

הקדמה למסכת יבמות

מהותה של מצות יבום

נאמר בתורה, בסוף פרשת כי תצא, בענין היבום:

"כי ישבו אחים יחדו, ומת אחד מהם, ובן אין לו.

לא תהיה אשת המת הוצה לאיש זר.

יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאשה, ויבמה.

והיה הבכור אשר תלד, יקום על שם אחיו המת,

ולא ימחה שמו מישראל."

ובהמשך הענין נאמר, שאם ממאן היבם לקחת את אשת המת, אלא מעדיף לחלוץ לה, עולה היבמה השערה, אל מקום בית הדין, ואומרת:

"מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל."

ומצאנו בדברי הראשונים כמה משמעויות למצות היבום, וכיצד היא נועדה להקים לאח המת "שם בישראל".

א. יבום אשת המת על ידי משפחת המת, נהג עוד לפני מתן תורה, ומצינו לפרשת יבום אצל תמר כלתו של יהודה.

רש"י בביאור החומש [בראשית לח ח], מסביר את הדברים שאמר יהודה לאונן בנו, לאחר מיתת ער [בנו הבכור של יהודה, ואחיו של ער]:

"בא אל אשת אחיך, ויבם אותה, והקם זרע לאחיקך" – שהבן הנולד מן היבם והיבמה יקרא על שם המת.

והרמב"ן תמה על דבריו, שהרי אין מצוה לקרוא לבן שנולד מן היבום כשם האח המת, וכפי שיבואר לקמן בגמרא בפרק שני [כד א],

ויתכן שכונת רש"י אינה לקריאת שמו של הבן כשם האח המת, אלא שהזרע שיוולד מן היבום יחשב כהקמת שם לאח המת.

וביאר הרמב"ן, שענין היבום הוא סוד גדול, ולכן, סירב אונן [שידע סוד זה], ליבם את תמר, משום שידע כי "לא לו יהיה הזרע".

וכתב עוד, שהיו החכמים הקדמונים, קודם מתן תורה, יודעים את התועלת הגדולה שיש ביבום אשת המת על ידי בני משפחתו, ואת הענין המיוחד שיש ביבומה על ידי אחיו של המת. ולכן, האח של המת קודם ליבום, לפני כל שאר הקרובים.

ומוסיף הרמב"ן, ש"ענין היבום" שייך גם בשאר הקרובים הראויים לרשת את המת, כמו האב [אלא משניתנה תורה נאסרה כלתו ליבום], אלא שיבומו של האח עדיף יותר מיבום הקרובים האחרים.

וכאשר באה תורה ואסרה את נשות הקרובים, רצה הקב"ה להתיר איסור אשת אח מפני היבום, ולא רצה שידחה מפניו איסור אשת אחי האב, ואיסור אשת הבן.

ומחדש הרמב"ן, כי ענין ה"גאולה" שמצינו במגילת רות, ומחמתו לקח בועז את רות לאשה, הוא עניין היבום.

כי חכמי ישראל הקדמונים, שידעו את הענין

הקדמה

אלא, שכתבו האחרונים, שעל פי הזוהר, פרשת חקת, אין מנוח לנשמת המת אלא בחליצה, ולכן מצוה לחלוץ.

הוסיף החתם סופר, שגם לפי הזוהר אין מצות החליצה מצוה חיובית, אלא שיש לקיימה מצד מצות חסד עם המת, אך אין לכפות על קיומה כמו שכופים על מצוות חיוביות.

אך הים של שלמה [פרק ז סוף סימן י"ח] כתב שכופים את היבם והיבמה לקיים את מצות החליצה.

האם החליצה היא קנין או פטור?

בירושלמי יש מחלוקת אמוראים, האם החליצה היא מעשה פטור בעלמא, או שהחליצה נחשבת כקנין, כאילו קנאה היבם תחילה, ופטר אותה בחליצה ירושלמי פרק ג הלכה א', והובא ברשב"א יבמות כז א'.

ההוכיח הירושלמי שאין החליצה נחשבת קנין, מזה שכהן גדול חולץ לאלמנה.

ואם נאמר שהחליצה היא גם קנין, כיצד מותר לכהן גדול לקנות לו אלמנה?

אך לשון הרשב"א בביאור הסוגיה בדף י ב [בקונטרס אחרון], מורה, שהאשה הנחלצת נחשבת כאשה העולה להתיבם.

ולכן, משחלץ לה פקע איסור אשת אח כלפי החולץ, ומעתה היא נחשבת כלפיו כ"אשת אח במקום מצוה", והיא מותרת לו [מצד ערוה של אשת אח] כמו שהיה מייבם אותה, אלא שאסורה לו באיסור "כיון שלא בנה שוב לא יבנה"!

הנכבד הזה, הנהיגו זאת לפנינו בישראל, לעשות המעשה הזה [של יבום על ידי בני משפחת המת] בכל יורשי הנחלה של המת, באותם קרובים שאין בהם איסור של "שאר".

ב. מכמה לשונות של הראשונים משמע שעיקר המצוה היא להקים לאחיו זרע, ובכך יקום שמו בישראל [עיין ריטב"א יבמות כ ב, ועיין ברמב"ן שם, שלכן אינו מקיים מצות יבום אלא בביאה הראויה להקמת זרע!].

ואילו מדברי ראשונים אחרים משמע, שעיקר המצוה היא בכך שהיבם לוקח את היבמה לאשה, ובכך הוא מקים לו שם, ולא בהולדת זרע שיתייחס על שמו [עיין ספר המצוות לרמב"ם מצוה רט"ז, ובחינוך מצוה תקצ"ח].

ולפי זה עיקר המצוה הוא בקנין שקונה היבם את יבמתו, לאשה [עיין בדברי האחרונים, הברכת שמואל סימן ב', ובאפיקי ים ח"א ז, ח"ב – לה].

וצדדו האחרונים, שאם יבוא עליה היבם בלי לקנותה לאשה [כגון בלא עדים], הוא לא יקיים מצות יבום, והיא צריכה חליצה כדי להיות מותרת לשוק [חזון איש קל ו].

חליצה

האחרונים דנו בשאלה האם מצות חליצה היא מצוה חיובית או קיומית, ונפקא מינה במקום שהיבם והיבמה אינם מעוניינים בחליצה [בית שמואל סימן קס"ח ס"ק ט', ונחלת שבעה כב ב, ושו"ת חת"ס אהע"ז ב סימן פה ועין יצחק ב סב, שדימה זאת לשחיטה, שאינה מצוה חיובית].

הקדמה

פטור ערוה מהיבום ומהחליצה

מצוות יבום אינה נוהגת בנשים האסורות על היבם באיסור ערוה.

ומצינו בגמרא שלשה מקורות לדין זה [לפי חכמים, בעוד שרבי לומד זאת באופן אחר].

האחד, ברייתא בדף ג ב, הלומדת מהפסוק בפרשת עריות "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור, לגלות ערותה **עליה** בחייה", שאפילו במקום מצות יבום, שנאמר בה "יבמה יבוא **עליה**", לא תקח אחות אשתך.

ומערוות אחות אשה למדנו לכל העריות, שלא נוהגת בהן מצות יבום.

השני, דרשתו של רב גידל בשם רב [בדף כ א], מהפסוק "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה... וחלצה נעלו".

ולמד מכאן רב גידל בשם רב, שכל יבמה שאין אני קורא בה "לקחת", משום שאין בה תפיסת קידושין [עקב היותה ערוה], אינה עולה ליבום, וכל שאין עולה ליבום אינה עולה לחליצה.

השלישי, לפי רבא, ערוה עצמה אינה צריכה פסוק לומר שאינה מתייבמת, לפי שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

ומבחינה זאת אין צורך ללימוד של "עליה".

והקשה הברכת שמואל [בסימן ב] לדברי רבא: הרי עדיין צריך ללמוד מהפסוק הזה שהערוה אסורה גם משום ערות אשת אח?

כי מבלעדי הפסוק "עליה", היה מקום לומר שאכן גילתה התורה שיבמה ערוה אינה מתייבמת מחמת איסור הערוה הרובץ

האם מצות יבום דוחה את הלאו של אשת אח, או שלא נאמר איסור אשת אח כשמת האח בלי בנים?

ב"חידושי רבי נחום" למסכת יבמות אות ב', הוכיח שנחלקו רש"י ותוס' בגדר יסוד ההיתר של יבום.

לפי תוס' [בכמה מקומות], בכל מקום דוחה מצות היבום את איסור הלא תעשה של אשת אח שיש בו כרת.

אך דעת רש"י חלוקה על כך לחלוטין, והוא סובר שאין כאן דחיה של העשה לאיסור הכרת, אלא שחידשה תורה שני סוגים של אשת אח:

האחד, אשת אח שיש לה בנים, והשני, אשת אח שאין לה בנים.

והסוג השני, של אשת אח שאין לה בנים, אם מת האח, אין היא אסורה כלל וכלל, ואין כאן דחיה של מצוה ללאו.

אך מצינו בכמה מקומות, לפי כמה ראשונים, שאיסור אשת אח הותר במקום נפילה ליבום, אפילו אם אין מקיימים מצות יבום בביאה.

כגון, לפי הרשב"א [בדף מא א], זה ששנינו, יבמה שהותרה להתייבם, והלך היבם ולקח לאשה את אחותה, ונעשתה עליו היבמה אסורה באיסור ערוה של אחות אשה, ואחר כך מתה אשתו של היבם, הרי היא חוזרת להיתרה הראשון – אין הכוונה שהיא חוזרת למצות יבום, אלא שהיא מותרת, היות והותר לה איסור אשת אח בשעה שנפלה ליבום.

הקדמה

בדברי הראשונים מצאנו מחלוקת עקרונית, האם יתכן דין "צרת ערוה" גם לגבי איסור ליבום, במקום שיש חיוב חליצה.

לפי רוב הראשונים, נאמר הדין של צרת ערוה רק במקום שבו פטורה הערוה עצמה מן החליצה ומן היבום.

אך יש ראשונים [הראב"ד, ועוד] הסוברים שהדין שצרת ערוה היא כמו הערוה עצמה נהג גם במקום שהערוה עצמה זקוקה לחליצה, וצרתה אינה מתייבמת אלא צריכה חליצה כמו הערוה עצמה.

סוגיה בפני עצמה היא מצב שבו הערוה עצמה יש בה כרת [לפי כמה ראשונים] ובכל אופן היא צריכה חליצה.

כגון יבמה שאסורה ליבם באיסור לאו ועשה, שהיא התרבתה לחליצה [בדף כ ב.], אך לא הותר בה איסור הכרת של אשת אח, האם צרתה נחשבת כצרת ערוה, וגם היא אינה מתייבמת, או שהיא מתייבמת למרות שהערוה עצמה עומדת באיסור כרת של אשת אח.

כללים בנפילה ליבום

כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה

כלל זה נאמר בגמרא ביבמה שאסורה על היבם באיסור כרת, שכיון שאינה עולה ליבום היא אינה עולה לחליצה.

אך מאידך, יש ריבוי מהפסוק "ועלתה יבמתו השערה", ש"חייבי לאוין ועשה", כמו אלמנה הנופלת לפני כהן גדול, חולצת ואינה מתייבמת.

עליה, אך מנין לנו שנשאר עליה איסור "אשת אח" גם כאשר אין לאח בנים, והרי מבחינה זו יתכן שאין לאסורה משום אשת אח?

ותירץ, כיון שגילתה תורה שערוה פוטרת צרתה [וכפי שיבואר להלן], ואיסור הצרה אינו אלא איסור אשת אח, הרי גם הערוה עצמה אסורה באיסור אשת אח הנלמד מ"עליה", כמו צרתה.

והערוה פטורה מהיבום לא רק מחמת היותה ערוה, אלא גם מתוקף היותה ערוה אשת אח.

כמו כן, יש לחייב הערוה עצמה משום אשת אח, היות ולקמן [דף כ עמוד ב] למדנו מ"לקחת" שערוה מפקיעה את הזיקה, היות שלא קרינן בה "לקחת".

וכל יבמה שאינה ליבום מחמת שלא קרינו בה "לקחת", הרי היא כאשת אח שלא במקום יבום, וכמו אשת אח שיש לה בנים, שחייבים עליה משום אשת אח.

ועיין בספר "חידושי רבי נחום" בתחילת המסכת, בביאור דבריו.

צרת ערוה

גדרה של צרת ערוה, מבואר בפתיחה למשנה הראשונה, ועיין שם בהרחבה ביישוב קושיית רבי עקיבא איגר על הצורך בלימוד לצרת צרה של ערוה.

הקושיה הזאת ותירוצה, הם הציר שעליו נסבו כל דברי האחרונים בהבנת הגדר של צרת ערוה.

הקדמה

אלא, שאין קרובותיה של היבמה נאסרות מן התורה בגלל מצב זה, ורק חכמים הם שגזרו, למאן דאמר "יש זיקה", לאסור את קרובות היבמה כתוצאה ממצב האישות שביניהם.

ההרואה לכך, ממה שהגמרא תולה את השאלה אם יש זיקה או אין זיקה במחלוקת רבי עקיבא וחכמים, האם יכול היבם להפר את נדרי יבמתו, כמו שיכול הבעל להפר את נדרי אשתו.

הרי המחלוקת אם יש בכוחו של היבם להפר את נדרי יבמתו, היא מחלוקת בדין תורה, ואילו הגמרא תולה את המחלוקת באיסור הקרובות של היבמה שהוא מדרבנן במחלוקת זו.

ומוכח, שיסוד המחלוקת אם יש זיקה או אין זיקה הוא מחלוקת בהגדרת מצב הזיקה מן התורה, וכתוצאה מהמחלוקת בהגדרה זו, נחלקו גם האמוראים האם יש מקום לגזור איסור על קרובות היבמה.

כי רק אם נאמר שמשמעות הזיקה היא מצב של אישות בין היבם ליבמה [ולכן מיפר היבם את נדרי היבמה], יכולים חכמים לגזור על אישות שכזאת איסור "קרובות", ולא אם נאמר שאין מצב של אישות ביניהם, שאז לא יתכן לגזור איסור קרובות על קרובות היבמה, כי אם אישות ביניהם, אי אפשר לאסור "קרובות".

זיקה ככנוסה

נחלקו אמוראים בדעתו של רבי שמעון:

האם אומרים "זיקה ככנוסה", שמכח היותה זיקה ליבם, הרי זה נחשב כאילו כבר

ונחלקו הראשונים [בסוגיה בדף כ ב] האם חייבים עליה כרת משום אשת אח.

והמחלוקת היא עקרונית, האם יתכן שתהיה זיקה לחליצה בשעה שיש עליה כרת.

כי הרי אין תפיסת קידושין בחייבי כריתות, ואם כן, האם ייתכן זיקה לחליצה כאשר יש בה איסור כרת.

לפי המאירי והמהרש"א בביאור שיטת רש"י, אין היא אסורה באיסור כרת, ולכן יכול היבם לקדשה, ותצטרך גט לקידושיו [מן התורה].

זיקה

בפרק שני נחלקו אמוראים בשאלה האם "יש זיקה" או "אין זיקה".

הנידון בשאלה הזאת, הוא:

האם קרובותיה של היבמה נאסרות על היבם, מדרבנן, כאילו היא היתה אשתו, לפי שהזיקה של היבמה ליבם, נחשבת כאילו יש מצב של אישות ביניהם, ומכח המצב הזה של אישות גזרו חכמים לאסור את קרובותיה של היבמה, כדין קרובות אשה.

או שאין זיקתה של היבמה אל היבם נחשבת כמצב של אישות, ולכן לא גזרו חכמים איסור על קרובות היבמה.

ובחידושי רבי נחום [אות שי"א] הוכיח, שהמחלוקת אם יש זיקה או אין זיקה, היא מחלוקת בגדרי תורה: האם יש מצב של אישות בין היבם ליבמתו מן התורה, או לאו.

הקדמה

זאת, לפי הכלל "בית אחד הוא בונה, ואינו בונה שני בתים", האומר, שאם נפלו שתי יבמות שהיו נשואות לאח אחד, הרי אחת מהן חולצת או מתייבמת, והשניה יוצאת בלי חליצה.

וגם כאן, אם נאמר "זיקה ככנוסה", נחשב הדבר כאילו כנס האח השני את אשת הראשון, וכשמת האח השני היא נופלת ליבום ממנו, ולא מן האח הראשון!

אלא, שנחלקו בדבר האם "זיקה ככנוסה" היא במקום שהיבמה זקוקה ליבם אחד, או אפילו במקום שזקוקה לשני יבמים, וכמו בדוגמא שהבאנו.

אך גם אם נאמר ש"זיקה ככנוסה" היא רק כשיש רק יבם אחד, שאליו היא יכולה להחשב כאילו כבר כנסה, ולא בשני אחים, לפי שאין אפשרות שתהיה כנוסה לשני אחים, בכל זאת, בשתי יבמות ליבם אחד, אומרים זיקה ככנוסה.

וטעמו של דבר, מבואר בחזון איש, לקמן בפרק שני בדף יט א, לפי ששייכת אישות של שתי נשים לבעל אחד [למרות שכאן רק אחת מתייבמת], אבל לא תיתכן אישות של אשה אחת לשני בעלים.

דוגמא נוספת היא בענין "אשת אחיו שלא היה בעולמו".

מצות היבום נוהגת רק באחים שהיתה להם "ישיבה אחת בעולם", ואין אח שנולד אחר מיתת אחיו מייבם את אשת אחיו שהיה בעולם לפני שהוא נולד.

ונחלקו חכמים ורבי שמעון אם לפני שנולד האח, ייבם אח אחר את אשת הראשון,

הכניסה לביתו, וכאילו כבר לא קיימת אישות אחיו המת, אלא רק אישותו של היבם,

או לא אומרים "זיקה ככנוסה".

מחלוקת זו היא בדין תורה, ואינה שייכת למחלוקת אם יש זיקה או אין זיקה.

כי גם אם נאמר "יש זיקה", עדיין אין זה אומר שמכח הזיקה היא נחשבת כ"כנוסה" ליבם.

כמו כן, הכל מודים שאין לחייב אדם זר הבא על היבמה כדין אשת איש מכח הדין של "זיקה ככנוסה", כל עוד לא ייבמה היבם!

אלא שיש כמה וכמה משמעויות להגדרת הזיקה כ"כנוסה", כאילו כבר כנסה היבם, למרות שאין היא אשתו עדיין.

דוגמא אחת: אם היו לאח המת שני אחים, והיתה זקוקה היבמה לשניהם. ואחר כך מת האח השני.

ואז, שתי היבמות, אשת הראשון ואשת השני, נופלות לפני האח השלישי.

אם נאמר "זיקה ככנוסה", נחשב הדבר כאילו אשת הראשון, שהיתה זקוקה לאח השני, כאילו כבר כנס אותה האח השני.

ועתה, משמת האח השני, נופלות לפני האח השלישי שתי הנשים מ"בית אחד", מביתו של האח השני!

ולכן, רק אחת מהן מתייבמת, ואילו השניה מותרת להנשא לשוק ללא יבום וללא חליצה.

הקדמה

לכלל הזה אין לימוד מן הכתוב, והוא נלמד מסברא.

וביאר האחרונים, שאמרה תורה את איסור אשת אח בשני אופנים:

האחד שאם מת אחיו בלא בנים, והיא מותרת לו ליבום, מותר האיסור של אשת אח.

והשני, שאם מת אחיו עם בנים, היא אסורה עולמית משום אשת אח, או שמת בלי בנים, אלא שלא היתה מותרת לו ליבום, שאז היא אסורה עולמית, כגדר אשת אח שיש לו בנים.

ודנו האחרונים בהרחבה, בצרת ערוה שהתייבמה לאח אחר, והיא אסורה עליו עולמית, האם גדר איסורה הוא משום שנאסרה עליו בנפילה הראשונה כצרת ערוה הרי היא אסורה עליו עולמית כדין אשת אח שלא היה לו היתר בשעת הנפילה, או שהוא איסור חדש של צרת ערוה הפוטר אותה עולמית.

ערות אשת אח מאותה נפילה – אינה פוטר צרתה.

בשם הגר"ח מברסק [הובא בברכת שמואל בכמה מקומות, ובאמרי משה] נאמר הכלל, שערוות אשת אח שהתחדשה בנפילה הזאת ליבום, ולא היתה בנפילה קודמת, אין בכוחה לפטור צרה.

ויש לכך מספר דוגמאות:

א. יבמה שהיא אסורה ליבם מכח איסור לאו ואיסור עשה, שאין עשה של יבום דוחה איסור לאו ואיסור עשה, והרי היא אסורה

וכשנולד האח החדש הוא מצאה כאשת השני, האם גם כאן אסורה עליו אשת הראשון כ"אשת אחיו שלא היה בעולמו", והיא תהיה אסורה עליו, או שהיות ומצאה כאשת השני הוא מותרת לו, ואם ימות השני הוא יכול לייבמה.

ונחלקו בגמרא אמוראים, האם נאמר "זיקה ככנוסה", ואפילו אם לא ייבם השני את אשת הראשון בטרם נולד האח החדש, אלא רק לאחר מכן, מותרת אשת האח הראשון לאח שנולד עתה, הואיל ומצאה כאילו היא כבר "כנוסה" לאח השני, או שאין אומרים "זיקה ככנוסה", והיא אסורה לאח שנולד מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו.

"נאסרה"

כלל אמר רב [בדף ל ב]:

כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה, הרי היא כאשת אח שיש לה בנים, ואסורה עליו עולמית.

דין זה הוא הן בנפילה הראשונה, והן בנפילה נוספת.

והיינו, בין אם יוצר לאחר הנפילה ליבום מצב שבו תותר הערוה, כגון אם היתה הערוה הנופלת ליבום אחות אשתו, ולאחר הנפילה ליבום מתה אשתו, הרי היא ממשיכה להיות אסורה עליו, מדין אשת אח שלא הותר ליבום בשעת נפילה.

והוא הדין ביחס לנפילה שניה, שאם בשעה שהתייבמה לאח אחר מתה אשתו, אין הוא יכול לייבמה כיון שהיא נאסרה עליו עולמית כאשת אח שאין לו היתר.

הקדמה

וכגון, אם נשא האח המת אשה, ולאחר מכן נשא האח החי את אחותה.

במקרה שכזה, אין איסור אחות אשה חל על איסור אשת אח, אלא הוא "תלוי ועומד", שאם יותר איסור האשת אח, יחול עליה איסור אחות אשה.

וכאשר מת האח, הרי אם יותר איסור האשת אח לצורך היבום, יחול עליה מיד איסור אחות אשה, התלוי ועומד, ולכן היא אסורה להתייבם, ונשאר עליה איסור אשת אח, ולא חל עליה איסור אחות אשה.

וצרתה גם היא פטורה.

וביארנו התוס' מדוע לא מונה המשנה הראשונה במסכת יבמות בכלל העריות, גם את ערות אשת אח הפוטרת צרתה, במקרה שכזה, כי היות ומכח האיסור של אחות האשה התלוי ועומד היא אינה מתייבמת, ואחות אשה הוזכרה במשנה, לכן לא מנה התנא את המקרה הזה במשנה.

וכתב על כך הגרי"ז, שצרתה נפטרת היות והיא צרת ערות **אשת אח**. שהרי אין ערות אחות אשה יכול לפטור את צרתה, כי הוא לא חל, אלא רק תלוי ועומד.

וכאן, הרי ערות אשת אח אינה הסיבה למניעת היבום, אלא היא ערות אשת אח **מאותה נפילה**, שאינה מונעת את היבום, ובכל זאת, לדברי הגרי"ז היא פוטרת צרתה!

על היבם באיסור כרת של אשת אח [לדעת תוס' הרא"ש בדף כ ב], אין היותה ערוה של אשת אח פוטר את צרתה מהחליצה ומיהבום.

ב. אשה שהתגרשה מבעלה, בתנאי שלא תנשא לאדם פלוני, והלכה האשה ונשאה לאחיו של אותו פלוני, ומת האח, ומעתה היא נופלת ליבום לפני פלוני, אחי המת.

אם תתייבם לו, יפקעו גירושיה למפרע, ולכן היא אינה יכולה להתייבם. והיא עתה אסורה על היבם באיסור אשת אח שיש בו כרת, שלא הותר ליבום.

ובכל זאת, אין היא פוטרת צרתה כדין צרת ערוה רגילה.

וטעמו של דבר, כי במקום שערות אשת אח אינה מונעת את היבום, אלא מניעת היבום היא מחמת סיבה אחרת, לא נאמר הדין שערוה פוטרת צרתה.

כי זהו הכלל בכל מקום, שאם היותה של היבמה ערוה אינה מונעת את היבום של הערוה עצמה – אין בכוחה של הערוה לפטור צרתה!

אך לעומת זאת, בספר חידושי הגרי"ז, כתב [בהלכות יבום וחליצה], בביאור דעת התוס' בדף לב א, שיש בכח ערות אשת אח מאותה הנפילה לפטור צרה, גם אם הערוה של אשת אח אינו הדבר המונע את היבום.

מסכת יבמות

פרק חמש עשרה נשים

פתיחה

דין זה, ש"צרת ערוה" אינה מתייבמת, הוא רק לדברי בית הלל. אך לפי בית שמאי לא נאמרה כלל ההלכה של "צרת ערוה", אלא, לדבריהם, צרת ערוה מתייבמת.

במקור הדין שערוה וצרתה נלדעת בית הלל, ואף צרת צרת ערוה, אינן מתייבמות, נחלקו חכמים ורבי.

לדעת חכמים, יש ללמוד זאת מהפסוק האמור בערות אחות אשה "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה". ודרשו חכמים מהמילה "עליה", שהיא באה ללמד על מצות יבום, שנאמר בה "יבמה יבוא עליה", שישאר איסור ערוה של אחות אשה אפילו במקום מצות יבום.

ואילו דין "צרת ערוה" נלמד מהמילה "לצרור"⁽¹⁾.

בפרק זה מתבארים דיני היבמות שאינן מתייבמות משום היותן ערוה על היבם.

לא רק היבמות האסורות על היבם באיסור ערוה אינן מתייבמות, אלא גם "צרותיהן", הנשואות יחד עמהן לאח שמת, אינן מתייבמות.

ואף ה"צרות" של צרות ערוה פטורות מן היבום.

והיינו, אם נתיבמה צרת הערוה לאח אחר, שאינה אסורה עליו, ומת גם האח האחר, ונפלה עתה צרת הערוה ליבום יחד עם צרתה מהאח השני – שתיהן אינן מתייבמות לאח שכבר נפטרה מיבומן.

זו משום שהיא צרת ערוה מהנפילה הראשונה, וזו משום שהיא צרת צרת ערוה מהנפילה השנייה.

ומכאן איסור זה, של "צרת ערוה", היא גם אוסרת את צרתה בנפילתה השנייה, באיסור "צרת ערוה", וכן הלאה.

או שהיותה צרת ערוה הוא רק פטור מיבום. וכיון שהיא פטורה מיבום חל עליה איסור ערוה של אשת אח שלא הותר ליבום, ומכאן איסור זה של אשת אח שלא הותר ליבום היא אינה מתייבמת בנפילתה השנייה. ומכאן זה היא גם אוסרת את צרתה בנפילתה השנייה, שהרי צרתה היא צרת ערוה של אשת אח שלא הותרה ליבום.

1. אחד הנושאים העיקריים בדברי רבותינו האחרונים במסכת יבמות הוא מהות הפטור של צרת ערוה. והשאלה היא:

האם השם של "צרת ערוה" הוא האוסר אותה ליבום, והוא זה שאוסר אותה גם ב"נפילה שניה" [אם התייבמה לאח אחר, ומת האח השני], שלפיכך אינה מתייבמת מכח הנפילה מהאח השני, על אף שבנישואיה עמו לא היתה "צרת ערוה", היות ועדיין שם "צרת ערוה" של האח הראשון עליה].

צרה של צרת ערוה.

ומוכיח החזון איש את יסוד הדין, כי זה שצרת ערוה בנפילה שניה, מהאח השני, אינה מתייבמת, הוא דוקא מחמת היותה צרת ערוה, ולא משום ערות אשת אח שעליה:

כי הרי בכל פעם שאחד האחים מייבם את היבמה, נפקע אז שם אשת אח מהראשון רק כלפיו ולא כלפי שאר האחים. ובכל זאת אם מת האח המייבם, חוזרים ומייבמים את אשתו, ואין מניעה ליבום השני מחמת שם אשת אח של הראשון.

וטעמו של דבר: היות והיבום משמעותו כאילו קם היבם במקום המת ומשלים את אישות המת, לכן נחשב היבום של היבם השני בנפילה השניה כאילו הוא עצמו יבם אותה בנפילה הראשונה מהאח הראשון. ולכן אין שם אשת אח של הראשון יכול להחשב כלפיו כערוה המונעת את היבום.

וכל זה אמור אם היתה היבמה ראויה לאח שבא לייבם אותה בנפילה השניה גם בעת הנפילה הראשונה.

אך אם בנפילה הראשונה היא היתה אסורה עליו מפני היותה צרת ערוה, ולא היתה ראויה אז ליבום, הרי שוב אינה יכולה להתייבם בנפילה שניה. לפי שאין היבום עתה יכול להחשב כאילו עושה היבם השני את היבום הראשון, שהרי ביבום הראשון היא לא היתה ראויה להתייבם לו, מחמת היותה אז צרת ערוה. ונמצא שעתה, בנפילה השניה, היא מנועה מיבום רק מחמת היותה אסורה בפעם הראשונה מחמת צרת ערוה, ולא מחמת שם ערות אשת אח שעליה, כי גם בפעם הראשונה וגם בפעם השניה לא היה זה איסור ערות אשת אח המונע את היבום, אלא רק היותה צרת ערוה.

רבי עקיבא איגר [על המשניות] מקשה, מדוע יש צורך ללימוד מיוחד שצרה אוסרת את צרתה בנפילתה השניה, והרי כל צרת ערוה בנפילתה השניה, כיון שהיא פטורה מן היבום והחליצה, היא אסורה באיסור ערוה של אשת אח שלא הותר ליבום. וממילא, צרתה היא "צרת ערוה" של אשה האסורה באיסור אשת אח שלא הותר ליבום.

ואם כן, אין צורך ללימוד מיוחד לפוטרה מדין "צרת צרת ערוה", שהרי יש לפוטרה מכח היותה "צרת ערוה" של אשת אח!!?

הרי שלמד רבי עקיבא איגר, שזה שצרת ערוה בנפילה שניה אינה מתייבמת, זה מכח היותה ערות אשת אח שלא הותר ליבום, ולא מחמת שם "צרת ערוה" שעליה. ולכן הוא הקשה שתפסור מכח היותה ערוה של אשת אח גם את צרתה, ולמה הוצרכנו לימוד מיוחד של צרת צרת ערוה.

אך החזון איש [אבן העזר סימן קל ט], מתרץ את קושיית רבי עקיבא איגר, שצרת ערוה אינה נפטרת מכח היותה ערות אשת אח שלא הותר ליבום, שהרי מצד היותה אשת אח אין חסרון בנפילתה, אלא רק מחמת היותה צרת ערוה. וחסרון זה של היותה צרת ערוה הוא המונע את יבומה אפילו בנפילתה בפעם השניה מהאח השני, ולא איסור ערות אשת אח של הראשון.

וכיון שאין בצרת ערוה חסרון של ערות אשת אח המונע את היבום בנפילתה השניה, מהאח השני, אלא שהתורה מנעתה מיבום מחמת היותה צרת ערוה, הרי אילולי שהיתה התורה מחדשת שדין צרה הוא כדין ערוה לפטור את צרתה, לא היינו אומרים זאת מעצמנו.

ולכן בא הפסוק של צרת צרת ערוה, ללמדנו כי דין צרת ערוה הוא כדין הערוה, לגבי פטור

יבום וחליצה ב"איסור ערוה", וכפי שיבואר בגמרא.

ב. ולא רק חמש עשרה הנשים עצמן פטורות מן היבום והחליצה.

אלא, אותן חמש עשרה נשים אף פטורות ב-א מהיבום ומהחליצה גם את צרותיהן, את הנשים הנוספות שהיו נשואות יחד עמהן לבעליהן, והיו "צרות" להם בנישואיהם המשותפים עם האח המת.

כי כשם שהערוה עצמה התמעטה מפרשת יבום וחליצה, כך גם "צרת הערוה" התמעטה כמותה, מהטעמים שיבוארו בגמרא.

וכגון שהיו שני אחים, ראובן ושמעון, ונשא ראובן את בתו של שמעון אחיו, וגם נשא ראובן עוד אשה, ולאחר מכן מת ראובן בלי בנים.

הרי שתי אלמנותיו של ראובן, שהן: בתו של שמעון, וצרת בתו של שמעון – פטורות מן היבום והחליצה משמעון.

ומהאמור באחות אשה, נלמד לשאר העריות, שגם הן אינן מתייבמות, לא הן ולא צרותיהן.⁽²⁾

אך לדעת רבי יש ללמוד זאת מהאמור בפרשת יבום עצמה "ולקחה לו לאשה, ויבמה". שיכול היה הכתוב לומר "ולקח ויבם" בלבד, ומכאן למד רבי שרק יבמה שהיא בת ליקוחין מתייבמת, ולא אחת שאינה בת ליקוחין, ולא צרתה הנופלת עמה מאותו הבית.

מתניתין:

א. יש חמש עשרה אופני "איסור ערוה" של נשים [וכפי שתפרט המשנה בהמשך], אשר מחמת חומר איסור הקירבה לעריות, אין מתייבמות אותן חמש עשרה נשים ליבם, ואף אינן נחלצות על ידו כדי להיות מותרות להנשא לאדם אחר. אלא הן "פטורות" מיבומן ומחליצתן [ואם יש אחים נוספים הן מתייבמות להם או נחלצות מהם].

וטעמו של דבר, היות ולא נאמרה פרשת

בנפילה הראשונה היא היתה אחות אשתו, ולאחר מכן מתה אשתו, ושוב אין היא אסורה בנפילה השניה מחמת אחות אשתו אלא רק מחמת איסור אשת אח מהנפילה הראשונה. עיין בתירוצם, ובביאור הגר"ז בספרו [הלכות יבום].

ומה שאין איסור הערוה מחמת האח השני פוטר את הצרה, ביאר הגר"ח, והובאו דבריו בברכת שמואל ובאמרי משה, שאין איסור ערות אשת אח מאותה נפילה יכול לפטור את הצרה, היות והוא אינו המונע את היבום. ומבואר ענין זה של "ערות אשת אח מאותה

והגר"ז בספרו, כתב להוכיח כי זה שערוה פוטרת צרתה אינו דין פטור גרידא, שכיון שנופלת אשה עם ערוה שתיהן פטורות, אלא הוא דין איסור, שערוה "אוסרת" את צרתה, והיינו, ששם צרת ערוה "אוסרה" ליבום מחמת השם הזה, ואינו רק פטור בעלמא בעקבות נפילתה עם ערוה.

2. התוס' לקמן לב א הקשו, מדוע לא מנתה המשנה גם ערות אשת אח שפוטרת את הצרה בנפילה השניה. וכגון שהותר איסור הערוה מהנפילה הראשונה. ודבר זה יתכן, כאשר

ונמצא, שחמש עשרה העריות פוטורות לא רק את צרותיהן, אלא אף את "צרות צרותיהן" — מן החליצה ומן היבום

וכך נוהג הדבר עד סוף העולם. שגם "צרת צרת ערוה" פוטרת את צרתה, וכן הלאה.

ד. ועתה מפרטת המשנה את חמש עשרה הנשים שיש בהן איסורי ערוה ליבם, שמכחן נפטרות גם הצרות וצרות הצרות, עד עולם, מן היבום ומן החליצה.

ואלו הן: אם היה אח, שמת בלא בנים, נשוי ל:

א. בתו של היבם [שאינה בת אשתו. כי בתו שהיא גם "בת אשתו" יש עליה איסור ערוה נפרד של "בת אשתו", והוא חל עליה אפילו אינה בתו. אלא המדובר כאן בביתו שנולדה לו מחוץ לנישואין].

ב. וכן היה אחיו נשוי לבת בתו של היבם [בתה של הבת שנולדה לו, כאמור, ללא נישואין לאמה].

ג. וכן בת בנו [שנולדה לבנו, אשר נולד מחוץ לנישואין].

ומקור האיסור של שלשת איסורים אלו יתבאר בגמרא.

ד. בת אשתו, ואפילו אינה בתו. שנאמר [ויקרא יח] "ערוה אשה ובתה לא תגלה".

בתו של שמעון פטורה משום היותה "ערוה" עליו, וצרתה פטורה מחמת היותה "צרת ערוה" בתו.

ג. הפטור של "צרת ערוה" נשאר עליה לעולם, והוא פוטר אותה מן החליצה והיבום גם אם היא התייבמה לאח אחר, ומת אותו אח בלי בנים, והיא חוזרת נופלת פעם שניה ליבום לפני היבם שנפטרה ממנו.

ולא עוד, אלא שהיא פוטרת עתה את צרתה החדשה [מנישואיה השניים, באמצעות היבום], הנקראת "צרת צרת ערוה".

כגון, אם היו שלשה אחים, ראובן, שמעון ולוי.

ונשא ראובן את בתו של שמעון, וגם נשא ראובן עוד אשה אחרת, ומת ראובן בלי בנים.

הרי כיון שמת ראובן בלי בנים, נופלות שתי אלמנותיו ליבום רק לפני לוי, ולא לפני שמעון, כיון שבתו וצרת בתו פטורות מיבומן ומחליצתן.

ואם "צרת בתו" של שמעון תתייבם ללוי, ותהיה ללוי אשה נוספת, שתקרא "צרת צרת בתו", וימות לוי בלי בנים — הרי "צרת בתו" של שמעון פטורה מיבומן ומחליצתו של שמעון, והיא אף פוטרת את צרתה [שהיא כאמור "צרת צרת ערוה"], מיבומן ומחליצתו.

עריות לנדה, עיין בדבריהם, ובדברי האחרונים, הברכת שמואל, קובץ הערות, וחידושי רבי נחום בהרחבה.

והגרי"ז ביאר, שכונתם לחילוק יסודי בין נדה

נפילה" בהקדמה.

והתוס' דנו בשאלה מדוע נדה אינה נחשבת בין העריות.

ותירצו התוס', וכן הרא"ש, שיש לחלק בין

ה. **ובת בנה** של אשתו, ואפילו אינו בנו. שנאמר בהמשך הפסוק הנזכר, האוסר אשה ובתה: "את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות ערותה".

ו. **ובת בתה**, כאמור באותו הפסוק.

ז. ח. ט. **חמותו**,⁽³⁾ **ואם חמותו**, **ואם חמיו**. כולן נלמדות מאותו הפסוק הקודם, האוסר לקחת אשה ובתה, ואת בת בנה ובת בתה.

שהרי אם נשא אדם אשה הוא נאסר באמה, כי נמצא שהוא נושא אשה ובתה.

ומאותו הטעם גם אינו יכול לשאת את אם חמותו, כי נמצא שהוא נושא אשה ובת בתה.

ואינו יכול לשאת את אם חמיו, כי נמצא שנושא אשה ובת בנה.

י. **אחותו מאמו**. **ואחות אמו**

נפילה ליבום של כל אחת משתי עריות אלו,

תיתכן כאשר נשאן אחיו שהוא אחיו מאביו [ולא מאמו], ומצות היבום תלויה אך ורק באחותו מן האב ולא תלויה באחותו מן האם.

יב. **ואחות אשתו**, שאסורה עליו כל הימים שאשתו חיה.

ואם בשעת מיתת אחיו עדיין אשתו חיה, היא אסורה עליו עולמית, גם לאחר שתמות אשתו. כיון שבשעת הנפילה היא היתה אשת אח שיש עליה איסור ערוה, ולא הותרה אז ליבום.

יג. **ואשת אחיו מאמו**, האסורה עליו, שנאמר "ערות אשת אחיך לא תגלה". לאו זה כולל כל סוג של "אשת אחיו", בין אחיו מאביו ובין אחיו מאמו.

ואין בה מצות יבום, לפי שלא נאמרה מצות יבום אלא באחותו מן האב.

יד. **ואשת אחיו שלא היה בעולמו**.

מצות יבום נאמרה אך ורק כשהיו שני

האח שהוא חמיו, ונופלת חמותו לפניו ליבום. מהר"ם ויתכן שנמנע רש"י מלהזכיר דוגמא זאת, היות ונחלקו תנאים במסכת סנהדרין אם חמותו אסורה עליו בכרת גם אחר מיתת אשתו. אחרונים.

התורה כתבה את איסור אשה ובתה, ואת איסור אשה וחמותה בשני פסוקים נפרדים. ולמדנו בגזירה שוה של "זימה זימה", שגם הפסוק "ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה, זמה היא", הוא איסור לאו.

אך אין שני הלאוים הללו נמנים כלאוים חלוקים, היות והם ענין אחד, של אשה ובתה [הרמב"ם בספר המצוות, לא תעשה של"ז].

לעריות, שאיסור הנדה אינו אלא איסור ביאה, ואילו עריות יסוד דינם הוא שלילת הקירבה והאישות ביניהם, ואיסור הביאה הוא תוצאה משלילת הקירבה, ואינו איסור הביאה כשלעצמו [במכתבים, בסוף הספר].

3. רש"י מבאר שמת חמיו, בעלה של חמותו, ואחר כך נשא אחיו את חמותו, ומת אחיו בלי בנים.

ויכול היה רש"י לבאר בכגון שנשא ראובן את בת אחיו שמעון, ובכך נהיה אחיו שמעון לחמיו, ואשת שמעון אחיו נהייתה לחמותו, ולאחר מכן מתה אשתו של ראובן, ואין לשמעון בנים נוספים מלבד בתו שמתה, ולאחר מכן מת

שכך למדנו לקמן, שכל ערוה שעונשה כרת, הנופלת ליבום עם צרה, שתיהן פטורות מן החליצה והיבום.

והן אסורות עליו לעולם באיסור כרת, של אשת אח, שלא הותר לייבום, דהיינו, כאשת אח שיש לה בנים, שאין היתר לאיסורה.

והרי הוא איסור עולם, שאי אפשר להתירו אפילו אם תיפול לפניו שוב לייבום [כשתייבם לאח אחר, וימות, ותחזור תיפול לפניו ממנו].

טו. וכלתו.

אם לאחר שמת בנו, או לאחר שגירשה בנו, נשא אותה אחיו, ומת האח, הרי כלת בנו, שהיא ערוה עליו [ואסורה עליו לעולם], נופלת לפניו.

והיא פטורה מהחליצה ומהיבום כדין ערוה, ופטורת צרתה.

וחזורת ואומרת המשנה את מה שאמרה בתחילה:

הרי חמש עשרה נשים אלו — פוטרות צרותיהן, וצרות צרותיהן, מן החליצה ומן היבום, עד סוף העולם.

ומוסיפה המשנה ומגדירה, ש"צרת ערוה" נחשבת רק זאת שנפלה ליבום בשעת מיתת האח, יחד עם הערוה.

האחים יחד בעולם, שנאמר בפרשת יבום "כי ישבו אחים יחדיו", שהיתה להם ישיבה אחת יחדו בעולם.

אך אם נולד אח לאחר מיתת אחיו, אין האח הנולד מייבם את אשת אחיו שמת בטרם לידתו של האח הזה, והיא אסורה עליו כ"אשת אח שיש לו בנים".

והיינו, שכל אשת אח שאין בה מצות יבום, אין היא נכללת באשת אח שאין לה בנים [שאותה התירה התורה ליבם], אלא היא באיסור ערוה של אשת אח שאין לו היתר ליבום.

ואיסור זה הוא לעולם, ואין אפשרות להתיר אותו אפילו לא במקום מצות יבום!

וכגון, שהתייבמה אשת האח המת לאח אחר, שהיה עמו בעולמו. ולאחר מכן מת האח הזה, והרי היא נופלת לפני האח שנולד, מאחיו הזה, שהיה עמו בעולמו, ויש לו בה מצות יבום.

אך כיון שהיא אסורה לו מצד אשת אח של האח הראשון, שהוא איסור ערוה כאשת אח שיש לה בנים, שאיסורה איסור עולם — הרי אין בכח מצות יבום של הנפילה מהאח השני להתיר את איסור ערוה אשת אח שחל עליה מחמת האח הראשון, שלא היה עמו בעולמו, והרי היא פטורה מן החליצה ומהיבום, כערוה אחות אשתו.

והיא אף פוטרת את צרתה הנופלת עמה מנישואי אחיו השני.

ובאה הגזירה שוה להורות שזו היא המשמעות של אשה ובתה [לב שמח על הרמב"ם, שם]. אך היראים [סימן טו] מנה אותן כלאוים חלוקים.

לכן, צרותיהן מותרות להתייבם, לפי שבשעת מיתה אין הן צרות ערוה.

ומוסיף התנא, כי מה שאמר "וכלן שמיאנו", לא בכל הנשים הללו יש אפשרות של מיאון, וכמו כן, לא בכל הנשים הללו יש אפשרות שהן תמצאנה איילונית.

ומה שאמר "וכלן שמיאנו" — לאו דוקא הוא.

אלא, יש להוציא מן הכלל הזה, את כל אותן העריות שיכולות להעשות ערוה עליו רק בהיותן גדולות, כשהן נעשות קרובותיו מכח נשואיו עם אשתו, וכיון שהן גדולות, הן אינן יכולות למאן.

וכמו כן, באותן הנשים אי אפשר לומר שהן נמצאו איילונית, וכפי שיתבאר:

ואי אתה יכול לומר בחמותו, ובאם חמותו, ובאם חמיו: "שנמצאו איילונית" או "שמיאנו".

שהרי איסור חמותו יתכן אך ורק לאחר שנשא את אשתו, בתה של חמותו, וכיון שיש לחמותו בת, הרי היא אינה איילונית, והרי היא בהכרח גדולה שאינה יכולה למאן, היות שקטנה אינה יולדת.

ועתה מבארת המשנה כיצד הן פוטרות צרותיהן:

ונוקטת המשנה לדוגמא את ערות בתו, משום שהיא נמצאת בתחילת רשימת חמש עשרה הנשים.

היתה בתו, או אחת מכל העריות הללו, נשואות לאחיו המת, והיתה לו, לאחיו המת, גם אשה אחרת.

אך אם אירע שלפני מיתת האח הפסיקה הערוה מלהיות אשת האח, וכפי שתבאר המשנה, ובשעת מיתת האח נופלת ליבום הצרה לבדה — אין היא נפטרת מדין צרת ערוה, למרות שהיתה נשואה יחד עם הערוה לאח הזה.

וכלן, כל הנשים שאסורות להתייבם מחמת היותן ערוה —

אם מתו בחיי האח, ונמצא שבשעת מיתה של אחיו נופלת רק הצרה, ולא הערוה.

או מיאנו,

אם אירע שהיו אותן ערוות נשואות לאחיו בשעה שהן קטנות, שהשיאן לו, אחיהן או אמן, בנישואין שתיקנו להן חכמים [כי קטנה אינה יכולה להנשא מן התורה אלא על ידי אביה].

ותיקנו להם חכמים שהן יכולות למאן ולומר "אין רצוני בקידושין שקידשני אמי או אחי לבעל זה", ובאמירה זו בלבד היא יוצאת ממנו, ללא צורך בגט.

ולכן, אם אירע שמיאנה הערוה הקטנה בקידושי בעלה, נמצא שאינה נופלת לפניו ליבום עם צרתה, אלא הצרה בלבד נופלת.

או נתגרשו אותן ערוות מהאח לפני מותו.

או שנמצאו אותן ערוות שהן איילונית [אשה שאינה יכולה להוליד]. ונמצא שהיו קידושיהן בטעות, ולא היו נשואות לאחיו שמת.

כל אלו, כיון שלא נופלות הערוות כלל ליבום.

ומת אחיו בלי בנים —

הרי **כשם שבתו**, שאסורה לו באיסור ערוה, **פטורה** מהחליצה ומהיבום [ומדובר כאן שאין שם אח נוסף, אלא הוא בלבד, כי אם היה אח אחר, אין היא פטורה מן היבום והחליצה, והיה התנא צריך לומר "כשם שהיא אסורה ליבם זה"] —

בך צרתה פטורה מהחליצה ומן היבום.

ועתה מבארת המשנה כיצד פוטרות צרות הערוה את צרותיה?

אם היה שם אח נוסף, **והלכה צרת בתו, ונשאת**, נתייבמה **לאחיו השני**, שמותרת לו.

והיתה לו לאחיו השני עוד **אשה אחרת, ומת** האח השני ללא בנים —

וחזרה צרת בתו ונפלה לפניו שנית, מאחיו השני, יחד עם צרתה —

כשם שצרת בתו פטורה מן החליצה ומן היבום, כיון שנאסרה עליו עולמית בנפילתה הראשונה, כשנפלה לפניו יחד עם בתו, כדין "אשת אח שיש לו בנים", שאין לה היתר לעולם.⁽¹⁾

בך צרת צרתה, האשה השניה של אחיו השני, **פטורה** מן החליצה ומן היבום.

[ועיין בהקדמה, ובהערות על המשנה, במה שדנו כל גדולי האחרונים בשאלה היסודית: האם צרת ערוה פוטרת את צרתה משם חדש, של צרת "צרת ערוה", או כיון שצרת ערוה היא ערוה של אשת אח, הרי היא ככל ערוה הפוטרת את צרתה, ואין פה פטור של שם חדש, הנקרא צרת "צרת ערוה"].

ולפי אותו העיקרון, גם צרתה של צרת ערוה פטורה, **ואפילו הן מאה אחים**, והלכה צרת הצרה ונשאת לאחיו השלישי, וכך הלאה.

לפטור את צרתה בתור "צרת ערוה", ולא בתור "צרת צרת ערוה".

ולרש"י לא קשה קושיית רבי עקיבא איגר: מדוע צריך פסוק לצרת צרת ערוה, והרי היא צרת ערוה של אשת אח.

כי לולי חידוש הפסוק, היה מקום לומר שאין היא נאסרת לעולם כאשת אח שיש לה בנים אלא רק כ"צרת ערוה". ואין לנו ראייה שהיא יכולה לפטור צרתה.

ורק משגילה הכתוב שגם צרת "צרת ערוה" פטורה מן היבום, הוא גילה בכך שצרת ערוה נאסרת לעולם בתורת אשת אח שלא הותר ליבום, ומכח היותה ערוה של אשת אח היא פוטרת את צרתה.

אך מדברי התוס' בעמוד הקודם [בד"ה עד סוף העום] מתבאר, שגם אחרי הלימוד מהפסוק,

1. מלשון רש"י בד"ה כשם שצרת בתו פטורה, משמע שבנפילה הראשונה נאסרת צרת הערוה משום אשת אח שיש לה בנים [דהיינו, אשת אח שאין לו היתר ליבום], ונאסרת בכך לעולם.

ולכן, אם התייבמה לאח אחר, ומת אותו אח, והיא חוזרת ונופלת לפני האח שהיתה אסורה לו בנפילה הראשונה בתורת "צרת ערוה", הרי היא אסורה עליו עתה משום אשת אח "שיש לה בנים" [שלא הותר ליבום], ומכח היותה ערוה אשת אח שלא הותר ליבום, היא פוטרת גם את צרתה, בנפילה השניה.

וביאור זה מתאים עם הוכחת רבי עקיבא איגר, שכל צרת ערוה נאסרת לעולם בתורת אשת אח, ולא בתורת "צרת ערוה".

ולכן, בנפילתה השניה היא פוטרת את צרתה משום שהיא עצמה ערוה של אשת אח, ובכוחה

ואף על פי שייפקעו עתה קידושיה למפרע, ונמצא שצרתה לא היתה צרת ערוה מעולם, וצריך היה להיות דינה כדין צרת ערוה שמיאנה, שהיא מותרת להתייבם.

בכל זאת, כאן, שלא מיאנה הערוה בבעלה בחייו, אלא מיאנה בקידושיה אליו רק אחר שנפלה אל היבם, אסרו חכמים לצרתה להתייבם.

כי היות והערוה לא מיאנה בבעלה כשהוא היה בחיים, ורק עתה, לאחר מותו היא ממאנת בקידושיה, נראים נשואיה בעיני האנשים כנשואים גמורים, וצרתה נראית להם כצרת ערוה, ואם נתייבנה להתייבם, יבואו אנשים לטעות, ולחשוב שצרת ערוה מותרת.

גמרא:

מבאר הגמרא את סדר הרשימה של חמש עשרה הנשים:

והוינן בה: **מכדי**, הרי **כולהו**, כל פטורין של חמש עשרה עריות מיבום — מהפטורין של **אחות אשה מיבום**, **ילפינן** להו. (2)

שיתברר לקמן, שפטור ערוה וצרתה נלמד מהפטור "ואשה אל אחותה לא תקח, לצרור, לגלות ערותה עליה, בחייה".

ואם כן, **ליתני** לערות **אחות אשה ברישא**, שהרי היא המקור לפטור ערוה וצרתה!?

ועתה מבאר המשנה את מה שאמרה לעיל "וכלן אם מתו או נתגרשו צרותיהן מותרות".

כיצד "אם מתו הערוות, צרותיהן מותרות"?

היתה בתו של היבם, או אחת מכל העריות האלו, **נשואות לאחיו**, והיתה לו לאחיו עוד **אשה אחרת**.

ומתה בתו, או נתגרשה מאחיו, ואחר כך **מת אחיו** —

צרתה מותרת!

לפי שלא היתה צרת ערוה בשעת נפילה ליבום, שהיא השעה שמת בו אחיו.

ומוסיפה המשנה עוד הלכה:

וכל ערוה קטנה, היכולה למאן בקידושי בעלה, ולא מיאנה בבעלה —

כיון שקידושיה הם רק מדרבנן, אין היא פוטרת את צרתה.

אבל בכל זאת, כיון שצרתה היא צרת ערוה מדרבנן, **לכן צרתה חולצת ולא מתייבמת**.

ודין זה הוא אפילו אם תמאן הערוה עתה ביבם, ותאמר שאינה רוצה בקידושי בעלה המת

אפשר לפוטרה מדין צרת ערוה של אשת אח [ועיין בהרחבה בשעורי רבינו שמואל סימן ב].

2. רש"י מבאר "מכדי כולהו מאחות אשה

אין צרת ערוה פוטרת את צרתה מכח היותה אשת אח, אלא רק מכח היותה צרת ערוה. ולדבריהם אכן קיימת קושיית רבי עקיבא איגר, מדוע הוצרך הפסוק לחדש זאת, והרי

ועוד יש להקשות: בתר אחר חמותו, ליתני יש לשנות את ערות בלתו, שהעונש עליה הוא סקילה, ולא לשנותה אחרונה, היות דבתר אחר מיתת שריפה — מיתת סקילה היא בדרגה החמורה אחרי שריפה!

ומדוע שנה התנא את בלתו, שהיא בסקילה, רק בסוף הרשימה, לאחר שאר העריות, שאינן אלא חייבי כריתות, ואין בהן כלל מיתת בית דין?!

ולכן, חוזרת הגמרא, ומביאה הסבר אחר להקדמת בתו:

אלא, ערות בתו, כיון שאינה כתובה במפורש בתורה, אלא דאחיא מדרשא, מדרשת הכתובים היא נלמדת — חביבא ליה, חביבה היא לתנא לשנותה, ולכן הקדימה לפני כל העריות.

ומקשה הגמרא על העדיפות של ערות בתו, א-ג ועל מה שאמרנו שהיות והיא נלמדת מדרשה, חביב לו לתנא להזכירה תחילה:

והרי בולחו עריות, הפטור שלהן מיבום, נמי — מדרשא אתו!

וכי תימא לתרץ, שהתנא לפי הסדר של חומרי חומרי עונשי עריות נקט,

ובשיטת רבי שמעון היא, דאמר מיתת שריפה, היא המיתה החמורה ביותר מתוך ארבע מיתות בית דין.

ולכן התחיל התנא בבתו, שהעונש עליה הוא החמור ביותר, מיתת שריפה. והמשיך ונקט את קרובות הבת, ואת חמותו ואם חמותו, שכולן עונשן בשריפה.

אי אפשר לתרץ כך. כי:

אי חבי, שהתנא נוקט לפי סדר חומרת העונש, והוא הולך בשיטת רבי שמעון שמיתת שריפה היא החמורה ביותר, תיקשי:

ליתני ערות חמותו ברישא, לפני בתו, היות דעיקר דין מיתת שריפה — בחמותו כתיבא!

שהמקור לדין שריפה בבתו, נלמד לקמן בגזירה שוה מחמותו, שבה נאמר במפורש דין שריפה.

וכיון שחמותו היא המקור לדין שריפה, יש להקדימה לפני בתו.

של צרתה, שאותו יש ללמוד מדין אחות אשה, שפוטרת צרתה אפילו מן החליצה.

אך יש שתירצו, כי דברי רבא, שיש לנו לדעת מסברא שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, הן רק סברא לאסור יבום, אך אינם מקור לפטור מחליצה. ונמצא שערוה עצמה צריכה לימוד מאחות אשה, כדי להפטור מן החליצה, וזה ביאור הגמרא, שאת כל העריות יש ללמוד מאחות אשה.

[ועיין בהגהות על הריטב"א, שהאריך

ילפינן", שהכונה היא לכל העריות, שנלמד פטורן מהיבום ומהחליצה מדין אחות אשה, וכפי שיבואר [בדף ג ב].

והקשה עליו הריטב"א, הרי לקמן [ח א] אמר רבא, שעריות פטורות מן היבום מסברא, היות שאין עשה של יבום דוחה לא תעשה של ערוה כיון שיש בו כרת, ואין צורך ללמוד זאת מאחות אשה.

ולכן מבאר הריטב"א, שאין כונת הגמרא לפטור של ערוה עצמה מן היבום, אלא לפטור

שהרי לא נאמר פטור ייבום אלא באחות אשה, וכל העריות נלמדות בדרשה ממנה, ומה עדיפות יש לבתו על שאר העריות?

ומשנינן: **נחי**, הגם, **דלענין** פטור **מייבום**, **אתיין**, נלמדות כל העריות **מדרשא** מאחות אשה.

בכל זאת, **עיקר איסורייהו** — **בהדיא** במפורש **כתיב בהו**, בהן.

אבל **בתו** — **עיקר איסורא** נלמד **מדרשא**, שהרי לא כתוב איסור בתו בתורה כלל. ולכן היא חביבה על התנא יותר.

דאמר רבא, **אמר לי רב יצחק בר אבדימי**: **אתיא**, נלמד איסור ערות בתו בגזירה שוה **"הנה הנה"** [ויקרא י"ח].

איסור בתו שנולדה לו מאשתו הנשואה לו [אך לא בתו מאנוסתו] יש ללמוד מאיסור בת אשתו, שהוא אפילו בבת אשתו מבעלה הקודם.

שהרי לא גרע זה שהיא בתו מאשתו, מבת אשתו מבעל אחר, שאסורה לו, כיון שהיא בתה של אשתו.

ולימוד זה, הוא גם על בת בנו ובת בתו, שלא גרעו מבת בנה ובת בתה של אשתו מאדם אחר.

אך אין זה לימוד לאסור את בתו מאנוסתו, שהרי הפסוק הזה, האוסר את "בת אשתו" מדבר בענין של אישות ולא באונס של אשה פנויה.

ולכן צריך ללמוד את איסור בתו מאנוסתו מגזירה שוה:

לפי שמצינו פסוק אחר, שבו אסר הכתוב את בת בנו ובת בתו מאנוסתו. שנאמר "ערו את בת בנך או בת בנך לא תגלה". ושם לא נקט הכתוב לשון אישות, ולכן הוא נאמר אפילו בבת בנו ובת בתו מאנוסתו.

אלא, שבפסוק הזה לא נאמר איסור על בתו מאנוסתו.

ויש לנו ללמוד בגזירה שוה: כיון שנאמר בפסוק זה "הנה", ונאמר גם בפסוק של בת אשתו "הנה" —

הרי כמו שבבת אשתו נאסרה בתו כמו בת בנה ובת בתה,

הוא הדין בבתו מאנוסתו, היא תהא אסורה כמו בת בנו ובת בתו מאנוסתו, האמורות במפורש בפסוק האחר.

וכמו כן **אתיא** גזירה שוה לעונש שריפה על בתו:

נאמרה **"זמח"** בבת אשתו [ויקרא יח].

ונאמרה **"זמח"** [ויקרא כ] בעונש שריפה, בחמותו.

ועדיין יש מקום להקשות על הסדר שנקט התנא במניין העריות:

השתא, עתה **דאמרת**, שכל **מלתא דאתיא מדרשא חביבא** ליה לתנא, ולכן הוא מקדים אותו, תיקשי:

ליתני לערות **אחות אשה**, שממנה לומדים את פטור היבום בכל העריות, **לבסוף**, כיון שרק בערות אחות אשה נאמר הפטור מיבום במפורש, ואילו כל שאר העריות נלמדות ממנה.

וצריך התנא להקדים את פטור שאר העריות, הנלמד בדרשה, לפני אחות אשה, שהפטור שלה נכתב במפורש.

ומשנינן: **אידי דאיירי**, כיון שכבר עסק התנא ב**איסור אחותא**, באחות אמו, **תנא** בסמוך לה גם את איסור **אחות אשתו**, שגם הוא איסור של אחות, ולכן לא דחה את אחות אשתו לסוף הרשימה.

ופרכינן: וליתנייא לכל האי בבא, לכל הקטע של אחות אמו ואחות אשתו — **לבסוף?!!**

אלא, יש לתרץ באופן אחר מדוע נקט התנא את ערות בתו תחילה, וממילא לא יקשה מדוע לא נקט התנא את אחות אשה בסוף.

תנא — קורבי קורבי נקט.

את מי שקרוב אליו יותר, נקט התנא תחילה.

ולכן נקט תחילה את בתו, כי היא הקרובה לו ביותר מכל העריות, ולא מחמת שהיא חביבה היות והיא נלמדת מדרשה.

ולכן **תנא** תחילה בתו, ובת בתו, ובת בנו — **דקורבי עצמו הם.**

ואידי דתנא שלשה דורות שהם למטה ידיה, שקרובים לו.

תנא נמי שלשה דורות למטה ידיה, של אשתו, למרות שאין הן אסורות מחמת

קירבתו עליהן, אלא מחמת שהן קרובות אשתו.

והיינו, בת אשתו ובת בנה ובת בתה.

ואידי דתנא שלשה דורות למטה ידיה —

תנא שלשה דורות למעלה ידיה: חמותו ואם חמותו ואם חמיו.

ושוב **תנא** אחותו ואחות אמו — **דקורבי עצמו הן**, ולכן הקדימן לכלתו, שאינה "קרובתו", אלא נאסרה מחמת קידושי בנו.

ואידי דאיירי באיסור אחות — תנא נמי אחות אשתו.

ועתה נשארו עוד שלש ערוות, שאין איסורן משום קירבתן אליו, והן: אשת אחיו מאמו, אשת אחיו שלא היה בעולמו, וכלתו.

ובדין הוא דליקדמה לכלתו מקמי אשת אחיו **שלא היה בעולמו**, ולפני אשת אחיו מאמו, היות **דלא משום קורבא** אליו הוא **דאסירא** ליבום. ואיסור כלתו חמור מהן, שהיא בסקילה, והן בכרת.⁽¹⁾

אלא, אידי דאיירי, היות ועסק התנא באיסור אחות — הקדים ותנא אשת אחיו שלא היה בעולמו וכן הקדים לה אשת אחיו מאמו.

והדר ואחר כך, בסוף, **תנא כלתו.**

ושתיהן שוות לענין קורבה, כי שתיהן נהיות קרובות על ידי קידושין של קרוביו, וכלתו חמורה כיון שהיא בסקילה, ואילו אשת אחיו שלא היה בעולמו דינה בכרת. אך הוא הדין שהיה להקדימה לפני אשת אחיו מאמו, שגם

להוכיח ששיטת רש"י היא בכל מקום, שיש ללמוד את פטור ערוה עצמה מאחות אשה, והכונה היא לפטור מחליצה].

1. רש"י מבאר שהיה צריך להקדים את כלתו לפני אשת אחיו שלא היה בעולמו, היות

ועתה מבארת הגמרא את לשון המשנה
"פוטרות צרותיהן":

ומאי איריא דתנא, מדוע שנה התנא לשון
של "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן מן
החליצה ומן הייבום", שיכולים להבין מכך
שרק פטורות הן מחובת הייבום, אבל אם הן
רוצות, יכולות הן להתייבם?

והרי היה לו ליתני, לשנות: **אוסרות**
צרותיהן לייבום!

לומר, כיון שאין בהן מצוות יבום, נשאר
עליהן איסור אשת אח [שלא במקום מצות
יבום]!

ומשנינן: **אי תנא "אוסרות צרותיהן", הוה**
אמינא אסור לייבם.

אבל מיחליק — חלצה! שצריכות עדיין
חליצה כדי להנשא לשוק.

קא משמע לן התנא, בנוקטו לשון "פוטרות
צרותיהן", שהן פטורות לגמרי, בין מן
הייבום ובין מן החליצה!

אך עדיין קשה: מדוע נוקט התנא לשון
"פוטרות צרותיהן"?

והרי לשון זאת יכולה להטעות, שיש היתר
ליבם אותן:

וליתני "צרת ערוה — אסורה לחלוץ"?

ומשנינן: אי אפשר לומר "ערוה אוסרת את
צרתה לחלוץ", כי **מאי איסור קעביד**
בחליצת צרת ערוה?

ומקשינן: **אלמה לא?** וכי אין טעם לאסור
חליצה לצרת ערוה?

והרי **אם אתה אומר חולצת צרת ערוה** —
יבואו גם לומר שהיא **מתייבמת!**

ואם כן, יש מקום לאסור את החליצה בצרת
ערוה, למרות שאין החליצה עושה דבר.

וחוזרת השאלה: מדוע שנה התנא
"פוטרות", ולא שנה "אוסרות".

ומשנינן: **כיון דרק במקום מצוה של יבום**
הוא דאסירה צרה.

ושלא במקום מצוה, אם היתה ערוה וצרה
נשואה לאדם זר — **שריא צרת הערוה**
[וכפי שיתבאר לקמן, שאיסור "צרת ערוה"
הוא רק במקום נפילה ליבום, שצרת הערוה
אסורה שם כאשת אח שיש לו בנים, אך אין
בה איסור עצמי של "צרת ערוה"].

משום הכי תני "פוטרות".

כי אם היה התנא אומר "אוסרות צרותיהן"
היה מקום לטעות, ולומר שכוונתו היא
לאיסור "צרת ערוה". והיינו, שכל "צרת
ערוה" אסורה, אפילו אם היא היתה נשואה
לאדם זר, אפילו שלא במקום יבום.

שלא היה בעולמו, ולגבי ייבום לא חשיב
"אחיו"!

וזה כונת הגמרא לומר שלא משום קורבה
הוא דאסירה.

היא אינה אלא בכרת, אלא שהגמרא נקטה
דוגמא אחת שיש להקדימה. אך הריטב"א כתב
שקושיית הגמרא היא שיש להקדים את כלתו
לאשת אחיו שלא היה בעולמו, היות ואשת אח
שלא היה בעולמו אינה קירבת אח גמורה, כיון

אך עתה, שנקט התנא לשון "פוטרות", משמע שצרת ערוה היא רק "פטור" מיבום, ואיסורה הוא רק מצד היותה אשת אח שאין לה היתר ליבום, והרי היא כאשת אח שיש לו בנים.

אלא שעדיין יש לתהות:

ומאי איריא דתני, מדוע נקט התנא "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן מן החליצה ומן הייבום"?

ליתני: "פוטרות צרותיהן מן הייבום לחודיה, בלבד! (2)

ומעצמנו נדע, כיון שאינה בת יבום הרי היא פטורה מן החליצה, שהרי ייבום הוא עיקר המצוה, ואם היא פטורה ממנו, משום מה תחלוץ!

ומשנינן: **אי תנא** רק "פוטרות צרותיהן מן הייבום", הוה **אמינא** שבכל זאת **מיחליץ חליצה**, על אף שיבומי לא מייבמה. (3)

כי היינו אומרים שגזירת הכתוב היא, מ"לצורר", לאסור צרת ערוה ליבום. אך יש מצווה לחלוץ לה, כדי שתתקיים לפחות מצות חליצה.

אך אין לה את הפטור העצמי של ערוה, ולכן היה מקום לומר שהיא רק אינה מתייבמת, אך עדיין היא צריכה חליצה.

וחילוק זה, בין הפטור העצמי של ערוה, ובין הפטור של צרתה, שהוא רק בגלל שהיא מתייחסת לערוה, כ"צרת ערוה", אך לא פטור שלה בעצמה, נמצא בחזון איש סימן קל ט, ביישוב קושית רבי עקיבא איגר, מפני מה צריך פסוק לצרת צרת ערוה, והרי כל צרת ערוה, כשהיא נופלת בפעם השניה, מהאח השני, היא ערות אשת אח שאין לה היתר, ומכוחה, תפטר הצרה שלה כצרת ערוה, ולא כצרת "צרה של ערוה"?

ויסד החזון איש, שלולי הלימוד המיוחד שצרת ערוה פוטרת צרתה, היא לא היתה פוטרת את צרתה כמו ערוה.

כי לערוה יש את הפטור העצמי, ומכוחו היא פוטרת צרתה. אבל צרת ערוה, שאין לה את הפטור העצמי, אין בכוחו לפטור צרה, אלא שחידשה תורה בלימוד של "לצורר" שאפילו צרת ערוה פוטרת צרתה, דבר שלא היינו יודעים מעצמנו, לולי חידוש הפסוק. אכן, לפי הברכת שמואל, התחדש ב"לצורר", ערוה.

2. שאלת הגמרא "ליתני מן היבום לחודיה" מתבארת על ידי רש"י שעיקר המצוה הוא הייבום, וממילא נשמע לחליצה. אלא שהוסף על כך הריטב"א "דהא חליצה — בתר יבום כתיבה". ומשמעות הדברים, שהקדמת היבום לחליצה אינה רק ענין של עדיפות במצוה, אלא שהייבום הוא עיקר המצוה, והחליצה אינה אלא במקום שאין עושים את עיקר המצוה בייבום.

3. זה שאומרת הגמרא, שאילו היתה המשנה היתה אומרת חמש עשרה נשים פוטרות מן היבום ולא היתה מוסיפה "מן החליצה", היתה הוה אמינא שצריך לחלוץ לה, מבארים רש"י והריטב"א, שהוה אמינא זאת היתה רק לענין צרת ערוה, אך לא היתה הוה אמינא כזאת שהערוה עצמה צריכה חליצה.

וההבדל בין הערוה לצרתה, הוא בכך, שלערוה יש פטור עצמי של ערוה, והפטור הזה פוטר אותה גם מהחליצה. אך לצרת ערוה אין פטור עצמי, שהרי היא עצמה אינה ערוה, אלא כיון שהיא "צרה לערוה", גילתה תורה בדרשת "לצורר" שגם היא אסורה ליבום בתורת "צרת ערוה".

אך עדיין יש לשאול, מדוע הקדים התנא את הפטור של חליצה לפטור של ייבום, ולא שנה תחילה את פטור היבום? שהרי מצות ייבום היא העיקר, ואת הפטור שלה היה התנא לשנות לפני הפטור מחליצה:

וליתני "פוטרת צרותיהן מן הייבום ומן החליצה"?!?

אי נמי, ליתני "מן החליצה" לחודה, ופטור זה היה כולל גם את הפטור מייבום, שהרי אי אפשר לפוטרה מן החליצה במקום שקיימת זיקת ייבום?! (5)

לכן קא משמע לן התנא באומרו "פוטרת צרותיהן מן החליצה ומן היבום" את הכלל:

כל העולה לזיקת ייבום — עולה לזיקת חליצה.

וכל שאינו עולה לזיקת ייבום — אינו עולה לזיקת חליצה. (4)

כי כשם שפוטרת הערוה מן זיקת היבום, היא פוטרת אותה לגמרי, שאינה צריכה חליצה.

יש בה כרת של אשת אח [כך סבור תוס' הרא"ש] בכל זאת יש בה "זיקת יבום" — לחליצה!

ולכן, גם אם היא אינה עולה ליבום בפועל, היא זקוקה לחליצה.

וטעם הדבר, שרק ערוה הפוטרת מיבום, כגון אחות אשה, יש בכוחה לפטור לגמרי, ולא חייבי לאוין ועשה, שאפילו הכרת של אשת אח שלהם אין בכוחו לפטור מהחליצה, שכן אין הכרת הזה מונע את היבום, כי מחמת היותה אשת אח היא כן היתה צריכה להתייבם, ורק היותה חייבי לאוין ועשה מונע את היבום, ולכן על אף שאינה עולה ליבום, היא עולה לחליצה, [ולמרות שיש בה כרת של אשת אח!]

וביארנו האחרונים, שכונת רש"י היא לכלל שכל שאינה עולה לזיקת יבום אינה עולה לזיקת חליצה, שלא מצינו לו יוצא מן הכלל אלא במקום ספק, שאז חולצת ולא מתייבמת.

אבל את הכלל שחייבי לאוין ועשה עולין לחליצה למרות שאינם מתייבמים לא ביאר רש"י כאן. לפי שאין כלל זה עוסק בזיקת יבום וחליצה.

5. אי נמי מן החליצה לחודה. מבאר הריטב"א שודאי כל שאינה עולה לחליצה אינה עולה

שהערוה עצמה נפטרת מהיבום מכח ערוה אשת אח שבה, ולא רק מכח היותה ערוה.

והיינו, שגילתה התורה בחידוש של צרת ערוה, שאשת אח שהיא ערוה נהיית כאשת אח שיש לה בנים, ואינה נופלת ליבום משום שהיא כאשת אח שיש לה בנים, שאינה נופלת כלל ליבום.

4. כל העולה ליבום עולה לחליצה.

והוסיף רש"י: כל העולה לזיקת ייבום עולה לזיקת חליצה, וכל שאין עולה לזיקת ייבום, פטורה מן החליצה, וכל היכא דאמינן חולצת ולא מתייבמת — משום ספיקא הוא!

והקשה רע"א מדף כא א, שמוכח בחייבי לאוין ועשה שהן חולצות ולא מתייבמות, ואין זה מדין ספק.

וביארנו האחרונים שיש שני כללים ב"כל שאינה עולה ליבום":

האחד, בזאת שאינה עולה כלל לזיקת יבום, וכלשונו של רש"י, וזוהי ערוה האסורה באיסור כרת, שאין בה כלל זיקת יבום, ולפיכך אין בה גם זיקת חליצה.

השני, בחייבי לאוין ועשה, שגם אם נאמר שאם בעל היבם אותה הוא לא קנאה, וגם אם נאמר שכתוצאה מזה שהיא אסורה בלאו ועשה,

ומשנינן: משנתנו — בשיטת אבא שאול היא.

דאמר: מצות חליצה — קודמת למצות ייבום.

שלדעתו, היות ואם מכוון היבם לכנוס את יבמתו לשם נוי או לשום אישות, ולא מכוון לשם מצות ייבום, הרי זה כפוגע בערות אשת אח, ולכן מוטב לו שיחלוץ.

ולכן הקדים התנא את מצות חליצה למצות ייבום.

ועתה מבאר הגמרא, מה בא התנא ללמד במנותו את מנין חמש עשרה הנשים בתחילת המשנה, ומה הוא בא ללמד באמרו בסוף הרשימה "הרי אלו", שבכך הרי זה כאילו הוא חוזר ומונה אותן, ומדגיש, כי זהו המנין, ואין עליו תוספת:

מנינא דרישא, "חמש עשרה נשים" — למעוטי מאי הוא בא?

וכן מנינא דסיפא, "הרי אלו" — למעוטי מאי הוא בא?

ג-ב מנין אחד בא למעוטי שיטתו דרב, הסובר שאם זינתה אשה תחת בעלה, שהיא עצמה אינה מתייבמת, הרי אף צרתה, הנקראת "צרת סוטה", פטורה מן הייבום ומן החליצה.

ובאה המשנה למעט, ולשלול את דבריו.

ומנין שני בא, כדי למעוטי שיטתו דרב אסי, הסובר ש"איילוניית", שאינה מסוגלת להוליד, והיא עצמה אינה מתייבמת, פטורה אף את צרתה מן הייבום ומן החליצה.

ובאה המשנה לשלול זאת.

וממשיכה הגמרא לבאר:

ולרב ולרב אסי, המוסיפים צרת סוטה וצרת איילוניית, המנין ברישא של המשנה והמנין בסיפא — למעוטי מאי, מה בא כל אחד מהם למעט?

ועונה הגמרא:

אי סבירא לחו לרב ורב אסי דהדדי, האחד את שיטת השני, יש לומר שבאים שני המנינים למעט:

חדא, האחד בא — למעוטי צרת ממאנת ביבם.

שאם נפלה לפני היבם יבמה קטנה, שהשיאוה אמה ואחיה, ואין נשואיה אלא מדרבנן, ומיאנה הקטנה בנשואי בעלה לאחר שנפלה לפני היבם, הרי גם היא וגם צרתה אסורים ביבום [מגזירת חכמים, וכפי שיתבאר בפרק זה], אך הן מחוייבות בחליצה.

וזה באה המשנה למעט, שצרת ממאנת אינה כשאר צרת ערוה, אלא היא חייבת בחליצה,

ליבום, ודבר פשוט הוא.

וכתב התוס' יו"ט [בפרק שני במסכת סנהדרין] שאין זה כלל שכל שאינה עולה לחליצה אינה עולה לייבום, אלא שבאופן רגיל

לא מצינו מציאות שכזאת. אך היא תיתכן במלך, שאינו חולץ מפני כבודו, אך יתכן שמצות יבום תנהג בו.

ליתנינחוי!

מדוע לא שונה אותן התנא במשנתנו, ויאמר שגם איילוניית וסוטה פוטרת צרותיהן.

ומשנינן: לפי שצרת סוטה או צרת איילוניית, אינה כ"צרת צרה".

כי הרי איסורן של "צרת איילוניית" או "צרת סוטה" הוא איסור השוה בכל האחים, ולא יתכן שאחד האחים ייבם את צרת הסוטה או את צרת האיילוניית, ותיפול שוב בפילה שניה עם צרתה הנחשבת "צרת צרה".

ועתה דנה הגמרא במקור הדין השנוי במשנה, שעררה, וצרתה, וצרת צרתה, פטורות מן היבום והחליצה:

והוינן בה: מנא הני מילי? מנין לנו שעררה וצרתה, וצרת צרתה לעולם אינן מתייבמות ואינן חולצות?

[עייין בגירסת הגר"א, שלא גרס צרת צרה. והרבה יסודות שנאמרו בצרת ערוה תלויים בגירסא זו]

דתנו רבנן: כתיב בפרשת עריות [ויקרא יח], באיסור ערות אחות אשה:

"ואשה אל אחותה לא תקח, לצרור, לגלות ערותה עליה, בחייה".

המילה "עליה" מיותרת היא, והיא באה לדרוש ממנה!

ומה תלמוד לומר? מה יתור המילה "עליה" בא ללמד?

לפי שנאמר בפרשת יבום [דברים כה]: "יבמה יבא עליה".

לפי שכל איסורה ליבום הוא רק מתקנת חכמים.

וחדא, ומנין אחד בא — למעוטי צרת "מחזיר גרושתו".

שאם האח המת היה נשוי לאשה, וגירשה, והלכה האשה ונישאה לאיש אחר, ובכך היא נאסרה לחזור לבעלה הראשון, ומת הבעל השני או גירשה, וחזר הבעל הראשון ולקחה לו לאשה באיסור —

הרי היא עצמה אינה מתייבמת, לפי שהיתה אסורה על האח המת באיסור של "מחזיר גרושתו משנשאת לאחר".

אך צרתה מתייבמת [לדעת חכמים, ולדעת רבי יוסי בן כיפר מסתפקת הגמרא לקמן יא ב].

ובאה המשנה למעט, ולומר, שאין צרת "מחזיר גרושתו", כשאר צרות ערוה.

ואי לא סבירא להו רב ורב אסי דהרדי, האחד את שיטת חברו, הרי הם יסבירו, כל אחד לשיטתו, את שני המיעוטים משני המנינים, כך:

חדא מנין במשנה, בא למעוטי את שיטתו דחבריה.

וחדא מנין, בא למעוטי או צרת ממאנת, או צרת מחזיר גרושתו.

אך עדיין יש להקשות:

לרב, הסובר שסוטה [זונה] וצרתה פטורות מן היבום,

וכמו כן לרב אסי, הסובר שגם צרת איילוניית אינה מתייבמת,

כיון שציווה הכתוב "יבמה יבוא עליה",
שומע אני, היה מקום לומר, שהתירה התורה
את כל איסורי ערוה במקום מצות יבום,

ואפילו באחת מכל עריות האמורות בתורה,
הכתוב "יבמה יבוא עליה" מדבר.

אין לומר כך.

כי יש ללמוד בגזירה שוה, שלא צותה
התורה לייבם את מי שאסורה על היבם
באיסור ערוה. כי:

נאמר כאן, באיסור ערוה של אחות אשתו
"ואשה אל אחותה לא תקח לצרור, לגלות
ערוה עליה בחייה".

ונאמר להלן, במצוות יבום "יבמה יבוא
עליה".

מה להלן, בפרשת יבום, נאמר "יבמה יבוא
עליה" במקום מצוה של יבום.

אף כאן, בפרשת עריות, נאמר "ואשה אל
אחותה לא תקח לצרור לגלות ערוה עליה"
— אפילו במקום מצוה של יבום!

ואמר רחמנא: אפילו אם נופלת לפניך יבמה
מהאח המת, שמצוה לייבמה, כאן, כיון
שהיא אחות אשתך — לא תקח אותה!

עד כאן — הלימוד לפטור ערוה.

ומכאן — הלימוד לפטור צרת ערוה:

ואין לי לאסור מן המקרא הזה אלא היא, את
היבמה עצמה שהיא אחות אשה.

צרתה של אחות אשה — מניין שגם היא
אינה מתייבמת?

תלמוד לומר: "ואשה אל אחותה לא תקח,
לצרור".

הלשון "לא תקח לצרור" מלמד כי גם את
צרתה של אחות אשתך "לא תקח". וכאמור
מדבר הכתוב אפילו במקום מצות יבום.

ואין לי מכאן מקור אלא רק לאסור לייבום
את צרתה של אחות אשתו.

צרת צרתה של אחות אשתו, כאשר הלכה
צרת הערוה והתייבמה על ידי אח אחר,
והיתה לה צרה גם בבית הזה, ומת האח
שייבם אותה, וחזרה צרת הערוה ונפלה פעם
שניה, יחד עם צרתה, לפני היבם שהיתה
אסורה עליו בנפילה הראשונה משום צרת
ערוה.

והיא עצמה אינה מתייבמת, לפי שנאסרה
עליו בנפילה הראשונה כאשר אח שיש לו
בנים, ושוב אין לה היתר עולמית.

אך מניין שגם צרת הצרה, שזו היא לה
נפילתה הראשונה לייבום, ומעולם לא
נאסרה, שאף היא אינה מתייבמת?

תלמוד לומר: "לצרור", בכפל לשון, ולא
אמר הכתוב "לצור" גרידא.

מלמד הכתוב בלשון "לצרור", לאסור צרות
הרבה — שגם צרת צרה, וכן הלאה עד
עולם, אסורה.

ואין לי ללמוד מהמקרא הזה, העוסק בערות
אחות אשה, אלא רק את אחות אשה, שהיא
אינה מתייבמת.

שאר עריות — מניין שגם הן אינן
מתייבמות?

אשר אינו עוסק במצות יבום, בא ללמד, שאם היתה הערוה נשואה לאדם זר, ולו אשה נוספת, הרי עצם הקירבה בין שתי הנשים, בהיותן נשואות לאדם אחד, מטיל על האשה האחרת שם "צרת ערוה", ומכח השם הזה היא תהיה אסורה עליו כמו הערוה עצמה.

והיינו, שאם ימות בעלה של צרת הערוה, או יגרשנה, תהיה אסורה להנשא למי שהערוה עצמה אסורה לו:

יכול שאני מרבה [ממשמעות "לצרור"] לאסור את "צרת הערוה" בכל מקום, אפילו שלא במקום ייבום.

והיינו, יכול שאני מרבה מהפסוק הזה אף את שש עריות [אמו, ואשת אביו, ואחות אביו, אחותו מאביו, ואשת אחי אביו, ואשת אחיו מאביו שיש לה בנים].

ושש עריות אלו, הן עריות "חמורות" מאלו, מהחמש עשרה עריות שבמשנתנו, בכך שהן אינן יכולות להנשא לאף אחד מן האחים, כי הן אסורות על כל האחים בשוה.

ויכול, שיהיו גם צרותיהם של ששת העריות הללו אסורות.

והיינו, שאין הפסוק "לצרור" מדבר בצרת ערוה במקום יבום דוקא, אלא גם שלא במקום יבום!?

אי אפשר לרבות כך, כי:

אמרת, יש לך להשיב, ולומר, שיש ללמוד ב"מה מצינו" שאין איסור צרת ערוה נוהג אלא במקום ייבום.

מה אחות אשתו, היא מיוחדת בכך שהיא

אמרת, יש לך ללמוד אותן במה מצינו מאחות אשה, ולומר כך:

מה אחות אשה, היא מיוחדת בכך שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת — והיא אסורה ליבם.

אף כל שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת — הרי היא אסורה ליבם.

ואין לי ללמוד אלא הן, העריות עצמן, שהן אינן מתייבמות.

צרותיהן של שאר העריות — מניין שגם הן אינן מתייבמות?

אמרת, יש לך ללמוד גם אותן, ב"מה מצינו" מצרת אחות אשה, ולומר כך:

מה אחות אשה, היא מיוחדת בכך שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, ואסורה ליבם — וצרתה אסורה.

אף כל שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, ואסורה ליבם — הרי צרתה אסורה.

מכאן אמרו חכמים: חמש עשרה נשים — פוטרות צרותיהן, וצרות צרותיהן, מן החליצה ומן הייבום, עד סוף העולם.

ועתה מבארת הברייא שאין ללמוד מהפסוק "לא תקח לצרור", שכל "צרת ערוה" אסורה כמו איסור ערוה עצמה, ואפילו שלא במקום מצות ייבום. ויהיה אסור לכל אדם לשאת את כל הצרות של כל הנשים האסורות עליו באיסור ערוה.

כי היה מסתבר לומר, שהכתוב "לצרור",

אזהרה לאחות אשה מ"אשה אל אחותה לא תקח", וממנה למדנו ב"מה מצינו" לשאר העריות.

אזהרה לצרת אחות אשה מ"לצרור", וממנה לשאר עריות, ב"מה מצינו".

אך כיון שהפסוק "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור", בפשוטו, אינו עוסק במקום שיש בו מצות יבום, ורק מגזירה שוה של "עליה" למדנו שגם במקום מצות יבום הוא אמור, יתכן ורק על איסור הלאו, האמור בפסוק הזה, מגלה הלימוד של "עליה" שהוא שייך אפילו במקום יבום.

אבל **עונש** כרת, שאינו מוזכר בכתוב הזה — **מניין** שגם במקום ייבום נאמר עונש כרת בערוה ובצרתה? (1)

אמר קרא, בסוף אותה הפרשה [שיש בה אזהרות לכל העריות], שיש עונש כרת על כל מי שמוזהרים עליה בפרשה הזאת **"כי כל אשר יעשה מכל התועבות — ונכרתה"**.

וכיון שבאזהרת אחות אשה הוסיפה התורה את המילה "עליה", ללמדך שפסוק זה מדבר אפילו במקום מצות יבום, וכן במילה "לצרור" כללה התורה גם איסור צרת ערוה במקום יבום. הרי שתיהן, הערוה וצרתה, גם כלולות בעונש הכרת הכללי שבסוף הפרשה.

ערוה, וחייבין על זדונה כרת ועל שגגת חטאת, ואפשר לה לינשא לשאר האחים, ואסורה ליבם הזה שנשא את אחותה — וצרתה אסורה.

אף כל אשה שהיא ערוה, וחייבין על זדונה כרת ועל שגגתה חטאת, ואפשר לה לינשא לשאר האחים, ואסורה ליבם הזה — צרתה אסורה.

יצאו שש עריות המורות מאלו, הואיל דאי אפשר להן לינשא לאחים — צרותיהן מותרות.

וטעם הדבר: **לפי שאין צרה של ערוה נאסרת, אלא כשהיא צרה מאח.**

כי אין התורה אוסרת צרת ערוה באיסור חדש הנקרא צרת ערוה, אלא רק פוטרת אותה מן היבום, ואז ממילא היא אסורה על היבם באיסור אשת אח, כאשר אח שיש לו בנים.

אך צרת ערוה שלא במקום יבום, אינה נאסרת, כי איננה אשת אח, ואיננה נאסרת מחמת שם של צרת ערוה גרידא.

וממשיכה הברייתא ושואלת: **אזהרה של לאו, לערוה ולצרתה במקום יבום, שמענו.**

שהרי יתכן שבמקום יבום לא נאסרה אשת אח בתורת ערוה, ורק איסור ערוה אחר שיש עליה מונע הוא את היבום. אך עונש על ערות אשת אח יתכן שאין עליה, ולכן מחפשת הברייתא מקור לחייב גם את הערוה על האשת אח שבה. ועיין בפורת יוסף לבעל הפרי מגדים, שהקשה, איזה צורך יש ללמוד על עונש, אחרי

1. "אזהרה שמענו — עונש מנין?"
מתבאר לפי רש"י שהשאלה היא הן על הערוה והן על צרתה, וכן ביאר הריטב"א.
אך המאירי ביאר שהשאלה היא על הצרה בלבד, כי הערוה עצמה ברור שיש עונש עליה.
וכוונת רש"י והריטב"א היא, שיש לדעת מניין יש על הערוה גם עונש על ערות אשת אח?

שהרי גם הן נחשבות בכלל "כל התועבות", שענשן כרת.

נמצא, שעיקר חידושה של הברייתא הוא, שיש לימוד מיוחד בתורה, מיתור המילה "עליה", המלמד שגם במקום מצות יבום נאמר איסור של גילוי ערוה.

ועתה דנה הגמרא בחידוש הנלמד מהמילה "עליה".

טעמא דכתב רחמנא "עליה".

הא לאו הכי — הוה אמינא שאחות אשה מייבמת.

מאי טעמא? הכיצד הותר איסור הערוה?

דאמרינן: אתי מצות עשה של יבום ודחי איסור לא תעשה של עריות.

ומקשה הגמרא:

א. אימר דאמרינן "אתי עשה ודחי לא

תעשה", כשהמדובר בדחיית איסור לא תעשה גרידא.

אבל כשהמדובר בדחיית לא תעשה שיש בו כרת — מי דחי מצות עשה?!

ב. ותו, ועוד יש לנו לדעת: איסור לא תעשה גרידא — מנלן דמצות עשה דחי ליה?

ומבארת הגמרא תחילה את המקור לכך א-ד שעשה דוחה לא תעשה:

דכתיב [דברים כב] "לא תלבש שעטנז". ובסמוך לאיסור שעטנז נכתבה מצות ציצית, גרילים תעשה לך".

ומסמיכות העשה ללאו, דרשינן שבא הכתוב ללמד כי מצות עשה של ציצית דוחה את הלאו. לפי שצריך לקשור חוטי צמר הצבועים תכלת כציצית לבגד של פשתים, ובכך נעשה הבגד כלאיים.⁽¹⁾

ואמר רבי אלעזר: זה שאנו דורשים משמעות פסוקים סמוכים מן התורה —

והגר"ז שביאר שערוה אוסרת צרתה, אין הכונה שיש איסור חדש של צרת ערוה כדרך שביאר הפרי מגדים, אלא שהערוה מונעת את צרתה בתורת "איסור", ולא בתורת פטור.

והעיד הגר"נ פרצוביץ זצ"ל, כי שמע מפיו של הגר"ד, בעל הברכת שמואל, שהוא עצמו שאל את הגר"ז האם כוונתו ליסוד של הפרי מגדים, שיש איסור חדש של צרת ערוה, וענהו שאין כוונתו לכך!

1. הלימוד שעשה דוחה לא תעשה מכלאים בציצית צריך ביאור לדעת רבינו תם, המתיר לבישת בגד שיש בו כלאים בציצית גם בלילה, כשאין מקיימים את המצוה, והרי דבר זה מוכיח

שכבר למדנו שיש אזהרה של ערות אשת אח עליה.

ותירץ שהתחדש כאן איסור חדש של צרת ערוה, ולגביו דנים על העונש.

אך מכל הראשונים משמע שלא כדבריו.

[אמנם המאירי לקמן כ א מנה את צרת ערוה במנין העריות, אך אין זו הוכחה שכונתו לערוה חדשה הנקראת צרת ערוה]

ויש לבאר, שיתכן והלימוד שיש בה עבירה של אשת אח, הוא לימוד לאסור את היבום שלה, אבל אינו מחזירה לכלל אשת אח שיש לה בנים, והיה מקום לומר שהיא עדיין פטורה מעונש! ולכן צריך ללמוד גם את עונש הכרת שלה.

וכשם שמצינו את הדרש מסמוכים ביבום, כן יש לנו ללמוד על כלאיים בציצית, מסמיכות הפסוקים, שמצות העשה של ציצית דוחה את איסור לא תעשה של כלאיים.

ואמר רב יוסף: אפילו למאן דלא דריש סמוכים בעלמא, בארבעת חומשי תורה הראשונים, בכל זאת במשנה תורה, הוא כן דריש סמוכים.

דהא רבי יהודה בעלמא לא דריש סמוכים, ואילו במשנה תורה מצינו שהוא דריש להם.

ולכן, גם לפי רבי יהודה אפשר ללמוד על כלאיים בציצית, שדוחה עשה לא תעשה, לפי שהסמיכות של ציצית לכלאיים נאמרה בספר דברים, שהוא משנה תורה.

ועתה מבארת הגמרא: ובעלמא, מנלן דלא דריש רבי יהודה סמוכים?

דתניא: בן עזאי אומר: נאמר [שמות כב] "מכשפה לא תחיה", ונאמר בסמוך "כל שוכב עם בהמה מות יומת".

מנין יש לנו מקור שדורשים מסמיכות הפסוקים?

שנאמר: [תהלים קיא] "סמוכים לעד לעולם, עשויים באמת וישר".

ומביאה הגמרא דרשה נוספת של "סמוכים".

ואמר רב ששת אמר רבי אלעזר משום רבי אלעזר בן עזריה: מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין, שאין חוסמין אותה, שאין מונעים אותה מלטעון נגד ייבומה, אלא מקבלים את טענתה, וכופים את היבם לחלוץ לה!?

שנאמר: [דברים כה] "לא תחסום שור בדישו".

וסמך ליה "כי ישבו אחים יחדיו".

ומסמיכות הפסוקים אנו למדים כי יש לפעמים שאסור לנו לחסום את הטענות נגד קיום מצות ייבום, אלא אנו צריכים לשמען, ולהכריח את היבם שלא יקיים את מצות הייבום, אלא יחלוץ בדוקא.

לכלאיים, לא יהיה בו כלל מצות ציצית, שהרי לא נאמרה מצות ציצית בבגד כלאיים, ואם כן אין פה כלל מצות עשה שתדחה לא תעשה!

וכיון שלימדה תורה שעשה דוחה לא תעשה בכלאיים, בהכרח שלימדה תורה שעשה דוחה לא תעשה, אלא שבציצית בכלאיים הלימוד הזה בהכרח מלמד גם שהותר בגד שהכלאיים שבו הם מחמת מצות ציצית, וההיתר הוא היתר גמור, אפילו לזמן שלא מקיימים בו מצות ציצית, כמו בלילה. כי כאמור, אם לא נאמר שהותר לגמרי בגד הכלאיים העשוי מציצית בבגד פשתים, לא יכול כאן העשה לדחות לא תעשה, כי הוא לא היה קיים כלל אילו הוא היה צריך רק לדחות!

שיש במצות ציצית היתר מיוחד של כלאיים, כי בשאר המצוות דוחה העשה את הלאו רק בשעה שמקיימים את המצוה!

ותירץ בספר חידושי רבי נחום [אות מד] שכל ההיתר של כלאיים בציצית בנוי על כך שעשה דוחה לא תעשה, כי לולי הדחיה לא יהיה כלל היתר, כי מצד הטלית פשיטא שאם יש בגד כלאיים אי אפשר להטיל בו ציצית וללובשו כדי לקיים מצות ציצית, כי בטלית של כלאיים לא נאמרה כלל המצוה, ואם כן יש לתמוה כיצד זה מצות עשה של ציצית דוחה ללאו של כלאיים, והרי יש לנו לומר איפכא, כיון שעל ידי הטלת הציצית בבגד פשתים הופך הבגד

סמכו ענין לו.

סמך הכתוב את דין המכשף לדין שוכב בהמה, כדי לדמותו, שיהיה אותו ענין של שוכב בהמה, נוהג גם במכשף:

מה שוכב עם בהמה, דינו מבואר בתורה שהוא בסקילה, שהיא המיתה החמורה ביותר — אף מכשפה [ומכשף] דינה בסקילה.

אמר לו רבי יהודה: וכי מפני שסמכו ענין לו, נוציא את זה המכשף לסקילה, שיהיה נידון במיתה החמורה ביותר?!

והלא אין הסמיכות ראייה!

אלא, אמר רבי יהודה, מכאן אתה למד שמכשף דינו בסקילה:

אוב וידעוני, בכלל מכשפים [בפסוק "מכשפה לא תחיה"] היו.

ולמה יצאו מכלל המכשפים, להכתב בפני עצמן?

היות וכל דבר שהיה בכלל, ויצא להכתב בפני עצמו, לא ללמד על עצמו יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

ולכן יצאו אוב וידעוני, כדי לחקיש להם את כל המכשפים, ולומר לך: מה אוב וידעוני בסקילה — אף מכשפה בסקילה.

ועתה מבארת הגמרא: ובמשנה תורה — מנלן דדריש רבי יהודה סמוכים?

דתנן: נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו. לפי שלא נאמר איסור באשת אביו, אלא במי שנשאה אביו.

וכן נושא אדם אנוסת בנו ומפותת בנו, לפי שלא נאסרה כלתו אלא אם כן נשאה בנו.

רבי יהודה אוסר לשאת באנוסת אביו ומפותת אביו מחמת איסור לאו [אך אינה ערוה שיש בה כרת].

ואמר רב גידל אמר רב: מאי טעמא, מהו מקורו דרבי יהודה?

לפי שהוא דורש סמוכים במשנה תורה.

דכתיב: [דברים כג] "לא יקח איש את אשת אביו". וסמוך לו כתיב "ולא יגלה כנף אביו".

ודרש רבי יהודה את הסמיכות כך:

זה שאסרה תורה לקחת את "אשת אביו" אין משמעות הדבר שאסור לבוא על "אשה הנשואה לאביו".

אלא כוונת הכתוב היא לומר, שכל כנף [דהיינו, ערוה, המכוסה בכנף הבגד] שראה אביו, שבא אביו על אשה זו, ואפילו לא נשא אותה — לא יגלה הבן!

וממאי ד"לא יגלה כנף אביו" באשה אנוסה, ללא נישואין, כתיב?

מעילוייה דקרא. מהפסוק למעלה, בסוף הפרק הקודם.

דכתיב באונס נערה בתולה [דברים כב] "ונתן האיש השוכב עמה לאבי הנערה חמשים כסף".

וסמיך ליה "לא יקח איש". וגומר.

ורבנן, החולקים על רבי יהודה, ואינם אוסרים לשאת את אנוסת אביו, סוברים גם הם שיש לדרוש "סמוכים". אלא, שהם סוברים שאין כאן סמיכות.

וכך הם טוענים כלפי רבי יהודה:

איבעית אימא משום דמוכח:

אי הוה סמיך ליה "לא יגלה כנף אביו" לנערה אנוסה, שפיר הוא **כדקאמרת**, שגם אנוסת אביו אסורה.

אבל **השתא**, עתה **דלא סמיך ליה** ממש, היות וחציו הראשון של הפסוק אומר "לא יקח איש את אשת אביו", והוא מפסיק בין נערה אנוסה לבין אנוסת אביו — אין זה סמיכות!

ולכן, דברי הפסוק "לא יגלה כנף אביו" — **בשומרת יבם** הנופלת לאביו ליבום **הכתוב מדבר. ולעבור עליו**, על איסור שומרת יבם, **בשני לאוין**.⁽²⁾

האחד, האיסור הרגיל של שומרת יבם, שאסורה לשוק מחמת זה שהיא זקוקה ליבם.

והשני, האיסור המיוחד של שומרת יבם של אביו. שהוא איסור של קירבה. היות ששומרת יבם של אביו נחשבת קרובת אביו.

ועתה מבארת הגמרא את שיטת רבי יהודה:

ובמשנה תורה — מאי טעמא דדריש רבי יהודה סמוכים, בעוד שבשאר החומשים לא דריש?

איבעית אימא: משום דמוכח שיש לדרוש סמוכים במשנה תורה.

ואיבעית אימא: משום דהפסוקים הללו שבמשנה תורה הם **מופני**, מיותרים הם, כדי שיהיו פנויים לדרשת סמוכים.

ומבארת הגמרא את הצד הראשון:

דאם לא תאמר **כן**, שבא הפסוק "לא יקח אדם אשת אביו" כדי לדרוש סמוכים ל"לא יגלה את כנף אביו", אלא הוא רק בא להוסיף לאו נוסף על הלאו של אשת אביו, כדברי חכמים, מדוע הוא נכתב כאן?

לכתביה רחמנא לתוספת הלאו של אשת אביו **גבי פרשת עריות**, ששם מפורטות כל העריות, כולל איסור אשת אב!

ומבארת הגמרא את הצד השני:

ואיבעית אימא משום דמופני.

דאם לא תאמר **כן**, שהפסוק מיותר ופנוי לדרוש ממנו, יקשה לך: **לכתוב רחמנא "לא יקח איש את אשת אביו"** בלבד.

זה שחזר וכתב "לא יגלה כנף אביו" — **למה לי?! הרי זה מיותר!**

שמע מיניה לאפנויי. להיות פנוי לדרשת ב-ד "סמוכים", להסמיך את "לא יקח אדם אשת אביו ל"לא יגלה כנף אביו". ולהשמיענו על אנוסת אביו, שגם היא אסורה.

וגבי ציצית נמי, סובר רבי יהודה שבמשנה תורה דורשים סמוכים, ולומדים מכאן שעשה של ציצית דוחה לאו של כלאים, מאותם שני טעמים:

איבעית אימא משום דמוכח,

ואיבעית אימא משום דמופנה.

2. בשומרת יבם של אביו, ולעבור עליו בשני לאוין.

ודוחה הגמרא: אין הפסוק "לא תלבש שעטנז" מופנה!

שהרי הני, שני הפסוקים אודות שעטנז, מצרך צריכי, ואין אחד מהם מיותר לצורך דרשת סמוכים.

דאי כתב רחמנא רק "ובגד כלאיים שעטנז לא יעלה עליך", הוה אמינא כי כל דרך העלאה של בגד שעטנז אסר רחמנא.

ואפילו מוכרי כפות, שמוכרים בגדי כלאיים, ומניחים אותם על כתפיהם לדוגמא בעלמא, או נושאים אותם על גופם כדי להעבירם ממקום למקום, אך אינם מתכוונים להנחות מחימום הבגד, אסורים להעלותם על גופם.

לכן כתב רחמנא "לא תלבש שעטנז".

ובכך שנקטה התורה לשון "לבישה", היא מלמדת שלא נאסרה כל העלאה של בגד שעטנז על הגוף, אלא רק העלאה דומיא ד"לבישה" של בגד, דאית ביה שיש בה בלבישה הנאה של חימום, ולא סתם העלאה של בגד על הגוף, המשמשת רק לצורך דוגמא או לצורך נשיאת הבגד.

וכמו כן, מאידך: אי כתב רחמנא רק "לא תלבש שעטנז", הוה אמינא דוקא "לבישה"

ומבאר הגמרא את ההוכחה ואת ה"מופנה":

איבעית אימא משום דמוכח:

דאם כן, אם לא בא הכתוב ללמד מהסמיכות, לכתביה רחמנא ל"גדילים תעשה לך" גבי פרשת ציצית.

למאי הלכתא כתביה הכא?

בהכרח, כדי ללמד מסמיכות ציצית לכלאיים, שמצות עשה של ציצית דוחה לאו של כלאיים.

ואיבעית אימא, משום דמופנה:

מכדי, הרי כבר כתב "ובגד כלאים שעטנז לא יעלה עליך".

ואם כן, זה שחזר וכתב כאן "לא תלבש שעטנז" — למה לי?

שמע מינה לאפנויי.

ומהייתור של הכתוב, יש לדרוש את הסמיכות של ציצית לשעטנז שבא הכתוב ללמד שעשה דוחה לא תעשה.

הגמרא לקמן בדף צז מקשה שיש לאו שלישי, של שומרת יבם של אביו, והוא לאו של "קרובת אביו".

ומתרצת, בתירץ אחד, שאמנם חייב על שלשה לאוים. ותירץ שני, שמדובר לאחר מיתת אביו, שאין היא שומרת יבם.

ובחידושי רבי נחום אות מ"ו הקשה מדוע לא העמידה הגמרא לאחר חליצה, ששוב אין היא שומרת יבם, וכן יש לעיין במה נחלקו שני

התירוצים.

והסביר, שלפי שני התירוצים אם חלץ האב פקעה הזיקה, ואין לחייב עליה משום שומרת יבם של אביו. ורק אם מת אביו נחלקו אם פקעה הזיקה ושוב אינה אסורה מצד הקירבה של שומרת יבם של אביו, או שזיקת קירבתה אל אביו אינה פוקעת במיתתו, והרי היא אסורה עדיין עליו משום הקירבה אל אביו בהיותה שומרת יבם של אביו.

הואיל ונאמרו בתורה בכמה מקומות **סתם בגדים**, בלי שיפרט לך הכתוב ממה הם עשויים.

ופרט לך הכתוב באחד מהן, בענין נגעים, שהוא "צמר ופשתים".

הרי אף כל המקומות שאמר בהם הכתוב "בגד" סתם, הרי הוא בגד מצמר ופשתים.

וכיון שכבר גילה הכתוב הראשון, בהעלאה, באמרו "ובגד כלאיים שעטנו לא יעלה עליך", שהשעטנו האמור בתורה הוא בגד העשוי מצמר ופשתים —

אם כן, "צמר ופשתים" דכתב רחמנא בפסוק השני [לא תלבש שעטנו, צמר ופשתים יחדיו] — למה לי?

שמע מינה שבא ייתור המילים "צמר ופשתים" — לאפנויי, למדרש סמוכים.

אך עדיין מקשה הגמרא:

ואכתי עדיין איצטריך גם ל"צמר ופשתים", ואין שתי מילים אלו פנויות לדרשת סמוכים.

כי סלקא דעתך אמינא, העלאה של בגד כלאיים על כתיפיו בלבד, היא זאת שנאסר בה רק בגד שעטנו העשוי צמר ופשתים. היות דלא נפיש הנאתה של "העלאה", שאין הנאה מרובה בהעלאת בגד על כתיפיו. ולכן, לא אסרה בה תורה את כל סוגי הכלאיים אלא רק של צמר ופשתים.

אבל לבישה של בגד, דנפיש הנייתה, שהנאת הלבישה היא מרובה, הוה אמינא כי כל תערובת של תרי מיני אסר רחמנא, ולא רק צמר ופשתים.

אסורה, היות דנפיש הנייתה, שיש בה הנאה מרובה, נאסרה.

אבל העלאה לזמן קצר, לצורך דוגמא, או נשיאת הבגד לצורך העברתו, שאין הנאה מרובה בכך, לא נאסרה, ומותר אז גם להתכוון להנות מהבגד.

לכן כתב רחמנא "לא יעלה עליך", שאפילו הנאה מועטת מהעלאה, אסורה, כשמתכוון לה.

וכיון שצריכים את שני הפסוקים, שוב אין פסוק פנוי לדרוש ממנו סמוכים. ואם כן, איך אמרנו שרבי יהודה דורש סמוכים בכלאיים בציצית היות והפסוק של שעטנו מופנה ללמד על דרשה מסמוכים?!

ומשנינן: עדיין יש בפסוק של שעטנו מילים מיותרות, שמכאן יתורן אפשר לדרוש סמוכים.

כי אם כן, שצריכים את הפסוק "לא תלבש שעטנו" להתיר העלאת שעטנו למוכרי כסות, לכתוב רחמנא "לא תלבש שעטנו" בלבד, ודיינו בכך כדי לדעת מכאן שמותרת העלאה של מוכרי כסות.

"צמר ופשתים" שהוסיף הכתוב — למה לי? והרי דבר ברור הוא שאין שעטנו אלא מכלאי צמר ופשתים:

מכדי, שהרי, כתב רחמנא "ובגד כלאים שעטנו לא יעלה עליך".

וכיון שנקט הפסוק בלשון "בגד", דבר ברור הוא שהכוונה לשעטנו העשוי מכלאי צמר ופשתים.

כי והא תנא דבי [שנינו בבית מדרשו] של רבי ישמעאל:

הא לאו הכי, כלאים בציצית הוה אמינא דאמר רחמנא.

כי משמע שבלעדי הייתור הזה, לא היה עשה דוחה לא תעשה בציצית.

ותימה: הכתיב [במדבר טו] "ועשו להם ציצית על כנפי בגדיהם".

והרי כבר תנא דבי רבי ישמעאל את הכלל לעיל, שכל בגדים — צמר ופשתים הם. ואם כן, "כנפי בגדיהם" האמורים כאן, נכללים בהם גם בגדים של פשתים.

ואמר רחמנא: עביר ליה, עשה לו לבגד הפשתים, ציצית הצבועה בצבע תכלת.

וחוט התכלת, בהכרח שעמרא [צמר] הוא עשוי!

ומבאר הגמרא את ההכרח שחוט התכלת הוא מצמר:

וממאי דתכלת "עמרא" הוא?

יש לנו ללמוד זאת מבגדי כהונה, העשויים רק מצמר ופשתים, ולא ממינים אחרים.

ומצינו באחד הבגדים [במכנסיים], שאמרה תורה לעשותו מפשתים, שהוא צבע לבן.

ובכך גילתה התורה ששאר הצבעים שבבגדי כהונה [כמו תכלת וארגמן] הם עשויים מצמר.

שנאמר "מכנסי בד — שש משזור".

לכן כתב רחמנא "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים".

ללמדך, שאפילו בלבישה אסרה תורה רק בגד של צמר ופשתים, ולא כלאיים של שני מינים אחרים.

וכיון שצריך את "צמר ופשתים" לצורך גילוי זה, אין הן מיותרות לצורך דרשת סמוכים. ותחזור הקושיה למקומה, שאין לנו דבר מיותר בפסוק "לא תלבש שעטנז" שנוכל לדורשו לסמוכים!

ומשינן: אם כן, אם נאמר שבאו "צמר ופשתים" בפסוק "לא תלבש שעטנז", כדי ללמד שאפילו בלבישה אסורים רק צמר ופשתים ולא מינים אחרים, לשתוק קרא מיניה, מ"צמר ופשתים", בפסוק "לא תלבש שעטנז", ותיתי, ותלמד שאין אסור בלבישה אלא צמר ופשתים בגזירה שוה של "שעטנז שעטנז" מהעלאה, שאסור בה רק צמר ופשתים [מהכלל שכל מקום שנאמר בו בגד אינו אלא צמר ופשתים].

ועתה באה הגמרא לדון במה שהסתמכנו על תנא דבי רבי ישמעאל, האומר שבכל מקום בגד הוא מצמר ופשתים, כדי לומר ש"צמר ופשתים" האמור בכלאיים הסמוכים למצות ציצית, הוא מיותר, לדרוש ממנו סמוכים, ולהתיר כלאיים בציצית.

והוינן בה: ואליבא תנא דבי רבי ישמעאל, שהסתמכנו עליו לומר שיש ייתור של "צמר ופשתים".

טעמא דכתב רחמנא את הייתור "צמר ופשתים", ולכן דרשינן סמוכים להתיר כלאיים בציצית.

הא כיצד יש ליישב את הסתירה שלכאורה בין שני המקראות?

אלא, אמר רבא: כך יש לדרוש את משמעות הפסוק:

חוטי ציצית העשויים צמר ופשתים — פוטרין את הבגד [דהיינו, מקיימים בהם את המצוה] בין במינן, בבגד צמר ובבגד פשתים, בין שלא במינן, בבגד משי וכדומה. שאר מינן, חוטי ציצית העשויים משי וכדומה, רק בבגדים שהם מינן — פוטרין.

אבל שלא במינן, בבגד צמר או פשתים — אין הם פוטרין.

ולפי דברי רבא אלו, היינו אומרים, שיש לעשות חוטי צמר לבגד צמר וחוטי פשתים לבגד פשתים, כי היינו דורשים "הכנף" — מין כנף! שיש לעשות את חוט הציצית ממין הכנף דוקא.

ולפי זה לא התירה התורה כלאיים בציצית.

ולכן צריכים את הייתור של "צמר ופשתים" כדי לדרוש סמוכים, ולהתיר כלאיים בציצית. ומקשה הגמרא: הרי הלימוד של סמוכים, הסתמכנו בו על תנא דבי רבי ישמעאל.

והא תנא דבי רבי ישמעאל — לית ליה את הדרשה דרבא, שדרש "הכנף" מין כנף! שלדברי רבא כל בגד מכל מין חייב בציצית בחוט ממינו, ואילו לתנא דבי רבי ישמעאל רק בגד צמר או פשתים חייב בציצית!

וכיון שתנא דבי רבי ישמעאל אינו סבור כרבא, איך יתכן לתרץ כדרבא, כשאנו מסתמכים על תנא דבי רבי ישמעאל?!

וידוע ש"בד" הינו "פשתים", על שם שהפשתים גדלים בדים בדים, שאין להם ענפים מתפצלים.

ומד"ש" הוא כיתנא [פשתין], בהכרח שתכלת האמור בבגדי כהונה — עמרא צמר הוא!

וכיון שיש לנו הוכחה מבגדי כהונה שתכלת הוא צמר, ובציצית אמרה תורה "על כנפי בגדיהם", יודעים אנו משם שמותר לתת חוטי צמר בבגד פשתים.

ואם כן, אין צורך בלימוד של סמיכות בין כלאיים לציצית, ואין צורך בייתור של "צמר ופשתים" כדי לדרוש סמוכים!

ומשנינן: בכל זאת איצטריך ללימוד של סמוכים.

כי סלקא דעתך אמינא לומר כמו דאמר רבא!

דרבא רמי, הקשה שיש לכאורה סתירה בדברי הכתוב:

מצד אחד כתיב "ונתנו על ציצית הכנף, פתיל תכלת".

ו"ציצית הכנף" משמעותה היא, שיש לעשות את חוטי הציצית מאותו מין שממנו עשוי הכנף של הבגד!

ולפי זה אם כנף הבגד עשוי משי צריך חוט הציצית עשוי משי.

ומאידך כתיב "לא תלבש צמר ופשתים יחדו — גדילים תעשה לך", ומשמע שיהיו גדילי הציצית עשויים צמר ופשתים, ולא משי או מין אחר!

וכי עבירת חוט צמר לבגד צמר — צבעיה בצבע תכלת.

אבל חוט צמר לבגד פשתים, וחוט פשתים לבגד צמר — לא תעשה.

לכן כתב רחמנא "צמר ופשתים", לייתור, לדרוש סמוכים, ולהשמיענו: דאפילו חוט צמר לבגד פשתים⁽¹⁾, וחוט פשתים לבגד צמר אפשר לעשות.

והוינן בה: תינח לתנא דבי רבי ישמעאל, א-ה האומר שכל מקום שנאמר בו בגד הוא רק בגד של צמר או פשתים, שפיר מיותר "בגד ופשתים" כדי לדרוש סמוכים, ולהתיר כלאיים בציצית.

אלא לרבנן, הסוברים שבכל מקום שנאמר בגד הוא כולל את כל המינים, ו"צמר או פשתים" האמור בכלאיים אינו מיותר, כי צריך אותו לומר שאין כלאיים אלא מצמר ופשתים — מנא להו שעשה דוחה לא תעשה?

ומשנינן: בכל זאת איצטריך "צמר ופשתים", גם אם אין סבורים כדרבא שכל בגד חייב בציצית.

כי סלקא דעתך אמינא שאפילו לתנא דבי רבי ישמעאל יש לדרוש בבגד צמר או בפשתים, כי כמו דיוקא דרבא, הכנף — מין כנף.

אך לדרוש זאת באופן חלקי, שיתאים עם תנא דבי רבי ישמעאל, כשהמדובר בפסוק הוא רק בבגדי צמר ופשתים, ולא בבגדים של שאר מינים!

והכי קאמר רחמנא:

עביר ליה חוט של ציצית צמר לבגד צמר, וחוט של ציצית פשתים לבגד פשתים.

ובכך יתקיים "הכנף" — מין כנף! אלא שזה יתקיים רק בצמר ובפשתים, ולא במין אחר.

צמר לבן? והרי הבגד הוא כבר כלאיים, ומה תוספת כלאיים יש בעוד שני חוטים. והרי כיון שהתירה התורה ללבוש את בגד הכלאיים של פשתן עם חוטי צמר תכלת, הרי מותר ללבוש את בגד הכלאיים הזה, ותוספת חוטי צמר לבן לא תאסרנו!

ועוד, מה יועיל אם יטיל עתה שני חוטים לבנים מפשתן לבגד, והרי הבגד כבר כלאיים מכח חוטי צמר התכלת שבבגד הפשתים, ונמצא שמטיל חוטי פשתים בבגד שיש בו גם צמר!

ותירץ הגר"ש רוזובסקי [חדושי רבי שמואל] על פי יסודו של הגר"ח, שיש שתי צורות של כלאיים: האחת, אם עירב צמר ופשתים ביצירת חוט הכלאיים, וארג מהחוטים בגד, הרי עצם

1. התוס' [בד"ה דאפילו] כתבו מותר ליתן שני חוטי צמר לבן בבגד פשתים, אף על פי שאפשר ליתן שני חוטי פשתים לבנים בבגד הפשתים, כי "מיגור" שחוטי הצמר של תכלת מותר ליתנם בבגד פשתים, מותר ליתן בבגד פשתים גם חוטי לבן של צמר.

והרשב"א הביא בשם גדולי המפרשים שחולקים על סברא זו, כי לפי ריש לקיש כל מקום שאפשר לקיים שניהם, אין עשה דוחה לא תעשה, ולא אומרים "מיגור", אלא צריך להטיל בבגד פשתים חוטי לבן מפשתים, ורק את חוטי התכלת, שהם צמר, מטילים בפשתים.

והקשו האחרונים, מדוע אסור ליתן בבגד הפשתים שיש בו כבר חוטי צמר תכלת גם חוטי

ומשנינן: **נפקא להו מ"ראשו"** האמור
בפרשת תגלחת מצורע.

דתניא: נאמר בפרשת מצורע שנרפא מנגעו
[ויקרא יד ט]:

"והיה ביום השביעי יגלח את כל שערו.

את ראשו, ואת זקנו, ואת גבות עיניו.

ואת כל שערו יגלח".

ודורשת הברייטא את הפסוק הזה:

"ראשו" האמור במצורע, אחרי שכבר חייבו
הכתוב [בתחילת הפסוק] בגילוח כל שערו
— **מה תלמוד לומר?** לאיזה צורך חזר
ופירט הכתוב את החיוב לגלח שערו?
ראשו, אחר שכבר צוה לגלח את כל שערו?

לפי שנאמר [ויקרא יט]: **"לא תקיפו פאת
ראשכם"**.

ואיסור זה, משמעותו היא, שאסור לגלח את
פאות הראש, כדי שלא תהיינה שערו הראש
הנותרות בקדקד הראש נראות כעין עיגול
[מוקפות].

שומע אני אף מצורע בן, שיהיה אסור לו
לגלח את פאות ראשו.

תלמוד לומר במצורע **"את ראשו"** ואת זקנו

ואת גבות עיניו, ואת כל שערו יגלח".
ולהשמיענו שיבא עשה של גילוח מצורע
וידחה לא תעשה של הקפת הראש.

ומוסיפה הגמרא:

וקא פבר האי תנא שהקפת שער "כל הראש"
גם היא שמה הקפה.

והיינו, שאין זה איסור של "הקפה" בלבד,
אלא הוא איסור לגלח את הפאות בכל ענין,
גם בשעה שהוא מגלח את כל שערות
הראש.

כי יש הסוברים שהאיסור הוא דוקא לגלח
את פאות הראש, ולהשאיר שיער בראש
למעלה בצורה עגולה. אך אם מוריד את כל
השערות, ולא נשאר בראש למעלה שער
בצורת מעגל, אין בכך איסור.

ובמצורע הוא צריך לגלח כל שערות ראשו.
ואם נאמר שאין איסור בגילוח הפאות
בשעת גילוח כל שערות הראש, אין מכאן
ראיה שעשה דוחה לא תעשה.

וכיון שלמדנו מכאן שעשה דוחה לא תעשה,
לכן איצטריך "עליה" לומר שאין מצות יבום
דוחה לא תעשה של ערוה.

ודוחה הגמרא, שאין זה מקור טוב לדחיית
עשה ללא תעשה:

ופשתים יחד.

וכיון שקשירת חוטי הציצית בבגד הפשתים
אינה עושה את הבגד כולו לבגד של כלאים,
אלא שאסרה תורה ללבוש צמר ופשתים
המחוברים יחדו, נמצא שלבישת כל חוט של
צמר ביחד עם בגד פשתים היא איסור בפני
עצמו, ולכן שפיר טען הרשב"א על התוס', שאין

הבגד הוא כלאים, ואסור ללבושו כי הוא
"חפצא" של כלאים.

והשנית, אם חיבר אל בגד פשתים בגד של
צמר, על ידי שתי תכיפות, או שקשר אל בגד
הפשתים חוטי צמר, כמו בציצית, ששם לא
נעשה הבגד עצמו "חפצא" של כלאים, אלא
שאסרה תורה ללבוש בגד שמחוברים בו צמר

תנהו ענין ללאו השוה בכל, שעשה דוחה לא תעשה.

ולכן איצריך "עליה", לומר שאין עשה של יבום דוחה לא תעשה של ערוה.

ופרכינן: ואכתי אין הכתוב של גילוח זקן מיותר ללמד בלימוד של "אם אינו ענין לכאן תנהו ענין למקום אחר", שעשה דוחה לא תעשה. כי איצטריך לו ללמד על כהן מצורע עצמו.

כי סלקא דעתך דאמינא שאין עשה דוחה לא תעשה בתגלחת הזקן של כהנים מצורעים.

היות ושאני כהנים, הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות של כהונה, הרי מצוותיהם חמורות. ולכן, אפילו לאו שאין שוה בכל, כמו איסור תגלחת הזקן, על אף שאינו נוהג בנשים, לא דחי לו מצות עשה של תגלחת מצורע.

לכן קא משמע לן "זקנו", האמור בתגלחת מצורע, דדחי!

וכיון שהוצרך "זקנו" ללימוד זה, אין לנו מקור לכך שעשה דוחה לא תעשה ששוה בכל!

וחוזרת השאלה: למאי איצטריך "עליה"?!

ואומרת הגמרא, שיש לנו מקור הנדרש בברייתא אחרת.

אלא, אתיא מהדרשה של "ראשו", דדרש הך תנא.

כי איכא למיפרך: מה ללאו ד"חקפה", שכן לאו שאין שוה בכל! שהוא לאו "חלש", לפי שאינו נוהג בנשים, שהן לא נאסרו בהקפת שער ראשן. ולפיכך הוא נדחה מכח מצות עשה. אך אין ראייה ממנו שעשה דוחה לא תעשה השוה בכל.

והרי בלאו של עריות, מוזהרת גם האשה כמו האיש, והוא לאו השוה בכל, ואם כן, חוזרת השאלה למאי איצטריך "עליה"?!

ומביאה הגמרא מקור אחר, לכך שעשה דוחה לא תעשה:

אלא, אתיא מ"זקנו" האמור בפסוק לעיל, בתגלחת מצורע, אחר שחייבו הכתוב לגלח כל שערו.

דתניא [ויקרא יד] "זקנו" — מה תלמוד לומר? מדוע חזר הכתוב לפרט את גילוח הזקן, אחר שציוה כבר לגלח כל שערו.

לפי שנאמר באיסור גילוח פאות הזקן, האמור בכהנים, אך ממנו לומדים גם לישראלים [ויקרא כא]: "ופאת זקנם לא יגלחו".

שומע אני אף בהן מצורע כן, שיהיה אסור בגילוח זקנו?

תלמוד לומר "זקנו". שיבוא עשה של גילוח מצורע וידחה לא תעשה של גילוח הזקן.

ואם מצות גילוח הזקן של מצורע אינו ענין ללאו של גילוח הזקן, שאין שוה בכל, לפי שאינו נוהג בנשים, וזה כבר למדנו מ"ראשו".

דתניא: "ראשו" האמור בתגלחת מצורע, אחר שחייבו הכתוב לגלח כל שערו — מה תלמוד לומר?

[עיי' בריטב"א שהתקשה מאד בפירוש רש"י כאן, ועיי' בגירסתו וביאורו].

לפי שנאמר בכהנים [במדבר ו'] "תער לא יעבור על ראשו".

שומע אני, אף מצורע ונזיר כן?

והיינו, מצורע שנרפא מצרעתו, שיש לו מצוה להתגלח, והוא נזיר, שאסור לו להתגלח בימי נזירותו.

לכן תלמוד לומר "ראשו".

ולמדנו מכאן שעשה של תגלחת מצורע דוחה לאו של גילוח שער נזיר. ותגלחת נזיר היא לאו השווה בכל, שאיסורה הוא בין באיש ובין באשה.

[אך רש"י מבאר, שמדובר במצות גילוח של מצורע בשעה שנרפא, או של נזיר בשעת גמר נזירותו, שמצוה לגלח כל שער ראשו, ונמצא שמצות הגילוח של מצורע, או של נזיר, דוחים את הלאו של הקפת ראשו.

והלאו של הקפת הראש הוא לאו שאינו שווה בכל, כיון שהוא אינו אמור בנשים, ולכן הלימוד הוא ב"אם אינו ענין":

אם "ראשו" אינו ענין ללאו שאינו שווה בכל, לפי שלמדנוהו כבר מ"זקנו" — תנהו ענין ללאו השווה בכל].⁽¹⁾

ודחינן: **איכא למיפרך** על הלימוד הזה:

מה לנזיר מצורע שכן איסור גילוחו הוא איסור קל, שכן ישנו הנזיר בשאלה!

שהרי היא יכול להשאל על נדר נזירותו, ותפקע נזירותו למפרע. ואין ללמוד מכאן

לבנים בבגד הפשתן.

ואת הקושיא השניה, שגם נתינת חוטי פשתים לבנים יש בהם משום כלאיים עם חוטי הצמר הלבנים, ומה תועלת יש בנתינת חוטי פשתן לבנים יותר מנתינת חוטי צמר לבנים, יתכן ליישב, שאין בהוספת חוטי הפשתים איסור, כיון שאין הם אלא תוספת לבגד הפשתים, ונחשב הדבר כאילו מטיל חוטי צמר לשם מצות ציצית לבגד שיש בו בצידי חוטי פשתים, שאין צורך בחיתוך החוטים, שהרי התירה תורה להטיל חוטי צמר של תכלת בבגד פשתים, ולא הצריכה לצמצם את הבגד לשיעור שיוצאים בו ידי חובה, ותו לא.

אך כשבא להטיל חוטי צמר לבנים לבגד פשתים שיש בו חוטי צמר תכלת, הרי זה כמי שבא להטיל חוטי ציצית לבגד של כלאיים,

ורוצה ללבוש את הבגד כיון שהתירה התורה לבישת כלאיים לצורך קיום מצות ציצית, שאסור לו ללבושו [עיי' רע"א בהגהותיו לשו"ע או"ח סימן יא] היות ולא התירה תורה כלאים בציצית אלא במקום שאי אפשר אחרת, ולא בבגד של כלאיים, שיכול להמנע מללבוש אותו, שהרי לולי המצוה של ציצית אינו יכול ללבושו.

1. רש"י כתב [בד"ה ראשון] שעשה של נזיר אינו שווה בכל.

והקשה המהרש"א והמהרש"ל הרי במסכת נזיר מא ב שנינו שלאו של נזיר הוא שווה בכל.

והתוס' בנזיר שם, כתבו שמחלוקת הסוגיות היא, אם לאו של נזיר שווה בכל.

וביאר האבני מילואים [תשובות כב] שהמחלוקת בין הסוגיות היא בשאלה מהי מהות

שעשה של יבום ידחה איסור של עריות, שהוא איסור חמור, שאי אפשר להשאל עליו.

והראיה שאין ללמוד מגילוח הנזיר:

דאי לא תימא הכי, אלא תלמד מנזיר, הא דקיימא לן דאין עשה דוחה לא תעשה ועשה — ליגמר מנזיר שמצות עשה דוחה אפילו עשה ולא תעשה!

שהרי הנזיר מצווה שלא להתגלח גם באיסור עשה "קדוש יהיה, גדל פרע שער ראשו", וגם בלאו של לא תעשה.

ואם נלמד ממנו שעשה דוחה לא תעשה, נוכל ללמוד לכל מקום שעשה דוחה לא תעשה ועשה. והרי קיימא לן שאין עשה דוחה לא תעשה!

אלא מנזיר, מאי טעמא לא גמרינן, היות דאיכא למיפרך על הלימוד ממנו:

מה לנזיר שאיסורו קל, **שכן ישנו הנזיר בשאלה על נזרו**. ולכן, עשה דוחה בו אפילו עשה ולא תעשה.

ואם כן, **הכי נמי איכא למיפרך על הלימוד מנזיר שעשה דוחה לא תעשה**: מה לנזיר **שכן ישנו בשאלה**, ולכן, משום קולתו, עשה דוחה בו לא תעשה.

תאמר באיסור עריות, שאינו בשאלה, ובו אין עשה דוחה לא תעשה.

ומשנינן: **אלא, לעולם, מקרא קמא**, מסמיכות ה-ב איסור כלאיים למצות ציצית, אנו למדים שעשה דוחה לא תעשה.

והוא מופנה, גם לרבנן! על אף שלדבריהם צריך את "צמר ופשתים" כדי ללמד שאין כלאיים אלא בבגד צמר ופשתים.

כי **אם כן**, אם תאמר שלא בא הפסוק הזה לאפנויי, ולדרוש סמוכים, **לימא קרא "ציצית תעשה לך"**, כמו הלשון שנקט הכתוב בפרשת ציצית.

שינוי הלשון — **"גדילים"** במקום "ציצית" — **למה לי?**

שמע מינה, לאפנויי, לדרוש סמוכים, של ציצית לכלאיים, וללמוד מכאן שעשה דוחה לא תעשה.

ודחינן: הרי **האי** לשון "גדילים" שנקט הכתוב, לא לאפנויי למדרש סמוכים הוא בא.

אלא **לשיעורא של ציצית הוא דאתא**, בא ללמד!

שהרי כך דרשו חכמים מלשון "גדילים":

הנזירות:

האם הנזיר מתקדש בקדושת הנזירות [כמו כהן], ומכח קדושת נזירותו יש לו לנהוג בהלכות הנזירות, כמו שכהן חייב לנהוג בהלכות כהונה מכח קדושת הכהונה שלו.

או שהנזירות מתבטאת בכך שהוא אוסר עצמו [בקבלת הנזירות] כמו שאוסר כצמו בכל

קבלת נדר, בשתיית יין, ובשאר עניני נזירות. אם נאמר שנזירות היא ענין של קדושה כמו קדושת הכהן, הרי מצוות הנזיר אינן שוות בכל, כמו מצוות הכהן. אך אם נאמר שנזירות היא איסור שאוסר אדם עצמו ביין כמו בנדר, הרי נדר הוא דבר הווה בכל, וגם מצוות הנזיר נחשבות "שוה בכל".

"גדיל", שהוא כמה חוטים מלופפים יחד, הרי הוא עשוי לפחות משנים חוטים. שיש בו לפחות שני חוטים מלופפים יחד.

"גדילים", בלשון רבים, שאמר הכתוב "גדילים תעשה לך" — הרי הם עשויים משני גדילים, כשבכל גדיל יש שני חוטים. וביחד הם ארבעה חוטים.

אמרה תורה: הכנס את ארבעת החוטים בחור שבכנף הבגד, כפול אותם משני צידי החור, ואז יהיו לפניך שמונה חוטים.

עשה משמונת החוטים גדיל, על ידי שאחד החוטים ילפף את שבעת החוטים.

אך אל תעשה גדיל מכל אורך החוטים.

אלא, רק שליש מאורך החוטים תעשה גדיל, ובאורך הנותר [של שני שלישי החוט], פותלחו לגדיל — מתוכו!

השאר את שני השלישים הנותרים של אורך החוטים, כשהם חוטים, בצורת "פתילים" נפרדים, היוצאים מן הגדיל, ותלויים תחתיו.

וכיון שלצורך לימוד זה אמרה תורה לשון "גדילים", אין הוא בא לאפנויי לסמוכים, ואין ללמוד ממנו שעשה דוחה לא תעשה.

ומביאה הגמרא לימוד אחר, לדרוש סמוכים מהפסוק הזה:

כי אם כן, אם תאמר שלא בא הפסוק הזה לאפנויי לדרוש סמוכים, לימא קרא "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים" — "יחדו" שהוסיף הכתוב למה לי?

שמע מינה לאפנויי לסמוכים, ללמד שמצות ציצית דוחה איסור כלאיים.

ופרכינן: ואכתי מיבעי ליה, לתוכף שתי תכיפות — חיבור!

עדיין צריך ל"יחדו", ואינו מיותר. כי יש לנו ללמוד מ"יחדו" את השיעור לחיבור בין בגד צמר לבגד פשתים, שאסור משום כלאיים.

ולמדנו מ"יחדו" שכך אמרה תורה — אם תוחב את המחט עם החוט פעמיים בבגד, ומחבר בכך את בגד צמר ואת בגד פשתים שיהיו מחוברים היטב "יחדו", זהו השיעור לחיבור כלאיים שאסור.

ואילו התוכף תכיפה אחת בלבד, שתוחב פעם אחת את המחט בבגד הצמר ובבגד הפשתים — אינו נחשב חיבור לכלאיים, שאין זה חיבור יפה, אלא ארעי, ואינו אסור מן התורה.

וכיון ש"יחדו" אינו מיותר, אין הוא משמש לאפנויי לסמוכים!

ולכן, מביאה הגמרא הסבר אחר כיצד לדרוש את הפסוק הזה לסמוכים:

אם כן, שלא בא הכתוב הזה לאפנויי לסמוכים,

לכתוב רחמנא "לא תלבש צמר ופשתים יחדו".

"שעטנז" שהוסיף רחמנא — למה לי?

שמע מינה, לאפנויי למדרש סמוכים.

אך גם לימוד זה יש לדחות:

ואכתי מיבעי ליה, עדיין צריך לומר "שעטנז", ללמד שאין חייבים משום כלאיים על חוט העשוי מצמר ופשתים, עד שיהא

חוט הכלאיים, מתוקן יפה היטב מתערובת צמר ופשתים יחד, בכל השלבים של עשיית החוט.

א. שיהא שוע ביחד.⁽¹⁾

שתהיה החלקת הצמר הגזוז מהצאן, והחלקת הפשתים הנקצרים מהקרע, כשהם מעורבים ביחד — שייסקו אותם ויחליקו אותם ביחד במסרק.

ב. יהיה החוט טווי מתערובת צמר ופשתים, יחד.

ג. ויהיה חוט הכלאיים נוז, ארוג בבגד.

שאין חייבים על כלאיים אלא בבגד ארוג [ולא בבגד העשוי מלבד, כגון צמר ופשתים לחוצים יחד].

ואם כן, אין "שעטנז" מופנה לדרוש ממנו סמוכים, ומנין לנו שעשה דוחה לא תעשה?!

אך אין הגמרא מקבלת את הדחיה:

אלא, לעולם בא הפסוק הזה, גם לאפנויי, וגם ללמד "על שוע טווי ונוז".

ובולה — גם לאפנויי למדרש סמוכים, וגם "שוע טווי ונוז" — **מ"שעטנז" נפקא!**

כי המילה "שעטנז" מיותרת היא, כדי לאפנויי, למדרש סמוכים.

אך אם היא היתה באה רק לאפנויי, לא היה צריך לנקוט לשון "שעטנז", אלא "לא תלבש כלאים, צמר ופשתים יחדו".

ובכך שנקט הכתוב לשון "שעטנז", הוא בא גם ללמד ענין נוסף, שחוט הכלאיים צריך להיות "שוע, טווי" מצמר ופשתים מעורבים, ו"נוז", באריג.

ועתה, לאחר שענתה הגמרא על השאלה השניה שנשאלה לעיל [בסוף דף ג עמוד ב], מנין שעשה דוחה לא תעשה, ניגשת הגמרא לברר את המענה לשאלה הראשונה: מפני מה יש צורך בלימוד של "עליה", והרי אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת!

כי אמנם **אשכחן** מצאנו עתה את המקור לכך **דאתי עשה ודחי לא תעשה גרידא**.

אבל עשה שידחה לא תעשה שיש בו כרת — **היכא אשכחן** היכן מצאנו דחי, עד **דאיצטריך** ללימוד מיוחד מהמילה "עליה", **למיסרה** לערוה, שלא תדחה מצות הייבום את איסור הערוה, למרות שהיא בכרת?!

וכי תימא, **נילף ממצות מילה**, שהיא דוחה את לא תעשה מלאכה בשבת, על אף שיש בו כרת.

יש לפרוך: **מה למילה**, שמצותה היא מצוה חמורה, **שכן נכרתו עליה שלש עשרה בריתות!** ששלש עשרה פעם מוזכרת הברית במצות מילה.

ולכן רק היא, מכח חומרתה, דוחה היא את איסור המלאכה בשבת על אף שיש בו כרת!

וכי תימא נלמד ממצות קרבן פסח שדוחה שחיטתו את השבת.

יש לפרוך: **מה לקרבן פסח** שהוא חמור, **שכן**

1. רש"י מבאר שצריך להחליק ולטוות יחד את חוט הכלאיים, כשהוא מורכב מתערובת של צמר

ופירכה זאת, היא רק **אליבא דמאן דאמר**:
עולה שהקריבו ישראל במדבר עוד לפני
מעמד הר סיני — עולת תמיד הזה!

[אבל למאן דאמר עולה שהקריבו ישראל
 במדבר היתה עולת ראייה אין זו פירכא].

ומוסיפה הגמרא, שאפילו משלשתם יחד אי
 אפשר ללמוד למצות יבום:

ומכולחו, ממילה ומפסח ומתמיד יחד —
נמי אי אפשר ללמוד, שכן ישנן לשלשתן
עוד לפני הדבור.

ומעטה, כיון שאין לנו כל מקור שעשה של
 יבום ידחה לא תעשה של ערוה שיש בו
 כרת, חוזרת וניצבת השאלה הראשונה על
 דברי הברייתא בדף ג ב:

לשם מה יש צורך בלימוד מיוחד של
 "עליה" ללמוד שאחות אשה אינה
 מתייבמת!?

והרי יש לנו לדעת זאת גם ללא הלימוד
 הזה, כי לא מצינו בכל התורה שעשה ידחה
 לא תעשה שיש בו כרת!

ומתרצת הגמרא תירוץ חדש:

אלא, לכן איצטריך "עליה" לשלול את
היבום בערוה:

כי **סלקא דעתך אמינא, תיתי**, הייתי מעלה
 על הדעת לומר, שנבוא ונלמד למצות ייבום
 שתדחה את איסור הערוה — **ממצות כבוד**
אב ואם.

דתניא: יכול יהא כבוד אב ואם דוחה שבת?

יש עונש **כרת** למי שנמנע מלקיים מצות
 הקרבת קרבן פסח.

תאמר במצות יבום, שאין עונש כרת למי
 שמבטלה.

וכי תימא נלמד **מקרבן תמיד** שמצות
 עבודתו דוחה את השבת.

יש לפרוך: **מה לתמיד** שהוא מצוה חשובה,
שכן הוא קרבן תדיר, בכל יום.

תאמר במצות יבום, שאינה תדירה.

ומשנינן: אמנם **מחדא**, מאחד הדברים
 שדוחים את השבת, **לא אתיא**, אי אפשר
 ללמוד על מצות יבום שתדחה איסור שיש
 בו כרת.

אבל **תיתי**, יש להביא וללמוד את הדחיה
 של מצות יבום לאיסור כרת של הערוה —
מתרתי, משני דברים שדוחים את השבת.

והוינן בה: **מחי**, מאלו שני דברים **תיתי**,
 תלמדם?

אם **ממילה ופסח**, יש לדחות, **שכן יש**
בשניהם, בביטולם, כרת!

אם **מפסח ותמיד**, יש לדחות, **שכן יש**
בשניהם צורך גבוה, למזבח!

אם **ממילה ותמיד**, יש לדחות, **שכן ישנן**
 למצות מילה ותמיד עוד **לפני הדבור**, בהר
 סיני.

וזו היא חשיבות מיוחדת, ולכן אין ללמוד
 ממצוות אלו למצוות שלא היו לפני הדיבור.

תלמוד לומר: [ויקרא יט] "איש אמו ואביו תיראו, ו[בכל זאת] את שבתותי תשמורו, [כי] אני ה'!" —

למצות האב לחלל שבת במלאכה שהיא בכרת, כגון שאמר שחוט לי או בשל לי בשבת.

"אני ה'" — ולפיכך, כולכם, איש, אביו, ואמו — חייבין בכבודי, ואין כבודי נדחה מפני כבוד אב ואם.

אלא בא "אני ה'" להשמיענו, שאין לציית להם לעבור אפילו על לאו ד"מחמר" בשבת, שאינו בכרת אלא רק בלאו.

מאי לאו, המדובר כאן הוא כגון דאמר ליה אביו: שחוט לי בשבת, או בשל לי בשבת.

והיינו, שאסור לו לאדם לעבור עם בהמתו [חמורו] בשבת, כגון שמניח עליה משא, ומובילה ברשות הרבים ["מחמר" אחריה].

ובא הכתוב ללמד שאין מצות כיבוד אב דוחה שבת.

וכן שאר מלאכות שאינו עושה אותן בעצמו, אלא מפעיל את בהמתו לשם עשייתן.

ומדייקת הגמרא: וטעמא דכתב רחמנא "את שבתותי תשמורו, אני ה'",

ומקור האיסור הוא מ"לא תעשה כל מלאכה אתה ובהמתך" [שמות כ].

הא לאו הכי — דחי מצות כיבוד אב ואם את איסור מלאכת שבת, על אף שיש בה איסור סקילה!

אך הוא אינו בכלל שלשים ותשע מלאכות שבת שחייבים עליהן כרת, אלא הוא רק איסור לא תעשה.

והוא הדין שיש לה למצות יבום לדחות איסור ערוה שיש בו כרת.

ונמצא, כי שוב, אין לנו מקור שאפילו לא תעשה שיש בו כרת נדחה מפני מצות עשה. וחזרת השאלה מה צורך יש ב"עליה" למעט יבום של ערוה! ?

ולכן איצטריך "עליה" למעט זאת, כמו שהוצרך הכתוב "אני ה'" למעט כיבוד אב ואם מדחיית מלאכת שבת.

ותמהה הגמרא על דחיית הראיה:

ודוחה הגמרא: לא תדייק מכאן, שלולי הפסוק "אני ה'", היתה מצות כיבוד אב ואם דוחה את מלאכת שבת, על אף שהיא בכרת!

אם תאמר כי "אני ה'" בא ללמד שאין לציית לאב ואם כאשר הם מצווים לעבור על "מחמר", שהוא איסור לא תעשה, תתעורר תמיהה גדולה:

א-1 כי אין צורך ללמוד מ"אני ה'", שאין לשמוע

ומתריצים הראשונים [הראב"ד בתורת כהנים, קדושים ז' פרשה ב מתניתא יח, וכן הביא המאירי] שהקשר בין חוטי הצמר לבין בגד הפשתים עדיף מתערובת צמר ופשתים בחוט, והוא כלאיים מכל שכן!

ופשתים, והוא צריך להיות ארוג בבגד. ורבינו תם הקשה, שהרי מצינו כלאיים בציצית, ושם אין חוט הצמר מורכב מתערובת עם פשתים אלא קושרים את חוט הצמר אל בגד הפשתים.

יכול ישמע לו בנו?

תלמוד לומר: [ויקרא יט] "איש אמו ואביו תיראו, ואת שבתותי תשמורו, אני ה'" —

"אני ה'" — כולכם חייבין בכבודי!

ואם אכן לאוין של שבת אינם נדחים מפני מצות כיבוד אב מפני שהם יותר חמורים, כיצד לומד התנא בברייתא משבת להשבת אבידה!

ומכח התמיהה הזאת, חוזרת בה הגמרא מלהעמיד את הברייתא בלאו של מחמר, אלא מעמידה אותה שוב כמו שהיא הניחה תחילה, שמדובר בה באב המצווה את בנו לשחוט לו ולבשל לו בשבת.

והיתה מכאן ראייה, שרק משום שאמר הכתוב "את שבתותי תשמורו, אני ה'", אין לו לבן לשמוע לציווי אביו לחלל את השבת, כיון שהאב ובנו מצווים בכבוד ה', וכבוד ה' עדיף על כבוד אב.

אבל מבחינה עקרונית של דיני דחיה, עשה דוחה אפילו לא תעשה שיש בו כרת. ולכן איצטריך "עליה", לומר שמצות ייבום אינה דוחה לאו של עריות.

ואפילו הכי, שאין זה אלא איסור לא תעשה שאין בו כרת, בכל זאת לא דחי מצות כיבוד אב ואם את איסור "מחמר"!

אם כן, יקשה לך קושיה גדולה מצד אחר:

אלא, הא דקיימא לן דאתי עשה ודחי לא תעשה — ליגמר מהכא, נלמד מכאן, דלא לידחי עשה את לא תעשה, כלל.

וכי תימא לתרץ: שאני לאוי דשבת, דחמירי, שכל המחלל שבת הרי הוא כעובר עבודת כוכבים, ולכן אפילו לאו גרידא של שבת אינו נדחה מפני מצוה.

עדיין יש להקשות: והא מצינו תנא שבעלמא קאי, שלומד על שאר איסורים שבעולם ממלאכת שבת, שאינם נדחים מפני עשה.

ולא קפריך, לא מצינו שפורכים את דבריו, שאין ללמוד מלאוין של שבת שאינן נדחים מפני מצוה, היות ולאוי שבת הם חמורים.

דתניא: יכול אמר לו אביו של כהן לבנו: היכנס לבית הקברות, והיטמא כדי להשיב אבידה.⁽¹⁾

או שאמר לו: אל תחזיר אבידה!

ובדבר זה נחלקו הראשונים. שיטת הריטב"א שאין אדם צריך לשמוע בקול אביו ואמו אלא בדבר שהוא לתועלתם, ובצוותו "הטמא" הוא כגון שביקש לבשל לו במקום טמא, כשאי אפשר בלא זה. וכן היא שיטת התוס' והר"ח [לפי דיוק הגר"א שו"ע יו"ד סוף סימן ר"מ]. ונפקא מינה, שאינו צריך להשמע לאביו במקום שמצוהו לשאת אשה מסוימת, או

1. רש"י מעמיד שאמר לו אביו להטמא להשיב אבידה, ולא פירש שאמר לו להחזיר אבידתו שלו. וכתב הריטב"א שלפי דברי רש"י, היתה בקשת אביו דבר שהוא לבטלה, ולא לשום דבר [ועיין בערוך לנר שגם הוא דייק מלשון רש"י]. וכתב הריטב"א שאינו נכון, כי למה יצטרך הבן לשמוע לאביו בדבר שאינו אלא רשות, וכל שכן שאינו צריך לשמוע לו בדבר הרשות, שאין בו תועלת לאביו, אך יש בו עבירה.

ומביאה הגמרא פירכא נוספת:

אלא, עדיין יש להקשות, שאין ללמוד ממצות כיבוד אב ואם למצות ייבום, **משום דאיכא למיפרך**:

מה לחנך, שחיטה ובישול בשבת לצורך קיום מצות כיבוד אב ואם, **שכן** הן **"הכשר הכשר"** **מצוה**! (2)

שבמצב כזה, כאשר אביו מצוהו לחלל שבת לכבודו, לא יתכן לו לבן לקיים מצות כיבוד אב אלא אם כן יחלל את השבת. ונמצא שחלול השבת זהו **"הכשר קיום המצוה"**. [**"הכשר"**, משמעותו — היכולת הבלעדית].

ולכן, אילולי מיעוט הפסוק **"אני ה'"**, היתה מצות כיבוד אב דוחה אפילו את איסור המלאכה בשבת, על אף שהוא בכרת.

אבל במצות יבום אינה נחשבת הביאה ביבמה כ**"הכשר מצוה"**, כי יתכן לקיים את מצות ייבום שלא בביאה, שהרי יש אפשרות לחלוץ לה. ולכן אי אפשר ללמוד ממצות כיבוד אב ואם להתיר ביאה ביבמה שהיא ערוה.

ושוב חוזרת הקושיה: לשם מה איצטריך **"עליה"!**?

ומביאה הגמרא מהלך אחר:

אלא, סלקא דעתך, תיתי ביאה ביבמה שהיא ערוה — **מבנין בית המקדש**.

דתניא: יכול יהא בנין בית המקדש דוחה שבת?

תלמוד לומר: [בספר ויקרא יט ג] **"את שבתותי תשמורו, ומקדשי תיראו, אני ה' אלהיכם"** —

מלמד הכתוב ש**"כולכם"**, אפילו **"כבוד המקדש"** — **חייבין בכבודי**.

ומניחה הגמרא: **מאי לאו**, האם לא עוסקת הברייא **בבונה ופותר בשבת**, לצורך בנין המקדש.

וטעמא דכתב רחמנא את "שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו" — **אני ה'"**,

להמנע מלשאת אשה שהבן חפץ בה.

שיטת הרשב"א היא, שיש חיוב לשמוע בקול אביו ואמו גם כשאין להם הנאה מכך, אך אין כלל מצוה לשמוע להם אם כרוך המעשה בדבר עבירה, וכגון אם אמר לו אביו להטמא שלא לצורכו.

וביאר החזון איש [קידושין סימן קמח] דבריו, כיון שעיקר הכיבוד הוא בדבר שיש לאביו הנאה, אין לכיבוד גרידא כח של מצוה עשה **"גמורה"** שידחה לאו.

שיטת רש"י [לפי ביאור הריטב"א] שבכל

ציורי של אביו ואמו יש מצות כיבוד אב ואם, בין יש להם הנאה ובין לא, אלא שהמיעוט **"כולכם חייבים בכבודי"** מלמד שאין צריך לשמוע להם בדבר עבירה, ואין אומרים יבוא עשה וידחה לא תעשה.

2. רש"י ד"ה הכשר מצוה, מבאר, שאפשר לומר שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת בעלמא, אך ביבום הוא אינו דוחה, היות ואפשר בחליצה. והקשו עליו התוס' וכל הראשונים, הרי יש לנו את הכלל שכל שאינה עולה ליבום אינה

הא לאו הכי, לולי המיעוט המיוחד של הפסוק, שאין בנין בית המקדש דוחה שבת מהטעם ש"כולכם חייבים בכבודי" – דחי מצות בנין המקדש את איסור מלאכת שבת, אפילו במלאכות בונה וסותר, שחייבים עליהן כרת.

ולכן איצטריך "עליה" ללמד שמצות יבום אינה דוחה איסור ערוה.

ודוחה הגמרא את הראיה:

לא במלאכת בונה וסותר הוצרך הכתוב לאסור, כי גם לולי הכתוב הזה אנו יודעים שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

אלא כונת הכתוב לאסור את בנין בית המקדש בשבת אפילו בלאו ד"מחמר", שאין בו כרת, ולולי הלימוד מהפסוק, הוא היה נדחה מפני מצות בנין המקדש.

אלא שתמחה הגמרא על הדחיה הזאת, כי אם תעמיד את הלימוד הזה של הברייתא רק בלאו דמחמר, תתעורר תמיהה רבתי:

ואפילו הכי, שאין זה אלא לאו, לא דחי מצות בנין בית המקדש את הלאו של מחמר!?

ואלא, הא דקיימא לן דאתי עשה ודחי לא תעשה –

ליגמר מחכא דלא דחי עשה ללא תעשה!

וכי תימא, שאני לאוי דשבת, דחמירי,

שהמחלל שבת הרי הוא כעובד עבודת כוכבים, ולכן הם לא נדחים מפני עשה אפילו כשאין בהם אלא לאו גרידא ללא כרת. ואין ללמוד מהם לשאר הלאוים.

והא מצינו תנא, שבעלמא קאי, שלומד מלאוים של שבת לשאר לאוים שאין בהם כרת שאינם נדחים מפני מצות כיבוד אב.

ולא קא פריך! לא מצינו שיפרכו דבריו מחמת החילוק הזה, שלאין של שבת הם יותר חמורים ואין ללמוד מהם ללאוים אחרים.

דתניא: יכול אמר לו אביו של כהן לבנו: חיטמא למת!

או שאמר לו: אל תחזיר אבידה!

יכול ישמע לו?

תלמוד לומר: "איש אמו ואביו תיראו, ואת שבתותי תשמורו, אני ה'!" – כולכם חייבים בכבודי!

ומכח התמיהה הזאת, חוזרת בה הגמרא מהדחייה, ואומרת שאכן מדובר במלאכת בונה וסותר.

ולכאורה היה מקום ללמוד מבנין המקדש, שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת. ולכן איצטריך "עליה", לומר שבמקום יבום לא דוחה מצות היבום את איסור הערוה.

אך מביאה הגמרא דחייה אחרת:

וכנראה שסובר רש"י שאילולי "עליה", היא היתה צריכה חליצה, וכל שאלת הגמרא שאין צורך ב"עליה" הוא לענין הלימוד למעט מיבום, אך לא לענין הפטור מחליצה.

עולה לחליצה, ואם היא אינה מתייבמת, הואיל ואפשר בחליצה, הרי היא צריכה להיות פטורה לגמרי, מכח הכלל שכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה.

אלא, עדיין אין מכאן ראייה ליבום.

משום דאיכא למיפרך: מזה להנך, בונה וסותר במלאכת המקדש, שכן הן "הכשר מצוה"!

שאי אפשר לבנות את המקדש בשבת מבלי לעבור על מלאכת בנין, ולכן אילולי הלימוד מ"אני ה'", היתה מצות בנין בית המקדש דוחה איסור מלאכה בשבת.

אבל אין מכאן ראייה למצות יבום, לפי שאין הביאה נחשבת "הכשר מצוה", היות ואפשר לחלוץ לה.

ותמהה הגמרא: אם בא "אני ה'" לומר שאפילו הכשר מצוה אינו דוחה שבת, למה הוצרך הכתוב לחזור ולומר בבנין בית המקדש "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, אני ה'", כדי ללמוד ממנו שאין מצות בנין בית המקדש דוחה שבת?!

והרי די היה לו לכתוב את "איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו — אני ה'", ללמד שאפילו הכשר מצוה של כיבוד אב אינו דוחה שבת, כיון ש"אתה ואביך חייבים בכבודי", ותיפוק לי — מזהתם!

משם, מכיבוד אב, נלמד שגם מצות בית המקדש אינה דוחה שבת אפילו כשהיא "הכשר מצוה" [שאי אפשר לבנות בשבת מבלי לעבור על מלאכת בונה].

ואם בכל זאת חזר הכתוב בבנין בית המקדש לומר שאינו דוחה שבת מחמת מיעוט הפסוק "אני ה'" — כולכם חייבים בכבודי, משמע שבא הכתוב לומר שאילולי המיעוט [המיוחד לבניית המקדש בשבת] היתה מצות

בנין המקדש דוחה שבת, גם אם לא היתה הכשר מצוה.

ולכן איצטריך עליה, לומר שאין מצות היבום דוחה איסור ערוה.

ומיישבת הגמרא את התמיהה, ולאור זאת שוב אין ראייה מכאן שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת:

אין הכי נמי, אכן זה שאין בנין בית המקדש דוחה שבת אפילו שהוא הכשר מצוה, למדים זאת מהכשר מצוה של כיבוד אב שאינו דוחה שבת.

ומה שתמהנו: "ואת שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו" — למה לי?

מיבעי ליה, לכדתניא:

יכול יתיירא אדם ממקדש?

תלמוד לומר: "את שבתותי תשמורו, ואת מקדשי תיראו".

נאמרה "שמירה" בשבת, ונאמר "מורא" במקדש.

והקישן הכתוב, בכך שכתבן יחד בפסוק אחד, ללמדך:

מזה "שמירה" האמורה בשבת, לא משבת ב-1 אתה מתיירא, שהרי לא נאמר בה "מורא", אלא מהקב"ה, ממי שהזהיר על השבת.

אף מורא האמור במקדש —

לא ממקדש אתה מתיירא, אלא ממי שהזהיר

על המקדש.

ואי זו הוא מורא מקדש?

לא יכנס אדם בחר הבית במקלו, במנעלו, בפונדתו [אזור חלול על מתניו המשמש ארנק למעות], ובאבק שעל גבי רגליו, ולא יעשנו קפנדריא, שלא יקצר את דרכו ממקום למקום על ידי שיעבור בחר הבית.

וכל הדברים האלו לא יעשה מחמת מורא המקדש.

ורקיקה אסורה בו, מקל וחומר [ממנעלו, ברכות נד א, ועיין רש"י]. לפי שהיא מאוסה, ודבר גנאי הוא, ואין זה מורא מקדש.

ואין לי לדעת שיש לנהוג מורא בחר הבית, אלא בזמן שבית המקדש קיים.

בזמן שאין בית המקדש קיים — מניין שגם אז צריך לנהוג בו מורא? ⁽¹⁾

תלמוד לומר: [ויקרא יט] "את שבתותי תשמורו, ומקדשי תיראו".

הקיש הכתוב מורא מקדש לשבת, ללמד:

מה שמירה האמורה בשבת, היא לעולם — אף מורא האמורה במקדש, היא שמירה לעולם.

ואם כן, אין להוכיח ממה שחזר וכתב "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו, אני ה'", שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת אפילו שלא במקום הכשר מצוה.

וחזרת הקושיה: למאי איצטריך "עליה"? והרי אין היבום הכשר מצוה, ופשיטא שאינו דוחה איסור ערוה!?

ומביאה הגמרא דרך אחרת ליישב זאת:

אלא, סלקא דעתך אמינא, תיתי למצות ייבום, שתדחה איסור עריות, ממלאכת הבערה בשבת.

ולכן צריכים את הלימוד של "עליה", כדי לשלול זאת.

דתנא דבי, מבית מדרשו של רבי ישמעאל: הרי אמרה תורה בשבת "לא תעשה כל מלאכה", ובכך נכללו כל המלאכות.

ואם כן, זה שאמר הכתוב [שמות לה] "לא תבערו אש בכל מושבותיכם" — מה תלמוד לומר? מה הוא בא ללמד?

ולפני שמביאה הגמרא את המשך דבריו של תנא דבי רבי ישמעאל, היא תמהה על שאלתו, ומבררת את דבריו:

במוראו כמו שהיה נוהג בבנינו, שנאמר "את שבתותי תשמורו ומקדשי תיראו", מה שמירת שבת לעולם, אף מורא מקדש לעולם, שאע"פ שחרב — בקדושתו עומד! והיינו, שאין די מהלימוד של "והשמותי את מקדשיכם" שמקום המקדש נשאר בקדושתו כדי שינהג גם היום מורא מקדש, כי המורא הוא מהמקדש, ולא ממקומו המקודש!

1. בזמן שאין בית המקדש קיים מניין [שיש מורא מקדש]?

הרמב"ם פוסק בפרק שישי מהלכות בית הבחירה, שמקום המקדש קדוש גם עתה, מדרש הפסוק "והשמותי את מקדשיכם", שאף על פי שהם שוממים — בקדושתו עומדים! ואילו בפרק ז' שם כתב הרמב"ם שאע"פ שהמקדש היום חרב בעוונותינו, חייב אדם

ותמהינן: וכי יש לשאול על הכתוב "לא תבערו אש" — מה תלמוד לומר?

והרי נחלקו תנאים במשמעות הדבר, וכפי שיבואר בברייתא בסמוך, ואיך זה שואל תנא דבי רבי ישמעאל "מה תלמוד לומר"?!?

אי לרבי יוסי, בא הכתוב לומר שמלאכת הבערה — לאיסור "לאו" יצאה מכלל המלאכות, וכפי שיתבאר להלן בברייתא.

אי לרבי נתן, בא הכתוב לומר שהבערה לחלק יצאה!

ללמד שחייבים על כל מלאכה בפני עצמה, ולא שחייבים רק אם עושים את כל המלאכות בשבת.

וכמו שמתבאר מחלוקתם בברייתא:

דתניא: מלאכת הבערה בשבת, שנכתבה בתורה בפני עצמה — ללאו יצתה, דברי רבי יוסי.

ללמד שאין חייבים עליה כרת, כמו שאר המלאכות, אלא היא רק באיסור לאו, ללקות עליה, ותו לא.

רבי נתן אומר: הבערה — לחלק יצאה!

שיצאה הבערה מכלל לא תעשה כל מלאכה, להכתב בפני עצמה, כדי ללמד: כשם שהיא נחשבת להתחייב עליה כרת בפני עצמה, כך כל מלאכה ומלאכה מתחייבים עליה בפני עצמה, ואין החיוב נאמר רק על עשיית "כל המלאכות".

ואמר ותירץ רבא, ליישב את התמיהה, מה

היתה שאלת תנא דבי רבי ישמעאל "מה תלמוד לומר"?

תנא דבי רבי ישמעאל — "מושבות" [בכל מושבותיכם] הנאמר בסוף הפסוק, קא קשיא ליה!

והכי קאמר:

הלשון "מושבות" [בכל מושבותיכם], שנקט הכתוב, ובא ללמד שהאיסור הזה נוהג בכל מקום שאתם יושבים בו, בין בארץ, ובין בחוצה לארץ — מה תלמוד לומר?

מכדי, הרי שבת — חובת הנוף היא, ואינה מצוה הנוהגת בארץ ישראל מחמת קדושת הארץ.

וכל מצוה שהיא חובת הנוף — פשיטא שהיא נהגת בין בארץ בין בחוצה לארץ.

ואם כן, "מושבות" [בכל מושבותיכם] דכתב רחמנא בשבת, במלאכת הבערה — למה לי?

ועתה מביאה הגמרא את המשך דבריו של תנא דבי רבי ישמעאל, לענות על השאלה "מה תלמוד לומר".

משום רבי ישמעאל, אמר תלמיד אחד:

לפי שנאמר בנידון למות [דברים כא] "וכי יהיה באיש חטא, משפט מות — והומת".

שומע אני שימיתו אותו בית דין בין בחול בין בשבת. והיינו שתדחה מצות המתתו את השבת.

ולכן, בא הלימוד של ההיקש בין שבת למורא מקדש, ללמוד שגם היום נוהג מורא

ומה אני מקיים [שמות לא] "מחלליה מות יומת"? —

בשאר מלאכות, חוץ ממיתת בית דין, שהיא מותרת בשבת.

או אינו אלא אפילו מיתת בית דין אסורה בשבת.

ומה אני מקיים "וחומת" — בחול ולא בשבת.

וחוזר תנא דבי רבי ישמעאל ואומר:

או אינו אלא אפילו בשבת? [יבואר להלן]⁽²⁾

תלמוד לומר "לא תבערו אש" — בכל מושבותיכם!"

וגם להלן, בפרשת העונש שמענישים בית דין את הרוצח במזיד ובשגגה, הוא [הכתוב] אומר [במדבר לה]:

"והיו אלה לכם לחוקת משפט לדורותיכם — בכל מושבותיכם!"

מה כמו "מושבות" האמורים להלן, בפרשת רוצח, מדובר בהן בעונש שמענישים בית דין.

אף "מושבות" האמורים כאן, בהבערה בשבת, מדובר בהן בעונש שמענישים בית דין.

והיינו, עונש למי שהתחייב מיתת בית דין, בשריפה.

ועל כך אמר רחמנא "לא תבערו!"

ומשמעותו: אפילו לצורך קיום מצוה של הענשת החוטא במיתת שריפה בבית דין — לא תבערו אש בשבת!

[איסור ההבערה הוא רק בהבערת האש תחת "פתילה של אבר", ולא בשריפת האדם החוטא.

והיינו, לצורך חימום חתיכת עופרת, עד שהיא מותכת מחמת החום, ובהיות העופרת לנוזל רותח, יוצקים אותה לתוך פיו של הנידון למיתת "שריפה". אך הנידון למות עצמו אינו נשרף באש, והמתתו באמצעות יציקת העופרת הרתוחת אל פיו, אינה נחשבת מלאכת "הבערה"].

ועתה מבארת הגמרא את ההוכחה מתנא דבי רבי ישמעאל, שמצות עשה דוחה שבת:

מאי לאו, מה שאמר תנא דבי רבי ישמעאל, שיטת רבי נתן היא.

המקדש.

פ[ו].

ומאידך, אם לא היה הלימוד מהפסוק "והשימותי את מקדשיכם" שנוהג במקומם קדושה גם בזמן הזה, לא היה שייך כלל מורא מקדש.

אלא, לאחר שיודעים אנו שמקום המקדש נשאר בקדושתו, שייכת גם כיום, בחורבנו, מורא המקדש, בכבוד המקום! [חידושי רבי נחום אות

2. הרשב"א מקשה כיצד העלנו על הדעת שעשה של מיתת בית דין ידחה ללאו של מיתת בית דין, והרי איסור הלאו קודם לקיום המצוה, שהרי חימום הפתילה של העופרת קודמת להמתת הנידון למות. ואין עשה דוחה לא תעשה אלא כאשר בקיום המצוה נדחה הלאו.

דאמר רבי נתן "הבערה — לחלק יצתה", ללמד שחייבים על הבערה בפני עצמה כרת, ומכאן לומדים לשאר המלאכות שכל מלאכה בפני עצמה מחייבת כרת.

וטעמא שאין מענישים בשבת את המחוייבים במיתת "שריפה", משום **דכתב רחמנא "לא תבערו אש בכל מושבותיכם"**.

הא לאו חבי, אם לא היה הכתוב ממעט זאת, דחי מצות שריפת החוטא את איסור כרת של הבערה בשבת!

ולכן איצטריך "עליה", לומר שיבום אינו דוחה איסור ערוה!

ודוחה הגמרא: מתניתא זו ששנה תנא דבי רבי ישמעאל — **לא** בשיטת רבי נתן היא.

אלא בשיטת **רבי יוסי** היא, שלפיו הבערה בשבת אינה אלא לאו בעלמא, ולכן, לולי המיעוט, היא היתה נדחית מפני העשה "והומת"⁽³⁾.

ומקשינן: ו**תיהוי נמי** מתניתא זו בשיטת **רבי יוסי**, אך עדיין יש להביא ראיה שמצות עשה דוחה שבת [לולי המיעוט]!

אימר דאמר רבי יוסי ש"הבערה" ללאו יצתה — הבערה גרידתא, כאשר המלאכה היא הבערה בלבד.

אבל בהענשת אדם המחוייב שריפה, אין

המלאכה מצטמצמת להבערת האש תחת העופרת.

והרי **הבערה דבית דין** — צורך **בישול פתילה הוא** [שבאמצעות האש מחממים "פתילה", חתיכת עופרת, עד שהיא מתבשלת ונהיית נוזל, ואז יוצקים אותה אל פיו של הנידון למות ב"שריפה"].

ואמר רב ששת: מה לי בישול פתילה, מה לי בישול סמנין!

והיינו, בישול פתילת העופרת הוא מעשה מלאכה בשבת כמו בישול הסמנים של צבע שהיה בהקמת המשכן, שמשם למדים את כל המלאכות האסורות בשבת. ולא רק בישול אוכל אסור בשבת.

וכיון שגם לפי רבי יוסי יש בהמתת החוטא מלאכת בישול שיש בה כרת, הרי יש להוכיח גם לפיו שמצות עשה דוחה שבת, שאילולי מיעוט הפסוק "בכל מושבותיכם" היו מבשלים את הפתילה בשבת לצורך קיום מצות "והומת".

אמר רב שימי בר אשי: האי תנא דבי רבי ישמעאל, שדרש את הפסוק ב"כל מושבותיכם" לאסור הבערה ובישול לצורך המתת החוטא — **לא משום** דלולי המיעוט, **אתי עשה ודחי לא תעשה**.

כי אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

לשריפת הנידון לשריפה.

3. עתה, כשמעמידה הגמרא לפי רבי יוסי, אפשר להקשות שנלמד מכאן שאין עשה דוחה לא תעשה.

אלא שהגמרא מקשה קושיא עדיפה, כי על

ותירץ בשם יש אומרים, שמדובר כאשר העופרת נמצאת מעל פה הנידון לשריפה ומחממים אותה מעליו, בצורה שמיד נשפכת העופרת.

אך דחה הרשב"א תירוצו זה כי עדיין אין זה בשעה אחת, כי לעולם יקדם חימום העופרת

ואם כן, שבת, שנדחת מפני עבודה במקדש — אינו דין שתהא "רציחה", דהיינו, המצוה להעניש את החוטא, דוחה אותה!

וממשיכה הגמרא להסביר את דברי תנא דבי רבי ישמעאל:

ומאחר ויש לו קל וחומר שמצות הענשת החוטא תדחה את השבת — מאי "או אינו", דקאמר תנא דבי רבי ישמעאל, שלא תדחה מיתת בית דין את השבת?!

הכי קאמר: קבורת מת מצוה תוכיח! שעל אף חומרתה, שהיא דוחה אפילו את מצות העבודה במקדש, ובכל זאת אין דוחה את השבת.

ומכאן נלמד שאף "רציחה", המתת החוטא, אף על פי שהיא דוחה את העבודה, היא לא תדחה שבת.

שהרי מצות המתת החוטא אינה חמורה כמצות הקבורה של מת מצוה, ואם קבורת מת מצוה אינה דוחה את השבת, כל שכן שמצות המתת החוטא אינה דוחה שבת.

ולכן אמר: "או אינו, אלא אפילו מיתת בית דין אינה דוחה את השבת".

ומה שחזר ואמר "או אינו אלא אפילו בשבת", כך ביאורו:

הדר אמר, קבורת מת מצוה עצמה, נלמד שתדחה שבת, מקל וחומר:

ומה עבודה, שהיא דוחה שבת — בכל זאת

אלא, משום דמייתי, שהיה לו מקום להביא ממנו, ללמוד מקל וחומר שלצורך המתת החוטא יש לדחות את השבת.

וכדי לשלול לימוד זה הוצרך הכתוב לומר "בכל מושבותיכם", לגלות שבכל זאת אין מצות המתת החוטא דוחה שבת.

וחכי קאמר: מה אני מקיים "מחלליה מות יומת" — בשאר מלאכות, חוץ ממיתת בית דין.

אבל מיתת בית דין, דחיא שבת מקל וחומר:

ומה מצות עבודה של קרבן במקדש, שהיא מצוה חמורה,

ומכח חומרתה היא דוחה שבת —

ובכל זאת "רציחה", דהיינו, המצוה להמית את הרוצח, דוחה אותה, את מצות העבודה במקדש.

שנאמר במצוה להמית את הרוצח [שמות כא]: "מעם מזבחי — תקחנו למות".

שאפילו אם היה הרוצח במקדש, ורוצה לעבוד, שולחים בית דין ולוקחים אותו משם, כדי להענישו בעונש מיתה המגיע לו [חוץ מאשר אם היה הרוצח על גבי המזבח, ועבודה בידו].

ומוכח מכאן, שחומרת המצוה להעניש את המחוייב מיתה, עדיפה על מצות העבודה במקדש. וכל שכן שהיא עדיפה על מצות שבת, הנדחת מפני העבודה.

מצות של המתת האדם המחויב בשריפה. (רמב"ן רשב"א)

השאלה הזאת היא יכלה לענות שבישול הפתילה אינה אלא הכשר מצוה, שהרי אין בבישול קיום

קבורת מת מצוה דוחה אותה, שכך למדנו [במסכת מגילה ג ב] מ"ולאחותו — לה יטמא".

שבת, שנדחית מפני עבודה — אינו דין שתהא קבורת מת מצוה דוחה אותה!

תלמוד לומר: [שמות לה] **"לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת"**.

ואם כן, אין לנו ללמוד מכאן שמצות עשה דוחה את השבת, ושוב חוזרת הקושיא למה איצטריך "עליה".

אך לפני שתמשיך הגמרא, היא מבארת מה היה המהלך שלה בהבנת דברי תנא דבי רבי ישמעאל, לפי ההנחה שהניחה תחילה, שיש ללמוד מדבריו שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, ולכן הוצרך הכתוב לומר שאין מיתת בית דין דוחה שבת.

למאי דסליק אדעתיה מעיקרא, לפי מה שהעלינו בדעתנו תחילה, בדברי תנא דבי רבי ישמעאל, **דאתי עשה ודחי לא תעשה — מאי "או אינו אפילו מיתת בית דין אינה דוחה את השבת", דקאמר תנא דבי רבי ישמעאל?**

והרי לפי ההוה אמינא הזאת, כיון שלדעתו עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, מדוע חזר בו? ומדוע לא תדחה המצוה של המתת החוטא את השבת.

ומשנינן: **הכי קאמר תנא דבי רבי ישמעאל,** לפי הבנתנו בהתחלה:

מה אני מקיים [שמות לא] **"מחלליה מות יומת"** — **בשאר מלאכות, חוץ ממיתת בית דין.**

אבל מיתת בית דין, כן דחי שבת, היות דאתי עשה ודחי לא תעשה.

הדר אמר, אך חזר ואמר "או אינו אלא אפילו במיתת בית דין":

כי מנין לנו להניח שמצות עשה דוחה אפילו לא תעשה שיש בו כרת?

אימר דאמרינן דאתי עשה ודחי לא תעשה — לא תעשה גרידא.

אבל לא תעשה שיש בו כרת — מי שמעת ליה דדחי?

הדר חזר ואמר, "או אינו אלא אפילו בשבת", לפי שיש להוכיח שההנחה הראשונה היתה נכונה, ואכן מצות עשה דוחה אפילו לא תעשה שיש בו כרת.

כי אטו, האיך עשה דוחה את לא תעשה.

לאו, הלא **לא תעשה חמור מיניה,** ממצות עשה, שהרי על עבירת לא תעשה לוקים, ואילו על ביטול מצות עשה, או על עבירת "איסור עשה", אין לוקים.

ואם בכל זאת מצינו שקאתי עשה הקל ודחי ליה ללא תעשה החמור, שוב אין גבול לחלק בין לאו שיש בו כרת ובין לאו שאין בו כרת. שהרי מסברא גם לאו כשלעצמו חמור ממצות עשה, ובכל זאת הוא נדחה מפניו.

ואם כן, מה לי דחיית חומרא זוטא [של לאו גרידא], ומה לי דחיית חומרא רבה [של לאו שיש בו כרת]!

תלמוד לומר "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת".

ללמד על עצמו [בלבד] יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא.

כיצד?

נאמר בדין אדם האוכל בשר קדשים כשהוא טמא [ויקרא ז]:

"והנפש אשר תאכל בשר מזבח השלמים אשר לה, וטומאתו עליו — ונכרתה הנפש ההיא מעמיה".

והלא שלמים בכלל כל הקדשים שנאמר בהם כרת על אכילתם בטומאה, היו, ולמה יצאו שלמים מכלל הקדשים, להכתב בפני עצמם?

אלא יצאו שלמים מכלל הקדשים, כדי לחקיש אליהן את שאר הקדשים, ולומר להן, כי רק על אכילת קרבנות כשהוא טמא חייבים כרת, ולא על אכילת קדשים אחרים שאינם קרבנות:

מה שלמים מיוחדים בכך שהם קדשי מזבח וחייבים עליהם כרת מי שאוכלם כשהוא טמא, אף כל קדשי מזבח, רק עליהם חייבים כרת מי שאוכלם כשהוא טמא.

יצאו קדשי בדק הבית, שהאוכלם כשהוא טמא, אינו חייב כרת!

והבא נמי, במצות יבום, הא ערות אשת אח בכלל כל העריות היתה.

ולמה יצתה ערות אשת אח להיות מותרת במקום יבום, שנאמר "יבמה יבוא עליה"?

אלא, לפיכך יצאה אשת אח מכל העריות במקום יבום, לחקיש אליה את שאר העריות, במקום יבום, ולומר להן:

ועתה, לאחר שהסבירה הגמרא את ההבנה בדברי תנא דבי רבי ישמעאל לפי ההוה אמינא, היא חוזרת למסקנה, שתנא דבי רבי ישמעאל אינו סובר שעשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, אלא שהוא הסתמך על הקל וחומר, שמצות המתת החוטא תדחה שבת, ולכן היה צריך לדרוש מ"לא תבערו אש בכל מושבותיכם", שאינה דוחה.

ושוב חזרה למקומה השאלה: לשם מה צריך את הלימוד של "עליה"?

ומביאה הגמרא מהלך חדש בהסבר הלימוד של "עליה":

אלא לכן איצטריך "עליה", הואיל וסלקא דעתך אמינא, תיהוי האי אשת אח "דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל — ללמד".

שהרי אשת אח נכללה בין כל העריות שהן חייבי כריתות, שהרי בסוף פרשת עריות, הכוללת את אשת אח, נאמר "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה — ונכרתו!".

והיא יצאה מן הכלל, שאם מת האח בלי בנים היא מתייבמת.

ואחת משלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן [המידה השמינית בברייתא של שלש עשרה מידות, שהיה רבי ישמעאל אומר], היא המידה:

"דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל, ללמד — לא ללמד על עצמו בלבד יצא, אלא ללמד על הכלל כולו יצא".

וכדתניא במסכת כריתות [ב ב]:

דבר שהיה בכלל, ויצא מן הכלל ללמד, לא

מה ערות אשת אח שריא, מותרת היא במקום יבום, אף כל עריות נמי שריין, מותרות הן במקום יבום.

ולכן איצטריך "עליה" לשלול לימוד זה ביבום.

ודחינן: מי דמי היציאה מהכלל של שלמים מכלל הקדשים, ליציאה מן הכלל של אחות אשה מכלל העריות?!

והרי התב, שם, בדין אוכל קדשים בטומאה, הן הכלל של אכילת הקרבנות הוא באיסור של אכילת קדשים בטומאת הגוף, והן הפרט, קרבן שלמים שיצא מן הכלל, גם הוא בכלל האיסור של אכילת קדשים בטומאת הגוף.

ובלימוד מהמידה הזאת שבתורה, לא יצא הפרט ללמד על חידוש בכלל, אלא הוא בא רק להגביל את הכלל, שיהיה רק כעין הפרט.

וכמו שהוא מלמד שם, כי רק קרבנות יהיו אסורים באכילה לטמאים, ולא קדשי בדק הבית.

אבל הכא, במצות יבום, הרי הכלל של כל העריות הוא באיסור, ואילו הפרט של ערות אשת אח, שיצא מן הכלל ללמד, הוא בהיתר! ללמד שאשת אח מותרת.

ואין זו המידה שבתורה המוזכרת באכילת קדשים!

אלא, הא, אשת אח במקום יבום, שהיא דבר שיצא מן הכלל של איסור ללמד דבר היתר, לא דמי למידה זו שבתורה, אלא למידה אחרת:

וכך שנינו, במדה האחת עשרה, בבבבבבב של שלש עשרה מידות שהיה רבי ישמעאל אומר:

"דבר שהיה בכלל, ויצא ממנו פרט, לידון בדבר החדש — שאי אתה יכול להחזירו להשוות את הפרט לכלל, ולא להשוות את הכלל לפרט, עד שיחזירנו לך הכתוב בפירוש, להשוותם".

וכמו כן ביבום, כיון שיצא הפרט של אשת אח מן הכלל של שאר עריות לידון בדבר חדש של היתר ליבום, אינך יכול להשוות את כלל העריות אליו, ולהתיר גם את שאר העריות ליבום, שהרי לא חזר הכתוב להשוותם.

ואם כן, גם בלא הלימוד של "עליה" לא היה מקום לומר שגם שאר העריות יהיו מותרות ביבום.

דתניא: דבר שהיה בכלל, ויצא ממנו פרט לידון בדבר החדש, אי אתה רשאי להחזירו להשוות את הפרט לכלל, ואת הכלל לפרט, עד שיחזירנו לך הכתוב בפירוש.

כיצד?

נאמר בקרבן אשם שמביא מצורע לטהרתו יחד עם קרבן חטאת ועולה [ויקרא יד]:

"ושחט את הכבש של קרבן האשם במקום אשר ישחט את החטאת ואת העולה, במקום הקדש."

כי בדין חטאת כך דין האשם הוא, לכהן."

שאין תלמוד לומר את סוף הפסוק "בחטאת האשם".

והיינו, שאר הפרטים של הכלל, שלא הוציאם הכתוב מן הכלל, לא יצאו מהכלל. כי אין לנו להשוות ולדמות את הכלל אל הפרט שיצא ממנו, או את הפרט אל הכלל.

ואם כן, **הכא נמי**, באשת אח במקום יבום, שיצאה מן הכלל לדון בדבר חדש של היתר ליבום, הוה **אמינא**, הייתי אומר, גם לולי הפסוק של "עליה", כי רק **אשת אח**, שיצאה מן הכלל של העריות, **דאשתרא**, שהותרה ליבום — היא בלבד **אשתראי**, הותרה לצורך יבום.

אבל **שאר עריות**, שלא יצאו מן הכלל — **לא** הושוו לה, אלא נשאו באיסורן, גם ללא הלימוד של "עליה"!

ונשארה השאלה: למאי איצטריך "עליה"?

אלא, חוזרת בה הגמרא מהסבר זה, ומביאה הסבר אחר:

סלקא דעתך אמינא תיתי, נלמד שכל ערוה מתייבמת בלימוד של "**מה מצינו**" מערות **אשת אח**:

מה, כמו **אשת אח**, שהיא ערוה, ובכל זאת **מייבמה**.

אף אחות אשה נמי תתייבם.

לכן בא הלימוד של "עליה", להוציא מידי הלימוד של "**מה מצינו**".

ודחינן: **מי דמי** אחות אשה לאשת אח, עד שהוצרך הכתוב "עליה" לומר שאין ללמוד בלימוד של "**מה מצינו**" להתיר אחות אשה כמו אשת אח?

והרי **התם**, שם באשת אח, יש בה רק חד

שהרי לענין מקום השחיטה בצפון כבר נאמר בתחילת הפסוק שיש לשחוט את אשם מצורע במקום החטאת, שהוא בצפון.

ולענין צורת מתן דמיו על המזבח ולענין אכילת בשרו, הוא נכלל בכל האשמות, ב"זאת תורת המצורע":

ואם כן, **מה תלמוד לומר "כחטאת האשם"**? לאיזה ענין הוצרך הכתוב להשוותם.

לפי שיצא אשם מצורע מהכלל של קרבנות אשם, **לירון בדבר החדש**, בנתינת דם על **בחן יד** המצורע הימנית, ועל **בחן רגל** המצורע הימנית.

ולפי שיצא מכלל האשמות, **יכול לא יהא טעון אשם מצורע מתן דמים** והקטרת **אימורים לגבי מזבח** כשאר קרבנות אשם?

ב-ז לכן תלמוד לומר: "**כי כחטאת — האשם הוא**".

לימד הכתוב בהשוואה של חטאת לאשם:

מה כמו שחטאת, טעונה מתן דמים, והקטרת **אימורים, לגבי מזבח**.

אף אשם מצורע, טעון מתן דמים והקטרת **אימורים, לגבי מזבח**.

ומבואר בבבביתא, כי **אי לא אהדריה קרא**, אם אין הכתוב מחזיר את הפרט שיצא מן הכלל, להשוותו אליו, הוה **אמינא**:

למאי דנפק, רק אותו הפרט שיצא מן הכלל, **נפק**, רק הוא יצא מן הכלל, ואינו כמותו.

ולמאי דלא נפק — **לא נפק**.

"מחוסר כיפורים", שהוא אסור בכניסה לעזרה, ואסור באכילת בשר קדשים, עד שיבוא ביום השמיני לטהרתו להר הבית, ויביא את קרבנות הטהרה של מצורע.

ויעמוד המצורע בשער ניקנור, כיון שלא התקדש מקומו של השער הזה בקדושת העזרה.

ויכניס את בוהן ידו הימנית ובהן רגלו הימנית לתוך העזרה, כדי שיתן עליהן הכהן מדם קרבן האשם שהביא המצורע.

הטעם שהותר לו להכניס את בהונותיו לעזרה, למרות שהוא עצמו אסור להכנס לשם יבואר להלן.

ותניא: אם אירע, שהיה מצורע, שחל יום השמיני שלו בערב הפסח, שחייבים להביא בו קרבן פסח.

וראה המצורע שבא לטהר קרי, בו ביום.

ומי שנטמא בטומאת קרי אסור לו להכנס להר הבית. ונמצא, שאינו יכול לבוא להר הבית ולעמוד בשער ניקנור ולהכניס בהונותיו לעזרה כדי לטהר על ידי דם האשם שינתן על אצבעותיו.

וכיון שהוא טמא, הוא אינו יכול להקריב ולאכול קרבן פסח!

ואם טבל כדי לטהר מטומאת הקרי, עדיין הוא טמא בגדר "טבול יום", לפי שהוא מחוסר "הערב שמש" כדי לטהר לגמרי מטומאת קריו אחר שטבל.

ולכן, כל זמן שעדיין הוא יום, אין הוא ראוי להכנס להר הבית, ואינו יכול לטהר מטומאת נגע הצרעת, ונמצא שלערב הוא

איסורא, של אשת אח בלבד, והוא בלבד הותר במקום ייבום.

אבל הכא באחות אשה, יש עליה תרי שני איסורי!

שהרי בנוסף לאשת אח יש עליה איסור של אחות אשה!

ואי אפשר ללמוד בלימוד של "מה מצינו", להתיר ליבום אשה שיש עליה שני איסורים, מהיתר יבום של אשה שיש עליה איסור אחד בלבד.

ולכן, מביאה עתה הגמרא מהלך חדש, המסביר לשם מה יש צורך בלימוד של "עליה":

מהו דתימא, היה מקום לומר: הואיל ואישתרי ערות אשת אח לצורך מצות יבום — אישתרי לצורך יבום גם ערות אחות אשה!

קא משמע לן "עליה", שלא הותר אלא האיסור של אשת אח, ולא אומרים שהואיל והותר איסור אשת אח הותר גם איסור אחות אשה.

ומבאר הגמרא: ומנא תימרא, ומנין יש לנו מקום לומר שיש צד שכוה, דאמרינן "הואיל ואישתרי אישתרי"?

מהא דתניא לגבי טומאת מצורע, שהואיל והותר לו הכנסת בהונותיו לעזרה על אף טומאת נגעו, הותר לו גם להכניסם לעזרה בטומאה נוספת, בטומאת "טבול יום", שטבל בו ביום מטומאת קרי:

מצורע שנרפא מצרעתו, וטיהרו הכהן כמבואר בפרשת מצורע — עדיין הוא

לא יוכל לאכול קרבן פסח, ולפיכך גם אין יכולים להקריב עבורו קרבן פסח.

אמרו חכמים: אף על פי שאין "טבול יום" [שטבל מטומאת קרי] אחר נכנס להר הבית, כל זמן שלא העריב שמשו —

טבול יום זה, שהצטרע, ונרפא ונטהר, והגיע ליום השמיני, אלא שנטמא בטומאת קרי — כיון שטבל מטומאתו, ועתה הוא ערב פסח, הוא **נכנס** להר הבית, למתן דמים על בהונותיו, שמכניסם פנימה לעזרה בעומדו בשער ניקנור, ויטהר לגמרי מטומאת צרעתו, ואז יכול לערב לאכול קרבן פסח, ולכן יוכלו להקריב עליו ביום קרבן פסח.

כי מוטב שיבא עשה של הקרבת קרבן פסח, שיש בו, בביטולו, עונש כרת, וידחה את איסור עשה של כניסת בעל קרי טבול יום להר הבית, שאין בו כרת.

ולכן, יכנס להר הבית עד לשער ניקנור, ויכניס בהונותיו לעזרה, ויתן עליו הכהן מדם האשם, ויטהר בכך מטומאת נגעו.

ואז, הוא יכול לשלוח את קרבן הפסח שלו באמצעות שליח לעזרה, ולערב הוא יטהר לגמרי מטומאת קריו, ויוכל לאכול קרבן פסח.

והוסיף **ואמר רבי יוחנן** על דברי הברייטא:

דבר תורה — אפילו איסור איסור עשה, של כניסה להר הבית, שהוא "מחנה לוייה" — לית ביה אין בו בטבול יום, שטבל לקריו.

לפי **שנאמר** באותו היום המתואר בספר דברי הימים ב [פרק כ], שנטהרו בו ישראל מטומאתם:

"ויעמוד יהושפט בקהל יהודה לפני החצר החדשה".

מאי "חצר החדשה"?

אמר רבי: חצר שחדשו בה דברים, ואמרו בה תקנה חדשה, שתיקנו אז: טבול יום — לא יכנס למחנה לוייה [הר הבית].

ומוכח, שאיסור טבול יום להכנס להר הבית, שהוא מחנה לוייה, הוא רק מתקנת חכמים, ולא מן התורה!

אך זה מבאר רק כיצד נכנס טבול יום להר הבית, שהוא מחנה לוייה, ואין בכניסתו איסור תורה, וכל שכן שאין בכניסתו איסור כרת.

אך עדיין אין זה מסביר כיצד מותר לו להכניס את בהונותיו לעזרה, שהיא מנה שכינה בטומאת "טבול יום"?

ואמר עולא: למרות ש"ביאה במקצת [גופו]" בעזרה שמה "ביאה".

והיינו, טמא המכניס מקצת גופו לעזרה, חשובה "ביאה במקצת" של מקצת גופו, כביאה לעזרה, והיא אסורה בעונש כרת למי שהוא טמא.

ורק למצורע יש היתר מיוחד, שהתירה לו התורה להכניס בהונותיו לעזרה כדי שיטהר במתן הדמים עליהן.

בכל זאת למצורע, שהוא גם טבול יום מטומאת קרי — הותר להכניס בהונותיו אפילו בטומאת קרי.

ולכן הוצרך הכתוב "עליה" – לשלול היתר שכוזה ביבום ערווה.

ודחינן: **מי דמי**, כיצד ניתן לדמות, ולומר "הואיל והותרה הותרה" ביבום ערוה, לדברי **עולא**, בהיתר הכנסת בהונות מצורע שהוא טבול יום מטומאת קרי? (2)

תינח היבא הנשא האח המת את א-11 האחות, **ואחר כך נשא** האח החי את האחות השניה.

כיון שתחילה נאסר האח החי באשת המת מצד אשת אח, ורק לאחר מכן, כשנשא את אחותה, הוא נאסר בה באיסור השני של אחות אשה.

אז שפיר היה מקום לדמות את דין היבום לדין טומאת מצורע, ולומר, **דמנו**, הואיל **דאישתרי** שהותר לו האיסור הראשון, שהוא **איסור אשת אח** – **אישתרי נמי**, הותר לו גם **האיסור השני**, שהוא **אחות אשה**.

ומה **טעם** התירו חכמים למצורע שנטמא בטומאת קרי, וטבל, והוא "טבול יום", להכניס בהונותיו לעזרה? והרי הוא אסור בהכנסת בהונותיו לעזרה מחמת היותו "טבול יום" של טומאת קרי, וביאה במקצת שמה ביאה?!

כי **הואיל והותר** איסור ביאה בעזרה לטומאת **צרעתו** – **הותר** גם איסור ביאה בעזרה לטומאת **קרי** (1)!

ומוכח, שכל ההיתר הוא מדין "הואיל".

שהואיל והותר למצורע איסור הכנסת בהונות בטומאת מצורע, הותר לו גם איסור הכנסת בהונות בטומאת קרי [לאחר שטבל].

ומכאן היה לנו ללמוד לענין יבום, שהואיל והתיר הכתוב איסור ערות אשת אח לגבי יבום, הוא התיר גם איסור ערות אחות אשה לצורך קיום מצות יבום.

2. לא בכל מקום אומר עולא "הואיל ואישתרי אישתרי", אלא רק כשמדובר בשני דברים שהם ענין אחד, וכגון בכרת של עריות, שנכללו כל העריות בכרת אחד, בסוף פרשת עריות, ולכן הואיל והותר כרת של אשת אח היה מקום לומר שהותר הכרת שבאחות אשה, אבל בשני לאוין שנכתבו עליהם עונשים חלוקים בתורה, לא אמר עולא.

ובזה מתורצת קושיית הטורי אבן [מגילה ג ב] מכהן גדול ונזיר [רע"א בתשובות הנספחות לדרוש וחידוש, סימן ד, ואחיעזר ח"א ד"ד].

וכתב הראב"ה שאם מיסב אצל אדם אורח שאינו נזהר מלאכול פת של גוי, ויש לו פת של גוי שהיא נקיה יותר מפת ישראל, שאז התירו למארח לבצוע על פת של גוי כדי לכבד את

1. כתבו התוס' בזבחים לג א, וכן תוספות ישנים כאן, כי "הואיל ואישתרי אישתרי" נאמר רק במקום שהיה איסור, והותר.

אבל אם היה לאדם היתר בדבר שמעולם לא נאסר בו, אין אומרים שיהיה מכח זה מותר באיסור אחר.

ולכן, למחוסר כיפורים, שמותר לו להיכנס להר הבית, שהוא מחנה לויה, לא הותר לו להכנס להר הבית כשהוא בעל קרי הואיל ומותר לו להכנס לשם עתה, כשהוא מחוסר כפורים.

ולכן כל ההיתר שלו להכנס הוא מחמת שהותר לו ביום השמיני להכניס בהונותיו לעזרה, על אף שביאה במקצת שמה ביאה, וכיון שהותר לו איסור כניסה בטומאת נגע הותרה לו גם כניסה בטומאת בעל קרי.

ונפלה לפני האח החי לייבום, והותר לו אז איסור אשת אח.

ורק **אחר כך** נשא האח החי את אחותה.

דחזיא, שבאופן כזה היתה ראויה ליה לאח החי, להתייבם לו, **דביני ביני**, בתקופה שבין מיתת האח לבין הזמן שבו הוא נשא את אחותה.

שאז היה מקום לומר גם ביבום כדברי עולא "הואיל ואישתרי אישתרי" ויהיה לו מותר לשאת את אחות אשתו, היות והותר לו איסור אשת אח, ולכן איצטריך "עליה", כדי לשלול זאת.

אלא אם **נשא** האח **המת** אשה, **ולא מת** עד שנשא החי את אחותה.

ואחר כך, לפני שמת האח, **נשא** האח החי את אחותה —

נמצא **שלא איחזיא ליה**, שלא היתה אשת המת מותרת לאח החי, **כלל!**

ולכן לא קרינן בה "הואיל ואישתרי אישתרי".

מי, כי האם **לא מודי עולא**, **שאם** מצורע **ראה קרי בליל שמיני**, שעדיין לא היה ראוי להכניס בהונותיו, שהרי לא הגיע הבוקר שהוא הזמן הראוי להביא קרבנותיו ולהכניס ידיו לעזרה, ונטמא בטומאת קרי — **שאיין מכניס ידיו לבהונות**.

וכמו שאמר עולא, שהיות והותר לו להכניס את בהונותיו כשהוא מצורע, הותר לו גם להכניסן בטומאת קרי, שהיתה טומאת הצרעת שהותרה ראשונה, וטומאת הקרי שניה.

ולכן איצטריך "עליה" לשלול זאת.

אלא, אם **נשא** האח החי תחילה את אחת האחיות, ונאסר תחילה באחותה, ורק **אחר כך** **נשא** האח **המת** את אחותה, ואז היא נאסרת עליו באיסור שני של אשת אח.

הרי באופן שכזה, **איסור אחות אשה** — **קדים**, קדם לאיסור אשת אח!

ואז אי אפשר לומר הואיל והותר האיסור השני, של אשת אח, הותר גם האיסור הראשון של אחות אשה, שחל לפניו. אלא, האיסור הראשון עומד במקומו.

ואפילו נשא האח **המת** תחילה, ונאסרה תחילה באיסור אשת אח, ורק לאחר מכן נשא החי את אחותה — **נמי** לא ניחא לומר הואיל ואישתרי אישתרי, היות ואין זה דומה לדברי עולא!

שהרי בענינו של עולא הותר למצורע להכניס את בהונותיו מיד משהאיר הבוקר של היום השמיני, לפני שנהיה המצורע טמא בטומאת בעל קרי.

ולכן, **תינח היכא דנשא** תחילה האח **המת**, **ומת**.

"הואיל ואישתרי, אישתרי".

הוכתב הגר"א או"ח קס"ח ס"ק יד, שזהו המקור היחיד לדברי הראב"ה.

האורח, רשאי המארח להמשיך ולאכול מהפת של גוי, שהיות והותר לו לבצוע עליה, הותר לו לאכול אותה במשך כל הסעודה, וזכר לדבר

**"כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה –
ונכרתו!"**

בכך שנקט הכתוב לשון "מכל התועבות",
וכלל את כל העריות, הוא הקיש אותן זו
לזו.

ומעתה, כיון שיש לנו את ההיקש של רבי
יונה, היה מקום לומר שהוקשו כל העריות
כולן – לאשת אח!

והיה לנו לומר מכח ההיקש הזה:

**מה אשת אח שריא ליבום – אף כל עריות
נמי שריין ליבום.**

ואין לחלק ביו אשת אח שהיא איסור אחד
ובין שאר עריות שיש בהן שני איסורים
[האחד ערוה והשני אשת אח], כי אין
משיבים על ההיקש [רש"י].

לכן **כתב רחמנא** בערות אחות אשה "עליה",
כדי לשלול היתר יבום באחות אשה,
ובהיקש של רבי יונה לומדים לשאר העריות,
מאחות אשה.

**אמר ליה רב אחא מדפתי לרבינא: מכדי,
הרי כל עריות המנויות במשנתנו,**

מצד אחד, **איכא לאקושינהו לאשת אח,**
אפשר להקיש אותן בהיקש של רבי יונה
שיהיה דינן כאשת אח, שהותרה ליבום, וגם
הן תהיינה מותרות להתייבם.

ומאידך, **איכא לאקושינהו,** אפשר להקיש
את כל העריות **לאחות אשה,** שנאמר בה
"עליה", לאסור את ייבומה.

ואם כן, תיקשי: **מאי חזית,** מה ראית,

ולא אומרים "הואיל ואישתרי אישתרי",
היות ש"**לא יצא עדיין בשעה**" [לשעה]
שהיא ראויה להביא בה קרבן, כי קדמה
טומאת הקרי לזמן הראוי להבאת קרבנותיו,
והכנסת בהונותיו.

ואם כן, למאי איצטריך "עליה"?

ומשנינן: **אלא, כי איצטריך "עליה" –**
היכא דנשא מת אשה, ומת, והותרה ליבום,
ואחר כך נשא האח החי את אחותה, ולכן
היה מקום לומר שהואיל והותר לו איסור
אשת אח, הותר לו גם אחות אשה, מדין
"הואיל ואישתרי אישתרי", ולכן הוצרך
הכתוב "עליה" לשלול זאת.

ואי בעית אימא, להכי איצטריך "עליה",
היות ובלעדיו, **אתיא** אפשר היה ללמוד שיש
מצות יבום אפילו בכל העריות שיש בהן
כרת – **בהיקישא, מדרבי יונה!**

שדרש רבי יונה, מכך שהוקשו כל העריות
ביחד, וכפי שיבואר בברייתא להלן, שיש
ללמוד את דין הערוה האחת מהדין של
הערוה האחרת.

היקשו של רבי יונה הוא בענין החיוב על
העראה [תחילת ביאה] בערוה.

נאמר חיוב על העראה בנדה, שנאמר "את
מקורה הערה". וכיון שנידה הוקשה אל כל
העריות, חייבים בכל העריות, על העראה
בהן.

**דאמר רבי יונה, ואיתימא רב הונא בריה
דרב יהושע:**

ההיקש של כל העריות זו לזו, נלמד מהא
דאמר קרא בסוף פרשת עריות, ובכללן נדה
[ויקרא יח]:

וגם **הכא**, באחות אשה הנשואה לאחיו יש **תרי איסורי** [אחות אשה ואשת אח].

ותרי איסורי מתרי איסורי ילפינן בהיקש.

אבל הכא, באשת אח, רק **חדא איסורא** יש בה.

ולכן תרי איסורי, של שאר עריות, מאיסורא **חדא** של אשת אח — **לא ילפינן**!

ועתה מביאה הגמרא את שיטתו של רבא, האומר שאכן אין "עליה" בא ללמד על ערוה עצמה שאינה מתייבמת, לפי שאין בכח מצות העשה של יבום לדחות את האיסור כרת החמור של הערוה.

אלא, בא הכתוב "עליה" כדי לאסור את צרתה, ואין די בלימוד של "לצרור" ! וכפי שיתבאר.

רבא אמר: ערוה עצמה **לא צריכא קרא** ללמד שאינה מתייבמת, היות **דאין עשה** דוחה **לא תעשה שיש בו כרת**.⁽¹⁾

כי איצטריך קרא "עליה" — **למיסר** לאסור את הצרה של הערוה.⁽²⁾

דאקשת, שהקשת את שאר העריות **לאחות אשה**, שנאמר בה "עליה" לאסור את ייבומה, ולמדת בהיקש אל אחות אשה שכל שאר העריות אסורות להתייבם.

אקשינחו, הקש את כל העריות, **לאשת אח**, ולהתיר את יבומן של העריות כמו שהותרה ערות אחות אשה ליבום !?

ועונה הגמרא שני תירוצים:

א. **איבעית אימא**: כשעומדת הברירה:

מצד אחד להקיש את כל העריות לאשת אח, לקולא, וללמוד מההיקש שהן מתייבמות.

ואילו מצד שני, להקיש את כל העריות לאחות אשה, **לחומרא**, לאסור אותן לייבום **לחומרא מקשינן** !

ולכן מקשים את כל העריות לערות אחות אשה, להחמיר ולאסרן לייבום.

ב. **איבעית אימא**: **הכא**, בשאר עריות, הנשואות לאחיו, הן **תרי איסורי** [ערוה ואשת אח].

הנלמד מ"עליה", כמו צרתה, והיא פטורה מהיבום גם מתוקף היותה ערות אשת אח.

ובנוסף, חייבים על הערוה עצמה משום אשת אח, היות [ובדף כ עמוד ב] למדנו מ"לקחת" שערוה מפקיעה את הזיקה, כיון שלא קרינן בה "לקחת", וכל שאינה ליבום מחמת שלא קרינו בה "לקחת" הרי היא כאשת אח שלא במקום יבום, כמו שיש לה בנים, שפשיטא שחייבים עליה משום אשת אח.

ועיין בחידושי רבי נחום בתחילת המסכת בביאור דבריו.

2. התוס' סוברים שרבא חולק על עולא, ואינו

1. מסקנת הגמרא, לפי רבא, היא, שערוה עצמה אינה צריכה פסוק לומר שאינה מתייבמת, לפי שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, ומבחינה זאת אין צורך ללימוד של "עליה".

והקשה הברכת שמואל [בסימן ב] הרי עדיין צריך ללמוד מהפסוק הזה שהערוה אסורה משום אשת אח, כי מבלעדי הפסוק "עליה" היה מקום לומר שאכן הערוה אינה מתייבמת מחמת איסור הערוה הרובץ עליה, אך מנין לנו שנשאר עליה איסור אשת אח?

ותירץ, כיון שגילתה תורה שערוה פוטרת צרתה, ואיסור הצרה אינו אלא איסור אשת אח, הרי גם הערוה עצמה אסורה באיסור אשת אח

שלולי לימוד מיוחד לפטור ערוה מיבום, היא היתה מתייבמת, ולא אמריןן שאינה מתייבמת מהטעם שאמר רבא, שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

תא שמע: רבי אומר: מכאן יש ללמוד שערוה וצרתה פטורות מן היבום, שנאמר בפרשת יבום [דברים כה] "יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאשה, ויבמה".

יכול היה הכתוב לומר "ולקח לו לאשה ויבם".

וכיון שבמקום לומר "ולקח", אמר הכתוב "ולקחה", משמע שבא הכתוב למעט, ולומר: ולקחה לאשה הזאת דוקא, ולא לאחרת.

דהיינו, שיש אשה שאין לו ללוקחה.

וכמו כן במקום לומר "ויבם" אמר הכתוב "ויבמה", ומשמע שדוקא לזו הוא מייבם ולא לאחרת.

דהיינו, שבא הכתוב ללמד שיש אשה שאינה מתייבמת.

ומשמעות שני המיעוטים הללו היא: **לאסור צרות ועריות** — ליבום.

ומוכח מדברי רבי שלא כרבא, ואין הטעם שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת מספיק, אלא אכן צריך לימוד מיוחד לפטור את הערוה עצמה מהיבום!

ותמדה הגמרא על רבא: וכי ערוה עצמה לא צריכא קרא לאוסרה ליבום?

והא תניא לעיל [ג ב], בבביתא הדורשת את הפסוק "עליה" כמקור לפטור ערוה מהיבום: **אין לי** שאסורה מכח הלימוד של "עליה" **אלא היא**, הערוה עצמה, צרתה מנין, תלמוד לומר "לצרור"!

ומוכח ש"עליה" בא ללמד על הערוה עצמה, ואילו צרתה נלמדת מ"לצרור"?

ומתוצת הגמרא: זה שדורשת הבריתא את הלימוד מ"עליה" לאסור את הערוה, אין זה בדוקא, אלא צריכים אותו **משום צרתה** של הערוה, וכפי שתבאר הגמרא לקמן כיצד יש ללמוד את שני הלימודים, "עליה" ו"לצרור".

אך עדיין קשה מהמשך לשון הבריתא, שמוכח ממנו שהלימוד "עליה" אכן בא ללמד על הפטור של ערוה עצמה מיבום:

והא קתני: **אין לי** ללמוד מ"עליה" **אלא** לפטור את הן, העריות כולן!

ומתוצת הגמרא: **משום צרותיהן** נקטה הבריתא ללימוד של "עליה" כבר בעריות עצמן, אך אליבא דאמת כל הלימוד הזה נדרש רק לצרות ערוה, וכפי שיבואר להלן.

ומקשה הגמרא על רבא מדברי רבי, המביא מקור אחר לפטור ערוה וצרתה. ומוכח

כולל את טומאת מצורע ואת טומאת טבול יום [ולא יטמאו את מחניהם], ולפיכך כיון שהותר הלאו הזה לצורך מצורע הותר הלאו הזה עצמו לצורך טבול יום, אבל הלאו של אחות אשה אינו הלאו של אשת אח ואם הותר לו לאו אחד, לא הותר לו הלאו השני!

סובר שאומרים הואיל ואישתרי אישתרי, ומה שמצורע טבול יום מכניס בהונותיו הוא משום שהכנסת הבהונות אינה אסורה כי "ביאה במקצת" [כניסת מקצת גופו לעזרה] אין שמה "ביאה".

ועוד חילקו, שהלאו להיכנס לעזרה בטומאה

להבין שהאיסור של צרת ערוה, הנלמד מ"ולקחה", נאמר בכל צרת ערוה.

והיינו, שבהיות הצרה יחד עם הערוה באותו בית, חל עליה שם של "צרת ערוה", ומכח השם הזה היא נאסרת כמו הערוה.

ולפי רבי, כתבה התורה את החידוש של צרת ערוה בפרשת יבום, כדי ללמד שאפילו במקום מצות יבום נוהג איסור זה, וכל שכן שלא במקום יבום.

לכן הוצרך כתוב נוסף, "ויבמה", ללמד שאיסור צרת ערוה נאמר רק במקום יבום, ולא בכל צרת ערוה.

ומבאר הגמרא את הלימוד:

מאי טעמא, כיצד אתה יכול לדרוש את היתר צרת ערוה שלא במקום מצוה מהמקרא "ויבמה"? —

היות וכל המקרא "ויבמה", הוא כתוב מיותר!

שהרי כבר אמר הכתוב לעיל "יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאשה", ודי היה לו בכך, ולא היה לו להוסיף ולומר "ויבם", או "ויבמה", בתוספת האות ה"א.

אלא, בא הכתוב המיותר "ויבמה", ללמד, שהמיעוט מ"ולקחה", המלמד שצרת ערוה אסורה, אינו מלמד על איסור ערות צרה בכלל. אלא, רק במקום יבום הוא דאסירא צרה של ערוה.

אבל שלא במקום יבום — שריא צרה של ערוה.

אמר רב אשי: מתניתין נמי דיקא, גם

ומתצת הגמרא את לשון הברייטא: **אימא**, תקן את לשון הברייטא, ואמור בה: **לאסור צרות של עריות!** אבל ערוה עצמה אינה צריכה מיעוט מהפסוק.

ופרכינן: **והא תרי קראי קנסיב ליה!** והרי רבי דורש זאת משני מקראות, מ"ולקחה" ומ"ויבמה".

מאי לאו, בהכרח, שחד מקרא הוא דורש לפטור ערוה מיבום, וחד מקרא הוא דורש לפטור צרה!

ומתצת הגמרא לרבא: **לא**. אין כונת רבי לדרוש את שני המקראות, האחד לערוה והשני לצרת ערוה. כי לערוה עצמה אין צורך בלימוד לאוסרה ליבום, היות ואין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

אלא **אידי ואידי**, בין המקרא הזה ובין המקרא הזה, את שני המקראות, הוא דורש לענין צרה, האחד לאיסור, והשני להיתר.

וכך הוא דורש:

חד קרא, "ולקחה", בא ללמד איסור: "ולקחה" — לזאת, ולא לאחרת.

ובא הכתוב **למיסר**, לאסור צרה של ערוה במקום מצוה. דהיינו, לאסור צרת ערוה במקום מצות יבום.

וחד קרא, "ויבמה" בא להיתר: להגביל את האיסור של צרת ערוה, הנלמד מ"ולקחה", ולומר, שלא כל צרת ערוה אסורה.

ובא הכתוב **למישרי**, להיתר צרה של ערוה שלא במקום מצוה של יבום!

וצריך מקרא מיוחד להיתר צרת ערוה שלא במקום מצות יבום, היות ובלעדיו היה מקום

אמר ליה רב אחא בר ביבי מר, לרבינא:
אכן טענה צודקת היא זו.

אלא, יש לתקן את האמור בשם רבא, והכי
קאמרי כך אמרו משמיה דרבא: צרה נמי לא
איצטריך קרא.

אין צורך בלימוד של "עליה" לפטור צרת
ערוה מהיבום.

כי לאחר שלמדנו את עצם איסור צרת ערוה
מ"לצרור", שיש איסור בצרת ערוה כמו
בערוה, פשוט הוא שאינה מתייבמת, גם ללא
הלימוד מ"עליה", היות ואין עשה דוחה לא
תעשה שיש בו כרת. [כי בסיומה של
הפרשה, נאמר כרת על כל האמור בה, כולל
צרת ערוה, הנלמדת מ"לצרור"].

כי איצטריך קרא "עליה" — למישרי צרה ב-ח
של ערוה שלא במקום מצוה.

ובא הכתוב "עליה" למעט, ולומר, שלא
תעלה על דעתך שהתחדש ב"לצרור" איסור
חדש של "צרת ערוה", וכל ערוה אוסרת את
צרתה כאשר שתיהן נשואות יחד לאדם
אחד.

אלא, זה הוא פטור מיוחד של צרת ערוה
ממצות יבום.

ומבאר הגמרא: מאי טעמא? כיצד אתה
לומד מ"עליה" להתיר צרת ערוה שלא
במקום מצוה?

אמר קרא: "ואשה אל אחותה לא תקח
לצרור [והיינו, לא תקח צרת ערוה] —
לגלות ערותה עליה".

נאמר בפרשת יבום "יבמה יבוא עליה",

ממשנתנו יש לדייק שערוה עצמה אינה
פטורה מהיבום מכח לימוד מן המקרא,
אלא כדברי רבא, שהיא פטורה מן הטעם
שאין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת.

דקתני במשנתנו: חמש עשרה נשים פוטרות
צרותיהן.

ומשמע שכל החידוש שהוצרך התנא לומר,
שהן פוטרות את צרותיהן מהיבום.

ואילו "פטורות הן עצמן, ופוטרות
צרותיהן", שהיה משמע שיש חידוש גם
בפטור עריות עצמן — לא קתני!

שמע מינה שפטור העריות עצמן אין בו כל
חידוש, כי הן פטורות מחמת הכלל הנוהג
בכל האיסורים, שאין עשה דוחה לא תעשה
שיש בו כרת.

ואם כן, מוכח מלשונה של משנתנו כדברי
רבא.

ועתה מבאר הגמרא כיצד מסביר רבא [וכן
רב אשי, שדייק ממשנתנו כדבריו] את שני
הלימודים, "עליה" ו"לצרור" לצרת ערוה:

והוינן בדברי רבא: ומאי שנא ערוה עצמה,
דלא צריכא קרא לפוטרה מיבום, היות דאין
עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת,

אם כן, צרה של ערוה, אחרי שלמדת
מ"לצרור" שיש איסור של צרת ערוה, נמי
לא תיבעי קרא, אין צורך בלימוד של
"עליה" לפוטרה מן היבום.

שהרי אפשר לפוטרה מן היבום משום הטעם
שאמר רבא, דאין עשה דוחה לא תעשה שיש
בו כרת!?

תירץ לו רבא: ולא קל וחומר הוא שתהיה הערוה של אחות אשה אסורה שלא במקום מצוה:

שהרי אם במקום מצוה, אסירא ערות אחות אשה, למרות מצות היבום — שלא במקום מצוה, האם יתכן שתהיה אחות אשה שריא, מותרת שם?!

ולכן, לא יתכן שבא "עליה" לומר שכל הפסוק של ערות אחות אשה נאמר רק במקום יבום, וכי אין שום איסור של ערות אחות אשה שלא במקום יבום.

ובהכרח ש"עליה" הוא רק לימוד להתיר צרת ערוה שלא במקום מצוה, אך ערוה עצמה אסורה, בין במקום מצוה ובין שלא במקום מצוה.

אמר ליה רמי בר חמא לרבא: קל וחומר זה יש להפריכו, כי צרה של ערוה תוכיח, שיתכן איסור ערוה שניהג רק במקום מצות יבום, ויהיה מותר שלא במקום יבום!

שהרי אף לדברך, מצינו לצרת ערוה, דרק במקום מצוה של יבום היא אסירא, ושלא במקום מצוה היא שריא!

ואם כן, לדברך, ש"עליה" בא להתיר צרת ערוה שלא במקום מצוה, יש לומר ש"עליה" מתייחס לכל האמור בפסוק, ובא לומר שאף איסור ערות אחות אשה אינו נוהג אלא במקום מצוה, כי רק שם יש עליה ליבום, ואני קורא בה "יבמה יבוא עליה".

אמר ליה רבא: עלך, כדי לשלול את טיעונך, המשיך ואמר קרא: "לגלות ערותה עליה — בחייה!"

ונאמר בפרשת ערות אחות אשה "לצורר, לגלות ערותה עליה".

ולמדנו מכאן, כי רק במקום "עליה", דהיינו במקום מצות יבום, שנאמר בו "יבמה יבוא עליה", רק שם הוא דאסירא צרת ערוה.

כי רק במקום יבום אני קורא בצרת הערוה: לא תקח לצורר, לגלות ערותה — "עליה"!

דהיינו, במקום מצות יבום, שנאמר בה "יבמה יבוא עליה".

אבל שלא במקום "עליה", שלא במקום מצוה, שאין שם עליה ליבום ולא נאמר שם "יבמה יבוא עליה" — שריא! הרי צרת ערוה מותרת.

אמר ליה רמי בר חמא לרבא, לדברך, שהמקרא "עליה" בא להורות היתר ולא איסור, אימא, אמור היתר גדול מזה:

אפילו ערוה גופיה, שלא במקום מצוה — גם היא תישתרי!

והיינו, לדברך, שסוף הפסוק ["עליה"] בא להשמיע היתר של צרת ערוה שלא במקום מצוה, ניתן גם לומר שהוא בא להשמיע היתר גדול מזה, שכל הפסוק של ערות אחות אשה, מדבר רק במקום יבום, ו"עליה" בא ללמד היתר גדול, שערות אחות אשה אסורה רק במקום יבום, ולא שלא במקום מצוה.

וכך אמר הכתוב: רק במקום "עליה" [במקום יבום, שאמרה בו תורה יבמה יבוא עליה] נאסרה ערות אחות אשה, אך לא במקום שאין בו יבום, שאין אני קורא בה "יבמה יבוא עליה"?

ללמוד את היתר אחות אשה לאחר מיתת אשתו מ"ואשה אל אחותה", ומיתור המילה "בחייה" ללמוד על איסור אחות אשה שלא במקום מצוה.

כי המילה "בחייה" אינה מיותרת כלל.

שהרי אי מ"ואשה אל אחותה", גרידא, ללא התוספת "בחייה", הוה אמינא שאפילו נתגרשה אשתו ממנו, מיד שריא לו אחותה, שהרי שוב אין אני קורא בה "ואשה אל אחותה".

לכן, תלמוד לומר: "בחייה" — כל שבחייה!

ובא הכתוב "בחייה" ללמד, דאף על גב דנתגרשה אשתו ממנו, לא הותרה לו אחותה, כל עוד אשתו בחיים.

ואם כן, חוזרת הקושיה על מה שאמר רבא, ש"עליה" האמור בסוף הפסוק של אחות אשה בא ללמד היתר של צרת ערוה שלא במקום יבום.

שלדבריו, ההיתר של "עליה" צריך ללכת גם על אחות אשה עצמה, ונלמד ממנו שכל הפסוק הוא רק במקום יבום, ולא נאמר כלל איסור אחות אשה שלא במקום יבום!

ומכח קושיה זו, מביאה הגמרא הסבר אחר, לשם מה צריך את הפסוק "עליה" לפי רבא:

אלא, אמר רב הונא בר תחליפא, משמיה דרבא: לעולם בא "עליה" ללמד איסור ולא היתר, וכך הוא הלימוד של "עליה":

תרי קראי כתיבי, שני מקראות סותרים, לכאורה, נאמרו בפסוק זה של אחות אשה. וכדי שלא יסתרו המקראות זה את זה, יש

והמילה "בחייה" הרי מיותרת היא. ובאה ללמד, שכל אחות שבחייה של אשתך, בין אם היא במקום מצוה ובין אם היא שלא במקום מצוה, הרי היא אסורה.

ומכח היתור הזה אתה למד ש"עליה" בא להתיר רק צרת ערוה שלא במקום מצוה, ולא להתיר את הערוה עצמה שלא במקום מצוה.

ותמהינן: וכי מילת "בחייה" מיותרת היא, עד שתאמר כי היא באה ללמד על איסור אחות אשה שהוא נוהג אפילו שלא במקום מצוה?

והרי האי "בחייה" — מיבעי ליה לגופו של ענין, למעוטי אחות אשתו לאחר מיתתה של אשתו!

והיינו, ללמד שלאחר מות אשתו, אחותה מותרת לו!

ואם כן, כיצד אתה למד מ"בחייה" לאסור אחות אשה אפילו שלא במקום מצוה?!

ומשנינן: הריא, אחות אשתו לאחר מיתת אשתו, לא מ"בחייה" נלמד ההיתר שלה, אלא מתחילת הפסוק, מ"ואשה אל אחותה" נפקא!

כי משמעות "אשה אל אחותה לא תקח" היא, שלא תקח את שתיהן יחד. אך כשמתה אשתו מותר לו לקחת את אחותה, לפי שאינו לוקח "אשה אל אחותה".

ולכן, מיותרת המילה "בחייה", לדרוש ממנה, לאסור כל אחות אשה ש"בחייה", אפילו שלא במקום מצוה.

ודוחה הגמרא את האפשרות שאמרנו עתה,

ומקשינן: **איפוך אנא!** אני אהפוך, ואומר ש"עליה" מתייחס רק להיתר ולא לאיסור, ואגיע למסקנה הפוכה.

ויש להעדיף את הצד הזה!

שהרי המילה "עליה", שממנה אנו למדים שמדובר במקום מצוה, היא צמודה למילים "לגלות ערותה", שהן מלמדות את היתר הצרה.

ואם כן, יותר משמע לומר, ש"עליה" בא להעמיד במקום מצוה, דוקא את ההיתר של "לגלות ערותה" — דחידא" הצמוד אליו, ולומר שהיתר זה נאמר דוקא במקום מצוה, אבל שלא במקום מצוה, שתיהן [היא וצרתה אסורות], מאשר להעמיד במקום מצוה את האיסור של "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור", שהרי הוא מרוחק מהמילה "עליה".

[שהרי שתי התיבות "לגלות ערותה" חוצצות בין תחילת הפסוק "ואשה אל אחותה לא תקח" ובין המילה "עליה"].

ונאמר כך: **במקום מצוה** — היא, אחות אשה, אסורה, וצרתה מותרת.

ו"עליה" תשמש לימוד להיתר, וכמו שנאמר "לגלות ערותה [של אחת מהן] — עליה [במקום מצות יבום, שאני קורא בה "יבמה יבוא עליה"]".

ואילו **שלא במקום מצוה** — שתיהן אסורות!

וכמו שנאמר "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור", מלמד שבין היא ובין צרתה אסורות שלא במקום מצוה.

ומתרצת הגמרא: **אם כן, אם** כדברך,

לנו ליישבם, ובאופן זה נלמד לאיסור אחות אשה אפילו שלא במקום מצוה:

כתיב בתחילת הפסוק **"ואשה אל אחותה לא תקח לצרור"**. וכיון ש"לצרור" מלמד על איסור צרת ערוה, הרי שאסר הכתוב את שתיהן, הן את אחות האשה והן את צרתה.

ומאידך, **כתיב** בהמשך הפסוק, **"לגלות ערותה"**.

והלשון "ערותה" — רק ערוה דחידא, של אחת משתיהן בלבד, **משמע!**

דהיינו, רק אחת משתי הנשים [או אחות אשה או צרתה] היא באיסור גילוי ערוה, ואילו השניה מותרת!

הא כיצד ניישב את הסתירה בין תחילת הפסוק, האוסר את שתיהן, לבין סופו, האוסר רק אחת ומתיר את השניה?

לכך בא הלימוד של "עליה", ללמד שכך היא כוונת הכתוב:

"ואשה אל אחותה לא תקח לצרור [בין היא ובין צרתה אסורות], לגלות ערותה, עליה, בחייה".

במקום "עליה", שיש **מצוה** של יבום, ואני קורא בה "יבמה יבוא עליה" — **שתיהן אסורות**, לפי שאני קורא בשתיהן את תחילת הפסוק "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור".

ואילו שתי התיבות "לגלות ערותה" [שמשמעותן: אחת מן השתיים אסורה בגילוי ערוה והשניה מותרת], מלמדות כי **שלא במקום מצוה**, שאין אני קורא בה "יבמה יבא עליה" — אז רק היא, הערוה עצמה, אסורה, ואילו צרתה מותרת שם.

אי במקום מצוה — הרי אמרת שתייהן מותרות.

אי שלא במקום מצוה — הרי אמרת שתייהן אסורות.

ואם כן, בהכרח ש"עליה" בא ללמד איסור, להעמיד את איסור ערוה וצרתה במקום "עליה" ליבום.

וממילא, ההיתר של "לגלות ערותה" — דחדא" הוא לצרת ערוה שלא במקום מצוה.

גופא, רבי אומר: "ולקח — ולקחה". "ויבם — ויבמה", מלמד הכתוב לאסור צרות ועריות [צרות של עריות].

והוינן בדברי רבי:

א. מידי, כלום "צרות" כתיבא חבא, במילים אלו?

ב. ועוד, הרי איסור צרות ערוה — מ"לצרור" נפקא!

ותחילה מיישבת הגמרא את הקושיה השניה:

"לצרור" — מפיק ליה, מוציא רבי את הדרש של הפסוק הזה, לכדרכי שמעון, הדורש לקמן [כח ב] את המילה "לצרור" ללמד על שתי אחיות שנהיו "צרות" זו לזו בהיותן בזיקה אחת, בנפילה ליבום לפני אח אחד, שהן פטורות מן היבום.

וכגון שהיו שני אחיו של היבם נשואים שתי

ש"עליה" בא להעמיד את ההיתר במקום "עליה" — לא יאמר הכתוב כלל את המילה "עליה", ונדרוש זאת מעצמנו.

שהרי מסתבר שהאיסור של ערוה וצרתה נאמר שלא במקום מצוה, וההיתר של צרת ערוה נאמר במקום מצוה, שיש לנו להעדיף את ההיתר במקום מצוה.

ולכן, אי אפשר לומר כדבריק, שהיתור של "עליה" בא להתיר, כי אז הוא מיותר. אלא בהכרח שהוא בא לאסור, את צרת ערוה במקום עליה ליבום.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: ממאי יש להכריח דהאי "עליה" הוא לימוד לאיסורא של צרת ערוה במקום יבום?!

דלמא הוא בא ללמד דהיתירא של ערוה לגמרי במקום יבום, והכי קאמר רחמנא:

"אשה אל אחותה לא תקח לצרור" — לא היא ולא צרתה.

אך במה דברים אמורים שגם היא וגם צרתה אסורות, שלא במקום עליה ליבום.

אבל במקום שנאמר "עליה", במקום יבום — שתייהן, גם הערוה עצמה, מותרות?!

ומשנינן: אם תדרוש כן, תיקשי לך: את ההיתר והאיסור שב"לגלות ערוה, דחדא", שאחת מותרת ואחת אסורה — היכי משכחת לה?

היכן תמצא אפשרות שכזאת?

וממשיך רבי ודורש:

"ויבמה" — רק במקום ייבום הוא דאסירא צרה של ערוה.

אבל שלא במקום ייבום — שריא צרה של ערוה.

והוינן בה: **ורבנן**, הדורשים איסור צרת ערוה מ"לצרור" — האי "ולקחה", מאי עבדי ליה, מה הם עושים עמו?

מייבעי להו צריכים הם אותו לכדרי יוסי בר חנינא:

דאמר רבי יוסי בר חנינא: "ולקחה" — מלמד הכתוב:

א. **שמגרשה** היבם ליבמתו **בגט**, לאחר שבא עליה וקנאה לו לאשה, ואינה צריכה עוד חליצה. לפי שנעשית לאשתו לאחר שקנאה, ויוצאת ממנו בגט ככל אשה.

ב. ואף **מחזירה** לו לאשה, לאחר גירושה, למרות שבפעם השניה אינו מקיים מצות היבום.

וחידוש הכתוב הוא, שלא נאמר שהתירה תורה את איסור אשת אח רק לצורך אישות שיש בה קיום מצות יבום, כנאמר "יבמה יבוא עליה, והיתה לו לאשה". ורק האישות שנתהוותה מקנין היבום יש בה קיום המצוה "והיתה לו לאשה", אבל לאחר שגירשה שוב אין בהחזרתה קיום מצות יבום של "והיתה לו לאשה".

ולכן היה מקום לומר שחוזר עליה איסור אשת אח, ואינו יכול לשוב ולקחתה, ולכן בה הפסוק "ולקחה לו לאשה" ללמד שהיא

אחיות, ומתו שני אחיו, ונמצא ששתי האחיות נפלו לפניו, והיו שתיהן זקוקות לו ליבום. וכיון שהזיקה בין היבם ליבמתו היא כמקצת אישות, נמצא ששתי אחיות אלו היו צרות זו לזו בהיותן יחד קשורות בזיקה, שהיא מקצת אישות, ליבם אחד.

ולפי רבי שמעון אין הפסוק "לצרור" מלמד על צרת ערוה, וכמותו סובר רבי.

ועתה חוזרת הגמרא לברר את השאלה הראשונה על דברי רבי:

כלום איסור צרה הכא, ב"ולקחה" או ב"ויבמה", כתיב?

ומשנינן: **הכי קאמר רבי: אם כן**, שאין הפסוק מדבר באיסור צרת ערוה, **לימא קרא "ולקח" בלבד**.

מאי, מדוע אמר הכתוב "ולקחה", בתוספת האות ה"א?

היות והמשמעות של "לקחה" היא: אחת מתוך שתיים, ולא את השתיים!

וכמו כן משמעות "לקחה" היא: הבחירה של האחת מתוך השתיים נתונה בידו.

ומכאן אתה למד: **כל היכא דאיכא תרי לקוחין**, שנופלות לפניו שתי נשים צרות מאח אחד, ויכול לקחת אחת מהן, **דאי בעי נסיב האי, ואי בעי נסיב האי**, שיכול לקחת אחת מהן, לפי רצונו, רק אז שריא מותר לו לקחת אחת מהן, איזו שירצה.

ואי לא, שאין לו אפשרות לקחת את איזו מהן שירצה, לפי שהאחת אסורה עליו באיסור ערוה, אז **תרוייהו**, הערוה וצרתה, **אסירין**.

כאשתו לכל דבר, ופקע ממנה כליל איסור אשת אח [כלפין].

ועתה מסבירה הגמרא לרבנן, מה הם עושים עם "ויבמה".

"ויבמה" — מלמד יתור הה"א, שאפילו אם בא עליה על ברכה היא נעשית אשתו לכל דבר [אפילו ליורשה, ולהטמא לה אם הוא כהן].

ועתה מבארת הגמרא מנין למד רבי הלכות אלו:

ורבי, הא דרבי יוסי בר חנינא, שמגרשה בגט ומחזירה, מ"והיתה לו לאשה" נפקא, מלמד הכתוב שהיא כאשתו לכל דבר.

ומה שיבם קונה את יבמתו על ברכה — מ"ויבמה יבא עליה" נפקא, שמשמע בא עליה וקונה אותה בכל ענין, גם אם היא אינה מסכימה.

ועתה מבארת הגמרא מה עושה רבי עם "עליה":

ורבי, הדורש את איסור ערוה וצרתה מ"ולקחה" ומ"ויבמה", האי "עליה" — מאי עביד ליה, איזה לימוד הוא לומד ממנו?

מיבעי ליה לרבי, לברתנן במסכת הוריות [חא]:

אין חייבין בית דין של סנהדרין שבירושלים להביא פר לקרבן חטאת, הנקרא "פר העלם דבר", על הוראתם המוטעית לכלל ישראל, אלא על הוראה מוטעית בדבר שחייב על זדונו ברת, וחייב על שגגתו קרבן חטאת.

וכן הכהן הגדול המשיח, שנמשח בשמן

המשנה, שטעה בהוראה [לעצמן] ועשה מעשה עבירה בשגגה על פי טעותו, אין הוא חייב להביא פר לחטאת על שגגתו, הנקרא "פר כהן משיח", אלא אם כן היתה טעותו ועשייתו בשגגה בדבר שזדונו כרת ושגגתו חטאת.

וכמו כן לא חייבים דייני הסנהדרין להביא ט-א פר לעולה ושעיר לחטאת על הוראתם המוטעית בעבודת כוכבים.

וכגון שהורו בטעות על עבודה מסוימת של עבודת כוכבים שאין בה איסור.

אלא על הוראה בדבר שחייבין על זדונו ברת, ועל שגגתו חטאת.

וכגון שהורו בית דין הגדול שאחת מארבעת העבודות של עבודת כוכבים, שחייבים עליהן ברת, אינה אסורה.

אך אם הורו בטעות שאין איסור בעבודה שחיובה הוא בלאו ולא ברת, וכגון שהורו שאין איסור בנישוק או בחיבוק עבודה זרה, אין הם חייבים בפר העלם דבר.

ודבר זה למדנו בגזירה שוה של "עליה עליה" מאחות אשה, וכמו שיבואר בהמשך.

ותנן נמי, במשנה נוספת במסכת הוריות:

כל מצוה שבתורה שחייבין על זדונו ברת ועל שגגתו חטאת [חוץ מעבודת כוכבים], הרי:

אם החוטא הוא אדם יחיד, ששגג ועשה מחמת טעותו, ולא מחמת הוראת בית דין, מביא כשבה או שעירה לחטאת.

ואם החוטא הוא נשיא הרי הוא מביא קרבן

אף כאן, בפרשת קרבן חטאת, אין בית דין חייבים חייב פר חטאת אלא כשהיתה שגגת הוראתם בדבר שחייבין על זדונו כרת, ועל שגגתו חטאת.

שתי פרשיות נאמרו בתורה בענין קרבן חטאת.

האחת, בספר ויקרא, העוסקת בקרבן חטאת שחייב העושה בשגגה להביא חטאת על "כל המצוות", שזדון כרת.

והשני, בספר במדבר, העוסקת בקרבן חטאת שחייב להביא העובר בשגגה על חטא של עבודה זרה.

אשכחן צבור [קרבן זה נקרא על שם הציבור, משום שאין בית דין חייבים להביאו אלא אם כן נכשל בדבר רוב הציבור, ועבר בשגגה מחמת הוראתם], מצינו שאין חייבים להביא פר העלם דבר, אלא אם כן היתה השגגה בדבר שזדונו כרת.

פר שחייב בו כהן **משיח** — **מנלן** שאינו חייב בו הכהן הגדול המשוח, אלא אם כן טעה בהוראתו לעצמו, ועשה בשגגה עבירה שזדונו כרת?

דכתיב בכהן המשיח [ויקרא ד']: "אם הכהן יחטא **לאשמת העם**" — הרי השוה הכתוב את דין החטאת של כהן **משיח**, שיהיה דינו כקרבן חטאת של **צבור**, שאינו בא אלא על שגגה בדבר שזדונו כרת.

קרבן חטאת של **יחיד** ושעיר של **נשיא** — מנין שאינם מביאים אותו אלא על דבר שזדונו כרת?

אתיא, נלמד הדבר בגזירה שוה "מצות

מיוחד שלא מצינו כמותו בכל קרבנות היחיד — **מביא שעיר** עזים זכר לחטאת [ואילו כל שאר החוטאים מביאים נקבה לחטאת].

ואם הורו בטעות, וחטאו **משיח ובית דין** — **מביאין פר**.

במה דברים אמורים בשאר המצוות.

ואילו בשגגה של **עבודת כוכבים**:

יחיד, נשיא והכהן המשיח — **מביאין שעירה** לחטאת.

והצבור מביאים פר ושעיר — **פר לעולה, ושעיר לחטאת**.

והוינן בה: **מנא הני מילי** שלא אמרה תורה להביא קרבן חטאת על שגגה בעבירה, אלא אם כן היתה השגגה בדבר שחייבים על זדונו כרת?

דתנו רבנן: נאמר בספר ויקרא [בפרק ד'], בפרשת קרבן חטאת על שגגה שהורו בית דין בטעות בשאר המצוות [ולא בעבודה זרה]: "**ונודעה החטאת אשר חטאו עליה**".

רבי אומר: **נאמר כאן**, בפרשת קרבן חטאת של הסנהדרין "**עליה**".

ונאמר לחלן בפרשת עריות, "**ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה**".

ו"עליה" היא מילה מיותרת, הפנויה לגזירה שוה:

מה לחלן בפרשת עריות, החטא הוא בדבר שחייבים על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

מצות".

כתיב בפרשת שלח [במדבר טו]: "תורה אחת יהיה לכם, לעושה בשגגה".

ואחר כך נאמר:

"והנפש אשר תעשה ביד רמה".

חוקשה כל התורה כולה לעבודת כוכבים —

מה עבודת כוכבים הוא דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת, אף כל דבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת.

אשכחן יחיד ונשיא ומשיח, בין בעבודת כוכבים ובין בשאר מצות, שאינו חייב אלא על דבר שזדונו כרת.

קרבן צבור בעבודת כוכבים — מנין שאין הציבור חייבים בו אלא אם היתה הוראת הבית דין המוטעית בסוג עבודה שחייבים על זדונו כרת?

אמר קרא בהמשך: "ואם נפש".

וילמד עליון קרבן ציבור בעבודת כוכבים מתחתון, מיחיד.

אלא צבור, בשאר מצות — מנלן?

יליף "מעני העדה — מעני מעניני".

ורבי, האי "תורה אחת" — מאי עביר ליה?

מיבעי ליה, לכדתניא: לפי שמצינו שחלק הכתוב בין יחידים העובדים עבודה זרה למרובים [אנשי עיר הנידחת] העובדים עבודה זרה.

יחידים נידונים בסקילה, שהיא המיתה החמורה ביותר — לפיכך ממונן פלט, שאין מאבדים את ממונו של יחיד שעבד עבודה

כי בין קרבן חטאת הבא על שאר המצוות ובין קרבן חטאת על עבודה זרה נאמר "מכל מצוות ה' אשר לא תעשה".

וכמו כן, לא חייבים להביא קרבן חטאת על שגגה בעבודת כוכבים — אלא על דבר שחייבין על זדונו כרת, ועל שגגתו חטאת.

ומבארת הגמרא:

פר לעולה ושעיר לחטאת שמביאים הציבור בעבודת כוכבים, אינו בא אלא על דבר שזדונו כרת.

כי יליף בגזירה שוה "מעני העדה — מעני העדה", האמורים בקרבן על שאר המצוות ובקרבן על עבודה זרה.

יחיד נשיא ומשיח — [במדבר טו] נלמדים מ"ואם נפש אחת".

אחד יחיד, ואחד נשיא, ואחד משיח — במשמע.

לפי הכלל שוי"ו האמור בתחילת הפסוק, הרי הוא מוסיף על ענין ראשון, שנאמר לפניו.

וילמד הענין השני, שהוא "תחתון", והוא כולל את היחיד ואת הנשיא ואת הכהן המשיח, מן הענין שלפניו, ה"עליון", שהוא קרבן העלם דבר של ציבור בעבודת כוכבים.

וקרבן ציבור בעבודת כוכבים נלמד בגזירה שוה מקרבן ציבור בכל המצוות.

ורבנן — האי סברא מנא להו?

נפקא להו מדמקרי ליה ממה שהיה מקריא רבי יהושע לבריה:

זרה.

אבל מרובין נידונים במיתת סייף, שאינה חמורה כמיתת סקילה, לפיכך ממונן אבד.

יכול כשם שחילקנו בין יחידים לרבים בעונש על עשייה במזיד, נחלוק גם בקרבנותיהן, על שגתם בעבודת כוכבים, וכיון שעונשם במזיד חמור יהיה קרבנם בשוגג חמור יותר מיחיד, ולא יביאו כל אחד מהם קרבן שעיר כמו שאר יחידים?

תלמוד לומר בפרשת חטאת על השגה בעבודת כוכבים: "תורה אחת יהיה לכם".

מתקיף לה רב חלקיה מהגרוניא: טעמא דכתב רחמנא "תורה אחת יהיה לכם".

הא לאו הכי — הוה אמינא נחלק ביניהם בקרבנותיהם.

מאי לייתו, איזה קרבן מיוחד יביאו אנשי עיר הנידחת הרבים על חטאם בשוגג?

לייתו יביאו פר — צבור, בשאר מצות הוא דמייתי!

יביאו כשבה — יחיד, בשאר מצות הוא דמייתי!

יביאו שעיר — נשיא, בשאר מצות, הוא דמייתי!

יביאו פר לעולה ושעיר לחטאת — צבור, בעבודת כוכבים, הוא דמייתי!

ואלא מאי, שמא תאמר יביאו שעירה.

יחיד נמי — היינו קרבנו!

ומשנינן: בכל זאת איצטריך ללימוד של "תורה אחת".

כי סלקא דעתך אמינא, הואיל וצבור בהוראה מוטעית בעבודת כוכבים, מייתו פר לעולה במקום פר לחטאת שמביאים בהוראה על שאר המצוות, ושעיר לחטאת.

אינהו, בני עיר הנדחת בשגגה, נמי ניתו איפכא, קרבן שונה ממה שמביאים בשאר המצוות.

אי נמי, גם אם לא נמצא עבורם קרבן שונה, הם בגדר מי שהוא "צריך קרבן, ואין לו תקנה". ולא יביא כל קרבן.

קא משמע לן "תורה אחת", שהם מביאים כדין יחידים.

אמר שאל ליה לוי לרבי: מאי איריא דתני במשנתנו חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן?

ליתני שש עשרה נשים פוטרות צרותיהן!?

אמר ליה רבי ללוי: כמדומה לי שאין לו [לך] מוח בקדקדו [בקדקדך].

כי מאי דעתך לומר "שש עשרה נשים פוטרות צרותיהן"?

משום שלדעתך, יש לו לתנא לשנות גם את ערות אמו שהיא אנוסת אביו.

ונשאה אחיו מאביו, שהיא מותרת לו, ומת, ונפלה אליו ליבום.

[ונקט "אנוסת אביו", כי לנשואת אביו אין תפיסת קידושין לכל האחים, ולא יכול היה אחיו מאביו לשאתה].

אין זו קושיה.

כי אמו שהיא אנוסת אביו — פלוגתא

דרכי יהודה ורבנן היא אם מותר לשאר האחים לשאתה.

וכיון שרבי יהודה אוסרה להנשא לשאר האחים באיסור לאו, לא יתכן לפיו שתיפול לפניו מאחיו אמו אנוסת אביו ליבום.

ובפלוגתא לא קא מיירי התנא במשנתנו, ולא רצה התנא לומר ערוה שאינה יכולה ליפול ליבום לפי רבי יהודה, אלא רק לרבנן.

ופרכינן: וכי לא מדבר התנא גם ענין השנוי בפלוגתא?

והרי נשים האסורות על היבם ב"איסור מצוה" וב"איסור קדושה", שהן חייבי לאוין, **דפליגי רבי עקיבא ורבנן**, האם הן פוטרות צרותיהן כמו חייבי כריתות או לא, ובכל זאת **קתני** להו לקמן בפרק שני במשנה [כא]! (1)

ומשנינן: **בפרכין**, בפרקנו זה, **קא אמרינן** שבפלוגתא לא קמיירי.

ופרכינן: **והא** שנינו בפרקנו פלוגתא:

דתנן: **בית שמאי מתירין את הצרות לאחיהן, ובית הלל אוסריין!**

ומשנינן: הכל יודעים שדברי **בית שמאי** במקום **בית הלל** — **אינה משנה!** ולכן אין בהבאת דבריהם של בית שמאי משום הבאת ענין השנוי במחלוקת.

ועוד פרכינן: **והרי** מצינו שהביא התנא בפרקנו זה, ענין השנוי במחלוקת. והוא:

אשת אחיו שלא היה בעולמו, דפליגי רבי ושמעון ורבנן, באם התייבמה לאחיו השני, שהיה עמו בעולמו, ואחר כך מת האח השני, האם היא מתייבמת לאח השלישי, שלא היה בעולמו של האח הראשון [אך היה בעולמו של האח השני] או לא.

כי סובר רבי שמעון, היות והאח השני ייבמה, ונולד האח השלישי, לא מצאה האח השלישי כאשת האח הראשון אלא כאשת האח השני.

וכיון שהאח השלישי היה בעולמו עם האח השני, הרי אם מת האח השני, היא נופלת לפניו ליבום.

ובכל זאת **קתני** לערות אשת אחיו שלא היה בעולמו במשנתנו, שהיא אינה מתייבמת מנפילתה מהאח השני, והיא אף פוטרת צרתה, כרבנן. וכנגד רבי שמעון הסובר שהיא עצמה מתייבמת!

מפקיעה זיקה, כולל חייבי לאוין שאין בהם תפיסת קידושין לפי רבי עקיבא.

וביארנו האחרונים [ועיין בהרחבה בשיעורי רבי שמואל, סוף סימן א] שכונת הרמב"ן לומר שהכלל "כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה" משמעותו היא: שהסיבה הגורמת לאי עליה ליבום היא אותה הסיבה הגורמת לאי עליה לחליצה.

1. התוס' הקשו מדוע אין אומרים לרבי עקיבא יבוא עשה של יבום וידחה לא תעשה של חייבי לאוין, ונשארו בקושיה.

והרמב"ן תירץ שלפי רבי עקיבא חייבי לאוין נחשבים כערוות, כיון שלדעתו אין תפיסת קידושין בחייבי לאוין, והגילוי של התורה בערויות שהן מפקיעות את זיקת היבום, הוא גילוי שכל ערוה שלא תופסין בה קידושין

ומשנינן: **בנולד** האח השלישי, **ולכסוף ייבם** השני, **לא פליג רבי שמעון** שאינה מתייבמת.

כי אם נולד האח השלישי לפני שייבמה האח השני, הרי מצאה לאשת האח הראשון כאשר יש בה עדיין זיקת נשואיו, שהרי היא עומדת להתייבם כדי להקים לו שם.

וכיון שאסור לו אז לייבמה, שהרי לא היתה לו ישיבה יחד עם האח הראשון בעולם, נאסרת היא אז עליו כמו אשת אח שיש לה בנים.

ואיסור זה הוא איסור לעולם, ולא יועיל ייבמו של השני להוריד ממנה איסור זה כלפיו.

ולכן, אם מת השני, היא אסורה באיסור ערוה כלפיו, ואין היא מתייבמת לו, אלא היא פוטרת אף את צרתה.

ובאשת אחיו שלא היה בעולמו כזאת, שאין בה מחלוקת, מדובר במשנתנו.

ופרכינן: **והאמר רבי אושעיא** לקמן [יז ב]: **חלוק היה רבי שמעון אף בראשונה**, שלדעת רבי אושעיא סובר רבי שמעון, שאפילו אם נולד השלישי ואחר כך ייבם השני, ומת השני, הרי היא מתייבמת לשלישי.

ולפי זה, חולק רבי שמעון על משנתנו, והיא הולכת רק לפי חכמים. ואם נוקטת המשנה דוגמא השנויה במחלוקת, היה לה גם לנקוט אמו אנוסת אביו, על אף שהיא שנויה במחלוקת בין חכמים לרבי יהודה!

ומשנינן: **הא לקמן איתותב** הופרך **רבי אושעיא**.

ולכן, ניתן להעמיד את משנתנו באשת אחיו שלא היה בעולמו, בנולד ואחר כך ייבם, שבאופן כזה מודה רבי שמעון לחכמים.

שתי אחיות, שהיו נשואות לשני אחים של היבם, ומתו שני האחים, ונפלו שתי האחיות ליבום לפני אחי המת, אי אפשר לייבם את שתייהן, היות וכל אחת מהן היא "אחות זקוקתו".

ואסרו חכמים את אחות היבמה הזקוקה לו ליבום כאילו היתה קרובתו.

[וכפי שיתבאר בהמשך המסכת]

ומצינו שני כללים, בענין שתי אחיות שנופלות לפני שני אחים ליבום, והיינו שהיו אותן שתי אחיות נשואות לשני אחים, ומתו שני האחים, והרי שתייהן נופלות ליבום:

הכלל האחד נאמר לקמן במשנה בדף כ א:

אחותה [של ערוה], שהיא יבמתה [שנופלת יחד עמה ליבום] — חולצת או מתייבמת!

והיינו, אם נפלו שתי אחיות לפני יבם אחד, והיתה אחת האחיות אסורה על היבם הזה באיסור ערוה מן התורה, כגון שהיתה אחת מהאחיות חמותו, הרי אחות זו אינה זקוקה לו כלל.

ולכן גם בחייבי לאוין, שאין בהן תפיסת קידושין לרבי עקיבא, קיימת אותה הסיבה הגורמת שלא תעלה ליבום ולא תעלה לחליצה.

והיינו, שאי תפיסת הקידושין ביבמה, היא הסיבה הגורמת שהיא לא תעלה ליבום, והיא גם הסיבה הגורמת שלא תעלה לחליצה.

ולכן, אחותה של הערוה, יכולה להתייבם לו.

שהרי אין האחות הזאת נחשבת ל"אחות זקוקתו", שהרי אחותה השניה, שהיא חמותו, היא ערוה עליו, ואינה זקוקה לו ליבום.

ובמקרה הזה, לפי הכלל הזה, רק אחת האחיות מתייבמת, ואילו השניה יוצאת משום ערוה.

הכלל השני, שנינו לקמן, בתחילת פרק ארבעה אחים:

שני אחים שנשא שתי אחיות, ומתו, ולדם שני אחים —

אסורים שני האחים לייבם את שתי האחיות, לפי שכל אחת מהן היא "אחות זקוקתו", ואסור לייבם את קרובות זקוקתו, מדרבנן.

אך אם אירע ששתי האחיות היו חמותיהם של שני האחים, אחות אחת היתה חמותו של אח זה, ואחות שניה היתה חמותו של האח השני, אז שתיהן מתייבמות — כל אחת מתייבמת לאח שהיא מותרת בו.

לפי שכל אחת מהן איננה נחשבת ל"אחות זקוקתו", שהרי אחותה ערוה עליו, ואינה זקוקה לו.

וכך אני קורא בהן:

האסורה לזה — מותרת לזה,

האסורה לזה — מותרת לזה!

ומוסיפה שם המשנה: וזו היא שאמרו [הכלל הראשון]:

אחותה של ערוה, כשהיא יבמתה [כשנפלות שתי אחיות ליבום, האחת היא ערוה, ואחותה יבמה המותרת] — או חולצת או מתייבמת!

ומקשינן: **והאמר רב יהודה אמר רב: וכן תני רבי חייא:**

בכולן, בכל חמש עשרה העריות השנויות במשנתנו, אם נפלו שתי אחיות לפני שני אחים, כשאחת ערוה לזה והשניה ערוה לזה, **אני יכול להיות קורא בהן את שני הכללים** שנתנו חכמים בשתי אחיות שנופלות ליבום.

א. הכלל הנשנה במשנה לקמן, בפרק ארבעה אחים:

האחות **האסורה לזה** — **מותרת לזה**, לאח האחר, שאינה ערוה לו.

ואילו האחיות השניה, **האסורה לזה** — **מותרת לזה**, לאח האחר, שאינה ערוה לו.

ב. **ואחותה של ערוה, כשהיא יבמתה** [והיינו, שנופלת ליבום יחד עמה] — **חולצת או מתייבמת**.

כי אין על אחות הערוה איסור של "אחות זקוקתו", לפי שאין הערוה זקוקה ליבום כלפי האח שהיא אסורה לו.⁽¹⁾

והכלל השני, שאחות הערוה מתייבמת. א. בתו.

שנים מתוך ארבעה אחים אנסו אשה אחת, וכל אחד הוליד ממנה בת.

1. וכך הן חמש עשרה האפשרויות, שמתקיימים בהן שני הכללים:

הכלל האחד, שכל אח מייבם את אחת האחיות, ואסור בשניה.

הלכו שתי הבנות האחיות, ונישאו לשני האחים האחרים.

ולאחר מכן מתו בעליהן, ונפלו שתי האחיות לפני שני האחים שאנסו את אמן.

ונמצא, שלפני כל אח נופלת בתו, שהיא ערוה לו, וכן אחותה, שהיא מותרת לו.

ואין אחותה המותרת לו, אסורה לו מדרבנן מצד "אחות זקוקתו", היות ובתו היא ערוה, ואינה זקוקה לו כלל.

נמצא, שכל אחד מן האחים מייבם את אחת האחיות המותרת לו, אך אסור בשניה מחמת שהיא ערוה לו.

וכך אני מוצא את שני הכללים:

האסורה לזה מותרת לזה.

ואחותה של ערוה כשהיא יבמתה, חולצת או מתייבמת.

אך אפשרות כזאת קיימת רק אם אנסו שני האחים אשה אחת, שאז יכולים הם להוליד ממנה שתי אחיות כשרות.

אך אם נשא אחד האחים אותה, היא נאסרת על כל אחיו באיסור כרת של אשת אח, ואסור לאח השני לבוא עליה. ואם יבוא עליה, תהיה הבת השניה ממזרת, ותהיה אסורה לכל האחים.

ב. בת בתו.

לשנים מארבעת האחים היתה בת, והיו שתי הבנות בנות דודות.

נישאו בנות הדודות, בזו אחר זו לאדם אחד, וכל אחת מהן הולידה ממנו בת.

נמצא שיש לפנינו שתי נכדות אחיות של שני אחים.

הלכו שתי הנכדות האחיות, ונישאו לשני האחים האחרים.

אחר כך מתו בעליהן, ונפלו שתי הנכדות האחיות לפני שני האחים.

נמצא, שלפני כל אח נופלת נכדתו, בת בתו, שהיא ערוה לו, ואחותה, שהיא מותרת לו.

ג. בת בנו.

שני בנים של שנים מן ארבעת האחים [שהם בני דודים] נשאו אשה אחת, בזה אחר זה, והולידו ממנה, כל אחד, בת אחת.

נמצא, שיש לפנינו שתי נכדות אחיות של שני אחים.

הלכו שתי הנכדות האחיות ונישאו לשני האחים האחרים.

אחר כך מתו בעליהן, ונפלו שתי הנכדות האחיות לפני שני האחים.

נמצא, שלפני כל אח נופלת נכדתו, בת בנו, שהיא ערוה לו, ואחותה, שהיא מותרת לו.

ד. בת אשתו.

אדם זר נשא שתי נשים, והולידו לו כל אחת משתי הנשים בת אחת, והרי שתי הבנות אחיות.

ומת אותו הבעל, או גירש את שתי נשותיו.

הלכו שתי הבנות האחיות, ונישאו לשנים מארבעת האחים.

ואילו שתי נשותיו, האמהות של בנותיו, נישאו לשני האחים האחרים.

ומתו שני האחים שנשאו את הבנות, והרי הן נופלות לפני שני האחים האחרים, הנשואים את אמהותיהן.

ונמצא, שלפני כל אח נופלת בתה של אשתו, שהיא ערוה עליו, ואחותה, שהיא מותרת לו.

וכמו כן,

ה. בת בנה של אשתו. או

ו. בת בתה של אשתו.

כשהן היו שתי אחיות מן האב ולא מן האם, ונישאו לשני אחים, ומתו, ונפלו לפני שני האחים האחרים, ואחת מותרת לזה והשניה לאחר.

ז. חמותו.

ארבעה אחים, ששנים מהם נשאו נשים בנות-דודות, שהיו אמותיהן אחיות,

ונמצא שהיו חמותיהן של שני האחים — אחיות.

ומתו שניהם, ונפלו שתי בנותיהן לפני שני בניהם.

כאשר שתי בנותיהן הן אחיות מהאב, ושני בניהם הם אחיהם מהאם [לכל אחד אחות אחת]. ולכן, כל אחד מבניהם יכול לייבם האחד את בתה של השניה, שאינה אחותו.

ואין היא אסורה עליו משום אחות זקוקה כי אחותה הרי היא אחותו מהאב, ואין היא זקוקה לו.

יא. אחות אמו.

שתי נשים נישאו לאיש אחד, והולידו ממנו שתי בנות שהן אחיות-מאב. לאחר מכן, נישאו שתי הנשים הללו לאיש אחר וגם ממנו הולידו שתי בנות.

והלכו שתי בנותיהם מהאיש האחר ונישאו [זו אחר פטירת זון] לאדם אחר וילדו לו שני בנים, שהם אחים מאב.

ולאותו אדם היו שני בנים נוספים מאשה אחרת.

והלכו שני הבנים מהאשה האחרת, ונשאו את זוג האחיות הראשון [שהם אחיותיהם מאם של זוג האחיות השני], ומתו.

ונפלו נשותיהם, שהן זוג האחיות הראשון, לפני אחיהם-מאב, כאשר אמהותיהם של שני היבמים הן הזוג השני של האחיות, שהן אחיותיהם של הזוג הראשון, מאם.

ונמצא, שלגבי כל אחד מהיבמים נופלת אחות אמו האסורה לו, ואחותה של אחות אמו המותרת לו.

יב. אחות אשתו.

עיינן בשרטוט בסוף.

יג. אשת אחיו מאמו.

אדם אחד נשא שתי נשים, ולכל אחת היה בן מבעל קודם, וילדו לו כל אחת שני בנים.

הלכו שני הבנים החורגים שלו, שהם אחי בניו מאם, ונשאו שתי אחיות, ומתו.

והלכו אותן שתי אחיות, שכל אחת מהן היא חמותו של אחד האחים, ונישאו לשני האחים הנותרים.

ומתו האחים, ונפלו שתי האחיות לייבום לפני שני האחים, כאשר כל אחת אסורה לאחד מהם באיסור ערוה של חמותו, ומותרת לאחיו השני.

ח. אם חמותו.

ארבעה אחים שהיו אמות-חמותיהם של שנים מהם אחיות,

והלכו אותן אמות-החמות שהיו אחיות ונשאו לאחים הנותרים,

ומתו האחים, ונפלו כל אחת לפני בעל-נכדתה, שאסורה לו בערוה, ולפני אחיו שמותרת לו.

ט. אם חמיו.

ארבעה אחים שהיו אמות-חמיהם אחיות, ונישאו אמות חמיהם לשני האחים הנותרים. ומתו האחים, ונפלו אמות-חמיהם לפניכם לייבום,

כשכל אחת אסורה לאחד מהם ומותרת לשני. י. אחותו מאמו.

שתי נשים נישאו בתחילה לאיש אחד, והולידו ממנו שתי בנות [שהן שתי אחיות מהאב].

לאחר מכן הלכו שתי אותן הנשים, ונישאו לאיש אחר, והולידו ממנו שני בנים [שהם שני אחים מהאב].

ולאותו איש אחר היו עוד שני בנים, שגולדו לו מאשה אחרת.

נמצא מעתה, ששני הבנים של אותן שתי נשים, הם אחיהם-מהאם של שתי בנותיהן,

והם גם אחיהם מהאב של שני הבנים של האיש האחר, מהאשה האחרת.

הלכו שתי בנותיהן ונישאו לשני בניו של האיש האחר מהאשה האחרת,

אך באפשרויות של שני הכללים שיתכנו רק
באונסין — לא קא מיירי!

ואילו **אביי — מתרגם**, שונה ומעמיד, אף
את **בתו מאנוסתו**, שאני קורא בה "האסורה
לזה מותרת לזה".

כיון דאשכוחי משכחת לה, היות שאני מוצא
אפשרות כזאת, שבאונס אני קורא "האסורה
בזה מותרת בזה" בכל חמש עשרה הנשים,
ואפילו בבתי, אני קורא זאת בכולן, כל אחת
לפי המקרה שאפשר למצוא בה.

אי בעיא, אם רצונך — **מן האונסין תהוי**.

אי בעיא, אם רצונך — **מן הנשואין תהוי**.

אבל אשת אחיו שלא היה בעולמו — לא
קוראים בה "האסורה לזה מותרת לזה".

מאי טעמא?

כיון דרק לרבי שמעון הוא דמשכחת לה,
לקרוא בה "האסורה לזה מותרת לזה" [כמו
שיתבאר להלן], ואילו לרבנן **לא משכחת**
לה.

בפלותתא — לא קא מיירי.

ורב ספרא מתרגם: אף אשת אחיו שלא היה
בעולמו, ומשכחת לה בשיתא אחים,

ורב יהודה מתרגם, שונה ומעמיד את שני
הכללים של ה"אסורה לזה מותרת לזה",
ואת "אחותה שהיא יבמתה חולצת או
מתייבמת", רק באותן עריות שהן ברשימה
החל **מחמותו ואילך**.

אבל את שיתא כבי דרישא, את ששת
העריות הראשונות מתוך החמש עשרה, הוא
לא שונה בכלל "האסורה לזה מותרת לזה".

מאי טעמא?

כיון דבתו, שהיא הראשונה ברשימת ששת
העריות של "בת" [בתו ובת בתו ובת בנו,
בת אשתו ובת בתה ובת בנה] רק **באונסין**
משכחת לה, כי רק אם אנסו האחים את
האמה של הבנות אני קורא בשתי הבנות
האחיות "האסורה לזה מותרת לזה".

אך **בנשואין — לא משכחת לה**. שהרי אם
נשא אחד האחים את אמן של שתי הבנות
האחיות, אין האח השני יכול לשאתה, כי
היא נאסרת עליו באיסור אשת אח. ורק אם
הראשון אנס תחילה, יתכן שהשני נשא
אותה.

ולדעת רב יהודה רק באפשרויות של שני
הכללים **בנשואין — קמיירי**, שונה התנא
במשנה.

הלכו שני בניו, אחד מאשתו האחת, ואחד
מאשתו השניה, ונשאו את שתי הנשים האחיות,
ומתו.

והרי הן נופלות לפני שני האחים הנותרים,
כאשר כל אחת מהן היא אשת אח מאם לאחד,
ונכרית לאחר.

יד. אשת אחיו שלא היה בעולמו
מבואר בביאור הגמרא.

טו. כלתו.

שני בנים של שנים מארבעת האחים נשאו
שתי אחיות, ומתו.

לקחו שני האחים האחרים את הכלות
האחיות, ומתו.

ונמצא שנופלות לפני שני האחים שתי
אחיות, שאחת היא כלתו של זה, והשנית כלתו
של זה.

ונמצאת אפשרות שכזאת בששה אחים, ואלבא דרבי שמעון.

א-א וסימניך לששת האחים:

תחילה היו ארבעה אחים יחד בעולם.

ושנים מאחים נשאו שתי אחיות.

מת האח הראשון, שהיה נשוי אחת האחיות.

נולד האח החמישי, ומצא את אשת הראשון כשהיא לא מיובמת, ונאסרה עליו עולמית כדין אשת אחיו שלא היה בעולמו.

ויבם האח השלישי מארבעת האחים את אשת הראשון.

מת האח השני, הנשוי את האחיות השניה.

נולד האח השישי, ומצא את אשת הראשון כשהיא מיובמת, והיא אינה נאסרת עליו לפי רבי שמעון ["יבם ואחר כך נולד"].

ויבם האח הרביעי את אשת האח השני.

ומתו האח השלישי והאח הרביעי, ונופלות שתי האחיות לפני האח החמישי והאח השישי.

לאח החמישי — אסורה האחיות שהיתה נשואה בעבר לאח הראשון, שהרי כשנולד הוא מצאה לא מיובמת, ונאסרה עליו עולמית באיסור אשת אחיו שלא היה בעולמו.

אך האחיות השניה מותרת לו, שהרי היתה לו ישיבה בעולם יחד עם האח השני.

ולאח השישי — מותרת אשתו של הראשון,

שהרי מצאה מיובמת.

אך אסורה לו אשתו של השני, כדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, שאסורה עליו עולמית.

וכאמור, אפשרות שכזו היא רק לרבי שמעון.

כי לפי רבנן, בכל ענין אסורות שתי האחיות על האח החמישי והאח השישי כדין אשת אחיו שלא היה בעולמו.

כי יבומן של האחיות על ידי האחים האחרים אינו מונע את איסורן כאשת אחיו שלא היה בעולמו לאחים הנולדים.

וכיון שתני רבי חייא, שבכל הנשים האמורות במשנתנו, אם הן היו שתי אחיות הנשואות לשני אחים, אני קורא בהן "האסורה לזה מותרת לזה", וזה יתכן באשת אחיו שלא היה בעולמו רק לפי רבי שמעון — הרי שמשנתנו שונה גם דברים שהם בפלוגתא.

וחזרת השאלה: מדוע אמר רבי על לוי, כאשר שאל אותו מדוע לא שנה התנא גם את אמו אנוסת אביו, ולפי רבי יהודה — "כמדומה לי שאין לו מח בקדקדו"?!

ומכח קושיה זו, מסבירה הגמרא באופן אחר את דברי רבי:

אלא, לרבי — הני כללי של רבי חייא, לית ליה! (1)

אין הוא סובר אותם, כי אי אפשר לקרוא את "האסורה בזה מותרת בזה" באשת אחיו

1. הקשו התוס' מדוע אין המשנה מונה גם איסור אשת איש, שהוא ערוה הפוטרת צרתה.

שלא היה בעולמו, אלא רק לדברי רבי שמעון.

ולדעת רבי, התנא במשנתנו אינו שונה דבר השנוי במחלוקת.

ולפי רבי, מדוברת המשנה בנולד ולבסוף ייבם, והיא לדברי הכל.

רב אדא, הקרוי "קרחינא", שהיה יושב קמיה לפני **רב כהנא**, אמר **משמיה דרבא**:

לעולם, אית ליה לרבי, גם רבי סובר את **הני כללי** של רבי חייא.

וחבי קאמר ליה רבי ללוי, כשהתבטא "כמדומה לי שאין לו מח בקדקדו".

זה שלא שנה התנא במשנתנו ערוות אמו שהיא אנוסת אביו אליבא דרבי יהודה – היות ואין אני יכול לקרוא בה את שני הכללים כאחד [האחד, האסורה לזה מותרת לזה, והשני, שתהיה מציאות של "אחותה" שהיא יבמתה].

אלא יתכן לקרוא בה רק כלל אחד, או הראשון או השני.

וכיון שסובר רבי כרבי חייא, שכך היא כונת התנא במשנה, למנות רק את הנשים שאני קורא בהן את שני הכללים כאחד, לכן ענה רבי ללוי, שלא יתכן לשנות בכלל הנשים שבמשנה את אנוסת אביו, כי לא יתכנו בה שני הכללים כאחד:

כי **אמו, אנוסת אביו** – רק **בחדא** מתוך שני הכללים **משכחת לה**, ניתן לקרוא בה אחד משניהם, או זה או זה.

אבל **בתרתי**, לקרוא בה את שני הכללים כאחד – **לא קמשכחת לה**.

כי ממה נפשך, כיצד יתכנו בה שני הכללים יחד?

ולדוגמא נוקטת הגמרא אדם בשם "יעקב", שיש לו בנים מכמה נשים, ולכן בניו הם אחים מהאב ולא מהאם.

אשת איש, אין היא נחשבת כערוה הפוטרת מיבום, וכערוה הפוטרת צרתה.

השני, גם אם נאמר שיש בה את פטור הערוה של אשת איש, שהרי מכח זה שהיא תעשה לערוה אשת איש באם תתייבם, היא אינה מתייבמת, בכל זאת אין צרתה נחשבת כצרת ערוה של אשת איש.

כי ערוה אשת איש תחול בה רק אם תתייבם לאחר מות הבעל, ואין ערוה פוטרת את צרתה, אלא אם כן חל עליה שם ערוה בשעת הנפילה ליבום, כשמת הבעל. ולא כשהיא נאסרת באיסור ערוה אחר מות הבעל, בשעה שתתייבם לו.

והרשב"א בתחילת המסכת הוסיף, שמסתבר שאפילו היא עצמה צריכה חליצה, ואין אני

וכגון המגרש את אשתו על תנאי שלא תנשא לאדם בשם ראובן, והלכה האשה ונשאת לשמעון, אחי ראובן.

ומת שמעון, והרי היא נופלת ליבום לפני ראובן. והיא אסורה להתייבם לו, כי אם תיבעל לו יתבטל גיטה, ותהיה אסורה לו משום אשת איש.

ונאמרו בראשונים כמה וכמה תירוצים ליישב את הקושיא הזאת.

האחד, שאין היא ערוה לראובן, שהרי אין היא אסורה עליו עתה באיסור אשת איש, שהרי מגורשת גמורה היא, אלא שאם תיבעל יפקע גיטה למפרע, ותמצא שהיא אשת איש.

אך כיון שעתה היא איננה אסורה עליו משום

מאשה אחרת, ומתו האחים, והרי שתי הנשים הנכריות נופלות לפני בניהם.

"האסורה לזה מותרת לזה" – משכחת לה.

שהרי כל אחד מהבנים מותר בנכרית, אנוסת אביו, ואסור באמו.

אבל **"אחותה שהיא יבמתה"** – לא **משכחת לה!** שהרי העמדנו בשתי נשים נכריות.

רב אשי אמר: לעולם, לית ליה לרבי הני כללי של רבי חייא.

ולכן, הטעם שלא לשנות את אמו אנוסת אביו, אינו מפני שאין אני קורא באמו אנוסת אביו את שני הכללים,

וכן סובר רבי שבפלוגתא קמיירי!

והטעם שהוא לא שונה אמו אנוסת אביו, אינו מחמת שבפלוגתא לא מיירי.

ומאי **"כמדומה אני שאין לו מוח בקרקרו"**, דקאמר ליה רבי ללוי?

הכי קאמר ליה: מאי טעמא לא דייקת מתניתין [המשך משנתנו, לקמן יג א], שמוכח ממנה דמתניתין, משנתנו, בשיטת רבי יהודה היא, דאסר באנוסת אביו.

ולכן, לא יתכן לפיו שישא אח אחר את אמו אנוסת אביו, וממילא לא תיתכן נפילה ליבום של אמו אנוסת אביו.

אי יעקב – שתי אחיות אנס, והוליד מכל אחת מהן בן, והיו ליעקב עוד שני בנים אחרים, מנשים אחרות.

ונשאו שני הבנים האחרים של יעקב את שתי האחיות שאנס יעקב אביהם, ומתו שני האחים.

ועתה, נופלות שתי האחיות, שהן אמותיהן של שני הבנים הנותרים, לפני בניהם [שהוליד יעקב מהן כשאנס אותן].

והרי שתיהן אסורות על שני הבנים. לפי שכלפי כל אחד מהם, אחת מהן היא אמו, והשניה היא אחות אמו, שגם היא ערוה לו.

ולכן, את המציאות של **"אחותה שהיא יבמתה"** – אכן **משכחת לה**, מוצאים אותה, כשנופלות לפניו שתי אחיות, כאשר שתיהן יבמות.

[אך כמובן שכאן אין אחת מהן חולצת, לפי ששתיהן ערוה עליו].

אבל את הכלל **"האסורה לזה מותרת לזה"** – לא **משכחת לה**.

שהרי שתיהן אסורות לשני הבנים. האחת אסורה משום אמו, והשניה משום אחות אמו.

ואי יעקב אביהם שתי נשים נכריות, שאינן אחיות, **אנס** –

וילדו לו שני בנים, ונשאו שתי הנשים הנכריות האנוסות לשני בנים של יעקב

אין שם ערוה, אלא התנאי הוא שגרם לה שלא תוכל להתייבם, שאם תתייבם נמצא שבטל גיטה, ואין היא יבמה הנופלת ליבום כלל.

קורא בה **"כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה"**. שדין זה נאמר רק במקום שאינו עולה ליבום מחמת שם ערוה שיש עליה, אבל לזאת

רבי יהודה הוא, דאמר באנוסת אביו להנשא לכל האחים, בלאו.

ומשום הכי לא תני ליה לדין אמו אנוסת אביו במשנה הקודמת שפוטרת צרתה, שהרי לא יתכן שתנשא אמו אנוסת אביו, לפי שהיא אסורה באיסור לאו על כל האחים, מדין אנוסת אביו.

אמר ליה רבינא לרב אשי: לרבי יהודה, נמי משכחת לה שש עשרה צרות ערוה — בצרת אמו אנוסת אביו.

דאי עבר אחיו על הלאו האוסר לקחת את אנוסת אביו, ונסיב, נשא את אנוסת אביו, ומת, ונפלה אמו, אנוסת אביו, ליבום!

ומשנינן: "דאי", שהוא דבר איסור שיתכן רק בדיעבד — לא קתני.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא: בלא "דאי", שלא עבר האח המת בנשואיו — נמי משכחת לה לאמו אנוסת אביו, שתפול לפניו ליבום, ותאסור צרתה:

כגון: יעקב אנס בעבירה את כלתו, אשת ראובן בנו, והוליד ממנה בן, שהוא ממזר, שהרי כלתו אסורה עליו באיסור כרת.

ונמצא, כי הבן הממזר, שהולידה כלתו של יעקב ממנו — הוא אחי בעלה, ראובן!

ומת ראובן בלא בנים.

ונפלה לה אשת ראובן ליבום קמי ברה, לפני בנה הממזר, שהוא אחי בעלה!

ומיתו דאיהי, אשת ראובן, אסירה להתייבם

דקתני בהמשך משנתנו: שש עריות, שהן חמורות מאלו החמש עשרה עריות שבמשנתנו, וחומרתן הוא מפני שהן נשואות לאחרים ולא לאחים, לפי שהן אסורות על כל האחים בשוה — צרותיהן מותרות!

לפי שאין צרת ערוה אסורה אלא במקום יבום, ובשש העריות שאינן יכולות להנשא לאף אחד מן האחים, אין בהן נפילה ליבום. ולפיכך אינן אסורות צרותיהן שהיו יחד עמהן נשואות לאדם אחד.

ואלו הן: אמו, ואשת אביו, ואחות אביו, וכולי.

והוינן בה: מאי "אמו"? באיזה אופן היא נאסרה משום ערות אמו?

אילימא אמו שהיא נשואת אביו?

היינו אשת אביו, ואין לשנותה כערוה בפני עצמה!

אלא לאו, אמו שהיא אנוסת אביו.

וקתני: "מפני שהן" [ששת העריות החמורות] נשואות לאחרים".

ויש לנו לדייק: דוקא לאחרים, אין, יכולות הן להיות נשואות.

אבל לאחיו — לא יתכן שתינשא אמו אנוסת אביו!

מאן שמעת ליה דאית ליה האי סברא, שאנוסת אביו אסורה להנשא לאחים?

לבנה, משום ערות אמו **צרתה נמי אסירה** להתייבם, שהרי היא צרת ערות אמו.

וכאן לא עבר ראובן אחי המת שום איסור, אלא נעשו העבירות על ידי אחרים.

אמר ליה רב כהנא לרב אשי: רק ב"אחותה [באחוה] **דהתירא**", שנוצרה האחוה של האחים בהיתר, **קמייירי** מדבר הכתוב בפרשת יבום — "כי ישבו אחים יחדו".

אבל באחותה **דאיסורא**, שנוצר האח הממזר באיסור — לא **קמייירי**!

ואין כאן נפילה ליבום כלל.

ומוסיפה הגמרא: **ואף על פי כן**, למרות שהשיב רבי ללוי, על טענתו שיש למנות את אמו אנוסת אביו במשנתנו, ש"כמדומה אין לו מח בקדקדו", בכל זאת, **ברקה**, הוסיף אותה לוי **במתניתין**.

דתני לוי: אמו — פעמים שהיא **פוטרת צרתה**,

ופעמים אינה פוטרת צרתה.

כיצד?

היתה אמו נשואת אביו, ו"נשאת" לאחיו מאביו [על אף שמצד ערות אמו היא מותרת לאחיו, לפי שהוא נולד מאם אחרת, אסורה היא עליו בכרת, מצד ערות אשת אביו]. **ומת אחיו מאביו** —

זו היא אמו, שאין פוטרת צרתה! לפי שלא

תפסו באמו כלל קידושי אחיו, שהרי היא אסורה לו מצד אשת אביו.

אבל אם **היתה אמו אנוסת אביו, ונשאת** י-ב **לאחיו מאביו, ומת** — ועתה נפלה לפניו אמו וצרתה — **זו היא אמו, שפוטרת צרתה**.

ואף על פי ששנו חכמים במשנתנו "חמש עשרה נשים פוטרות צרותיהן", יש לנו להוסיף **שש עשרה, כגון זו**, אמו אנוסת אביו.

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן:

ללוי, דאמר "דאי" [ערוה שהיא "בדיעבד", כגון אנוסת אביו] **נמי קתני לה במשנתנו** —

לתני נמי במשנתנו: החולץ ליבמותו, שלאחר החליצה אינה אסורה עליו באיסור כרת, אלא רק באיסור לאו ["לא יבנה" — כיון שלא בנה שוב לא יבנה], **וחזר וקדשה** [למרות איסור הלאו, דהיינו בדיעבד. ותופסים בה קידושין, לפי שאינה אסורה עליו אלא בלאו].

ומת האח שקידשה, בלא בנים, והרי היא נופלת ליבום עם צרתה לפני שאר האחים — היא וצרתה אינן מתייבמות.

דמגו, שהיות דאיהי, היא עצמה אסורה להתייבם לשאר האחים, לפי שהיא אסורה עליהם בכרת של ערות אשת אח [לדעת ריש לקיש, לקמן] — **צרתה נמי אסירה** להתייבם, כמותה, מדין צרת ערוה של אשת אח!

חליצה, היות וכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, וכתב על כך הרשב"א: "אין דעתנו מכרעת במקומו".

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: זה שלא שנינו אותה במשנתנו, הוא לפי שאינה ב"צרת צרה".

שהרי צרתה של היבמה שנחלצה, אסורה לכל האחים בשוה, ואינה יכולה הצרה הזאת להתייבם לאח אחר, ולאסור בכך גם את צרתה.

ושואלת הגמרא: הרי רבי יוחנן עצמו חולק על ריש לקיש, וסבור להלן שאין החלוצה אסורה על האחים באיסור כרת של אשת אח, אלא רק באיסור לאו [כיון שלא בנה שוב לא יבנה].

ואם כן, לימא ליה רבי יוחנן לריש לקיש תירוץ אחר, שהחלוצה לאחים — רק בגדר "חייבי לאוין" היא.

וחייבי לאוין — בני חליצה ויבום נינהו! (1)

והיינו, שזקוקה החלוצה [שחזר וקידשה, ומת], ליבום [גם אם בפועל היא אינה מתייבמת, וכפי שיתבאר להלן, אך אין היא נפטרת בלי חליצה], לפי שאין חייבי לאוין דומים לאחות אשה, שהרי אין בהן כרת.

ולכן, לא שנה אותה התנא במשנה.

ומשנינן: רבי יוחנן — לדבריו של ריש לקיש קאמר ליה, והכי קאמר לו:

לדידי — חלוצה וצרתה, חייבי לאוין הם.

וחייבי לאוין בני חליצה ויבום נינהו. וזהו הטעם שאין המשנה שונה את החלוצה שחזר וקידשה.

אלא לדידך, לשיטתך שהחלוצה וצרתה בגדר "חייבי כריתות" נינהו, יש לי ליישב את הטעם שלא נישנו במשנה — לפי שאינן בצרת צרה.

ועתה מביאה הגמרא את מקור המחלוקת בין רבי יוחנן וריש לקיש מהו דינה של החלוצה:

נאמר בפרשת יבום [דברים כה ט], כאשר ממאן היבם לייבם את יבמתו:

ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, וחלצה נעלו מעל רגלו, וירקה בפניו, ואמרה: ככה יעשה לאיש, אשר לא יבנה את בית אחיו!

ונקרא שמו בישראל "בית חלוץ הנעל".

ולמדנו מפסוקים אלו שני לימודים:

א. "בית אחד הוא בונה, ואינו בונה שני בתים".

או: כיון שלא בנה — שוב לא יבנה!

זו סברא בעלמא.

וכנראה, שכונת רש"י היא לפטור מן החליצה, כי דברי רבא, שערור אינה צריכה פסוק למעט אותה, אינם אלא לפוטרה מן הייבום, אך לא מן החליצה. ופטור חליצה נלמד מאחות אשה, מ"עליה".

1. רש"י ד"ה "וחייבי לאוין" אומר שאין איסור לאו פטר מן החליצה היות ומאחות אשה ילפינן, שהיא ערוה וחייבין על זדונה כרת. ומשמע, שעל אף שאמר רבא שערור גופא אינה צריכה לימוד מן הכתוב, שהרי אין עשה דוחה לא תעשה שיש בו כרת, בכל זאת צריך ללמוד את הפטור לחליצה מן אחות אשה, ואין

ב. "בית אחד הוא חולץ, ואינו חולץ שני בתים".

ולכן, אם היה אח אחד נשוי שתי נשים, ומת, ונפלו שתי היבמות לפני האחים שלו – אחת מהן מתייבמת או נחלצת אל ידי אחד האחים, ואילו השניה, מותרת להנשא לשוק ללא חליצה.

לאח החולץ עצמו, אסורה היבמה הנחלצת רק בלאו הזה [כיון שלא בנה שוב לא יבנה], ואין בה איסור כרת של אשת אח.

אך נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש מהו דין היבמה הנחלצת לשאר האחים – האם גם הם אינם חייבים כרת על היבמה הנחלצת, ואסורים בה רק בלאו הזה, או שהיא נשארת עליהם באיסור אשת אח.

וכמו כן נחלקו מהו דין צרת היבמה שנחלצה, האם היא נשארה באיסור אשת אח, או שדינה הוא כמו דין החלוצה, ואינה אסורה אלא בלאו.

ומחלוקת זו היא בין לענין דינו של החולץ בה, ובין לענין דינם של שאר האחים בה.

איתמר: החולץ ליבמתו, וחזר החולץ עצמו, וקדשה

אמר ריש לקיש: הוא, החולץ עצמו, אין

חייב על החלוצה כרת, ולכן תפסו בה קידושו.

ואולם שאר האחין – חייבין על החלוצה כרת.

ואילו **על הצרה של החלוצה**, שנפטרה והותרה לשוק בחליצת היבמה האחרת – **בין הוא ובין האחים, חייבין על הצרה כרת** של אשת אח שנשאר עליה.

וטעם הדבר יתבאר לקמן.

ורבי יוחנן אמר: בין הוא ובין האחין – אינן חייבין, לא על החלוצה כרת, ולא על הצרה כרת.

ומבאר הגמרא את מחלוקתם: (2)

מאי טעמא דריש לקיש?

אמר קרא [דברים כה]: "אשר לא יבנה".

מלמד הכתוב: **כיון שלא בנה, אלא חלץ – שוב לא יבנה!**

ולכן, רק **אילו**, האח שחלץ, הוא דקאי ב"כיון שלא בנה – שוב לא יבנה". לפי שכך אמר הכתוב: כיון שחלץ לה, אין היא אסורה עליו עוד בעונש כרת של אשת אח, אלא רק בלאו של "לא יבנה".

שהותרה לזה שייבמה! [עיין הסבר בגדר ה"חליצה" בהקדמה].

ויתכן שהמחלוקת בין רבי יוחנן ובין ריש לקיש היא במהות ההיתר של אשת אח הנופלת ליבום.

לרבי יוחנן הותר איסור אשת אח בשעת הנפילה לאחים לגמרי, ולכן שוב הוא אינו חוזר

2. הרשב"א בקונטרס אחרון, מבאר את שיטת ריש לקיש, שאף בלי שנגיע לסברת "ניתוק" היא מותרת לאח החולץ לאחר חליצה. "דכיון שעלתה עמו לחלץ או לייבם – אשת אח במקום מצוה היא!"

ומשמע מדבריו, שהחליצה היא כמו ייבום, והחולץ נחשב כאילו קנאה, והותרה לו כמו

איתיביה רבי יוחנן לקיש מברייטא
ששנינו בה:

החולץ ליבמתו, וחזר החולץ וקדשה, ומת
— הרי היא צריכה חליצה מן האחין!

בשלמא לדידי, דאמינא שאני אומר
שהחלוצה וצרתה, בין לחולץ ובין לאחים,
בגדר "חייבין לאוין" גרידא נינהו —

חיינו דצריכה עתה החלוצה, כשחזר החולץ
וקידשה, ומת, חליצה מן האחין.

כי תפסו לו קידושין בה, ויש כאן נפילה
ליבום של יבמה שהיא בגדר "חייבי לאוין"
על האחים.

אלא לדידך, שהחלוצה אסורה על האחים
בכרת — אמאי צריכה חליצה מהם?!

והרי על אף שתפסו בה קידושין החולץ, אין
היא צריכה חליצה מהאחים, שהרי, לדברך,
היא אסורה עליהם באיסור כרת!

ענה ריש לקיש לרבי יוחנן, בקושיה:

ולטעמך, לשיטתך רבי יוחנן, שהחולץ עשה
את שליחות האחים, וכולם אסורים בה
מעשה רק בלאו.

אימא סיפא של אותה הברייטא:

עמד אחד מן האחין של החולץ וקדשה, ומת
— אין לה עליו כלום! לפי שלא תפסו בה
קידושין האח!

אבל אחיו, שלא חלצו לה — בדקיימי, כמו
שהיו אסורים בה קודם חליצתו באיסור כרת
של אשת אח [אם לא ייבמו אותה ולא
יחלצו לה], כך גם קיימי עתה, לאחר
חליצתו, באיסור כרת.

וכמו כן, רק עלה עליה דידה הוא דקאי
החולץ ב"לא יבנה".

הא על הצרה של החלוצה — בדקיימי,
החולץ ואחיו, באיסור כרת של אשת אח,
קיימי הלאה, גם לאחר חליצתו.

ואילו רבי יוחנן סובר: מי איכא מידה, האם
יש דבר שכזה, דמעיקרא, עם נפילתן של
שתי היבמות לפני כל האחים, הרי אי בעי
האי אח חליץ, ואי בעי האי אח חליץ.

ואי בעי להאי יבמה חליץ, ואי בעי להאי
יבמה חליץ.

והשתא, לאחר החליצה — קאי עלה, יהיו
כל האחים אסורים בחלוצה ובצרתה בכרת,
וכן החולץ עצמו יהיה אסור בצרתה של
החלוצה, בכרת?!

אלא, בהכרח, יש לנו לומר, כי איהו, החולץ,
שליחותא דאחים קעביד. שהרי הוא כשליח
של כולם לחלוץ, ומעתה היא אסורה על כל
האחים רק בלאו "כיון שלא בנה שוב לא
יבנה".

וכמו כן הנחלצת, איהי — שליחותא דצרה
קעבדה. והרי זה כאילו שתיהן נחלצו.

ולכן מעתה, לאחר החליצה, היא וצרתה
אינן אסורות על כל האחים אלא בלאו.

לאחר שחלץ לאחת מהן או ייבם אותה, וכמו כן אין צרתה אסורה, שהרי התירה התורה את

אך בין לרבנן ובין לרבי עקיבא אין היא אלא בגדר חייבי לאוין, וכדעת רבי יוחנן.

ומקשינן: אם הסיפא רק לדברי רבי עקיבא היא, תיקשי שיאמר זאת התנא במפורש:

וליתני "לדברי רבי עקיבא — אין לה עליו כלום"!

ומסקינן: אכן **קשיא** לרב ששת, כיצד מתרץ יא-א הוא את הסיפא כרבי עקיבא? והרי היה צריך התנא לומר זאת במפורש, שהוא מדבר כרבי עקיבא, כדי שידעו הכל שאין זה המשך הרישא, החולקת על רבי עקיבא.

ונחלקו אמוראים ביישוב הברייתא, לפי רבי יוחנן ולפי ריש לקיש.

רב אשי, סבר לה כריש לקיש, הסובר שהאחים חייבים על החלוצה כרת, ולכן ניחא לו הסיפא, שאם עמד אחד האחים וקידש את החלוצה, ומת, אין היא זקוקה לחליצה מהאחים, לפי שלא תפסו בה קידושי האח.

ומוכיח ריש לקיש שהאח של החולץ אסור בה בעונש כרת, ולכן לא תפסו בה קידושי. כי:

ואי נאמר כדבריו, רבי יוחנן, שאיסור החלוצות על האחים רק בגדר "**חייבי לאוין**" **נינהו — אמאי אין לה**, לאשת האח שקידש ומת, **עליו כלום?**

והרי לדבריו, שהחלוצה היא רק חייבי לאוין לכל האחים, תופסים בה קידושין לכל האחים.

וכיון שתפסו בה הקידושי של האח, הרי היא נופלת ממנו ליבום או לחליצה, וכיצד היא יוצאת בלי כלום?!

אמר רב ששת: סיפא של הברייתא, שאין היא צריכה חליצה — **אתאן**, הם לפי דברי **רבי עקיבא, דאמר: אין קידושין תופסין בחייבי לאוין!**

אבל הרישא היא לדברי רבנן, הסוברים שיש תפיסת קידושין בחייבי לאוין.

ולקמן בדף מא א מתבאר בדעת הרשב"א שיבמה הנופלת ליבום נהיית מותרת ליבם לגמרי, ואם היא נעשית ערוה עליו לאחר הנפילה, הרי היא נפטרת מן החליצה, ולאחר שחזרת ומותרת אין היא אסורה עוד משום אשת אח.

ומסתמך הרשב"א על דברי רבי יוחנן כאן, מי איכא מידי דמעיקרא הותרה לו והשתא קאי עלה באיסור אשת אח בכרת!

אלא שלדברי הרשב"א קשה, מדוע הוצרך רבי יוחנן לומר שהחליצה נעשית בשליחות האחים ובשליחות שאר היבמות. ועיין בברכת שמואל כאן ובקובץ הערות כאן.

איסור אשת אח במקום שיש בו נפילה לייבום. ואילו ריש לקיש סובר, שאין היתר בנפילה ליבום, אלא התירה התורה את היבום לזה שייבם אותה, שאז מתברר שרק לו בלבד היא הותרה ולא לשאר האחים, וכמו כן רק היא הותרה, ולא שאר היבמות שנפלו עמה.

ולפי זה צריך לומר, שאם חלץ לה ולא ייבמה, אין על החולץ איסור כרת היות והחליצה מהווה כעין יבום, שכאילו קנאה ופטרה בחליצה [עיין בהקדמה בביאור ענין החליצה].

אך מדברי התוס' מתבאר, שהטעם לכך שהחולץ אסור בה רק בלאו, הוא מחמת שניתק הכתוב את הכרת של החולץ, ללאו!

ומבארת הגמרא:

רב אשי סבר לה כריש לקיש, שהאחים אסורים בחלוצה בכרת, **ומתריץ לה לרישא של הברייטא**, האומרת שאם מת האח שחלץ וקידש היא צריכה חלוצה מהאחים — **כרבי שמעון**:

וכך אומרת הברייטא ברישא:

החולץ ליבמתו, וחזר וקדשה — צריכה חלוצה מן האחין.

מאן "אחין", מי הם האחים שצריכים לחלוץ לה? — **אחין הילודים!**

שנולדו לאחר שחלץ וקידש, ואין היא נאסרת עליהם בכרת מכח האח הראשון היות ומצאוה לאחר שנחלצה וקידשה החולץ, ומעתה היא עתידה ליפול ליבום לפני האחים שנולדו עתה, רק מכח קידושי של האח השני ולא אסורה עליהם מכח האח הראשון.

כמאן — כרבי שמעון, הסובר שאם יבם האח השני את אשת האח הראשון ולאחר היבום נולד האח השלישי, אין היא אסורה על האח השלישי שנולד עתה משום אשת אחיו הראשון שלא היה עמו בעולמו, כיון שמצאה ללא זיקה מנפילת הראשון, אלא רק כשהיא עומדת ליפול מנישואי האח השני, שהיה בעולמו.

ואילו בסיפא אומרת הברייטא:

עמד אחד מן האחים הנולדים, שכבר נולדו לפני החלוצה, וקדשה, ומת — **אין לה עליו כלום**.

אך קשה לו הרישא האומרת שאם חזר האח החולץ וקידש את החלוצה, ומת, היא צריכה חלוצה מהאחים. ומוכח שאין היא אסורה עליהם בכרת.

ומתריץ לה רב אשי לרישא, שמדובר בה באחים שנולדו לאחר שחלץ האח וקידשה.

ונמצא, שלא מצאוה האחים הללו בשעה שהיא נופלת מהאח הראשון [שאו היא היתה נאסרת עליהם מדין "אשת אחיו שלא היה בעולמו"].

ולכן אין הם אסורים בה מכח האח הראשון, כי מצאוה רק כאשתו של האח השני, שחלץ וקידש, והיה מותר להם אפילו לייבמה, לולי זאת שהיא אסורה לאח שמת באיסור לאו, ולכן הם צריכים לחלוץ לה.

וכרבי שמעון, הסבור שבצורה שכזאת אין הם אסורים בה מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, וכפי שתבאר הגמרא מיד.

ואילו **רבינא, סבר לה כרבי יוחנן**, שלדעתו האחים של החולץ אסורים בחלוצה באיסור לאו בלבד. וניחא לו הרישא, שאם חזר החולץ וקידשה, ומת, הרי היא צריכה חלוצה מהאחים, כדין חייבי לאוין.

אך קשה לו הסיפא, האומרת שאם קידשה האח של החולץ ומת, אין היא צריכה חלוצה.

ומתריץ לה לסיפא כרבנן. שקידשה האח של החולץ, ונפלה ליבום לפני אחים שנולדו לאחר מות האח הראשון, ולפי רבנן אין היא זקוקה להם, לפי שהיא אסורה עליהם באיסור ערוה של "אשת אחיו שלא היה בעולמו".

שאין היא זקוקה עתה לחליצה מהאחים שהיו עמו בעולמו, היות והיא כבר נפלה לפנייהם ליבום מהאח הראשון. וכיון שלא חלצו לה, הרי היא ממשיכה להיות אסורה עליהם באיסור כרת של אשת אח מכח האח הראשון. ודין זה הוא בין לרבי שמעון ובין לרבנן.

כמאן — כריש לקיש, הסובר שהחלוצה אסורה על שאר האחים בכרת.

ואילו **רבינא סבר לה כרבי יוחנן**, ומתריץ לה לבריייתא **אליבא דרבנן**:

החולץ ליבמותו, וחזר וקדשה, ומת — צריכה חליצה מן האחיו.

מאן אחין — אחין הנולדים משכבר, ואינם אסורים אלא בלאו, אחר שנחלצה על ידי אחיהם ב"שליחותם".

כמאן — כרבי יוחנן, הסובר שהחולץ עושה את החליצה בשליחות האחים כולם, ולכן גם האחים אינם אסורים בה אלא בלאו, כמנהוג.

ולכן, הם צריכים לחלוץ לה, כשקידשה אחיהם, ומת.

אבל אם **עמד אחד מן האחים הילודים**, שנולדו אחר החליצה, ונמצא שלא חלץ לה החולץ בשליחותם, שהרי בשעת החליצה הם טרם נולדו, ועתה שנולדו מצאנוה כאשת האח הראשון. ולגביהם לא היתה שליחות על החליצה.

ונמצא, שהם אסורים בה באיסור כרת של אשת האח הראשון.

ולכן, אם **קדשה אחד האחים שנולדו אחר**

החליצה — אין קידושיו קידושין, שהרי היא אסורה עליו בכרת משום אשת אח הראשון.

ולכן, אם מת אותו האח שקידשה — **אין לה עליו כלום.**

ודין זה הוא אפילו אם נולד האח לאחר שקידשה החולץ, כיון שאין קידושי האח החולץ מורידים ממנה את האיסור של אשת האח הראשון.

כמאן — כרבנן, הסוברים שבכל ענין, אפילו בייבום ולבסוף נולד, אסורה עליו משום אשת אחיו שלא היה בעולמו.

איתמר: הבא על יבמה, ובא אחד מן האחין על צרתה —

פליגי בה רב אחא ורבינא.

חד אמר: דינו בכרת. וכפי שיבואר.

וחד אמר: דינו בעבירת איסור עשה, של "בית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים".

מאן דאמר בכרת — סובר כריש לקיש, שאין היבום או החליצה ביבמה נעשים בשליחות כל האחים ובשליחות כל היבמות, ולכן צרת היבמה, כיון שלא התייבמה היא נשארת אסורה על שאר האחים בכרת.

ומאן דאמר בעשה — סובר כרבי יוחנן, שהיבום נעשה בשליחות כולם. וכמו שהמייבם עצמו אסור בצרת יבמתו רק באיסור עשה, כך שאר האחים אינם אסורים בה אלא באיסור עשה.

אשה שזינתה תחת בעלה, ונאסרה עליו, אינה מתייבמת, ופטורה מן החליצה. שהרי

היא היתה אסורה על בעלה מצד דין זונה, ולא יתכן שתיפול ליבום!

אמר רב יחודה אמר רב: צרת סוטה אסורה.

והכונה היא כאן לצרת זונה, שזינתה ודאי תחת בעלה, ונאסרה לו. ולא ל"סוטה ספק", שרק קינא לה בעלה ונסתרה, אך לא ידוע שזינתה.

וטעמו של דבר שהזונה אוסרת גם את צרתה לייבום, כמותה, על אף שאין הזונה "ערוה":

כיון ש"טומאה" כתיב בה בזונה — "והיא נטמאה" [במדבר ה].

כמו שכתוב "טומאה" בעריות — "אל תטמאו בכל אלה" [ויקרא יט.⁽¹⁾]

וכשם שערוה אוסרת את צרתה ליבום, כך גם סוטה אוסרת את צרתה ליבום.

[ועיין בהערה, ⁽²⁾ מה הוא דין הסוטה עצמה, והאם היא ממש כערוה, הפטורה מן החליצה והיבום, או רק אוסרת צרתה ליבום, אך אינה פטורה בלא חליצה].

מתיב רב חסדא ממה ששנינו במשנה במסכת יבמות, בתחילת פרק "האשה רבה":

מי שהלך בעלה למדינת הים, ובא עד אחד והעיד לה "מת בעלך", והקילו חכמים לסמוך עליו, ונשאת לאדם אחר.

אם אחר כך בא בעלה הראשון — תצא מזה ומזה!

שתיקנו חכמים שהיא נאסרת על הבעל הראשון כדין זונה, על אף שנשאת לשני כדן, על סמך עדותו של עד אחד, שהאמינוהו חכמים. ותצא גם מבעלה השני, היות ואשה שמזנה אסורה לבעול כמו לבעל.

1. טומאה כתיב בה כעריות.

האחרונים דנו, האם הטומאה האמורה בסוטה לגבי בעלה היא האוסרת גם את היבם, או שמלשון טומאה האמור בסוטה אנו לומדים בלימוד ישיר, שצרת סוטה אסורה כמו צרת ערוה, ואין זה מכח טומאתה לבעלה, [ועיין בחידושי רבי שמואל סימן ח, בהרחבה].

2. נחלקו הראשונים בדין סוטה וצרתה, האם הטומאה הכתובה בסוטה גורמת לה להיות כערוה ממש, ולפטור אותה ואת צרתה בין מהיבום ובין מהחליצה, או שלשון טומאה האמור בה אוסר אותן רק ליבום אך אינו פוטורן מהחליצה.

לדעת רש"י והתוס', וכן הרמב"ן והרשב"א, הסוטה וצרתה פטורות מן החליצה ומן הייבום,

כערוה ממש, משום לשון טומאה הכתוב בה. והרמב"ן הביא נימוק נוסף לפטור את הסוטה עצמה, משום המיעוט "כי מצא בה ערות דבר, והלכה והיתה לאיש אחר", לאיש אחר, ולא ליבם.

ומה שצריכים ללשון טומאה הוא כדי לפטור את צרתה.

אך יש הסוברים שהדבר תלוי במחלוקת בין רב כאן, לרב יוסף במסכת סוטה, הסובר שסוטה ודאית צריכה חליצה משום שגם מבעלה לא היתה יוצאת ללא גט [הובאו דבריהם ברמב"ן]. ואילו הריטב"א סובר שאפילו לדעת רב, הסוטה עצמה צריכה חליצה, ולא אמר רב את דבריו אלא רק לענין איסור יבום.

רש"י מבאר, שדברי רב יהודה אמר רב הם כדברי רב אשי לקמן, שצרת סוטה פטורה מן

ומסבירה הגמרא, מה היתה ההוה אמינא של רב חסדא, להשוות בין גזירה דרבנן לדין דאורייתא:

ודקארי לה, כשהקשה רב חסדא קושיה זו — מאי קארי לה, מהו הקשה!?

קסבר רב חסדא: כל דתקון רבנן — כעין דאורייתא תקון. ואם הדין הוא כדברי רב, שצרת זונה אינה מתייבמת ואינה נחלצת, היינו אוסרים צרת סוטה באשה שהלך בעלה למדינת הים, מלהתייבם.

מתיב רב אשי: מי שקינא לה בעלה שלא תסתר עם איש מסויים, ובכל זאת נכנסה עמו לסתר, ושהתה עמו כדי טומאה —

הרי היא אסורה לביתה, לבעלה, כדין "סוטה", עד שתבדק על ידי שתיית המים המאררים.

ואם היתה נשואה לכהן, היא אסורה לאכול בתרומה.

ואם מת ונופלת לפני אחיו ליבום, הרי היא חולצת ולא מתייבמת!

יא-ב

רבי שמעון אומר: רק על בעלה אסרו חכמים שתשוב אליו אחר שנישאה [אם כי בהיתר] לאדם אחר, אבל על היבם לא גזרו.

ולכן, אם מת בעלה הראשון לאחר שחזר, והיתה לו אשה נוספת, הרי ביאתה או חליצתה [של האשה שנישאה לזר ונאסרה לבעל], מאחיו של הבעל הראשון — פוטרת צרתה!

ואפילו חכמים שנחלקו על רבי שמעון, לא נחלקו אלא עליה עצמה, שאינה מתייבמת, אבל צרתה מתייבמת לדברי כולם!

ומוכח שצרת זונה מותרת ליבום, כי אם אינה נופלת כלל ליבום, כיצד ביאתה של הזונה "פוטרת" צרתה?

אמר לך רב: אמינא לך אנא סוטה דאורייתא, שטומאה כתיב בה כעריות מן התורה, שהיא וצרתה פטורות מן החליצה ומן היבום.

ואילו את, אמרת, אתה מקשה לי מסוטה דרבנן, שגזרו חכמים שתצא מזה ומזה, כדי שתדייק במציאת עדים הגונים, ופשיטא שהיא בת חליצה ויבום מן התורה!?

יש שתירצו שרב חולק על רב יוסף, וסובר שהפסוק "ויצאה מביתו, והלכה ואינה אחר", לאחר ולא ליבם, מלמד שהיא אינה זקוקה כלל ליבם. ואין להשוות בין זה שסוטה צריכה גט לבין זה שיבמה צריכה חליצה, כי קידושה של סוטה אינם יכולים להפקע בגלל מעשה הזנות. מה שאין כן בנפילה ליבום, שאפשר לומר ש"והיתה לאיש אחר" מלמד שאין הסוטה נופלת כלל לפני היבם (עיי' רמב"ן). אך הרא"ה פירש [הובא בריטב"א כאן] שלפי

החליצה ומן היבום, כיון שטומאה כתיב בה כעריות.

ובדין היה להשמיענו שהיא עצמה אינה חולצת ואינה מתייבמת, כערוה, אלא נקט רב צרת סוטה ובכך השמיע גם את דין הסוטה עצמה.

אך הקשו הראשונים, שבמסכת סוטה אומר רב יוסף שסוטה צריכה חליצה, כי אם היה הבעל קיים היא היתה צריכה ממנו גט, אם כן, כשמת, צריכה חליצה, ואינה יוצאת בלא כלום.

ולדברי רב, בכל מקום שנכתבה בו "טומאה", הרי הוא כדין עריות, והיה צריך להיות שהיא וצרתה תהיינה פטורות מן החליצה ומן היבום.

והראיה לכך מהא דתניא:

מי שגירש את אשתו, והלכה ונהייתה אשתו של איש אחר, אסורה היא לחזור אליו לאחר שתצא מבעלה השני, שנאמר [דברים כד]:

א. כי יקח איש אשה... ואם לא תמצא חן בעיניו, וכתב לה ספר כריתות, וונתן בידה, ושלחה מביתו.

ב. ויצאה מביתו, והלכה והיתה לאיש אחר.

ג. ושנאה האיש האחרון, וכתב לה ספר כריתות, ונתן בידה, ושלחה מביתו. או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה.

ואילו לפי רב אין היא צריכה חליצה, שהרי היא אסורה מן התורה לבעלה מספק שמא זינתה, ובזונה נאמר דין טומאה כמו בעריות.

אמר לך רב: אמינא לך אנא, אני אמרתי לך את הדין **בסוטה**, שהיא זונה ודאי, שהיא אינה חולצת ואינה מתייבמת, משום שנאמר בה טומאה כבעריות.

ואמרת לי את, ואילו אתה מקשה לי מהדין של **סוטה ספק**, שהיות ואין ודאות שנבעלה, אין היא "טומאה" כערוה, ולכן אין היא פטורה מן החליצה! ⁽¹⁾

ומקשה הגמרא על חילוקו של רב:

ומאי שנא סוטה ודאי, שלדברי רב היא כמו ערוה, ופטורה מן החליצה ומן היבום, **משום דכתיב בה "טומאה"** כמו בעריות. ולכן דינה כערוה.

הרי "**סוטה ספק**", **נמי** — "**טומאה כתיבא** **בה!** וכפי שתבאר הגמרא מיד.

להחמיר עליה ולא להקל, ולכן היא אסורה ביבום אך חייבת חליצה.

הרמב"ם והמאירי סוברים, שצרת סוטה ספק מותרת אף להתייבם, כי רק בסוטה ודאי נאמר דין טומאה כעריות, אך סוטה ספק אינה נחשבת אפילו כספק ערוה, כי מעיקר הדין צריך להעמידה על חזקת כשרות שלא זינתה, ורק במקום שחידשה תורה להחמיר בה כאילו זינתה יש להחשיבה כזונה.

אך לגבי יבום, שלא גילתה התורה שסוטה ספק אינה מתייבמת, הרי גם אם אותה עצמה אסרנו ליבום מצד קל וחומר, אין צרתה נחשבת כצרת ספק ערוה, והרי היא מותרת ביבום [וכן כתב הרא"ש שאין היא ספק ערוה].

רב סוטה וצרתה חולצות. והלימוד שטומאה כתיב בה כעריות בא ללמד שצרתה כמותה, אך לא לפוטרה לגמרי.

1. רב מחלק בין סוטה ודאי לסוטה ספק.

ואף על פי שבפרשת סוטה חידשה התורה שספק סוטה דינו כודאי סוטה, שהרי קראה התורה לסוטה ספק "והיא נטמאה" — אין הטומאה אמורה בסוטה, אלא בזנות, שהזנות היא הטומאה.

ואם אכן לא זינתה אין היא עצמה נקראת טמאה, ולא נכתבה הטומאה אלא במי שודאי זינתה [עיין תוס' וברא"ש, רשב"א וריטב"א ומאירי].

ולא עשה בה הכתוב ספק כודאי אלא

ורק אם נבעלה לבעל השני אפשר לקרות בה "אחרי אשר הוטמאה".

חכמים אומרים: אחת זו ואחת זו, בין נישאה ובין התארסה, אסורה לחזור לבעלה. היות ונאמר בפסוק "והיתה לאיש אחר", ו"הויה" לאיש משמעותה קידושין בלבד, אפילו אם לא היו עדיין נישואין.

אלא, מה אני מקיים "אחרי אשר הוטמאה"?

והרי ארוסה, שלא נבעלה על ידי הבעל שני, אין אני יכול לקרות בה "אחרי אשר הוטמאה", ובכל זאת היא אסורה לחזור לבעלה, לפי חכמים!

אלא, לדעת חכמים, המילים "אחרי אשר

ד. לא יוכל בעלה הראשון, אשר שלחה, לשוב לקחתה לאשה, אחר אשר הוטמאה.

כי תועבה היא לפני ה'!

רבי יוסי בן כיפר אומר משום רבי אלעזר:
המחזיר גרושתו —

אם מחזירה מן הנישואין, שכבר נישאת הגרושה לאדם אחר — אסורה היא לחזור אליו.⁽²⁾

אבל אם מחזירה מן האירוסין, שרק התארסה לבעל אחר, אך עדיין לא נישאה לו ולא נבעלה לו, וגירשה בעלה השני או שמת — מותרת היא לחזור לבעלה הראשון.

משום שנאמר: "אחרי אשר הוטמאה"!

שתיפטר אפילו מהחליצה, אלא היא חולצת, הרי אף במחזיר גרושתו, היא עצמה צריכה חליצה. [הרמב"ן, הרשב"א והריטב"א, וכן כתב המהרש"א בדעת רש"י ד"ה פסולה].

ואילו לדעת חכמים, מסתפק רב יהודה, האם נעקר לגמרי לשון טומאה מפרשת מחזיר גרושתו, או שהיות ואין מקרא יוצא מידי פשוטו יש גם במחזיר גרושתו דין טומאה, ולכן צרתה אינה מתייבמת.

ואין אומרים בענין הלאו של מחזיר גרושתו שיבוא עשה של יבום וידחה לא תעשה, היות ולשון טומאה האמור בה מלמד שאינה מתייבמת, ולכן אם עבר היבם ובא עליה היא אינה נקנית לו, ואף אינה נפטרת בלי שיחלוץ לה [עיי' בעמודי אור סימן צ"ז ובשער המלך פרק ו' מהלכות יבום, ובחזון איש קל — ד].

וגם אם נאמר שאין במחזיר גרושתו לשון טומאה, די בלימוד של קל וחומר [אם בבעלה, המותר לה, נאסרה, ביבם, האסור לה, לא כל שכן שנאסרת], כדי שלא תהיה בה מצות יבום,

2. אשה שגרשה בעלה, ונשאה לאחר, והחזירה בעלה באיסור, היא אסורה להתייבם.

וטעם האיסור תלוי במחלוקת חכמים ורבי יוסי בן כיפר.

לדעת רבי יוסי בן כיפר הפסוק "אחרי אשר הוטמאה" מדבר במחזיר גרושתו, וכיון שכתוב בה "טומאה" הרי דינה כערוה.

ונחלקו האחרונים בדעתו, האם הוא פוטרה גם מחליצה, כערוה ממש, או רק אסרה ליבום.

לדעת התוס' ותוס' הרא"ש כאן היא פטורה אף מן החליצה, וכמו שהם סוברים בסוטה, שפטורה אף מחליצה.

ואף על פי שהטומאה נאמרה לגבי הבעל, יש לנו ללמוד בקל וחומר שהיא אסורה ליבם באותה חומרה שהיא אסורה לבעל. דהיינו, שאיסור זה מהווה "טומאה" לגבי היבם, ולכן יש לה דין של "ערוה" בנוגע ליבום.

אך לדעת הסוברים שלשון טומאה האמור בסוטה נותן לה רק דין ערוה לאסור צרתה כמותה, אך אין היא נחשבת בעצמה כערוה עד

ומשנין: **מאי**, מה היא כונת הברייטא האומרת "לרבות סוטה שנמטרה" — לרבות סוטה שנבעלה! שבה נאמרה טומאה, ובה אכן אמר רב את דינו, שהיא פטורה מן החליצה ומן היבום.

ואמאי קרי ליה התנא בברייטא "נמטרה"? והרי הוא מדבר דוקא באשה שנבעלה! — היות ו"לישנא מעליא" נקט התנא. שלשון שכזו היא מעולה, בנקיונה.

ותמהינן: כיצד יכול אתה לומר שהתנא בא ללמד, שזונה ודאית אשר נבעלה תחת בעלה, אסורה לבעלה מחמת המילים "אחרי אשר הוטמאה", האמורים בפרשת מחזיר גרושתו, וכיון שאינם "ענין" שם, הם באים ללמד על סוטה שנבעלה.

והרי אשה אשר נבעלה תחת בעלה — "טומאה" בהדיא, במפורש כתיב בה!

הוטמאה" אינם אמורים לענין מחזיר גרושתו, אלא הם נכתבו לענין טומאת אשה שלא יצאה כלל מתחת בעלה, והם באים לרבות את הסוטה שנמטרה עם אדם זר, שתהיה אסורה לבעלה באיסור לאו! (3)

והיינו, שיהיה דין אשה סוטה שנמטרה עם אדם זר, הנקראת "סוטה ספק", כדין אשה זונה, שנבעלה בודאי לאדם זר, ותהיה אסורה באיסור לאו לבעלה.

ואם כן, תיקשי מדברי רבנן לרב.

כיון שמצינו שלפיהם גם בסוטה ספק אני קורא בה לשון "טומאה". והרי לפי רב כל מקום שנאמר בו טומאה דינו הוא כבמקום ערוה, ותהא פטורה היא וצרתה מן החליצה ומן היבום, כדין ערוה.

ואילו המשנה בתחילת מסכת סוטה [לעיל] אומרת שסוטה ספק חולצת!?

שהיא סוטה שנמטרה, הרי הוא לוקה, וכן היא דעת הרשב"א.

אולם התוס' במסכת סוטה כח א כתבו שאינו לוקה. וכן דעת הרמב"ם בפרק יא מהלכות גירושין הלכה יד.

וביאר הגר"ח שמחלוקתם היא במהות הדין שעשה הכתוב ספק כודאי בסוטה.

לדעת התוס' כאן הוראת התורה שספק כודאי בסוטה, משמעותה היא שיש לנו לנהוג בכל עניינה כאילו ודאי זינתה, ולכן בעלה לוקה עליה.

ואילו התוס' במסכת סוטה, וכן הרמב"ם, סוברים שלא הוכרע הספק, ועדיין יש לנהוג בכל עניינה כאילו היא ספק. אלא שחידשה התורה איסור חדש של "סוטה", שאם קינא לה בעלה ונסתרה היא אסורה לו באיסור חדש של

שהרי זה כאילו נכתב במפורש שאין בה מצות יבום [עיי' קובץ הערות ד"י].

אך הרמב"ן והריטב"א הביאו שיש דעה הסוברת שמן התורה היא ראויה ליבום, כדין חייבי לאוין, שבא עשה של יבום ודוחה את הלאו, ורק מדרבנן אסורה, גזירה משום הביאה השניה, שאסורה בחייבי לאוין, כי בביאה שניה אין מצות עשה שתדחה את הלאו.

3. לרבות סוטה שנמטרה.

ומבאר הריטב"א שהכתוב אומר שני דברים: האחד, שאם גירשה בעלה ונשאת לאחר, לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה. והשני, לא יוכל בעלה להשאר עמה אחרי שנבעלה תחתיו לאדם זר.

שיטת התוס' היא, שאם בא הבעל על אשתו

לפי שנאמר בפרשת סוטה, בענין אשה שזינתה ודאי תחת בעלה [במדבר ה]:

"ונסתרה — והיא נטמאה"!

ואם כן, אי אפשר לומר שהמילים "אחרי אשר הוטמאה" באים לענין סוטה שנבעלה.

ובהכרח, שהם באים לומר לענין סוטה שנסתרה, שגם בה יש ענין של טומאה. ואם כן, תיקשי לרב, שהיות ונאמר בסוטה ספק לשון טומאה, היא צריכה להיות כערוה שאינה חולצת. ואילו המשנה בתחילת מסכת סוטה אומרת שסוטה ספק חייבת חליצה!?

ומשנינן: לעולם המילים "אחרי אשר הוטמאה" אכן מדברים בסוטה שנבעלה, ובאו כדי למיקם **עלה בלאו**, בנוסף לאיסור עשה.

שהרי לשון טומאה האמור בפרשת נשא, בענין סוטה שנבעלה, הוא רק "והיא נטמאה", שמשמעותו איסור עשה, ואינו לאו. ולכן בא הכתוב "אחרי אשר הוטמאה", האמור בתוך פרשת הלאו של מחזיר גרושתו, ללמד על איסור לאו בסוטה שנבעלה, שאסורה באיסור לאו לבעלה.

ואילו **רבי יוסי בן כיפר**, החולק על חכמים, וסובר ש"אשר לא הוטמאה" בא ללמד שאסור להחזיר גרושתו רק אם נישאת ונבעלת, ולא אם התאסרה ולא נבעלה. ולדבריו כל הפרשה עוסקת רק בענין מחזיר גרושתו, ולשיטתו — **לאו בסוטה**, לית ליה.

ואפילו זנאי זנתה תחת בעלה בודאי — **נמי** אין בה לאו.

מאי טעמא? דהיינו, מנין לו לדרוש כך, ולא להעמיד את הפסוק כחכמים, לענין איסור לאו בזונה שנבעלה תחת בעלה!?

ומבאר הגמרא את טעמו:

אין פרשה זו עוסקת באשה המזנה תחת בעלה, היות ו"הויה" ו"אישות" **כתיב בה** בפרשה זו!

והיינו, האשה הזאת, שאוסר אותה הכתוב לבעלה בפרשת מחזיר גרושתו, נאמר בה "והיתה לאיש אחר", וכן נאמר בה "או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה".

ומשמע, שרק מכח היותה לאשה לבעל האחר על ידי קידושין ואישות, אחרי שבעלה הראשון גירש אותה, רק משום כך היא נאסרת לבעלה הראשון, ולא כאשר היא מזנה תחתיו של הבעל הראשון.

ועתה מביאה הגמרא את ספיקו של רב יהודה, מהו דינה של צרת "מחזיר גרושתו".

[ואילו הדין של מחזיר גרושתו עצמה מתבאר בהערה].

וספק זה מביאה הגמרא בשתי לשונות שונות:

הלשון הראשונה:

בעא מיניה רב יהודה מרב ששת: המחזיר גרושתו משניסת, ומת —

צרתה — מחו דינה? (4)

איסור לאו, ולכן אין בעלה לוקה עליה. 4. לפי השיטות שצרת מחזיר גרושתו אסורה רק

"סוטה", וכן אסורה בתרומה מדין זה. ואיסור זה נאמר בלשון איסור עשה, "ונטמאה", ואינו

בפרשת מחזיר גרושתו [”אחרי אשר הוטמאה”] אינה ענין למחזיר גרושתו. שהרי לדעתם היא אסורה לחזור לבעלה משעה שנתקדשה לבעל האחר, אף על פי שלא נבעלה תחתיו, ואין אני יכול לקרות בה ”אחרי אשר הוטמאה”. אלא בענין סוטה המזנה תחת בעלה הוא דכתיב ”טומאה”.

בכל זאת, הרי אין מקרא יוצא מידי פשוטו, והרי המקרא הזה מדבר במחזיר גרושתו בין מהאירוסין ובין מן הנישואין. ואם החזירה מן הנישואין יכולים לקרוא בה ”אחרי אשר הוטמאה”.

או דלמא, כיון דאיעקר, שנעקר לשון הטומאה האמור בפסוק, ממחזיר גרושתו לסוטה [כיון שלא יתכן לשון טומאה במחזיר גרושתו מן האירוסין, שהרי לא נבעלה לשני] — איעקר לגמרי!

וכיון שאין לשון טומאה אמור כלל במחזיר גרושתו, אין צרתה של מחזיר גרושתו נחשבת לצרת ערוה.

איבא דאמרי, שהבעיה היא אחרת:

אליבא דרבנן לא תיבעי לך. כי כיון דאיתעקר לשון טומאה ממחזיר גרושתו [לפי שאינו שייך במחזיר גרושתו מהאירוסין] — איעקר לגמרי. וכיון שאין במחזיר גרושתו לשון של טומאה, אין צרתה כמותה.

כי תיבעי לך, אליבא דרבי יוסי בן כיפר, הסבור שלשון הטומאה נאמר במחזיר גרושתו — מאי, מהו דינה של צרת מחזיר גרושתו?

האם אע”ג דאמר רבי יוסי בן כיפר שלשון

אליבא דרבי יוסי בן כיפר — לא תיבעי לך!

כיון דאמר רבי יוסי בן כיפר: טומאה [”אשר לא הוטמאה”] במחזיר גרושתו הוא דכתיבא, ולא באשה המזנה תחת בעלה, ודאי הוא שצרתה היא כמותה, כמו כל צרת ערוה.

ואי משום דכתיב בה במחזיר גרושתו ”תועבה היא” — ו”היא” מיעוטא הוא, והיה מקום לומר ש”היא” בא ממעט צרה, שלא תקרא הצרה ”תועבה” ליבום כמותה.

לא זה בא הכתוב למעט.

אלא הוא בא למעט, שאין הבת הנולדת מאשה הזאת [שגירשה, והחזירה אחר שנטמאה על ידי הבעל השני], נפסלת לכהונה.

וכך אנו דורשים מ”היא”:

היא עצמה, נחשבת לבעלה הראשון ”תועבה”.

ואין בניה ממנו ”תועבין”, אלא הם כשרים לכהונה.

הא צרתה של מחזיר גרושתו, שלא התמעטה מהפסוק, היא תועבה ליבם, כמותה!

ולכן אין לנו בעיה לפי רבי יוסי בן כיפר, ופשוט לנו שצרת מחזיר גרושתו — דינה הוא כמחזיר גרושתו עצמה.

כי תיבעי לך — אליבא דרבנן.

כי אע”ג דאמר רבנן ש”טומאה” האמורה

אין זה יתכן. כי:

ביון דלדידיה, ליבם עצמו, חזיא, היא ראוייה ליבום — מאי נפקא ליה מינה, מה זה נוגע לו אם היא כשירה או פסולה לעלמא, ומדוע אין הוא רשאי לייבם את הפסולה לעלמא, ולחלוץ לכשירה לעלמא!?

אלא לאו, מדובר במשנה ביבמה כשרה — שהיא כשרה ליה.

וביבמה פסולה — פסולה ליה! אך כשירה היא לעלמא.

ומאי ניהו? מי היא היבמה שבא התנא לחדש, שאם היא פסולה לו אין לו ליבמה, אלא יש לו ליבם את צרתה, ה"כשירה" לו?

שמא תאמר שמדובר במשנה בשתי יבמות שאחת היא עליו באיסור לאו, והשניה מותרת לו — מה חידוש יש בכך שמייבם את הכשירה לו, וחולץ לפסולה?

ובהכרח, שהמדובר הוא במשנה במחזיר גרושתו, שאחיו המת החזיר גרושתו משנישאת, ומת, ונפלה לפני היבם, והיא אסורה עליו לפי שהיתה אסורה על אחיו המת, ויש לה צרה, והיא מותרת להתייבם.

ויש בה חידוש, שאין צרתה נאסרת על אף שכתוב במחזיר גרושתו לשון טומאה, לפי שמיעט הכתוב "תועבה היא" — היא עצמה תועבה, ואין צרתה תועבה, והתיר לה הכתוב להתייבם!

ה"טומאה", במחזיר גרושתו הוא דכתיבא, בכל זאת אין צרתה נאסרת, היות ומיעט אותה רחמנא, באומרו "תועבה היא", ודרשינן: רק "היא" עצמה [מחזיר גרושתו] תועבה, ואין צרתה תועבה, אלא היא כשירה ליבום.

או דלמא הכי דרשינן:

רק היא עצמה תועבה — ואין בניה תועבין.

הא צרתה — תועבה כמותה!

אמר ליה רב ששת לרב יהודה: תניתיה, שנינו את פתרון הבעיה הזו במשנה [לקמן מד א.](5)

דתנן: מי שנפלו לפניו שתי יבמות מאח אחד, והיתה אחת מהיבמות "כשרה", ואחת "פסולה" [ויבואר לקמן הכשרות והפסולות].

הרי אם היה היבם חולץ — חולץ ל"פסולה".

ואם היה מייבם — מייבם ל"כשרה".

והוינן בה: מאי "כשרה", ומאי "פסולה"?

אילמא, יבמה "כשרה" — שהיא כשרה לעלמא, להנשא לכל אדם, גם לכהונה.

ואילו יבמה "פסולה" — שהיא פסולה לעלמא, כגון שהיא גרושה, שאינה ראויה לכהן, אך היבם עצמו אינו כהן, והיא כשירה לו.

5. לדעת תוס' ב"תניתיה", באנו לפשוט רק את הבעיה הראשונה, כי לפי האיכא דאמרי שלרבנן פשיטא כיון דאיתעקר איתעקר, אפשר להעמידה כרבנן, ואין לנו ראייה לרבי יוסי בן כיפר.

להתייבם אך היא חולצת, מתבאר שגדר "צרת ערוה" משמעותו היא, שלצרה של ערוה יש את דין הערוה, שהרי כאן לא נאמר פטור מיבום אלא איסור ליבום.

וקתני: ואם היה מייבם — מייבם לבשרה!

ומוכח מכאן שצרת מחזיר גרושתו מתייבמת.

ודחינן: לא מדובר במשנה במחזיר גרושתו.

אלא, לעולם מדובר ביבמה כשרה — שהיא כשרה לעלמא.

וביבמה פסולה — שהיא פסולה לעלמא, כגון גרושה, שפסולה לכהונה.

ואין ראייה ממשנה זו לדין צרת מחזיר גרושתו.

ודקאמרת: כיון דלדידיה חזיא — מאי נפקא ליה מינה?

תשובתך: משום דרב יוסף!

דאמר רב יוסף, כאן, במשנתנו זאת, שחייבים לייבם את הכשרה לעלמא ולחלוץ לפסולה לעלמא, שנה רבי את הכלל:

לא ישפוך אדם מי בורו, גם אם אינו צריך להם, ואחרים צריכים להם.⁶

ולכן אין לחלוץ לפסולה, כדי שלא תיפסל לכהן, שאסור בחלוצה.

תא שמע מברייטא, ששנינו בה: המחזיר גרושתו משנשאת — היא וצרתה חולצת.

והוינן בה: וכי גם היא וגם צרתה חולצות

סלקא דעתך!?! והרי אין חליצה אלא רק באחת היבמות!

אלא אימא: או היא או צרתה חולצת.

ומוכח שצרת מחזיר גרושתו חולצת!

ודחינן: וכי לא תרוצי קמתרצת לה, שמתקנים את לשון הברייטא!

אם כן, תריין תתקן נמי הכי את לשון הברייטא:

היא, מחזיר גרושתו — חולצת.

צרתה — או חולצת או מתייבמת.

ועתה מביאה הגמרא את השאלה מה דינה של צרת מחזיר גרושתו, באופן אחר, ובשם של אמוראים אחרים:

אמר רבי חייא בר אבא, רבי יוחנן בעי:

המחזיר גרושתו משניסת — צרתה מהו?

אמר ליה רבי אמי לרבי יוחנן: ותיבעי לך היא, מחזיר גרושתו גופה מה הוא דינה!

אמר ליה: היא גופה — לא קמיבעיא לי שאינה מתייבמת, משום דאמרין קל וחומר:

אם בבעל המת, שהיה מותר לה, לפני שגירשה ונישאת לאחר, היא אסורה עתה, לאחר שגירשה ונישאת לאחר.

ביבם, שהוא היה אסור לה לפני מות בעלה,

6. כאן שנה רבי לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו. וכופים אותו לחלוץ לפסולה, היות וכופים על "מידת סדום" [מאיר].

אך הפסקי רי"ד כתב שאין כופים אותו, לפי

שמידת סדום, שכופים עליה, היא רק במקום שהדבר נוגע למעשה, אך כאן אין מדובר שהוא מונע מכהן מסוים מלשאת אותה לאשה, אלא שאם יודמן לאחר מכן כהן שיחפוץ בה הוא לא

משום אחי בעלה — לא כל שכן שתהיה אסורה בו, לאחר שנאסרה לאחיו המת בהיותו בחיים!

ולכן, כי קא מיבעיא לי: צרתה של מחזיר גרושתו — מאי דינה?

מי אלים קל וחומר "במותר לה אסורה, באסור לה לא כל שכן" למידחי צרה מיבום.⁽⁷⁾

או לא אלים הקל וחומר הזה לאסור את צרתה מלהתייבם.

ואילו רב נחמן בר יצחק מתני הכי את השאלה של רבי יוחנן:

אמר רבי חייא בר אבא, בעי רבי יוחנן: המחזיר גרושתו משניספת, היא עצמה — מהו להתייבם?

אמר ליה רב אמי לרבי חייא בר אבא: ותיבעי לך גם צרתה אם היא מתייבמת!

אמר ליה: צרתה לא קמיבעיא לי, דפשיטא שהיא מתייבמת, היות ולא אלים קל וחומר של מחזיר גרושתו, למידחי צרה של מחזיר גרושתו מייבום.

אלא כי קמיבעיא לי — היא גופה, מאי דינה?

מי אלים קל וחומר אפילו במקום מצוה, והיא אסורה לייבום.

או דילמא לא אלים קל וחומר למונעה ממצות יבום?

אמר ליה רבי אמי, ופשט לו את הבעיה לפי יב-א שתי הלשונות:

תניתיה, שנינו דין זה לקמן במשנה [מד א]:

היתה אחת היבמות כשרה, ואחת היבמות פסולה,

אם היה חלוץ — חולץ לפסולה,

ואם היה מייבם — מייבם לכשרה.

והוינן בה: מאי "יבמה כשרה", ומאי "יבמה פסולה"?

אילימא שהיבמה ה"כשרה" — היא כשרה לעלמא, שראויה היא להנשא לכל אדם.

והיבמה ה"פסולה" — היא פסולה לעלמא, שאינה ראויה להנשא לכל אדם, וכגון גרושה, שהיא פסולה להנשא לכהן.

אך היבם עצמו אינו כהן, ואין הפסול של גרושה לכהן נוגע לו.

אם כן, כיון דלדידיה, ליבם הזה, חזיא, ראויה היא לו, בין לייבם ובין לחלוץ — מאי נפקא ליה מינה, מה זה נוגע לו איזו עליו לייבם, ואיזו עליו לחלוץ?!

ומה יש מקום להסתפק אם יש בכוחו של הקל וחומר לאסור צרתה של מחזיר גרושתו לייבום? [עיין בקובץ הערות ד יא, ובאחיעזר ח"א סימן א' אות ט"ו, ובשו"ת משנת אהרן ס"ד ב].

ויתכן שהשאלה היא עד כמה חזק הוא הקל וחומר, לתת את דין הטומאה האמור בבעל, אף

יוכל לקחתה, ובכזה מקרה אין כופין על מידת סדום.

7. השאלה "מי אלים קל וחומר למידחי צרה או לא" צריכה ביאור. שהרי כל דין צרת ערוה נלמד מ"לצרור", האמור באחות אשה, שהיא ערוה,

והרי שתיהן מותרות לו בשווה, ולמה שיחלוץ דוקא לגרושה, ויבסם רק לזאת שאינה גרושה!?

אלא לאו, המדובר הוא, שהיבמה ה"כשרה" — היתה כשרה ליה, ליבם עצמו. והיבמה ה"פסולה" — היתה פסולה ליה, ליבם עצמו.

ומאי ניהו? — מחזיר גרושתו. שהיתה אסורה לאחיו, והיא אסורה גם ליבם.

ויש להעמיד במחזיר גרושתו ולא בשאר חייבי לאוין, כי בשאר חייבי לאוין אין חידוש שהצרה מתייבמת.

אלא כל החידוש הוא במחזיר גרושתו, לפי שכתוב בה "טומאה" כמו בחייבי כריתות, והיה מקום לומר שצרתה כמותה, ואינה מתייבמת.

וקתני: אם היה מייבם — מייבם לכשרה.

ומוכח שהיא אסורה וצרתה מתייבמת.

ובכך יש פשיטות לשתי הלישונות.

ודחינן: לא מדובר במשנה שם בצרת מחזיר גרושתו.

אלא מדובר בה כגון שהיתה יבמה אחת **כשרה לעלמא**, ראויה להנשא לכל אדם, ויבמה אחת **פסולה לעלמא**, כגון שהיתה גרושה שאינה יכולה להנשא לכהן.

ודקאמרת, כיון דלדידיה, ליבם, חזיא היא ראויה — מאי נפקא ליה מינה, מה זה ענינו של היבם לאיזו לחלוץ ואיזו לייבם?

תשובתך: משום דרב יוסף.

דאמר רב יוסף, כאן במשנתנו שנה רבי: לא ישפוך אדם מי בורו, ואחרים צריכים להם. ולכן, יחלוץ דוקא לגרושה, ולא לשניה.

כי אם יחלוץ לזאת שאינה גרושה, היא תפסל בחליצתה להנשא לכהן.

תא שמע מזה ששינו בברייתא: המחזיר גרושתו משניסת — היא וצרתה חולצת.

ודייקין: וכי היא וצרתה חולצת סלקא דעתך!?! והרי רק אחת חולצת!

אלא אימא: או היא או צרתה! ומשמע שאין כאן אלא אפשרות של חליצה, וגם צרתה אינה מתייבמת!

ודחינן: ולא תרוצי קא מתרצת לה? וכי לא תקנת את לשון הברייתא? ואם כן, תריין נמי **הכי**:

היא, גרושה שהחזירה משניסת, חולצת.

צרתה — או חולצת או מתייבמת.

אמר רב לילי בר ממל אמר מר עוקבא אמר

המעביר את לשון הטומאה האמור בבעל אל היבם [והיינו, שמכח הקל וחומר אנו למדים שאסרה התורה את היבום, כי לשון טומאה אמור גם לגבי היבם], אז נוכל לומר שגם הצרה אסורה, לפי שטומאה האמורה כאן היא כטומאה האמורה בעריות.

יבם. כי יתכן שמכח הקל וחומר אפשר ללמוד רק שהיא אסורה ליבם כמו שהיא אסורה לבעל, אך האיסור ליבם אין בו שם "טומאה" האמור בבעל, ואם כן, אין לשון טומאה האמור בבעל יכול למנוע את היבום. ורק אם נאמר שהקל וחומר הוא לימוד חזק,

מיאנה בו, משום דלא עבדא בהו מעשה, שהרי הצרה לא עשתה כל מעשה!
ומשינן: אסרו חכמים כל צרת ממאנת, גזירה משום צרת בתו ממאנת.

ופרכינן: וצרת בתו ממאנת — מי אסירא?!

והתנן: וכולן, כל העריות, אם מתו לפני מיתת האח, או מיאנו — צרותיהן מותרות.

יש לנו לבאר במי מיאנה הממאנת:

דמיאנה — במאן?

אילימא דמיאנה בבעל — היינו גרושה! ואין צורך לומר ממאנת.

אלא לאו, שמיאנה ביבם!

ומוכח מהמשנה שצרת ממאנת מותרת, ואין אמר שמואל שהיא אסורה?!

ודחינן: לא מדובר במשנה שמיאנה ביבם, כי אז צרתה אסורה.

אלא לעולם מדובר שמיאנה בבעל.

ונקט התנא תרי גווני גירושין, גירושין רגילים, ומיאון.

והוינן בה: ומאי שנא כי מיאנה בבעל, שאז צרתה מותרת, משום דבמיאונה בבעלה עקרינהו לנשואין שלה, ונמצא שבשעה שמת בעלה היא אינה נופלת ממנו ליבום, וצרתה אינה צרת ערוה בשעת נפילה ליבום, ולכן היא אינה נאסרת.

כי מיאנה ביבם נמי — הרי את נשואין

שמואל: מי שנפלדו לפניו מאח אחד שתי נשים, האחת גדולה והשניה קטנה [שהשיאוה אמה ואחיה בקידושין דרבנן], ומיאנה הקטנה ביבם, ואינה מתייבמת לו, ונשארה צרתה הגדולה, הרי:

צרת ממאנת — אסורה.

והוינן בה: למאן היא אסורה?

אילימא לאחים — אי אפשר לומר כן.

כי השתא, הרי היא גופא, הממאנת עצמה, שריא לאחים, ומותר להם ליבמה, שהרי לא מיאנה בהם אלא רק באח הזה.

וכמו דאמר שמואל: קטנה שמיאנה ביבם זה — הרי היא מותרת ביבם זה!

ואם כן, צרתה של הממאנת — מיבעיא?!

וכי יש צורך לומר שהיא מותרת לאחים.

אלא, בהכרח, שצרת ממאנת אסירא, לדידיה, ליבם שמיאנה בו, אך היא מותרת לאחיו.

והטעם שאסורה למי שמיאנה בו, אף על פי שבמיאונה בו היא נחשבת כעוקרת נישואי אחיו המת, ואינה נחשבת כלפיו אשת אח — משום שהיא נראית בשעת נפילה, כשעדיין לא מיאנה, כאשת אח. והמיאון עוקר את הזיקה, ואם יקחנה לאחר שמיאנה בו, יראה הדבר כאילו הוא לוקח אשת אח שאין לו בה זיקת יבום.

והוינן בה: ומאי שנא ממאנת עצמה דשריא לאחיו, משום דלא עבדא בהו מעשה מיאון.

אם כן, צרה נמי תהיה מותרת לכל האחים, אפילו לאותו אח שהיבמה האחרת, הקטנה,

שלשה אחין שהיו נשואין שלש נשים נכריות, ומת אחד מהם, ועשה בה האח השני "מאמר", שהוא קידושין מדרבנן, שתיקנו חכמים לקדש את היבמה לפני שיבוא עליה, ומת אותו האח שעשה בה מאמר.

ומעתה, אשת האח הראשון נופלת לפני האח השלישי משני האחים:

מן הראשון, היא ממשיכה בנפילתה מן התורה, ועדיין היא "זקוקה" לו מכח הראשון, שהרי מן התורה היא צריכה חליצה או יבום כדי להפקיע את זיקתה אליו, וזה לא נעשה בה.

ומן השני, שעשה בה מאמר, היא נופלת מדרבנן.

ואילו אשת השני נופלת רק מהאח השני אל האח השלישי מן התורה.

הרי אלו חולצות, ולא מתייבמות!

אשת הראשון אינה מתייבמת, לפי שנאמר [דברים כה] "כי ישבו אחים יחדו, ומת אחד מהם... יבמה יבא עליה".

רק במי שעליה "זיקת יבם אחד", שנופלת מיבם אחד, אני קורא בה "יבמה יבוא עליה".

ולא במי שיש עליה "זיקת שני יבמין", שנופלת אליו משני אחים.

וכגון כאן, שנפילתה אל האח השלישי היא מכח שני אחים, ויש לו בה זיקה כפולה, זיקה מנפילתה מהאח הראשון [מן התורה], וזיקה מנפילתה מהאח השני, בעודה זקוקה מהאח הראשון.

קמאי של בעלה המת היא קא עקרא! ונמצא למפרע שהיא לא נפלה ליבום, ואם כן, אין צרתה נחשבת לצרת ערוה בשעת נפילה, ולמה היא נאסרת, לדברי שמואל!!?

ומשינן: זה שאסר שמואל צרת ממאנת הוא משום דתני רמי בר יחזקאל.

דתני רמי בר יחזקאל: קטנה שמיאנה בבעל — מותרת לאביו, כיון שנעקרו נשואיה לבנו למפרע, וכאילו לא היתה מעולם כלתו.

אך אם מיאנה ביבם — אסורה לאביו.

אלמא, כיון שמשעת נפילה היא "נראית" ככלתו, הרי גם אם תמאן ותעקור את נישואיה למפרע, יש לחשוש מעין הרואים, שאינם יודעים ממיאונה, ויחשבו שהוא נושא את כלתו.

הבא נמי, משעת נפילה — "נראית" כצרת בתו.

ולכן גם אם הקטנה תמאן, צרתה אסורה. כיון שנראית כצרת בתו. ובאו חכמים וגזרו על כל צרת ממאנת שתהיה אסורה, בגלל צרת בתו ממאנת.

אמר רב אסי: צרת אילוניית אסורה ליבום.

שנאמר: [דברים כה] "והיה הבכור אשר תלד" — פרט לאילוניית, שאינה יולדת.

וכיון שהיא עצמה אינה מתייבמת, הרי היא כאשת אח שיש לה בנים, והיא אסורה על היבם בכרת, וצרתה היא צרת ערוה של אשת אח שיש בו כרת, ולכן גם היא פטורה מן החליצה ומן היבום.

מתיב רב ששת על רב אסי ממה ששינו לקמן במשנה [לא ב]:

לפי שהשני לא יבמה ולא הפקיע זיקתה, אלא רק עשה בה מאמר [מדרבנן].

וכיון שיש בה זיקה כפולה, היא אינה מתייבמת אלא רק חולצת.

ואשת האח השני, נהיתה צרתה [מדרבנן] של אשת האח הראשון, בעקבות המאמר שעשה בעלה באשת המת הראשון.

וגם היא חולצת ולא מתייבמת, היות והיא עתה נופלת מהאח השני יחד עם אשת האח הראשון [ממאמרו], כדין צרת ערוה.

והיינו, כיון שאשת האח מן הראשון, שעשה בה האח השני מאמר, אינה מתייבמת [עקב המיגבלה של "זיקת שני יבמים"], נעשית אשת האח השני צרת ערוה של "אשת אח" שלא הותר ליבום [מדרבנן].

ולכן גם היא חולצת ולא מתייבמת, כמו ה"ערוה".

וכמובן שהלימוד מהפסוק הוא רק בגדר "אסמכתא", שהרי קידושי המאמר, שבסיבתם נוצר מצב של "זיקת שני יבמים", הוא רק קידושין מדרבנן!

וקתני עלה, אמר רב יוסף: זו היא "צרת אשת אח מאב" מחודשת:

"שאיסור נפילה" גרם לה, ל"אשת אח מאב" שלא תתייבם, ומכח זה היא אוסרת גם את צרתה ליבום, כאילו היא היתה ערות אשת אח מהתורה.

שהרי רק מכח הנפילה הכפולה, שחזרה ונפלה [מדרבנן]! פעם שניה ליבום בעודה זקוקה, היא נאסרת [מדרבנן]! כאשת אח

שיש לה בנים, וצרתה גם היא אסורה להתייבם מצד "צרת ערוה של אשת אח".

שלא מצינו בכל התורה כולה כגון זאת!

שלא תיתכן זיקה כפולה מן התורה, לפי שאין קידושי מאמר תופסים מן התורה, וכל זמן שלא התייבמה או חלצה היא אינה יכולה להתקדש לאחד מן האחים, ומשייבם לה אחד האחים או חלץ לה, אין בה זיקה.

ופה התחדשה הלכה שאינה נוהגת במקום אחר:

שערות אשת אח אשר אינה מונעת את היבום, אלא היא תוצאה מחמת המניעה של הנפילה ליבום — בכל זאת אוסרת את צרתה ליבום בתור "צרת ערוה"!

שהרי כאן עובדת היותה ערות אשת אח אינה הסיבה המונעת את היבום, אלא ההגבלה שאמרה תורה, שלא לייבם מי שיש עליה זיקת שני יבמים, היא הגורמת שתאסר בתור אשת אח.

ובכל זאת התחדש כאן, שצרתה אינה מתייבמת, כיון שהיא צרת ערוה של אשת אח!

ומקשה רב ששת: מה שאמר רב יוסף: זו היא "צרת ערוה מאשת אח" — **למעוטי מאי?**

לאו, הלא כוונתו היא למעוטי צרת אילוניית, שהיא צרת ערוה של אשת אח, אשר ערות האשת אח אינה מונעת את היבום, אלא היותה איילוניית מונעת אותה, דשריא צרתה להתייבם, על אף היותה צרת ערוה של אשת אח שאינה מתייבמת!

ודוחה הגמרא: לא. כוונת רב יוסף היתה למעוטי צרת אילוניית, ולומר דאסירא!

ומאי "זו היא"?

זו היא, שיש עליה זיקת שני יבמין, דאיסור נפילה, משני האחים, גרם לה שאינה מתייבמת — צרתה בעיא חליצה.

אבל אילוניית — אפילו חליצה לא בעיא צרתה.

מאי טעמא?

הא, צרת איילוניית מדאורייתא אינה מתייבמת משום שהיא צרת ערות אחת, והפטור שלה מהיבום מן התורה פוטר אותה גם מן החליצה.

אבל הא, "זיקת שני יבמים", אינה אלא מיגבלה דרבנן, שהרי מאמר קונה רק מדרבנן, ואיסור האשת אח הוא רק מדרבנן, ולכן היא וצרתה חייבות חליצה.

ומקשה הגמרא ממשנתנו על רב אסי:

תנן: וכולן — כל חמש עשרה הנשים, האסורות משום ערוה, ופטורות צרותיהן מן החליצה ומן היבום —

אם מתו הנשים האסורות לפני שמת האח, או מיאנו בו, או נתגרשו ממנו, או שנמצאו שהן אילוניות — צרותיהן מותרות!

והניחה הגמרא שהיא נמצאה איילוניית לפני קידושיה, ומוכח שצרת אילוניית מותרת.

ומשנינן: לא קשיא:

כאן, מה שאמר רב אסי שאיילוניית פוטרת

צרתה, מדובר שהכיר בה האח המת שהיא איילוניית, וחלו קידושיה, ובשעת מותו היא ערות אשת אח, ופוטרת צרתה.

כאן, משנתנו, מדברת בכגון שלא הכיר בה שהיא איילוניית, והיה מקחו מקח טעות, ולא תפסו בה קידושי האח שמת, ולכן אין צרתה צרת ערוה.

דיקא נמי, יש גם לדייק מלשון משנתנו, שמדובר בה באיילוניית שהיו קידושיה מקח טעות, דקתני ש"נמצאו" איילוניית, ומשמע שלאחר נישואיה התגלה שהיא איילוניית. ורק לכן מותרת צרת האיילוניית.

ולא קתני ש"היו איילוניית", והכיר בה בשעת קידושין, שאז היה משמע מכאן שצרת איילוניית מותרת.

ומסקינן: שמע מינה.

אמר רבא: הלכתא: צרת אילוניית מותרת. יב-ב

ואפילו הכיר בה שהיא איילוניית לפני נישואיה, ולא היה זה מקח טעות, אלא היתה נשואה לו מן התורה.

ועל אף שהאיילוניית אסורה בערות אשת אח שאין לה היתר, אין צרתה נאסרת מצד היותה "צרת ערות אשת אח". לפי שאין איסור הערוה של אשת אח מונע מהאיילוניית את היבום, אלא היותה איילוניית שאינה יולדת מונע אותה.

וכיון שאין ערות אשת אח מונעת את היבום שלה, אין הערוה הזאת אוסרת את צרתה.

ואפילו צרת בתו אילוניית, גם היא מותרת.

כי היות והאיילוניית אינה בפרשת יבום,

[ויש לשים לב, שלא אמר רבי יוחנן "צרת בתו איילונית, מותרת"!]

תני רב ביבי קמיה דרב נחמן:

שלוש נשים מותר להן שתהיינה משמשות **במוך**, שמניחות את המוך בפתח הרחם שלהן, שיהיה מונח באותו מקום בשעת תשמיש, כדי למנוע את הריון, ואלו הן: ⁽¹⁾

קטנה, מעוברת, ומניקה.

קטנה — **שמא תתעבר, ושמא תמות** כתוצאה מהתעברותה, כיון שהיא קטנה ואינה יכולה לעמוד במעמסת ההריון.

מעוברת — **שמא תתעבר בעיבור של וולד** נוסף, ואז תעשה את עוברת "סנדל", שיימעך ולדה כסנדל. כי על ידי הדוחק של העובר הנוסף, דוחק עובר אחד את חברו, וייצא שטוח, בלי צורת פנים.

מניקה — **שמא תגמול בנה**, שלא תוכל להניק משתתעבר, וימות התינוק שלה.

מחמת שאינה יולדת, נחשבת צרתה כצרת ערוה שלא במקום מצות יבום, ולפיכך אינה נאסרת.

ומקשינן על רבא: **ואלא הא דקתני במשנתנו** שצרת איילונית מותרת כאשר "נמצאו" העריות איילוניות. ומלשון זה משמע כי רק מחמת מקח הטעות ["שנמצאו"] הן מותרות, ותיקשי:

הרי לדברי רבא, אפילו אם לא היה בהן מקח טעות, צרותיהן מותרות!?

ומשנינן: **תני** במשנתנו במקום "נמצאו איילוניות" — **שהיו איילוניות! שגם אם לא היה בהן מקח טעות, צרותיהן מותרות.**

כי אתא, כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל, **אמר בשם רבי יוחנן:**

אחת צרת הממאנת ביבם, ואחת צרת איילונית, ואחת צרת מחזיר גרושתו משנישאת — **כולן מותרות!**

1. שלש נשים משמשות במוך.

איסור השחתת זרע הוא בשני ענינים. האחד, בהוצאתו מן הגוף שלא בדרך תשמיש.

והשני, בהשחתת הזרע לאחר שיצא מן הגוף. מקור האיסור להשחתת זרע הוא ב"לא תנאף", ודרשינן: לא יהיה בך "ניאוף"!

ודבר זה של השחתת זרע, גם הוא נכלל ב"ניאוף" [נדה יג ב]. והסמ"ק בסימן רצ"ב מנה איסור זה בכלל מנין מצוות לא תעשה.

הוצאת זרע לבטלה היא עוון חמור מכל עבירות שבתורה [שו"ע אבן העזר סימן כג סעיף ג, על פי הזוהר בפרשת וישב ובפרשת ויחי], והעושה כן, הרי הוא כאילו שופך דמים, והורג את הנפש [עיי' רמב"ם הלכות איסורי ביאה פרק

כ"א הלכה י"ח, ובשולחן ערוך שם].

וחייב המשחית את זרעו מיתה בידי שמים [נדה יג א], וזה היה עוון ער ואונן, שהמיתם הקב"ה על עוון זה.

והענין השני שנאסר בו השחתת זרע הוא בדרך תשמיש, אלא שמשחית את זרעו.

ובכך דנה סוגייתנו, ונחלקו הראשונים בביאור הענין.

לפי רש"י לא נחלקו רבי מאיר וחכמים שנתנית המוך לפני תשמיש נחשבת כהשחתת זרע, שנחשב כמשחית זרעו על הארץ, לפי שאינה יכולה להתעבר, ואין זו ביאה כדרך כל הארץ [אך אין זה אוסר לבוא על אשה שאינה ראויה להוליד].

ואיזו היא "קטנה", שעיבורה הוא סכנה לה?

מבת י"א שנה ויום אחד, עד י"ב שנה ויום אחד.

אבל פחות מכאן, מי"א שנה, ודאי לא תתעבר.

ויתר על כן, יותר מי"ב שנה, אין סכנה בעיבורה.

ולכן, אז היא משמשת כדרכה וחולכת, בלי מוך.

לפי שבמקום שאינו סכנה, אסורה לשמש במוך, משום איסור השחתת זרע.

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: אחת זו ואחת זו, כל שלשת הנשים שהתיר רבי מאיר, אסורות הן לשמש במוך.

אלא, משמשת כדרכה, בלא מוך, וחולכת, ומן השמים ירחמו עליה.

משום שנאמר [תהלים קטז]: "שומר פתאים ה'".

ומדייקת הגמרא: מדקאמר בקטנה "שמא תתעבר, ושמא תמות".

ולא אמר "שמא תתעבר, ותמות", בודאות.

מכלל זה אתה למד, דאיכא קטנה דמיעברא מתחת לגיל י"ב, ולא מתה מעיבורה.

ואם כן, מצינו "חמותו" שתהא ממאנת.

כגון קטנה שהתעברה והולידה בת בקטנותה.

וקידש אח אחד את הקטנה הזאת, על ידי קידושי דרבנן, שקיבל בה קידושין מאמה ומאחיה.

ובא האח השני [שעתה הוא היבם], וקידש את בתה הנולדת.

ואחר כך מת האח הראשון, ונופלת לפני אחיו אם אשתו [חמותו].

ונמצא, שיש לו חמות קטנה, הנשואה בנשואין דרבנן, ויכולה עדיין למאן.

ואילו אנן תנן במשנתנו: אי אתה יכול לומר

ולא נחלקו רבי מאיר וחכמים אלא אם התירו לעבור על איסור השחתת זרע מפני הסכנה, שמא תתעבר ותמות, או מחמת שיפגע עובריה, או וולדה הקודם.

ולפי זה, יש ראשונים הסוברים שמותר לשאוב את הזרע אחר תשמיש, לפי שאין איסור בהשחתת זרע אלא כשמוציאו מן הגוף למקום שאינו ראוי לעיבור על ידי סתימת המוך [תוס' הרא"ש].

אך הריטב"א כתב, שלפי רש"י אסור גם לאחר תשמיש לשאוב את הזרע באמצעות מוך,

כיון שמשחיתה בכך האשה את זרעו של הבעל. ויש ראשונים הסוברים, שלפני תשמיש אסור לדברי הכל ליתן מוך, ואפילו לרבי מאיר, שהרי הוא משחית זרעו שלא בדרך תשמיש של כל הארץ. ורק לאחר תשמיש נחלקו רבי מאיר וחכמים.

ומחלוקתם היא, האם חייבת ליתן שם מוך ולשאוב את הזרע כדי שלא תתעבר ותמות, או שיכולה להמנע מכך [תוס', וכן סובר רע"א בתשובה ע"א].

בר שמואל] את אי האפשרות למאן מחמת הלידה, ולא תלה זאת מחמת שאם היא ילדה בנים הרי היא כבר גדולה, מוכח שהיא עדיין קטנה, ובכל זאת היא יכולה להוליד, ותהיה חמותו קטנה.

אלא, שאינה יכולה למאן, משום שקטנה שילדה אינה יכולה למאן, מאחר שילדה.

ואם כן, תיקשי לרבה בר ליואי, שאמר גבול יש לה, ולפני גדולתה היא אינה יכולה להוליד, כי אם היא תתעבר בקטנותה היא ודאי תמות!?

ומשנינן: **אלא, לעולם** אכן יש לשנות בברייתא ששנה רב ביבי קמיה דרב נחמן: קטנה משמשת במוך, **כי שמוא תתעבר, ושמוא תמות.**

אך תיתכן אפשרות שקטנה תתעבר, ותוליד. **ואלא קשיא** חך ששנה רבה בר ליואי, שאינה יכולה להוליד בקטנותה!

ומשנינן: כיון שילדה — שוב אין היא קטנה, אלא גדולה. כי:

אמר רב ספרא: בנים — הרי הם כסימנים, שלידת הבנים נחשבת כמו הבאת שתי שערות לסימן על גדלות.⁽²⁾

בחמותו, ואם חמותו, ואם חמיו, ש"נמצאו אילונית" או ש"מיאנו" ! ?

ומשנינן: **אימא:** שלש נשים משמשות במוך, קטנה **שמוא תתעבר**, ואז ודאי **תמות.**

דאמר רבה בר ליואי: גבול יש לה לקטנה לענין התעברותה:

קודם הזמן הזה, לפני היותה בת י"א שנה ויום אחד — **אינה מתעברת כל עיקר.**

תוך הזמן הזה, בין י"א שנה ויום אחד לי"ב שנה ויום אחד, יכולה היא להתעבר, אך לא ללדת ולד חי, כי אם היא מתעברת — **היא מתה, ועוברת מת.**

לאחר זמן הזה — היא חיה ועוברת חי.

ולכן, אין מציאות של חמותו קטנה, וממילא אין אפשרות שחמותו תמאן.

ומקשינן: **איני!**

וחא תני רבה בר שמואל: אי אתה יכול לומר בחמותו ואם חמותו ואם חמיו שנמצאו אילונית או שמיאנו — היות שכבר ילדו! ואין מיאון אחר לידה.

ומכך שתלה התנא [בברייתא שהביא רבה

וביאר הגר"ח מחלוקתם, שהיא תלויה בהגדרת פרק הזמן של י"ב שנה ויום אחד: האם הוא זמן גדלות, אלא שצריך להצטרף לו גם הבאת סימנים או לידת בנים. אך לפני זה היא קטנה, גם אם תביא סימנים או תוליד בנים, או שאין זה זמן גדלות, כי הגדלות אינה תלויה בזמן אלא רק בסימנים או בלידת בנים. אלא שאם הביאה סימנים לפני היותה בת שנים

2. נחלקו רבותינו הראשונים, האם זה שבנים הרי הם כסימנים, משמעות הדבר היא שבלידת בנים נעשית הקטנה לגדולה גם לפני שמלאו לה שנים עשרה שנה ויום אחד [כן דעת תוס' כאן], או שהבנים הם במקום הבאת שתי שערות, ובתנאי שימלאו לה שנים עשרה שנה ויום אחד [דעת הרמב"ם בפרק ב' מהלכות אישות הלכה ט].

הילכך, משילדה בן אינה יכולה עוד למאן, אפילו היא קטנה.

ואית דאמרי: בנים — עדיפי מסימנים.

למאי נפקא מינה בעדיפות הזאת?

דאפילו לרבי יהודה, דאמר: קטנה שהביאה שתי שערות, הרי היא יכולה עדיין למאן, עד שירבה השיער השחור שמעל מקום הערוה, שתהיינה שם הרבה שערות.

בכל זאת, בלידת בנים — מודה הוא ששוב אינה ממאנת.

ג-א רב זביר אמר: אין לידת בנים אפשרית בלא הבאת סימנים!

והיינו, שהבאת הסימנים של שתי שערות בשנה הי"ב, גם לפני שמלאו לה שנים עשרה שנים ויום אחד, נחשבת לסימני גדלות לפי רב זביר. וכל היולדת בתוך שנת הי"ב, חזקה עליה שכבר הביאה שתי שערות, והרי היא נחשבת גדולה, ולפיכך אינה יכולה עוד למאן.

ופרכינן: **ונבדוק** עתה אם יש בה את הסימנים של שתי שערות, ולמה לנו להסתמך על החזקה שכל היולדת הביאה סימנים!?

ומשנינן: אפילו אם נבדקנה עתה ונמצא שאין בה סימנים, **חיישינן שמא** כבר היו בה סימנים, ונשרו לאחר מכן, ולכן עתה אין רואים אותם.

ומסתמכים אנו על כך שכל היולדת בנים, חזקתה שכבר הביאה סימנים, ולכן אין טעם לבדוק את סימניה, שהרי גם אם לא נמצאם, נחשיבה לגדולה, מכח החזקה הזאת, ושוב אינה יכולה למאן.

ופרכינן: הרי נחלקו בדבר במסכת נדה [מו א] אם בדקנוה כשמלאו לה י"ב שנה ויום אחד, ולא נמצאו בה סימנים, האם חיישינן שמא היו בה סימנים, ונשרו או לא. ואם כן:

הניחא למאן דאמר שאפילו בדקנוה ולא מצאנו לה סימנים, "**חוששינן** שמא היו לה סימנים, ונשרו", שפיר אמרינן שכל היולדת חזקתה שהביאה סימנים, וגם אם נבדקנה ונמצא שאין לה סימנים, חיישינן שמא היו לה סימנים, ונשרו.

אלא למאן דאמר אם לא מצאו בה סימנים, **אין חוששינן** שמא היו ונשרו — **מאי איכא למימר?** מדוע לא נבדקנה עתה אם יש לה סימנים?

ומשנינן: **אפילו למאן דאמר "אין חוששינן"** — **משום צער לידה** כן חיישינן, כי שמא היו בה סימנים, ונשרו מחמת צער הלידה.

שנינו במשנה: **כיצד פוטרות צרותיהן** וצרות צרותיהן.

והוינן בה: **מנהגי מילי** שגם צרת "צרת ערוה" אסורה?

אמר רב יהודה, דאמר קרא: [ויקרא יח] "ואשה אל אחותה לא תקח — לצרור".

היה הכתוב יכול לומר "לצור", ואמר "לצורר" — **התורה ריבתה צרות הרבה.**

ואילו **רב אשי אמר:** צרת "צרת ערוה", **סברא היא** שתהיה אסורה, ואין צורך ללמוד זאת מכתוב מיוחד.

כי **צרה** של ערוה, **מאי טעמא אסירא?**

היות ד"**במקום ערוה**" קיימא.

ואם היא תתייבם על ידי אח אחר, ותחזור ותיפול לפני האח שיצאה ממנו בפעם הקודמת משום שהיתה זאת נפילה ב"מקום ערוה", הרי היא עצמה אינה מתייבמת, לפי שנאסרה עליו עולמית בנפילתה הקודמת.

וכיון שהיא עצמה היא ערוה ליבם, הרי גם צרתה, הנופלת עמה, והעומדת "במקום ערוה", אינה מתייבמת. וכך הלאה והלאה.⁽¹⁾

שנינו במשנה: **כיצד "אם מתו הן [הערויות, לפני מיתת האח] — צרותיהן מותרות"?**

וכיון שלא חילק התנא בין אם היתה הערוה נשואה בעת ועונה אחת יחד עם הצרה, ובין אם היתה נשואה לו כל אחת בנפרד בפרק זמן אחר, משמע:

ואפילו כנס [נשא] האח המת את הצרה עוד בהיות הערוה נשואה אליו, ורק **לבסוף**, לאחר ששתיהן היו נשואות לו יחד, **גירש** את הערוה, בכל זאת אין היא נחשבת לצרת ערוה מכח היותה נשואה לו עם הערוה.

ורמינחיו, יש להקשות סתירה מהמשנה בדף ל א, האומרת להיפך:

דתנן: **ג' אחים, שהיו שנים מהן נשואים ב' אחיות, ואחד נשוי נכרית.**

גירש אחד מבעלי אחיות את אשתו.

האחרונים אם צרת הערוה היא הפוטרת את צרתה, או שהערוה הראשונה פוטרת את כל הצרות וצרות הצרות הבאות אחריה, לפי שהן מתייחסות כולן אליה, כצרת צרת הערוה הראשונה.

וכתב שהדבר תלוי בגירסת הראשונים כאן. גירסת הרי"ף היא: התורה רבתה צרות הרבה

שהרי הערוה אוסרת את צרתה, שתהא אסורה להתייבם כמותה.

ונמצא, שיסוד דינה של "צרת ערוה" נובע מחמת היותה עומדת בשעת נפילתה הראשונה ליבום ב"מקום" שיש בו ערוה ליבום.

ואם כן, אם התייבמה "צרת הערוה" לאח אחר, המותר בה, ומת האח ההוא, והרי היא חוזרת ונופלת לפני היבם [שכבר נפטרה ממנו בנפילה הראשונה מחמת היותה אז "צרת ערוה"] הרי היא עצמה, שאינה מתייבמת, נחשבת עתה "ערוה ליבם".

והיא עצמה אינה מתייבמת עכשו, שהיות ובפעם הראשונה שנפלה לפניו היא היתה אסורה עליו, שוב אין לו היתר בה, עולמית.

ומעתה, גם **צרת הצרה**, אשת האח השני, הנופלת עמה עתה לפני האח השלישי, **נמי — ב"מקום ערוה" קיימא!**

שהרי אשת האח השני, נופלת עתה יחד עם צרת הערוה מהאח הראשון, שהיא ערוה בפני עצמה בנפילה השניה, מהאח השני.

ונמצא, שגם צרת "צרת ערוה" עומדת "במקום ערוה", ומכח זה היא נפטרת מן היבום, ונאסרת על היבם עולמית.

1. עיין בתוספות בדף הראשון בביאור מחלוקת רב יהודה ורב אסי, ובגירסת הגר"א בברייתא בדף ג ב מנין יש ללמוד צרת צרה.

האחרונים ביארו בכמה אופנים את נקודת המחלוקת, ואת משמעות "במקום ערוה קיימא". עיין בהערות בדף ב א.

ובחידושי רבי נחום אות ריו, הביא שנסתפקו

ואחר שגירש אחד מבעלי האחיות את אשתו — **מת הנשוי נכרית**.

ואז, **כנפה**, ייבם את הנכרית, אותו האח **המגרש** את אשתו [שהיא, כאמור, אחת משתי האחיות!].

ונמצא שהנכרית לא היתה לו נשואה יחד עם האחות, אלא כל אחת היתה נשואה לו בפרק זמן נפרד.

ואחר כך **מת** האח שייבם את הנכרית, והרי היא נופלת לפני האח שנשוי את האחות —

מותר לו לאח הזה לייבמה, לפי שלא היתה הנכרית צרת ערות אחותו, שהרי אחיו לא היה נשוי לשתייהן בעת ובעונה אחת, אלא כל אחת בנפרד.

זו **היא שאמרו** חכמים, **שאם מתו** העריות שהיו נשואות לאח המת, לפני שהוא נשא את צרותיהן, **או נתגרשו** העריות לפני שנשא האח המת את צרותיהן — **צרותיהן מותרות ליבום**.

ומוכח מהמשנה ההיא:

טעמא דגירש את הערוה, ורק **אחר כך כנס** את צרתה, לכן לא נעשתה הצרה "צרת ערוה", והיא מותרת ליבום.

אבל אם כנס את צרת הערוה בעוד הערוה נשואה לו, **ואחר כך גירש** את הערוה, **לא** הותרה הצרה ליבום לפי שהיא צרת ערוה.

ואילו במשנתנו מוכח, שאפילו אם היתה הערוה נשואה לאח המת יחד עם צרתה בעת ובעונה אחת, כיון שהתגרשה הערוה, שוב אין צרתה נחשבת לצרת ערוה, והיא מותרת להתייבם.

כיון שאין צרת ערוה נאסרת אלא בשעת הנפילה ליבום, כאשר היא נופלת יחד עם הערוה.

אמר רבי ירמיה: תברא, יש "לשבור", לחלק בין שתי המשניות, ולומר שבהכרח: מי, התנא ששנה משנה זו — לא שנה משנה זו, האחרת. אלא:

האי תנא שבמשנתנו, **סבר: המיתה של הבעל היא המפלת** את היבמה ליבום, אך בחייו אין נשותיו נחשבות כ"נופלות ליבום", אם ימות.

ולכן, אין הערוה אוסרת את צרתה אלא רק בשעת הנפילה ליבום, שאז חל עליה שם "צרת ערוה", בנפילה המשותפת של הערוה ושלה, ליבום.

וכיון שהתגרשה הערוה לפני מיתת האח, שוב אין נפילה משותפת של הערוה עם צרתה ליבום, אלא הצרה בלבד היא הנופלת ליבום.

וכיון שבשעת הנפילה היא לא מקבלת את השם של צרת ערוה, הרי היא מותרת להתייבם.

ואילו **האי תנא**, שבפרק שלישי, **סבר:**

צרות הרבה. ולפי זה ניתן לומר שהצרה היא זאת שפוטרת את צרתה, משום שחידשה התורה שגם צרת ערוה יש לה כח לפטור.

אצל ערוה אחת. ולשון זו מורה שהערוה הראשונה היא אשר פוטרת את כל הצרות. ואילו הגירסא של התוס' היא: התורה רבתה

נישואין הראשונים של האח המת, הם **המפילים** את נשותיו ליבום.

והיינו, שהנשואין שנושא אדם את אשתו, אינם רק נישואין כלפיו, כאשתו בחייו, אלא הם גם הגורם שתיפול לפני אחיו ליבום, כהמשך לנישואיה עמו.

ונמצא, שהחל משעת הנשואין, נחשבות נשותיו כמי שהן בגדר "נופלות ליבום".

ולכן, אם היה נשוי אשה שהיא ערוה על אחיו, יחד עם צרתה — נאסרת הצרה באיסור צרת ערוה מחיים. ואפילו אם לאחר מכן הוא יגרש את הערוה, ובשעת מיתתו תיפול ליבום רק הצרה, הרי היא אסורה באיסור של צרת ערוה.⁽²⁾

רבא אמר: לעולם חד תנא הוא השונה את משנתנו ואת המשנה בפרק שלישי. ואין סתירה בין המשניות.

ואל תדייק מלשון המשנה בפרק שלישי "וזו היא שאמרו שאם מתו או נתגרשו צרותיהן מותרות", שערוה אוסרת את צרתה אפילו מחיים.

היות ובנוסח של "זו, ואין צריך לומר זו", **קתני** לשתי המשניות:

תחילה אמר התנא את משנתנו "זו", שאם מתה הערוה לפני מיתת האח, אין היא אוסרת צרתה אפילו אם היתה הערוה נשואה יחד עם הצרה. לפי שאין צרת ערוה נאסרת אלא אם כן היתה לה נפילה משותפת בשעת מיתת הבעל, יחד עם הערוה.

ואחר כך שנה התנא בפרק שלישי, ואמר "אין צריך לומר זו", שאם אפילו בחיי האח המת לא היתה הערוה נשואה לו יחד עם הצרה, אלא תחילה גירש האח המת את הערוה, ורק אחר כך הוא נשא את צרתה,

אסורה עליו עולמית. וזהו חידושו של מי שסובר "נישואין מפילים", שהיא מקבלת שם "צרת ערוה" עוד משעת נשואין של האח, ולא רק בנפילה, במיתתו.

ואם היו לאח בנים, ומתו בחייו, הרי אפילו למאן דאמר נישואין מפילים, אינה נאסרת עליו עולמית באיסור "ערוה אשת אח שיש לה בנים", על אף שהנשואין מפילים, ואינה דומה לצרת ערוה שנאסרת עולמית, גם אם לכשימות הבעל אינה צרת ערוה עוד.

וטעם הדבר, לפי שגם בשעה שיש לה בנים הרי יש בה דין **נפילה ליבום**, על הצד שימותו הבנים לפני מותו!

אך "צרת ערוה", משעה שחל עליה שם שכזה בחיי בעלה, למאן דאמר נישואין מפילים, הרי היא אסורה עולמית מכח השם הזה, ואין בה

2. נישואין "הראשונים" — אין הכוונה לנישואין ראשונים, אלא הוזכרו "הראשונים" להוציא מדברי רבי אלעזר, לקמן קח ב, הסובר שהמגרש אשה והחזירה, הרי היא נאסרת ליבום, כיון שעמדה עליו באיסור אשת אח שאין לה היתר ליבום, בזמן גירושיה.

ולכן נקט התנא, שהנשואין "הראשונים" הם המפילים ליבום, ולא נאסרה עליו בשעת גירושיה. [עיי' תוס' ותוס' הרא"ש].

גם אם נסבור שנישואי האח הם המפילים ליבום, אין הכוונה שמשעת נישואי האח מתחילה הזיקה ליבום, שאין הזיקה של היבמה ליבם חלה אלא בשעת מיתה. קובץ הערות רג.

ומלשון רש"י ד"ה ותנא, משמע שכל הדין של נישואין מפילים, מתבטא בכך שכיון שנעשתה **שעה אחת** "צרת ערוה" הרי היא

להפקיע את קידושיה לאחיו שמת, למפרע, ולהפקיע את זיקתה אל היבם, ולצאת בלי חליצה.

ומוכח במשנתנו כדבריו, שאין מיאון אלא בבעל, מחיים. ולא בזיקה ליבם, לאחר מיתה. ואין אפשרות שתעקור הערוה לאחר מיתת הבעל את נשואיה למפרע, על ידי מיאון, ותותר בכך צרתה.

ודוחה הגמרא: לא! אין ממשנתנו סיוע לדברי רבי אושעיא. כי לעולם היא ממאנת גם בזיקת היבם, ואף עוקרת אז את נישואיה לאחיו המת, למפרע.

וצרת ערוה — שאני.

ומשנתנו, שאנו מחמירים בה שלא תמאן, שלא תעקור נשואיה ותתייבם צרתה, היא חומרה מיוחדת, כדי שלא יבואו להקל בצרת ערוה:

דתני רמי בר יחזקאל: קטנה שמיאנה בבעל בחייו — מותרת לאביו.

לפי שעקירת נשואיה למפרע על ידי המיאון, מתירה אותה בקרובות הבעל, ומעתה היא מותרת בחמיה.

ואין לנו סיבה לחשוש ולגזור שתהיה אסורה בו מחמת שנראית בעבר כלתו. לפי שמעתה, לאחר שמיאנה בבעלה בחייו, שוב אין היא נחשבת בעיני אנשים ככלתו של חמיה לשעבר.

שאין היא נקראת צרת ערוה, ומותרת להתייבם.

שנינו במשנה: **וכל שיכולה למאן ולא מיאנה**, צרתה חולצת ולא מתייבמת.

והוינן בה: ותמאן השתא!

שיכולה היא הערוה למאן עכשו בקדושי בעלה המת, בהיותה זקוקה ליבם [מדרבנן], ולומר: אינני רוצה את הקידושין שקדשוני אחי ואמי!

ובכך יעקרו למפרע קידושיה של הערוה, ויתברר שאין צרתה צרת ערוה, **ותתייבם צרתה!**

לימא, מסייעא ליה משנתנו, שלא אמרה את האפשרות הזו, של מיאון לאחר מיתה, **לרבי אושעיא.**

דאמר רבי אושעיא: קטנה שהתקדשה מדרבנן על ידי אמה ואחיה, ומת בעלה, ועשה בה יבמה מאמר, שהם קידושין שתקנו חכמים לכל יבם, שיקדש את אשתו בקידושי כסף לפני שיבוא עליה — **ממאנת היא למאמרו של היבם**, ואינה צריכה ממנו גט למאמרו.

[אך אם עשה היבם מאמר ביבמה גדולה, היא צריכה גט למאמרו, ואינה יוצאת ממנו בחליצה בלבד].

ואינה ממאנת לזיקתו של היבם אליה.

שאם מתו הבנים היא זקוקה ליבום, שאין נשואין מפילים גם לענין צרת ערוה! הרי שהשווה הירושלמי ביניהם.

דין נפילה ליבום עוד. קובץ הערות יג. חזו"א קלא ו. אך מצינו בירושלמי ג ח, שהוכיח מהדין

צרתה. כי לאחר מיתת הבעל ונפילה ליבום, נראים נשואיה של בתו כנשואים גמורים. ואם תמאן הבת ונתיר את צרתה ליבם, יבואו האנשים להתיר את צרת הבת להתייבם.

מתניתין:

א. שנינו במשנה בתחילת המסכת את חמש עשרה העריות שפוטרו צרותיהן מן החליצה ומן היבום, כשנופלות עמהן ליבום.

וכאן אומרת המשנה, שיש **שש עריות** "חמורות" **מאלו** החמש עשרה, וחומרתן היא בכך שבהן אין כל אפשרות שיפלו יחד עם צרותיהן ליבום מאחד האחים, **מפני** שלעולם הן **נשואות** רק לאנשים **אחרים**, ואינן נשואות לאחים של היבם.

וכיון שהן אסורות על כל האחים בשוה, ולא יתכן שאחד האחים ישאנה בהיתר, ותפול ליבום לפני אח אחר באיסור — לכן **צרותיהן**, שהיו נשואות יחד עמהן, לאנשים אחרים, **מותרות!**

לפי שלא נאמר איסור "צרת ערוה" אלא במקום יבום, שמנעה התורה את יבומה של צרת הערוה, ובכך היא נשארת עולמית באיסור ערוה של אשת אח שלא הותר ליבום, והרי היא כערוה אשת אח שיש לו בנים.

אך לא אסרה תורה את "צרת הערוה" בתורת איסור חדש, ולא אמרה תורה שכל ערוה אוסרת את צרתה מחמת שהיתה נשואה יחד עמה בבית אחד.

ואלו הן ששת העריות החמורות, האסורות על כל האחים בשוה, ולכן אין בהן נפילה

אבל אם לא מיאנה בבעלה בחייו, ומת בעלה, ורק אז **מיאנה ביבם** — **אסורה לאביו**.

ואף על פי שבמיאנה היא עקרה את קידושיה לבנו, עדיין אסורה היא לו.

אלמא, היות ולא מיאנה בבעלה מחיים, **משעת נפילה** ליבום [בשעת מיתת הבן — האח], כיון שהיא נופלת לפניו מחמת נישואי אחיו, היא **נראית** לאנשים **ככלתו**.

כי כל עוד בעלה בחיים, נראים לכל נשואי הקטנה, שהם מתקנת חכמים, כנשואין שאינם גמורים.

ולכן אם מיאנה בו, לא ראו חכמים שיש לחוש ולהמשיך לאסור אותה בקרוביו, כי לא יבוא הדבר לידי תקלה.

אבל אם היא לא מיאנה בו, ומת בעלה, והוזקקה מכח נשואיה ליבם, היא נראית אז בעיני האנשים כאילו היתה נשואה לבעלה נשואין גמורים.

ולכן, אם נבוא להתיר אותה בעקבות המיאון לקרובי בעלה, יש לחשוש שיבואו אנשים להקל באיסור קרובי הבעל ביבמה.

כי אפילו אם תמאן, ותעקור קידושיה למפרע, הרי כלפי האנשים, היא נראתה בשעת מיתת הבן — האח, ככלתו של היבם. ולכן גזרו עליה שתהיה אסורה לחמיה אפילו אם מיאנה.

הבא נמי בענין צרת ערוה, **משעת נפילה** שנוזקקה הערוה ליבם, **נראית** צרת הערוה **כצרת בתו**.

ולכן אמרו חכמים, שלא תמאן הערוה ותתיר

ליבום מאח לאח, וממילא אין בהן איסור של צרת ערוה.

אמו, ואשת אביו, ואחות אביו, אחותו מאביו, ואשת אחי אביו, ואשת אחיו מאביו.

ב. בית שמאי מתירין הצרות של חמש עשרה העריות לאחים, שאין להם את האיסור של צרת ערוה, אפילו במקום יבום, לפי שאינם דורשים "לצרור" לצרת ערוה.

ובית הלל אוסרים את הצרות של העריות לאחים.

יג-ב ג. ואם חלצו הצרות של העריות מן האחים

בית שמאי, הסוברים שצרות ערוה מתייבמות וחולצות — פוסלין את צרות הערוה שחולצות מן הכהונה, לפי שחליצתן חליצה. והחלוצה אסורה לכהן, מדרכנן.

ובית הלל מכשירין אותן לכהונה, לפי שהן פטורות מן החליצה, ואין חליצתן נחשבת חליצה לפסלן לכהונה.

ד. ואם נתייבמו צרות הערוה לאחים —

בית שמאי מכשירין אותן, אם נתאלמנו, להנשא לכהנים.

ובית הלל פוסלין אותן להנשא לכהונה [מיד!], לפי שהן ערוה על יבמיהן, ואם באו עליהן לא קנו אותן, אלא פסלו אותן לכהונה, כדין כל חייבי כריתות, שפוסלים בת ישראל להנשא כהונה אם באו עליה.

ה. אע"פ שאלו, בית הלל, אוסרים את צרות הערוה להתייבם, ואילו אלו, בית שמאי, מתירין אותן להתייבם.

ואע"פ שאלו, בית הלל, פוסלין את צרות הערוה לכהונה את בא עליהן היבם, ואילו אלו, בית שמאי, מכשירין אותן לכהונה.

בכל זאת, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל.

ולא נמנעו בית הלל לישא נשים מבית שמאי.

זאת, על אף שבני צרות הערוה שהתייבמו לבית שמאי, הם ממזרים לבית הלל.

לפי שהיו מודיעים זה לזה מי הם אותם ממזרים, לשיטתם.

וכמו כן בכל אותן ההטהרות והטמאות, שהיו אלו מטהרים ואלו מטמאין — לא נמנעו בית שמאי ובית הלל מלהיות עושיין טהרות, אלו על גבי אלו.

דהיינו, שהיו משאילים כליהם זה לזה, והיו מודיעים זה לזה, באם היה הכלי טמא לשיטת זה שמשאילים לו את הכלי.

גמרא:

אמר רבי שמעון בן פזי: מאי טעמא דבית שמאי שאינם אוסרים את הצרות, ואינם דורשים "לצרור"?

דכתיב: [דברים כה] "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר".

ומדייקים בית שמאי את לשון הכתוב:

מזה שנקט הכתוב בלשון "לא תהיה אשת

דתניא, רבי נחמיה אומר: כל תיבה שצריכה את האות למ"ד בתחלתה — הטיל לה הכתוב את האות ה"א בסופה.

ותנא דבי רבי ישמעאל: כגון: אלים [שמות טו] — אלימה. מחנים [שמואל ב יז] — מחנימה. מצרים [בראשית יב] — מצרימה.

וכן: דבלתימה [במדבר לג]. ירושלימה [יחזקאל ח]. מדרבה [דברי הימים א ה].

והוינן בה: ובית שמאי, הא דאמר רב יהודה אמר רב, שאין קידושין תופסים ביבמה לשוק — מנא לה?

מ"לאיש זר" נפקא. מלמד הכתוב שכל אדם "זר" הוא אצלה, ואינו יכול להיות בעלה, אלא רק יבמה יכול לקחתה לאשה.

והוינן בה: ובית הלל נמי, תיפוק להו, שילמדו את הדין שאין קידושין תופסים ביבמה לשוק מ"לאיש זר"?

ומשנינן: אין הכי נמי שגם בית הלל דורשים זאת מ"לאיש זר".

אלא שלפי זה תיקשי, "חוצה" לבית הלל — למה לי?

ומשנינן: לרבות את היבמה הארוסה ליבום, על אף שעדיין לא נישאה לאחיו המת, והיתה עוד בגדר "חיצונה" אצלו, לפי שעדיין לא נשאה לו.

ואידך, בית שמאי, למדו זאת, מיתור האות ה"א: "חוצה — החוצה".

ואידך, בית הלל, דרשת "חוצה — החוצה", לא משמע להו לדרוש ליבמה ארוסה!

המת חוצה", משמע שמדבר הכתוב באשה שהיא "חוצה", דהיינו, שהיא נכרית לו, ולכן אינה ערוה לו, ועליה אמר הכתוב שלא תהיה לאיש זר, אלא תתייבם לו.

ויש ללמוד מכלל זה שקרא לה הכתוב "חוצה", בלשון "חיצונית" [נכרית], דאיכא, שנופלת עמה ליבום עוד יבמה, אשת המת, שהיא "פנימית", הקרובה ליבם, והיא ערוה לו!

ואמר רחמנא, שאותה אשה "חיצונית", שהיא צרת ערוה של ה"פנימית" — "לא תהיה" לאדם זר, אלא תתייבם ליבם!

ובית הלל — מיבעי להו, צריכים הם פסוק זה, לכדרכ יהודה אמר רב.

דאמר רב יהודה אמר רב: מניין שאין קידושין תופסין לאדם זר ביבמה?

לפי שנאמר "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר".

לא תהיה בה הויה לזר!

ומלמד הכתוב, שאף על פי שאיסור יבמה לשוק אינו אלא איסור לאו, וקידושין תופסים בחייבי לאוין, כאן אין הקידושין תופסים, מגזירת הכתוב "לא תהיה".

ובית שמאי סוברים: מי כתיב "לא תהיה לחוץ"?

"חוצה" כתיב! ומשמעותו שיש כאן אשה חיצונית ואשה פנימית, ואמר הכתוב שלא תהיה החיצונית לאיש זר, אלא תתייבם ליבם.

ובית הלל סוברים: כיון דכתיב "חוצה", כמאן דכתיב "לחוץ" דמי.

אך בתחילה, הניחה הגמרא, שרבא מסביר את טעמם של בית שמאי אחרת:

עתה הניחה הגמרא, שרבא בא להסביר את הטעם שלהם באחות אשה, שאין איסור אחות אשה חל על איסור אשת אח, ולכן, לשיטתם, אין כלל אפשרות של "צרת ערוה".

ולדעתם, אי אפשר לפרש את הפסוק "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור" לאיסור צרת ערוה, היות והם סוברים ד"אין איסור חל על איסור", ולא חל איסור אחות אשה על איסור אשת אח.⁽¹⁾

ואם כן, אין צרתה נחשבת לצרת ערוה של אחות אשה.

ומדובר, בכגון שתחילה נשא אחיו המת את אחת האחיות, ואז היא נאסרה על האח החי באיסור "אשת אח".

ולאחר מכן נשא האח החי את האחיות שלה. ואז, אין אשת אחיו נאסרת עליו משום "אחות אשתו", הואיל והיא כבר אסורה עליו קודם לכן, באיסור אשת אח, ואין איסור חל על איסור.

רבא אמר: טעמייהו דבית שמאי הוא משום שהם סוברים שאין חל איסור אשת אח על איסור ערוה בתו או על איסור ערוה אחות אשתו, ונמצא שהערוה כלל לא עומדת במקום יבום. וממילא, אין צרתה צרת ערוה במקום יבום.

ומניחים בית שמאי [מסברא!], שבתו הנשאת לאחיו, כיון שלא חל עליה כלפי אביה איסור אשת אח, היות ולשיטתם "אין איסור חל על איסור", אין היא בכלל פרשת יבום.

כי לדעת בית שמאי נאמרה מצות יבום רק במקום שיש איסור ערוה של אשת אח, שלצורך יבום התירה אותו התורה.

אך במקום שאין משמעות להיתר זה, כגון שנשאת בתו לאחיו, ולא חל כלל איסור אשת אח על בתו — לא אמרה תורה פרשת יבום, על אף שהיא אשת אחיו לכל דבר, ולכן אין צרתה נחשבת לצרת ערוה במקום מצות יבום.

ושלא במקום מצות יבום — אין לנו מקור שערוה אוסרת צרתה.

כך הוא ביאור שיטת בית שמאי לפי רבא, למסקנה.

1. את צרתה כצרת ערוה הנופלת יחד עמה לייבום? ועיין בחידושי רבי נחום, אות רל"ט, שביאר את הענין לפי דברי הברכת שמואל, שהנפילה ליבום של ערוה אוסרת את האשת אח שבה בתור ערוה.

ולדבריו, זהו יסוד הדין שערוה פוטרת את צרתה, שנפילתה ליבום באיסור ערוה, אוסרת את האשת אח שבה כאשת אח שיש לה בנים, שאין

1. בביאור שיטת בית שמאי, שהיות ואין איסור אשת אח חל על אחות אשה, אין איסור צרת ערוה, כתב רש"י: הלכך לא רמיא קמיה לייבום, והוה כמאן דליתא.

והדברים צריכים ביאור, שהרי אשתו של אחיו היא, אלא שלא חל עליה איסור אשת אח, כיון שקדם לה איסור אחות אשה, ולמה שלא תיפול כלל לפניו לייבום עד שאי אפשר לאסור

אשה וחייל איסור אשת אח, לפי שאיסור אשת אח קודם.

אלא, אבל, אם אירע **שנשא** האח החי תחילה את אחת משתי האחיות, שאז נאסרת עליו אחותה מדין אחות אשתו. ורק **אחר כך נשא** האח המת את האחיות השניה —

הרי באופן שכזה, איסור **אחות אשה קדים**, ויכול לחול עליה.

ואם כן, כשנא אחר כך אחיו את אחותה, ומת, ונופלת לפניו ערות אחות אשתו וצרתה ליבום, מדוע שלא תחשב צרתה לצרת ערוה!?

ומשנינן: אם קדם איסור אחות אשה לאיסור אשת אח, הרי כיון **דלא אתי איסור אשת אח וחייל איסור אחות אשה**, לפי שאין איסור חל על איסור — **הויא לה הצרה "צרת ערוה שלא במקום מצוה", ושריא.**

והיינו, לפי בית שמאי, לא נאמרה הפרשה של מצות יבום אלא באשת אח האסורה עליו באיסור אשת אח.

אבל אשת אח שלא חל עליה איסור אשת אח, היות וחל עליה קודם איסור אחות אשה — אין היא כלל בפרשת יבום.

וממילא, אין צרתה נחשבת כצרת ערוה במקום מצוה, אלא הרי היא ככל צרת ערוה

וכיון שאחות אשתו אינה נאסרת עליו משום ערות אחות אשה, אלא ממשיכה להיות אסורה עליו רק מצד איסור אשת אח, הרי כשימות אחיו, ותיפול היא וצרתה לפניו ליבום, אין צרתה אסורה משום צרת ערוה של אחות אשתו, לפי שאחות אשתו אינה אסורה עליו באיסור ערוה של אחות אשתו, היות וכאמור, סוברים בית שמאי שאין איסור אחות אשתו חל על איסור אשת אח.

ושמא תאמר: תפטור צרתה משום צרת ערוה של אשת אח, שלא הותר כאן ליבום.

תשובתך: כיון שאין ערות אשת אח הסיבה הגורמת למניעת היבום, אלא רק איסור אחות אשה [העומד מוכן לחול עליה במידה ונתיר את איסור אשת אח ליבום], הרי אין ערות אשת אח פוטרת צרתה.

ובית הלל סוברים, שאין צורך בהחלת האיסור בפועל על הערוה כדי שתחשב צרתה לצרת ערוה, אלא די בכך שאשת המת היא אחות אשתו כדי לאסור את הצרה שלה מדין צרת ערוה.

אך מקשינן: **תינה**, ההסבר הזה של רבא בשיטת בית שמאי הוא טוב, רק **היכא**, אם אירע, **דנשא** האח המת תחילה את האחיות, ונאסרה על האח החי באיסור אשת אח, **ואחר כך נשא** האח החי את אחותה השניה.

שאז שפיר אמרינן: **לא אתי איסור אחות**

בה היתר יבום.

ומכח איסור האשת אח של הערוה, נאסרת גם האשת אח של צרתה!

כי הרי בצרת ערוה אין איסור אחר מאשר אשת אח, וזה נאסר **במקביל** לאיסור אשת אח

של הערוה.

ולכן, סוברים בית שמאי, שאם קדם איסור אחות אשה לאשת אח, הרי לא אסורה הערוה באיסור אשת אח. ונמצא, שבנפילתה ליבום היא לא אסרה את האשת אח שלה כאשת אח שיש

שלא במקום מצוה, שהכל מודים בה שהיא מותרת.

ובית הלל חולקים בנקודה זו, וסוברים: כיון שהיא במציאות אשת אח, לא אכפת לנו מזה שלא חל עליה איסור של אשת אח.

והיות ויש עליה איסור ערוה, שפיר נחשבת צרתה "צרת ערוה במקום מצוה".

שנינו במשנה: **חלצו** צרות ערוה — **בית שמאי פוסלים** אותן לכהונה, ובית הלל מכשירים.

ופרכינן: היות ולבית שמאי צריכות צרות ערוה חליצה, ולבית הלל הן אינן צריכות חליצה, מדוע הוצרכה המשנה לשנות את המחלוקת הזאת ביניהם?

והרי **פשיטא**, שלבית שמאי הן פסולות לכהונה, כדין כל חלוצה שפסולה לכהן, ולבית הלל הן כשרות לכהונה לפי שאין בהן דין חליצה כלל!

ומשנינן: באה המשנה להשמיענו מחלוקת זאת כדי **לאפוקי מדרכי יוחנן בן נורי** לקמן.

דאמר: בואו ונתקן להם לצרות של עריות **שיחו חולצות ולא מתייבמות**, כדי שלא יבואו לידי תקלה, אם ישאו את הבנים הנולדים מהן, היות שלבית שמאי הם כשרים, ולבית הלל הם ממזרים.

ולפיו, כיון שחולצים להן מכח התקנה הן נפסלות לכהונה.

קא משמע לן דבית הלל מכשירים, היות ולדעתם אין כל צורך בתקנת החליצה.

שנינו במשנה: **נתייבמו** צרות הערוה — בית שמאי מכשירין אותן לכהונה, **ובית הלל פוסלין**.⁽²⁾

והוינן בה: **הא תו — למה לי?**

למה לי לחזור ולשנות את מחלוקתם בצרת ערוה בין בחליצה ובין ביבום, והרי מחלוקת אחת היא, אם צרת ערוה מתייבמת או פטורה.

ומשנינן: **אידי דתנא "חלצו"** צרות הערוה, **תנא נמי "נתייבמו"**.

ומבאר את עתה הגמרא כיצד היו נוהגים חלק מהאנשים כבית שמאי וחלק כבית הלל, והרי יש על כך איסור של "לא תתגודדו", שלא להחלק לאגודות אגודות בהנהגת המוות והאיסורים!

תנן חתם במסכת מגילה [ב א]:

מגילה נקראת באחד עשר לחודש אדר, ובשנים עשר, ובשלשה עשר, ובארבעה עשר, ובחמשה עשר — לא פחות מיום אחד עשר, ולא יותר מיום חמשה עשר.

לה בנים, שהרי איסור האשת אח עדיין לא חל עליה!

ולכן, אין היא יכולה לאסור במקביל את האשת אח של צרתה, שהרי היא עצמה אינה נאסרת עתה בתורת אשת אח שיש לה בנים, כיון שאין איסור אשת אח חל עליה.

2. רש"י כתב שפסול זונה לכהונה אינו אוסר אותה אלא להנשא לכהן אך אינו פוסלה לאכול בתרומה.

וכתבו התוס' שרש"י עצמו חזר בו, וסובר גם הוא כי אשה שנבעלה לחיבי כריתות ויש לה פסול זונה לכהונה, אינה אוכלת בתרומה.

מאי "לא תתגודדו"?

שמע מינה, תרתי, גם איסור גדידה על מת, וגם איסור אגודות.

ולא ענה רבי יוחנן על שאלתו של ריש לקיש מדוע אין איסור של "לא תתגודדו" בענין קריאת מגילה במקומות חלוקים. [וטעמו של דבר עיין בריטב"א].

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: מדוע שואל אתה על אגודות אגודות בזמנים של מקרא מגילה, ואינך שואל על אגודות אגודות בזמנים החלוקים בערב הפסח לעשיית מלאכה?

וכי עד כאן לא שנית את המשנה במסכת פסחים [נ א]:

מקום שנחגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות — עושין.

מקום שנחגו שלא לעשות — אין עושין!

ומכאן היית צריך לשאול אותי כיצד עושים אגודות אגודות.

אמר ליה ריש לקיש: אמינא לך אנא, אני שאלתי אותך על ענין של איסורא, שאסרו חכמים לשנות את זמני הקריאה שקבעו, וחייבים בכל מקום לקרוא דוקא לפי הזמן שקבעו לו חכמים, ובכך נראה הדבר כאגודות אגודות, שכל מקום מחוייב בשינוי הזה, ואסור לו לנהוג כמקום אחר.

דאמר רב שמן בר אבא אמר רבי יוחנן: מאי דכתיב [אסתר ט] "לקיים את ימי הפורים בזמניהם" — מלמד הכתוב שזמנים הרבה תיקנו להם חכמים לקריאת המגילה,

אמר ליה, שאל ריש לקיש לרבי יוחנן, כיצד נוהגים לקרוא את המגילה בזמנים חלוקים, והרי איקרי כאן את הלאו [דברים יד] "לא תתגודדו", שמשמעותו היא :

לא תעשו אגודות אגודות, לנהוג חלק מהציבור כך וחלק מהציבור אחרת, כאילו יש לכם שתי תורות שונות.

וכגון קריאת המגילה בזמנים חלוקים, שהללו קוראים את המגילה ביום אחד, והללו ביום אחר!

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: האי "לא תתגודדו" — מיבעי ליה לגופיה, דאמר רחמנא: לא תעשו חבורה על מת!

ולשון "לא תתגודדו" משמעותו היא איסור עשיית חתכים וחבורות בגוף, כסימן צער ואבלות על מת, ואין משמעות הכתוב לאסור לנהוג אגודות אגודות.

אמר ליה ריש לקיש: אם כן, שבא הכתוב לאסור התגודדות על מת בלבד, לימא קרא לא "תתגודדו על המת", שמשמעותו היא לשון גדידה וחבורה.

מאי, מדוע נקט הכתוב בלשון "תתגודדו"?

שמע מינה, להכי הוא דאתא, לאיסור הנהגה של אגודות אגודות.

ועתה דנה הגמרא בדברי ריש לקיש:

ואימא: כוליה "לא תתגודדו" רק להכי הוא דאתא, לאיסור אגודות אגודות, ומנין אנו יודעים איסור גדידה על מת?!

ומשנינן: אם כן, לימא קרא "לא תגודו!", שמשמעותו אגודה.

ואסור לשנותם.

ואילו את אמרת לי, שיש לי לשאול על מנהגא, שנהגו באי עשיית מלאכה ערב פסח לפני חצות, כיצד זה נוהגים אגודות אגודות!?

והרי השאלה על דבר שאסרו חכמים לנהוג בו בשוה, וחייבו לקרוא בזמנים חלוקים, היא עדיפה על השאלה כיצד נהגו במנהג חלוק!?

ותמהה הגמרא על דברי ריש לקיש:

וכי התם, בערב פסח, לאו איסורא הויא לעשות בו מלאכה גם לפני חצות? והרי אין זה מנהג גרידא?

והתנן: הלילה, של אור לארבעה עשר בניסן, שהוא ליל בדיקת חמץ – בית שמאי אוסרין אותו במלאכה, ובית הלל מתירין!

ונוהגים בו אגודות אגודות, חלק כבית שמאי, וחלק כבית הלל.

והנוהגים שלא לעשות בו מלאכה כבית שמאי, עושים זאת לא כמנהג, אלא כאיסור!

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: התם, באיסור מלאכה, אין בכך חשש של אגודות אגודות, כי הרוואה אותו בטל ממלאכה, אומר: מלאכה הוא דלית ליה.

וכל האיסור של לא תתגודדו, הוא שלא

תראה תורתנו כשתי תורות, וכאן אין היא נראית כשתי תורות, ולכן שאלתיך מקריאת מגילה, שהכל רואים את המנהג החלוק.

וכאמור, לא ענה לו רבי יוחנן על שאלתו ממגילה.

ועתה דנה הגמרא בענין יבמה שהיא צרת ערוה, כיצד נהגו בית שמאי ובית הלל, כל צד לפי דבריו, והרי יש בכך איסור של אגודות אגודות:

והא שנינו במשנתנו שבית שמאי מתירין הצרות לאחים,

ובית הלל אוסרים!

ונהגו בית שמאי כדבריהם, ובית הלל כדבריהם. ותיקשי, מדוע אין כאן איסור של אגודות אגודות!?

ומשנינן: מי פברת, האם סבור אתה, שאכן ד-א עשו בית שמאי כדבריהם!?

לא עשו בית שמאי כדבריהם! (1)

ואילו רבי יוחנן אמר: אכן עשו ועשו בית שמאי כדבריהם.

ושאלה זו היא בפלוגתא דרב ושמאל.

דרב אומר: לא עשו בית שמאי כדבריהם.

ואילו שמאל אמר: עשו ועשו!

מהחליצה, ולפי בית שמאי היא חייבת [אך התוס' כתבו שלא עשו בית שמאי כדבריהם ופטרוה אף מן החליצה!].

ותירץ הריטב"א, שסוברת עתה הגמרא, שגם בית הלל הצריכוה חליצה, כדי שלא יהיו אגודות.

1. מבאר הריטב"א שלא הקלו ליבמה לצרת ערוה, אלא הצריכוה חליצה, דבפחות מכן אי אפשר "כיון שעמדו בשמועה".

אלא שעדיין קשה, שיש בכך משום אגודות אגודות. כי לפי בית הלל היא פטורה לגמרי

והוינן בה: אימת? על איזה תקופה נחלקו רב ושמואל אם עשו בית שמאי כדבריהם אם לאו.

אילימא קודם שיצאה בת קול מהשמים והכריזה שהלכה כבית הלל —

תיקשי, מאי טעמא דמאן דאמר "לא עשו בית שמאי כדבריהם", והרי סברו שהלכה כמותם!

ואלא שמא תאמר שנחלקו על התקופה לאחר שיצאה הבת קול —

אם כן, תיקשי איפכא, מאי טעמא דמאן דאמר "עשו בית שמאי כדבריהם"?

ומשנינן: אי בעית אימא, נחלקו על התקופה קודם בת קול, ואי בעית אימא נחלקו על התקופה לאחר בת קול.

ומבאר תה הגמרא את שני האופנים:

אי בעית אימא נחלקו על התקופה קודם בת קול —

וכגון דבית הלל היו רובא, ובית שמאי מיעוטא.

למאן דאמר לא עשו בית שמאי כדבריהם, למרות שהיו סבורים שהם הצודקים, דהא בית הלל היו רובא, ויש ללכת בהכרעה במחלוקת אחר הרוב.

וגם המיעוט, שחולק על דעת הרוב, חייב לנהוג הלכה למעשה כדעת הרוב, אף על פי שהוא סבור שהרוב טועה!

ומאן דאמר עשו בית שמאי כדבריהם, ולא נהגו הלכה למעשה כדעת הרוב, היות וכי

אזלינן בתר רובא — היכא דהחולקים כי הדדי נינהו, שהם שוים בהבנתם.

אבל במחלוקת של המיעוט והרוב הבא — בית שמאי הם מיוחדים טפי.

שהיו חריפים ומיוחדים בהבנתם יותר מבית הלל, ולכן לא מכריע הרוב את ההלכה למעשה.

ואי בעית אימא נחלקו בתקופה לאחר שיצאה בת קול והכריזה שהלכה כבית הלל.

מאן דאמר לא עשו בית שמאי כדבריהם — דהא נפקא בת קול והכריעה נגדם.

ומאן דאמר עשו בית שמאי כדבריהם על אף הכרזת הבת קול — שיטת רבי יהושע היא. דאמר: אין משגיחין בבית קול.

ועתה דנה הגמרא בשאלה של לא תתגודדו:

ומאן דאמר עשו בית שמאי כדבריהם, וכן עשו בית הלל כדבריהם, איך נהגו כך?

והא קרינן כאן: [דברים יד] "לא תתגודדו" — לא תעשו אנגודות אנגודות!

אמר אבוי: כי אמרינן "לא תתגודדו" — כגון שני בתי דינים בעיר אחת, שהללו מורים בדברי בית שמאי וחללו מורים בדברי בית הלל.

אבל שתי בתי דינים המורים הוראות חלוקות בשתי עיירות — לית לן בה. לא איכפת לנו, כי אין בכך משום לא תתגודדו.

אמר ליה רבא: והא הוראתם של בית שמאי ובית הלל היא לכלל ישראל, ובהוראות חלוקות של שני בתי דינים בעיר אחת,

דמי!

ותממה הגמרא על זה שהקשה קושיה זו:

אלא, אמר רבא, כך יש לתרץ:

כי אמרינן "לא תתגודדו" — כגון בית דין בעיר אחת, אשר פלג חלק מדייני בית הדין מורין בדברי בית שמאי, ופלג מורין בדברי בית הלל.

אבל שני בתי דינין המורים הוראות חלוקות בעיר אחת — לית לן בה.

ומביאה הגמרא ראיה שהיו נוהגים בהוראות חלוקות, ולא חששו ל"לא תתגודדו".

תא שמע: במקומו של רבי אליעזר, הסובר שאפילו "מכשירי מילה", שהן מלאכות הצריכות להעשות לצורך האפשרות לקיים מצות מילה, דוחות את השבת, ולא רק מצות מילה עצמה — היו כורתיים עצים בשבת, כדי לעשות פחמים בשבת, כדי לעשות ברזל לסכין של מילה.

במקומו של רבי יוסי הגלילי שהתיר בישול עוף בחלב, ואכילתו — היו אוכלים בשר עוף בחלב.

ומדייקת הגמרא: רק במקומו של רבי אליעזר, אין, היו נוהגים כמותו, אבל במקומו של רבי עקיבא, החולק עליו, לא היו נוהגים כרבי אליעזר!

דתניא, כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה לצורך קיום מצות מילה מערב שבת — אין דוחה את השבת!

ואיך נהגו במקומו של רבי אליעזר כמותו, ובמקומו של רבי עקיבא כרבי עקיבא, ולא חששו ל"לא תתגודדו"?

באותה שיטה?

והרי מקומות מקומות, שאני.

שהרי כבר חילקנו לעיל שאין איסור לא תתגודדו בשני מקומות.

ועתה מסבירה הגמרא:

ודקארי לה — מאי קארי לה? זה שהקשה, מה עלה בדעתו להקשות כך?!

סלקא דעתך אמינא, משום הומרא דהלכות שבת, שהעובר עליהן דינו בסקילה — לכן כל המקומות כמקום אחד דמי.

קא משמע לן שגם בהלכות שבת אין כל המקומות נחשבים למקום אחד, ואין לחשוש לשינוי ההוראה במקומות שונים.

ומקשה הגמרא: תא שמע מהנהגתו של רבי אבהו:

דרבי אבהו, כי איקלע לאתריה, כשהיה מגיע למקומו דרבי יחושע בן לוי — הוה מטלטל בשבת שרגא, "נר", שהוא כלי, אשר בתוכו שמן ופתילה.

הנר עצמו הוא כלי שימושי, שאפשר להחזיק בו שמן, אך כיון שהיו מדליקים אש בפתילה, נמצא שהוא כלי המיועד על ידי האדם למלאכה שאסור לעשותה בשבת.

והיה רבי אבהו מטלטלו לנר בשבת, לאחר שכבתה האש, ולא היה חושש לאיסור

טילטול מוקצה, היות ורבי יהושע סובר כרבי שמעון, ד"לית ליה מוקצה".

והיינו שאין הקצאת האדם מלהשתמש בכלי בשבת, אוסרת את הכלי באיסור מוקצה. לפי שאין "מוקצה" לרבי שמעון, אלא דבר שהוא מוקצה מחמת עצמו, כגון אבן או מת.

אך כלי שמצד עצמו הוא ראוי לשימוש של היתר בשבת, אלא שהאדם הקצהו מדעתו, מחמת שהוא משתמש בו למלאכה האסורה בשבת, אינו נהיה ל"מוקצה".

ואילו **כי איקלע רבי אבהו לאתריה למקומו דרבי יוחנן**, הסובר כרבי יהודה, ד"אית ליה מוקצה", והיינו, שהקצאת האדם משימוש בכלי בשבת מחמת שייעד אותו למלאכה האסורה בשבת, אוסרת אותו באיסור מוקצה — **לא הוה מטלטל שרגא**, היות והוא מוקצה!

ומוכח מהנהגתו של רבי אבהו שנהגו באופן שונה בהלכה למעשה, ומדוע אין כאן "לא תגודדו".

ותמדה הגמרא על המקשה:

והאי — מאי קושיא?!

וכי לא אמרינן ש"מקומות מקומות", שאני?!

ומבאר הגמרא את הקושיה:

אנן, הכי קאמרינן: רבי אבהו — היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי? איך הוא נהג בצורה שונה ממקום למקום?!

ומשנינן: **רבי אבהו — כרבי יהושע בן לוי**

סבירא ליה, שפסק הלכה כרבי שמעון, שאין הנר מוקצה.

אלא, **וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן**, החמיר על עצמו, **ולא הוה מטלטל את הנר משום כבודו דרבי יוחנן** שפסק כרבי יהודה, ואסר לטלטל את הנר.

ודנה הגמרא: **והאיכא שמעא!** הרי היה לרבי אבהו שמש, שהיה משרת אותו, והוא ראה שרבי אבהו מטלטל לנר. ואם כן, הוא היה מטלטלו גם לפני רבי יוחנן, שהרי לא היה יודע שרבי יוחנן פוסק להיפך, והיה בכך פגיעה בכבודו של רבי יוחנן.

ומבאר הגמרא: **דמדוע ליה לשמעא**, שהודיע רבי אבהו לשמשו, שיש להחמיר ולא לטלטל את הנר במקומו של רבי יוחנן, מפני כבודו.

תא שמע ממשנתנו: אף על פי שאלו אוסרים את צרת הערוה, ואלו מתירים אותה — לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל, ולא בית הלל מבית שמאי.

אי אמרת בשלמא לא עשו בית שמאי כדבריהם, משום הכי לא נמנעו בית הלל מלשאת נשים מבית שמאי.

אלא אי אמרת עשו בית שמאי כדבריהם, נמצא שיש ביניהם ממזרים מצרות הערוה — אמאי לא נמנעו בית הלל מלשאת נשים מבית שמאי?

וממשיכה ומבאר הגמרא:

בשלמא בית שמאי מבית הלל לא נמנעו מלקחת נשים, למרות שלדברי בית הלל יוצאות צרות הערוה בלא יבום ובלא חליצה,

בעוד שלבית שמאי אסור להן לצאת בלי חליצה, ונמצא שבניהם נולדו באיסור.

היות דבני "חייבי לאוין" נינהו, ואינם ממזרים.

אלא, בית הלל מבית שמאי — אמאי לא נמנעו מלשאת מהם נשים?

והרי בני צרות ערוה שהתייבמו הם בני חייבי כריתות, שהרי צרת הערוה היא אשת אח שלא הותר ליבום, והיא בכרת.

ובני חייבי כריתות — ממזרים נינהו!

וכי תימא לתרץ, שקסברי בית הלל דאין ממזר מחייבי כריתות, אלא רק מחייבי מיתות בית דין, ואיסור אשת אח של צרת ערוה הוא רק כרת.

והאמר רבי אלעזר: אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות, מודים הם שאין ממזר אלא ממי שאיסורו איסור ערוה, וענוש כרת!

אלא, לאו, שמע מינה שלא עשו בית שמאי כדבריהם!

ודוחה הגמרא: לא.

לעולם עשו בית שמאי כדבריהם.

אלא דמודעי לחו, הם היו מודיעים לבית הלל מי הם בני צרות הערוה שהתייבמו, ופרשי, ובית הלל היו פורשים מהם מלשאתם לנשים.

וחכי נמי מסתברא, שכך הוא הביאור במשנה.

דקתני סיפא: כל הטהרות וכל הטמאות שהיו אלו מטהרין ואלו מטמאין, לא נמנעו מלהיות עושים טהרות אלו, על גבי הכלים השאולים של אלו. על אף שבית הלל מחמירים בטהרות מבית שמאי.

ובהכרח, שהיו מודיעים בית שמאי לבית הלל אלו הם הכלים הטמאים שלהם לפי בית הלל, והוא הדין שהודיעו אלו הם הממזרים שלהם לפי בית הלל.

ומסבירה הגמרא את הראיה:

י-ב

אי אמרת בשלמא דמודעי לחו בית שמאי לבית הלל מה הם הכלים הטמאים.

משום הכי לא נמנעו בית הלל מלשאול כלים מבית שמאי כדי לעשות בהם את טהרותיהם.

אלא, אי אמרת דלא מודעי לחו —

בשלמא בית שמאי מבית הלל לא נמנעו מלשאול כלים, ולא חששו שמא בית הלל מקילים בדבר שהם מחמירים, היות דטמאות דבית הלל —

לבית שמאי, טהרות נינהו!

והיינו, שבית הלל מחמירים במחלוקתם עם בית שמאי בעניני טהרות.

אלא, בית הלל מבית שמאי — למה לא נמנעו מלשאול כליהם?

והרי טהרות דבית שמאי — לבית הלל, טמאות נינהו!

ממזרים, היות ואין ממזר אלא מחייבי כריתות.

אי אפשר לומר כן! שהרי **הוא גופא**, צרת ערוה — **חייבי כריתות היא ליבם!** שהרי היא עומדת עליו באיסור ערוה של אשת אח שלא הותר ליבום, והבן שלה הוא ממזר.

ומשנינן: לעולם מודים בית שמאי לבית הלל, שאין הבנים הנולדים מצרת ערוה שיצאה לשוק בלי חליצה [כדברי בית הלל], ממזרים.

ומה שהקשינו "פשיטא", שהרי בני חייבי לאוין הם —

תשובתך: **ולאפוקי**, להוציא **מדרכי עקיבא**, דאמר יש ממזר אפילו מחייבי לאוין.

קא משמע לן, דאין ממזר מחייבי לאוין, אלא רק מחייבי כריתות!

ומביאה עתה הגמרא ראייה מבריייתא בתוספתא:

תא שמע מהא דתניא: אף על פי שנחלקו בית שמאי ובית הלל:

א. בצרות ערוה, האם הן מותרות להתייבם או אסורות.

ב. ובשתי יבמות שהן אחיות, ונפלו משני אחים, וכל אחת אסורה ליבום מחמת "אחות זקוקתו", מה הדין אם קדמו היבמים וכנסו אותן, האם צריך להוציאן [לקמן כו א].

ג. בנט "ישן", שכתב גט לאשתו, ועדיין לא נתנו לה, והתייחד עמה אחר כתיבת הגט, האם אפשר לגרש בו.

אלא לאו, דמודעי להו בית שמאי לבית הלל מה הם הכלים הטמאים לדברי בית הלל.

ומסקינן: שמע מינה שהיו מודיעים.

והוינן בה: ומאי אולמיה, מה היא העדיפות דהך, הראיה שהבאנו עתה, מטומאות של בית שמאי לבית הלל, שבהכרח הודיעום, מהראיה שהבאנו מהממזרים של בית שמאי, בני צרות ערוה, שבהכרח הודיעום. שהרי אמרנו "הכי נמי מסתברא", וזו היא לשון הבאת ראיה, העדיפה על הקודמת!?

ומשנינן: מהו דתימא, היה מקום לומר, כי צרה של ערוה — קלא אית לה, ובניה ידועים כממזרים, ולא ראו בית שמאי צורך להודיע זאת לבית הלל. ואם כן, אין ראיה שבמקרים אחרים הם כן היו מודיעים להם.

לכן קא משמע לן הראיה מטומאות, שהיו בית שמאי נוהגים להודיע להם.

גופא, אמר רבי אלעזר: אע"פ שנחלקו בית שמאי ובית הלל בצרות, מודים שאין ממזר — אלא ממי שאיסורו איסור ערוה, וענוש ברת.

והוינן בה: מאן, מי הם ה"מודים" למי?

אילימא מודים בית שמאי לבית הלל שבני צרות ערוה, שיצאו לשוק בלי חליצה [כשיטת בית הלל], אינם ממזרים —

פשיטא! שהרי בני חייבי לאוין [בני יבמה שיצאה לשוק ללא חליצה, לפי בית שמאי] — כשרים נינהו! שהרי אין ממזר אלא מחייבי כריתות.

אלא שמא תאמר, מודים בית הלל לבית שמאי, שבני צרות ערוה המתייבמות אינם

ומקשה הגמרא על ראיא משם: ותסברא, האם סובר אתה שיתכן ללמוד כך?

נחי נמי דעשו כדבריהם, עדיין קשה — מהו "בשלמא" שאמרת?!

והרי בשלמא בית הלל נמנעו מבית שמאי, היות דצרות ערוה חייבי כריתות נינהו, ובניהם — ממזרים הם, לבית הלל.

אלא בית שמאי — אמאי נמנעו מלשאת נשים מבית הלל?

והרי יבמות לשוק בלי חליצה — בני חייבי לאוין נינהו, ובניהם כשרים נינהו!

ומשנינן: כדאמר רב נחמן בר יצחק לקמן: לא נצרכה, אלא לצרה עצמה.

הכא נמי, לא נצרכה אלא לצרה עצמה.

שגם בית שמאי נמנעו מלקחת מבית הלל צרת ערוה ללא חליצה, והיא אסורה להם בלאו של יבמה לשוק, לפי שאינה נחלצת לבית הלל. ואין החשש אודות בניה של צרת ערוה.

ועתה באה הגמרא לברר את האמור בברייתא, שנמנעו מן הודאי ולא נמנעו מן הספק.

והוינן בה: ומאי שנא מן הודאי, שנמנעו מלשאת, היות דאיסורא הוא.

והרי ספק, נמי — איסורא הוא?!

ומשנינן: לא תימא "לא נמנעו לשאת מן הספק".

אלא אימא כך: לא נמנעו לשאת מן הסתם, כל עוד לא הודיעום שהן אסורות להן, היות דמורדעי להו על מה שאסור לשיטתם, ופרשי

ד. ובספק אשת איש [עדיין שתי לשונות ברש"י].

ה. ובמגרש את אשתו ולנה עמו בפונדק, האם יש לחוש שבא עליה לשם קידושין.

ו. בקדושי אשה:

לבית שמאי צריך לקדשה בכסף שהוא דינר, ובשוה כסף, בשווי של דינר.

ולבית הלל אפשר לקדשה אפילו בפרוטה של נחושת, ובשוה פרוטה של נחושת.

בכל זאת, לא נמנעו בית שמאי מלישא נשים מבית הלל.

ולא נמנעו בית הלל מלשאת נשים מבית שמאי.

ללמדך, שחיבה וריעות נוהגים זה בזה.

לקיים מה שנאמר: [וזכריה ח] "האמת והשלום אהבו".

רבי שמעון אומר: נמנעו הן מן הודאי.

ולא נמנעו מן הספק.

והניחה עתה הגמרא שנמנעו באיסור ספק, כגון במגרש אשתו ולנה עמו בפונדק, שיש ספק אם קידשה בביאה.

ולפיכך מקשה הגמרא:

אי אמרת בשלמא עשו כדבריהם, משום הכי, לפי רבי שמעון, נמנעו מן הודאי [ומה שלא נמנעו מן הספק יתבאר להלן].

אלא אי אמרת לא עשו כדבריהם — אמאי נמנעו?

מהם.

אך עדיין תיקשי: ומאי קא משמע לן בכך?
— דאחבה וריעות נהגים זה בזה.

אם כן, היינו רישא?!

ומשינינן: הא קא משמע לן — דכולה
ברייתא בשיטת רבי שמעון היא.

תא שמע, מהא דאמר רבי יוחנן בן נורי:

היאך חלכה זו של צרת ערוה רוחת, נוהגת,
בישראל?

אם נעשה כדברי בית שמאי — חולד ממזר
לדברי בית הלל!

ואם נעשה כדברי בית הלל — חולד פגום
לכהונה, מדין חלל, לדברי בית שמאי! וכפי
שיתבר לקמן שלומדים זאת מקל וחומר
מאלמנה לכהן גדול, שבנה חלל.

בואו ונתקן לחן לצרות שיהו חולצות ולא
מתייבמות, אלא ינשאו לאחר חליצה לשוק,
ויהיו הן כשרות ובניהם כשרים, לדברי הכל.

לא חספיקו לגמור את הדבר, עד שנטרפה
השעה.

אמר לו רבי שמעון בן גמליאל לרבי יוחנן
בן נורי:

מה נעשה להם לצרות ערוה הראשונות,
שכבר נתייבמו לפני התקנה לפי בית שמאי,
מעתה, לאחר שנתקן להן שלא להתייבם.

דהיינו, נוכל לתקן רק מכאן ולהבא. אך מה
תקנה תהיה לבניהם הממזרים של אותן
צרות ערוה, לאחר שכבר התייבמו, לפי בית
שמאי?!

ומוכיחה הגמרא: אי אמרת בשלמא עשו
בית שמאי כדבריהם, היינו דקאמר: מה
נעשה לתקן את הבנים הממזרים?

אלא, אי אמרת לא עשו כדבריהם — מאי,
מה היתה שאלתו של רבי שמעון בן גמליאל
"מה נעשה"?

והרי אין ממזרים שצריך לדאוג לתקנתם?!

אמר רב נחמן בר יצחק: לא נצרכה,
המדובר כאן אינו בתקנת הממזרים, אלא
לענין תקנת הצרה עצמה, לפי בית שמאי.

ושאלתו "מה נעשה?" — הכי קאמר:

הנך צרות ערוה דבית הלל, שלפי בית הלל
אין צורך לחלוץ להן, אם הלכו ונישאו ללא
חליצה —

לבית שמאי — היכי נעביד להו תקנה,
שיהיו מותרות לבעליהן? שהרי לבית שמאי
הן לא הותרו לשוק בלי חליצה, והן עומדות
באיסור לאו, של "לא תהיה אשת המת
חוצה", על בעליהן.

שמא תאמר, ליחלצו עתה,

אין זו תקנה, כי על ידי שנחייב אותן לחלוץ
— מימאסי אנבריהו! הן ימאסו בכך על
בעליהן.

וכי תימא מה איכפת לנו? — לימאסן! ומה
בכך שימאסו על בעליהן, שהרי אסורות הן
להם לפי בית שמאי.

תשובתך: אמר הכתוב [משלי ג] "דרכיה
דרכי נועם, וכל נתיבותיה שלום".

וזה מה שאמר רבן שמעון בן גמליאל: מה

ודוחה הגמרא: **ותסברא**, וכי סבור אתה שאפשר לומר כך?

וכי רבן גמליאל, מתלמידי בית שמאי הוא? והרי מבני בניו של הלל הוא!.

אלא, שאני בתו של רבן גמליאל, **דאילונית** הואי. ולכן אין צרתה נחשבת לצרת ערוה. וכמו ששנינו במשנה הראשונה: וכולן שנמצאו איילונית צרותיהן מותרות. היות ומתברר שקידושיה היו מקח טעות, ואין צרתה ערוה.

ומקשינן: והא מדקתני **סיפא** של אותה ברייתא: **אחרים אומרים: בתו של רבן גמליאל, אילונית היתה**. ולכן ייבם רבן גמליאל את צרתה.

מכלל זה יש לנו להוכיח, **דתנא קמא סבר**, שבתו של רבן גמליאל **לאו אילונית היתה**, ובכל זאת ייבם רבן גמליאל את צרתה!

ומשנינן: לעולם, בין לפי תנא קמא ובין לפי אחרים, בתו של רבן גמליאל היתה איילונית.

ובשאלה האם **הכיר בה** אחיו של רבן גמליאל שהיא איילונית בשעת קידושיה, והאם **לא הכיר בה** בשעת קידושין — **איכא בינייהו** של תנא קמא ואחרים.

וכך היא המחלוקת בין תנא קמא לאחרים:

האם צרת בתו איילונית מותרת ליבום רק כשלא הכיר בה בשעת קידושיה שהיא איילונית, והיה מקחה מקח טעות, ולכן צרתה אינה צרת ערוה כלל, שהרי התברר למפרע שבתו האיילונית לא היתה נשואה כלל לאחיו המת. אך אם הכיר בה שהיא איילונית וקידש אותה, והיתה האיילונית בתו

נעשה להן לצרות הראשונות, שנישאו ללא חליצה, ואסורות לבעליהן לפי בית שמאי, שאין לנו תקנה עבורן!

תא שמע, מהא דאמר רבי טרפון, מתלמידי בית שמאי: **תאבני** [כמו: תאב אני], **מתי תבא צרת הבת לידי**, שתפול אלי מנישואי אחי — **ואשאנה** בכך שאייבם אותה!

ומוכח שעשו בית שמאי כדבריהם!

ומשנינן: **אימא** כך אמר רבי טרפון: מתי תבוא צרת הבת לידי, **ואשיאנה** לשוק, בלי חליצה, כדברי בית הלל.

ופרכינן: והא רבי טרפון "**תאבני**" [תאב אני] **קאמר**! ומשמע מדבריו שהוא שואף לדבר חידוש, שאינו מצוי עתה. ואם הוא סבור כבית הלל, הרי אין בכך חידוש, לפי שכולם נוהגים כבית הלל!?

ומשנינן: רבי טרפון אמר שהוא תאב **לאפוקי מדרבי יוחנן בן נורי**, מתקנתו שתיקן לחלוץ לה.

ושאף רבי טרפון, להוציא מידי תקנה זו, ולהשיאה לשוק בלי לחלוץ לה, וכדברי בית הלל.

תא שמע: מעשה בביתו של רבן גמליאל, שהיתה נשואה **לאבא**, אחיו של רבן גמליאל.

ומת אבא, אחיו של רבן גמליאל, שהיה נשוי את בתו, **בלא בנים, וייבם רבן גמליאל את צרתה**, שהיא צרת בתו!

ומוכח מזה שרבן גמליאל ייבם את צרת בתו, שנהגו בית שמאי למעשה כדבריהם, כי אחרת לא היה רבן גמליאל מייבמה.

של היבם, הרי היא אוסרת צרתה.

וזו היא דעתו של תנא קמא.

או שאפילו אם הכיר בה שהיא איילנית בשעת קידושיה, ולא היה מקחה מקח טעות, אין צרתה נאסרת.

וטעם הדבר, היות ואיילנית, כיון שאינה יכולה לילד, היא אינה כלל בפרשת יבום. וצרתה נחשבת כ"צרת ערוה שלא במקום מצוה".

ושלא במקום מצוה לא נאסרת צרת ערוה.

וזו דעת אחרים. שהרי אמרו "בתו של רבן גמליאל, איילנית היתה", ומשמעות "היתה" — שהכיר בה בשעת נשואיה שהיא איילנית.

כי אם היה זה מקח טעות, היה מתאים לומר ש"נמצאה איילנית".

ואיבעית אימא: אם כנס, נשא אחיו המת את בתו, והיתה יחד עם צרתה ביחד אצלו. ולבסוף, לפני מותו, גירש אחיו המת את בתו, ורק לאחר מכן מת האח, ונופלת לפניו עתה צרתה של בתו, שהיתה צרתה רק מחיים ולא בשעת נפילה ליבום — **איכא בינייהו**, בין תנא קמא לאחרים, האם יש לה פטור של צרת ערוה.

לדעת אחרים גם היא נחשבת כצרת ערוה, ולכן אמרו אחרים שרבן גמליאל ייבם אותה היות והיתה בתו איילנית, ואין האיילנית אוסרת צרתה.

אך לדעת תנא קמא, אין צורך לומר שהיא היתה איילנית. אלא אין זו צרת ערוה. היות

ובשעה שמת אחיו היא לא היתה צרת ערוה [שהרי גירש אחיו את הערוה], ואין איסור צרת ערוה אלא אם היתה צרה לערוה בשעת מיתה, שאז היא שעת הנפילה ליבום.

איבעית אימא: יש תנאי בביאה — איכא בינייהו.

שעשה אחיו של רבן גמליאל תנאי עם בתו של רבן גמליאל, שכונסה לאשה בתנאי שאין בה מומים.

ונחלקו תנא וקמא ואחרים האם אומרים "אין אדם עושה בעילתו בעילת זנות", והוא מחל על תנאו כדי שלא תהיה בעילתו בעילת זנות של פנויה. או שאינו מוחל, ואם יש בה מום היא אינה אשתו.

לדעת תנא קמא, תנאו קיים, ואינו מוחל לה, ולכן אין היא אשתו, שהרי איילנית היא מום, וממילא אין צרתה צרת ערוה, שהרי אינה צרה לה.

ולדעת אחרים הוא מוחל על תנאו, והיא אשתו, וצרתה היא צרת ערוה. אלא שצרת ערוה איילנית מותרת, כיון שאיילנית אינה נקראת נפילה במקום מצוה, ואין איסור צרת ערוה אלא במקום מצוה.

מתיב רב משרשיא: מעשה ברבי עקיבא, שלוקט אתרוג באחד בשבט.

והיינו, בסוף שנת האילן השניה לשמיטה, ובתחילת השנה השלישית.

ונהג בו, מספק, ב' עשורין [מעשר שני ומעשר עני]:

מעשר אחד, מעשר עני, הוא עישר לפי דין

אלא הריאח זאת, אומר:

לאפוי אויר קעביר. כדי להרבות את האויר בסוכה פיתחו את המעזיבה.

מתיב מר זוטרא: מעשה בשוקת יהוא, שהיתה בירושלים, והיתה השוקת חקוקה בסלע, ולא היו בה ארבעים סאה מים, שהוא השיעור למקוה.

והיתה אותה השוקת "נקובה" למקוה שהיה לידה.

שהיה נקב בין השוקת למקוה, ודרך הנקב התחברו מי השוקת למי המקוה.

ובזאת נעשו מי השוקת מחוברים למי המקוה להחשב כמקוה אחת, שיש בה ארבעים סאה.

וכל טהרות שהיו בירושלים — נעשים על גבה. על סמך הטבילה בשוקת הזו.

ושלחו בית שמאי והרחיבוה, לניקבה שבין השוקת והמקוה, כדי שיהיו מי השוקת מחוברים למי המקוה בחיבור רחב יותר.

לפי שבית שמאי אומרים: אין מי השוקת נחשבים כמחברים למי המקוה, עד שתפחת דופן השוקת שבצד המקוה ברובה, ויתערבו המים ברוב הרוחב שבין השוקת למי המקוה.

ואין די בעירוב מים דרך נקב שרוחבו כשפופרת הנאד [קוטר של שתי אצבעות].

ותנן: עירוב, חיבור שבין שני מקואות, נעשה באמצעות נקב שבין שתי המקואות,

המעשר שצריכים לעשר בשנת האילן החדשה, כדברי בית שמאי, האומרים שראש השנה לאילן הוא באחד בשבט.

ואילו מעשר אחד, מעשר שני, הוא עישר לפי המעשר הנוהג בשנה החולפת, כדברי בית הלל, הסוברים שראש השנה לאילן הוא בט"ו בשבט.

שמע מינה: עשו בית שמאי כדבריהם, ולכן נהג רבי עקיבא, מספק, כמותם!

ודחינן: לעולם לא עשו בית שמאי כדבריהם.

ורבי עקיבא, שעיישר שני עישורין מספק, אליבא דבית הלל עשה זאת, היות וגמריה, לימודו שלמד אימתי הוא ראש השנה לאילן — אסתפק ליה.

ולא ידע רבי עקיבא בבירור אי בית הלל באחד בשבט אמור שהוא ראש השנה לאילן, או בט"ו בשבט אמור.

מתיב מר זוטרא: מעשה וילדה כלתו של שמאי הזקן, ופחת שמאי את המעזיבה, שבר את טיח התקרה, ועשה בו פתח, ופיכך על גבי המטה, בשביל הקטן, כדי שיאכל בסוכה.

שמע מינה: עשו בית שמאי כדבריהם. שהרי לבית הלל קטן הצריך עדיין לאמו פטור מן הסוכה.

ומשנינן: התם, עשו כדבריהם ולא חששו לאיסור לא תתגודדו, כי מי שרואה את פתיחת התקרה אינו יודע שלצורך קיום מצות סוכה על ידי קטן שצריך עדיין לאמו עושים זאת.

כאשר שיעור הרוחב של הנקב הוא **כשפופרת הניתנת בפה הנוד.**⁽¹⁾

והרוחב הזה של השפופרת, נמדד הן **בעובייה** של דופן השפופרת העגולה, והן **בחללה** של השפופרת.

ובסך הכל, הוא בקוטר של **כשתי אצבעות**, המסתובבות סביב עצמן, וחוזרות למקומן.

דהיינו, נקב עגול [ולא צריך להיות מרובע] אשר קוטרו הוא כקוטר העיגול שיוצרות שתי אצבעות המסתובבות סביב שלם סביב עצמן.

שמע מינה: מכך שהרחיבו בית שמאי את החיבור של השוקת למים, שעשו בית שמאי כדבריהם.

ומשנינן: **התם**, שם עשו בית שמאי כדבריהם משום שאין לחשוש בכך ללא תתגודדו.

ב-10 **הרואה אומר: לאפוי מוא**, כדי להרבות

מים בשוקת הוא **דקא עביר**. לכן הוא עושה נקב הרחב.

ואין זה דומה לשתי תורות.

ומביאה הגמרא ראייה שנהגו בית שמאי כדבריהם:

תא שמע, מהא דאמר רבי אלעזר בר צדוק: **כשהייתי לומד תורה אצל רבי יוחנן החורני, ראיתי שהיה אוכל פת חריבה במלח בשני בצורת.**

באתי, והודעתי את אבא.

אמר לי: חולך לו זיתים. והולכתי לו.

ראה אותן, את הזיתים, **שהן לחין**, וסבר שבא עליהן המוהל היוצא מן הזיתים, ו"הוכשרו" בכך לקבל טומאה.

[אין אוכלים מקבלים טומאה אלא אם כן ניתן עליהם משקה, ובכך הם "מוכשרים",

והגרי"ז בספרו [בפרק ו' מהלכות מקואות] מוכיח שאפילו לדעת הראשונים הסוברים שגם במים צריך כשפופרת הנאד, ולא די בנקב, אין השיעור הזה נאמר במים, שרק בהשקת מים בקוטר של שפופרת הנאד נוצר חיבור בין המקואות.

אלא הוא שיעור ברוחב הנקב בלבד. אך אם אין המים ממלאים את הנקב, אין זה נקב שבין שני מקואות, אלא נקב שמחוץ להן או מעליהן!

ולכן, לא נאמר שצריכים המים להיות בקוטר של שפופרת הנאד, אלא רק אם היה הנקב **במחיצה** שבין שני המקואות.

אך אם היתה השקה של מים בין שני מקואות מעל המחיצה שביניהן, די בכך שיהיו שם מים

1. שיעור מקוה הוא בארבעים סאה. אך ניתן לערב מקואות שאין בהם ארבעים סאה ולעשותם למקוה אחת, שיש בה ארבעים סאה, על ידי חיבור המקואות באמצעות "השקה" ביניהם.

ההשקה צריכה להיות על ידי חיבור מי המקואות אלו לאלו, באמצעות נקב שבמחיצה ביניהם, ברוחב "שפופרת הנאד", שהוא שיעור קוטר של שתי אצבעות.

ונחלקו הראשונים, האם כל רוחב הנקב צריך להיות מלא במים, או די בכך שיש נקב במחיצה שביניהם ברוחב כשפופרת הנאד, אבל אין צריך בו השקה של מים אלא בשיעור של "טופח על מנת להטפח", שהוא שיעור מים מועט ביותר [עיי' בתוס'].

בית שמאי אומרים: אין צריכה לנקב, כדי שיהא מוכח שלא נוח לבעליה בנתינת המוהל על זיתים, היות והמוהל אינו נחשב למשקה, אלא הוא בגדר "מי פירות" בעלמא, שאינן מכשירים את האוכל לקבל טומאה.

ובית הלל אומרים: המוהל היוצא מן הזיתים נחשב משקה כמו שמן, והרי הוא מכשיר את הזיתים לקבל טומאה, אם נוח לבעלים בנתינת המוהל על הזיתים.

ולכן, אם רוצה הבעלים שלא יוכשרו הזיתים המגולגלים בחבית לקבל טומאה מהמוהל, **צריכה** החבית לנקב, שדרכו יצא המוהל החוצה, ויהיה מוכח שאין נחותא לבעלים בנתינת המוהל על הזיתים.

ומודים בית הלל לבית שמאי, **שאם ניקבה** החבית, **וסתמוה שמרים** — **שהיא** [הזיתים שבתוכה] **טהורה**.

ואע"פ שרבי אלעזר ברבי צדוק תלמיד **שמאי** היה — **כל מעשיו לא עשה אלא כדברי בית הלל**.

ומדייקין: **אי אמרת בשלמא עשו** בית שמאי כדבריהם, **היינו רבותיה**, יש חידוש במה שציינה הבריייתא את הנהגתו של רבי

דהיינו, נעשים "ראויים" לקבל טומאת אוכלים].

וחשש, שמא נגע עם הארץ בגב החבית של חרס, שהיו נתונים בו הזיתים, ונטמאו הזיתים, מדרבנן, לפי שגזרו חכמים טומאה על מגע עם הארץ.

אמר לי: אין אני אוכל זיתים! (1)

באתי והודעתי את אבא.

אמר לי, לך ואמור לו: חבית נקובה היתה, ודרך הנקב היה המוהל צריך לצאת ממנה החוצה.

כך, שלא נוח לי בנתינת משקה המוהל על הזיתים.

וכשארין "ניחותא" בנתינת המשקה על האוכל, אין הוא נעשה "מוכשר" לקבלת טומאה.

אלא שסתמוה שמרים למקום הנקב, ולכן נשאר בה המוהל.

ותנן: חבית של זיתים מגולגלים, דחוקין בחבית, ומחמת הדוחק יוצא מהם מוהל —

את החבית, והיא מטמאת את הזיתים, כיון שהיו מוכשרים מכח משקה של זיתים מגולגלים. ותמהו הראשונים, שהרי כלי חרס מטמא רק מטומאה בנכנסת אל אוירו ולא במגע בגבו. ותירצו, שבעם הארץ החמירו, שיהיה מטמא אותו אפילו מגבו, מדבריהם, כדי שיתרחקו ממגע עם הארץ. והוסיף הריטב"א שאפשר לומר כי חששו

בגובה מועט של טופח על מנת להטפיה מעל המחיצה.

שהרי כאמור, אין צורך בשיעור של נקב, אלא בשיעור של חיבור מים, והשיעור של חיבור מים הוא בטופח על מנת להטפיה.

1. אין אני אוכל זיתים. לפי רש"י החשש היה שמא נגע עם הארץ בחבית חרס, מגבה, וטימא

אלעזר ברבי צדוק, שלא נהג כמו בית שמאי, למרות שהיה תלמידם.

אלא אי אמרת לא עשו בית שמאי כדבריהם — מאי רבותיה דרבי אלעזר ברבי צדוק שנהג כדברי בית הלל ! ?

ומביאה הגמרא ראייה נוספת:

תא שמע מהא דתניא:

שאלו את רבי יהושע: צרת הבת — מהו דינה ?

אמר להם: במחלוקת ב"ש וב"ה היא !

וחזרו ושאלו אותו: והלכה כדברי מי היא ?

אמר להם רבי יהושע: מפני מה אתם מכניסין ראשי בין שני הרים גדולים ?

בין שתי מחלוקות גדולות, בין ב"ש ובין ב"ה !

מתיירא אני לענות לכם כדברי מי ההלכה, שמא ירוצו ירוצצו גלגלתי !

אבל, אני מעיד לכם, על שתי משפחות גדולות שהיו בירושלים, משפחת בית צבועים מבן עכמאי, ומשפחת בית קופאי מבן מקושש, שהם בני צרות ערוה, שנישאו לשוק בלי חליצה, כדברי בית הלל, ומחם יש גם כהנים גדולים, ושמשו על גבי המזבח.

ומדייקת הגמרא: **אי אמרת בשלמא עשו בית שמאי כדבריהם, שפיר חיינו דקאמר רבי יהושע "מתיירא אני", שלא רצה להכריע**

נגדם ולפסוק שבני הצרות שנשאו בית שמאי הם ממזרים, לפי שחשש מאותם ממזרים שיפגעו בו כיון שפסלם מלבוא בקהל.

אלא אי אמרת לא עשו בית שמאי עצמן כדבריהם — אמאי קאמר "מתיירא אני" ?

אלא, שתמחה הגמרא על מה ששנינו בברייתא:

ונהי נמי דעשו, הרי גם אם נאמר שעשו בית שמאי כדבריהם, בעוד שההלכה היא כבית הלל, גם יקשה:

מאי "מתיירא אני" שאמר רבי יהושע ?

והא אמר רבי יהושע: אין ממזר אלא מחייבי מיתות בית דין !

ואילו בני הצרות שהתייבמו לפי בית שמאי, בני חייבי כריתות הם, ואינם ממזרים, לדברי רבי יהושע, אפילו לבית הלל.

ואם כן, אין לו כלל לחשוש מממזרים שיפגעו בו אם יפרסם שהלכה כבית הלל, שהרי אין הם ממזרים לדבריו ! ?

ומשנינן: **נחי נמי דהבן של חייבי כריתות ממזר לא הוי — פגום לכהונה, מיהו, הוי !**

וחשש רבי יהושע מאותם שיפגום לכהונה.

ויש ללמוד את פגמו של בן חייבי כריתות לכהונה, מקל וחומר מבנה של אלמנה הנבעלת באיסור על ידי כהן גדול.

שם את הזיתים, שהרי "מוסקים בתחילה בטומאה [בכלים טמאים]".

שמה נגע עם הארץ בתוכה.

ועוד, שמה היה טמא הכלי עוד לפני שהניחו

ואילו רבי יהושע קפשיט ליה את דינא של בני הצרות, שנישאו אמותיהן לשוק בלי חליצה, כשהעיד להם על בניהן, שהיו מהם כהנים גדולים.

והרי פשיטא שבני צרות ערוה שנישאו לשוק אינם ממזרים אפילו לבית שמאי, שהרי בני חייבי לאוין הם, ואינם ממזרים!?

ומשנינן: תרתי שתי בעיות קא בעי מיניה דרבי יהושע:

האחת, צרות ערוה עצמן — מאי, מהו דינן?

מה אלמנה, שאין איסורה נזהג בכל, אלא רק בכהן גדול, בנה הנולד מכהן גדול הרי הוא פגום לכהונה, שהרי הוא חלל.

זו, בנה של צרת ערוה שהתייבמה, שאיסורה שזה בכל — לא כל שכן שהוא פגום לכהונה! (2)

ועתה מבארת הגמרא את דברי רבי יהושע, כיצד ענה לשואלים אותו:

והוינן בה: קבעו, שאלו מיניה מרבי יהושע את דין צרות הערוה, האם הן מותרות ליבום כבית שמאי, או שהן חייבי כריתות כבית הלל.

פסול, וזה שנולד מגוי פשיטא שאינו כהן. ואילו הרמב"ן כתב שגם הבן פסול לכהונה, בכך שיש לו "דורות" של פסול, ואם כי בו עצמו אין נפקא מינה לפסולו, הרי בתו שתולד ממנו תהיה פסולה לכהונה, כמו בת כהן חלל זכר!

וכמו כן, כתב הריטב"א, שאם הוא יבוא על אשה הוא יפסלנה כדין ביאת חלל שפוסלת אשה.

ומחלוקתם בעבד ובגוי הבא על בת ישראל, הנלמדת בקל וחומר מאלמנה לכהן גדול, נוגעת גם לשאלה בכל הנבעלת לפסולי קהל, מהו גדר הפגם שלה ושל הולד.

הקובץ הערות מבין בדעת רש"י שאפשר לפסול אותה רק משום זונה ולא משום חללה, ולכן ניתן לפסול רק את בתה, ששייך בה פסול זונה, ולא את בנה, שלא מצינו שם של פגם "זונה" בבן, אלא רק פסול חללות.

והאחרונים [קובץ הערות וחזון איש] כתבו שאפילו אם יבוא כהן על פסולי קהל כגון שומרת יבם שלא נחלצה או על גרושתו שהחזירה, לא יהיה בנו חלל, אלא כהן כשר, לפי

2. הלימוד בקל וחומר מאלמנה לכהן גדול הוא לגבי בני חייבי לאוין שאינם פסולי כהונה אלא פסולי קהל. וכגון בני מחזיר גרושתו משניסת, או בני שומרת יבם שנסיסת לשוק לפני חליצה.

והקל וחומר בא ללמד פגם כהונה.

ונחלקו רבוותא הראשונים במהות הפגם הזה. כי בעוד שהפגם מאלמנה לכהן גדול הוא פגם ברור של חללות, שהיא מתחללת, ובנה חלל, הרי כאן מדובר בפגם של ישראל לכהונה, ואין זה פסול רגיל של חללות, כי לא מצינו פסול חלל אלא בכהן שהתחלל, ולא בישראל.

מחלוקת הראשונים היא לקמן בדף מה א, בדין עכו"ם ועבד שבאו על בת ישראל, שהכל מודים בה שהיא עצמה נפסלת לכהונה, כדין בת ישראל שנבעלה לגוי, שעשאה פסולה בפסול זונה.

והכל מודים שבנה פגום לכהונה, מקל וחומר מאלמנה לכהן גדול.

אך לרש"י הפגם יכול להיות רק בבתה, שהיא פסולה לכהונה, אבל בנה אינו פסול, שהרי פשוט הוא שאינו "חלל", שאין חלל אלא כהן

ומה אלמנה לכהן גדול, שאין איסורה שוה בכל, שהרי היא אסורה רק לכהן גדול – בנה פגום לכהונה.

זו, גרושה שהחזירה בעלה משנישאת לאחר, שאיסורה שוה בכל – אינו דין שבנה פגום לכהונה.

או דלמא איכא למיפריך לקל וחומר: מה לאלמנה לכהן גדול, שהיא עצמה מתחללת בביאה זו, ולכן גם בנה חלל.

תאמר במחזיר גרושתו משנשאת, שאין היא מתחללת בביאתו, שהרי אסורה היא כבר להנשא לכהן מאז שנתגרשה.

ואילו מאכילת תרומה היא אינה נפסלת, כיון שאין האשה מתחללת בביאת חייבי לאוין אלא בביאת מי שהיה זר אצלה מתמיד, כגון ביאת ממזר. אך לא בביאת מי שנאסר עליה עתה, כגון מחזיר גרושתו משנישאת, או שומרת יבם להנשא לשוק בלי חליצה.

ואמר להו רבי יהשע: צרות עצמן – מתיירא אני לענות לכם מה דינן, שהרי לפי בית שמאי הן מתייבמות, ובניהן בני חייבי

ואם תמצי לומר בצרות ערוה שהלכה בבית הלל, יש לנו לשאול בעיה שניה:

בני צרות ערוה דבית הלל, שנישאו לשוק ללא חליצה – לפי בית שמאי – מהו דינם?

שמה תאמר: למאי נפקא מינה מה דינם של בני צרות ערוה לבית שמאי, והרי כל השאלה היתה על הצד שהלכה בבית הלל?

תשובתך: למיפשט מכאן את דין ולד מחזיר גרושתו לאחר שנישאת לבעל אחר, וגירשה בעלה האחר, והחזירה הראשון אליו באיסור [לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה] – לבית הלל.

והיינו, שנלמד ממה שסוברים בית שמאי בולד יבמה לשוק, שאינו אלא ולד חייבי לאוין, לבית הלל, בולד מחזיר גרושתו. שגם הוא אינו אלא חייבי ולד לאוין.

[ואילו בולד איסורי כהונה של כהן הדיוט, כגון גרושה לכהן, פשיטא שהוא אסור מדין "חלל", ואין ללמוד ממנו בקל וחומר].

מי קאמרינן שיש לדרוש קל וחומר כך:

שנשאת לשוק בלי חליצה הם כשרים, מזה ששימשו בכהונה גדולה, היא על בנים שנולדו לבת שנולדה מאותה שומרת יבם שנשאה בלי חליצה, כי לבנים שלה עצמה, אין כל פסול, לשיטת רש"י.

אך עיין בחידושי רבי שמואל [סימן י'], שהוכיח מלשון הרמב"ם, שפסול זונה אינו נובע מביאת איסור גרידא, אלא הוא פסול של פגימה. וכיון שעצם מהות הפסול של זונה הוא פגם, ניתן לשייך אותו גם לבן זכר.

שאיין הוא מתחלל.

אך הביא החזון איש [טורטן] את ספיקו של הגר"א באם הבת הפגומה לכהונה תנשא לכהן, האם יהיה בנה חלל, או שמה נאמר שהדין "ולא יחלל זרעו" לא נאמר אלא בפסול המפורש בתורה, ולא בדין החדש של פגם לכהונה, הנלמד בקל וחומר מאלמנה לכהן גדול.

וטוען החזון איש, שאם נאמר שהבן אינו נפגם לכהונה אלא רק הבת, צריך לומר שעדותו של רבי יהושע בסוגייתנו על כך שבני יבמה

דוסא בן הרכינס על שנהגו היתר בצרת
הבת?

אמר להן רבי יהושע: אני אלך.

ואחריו מי ילך?

רבי אלעזר בן עזריה.

ואחריו מי?

רבי עקיבא.

הלכו ועמדו על פתח ביתו של רבי דוסא בן
הרכינס.

נכנסה שפחתו, אמרה לו: רבי, חכמי ישראל
באין אצלך!

אמר לה: יכנסו! ונכנסו.

תפסו רבי דוסא בן הרכינס לרבי יהושע,
והושיבחו על מטה של זהב.

אמר לו רבי יהושע: רבי, אמור לתלמידך
אחר, וישב!

אמר לו: מי הוא?

אמר לו רבי יהושע: רבי אלעזר בן עזריה!

אמר רבי דוסא: וכי יש לו בן, לעזריה
חבירונו?!

קרא עליו המקרא הזה [תהלים לז]:

"נער הייתי, גם זקנתי, ולא ראיתי צדיק
נעזב, וזרעו מבקש לחם".

תפסו, והושיבו על מטה של זהב.

כריתות הם, ובני חייבי כריתות פסולים
לכהונה, ולכן ירא אני מהם.

אבל על שאלתכם על בני צרות שיצאו
ונישאו לשוק בלי חליצה כמו בית הלל,
ושאלתם מה דינם של הוולדות לבית שמאי,
האם הם פגומים לכהונה או לא, כדי
שתוכלו לפשוט את דין ולד מחזיר גרושתו
לבית הלל —

על כך אני מעיד לכם שאינם פגומים, שהרי
היו מהם כהנים גדולים.

ומביאה עתה הגמרא ראייה נוספת שעשו בית
שמאי כדבריהם:

תא שמע ממה ששנינו בברייתא: בימי רבי
דוסא בן הרכינס — הותרה צרת הבת
לאחין.

שמע מינה שעשו בית שמאי כדבריהם.

ומסקינן: אכן שמע מינה.

גופא: בימי רבי דוסא בן הרכינס — התירו
צרת הבת לאחין! שהיה אחיו של רבי דוסא
בן הרכינס מתלמידי בית שמאי, והתיר את
צרת הערוה להתייבם, לפי שכן הוא היה
סבור, ונהגו העם על פיו למעשה.

והיה הדבר קשה לחכמים, מפני שרבי דוסא
בן הרכינס חכם גדול היה, והיו סבורים שעל
סמך דבריו רבי דוסא בן הרכינס התירוה.

ועיניו של רבי דוסא בן הרכינס כמו כהן
מלראות, ולכן נמנע מלבא לבית המדרש,
ולא היו יכולים לשאול אותו בבית המדרש
אודות הוראה זו.

אמרו בבית המדרש: מי ילך ויודיעו לרבי

אמר לו רבי אלעזר בן עזריה: רבי, אמור
לתלמידך אחר, וישב,

אמר לו: ומוי הוא?

אמר לו: עקיבא בן יוסף.

אמר לו: אתה הוא עקיבא בן יוסף, ששמך
חולך מסוף העולם ועד סופו?

שב, בני, שב! כמותך ירבו בישראל!

התחילו מסבכים אותו בהלכות, עד שהגיעו
לצרת הבת.

אמרו ליה: צרת הבת — מהו דינה?

אמר לחן: מחלוקת בית שמאי ובית הלל.

ושאלו אותו: הלכה — בדברי מי?

אמר לחן: הלכה בבית הלל!

אמרו ליה: והלא משמך אמרו שהלכה בבית
שמאי?!

אמר להם: הלכה זו ששמעתם, האם בשמו
המלא של דוסא בן הרכינס שמעתם אותה,
או בשם בן הרכינס סתם, בלי דוסא,
שמעתם אותה?

אמרו ליה: חיי רבי, בשמו של בן הרכינס
סתם, שמענו אותה. וחשבנו שאתה אמרת
אותה.

אמר להם: אח קטן יש לי, בכור שטן [חרף],
ואינו מתחשב בדעת רבים, אלא מורה הלכה
כפי דעתו] הוא, ויונתן שמו.

והוא מתלמידי שמאי. ומורה הלכה כמותן,
ולכן יצאה השמועה שאני מורה כך.

והזהירו שלא יקפח אתכם בהלכות, לפי שיש
עמו שלש מאות תשובות בצרת הבת שהיא
מותרת.

אבל, מעיר אני עלי שמים וארץ, שעל
מדוכה זו ישב חגי הנביא, ואמר שלשה
דברים:

א. צרת הבת — אסורה!

ב. עמון ומואב — מעשרין מעשר עני
בשביעית.

ג. ומקבלים גרים מן הקרדוין ומן
התרמודים, ואינם ממזרים כדעת חכמים,
שסוברים כיון שבאו עליהם גויים, מביאת
גויים בבנות ישראל נהיים הבנים ממזרים.

והלכות הללו יבוארו בגמרא להלן.

תנא: כשנכנסו — נכנסו בפתח אחד.

אבל כשיצאו — יצאו בשלשה פתחים.

פגע בו יונתן ברבי עקיבא. אקשי ליה יונתן
קושיותיו, ואוקמיה, ותירצם רבי עקיבא.

אמר לו יונתן: האם אתה הוא עקיבא,
ששמך חולך מסוף העולם ועד סופו?

והוסיף לומר לו בזלזול: אשריך שזכית
לשם מפורסם, ועדיין לא הגעת למדריגת
רועי בקר!

אמר לו רבי עקיבא בענוה: ואפילו למדריגת
רועי צאן לא הגעתי!

ומבאר את עתה הגמרא את שתי ההלכות
הנוספות שאמר להם:

בשטחי עמון ומואב, שנכבשו על ידי משה
רכינו ויוצאי מצרים, והתקדשו אז בקדושת

ארץ ישראל, מעשרין בהן מעשר עני בשביעית, למרות שבשאר השטחים שהתקדשו בקדושת ארץ ישראל אין מעשרים כלל בשביעית, לפי שכל הפירות בשנה השביעית הם הפקר, והפקר פטור מן המעשר.

דאמר מר, שכך שנינו בברייתא: **הרבה כרכים כבשו עולי מצרים, ואולם לא כבשו אותם עולי בבל.**

ובכוונה הניחום מלכבשם, כדי שלא יתקדשו בקדושת הארץ, בעת שחזרו מבבל, ולא יתחייבו לנהוג בהן הלכות שמיטה בשנה השביעית.

ולא נהגה בכרכים אלו קדושת ארץ ישראל, היות והקדושה הראשונה שהתקדשה בה ארץ ישראל בזמן הכיבוש הראשון על ידי עולי מצרים, קדשה רק לשעתה, כל עוד ישבו בני ישראל על אדמתם, אך היא בטלה בשעה שהארץ נכבשה על ידי הנכרים, ועם ישראל גלה מארץ ישראל.

ולא קדשה אותה הקדושה לעתיד לבא, אלא בשעה שחזרו מבבל היו צריכים לחזור ולקדש את המקומות שבארץ ישראל על ידי כיבוש. וכל מקום שלא נכבש על ידי עולי בבל נשאר בלי קדושת הארץ.

וכיון שכך, אין קדושה במקומות שלא קידשו עולי בבל.

ובשעה שחזרו מבבל, הניחום את ערי עמון ומואב מלכובשם, ולא קידשום, כדי שיסמכו עליהן עניים בשביעית.

שלא ינהגו בהם הלכות שמיטה, ולא יהיו

הפקר לכל אדם כמו בארץ ישראל, שיד הכל שוה בהם.

והיינו, שדאגו חכמים לכך, שיהיו מקומות שבהם לא תנהג מצות שמיטה, ויוכלו העניים לעבוד בהם ולהשתכר למחייתם.

וכמו כן לא יהיו הפירות הפקר לכל, אלא יוכלו העניים לקבל משם את מתנות העניים, כמו מעשר עני, פאה, לקט, ושכחה.

ועל אף שלא התקדשו ערים אלו בקדושת ארץ ישראל, חייבם חכמים במעשר עני, כיון שתיקנו על המקומות הסמוכים לארץ ישראל שינהגו בהם מעשר.

ומקבלים גרים מן הקרדויים והתרמודים ואין חוששים שמא יש בקרבם ממזרים.

ופרכינן: איני!

והא תני רמי בר יחזקאל: אין מקבלים גרים מן הקרדויים כיון שיש בהם ממזרים!

אמר תירץ רב אשי: "אין מקבלים גרים קרתויים" אתמר.

ובדאמרי אינשי: קרתויים — פסולים הם!

ואיכא דאמרי, הכי תני רמי בר יחזקאל: אין מקבלים גרים מן הקרתויים.

מאי לאו, היינו קרתויים היינו קרדויים!?

אמר תירץ רב אשי: לא. קרתויי לחוד, והם פסולים.

וקרדויי לחוד והם כשרים.

ובדאמרי אינשי: קרתויי — פסילי.

רבי יוחנן וסביא, דאמרי תרוייהו: אין מקבלים גרים מן התרמודים.

ופרכינן: ומי אמר רבי יוחנן הכי?

והתנן: מן התורה אשה הרוואה דם נדות, אין הוא דם טמא ואין הוא מטמא אותה בטומאת נדה, אלא אם כן הרגישה ביציאת הדם.

אבל גזרו חכמים על כל הכתמים של דם שנמצאו על הבגדים שיהיו בחזקת טמאים. וגזרו זאת רק על כתמי דם של ישראליות ולא על של נכריות, לפי שאין דם הנדות של נכריות טמא, אלא רק של ישראליות.

ולכן, כל הכתמים של דם הנמצאים על בגדים הבאים מן העיר רקם — טהורים הם, לפי שודאי לנו שהם כתמי דם של עובדי כוכבים, ולא גזרו חכמים על כתמי הדם של נשים נכריות, שיטמאו.

ורבי יהודה מטמא את כתמי הדם, מפני שתושבי רקם הם גרים, ודם הנדות שלהן מטמא, וטועים הם, שהמירו דתם, ואינם מצניעים את כתמיהן כדי שלא יטמאו.

אבל הכתמים מבין מקומות של העובדי כוכבים, שאין ישראלים גרים שם — טהורים!

והוינן בה:

ב-טז קפסיק, אמר התנא בלשון מוחלטת, שאינה ניתנת לחלוקה, ותני התנא במשנה: כתמים הבאים מבין העובדי כוכבים טהורים!

ומשמע מלשון זה שאפילו הכתמים הבאים מן תרמוד טהורים, שהרי לא הוציא מקום זה מן הכלל!

ואמר על כך רבי יוחנן:

זאת אומרת: מקבלין גרים מתרמוד, ולא חוששים שימא יש בהם יהודים והם ממזרים! כי אם היה חשש שהם יהודים ממזרים היה לחוש גם לכתמיהן.

ולעיל אמרנו בשם רבי יוחנן שאין מקבלים גרים מן התרמודים?!

וכי תימא לתרץ, שרבי יוחנן אכן "זאת אומרת" אמר, שכך אמנם משתמע מהמשנה. אבל, והוא עצמו — לא סבירא ליה לדין המשנה, אלא יש לחוש שהם יהודים.

אי אפשר לתרץ כך. כי:

והא אמר רבי יוחנן: הלכה כסתם משנה! (1)

ומשנינן: מחלוקת אמוראי נינהו, אם יש לחוש ליהודים בתרמוד, ונחלקו בכך אליבא דרבי יוחנן, מה היתה דעתו.

ועתה מבארת הגמרא: מתרמוד — מאי טעמא לא מקבלים גרים?

פליגי בה רבי יוחנן וסביא.

חד אמר: משום עבדי שלמה, וכמבואר להלן.

וחד אמר: משום בנות ירושלים, שבאו הגויים בשעת החורבן ולקחו להם נשים מבנות ירושלים, כמו שיתבאר להלן.

1. והאמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה. ואף על גב שנחלקו רבי מאיר ורבנן במשנה זו לגבי

ובהכרח ששר העולם אמרו, כי מאן אמריה?
מי הוא זה שאמרו, אם לא שר העולם?

אילימא קודשא בריך הוא אמרו — מי
איכא זקנה קמיה?!

ואלא שמא תאמר דוד אמריה — מי קשיש
דוד כולי האי, והרי הוא נפטר בגיל שבעים
בלבד?

אלא שמע מינה: שר העולם אמרו.

ואמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי
יונתן: מאי דכתיב [איכה א]: "ידו פרש צר
על כל מחמדיה".

זה עמון ומואב.

בשעה שנכנסו עובדי כוכבים להיכל, הכל
נפנו על כסף וזהב, והם נפנו על ספר תורה.

אמרו עמון ומואב: ספר זה, שכתוב בו
[דברים כג] "לא יבא עמוני ומואבי בקהל
ה'" — ישרף באש!

[איכה א] "צוה ה' ליעקב סביביו צריו" —

אמר רב: כגון בני חומניא, נכרים המצירים
לבני "פום נהרא", ישראלים עניים.

אמר רב יהודה אמר רב אסי: עובד כוכבים
שקידש בזמן הזה — חוששין לקדושין, שמא
מעשרת השבטים הוא.

ופרכינן: והא כל דפריש מרובא פריש! ורוב
העולם אינו מעשרת השבטים!

והוינן בה: בשלמא למאן דאמר משום עבדי
שלמה הנכרים, שנשאו בנות ישראל
[שהסכימו להנשא להם מחמת עושרם של
עבדי שלמה], ונטמעו שם בקרב הגויים, ויש
לחשוש לממזרותם, שפיר יש לחשוש, משום
שקסבר: עובד כוכבים ועבד הבא על בת
ישראל — הולד ממזר.

אלא למאן דאמר משום "בנות ירושלים"
— מאי היא, מה הוא החשש הזה?

פליגי בה רב יוסף ורבנן.

ותרוייהו, שניהם נחלקו בדבר, משמיה
דרבה בר בר חנה.

חד אמר: היו שם תריסר אלפי גברי, ושיתא
אלפי קשתויי, מושכי קשת.

וחד אמר: תריסר אלפי גברי, ומנייהו,
מתוכם היו — שיתא אלפי קשתויי, ששת
אלפים מושכי קשת.

בשעה שנכנסו עובדי כוכבים להיכל, הכל
נפנו על כסף וזהב, והם נפנו על בנות
ירושלים.

שנאמר [איכה ה]: "נשים בציון ענו,
בתולות בערי יהודה".

ועתה מביאה הגמרא דרש נוסף על הפסוק
"נער הייתי גם זקנתי", שהזכיר לעיל רבי
דוסא בן הרכינס.

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן,
פסוק זה, המלאך שהוא "שר העולם" אמרו:
[תהלים לז] "נער הייתי גם זקנתי" —

בכל זאת, כיון שבסתמא בין הגויים אין שום
מחלוקת, הרי זה נחשב כסתם משנה.

כותים, וגם בענין רקם נחלקו חכמים ורבי
יהודה.

ומשנינן: **ברוכתא דקביעי**! במקום קביעותם של בני עשרת השבטים יש לחשוש אפילו שהם המיעוט, היות ו"כל קבוע — כמחצה על מחצה דמי".

והיכן הוא מקום קביעותם של עשרת השבטים?

כדאמר רבי אבא בר כהנא: מאי דכתיב [מלכים ב יח] **"וינחם בחלה ובחבור נהר גוזן וערי מדי"**.

חלה — זה חלזון.

א-ז **והבור זו חדייב**.

נהר גוזן — זו גינזק.

וערי מדי — זו חמדן, וחברותיה.

ואמרי לה: זו ניהר, וחברותיה.

"חברותיה" — מאן, מי הן?

אמר שמואל: כרך בשם "מושבי", וכרך בשם "חידקי" וכרך בשם "דומקיא". [ועיין הגירסא בקידושין עב א]

אמר רבי יוחנן: וכולן לפסול. שרוב האנשים במקומות הללו הם ממזרים. לפי שהבנות של עשרת השבטים התערבו בין הגויים, ובניהן ישראלים ממזרים.

כי היות ולא נהגו בניהן כישראלים, היו נושאים את קרובותיהם האסורות עליהם בכרת, ומולידים מהן ממזרים.

והוסיף רב יהודה: **כי אמריתא קמיה דשמואל**, כשאמרתי לפני שמואל את דברי רב אסי, שעובד כוכבים שקידש בזמן הזה בת ישראל חוששים לקידושיו, כי שמא מעשרת השבטים הוא — הניח שמואל שהחשש הוא לממזרות, היות שבני עשרת השבטים הולידו בנים מגויות, ומחמת זה הם ממזרים.

ולכן **אמר לי**: אין הם ממזרים! היות ואין הבנים הללו ישראלים, אלא גויים, וגויים אינם ממזרים.

כי הכתוב האוסר נישואין עם נכרים, אומר **"כי יסיר [הגוי שיקח את בתך] את בנך"**.

ומכאן אנו למדים, כי רק **בנך הבא מן ישראלית קרוי "בנך"**, ואין **בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך**, אלא **בנה!** ⁽¹⁾

שלא תאמר: **והאיכא בנות**, שנשבו על ידי הגויים, והבנים שלהן הם ישראלים ממזרים, כי:

ואמר רבינא, שמע מינה מהכתוב: בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי "בנך"! [ועיין לקמן כג א ביאורו]

תשובתך: **גמירי**, יודעים אנו במסורת

אך שמואל סובר שישראל הבא על הגויה לדה כמותה, והוא גוי. והלכה כשמואל. והוסיף הריטב"א כי לדברי הכל אין לחשוש בארצות הללו שמא הוא מבני עשרת השבטים שבאו על הגויה.

1. גוי שקידש בזמן הזה חוששין לקדושיו שמא מעשרת השבטים הוא, היות וסובר שישראל הבא על הגויה הולד ממזר וקדושיו קדושין, ושמא אדם זה הוא מבני השבטים, שבאו על הגויה, והרי הוא ישראל ממזר.

הקבלה, **דבנתא**, כי הבנות דההוא דרא של הדור ההוא של עשרת השבטים, **איצטרוי** **אצטרו**, נבקע הרחם שלהן, ולא נקלט שם הזרע.

איכא דאמרי: אמר רב יהודה: **כי אמריתה קמיה דשמואל**, אמר לי: לא זזו משם, עד שעשאו עובדי כוכבים גמורים.

שנאמר [הושע ה]: "**בח' בגדו, כי בנים זרים ילדו**".

יתיב רב יוסף אחוריה דרב כהנא, ויתיב רב כהנא קמיה דרב יהודה, ויתיב וקאמר: **עתידין ישראל**, דעבדי יומא טבא, כי חרבי, כאשר תחרב תרמוד. היות והם ממזרים ונטמעים בקרב ישראל, ופוסלים אותם.

ופרכינן: והא כבר חריב תדמור!

ומשנינן: **ההיא — תמוד הואי**, ולא תדמור.

רב אשי אמר: היינו תרמוד היינו תמוד.

ולא תיקשי הא חריב:

כי **אכפולי הוא דמכפל**, שנחרבה תרמוד, וחזרה ונבנתה.

חריב מהאי גיסא, מצד אחד של העיר, **אותיב** והתחיישבה מחדש, **מהאי גיסא**, מצדה השני.

ואי חריב מהאי גיסא — אותיב מהאי גיסא.

יתיב רב המנונא קמיה דעולא, וקא הוי מקשה בשמעתא של עולא.

אמר עולא: מה גברא ומה גברא, כמה הוא גדול רב המנונא, אי לאו דהרפניא מאתיה,

אם לא הרפניא היא עירו, שהיא מקום אנשים שאינם מיוחדים!

אכספא, התבייש רב המנונא.

אמר ליה עולא לרב המנונא: כסף גלגלתא של מס גולגולת **לחיכא יחבת**?

אמר ליה: נותן אני את מס הגולגולת לפזם נהרא!

אמר ליה: אם כן, מפזם נהרא את.

מאי "הרפניא" שאמר עולא?

אמר רבי זירא: הר שהכל הפסולים פונין בו למצוא להם שם נשים מסוגם.

במתניתא תנא: כל שאין מכיר משפחתו ושבתו — נפנה לשם.

אמר רבא: והיא — עמוקה רעה משאול. כי ליורדי גיהנום יש תקנה, ולפסול שלהם אין תקנה.

שנאמר: [הושע יג] **ביורדי שאול "מיד שאול אפרם, ממות אגאלם"**.

ואילו פסול ידיהו — לית להו תקנתא.

פסולי דהרפניא — משום פסולי דעיר מישון, הקרובה לה, ופסוליה של מישון מתערבים באנשי הרפניא.

ופסולי דמישון — משום פסולי דתרמוד, הקרובה לה.

פסולי דתרמוד — משום עבדי שלמה.

והיינו דאמרי אינשי כמשל:

הראשון, אח שלישי.

ולאח שנולד אסור לייכם את אשת האח הראשון, מפני שלא היתה להם ישיבה אחת בעולם, והתורה אמרה, בתחילת פרשת יבום, "כי ישבו אחים יחדו".

ואחר כך ייכם האח השני את אשת אחיו הראשון, ומת האח השני.

ונפלות עתה לפני האח השלישי שתי יבמות: האחת, שהיתה כבר נשואה לאח הראשון שלא היה בעולמו, והיא ערוה עליו כאשת אח שיש לו בנים. והשניה, שהיתה נשואה רק לאחיו השני, שהיתה לו ישיבה אחת עמו בעולמו.

הרי הראשונה, שהיתה נשואה לאחיו הראשון, יוצאה ממנו ללא צורך בחליצה, משום ערות אשת אחיו שלא היה בעולמו.

והשניה — משום צרתה, צרת ערות אשת אח שאין לו היתר יבום.

ואם עשה בה האח השני מאמר, קידושין מדרבנן, שתיקנו חכמים שיקדש היבם את יבמתו לפני שיבוא עליה, ומת האח השני, ונמצאת אשתו של האח השני צרתה של אשתו של האח הראשון, מדרבנן, עקב קידושי המאמר של האח השני, והרי שתיהן נופלות מהאח השני לפני האח השלישי [הראשונה נופלת ממנו מדרבנן, והשניה מן התורה].

הרי השניה, אשתו של השני, חולצת מן התורה, שהרי מן התורה לא תפסו קידושי השני, ואין היא צרת ערוה.

ולא מתייבמת, מדרבנן, כיון שהיא נחשבת

קבא רבא וקבא זוטא, בין איפה גדולה ובין איפה קטנה — מייגדר מתגלגלים הם במורד, ואזיל, והולכים ומתעוותים בגילגולם במורד.

והנמשל הם הפסולים, שמתגולגלים ויורדים ממקום למקום.

שתחילה יורדים הפסולים ל"שאול".

ומשאול, שהיא מקום גבוה, הם יורדים ומתגלגלים לתרמוד.

ומתרמוד הם יורדים למישן, וממישן להרפניא.

הדרן עלך פרק חמש עשרה נשים

פרק כיצד

מתניתין:

בפרק ראשון נשנית ערות "אשת אחיו שלא היה בעולמו", בכלל חמש עשרה הנשים שפטורות מן החליצה ומן היבום, ואף פטורות צרותיהן מן החליצה ומן היבום.

ובאה משנתנו לבאר:

כיצד היא ערות "אשת אחיו שלא היה בעולמו" שאינה מתייבמת, ואף פטורת את צרתה מן החליצה ומן היבום?

כגון שהיו שני אחים שישבו יחד בעולם, ומת אחד מהם, ונולד להם, לאחר מיתת האח

אשה, ואחר כך ייבם את יבמתו, אשת אחיו הראשון.

ודוחה הגמרא: האם בהכרח שמדברת המשנה בכגון שתחילה נשא האח השני את אשתו ורק אחר כך ייבם את יבמתו, ולכן היא נקראת ה"שניה"?

מי, האם לא עסקינן במשנתנו, דקודם ייבם האח השני את יבמתו שנפלה לו מאחיו הראשון, ורק אחר כך כנס את אשתו. ואז אי אפשר לקרוא לאשת הראשון בשם "שניה" לנישואין"?

אלא, כך יש לתרץ את הגירסא השניה:

מאי "שניה" יוצאת משום אשת אחיו שלא היה בעולמו — זאת שהיא **שניה בנשואין**, שהיתה נשואה פעמיים, פעם אחת לאח הראשון, ופעם שניה לאח השני.

ועתה מבאר הגמרא את יסוד הדין של אשת אחיו שלא היה בעומו:

אשת אחיו שלא היה בעולמו — היבא כתיבא שהיא אסורה ליבום?

אמר רב יהודה אמר רב: אמר קרא בתחילת פרשת יבום [דברים כה]:

"כי ישבו אחים — יחדו".

וכך יש לדרוש את הפסוק:

"כי ישבו אחים" — באחים שהיתה להם ישיבה אחת בעולם הכתוב מדבר — פרט לאשת אחיו שלא היה בעולמו, שלא היתה לשני האחים "ישיבה אחת" בעולם.

"יחדו" — אין מצות יבום נוהגת אלא

מכח מאמר הקידושין, מדרבנן, כצרת אשת אחיו שלא היה בעולמו. [ועיין לשון רש"י!]

גמרא:

שנינו ברישא של משנתנו, שאם ייבם האח השני את אשת האח הראשון, ומת, הראשונה יוצאת משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, והשניה יוצאת משום צרתה.

אך יש המחליפים את הגירסא של "ראשונה" ב"שניה", ושונים כך:

השניה יוצאת משום אשת אחיו שלא היה בעולמו. והראשונה יוצאת משום צרתה.

אמר רב נחמן: מאן דתני את הנוסח המופיע במשנתנו, "ראשונה יוצאת משום אשת אחיו שלא היה בעולמו" — לא משתבש! גירסתו נכונה, ואינה שייבוש בטעות.

וכן **מאן דתני את הגירסא האחרת, "שניה יוצאת משום אשת אחיו שלא היה בעולמו", גם הוא לא משתבש!**

והיינו, שתי הגירסאות נכונות להלכה, וההבדל ביניהן הוא במשמעות המילים "ראשונה" ו"שניה", וכפי שמתבאר להלן:

י-ז ב מאן דתני "ראשונה" יוצאת משום אשת

אחיו שלא היה בעולמו, לא משתבש. כי מאי "ראשונה" שאמר התנא — זאת שהיא "ראשונה" לנפילה, שנפלה ראשונה, מהאח הראשון, וצרתה נפלה רק בנפילה השניה, מהאח השני.

ומאן דתני "שניה" יוצאת משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, נמי לא משתבש. כי מאי "שניה" שאמר התנא — האשה השניה לנישואין של האח השני, שהיה כבר נשוי

ופרכינן: **מאי נפקא מינה**, מה זה משנה, לצורך לימוד של גזירה שוה, אם נכתב "אחים" או "אחיק"? והרי גזרה שוה נלמדת מהדבר השוה שבשני המקומות בתוכן הענין, ולא מהזהות השוה שבין המילים:

הא תנא דבי רבי ישמעאל בענין גזירה שוה בנגעי בתים, שלומדים גזירה שוה אפילו בלי זהות בין המילים: נאמר [ויקרא יד] **"ושב הכהן"**, ונאמר **"ובא הכהן"** — **זו היא "שיבה"** זו היא **"ביאה"**. שהיות והמכוון בשניהם הוא לאותו ענין, יש לנו ללמוד אחד מהשני בגזירה שוה.

ומשנינן: **הני מילי** שלומדים גזירה שוה גם כשאין זהות בין המילים, **היבא דליכא מירי**, כאשר אין מילה זהה דדמי ליה.

אבל היבא דאיכא מירי דדמי ליה, וכגון כאן, שיש אפשרות ללמוד גזירה שוה ממילות זהות "אחים אחים", הרי **מדדמי ליה ילפינן** גזירה שוה, ולא לומדים גזירה שוה "אחים" מ"אחיק".

ועדיין הוינן בה: ולילף **"אחיה אחיה" מלומד, דכתיב** [בראשית יג] שאמר אברהם אבינו אל לוט: **"כי אנשים אחים אנחנו"**!

וכיון שלוט היה בן הרן, אחיו של אברהם, וייחס אותם אברהם כ"אחים", יש לנו ללמוד בגזירה שוה "אחים אחים", שינהג יבוס גם בבן אח, שייבם את אשת אחי אביו המת!

ומשנינן: **מסתברא, מבני יעקב חיה ליה למילף**, עדיף ללמוד מהם בגזירה שוה, ולומר שהאחיה ביבוס היא רק באחים מן האב, ולא ללמוד מאברהם ולוט שיבוס נוהג

באחים ה"מיוחדים" **בנחלה**, הנקראים "יחדו", בכך שהם ראויים לירש האחד את משנהו. [ועיין להלן, בהמשך העמוד, באותו הלימוד, בדברי רש"י]

פרט לאחיו מן האב, שאין הוא יורש אותם, ואין אחיו מן האם יורשים אותו, ולכן, אין בהם דין יבוס.

רבה אמר: זה שמצות יבוס נוהגת רק באחין מן האב — יליף נלמד בגזירה שוה "אחיה אחיה" **מבני יעקב** [בראשית מב].

מה לחלן, אמרו בני יעקב אל אביהם, כאשר חזרו ממצרים בפעם הראשונה, וסיפרו לו את מה שאמרו ל"אדוני הארץ" [יוסף]:

"שנים עשר אנחנו אחים, בני אבינו".

והרי היו בני יעקב אחים מן האב, ולא מן האם.

אף כאן ביבוס, "כי ישבו אחים", מדובר באחים מן האב, ולא באחים מן האם.

והוינן בה: מדוע יש לנו ללמוד מבני יעקב שהאחיה המדוברת ביבוס היא רק באחיה מן האב, ולא נלמד מפרשת עריות, שהאחיה האמורה שם היא אפילו באחיה שהיא רק מן האם:

ולילף בגזירה שוה **"אחיה אחיה" מעריות**, שמצינו שם ש"ערות אשת אחיק" משמעותה היא בין אחיק מאב ובין אחיק מאם!

ומשנינן: **דנין גזירה שוה "כי ישבו אחים"** [ביבוס] מ"שנים עשר אחים בני אבינו".

ואין דנין "כי ישבו אחים", מ"ערות אחיק לא תגלה".

גם בבני אחים. **משום** דהמילה "אחים" הכתובה בבני יעקב היא **"מפני"**.

מיותרת היא, כדי להיות פנויה ללמוד ממנה גזירה שוה לאחזה של יבום.

מדהוה ליה למכתב "שנים עשר עבדיך, בני אבינו". וכתוב, והוסיף הכתוב את המילה "אחים" — שמע מינה, לאפנויי הוסיפה הכתוב, למילה "אחים", כדי שתהיה פנויה לגזירה שוה ליבום.

אבל אצל אמירת אברהם אבינו ללוט, אין המילה "אחים" מיותרת להיות פנויה לגזירה שוה!

ומוסיפה הגמרא לבאר את הפסוק "כי ישבו שני אחים יחדו":

ואיצטריך למכתב "כי ישבו אחים", ואיצטריך גם להוסיף ולמכתב "יחדו".

דאי כתב רחמנא רק "אחים", הוה אמינא לילף "אחזה אחזה" מלוט, שאפילו בן אח יכול לייבם.

וכי תימא, כמו שרצינו לומר, שאי אפשר ללמוד מלוט בגזירה שוה היות ולא מפני, שאין שם מילה מיותרת שתהיה פנויה להכריח את הלימוד של גזירה שוה, ואילו בבני יעקב יש מילה פנויה "אחים" ללמוד ממנה בגזירה שוה ליבום.

לאיי! אינך יכול לומר שאין שום דבר "פנוי" אצל אברהם ולוט, שיכולים להכריח ממנו את הלימוד של גזירה שוה מלוט.

אלא אכן אפנויי מפני!

מדהוה ליה למכתב, שיאמר אברהם ללוט, "אנשים רעים אנחנו", וכתוב "אחים" —

שמע מינה לאפנויי!

והיה מקום ללמוד בגזירה שוה מלוט, שנוהג ייבום של בן האח באשת אחי האב.

לכן הוסיף **וכתב רחמנא "יחדו"**, ללמד שאין מצות יבום אלא באחים המיוחדים **בנחלה**, שחולקים ביניהם נחלה אחת.

ואי כתב רחמנא רק "יחדו" ולא "אחים", הוה אמינא שאין מצות ייבום נוהגת אלא עד דמייחדי האחים, באבא ובאמא, שתהיה האחזה ביניהם גם מאב וגם מאם]והייתי אומר שזו היא משמעות "יחדו" [.

לכן **צריכא** לכתוב גם "אחים", וללמוד בגזירה שוה מבני יעקב, שהאחזה היא מן האב בלבד.

ומקשה הגמרא על הצורך לכתוב "אחים" כדי שלא נלמד מ"יחדו" שהאחזה תהיה בין מאבא ובין מאמא:

והא, ההוה אמינא שאין יבום אלא באחים שהאחזה ביניהם היא גם מהאב וגם מן האם — מהיכא תיתי? מהיכן נבוא לומר כך?!

והרי מצות יבום — **בנחלה תלא רחמנא**, דכתיב ביבם "יקום על שם אחיו המת", ו"הקמת שמו" של המת, משמעותה היא, שהאח המייבם זוכה בכל נכסי המת, ולא שאר האחים.

ו"נחלה" — רק מן האב, ולא מן האם, היא! ומשנינן: בכל זאת איצטריך לכתוב "אחים".

כי **סלקא דעתך אמינא, הואיל ועצם ענין יבום חידוש הוא, דקמשתרי ערוה, שהותרה**

ערוה אשת אחיו, גביה, כלפיו.

ואם כן, אימא, שלא הותרה "אשת אח", עד דמייחדי שני האחים גם באבא וגם באמא.

לכן צריכא לכתוב "אחים", בנוסף ל"יחדו", ללמד שאחיה מהאב ולא מן האם, גם נקראת אחיה ליבום.

אמר רב הונא אמר רב: שומרת יבם שמתה — מותר היבם באמה.

אבל כל עוד היא חיה, אסור לקחת את אמה או את אחת קרובותיה, כי בכך תיעשה עליו היבמה ערוה, והוא לא יוכל לייבמה, ותיבטל בכך מצות יבום. ואסור לו ליבם "לבטל מצות יבמין".

ומדייקת הגמרא: אלמא, מוכח מדבריו, שהתיר לקחת את אמה אחרי מות היבמה — קסבר רב הונא בשם רב, "אין זיקה".

והיינו, אין כח בזיקתה של היבמה אליו, להחשיב אותה מדרבנן כאילו היא ארוסתו, עד שתאסר עליו אמה כ"חמותו", מדרבנן.

ומקשה הגמרא: אם כן, ולימא רב הונא בשם רב: הלכה כדברי האומר "אין זיקה"!

שהרי נחלקו תנאים בכך, אם קרובות היבמה הזקוקה ליבום אסורות על היבם.

ומצינו מחלוקת תנאים זו לקמן [מא א], כאשר עבר היבם וקידש את אחות יבמתו, וביטל בכך את מצות יבמין, לפי שנעשתה עליו עתה יבמתו ערוה של אחות אשתו, ושוב אין היא זקוקה מן התורה, לא לחליצה ולא ליבום —

האם אסורה עליו אחות יבמתו שקידש לאשה, באיסור דרבנן של "אחות זקוקתו"?

רבי יהודה בן בתירא אומר: "יש זיקה", ונשאר עליה איסור של "אחות זקוקתו" אפילו לאחר שיבמתו נעשתה עליו ערוה!

היות ואמרו חכמים, שאין קידושיו באחות יבמתו [על אף שהם תופסים מן התורה!], יכולים להפקיע את איסור "אחות זקוקתו" מדרבנן.

ולכן עליו להמתין עם קידושיו, ולהמנע מלכנס את אחות אשתו [המקודשת לו מן התורה], עד שאחד מאחיו יחלוץ ליבמה או ייבמנה, ואז פוקעת הזיקה מעליה, והוא מותר בקרובותיה.

וחכמים סוברים ש"אין זיקה", ואם כי לכתחילה אין לו לקדש את אחות יבמתו משום שאסור לבטל מצות יבמין, אם עבר וקידשה, מותר לו לכנסה, כי אין איסור בקרובות יבמתו.

וכיון שנחלקו תנאים בדבר, היה לו לרב הונא בשם רב לומר שהלכה כמאן דאמר אין זיקה, והיינו יודעים שמותר אדם בקרובות יבמתו, במקום שאין בכל משום ביטול מצות יבמין, כגון, לאחר מות יבמתו.

ומשנינן: אי הוה אמר רב הונא הכי, שהלכה כדברי האומר אין זיקה, ולא היה מפרש דבריו שמותר לקחת את קרובות יבמתו לאחר מיתתה, הוה אמינא הני מילי שאין הזיקה של היבמה ליבם נחשבת כאילו היתה ארוסה לו עד שיאסרו קרובותיה עליו, כשהיתה הזיקה בתרי יבמים, שאז היא אינה יכולה להחשב כארוסה של שני היבמים כאחד, ואין אנו יודעים לפני מי היא עתידה

ליפול לייבום עד שנאמר שכבר עתה הרי היא כארוסתו.

אבל בחד יבם, שהיא מיועדת אך ורק אליו, הייתי אומר ש"יש זיקה" כלפיו כאילו היתה ארוסתו, ויאסר היבם בקרובותיה של יבמתו מדרבנן, כאילו כבר כנס אותה להיות ארוסתו.

והייתי אומר שאיסור זה נוהג בקרובות יבמתו גם לאחר מותה, למרות שלא ייבם אותה!

ולכן העדיף רב הונא בשם רב, להודיע שבכל ענין, גם בנפילה לפני יבם אחד, אין הוא נאסר בקרובותיה.

אך עדיין קשה: **ולוימא** רב הונא בשם רב במפורש: **הלכה כדברי האומר אין זיקה אפילו בנפילה ליבם אחד!** (1)

והוא רבי עקיבא, הסובר לקמן [כט ב] שאין בכח הזיקה, אפילו ליבם אחד, להחשיבה כאשתו, לגבי הפרת נדרים [בעוד שרבי אליעזר ורבי יהושע חולקים, וסוברים שיכול היבם להפר את נדרי יבמתו מכח זיקת האישות שביניהם].

ומשנינן: **אי אמר הכי**, שהלכה כדברי האומר אין זיקה אפילו בנפילה ליבם אחד, **הוה אמינא שאפילו מחיים**, בחיי היבמה, ולא רק אחר מותה, אין זיקה!

והיינו, שמותר לו ליבם לשאת את אמה של

יבמתו, אפילו לפני שיחלוץ לה, ואז תצא היבמה בלי חליצה, כדין ערוה, שהרי מעתה היא אסורה עליו משום "בת אשתו".

קמשמע לן רב הונא בשם רב, כי רק לאחר מיתתה של יבמתו, **אין**, רק אז מותר לו ליבם לקחת את אם יבמתו.

אבל מחיים של יבמתו, **לא** יקחנה, **משום דאסור** לו ליבם **לבטל מצות יבמין**.

ואם יקח את אם יבמתו לאשה, הרי תצא יבמתו ללא יבום וללא חליצה, כדין ערוה, ויבטל בכך את מצותו לייבם או לחלוץ.

ומביאה הגמרא ראייה נגד דברי רב, ממשנה שמוכח ממנה שיש זיקה.

תנן [לקמן מט א] **יבמתו שמתה** — **מותר באחותה**, כמו שמותר כל אדם, שלא במקום יבום, באחות אשתו לאחר מיתת אשתו.

ומשמע שרק **באחותה**, **אין**, הוא מותר, כמו שמותר באחות אשתו אחר מותה.

אבל **באמה** — **לא**! כי יש זיקה, והיא אסורה עליו.

ומשנינן: **הוא הדין דאפילו באמה** הוא מותר אחרי מות יבמתו.

ואידי דתנא רישא של אותה משנה: **אשתו שמתה** — **מותר באחותה**.

ויש להבין: הרי מחלוקתם של רבי עקיבא וחבריו היא בדין הפרת נדרים, שהוא מן התורה, ואילו הויכוח ביחס לדיני הקרובות של יבמה, הוא רק באיסור דרבנן.

1. רש"י כתב שמאן דאמר אין זיקה ואפילו בחד יבם הוא רבי עקיבא, הסובר שאין היבם מיפר נדרי יבמתו אפילו אם היתה היבמה זקוקה ליבם אחד בלבד.

שבאשתו, אחר שמתה, באחותה, אין, הוא מותר. אבל באמה, אחר שמתה אשתו, לא הותרה לו.

דהויא לה חמותו, אפילו לאחר מיתת אשתו, איסורא דאורייתא.

תנא נמי סיפא מתה אשתו מותר באחותה, אך הוא הדין באמה.

ורב יהודה חולק על רב הונא אמר רב, ואמר: שומרת יבם שמתה — אסור באמה.

אלמא קסבר רב יהודה: יש זיקה, שנחשבת היבמה כאילו היא כנוסה ליבם, ולכן הוא אסור בקרובותיה.⁽²⁾

ופרכינן: ולימא רב יהודה הלכה כדברי האומר "יש זיקה"!

ומשנינן: אי הוה אמר רב יהודה הכי, הוה אמינא הני מילי שיש זיקה ביבם חד, שהזיקה היא רק אליו.

אבל בתרי יבמים אין זיקה, ולכן קא משמע לן רב יהודה שגם בשני יבמים יש זיקה.

ופרכינן: והא כי פליגי רבי יהודה בן בתירא וחכמים אם יש זיקה או אין זיקה, בתרי יבמים פליגי! והיה לו לרב יהודה לומר שהלכה כרבי יהודה בן בתירא, שיש זיקה, והיינו יודעים שהמדובר הוא אפילו בזיקה לשני יבמים!

אך למה שיתבאר בהערה הבאה, שאיסור האישות מדרבנן תלוי אם יש ליבם קנין מן התורה ביבמתו, שפיר אפשר ללמוד מרבי עקיבא, הסובר שאין ליבם האחד קנין מספיק ביבמתו כדי שיוכל להפר נדריה, לדין דרבנן של איסור האישות, שהרי אם אין קנין ליבם ביבמתו אי אפשר ליחס לה איסורי קירבה של אישות [עיין שיעורי רבי שמואל ח"ב יב].

2. לפי רוב הראשונים, כל הדיון בגמרא בענין קרובות היבמה אינו אלא מדרבנן. חוץ מאשר דיוק בתוס' לקמן כז ב ד"ה אבל, שכתב בשם ר"ח שלפי רב הסובר אין זיקה, הזיקה היא מדרבנן, ומכאן היה מקום להוכיח שלרבי יוחנן הסובר יש זיקה, איסור הקרובות הוא מהתורה [עיין נאות דשא סימן לא].

אך גם הרשב"א כתב זאת בשם ר"ח, וכתב שאפשר לומר בדעת הר"ח שכוונתו "כעין דאורייתא" ולא מדאורייתא ממש.

אכן המהרש"א בדף ח א ד"ה כי איצטריך, סבור שהזיקה אוסרת את הקרובות מן התורה,

למאן דאמר "יש זיקה". והאור שמח בקונטרס הזיקה סוף אות ל' הוכיח מהירושלמי שזיקה אוסרת את הקרובות מן התורה.

ובנאות דשא [סימן ל] מחלק שאיסור הזיקה הוא בחיי היבמה מדאורייתא, ולאחר מותה מדרבנן.

אך אף על פי שהמחלוקת אם יש זיקה או אין זיקה לאסור את קרובותיה של היבם היא בדין דרבנן, שאין איסור הקרובות של יבמה [לדעת רוב רובם של הראשונים] אלא מדרבנן.

אך יסוד המחלוקת הוא בדין דאורייתא, האם הזיקה שבין היבמה ליבם היא קנין של היבם ביבמתו, או אינה נחשבת לקנין.

ומעתה, נחלקו גם באיסור הקרובות כי אם יש קנין ליבם ביבמתו מן התורה, יכולים חכמים ליחס לקנין זה איסורי אישות, ולאסור את קרובותיה. אך אם אין לו קנין ביבמתו מן התורה, אי אפשר לחכמים לתקן לאסור את קרובות היבמה, שאם אין כלל קנין ליבם ביבמתו, אי אפשר ליחס אליה איסורי אישות.

ומכח קושיה זו מביאה הגמרא תירוץ אחר.

אלא, אי אמר רב יהודה הכי, שיש זיקה, ולא
היה אומר "שומרת יבם שמתה אסור
באמה", **הוה אמינא** שאסורה אם היבמה רק
מחיים של היבמה, **אבל לאחר מיתה של**
היבמה **פקעה לה זיקה**, ואמה מותרת.

קא משמע לן דזיקה בכדי, בלי יבום או
חליצה של צרתה — **לא פקעה.**

לימא מסייע ליה לרב יהודה מהמשנה לקמן
[מט א]:

יבמתו שמתה — מותר באחותה.

ומשמע שרק **באחותה, איך, הוא מותר,**
בדומה לאשתו שמתה, שמותר באחותה.

אבל באמה — לא! כי יש זיקה.

ודחינן: **הוא הדין דאפילו באמה הוא אסור.**

ואידי דתנא רישא אשתו שמתה — מותר
באחותה.

שדוקא באחותה הוא מותר, אבל באמה, לא.

דהויא לה חמותו אפילו לאחר מות אשתו
איסורא דאורייתא.

תנא נמי סיפא מותר באחותה, אך הוא הדין
באמה.

מתיב רב הונא בר חייא ממשנתנו, ששנינו
בה:

עשה בה האח השני מאמר ביבמה שנפלה
מהאח הראשון, שלא היה בעולמו של האח
השלישי, ומת האח השני, ונופלות עתה לפני

האח השלישי אשת אחיו הראשון שלא היה
בעולמו, ואשת השני שהיא צרתה של אשת
הראשון מהמאמר שעשה בה השני.

הרי היבמה **השניה**, אשתו של השני —
חולצת, כי מן התורה אין היא צרת ערוה של
אשת אחיו שלא היה בעולמו, ולא מתייבמת
משום שהיא צרת אשת אחיו שלא היה
בעולמו, במאמר דרבנן.

ומדייק רב הונא בר חייא: **טעמא דעבד בה**
השני מאמר באשת הראשון, לכן אין אשתו
של השני מתייבמת, לפי שהיא צרת ערוה
של אשת אחיו שלא היה בעולמו, במאמר
דרבנן.

הא לא עבד בה השני מאמר, באשת
הראשון, ומת, הרי אשתו של השני הנקראת
"שניה" — נמי יבומי מייבמה!

לפי שאין היא צרת אשת אחיו שלא היה
בעולמו.

ואי אמרת "יש זיקה" לאסור קרובותיה של
היבמה, האיך היא מתייבמת כשלא עשה בה
השני מאמר?

והרי הויא לה, אשתו של השני, "צרת אשת
אחיו שלא היה בעולמו — בזיקה!"

שהרי אשת הראשון, שהיא "אשת אחיו
שלא היה בעולמו" של השלישי, היתה
זקוקה לבעלה של השניה, ונעשו בכך צרות,
מדרבנן, למאן דאמר "יש זיקה", להחשיב
את היבמה כאילו היא ארוסתו של היבם.

אמר רבה: הוא הדין דאף על גב דלא עבד
בה השני מאמר — שניה מחליץ חלצה, יבומי
לא מייבמה.

— יוצאה בלי חליצה משום ערות אשת אחיו שלא היה בעולמו.

ושניה, אשתו של השני — או חולצת או מתייבמת!

ואי אמרת יש זיקה, כיצד השניה מתייבמת?

והרי הוויא לה השניה "צרת אשת אחיו שלא היה בעולמו, בזיקה"! וכיצד היא מתייבמת!?

אמר ליה רבה לאביי: הא, ברייתא זו מני, בשיטת מי היא? — בשיטת רבי מאיר היא, דאמר: אין זיקה.

אבל למאן דאמר יש זיקה, היא אכן חולצת ולא מתייבמת.

לקמן נחלקו רב פפא ורבי אושעיא אם "זיקה ככנוסה". ומביאה הגמרא לקמן ראייה לרב פפא, הסובר שזיקה לאו ככנוסה, מברייטא זו, שבסופה נאמר "דברי רבי מאיר".

והניחה עתה הגמרא, שרבי מאיר סובר שאין זיקה כלל לאסור את קרובות היבמה.

ולפיכך תמה אביי על תירוצו של רבה: ומי סבירא ליה לרבי מאיר ש"אין זיקה"?

והתנן לקמן [כו א] בסתם משנה, ללא חולק, והיא שיטת רבי מאיר: ארבעה אחים, שנים מהן נשואים שתי אחיות, ומתו שני האחים הנשואין האחיות — הרי אלו שתי האחיות חולצות ולא מתייבמות, היות וכל אחת היא "אחות זקוקתו".

ואי סלקא דעתך שסבר רבי מאיר "אין

לפי שאכן מכח זיקתה של "אשת אחיו שלא היה בעולמו" אל האח השני, נעשית אשתו של השני "צרת ערוה" שלה, ואסורה להתייבם לאח השלישי.

והא דקתני במשנתנו "עשה בה השני מאמר", הוא כדי לאפקי, להוציא ולשלול משיטת בית שמאי.

דאמרי בית שמאי: מאמר שעושה היבם קידושי כסף ביבמתו קונה את היבמה קנין גמור, מן התורה. ולפיהם נעשית אשת השני צרת ערוה מן התורה של אשת אחיו שלא היה בעולמו, ופטורה אף מן החליצה.

לכן קא משמע לן משנתנו, שאין המאמר קונה ביבמה קנין גמור, אלא רק מדרבנן. ולכן, אפילו אם עשה בה השני מאמר, צריכה אשתו של השני חליצה.

אך הוא הדין אם לא עשה בה מאמר, הרי אשתו של השני, חולצת ולא מתייבמת, משום שהיא "צרת ערות אשת אחיו שלא היה בעולמו, בזיקה" — למאן דאמר יש זיקה!

איתביה אביי לרבה מהברייטא [לקמן יט א]:

דתניא: שני אחין שהיו בעולם אחד. ומת אחד מהן בלא ולד. ועמד השני הזה לעשות מאמר ביבמתו.

ולא הספיק האח השני לעשות בה מאמר, עד שנולד לו אח [שלישין], שלא היה בעולמו של הראשון, ומת האח השני, מבלי שיעשה בה מאמר —

הראשונה, שנפלה מאחיו שלא היה בעולמו

זיקה" — מדוע לדעתו אינן מתייבמות שתייהן?!

והקשה אביי: ואי סבר רבי מאיר שאין זיקה — תיבטל מצות יבמין!

והרי הני שתי אחיות מתרי בתי, משני בתים של שני אחים קאתיין, הן באות, ואין הן באות מבית אחד שלא יוכלו לייבם את שתייהן.

ולא שיש קשר בין זיקה לביטול מצות יבמין.

ואם כן, האי אח לייבם חדא אחות, והאי אח לייבם חדא אחות.

אלא כיון ששמענו שכך סובר רבן גמליאל את שני הדברים: אין זיקה, ומותר לבטל מצות יבמין — מדוע שלא יסבור גם רבי מאיר כמותו?!

שהרי לדעת רבי מאיר אין איסור לקחת את אחות זקוקתו!

דהא רבן גמליאל אמר "אין זיקה", ו"מותר לבטל מצות יבמין"!

אלא בהכרח שסבר רבי מאיר "יש זיקה".

דתנן לקמן במשנה [קט א]:

ואם כן יש סתירה לדבריו בברייתא לעיל, שקסבר אין זיקה.

שני אחים שהיו נשואים שתי אחיות, והיתה אחת גדולה, הנשואה לאח מן התורה, והשניה היתה קטנה שהשיאוה אמה ואחיה, שנשואיה אינם אלא מדרבנן.

אמר ליה רבה: לעולם סבר רבי מאיר אין זיקה!

ומת בעלה של גדולה, ונפלה אשתו הגדולה לפני האח שנשוי את אחותה הקטנה, בנשואין מדרבנן.

ומה שחייב לחלוץ לשתי האחיות זה לא מחמת האיסור של אחות זקוקתו, אלא משום דקסבר רבי מאיר שאסור לבטל מצות יבמין, ומחמת כן אסר לייבם את שתייהן:

ואסור לאח הזה לייבם אותה, למרות שהיא יבמתו מן התורה ואילו נשואי אשתו הקטנה הם רק מדרבנן, הואיל והיא אחות אשתו, מדרבנן.

דדלמא אדמייבם, שמא עד שאח אחד ייבם את האחיות האחת, יעבור פרק זמן ממושך עד שייבמנה, ולאחר שייבמנה מיית אידך, ימות האח השני לפני שיספיק לייבם את האחיות השניה.

ונחלקו בדבר רבי אליעזר ורבן גמליאל.

ואז, לא תוכל האחיות השניה להתייבם, שהרי היא אחות אשתו. והיא אף תצא בלא חליצה כדין יבמה שהיא ערוה על היבם. וקא בטלת מצות יבמין של האחיות השניה.

לדעת רבי אליעזר יש זיקה, והאחות הגדולה הנופלת לפניו, והזקוקה לו מן התורה, אוסרת בכך עליו את אשתו הקטנה, כיון שהיא נהיית אסורה משום "אחות זקוקתו".

ולכן תיקנו לחלוץ לשתייהן, ואפילו אח אחד יכול לחלוץ לשתייהן!

ומעתה הוא אסור גם באשתו וגם ביבמתו.

לכן, מלמדים את אשתו הקטנה שתמאן בו, ותעקור את נישואיה אליו למפרע, ואז יכול לייבם את אחותה הגדולה.

רבן גמליאל אומר: אין זיקה. ואין אשתו הקטנה נאסרת משום אחות זקוקתו. וכיון שאינה נאסרת אשתו הקטנה, אין צורך ללמד אותה למאן בו.

אלא, **אם מאנה בו** — **מאנה**, ומותר לו אז לייבם את אחותה הגדולה.

ואם לא מאנה בו — הרי היא עצמה מותרת לו, ואילו היבמה הגדולה **תמתין עד שתגדיל** הקטנה, ויהיו נשואיה נשואין מן התורה.

ואז, **תצא** היבמה הלזו **משום** ערות **אחות אשה**, בלא יבום ובלא חליצה!

והיינו, שסובר רבן גמליאל שאין זיקה, ולכן מותר היבם באשתו הקטנה, ומותר לבטל מצות יבמין. ולכן אין מלמדים אותה שתמאן, אלא יכול לשאת אותה בנשואין דאורייתא כשתגדל, ותבטל מצות יבום של אחותה הגדולה.

ואם כן, מדוע שלא יסבור רבי מאיר כרבן גמליאל, שאפשר לבטל מצות יבמין.

אמר ליה רבה: וכי מדרבן גמליאל אדרבי מאיר קרמית? וכי צריך רבי מאיר הסובר כרבן גמליאל שאין זיקה, צריך לסבור כרבן גמליאל בכל דבר, גם שמותר לבטל מצות יבמין!?

אמר ליה אביי: **לא**. אלא **הבי קאמרינן:**

וכי יתכן שתהיה המחלוקת ביניהם כה קיצונית עד שרבי מאיר חייש אפילו לספיקא

של ביטול מצות יבמין, שאמר בשתי אחיות הנופלות משני אחים שיחלוץ לשתייהן, שמא ימות אחד מהאחים ולא תתקיים מצות יבמין.

ואילו **לרבן גמליאל**, אפילו **לודאי** ביטול מצות יבמים **לא חייש!**

שהרי התיר לו לשאת את אשתו הקטנה כשתגדל, ותצא אחותה משום אחות אשה, ויבטל מצות יבמים בידים.

ודחה רבה: אין זו מחלוקת קיצונית, אלא עקרונית, האם אסור לבטל מצות יבמין, או מותר לבטלה.

ולכן, **דלמא מאן דלא חייש** לבטול מצות יבמין [רבן גמליאל], אפילו **לודאי** ביטול **לא חייש**.

ואילו **מאן דחייש** לביטול מצות יבמין [רבי מאיר] — אפילו **לספיקא חייש**.

אמר ליה אביי לרב יוסף: הא **דרב יהודה** שאמר יש זיקה, ואסור היבם בקרובות אשתו גם אחר מותה — **דשמואל היא!**

משמואל רבו שמעה רב יהודה, ולא מרב, שגם הוא היה רבו של רב יהודה.

דתנן: שומרת יבם, שקדש אחיו [דהיינו, יח-ב אחד האחים] את אחותה של היבמה. ומעתה, נעשית עליו יבמתו ערוה של אחות אשה, ושוב אין היא זקוקה לו עוד, שהרי אין זיקה לערוה.

ונמצא, שמעתה, אחותה של היבמה שקידש לו לאשה, אינה עור "אחות זקוקתו":

משום רבי יהודה **בן בתירה אמרו:** בכל

זאת, כיון שהיא נראתה כאחות זקוקתו, **אומרים** לו ליבם שקידש את אחות יבמתו:

המתן מלכנוס אותה לנשואין — **עד שיעשה אחיד** בה **מעשה**, שיחלוץ לה, ואז תפקע זיקתה כלפי כל האחים, ולא תיראה עוד כאחות זקוקתך. כי משעה שחולץ לה, פוקעת זיקתה כלפי כל האחים.

והיינו, שסובר רבי יהודה בן בתירא "יש זיקה", והיה אסור לו ליבם לקדש את אחות יבמתו, לפי שהיא אסורה עליו משום אחות זקוקתו.

אך משקידשה, היתה צריכה לפקוע הזיקה של היבמה אליו, לפי שהיא נעשית ערוה עליו מן התורה.

אלא, שתיקנו חכמים, לפי שהוא נראה כלוקח אחות זקוקתו, וכיון שעדיין היא רק ארוסתו ועוד לא נשאה — שתמשיך להיות אסורה לו כאילו הזיקה קיימת אליו, עד שיחלוץ לה אחיו.

כי נתנו חכמים תוקף לזיקה כאילו היא ארוסה, ואין קידושין של זאת מפקיעים אירוסין של זאת.

אך אם כבר נשאה האח, לא תיקנו חכמים שתחשב עוד היבמה כזקוקה. כי נישואין עדיפים על אירוסין, ולכן כאילו "מפקיעים" נישואי האחות את זיקת היבמה, ושוב אין לאסור את אחותה כאחות זקוקה.

ואמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בן בתירה.

ומוכח שסבר שמואל יש זיקה. ובהכרח שרבי יהודה קיבל את ההלכה שיש זיקה משמואל רבו.

אמר ליה רב יוסף לאביי: למה הכרחת שרב יהודה קיבלה משמואל, ולא מרב?

דאי מדובר דקיבלה מרב שיש זיקה, **מאי** יקשה לך?

שיהיה **קשיא דרב אדרב**, שתהיה סתירה בדברי רב, כי מצד אחד אמר רב הונא בשמו שאין זיקה, ומצד שני אמר רב יהודה בשמו שיש זיקה.

אין זו סתירה בדברי רב.

כי **דלמא אמוראי נינהו**, רב הונא ורב יהודה שהם תלמידי רב, נחלקו ביניהם, ונחלקו **אליבא דרב**, מה היא שיטתו.

אמר אביי לרב יוסף: **כיון דאיתמר משמיה דשמואל בהדיא**, ששנינו משמו של שמואל במפורש, שלדעתו יש זיקה.

ואילו **משמיה דרב** אין הדבר ברור מה היא שיטתו, שהרי איתמר **באמוראי**, שנחלקו תלמידיו של רב אם יש זיקה או אין זיקה.

לכן, **לא שבקינן**, אין אנו "מסלקים" עצמנו, ממה ששנינו **משמיה דשמואל בהדיא**. ולכן יש לנו לומר שרב יהודה שאמר יש זיקה, אמר זאת בשיטת שמואל רבו.

ולא **מוקמינן** את דברי רב יהודה שאומר זאת בשם רב, **ובאמוראי**, ושיש כאן מחלוקת אמוראים, תלמידי רב, **ואליבא דרב**.

אלא, אנו מעמידים את דברי רב יהודה שיש זיקה — שאמר זאת בשם שמואל רבו.

אמר רב כהנא: אמריתה לשמעטא זאת קמיה דרב זביר מנהרדעא.

ואמר לי: אתון, אתם הכי מתניתו לה, כך הינכם שונים את דברי רב יהודה, שאינכם שונים אותם במפורש בשם שמואל רבו, ולכן אתם מתווכחים ביניכם אם רב יהודה אמר דבריו לפי שמואל או לפי רב.

אבל אנן — בהדיא מתנינן לדברי רב יהודה בשם שמואל רבו, וכך אנו שונים:

אמר רב יהודה אמר שמואל: שומרת יבם שמתה — אסור באמה.

אלמא קסבר שמואל: יש זיקה.

ואזדא שמואל לטעמיה. שמואל הסובר יש זיקה, הולך לשיטתו:

דאמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בן בתירה.

ומבארת הגמרא: וצריכי, והיה שמואל צריך לומר את שתי המימרות, גם את המימרא "שומרת יבם שמתה, אסור באמה", וגם את המימרא "הלכה כרבי יהודה בן בתירה".

דאי אשמעינן רק את המימרא "יש זיקה", הוה אמינא, הני מילי שיש זיקה רק ביבמה הנופלת לגבי יבם אחד, שהזיקה מבוררת אליו בלבד.

אבל בתרי יבמים, שאין ידוע מי ייבמנה, לא אמרינן יש זיקה לשניהם.

קא משמע לן שמואל במימרא "הלכה כרבי יהודה בן בתירה", המדברת בזיקה לכמה אחים, שבכל זאת יש זיקה.

ואי אשמעינן שמואל רק את המימרא

שהלכה כרבי יהודה בן בתירה, הוה אמינא הני מילי שיש זיקה, רק מחיים, בחיי היבמה, שיש בה אז זיקה, וגם אחר שנעשית ערוה היא ממשיכה להיראות כאחות זקוקה.

אבל לאחר מיתתה של היבמה פקעה לה זיקה, ומותר אז היבם בקרובותיה.

לכן קא משמע לן שמואל "יש זיקה", דזיקה בכדי, בלי חליצה, לא פקעה. והרי הוא אסור בקרובותיה כאילו מתה ארוסתו, שאסור בקרובותיה גם אחר מיתתה.

מתניתין:

במשנה הקודמת התבאר דין אשת אחיו שלא היה בעולמו במקרה שנולד האח השלישי לפני שייבם האח השני את אשת האח הראשון.

ועתה מבארת המשנה את הדין של אשת אחיו שלא היה בעולמו, כאשר נולד האח השלישי לאחר שייבם האח השני את אשת האח הראשון:

אם היו שני אחים בעולם, ומת אחד מהן.

ויבם האח השני את אשת אחיו שהיה עמו בעולמו.

ואחר כך נולד להן אח, שלא היה בעולמו של האח הראשון.

ומת האח השני, שייבם את אשת האח הראשון.

ונופלות לפני האח השלישי אשת אחיו שלא היה בעולמו, וצרתה:

הרי הראשונה, אשת האח הראשון,

אשת הראשון אל השלישי, ולא נאסרה עליו בשעת נפילה כאשת אח שאין לה היתר, אלא מצאה השלישי בשעת הוולדו כאשת של אחיו השני, אין היא נאסרת עליו כאשת אחיו שלא היה בעולמו.

ולכן, כשמת האח השני — הרי הוא מייבם לאיזו מחן שירצה, או חולץ לאיזו מחן שירצה.

וטעמו של רבי שמעון, יתברר בגמרא, לפי שיטות הראשונים, בדף כ א

גמרא:

התבאר במשנתנו, שרבי שמעון מתיר לאח השלישי לייבם את אשת אחיו הראשון [שהתייבמה לאחיו השני, ומת אחיו השני], כאשר נולד האח השלישי לאחר שייבמה האח השני.

ומשמע מכאן שרק בצורה כזאת, שנולד השלישי, ומצאה כשהיא מיובמת לשני, רק אז התירה רבי שמעון לשלישי.

אבל באיסור אשת אחיו המבואר במשנה הקודמת, כשנולד השלישי לפני שייבמה השני, מודה רבי שמעון לחכמים שהיא נאסרה עליו עולמית כאשת אח שיש לה בנים, ושוב אין לה היתר להתייבם לו, גם אם ייבמה אחיו השני ומת, והרי היא נופלת ממנו.

אלא, שנחלקו אמוראים בדבר:

אמר רבי אושעיא: חלוק היה רבי שמעון על חכמים אף במשנה הראשונה, הקודמת, וסבור שאפילו אם נולד האח השלישי לפני

שהתייבמה לאח השני, יוצאה משום ערות "אשת אחיו שלא היה בעולמו". ופטורה מהיבום והחליצה.

והשניה, צרתה, אשת האח השני, יוצאת כמוה, ללא חליצה ויבום, משום צרתה של ערוה.

אך אם לא ייבם האח השני את אשת האח הראשון, אלא רק עשה בה האח השני מאמר, קידושי כסף, שתיקנו חכמים שיקדש היבם את יבמתו לפני שיבוא עליה, ומת —

הרי הראשונה יוצאת משום אשת אחיו שלא היה בעולמו.

ואילו השניה שהיא צרת ערוה מדרבנן עקב קידושי מאמר שעשה בעלה בראשונה — חולצת, ולא מתייבמת.

רבי שמעון חולק על האמורא ברישא של המשנה, ואומר:

אין אשת אחיו שלא היה בעולמו נאסרת עליו, אלא אם כן נולד השלישי, ומצא את אשת אחיו שלא היה בעולמו כאשר היא עדיין ב"זיקת נישואי אחיו הראשון".

דהיינו, שלא נחלצה ולא נתייבמה, ועדיין היא זקוקה ליבום מכח נישואי אחיו שלא היה בעולמו.

שאו, כיון שאינו יכול לייבמה או לחלוץ לה, היא נאסרת עליו כאשת אח שלא היה בעולמו. וכיון שנאסרה עליו בשעת נפילה ליבום, היא נאסרת עליו עולמית.

אבל, אם נולד האח השלישי לאחר שייבם השני את אשת הראשון, ונמצא שלא נפלה

שייבמה האח השני, ויבמה האח השני, ומת השני, הרי היא מתייבמת!

ולפי רבי אושעיא אין טעמו של רבי שמעון כמו שביארנו במשנה, אלא הוא טעם אחר, וכפי שיתבאר להלן.

ומוכיח רבי אושעיא את דבריו: **ממאי**, מהיכן לוקח אני זאת?

מדקתני משנה יתירה — בבא דרישא.

שהרי המשנה הקודמת, מיותרת היא לגמרי, אם לא נאמר כדברי, והיא באה להשמיע שרבי שמעון חולק גם עליה.

כי **למאן קתני** לה? לצורך מי נשנית המשנה הקודמת להשמיענו את שיטתו?

אילימא לרבנן, אם יש בה ענין להשמיע את שיטתם של חכמים החולקים על רבי שמעון, ורבי שמעון לא מדבר בה, כי הוא מודה בדין זה לחכמים — זה לא יתכן.

כי **השתא**, הרי מבואר כאן במשנתנו, שאפילו אם **יבם** האח השני **ולבסוף נולד** האח השלישי, שלא מצאה בשעת נפילה ליבום מהראשון, אלא מצאה כאשת השני, **דכי אשכחה**, שכאשר מצאה בעת הוולדו, **בהתיירא** של יבום מכח השני **אשכחה** — ובכל זאת **אפרי רבנן** לייבמה, כמבואר במשנתנו —

נולד השלישי לפני יבום של השני, ונאסרה עליו מכח נפילת הראשון משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, ורק **אחר כך יבם** האח השני — **מיבעיא**!! וכי יש צורך לומר שהיא אסורה לו.

אלא לאו, שהמשנה הזו, הקודמת למשנתנו

— **לרבי שמעון איצטריך**, להשמיענו שגם בה הוא נחלק.

ותנא רישא, את המשנה הקודמת, **להודיעך כחו דרבי שמעון**, שאפילו בנוולד האח השלישי, ואחר כך יבם השני, התיר רבי שמעון.

ותנא סיפא, משנתנו, **להודיעך כחו דרבנן**, שאפילו ביבם ולבסוף נולד, אסרו חכמים.

ובדין הוא, ראוי היא **הנפלות** שיחלוק רבי שמעון מיד על חכמים, ויתיר מיד **ברישא**.

אלא, **נטר** להו שמר רבי שמעון והמתין **לרבנן עד המסיימו למילתייהו**, וחדר, ואחר כך — **פליג עלייהו**.

ועתה מבררת הגמרא: אם גם בנוולד ובסוף ייבם התיר רבי שמעון, אם כן:

אלא, **אשת אחיו שלא היה בעולמו**, **לרבי שמעון** — **היכי משכחת לה?** באיזה אופן תמצאה?

בחד אחא, שהיה אח אחד שלא היה בעולמו של האח השני, **ומית**. ונולד לו **אח**, לאחר מיתתו, שאינו יכול לייבם את אשת אחיו לפי שלא היה עמו בעולמו.

אי נמי, **בתרי**, בשני אחים, ונולד אח שלישי, **ולא יבם** האח השני את אשת אחיו, **ולא מית** עדיין האח השני.

שאסור האח השלישי לייבמה מכח הנפילה מאחיו המת, לפי שלא היה עמו בעולמו.

אבל אם פקעה זיקתו של האח הראשון, כשיבם השני, ומעתה היא נחשבת כאשתו של האח השני, מותר לו לשלישי לייבמה

כשימות השני, שהרי הא השני היה בעולמו, והיא עתה נופלת לפניו כאשת השני, ולא כאשת הראשון.

וזה שהוסיפה הגמרא "ולא מית", משום שיתבאר לקמן, שלפי רבי אושעיא אם ימות השני — אז היא תותר לשלישי! ומהטעם שיתבאר לקמן.

ועתה מבארת הגמרא, מהו טעמו של רבי שמעון אליבא דרבי אושעיא, שאפילו בנולד השלישי ולבסוף יבם השני, ומת, מותר לאח השלישי לייבמה.

בשלמא אם יבם השני, ואחר כך נולד האח השלישי, ומת השני, מותר לשלישי לייבמה, היות וכי אשכחה השלישי — ב"התירא" אשכחה!

שהיות ולא נזקקה אליו מכח הראשון, אלא מצאה כשהיא מיובמת לשני, היא לא נאסרה עליו, והרי היא מותרת לו מכוחו של השני.

אלא אם נולד השלישי, ומצאה בזיקת נשואיו של הראשון, ונאסרה אז עליו כאשת אח שיש לה בנים, ורק אחר כך יבם אותה השני.

מאי טעמא הותרה לשלישי במיתת השני? והרי כבר נאסרה עליו עולמית בשעה שנולד, היות היתה אז נפילה בזיקת נשואי אחיו הראשון, שלא היה בעולמו.

ומשנינן: **קסבר רבי שמעון** [אליבא דרבי אושעיא]:

א. **יש זיקה.** זיקת האישות שיש ליבם ביבמתו, היא זיקת אישות חזקה, ויש לה כמה בחינות [כגון לאסור קרובותיה, ועוד, כפי שיתבאר להלן].

ב. **זיקה של היבמה אל היבם היא אישות כה חזקה, עד — שכ"כנוסה" דמיא.**

שאפילו מן התורה, נחשבת זיקתה אל היבם כאילו כבר כנסה היבם לאשה!

ולכן, כאשר נולד אח חדש, אין הוא מוצא אותה בזיקת אישות של אחיו המת, שלא היה בעולמו, אלא נחשב הדבר כאילו פקעה לגמרי אישותו של אחיו המת, והחלה אישות היבם.

ואישות זו מותרת ליבם לאח שנולד עתה, שהרי היה יחד עם אחיו השני בעולמו.

והיינו, שלפי רבי שמעון, אליבא דרבי אושעיא, אין היא נאסרת על האח השלישי כאשת אח שאין לו בנים, היות ואין כאן אישות של הראשון, שמכוחה תאסר עליו עולמית, אלא אישות של השני בלבד!.

מתקיף לה רב יוסף לרבי אושעיא: השתא, הרי בזיקה ומאמר, מספקא ליה לרבי שמעון אי ככנוסה דמיא, אי לאו ככנוסה דמיא. וכפי שתבאר הגמרא.

זיקה להורה, בלי מאמר — מיבעיא למימר שאינה ככנוסה לרבי שמעון!

ומבארת הגמרא: **מאי היא?** היכן מצינו שרבי שמעון מסתפק אם בזיקה ומאמר היא ככנוסה או לא?

דתנן [לקמן לא ב]: שלשה אחין שהיו נשואין שלש נשים נכריות.

ומת אחד מהם. ועשה בה האח השני מאמר, ומת —

הרי אלו, שתי היבמות, של האח הראשון ושל האח השני, חולצות ולא מתייבמות.

היות והיבמה שעשה בה מאמר אסורה ביבום, וכפי שיתבאר, ואוסרת גם את צרתה [במאמר].

שנאמר: [דברים כה] "ומת אחד מהם — יבמה יבא עליה".

מי שעליה זיקת יבם אחד — אני קורא בה "יבמה יבוא עליה".

ולא מי שעליה זיקת שני יבמין!

וזאת, שעשה בה השני מאמר, יש בה זיקת שני יבמים, של הראשון ושל השני, שהרי היא זקוקה מכוחו של הראשון, וגם מכוחו של השני, מחמת שעשה בה מאמר. וצרתה, אשת השני, אסורה לייבום כמות.

רבי שמעון חולק, וסובר, ממה נפשך:

אם המאמר קונה אותה כאשתו, הרי היא אשת השני בלבד, ואין כאן זיקת הראשון.

ואם אין המאמר קונה אותה כאשתו, הרי אין כאן זיקת השני, לפי שאינה נופלת ממנו, אלא מהראשון.

ולכן, לא סובר רבי שמעון כלל את הדרשה מי שיש עליה זיקת שני יבמים אינה מתייבמת.

ולכן, רבי שמעון אומר: **מייבם לאיזהו מהן שירצה. וחולץ לשניה, מחמת הספק!**

ומבאר הגמרא: **יבומי תרווייהו לא, אין הוא מייבם לפי רבי שמעון את שתיהן, כי רבי שמעון מסתפק, דדלמא "יש זיקה",**

ומכח הזיקה נחשבת אשת הראשון ככנוסה לשני.

והו' אשת הראשון, הזקוקה לשני, ואשת השני — שתי יבמות הבאות מבית אחד. יט-א

ואין לייבם אלא יבמה אחת מהבית, לפי שאמרה תורה "את בית אחיו". ללמדך, בית אחד הוא בונה, ואינו בונה שני בתים.

ומאידך, **יבומי חדא מהן, ואיפטור אידך** ללא חליצה, מצד "בית אחד הוא בונה ואי אתה בונה שני בתים", גם לא יתכן.

דדלמא אין זיקה נחשבת ככנוסה, והו' לחו שתי יבמות הבאות משני בתים, וצריך לחלוץ לשניה, גם אם ייבם את הראשונה.

ומסיים רב יוסף את קושייתו על רבי אושעיא, ומוכיח את הוכחתו:

אלמא, מספקא ליה לרבי שמעון, האם זיקה יחד עם מאמר היא ככנוסה או לא.

ואיך אמר רבי אושעיא, שלפי רבי שמעון, בזיקה גרידא היא ככנוסה?!

וכי תימא לתרץ, שאין רבי שמעון מסתפק, אלא סובר בודאי שזיקה ככנוסה. ואכן מדאורייתא, הכי נמי כשנופלות לפניו בזה אחר זה שתי יבמות, האחת מן האח הראשון, והשניה מהאח השני, נחשבת הראשונה ככנוסה לאח השני, וכשמת האח השני, נחשב הדבר שנופלות שתי היבמות מ"בית אחד" [של האח השני] אל האח השלישי.

והיות ו"בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים", סבור רבי שמעון **דמייבמא רק חדא מהן ומפטרא חדא.**

ואם כן, למה לא ייבמנה, והרי **אשת** אחיו השני בלבד הוא **בועל**!

ואם מאמרו של שני אינו נחשב "מאמר", ואינה קנויה לו במאמר להיות אשתו, גם כן אין היא "מי שיש עליה זיקת שני יבמים", אלא יכול לייבמה. שהרי **אשת הראשון** בלבד הוא **בועל**!

ומוכח, שמטעם ספק, אם מאמר קונה או לא, חלק רבי שמעון על חכמים, ולא מטעם גזירה שמא יבואו לייבם בנפילה בבת אחת מצומצמת של שני אחים.

וטוען רב יוסף לרבי אושעיא: אם אכן סובר רבי שמעון כדבריו, שזיקה ככנוסה, למה אמר רבי שמעון שאם נפלו שתי יבמות בזה אחר זה, אחת מתייבמת והשניה יוצאת בחליצה?!?

והרי אם זיקה ככנוסה, אשת הראשון היתה כנוסה בזיקה לשני. ונמצא, שכאשר מת השני, נופלות שתי היבמות לפני השלישי מ"בית אחד".

ואם כן, דיו לאח השלישי שייבם רק לאחת מהן, ותצא השניה מהטעם ש"בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים"!?

אמר ליה אביי לרב יוסף: ולא שני לך, וכי אינך סבור שענין זיקה ככנוסה [לפי רבי אושעיא בשיטת רבי שמעון], יש לחלק בו בין זיקת יבם אחד לזיקת שני יבמים?

והרי **דלמא כי אמר רבי שמעון** במשנתנו ש"**זיקה ככנוסה דמיא**" [ולכן הוא מתיר את אשת אחיו שלא היה בעולמו אפילו בנוולד ובסוף יבם], דוקא בזיקה ליבם אחד. היות

ורק **מדרבנן הוא דאסור** להוציא את השניה בלי חליצה, גזירה **משום שמא** יטעו אנשים, ויאמרו שאפילו במקרה של ב' יבמות **הבאות משני בתים**, כגון שהיתה הנפילה בבת אחת, בצמצום, שמתו שני האחים כאחד, גם אז אומרים: **חדא מהשתיים מייבמא, ואידך, מיפטר א בולא כלום!**

וזה טעות. כי אם מתו שני האחים יחד, לא נוצרה "זיקה ככנוסה" אצל האח השני, ונמצא שיש פה שתי נפילות נפרדות משני בתים, וצריך היבם לבנות את שניהם.

אי אפשר לתרץ כך את דברי רבי אושעיא בשיטת רבי שמעון. כי:

והא טעמא דרבי שמעון — משום "מאמר ולא מאמר" הוא, שהוא מסתפק אם מאמר קונה או לא, וכמו שיתבאר:

דתניא, שכך שנינו בברייתא, על משנה זו של שלשה אחים שנשא שלש נשים נכריות, ומת הראשון, ועשה בה השני מאמר, ומת. ששתיהן חולצות ולא מתייבמות היות ויש על אשת הראשון זיקת שני יבמים, ואשת השני היא צרתה, וחולצת כמותה:

אמר לחם רבי שמעון לחכמים: מדוע שתיהן חולצות, ולא נאמר שיכול האח השלישי לייבם אפילו את אשת הראשון, לאחר שעשה בה השני מאמר, ומת.

כי אם מאמרו של שני נחשב "מאמר", שמועיל קנין המאמר שתהיה לאשתו — אין היא נחשבת כ"מי שיש עליה זיקת שני יבמים", אלא רק זיקת היבם השני, שעשה בה מאמר.

שלגבי יבם אחד היא יכולה להחשב מכח הזיקה ככנוסה לו.

ובמשנתנו זקוקה אשת הראשון רק לאח השני, ולא לשלישי, לפי שהוא לא היה בעולמו של הראשון.

ולאור זאת, הסביר רבי אושעיא את טעמו של רבי שמעון, שזיקה ככנוסה.

ולכן, גם אם נולד האח השלישי, שלא היה בעולמו של הראשון, עוד לפני שייבם האח השני את אשת האח הראשון, נחשב הדבר כאילו אשת הראשון כנוסה כבר לשני, ואין האח השלישי מוצא אותה ב"זיקת נשואיו של האח הראשון". ואינה נאסרת עליו כדין אשת אח שאין לה היתר יבום.

אבל בשני יבמין — לא אמר רבי שמעון זיקה ככנוסה.

ולכן, בשלשה אנשים שהיו נשואים שלש נכריות, שמשם הקשה רב יוסף, אם נפלה תחילה אשת הראשון, אין היא נחשבת אשת השני מצד זיקה ככנוסה, ואם ימות השני ותפול גם אשתו, אין זו נפילה של שתי יבמות מבית אחד.

וחזר וטען רב יוסף: **ומי שני ליה לרבי שמעון** בענין "זיקה ככנוסה", בין זיקת יבם אחד לזיקת שני יבמים?

והתניא, כלל אמר רבי שמעון:

כל שהלירה של האח השלישי, שלא היה בעולמו של הראשון, היתה קודמת לנשואין [ליבום] של האח השני באשת האח הראשון — **לא חולצת ולא מתייבמת** אשת הראשון על ידי האח השלישי.

לפי שהיא ערוה עליו, מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו.

אך אם היו **הנשואין** [היבום] של האח השני קודם ללידה של האח השלישי, ואחר כך מת השני — **או חולצת או מתייבמת!**

מאי לאו, האם לא מדברת הברייתא, **ביבם אחד**.

וקתני, אם היתה הלידה של האח השלישי לפני שייבם השני — **לא חולצת ולא מתייבמת!**

ואם סובר רבי שמעון שזיקה ככנוסה ביבם אחד, כדברי רבי אושעיא, לא היתה צריכה להאסר בערות אשת אחיו שלא היה בעולמו, שהרי יש כאן זיקה ליבם אחד בלבד, והרי היא כמי שכנוסה לו.

אלא, מוכיח רב יוסף, לא זהו טעמו של רבי שמעון שזיקה ככנוסה ביבם אחד!

ודוחה הגמרא: אין מכאן ראיה. כי **לא** מדובר בברייתא בכגון שהיה יבם אחד, אלא **בשני יבמים**, שבהם סובר רבי שמעון שזיקה לאו ככנוסה דמיה.

אך ממשיך רב יוסף, ומקשה:

אבל אם היה זה ביבם אחד — מאי?

האם **חבי נמי** תאמר, שזיקה ככנוסה, ואפילו אם נולד ואחר כך ייבם, סובר רבי שמעון שהיא **או חולצת או מתייבמת**, היות וזיקה ככנוסה?!

אי חבי, אדתני, עד ששנינו בברייתא שרבי

שמעון מחלק בין קדם היבום ללידה לבין קדמה הלידה ליבום, שאם היו נשואין קודמין ללידה — או חולצת או מתייבמת.

ליפלוג שיחלק רבי שמעון וליתני חילוק אפילו בדירה, במקום שקדמה לידה ליבום:

במה דברים אמורים שנאסרת — **בשני יבמים**, שאז זיקה אינה ככנוסה.

אבל ביבם אחד, שזיקה ככנוסה דמיא — **או חולצת או מתייבמת!**

ומשנינן: אין זו ראייה מדברי רבי שמעון, כי **כולה בשני יבמין קמייירי**. שרצה רבי שמעון להשמיע את חילוקו בשני יבמים, אימתי מותר בהם ואימתי אסור בהם, ולא תיקשי לך שישמיע רבי שמעון חילוק אחר ביבם אחד.

אך מוסיף רב יוסף וטוען: **ואלא**, אם תאמר כדברי רבי אושעיא, שבנפילה לפני יבם אחד זיקה ככנוסה, ואפילו נולד ולאחר כך ייבם סבור רבי שמעון שהיא מתייבמת — **מאי "כללא"** שאמר התנא בשם רבי שמעון?

שהרי שנינו בברייתא "כלל אמר רבי שמעון: כל שהלידה קודמת לנישואין לא חולצת ולא מתייבמת". ואיך אפשר לומר "כל", כאשר זה אמור רק בשני יבמים, ואילו ביבם אחד היא אפילו מתייבמת לרבי שמעון?!

ועוד, מתיב רב אושעיא על רבי אושעיא: הרי שנינו במשנה לקמן [כח ב]:

ג' אחין, שהיו שנים מהן נשואין:

שתי אחיות,

או אשה ובתה,

או אשה ובת בתה,

או אשה ובת בנה —

והיינו, שהיו שני אחים נשואים "זוג" של נשים, כמו שתי אחיות, או כמו אשה ובתה, ששתיהן יחד כ"זוג" מהוות ערוה לאדם אחד.

ומתו שני האחים —

הרי אלו **חולצות ולא מתייבמות**, היות וכל אחת היא "קרובת זקוקתו".

ורבי שמעון פוטר אותן מן החליצה ומן היבום, היות וכל אחת מהן היא קרובת זקוקתו, ודורש זאת מ"לצרור", וכפי שיתבאר לקמן.

ומדייק רב אושעיא: **ואי סלקא דעתך** כרבי אושעיא שקסבר **רבי שמעון "זיקה ככנוסה דמיא"**, מדוע פוטר רבי שמעון את כולן?

לייבם לקמייתא, את זאת שנפלה ראשונה!

שהרי כיון שזיקה ככנוסה, רק היא נחשבת לו ככנוסה, ואילו השניה, בת זוגה, הנופלת אחריה, אינה נחשבת כלל "זקוקה", כיון שהיא ערוה עליו מכח כניסתה של הראשונה!

ואם כן, **תיפטר אידך**, בת זוגה, הנופלת שניה, שאינה מזדקקת לו כלל, ולא תאסור את הראשונה מכח קרובת זקוקתו?!

אמר רב עמרם: אין הכי נמי, שהראשונה מתייבמת והשניה תצא מחמת היותה ערוה.

ומאי "פוטרי" שאמר רבי שמעון, נמי — פוטרי בשניה.

ופרכינן: והתניא: רבי שמעון פוטרי בשתיהן!?

ולא כדכריך, שרק השניה פטורה והראשונה מתייבמת.

אמר רבא: כונתו של רבי שמעון לפטור את "שתיהן", היא: לפטור את השתיים שנפלו מהאח השני.

דהיינו, את ה"שניה" שבזוג זה, של שתי אחיות.

ואת ה"שניה" שבזוג זה, של אשה ובתה.

וכגון בשני אחים שהיו נשואים שתי "זוגות", זוג אחד של שתי אחיות, וזוג שני של אשה ובתה.

והיה להם אח שלישי.

ומת האח הראשון, והרי נשותיו נופלות ליבום רק לפני האח השלישי, שהרי לאח השני שתיהן נחשבות ערוות [האחת היא אחות אשתו, והשניה היא בת אשתו].

ולדברי רבי אושעיא, לשיטת רבי שמעון, אחת משתי נשותיו של הראשון נחשבת לשלישי כ"כנוסה" לו.

ואחר כך מת האח השני, ונפלו שתי נשותיו של השני ליבום לפני האח השלישי.

וכיון שאחת מתוך שתי נשותיו של הראשון נחשבת ככנוסה לשלישי, עוד משעה שמת האח הראשון [ואין זה משנה לנו כעת מי היא], הרי "בת זוגה" [כגון אחותה], שנפלה מן האח השני, יוצאת משום ערוה.

ואילו האשה השניה של האח השני, שהיא ה"שניה" שבזוג השני [אשה ובתה], יוצאת מדין "צרת ערוה".

ולכן, לפי רבי שמעון, מייבם האח השלישי את אחת משתי נשותיו של הראשון [וצרתה נפטרת מדין "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים"].

וכגון, שמייבם את האחיות שנפלה ראשונה.

ואז אחותה, שהיא השניה שבזוג האחיות, פטורה מן החליצה והייבום, כדין ערוה.

וכן האשה השניה, שהיא ה"שניה" שבזוג השני [הזוג של אשה ובתה] פטורה מן החליצה והיבום מדין צרת ערוה.

[ואילו הראשונה שבזוג הזה, שהיתה נשואה לאח הראשון, נפטרה מן היבום והחליצה ביבום של צרתה].⁽¹⁾

ופרכינן: קא טעי רבא בארבעה זוגי שבמשה!

שהוא סובר שמדובר במשנה בשני אחים שנשואים שתי זוגות, ופוטרי רבי שמעון בכל זוג את השניה.

ואין זה כך!

חדא, ד"או, או" קתני!

1. אמר רבא שניה שבזוג זה ושניה שבזוג זה. הרשב"א והריטב"א מביאים את פירוש רש"י בצורה

ומשמע שהיו שני האחים נשואים או זוג זה, או זוג זה, ולא שהיו נשואים שתי זוגות.

ועוד: גם אם נאמר כדברי רבא, שרבי שמעון פוטר את כל השניות שבכל זוג, ומדובר בברייתא שנשאו האחים כמה זוגות, עדיין יש להקשות, מדוע נקט רבי שמעון פטור של "שתיהן"?

והרי הוא פוטר את כל בנות הזוג השניות, ואם כן, "**רבי שמעון פוטר בארבעתן**" — **מיבעי ליה!**

והיה לנו להעמיד, בכגון שנשאו שני אחים את כל ארבעת הזוגות. ואז, אחת מן נשות האח הראשון מתייבמת, ושלשת צרותיה פטורות משום "בית אחד בלבד הוא בונה".

ואילו כל ארבעת בנות הזוג השניות, שהיו נשואות לאח השני, פטורות. משום שאחת מהן יוצאת מדין "ערוה", שהרי בת זוגה כבר נחשבת ככנוסה, ואילו שאר שלשת הנשים של האח השני יוצאות מדין צרת ערוה!

ועוד יש להקשות על תירוצו של רבא, מהא **דתניא** במפורש:

רבי שמעון פוטר בשתייהן, את שתי בנות הזוג, כמו אשה ואחותה הנופלות לפניו משני אחים, **מן החליצה ומן הייבום!**

שנאמר [ויקרא יח]: "**ואשה אל אחותה לא תקח, לצרור**" —

מלמד הכתוב, כי **בשעה שנעשו** שתי אחיות **צרות זו לזו**, ואפילו אם נעשו צרות זו לזו בזיקה ליבם אחד כמו כאן — **לא יהא לך ליקוחין אפילו באחת מהן!**

ואיך אמר רבא שהוא מייבם אחת מבנות הזוג, ופוטר רק את השניה שבכל זוג!?

אלא, אמר רב אשי תירוצו אחר ליישב את הקושיה מהברייתא הזאת על רבי אושעיא:

אי דנפול בזה אחר זה — הכי נמי שלפי רבי שמעון אמרינן זיקה ככנוסה. ואכן זאת שנופלת ראשונה משתי בנות הזוג, מתייבמת אפילו אחר נפילת בת זוגה.

כי "זיקה ככנוסה" מונעת את הזיקה של השניה, והיא יוצאת כדין ערוה, ואינה אוסרת את הראשונה מדין אחות זקוקתו.

ומה שמצינו שרבי שמעון פוטר את שתי בנות הזוג —

הכא במאי עסקינן — דנפול שתייהן בבת אחת, שמתו שני האחים בעת ובעונה אחת, ולא קדמה מיתת האחד למיתת השני במאומה.

ורבי שמעון סבר לה כרבי יוסי הגלילי, **דאמר:** אפשר **לצמצם**, שיארעו שני דברים בשעה אחת בדיוק.

[הדין של רבי יוסי הגלילי הוא בשני בכורות של בהמה טהורה, שיצאו שניהן יחד מרחם אמן, שלפי רבי יוסי, יתכן שיצאו שניהם יחד, ושניהם שייכים לכהן.]

ואילו חכמים חולקים עליו, וסבורים שאי אפשר לצמצם, אלא האחד בכור, והשני אינו בכור[.

ואז אין את המצב שזיקה ככנוסה של הראשונה תוציא את השניה מחמת ערוה.

שמעון, אלא סובר כרבנן שאינה מתייבמת לו.

ותרוייהו, שתי המשניות — לרבנן איצטריך.

ומה שהקשינו, אם כן, המשנה הראשונה היא מיותרת, כי אם בייבם ואחר כך נולד רבנן אוסרים, פשיטא שבנולד ואחר כך ייבם הם אוסרים, ואם כן למה נשנית המשנה הראשונה של נולד ואחר כך ייבם?

יש לתרץ ולומר שבנוסח "לא זו, אף זו" —

ורק כשנפלו שתייהן בבת אחת, שם חידש רבי שמעון את דינו, שלומדים מ"לצרור", חידוש דין, ששתי אחיות שנעשו צרות זו לזו בזיקה ליבם, הרי הן פטורות מן החליצה ומן היבום, מכח היותן צרות זו לזו בזיקה!

ועתה, מביאה הגמרא את שיטת רב פפא החולק על רבי אושעיא:

רב פפא אמר: רק בייבם ואחר כך נולד — פליג רבי שמעון.

ואילו **בנולד ואחר כך ייבם — לא פליג רבי**

הזאת:

שני אחים נשאו שתי זוגות של ערוות, שתי אחיות, ואשה ובתה.

וכאשר מת האח הראשון לא נפלו לפני האח השני שתי נשיו של הראשון, לפי ששתייהן ערוות עליו: האחת, אחות אשתו, והשניה, בת אשתו. ואחר כך מת האח השני, ונפלו ארבעת הנשים, שהן שתי זוגות של ערוות, לפני האח השלישי.

וכיון שזיקה ככנוסה, אין נאסרות כולן כקרובות של זקוקה. אלא, מתוך השתיים של האח הראשון [שנפלו תחילה] והן ככנוסות לו, ואינן נאסרות כנפילת השתיים הנוספות משום קרובותיהן בזיקה, כי הן כנוסות לו, הוא יכול לייבם לאחת מהן, ומתברר שזאת היתה כנוסה לו, ואין לאוסרה משום אחות זקוקתו, או "בת אשתו" של זקוקתו.

ואילו האשה השניה מאותו הבית פטורה מן היבום לפי שבית אחד הוא בונים ואינו בונה שני בתים.

ומעתה, שמייבם אחת מהבית הראשון, הרי בת זוגה מהאח השני היא ערוה. וכגון שמייבם את אחת האחיות, הרי האחיות שנופלת אליו מהבית השני יוצאת משום ערות אחות אשה,

וצרתה יוצאת משום צרת ערוה.

ולפי זה, מתוך ארבעת הנשים, האחת מתוך שתי נשיו של הראשון מתייבמת. וכל שלשת הנשים האחרות פטורות:

האשה השניה של האח הראשון פטורה בגלל שהוא ייבם אחת מהבית הזה, והשתיים האחרות, נשות האח השני, פטורות היות ואחת מהן היא ערוה [אחות אשתו, או בת אשתו], והשניה יוצאת משום צרת ערוה.

כך ביארו הראשונים את דברי רש"י. אך יש להקשות, מדוע יש זיקה ככנוסה לשתי יבמות בשעה שאין זיקה ככנוסה בשני יבמין. ומכח קושיה זו יש ראשונים הדוחים את פירוש רש"י ומבארים כביאור הר"ח.

ומבאר במהרש"א, שהיות ובשתי יבמות ביד היבם לבחור באיזה יבמה הוא רוצה, שפיר נחשבת הזיקה אל היבמה שייבם ככנוסה. אבל בשני יבמים, אין זה ביד היבם, כי גם אחיו יכול לייבמה.

והחזון איש מבאר שאשה אחת אינה ראויה לשני אנשים ולכן לא יתכן שתהיה ככנוסה לשני היבמים, אבל שתי יבמות ראויות ליבם אחד, שהאיש יכול לשאת כמה נשים.

קתני להו.

ומת האח השני —

ומביאה עתה הגמרא ראייה לרב פפא, שמודה רבי שמעון לחכמים בנולד ואחר כך ייבם שהיא אסורה, ואין אומרים זיקה ככנוסה.

תניא כוותיה דרב פפא, ותיובתא דרבי אושעיא, הסובר שאפילו בנולד ואחר כך ייבם חולק רבי שמעון, משום שזיקה ככנוסה:

דתניא: **שני אחים בעולם אחד, ומת אחד מהם בלא ולד**.

ועמד השני הזה לעשות מאמר ביבמותו.

ולא הספיק לעשות בה מאמר, עד שנולד לו אח,

ומת השני [ולהלן תסביר הגמרא מה פירוש "ועמד ולא הספיק"] —

ועתה נופלות לפני האח השלישי, אשת הראשון ואשת השני —

הרי היבמה **הראשונה**, שנפלה מהאח הראשון — **יוצאה משום אשת אחיו שלא היה בעולמו**.

ואילו היבמה **השניה**, אשת האח השני, שהיה עמו בעולמו — **או חולצת או מתייבמת!**

אבל אם **עשה בה השני מאמר, ואח"כ נולד האח השלישי —**

או שנולד לו אח שלישי, ואחר כך עשה בה האח השני מאמר.

הראשונה, אשת הראשון, **יוצאה משום אשת אחיו שלא היה בעולמו**.

והשניה, אשת האח השני, שנהייתה צרת האח הראשון, כתוצאה מהמאמר שעשה בה בעלה — **חולצת ולא מתייבמת!**

כי אין בכח המאמר שעשה השני באשת הראשון, לעשות את אשתו של השני לצרת ערוה גמורה, שיוצאת בלי חליצה.

רבי שמעון אומר: אם עשה השני מאמר יט-ב באשת הראשון, יש להסתפק אם מאמר קונה [וכמו שהביאה הגמרא לעיל בתחילת עמוד א, שרבי שמעון מסתפק אם מאמר קונה או לאו].

ולכן, **ביאתה או חליצתה של אחת מהם — פוטרת צרתה**.

ולקמן תבאר הגמרא שרבי שמעון מדבר בעשה בה מאמר ואחר כך נולד אח.

אך הוסיף רבי שמעון, שלא בביאתה או בחליצתה של כל אחת משתיהן הדברים אמורים.

אלא, אם **חליץ לבעלת מאמר** [אשת האח הראשון] — **לא נפטרה צרה**, אשת האח השני. שהרי מסתפק רבי שמעון אם מאמר קונה, ואם אינו קונה הרי בעלת המאמר, שהיא אשת הראשון, אסורה עליו מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, וחליצתה אינה כלום.

ורק אם בא על השניה או חליץ לה, נפטרה

גם הראשונה.

כי ממה נפשך: אם מאמר קונה, הרי הראשונה אינה נאסרת מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, שהרי נולד האח השלישי לאחר שעשה בה השני מאמר, ומצאה השלישי כאשתו של השני. ולכן, השניה אינה צרת ערוה, אלא שתיהן נופלות מהשני בלבד, וחליצתה של השניה פוטרת גם את הראשונה.

ואם מאמר אינו קונה, הרי הראשונה היא אשת אחיו שלא היה בעולמו, ויוצאת מן השלישי בלי חליצה כדין ערוה. והשניה אינה נחשבת כצרת ערוה, לפי שמאמר אינו קונה.

עד כאן דברי רבי שמעון.

וממשיכה הברייטא, לדברי חכמים:

אם כנסה השני לאשת הראשון, ומת השני, ואחר כך נולד לו אה, ומצאה האח שנולד כאשת אחיו שלא היה בעולמו.

או שנולד לו אה, ואחר כך כנסה השני, ומת —

והיינו, נולד ואחר כך ייבם.

שתיהן פטורות מן החליצה ומן הייבום.

הראשונה מדין ערוה אשת אחיו שלא היה בעולמו, והשניה מדין צרת ערוה.

ודין זה, לדברי הכל הוא. וכדברי רב פפא, ולא כדברי רבי אושעיא.

ואם כנסה השני, ואחר כך נולד לו אה, ואח"כ מת השני —

שתיהן פטורות מן החליצה ומן הייבום, כמו בנולד ואחר כך ייבם, דברי רבי מאיר.

ורבי שמעון אומר: הואיל ובא האח השלישי שנולד עתה, ומצאה בחיתר, שהרי מכח נשואי השני היא עתידה להיות מותרת לו ליבום, ולא עמדה עליו שעה אחת באיסור אשת אח של אחיו הראשון שלא היה עמו בעולמו — מייבם לאיזו מהן שירצה, או חולק לאיזו מהן שירצה.

והוינן בה: הא כבא דסיפא, האומרת שבייבם ואחר כך נולד נחלקו רבי מאיר ורבי שמעון [אך בנולד ולבסוף ייבם לא הוזכר בה מחלוקת] —

למאן קתני לה?

דהיינו, לאיזה תנא הוצרכה הברייטא לומר שהוא סובר כך?

אילימא לרבי מאיר קתני לה, אין זה יתכן!

מכדי, הרי לא שני ליה לרבי מאיר בין ייבם ואחר כך נולד, בין נולד ואחר כך ייבם,

ואם כן, תיקשי: לערבינחא ולתנינחא, שבין נולד ולבסוף ייבם ובין ייבם ולבסוף נולד, שתיהן פטורות מן החליצה והייבום, היות ואשת הראשון היא אשת אחיו שלא היה בעולמו.

אלא לאו, סיפא זו, חידושו של רבי שמעון היא.

ולהשמיענו כי רק בייבם ואחר כך נולד — פליג רבי שמעון, וכמו שהוא מנמק את טעמו, הואיל ובא השלישי ומצאה נשואה לשני, שהיא בהיתר עתידי ליבום, בנפילה מן השני.

אבל בנוולד ואחר כך ייבם — לא פליג רבי שמעון. וכרב פפא, ודלא כרבי אושעיא!

ומסקינן: אכן שמע מינה.

ועתה מבארת הגמרא את לשון הברייטא לעיל:

אמר מר: עמד השני לעשות מאמר ביבמתו, ולא הספיק לעשות מאמר ביבמתו עד שנולד לו אה, ומת —

ראשונה יוצאה משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, ושניה — או חולצת או מתייבמת.

והוינן בה: מאי "עמד"? ומאי "לא הספיק"?

והרי ממה נפשך: אי עבד, אם עשה בה מאמר — עבד.

ואי לא עבד — לא עבד!

אלא, כך הוא ביאור הדברים:

עמד לעשות בה מאמר — מדעתה, בהסכמתה.

ולא "הספיק" לעשות בה מאמר, שלא היה סיפק בידו לעשות את המאמר מדעתה, אלא עשאו בעל כרחו, שנתן לה את הכסף, וקידשה בלי הסכמתה.

ומשמיעה לנו הברייטא, שהיות ולא קידשה מרצונה, הוא לא קנה בכלל, אפילו לא במקצת, ולכן השניה אפילו מתייבמת.

ודלא כרבי, הסובר שמאמר ביבמה מועיל לקנותה אפילו בעל כרחו.

דתניא: העושה מאמר ביבמתו, שמקדשה בכסף, שלא מדעתה —

רבי אומר: קנה אותה בקנין מאמר.

וחכמים אומרים: לא קנה כלום.

ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם:

מאי טעמא דרבי?

גמר מביאה דיבמה, שקונה אותה מן התורה.

מה ביאה דיבמה, קנאה אפילו אם בא עליה בעל כרחו — אף קדושין של מאמר מדרבנן דיבמה, יכולים להעשות אפילו בעל כרחו.

ורבנן גמרי מקדושין דעלמא, של אשה שאינה יבמה.

מה קדושין דעלמא הם רק מדעתה, אף קדושין דיבמה הם רק מדעתה.

ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם: במאי קמיפלגי?

מר רבי סבר: מילי ענינים דיבמה — ממילי דיבמה הוה ליה למילף. והרי יבמה נקנית בעל כרחו בביאה, והוא הדין בקידושי מאמר שתקנו לה חכמים.

ומר רבנן סבר: מילי דקדושין, ממילי דקדושין הוה ליה למילף. שהרי המאמר מעשה קידושין הוא, ו"קידושין" הוא מעשה קנין שמקנה האשה עצמה לבעל הקונה אותה, ואי אפשר לעשות מעשה קנין ללא דעת המקנה. ועוד, שנאמר בקידושין "והלכה והיתה לאיש אחר", ומשמע שהיא הולכת ומהוה את עצמה מדעתה.

ועתה מבארת הגמרא את מה שאמרו:

עשה בה האח השני מאמר, ואחר כך נולד לו אח שלישי.

או שנולד לו אח שלישי, ואחר כך עשה בה האח השני מאמר.

ומת האח השני שעשה מאמר באשת הראשון.

והרי אשת האח הראשון שנעשה בה מאמר, נופלת יחד עם אשת האח השני לפני האח השלישי ליבום —

ראשונה, אשת הראשון, יוצאה משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, ושניה, אשת השני, חולצת ולא מתייבמת.

רבי שמעון אומר: ביאתה או חליצתה של אחת מהן — פוטרת צרתה.

רבי שמעון — אהיית קאי? על מה הוא בא לחלוק?

אילימא שבא לחלוק אנוולד לו אח שלישי קודם המאמר, ואחר כך עשה בה האח השני מאמר. וסבר רבי שמעון שמותר לאח השלישי, שלא היה בעולמו של הראשון, לבוא על איזו מהן שירצה, וביאתה או חליצתה של אחת פוטרת את השניה.

אי אפשר לומר כך. כי:

הא אמרת שב"נולד ולבסוף ייבם" לא פליג רבי שמעון על חכמים, אלא הראשונה אסורה על השלישי מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו.

והרי יתכן שמאמר קונה, ונמצאת אשת השני צרת אשת אחיו שלא היה בעולמו, ואיך היא מתייבמת?

ועוד, מה שייך לומר שביאתה או חליצתה של אחת מהן פוטרת צרתה? והרי אשת הראשון היא ערוה, מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, והיא פטורה מכח היותה ערוה!

אלא, בהכרח שרבי שמעון בא לחלוק אעשה בה מאמר ואחר כך נולד לו אח. שאם היה מאמר קונה, הרי זה כייבם ואחר כך נולד שלשיתו של רבי שמעון, אין היא אסורה.

אך הסתפק רבי שמעון האם מאמר קונה או אינו קונה.

ותחילה משמיעה הברייתא שהספק של רבי שמעון הוא האם מאמר קונה לגמרי, או אינו קונה כלל.

ולכן, אם עשה השני מאמר באשת הראשון, ואחר כך נולד השלישי, אשת השני חולצת או מתייבמת, ממה נפשך:

אם מאמר קונה לגמרי, הרי זה ייבם ואחר כך נולד, שלפי רבי שמעון היא מותרת לשלישי.

ואם מאמר אינו קונה, ולגמרי הוא אינו קונה, ואפילו לא במקצת, אם כן, אין אשת השני נחשבת לצרת אשת הראשון כלל, ולכן היא מותרת אפילו להתייבם לשלישי.

ובסיפא משמיעה הברייתא שרבי שמעון מחלק בין נולד ולבסוף ייבם ובין ייבם ולבסוף נולד, כדי שלא נטעה לומר שמה שאמר רבי שמעון בתחילה "ביאתה או חליצתה של אחת מהם [של השניה] פוטרת צרתה", הוא גם בנוולד ואחר כך ייבם.

ועתה מביאה הגמרא את יסוד הדין, שרבי

שמעון מסתפק אם מאמר קונה, שלפיו ביארנו את כל המהלך עד עתה:

והוינן בה: זה שאמר רבי שמעון שאם חלין לבעלת מאמר, אשת הראשון, לא נפטר בכך הצרה, אשת השני — מאי טעמא?

משום דהוא צרה [אשת השני] ודאי זקוקה לחליצה, ואילו בעלת מאמר היא ספק זקוקה לחליצה.

וספק אם היא אשתו של שני, עד שתוכל חליצתה לפטור את השניה מדין בית אחד.

כי רק אם מאמר קונה היא מותרת לשני, כדין ייבם ואחר כך נולד לרבי שמעון, ואז תפטור חליצתה את השניה, שהיא יחד עמה באותו הבית.

אך אם מאמר אינו קונה היא אסורה עליו בערוה של אשת אחיו שלא היה עמו בעולמו, ואינה נחשבת בבית אחד עם השניה.

ואין ספק מוציא מידי ודאי!

דהיינו, אין חליצת בעלת המאמר, שהיא חליצה "מסופקת", יכולה להתיר את אשת השני, שהיא ודאי זקוקה לחליצה.

ייתב רב מנשה בר זביד קמיה דרב הונא, ויתב וקאמר: מאי טעמא דרבי שמעון?

ותמדה הגמרא: וכי יש לדון מאי טעמא דרבי שמעון?

והרי זה כדאמר טעמא: הואיל ובא ומצאה האח שנולד בהיתר, ולא עמדה עליו שעה אחת באיסור אשת אח הראשון!

אלא כך הוא דן: מאי טעמא דרבנן החולקים על רבי שמעון?

וביאר: כי אמר קרא "ולקחה לו לאשה, ויבמה".

מלמד הכתוב שגם אחר שלקחה לו היבם לאשה — עדיין יבומים הראשונים עליה.

והיינו, שעדיין שם אחיו הראשון קיים עליה, והיא אסורה על האח הנולד, משום שלא היה עמו בעולמו.

ומקשינן: אלא הא דתנן: יבמה שכנסה — חרי היא כאשתו לכל דבר!

ואמר רבי יוסי בר חנינא: מלמד שמוגרשה כ-א היבם בנט, ומחזירה לאחר גירושיה, ואין היא אסורה עליו עוד באיסור אשת אח, על אף שהאישות החדשה שהוא עושה לאחר הגירושין אין בה משום מצות יבום.

לדבריהן, התם נמי לימא "ויבמה" — עדיין יבומין הראשונים עליה, גם לאחר שיבמה היבם להיות לו לאשה, ותיבטי חליצה בנוסף לגט כדי שתהא מותרת להנשא לכל אדם!

וכמו כן, אם בא הוא עצמו להחזירה אליו לאחר שגירשה, הוא אינו יכול, כיון שעדיין שם אשת אח עליה, ולא הותר לו אשת אח אלא לצורך אישות של יבום, ולא לצורך אישות שאין בה קיום מצות "ולקחה לו לאשה".

ומשנינן: שאני התם, שונה הדין שם, לענין היתרה של אשה לאחר שהתייבמה, לצאת מהיבם בגט בלבד שלא תצטרך לחלוץ, או לחזור ולהנשא ליבם שלה מחדש.

משום **דאמר קרא** [דברים כה] **"ולקחה לו לאשה"**, מלמד הכתוב: **כיון שלקחה — נעשית כאשתו לכל דבר.**

וכיון שהיא נעשית כאשתו לכל דבר, היא יוצאת בגט בלבד, ככל אשה, ומותרת לחזור לו לאחר גירושיה, ככל אשה.

אבל עדיין יש לה שם **"אשת אח"** של אחיו שלא היה בעולמו, לגבי האח השלישי שנולד אחר מיתת האח הראשון.

ופרכינן: **אי הכי**, שנעשית כאשתו של היבם לכל דבר, ופקע מעליה איסור אשת אח של הראשון —

הכא נמי, גם כאן, לגבי אחיו שלא היה בעולמו נאמר אותו דבר, שהיות ופקע ממנה [אצל האח המייבם] איסור אשת אח, והרי היא כאשתו לכל דבר, גם שלא לצורך קיום מצות יבום, הרי שוב איננה אסורה משום אשת אח של הראשון, ולכן פקע איסורה גם לגבי האח שלא היה בעולמו!

ומשנינן: **הא כתב רחמנא "ויבמה"**, שעדיין יבומין הראשונים עליה, ונשאר עליה שם אשת אח של הראשון.

והוינן בה: כיון שיש לנו דרש אחד לאסור, ודרש אחר להתיר — **מה ראית לדרוש את "ולקחה לו לאשה"** כדי להתיר ליבם לגרשה בגט ולהחזירה, ומצד שני לדרוש את **"ויבמה"** כדי לאוסרה לאחיו שלא היה בעולמו.

ומדוע לא נאמר להיפך, שתהיה מותרת לאחיו שלא היה בעולמו, היות ובשעה שנולד הוא מצאה כאשת אח של השני, ואני קורא בה **"ולקחה לו לאשה"**, שהרי היא

לגביו כאשתו של השני ולא של הראשון, ואם ימות השני יהיה מותר לו ליבמה.

ואילו מ**"ויבמה"** נלמד שעדיין ייבומים הראשונים עליה אם בא לגרשה, ותצטרך גם חליצה, ותהיה אסורה לשוב אליו אחר גרושיה!?

ומשנינן: **מסתברא** לומר כמו שאמרנו, כי:

שדי, הטל **היתירא** של **"ולקחה לו לאשה"**, **אהיתירא**, על היבם שהותרה לו בתחילה.

ושדי, והטל **איסורא** של **"ויבמה"**, **אאיסורא**, על אחיו שלא היה בעולמו, שמצד נפילתה מאחיו שלא היה בעולמו הוא אסור בה.

ומבררת הגמרא את שיטתו של רבי שמעון, כיצד זה פוקע איסור אשת אחיו שלא היה בעולמו על ידי ייבום של האח השני לפני לידתו של השלישי, בעוד ששאר איסורים אינם פוקעים באופן שכזה.

ולרבי שמעון, **דאמר "יבם ובסוף נולד"** מותרת, **הואיל**:

א. **ובא** האח השלישי, שלא היה בעולמו של הראשון, ו**"מצאה בחיתור"**, כשהיא מיובמת לאחיו שהיה בעולמו, ומותרת לו.

וההיתר של השני עובר עתה לשלישי, כאשר הוא בא לייבמה מנפילתה מהשני, היות ובאמצעות הייבום עוברת אישות המת של השני אל השלישי על כל היתריה.

ב. **ולא עמדה עליו שעה אחת באיסור** מחמת נפילה של האח שלא היה בעולמו.

ומחלקת הגמרא ביניהם:

האי, איסור אמו, הוא **איסורא דלית ליה היתירא**, שלא הותר איסור זה לאף אחד.

שהרי לא הותר איסור אחותו מאמו לאחיו שמת, שהרי היא אינה אחותו.

ולכן אי אפשר להתיר את איסור אחותו ליבם מכח אישות המת המועברת אליו, כי כאמור, לאח שמת לא היה כל "היתר" לאיסור אחות אמו.

אבל **האי**, איסור אשת אחיו שלא היה בעולמו, הוא **איסורא דאית ליה היתירא**.

שהרי לאחיו השני, שהיה בעולמו, הותר איסור אשת אח של הראשון, ומה שלא הותר לשלישי הוא רק בגלל שלא היה בעולמו.

אבל כיון שבשעה שנולד השלישי הוא מצאה מיובמת לשני, וכבר עתה היא מיועדת לו ליבום לאחר מיתת האח השני, וביבום הוא מקבל את אישות המת, הרי היתר אשת אח של הראשון שהיה לשני, עובר לשלישי, היות והשלישי — מכח השני הוא בא! [לשון רש"י].⁽¹⁾

מתניתין:

עד עתה שנינו במשנה את דין העריות שאסורות באיסור כרת ופוטורות את צרותיהן מן החליצה ומן היבום,

כי אילו היתה נופלת לפניו [אם לא היתה מיובמת בשעת לידתו] והיתה נאסרת עליו אז מצד "אשת אחיו שלא היה בעולמו", שוב לא היה מועיל לו הייבום של השני כדי להתירה מאיסור זה. כיון שכל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה "יבמה יבוא עליה", הרי זו נאסרת עליו עולמית, כאשר אח שיש לה בנים, והייבום מכח השני אינו יכול להפקיע את האיסור של אשת אח שיש לה בנים.

הרי אם נבאר לפי רבי שמעון שמצות ייבום מעבירה ליבם את אישות המת יחד עם כל ההיתרים שלו —

אלא מעתה, אחותו מאמו, שלפני לידתו נשאה אחיו מאביו, ורק אחר כך נולד האח הזה, והיה עמו בעולמו, ומת האח שהיה נשוי לאחותו מאמו, גם היא תתייבם לו, על אף היותה עליו באיסור ערות אחותו מאמו, הואיל ובא ומצאה בחיתר לאחיו המת.

כי נאמר, שכל ההיתרים שהיו לאחיו, יעברו אליו עתה, באמצעות הייבום, היות ומשמעות הייבום היא: העברת אישות המת אל המייבם, על כל היתירה!

ודוחה הגמרא: כיצד ניתן לומר זאת?

והרי **איסור אחותו — להיבן אזל הלך** !?

ועונה הגמרא בתמיהה: **הכא נמי, בייבם האח השני ולבסוף נולד האח השלישי, מדוע שלא נתמה את אותו התמיהה: איסור "אשת אחיו שלא היה בעולם", שיש על האח השלישי — להיבן אזל** !?

1. רש"י מבאר, בד"ה איסור אחותו שהיתרו של השלישי הוא משום שהוא בא מכוחו של השני,

ועתה מבארת המשנה את דין היבמה שאסורה ליבם באיסורי לאו או עשה גרידא, או שאסורה עליו באיסור דרבנן:

כלל אמרו ביבמה:

א. כל יבמה שאיסורה על יבמה הוא "איסור ערוה", שיש בה כרת —

צרתה של הערוה לא חולצת, ולא מתייבמת.

וכל שכן שהערוה עצמה פטורה מהחליצה ומן היבום.

ב. היתה היבמה אסורה ליבם ב"איסור מצוה", שהוא איסור מדרבנן של "שניות לעריות", שאסרו חכמים גם את קרובותיהן של העריות, וכמו שתבאר המשנה בסמוך.

וכן אם היתה אסורה ב"איסור קדושה", שהוא איסור כהונה, כגון גרושה לכהן, כפי שתבאר המשנה בסמוך —

הרי היא עצמה חולצת, ולא מתייבמת.

ג. כמו כן, אסרו חכמים, את קרובותיה של היבמה הנופלת לפניו, ו"זקוקה" לו ליבום.

ולכן, אם נפלו לפני היבם שתי אחיות, משני אחיו, אסור לו לייבם אף אחת מהן, היות וכל אחת מהן אסורה עליו באיסור "אחות זקוקתו".

אך אם אירע שאחת משתי האחיות שנפלו לפניו היתה אסורה עליו באיסור ערוה, הרי אין הערוה נחשבת "זקוקתו", ואין אחותה המותרת לו נחשבת "אחות זקוקתו", ולכן:

אחותה של ערוה, שהיא, כאשר היא "יבמתה", שנופלת ליבום יחד עמה,

חולצת או מתייבמת.

לפי שכאמור, אין זיקה בין האחיות שהיא ערוה אל היבם, ונמצא שהאחות המותרת אינה נחשבת ל"אחות זקוקתו".

ועתה מבארת המשנה מהו איסור מצוה, ומהו איסור קדושה:

"איסור מצוה" — "שניות לעריות", שאיסורן הוא מדברי סופרים, ויבואר גדרן בגמרא.⁽²⁾

"איסור קדושה" — אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, ובת ישראל לנתין וממזר.

וכגון שנשאן אחיו באיסור, וקידושין תופסים בנשים האסורות על המקדש, כשאינן אסורות עליו באיסורי ערוה שיש בהן כרת.

ונשים אלו אינן מתייבמות, כיון שהן

פוקע האיסור גם כלפי אותו שלא היה בעולמו.

2. האם גזרו חכמים על שניות שיהיה להן דין "ערוה" מדרבנן, או שרק אסרו אותם חכמים כסייג, ואינן אלא בגדר איסור, כמו חייבי לאוין, מן התורה, שאינן בגדר "ערוה".

אך הדרכי משה באבן העזר ט"ו דייק מהטור

ולגבי השני פקע איסורו של הראשון בשעת מיתת הראשון, ולכן יכול השלישי לייבמה, מכח השני.

אך תוס' מבארים כי כמו שפקע איסור אשת אח כלפי האח השני המייבם, הוא פקע גם כלפי השלישי. והיינו, שלצורך הייבום הפקיעה התורה איסור אשת אח ממנה, ולכן בשעה שמייבם

הא, אם לא היה איסורה איסור ערוה — צרתה לא אסירא.

ואם כן, המילה "כל" נכל שאיסורה איסור ערוה] — למעוטי מאי, איזה צרה היא באה למעט?

והרי גם מבלעדי המילה "כל" יודעים אנו כי כל יבמה שאין איסורה איסור ערוה, צרתה אינה אסורה!

אמר רפרם: למעוטי צרת אילוניית, שאינה נחשבת צרת ערוה, והרי היא מתייבמת, למרות שהאילוניית עצמה היא ערות אשת אח שאין לה היתר יבום, ונמצא שצרתה היא צרת ערוה שאין לה היתר ליבום.

והטעם שאין צרתה נפטרת מכח היותה צרה של ערות אשת אח, הוא משום שאין ערות אשת אח של האילוניית מונעת את היבום. אלא היותה אילוניית, שאינה יולדת, היא שמונעת את היבום שלה.

ולכן אין היותה של האילוניית ערות אשת אח פוטרת את צרתה מהיבום.

ודלא כרב אפי, הסובר שאילוניית אכן פוטרת צרתה מהיבום ומהחליצה.

ועתה מבארת הגמרא, את מה ששנינו במשנתנו: **אחותה שהיא יבמתה** חולצת או מתייבמת.

אסורות ליבם, אך הן טעונות חליצה, לפי שאינן דומות לאחות אשה, שממנה נלמד פטור ערוה מיבום ומחליצה.

גמרא:

לשון "כלל אמרו ביבמה", משמעותו שיש דברים נוספים על מה שמפרטת המשנה, שאותם לא פירטה המשנה, אלא משייכת אותם ל"כלל" הזה.

והוינן בה: **"כלל"**, שאמרה משנתנו — **לאתויי מאי**, מה הוא בא להוסיף?

אמר רפרם בר פפא: לאתויי צרת אילוניית. לומר שגם אילוניית, שאינה ראויה להוליד, ולכן היא פטורה מהיבום — פוטרת צרתה מהחליצה ומהיבום.

ובדרב אפי, הסובר שצרת אילוניית פטורה מן החליצה והיבום.

ואיכא דאמרי, שכך הוינן בה:

זה ששנינו במשנתנו כלל: כל שהיא איסור ערוה [צרתה, וכל שכן היא] לא חולצת ולא מתייבמת.

הרי יש לנו לדייק מהכלל הזה, ש"כל שאיסורה איסור ערוה" — **הוא דאסירא צרתה**.

והקשה הדרכי משה, איך יתכן שיהיו איסורי שניות מדרבנן חמורים מאיסורי לאו מן התורה, שאם יקדש אדם חייבי לאוין, ויבוא אחר ויקדשנה, לא תצטרך גט מהשני, בכלל. ומבאר הגר"ש בספר חידושי רבי שמואל, [ח"ב ג] שיש חילוק מהותי לפי הטור בין איסורי

שאם קידש אדם אשה שאסורה לו באיסור שניות, ובא אדם אחר וקידשה גם הוא, הרי למרות שקידושי הראשון תפסו בה מן התורה, כיון שאסרו חכמים את קידושיו כאיסור ערוה, הרי מדרבנן נחשב הדבר כאילו לא תפסו קידושו, ולכן היא צריכה, מדרבנן, גט מהשני!

אחותה שהיא יבמתה — דמאן? באיזה אחות המדובר?

אילמא אחות דאיסור מצוה [אחות לאיסור "שניות" מדרבנן].

לא יתכן שתהיה מותרת להתייבם.

כיון דמדאורייתא רמיא קמיה, (3) כיון שמן התורה אחותה, שהיא איסור מצוה, נופלת ליבום, הרי האחות שאין בה איסור מצוה, נחשבת לאחות זקוקתו, ואם יבוא עליה — פגע באחות זקוקתו!

אלא, בהכרח, שמדברת המשנה באחותה דאיסור ערוה.

כיון שאחותה היא ערוה ליבם, אין היא זקוקה לו, ולכן אינה נחשבת אחות זקוקה, והיא חולצת או מתייבמת.

שנינו במשנה: איסור מצוה — "שניות".

והוינן בה: אמאי קרי ליה התנא ל"שניות" — "איסור מצוה"?

אמר אביי: על שם "מצוה לשמוע דברי חכמים".

שנינו במשנה: איסור קדושה: אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט.

והוינן בה: ואמאי קרי להו לאיסורי אישות לכהונה "איסור קדושה"?

ומשנינן: דכתיב בכהנים [ויקרא כא] "קדושים יהיו לאלהיהם", לפני הפסוק האוסר עליהם לקחת גרושה וחללה.

תניא, רבי יהודה מחליף את ההגדרות ששנינו במשנתנו לאיסור מצוה ולאיסור קדושה.

איסור מצוה — אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט.

ומבאר הגמרא: ואמאי קרי ליה איסור מצוה?

דכתיב בסוף ספר ויקרא, הנקרא "תורת כהנים" [כז לד] "אלה המצוות".

וממשיכה הבריייתא את ההחלפה של רבי יהודה:

"איסור קדושה" — שניות מדברי סופרים.

ומבאר הגמרא: ואמאי קרי ליה "איסור קדושה"?

אמר אביי: כל המקיים דברי חכמים נקרא "קדוש".

זקוקתו, או שמא לא נאסרה אלא אחותה של יבמה העולה ליבום, אך זאת שאינה אלא לחליצה, יתכן ולא נאסרו קרובתיה לפי שאין זיקתה זיקת יבום אלא זיקת חליצה.

ומלשון הגמרא, משמע, שרק משום שאיסור מצוה "רמיא קמיה" לייבום, נאסרת אחותה. [עיין שיעורי רבי שמואל].

והאור שמח פ"ז מיבום וחליצה כתב שמסתם

לאוין מן התורה, שלא נאסרו בגדרי ערוה [ולכן, אם יקדש אותה ויבוא אחר ויקדשנה אינה צריכה גט מהשני] ובין איסורי שניות, שאסרום חכמים בגדר "ערוה", כי "ערוה" שוללת את הקידושין, מדרבנן, ואינה בגדר איסור.

3. האם נאסרה גם אחות חייבי לאוין ועשין, שעולים רק לחליצה ולא ליבום מדין "אחות

אמר ליה רבא: וכי כל שאינו מקיים דברי חכמים, רק "קדוש" הוא דלא מקרי, ואילו "רשע" נמי — לא מיקרי?!?

אלא, אמר רבא: "איסור קדושה" הוא מלשון "קדש עצמך במותר לך".

שנינו במשנה: איסור קדושה: אלמנה לכהן גדול, חולצת ולא מתייבמת.

והוינן בה: כפסיק התנא בדבר פסוק ומוחלט, ותני "אלמנה לכהן גדול" — לא שנא אלמנה מן הנשואין, ולא שנא אלמנה מן האירוסין, אינה מתייבמת, אלא חולצת.

בשלמא אלמנה מן הנשואין שפיר אינה מתייבמת לכהן גדול, היות ואסורה עליו גם באיסור עשה "והוא אשה בבבתוליה יקח", וגם בלא תעשה "אלמנה לא יקח".

ואין מצות עשה של יבום ודחה איסורי לא תעשה ועשה של כהן גדול באלמנה.

אלא אלמנה מן האירוסין, שאיסורה לכהן גדול, איסור "לא תעשה" גרידא הוא, שהרי אין בה איסור עשה של בעולה, לפי שהיא בתולה.

אם כן, יבא עשה של ייבום, וידחה את לא תעשה של אלמנה מהאירוסין לכהן גדול, ויהיה מותר לו לייבמה!?

אמר רב גידל אמר רב, אלמנה מן האירוסין לכהן גדול, התמעטה מלימוד מיוחד, שאינה מתייבמת אלא חולצת:

אמר קרא בפרשת יבום: [דברים כה ז]

"והיה אם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו — ועלתה יבמתו השערה... וחלצה נעלו".

פעמיים נכתבה בפסוק הזה המילה "יבמתו", והפעם השניה — מיותרת היא!

שאין תלמוד, אין צורך לומר, לכתוב פעם נוספת, "יבמתו".

שהרי מתחיל הפסוק ואומר: "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו", והיה יכול להמשיך ולומר "ועלתה השערה", ולא היה צריך לומר "ועלתה יבמתו השערה".

שהרי דבר ברור הוא ש"יבמתו" האמורה בתחילה, שלא חפץ היבם לקחת אותה, היא זאת שעולה השערה לחלוץ.

ואם כן, מה תלמוד לומר "יבמתו"? מה בא יתור המילה הזאת ללמד?

לרבות יבמה שלא היתה נכללת עד עתה בפסוק, ולומר, שגם היא חולצת, על אף שאינה מתייבמת:

יש לך יבמה אחרת, שעולה השערה לחליצה, ואינה עולה לייבום.

ואיזו היא?

זו היא היבמה שאסורה ליבם מחמת שהיא "חייבי לאוין".

והים של שלמה כתב שלשון הגמרא "מדאורייתא רמיא קמיה", הוא לרווחא דמילתא [פרק ב סימן ג].

לשון המשניות משמע שיש איסור אחות זקוקה גם בחייבי לאוין ועשה, על אף שזיקתם אינה ליבום אלא רק לחליצה.

ומלמד ייתור הכתוב של המילה "יבמתו", שגם יבמה שהיא מחייבי לאוין, ואינה עולה ליבום, בכל זאת היא צריכה לחלוץ.

ומוכת, שבלעדי הייתור הזה, לא רק שלא היה כח בידי מצות הייבום לדחות את הלאו של איסור כהונה, ולא היתה מתייבמת, אלא היא לא היתה צריכה אפילו חליצה!

וכך הוא הלימוד מהכתוב [לפי רש"י! ועיין תוס']:

אילו היה הכתוב אומר רק "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו — ועלתה השערה, וחלצה", היתה משמעות הכתוב הזה, שיבמה האסורה בלאו, אינה צריכה אפילו חליצה!

לפי שכך היתה משמעותו:

רק מי שקוראים בה "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו", שאפשר לו "לקחת" את יבמתו אם רצונו בכך, והוא יכול שלא לחפוץ בכך, רק בה אני קורא את המשכו של הכתוב — "ועלתה השערה, וחלצה".

אבל כל יבמה שאין אני קורא בה את תחילת הכתוב "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו", ובכלל זאת יבמה האסורה באיסור לאו, שאינו יכול "לקחת" אותה מחמת איסור הלאו [לולי דחיית העשה ללאו!] — אין אני קורא בהן גם את המשך הכתוב, "ועלתה השערה, וחלצה".

ולפיכך, הוסיף הכתוב את המילה "יבמתו", וכתב "והיה אם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה... וחלצה", ללמד, כי גם יבמה שאין אני קורא בה את תחילת הפסוק "ואם לא יחפוץ לקחת",

שהרי גם אם חפץ בה אינו יכול לקחתה, בכל זאת היא נקראת "יבמתו", וגם היא זקוקה לעלות השערה, לחליצה.

ומוכת מכאן, שאין עשה של יבום דוחה לא תעשה בחייבי לאוין, ורק מכת הייתור של "יבמתו" היא עולה לחליצה.

וטעם הדבר, לפי שגם בחייבי לאוין אין אני קורא בהן "ואם לא יחפוץ האיש לקחת".

כי אם היה עשה דוחה לא תעשה, והיינו קוראים בה "לקחת", והיתה אף מתייבמת, הרי לא היה כל צורך בייתור המילה "יבמתו" ללמד שהיא צריכה חליצה, שהרי אם עשה דוחה כאן לא תעשה, היא אף מתייבמת!

ומקשינן: לדברך, שבא יתור המילה "יבמתו" לחדש שאפילו אם אין אני קורא ביבמה את תחילת הפסוק "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו" [שאין הדבר תלוי בחפצו, אלא אסור לו לקחתה], בכל זאת היא עולה לחליצה, מהריבוי של "ועלתה יבמתו השערה, וחלצה" —

תיקשי: ואימא, נאמר שייתור המילה "יבמתו", בא לרבות אפילו חייבי כריתות, שיצטרכו חליצה, על אף שאין אני קורא בהן את תחילת הפסוק "ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו"!

והיתור "יבמתו" בא לומר חידוש, שכל יבמה, אפילו אם היא ערוה מחייבי כריתות, שאינה יכולה להתייבם, ואין אני קורא בה "לקחת", בכל זאת חייבת היא לעלות השערה לחלוץ.

ומשנינן: אי אפשר לומר שחידש הכתוב

בייתור של "יבמתו", שאפילו חייבי כריתות צריכות חליצה.

כי מנגד, יש לנו דיוק מלשון הכתוב, שיבמה אשר איננה מתייבמת, פטורה היא אף מהחליצה:

אמר קרא [דברים כה] **"ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה... וחלצה נעלו"**.

וכך יש לנו לדייק ממשמעות הכתוב:

אם לא יחפץ לייבם — אז יחלוץ.

הא אם חפץ לייבם — מייבם!

ומכאן למדנו כלל:

כל [רק] יבמה **עולה לייבום** [שאני קורא בה "ואם לא יחפץ האיש לקחת", הא חפץ לייבם, מייבם] — **עולה לחליצה**.

ורק בה אני קורא את המשך הפסוק "ועלתה יבמתו השערה, וחלצה נעלו".

ואולם, **כל יבמה שאין עולה לייבום** [שאיני קורא בא "אם לא יחפץ, וחלצה נעלו", הא אם חפץ לייבם מייבם] — **אינו** [אינה] **עולה לחליצה**.

ולכן, אי אפשר לומר שהייתור של "יבמתו" בא לרבות אפילו ערוה של חייבי כריתות לחליצה.

ומקשינו: **אי הכי**, שיש לנו ללמוד משמעות מהפסוק כלל, שכל מי שאינה עולה לייבום אינה עולה לחליצה — יבמות שהן **חייבי לאוין**, **נמי** יפטרו מחליצה, לפי הכלל הזה. שהרי הן אינן עולות ליבום!?

ומשנינו: **הא**, הרי מנגד **רבי רחמנא** [יש לנו את הריבוי של] **"יבמתו"**, האומר שיש יבמה שאינה עולה ליבום, ובכל זאת היא חייבת חליצה!

וכיון שיש לנו שני לימודים מנוגדים, יש לנו לומר, שהכלל "כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה", בא למעט חייבי כריתות מן החליצה.

ואילו הריבוי של "יבמתו", מלמד שחייבי לאוין חייבים בחליצה!

ופרכינן: **ומה ראית?**

והיינו, מניין לך לחלק בין חייבי לאוין לחייבי כריתות!?

והרי בשתיהן אין אני קורא "לקחת" לכתחילה.

ואם כן, מדוע מלמד הריבוי של "יבמתו" דוקא על חייבי לאוין, שהן חולצות על אף שלא קוראים בהן "לקחת", ולא על חייבי כריתות, שיתחייבו חליצה על אף שלא קוראים בהן "לקחת".

וזה שיש לנו לימוד נגדי, ש"כל מי שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה", עדיין לא מחייב ולא מסביר את החלוקה בין חייבי כריתות לחייבי לאוין.

ומשנינו: **מסתברא** שיש לחלק ביניהן. כ-ב

כי **חייבי לאוין**, בעלמא, שלא במקום יבום, **תפסי בהו קרושין**.

ונעמיד את משמעות הכתוב "אם לא יחפץ האיש לקחת", באותן נשים שבעלמא, שלא

במקום יבום, קוראים בהן "לקחת". ובכללן, גם חייבי לאוין, שאני קורא בהן "לקחת" בדיעבד. שהרי בעלמא, שלא במקום יבום, קידושין תופסים בחייבי לאוין, בדיעבד.

ובא הכתוב לומר, שאף על פי שאינן מתייבמות, כי ביחס לייבום אין אני קורא בהן "לקחת", בכל זאת הן חולצות, מכח הריבוי של "ועלתה יבמתו השערה".

[אם כי במקום ייבום לא יהיה בחייבי לאוין כל קנין, היות ורק לחליצה הן התרבו מ"יבמתו", ולא ליבום!]

אבל **חייבי כריתות** — **לא תפסי בהו קדושין** אפילו בעלמא בדיעבד. ואי אפשר לקרוא בהן "לקחת" בשום ענין. ולכן, הן התמעטו מהכתוב "אם לא יחפוץ האיש לקחת", האומר שכל שאינה ליבום אינה עולה לחליצה.

ונמצינו למדים, שזה שאין עשה של יבום דוחה את לאו של איסור כהן גדול באלמנה מן האירוסין, הוא כיון שאין אני קורא בה "לקחת" [לולי הדחיה]. ורק לחליצה התרבו חייבי לאוין מ"יבמתו", ולא ליבום.

וכיון שאין אני קורא בהן "לקחת", ואין בחייבי לאוין מושג של ייבום, הרי גם בדיעבד, אם יבוא היבם על יבמה שהיא חייבי לאוין, הוא לא יקנה אותה.

מתיב רבא על לימודו של רב גידל אמר רב, מברייטא:

דתניא: יבמה שהיא **איסור מצוה ואיסור קדושה**, אם **בא עליה באיסור**, או **חליץ לה** — **נפטרה צרתה מהחליצה**!

ואי סלקא דעתך, שחייבי לאוין מדאורייתא רק לחליצה רמיא, עומדות הן, אבל לייבום **לא רמיא**, אינן עומדות —

תיקשי: **כי בא עליה** — **אמאי נפטרה צרתה**? והרי כיון שהיא אינה נקנית ליבם, ולא מתקיים בביאתה מצות ייבום, כיצד נפטרה צרתה מן החליצה?!

הוא, רבא, **מותיב לה**, לקושיה מהברייטא, **והוא גם מפרק מתרין לה**:

ברייטא זו — **לצדדין קתני לה**, שאין הברייטא אומרת כלל אחד, אלא דיניה מתפצלים:

"**בא עליה**" האמור בברייטא, הולך **אאיסור מצוה**, שהיא איסור "שניות" מדרבנן, ולכן הוא קונה אותה בביאתו, ומכח זה הוא פוטר את צרתה מן החליצה.

ואילו מה שאמור בברייטא "**חליץ לה**", הולך **אאיסור קדושה**, שהוא איסורי כהונה, שהם לאו מן התורה.

ואם יבוא עליה — אכן לא יקנאה, ולא יפטור את צרתה מהחליצה.

אך כיון שלמדנו מהריבוי של "יבמתו" שהיא חולצת, פוטרת היא את צרתה, בחליצתה.

ועוד **מתיב רבא**, על רב גידל אמר רב, מברייטא אחרת:

דתניא: מי שהיה **פצוץ דבא**, שנפצעו ביציו.

וכן מי שהיה **כרות שפכה**, שנכרת הגיד שלו.

ואם **בעלו** את הנשים — **קנו**, כמו בכל יבום.

או שהיה **סרים אדם**, שאינו מוליד.

האופן השני:

וכל אלו אסורים לבוא בקהל מן התורה.

מתו האחים הכשרים.

וכן אם היה זקן שאינו ראוי להוליד.

ועמדו הם, הפסולים, ועשו מאמר **בנשותיהן** של אחיהם הכשרים.

אם מתו, והשאירו נשים —

ונתנו גט למאמרם, או **שחלצו** —

או **חולצין** או **מייבמין**, וכפי שיתבאר.

מה שעשו עשו.

ביצד?

ואם **בעלו** — **קנו**.

ומבארת הברייתא שמדובר כאן בשני אופנים שונים:

ואולם, **אסור** להם לפסולים לקיימן לנשות אחיהם אצלם, **משום שנאמר** [דברים כג] "**לא יבא פצוע דכא בקהל ה'**"

האחד, כגון שמתו הפסולים, והנידון הוא על נשותיהם שהשאירו אחריהם.

ומדייק רבא: **ואי סלקא דעתך**, יבמה שהיא **חייבי לאוין מראורייתא**, רק **לחליצה רמיא**, ואילו **לייבום לא רמיא** מן התורה.

והשני, כגון שמתו אחיהם הכשרים, והנידון הוא דינם של האחים הפסולים בנשותיהם של אחיהם הכשרים, שמתו.

אם בעלו הפסולים את יבמותיהן האסורות עליהן באיסור לאו — **אמאי קנו אותן** !?

האופן הראשון:

והרי כלפיהם היא נשאה ערוה של אשת אח, שאין בה כל אפשרות של יבום או של תפיסת קידושין !?

מתו [פצוע הדכא או כרות השופכה או סרים האדם או הזקן], **ולחם אחים** כשרים.

ומכח קושיה זו, דוחה רבא את לימודו של רב גידל אמר רב, שאין אלמנה מן האירוסין מתייבמת מכח דרש הפסוק של "לקחת" ו"יבמתו".

והיו **לחם** [לכל הפסולים], **נשים**.

ומשמתו הפסולים, נפלו נשותיהם לפני אחיהם הכשרים.

אלא, **אמר רבא**: כך הוא ההסבר מדוע היא אינה מתייבמת:

ועמדו האחים הכשרים, ועשו מאמר [קידושין יבמה לפני ביאה] **בנשותיהן** של הפסולים.

ונתנו אחר כך גט למאמרם, ו**חלצו** —

אלמנה מן האירוסין נמי — **עשה ולא תעשה הוא** ! ואין בכוחה של מצות עשה

מה שעשו — עשו.

של ייבום לדרחות עשה ולא תעשה.⁽¹⁾

דכתיב [ויקרא כא], בתחילת הפרשה העוסקת באיסורי כהונה: "קדושים יהיו לאלהיהם".

והרי זו מצות עשה, הנוספת ללאו שנכתב אחריה.

ממזרת ונתינה, שהיא חייבי לאוין אך אין בה את המצוה של הכהנים — **מאי איכא למימר?**

ומשנינן: **כתיב**: [ויקרא יא] "והתקדשתם".

ותמהינן: **אי הכי**, כל התורה כולה נמי, עשה ולא תעשה הוא! דהא **כתיב** "והתקדשתם" על כל המצוות!?

אלא, אמר רבא:

גזירה אלמנה מן האירוסין אטו אלמנה מן הנשואין.

וגם עליו יש לתמוה: **ממזרת ונתינה**, שאין בהן גזירה זו — **מאי איכא למימר?**

ומשנינן: גם בהן יש לגזור שלא תתייבמנה: גזירה במקום מצוה אטו שלא במקום מצוה.

ותמהינן: אם יש מקום לגזירה שכזו, **אלא** מעתה — **אשת אחיו מאביו לא תתייבם**, גזירה משום אשת אחיו מאמו!

ומשנינן: ייבום — בנחלה תלא רחמנא.

מידע ידיע.

ועוד תמהינן: **אשה שאין לה בנים לא תתייבם**, גזירה משום אשה שיש לה בנים! ומשנינן: ייבום — **בבנים תלא רחמנא**.

מידע ידיע שאם יש לה בנים אינה מתייבמת.

ועוד תמהינן: **אשת אחיו שהיה בעולמו לא תתייבם**, גזירה משום אשת אחיו שלא היה בעולמו!

ומשנינן: ייבום — **בישיבה יחד בעולם תלא רחמנא**.

מידע ידיע.

ועוד תמהינן: **כל הנשים לא תתייבמנה**, גזירה משום אילוניות שהתמעטה מייבום.

ומשנינן: איילוניות לא **שכיחא**, ולא חששו לגזור בגללה.

ופרכינן: אם כך, הרי **ממזרת ונתינה נמי לא שכיחא**, ולמה גזרו בה שלא תתייבם, שמא יקחנה לאשה שלא במקום מצוה.

אלא אמר רבא: אסרו חכמים לייבם אלמנה מן האירוסין לכהן גדול, גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שניה. כי בביאה שניה אין מצוה, ואין בה מצות עשה שתדחה לא תעשה.

תניא נמי הכי: **אם בעלו חייבי לאוין קנו** — בביאה ראשונה.

ואסור לקיימן — בביאה שניה.

הדר אמר רבא, ואיתימא רב אשי: לאו

שניה, הרי לומדים את הריבוי של "יבמתו" לחייבי לאוין ועשה. ו"אם לא יחפוץ לקחת"

1. למסקנת הגמרא, שחייבי לאוין מתייבמות מן התורה, ואינן אסורות אלא גזירה אטו ביאה

צריכה חליצה, אלא מעתה היא יוצאת ממנו בגט בלבד.

ומבארת הגמרא: **באלמנה מן הנשואין** — כא-א

כולי עלמא לא פליגי דלא פטרה עצמה וצרתה, משום דאין עשה של יבום דוחה לא תעשה ועשה של אלמנה לכהן גדול.

כי פליגי — באלמנה מן הארוסין.

מאן דאמר פוטרת —

משום דאתי עשה ודחי את לא תעשה.

ומאן דאמר אינה פוטרת —

משום דלא אתי עשה ודחי את לא תעשה, כיון דאפשר בחליצה.

מיתיבי מהא ששנינו בברייתא: ואם בעלו חייבי לאוין — קנו!

ומוכח שהיא עומדת ליבום, כי אם אין עשה דוחה לא תעשה כיצד קנו, והרי אין היבמה נקנית ליבם אלא רק מכח מצות יבום.

ומסקינן: **תיובתא** למאן דאמר אינה פוטרת צרתה.

והוינן בה: **לימא תיחוי ברייתא זו נמי תיובתא דריש לקיש!**

שהרי לפיו, כל מקום שאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה לא תעשה, וכאן אפשר לקיים שניהם, בחליצה!

מילתא היא דאמרי, שאין מייבמים אלמנה מן הארוסין לכהן גדול משום גזירה. אלא, מעיקר הדין אי אפשר לייבם!

משום דאמר ריש לקיש: **כל מקום שאתה מוצא עשה ולא תעשה, אם אתה יכול לקיים שניהם מוטב, ואז אין עשה דוחה לא תעשה.**

ואם לאו, שאין אתה יכול לקיים שניהם, רק אז יבא עשה וידחה את לא תעשה.

והרי **הכא נמי אפשר** לקיים את שניהם, **בחליצה**, ללא צורך בדחיית הלאו, דמקיים בכך גם עשה וגם לא תעשה.

מיתיבי מהברייתא לעיל, ששנינו בחייבי לאוין: **ואם בעלו — קנו!**

ומוכח שמן התורה היא עומדת ליבום, ונדחה הלאו מפני מצות יבום.

ומסקינן: **אכן תיובתא** היא לרבא, ואיתימא רב אשי!

איתמר: ביאת כהן גדול באלמנה, יבמתו, מן הארוסין, וכפי שתבאר הגמרא, מיד —

נחלקו בדבר רבי יוחנן ורבי אלעזר.

חד אמר: אינה פוטרת צרתה.

וחד אמר: פוטרת את עצמה ואת צרתה מן החליצה.

והועילה הביאה לקנותה, ושוב אין היא

לחייבי כריתות. [ריטב"א].

ונמצא, שחייבי לאוין ועשה חולצות מן התורה, אך אינן מתייבמות מן התורה. וכן כתבו התוס' ותוס' הרא"ש.

והוסיף הרמב"ן שעל אף שלעיל [בדף ג א] אומרת הגמרא כל העולה ליבום עולה לחליצה, וכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה, אין זה אלא "לישנא דקרא", ולא משום מדרש.

ומשנינן: אמר לך ריש לקיש: כי אמינא אנא — היכא שאפשר דמקיימי מצוה, בלא דחיית הלאו.

אבל הכא, חליצה במקום ייבום — לא מצוה היא!

ולכן דוחה כאן עשה את לא תעשה.

אמר רבא: רמז לתקנת חכמים, לאסור "שניות" לעריות, מן התורה — מניין?

שנאמר: [ויקרא יח] "כי את כל התועבות האל, עשו אנשי הארץ".

ה"אל", שהוא לשון של חזוק, בא לומר שהם עשו תועבות "קשות", והזהיר אותנו הכתוב מלעשות כמותם.

ומכלל זה אתה למד דאיכא גם תועבות "רכות".

ומאי נינהו התועבות הרכות? —

"שניות" לעריות.

והיינו רמז מן המקרא שיש לאסור את קרובותיהן של העריות, שהן במדרגת "שניות" להן.

ומאי משמע דה"אל" — לישנא דקשה הוא?

דכתיב [יחזקאל יז] "ואת אילי הארץ [החזקים] לקח".

והוינן בה: לימא, פליגא הא דאמר רבא שה"אל" האמור בעריות הוא לשון של קושי וחזוק, על מה דאמר רבי לוי!?

שמצינו, לפי דברי רבי לוי, שאין נחשב לשון "אל" הנאמר בעריות כלשון קושי וחזוק.

דאמר רבי לוי: קשה עונשין של מזייפי מדות, יותר מעונשין של עריות.

שזה, בתועבת העריות, נאמר בהן "אל".

ואילו זה, בתועבת מזייפי המידות, נאמר בהן "תועבת ה' כל עושה אלה".

והיינו, ש"אל" זה קל, ו"אלה" זה קשה!

ומשנינן: גם לשון "אל" הוא לשון קשה.

אלא שלשון "ואלה" הוא עוד יותר קשה מ"אל".

ועתה פרכינן: כיצד זה אמר רבי לוי שעונשן של מזייפי מידות חמור מעריות בגלל שנאמר בהן "אלה"?

והרי גבי עריות נמי, הא כתיב "מכל התועבות האלה, ונכרתו"!!

ומשנינן: החוץ "ואלה" האמור בעריות, אינו בא ללמד על חומרת העריות, אלא בא למעוטי מדות מעונש כרת.

ללמד, שרק על עריות חייבים כרת, ולא על זיוף מידות. למרות שענשן של מזייפי מידות קשה מעריות.

ותמהה הגמרא: אלא מאי חומריהו של מידות מעריות? והרי עונש הכרת אינו נוהג בהן כמו שהוא נוהג בעריות!

ומשנינן: הני, עריות, אפשר לתקן את החטא בתשובה, אם לא הוליד מהן בן ממזר.

אבל הני, מידות, לא אפשר לתקן בתשובה, כיון שבמידות המזוייפות הוא הונה את הרבים, ואינו יכול לחזור ולתקן את החטא מבלי ששיב להם את ההונאה, ואינו יכול

למצוא את כל אלו שהונה אותם.

רב יהודה אמר, **מחבא** יש ללמוד מקור לתקנת "שניות": דכתיב [קהלת יב] "**וואזן** וחקר, תקן משלים הרבה".

ואמר עולא אמר רבי אלעזר, בביאור פסוק זה:

קודם שבא שלמה, היתה תורה דומה לכפיפה, סל, קופה, שאין לה "אזנים", בית אחיזה, להחזיק אותה, שלא תיפול מידיו, וכך היא אינה משתמרת.

עד שבא שלמה, ועשה לה "אזנים". שתיקן תקנות שמכוחן אפשר להחזיק את התורה, ולשומרה שלא תיפגע. ובכלל תקנותיו של שלמה, היתה תקנת הגזירה של שניות לעריות, ובאמצעותה נשמרו הלכות איסורי הקירבה לעריות עצמן [ועיין ברש"י].

רבי אושעיא אמר, **מחבא**: [משלי ד] "**פרעהו**, הגדילהו לאיסור, והוסף עליו, ומכח הגדלת האיסור תזכה שאל תעבר בו, אלא שטה סטה מעליו של האיסור, וכך עבור!"

אמר רב אשי: משל דרבי אושעיא — למה הדבר דומה?

לאדם שהיה משמר פרדם.

אם היה עומד ומשמרו מבחיון — כולו משתמר.

אבל אם היה משמרו מבפנים — הרי רק חלק הפרדס שלפניו משתמר, אבל החלק שלאחריו — אינו משתמר.

ודוחה הגמרא: והא דרב אשי — בדותא היא! אין הדמיון נכון.

כי התם בשומר הפרדס מבפנים, לפחות מה שלפניו, מיהא משתמר.

אבל הכא בעריות, אי לא גזירת שניות לעריות — פגע בערורה גופה.

רב כהנא אמר, **מחבא**: דכתיב גבי עריות [ויקרא יח], "ושמרתם את משמרתי" —

עשו משמרת למשמרת.

אמר ליה אבבי לרב יוסף: הא דאורייתא היא! שהרי פסוק מפורש הוא!

אמר לו רב יוסף, הלימוד הוא אכן דאורייתא, ופירשו אותו רבנן שהוא לגזירת שניות.

אמר לו אבבי: הרי כל התורה נמי פירשו אותה רבנן! ולא קראו לזה "משמרת" בלבד?!

ומסקינן: אלא גזירת שניות מדרבנן היא, וקרא — אסמכתא בעלמא הוא!

תנו רבנן, מה הם איסורי ה"שניות", ששנינו במשנתינו שהם איסור מצוה, ורק מדברי סופרים גזרו עליהן? (1)

ונפקא מינה לענין המקדש קטנה שהיא שניה לעריות, והיא יתומה, שמדאורייתא אין לה קידושין, אלא שהשיאוה אחיה ואמה, וקידושיה מדרבנן. ותלוי בזה, שאם היא ערוה דרבנן לא

1. בדרכי משה (אבה"ע ט"ו) דן אם איסור שניות הוא עריות דרבנן שאין תופסין בהם קידושין מדרבנן, או שהוא איסור חדש בפני עצמו.

ומותר אדם⁽²⁾ באשת חמיו, באופן שהיא אינה חמותו.

ובאשת חורגו, דהיינו כלת אשתו, אשת הבן החורג שלו, שנולד לאשתו מבעלה הקודם.

ואסור בבת חורגו. ומפרש בסמוך שאיסורה מפורש בתורה, שהיא בת בנה של אשתו, ויתבאר להלן מדוע היא נמנתה בין השניות.

וחורגו, בנו החורג, הבן של אשתו מבעלה הקודם — **מותר באשתו** האחרת של אביו החורג, לפי שאינה אמו.

וכן מותר בנו החורג **בבתו** של אביו החורג, מאשה אחרת.

וכתוצאה מהלכות אלו, **הרי אשת חורגו** [אשתו של בנו החורג, שהיא כלת אשתו] **אומרת לו**, לבעל חמותה:

אני עצמי מותרת לך, ואילו **בתי** — **אסורה לך**, מדין בת בנה של אשתך.

ומקשינן: כיצד נמנית "בת בנו החורג" בכלל השניות?

והרי לשאת את **בת חורגו** — איסור **דאוריתא היא**!

אם אמו. אמו אסורה מדאורייתא, וגזרו סופרים לאסור גם את אמה של אמו, כסייג שלא יבא על אמו.

ואם אביו, נאסרה כאם אמו. ועל אף שטעם הגזירה לא שייך בה, גזרו בה מחמת הדמיון שלה לאם אמו, לפי ששתייהן נקראות "אימא רבתא".

ואשת אבי אביו, שגזרו עליה כסייג לאשת אביו, הכתובה בתורה.

ואשת אבי אמו אסורה, משום דמיונה לאשת אבי אביו, ששתייהן קרויות "אשת אבא רבא".

ואשת אחי האב מן האם אסורה, מפני שהיא מקבילה לאשת אחי אביו מן האב, שרק היא אסורה מן התורה [כדלקמן נד ב].

ואשת אחי האב מן האב, שגזרו עליה מפני שדומה לאשת אחי אביו מן האם, שאף היא שניה, כדלעיל, ואסורה משום ששתייהן קורבתן היא על ידי האם.

וכלת בנו, שאסורה כגדר לאיסור כלתו, שהוא מן התורה.

וכלת בתו, גזירה משום כלת בנו.

2. התוס' וכל הראשונים הביאו דברי הירושלמי שאסרו חכמים אשת חמיו משום מראית העין, שנראית כחמותו. והביאו מעשה שרבינו תם הורה להפסיד סעודה של המקדש אשת חמותו. והרשב"א והריטב"א כתבו שאף שכבר קידשה, הורה לו ר"ת לגרשה. ובדברי התוס' דנו הב"ח (בסי' ט"ו) והיש"ש (בסימן ה'), האם דברו אף כשכבר קדשה או דוקא קודם קידושין, אך אינו חייב לגרש.

חלו קידושיה, ואם היא איסור בעלמא תפסי בה קידושין.

וסברתו היא כמו שכתב הגר"ש שקופ, שהדבר המפקיע את תפיסת הקידושין הוא השם ערוה ולא החומר של כרת. שהרי בערוה דרבנן אין כרת, ואולי בזה גופא הסתפק.

ועוד נפקא מינה, אם קידשה הקרוב, ואחר כך קידשה אחר, שאם לא תפסי קידושי הראשון מדרבנן צריכה גט מדרבנן מהשני.

דכתיב "ערוּת אשה וכתה לא תגלה. את בת בנה ואת בת בתה לא תקח".

ואיך כלל התנא אותה בין השניות, שהן
אסורות רק מדברי סופרים?!

ומתרצינן: לא נקט התנא בת חורגו כדי
לומר שהיא מכלל השניות.

אלא, **מזשום דקבעי למתני סיפא**, שרוצה
התנא להמשיך ולהדגיש בסיפא חידוש
מיוחד, את האופן שבו **אשת חורגו** אימרת
לו, לבעלה של חמותה: **אני מותרת לך**,
ואילו **בתי אסורה לך**!

וחדידוש גדול הוא, שאף על גב דבתי אמורה
לך מדאורייתא משום "אשה ובת בנה",
בדידי — לא גזור ביה רבנן!

ולשם כך תנא ברישא נמי בת חורגו.

ומקשינן: **אי הכי**, שהתנא חפץ להדגיש ענין מיוחד זה, שיתכן מצב שבו האם מותרת וזהבת אסורה, ולא גזרו חכמים על האם, הרי **אשת חמיו**, כשאינה אם אשתו, **נמי תימא**, יכולה גם היא לומר לחתנו של בעלה:

אני עצמי מותרת לך, כדתניא בברייתא.

ואילו בתי, שנולדה לי מחמיך — אסורה
לך, ואיסורה הוא מן התורה, היות דהויא
"אחות אשתו" מאביו [ולא מן האם] !

ומתריצין: **הא**, זה שבת חורגו אסורה לו — **פסיקא ליה**, דבר מוחלט הוא! שהרי לעולם אסור אדם בבת בן אשתו, מדין אשה ובת בנה.

ואילו **הא**, בת אשת חמיו, **לא פסיקא ליה**.
אין איסורה מוחלט בכל ענין.

שהרי איסור אחות אשתו הוא רק בחייה של אשתו. וכיון ששייך אופן שמותר בבתה של חמותו, אחר מיתת אשתו, ששוב אין היא אסורה אז כאחות אשתו, לא נקט התנא ענין זה, לפי שהוא לא קיים לעולם.

**אמר רב, ארבע נשים, שהם שניות לעריות
יש להם חפסק!**

והיינו, שאסרו רק אותן, ולא נתנו להם איסור דורות, את אמן או את בתן, ואינן כשאר השניות.

שבשאר השניות כשאסרו אם אמו, אסרו גם את כל הדורות שלפניה.

וכן כשאסרו את אשת אבי אביו, או את אם אבי אביו, נאסרו הדורות כל הקודמין, דהיינו, אשת אבי אבי אביו, ואם אבי אבי אביו.

ולמד רב מרבו, שארבע מן השניות — לא נאסרו לדורותיהן.

נקיט רב בידיה רק תלת, שלש נשים שיש להם הפסק.

ולא ידע רב מי היא האשה הרביעית שנאסרה רק היא, אך לא נאסרו דורותיה.

ואלו השלשה שידע רב מי הן:

**אשת אחי האב מן האב, ואין אשת אחי אם
אמו אסורה.**

**ואשת אחי האב מן האב, ואין אשת אחי
אבי אביו אסורה.**

ובכלתו, ומבאר לקמן שהכוונה היא לכלת בתו. שיש לה הפסקה. שכלת בת בתו מותרת.

והטעם שיש לאלו הפסק, הוא מפני שלא שייך ביניהן ערוה דאורייתא, ואיסורן הוא רק משום שהן מקבילות לנשים אסורות.

ואילו בשאר השניות לעריות, איסורן הוא מפני שהדור הראשון הוא אסור מן התורה, כמו אם אמו, שגזרו עליה משום אמו, שאסורה מן התורה.

ואשת אבי אביו אסורה משום אשת אביו, שאסורה מן התורה.

וכן גזרו בשניות המתחלפות, כגון אם אבי אביו, משום אם אם אמו.

אך בכלת בתו, ובאשת אחי האב מהאם, ואשת אחי האם מהאב — אין כל איסור דאורייתא אפילו בדור הראשון שגזרו עליו, ולא חוששין שיתחלפו במקבילות בדורות אחריהם, ולכן לא נאסרו בהן הדורות.

זעירי מוסיף אף אשת אבי אמו, שלדעתו היא הרביעית, שלא מנאה רב בכלל שניות שאין להם הפסק.

ורק היא אסורה, ואין דורותיה למעלה אסורים, שאין אשת אבי אמו אסורה, כיון שאין בכל הדורות איסור דאורייתא.

אמר רב נחמן בר יצחק, וסימניך, הסימן המבהיר מה הוסיף זעירי על רב, הוא **"דעלאי דרב"**. והיינו, שהוסיף להתיר זעירי דור אחד הגבוה יותר מרב.

שרב נקט רק את ההיתר של אשת אחי האם ואשת אחי האב, שהם הדור של אביו ואמו, ואילו זעירי התיר דור גבוה מזה, אשת אבי אמו.

והוינן בה, **ורב, מאי טעמא לא חשיב ליה**, והרי אין בהן איסור דאורייתא?

ומבארין: לדעת רב יש לה איסור דורות היות ומיחלפא ליה אשת אבי אמו באשת אבי אביו.

ולכן אם תתיר את אשת אבי אבי אמו, יאמרו שגם באשת אבי אביו יש לה הפסק.

ושם הרי בדור ראשון יש איסור דאורייתא של אשת אביו. ומפני חשש זה אסר גם באשת אבי אמו למעלה בלי הפסק.

ואילו **זעירי סבר**, שאין לחשוש להחלפה שכזאת.

כי להתם לבית אביו, שכיה ואזיל, ויודע שיש שם קורבה, יותר מאשר להבא, לבית אמו, שלשם לא שכיה ואזיל.

ולכן לא יבא להחליף ולהתיר אשת אבי אביו כמו שמתירים את אשת אבי אמו.

ומקשינן על רב: למה מנה רב בתוך רשימת כא-ב השניות שיש להן הפסק, גם את כלתו?

והרי היא איננה שניה, אלא איסורה — **מדאורייתא היא!**

דהא כתיב **"ערוה כלתך לא תגלה"**!

ומתרצינן: **אימא** בדברי רב: **כלת בנו**, שאיסורה רק מדרבנן, כדין שניות.

ותמהינן: וכי כלת בנו יש לה הפסק?

והא תניא: כלתו היא ערוה. כלת בנו היא שניה.

וכן אתה אומר לאסור כלה בבנו של בנו, **וכן בנו של בנו**, וכן הלאה, עד סוף כל הדורות?!

וחוזרת בה הגמרא, ומעמידה באופן אחר:

אלא, אימא כך אמר רב: **כלת בתו יש לה הפסק**, כיון שלא שייך בה איסור דאורייתא.

דאמר רב חסדא: הא מילתא, מגברא רבה שמיע לי. ומנן, מי הוא הגברא רבה ששמעתי ממנו דבר זה? — **רב אמי!**

וכך אמר רב אמי: **לא אסרי כלה, אלא מפני כלה!**

ולביאור הדברים הוסיף רב חסדא, ואמר: ובעבר אירע **שאמרו לי בלדאי**, החוזים בכוכבים: **מלפנא הוית! חכם תהיה!**

ואמינא, אמרתי אז לעצמי, אם מה שראו החוזים בכוכבים שאהיה חכם, יתקיים בי על ידי ש"**גברא רבה**" **הוינא** בתלמוד, הרי לא אצטרך לשאול לחכמים את הסבר הדברים שאמר רב אמי "לא אסרו כלה אלא מפני כלה", **אלא אסברא**, אסביר בעצמי את דברי רב אמי, **מדעתי**.

אך **אי** הכוונה של חזו הכוכבים ש"מקרי דרדקי" **הוינא**, שאהיה רק מלמד תינוקות, ולא אוכל להבין מדעתי את דברי רב אמי, אזי **אשיילה** אשאל את הסבר דבריו **מרבנן**, **דאתו לבי כנישתא**, הבאים לבית הכנסת.

והשתא, עתה **סברתה** סברתי **מדעתי**,

שכוונת רב אמי היא לומר: **לא אסרו כלת בתו אלא משום כלת בנו**.⁽¹⁾

שאינן איסור דאורייתא בכלת בתו, וכל איסורה משום שמתחלפת בכלת בנו, שהיא שניה, ובה כן שייך איסור דאורייתא, בדור הראשון, דהיינו בכלתו שלו, שהיא אשת בנו.

וכשם שביאר רב חסדא את דברי רב אמי, כך נבאר את דברי רב, שכלל את כלתו בין השניות שיש להם הפסק, שכוונתו היא לכלת בתו, שיש לה הפסק.

אמר ליה אבוי לרבא: אסברה אסביר לך ששייך להחליף ולטעות בין כלת בנו לכלת בתו.

כגון כלתה דאדם הנקרא "בר ציתאי", שהיו לו כלת הבן וכלת הבת, ויכולים לטעות ולהחליף ביניהן.

רב פפא אמר: כגון כלתה דבי רב פפא בר אבא.

רב אשי אמר: כגון כלתה דבי מרי בר איסק.

וכל אחד נקט משפחה שהיתה בימיו [תוס'].⁽²⁾

שניות נאסרו משום שמא יתחלפו באחרת אף כשאין הערוה האחרת בבית.

2. הריטב"א הסביר מה טעם הביאו דוגמאות ממקרים אלו, וכי אין כלת הבת חוץ מהן? ובהכרח כמו שנקט, שאין האיסור אלא בבית שיש בו גם כלת הבת וגם כלת הבן, וחוששין

1. הב"ח (בסי' ט"ו) דייק מרש"י (ד"ה כגון) שכל האיסור בכלת בתו אלא במקום שיש לו כלת בנו, וכן כתב כאן הריטב"א, ופירש בזה את החידוש שמצא רב אמי בשניה זו יותר משאר שניות שנאסרו משום חילופין. אכן בדרכי משה (שם) התפלא כיצד יתכן לחלק בין יש לו כלת בנו או לא, והרי הרבה

איבעיא להו: אשת אחי האם מן האם — מהו?

האם היא אסורה כשניות מדרבנן, או שלא גזרו עליה כלל.

וצדדי הספק הם:

האם רק **אשת אחי האב מן האם, ואשת אחי האם מן האב**, נאסרו כשניות לעריות, כי היות **דאיכא** בהן "**צד אב**", הוא דגזרו בהן **רבנן** שניות. ומשום שב"צד אב" ישנו אופן של איסור מן התורה, באשת אחי האב מן האב, שהיא אסורה מדאורייתא.

אבל היכא דליכא "צד אב", שהרי הקירבה של אשת אחי האם מן האם, היא רק על ידי אמו ואם אמו, **לא גזרו בהו רבנן**.

או דילמא לא שנא, שגזרו על אשת אחי האם, בין היא אשתו של אחי האם מהאב, ובין אם היא אשתו של אחי האם מהאם.

ופשטינן: **אמר רב ספרא: אשת אחי האם מן האב היא גופא גזירה של שניות.**

וכי **אנן ניקום ונגזור** על אשת אחי האם מן האם, **גזירה לגזירה** משום אשת אחי האם מן האב.

אך דוחה הגמרא לטענת רב ספרא.

אמר רבא: אמו האם כולחו [אין הכונה לכל

השניות, אלא רק לשניות שימנה עתה רבא] **לאו "גזירה לגזירה" נינהו?**

והרי יש לי שלש ראיות שגוזרים בהן גזירה לגזירה:

א. הרי **אמו** היא **ערוה** מן התורה.

וגזרו על **אם אמו**, שתהיה אסורה מדרבנן בתורת "**שניה**".

והוסיפו וגזרו גזירה לגזירה, גם על **אם אביו**, **משום אם אמו**.

ואף על גב שאין טעם לגזור על אם אביו מחמת איסור אמו גרידא.

ואם כן, אף אתה אל תתמה אם גזרו חכמים גם על אשת אחי אמו מן האם, משום שהיא מקבילה לאשת אחי אמו מן האב. ואם כן, אין פשיטות לבעיה אם גזרו עליה או לא!

ומבארינן: **וטעמא מאי?** מדוע אכן גזרו בהן גזירה לגזירה, והרי אין גוזרים גזירה לגזירה?

משום **דכולחו** [גם כאן אין הכונה לכל השניות, אלא ל"אם אמו" ו"אם אביו" שאנו עוסקים בהם], "**דבי אימא רבתיא**" קרו להו. לכן היא נחשבת לגזירה אחת, על "אימא רבתיא", משום אמו האסורה מן התורה.

ב. **אשת אביו** היא **ערוה** מן התורה.

שכלות בניהם נקראו על שמם, ולא על שם אבי נשי בניהם.

ולכן לא גזרו על דור למטה מכלת בתו, שאינה קרויה על שמו, אלא רק על דורות שתחת כלת בנו שהיא קרויה על שם ביתו, על ידי בנו.

לחלופין בחומר האיסור.

אך הראב"ן ביאר שלא בא אביי להסביר למה גזרו כלת בתו אטו כלת בנו, אלא מה טעם יש הפסק לכלת הבת.

דהיינו, מפני שהכלות נקראות על שם הבנים ולא על שם הבנות, כמו שמצינו בבי בר ציתאי,

ועשו חכמים את אשת אבי אביו, "שניה".

וגזרו על אשת אבי אמו, אף על פי שלא שייך בה איסור דאורייתא, משום אשת אבי אביו, ולא נחשב הדבר כגזירה לגזירה.

וטעמא מאי?

מפני שכולחו [אשת אבי אמו ואשת אבי אביו], "דבי [בית] אבא רבא" קרו להו.

ג. אשת אחי האב מן האב היא ערוה מן התורה.

ועשו את אשת אחי האב מן האב, שניה.

וגזרו על אשת אחי האב מן האב משום אשת אחי האב מן האב,

וטעמא מאי לא הוי כגזירה לגזירה?

משום דכולחו [אחי האב מן האם ואחי האם מן האב] "דבי [בית] דודי" קרו להו. ולכן אסרו את נשותיהן.

ומכל הני גזירות מוכח שלא נמנעו לגזור בהם גזירה לגזירה, כי משום הדמיון בקירבתן גזרו עליהן כאחת.

ואם כן חזרת האיבעיא: אשת אחי האם מן האם — מאי, מהו דינה?

ואמרין: תא שמע, מהא דכי אתא כאשר בא רב יהודה בר שילא מארץ ישראל לבבל, אמר: אמרי במערבא [בארץ ישראל, הנמצאת מערבית לבבל], כלל בשניות לעריות:

כל שבנקיבה ערוה, דהיינו, כל דרגת קירבה

הגורמת לנקיבה להאסר על הקרוב לה באיסור ערוה מן התורה —

הרי בזכר, כל הקרוב לזכר בדרגת קירבה זהה — גזרו על אשתו, שתאסר לקרוב הזה של בעלה, משום "שניה".⁽³⁾

ולחלן מפרט על מי חל הכלל הזה.

ואמר הקשה רבא: וכי דבר זה כללא הוא בכל ענין של קירבה שכזאת?

והרי חמותו אסורה משום ערוה.

ואילו אשת חמיו — מותרת!

וזאת, אף על פי שאשת חמיו היא אשת זכר הקרוב בדרגת קירבה הוזהה לקירבה של חמותו, שהיא ערוה בנקיבה.

וכן מצינו בת חמותו שהיא ערוה, לפי שהיא אחות אשתו.

ואילו אשת בן חמותו מותרת.

ואף שדרגת הקירבה של בן חמותו מקבילה לבת חמותו, בכל זאת לא אסרו את אשתו כשניה.

וכן מצינו שבת חמיו היא ערוה, ואילו אשת בן חמיו מותרת.

ולא אסרוה מפני שבעלה קרוב כבת חמיו.

וכן, חורגתו, בת אשתו, ערוה, משום אשה ובתה.

ואילו אשת חורגו, מותרת.

בתו משום כלת בנו והוי גזירה לגזירה, ולא אמרו שבנקיבה בת בתו ערוה, ולכן בזכר גזרו

3. הקשה האור שמח (פ"א מאישות ה"ו) לפי כלל זה, למה הוצרכו לעיל לומר שאסרו כלת

ואף על פי שבן אשתו הוא מקביל בדרגת הקירבה לחורגתו, אין אוסרים את אשתו.

וכן **בת חורגתו היא ערוה**, ואילו **אשת חורגו מותרת**.

ואף על פי שבן חורגו קרוב כבת חורגו, בכל זאת לא אסרו את אשתו.

ומסיים רבא את קושייתו:

ואם כן, שאין זה כלל, יש לנו לדייק:

הא דאמר רב יהודה בר שילא, שאמרו במערבא "כל שבנקיבה ערוה, בזכר גזרו על אשתו משום שניה" — **לאתויי מאי?**

מאי לאו, **לאתויי אשת אחי האם מן האם**, שאסורה, היות ד"כל שבנקיבה [אחות האם מן האם] **ערוה** — **בזכר** [אחי האם מן האם] **גזרו על אשתו משום שניה**.

והוינן בה: **ומאי שנא הני**, אשת חמיו ואשת בן חמיו, ובן חמותו, ואשת חורגו ובן חורגו, שאין נשותיהם אסורות משום כלל זה.

ומאי שנא הא, אשת אחי האם מן האם, שנאסרה משום כלל זה.

ומתצינן: **הא**, אשת אחי האם, **בחד קידושין בלבד מיקרב לה**.

קירבתה לנאסר בה, באה על ידי שקדשה

אחי אמו, ולכן ראוי לאסרה.

אבל **הני**, **עד דאיבא תרי קידושין** — **לא מקרב להו**.

אשת חמיו, הקירוב עמו לא נעשה על ידי שקדש הוא את אשתו בלבד, אלא הוצרך גם לקידושי חמיו אותה.

וכן באשת בן חמיו, לא התקרבה על ידי קידושי אשתו, עד שקדשה בן חמיו.

ולכן, אין קירבה זו אוסרת את אשת הזכר המקביל לנקיבה שהיא ערוה, כיון שנוסף שלב של קידושין נוספים.

שלח ליה רב משרשיא מתוספנייא לרב פפי: **ילמדנו רבינו!**

אשת אחי אבי האב מן האב, ואחות **אבי האב** בין מן האב ובין מן האם — **מהו?**

כיון שמצינו לעיל שאשת אחי האב מן האם היא בכלל העריות שיש להם הפסק, דהיינו שאין אשת אחי אבי האב מן האם אסורה כלל, היות ואף הקודמת לה, אשת אחי האב מן האם אין איסורה מן התורה.

לכן הסתפק רב משרשיא, שמא גם אשת אחי אבי האב מן האב, ואחות אבי האב, בין אחותו מאב ובין מאם — האם יאסרו?

וצדדי הספק הם:

אך לא עשו את איסור כלתו כאיסור שנעשה במקביל לבתו. שהרי בתו קלה מכלתו, שכלתו בשריפה, ולכן גם לא אסרו כלת בנו משום בת בנו, והצריכו טעם אחר של כלת בתו משום כלת בנו. ואין גזירתם מסברא, אלא החכמים שמו אורחותם במסלול התורה.

על אשתו, והיא גזירה אחת.

ומכאן הוכיח שלמדו רבנן, שהתורה עשתה סייג ואסרה אשת אחי האב כמו שאסרה אחות האב, וכן אסרה אשת אחיו מפני אחותו, ועשו חכמים משמרת למשמרת באופן שעשתה התורה.

מדמצינו שלמטה מהן, דהיינו, אשת אחי האב מן האב, ואחות האב, הם ערוה מן התורה, לכן אף בהם נמי גזרו, שיהיה להן דין שניות.

או דילמא, הא איתפלג דרתא, הרי התרחקה הקורבה בדור נוסף, ואין לגזור.

תא שמע מברייתא דלעיל, דתניא: מזה הן שניות?

ולא קחשיב להו, לאחות אבי האב, ואשת אחי אבי האב, בהדיהו.

ומשמע שלא נאסרו משום שניות לעריות.

ודחינן: אין ראייה ממה שלא הזכירן התנא בברייתא.

דשמא, תנא, ושייר.

ומקשינן: הרי לא מסתבר שישיר התנא דבר אחד בלבד. כיון שטעם השיור הוא לפי שאין התנא רוצה למנות את כל הפרטים. ובהכרח שאם שייר, ישנם עוד פרטים ששייר.

וכיון שדחינו את הראיה מהברייתא רק מכח הטענה לפי שיש לומר שהתנא שייר, יש לנו לדעת: מאי שייר עוד, דהאי נמי שייר!?

ומתריצין: שייר התנא "שניות דבי רבי חייא", שמנה לקמן [כב א] עוד שש שניות לעריות, ולא הזכירן התנא בברייתא.

ואם כן אין ראייה להתיר את אלו שלא הוזכרו כשניות, כי סבר שאף הן חשובות שניות לעריות.

אמימר אפשר לשאת באשת אחי אבי, ואחות

ובאחות אבי אביו.

אמר ליה רב הלל לרב אשי: לדידי, חזיא לי רשימת השניות לעריות, שידוע שמנה אותן מר בריה דרבנא.

וכתיבן שיש בהן שיתסרי לאיסורא.

ומי אלו השש עשרה שניות?

מאי לאו, כך יש למנות את שש עשרה השניות:

תמני דמתניתא, שמונה שניות שנשנו בברייתא לעיל.

ושית שש שניות דבי רבי חייא, כדלקמן.

והנך תרתי, אותן שתיים, אשת אחי אבי אביו, ואחות אבי אביו, שרב משרשיא מסופק בהן.

וביחד הא שיתסרי, שש עשרה.

ונפשוט מכאן לאוסרם. ואין התירן אמימר!?

ודחי ליה רב אשי: ולטעמך, שיבסרי הויין! שבעה עשר הן:

דהא איכא גם אשת אחי האב מן האב, דפשטינן לעיל לאיסורא!

אמר ליה רב הלל: הא, לא קשיא.

כי הנך תרתי, אשת אחי אבי האב, ואחות אבי האב, כיון דדמיין להדי, ששתיהן אסורות משום צד אחוה של אב, ובשתיהן בדור הקודם להן הוי ערוה, לכן כחדא חשיבי להו.

ויחד עם אשת אחי האם מן האם, הא שיתפרי.

וחוזרת הראיה: הא מכל מקום, לדירי חזיין לי, דכתיב לאיסורא.

אמר ליה, רב אשי לרב הלל: וליטעמיק, אי הוה כתיב בשם מר בריה דרבנא את אותן השניות להיתרא — מי הוה סמכת עליהו?

דהרי מר בריה דרבנא — מי חתים עליהו?!

השתא נמי, שראית בשמו דכתיב לאיסורא, אין לך להביא מכך ראיה.

כיון דלאו מר בריה דרבנא חתים עליהו!

תני דבי רבי חייא שש שניות נוספות:

הדור השלישי —

א. שבבנו, בת בן בנו, היא שניה לערות בת בנו.

ב. ושבבתו, בת בן בתו, שהיא שניה לערות בת בתו.

ג. ושבבן אשתו בת בן בנה של אשתו, שהיא שניה לערות בת בנה.

ד. ושבבת בתה, בת בן בתה של אשתו, שהיא שניה לבת בתה.

כל אחת מהן, אסורה משום שניה לעריות.

וכן הדור הרביעי —

ה. שבחמיו, אם אם חמיו, שהיא דור רביעי, כשמונים מאשתו למעלה.

ו. שבחמותו, אם אם חמותו.

כל אחת מהן, אסורה משום שניה לערוה שבדור שתחתיה. שהרי אם חמותו ואם חמיו הן בכלל האיסור דאורייתא של "את אשה ובת בנה, או בת בתה, לא תקח". ולכן אמותיהן הן שניות לעריות שבהן.

אמר ליה רבינא לרב אשי: מאי שנא למעלה, באם אם חמיו, דקחשיב לה לאשתו, שקרא לה רבי חייא דור "רביעי", מפני שכלל במנין הדורות את אשתו.

ומאי שנא למטה, בבת בן בנו, דלא קחשיב לה לאשתו, שאמר רבי חייא "שלישי שבבנו", ואילו היה מונה את אשתו, היא היתה דור רביעי.

וביאר לו רב אשי: המנין למעלה, כיון דאיסורא של אמה ואם אמה ואם אביה, מכח אשתו קאתי, שאסור לישא אשה ובתה, והלאה — לכן חשיב לה לאשתו בכלל דורות האסורים.

אך במנין למטה, כיון דאיסורא של בת בן בנו לאו מכח אשתו קאתי, שהרי אף בבנו מאנוסתו אסור בבתו, לכן לא קחשיב לה. אלא תחילת מנין הדורות האסורים היא בבנו ובתו.

ומקשינן: הניחא בשלישי שבבנו ושכבתו.

אך עדיין יקשה, הא דאמרי דבי רבי חייא, שלישי שבבן אשתו ובת אשתו, דבהן איסורא — מכא אשתו קאתי. ובכל זאת לא חשיב לה לאשתו במנין הדורות, שאילו החשיבה היה זה דור רביעי!?

ומתצינן: אידי דתני בבנו ובבתו שלשה דורות למטה ידידה, שאיסורם מכא האב, ולא חשבה למנין הדור של אשתו.

תנא נמי שלשה דורות למטה ידידה, בבן אשתו ובת אשתו, ולא חשבה לאשתו במנין הדורות.

אמר שאל ליה רב אשי לרב כהנא: האם אותן שניות שמנו דבי רבי חייא⁽¹⁾ — יש להם הפסק או אין להם הפסק?

והביא לו ראיה: תא שמע מהא דאמר רב לעיל: ארבע נשים יש להם הפסק.

ומשמע: ארבע נשים, ותו לא.

ודחי: דילמא כי קאמר רב שארבע נשים יש להן הפסק — להחיא מתניתא דלעיל, אמר.

וכוונתו לומר שבין שמונה שניות אלו ישנן ארבע נשים שיש להן הפסק, אך שמא בשש השניות של דבי רבי חייא, ישנן עוד שניות שיש להם הפסק.

והביא לו ראיה אחרת: תא שמע, מהא דתנא דבי רבי חייא אמר בשניות שלו "שלישי שבבנו"⁽²⁾ ו"רביעי שבחמיו".

ומשמע, דוקא דור שלישי ורביעי, אין.

טפי, דור אחריו למעלה או למטה, לא.

ומפורש שיש לשניות דרבי חייא הפסק.

ודחי: דלמא, אין כוונתו לומר שרק שלישי בבנו ורביעי בחמיו אסורות ומכאן ואילך מותרות.

אלא כוונתו לומר שהחל מדור שלישי ואילך

הרבה דורות. אך בבתו ובת אשתו, שאסרה התורה שני דורות, וכן בחמותו ואם חמותו, שהן בכלל איסור אשה ובת בתה, לא הוסיפו חכמים אלא דור אחד, כיון שכבר התורה הרחיקה הרבה. ועיין עוד באור שמח פ"א מאישות ה"ו.

2. כך פירש רש"י, ולשיטתו הראיה על בנו ועל חמיו.

אך לפי פירוש הרמב"ן הספק רק על שלישי ורביעי שבאשתו.

תמהו הריטב"א והמגיד משנה (שם) איך יפרש ראיה זו בגמרא, הרי גם בבנו ובתו אמרו שלישי ורביעי, והם לאו דוקא, שהרי אין להם הפסק.

1. רש"י ותוס' ביארו שהספק גם בשלישי שבבנו ושכבתו.

אך הרמב"ן נקט שרק בשלישי ורביעי שבאשתו הסתפק רב אשי, שהרי אפילו על כלת בנו גזרו, וכל שכן על המשך הדורות של בנו ובתו ממש.

והתוס' תירצו על ראיה זו, דכלת בנו היא בת ירושה, ושכיח גביה, וגזרו.

ועיין במגיד משנה (פ"א מאישות ה"ו) ובבית שמואל (סי' ט"ו ס"ק י"א) שאין איסור עריות על פי סברא. ולכן אף שבכלת בנו אין לה הפסק, מיבעי לן בבת בן בנו.

והט"ז כתב (שם) לתרץ, דכלתו שאסרה התורה רק דור אחד, הצריכו חכמים להרחיק

בבנו, והחל מדור רביעי ואילך בחמיו, אסורות, ואין להם הפסק.

אמר ליה רבא לרב נחמן: חזי ראה נא מר, את האי מרבנן, דאתי ממערבא, ואמר:

בעו במערבא: האם גזרו שניות בגרים, אם היה גר נשוי אם אמו, האם חיבהו להוציאה משום איסור שניות?

או לא גזרו שניות בגרים.

אמר ליה רב נחמן לרבא: הרי גר שנתגייר, כקטן שנולד דמי, ואין לו כל יחס של קירבה אל בני משפחתו, ומעיקר הדין הוא מותר לשאת את אמו או בתו שהתגיירו.

והשתא, יש לנו לדון, ולומר:

ומה גר שהיה נשוי לערוה גופה — היא היתה צריכה להיות מותרת לו, אי לאו שאסורה חכמים עליו, מחמת הטעם שלא יאמרו אנשים על הגרים בזלזול, שכאלו הם

באים מ"קדושה חמורה" של גוי ל"קדושה קלה" של ישראל, היות שלפני כן היו אסורים בקרובותיהם, שהרי גם בני נח נצטוו על העריות, ואילו עתה משהתגיירו, נעשו קרובותיהם מותרות להם.⁽³⁾

ולולי הטעם הזה, לא גזרו בחו רבנן!

לא היו גוזרים עליהם חכמים שיוציאו את הנשים הקרובות להן, שהרי הן כקטן שנולד, ואין קורבה כלל ביניהם.⁽⁴⁾ ואך ורק מפני שלא יאמרו כך, אסרו עליהם את העריות שהיו אסורין בהם בגיותן, אף שמן הדין מותרין אף בעריות אלו.

שניות לעריות — מיבעיא למימר!?

וכי יש צורך לומר שיהיו מותרים בהן? והרי אף בעריות עצמן היו מותרין אילולי החשש שמא יאמרו הבריות שבאו מקדושה חמורה לקדושה קלה. ועל שניות אין לחשוש שיאמרו כך.

ותירצו שרק מפני שבסיפא השלישי והרביעי בדוקא, יכול התנא לכתוב ברישא, אף שהוא לאו דוקא.

3. הריטב"א פירש דמדובר על הנוצרים שאוסרים אף בגיותן שניות לעריות, ולהן אסורות אף שניות, כדי שלא יאמרו שבאו מקדושה קלה לקדושה חמורה, ולקמן צו א פסק ההיפך, דאין עליהם שום איסור שלא היה אסור עליהן בגיותן מן התורה, ועיין בהגהות ר"א יפהן ז"ל.

4. בהקדמה לשב שמעתתא הקשה על מה שמצינו (בשבט ק"ל) על הפסוק וישמע משה את העם בכה למשפחותיו, שדרשוהו שבכו על עסק

משפחות שנאסרו בעריות. ולכאורה מן התורה היו מותרין, דכקטנים שנולדו דמי -

והמשך חכמה תירץ שבכו על איסורן מכאן ולהבא בעריות, ועיין בסמוך.

והביא בשם המהר"ל שבגיות בעל כרחו, כמו שהיה במתן תורה שכפו עליהן הר כגיגית, לא נעשים כקטן שנולד.

והביאור על פי חגיגה (ג.) שגרים נקראו נדיבי עמים, ופרש"י שהתנבב עצמו לקבל מצוות, ומשמע שמי שנעשה בעל כרחו אינו ככל גרים.

והגרנ"ט (בכתובות י"א) כתב לפי השיטות שהיה לעם ישראל שם ישראל קודם מתן תורה, הרי כל הגירות היתה רק לקבל קדושת ישראל,

אמר רב נחמן, גרים, הואיל ואתו לידן, שבאו לדינו לדון בענינם — נימא בהו מילתא:

אם הגרים הם אחין מן האב, לא יעירו, זה לזה לכתחילה, היות וקירבתן על ידי האם חשובה קירבה, שהרי ודאי אמם היא.

אך אם העירו עדותן עדות, כיון שהם כקטנים שנולדו, ואין להם דין קירבה, אף כשודאי נולדו כקרובים.

ואילו גרים שהם אחין רק מן האב, מעידין לכתחילה, שאין קירבתם ודאית, והתורה הפקירה זרע הגוי, ואין להם אחזה מאב.

אמימר אמר: אפילו אחין מן האב, נמי מעידין לכתחילה.

ומאי שנא מעריות, שאסרו עליהם את הקרובות, אף שנתגיירו?

ערוה — לכל מסורה, וכיון שכל אדם נושא על דעת עצמו, אם יתירו להם להשאיר את נשותיהם העריות כשנתגיירו, יבואו להתיר גם עריות של ישראל, כיון שלא הכל בקיאים בטעם ההיתר, שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

אך עדות — לבית דין מסורה, ולא יבואו לקבל עדות של אחים ישראל אם יראו אחים שהתגיירו יכולין להעיד, היות שבית דין יודעים לחלק בין ישראל לגרים, שרק מהם מקבלים עדות אחים, מפני שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.⁽⁵⁾

מתניתין:

א. מי שמת, ויש לו אח מכל מקום, אפילו אח פסול, כמו ממזר — הרי הוא זוקק את אשת אחיו להתחייב ביבום.

ואף שהוא אח פסול — אחיו הוא נחשב לכל דבר, ליורשו, ולהיטמא לו כשמת, ואפילו הוא כהן.

חזן ממי שיש לו אח מן השפחה ומן העובדת כוכבים,⁽⁶⁾ וכגון שבא אביו עליה, כיון שולדה של העובדת כוכבים והשפחה מתייחס אחריה, ואינו נחשב כאחיו.

ב. מי שיש לו בן מכל מקום, אפילו בן ממזר, הרי הוא פוטר את אשת אביו מן היבום, ואפילו את אשתו האחרת שאין לו בן ממנה.

לכם לאהליכם, ואף שהיו נשואין לקרובותיהן, הותרו לחזור להם. ומכאן ראייה שהם כקטנים שנולדו, ועיין בהערה לעיל.

6. לענין אח משומד, דייק הריטב"א שזוקק את היבמה, שהרי לא הוזכר אח משומד במשנה יחד עם אחיו משפחה ונכרית. אך הביא משם רבי יהודאי גאון שהדבר תלוי, שאם היה מומר בעת נשואי אחיו הוא לא זוקק, אך אם השתמד אח"כ זוקק. וכן כתב במרדכי ובשפ"א ועוד.

ואילו מה שגר נעשה כקטן שנולד הוא רק מפני שנעשה רק עתה ישראל, ולכן בגירות שבמתן תורה לא נעשו כקטנים שנולדו.

5. החתם סופר כתב: מעולם נצטערתי לידע מהיכן המקור שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. ובבעל הטורים (דברים כ"ד י"ז) דייק מדכתיב גר יתום, משמע שכל גר יתום הוא, כיון שאין לו אב כי הוא כקטן שנולד עתה. ובמשך חכמה (שמות) למד מדכתיב שובו

וחייב הבן הממזר עונש מיתה על מכתו ועל קללתו, אם קלל או הכה את אביו.

וחשוב הוא בנו לכל דבר.

חזין ממי שיש לו בן מן השפחה ומן העבודה כוכבים. שאין הוא מתייחס אחריו, ואינו פוטר את אשתו הישראלית מיבום, ואינו יורשו.

גמרא:

והוינן בהא דתנן: אחיו "מכל מקום" — לאתויי מאי?

אמר רב יהודה, לאתויי אח ממזר.

ותמהינן: וכי צריך להשמיענו שאף אח ממזר זוקק ליבום?

והלא הדבר פשיטא, (7) שהרי גם ממזר אחיו הוא!

ומבארינן: מהו דתימא, היה מקום לומר, לילף "אחיה" — "אחיה" מבני יעקב, כמו שלמדנו לעיל [יז ב] גזירה שוה:

כתיב ביבום "כי ישבו אחים יחדיו".

ובבני יעקב כתיב "שנים עשר אחים אנחנו".

ונלמד בגזירה שוה שאח ממזר אינו זוקק ליבום:

מה להלן, בבני יעקב, מדובר באחים כשרים ולא פסולין.

אף כאן, בחיוב יבום, מדובר רק באחים כשרים ולא פסולין.

קא משמע לן משנתנו, שלענין זה לא לומדים מבני יעקב, ואף אח פסול זוקק.

ומקשינן: ואימא, הכי נמי! אכן נלמד מבני יעקב שלא יזוקק הפסול את אשת אחיו ליבום!?

ומתריצין: כיון דלענין יבום מצינו שכן ממזר מיפטר נפטר את אשת אביו מיבום, למדנו מכך שאח ממזר מיוזק נמי זקיק את כב-ב אשת אחיו לחלוץ.

שנינו במשנה: ואחיו הוא לכל דבר.

והוינן בה: למאי הילכתא אחיו הוא?

ומשנינן: ליורשו ולהטמא לו, שאפילו כהן המוזהר שלא להיטמא למת, מטמא הוא לאחיו הממזר, והוא בכלל ההיתר של כהן להיטמא לשבעת הקרובים אליו.

ומקשינן: הרי לענין זה אין חידוש בממזר, שהרי פשיטא — אחיו הוא!

ומבארינן: סלקא דעתך אמינא, שממזר לא יטמא לאחיו, הואיל ומצינו דכתיב בטומאת כהנים "לנפש לא יטמא בעמיו, כי אם לשארו הקרוב אליו".

ושיטות להלכה.

7. הרשב"א פירש דפשיטא, שהרי דרש לקמן בבן פסול דפוטר מיבום דדרשינן אין לו עיין עליו. אך הריטב"א הקשה דאדרבא, מדבעינן

ובאור זרוע (סי' תר"ה) הסיק להלכה, דקי"ל מיתה מפלת, ולכן, אף כשהשתמד אח"כ אינו זוקק. ובחזו"א (קי"ח ב) נקט שאין הדבר תלוי במחלוקת לענין נאסרה. עיין במילואים לריטב"א (סימן י"ד) שהביא עשרה טעמים

ואמר מר: "שאר" — זו אשתו [נדכתיב בה
שאר"ה כסותה ועונתה"].

ומאידך כתיב, שם להלן, "לא יטמא בעל
בעמיו להחלו".

ואין סתירה בין הפסוקים אם מותר להטמא
לאשתו.

אלא, יש בעל שמטמא לאשתו, ויש בעל
שאין מטמא לה,

הא כיצד?

מטמא הוא הכהן לאשתו הכשרה, ואין
מטמא הכהן לאשתו הפסולה.

וכשם שדרשו כך בטומאת כהן לאשתו, הכי
נמי הוה אמינא:

מטמא הוא הכהן רק לאח כשר, ואין מטמא
לאח פסול.

ולכן קא משמע לן התנא במשנתנו, שנחשב
הממזר כאח כשר, לענין המצוה של כהן
להטמא לו, כשמת.

ומקשינן: ואימא הכי נמי, שנלמד מדין
הטומאה לאשתו, שאין הכהנים נטמאים
לאח ממזר!?

ומתרצינן: התם, אשתו הפסולה — לאפוקי
קיימא! שחייב לגרשה מפני האיסור, ואינה
נחשבת אשתו שיטמא לה במיתתה.

אך הכא, גם אחיו הממזר — אחיו הוא.

שנינו במשנה: חוץ ממי שיש לו אח מן
השפחה ומן העובדת כוכבים.

והוינן בה: מאי טעמא אין האח הזה נחשב
כאח?

ומשנינן: אמר קרא, בעבד עברי שנתן לו
רבו שפחה כנענית, והגיע זמנו לצאת
לחירות, "האשה וילדיה מן העבד העברי —
תחיה לאדוניה".

הרי שילדיה מתייחסים אחריה, ולא אחר
בעלה.

שנינו במשנה: מי שיש לו בן מכל מקום,
פוטר את אשת אביו מן חיבוט.

והוינן בה: "מכל מקום" — לאתויי מאי?

אמר רב יהודה: לאתויי בן ממזר, שפוטר
אשת אביו מיבוט.

ומבארין: מאי טעמא פוטר?

דאמר קרא "ובן אין לו".

ודרשינן, מדלא כתיב "בן אן לו" [בלי האות
יו"ד], משמע שבא הכתוב לומר:

עייף עליו! שאם יש לו בן בעולם, פטורה
מיבוט, אפילו בן שאינו זרע כשר.

שנינו במשנה: וחייב על מכתו.

ומקשינן: אמאי חייב על מכתו?

והרי קרי כאן על אביו שעבר עבירה ועשאו
ממזר, את הדרשה מהפסוק "ונשיא בעמך
לא תאור", שדוקא מי ש"בעמך" לא תאור,
בעושה מעשה עמך. אך על אביו הזה,
שאינו עושה מעשה עמך, למה יתחייב על
שקללו!?

ריבוי לבן פסול, אם כן מאי פשיטא באח פסול שזוקק. ועוד הקשו הראשונים, דלקמן בעינן

ומתריצין: אפשר לומר כדאמר רב פנחס אמר רב פפא לגבי ענין אחר, שמדובר כאן בעושה תשובה.

הבא נמי חיוב הממזר שהכה את אביו, הוא באופן שעשה אביו תשובה, והרי הוא שוב בכלל עושה מעשה עמך.

ומקשינן: וכי האי אב, שילד ממזר — בר תשובה הוא?!

והתנן, שמעון בן מנסיא אומר: איזהו חטא שנאמר עליו "מעוות לא יוכל לתקון"?

זה הבא על הערה, וחוליד ממנה ממזר, שעונו גלוי ומתקיים כל זמן שהממזר קיים, ואיך תועיל תשובתו?!

ומתריצין: השתא מיהא, כיון ששב בתשובה על מעשהו — עושה מעשה עמך הוא! שאף על פי שחטאו קיים, הוא עצמו שב מדרך עשיית הרע.

תנו רבנן: הבא על אחותו, והיא בת אשת אביו, שנולדה לאביו מאשתו הנשואה לו, ולא מאנוסתו — חייב שתיים, גם משום אחותו, וגם משום בת אשת אביו,

רבי יוסי בן יהודה אומר: אינו חייב אלא משום אחותו בלבד, ולא משום בת אשת אביו.

ומבארינן: מאי טעמייהו דרבנן שחייב שתיים?

אמרי, מוכח כן מהפסוק!

מכדי, הרי כתיב [ויקרא יח ט] "ערות אחותך, בת אביך או בת אמך, מולדת בית או מולדת חוץ, לא תגלה ערותך".

ומשמע בת אביך, בין מנשואין ובין מן אונסין.

ואם כן, הא דכתיב פסוק נוסף [שם פסוק יא] "ערות בת אשת אביך, מולדת אביך, אחותך היא" — למה לי לכותבו? והרי גם היא אחותו, בת אביו, היא?!

אלא, שמע מינה, שבא הכתוב לחייבו שתיים, אחת משום אחותו ואחת משום בת אשת אביו.

ונפקא מינה לשוגג, שמביא על ביאתה שתי חטאות.

ומבארינן: ורבי יוסי בר יהודה, שמחייב רק משום אחותו, טעמו הוא, משום דאמר קרא בפסוק "בת אשת אביך" — "אחותך היא"!

והתוספת "אחותך היא" באה לומר לך: רק משום אחותו אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום בת אשת אביו.

ורבנן, האי "אחותך היא", שנאמר בבת אשת אביו — מאי עבדי ליה?

מיבעי לחו לחייבו על אחותו מן האונסין, שהיא בת אביו ובת אמו.⁽¹⁾

וכגון שנולדו האח והאחות מאנוסה אחת. שאף על פי שהפסוק של בת אביו נאמר גם

רבי לאסור אחותו מחייבי כריתות, ומשמע שלא פשיטא שהיא אחותו. ועיין בתוס' וברמב"ן מש"כ ליישב.

1. רש"י מפרש שמדובר באחותו מאונסין, כי לאחות מנשואין לומדים מבת אשת אביך מולדת בית, משמע דכל אשת אביו, בין שהיא אמו ובין

וכתב הכתוב אחותו מאביו ומאמו ולא השאיר זאת ללימוד בקל וחומר, הוא משום ש"מילתא דאתיא בקל וחומר — טרח וכתב לה קרא".

לכן כתב קרא "היא", לומר שרק כאן, באחותו, חייב, כי יש בה פסוק לאוסרה. ואילו בכל מקום, כשאין פסוק לאסור, פטור, ואפילו כשיש קל וחומר לאסור, לפי שאין מזהירין מן הדין!

וכך מפרשת הגמרא את הענין:

וכי תימא להקשות: אם כן, "אחותך" מהאב ומהאם דכתב רחמנא — למה לי?

הרי בלאו הכי ידעינן שחייב עליה, שיש ללמוד אותה בקל וחומר מאחותו מן האב בלבד.

ועל כרחך, בא הכתוב ללמד שאין מזהירין מן הדין. שהרי צריכין לרבויה מ"אחותך", ואם כן למה לי לכתוב "היא" לצורך זה?

ומתריצין: אי לא נכתב "היא", לא ידעינן שאין מזהירין מן הדין מדאיצטריך רבוי של אחותך בת אביך ובת אמך.

כי יש לומר: **מילתא דאתיא מקל וחומר**, כחיוב על אחותו שהיא בת אשת אביו ואמו, והיא חמורה מאחותו שהיא בת אביו בלבד, **טרח וכתב לה קרא**.

ולא נחשב ליתור שמלמדנו שאין מזהירין מן הדין.

לכן, לפי רבנן **כתב רחמנא** גם "היא", ללמדנו שאין מזהירין מן הדין.

ורבי יוסי ברבי יהודה, שלמד מיתור תיבת "היא" שאין מתחייב על אחותו שתיים, סבר:

באחותו מאנוסה, אך כיון שמדובר שם באחותו שהיא בת אביו אך לא בת אמו, לא נדע לחייבו כשהיא אחותו בת אביו ובת אמו, מקל וחומר.

לפי שכאן בא הכתוב **לומר** את הכלל ש"אין מזהירין מן הדין". שאין ללמוד אזהרת לאו מקל וחומר.

שהרי קל וחומר הוא לחייבו באחותו שהיא גם מהאב וגם מאם, ואפילו הכי צריך היה הכתוב לכתוב שוב "אחותך היא", כדי לחייבו באחות שכזו, וללמד שאילולי הכתוב המיוחד, היא לא היתה באזהרה, לפי שלא לומדים אזהרת לאו בקל וחומר.

ורבי יוסי ברבי יהודה, איך למד מ"אחותך היא" שחייב רק אחת? והרי בא הכתוב ללמדנו שאין מזהירין מן הדין.

ומבארין: סבר: **אם כן**, שבא הכתוב ללמד שאין מזהירים מן הדין, אלא צריך לפרט את הלאו בכל מקרה, **לכתוב רחמנא** רק "אחותך".

זה שהוסיף הכתוב לומר "היא" — **למה לי?**

מכאן אתה למד שבא הכתוב לומר: רק **משום אחותך אתה מחייבו, ואי אתה מחייבו משום בת אשת אביו**.

ורבנן, שלא למדו מ"היא" שלא יתחייב שתיים, סוברים: **אף על גב דכתיב "אחותך"**, בכל זאת **איצטריך למכתב גם "היא"**.

כדי **שלא תאמר, בעלמא** [חוץ מאחותו] **מזהירין מן הדין**.

כי היה מקום לומר שאין ללמוד מכאן שאין מזהירים מן הדין, משום שיתכן כי זה שחזר

אם כן, שבא יתור זה רק ללמדנו שאין מזהירין מן הדין — **ליכתביה רחמנא** ל"אחותך היא" **באידך קרא,** בפסוק העוסק באחותך בת אביך.

ולמה נכתב יתור זה בפסוק של בת אשת אביך?

על כרחך, לומר לך, שעל אף שהיא גם בת אשת אביו, אינו חייב אלא משום אחותו.

ומקשינן **ורבי יוסי ברבי יהודה,** האי דכתב קרא **"בת אשת אביך"** — מאי עביר ליה?

הרי אינו חייב משום בת אשת אביו, ולמה הזכיר הכתוב שהיא בתה?!

ומבארנין: **מייבעי ליה** ל"בת אשת אביך", כדי לומר לך: רק מי שיש אישות לאביך בה אתה חייב על בתו ממנה.

פרט לאחותו משפחה ומעובדת כוכבים, שאין אישות לאביך בה.

שלא תופס בהן קידושין, ואין ולדן מתייחס אחרי הבעל, ולא נקראת אחותו מאשת אביו להתחייב עליה.

ומקשינן: מנין שבא למעט "בת אשת אביך" רק אחותו משפחה, שאין לאביו אישות בה?

ואימא: "בת אשת אביך" — **פרט לאחותו מאנוסה,** שלא קדשה אביו ולא היה לו בה

אישות!

ומתריצין: **ההיא,** אחותו מאנוסה — **לא מצית אמרת,** שלא יתחייב עליה משום אחותו.

והראיה **מדרבא:**

דרבא רמי את הסתירה שלכאורה בפסוקים:

כתיב "ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה".

ומשמע **הא** ערות **בת בנה דידה,** של אשתו, שרי לבעלה.

ואילו מאידך **כתיב "ערות אשה ובתה לא תגלה, את בת בנה ואת בת בתה לא תקח"**.

הרי שגם בת בנה של אשתו אסורה.

ולכאורה סותרים הפסוקים האחד את השני.

וביאר רבא: **הא כיצד?**

כאן, הפסוק האומר שרק ערות בת בנך אסורה ולא בת בנה — מדבר ב"אשתו" **מאונסין,** שבת בנה שנולד לה מאיש אחר מותרת לו, שהרי אינה אשתו.

ואילו **כאן,** הפסוק האוסר גם בבת בנה — מדובר בבת בן אשתו מן הנשואין.

שאינה אמו.

והקשו הרמב"ן והרשב"א, אם כן צריך את הפסוק הזה לאחותו מן הנשואים, שהיא בת אביו ואמו. ואין ייתור בין לרבנן ובין לרבי יוסי. ותירצו, רק בהוה אמינא פירש כן. אך אחר

דכתיב אחותך לרבות אחותו שהיא בת אביו ובת אמו משמע בין מנשואה ובין מאנוסה. והפסוק של בת אשת אביו מיותר, ועיין ברשב"א היכי לפינן מאחותך לאסור אחותו מאביו ואמו מן הנשואין.

ומשמע שבתו אפילו מן אונסין היא בתו, וכן בנו.

שילדה לו בכור, או שאהב את האשה השניה, כי זה, דבר פשוט הוא.

ואם כן, גם לענין אחותו, אי אפשר לחלק ולהתיר אחותו מאנוסת אביו, לפי שבכל ענין, אחותו היא.

ובהכרח שכונת הכתוב היא לחדש שאין חילוק בדין ירושת הבכור בין אם היתה אמו אהובה בעיני הקב"ה או שנואה בעיניו.

כג-א ועדיין מקשינן: מנא לן להתיר דוקא אחותו משפחה?

ויש לעיין: וכי יש אשה אהובה לפני המקום, ויש אשה שנואה לפני המקום? ולמה קרא הכתוב לאחת מהן אהובה ולשניה שנואה?

ואימא פרט לאחותו מחייבי לאוין!

אלא, בהכרח, שאהובה, היינו אהובה למקום, בנישואיה, שנעשו נשואיה בכשרות.

שאם נשא אביו ממזרת, והוליד ממנה בת, אינה חשובה אחותו. כי נאמר שבחייבי לאוין לא תופסים בהן קדושין, ולכן ממעט אותה הכתוב "בת אשת אביך", לפי שנולדה מאשה שאינה אשתו של אביו!?

ושנואה, שהיא שנואה למקום בנישואיה. דהיינו, שהיה בנשואיה לבעלה עבירת לאו, שהוא דבר השנוא לפני הקב"ה.

ומתריצין: אמר רב פפא: חייבי לאוין כן תפסי בהו קידושין.

ובכל אופן אמר רחמנא על שתיהן "כי תהיינה". ומשמע שיש בהם הויה לאישות, שחלו הקידושין למרות שהן עבירה.

משום דכתיב: "כי תהיינ לאיש שתי נשים, האחת אהובה ואחת שנואה, וילדו לו בנים, האהובה והשנואה, והיה הבן הבכור לשניאיה.

ומכאן מוכח, שקידושין תופסים בחייבי לאוין. ואם כן, אי אפשר למעט את אחותו מחייבי לאוין מהפסוק "בת אשת אביך", שהרי יש בה אישות לאביו.

והיה ביום הנחילו את בניו, את אשר יהיה לו, לא יוכל לבכר את בן האהובה על פני בן השנואה הבכור.

אך עדיין מקשינן: ואימא, "בת אשת אביך" בא למעט כן:

כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הוא ראשית אוננו, לו משפט הבכורה."

פרט לאחותו שנולדה לאביו מאשה שהיא חייבי כריתות לו, שבה לא תופסים קידושין, ואין לאביו אישות באמה.

ולא היה צורך לומר שאין חילוק בדין ירושת הבכור בין אם אהב האיש את האשה

אמר תירץ רבא: הרי על אחותו שנולדה לאביו מאשה שהיא חייבי כריתות לאביו

מדובר לאסור בפסוק זה.

שהרי אמר קרא "ערות אחותך בת אביך או בת אמך, מולדת בית ומולדת חוץ".

וביאורו של הפסוק: בין שאומרים לו לאביך קיים את אשתו, אמה של אחותך, ובין שאומרים לו לאביך הוצא [את אם אחותך] מפני איסור כרת.

ואמר רחמנא שבכל ענין — אחותך היא!

ובהכרח שהמיעוט של "בת אשת אביך" הוא רק לגבי אחותו מהשפחה, בלבד!

ומקשינן: אימא איפכא, שאכן בא הפסוק לומר בין שאומרים לו לאביך קיים, בין שאומרים לו לאביך הוצא.

ועליהם אמר רחמנא "אחותך היא".

אלא שבא הכתוב לרבות לאיסור את אחותו משפחה ואת אחותו מעובדת כוכבים, ולא את אחותו מחייבי כריתות!

ומה ראית לרבות את אחותו מאמו שהיא חייבי כריתות לאביו, ולמעט את אחותו משפחה ומעובדת כוכבים??

ומשנינן: מסתברא, שאת אחותו מחייבי כריתות הוה ליה לרבות, שכן תפסי בהו קידושין לעלמא. ולכן אחותו הנולדת מאמא שכזאת נחשבת אחותו יותר מאשר אחותו הנולדת משפחה, שאין לאביו בה קידושין כלל.

ופרכינן: אדרבא! שפחה ועובדת כוכבים הוה ליה לרבות שחייב על אחותו הנולדת מהן, הואיל שבהן שייך יותר תפיסת קידושין, דאי מגיירה, שאם תתגייר השפחה

או העובדת כוכבים, הרי אז לדידה, לאביו, נמי תפסי בה קידושין.

ואילו בחייבי כריתות לא יהיה לאביו קידושין לעולם!?

ומסקינן: חייבי כריתות עדיף לרבות, שכן בשפחה אין כעת כלל תפיסת קידושין, ומה ששייך בה קידושין כשתתגייר אינו סיבה לרבותה. שהרי לכי מגיירא, לכשתתגייר — גופא אחרינא היא!

ואין זה נחשב שיש בה עתה, כשהיא בגיורתה, צד של תפיסת קידושין.

ולכן מיעט "בת אשת אביך" את אחותו הנולדת משפחה ועובדת כוכבים, שאין לאף אחד בה תפיסת קידושין.

ועתה חוזרת הגמרא לדון במחלוקתם של רבנן ורבי יוסי ברבי יהודה, האם חייבים על אחותו שהיא בת אשת אביו שתיים, גם על אחותו וגם על בת אשת אביו.

והוינן בה: ורבנן, שמחייבין גם על בת אשת אביו, וצריכים את הפסוק לגופו, ואין הם דורשים ממנו את המיעוט של רבי יוסי ברבי יהודה, להוציא את אחותו הנולדת מן השפחה ומן עובדת כוכבים —

למעוטי אחותו הנולדת משפחה ועובדת כוכבים — מנא להו?

ומתריצין: רבנן נפקא להו, לומדים זאת, מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה". שמשמע מכאן שאין ילדיה מתייחסים לבעלה, ואין לבניו או לבנותיו אחוה עם בני השפחה.

ורבי יוסי ברבי יהודה — למה הוצרך למעט זאת מ"בת אשת אביך", ולא למד

כרבנן?

היות והוא סובר שצריכים למעט משני פסוקים:

חד בשפחה, הפסוק "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" בא למעט אחותו הנולדת משפחה.

וחד בעובדת כוכבים, הפסוק "בת אשת אביך" בא למעט אחותו הנולדת מעובדת כוכבים.

וצריכי פסוקים נפרדים למעט את שתיהן.

דאי אשמועינן שאין לו אחוה לנולדים מן השפחה, הוה אמינא כי רק לנולדים מהשפחה אין לו אחוה, משום דאין לה חיים, אלא היא משולה לחמור, שאין יחוס לילדיו.

ולכן אין אחוה לבניו ולבנותיו עם הבנים והבנות הנולדים מהשפחה.

אבל לנולדים מעובדת כוכבים, דאית לה חיים, שהיא מתייחסת לאביה, אימא לא התמעטו. ויש להם אחוה עם בניו.

ומאידך, אי אשמועינן שאין אחוה לנולדים לו מעובדת כוכבים, הוה אמינא כי רק ממנה אין אחוה, משום דלא שייכא עובדת כוכבים במצות, ואין לה כל שייכות לישראל.

אבל הנולדים לו משפחה, דשייכא במצוות, שהרי עבד חייב בכל מצוות שהאשה חייבת בהן — אימא לא התמעטו מאחורה.

ולכן צריכא את שני פסוקים, למעט הנולדים משפחה ומעובדת כוכבים מאחורה.

ושוב מקשינן: ורבנן, שלמדו למעט מ"האשה וילדיה תהיה לאדוניה" האמור

בשפחה, תקשה להו: הרי אשכחן, מצאנו בהאי קרא מקור למעט רק הנולדים משפחה, אך למעט אחוה לנולדים לו מעובדת כוכבים — מנא לחו לרבנן?

וכי תימא נילף לעובדת כוכבים משפחה, הרי כבר ביאר רבי יוסי ברבי יהודה דהנהו שני קראי מצרך צריכי!

והצריכותא היא משום שאי אפשר לדמות עובדת כוכבים לשפחה.

ומתרצינן: אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בר יוחאי: אמר קרא בספר דברים [ז ג] בענין שבעת האומות שהיו בארץ ישראל, והצטוינו להשמידם ולא לחון אותם. וכמו כן ציוה הכתוב:

"לא תחתן בם.

בתך לא תתן לבנו, ובתו לא תקח לבנך.

כי יסיר את בנך מאחרי, ועבדו אלהים אחרים".

ומלשון הכתוב משמע שיש חילוק בין גוי שבא על בת ישראל, לבין ישראל שבא על הגויה.

ומשמע, מדכתיב "כי יסיר" ולא כתיב "כי תסיר", כי דוקא בנך מישראלית קרוי "בנך". ולכן אמר הכתוב שלא תחתן בת ישראל לגוי, כיון ש"בנך", הבן שיוולד לה ממנו יהיה ישראל, ויהיה נקרא "בנך".

ואילו אביו הגוי יסיר אותו מאחרי ה', לעבוד עבודה זרה.

ואין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי "בנך", אלא "בנה".

בן ישראל שבא על עובדת כוכבים מתייחס אחר אמו, שולדה כמוה.

ולכאורה אין ראייה מהפסוק של "כי יסיר את בנך מאחרי" לכך!

כי האי קרא רק בשבעה אומות בלבד כתיב. ומתרגיין: דרשינן מ"כי יסיר" — לרבות כל המסירין!

והיינו, שבכל האומות ולדה של האשה הוא כמוה.

ולכן, אם האמא היא עובדת כוכבים, אין הולד ישראל.

ומקשינן: הניחא לרבי שמעון, דדריש טעמא דקרא, ואף אם לא היה כתיב בפסוק את הטעם, היה אומר שטעם האיסור שמא יסיר הגוי את בנו הישראל מאחרי ה'. ולכן, לפיו, כשנכתב הטעם בפסוק, הוי יתור.

ודרשינן ממנו, לרבות את כל המסירין.

דהיינו, שנכתב הטעם כדי לאסור אף בשאר האומות, ומכאן אנו לומדים שבכל האומות ולדה של האשה הוא כמותה.

אלא לרבנן, דלא דרשי טעמא דקרא, הרי יש צורך לכתוב לבאר את הטעם של "כי יסיר".

ומהטעם הזה יש ללמוד שהפסוק מדבר רק בשבע האומות, שהן אדוקין בעבודת כוכבים, ורק בהן יש את הטעם של "כי יסיר", ולא בשאר אומות.

ולכן לא אמרה תורה שיש לחוש גם בבנה של העובדת כוכבים הנישאת לישראל שמא היא תסיר את הבן שיולד לו ממנה מלהיות ישראל.

כי אין הוא מתייחס לאביו הישראלי, אלא רק לאמו הגויה, ואין כאן חשש הסרה מאחרי ה'.

ואם כן, מפורש בתורה, שהנולדים לישראל מעובדת כוכבים אינם מתייחסים אחריהם אלא אחר האם. ולכן אין להם אחוה עם בניו הנולדים לו מישראלית.

אמר רבינא: שמע מינה, מהפסוק המדבר בבת ישראל שנישאה לנכרית, ואומר "כי יסיר את בנך מאחרי", שבן בתך, הבא מן העובד כוכבים — קרוי "בנך"!

והוינן בה: לימא, האם רצונך לומר שקסבר רבינא: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר! (1)?

שהרי סתימת לשונו, שקרוי "בנך", משמע שהוא ישראל כשר, והרי נחלקו בדבר לקמן [דף מה א], אם הוא כשר או ממזר.

ודחינן: אין ראייה מדבריו שהוא כשר לגמרי.

אלא נחי, על אף דממזר לא הוי, כשר נמי לא הוי.

אלא "ישראל פסול" מקרי, כיון שנולד מעובד כוכבים.

ומקשינן: משמע מכאן, שלפי כולי עלמא,

לעכו"ם לא היה ממזר, שאין ממזרות בעכו"ם. וזה דחינן, שאינו ממזר אלא רק פסול.

1. כך הביאור לפי רש"י שגורס הולד כשר. אך תוס' ושאר הראשונים גרסו הולד ממזר, וביארו שנוצר מעבירה. ואדרכא אם היה מתייחס

ואם כן, **מנא** להו ללמוד לשאר האומות, שישראל הבא עליהן, ולדן הוא נכרי, כמו האם?

ומתריצין: **מאן תנא**, מי הוא התנא **דפליג** עליה **דרבי יוסי ברבי יהודה**, וולמד למעט אחוה בעובדת כוכבים מ"כי יסיר" —

הרי שיטת **רבי שמעון היא**.

ורבי שמעון הרי דריש טעמא דקרא. ונמצא, שהטעם האמור בכתוב הוא מיותר, וממנו הוא למד לרבות את כל האומות.

מתניתין:

א. **מי שקידש אחת משתי אחיות**, כגון שנתן לשתייהן, או לשליח של שתייהן, כסף קידושין, ואמר שרוצה לקדש אחת מהן, ולא פירש איזו.

או ששלח שליח לקדש לו אשה, וקדש השליח אחת מאחיות,

ואין יודע איזו מהן קידש [ומסקנת הגמרא היא, שהיה ידוע למי מקדש, ונשכח הדבר].

הרי הוא אסור בשתייהן, היות וכל אחת מהן היא ספק אחות אשה של המקודשת לו.

ולכן, הרי הוא **נותן גט לזו וגט לזו**, כדי להתירן להנשא.

ואם זה שקידש את אחת משתי האחיות **מת**, והיה לו רק **אח אחד** —

אותו האח **חולץ לשתייהן**, היות ששתייהן הן בספק חיוב יבום. ואם יחלוץ לאחת לא יוכל לייבם השניה, כי אחות חלוצתו אסורה לו.⁽¹⁾

ומאידך, אינו יכול לייבם תחילה אחת מהן, כי שמא לא זו היא שהיתה מקודשת לאחיו, אלא היא האחיות השניה. והרי זו אסורה לו, כדין אחות של הזקוקה ליבום, שאסורה ליבם כאחות אשתו.

ולכן, חולץ לשתייהן, להתירן לשוק.

ואם היו לו **שנים אחים** — **אחד מהם חולץ** בתחילה לאחת האחיות.

והשני אם רוצה יכול לייבם את האחיות השניה.

שהרי ממה נפשך, היא מותרת לו:

אם היא זאת שהיתה מקודשת לאחיו, הרי היא יבמתו.

ואם אחותה היתה מקודשת לאחיו, אין לה

בבית דין, וחוששים שמא יאמרו אחות זקוקה מותרת לכתחילה.

אך בדברי הרמב"ן שם משמע, שאם כנס אחד ואח"כ חלץ השני, לא יוציא המייבם.

ודנו האחרונים בדבריהם, האם נחלקו בענין נשואין מפקיעים זיקה, שהרי הרשב"א נקט כריטב"א שיוציא, ובכל אופן סבר [בדף מא א] שנשואין מפקעי זיקה.

1. הריטב"א הקשה, הרי זה ספק דרבנן, וראוי להקל בו. ועוד, הרי לא שנינו באופן זה, שאם כנסו אין מוציאין, ולמה לא נקל בדרבנן? וכתב שהאלימו חכמים גזרתם אטו אחות אשה, שהיא בכרת, כיון שמילתא של פרסום היא.

וכוונתו למה שכתב הרמב"ן [כד א], כיון שחולץ לאחת נראית השניה כיבמה ומתפרסמת

איסור של אחות זקוקה, מעת שחלץ האח הראשון לאחות הראשונה.

ואם שני האחים קדמו וכןפסו את שתי האחיות, לפני שנמלכו לברר ההלכה בבית דין, אין מוציאין את האחיות מידם.

שהרי כל אחד מהם אומר שיבמתו היא זאת שהיתה המקודשת לאחיו.

ואף אם האמת היא שהאח שיבם ראשון, כנס את האחיות שלא התקדשה, והיתה אסורה לו משום שהיא אחות אשה הזקוקה ליבמו, הרי כיון שייבמה האח השני, פקעה זיקתה לאח הראשון למפרע, והותרה לו אחותה.⁽²⁾

ב. שנים אנשים שאינה קרובים זה לזה, שקדשו שתי אחיות.

זה אינו יודע איזו קידש, וזה אינו יודע אי זו קידש —

אסורין שניהם בשתייהן, הן משום ספק אחות אשה, והן משום ספק אשת איש.

ולכן זה נותן שני גיטין, וזה נותן שני גיטין.

ואם מתו שני האנשים שקדשו את שתי האחיות, והיה לזה אח ולזה אח —

זה חולץ לשתייהן, וזה חולץ לשתייהן.

לפי שאינם יכולים לייבם, מחמת שכל אחת מהן היא ספק אחות זקוקתו.

ואחר חליצת הראשונה היא אסורה עליהם משום ספק "אחות חלוצתו".

ואם היה לזה, אח אחד, ולזה שנים אחים.

האח היחיד, חולץ לשתייהן מספק כדלעיל.

ואילו השנים, האחים של הבעל השני, אחד חולץ, בתחילה לאחת האחיות.

וממה נפשך אחד מיבם בהיתר.

כי היא או יבמתו, ויכול לייבמה, או שהיא אשה בעלמא, המותרת לו.

שהרי משעה שחלץ אחיו לאחותה, שוב אין היא אסורה לאח הזה מדין אחות זקוקתו, וכמו כן היא לא אסורה לו משום "אחות חלוצתו", שהרי לא הוא חלץ לה, אלא אחיו.

ואם קדמו וכןפסו שני האחים של המת האחד — אין מוציאין מידם, כדלעיל, לפי שהותרה לבסוף, על ידי יבום אחיו, ושוב אין היא אחות זקוקתו.

ואם היו לשני המקדשים את האחיות שמתו, לזה שנים אחים, ולזה שנים אחים —

ועיין בחזו"א [אה"ע קל ד] שיסד, כי הבא על אשה לשם יבום לא קנאה בתורת קידושין. ולפי זה במשנתנו לכולי עלמא אין נשואין מפקיעין זיקה, שהרי כנסה כספק יבמה.

2. כאן פירש רש"י, כשייבם אחיו את השנייה, שהיא יבמתו, פקע זיקה מהראשון למפרע.

ודייק הרש"ש שבסוף המשנה, באופן שקדמו שנים וכנסו, פירש"י כשייבם השני תפקע הזיקה מהראשון, ותותר לו אשתו, אבל איסורא דעבד — עבד! וכן בסוף העמוד פירש בקושיית הגמרא, שייבמה זו נאסרה על האח הראשון שעה אחת, ועי"ש עוד.

ובאור שמח [קונטרס זיקה ט"ז] כתב, אף

שהרי המייבם הראשון, אסור מספק, שמא היא אחות זקוקתו.

אלא, אחד מהם חולץ בתחילה לאחת האחיות.

ואחר כך **אחד**, האחד השני **מייבם** לאחות השניה.

שהיא הותרה ממה נפשך, שאם היא יבמתו, אינה אחות זקוקה, שהרי הותרה בחליצת אחיו הראשון, לאחותה, או בחליצתה מאחי המקדש הראשון.

ואם לא נמלכו אחי המקדש השני, וקדמו אחר חליצת הראשונים **וכנסו** כל אחד אחת מהאחיות **אין מוציאין מידם**.

שהרי רק מספק נאסרת לראשון שמא היא אחות זקוקתו, וכיון שכנסה אחיו פקעה זיקתה אליו, ושוב הותרה לו אשתו.

גמרא:

מדייקת הגמרא, מדתנן במשנתנו: המקדש אחת משתי אחיות, צריך גט או חליצה כדי להתירן —

שמע מינה, קדושין שאין מסורין לביאה [שהרי מספק אחות אשתו אסור לו לבוא על אף אחת משתייהן] — **הו קידושין!**⁽³⁾

אחיו של זה, של האיש המקדש האחד — **חולץ לאחת האחיות.**

וכן **אחיו של זה** של האיש המקדש השני — **חולץ לאחת לאחות השניה.**

ואחר כך, **אחיו של זה** המקדש הראשון — **מייבם את חלוצתו של זה**, את האחות שחלץ לה אחיו של המקדש השני.

שהרי ממה נפשך היא מותרת לו:

אם היא יבמתו, אין בה איסור, שהרי לא חלץ לה אחיו אלא לאחותה.

ואם אמנם אחותה היא זאת שהיתה מקודשת לאחיו, הרי הפקיע אחיו את זיקתה בחליצתו, ושוב האחות הזאת אינה לא אחות זקוקתו ולא אחות חלוצתו.

ואף שהיתה מקודשת לאח השני, אינה יבמה לשוק, אחר שחלץ לה אחיו של המקדש השני.

וכן **אחיו של זה**, המקדש השני — **מייבם לחלוצתו של זה**, של האח של המקדש הראשון.

ואם קדמו **שנים** אחים של אחד המקדשים, וחלצו מספק לשתי האחיות — **לא ייבמו השנים** האחים של המקדש השני, כל אחד את אחת האחיות.

צריכה היתר בשעת הנפילה, ועיין שם שביאר בזה דעת הרשב"א בכמה מקומות.

3. הקשה הריטב"א, הרי קיי"ל "יש בריה" [בגיטין כה], ואם כן הקידושין מסורין לביאת מי שיברור ויאמר שאותה רוצה לקדש? ותירץ, שתלה את הזכות לברור באדם שאינו

שנעקר האיסור למפרע, חשובה כ"נאסרה", כיון שצריך מעשה חליצה של השני לעקור.

והגר"ש רוזנבסקי [חידושי רבי שמואל סימן י"ג] ביאר דבריו, כי ודאי לא איגלאי מילתא למפרע שזיקתו היתה בטעות, אלא שהדין הוא כי מכאן ולהבא חליצת אחיו עוקרת למפרע, ולגבי דין "נאסרה" לא מועיל ההיתר הזה, כי

וקושיא היא לאביי ורבא, שנחלקו בהלכה זו [במסכת קידושין נא א]! ?

ודחינן: אין מכאן ראייה שקידושין שלא נמסרו לביאה הוו קידושין.

כי **הכא במאי עסקינן**, כשהוכרו, שבשעת קידושין ידע איזו מהן הוא מקדש.

ולכן, חלו הקידושין, לפי שהיו מסורין לביאה בעת שנעשו, ורק **לבסוף**, לאחר מכן, הן **נתערבו**.

וכעת לא ידוע איזו מהן קידש.

דיקא נמי להוכיח שבאופן כזה מדובר במשנה:

דקתני "ואינו יודע אי זו מהן קידש". ומשמעות הלשון הזאת היא, שכעת אינו יודע, ולא קתני לשון **"ואינו יודע"**, שמשמעותה היא שלא נודע מעולם.

שמע מינה שמדובר באופן שהוכרו ולבסוף נתערבו.

ומקשינן על משנתנו: **מאי קא משמע לן** ששתיהן צריכות גט להתירן?

הרי זה פשיטא, כיון שכל אחת היא בספק אם נתקדשה!

ומבארין: משום **סיפא** דמתניתין **איצטריכא ליה**.

דקתני בסיפא: **מת, ולו אח אחד** — חולין לשתייהן.

היו לו **שנים אחד** — חולין ואחד **מייבם**.

והחידוש הוא, שדוקא **מיחלין** האח הראשון והדר **יבומי** השני, שאז הותר ממה נפשך, כמבואר במשנה.

אבל יבומי ברישא — לא! משום דחיישינן דקא פגע באחות זקוקתו.

שנינו במשנה, **שנים שקדשו שתי אחיות וכו'**,

ודייקין: מכך שצריכים לפוטון בגיטין או בחליצות —

שמע מינה, שאף על פי שהקידושין אין מסורין לביאה, שהרי לא ידוע מי מקודשת למי, בכל אופן הוו קידושין!

ומבארין כדלעיל, שהכא נמי מדובר באופן כשהוכרו ולבסוף נתערבו.

וכן הראיה מהמשנה: **דיקא נמי**, דקתני: זה **"אין יודע"** אי זו מהן קידש.

ולא קתני **"ואין יודע"**.

ומשמע שכעת לא ידוע, אף שבשעת קידושין ידעו את מי כל אחד קידש לעצמו.

ומאי קא משמע לן, הרי פשיטא שכל אחת צריכה גט משניהם מספק?

סיפא איצטריכא ליה, דתנן בה: **מתו, לזה אח אחד ולזה שנים** — היחיד חולין לשתייהן. ואילו השנים, אחד חולין ואחד **מייבם**.

וכעת הבינה הגמרא שהחידוש הוא כדלעיל, שדוקא אחרי שאחד חולין יכול השני לייבם.

ולכן מקשינן: **פשיטא! היינו רישא!**

ומבארין: **מהו דתימא**, באופן זה שיש שני מקדשים, **ליגזור על תרי** האחים של האחד, ששניהם לא ייבמו, ואפילו שהשני מותר ממה נפשך, כמו שנתבאר.

וגזירה זו היא **אטו חד**, האח היחיד של השני, שאין לו היתר לייבם אחת מהן אלא חולץ לשניהן.

לכך **קא משמע לן** סיפא דמתניתין, שאחד חולץ ואחד מייבם.

ועוד קא משמע לן בסיפא, **דדוקא** בסדר הזה **שמיחלין** האח היחיד תחילה, וחרר **יבומי** אחד משני האחים של השני.

אבל יבומי ברישא לפני חליצת האח היחיד, לאו. היות דקא פגע ביבמה לשוק!

שכל זמן שלא חלץ היחיד, חוששין שהיא היתה מקודשת לאח השני, ואסורה להם כדין יבמה לשוק.

שנינו במשנה, **לזה שנים ולזה שנים וכו'**,

והוינן בה: **הא תו, למה לי?**

למה לי למתני אחיו של זה מייבם חלוצתו של זה.

הרי זה היינו הך כמו ברישא, של שני אחים, אחד חולץ ואחד מייבם.

וכן בסיפא, כל שנים, אחד מהם חולץ ואחד מייבם.

ומתריצין: החידוש בסיפא הוא שאחד מהשנים מייבם.

וצריך להשמיע זאת, כי **מהו דתימא לגזור דילמא מייבם** אחד משנים אלו, ואחד משנים האחרים **בלא חליצה**, ויעבור על איסור יבמה לשוק או באחות זקוקה.

ולכן בא התנא בסיפא, **וקא משמע לן** שלא חוששים לכך, ולא גזור, אלא אחד חולץ ואחד מייבם.

ומרישא לא ידעינן דלא גזרינן.

שהרי ברישא האח היחיד חולץ, וממילא זוכרים שגם אחד מהשנים צריך לחלוץ. אך בסיפא, שבסוף שתיהן מתייבמות לאחין, צריך להשמיע שלא חוששין לטעות זו, דילמא מיבמי ללא חליצה.

ומקשינן, על מה ששנינו במשנה, אם קדמו וכנסו אין מוציאין מידם:

מאי שנא מחא דתנן [לקמן כו א]: **ארבעה אחין, שנים מהם נשואין שתי אחיות, ומתו הנשואין את האחיות** —

חרי אלו חולצות ולא מתייבמות.

וסוף המשנה שם: אם קדמו וכנסו מוציאין

יהיו ראויים.

ובאבני מילואים [מא ב] וכן בקצוה"ח סא ג, נקט את ב' התירוצים יחד, שרק באומר בשעת קידושין "איזו שארצה לברור", חשוב קידושין המסורים לביאה מתחילתן.

נמצא כעת בעולם.

ועוד, כדי שיוכל לברור, צריך לומר בשעת קידושין שמקדש "איזו שארצה מהן", וכאן לא אמר כך.

וסיים בתירוק עיקרי, כי מאן דמצריך קידושין המסורים לביאה, צריך שמעת הקידושין ממש

מידם, דחוששים שמא הראשון ייבם את אחות זקוקתו, ולא מועיל לו מה שיכנסו אחיו השני את אחותה, ויפקיע את זיקתה לראשון, כדי להתיר לו את אשתו.

ולכאורה כאן תנן שאם כנס לא יוציא, אלא סומך על היתר זה.

ומתריצין: **הבא השתא!!** איזה דמיון הוא זה!?

הרי אין דמיון כלל בין המקרים שבשתי המשניות!

כד-א שהרי **התם**, בארבעה אחין, ששתי האחיות זקוקות, **אי למאן דאמר** שהטעם שאין אף אחת מהן יכולה להתייבם, הוא משום ההלכה **שיש זיקה**, ולכן כל אחת נחשבת אחות זקוקה, ולא מועילה חליצת אחיו להתירה לו, שהרי נאסרה עליו שעה אחת בעת שנפלה לפניו, והיתה עדיין אחותה זקוקה לו.

אך רק שם שייך טעם לאסור, כי **יש זיקה**.

וכן **למאן דאמר** שהטעם בארבעה אחין הוא משום **שאסור לבטל מצוות יבמין**, ואם ייבם הראשון, חוששים אנו שמא ימות השני קודם שייבם, ותפטר אחותה לשוק ללא חליצה ויבום, שהרי היא אחות אשת היבם הראשון.

ולכן נאסרה כל אחת מהן לייבמה ראשונה, וכיון שנאסרה שעה אחת, אפילו אם תחליץ אחת מהן, תאסר השניה לייבום מפני שנאסרה שעה אחת.

אך גם טעם זה, **שאסור לבטל מצוות יבמין** שייך רק בארבעה אחין.

אבל **הבא**, מדובר בשנים שקדשו שתי אחיות, ושני אחיו של כל אחד מהמתים, שכל אחד מהם קדש רק אחות אחת, הרי רק אחת מהן יבמה כלפי כל שני אחים, והאיסור מפני הספק, שמא כנס את זו שאינה יבמה.

אך כיון שרק ספק הוא, אם קדם וכנס, אין מוציאין מידו, היות שכל **חד וחד** שכנס **אימור דיריה אתרמיא ליה**, שרק אחת מהן יבמה, וכשכנס האח השני נפקע ממנה איסור אחות זקוקתו, ומעולם לא היתה אשת אחיו, ולכן לא יוציא.

שנינו במשנה: **קדמו ונכנסו אין מוציאין מידם. כו'.**

תני שילא, ואפילו אם **שניהם כהנים** אין מוציאין מידם, אף על פי שאחת האחיות בהכרח היא חלוצה האסורה לכהן. שהרי שני אחי המקדש הראשון חלצו לשתי האחיות מספק, ואחת מהן היתה זקוקה לחליצתן שהיא אשת אחיהן [המקדש השני].

ומבארין: **מאי טעמא** לא יוציאו מספק חליצה, והרי ממה נפשך הוא קיים ביניהם?

כי **חלוצה** אסורה **מדרבנן היא**.

וספק חלוצה לא גזרו בהו רבנן, וכיון שלכל אחד מהם יש צד שמא ייבם את ייבמתו, אינו צריך להוציאה מספק שמא היא חלוצת אחי השני.

ומקשינן: וכי חלוצה אסורה רק מדרבנן?

והתניא: כתיב בכהנים [ויקרא כא] "ואשה גרושה מאישה לא יקחו".

אין לי אלא גרושה שאסורה לכהן.

חלוצה מנין שאסורה לו?

תלמוד לומר "ואשה". שהיה ראוי לכתוב "גרושה לא יקחו", ונאמר "אשה גרושה" כדי לרבות חלוצה, שתהא אסורה לכהן.

הרי שאיסורה, מדאורייתא הוא!?

ודחינן: באמת איסור חלוצה הוא רק מדרבנן. וקרא, הרבוי מ"ואשה" — אסמכתא בעלמא הוא.

מתניתין:

מצוה בגדול שבאחי המת, לייבם.

ואם קרם האח חקטן וייבם, זכת.

גמרא:

תנו רבנן: כתיב בפרשת יבום:

"יבמה יבא עליה, ולקחה לו לאשה, ויבמה.

והיה הבכור אשר תלד, יקום על שם אחיו המת".

ודרשו חכמים את הפסוקים כאילו נכתבו ברצף אחד:

"ויבמה — והיה הבכור".

מיכן אתה למד שמצוה בגדול לייבם. שביאור הכתוב הוא, שהאח המייבם יהיה בכור האחים.

ואילו על היבמה דרשו את הכתוב "אשר תלד" — פרט לאיילוניות שאין יולדת, ולכן לא מייבמין אותה.

ועל היבם אומר הכתוב "יקום על שם אחיו", והיינו לנחלה. שהאח ההמייבם יורשו, ולא מתחלקים עמו שאר האחים בירושת האח המת.

וממשיכה הברייטא ואומרת:

אתה אומר "יקום האח הבכור על שם אחיו" — לנחלה.

או אינו, אולי אינו כן, אלא הכוונה כפשוטו של מקרא, שמדובר בכך הנולד לו מהיבמה, שקם הבן של היבם לשם של האח המת.

שאם קראו לאח המת יוסף — קורין אותו יוסף.

ואם היה שמו יוחנן — קורין אותו יוחנן.

ומנלן לדרוש את הפסוק אחרת מפשוטו של מקרא, ולומר שיורש היבם את נחלת המת?

נאמר כאן בפרשת יבום "יקום על שם אחיו".

ונאמר להלן, בצווי יעקב, שיהיו אפרים ומנשה נוטלים חלק ככל השבטים "על שם אחיהם יקראו בנחלתם".

ודרשינן גזירה שוה: מזה "שם", דהיינו, בכתוב האומר "על שם אחיהם יקראו בנחלתם", האמור להלן, הוא "שם" לגבי נחלה.

אף "שם" האמור כאן ביבום, הכוונה לנחלה של היבם.

וממשיכה הברייטא את דרש הפסוק:

"ולא ימחה שמו" — פרט לאשת סרים, ששמו מחוי.

כיון שלא היה יכול האח המת להוליד, והיה שמוי מחוי, אין חובה להקים לו שם, ואשתו פטורה מן היבום.

אמר רבא, על הדרשה שיקום על שם אחיו לנחלה:

אף על גב דבבבלי התורה כולה, כשדורשים פסוק, עדיין אין מקרא יוצא מידי פשוט, ומתקיים גם הפשט.

הבא, אתאי גזירה שוה "שם — שם", ואפיקתיה והוציאה מפשטיה לגמרי, ואין צריך לקרות את שם הבן הנולד לו כשם אחיו המת [ונכתב רש"י שכן למד זאת מרבין].

ומקשינן: וכי אי לאו גזירה שוה, הוה אמינא, היתה משמעות הפסוק, שהמצוה להקים לאחיו שם, היא הקמת שם המת ממש!

והרי זה לא יתכן.

כי למאן אזהריה רחמנא על הקמת השם?

אם ליבם, הרי "יקום על שם אחיך" — מיבעי ליה למיכתב.

ואי הצווי הוא לבי דינא, הרי "יקום על שם אחי אביו" — מיבעי ליה למיכתב!

ובהכרח שהפסוק מצווה לבית דין לדאוג לכך שהיבם יקום על שם אחיו המת, לנחלה.

ועדיין מקשינן: ודלמא, הכי קאמר להו רחמנא לבית דין: אמרו ליה ליבם, שבנו הנולד לו יקום על שם אחיו!

ובאמת הכוונה היא לקרוא את שם הבן כשם המת?

אלא, מסקינן, להכי אמר רבא: **אתאי גזירה שוה**, אפיקתיה לגמרי!

ודרשינן את הפסוק כך, להעמיד את היבם לרשת את נחלת אחיו המת.

ועתה מקשה הגמרא על הדרשה "והיה הבכור", מכאן שמצוה בגדול לייבם:

השתא דאמרת, שקרא ב"גדול" כתיב.

אימא, דוקא האח הבכור הוא זה שצריך לייבם, אבל אח פשוט לא ליבם לגמרי, אפילו אם אין אח שם אח בכור!?

ומתרצינן: אם כן, שפשוט אינו מייבם כלל את אשת אחיו —

אשת אחיו שלא היה בעולמו, שנולד אחר שמת האח, דמיפט רחמנא שלא מייבם לה הנולד — למא לי לומר זאת?

והרי ודאי שהאח הנולד אחר מיתת אחיו הראשון, אינו בכור, שהרי הוא נולד אחר האח המת.

ומוכח מהמיעוט הזה, שגם אח פשוט שייך במצות יבום.

פריך רב אחא: ואימא פשוט אינו מיבם.

ואח שלא היה בעולמו צריך למעוטי, כגון שהיה האח שנולד, **בוכרא דאמא**, שהיה בכור לאמו, ונולד אחר שמת אחיו מהאב.

ואלולי שנתמעט, היה חייב ביבום אחיו שלא היה בעולמו, כדין בכור, שהרי בכור הוא לאמו.

ומתרצינן: **ההוא — לא מצית אמרת! לא** יתכן לומר כי בכור מאם יקרא "בכור" לענין

יבום.

היות **דיבום** — **בנחלה תלה רחמנא**. דכתיב "יחדיו", ודרשינן: מיוחדים בנחלה.

ונחלה היא רק מן האב, ולא מן האם.

כי בכור מאם אינו נוטל פי שנים בירושה מאמו כבכור מאב, ולכן, בכור מאם אינו בכלל בכור של יבום שתלוי בנחלה. (1)

ועל כרחק, כיון שבכל זאת הוצרך הפסוק למעט אח שלא היה בעולמו מיבום, מוכח, שאין הכונה בפסוק לבכור דוקא, אלא לגדול שבאחים, אף שהוא אח פשוט.

ועדיין מקשינן: **ואימא**, שהפסוק מדבר דוקא באח בכור.

ואך זאת בא להשמיענו, דוקא **כי איכא** אח בכור רק אז תתקיים מצות יבום.

ואז היא תתקיים בין בבכור ובין בפשוט.

ודבר זה יש ללמוד מהמיעוט של אשת אחיו שלא היה בעולמו, שתיטכן אפשרות שגם פשוט מייבם, ונאמר שאפשרות זו היא דוקא אם יש בכור בעולם.

אך **כי ליכא בכור** — לא תתקיים מצות

יבום, ותהיה פטורה מיבום אף מהאח הפשוט, על אף שהיה עמו בעולמו! ?

ומתריצין: **אמר קרא** "כי ישבו אחים יחדיו, ומת אחד מהם".

ובהכרח שגם פשוט יכול לייבם, שהרי משמעות הפסוק היא שמדובר גם כשהיו רק שני אחים.

ובאופן זה מי לא עסקינן דמת בכור, ובכל זאת **אמר רחמנא לייבם** ! ?

ומפורש שמצוה גם על אח קטן.

ומקשינן: **ואימא** שפסוק מדבר דוקא היכא דמית קטן, שהרי דרשינן "והיה הבכור" שמצוה בבכור לייבם, ונעמיד שבאופן זה דוקא דיבר הכתוב.

ובאופן שכזה **אמר רחמנא: ליבם בכור**.

ומתריצין: **הא**, באותו פסוק כתיב "יחדיו". ובזה מיעט רחמנא אשת אחיו שלא היה בעולמו. (2)

והיינו, כשמת הבכור וצריך מיעוט שלא ייבם אחיו הקטן. ומוכח דקטן מייבם גם במקום שאין בכור.

בכורה.

והוא הדין שאינו מצווה על יבום. עי"ש שנחלקן אם זו היא כוונת רש"י או פירוש אחר. ועוד פירשו, שמעלת הבכור ליבום, מפני שנוטל פי שנים בנחלה, וזה מצינו רק בבכור מהאב.

2. כך פירש רש"י.

והרשב"א הביא פירוש הראב"ד, שהרי

1. רש"י ביאר דמשמע דהאי בכור הוא הראוי לנחול פי שנים והיינו בכור מאב. והתחבטו הרשב"א והריטב"א, מהיכן משמע שדוקא בכור, הרי מהפסוק רק מוכח שישבו יחדיו לנחלה.

וכתבו שהמקור הוא, מדתלוי בנחלה, שהיא רק לאח מהאב, הוא הדין צריך שיהא בכור, שהרי בנחלה לא הקפידו אלא על בכור מהאב, ואח מהאב אף שהוא בכור מאם, אינו נוטל חלק

ומקשינן: מהמיעוט לאשת אחיו שלא היה בעולמו למדנו רק שהפסוק "ומת אחד מהם" מדובר כשמת הבכור ויכול קטן לייבם.

ואימא: רק **כי ליכא בכור**, אז אם קדם קטן, זכה.

ואילו היכא **דאיכא בכור**, אם קדם קטן — לא זכה!?

ומתריצין: אמר קרא "כי ישבו אחים יחדיו" — הוקשה ישיבת אחים זה לזה, שכולם שוים לזכות בייבום.

והא דכתיב "והיה הבכור" — למצוה בלבד הוא!

ומקשינן: **ואימא** שהמצוה לכתחילה היא רק **אי איכא בכור**, שאז המצוה היא ליחדר לחזר אנדרול.

אך **כי ליכא בכור** — אין חוזרין אצל גדול שבאחים הפשוטים, ואין כופין אותו לייבם בכור.

ואם תאמר שכן הוא באמת, שהמצוה לכתחילה נאמרה רק בכור.

אלמא מדוע **תני אביי קשישא: מצוה בגדול לייבם**.

לא רצה, הולכין אצל אחיו הקטן ממנו.

לא רצה, הולכין אצל אחיו הקטן ממנו.

לא רצה גם הקטן לייבם — חוזרין אצל גדול, וכופין אותו לייבם.

הרי שלא רק על בכור נאמרה המצוה, אלא אף בגדול האחים. כי משמעות אחיו הקטן היא, שהולכין לפי הגיל, ולא לפי בכור ופשוט.

ומתריצין: דין גדול האחים הוא **כבכור**, ומצוותו מאותו הטעם.

שהרי **מזה בכור, בכורתו גרמה לו**.

אף גדול האחים, גדולתו גרמה לו, שמצוותו לייבם יותר משאר אחים.⁽³⁾

ומסתפקת הגמרא: **ואימא, כי מייבם בכור לישקול נחלה**, שעליו הכתוב אומר "והיה הבכור... יקום על שם אחיו".

אך **כי מייבם פשוט** — לא לישקול נחלה של המת יותר משאר אחיו היורשים, שהרי בו לא כתיב "יקום על שם אחיו"!

ופשטינן: אמר קרא שהיבם יורש את המת, בלשון "יקום על שם אחיו". והרי זה היבם קם תחתיו, ולכן הוא גם יורש אותו.

ומקשינן: אם המצוה היא גם על גדול האחים, אם כן —

וגם הרשב"א הוכיח מלשון הגמרא דלא כפירוש הראב"ד.

3. הריטב"א הביא רמב"ן דהיינו רק כשגדול ראוי לה. אך אם אחד האחרים יותר הגון, אף על

מיעט רחמנא רק אשת אחיו שלא היה בעולמו. ומפורש כי שאר האחים ואפילו פשוטים מייבמים.

ודחאו הרמב"ן, שהרי רק במקום שיש בכור לא נתמעטו הפשוטים. אך כשאין בכור אין פשוטים מיבמין דמתמעטין מוהיה הבכור.

כד-ב **אלא, "בכור" דקרייה רחמנא — למאי הלכתא קרא לו הכתוב "בכור"?**

והרי היה ראוי לכתוב "הגדול", שאף בגדול האחים הפשוטים יש מצוה.

ומתצינן: **לגריעותא.** כדי ללמוד מירושת הבכור את אביו לכאן:

מה בכור אינו נוטל חלק כפול בראוי, בירושה הראויה לבא אחר מיתת אביו, כמו שהוא נוטל פי שניים ברכוש המוחזק בידי אביו ביום מותו.

אף האי יבם, אינו נוטל בירושת אביו, שמגיע לו בה שני חלקים, ⁽¹⁾ חלקו וחלק אחיו המת, **בראוי כבמוחזק.**

שבירושה הבאה לאחר מיתת האב, יטול היבם רק את חלקו שלו, ולא את חלק אחיו המת.

מתניתין:

הנטען [מי שנחשד] שבא על השפחה, שהלעיזו עליו הבריות כך. ואחר כך **נשתחררה** השפחה ונעשית ישראלית, והותרה לבא בקהל ישראל.

או מי שנחשד שבא על העובדת כוכבים, ואחר כך **נתגיירה** —

הרי זה החשוד **לא יכנס** [לא ישאנה], אף על פי שלא נתברר החשד הראשון בעדים, לפי שאסרו חכמים לכונסה משום לעז, שלא יאמרו אמת היה הקול הראשון שיצא.

ואם עבר הנחשד וכנס את השפחה המשוחררת או את הגיורת — **אין מוציאין** אותה **מידו**, על אף שלכתחילה אסור היה לכונסה.

הנטען על אשת איש, ומחמת כן **מוציאותה** בית דין **מתחת ידו** של בעלה, שהרי אשת איש שזינתה אסורה לבעלה, וצריך לגרשה. אסור לבעול החשוד, לכונסה.

ואם הלך זה ונשאה, **אף על פי שכנס** — **יוציא** אותה מתחת ידו, משום שאשת איש שזינתה אסורה מן התורה בין לבעל ובין לבעול.

גמרא:

שנינו במשנה: הנטען על השפחה ונשתחררה, או על העובדת כוכבים ונתגיירה, הרי זה לא יכנס.

ודייקנן: אף שאמרנו לא יכנס, **הא גיורת מיהא חיוא**, שגירות גירות גמורה היא. שהרי רק הוא אסור לכונסה משום החשד, אבל אחרים מותרים בה. ואף הוא עצמו, אם

שאינו נוטל בירושתו את היבם בראוי לבא ליבם, וכן פירשו רוב הראשונים.

אך **המאירי** כתב דדעת **הרמב"ם** בפ"ג מנחלות ה"ז, היא כרש"י, ובתשובות מיימוניות (ספר משפטים סי' נ"א) ביאר טעם רש"י, ש"יקום על שם אחיו", הרי הוא כאילו האח קיים ונוטל גם בראוי לאחיו.

פי שהוא פשוט הוא קודם.

רק שאם רצה הגדול לחלוץ, חולץ, למאן דאמר מצות חליצה קודמת למצות יבום. ומקורו מהגמרא לקמן מד, א, שמשאיין לו עצה טובה.

1. כך פירש רש"י, וכבר הביא הגר"א בהגהותיו, שר"ח פירש שאין היבם נוטל חלק המת אלא אם כן מת האב קודם לאח, והיינו

כנס, לא יוציא, כמבואר במשנה.

עד שיתגייירו בזמן הזה, וכמו שיבואר מיד.

ומוכח שגירותה הועילה אף על פי שהדברים מוכיחים שלא נתגיירה לשם יהדות אלא בשביל שישאנה זה שזינתה עמו.

ורמינהו מהא דתניא: כל איש שבא להתגייר ואנו מכירים את הסיבה שמחמתה התגייר, אחד איש שנתגייר לשום אשה ישראלית שרוצה לינשא לה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש.

וכן מי שנתגייר לשום "שולחן מלכים", כדי שיהיה סמוך על שולחנם של מלכי ישראל.

או שנתגייר לשום "עבדי שלמה", שרצה להיות מעבדי המלך, כדי שתהיה אימתו על הציבור, כפי שהיה בעבדי שלמה, שהיו בעלי שררה והיתה אימתם מוטלת על הציבור.

כל אלו אינן גרים, דברי רבי נחמיה.

שהיה רבי נחמיה אומר:

אחד המתגייר מחמת יראה מסוימת, כגון הכותים, בזמן גלות שומרון, שהיו גירי אריות, ששלח ה' בהם את האריות, ומחמת יראת האריות נתגיירו.

ואחד גירי חלומות, שנתגיירו מחמת שכן אמר להם "בעל החלומות".

ואחד המתגייר משום שירא על נפשו, כגירי מרדכי ואסתר המוזכרים במגילת אסתר ככתיב "וכל עמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם".

כל אלו וכיוצא בהם, אינם גרים.

ומפרשת הגמרא את דברי הברייתא:

והוינן בה: וכי עד שיתגייירו בזמן הזה — סלקא דעתך, עלה בדעתך לומר!?

וכי כל הגרים שנתגיירו עד הזמן הזה אינם גרים?

אלא אימא עד שיתגיירו "בזמן הזה".

והיינו, שאין מקבלים גרים אלא אם כן מתגיירים בלא שום סיבה, שאין מתגיירים מחמת שררה וכיוצא בו. אלא הם מתגיירים על אף שרואים אותנו נכנעים, כבזמן הזה שאנו בגלות ואין בנו שררה וכבוד.

ומעתה קשה על משנתינו, שהרי ברייתא זו מבואר שאין מקבלין גר אלא כשמטרתו לשם יהדות בלבד, ומדוע אומרת משנתינו שאשה המתגיירת לשום איש מסוים, גירותה גירות?

ומשני: הא אתמר עלה, על ברייתא זו, אמר רב יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כל שנתגיירו לגמרי, אף על פי שלשם סיבה מסוימת נתגיירו — כולם גרים גמורים הם.

ולכן, אף הגירות שבמשנתינו גירות גמורה היא.

ומקשינן: אי הכי, שגירות גמורה היא — לכתחילה נמי יכנוס אותה הנחשד. ומדוע אמרה משנתינו שלא יכנוס?

ומשנינן: אף על פי שגירותה היא, לא יכנוס משום דרב אסי.

שנינו במשנתנו: **הנטען** [הנחשד] שבא על **אשת איש**, ומחמת זה הוציאוה לאשה זו שזינתה עמו מתחת ידו של בעלה כדין אשת איש שזינתה שאסורה לבעלה — אין הבועל רשאי לישאנה.

ואם כנסה יוציא, שאשת איש שזינתה, אסורה בין לבעלה ובין לבועל.

אמר רב: הא דאמרינן שאם כנסה הבועל יוציא, הוא דוקא אם נאסרה **בעדים**. שבאו עדים שמעידים על ביאה ממש, שראוה שזינתה עמו, שבזה הדין שאסורה לבעלה מן התורה, וכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל. ולפיכך אם כנסה הנטען יוציא.

אך אם יצאה מבעלה רק מחמת קול שזינתה, בלא שהיו עדי ביאה, וכנסה החשוד, אין צריך להוציאה.

אמר רב ששת: **אמינא**, כי ניים ושכיב רב, **אמר להאי שמעתתא** [סבור אני כי דברים אלו, אמרם רב בהיותו מנמנם, בעודו הולך לשכב], שאמר דוקא היכא שבאו עדים מוציאים אותה מיד החשוד שכנסה. והרי בברייתא מבואר לא כן!

דתניא: **הנטען** [הנחשד] שבא על **אשת איש**, והוציאוה על ידו מבעלה, ושוב נשאה אדם אחר ונתגרשה גם מתחת ידי האחר —

מעתה, אם בא החשוד וכנס אותה, לא יוציא, אלא תשאר תחתיו. שמאחר ולא כנסה החשוד תיכף כשגרשה בעלה, מורין הדברים שאין בקול הזנות ממש.

ומעתה תקשי, היכי דמי ברייתא זו?

אי מיירי דאיכא עדים שזינתה, ומשום כך

דאמר רב אסי, טעמה של משנתנו שלא יכנוס, הוא משום לזות שפתים של הבריות, ככתוב במשלי **"הפר ממל עקשות פה, ולזות שפתים הרחק ממך"**.

ואם נתיר לחשוד לכנוסה, ילעזו הבריות שאכן אמת הקול שיצא בתחילה, שזינתה עמו. שהרי מוכח כן ממה שכנסה לבסוף.

ומכל מקום, אם כנס — לא יוציא.

תנו רבנן: אין מקבלין גרים לימות המשיח.

כיוצא בו, לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה, לפי שהם באים להתגייר לשם שררה וכבוד.

אמר רבי אלעזר: מאי קרא שממנו אנו למדים כן?

דכתיב בישעיה **"הן גור יגור אפס מאותי, מי גר אתך עליך יפול"**.

וביאור הכתוב:

"הן גור", הבא להתגייר, **"יגור"**, יתגייר כאשר **"אפס מאותי"** — בעוד שאין אני, הקדוש ברוך הוא, נמצא עמכם. והיינו בזמן הזה, שאנו בגלות.

"מי גר אתך, עליך יפול", מי שנעשה גר אתך [עם ישראל], בעניותך, בזמן הגלות **"עליך יפול"** — יזכה עמך בעשירותך, בזמן המנוחה בעולם הבא.

אבל אידך — לא!

מי שלא נתגייר בזמן עניותם של ישראל, אין מקבלין אותו.

ולפיכך, אין מקבלין גרים לימות המשיח.

נאסרה על בעלה, **כי אתא אחר**, ונשאה, **ואפסקיה** בכך **לקלא** — **מאי הוי**? הרי אין זה מועיל כלום שלא נוציאה מתחת ידי החשוד! שהרי על פי עדים אסרנוה ולא על פי קול וחשד. וכיון שיש עדים בדבר אסורה היא לבעל עולמית.

אלא לאו, בהכרח שמדובר **דליכא עדים** שראוה מזנה, אלא גירשה בעלה מחמת קול שיצא עליה שזינתה.

ומוכח שרק **מטעמא דאתא איניש אחרינא**, **ואפסקיה לקלא**, לא תצא מהחשוד.

כי מאחר שלא כנסה הנטען מיד כשהתגרשה, מורה הדבר שאין ממש בקול זה.

הא לאו הכי, אלא כנסה הנחשד תיכף לאחר שהתגרשה, בלא ההפסקה של נישואי אחר בינתיים, וכאופן שעוסקת בו משנתינו — **מפקינן**! מוציאים אותה ממנו.

ותקשי לרב, שאמר רק אם נאסרה לבעלה בעדים שזינתה וכנסה החשוד, יוציא. אך אם הוציאה בעלה מחמת קול, אין החשוד צריך להוציאה.

ומשנינן: **אמר לך רב**: מה שנקטה הברייטא כנסה אדם אחר קודם שכנסה הנחשד, אין זה שייך כלל לנידון אם החשוד צריך להוציאה.

אלא, הוא הדין **דאף על גב דלא אתא אחר** ונשאה, **ואפסקיה** בכך **לקלא**, בכל זאת, אם כנסה החשוד, אינו צריך להוציאה.

כי רק **אי איכא עדים** שזינתה **מפקינן** [מוציאים] אותה מתחת ידי החשוד, כיון

שהבועל אסור בה עולמית.

אבל **אי ליכא עדים** שזינתה, אלא רק יצא הקול שזינתה, **לא מפקינן** מתחת ידו.

ומה שנקטה הברייטא שהפסיק אחר בנישואיו את הקול לא בא אלא ללמדנו שלכתחילה לא ישאנה החשוד, אף שכבר נישאה לאחר!

וחבי קאמר: **דאף על גב דאתא אחר** **ואפסקיה לקלא** — **לכתחילה לא יכנסו**!

אבל משנתינו, העוסקת בדין דיעבד, שצריך להוציא, לא מדברת אלא בבאו עדים שזינתה, וכפי שהעמיד רב.

מיתיבי לרב מהא דקתני בהמשך הברייטא:

במה דברים אמורים שאם כנס הנחשד יוציאנה מתחתיו, דווקא **כשאין לה בנים** מבעלה הראשון.

אבל אם יש לה בנים מן הבעל הראשון, וכנסה הנחשד — **לא תצא ממנו**!

כי בכך אנו מוציאים אותה ממנו, אנו מחזקים את הקול שיצא בתחילה, שזינתה עם הנחשד, ונמצא שאנו גורמים בזה להחזיק את בניה שנולדו מבעלה הקודם לממזרים.

ואין לנו לעשות כן, כל עוד אין אנו נסמכים על עדות ברורה שזינתה, אלא על קול בלבד.

אבל **אם באו עדי טומאה** שזינתה, אזי **אפילו יש לה כמה בנים** מן הראשון, **תצא** מהבועל שכנסה. ואין לנו לחוש לבניה, כיון שאסור בה הבועל מן התורה.

ליתני "הוציאה"! שהרי בעלה הראשון הוא שהוציאה בגט מתחת ידו.

אלא, בהכרח **כל "הוציאה"**, היינו **בבית דין**, שהם כפווה להוציאה, ולא הוציאה מעצמו.

ובהכרח, משנתינו מדברת באופן שבאו עדים שזינתה. שהרי **בית דין**, רק **בעדים** הוא **דמפקי** [מוציאים] אשה מיד בעלה, לפי שאין האשה נאסרת לבעלה על ידי קול שזינתה.

ומאחר ומשנתינו מדברת בהכרח שבאו עדים, בא רב ואמר, שדין זה, שיוציא הנחשד, הוא דוקא משום שיש עדים שזינתה, אך בלא עדים, אם הוציאה הבעל מרצונו וכנסה הנחשד, לא יוציא, הואיל ויש לה בנים.

ואמנם כשאין לה בנים, קנסוהו רבנן שיוציאה.

ואי בעית אימא: לעולם, הדין כפי שסברנו תחילה, שרב בא ללמדנו שאף באין לה בנים, כל שאין עדים שזינתה אין הנחשד צריך להוציאה.

ומה שהקשתה הגמרא מהברייתא, שמבואר בה שאף בלא עדים יוציא כל שאין לו בנים, **הני מתנייתא** [ברייתא זו] בשיטת **רבי היא** אמורה.

שדעת רבי היא, שאף על ידי קול מוציאין אשה מבעלה.

דתניא: אם ראה הבעל **רובל**, המוכר מיני

ומוכח מהברייתא שאם אין לה בנים, מוציאין אותה מדרבנן מידי הנחשד אפילו בלא שבאו עדים שזינתה.

ותקשי לרב, שאמר רק אם באו עדים שזינתה, תצא מהבועל?

ומשנינן: אכן מודה רב שגם בלא עדים אסורה לו מדרבנן, וצריך להוציאה אם אין לה בנים מהראשון.

אך **רב מוקי לה למתניתין** [מעמיד את משנתינו] **ביש לה בנים**. ולכן הוצרך לומר שגם **יש לה עדים** שבאו עדים. כי ביש לה בנים אין מוציאים אותה אלא אם באו עדים.

ותמהינן: **ומאי דוחקיה דרב לאוקמי למתניתין** [מדוע נדחק רב להעמיד משנתינו] **ביש לה בנים ויש לה עדים** שזינתה. **וטעמא דאיכא עדים** שזינתה, אז **מפקינן. ואי ליכא עדים לא מפקינן**.

לוקמא [שיעמיד רב] למשנתינו בפשיטות, **בשאין לה בנים** מן הראשון, ולכך יוציא אותה **אף על גב דליכא עדים** שזינתה?

ומשנינן: **אמר רבא:** הוצרך רב להעמיד כך את משנתינו, לפי **שמתניתין קשיתה** [משנתינו היתה מוקשית לן].

דקתני במתניתין: הנטען על אשת איש, **"והוציאה"** מתחת ידו, אף על פי שכנס, יוציא.

וקשה, **מאי איריא דתני "הוציאה"**, שמשמע שאחרים הוציאה?

בשמים וקשוטין לנשים, **יוצא** מן הבית שלו, **ואשה חוגרת בסינר**, שמצא בעלה את אשתו, הנמצאת בבית, שהיא חוגרת **עצמה בסינר** [הוא כעין מכנסים שהיו הנשים חוגרות לצניעות] —

אמר רבי: הואיל ומכוער הדבר, ומוכיח שלצורך זנות התירת את הסינר, ועתה לאחר הזנות היא חוגרתו, **תצא מבעלה!**

כי די בהוכחה כזו כדי לאוסרה על בעלה, אף שאין עדים שראוה שזינתה ממש.

וכן אם ראה הבעל רוכל יוצא מהבית, ומצא הבעל רוק **למעלה מן הכילה**, בגג הכילה שעל מטתו —

אמר רבי: הואיל ומכוער הדבר, ומוכיח שזינתה עם הרוכל, שמסתבר כי הרוק הגיע למעלה על ידי ששכבה עם פניה כלפי מעלה, ורקקה בשעת תשמיש —

תצא מבעלה, היות שיש רגלים לדבר שזינתה.

כה-א וכן אם מצא הבעל בביתו **מנעלים הפוכים**, שפיהן למטה, **תחת המטה** —

אמר רבי: הואיל ומכוער הדבר, תצא מבעלה. שודאי מנעלים הללו, של אדם זר הם, שזינתה עמו, ונמלט, והפכן הנכרי כדי שלא יכיר בכך בעלה שהם מנעלים של אדם זר.

ומקשינן: אם מצא הבעל **מנעלים הפוכים** מדוע היא נאסרת מעצם עובדת היותם הפוכים?

ליחזי דמאן נינהו [יראה למי שייכים נעלים אלו]?

ורק אם אינם שלו, או שלה, יתברר בכך הענין שודאי אדם אחר היה אצלה!

ומשנינן: לא מדובר שראה את המנעלים עצמם הפוכים.

אלא ראה רק את מקום מנעלים הפוכים.

שהיה שם עפר תיחוח, ונמצא בעפר צורת פני המנעל, שנראה כי הניחום שם הפוכים, שלא יהא ניכר של מי המנעלים הללו.

וכשיצא הבעל לקחן עמו, ואי אפשר לברר הדבר על ידי ראיית המנעל למי הוא שייך.

ובכל זאת, אמר רבי שתצא, כי רגלים לדבר במנעלים הפוכים, כי של אדם זר הם.

ומבואר בברייתא, שדעת רבי היא, שמוציאין אשה מבעלה אף על ידי קול והוכחות, ולא בעינן עדים שנטמאה.

ואם כן, יש להעמיד הברייתא לעיל, שבאין לה בנים יוציא הנחשד אותה מתחת ידו, כרבי, הסובר כן.

אך רב סובר, אין אשה יוצאת מתחת ידי הבעל והבועל אלא בעדים.

ואמרינן: **והלכתא כוותיה דרב**, שאין מוציאין אשה אלא על פי עדים, ולא על ידי קול.

והלכתא כוותיה דרבי, שמוציאין אשה על פי קול וכיעור.

ותמהינן: **קשיא הלכתא אהלכתא!**

שהרי רב ורבי חלוקים הם בדעותיהם, ולא

יתכן לפסוק כשניהם!

ומשנינו: לא קשיא.

הא בשיצא קלא, דפסיק. שנפסק הקול על ידי שיצא קול אחר ששקר היה הלעז שבקול הראשון.

והא בקלא דלא פסיק, ונשאר הלעז בעינו.

ומפרשת הגמרא:

בקלא דלא פסיק, וליכא עדים שזינתה — הלכה כרבי, שתצא מהבעל ומהנחשד.

ובקלא דפסיק, ואיכא עדים שזינתה — הלכה כרבי, שתצא מבעלה.

שהרי יש עדות שזינתה, ואסורה על הבעל והבועל.

ודנה הגמרא: וקלא דלא פסיק, עד כמה צריך שימשך הקול עד שיחשב לקול שלא נפסק?

אמר אביי: אמרה לי אב: דומי דמתא [העיסוק בחשד בדבר עבירה על אדם שבעיר] נמשך יומא ופלגא. יום וחצי.

ולא אמרן שאם יצא הקול ונמשך העיסוק בחשד הזה יום וחצי, שמוכח כי יש בו מאותו ענין — אלא רק היכא דלא פסק הקול ביני וביני, בינתיים.

אבל אם פסק הקול ביני וביני, הא פסק, ואין לנו לחוש לחשד זה.

ומה שאמרנו שבפסק הקול ביני וביני אין חשד, לא אמרן, אלא היכא דלא פסק, שלא היה הפסק הקול מחמת יראה מהנחשד.

אבל אם פסק הקול מחמת יראה, אמרינן דמחמת יראה הוא ההפסק, ולא חשיב קול הנפסק, אלא קול המתמשך.

ולא אמרן שקול מתמשך הוא ראייה לחשד אמת, אלא דליכא לאותו אדם שיצא עליו הקול אויבים.

אבל אם איכא אויבים, ששונאים לאותו אדם, אין הקול מהווה ראייה וסיבה לחשד, היות ומסתבר שאויבים הוא דאפקו ליה לקלא, שאויבים הם שהוציאו עליו את הקול, מחמת שנאתם.

תנן התם: [במסכת גיטין מה ב] המוציא [המגרש] את אשתו משום שם רע שיצא עליה שזינתה, הרי זה לא יחזיר אותה אליו, אפילו אחר שנמצא ששמועת שקר היתה.

וכן המגרש את אשתו משום נדר שנדרה, ואינו חפץ באשה נדרנית, הרי זה לא יחזיר אותה לביתו, אפילו אם התיר החכם את הנדר.

ובטעם הדבר שלא יחזיר נחלקו אמוראים במסכת גיטין, שם.

אחד אמר שקנס הוא, שלא יהיו בנות ישראל פרוצות בעריות ובנדרים.

ואחד אמר שאסרו חכמים להחזיר משום חשש קלקול בניה, כי שמא תנשא לאדם אחר, ויצא אחר כך קול על השמועה הראשונה, ששקר היה, ואז יתחרט המגרש, ויאמר: אילו הייתי יודע שכן הוא, לא הייתי מגרשה!

ונמצא שנעקר הגט למפרע, ובניה שנולדו לה מבעלה השני הם ממזרים.

וכן במגרש משום נדר, חיישינן שמא תנשא זו לאדם אחר, ואחר כך תלך לחכם להתיר נדרה. ויאמר המגרש: אילו הייתי יודע שיש היתר לנדרה, לא הייתי מגרשה!

ונמצא מבטל גיטו למפרע, ובניה מן השני הם ממזרים.

ולפיכך אומרים לו מתחילה, קודם שמגרש, דע כי הוציא את אשתו משום נדר או שם רע אסור להחזירה עולמית. ועל כן, אם חביבה היא עליך, צא וברר אם אפשר להתיר נדר זה, או אם יש בשמועת הזנות אמת.

ומעתה, אם גירשה, הוא אינו יכול לעקור את הגט. כי ודאי שנואה היא עליו, ובלאו הכי הוא חפץ בגירושה.

שלח ליה רבה בר רב הונא לרבה בר נחמן: ילמדנו רבינו! המגרש את אשתו משום נדר או שם רע, שאסרוהו חכמים להחזירה, אם עבר וכנס — מהו שנכוף אותו שיוציא אותה?

כי שמא לא אסרו חכמים אלא לכתחילה שלא יחזיר, אך בדיעבד, אם החזירה, אין צריך להוציא.

או דלמא אף בדיעבד דינו שיוציאנה מתחתיו.

אמר ליה רבה בר נחמן: הרי תנינא [שנינו] פתרון שאלה זו במשנתנו:

דתנן: הנמטען [הנחשד] על אשת איש, והוציאה בעלה מתחת ידו, אף על פי שכנס אותה הנחשד, יוציא.

ויש לנו לדמות, כמו הנחשד, שאסור לו

לכנסה, אם כנסה יוציא, הוא הדין כשהוציאה הבעל משום שם רע, וגילה דעתו שהקול אמת ונאסרה לו, אף אם יכנס אותה שוב, דינו שיגרשה.

אמר ליה רבה בר רב הונא: אין לנו להשוות דין זה לדין הנטען על אשת איש.

כי מי דמי?

והרי התם, גבי נטען על אשת איש, קתני "הוציאה", שבית דין הוציאה מבעלה משום שבאו עדי טומאה, ונאסרה לבעל מן התורה עולמית. ולכך יוציא, וכפי שביאר רב לעיל את משנתנו.

אבל הכא, ב"הוציאה" הבעל מדובר, שלא הוציאה אלא מחמת קול ומשמועה שזינתה, וכל האיסור להחזירה הוא רק מדרבנן, ובזה יתכן שאם עבר וכנסה לא צריך להוציאה.

ואמרינן: **ורבה בר רב נחמן** שדימה את הדברים, ולא חש לחילוק הזה, בהכרח שסבירא ליה **שמתניתין**, משנתנו, **נמי**, "הוציאה" תנן ולא "הוציאה".

ולא כרב, שפירש משנתנו שבאו עדים שזינתה, אלא מדובר בה שיצא הקול בלא עדים, והוציאה הבעל מעצמו, ולכן אינה אסורה לבעל אלא משום לזות שפתים מדרבנן.

ואפילו הכי, קתני במשנתנו שאם כנסה החשוד, יוציא. ואם כן, הוא הדין במגרש אשתו מחמת שם רע, שאסור להחזירה מדרבנן, אם עבר וכנסה, יוציא.

ודחינן: **ואכתי מי דמי** דין הנטען על אשת איש לגירשה מחמת שם רע והחזירה?

מתניתין:

א. המביא גט ממדינת הים לארץ ישראל, והעיד לפנינו ואמר: בפני נכתב הגט הזה ובפני הוא נחתם.

שכן הוא הדין, שצריך להעיד השליח על כך, לפי שאין בני חוץ לארץ בקיאים ויודעים שצריך לכתוב הגט לשמה של האשה המתגרשת.

והואיל ועל פי דבורו ועדותו של שליח הגט היא מותרת להנשא — לא ישא השליח המביא את הגט את אשתו של המגרש, היות שיש לנו לחוש שנתן עיניו בה, וזיין וכתב גט.

ב. בא עד אחד והעיד שמת בעלה של אשה, מותרת היא לינשא על פיו. וקולא היא שהקילו חכמים להתיר אשה בלי עדות של שני עדים, על אף ש"אין דבר שבערוה פחות משנים", שאין מתקבלת עדות להתיר אשת איש אלא בעדותם של שני עדים כשרים.

וטעם הדבר שהקילו באשה שמת בעלה שיהיו סומכים על עדות עד אחד, כי ודאי לא תנשא האשה אלא אם כן תחקור ותדרוש היטב שודאי מת בעלה, ונמצא שההסתמכות היא על בירור האשה, ולא על עדות עד אחד.

ג. עד אחד שאמר מת בעלה של פלונית, שהדין הוא שמשיאין אותה על פיו — לא ישאנה העד עצמו, כי שמא עיניו נתן בה, ושקר העיד.

ד. וכן אם אמר בעדותו שלא מת בעלה מאליו, אלא אני הרגתי.

והרי הכא, במשנתנו, הבעל הוא זה שהחזירה, לאחר שהתברר שהקול אינו נכון, ואין זה דבר מגונה.

ואילו התם הרי מדובר שהבועל כונס, ודבר שכזה, מגונה הוא, ולכך יוציא.

אמר ליה: אפילו הכי שפיר דמי אהרדי.

שהרי הכא, במשנתנו, בנחשד, שאסור לו לכנס וכנס, אמור רבנן: לא יכנס! ובכל זאת אם כנס הדין הוא שיוציא.

אם כן, הכא נמי, גבי בעל שגירש וחזר וכנס, אמרי רבנן לא יחזיר! וצריך להיות הדין שאם כנס יוציא.

שהרי בשני המקרים האיסור הוא מדרבנן, ואין לחוש לחילוק אם מגונה הדבר.

ורחינן: ולא היא!

כי התם, כשכנס הבועל הנחשד את האשה שנחשד עליה, אלומי אלמיה לקלא!

מאמת הוא ומחזק בכך את הקול הראשון שזינה עמה, ולכך אף אם כנס יוציא.

אבל הכא, שגירשה הבעל מחמת לעז שיצא עליה, אם יחזירנה — אמרינן להיפך:

קם ביה בקלא, וליתיה!

[שבדק הבעל היטב את הקול הראשון, ומצא שאין בו ממש].

כי בכך שהחזירה, אנו אומרים שודאי חזר הבעל ובדק את הקול הראשון של שם רע, ומצא שאין בו ממש, ולכך החזירה. ולפיכך אם כנס לא יוציא.

או שאמר **הרגננהו**, אני ואחרים עמי.

אף זה **לא ישא את אשתו** של המת, שהואיל ועל סמך דבורו היא נשאת, חיישין שמא עיניו נתן בה והעיד שקר.

אולם לאדם אחר תנשא, שכן הוא הדין, שאשה נשאת על פי עדות עד אחד שמת בעלה.

רבי יהודה חולק, ו**אומר**: אם אמר בעדותו "**הרגתי**" **לא תנשא אשתו** של המת אפילו לאדם אחר, כי לפי דבורו שהוא עצמו הרגו, הרי רשע הוא, ורשע פסול לעדות. שנאמר "אל תשת רשע עד".

[וסובר רבי יהודה שאדם נאמן להחזיק עצמו רשע].

אולם אף הוא מודה שאם אמר העד **הרגננהו**, אני ואחרים, נאמן העד **ותנשא אשתו** לאדם אחר על פי דבריו [והגמרא מפרשת הטעם שבאופן זה מודה רבי יהודה].

גמרא:

שנינו במשנתנו: המביא גט ממדינת הים לארץ ישראל, ואמר בפני נכתב ובפני נחתם, לא ישא העד את אשתו של המגרש.

ומדייקת הגמרא: **טעמא** דהובא הגט הזה **ממדינת הים**, ולכן לא ישא העד את אשת המגרש היות **דעליה**, על עדותו **קסמכינן**. שהרי עליו אנו סומכין, על עדותו שאומר בפני נכתב ובפני נחתם.

אבל אם הביא גט **מארץ ישראל**, שאינו צריך לומר בפני נכתב ונחתם [לפי שכולם בקיין ויודעים שגט צריך להכתב לשמה של המתגרשת], היות **דלאו עליה קסמכינן**, שהרי בלא עדותו כשר הגט — אף מביא הגט **ישא את אשתו** של המגרש, אם רצונו בכך.

וקשה: **הא** גבי עד המעיד שמת בעלה של פלונית, **דלאו עליה**, שלא על העדות של העד **קסמכינן**, לפי שלא מחמת עדותו התירו חכמים לאשה להינשא לאחר, אלא משום **דאמר מר**: **האשה** עצמה, השומעת מהעד שבעלה מת, **דייקא** [מדייקת וחוקרת היטב] עד שיודעת שודאי מת, ורק אחר כך **מינסבא** [נישאת] לאחר.

ורק מטעם זה משיאים אנו אשה על פי עד אחד.⁽¹⁾

ונמצא שלא על עדותו ודיבורו אנו סומכים, אלא על בירור האשה, שביררה היטב, מחמת ששמעה מהעד שמת בעלה.

כדי שלא תצא מזה ומזה, שהדבר ידוע, ואין צורך בעדות.

ובצורה דומה מסביר הנודע ביהודה את הרמב"ם בסוף הלכות גירושין, האומר שדי בעדות עד אחד במיתת הבעל, ולא הצריכו מן התורה עדות של שני עדים, בדבר שיכול להגלות, אם יבוא הבעל.

1. החזון איש מבאר שיכלו חכמים להתיר אשת איש בלי עדות של שני עדים, היות ורק במקום שצריך להגיע לעדות, צריך שיעידו שני עדים כשרים, אך אם ידוע לנו הענין בלא עדות, אין צורך לעדות.

ודבר זה מסור בידי חכמים, שיכולים לקבוע שדי בחזקה שהאשה תברר כראוי שמת בעלה,

ואף על פי כן קתני במשנתנו, שהעד המעיד על מיתת הבעל, לא ישא את אשתו.

ומאי שנא מהמביא גט מארץ ישראל, שמשמע במשנתנו שמותר לו לישא אותה, מאחר ולא על דבורו אנו סומכים?

ומשנינן: מכל מקום, ישנו חילוק בין המקרים.

כי התב, בעדות מיתה, ליכא כתבא [אין שטר]. אלא דיבור בלבד, ויש לנו לחוש שמשקר, כי עיניו נתן בה.

מה שאין כן חכא, גבי מביא גט, שאיכא כתבא. שהרי גט בידו, וכיון שגט בידו אין אנו חוששין כל כך לומר שזייף השטר.

וענין זה דומה להא דתנן במסכת גיטין, שאף הנשים שאינן נאמנות להעיד שמת בעלה של פלונית [כגון, חמותה וצרתה ששונאות אותה, ושואפות לקלקלה, אם תנשא לאחר, ויבוא בעלה], מכל מקום, נאמנות הן להביא גיטה, אף על שצריכות לומר בפני נכתב ובפני נחתם.

ומפרשין שם: מה בין הבאת גט שהן נאמנות להביאו ולהעיד על כשרותו, למיתה, שאינן נאמנות לומר מת בעלה?

לפי שהכתב של הגט מוכיח! שאין סומכין עליהן מכל וכל, אלא על השטר.

ומבואר שם דיש לסמוך על הכתב.⁽²⁾

שנינו במשנה: אמר העד מת, הרגתיו, או הרגנוהו, הרי זה המעיד לא ישא את אשתו של המת.

ומדייקת הגמרא: דוקא הוא ניהו דלא ישא את אשתו.

הא לאחר, תנשא אשה זו על פי עדות העד, בין כשהעיד שמת, ובין כשהעיד הרגתיו.

וקשה: הרי כשהעיד "הרגתיו", רשע הוא, ואין עדותו עדות.

כי כל אדם שעבר עבירה שחייב עליה מלקות, פסול הוא לעדות.

וכדאמר רב יוסף: עד המעיד בבית דין, ואומר: פלוני רבעני שלא ברצוני, אלא לאונסי — הוא, הנרבע, ועד אחר, מצטרפין לעדות של שניים, כדי להרגו לרובע על פי עדותם.

אך אם אמר העד בעדותו: פלוני רבעני לרצוני! אין הוא יכול להצטרף לעדות עם עד נוסף כדי להרוג על פיהם את הרובע. שהרי על פי דבריו, שנרבע לרצונו, רשע הוא, והתורה אמרה רשע פסול לעדות.

דכתיב "אל תשת ירך עם רשע — להיות עד חמם".

והוא הדין כשאומר "הרגתיו", רשע הוא, ואינו נאמן בעדותו כלל.

ומדוע היא מותרת להינשא לאדם אחר?

והיינו, שבמקום נאמנות של עד אחד, אין צורך בעדות, כי עדות אינה בגדר נאמנות, ולכן צריכים לה שני עדים כשרים, אך כשאנו יכולים להאמין לאדם, די בנאמנות של עד אחד!

2. ואף על גב ששם נאמנות להביא גט גם ממדינת הים, וכאן אין אנו סומכים על השטר להשיאה לעד המביא את הגט אלא במביא בארץ ישראל. היינו, שמשום איבה לחוד, כל שיש כתב

וכי תימא לתרץ: שאני עדות אשה [עדות על מיתת הבעל], דאפילו בה רבנן לסמוך גם על עד רשע, שהרי האשה היא המבררת את נכונות הדבר, ועל בירורה אנו מסתמכים. אין לתרץ כך. כי:

כה-ב והאמר רב מנשה: גזלן דדבריהם [הנחשב גזלן רק מדרבנן], וכגון, המשחק במשחקי מזל, שמפריח יונים, ומשחק בקוביא, שחכמים החשיבוהו כגזלן, ופסלוהו לעדות [כמבואר במסכת ר"ה כב א] —

כשר לעדות אשה, לומר שמת בעלה.

אולם **גזלן דדבריה תורה**, הנחשב לגזלן מן התורה — **פסול אף לעדות אשה**.

ואם כן שוב קשה, מדוע האומר "הרגתיו" לבעלה של פלונית, משיאים אותה על פי עדותו? והרי נחשב הוא רשע מן התורה, שהרי רוצח הוא, ואין עדותו אפילו לא לעדות אשה.

נימא, האם נאמר, **שרב מנשה אמר** את דבריו, שרשע מן התורה פסול לעדות אשה, משום שהוא סובר **כרבי יהודה**, האומר במשנתנו, כי מי שמעיד "הרגתיו לפלוני" — אין האשה מותרת להינשא על פי עדותו, אפילו לאדם אחר!?

אך רבנן, הסוברים שמותרת להינשא על פי עדות זו, סוברים שאף מי שהוא רשע מן התורה, כשר הוא לעדות אשה. לפי שהקלו

חכמים בעדות אשה, כדי להתיר האשה שלא תתעגן.

ומשנינן: **אמר לך רב מנשה: אנא, דאמרי** שגולן מן התורה פסול אף לעדות אשה, סובר אני **אפילו לרבנן**.

וטעמא דרבנן הכא, שהמעיד הרגתי את פלוני נאמן להשיא את אשתו, על אף שהוא רשע מן התורה, הוא כדאמר **רבא**.

דאמר רבא: אדם קרוב אצל עצמו, ואין אדם משים עצמו רשע!

ולכן, אף שמודה העד שעשה מעשה רשע, הוא אינו נאמן על כך.

כי רק לגבי ממון מועילה הודאתו של אדם לחייב עצמו ממון על פיו. אך לגבי איסורים, אינו נאמן לומר שהוא עצמו הרשיע.

ולכן, סוברים רבנן, שאף על גב שאמר העד שהוא זה שהרג את פלוני, הוא אינו נחשב רשע.

ולמרות שאינו נאמן כלפי עצמו במה שאמר "הרגתיו", מכל מקום, כלפי האשה, הוא נאמן בעדותו לומר שבעלה נהרג, ומותרת היא להינשא.

ולתירוצ זה, גם האומר "פלוני רבעני לרצוני" נאמן הוא יחד עם עד אחר להרוג את הרובע.

והוכחת הגמרא מהמשנה במסכת גיטין היא לעצם המושג שיש לסמוך על הכתב — ראשונים.

אין לחוש לאיבה, אפילו בחוץ לארץ. אבל כאן, שיש לחוש שענינו נתן בה, לא סמכין על הכתב אלא באופן שאין צריך לדבריה כלל.

כי אף על גב שלדבריו הוא רשע, והרי הוא פסול לעדות, אין מקבלים את הודאתו.

לפי שרק לגבי עצמו הוא אינו נאמן להעיד שנרבע לרצונו, אך לגבי חברו הוא נאמן להעיד שהוא רבעו, היות ש"פליגין דיבורא", ומחלקים אנו את עדותו, להאמינו במה שאמר "פלוני רבעני", אך לא להאמינו במה שאמר שרבעו לרצונו.

ורב יוסף, שאמר לעיל, האומר "פלוני רבעני לרצוני" אינו מצטרף בעדותו לעד אחר כדי להרוג את הרובע, לכאורה הוא חולק על רבא, וסובר שמשם אדם עצמו רשע, ושוב פסול הוא לעדות כדין רשע.

ומעתה תקשי: לימא רב יוסף — דאמר **כרבי יהודה**!?

שהרי לדברי רב יוסף, אף האומר "הרגתיו" אינו נאמן להשיא את האשה על פיו, כפי שאינו נאמן לומר "פלוני רבעני לרצוני" כלפי הרובע.

וזה כדעת רבי יהודה, הסובר שאינו נאמן העד כלל.

ולא כרבנן, הסוברים במשנתנו, שהאומר "הרגתיו" נאמן להשיא האשה על פיו.

ומשנינן: אמר לך רב יוסף: **אנא, דאמרי אפילו לרבנן**.

כי אף הם מודים ב"פלוני רבעני לרצוני", שאינו נאמן כלל, כיון שעל פי עדותו רשע הוא, ורשע פסול לעדות.

ומה שהאמינוהו חכמים בעדות אשה לומר "הרגתיו" — **שאני עדות אשה, דאקילו בה רבנן לקבל גם עדות של רשע**.

וסובר רב יוסף, כי **רב מנשה, דאמר רשע מן התורה פסול** אף לעדות אשה — **כרבי יהודה** הוא, האומר שלא נאמן העד בעדות "הרגתיו" להשיא לשוק.

אך בדעת רבנן, מודה רב מנשה שרשע דאורייתא כשר לעדות אשה.⁽¹⁾

שנינו במשנתנו: רבי יהודה אומר: אם אמר העד **הרגתיו** לפלוני, ואשתו מותרת לינשא, לא תנשא אשתו. אך אם אמר **הרגתיו, תנשא** אשתו.

ומקשינן: **מאי שנא** אמר "הרגתיו", שלא תנשא אשתו על פיו, וכמו שנתבאר, שדעת רבי יהודה שאדם משים עצמו רשע ורשע פסול לעדות.

ומאי שנא אמר "הרגנותו", שמודה בזה רבי יהודה שתנשא על פיו?

והרי גם בזה מעיד הוא על עצמו, שרשע הוא!?

1. נמצא, כי לדעת רב יוסף, הכלל הוא ש"משים אדם עצמו רשע", בין לרבנן ובין לרבי יהודה. ולכן, האומר "פלוני רבעני לרצוני" לא נאמן כלל, לפי שרשע הוא, ורשע פסול לעדות. ולא נחלקו רבנן ורבי יהודה אלא בעדות אשה, האם האומר "הרגתיו" נאמן.

לרבי יהודה הוא אינו נאמן, לפי שרשע הוא. ולרבנן הוא נאמן, כיון שהקלו חכמים להאמין לרשע בעדות אשה. ולדבריו נמצא, שרב מנשה, שפסל רשע לעדות אשה — כרבי יהודה הוא. אך רבא סובר שבכלל זה, אם משים אדם

ומשנינן: **אמר רבי יהודה:** זה שקתני "הרגנוהו", אין הכוונה שהוא סייע בהריגתו. אלא **באומר "אני הייתי עם הורגיו"**, אך לא אני הרגתי.

ואינו רשע, ונאמן בעדותו.

והתניא בברייתא, סיוע כדברינן.

דתניא: **אמרו לו חכמים לרבי יהודה**, להוכיח כדבריהם שהאומר "הרגתי" נאמן להשיא את האשה על פיו:

מעשה היה בלסטים אחד שיצא ליהרג במגילות קפוטקיא [שם מקום].

ואמר להם הלסטים: לכו אמרו לה לאשת שמעון בן כהן: אני הרגתי את בעלה, בכניסתי ללוד!

ואמרי לה [ויש אומרים] שכך אמר: הרגתי את בעלה **בכניסתו של בעלה ללוד**.

והשיאו בית דין **את אשתו של שמעון בן כהן על פי עדותו של לסטים זה**.

ומוכח, שאף על גב שהרשיע עצמו בעדותו, נאמן הוא להשיא את האשה על פיו.

אמר להם רבי יהודה לחכמים: וכי משם אתם מביאים ראיה לדבריכם?

לסטים זה לא אמר "הרגתי". אלא מדובר **באומר "אני הייתי עם הורגיו"**, אבל אני

עצמי לא נגעתי בו לרעה.

ופרכינן: **והא בברייתא "לסטים" קתני!** ומשמע שהוא בעצמו היה רוצח. והיאך אנו סומכין על עדותו?

ומשנינן: אדם זה לא היה לסטים, אלא **שנתפס על ידי ליסטות**.

שנתפס בעוון ליסטות, שחשדו בו שהוא עצמו לסטים, לפי שהיה עם הלסטים.

ופרכינן: **והא "יצא ליהרג" קתני!** הרי שדנוהו בית דין כרוצח, וחייבוהו מיתה!

ומשנינן: יציאתו להורג לא היתה על פי בית דין של ישראל, אלא על ידי **בית דינא** [בית דין] **דעובדי כוכבים, דלא דייקי** [שאינם מדייקים] לברר היטב אמיתות הדבר, וקטלי [והורגים] על פי סבירות דעתם וראיות קלושות.

ולכן הוציאו אדם זה להורג, לפי שראוהו בחברת הלסטים.

אך באמת, ידידו לא שפכו דם, ואינו בכלל רשע, ועדותו כשרה.

והילכך, השיאו אשה על פיו.

וכמו כן משנתנו, שהכשיר בה רבי יהודה את האומר "הרגנוהו", היינו גם כן באופן שאמר "אני הייתי עם הורגיו".

עצמו רשע, נחלקו רבי יהודה ורבנן.

לרבי יהודה משים אדם עצמו רשע, ולכך ואילו לרבנן, אינו נאמן לעשות עצמו רשע. ולכן, אין מתקבלת עדותו כלפי עצמו אלא כלפי חברו.

אינו נאמן לא ברביעה ולא בעדות אשה. ולפיכך, נאמן כלפי חברו, בין ב"פלוגי רבעני לרצוני" ובין ב"הרגתי". ולפי רבא, רב מנשה, שפסל רשע אף בעדות אשה — הוא אף לדעת רבנן.

מתניתין:

גמרא:

א. **החכם שאסר את האשה בנדר על בעלה**, שנדרה האשה הנאה מבעלה, ובעלה לא הפר לה, והלכה לחכם להתיר נדרה, ולא מצא לה פתח לחרטה המאפשר להתיר את נדרה, ואסרה על בעלה מחמת נדרה שלא להנות ממנו, ועמד בעלה וגירשה, או שמת הבעל —

הרי זה החכם **לא ישאנה**, מפני החשד, כי יחשדוהו שהיה אפשר לו למצוא פתח להתיר נדרה, ונמנע מכך מחמת שעינו נתן בה.

ב. קטנה שהשיאנה אחיה או אמה, חלים הקידושין מדרבנן. ואם היא רוצה לצאת מבעלה אינה זקוקה לגט, אלא יכולה לומר שאינה חפצה בו, והרי היא מותרת בזה לכל אדם. ורבר זה נקרא "מיאון".

קטנה ש**מיאנה** בבעלה בפני החכם היושב בבית דין,

או שחלצה ליבמה בפניו של החכם, היושב בבית דין של חליצה —

אם רצה החכם — **ישאנה**, ואין בזה משום חשד שהתירה למענו.

מפני שהוא אינו נמצא לבדו במיאון ובחליצה, אלא יושב בבית דין של שלשה. שכן הוא הדין, שמיאון וחליצה צריך להעשות בפני **בית דין**.

וכיון שיש עוד שני דיינים עמו, אין סרך חשד, לפי ששלשה ודאי אינם חשודים.

שנינו במשנה: החכם שאסר את האשה בנדר על בעלה, הרי זה לא ישאנה.

ומדייקת הגמרא: **הא** אם התירה החכם מחובת נדרה, ואחר כך מת בעלה או גירשה — **ישאנה** החכם אם ירצה, שאין כאן חשד.

ומקשינן: **במאי עסקינן** במשנתנו, שאם התירה החכם נדרה, היא מותרת לו, ואם אסר, היא אסורה לו?

אילימא בחד [בחכם אחד]?

חד — מי מצי מתיר [וכי חכם אחד בלבד יכול להתיר נדרים]!?

והאמר רב חייא בר אבין אמר רב עמרם, תנא בברייתא:

התרת נדרים, צריכה להעשות בשלשה דיינים!

ואלא בהכרח, משנתנו עוסקת **בתלתא**, שאשה זו באה לפני שלשה חכמים להתיר נדרה.

אך מעתה קשה: שלשה — **מי חשידי**!?

והתנן במשנתנו: אשה ש**מיאנה** או **שחלצה בפניו** של חכם — **ישאנה**, **מפני** שהוא בכלל **בית דין** של שלשה. ובשלשה אין חשד.

ומדוע, אם כן, בנדרים, אם אסרוהו החכמים, אסור לאחד מהם לישא אותה?

ומשנינן: לעולם יש להעמיד המשנה בחד חכם.

ואף על פי כן יכול הוא להתיר לבדו הנדר, כי יחיד מומחה בהלכות נדרים הוא, וכדאמר רב חפרא אמר רבי יוחנן, שהתרת נדרים היא או בשלשה בדיוטות או ביחיד מומחה.

והבא נמי, במשנתנו, מדובר בה ביחיד מומחה, ולכן יכול הוא להתיר הנדר לבדו. ובזה הוא שאמרה משנתנו שאם אסרה ולא התיר לה, אסור לו לחכם לישא אותה מפני החשד.

שנינו במשנה: מואנה או שחלצה בפניו של חכם, ישאנה, מפני שהוא בכלל בית דין.

ודייקנן: טעמא דאיכא בית דין, שהם שלשה, לכן אין לנו לחוש לחשד.

הא בתרי [בשנים], לא ישאנה! כי אין חושדין בשלשה, אבל בשנים חושדין.

ומקשינן: מאי שנא מהא דתנן: שני עדים החתומים על שדה מוקח, שמכר ראובן קרקע לשמעון, ונתן לו שטר מכר על כך, יכולים העדים החתומים בשטר לשוב ולקנות קרקע זו משמעון.

וכן עדים החתומים על גט אשה, יכולים הם לישא אותה.

ומדוע לא חשו חכמים לדבר זה, לומר שיאסרו עדי המכירה לקנות את הקרקע, או עדי הגט לישא את האשה, ואין אנו חושדים שחתמתם שקר, ולא חתמו אלא מפני שנתנו עיניהם בקרקע או באשה!?

אלא, הטעם הוא, משום שאין חשד אלא באחד ולא בשנים.

ואם כן, מדוע משמע ממשנתנו שרק מפני שהם בית דין, והיינו שלשה, אין חשד.

ומשנינן: אכן אף בשנים אין חשד. ומה שנימקה המשנה "מפני שהוא בית דין", אין זה כדי ללמדנו שרק בשלשה אין חשד ובשנים יש חשד. אלא התנא בא להורות דין מיאון, שצריך להעשות בפני שלשה.

והיא גופה קא משמע לן: לאפוקי ממואן דאמר הסובר שאפשר לעשות מיאון בפני שנים, קא משמע לן שאין מיאון אלא בפני שלשה.

איבעיא להו: כל אלו שאמרו בהם חכמים שלא יכנוס [והם: המביא גט ממדינת הים, והעד שהעיד במיתת הבעל [שהוזכרו במשנה הקודמת], והחכם שאסר את האשה], אם עבר וכןם את האשה — מהו שיוציא?

רב כהנא אמר: אם עבר וכןם — מוציא, שאף בדיעבד אסרוהו חכמים.

רב אשי אמר: כנס — אינו מוציא.

תני להו [שנה להם לחכמים] רב זוטרי דבי רב פפי, כדברי האומר כנס אינו מוציא.

אמרו ליה רבנן לרב אשי: דין זה שאתה אומר שאם כנס אינו מוציא, גמרא הוא שקבלת כך מרבותיך, או שמכברא אתה אומר כן?

אמר להו רב אשי: מתניתין היא!

לפי ששנינו לעיל: **הנטען משפחה**, שנחשד שבא על השפחה, ואחר כך **נשתחררה**. או שנחשד שבא על **עובדת כוכבים**, ואחר כך **נתגירה** — הרי זה לא יכנס מפני הלעז, שלא יאמרו שהוכחה יש בכך שאמת היה קול החשד.

ואם עבר וכנס — אין מוציא.

כ-א ומוכיח רב אשי: **אלמא, ברננה**, ברינון ולעז בלבד, לא מפקינן. לפי שכל מקום שאין בו הוכחה לאיסור אלא רק חשד ורינון הבריות, אין מוציאין אותה מתחתיו.

הבא נמי, הרי לא אסרו למביא הגט, ולחכם שאסר הנדר, לכנס, אלא מפני חשד רינון.

ולכן, אם כנס — לא יוציא, היות וברננה, לא מפקינן!

אך הנטען מאשת איש והוציאה בעלה, וכנסה הנטען, הרי זה יוציא, כי מכוער הדבר!

מתניתין:

ובולם — המביא גט של ממדינת הים, והמעיד באשה להשיאה, והחכם שאסר האשה בנדרה, שאסרום חכמים לישא האשה שדנו בה —

אם היו להם נשים בשעת הבאת הגט, או העדאת העדות, או בהוראת הנדר, ואחר כך מתו נשותיהם, **מותרת לינשא להם** [לחכם, ולעד, ולמביא הגט].

כי אין לנו לחוש שנתכוונו ליקח אשה זו, שהרי באותו הזמן היה להם נשים.

וכן, **כולן** [כל הנשים הללו שנאסרו להינשא לו], אם **נישאו לאחרים**, כשאסרה חכם או כשהעיד עד במיתת בעלה, ושוב **נתגרשו** מהם, או **שנתאלמנו** מהם —

מותרות לינשא להם — לחכם, לעד, ולמביא הגט.

כיון שמוכח שלא נתכוונו במעשיהם לצורך לקיחת אשה זו.

ובולן, הנשים הללו האסורות לעד, לחכם, ולמביא הגט, המתירין אותן — **מותרות על כל פנים לבניהם או לאחיהם** של אלו המתירין אותן, ואין הן אסורות אלא להם לבדם.

גמרא:

שנינו במשנתנו: וכולם המתירים את האשה, שהיו להם נשים בשעה שהתירו אותה, ומתו נשותיהם, מותרות לינשא להם.

ודייקנין: **מתו, אין**, דוקא אם מתו נשותיהם הן מותרות להנשא להם.

אבל אם **נתגרשו** נשותיהם של המתירים — **לא**! אלא נשאו באיסורם, מפני שיש לחוש שעל ידי שנתן את עיניו באשה זו, עמד וגירש את אשתו.

אמר ליה רב הלל לרב אשי: והתניא בברייתא במפורש: **אפילו נתגרשו**, מותרות הן למתירים אותן.

ואם כן, נמצאו דברי הבריייתא סותרים למשנתנו?

ומשנין: **לא קשיא**. אין הברייא סותרת למשנה.

הא דקתני אפילו נתגרשו מותרות, מדובר במקום **דהואי קטטה** בינם לנשותיהם מכבר, קודם שבאו לדון על אשה זו, עוד לפני שהיה מקום לומר שנתן עיניו באשה זו. ולפיכך אין לנו לחוש שגירש את אשתו מפניה.

הא דמדויק במשנה שנתגרשו אסורות, מדובר במקום **דלא הואי קטטה** ביניהם קודם שהתיר אשה זו. ולכן אסור בה, כי יש לנו לחוש שכל מה שגירש את אשתו הוא משום שנתן עיניו באשה זו.

ואיבעית אימא: הא והא דלא הואי קטטה בינם לנשותיהם קודם שהותרה אשה זו על ידם. ואף על פי כן יש לומר דלא קשיא סתירת המשנה והברייא.

הא דקתני נתגרשו אסורות מדובר בכגון **דארגיל הוא** — שהתחיל הוא להקניט את אשתו.

והא דקתני נתגרשו מותרות **בדארגילה היא** — שהיא סיבבה הקטטה. וכיון שהוא אינו הגורם לגרושין, אין לנו לחוש שהגרושין נעשו משום שנתן עיניו באשה שהותרה עליו, ולכן מותר בה, כדין מתו נשותיהם.

שנינו במשנה: **וכולן שנישאו** לאחרים אחר שהותרו לינשא, **ונתגרשו** או **נתאלמנו** מהבעל השני, מותרות לינשא למתירים אותם. כי מאחר שנישאו לאחר, שוב אין חשד שהמתירים התירוה כדי לישאנה.

ואמרינן: **קא סלקא דעתך**, בתחילה סברה

הגמרא, כי מה שאמרה המשנה אופן של מיתה, ש"נתאלמנו" מהבעל השני, ואופן של גירושין, שנתגרשו מהבעל השני, הוא משום שהמקרה של מיתה מתייחס למשנה לעיל, שעד אשר העיד מת, או הרגתיו, לא ישא את אשתו.

ועל זה הוסיפה המשנה כאן, שאם נישאה לאחר על פיו, ומת גם הבעל השני, מותרת אז להינשא לעד הזה.

ואילו המקרה שנישאת האשה לאחרים, ו"נתגרשו", מתייחס למשנה לעיל, גבי המביא גט ממדינת הים, שאסורה לינשא בגט זה למביא הגט. וחדשה משנתינו שאם נשאת לאחר באותו הגט, וגירשה גם השני, מותרת להינשא בשלישית למביא גיטה הראשון.

ונמצא כי מה שאמרה המשנה "וכולן שנישאו לאחרים ונתגרשו או נתאלמנו", מותרות לינשא להם —

האופן **דמיתה**, דקתני "נתאלמנו" — קאי **אמיתה**, על עד שמעיד מת בעלה, והלכה ונישאה לאחר, ומת הבעל השני.

והאופן של **גירושין** דקתני "נתגרשו" — קאי **אגירושין**, על עד המביא גט, ונישאה האשה לאחר, ונתגרשה ממנו.

ואף על פי שבשני המקרים מתו שני בעליה, או נתגרשה משנים, מבואר במשנה שמותרת לה להינשא בפעם השלישית לעד המיתה של בעלה הראשון, או למביא הגט מבעלה הראשון, ואין אנו אומרים שאסורה להינשא עתה לכל העולם לפי שהוחזקה "קטלנית", שקוטלת את בעליה, או שהוחזקה להתגרש.

נימא, האם נאמר כי **מתניתין**, משנתנו היא **דלא כרבי** !

דאי כרבי, **האמר בתרי זמני** [בשני פעמים] **הויא חזקה**.

ולדבריו של רבי, אשה שנישאת לבעל הראשון, ומת, ושוב נישאת לבעל שני, ומת — שוב לא תינשא עולמית, לפי שמוחזקת היא כקטלנית הקוטלת את בעליה בנישואיה.

ואילו משנתנו, שמתירה לה להינשא [במקום שליכא חשד] אף בפעם השלישית, בהכרח שהיא כרבנן, הסוברים שרק אחר שלש פעמים מוחזקת היא שימות בעלה, או שתתגרש.

כי לרבי, כאשר מתו שני בעלים תחתיה, היא אסורה שוב להינשא.

ומשנינן: **לא**. — משנתנו אף כרבנן היא.

ואל תפרש משנתנו שהאופן של מיתה מתייחס לעד מיתה, והאופן של גירושין מתייחס למביא הגט.

אלא, **מיתה** המוזכרת במשנתנו, כגון שנישאו לאחרים, ומתו, מותרות הן להנשא, מתייחסת רק **אגירושין**.

והיינו או במביא גט, או בחכם שאסר את האשה בנדר.

וגירושין המוזכרים במשנתנו קאי **אמיתה**.

והיינו, על העד שמעיד מת הרגתיו, ונשאה לבעל אחר והתגרשה ממנו, שמותר לעד לשאתה עתה.

ולפיכך בשני המקרים מותרת להינשא אף בשלישית, אפילו לרבי. היות והיא לא הוחזקה פעמיים, לא לגירושין ולא למיתה, שהרי יצאה מבעליה פעם אחת במיתה, ופעם אחת בגירושין.

שנינו במשנה: **וכולן מותרות לבניהם או לאחיהם** של אלו המתירין אותן. ואין אסורות אלא להן לבדן.

ומקשינן: **מאי שנא מחא דתנן: הנטען מן האשה** [הנחשד שזינה עם אשה], מלבד מה שאסרוהו מלישא אותה, **אפור** הוא גם כן **באמה, ובבתה, ובאחותה**.

כי שמא לאחר שישא את אמה או בתה תזנה זו עמו, לפי שרגילה עמו כבר. ונמצא עובר באיסור כרת. כי משעה שנשא את אמה או את בתה, נאסרת זו עליו באיסור ערוה גמור. והילכך, אסרוהו גם לישא קרובותיה, היות שיש לנו לחוש שיצא לזנות עמה, ויעבור על איסור כרת.

וכיון שמצינו שחששו חכמים שלא ישא בתה או אמה כדי שלא יהיה רגיל אצלה על ידי זה, הוא הדין במשנתנו, שאסורה היא להינשא למתירים אותה [כמביא גט, עד אשה, וחכם שאסר נדרה], מדוע לא נאסרנה גם להנשא לקרוביו, כי נחוש שמא עצת זימה היתה ביניהם, לישא את בנו של זה, ויהא זה רגיל אצלה?

ומשנינן: אין לך לחוש לזנות על ידי נשיאת קרובים אלא באיש האסור באשה מסוימת, שבזה אוסרין אנו אותה אף בקרובותיה.

כי **נשי לגבי נשי שכיחן דאולן**. נשים, מצוי הדבר שהולכות אצל נשים אחרות, ולכן יש לחוש שאם ישא אמה או בתה תגיע היא על

אמה, ויבוא עמה לידי זנות.

אך היא מותרת בקרוביו, כי אין לחוש שיבא האיש לבקר את קרובו ויזנה עם האשה. היות שגברי לגבי גברי לא שכיח. אין מצוי שגברים מבקרים זה את זה לפרק זמן ממושך שיש לחוש בו לזנות בין האשה, לבין זה שהתירה להינשא.

אי נמי: נשי, דלא אסרן שכיבתן אהדדי, שאין אשה נאסרת לעולם לבעלה על ידי שהוא יזנה עם אחת מקרובותיה, לכן לא קפדי הקרובות אהדדי [אחת על השניה] לשומרה שלא תזנה.

ולכן יש לנו לחוש שמא תבא אחת לחברתה, ותזנה עם האיש שזינתה עמו מכבר. כי היא איננה חוששת מקרובתה שתספר זאת.

אך גברי, דאסרן שכיבתן אהדדי, קפדי אהדדי —

שהגברים מקפידין שלא יתייחד איש עם נשותיהם, מכיון שהבא על אשת איש אסרה על בעלה לעולם. וכיון שכן אין היחוד מצוי, וחושש קרובו לבא אצלו ולזנות עם אשתו,

לפי שיודע שמקפיד הבעל על כך.

ולכן אף שהוא אסור בקרובותיה, היא מותרת בקרוביו.

ומקשינן: **אי הכי,** שאשה מותרת בקרוביו, ואין לחוש לחשד שיזנה קרובו עם אשתו, תהא מותרת אשה זו באביה נמי.

ומדוע במשנה לא הוזכר אלא שמותרת בבניהם או באחיהם?

ומשינינן: אכן מותרת היא גם באביו. ומשנתנו בלשון "**לא מבעיא**" קאמר [על דרך כל שכן נכתבה].

לא מבעיא אביו, שמותרות להנשא לו, ולא חיישינן שמא יזנה המתיר הזה עמה, היות דבזיו בניה מיניה [בוש הוא מאביו], ואימתו עליו, וודאי יזהר הבן מלהתייחד עמה.

אבל אם נישאת לבנו של המתיר אותה, דלא בזיו אביו מיניה, שאין האב בוש מבנו כל כך, **אימא לא** התירו חכמים להנשא לבנו.

קא משמע לן משנתנו שבכל קרוביו היא מותרת, ומהטעמים הנזכרים.

הדרן עלך פרק כיצד אשת אחיו

פרק ארבעה אחים

רבי אליעזר אומר: בית שמאי אומרים: יקיימו. ובית הלל אומרים: יוציאו.

ב. היתה אחת מהן אסורה על האחד איסור ערוה —

אין אחותה נחשבת כאחות זקוקה, שהרי אין לו זיקה בערוה, ולכן, הרי הוא אסור בה, בערוה, ומותר באחותה.

ואילו האח השני — אסור בשתייהן.

ג. היתה אחת מהן אסורה על היבם באיסור שאינו איסור כרת, כך שלמרות האיסור, היא נופלת לפניו מן התורה, וכגון:

איסור מצוה, שהוא איסור "שניות לעריות" שאסרו חכמים.

ואיסור קדושה, שהוא איסור חייבי לאוין לכהונה, כגון גרושה. חולצת ולא מתייבמת.

ד. היתה אחת מהן אסורה על זה איסור ערוה, והשניה אסורה על זה איסור ערוה —

האסורה לזה — מותרת לזה, והאסורה לזה — מותרת לזה.

וזו היא שאמרו: אחותה של ערוה, כשהיא יבמתה, שנופלת יחד עמה ליבום — או חולצת או מתייבמת!

לפי שאינה נחשבת כאחות זקוקה, היות שהערוה אינה "זקוקה" ליבם.

המשנה הראשונה בפרק זה דנה במקרה בו נפלו שתי יבמות אחיות משני אחים ליבום לפני שני אחים.

מדין תורה מותרות שתיהן ליבום, אלא שגזרו חכמים שתהיינה אסורות.

ונאמרו בגמרא שני טעמים לדין זה:

האחד, משום שהן דומות לאחות אשתו. ואיסור זה נקרא "אחות זקוקתו", ובגללו אי אפשר ליבמן, אלא הן חולצות.

והשני, משום האיסור לבטל מצות יבמים, שאם ייבם אחד האחים את אחת האחיות וימות האח האחר, תצא האחיות השניה ללא חליצה, משום שהיא אסורה עליו מצד ערות אחות אשה.

אך אם יחלוץ לאחות הראשונה, הוא יכול לחזור ולחלוץ גם לשניה.

מתניתין

א. ארבעה אחין, שנים מהם נשואים שתי אחיות, ומתו הנשואים את האחיות. וכל אחת מן האחיות אסורה על היבמים, לפי שהיא "אחות זקוקתו".

הרי אלו חולצות, לפי שכל איסורן אינו אלא מדברי סופרים, ולא מתייבמות כפי שהתבאר.

ואם קדמו האחים וכנסו — יוציאו.

גמרא

מוכיחה הגמרא: **שמע מינה** מדברי המשנה, **דיש זיקה**.

והיינו, שהזיקה בין היבם ליבמתו היא מצב [או קנין] של אישות. ומכח מצב האישות שביניהם גזרו חכמים איסורי קירבה על קרובות היבמה. ובכלל הקרובות האסורות נכללת "אחות זקוקתו".

ונחלקו בדבר לעיל [יו ב] רב הונא ורב יהודה אם החשיבו את הזיקה בין היבמה ליבמתו שתהיה אחות זקוקתו כאחות אשתו, מדרבנן.

דאי אין זיקה, אם תאמר שאין מצב של אישות בין היבם ליבמתו, ולא היה מקום לחכמים לאסור את קרובות היבמה על היבם, תיקשי:

מכדי, הרי **חני** שתי אחיות אלו, **מתרי בתי קאתיין**, ועל כל אחת יש מצוות יבום בפני עצמה, ואם אין איסור באחות זקוקה — **האי** אח אחד **לייבם חדא** מהיבמות, **והאי** אח השני **לייבם חדא** השניה.

[אך אח אחד לא יכול ליבם את שתיהן, כי הן שתי אחיות].

ורוחה הגמרא: **לעולם אימא לך אין זיקה**, אין מצב של אישות בין היבם ליבמתו, ואין איסור של קרובות של אחות זקוקה.

ומה שאמר התנא שאסור ליבם את שתיהן, הוא **משום דקסבר: אסור לבטל מצות יבמין**.

אסור לגרום שיפקע דין יבום וחליצה בכלל מאחת היבמות.

ולכן יש לחשוש כאן, **דלמא ארמייבם** אחד מאחים, **מיית אידך**, וקמבטל מצות יבמין.

שאם אח אחד ייבם את אחת האחיות, הרי הוא שוב לא יכול ליבם את האחיות שניה, שהרי היא אחות אשתו. ואף לחלוץ לה הוא אינו צריך [ואינו יכול], כי בשעה שהוא מייבם את אחותה, היא נאסרת עליו באיסור ערוה של אחות אשה. ורק אחיו יכול לייבם או לחלוץ לשניה.

ושמא ימות אחיו, ונמצא שתצא האחיות השניה ללא יבום וללא חליצה, ותבטל מצות יבמים. ולכן תיקנו חכמים, שתצאן שתיהן בחליצה, כך שגם אם ימות אחד האחים, יכול האח החולץ לחזור ולחלוץ לשניה.

ומקשינן: **אי הכי**, שהטעם שחולצים לשתיהן הוא משום האיסור לבטל מצוות יבמין -

תלתא נמי:

למה העמידה המשנה את הדין בארבעה אחין? והרי גם בשלושה אחים הדין כן, שאם מתו שנים, והשאירו שתי יבמות אחיות, אפשר להשמיע את החידוש שאסור לאח השלישי, שנותר יחידי, לייבם אף אחת מהאחיות, כדי שלא יאסור על עצמו את אחותה ביבום, כדי שלא תבטל מצות יבמים.

אך אם נאמר שטעם המשנה הוא משום יש זיקה, שפיר נקטה המשנה ארבעה אחים.

כי אילו היתה המשנה מעמידה בשלושה אחים, היינו אומרים שרק אם שתי האחיות נופלות לפני אח אחד ושתיהן זקוקות לו, אז נאסרת כל אחת מהשתיים משום אחות

המשנה נמהטעם שכל אחת מהיבמות אסורה עליו משום אחות זקוקתו, או מהטעם דאסור לבטל מצוות יבמין], אלא והדין הוא:

זה חולין לאחת, וזה חולין לאחת. ואמצעית היינו האחרונה צריכה חליצה משניהם

אמר ליה רבה: מדקאמרת אמצעית צריכה חליצה משניהם, ואין די בחליצת אחד האחים, יש ללמוד מדברך כי קסברת:

א. יש זיקה!

ממה שאמרת שהאמצעית צריכה חליצה משני האחין, מוכח שאתה לומד שזיקת היבום בין היבמה היא זיקה "אלימא", והיא זיקה בינה לבין כל אחד מהאחים בנפרד [ולא רק זיקה חלשה, לאותו אחד שהיא לבסוף תתיבם לו].

ב. והויא לה "חליצה פסולה". חליצה ליבמה שאי אפשר ליבם אותה, חליצה גרועה היא, ונקראת "חליצה פסולה".

וחליצה פסולה — צריך לחזור על כל האחין!

כי בחליצה גרועה לא פוקע הקשר שיש לכל האחים עם היבמה כמו בחליצה רגילה, שפוטר את היבמה מכל האחין, עד שיחלצו לה כל האחים.

ולכן, כיון שרוב סובר שיש זיקה לכל אחד מהיבמות, היא צריכה חליצה מכל אחד מהם.

ומקשה הגמרא: **אי הכי — קמייתא נמי!** ?

למה רק השלישית צריכה חליצה מכל האחין, הרי גם הראשונות יצטרכו חליצה מכל אחד מהאחין, משום שגם אותן אי אפשר לייבם, והוי חליצה פסולה, וצריכה

זקוקתו. אך לא כאשר שתי אחיות נופלות לפני שני אחים, שאז היה מקום לומר שאחת מהן נופלת לאח זה, והשניה לאח אחר, ואין האחות שהוא לזקק לעצמו נאסרת מדין "אחות זקוקתו", כי אחותה זקוקה רק לאחיו, ולא לו.

ומשנינן: **לא מיבעיא קאמרינן!** נקטנו את הדין המחודש יותר, וממילא ישתמע הדין הפשוט.

לא מיבעיא לתנא לומר **תלתא**, שהרי אז ודאי בטלה מצות יבמין, כיון שבשעה שהוא מייבם אחת, הוא עושה את צרתה אחת אשתו.

אבל ארבעה, שנפלו שתי האחיות לפני שני אחים, ויש עוד אח אחר חוץ ממנו שיכול לייבם, אין כאן ביטול מצות יבמים.

ולמיתה, שמא ימות האח האחר, ואז תיפול הצרה לפני זה שייבם את אחותו, ותפטר בלי חליצה — **לא חיישינן**.

קא משמע לן שכן חוששין למיתה של האח האחר.

ומקשינן: **אי הכי**, שיש לחשוש למיתה

כ-ב המייבמים — **חמשה נמי!**

גם בחמישה אחין ניוחש שמא ימותו שני אחים, ותיפול הצרה לפני המיבם הראשון, ותפטר משום אחות אשה! ?

ומשנינן: **למיתה דתרי לא חיישינן**.

אמר רבא בר רב הונא אמר רב: שלש אחיות יבמות שנפלו לפני שני אחין יבמין —

אי אפשר לייבם את שתיהן, כמו שאמרה

חליצה מכל אחד מהאחין!

ומקשה הגמרא: **והאמר רב אין זיקה??**

ומשנינן: **אי דנפול בבת אחת**, אם מדובר שנפלו ליבום אחת אחר השניה, לפני שהספיקו ליבם או לחלוץ אחת מהן -

ואם כן, איך יכול להיות שאמר את ההלכה שהשלישית צריכה חליצה מכל האחים?

הבי נמי, באמת כך הדין, שכל השלוש צריכות חליצה מכל אחד מהאחין.

ומשנינן: **לדברי האומר יש זיקה**, קאמר רב את דבריו.

לא צריכא, אלא כאן מדובר **דנפול בזו אחר זו**. שלא נפלו כולם ליבום בבת אחת, והיו אסורות משום אחות זקוקתו, אלא נפלה השניה אחר חליצתה של הראשונה.

אבל רב באמת חולק על דין זה וסובר שכיון שאין זיקה "אלימא" בין היבמה לבין כל אחד מהאחין.

נפלה חדא, חליץ לה ראובן. וחליצה זו היתה כשרה, שהרי היה ראובן יכול ליבם אותה אז.

לכן, גם חליצה פסולה של אחד מועילה להפקיע את זיקתה מכל האחים.

ושמואל אמר: אחד חולץ לכולן.

וכאשר **נפלה אידך, חליץ לה שמעון**, וגם היא, חליצה כשירה היא, כי לגבי שמעון מותרת זו ביבום, היות ואחותה כבר התייבמה, והיא אינה אוסרת את אחותה משום אחות זקוקה.

שמואל חולק גם על דינו של רב לגבי השניה, וסובר שאין השניה צריכה חליצה דווקא משמעון, וגם על דינו של רב לגבי השלישית, וסובר שאין השלישית צריכה חליצה מכולם.

אולם כאשר **נפלה אידך** -

ולקמן יתבאר במה נחלק על רב.

שוב אין היא יכולה להתייבם, לפי שהשלישית אסורה לכל אחד מהאחים באיסור אחות חלוצתו, וחליצתה פסולה, ולכן היא צריכה לחזור על כל האחים כדי שכל אחד יפקיע ממנה את הזיקה הגרועה שיש לו בה.

ומקשה הגמרא: **מכדי, הרי, שמעינן ליה לשמואל דאמר חליצה מעליא בעינן** שלא מועיל לפטור יבמה בחליצה גרועה.

דאמר שמואל:

חליץ לה האי אחד מהאחין מפקע זיקתו. שחליצתו וזיקתו שוים הם.

חליץ לאחיות, לא נפטרו צרות.

וחליץ לה האי האח השני, שאין חליצת אחיו פוטרת זיקתו, משום שהיתה חליצה פסולה — **מפקע זיקתו**.

היו שתי אחיות נשואות לשני אחים, ולכל אחת מהם היתה צרה, אמר שמואל שהדין הוא, אם חליץ לאחיות לא פטר בזה את הצרות שלהן, משום שהחליצה שחליץ לאחיות חליצה גרועה היא, שהרי לא יכול

ותמהה הגמרא: **והא כולן קאמרי?** הרי אמרנו ש"אחד חולץ לכולן" ולא רק לאחת!?

ועונה הגמרא: **כיון דרובה גביה — קרי ליה כולן.**

כיון שאותו אחד שחולץ לה חולץ לרוב האחיות [שתיים מתוך שלוש], לכן אמר שמואל לכולן, אפילו שהכוונה רק לשלישית.

ואיבעית אימא, מתרצת הגמרא עוד תירוצו, על השאלה מדוע לשמואל אחד חולץ לכולן, הרי חליצתו גרועה לגבי אחיו שעדיין לא חלץ

כי קאמר שמואל שחליצה מעליא בעינן, מה שהוכחנו לעיל מחלץ לאחיות לא פטר צרות, ששמואל סובר שרק חליצה מעולה פוטר -

חני מילי למיפטר צרתה. אבל מפטרא נפשה — פטרה!

היינו, רק לגבי לפטור את צרתה לא מועילה חליצה גרועה. אבל כאן הרי אחד חולץ לכל אחת מהנשים, ואין כאן צורך לפטור צרות.

גופא, אמר שמואל:

א. חלץ לאחיות — לא נפטרו צרות, משום שאין חליצת האחיות חליצה טובה, היות והן אסורות עליו באיסור של אחות חלוצתו.

אולם חלץ לצרות — נפטרו אחיות. ויתבאר להלן.

ליבם אותן, כמו ששינו במשנה בריש הפרק. ואם כן, חליצה גרועה כזו לא מועילה לפטור את הצרות שלהן.

אבל אם חלץ לצרות של האחיות, כן פטר בכך את האחיות.

[אף על פי שגם אותן הוא לא היה יכול ליבם, שהן צרות ערוה, והאחיות פטורות ופטורות גם את צרותיהן מיבום, מכל מקום איסורן קל יותר מאשר האחיות עצמן, ולכן יכולות לפטור את האחיות, וכמו שיתבאר בסמוך].

וכיון שסובר שמואל שצריך חליצה טובה ולא גרועה, למה הוא אומר שבנפלו שלש אחיות לפני שני אחים, אחד חולץ לכולן!?

הכיצד יתכן **שהיבא דקיימא חליצה דשמעון חליצה כשרה**, שיש אפשרות שיחלוץ לה שמעון, שחליצתו כשירה — **חליץ לה ראובן חליצה פסולה?**

מדוע חולץ ראובן לכולן, על אף שחליצתו בשניה חליצה גרועה היא, היות וכבר חלץ לאחותה, והיא אחות חלוצתו, ולא יחלוץ לה שמעון, שחליצתו טובה היא, שאין היא אסורה לו משום אחות חלוצתו!?

ומשינן: **מאי אחד חולץ לכולן, נמי, דקאמר**, מה שהתכוון שמואל כשאמר "אחד חולץ לכולם" — **אאמצעית!**

כלומר, אחד מהם חולץ לשלישית [וקוראים לה "אמצעית" משום שהיא אסורה על שני האחים שחלצו כבר לשתי אחיותיה]. כי סובר שמואל שחליצה פסולה אינה צריכה חליצה משניהם, וחולק על רב הסובר שצריכה חליצה מכל האחים.

ב. חליץ לבעלת הגט — לא נפטרה צרה.

אם נתן גט לאחת משתי יבמות, לא מועילה חליצתה לפטור צרתה משום שכיון שנתן לה גט, חליצתה אינה חליצה מעולה היות והיא אסורה עליו ביבום [מדרבנן, דמדאורייתא גט לא מועיל ביבמה רק חליצה].

אבל חליץ לצרה — נפטרה בעלת הגט! לפי שהצרה ראויה ליבום גמור, וחליצתה חליצה מעולה היא.

ג. חליץ לבעלת המאמר — לא נפטרה צרה.

אם עשה מאמר, דהיינו קידושין [בכסף או בשטר] באחת, החליצה שלה בלבד לא פוטרת אותה לשוק לגמרי, כיון שהיא צריכה עוד גט מדרבנן בשביל לנתק ממנה את קידושי המאמר, ולכן חליצתה אינה פוטרת את צרתה.

אבל חליץ לצרה — נפטרה בעלת מאמר, היות וחליצת הצרה, חליצה מעליא היא.

ועתה הגמרא באה לדון בחילוק שמחלק שמואל בין חליצת האחיות לחליצת צרות האחיות:

מאי שנא החולץ לאחיות, ולא נפטרו צרות בחליצתן, היות דהויא לו "אחות אשה בזיקה", ולפיכך אינו יכול לייבמה, ולכן אין חליצתה מעולה.

חליץ לצרות נמי, לא ליפטרו אחיות, דהויא להו "צרות אחות אשה בזיקה".

כי כשם שזיקה עושה צרות אחות אשה בזיקה, כך צרותיה של אחות האשה נחשבות ל"צרות ערוה בזיקה".

וכל צרה של ערוה, עומדת היא "במקום ערוה" [לשון רש"י!], וכשם שהערוה עצמה אינה מתייבמת, כך צרתה אינה מתייבמת. ואם היא אינה מתייבמת הרי אין חליצתה חליצה מעולה, ואם כן, מה החילוק בין חליצת האחיות לבין חליצת צרתה?!

ומשנינן: **קסבר שמואל אין זיקה, ואין מושג של איסור "צרת אחות אשה בזיקה" כי אין מושג של איסור "אחות אשה בזיקה".**

ופרכינן: **והא אמר שמואל לעיל בפרק שני "יש זיקה"**

ומשנינן: מה שאמר שמואל את חילוקו בין חליצת האחיות לחליצת צרותיהן — **לדברי האומר אין זיקה קאמר**. אך הוא עצמו סבור שיש זיקה, ואין מקום לחילוק הזה.

ופרכינן: **אי הכי**, שאמר שמואל את חילוקו רק לדברי האומר אין זיקה:

חליץ לאחיות — אמאי לא נפטרו צרות?!

בשלמא צרה דרחל הנחלצת שניה לא תיפטר, דכיון דחליץ לה ללאה תחילה, וחדר חליץ לרחל, הויא לה חליצה דרחל חליצה פסולה, שהרי נהייתה כבר רחל אחות חלוצתו.

אלא צרה דלאה, תיפטר! שהרי חליצתה של לאה, שנחלצה ראשונה, חליצה מעולה היא, לפי הסובר אין זיקה, ואין היא אחות זקוקתו,

ומשנינן: **מאי "לא נפטרו צרות", נמי, דקאמר שמואל, אצרה דרחל.**

ופרכינן: **והא צרות בלשון רבים קאמר שמואל?!**

ומשנינן: כוונתו של שמואל היא ל"צרות" דעלמא. דהיינו, שבכל מקום ומקום שיארע דבר כזה, הרי כל הצרות של רחל בכל המקומות הללו, לא נפטרו בחליצת האחיות.

ופרכינן: אי הכי, שהצרות האמורות בדברי שמואל הן רק צרות רחל שבכל מקום, ולא צרות לאה —

מה שאמר שמואל: חליץ לצרות נפטרו אחיות, איך זה יתכן?!

ואצרת רחל, והיינו, בחליצתה של צרת רחל — מי מיפטרא רחל?!

והא תנן: אסור אדם בצרת "קרובת חלוצתו".

והוא איסור בפני עצמו, שאינו צרת ערוה הרגילה בנפילה מיבום, אלא גזרו חכמים, מהטעם שיבואר להלן, לאסור את הקרובות של צרת חלוצתו, שאפילו נישאה קרובת חלוצתו לאדם זר, ויש לו עוד אשה, אסורה האשה ההיא, שהיא צרת "קרובת חלוצתו" על החולץ.

והרי רחל היא קרובת לאה שנחלצה על ידו, והרי היא "קרובת חלוצתו", ונמצא שצרתה של רחל היא צרת "קרובת חלוצתו".

וכיון שהיא אסורה ליבום, אין חליצתה מעולה, ומדוע חילק שמואל ואמר שחליצתה של צרת רחל כן פוטרת את רחל?!

ומשנינן: שמואל נמי, "התחיל, ולא התחיל" קאמר, והכי קאמר:

התחיל לחלוץ באחיות, שתחילה חליץ ללאה — לא יגמור בצרות!

שמעתה הוא אינו יכול לחלוץ לצרת רחל ולפטור בכך את רחל. לפי שאינו יכול לייבם את צרת רחל, וכדתנן: אסור אדם בצרת קרובת חלוצתו.

אבל אם התחיל לחלוץ בצרות, וכגון שתחילה חליץ לצרת לאה, ופטר את לאה — יגמור אף באחיות.

שעתה יכול הוא לחלוץ לרחל ולפטור גם את צרתה, לפי שלא נאסרה רחל בחליצתה של צרת לאה,

דתנן מותר אדם בקרובת צרת חלוצתו.

רב אשי אמר: לעולם בדקאמרת תחילה, שחליצת האחיות אינה חליצה טובה כי כל אחת מהן היא אחות זקוקה, והיא אסורה לפי שמואל, הסובר יש זיקה.

ומה שהקשינו אם כך, גם הצרות אסורות, שהרי הצרה היא כמו הערוה, ולמה חליצת הצרות עדיפה על חליצת האחיות, יש לחלק:

ומשום דלא אלימא זיקה לשויי לצרה כערוה. אין בכח הזיקה להעמיד את הצרה כערוה, ולאסור את הצרה ביבום כמו הערוה.

תניא כוותיה דרב אשי:

חליץ לאחיות — לא נפטרו צרות!

ויש לנו לדייק: הא אם חליץ לצרות, כן נפטרו אחיות בחליצת הצרות.

מאי טעמא? לאו, משום דקסבר התנא בכרייתא יש זיקה, ולכן האחיות אסורות

ומשנינן: אמר רב נחמן בר יצחק: אחריו, חזרו ותקנו לא לשאת צרת ערוה גם לבית שמאי.

איבעיא להו: מת אחיו, והיו לו שתי נשים, כז-ב ועשה באחת מהן מאמר, ואילו לשניה הוא נתן גט —

וכיון שנתן לאחת משתי יבמותיו גט, נאסר לו לייבם את שתיהן, כי "כיון שלא בנה שוב לא יבנה" נאמר לגבי כולן, אלא עליו לחלוץ לאחת מהן, ולפטור בכך אותה ואת צרתה. ומעתה יש להסתפק:

בעלת הגט, ובעלת מאמר — איזו מהן קודמת לחליצה? איזו מהן הגונה שיחלוץ לה ויפטור בכך את צרתה?

וצידי הספק הם: (1)

הרי חליצת שתיהן — חליצה גרועה היא:

בעלת הגט, לפי שגירשה, אינה יכולה להתייבם, ומצד זה חליצתה גרועה.

ואילו בעלת המאמר, לא מועילה לה חליצתה בלבד אלא הרי היא צריכה גם גט, ומצד זה חליצתה גרועה.

אם בעלת הגט עדיפא — משום דאתחיל בה בגירושה, בהוצאה מרשותו, שהיא תהליך של חליצה.

ביבום, וחליצתן אינה מעולה, ולכן אם חלץ להן לא נפטרו הצרות.

ולא אלימא זיקה לשוייה לצרה כערוה. ולכן הצרות אינן נאסרות ביבום, ואם חלץ להן נפטרו האחיות.

ומוכח כרב אשי.

אמר רבי אבא בר ממל: אין ברייתא זו ראייה לרב אשי.

כי הא ברייתא מני? - בית שמאי היא! המתירים אפילו צרות ערוה מן התורה.

דתנן [לעיל יג א]: בית שמאי מתירין הצרות לאחין!

ופרכינן: אם ברייתא זו לדברי בית שמאי היא, שאינם אוסרים כלל צרת ערוה -

אי הכי, מדוע רק חולצת צרתה? יבומי נמי תתייבם!

ומשנינן: סבר התנא של הברייתא הזאת כרבי יוחנן בן נורי, דאמר: בואו ונתקן להם לצרות, שיהיו חולצות ולא מתייבמות, כדי שלא יבואו לידי תקלה, לפי שבית הלל מחזיקים את צרות הערוה כערוה, ואת בניהם ממזרים.

ומקשינן: והאמר מר [לעיל טו א]: לא הספיקו לגמור את הדבר, עד שנטרפה השעה.

הריטב"א יש לו ביאור בפני עצמו. הביאור להלן הוא לפי הגירסא המופיעה בגמרא, אך יש לעיין בדברי הראשונים!

1. בגירסא שלפנינו נחלקו המהרש"ל והב"ח, ועיין בתוס'.

כמו כן, לא נתבאר ברש"י מה הם שני צידי הספק, ונאמרו בתוס' שני ביאורים, וגם

אם הועיל הגט להפקיע את הזיקה, הרי הוא הפקיע אותה גם מהשניה. ולכן, אם יחזור ויתן גט לשניה אין כל משמעות לגירושיה, שהרי משנתן גט לראשונה כבר אין זיקה, ואין את מה לגרש, ואין השניה נחשבת לגרושתו, וממילא אינו נאסר בקובותיה של השניה.

ואם לא הועיל הגט של הראשונה לדחות את הזיקה, ולכן שייך לחזור ולגרש גם את השניה – הרי כיון שלא דחה הגט את הזיקה, והיא עדיין קיימת גם אחר הגט, אי אפשר להחשיבה כגרושה לאסור בכך את קרובותיה.

ומודה רבן גמליאל, החולק על חכמים, וסובר ש"אין גט אחר גט" –

א. **שיש גט אחר מאמר.**

שאם נפלו לפניו שתי יבמות מאח אחד, ועשה מאמר בראשונה ונתן גט לשניה, הועיל הגט שנתן לשניה לפסול את הראשונה [שעשה בה מאמר] מדין "כיון שלא בנה שוב לא יבנה". לפי שגט באחת נחשב מדרבנן כחליצה באחת, שהיא פוסלת עליו את שתיהן מדין "שוב לא יבנה".

וכמו כן מועיל הגט הזה לפסול את קרובותיה של השניה עליו.

ואין אומרים שהמאמר שעשה בראשונה, מחשיב את הראשונה כל כך ככנוסה ליבם [מדרבנן!], עד שלא יתכן שהגט מדרבנן הניתן לשניה יפסול את כניסתה של הראשונה.

והיינו, שהשוו חכמים את כח הגט מדרבנן

ועדיף כח הגט שלה על כח המאמר שבחברתה, ואין המאמר של חברתה חשוב עוד.

וכיון שהתחיל בה במעשה הגירושין עדיף שהוא זה שימשיך במה שהתחיל, ויחלוץ לה.

או דלמא בעלת מאמר עדיפא – משום דעל ידי שעשה בה מאמר, הרי היא קרובה לביאה.

ועדיף המאמר על הגט, ונשארת הקירבה בין היבם ליבמה כמות שהיתה, ואין כח הגט יכול לקלקל קירבה זאת.

וכיון שקירבתה של זאת ליבם היא יותר גדולה משל היבמה השניה, גם חליצתה הגונה יותר משל השניה.

אמר רב אשי, תא שמע ראייה, מבריייתא ששינו בה:

יבם המגרש את יבמתו בגט לפני שכנסה, לא חלו הגירושין מן התורה, אלא תיקנו חכמים שיחולו הגירושין לגבי כך שאינו יכול עוד לכונסה, לא הוא ולא אחיו.

ועוד תיקנו, מכיון שגירשה, הרי הוא אסור בקרובותיה, בדומה לקרובות אשתו שגירשה.

ולאור זאת, נחלקו חכמים ורבן גמליאל, אם יגרש היבם את יבמתו האחת, ויחזור ויגרש גם את יבמתו השניה, האם יאסרו עליו גם קרובותיה של היבמה השניה.

רבן גמליאל סובר ש"אין גט אחר גט", היות שממה נפשך אין לאסור עליו את קרובותיה של השניה:

לכח המאמר מדרבנן, ואין האחד יכול להפריע לשני.

ב. ושיש מאמר אחר גט.

שאם נתן גט לראשונה ועשה מאמר בשניה, הועיל מאמרו להצריכה גט ממנו [בנוסף לחליצה], ולאסור אותו בקרובותיה.

ואין אומרים שהגט נחשב כחליצה, עד כדי כך שאחריה לא תופס מאמר בשניה.

ומוכיח מכאן רב אשי שהשוו חכמים את כחם של המאמר והגט:

שהרי **אי גט עדיף** ממאמר, לנתק אותה עד שלא יועיל בה מאמר — **לא ליהני מאמר** הנעשה בשניה, **אבתריה**, לאחר הגט.

ואי מאמר עדיף מגט, שמועיל המאמר לכנוס אותה מדרבנן עד שלא יועיל עוד גט בשניה לפסול את כניסתה — **לא ליהני גט** שניתן לשניה **אבתריה**, אחר המאמר שנעשה בראשונה, לפסול את מאמר הראשונה.

אלא לאו, שמע מינה, שהגט והמאמר — **כי הדדי נינהו**.

ומסיקה הגמרא: **אכן שמע מינה**.

וכיון שהם שוים, נמצא שחליצת בעלת הגט וחליצת בעלת המאמר, שוות הן, וכיון ששתיהן שוות בגריעותן, יחלוץ לאיזה מהן שירצה.

אמר רב הונא אמר רב: ב' אחיות יבמות שנפלו משני אחים לפני יבם אחד —

ובשעת נפילתה של הראשונה היא היתה מותרת ליבום, הרי יש בדבר הזה ארבע הלכות, בשני ענינים.

הענין האחד, כשהיו שתי היבמות קיימות.

א. **חליץ לראשונה**, לאחות שנפלה ראשונה — **הותרה הראשונה לשוק**.

ב. **חליץ לשנייה** — **הותרה השניה לשוק**.

אך השניה אסורה ביבום, שהרי היא אחות חלוצתו.

והוא הדין אם היה קודם חולץ לשניה, ואחר כך לראשונה, היא היתה מותרת לשוק.

הענין השני, כאשר מתה אחת מהיבמות:

א. **מתה האחות שנפלה ראשונה בלי שנחלצה** — **מותר מעתה בשנייה**.

שהרי שוב אין היא אחות אשתו.

וזאת, אף על פי שבשעת נפילתה היא היתה אסורה ליבום, שהרי אחותה שנפלה ראשונה היתה קיימת וזקוקה ליבום, והיתה אסורה השניה עליו מחמת "אחות זקוקתו".

וחידש רב, שבאיסור אחות זקוקה, שהוא רק איסור דרבנן, אין נוהג הכלל ש"כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה, הרי זו אסורה עליו עולמית".

ב. **ואין צריך לומר שאם מתה שנייה, שמותר בראשונה**.

משום דהויא הראשונה יבמה שהותרה ליבום בשעת נפילתה, ונאסרה לאחר מכן כשנפלה אחותה, ואסרה אותה מחמת "אחות זקוקה", וחזרה והותרה בשעת מיתת השניה —

שתחזור להיותירה הראשון!

ורבי יוחנן אמר: מתה שנייה — מותר

בראשונה, כיון שחוזרת להיתרה הקודם, בשעת נפילה.

אבל מתה ראשונה — אסור בשנייה.

מאי טעמא? — לפי שכל יבמה, ואפילו זאת שאיסורה הוא משום זיקה, שאין אני קורא בה בשעת נפילה "יבמה יבא עליה", הרי זו כאשת אח שיש לה בנים, ואסורה עליו עולמית.

והוינן בה: וכי רב לית ליה האי סברא, את הכלל הזה? והרי הוא עצמו אמרו!

והאמר רב [ל א]: כל אשה שאין אני קורא בה בשעת נפילה "יבמה יבא עליה" — הרי היא כאשת אח שיש לו בנים, ואסורה עולמית!?

ומשנינן: הני מילי, שסובר רב לדין "נאסרה", היבא דקאי באפה, שעומד כנגד היבום איסור אחות אשה, שהוא איסור דאורייתא.

וכגון שהיו שני אחים נשואים שתי אחיות, ומת אחד מהם, ונאסרה אשתו בשעת נפילתה על האח השני הנשוי אחותה, ואחר כך מתה אשתו של השני.

אבל הכא, הרי זיקה — דרבנן היא!

וכל האיסור של אחות זקוקה הוא רק מדרבנן. ולכן, משמתה הראשונה, אין השניה נאסרת עולמית מחמת שהיתה אסורה באיסור זיקה בשעת נפילתה.

איתביה רבי יוסי בר חנינא לרבי יוחנן [וכן לרב, לפי רש"י] ממשנתנו:

ארבעה אחין, ב' מהם נשואים ב' אחיות, ומתו הנשואין את האחיות — הרי אלו חולצות ולא מתייבמות.

ואמאי חולצות שתיהן, והרי אחת מהן, זאת שנפלה ראשונה, יכולה אף להתייבם, על ידי שליכון, יעמוד חד מינייהו, משני האחים, ולחלוץ לה לזאת שנפלה שנייה, ושוב לא תהיה אסורה הראשונה להתייבם משום אחות זקוקה.

ותיהוי הראשונה לגבי אידך, מותרת לגבי האח השני, כמו יבמה שהותרה, ונאסרה, וחזרה והותרה — שתחזור להיתירה הראשון!

אמר ליה רבי יוחנן משנה זו של "אחיות" — איני יודע מי שנאן!

כלומר, זו אינה משנה!

ותממה הגמרא: ולימא ליה רבי יוחנן: מאי "חולצות" נמי דקתני במשנתנו — חולצות חדא, והאחרת אכן מתייבמת!

ועונה הגמרא: חולצות כלשון רבים קתני.

ועדיין תממה הגמרא: ולימא ליה רבי יוחנן: מאי "חולצות"? — חולצות ד"עלמא"! שבכל המקומות בהם קורה דבר שכזה, האחת חולצת, וביחד הן לשון רבים.

ועונה הגמרא: "הרי אלו חולצות" קתני, ומשמע ששתי אלו המבוארות במשנה הן החולצות.

ותממה הגמרא עוד: ולימא ליה רבי יוחנן: שמשנתנו מדברת בכגון דאירע והקדים וחליין לה לאחות שנפלה הראשונה, ברישא,

לפני השניה, ושוב אינה יכולה הראשונה להתייבם, ואילו השניה אסורה מצד "נאסרה".

כז-א ועונה הגמרא: **חולצות לכתחלה קתני**. ומשמע שכך הוא הדין תמיד, ואין דרך שבה אפשר לייבם.

עוד מקשה הגמרא: **ולימא ליה רבי יוחנן**, לתרץ: זה שאסרו במשנתנו לכתחילה על שתיהן להתייבם, משום **גזירה הוא, דלמא קדים וחלוץ לראשונה ברישא**, ויבואו ליבם את השניה, על אף שהיתה אסורה בשעת נפילתה, היות ואנשים לא שמים לב לחילוק שבין הראשונה והשניה.

אבל אם אירע שאכן חלץ לשניה קודם לראשונה, יהיה מותר לראשונה להתייבם, כיון שיראו האנשים שהוא מקדים וחולץ לשניה לפני שמייבם לראשונה, ויתנו לב להבין, שרק בצורה כזאת מותר, ולא אם יחלוץ תחילה לראשונה, שאז אסור לייבם את השניה.

ומשנינן: **"ולא מתייבמות" קתני** במשנתנו, ומשמע **דליכא דין יבום הכא כלל**, בכל ענין.

עוד מקשה הגמרא: **ולימא ליה רבי יוחנן**: התנא של המשנה שאסר לייבם את שתיהן, חלוק עלי בטעמו.

שאני סבור שאין שתי האחיות מתייבמות בגלל שיש זיקה, וכל אחת מהן היא אחות זקוקתו, ולכן אם מתה השניה, ופקעה בכך זיקתה, מותרת הראשונה. ואין בה דין "נאסרה", לפי שהיא לא נאסרה בעת הנפילה אלא רק כשנפלה אחותה.

אבל התנא של משנתנו סבור שאין זיקה, ואין איסור ביבמות אחיות משום אחות זקוקה. אלא הטעם שאין שתיהן מתייבמות, הוא רק משום **גזירה**, שאם יבם אח אחד אחות אחת, יש לחשוש **שמא ימות האח השני**, לפני שייבם את האחיות השניה, ואז לא יוכל האח הראשון לייבם אותה ואף לא לחלוץ לה, לפי שהיא ערוה של אחות אשה עליו, ויוצאת ממנו בלי חליצה, **ואסור לבטל מצות יבמין!**

ולכן תיקנו להרגילם שלא לייבם כלל, כך שאם ימות האח השני, יוכל האח הראשון לחזור ולחלוץ גם לשניה, ותתקיים בכך מצות יבום.

אבל במה שאני אמרתי, בשתי אחיות שנפלו לפני יבם אחד, שאם מתה שניה מותר בראשונה, לא שייכת הגזירה הזאת.

ומשנינן: **רבי יוחנן** לא רצה להעמיד כך את סברת התנא המשנה, היות **ולמיתה הוא לא חייש**, ולא רצה להעמיד את דעת התנא במשנה בדבר שהוא עצמו סבור שאין לחוש לו.

עוד מקשינן: **ולימא ליה רבי יוחנן**: משנתנו, לפי **רבי אליעזר היא, דאמר** [לקמן קט א] נישואים מפילים, ואם גירש האח את אשתו וחזר ולקחה, אסורה היא להתייבם, **כיון שעמדה עליו שעה אחת באיסור**, בעת שגירשה אחיו, באיסור אשת אח שאין לו היתר, היא **נאסרה עליו מאז עולמית!**

ורבי אליעזר אינו סובר שיבמה שהותרה ונאסרה וחזרה והותרה תחזור להיתרה הראשון.

מאחיק חלץ לזקוקה עד שתהיה אחותה
הזאת מותרת לך!

אלא זאת שכנסו אותה **שניה**, מדוע תצא?
והרי **אמר** בעלה, שכנס אותה שניה: כיון
שאינ ידוע איזו מהן נפלה תחילה, הרי יתכן
כי **חבראי** שכנס ראשון, את זו שנפלה **שניה**
הוא **ייבם**. ונמצא **שאנא** — את זאת שנפלה
ראשונה אני **מייבם**!

והיא מותרת לגמרי, לפי שבשעת נפילה היא
היתה מותרת, וגם עתה, משייבם אחי את
אחותה, פקעה הזיקה של אחותה, ואין היא
עתה אחות זקוקה!

והרי במקום שיש ספק אחות זקוקה, אם
קדמו וכנסו, אין מוציאין מידם, וכמו
ששנינו לעיל [כד א].

וכיון שאי אפשר להסביר את משנתנו, **היינו**
דקאמר ליה רבי יוחנן, משנה זו של
"אחיות", אינה משנה, ואיני יודע מי **שאנא**!

ועתה באה הגמרא להקשות מהמשך
המשנה, בין לרב ובין לרבי יוחנן:

תנן במשנתנו: **היתה אחת מהן**, משתי
האחיות, **אסורה על האח האחד איסור ערוה**

—

הוא **אסור בה**, ומותר באחותה, לפי שאין
היא אחות זקוקה, שהרי אחותה היא ערוה
עליו.

והאח השני **אסור בשתייהן**. כי כל אחת מהן
היא אחות זקוקתו.

סלקא דעתך, הניחה הגמרא, שמדובר

ולכן, כאן, כשנאסרה הראשונה מלייבם
בנפילתה של השניה, היא נאסרה עולמית,
ואינה חוזרת להיתרה הראשון, גם כשיחלוץ
האח השני לשניה ויתיר בכך את הראשונה
מאיסור אחות זקוקתו.

ומשנינן: **מדסיפא** של משנתנו **רבי אליעזר**
היא, שהרי שנינו בהמשך את דברי רבי
אליעזר כשהוא שונה את דברי בית שמאי
ובית הלל — **רישא, לאו רבי אליעזר היא**!

ועוד מקשינן: **ונימא להו**, שמשנתנו עוסקת
בכגון **דנפול** שתי האחיות **בבת אחת**,
ונאסרו כאחת, ואין כאן יבמה שנפלה
ראשונה והותרה בשעת נפילה, ולפי **רבי**
יוסי הגלילי היא, **דאמר: אפשר לצמצם**,
שיארעו שני דברים כאחת בפרק זמן
מצומצם. ואף כאן מדובר שמתו שני האחים
בדיוק באותו הזמן, ולכן אין כאן יבמה
שהותרה תחילה.

ומשנינן: **לא סתם לן תנא כרבי יוסי הגלילי**!

עוד מקשינן: **ולימא ליה**, שמדברת משנתנו
בכגון **דלא ידעינן חי**, איזו מהאחיות, **נפול**
ברישא. ולכן, אין אפשרות לומר לאחד
חלוץ לשניה כדי להתיר את הראשונה
ליבום!?

ומשנינן: **אי הכי**, אם נעמיד בכגון שלא ידוע
מי נפלה ראשונה, כיצד נבאר את **היינו**
דקתני "קדמו וכנסו — יוציאו"!?

והרי **בשלמא** זאת שכנסו אותה **ראשונה**,
שפיר תצא, משום **דאמרינן ליה**, ליבם שכנס
ראשון: זאת — **מאן שריא לך לכונסה!**?
והרי גם אם אכן היא זאת שנפלה ראשונה,
אסורה היא עליך משום אחות זקוקה, ומי

שהרי בשעת נפילתה, שהיתה לאחר נפילת אחותה, היא נאסרה באיסור אחות זקוקה, ונאסרה אז עולמית.

שנינו במשנה: רבי אליעזר אומר, בית שמאי אומרים יקיימו:

תניא: רבי אליעזר אומר, בית שמאי אומרים: יקיימו. ובית הלל אומרים: יוציאו.

רבי שמעון אומר: יקיימו.

אבא שאול חולק ואומר: קל היה להם לבית הלל בדבר זה.

דהיינו, יש להפוך את הגירסא, ולשנות בה את דברי בית הלל במקום דברי בית שמאי, כך שבית הלל הם לקולא:

שבית שמאי אומרים: יוציאו. ובית הלל: יקיימו.

והוינן בה: **רבי שמעון** שאמר יקיימו — **כמאן** הוא סובר?

והרי אין הוא שיטה בפני עצמה, שאין הוא בר פלוגתא שלהם.

אי כבית שמאי — היינו רבי אליעזר שאמר כך בשיטתם, ומה חידש רבי שמעון!

אי כבית הלל — היינו אבא שאול, שאמר כך בשיטתם!

ומשנינן: רבי שמעון **חכי קאמר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בדבר זה**, אלא הכל מודים שיקיימו!

שנינו במשנה: **היתה אחת מהם** אסורה על האחד איסור ערוה, אסור בה ומותר

במשנתנו, בכגון **דנפלה** האחות שהיא **חמותו** תחלה, ואחותה נפלה שניה.

ונקטה הגמרא את "חמותו" כדוגמא לערוה, והוא הדין לשאר העריות.

ולפי זה יקשה, **אמאי**, מדוע אסור האח השני בשתייהן?

ליקו חתן, יעמוד האח שהוא חתנה של החמות, **ולייבם חן**, את אחותה של חמותו, **דאינה חמותו, ברישא**, בתחילה, שהרי היא מותרת לו, שאינה אסורה עליו משום אחות זקוקתו.

וכיון שהתייבמה אחת היבמות, אין אחותה אסורה עוד באיסור אחות זקוקה, שכבר פקעה הזיקה של זאת שהתייבמה.

ותחוי האחות, שנותרה שומרת יבם, שהיא **חמותו** של זה, והיא זאת שנפלה תחילה.

תהיה מכאן ואילך **לגבי אידך**, אחיו, שהיתה מותרת לו בעת נפילתה —

כיבמה שהותרה, כשנפלה בתחילה, **ונאסרה**, משום אחות זקוקה כשנפלה לאחר מכן אחותה השניה, **וחזרה והותרה**, כשייבם אחיו את האחות שנפלה שניה.

ומדוע שלא תחזור **להיתירה הראשון!** ומדוע אחיו אסור בשתייהן!?

אמר רב פפא: יש להעמיד את המשנה בכגון דנפלה חן אחות **דאינה חמותו ברישא**, ואחריה נפלה חמותו.

כך, שגם אם ייבם האח שהוא חתן של החמות את אחות חמותו שנפלה ראשונה, ושוב לא תהיה אסורה החמות על אחיו מצד אחות זקוקה, אין להתיר אותה אליו.

באחותה.

ומקשינן: **הא כבר תנינא** להא **חדא זימנא** [לעיל כ א]: **אחותה כשהיא יבמתה** — או **חולצת או מתייבמת!**

ומשנינן: **צריכא** לחזור ולשנותה גם כאן.

דאי אשמועינן רק **התם**, יש לומר שרק שם, כשהיא נופלת לפני אח אחד בלבד, היא מותרת **משום דליכא למיגזר משום אח שני**.

אבל הכא, שנופלת לפני שני אחים, **דאיכא למיגזר** שלא להתיר לאח זה את האחות של הערוה, **משום אחיו השני**, כדי שלא יטעה ויבוא גם הוא לייבם, ולגביו היא אסורה באיסור אחות זקוקתו — **אימא לא** נתיר לאח שנופלת לו אחת האחיות שהיא ערוה.

ואי אשמועינן הכא, הייתי אומר שרק כאן היא מותרת, **משום דאיכא אח שני** שהוא אינו מייבם, **דקא מוכח** איסור אחות זקוקה.

אבל התם דליכא שני, ולא מוכח שם שיש איסור אחות זקוקה, **אימא לא** לייבם את אחותה, כדי שלא יבואו לטעות ולהתיר אחות זקוקה.

לכן **צריכא** שניהם.

שנינו במשנה: היתה אחת מהן אסורה עליו **איסור מצוה** או איסור קדושה, חולצת ולא מתייבמת.

והוינן בה: **הא נמי תנינא** [לעיל כ א]:

כח-ב **איסור מצוה ואיסור קדושה** — חולצת ולא מתייבמת!

ומשנינן: **התם** [לעיל בפרק שני] מדובר באיסור מצוה לחדרה.

אבל **הכא** מדובר באיסור מצוה, ובאיסור אחותה של זקוקה.

ולכן, **סלקא אדעתין אמינא**, הייתי מעלה על הדעת, ליקום, שיעמוד איסור מצוה במקום איסור ערוה, שיחשב הדבר כאילו האחות האסורה באיסור מצוה היא ערוה [בגדרי דרבנן, ותהיה אחותה אחות ערוה מדרבנן, ולא תחשב כאחות זקוקה, שגם הוא איסור דרבנן].

ותתייבם האחות של איסור מצוה.

קא משמע לן שאין אחותה של איסור מצוה מתייבמת, לפי שהיא אחות זקוקה.

ותמהינן על תירוצ' הגמרא: כיצד הייתי מעלה על הדעת לומר ותתייבם?!

והרי כיון דמדאורייתא איסור מצוה רמא קמיה, היא נופלת — **קא פגע באחות זקוקתו!**

ומשנינן: הכי **סלקא דעתך אמינא**: הרי איסור אחות זקוקה איסורו הוא רק מדרבנן, והייתי מעלה על הדעת **משום מצוה** של יבום **עבוד רבנן** תקנה להחשיב איסור מצוה כאיסור ערוה, ותתייבם אחותה, **קא משמע** לן, שלא עשו כן, ואחותה אינה מתייבמת.

שנינו במשנה: **היתה אחת מהן אסורה** על זה איסור ערוה, והשניה אסורה על זה איסור ערוה — האסורה לזה מותרת לזה, והאסורה לזה מותרת לזה.

והוינן בה: אחרי שכבר שנינו בשתי יבמות

לשתיהן להתייבם היות ותרווייהו מוכחי
אחדדי!

מזה שזה מייבם דוקא את זאת וזה מייבם
דוקא את זאת, רואים אנשים שהשניה ערוה
על כל אחד מהם, ולא יבואו להתיר אחות
זקוקה.

אבל אידך, ברישא, שרק לאחד משני האחים
אסורה האחות באיסור ערוה, הייתי אומר
שלא התירו לו לייבם, כדי שלא יטעו להתיר
גם לאחיו.

לכן צריכא לשניהם.

ושנינו בסוף המשנה: זו היא שאמרו אחותה,
כשהיא יבמתה, או חולצת או מתייבמת.

והוינן בה: זו היא — למעוטי מאי?

ומשנינן: למעוטי איסור מצוה לזה, ואיסור
מצוה לזה, ששתייהן חולצות ולא מתייבמות,
משום שהן אחות זקוקה, שהרי מן התורה
שתייהן נופלות ועומדות ליבום.

והוינן בה: הא תו למה לי? למה הוצרך
התנא לחזור ולשנות באופן שאחת מהן היא
באיסור מצוה לכל אחד מהאחים, והרי היינו
הך הוא! כי מה לי אם אחת מהן באיסור
מצוה לחד, מה לי לתרי אחים!

ומשנינן: מהו דתימא, כי לא אמרינן "אוקי
איסור מצוה במקום איסור ערוה", כדי
להתיר את אחותה, וכמו שהסברנו לעיל,
דוקא היכא דאיכא למיגזר משום האח
השני, שלא נבוא להתיר גם לו לייבם, ויפגע
באחות זקוקה.

אחיות שנפלו לפני שני אחים, ועל יבם אחד
מבין השניים היתה האחת אסורה עליו
באיסור ערוה, שמותר לו לאח הזה לייבם
את אחותה —

הא תו, זה שחזר ושנה התנא כאשר יש שני
אחים, ולפני כל אחת נופלות שתי האחיות,
ולכל אחד מהם אחת מהן היא ערוה —
למה לי? והרי היינו הך!

כי מה לי אם נפלו שתי אחיות כשהאחת
מהשניים ערוה רק לחד אח, מה לי נפלו כך
לתרי, שלפני שני אחים כל אחת ערוה לאחד
מהם!?

ומשנינן: צריכא לשניהם.

דאי אשמועינן חתם, את הרישא, שרק לפני
אח אחד אחת מהן היא ערוה, אבל לאח
השני שתייהן אחיות רגילות, הייתי אומר
שמותר לאח הזה לייבם, משום דאיכא אח
שני שאינו יכול לייבם אלא רק לחלוץ.

דמוכח שם, שיש איסור אחות זקוקתו, שלכן
היא אסורה לאח השני. ומה שהיא מותרת
לאח הראשון זה בגלל שאחותה היא ערוה,
ואין היא אחות זקוקתו.

אבל הכא, דליכא אח שני דקא מוכח מכך
שהוא אינו מייבם שיש איסור אחות זקוקתו,
שהרי כאן שניהם מייבמים, אימא לא התירו
לשניהם לייבם, כדי שלא יבואו להתיר אחות
זקוקתו.

ואי אשמועינן הכא, בהמשך המשנה,
ששתייהן מתייבמות כשלכל אחת נופלת אחת
מהאחיות כשהיא ערוה ואחותה אינה ערוה,
הייתי אומר כי אדרבה, דוקא כאן, מותר

אבל היבא דליכא למיגזר משום שני, היות ולשניהם אחת מהן אסורה באיסור מצוה, אימא:

להאי אח אוקימנא איסור מצוה במקום איסור ערוה, שתחשב איסור מצוה כאיסור ערוה, ולא תאסר אחותה משום אחות זקוקה, וגם להאי אח השני [אוקימנא] איסור מצוה במקום איסור ערוה, ולייבמו שניהם.

קא משמע לן שגם בשניים לא העמדנו איסור מצוה במקום איסור ערוה.

אמר רב יהודה אמר רב: וכן תני רבי חייא:

בבבולן, בכל חמש עשרה העריות השנויות במשנה הראשונה בפרק ראשון, אם נפלו שתי אחיות לפני שני אחים, כשאחת ערוה לזה והשניה ערוה לזה —

אני יכול להיות קורא בהן את שני הכללים שנתנו חכמים במשנתנו בשתי אחיות שנופלות ליבום לפני שני אחים.

א. האחות האסורה לזה — מותרת לזה, לאח האחר, שאינה ערוה לו.

ב. ואחותה של ערוה, כשהיא יבמתה [והיינו, שנופלת ליבום יחד עמה] — חולצת או מתייבמת.

כי אין על אחות ערוה איסור של "אחות זקוקתו", לפי שאין הערוה זקוקה ליבום כלפי האח שהיא אסורה לו, ונמצא ששני האחין מייבמים את שתי האחיות.⁽¹⁾

ורב יהודה מתרגם, שונה ומעמיד את שני הכללים של ה"אסורה לזה מותרת לזה", ואת "אחותה שהיא יבמתה חולצת או מתייבמת", רק באותן עריות שהן ברשימה החל מחמתו ואילך.

אבל את שיתא בבי דרישא, את ששת העריות הראשונות מתוך החמש עשרה, הוא לא שונה בכלל "האסורה לזה מותרת לזה".

מאי טעמא?

ביון דבתו, שהיא הראשונה ברשימת הקבוצה של ששת העריות של "בת" [בתו ובת בתו ובת בנו, בת אשתו ובת בתה ובת בנה] רק באונסין הוא דמשכחת לה, כי רק אם אנסו האחים את האמה של הבנות אני קורא בשתי הבנות האחיות "האסורה לזה מותרת לזה".

אך בנשואין — לא משכחת לה. שהרי אם נשא אחד האחים את אמן של שתי הבנות האחיות, אין האח השני יכול לשאתה, כי היא נאסרת עליו באיסור אשת אח. ורק אם

הלכו שתי הבנות האחיות, ונישאו לשני האחים האחרים.

ולאחר מכן מתו בעליהן, ונפלו שתי האחיות לפני שני האחים שאנסו את אמן.

ונמצא, שלפני כל אח נופלת בתו, שהיא ערוה לו, וכן אחותה, שהיא מותרת לו.

ואין אחותה המותרת לו, אסורה לו מדרבנן מצד "אחות זקוקתו", היות ובתו היא ערוה,

1. וכך הן חמש עשרה האפשרויות, שמתקיימים בהן שני הכללים:

הכלל האחד, שכל אח מייבם את אחת האחיות, ואסור בשניה.

והכלל השני, שאחות הערוה מתייבמת.

א. בתו.

שנים מתוך ארבעה אחים אנסו אשה אחת, וכל אחד הוליד ממנה בת.

ואינה זקוקה לו כלל.

נמצא, שכל אחד מן האחים מייבם את אחת האחיות המותרת לו, אך אסור בשניה מחמת שהיא ערוה לו.

וכך אני מוצא את שני הכללים:

האסורה לזה מותרת לזה.

ואחותה של ערוה כשהיא יבמתה, חולצת או מתייבמת.

אך אפשרות כזאת קיימת רק אם אנסו שני האחים אשה אחת, שאז יכולים הם להוליד ממנה שתי אחיות כשרות.

אך אם נשא אחד האחים אותה, היא נאסרת על כל אחיו באיסור כרת של אשת אח, ואסור לאח השני לבוא עליה. ואם יבוא עליה, תהיה הבת השניה ממזרת, ותהיה אסורה לכל האחים.

ב. בת בתו.

לשנים מארבעת האחים היתה בת, והיו שתי הבנות בנות דורות.

נישאו בנות הדורות, בזו אחר זו לאדם אחד, וכל אחת מהן הולידה ממנו בת.

נמצא שיש לפנינו שתי נכדות אחיות של שני אחים.

הלכו שתי הנכדות האחיות, ונישאו לשני האחים האחרים.

אחר כך מתו בעליהן, ונפלו שתי הנכדות האחיות לפני שני האחים.

נמצא, שלפני כל אח נופלת נכדתו, בת בתו, שהיא ערוה לו, ואחותה, שהיא מותרת לו.

ג. בת בנו.

שני בנים של שנים מן ארבעת האחים [שהם בני דודים] נשאו אשה אחת, בזה אחר זה, והולידו ממנה, כל אחד, בת אחת.

נמצא, שיש לפנינו שתי נכדות אחיות של שני אחים.

הלכו שתי הנכדות האחיות ונישאו לשני האחים האחרים.

אחר כך מתו בעליהן, ונפלו שתי הנכדות

האחיות לפני שני האחים.

נמצא, שלפני כל אח נופלת נכדתו, בת בנו, שהיא ערוה לו, ואחותה, שהיא מותרת לו.

ד. בת אשתו.

אדם זר נשא שתי נשים, והולידו לו כל אחת משתי הנשים בת אחת, והרי שתי הבנות אחיות.

ומת אותו הבעל, או גירש את שתי נשותיו. הלכו שתי הבנות האחיות, ונישאו לשנים מארבעת האחים.

ואילו שתי נשותיו, האמהות של בנותיו, נישאו לשני האחים האחרים.

ומתו שני האחים שנשאו את הבנות, והרי הן נופלות לפני שני האחים האחרים, הנשואים את אמהותיהן.

ונמצא, שלפני כל אח נופלת בתה של אשתו, שהיא ערוה עליו, ואחותה, שהיא מותרת לו.

וכמו כן,

ה. בת בנה של אשתו.

ו. בת בתה של אשתו.

כשהן היו שתי אחיות מן האב ולא מן האם, ונישאו לשני אחים, ומתו, ונפלו לפני שני האחים האחרים, ואחת מותרת לזה והשניה לאחר.

ז. חמותו.

ארבעה אחים, ששנים מהם נשאו נשים בנות — דודות, שהיו אמותיהן אחיות,

ונמצא שהיו חמותיהן של שני האחים — אחיות.

והלכו אותן שתי אחיות, שכל אחת מהן היא חמותו של אחד האחים, ונישאו לשני האחים הנותרים.

ומתו האחים, ונפלו שתי האחיות לייבום לפני שני האחים, כאשר כל אחת אסורה לאחד מהם באיסור ערוה של חמותו, ומותרת לאחיו השני.

ח. אם חמותו.

ארבעה אחים שהיו אמות — חמותיהם של שנים מהם אחיות,

והלכו אותן אמות – החמות שהיו אחיות ונישאו לאחים הנותרים,

ומתו האחים, ונפלו כל אחת לפני בעל – נכדתה, שאסורה לו בערוה, ולפני אחיו שמתרת לו.

ט. אם חמיו.

ארבעה אחים שהיו אמות – חמיהם אחיות, ונישאו אמות חמיהם לשני האחים הנותרים. ומתו האחים, ונפלו אמות – חמיהם לפניהם לייבום,

כשכל אחת אסורה לאחד מהם ומותרת לשני.

י. אחותו מאמו.

שתי נשים נישאו בתחילה לאיש אחד, והולידו ממנו שתי בנות [שהן שתי אחיות מהאב].

לאחר מכן הלכו שתי אותן הנשים, ונישאו לאיש אחר, והולידו ממנו שני בנים [שהם שני אחים מהאב].

ולאותו איש אחר היו עוד שני בנים, שנוולדו לו מאשה אחרת.

נמצא מעתה, ששני הבנים של אותן שתי נשים, הם אחיהם – מהאם של שתי בנותיהן, והם גם אחיהם מהאב של שני הבנים של האיש האחר, מהאשה האחרת.

הלכו שתי בנותיהן ונישאו לשני בניו של האיש האחר מהאשה האחרת, ומתו שניהם, ונפלו שתי בנותיהן לפני שני בניהם.

כאשר שתי בנותיהן הן אחיות מהאב, ושני בניהם הם אחיהם מהאם [לכל אחד אחות אחת]. ולכן, כל אחד מבניהם יכול לייבם האחד את בתה של השנייה, שאינה אחותו.

ואין היא אסורה עליו משום אחות זקוקה כי אחותה הרי היא אחותו מהאב, ואין היא זקוקה לו.

יא. אחות אמו.

שתי נשים נישאו לאיש אחד, והולידו ממנו

שתי בנות שהן אחיות – מאב.

לאחר מכן, נישאו שתי הנשים הללו לאיש אחר וגם ממנו הולידו שתי בנות.

והלכו שתי בנותיהם מהאיש האחר ונישאו [זו אחר פטירת זון] לאדם אחר וילדו לו שני בנים, שהם אחים מאב.

ולאותו אדם היו שני בנים נוספים מאשה אחרת.

והלכו שני הבנים מהאשה האחרת, ונישאו את זוג האחיות הראשון [שהם אחיותיהם מאם של זוג האחיות השני], ומתו.

ונפלו נשותיהם, שהן זוג האחיות הראשון, לפני אחיהם – מאב, כאשר אמהותיהם של שני היבמים הן הזוג השני של האחיות, שהן אחיותיהם של הזוג הראשון, מאם.

ונמצא, שלגבי כל אחד מהיבמים נופלת אחות אמו האסורה לו, ואחותה של אחות אמו המותרת לו.

יב. אחות אשתו.

עיין בשרטוט בסוף חלק ראשון.

יג. אשת אחיו מאמו.

אדם אחד נשא שתי נשים, ולכל אחת היה בן מבעל קודם, וילדו לו כל אחת שני בנים.

הלכו שני הבנים החורגים שלו, שהם אחי בניו מאם, ונישאו שתי אחיות, ומתו.

הלכו שני בניו, אחד מאשתו האחת, ואחד מאשתו השנייה, ונישאו את שתי הנשים האחיות, ומתו.

והרי הן נופלות לפני שני האחים הנותרים, כאשר כל אחת מהן היא אשת אח מאם לאחד, ונכרית לאחר.

יד. אשת אחיו שלא היה בעולמו

מבואר בביאור הגמרא.

טו. כלתו.

שני בנים של שנים מארבעת האחים נשאו שתי אחיות, ומתו.

לקחו שני האחים האחרים את הכלות

הראשון אנס תחילה, יתכן שהשני נשא אותה.

ולדעת רב יהודה רק באפשרויות של שני הכללים **בנשואין** – **קמיירי**, שונה התנא במשנה.

אך באפשרויות של שני הכללים שיתכנו רק **באונסין** – **לא קא מיירי**!

וכיון שאת "בתו", שהיא הראשונה בקבוצת שש העריות שהן מסוג "בתו", לא יתכן למנות אלא באונסין, הוא לא הכליל את כל הקבוצה הזאת בכלל הזה.

ואילו **אביי** – **מתרגם**, שונה ומעמיד, אף את **בתו מאונסתו**, שאני קורא בה "האסורה לזה מותרת לזה".

כיון ראשכוחי משכחת לה, היות שאני מוצא אפשרות כזאת, שבאונס אני קורא "האסורה בזה מותרת בזה" בכל חמש עשרה הנשים, ואפילו בבתו, אני קורא זאת בכולן, כל אחת לפי המקרה שאפשר למצוא בה.

אי בעיא, אם רצונך – **מן האונסין תהוי**.

אי בעיא, אם רצונך – **מן הנשואין תהוי**.

אבל אשת אחיו שלא היה בעולמו – **לא קוראים בה "האסורה לזה מותרת לזה"**.

מאי טעמא?

כיון דרק לרבי שמעון הוא דמשכחת לה, לקרוא בה "האסורה לזה מותרת לזה" [כמו שיתבאר להלן], ואילו **אליבא דרבנן לא משכחת לה**.

בפלותתא – **לא קא מיירי רבי חייא**.

ורב ספרא מתרגם: אף אשת אחיו שלא היה בעולמו, ומשכחת לה בשיתא אחים, ונמצאת אפשרות שכזאת בששה אחים, ואליבא דרבי שמעון.

וסימניך לששת האחים: מת נולד וייבם, מת נולד וייבם.

תחילה היו ארבעה אחים יחד בעולם, ראובן שמעון, לוי ויהודה.

ושנים מהאחים, **ראובן ושמעון**, היו **נשואין שתי אחיות**.

ושנים אחרים, **לוי ויהודה**, היו **נשואין שתי נכריות**.

מת האח הראשון, ראובן, שהיה נשוי אחת האחיות.

ונולד האח החמישי, יששכר, ומצא את אשת הראשון כשהיא לא מיובמת, ונאסרה עליו עולמית כדין אשת אחיו שלא היה בעולמו.

ויבם לוי, שהוא האח השלישי מארבעת האחים הראשונים, את אשת ראובן, האח הראשון.

מת שמעון, שהוא האח השני, הנשוי את האחיות השניה.

נולד זבולון, שהוא האח השישי, ומצא את אשת הראשון כשהיא מיובמת, והיא אינה נאסרת עליו לפי רבי שמעון [ייבם ואחר כך

אחיות, שאחת היא כלתו של זה, והשנית כלתו של זה.

האחיות, ומתו. ונמצא שנופלות לפני שני האחים שתי

נולד"ן].

ויבם יהודה, שהוא האח השלישי את אשת שמעון, האח השני.

מתו לוי ויהודה, האח השלישי והאח הרביעי, **בלא בנים**, ונפלו לחו שתי האחיות קמי לפני **יששכר וזבולון**, האח החמישי והאח הששי.

וכך אני קורא באשת אחיו שלא היה בעולמו את שני הכללים:

א. **האסורה לזה מותרת לזה**.

ב. **ואחותה שהיא יבמתה** חולצת או מתייבמת:

ליששכר, האח החמישי — אסורה אשת לוי, שהיא האחות שהיתה נשואה בעבר לראובן, האח הראשון, שהרי כשנולד יששכר הוא מצאה כשהיא לא מיובמת, אלא עומדת בזיקת ראובן, שלא היה עמו בעולמו, ונאסרה עליו עולמית באיסור אשת אחיו שלא היה בעולמו.

אך לזבולון, האח הששי — מותרת אשת לוי, שהרי כשנולד זבולון הוא מצאה כשהיא מיובמת ללוי, ולא נאסרה עליו מצד אשת אחיו ראובן, שלא היה בעולמו.

וזאת, לפי רבי שמעון, שמתיר ב"יבם ולבסוף נולד".

ואילו האחות השניה, אשת יהודה, מותרת ליששכר, שהרי היתה לו ישיבה בעולם יחד עם שמעון, שהיה נשוי עם האחות השניה.

אך היא אסורה לזבולון, כיון שנולד ומצאה כשאינה מיובמת, אלא נופלת משמעון, שלא

היה עמו בעולמו, ונאסרה עליו אז מדין אשת אחיו שלא היה בעולמו, שאסורה עליו עולמית.

וכאמור, אפשרות שכזו היא רק לרבי שמעון.

כי לפי רבנן, בכל ענין אסורות שתי האחיות על יששכר וזבולון, האח החמישי והאח הששי, כדין אשת אחיו שלא היה בעולמו.

היות וייבומן של האחיות על ידי האחים האחרים, אינו מונע את איסורן כאשת אחיו שלא היה בעולמו לאחים הנולדים.

והוינן בה: **למה לי** לצורך שני הכללים הללו להגיע ל**יבם יהודה**? והרי גם **בלא יבם יהודה נמי משכחת לה** לשני הכללים הללו, לגבי יששכר.

שאם מת ראובן ונולד יששכר, ויבם לוי את אשת ראובן. ואחר כך מת שמעון ולא התייבמה אשתו, ונולד זבולון, ומת לוי, ונפלו עתה אשת לוי ואשת שמעון לפני יששכר וזבולון —

הרי אשת לוי [שהיתה אשת ראובן, וייבמה לו] אסורה על יששכר כדין אשת אחיו שלא היה בעולמו. ומותרת לזבולון, כיון שנולד אחרי שכבר ייבמה לוי.

ואילו אשת שמעון מותרת ליששכר, שהיה עמו בעולמו, ואסורה לזבולון שלא היה עמו בעולמו.

ונמצא שייבומו של יהודה לא הוסיף כלום, ואם כן, גם בחמשה אחים יש את האפשרות הזאת, ולא יזוה צורך העמדנו בשהא אחים?

ומשנינן: **משום צרה**. שרצה להשמיענו את

הכלל שאסורה בזה מותרת בזה גם בצרה, ולכן נקט שייבמה יהודה לאשת שמעון, ומת יהודה, ונפלו אשת לוי ואשת יהודה לפני יששכר וזבולון יחד עת צרותיהן.

אשת לוי היא צרת אשת ראובן, שייבמה לוי, וכיון שאשת ראובן אסורה על יששכר משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, ההיא אוסרת גם את צרתה.

ואשת יהודה היא צרת אשת שמעון, שייבמה יהודה, ואשת שמעון אסורה על זבולון משום אשת אחיו שלא היה בעולמו, ואוסרת את צרתה.

וכגון שהיו אשת ראובן ושמעון נכריות, ואילו אשת לוי ויהודה אחיות, וכך אני קורא בנשי לוי יהודה שהן צרותיהן של נשות ראובן ושמעון, והן שתי אחיות, האסורה בזה מותרת בזה, ואחותה שהיא יבמתה מתייבמת.

והוינן בה: הא תינח צרה.

צרה דצרה — מאי איכא למימר?

והרי גם צרות צרותיהן נשנו במשנה, ותני רבי חייא שבכל האופנים השנויים במשנה אני קורא את שני הכללים הללו!?

ומשנינן: כגון שהיו עוד שני אחים, גד ואשר.

דהדר שחזרו ויבמינהו נמי גד ואשר, לנשותיהן של לוי ויהודה, [שהיו צרותיהן של נשות ראובן ושמעון, ונאסרו מדין צרת ערוה], והיו להם נשים נוספות.

ומתו גד ואשר, ונפלו נשותיהן, שהן אשת

לוי ויהודה המיובמות על ידם,, יחד עם צרותיהן, שהן צרות צרות ערוה.

ונאסרו צרת אשת לוי [בעבר] ליששכר, והיא צרת צרת ערוה, וצרת אשת יהודה [בעבר] לזבולון, והיא צרת צרת ערוה.

וכגון שהיו צרות הצרות אחיות.

מתניתין

א. **שלשה אחין**, שהיו **שנים מהן נשואין** שתי נשים אשר ביחד הן נחשבות "זוג".

ואסור לאדם אחד לשאת את שתי "בנות הזוג", אלא רק "בת זוג" אחת מן השתים. כגון שהיו שני האחים נשואים:

שתי אחיות.

או אשה ובתה.

או אשה ובת בתה.

או אשה ובת בנה —

ומתו שני האחים שהיו נשואים את שתי בנות הזוג, ונופל הזוג כולו לפני האח השלישי, וכל אחת היא "בת זוגה של זקוקתו", ואסורה עליו.

הרי אלו חולצות ולא מתייבמות.

לפי שכל אחת מהן היא קרובה של בת זוגה הזקוקה לו, והאסורה עליו.

ורבי שמעון פוטר אותן אפילו מן החליצה.

משום שהוא דורש את הפסוק "לצרור" לדבר חידוש, שכל צרות ערוה, שנעשו צרות זו לזו בזיקה, הרי הן פטורות אפילו מן החליצה.

ב. היתה אחת מהן, משתי האחיות, אסורה עליו איסור ערוה —

אין היא זקוקה לו כלל, ואחותה אינה נאסרת משום אחות זקוקתו.

ולכן, הוא אסור רק בה, שהיא ערוה עליו, ומותר באחותה.

ג. היתה אחת מהן אסורה עליו איסור מצוה, שהן "שניות" לעריות, שנאסרו מדרבנן, או איסור קדושה, של איסורי כהונה, שהן חייבי לאוין — שתיהן חולצות ולא מתייבמות.

גמרא

תניא: רבי שמעון פוטר בשתייהן מן החליצה ומן הייבום.

שנאמר: [ויקרא יח] "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור".

בשעה שנעשו שתי אחיות [או שתי בנות זוג אחרות, כמפורט במשנה], צרות זו לזו בשעת הזיקה, ששתייהן זקוקות ליבם — לא יהא להן ליקוחין אפילו באחת מהן.

עוד שנינו במשנה: היתה אחת מהן אסורה עליו אסור ערוה — אסור בה ומותר באחותה.

והוינן בה: הרי דין זה ממש נשנה במשנה

הקודמת בראש הפרק, ואם כן, הא תו זה שחזר התנא ושנה דין זה שוב במשנתנו — למה לי? הרי חיינו הך, כבמשנה הקודמת הוא!

ומשנינן: לרבי שמעון איצטריך התנא להשמיענו זאת שוב.

כי סלקא דעתך אמינא, הייתי מעלה על הדעת, הואיל ואמר רבי שמעון: שתי אחיות לא חולצות ולא מתייבמות, אם כן —

לגזור כשאחת האחיות היא ערוה, שלא ייבם את אחותה, משום ב' אחיות דעלמא. והיינו, כדי שלא יבואו להתיר לייבם אחת מהן אפילו כשאין אחת מהן ערוה.

קמשמע לן התנא שלא גזרו במקום שאחת מן האחיות ערוה, אלא האחיות המותרות, מתייבמות.⁽²⁾

עוד שנינו במשנה: איסור מצוה או איסור קדושה, חולצות ולא מתייבמות.

כיון שדין זה והדין הקודם לו, הם דבר כט-א חידוש רק לרבי שמעון [עיין הערה בעמוד הקודם].

שהרי הצורך של התנא לחזור ולשנות אותם כאן, על אף שכבר נאמרו במשנה הקודמת, הוא כדי לומר אותם גם לפי רבי שמעון —

הילכך תמהה הגמרא: מדוע שתיהן צריכות חליצה?

והא אמר רבי שמעון: שתי אחיות לא חולצות ולא מתייבמות!

2. ואף על גב שדבר זה גם הוא נכלל בדברי המשנה הקודמת, הזהים לדברי המשנה כאן,

שהצריכו את אחותה חליצה, כמוה, כדי שלא יטעו בינה לבין אחותה, ויאמרו, כשם שזאת פטורה מן החליצה כך גם אחותה.

ואם יפטרו את איסור מצוה מהחליצה, יבואו לטעות ולהתיר כל איסור מצוה בעלמא, אפילו שלא במקום אחיות.

ופרכינן: **והא גבי היתה אחת מן שתי האחיות ערוה**, שנינו לפי רבי שמעון שאחותה מתייבמת, ואילו הערוה עצמה יוצאת בלי חליצה. ושם **לא גזרינן** על האחיות הערוה שתחלוץ, גזירה משום אחותה שאינה ערוה, המתייבמת!

ולמה החמרנו פה, באיסור מצוה, לחייב את אחותה חליצה? והרי גם פה אחותה אסורה באיסור ערוה, לאחר שנעשו שתיהן צרות זו לזו בזיקה, ומאי שנא אחותה כאן, שהיא כן צריכה חליצה על אף היותה ערוה?!

ומשנינן: **שאני** בהייתה אחת משתי האחיות **ערוה לפני הנפילה, דמגמר גמירי לה אינשי, וקלא אית לה**.

שיודעים האנשים שהיא ערוה ואינה צריכה חליצה, ואחותה אינה אחות זקוקה. ולכן לא החמירו להצריך את הערוה חליצה מחמת

לפי שהוא סובר: כיון שנעשו צרות זו לזו בזיקה, לא יהיה לך ליקוחין אפילו באחת מהן. וכאן, באיסור מצוה, שאינו אלא מדרבנן, הרי מן התורה נופלות שתי האחיות ליבום ונעשות צרות זו לזו בזיקה, ולפי רבי שמעון הן פטורות מן היבום ומן החליצה, ולמה הצרכנו את שתיהן חליצה כאן?!

ומשנינן: **גזירה משום איסור מצוה דעלמא!**

יש להצריכם חליצה, כדי שלא יבואו אנשים להתיר סתם אשה האסורה באיסור מצוה או קדושה, אפילו שלא במקום נפילת שתי אחיות.

ומקשינן: **הא תינה איחי**, איסור מצוה עצמה, שפיר היא חולצת, כדי שלא יבואו להתיר איסור מצוה שלא במקום אחיות.

אלא **אחותה** של איסור מצוה, שהצריכוה גם היא חליצה, על אף שאין היא איסור מצוה — **מאי איכא למימר?** מדוע היא צריכה לחלוץ בשעה שהיא פטורה לרבי שמעון, כדין אחות זקוקה?

ומשנינן: הצריכו לאחותה של איסור מצוה חליצה — כי גזרו **גזירה על אחותה, משום [לתא, רש"י כתב שמילה זאת היא יתור לשון] דידה**, של איסור מצוה.

זקוקת, הרי שתיהן נפטורות מן היבום ומן החליצה ואסורות על היבם באיסור כרת של אשת אח. ולפיו לא שמענו שאין להחמיר ולאסור להתייבם במקום שאחת היא ערוה, כדי שלא יבואו להכשל באיסור כרת במקום שאין אחת מהן ערוה. ולכן הוצרך התנא לומר זאת כאן במשנתנו, לאחר דברי רבי שמעון, להשמיענו שאפילו לרבי שמעון לא גזרו.

בכל זאת השמיענו כאן התנא חידוש, כשאומר זאת בהמשך לדברי רבי שמעון.

כי מהמשנה הקודמת רק משמע שלדברי חכמים לא גוזרים, והיה אפשר לומר שאין גוזרים היות וכל האיסור של קרובת זקוקתו הוא רק מדרבנן, ולכן לא חשו חכמים לגזור כדי שלא יכשלו בו.

אבל לרבי שמעון, אם יש שתי אחיות

החשש שיבואו להתיר את אחותה בלי חליצה, בעוד שאחותה מתייבמת.

אבל שתי אחיות שנפלו ביחד ליבום, לא הכל יודעים את חידושו של רבי שמעון שכיון שנעשו צרות זו לזו בזיקה הן אינן זקוקות עוד לחליצה, והן ערוה ליבם.

מתניתין

שלשה אחין, שהיו שנים מהם נשואים שתי אחיות, ואחד היה מופנה.

מת אחד מבעלי אחיות, ועשה בה מופנה מאמר.

ואחר כך מת אחיו השני, הנשוי את האחות השניה, והרי היא נופלת לפני האח המופנה שעשה כבר מאמר באחותה —

בית שמאי אומרים: אשתו של בעלת המאמר, נשאת עמו, ואינה נאסרת עליו עתה משום אחות זקוקתו.

היות והם סוברים שמאמר קונה מן התורה, והרי האחות הראשונה שעשה בה מאמר, היא ככנוסה לו מן התורה, ואחותה היא ערוה עליו, ואין היא זקוקה לו. ולכן אשתו, אינה נחשבת כאחות זקוקתו.

וחלזו, אחות אשתו, תצא אפילו בלי חליצה, משום ערות אחות אשה.

ובית הלל אומרים: אין מאמר קונה מן התורה אלא רק מדרבנן, ולכן משנפלה לפניו אחותה, נאסרת עליו אשתו שעשה בה מאמר מדין אחות זקוקתו.

ולכן, הרי הוא מוציא את אשתו בנט

למאמרו מדרבנן, ובחליצה לזיקתו מן התורה.

ואת אשת אחיו הוא מוציא בחליצה, ואינו רשאי לייבמה, שהרי מדרבנן היא אחות אשתו במאמר.

זו היא שאמרו: אי לו על אשתו, ואי לו על אשת אחיו.

גמרא

והוינן בה: לשון "זו היא", היא באה למעט, זו ולא אחרת — למעוטי מאי?

לקמן בדף קט א נחלקו התנאים בענין שתי אחיות שהיו נשואות לשני אחים, והיתה אחת מהן גדולה, ונשואה לאח מן התורה, והשניה קטנה, שהיתה נשואה לאח השני בנישואין מדרבנן.

ומת האח שנשוי את האחות הגדולה, והרי היא נופלת ליבום מן התורה לפני האח השני שנשוי לאחותה הקטנה מדרבנן.

ונמצא שאשתו הקטנה אסורה עליו מדין "אחות זקוקתו" אם נסבור "יש זיקה" לאסור את קרובות יבמתו עליו. ואילו יבמתו אסורה עליו מדרבנן כאחות אשתו.

רבי אלעזר אומר: מלמדין את אשתו הקטנה שתמאן בו, ואז תהיה מותרת לו יבמתו, אחותה הגדולה.

רבן גמליאל אומר: אין מלמדין אותה שתמאן. אלא אם מיאנה, מיאנה. ואם לאו, תמתין היבמה עד שתגדיל אשתו, ויהיו קידושיה קידושי תורה, ואז תצא יבמתו, שהיא אחותה, כדין ערות אחות אשתו.

ואילו רבי יהושע אומר: אוי לו על אשתו, שצריך להוציאה בגט, ואוי לו על יבמתו אשת אחיו, שצריך להוציאה בחליצה.

ובאה משנתנו למעוטי הקדרי יהושע, דלא עבדינן כוותיה.

אלא, אי כרבן גמליאל שממתינים.

אי כרבי אלעזר שמלמדים את אשתו למאן בו.

אמר רבי אלעזר: לא תימא, אל תאמר שמאמר לבית שמאי קונה מן התורה קנין גמור, כאילו כבר לקחה ממש לאשה, ונעשית אשתו לכל דבר, עד כדי כך דאי בעי לאפוקי, לגרשה ממנו, סגי די לה בגיטא, ואינה צריכה חליצה.

אלא מאמר לבית שמאי אינו קונה קנין גמור, ואם בא להוציאה היא עדיין צריכה חליצה, בנוסף לגט!

אלא, מאמר קונה מן התורה רק בכדי לדחות בצרה בלבד.

ומובן ה"צרה" כאן אינו צרת ערוה, אלא אחותה שהיא "צרתה" באחוה.

אמר רבי אבין: אף אנן נמי תנינא, לדברי רבי אלעזר שאין מאמר קונה לבית שמאי קנין גמור, במשנה בתחילת הפרק:

ארבעה אחים שהיו שנים מהם נשואים שתי אחיות, ומתו האחים הנשואים לאחיות, לא יתייבמו האחיות לשני אחים הנותרים, אלא יחלצו. ואם בכל זאת קדמו וכנסו —

בית שמאי אומרים: יקיימו אותן תחתיהם.

ומשמע: יקיימו בדיעבד, שאם כבר קדמו וכנסו, אין, רק אז יקיימו אותן תחתם.

אבל לכתחלה, לא יתכן לבית שמאי לכנס ולקיימן.

ואי סלקא דעתך שמאמר לבית שמאי קונה כט-ב קנין גמור —

זה יעשה מאמר ויקנה בקנין גמור.

שהרי איסור שגזרו חכמים על אחות זקוקתו הוא איסור קרובות, שאסור לו לבוא עליה, אך אין הוא כולל איסור לעשות בה מאמר, שהוא קנין מדרבנן.

ולאחר שיעשה בה מאמר, הרי אחותה נעשית עליו ערוה גמורה של אחות אשה, ושוב אינה זקוקה לו. ונמצא שבעלת המאמר אינה אסורה עליו עוד כאחות זקוקה, ויהיה מותר לו לכונסה.

וכמו כן, זה, אחיו, יעשה גם הוא מאמר, ויקנה.

וידחה הגמרא: אלא מאי דעתך לומר, שמאמר אינו קונה קנין גמור, אך הרי עדיין לדעתך הוא דוחה דחייה גמורה.

ועדיין יקשה כמו שהקשית: זה יעשה מאמר וידחה, וזה יעשה מאמר וידחה!

אלא מאי אית לך למימר, לתרץ, שרק מאמר דחיתורא דחי, שרק במקום שיש היתר לייבמה יכול המאמר לדחותה לגמרי, וכגון במשנתנו, שעשה בה את המאמר עם נפילתה, לפני שנפלה אחותה, והיה אז מותר לו לייבמה, אבל מאמר דאיסורא, במקום שאסור לייבמה, כמו במשנה שם, שנפלו שתי האחיות קודם המאמר, לא דחי.

ומשמע: יקיימו — בדיעבד, אין. אבל
לכתחלה — לא יכנסו.

ואי סלקא דעתך שמאמר לבית שמאי דוחה
דחייה גמורה — זה יעשה מאמר וידחה, וזה
יעשה מאמר וידחה.

אלא שיש להקשות: ואלא הא קתני במפורש
במשנתנו שאם עשה האח מאמר באחות
הראשונה, ונפלה אחר כך האחות השניה:
בית שמאי אומרים: אשתו עמו, וחלזו
תצא משום אחות אשה! ומשמע שתצא ללא
חליצה היות ולבית שמאי מאמר דוחה אותה
דחייה גמורה!

אלא, בהכרח שיש לומר, שלעולם יש בכח
המאמר גם לדחות דחייה גמורה, אלא שלא
בכל מקום בכוחו לדחות לגמרי.

וכך יש לחלק:

יבמה דחויא לכולהו, שראויה היא לכל דיני
יבום, בין ליבום ובין לחליצה — חזיא
ראויה היא גם למקצתה, והיינו, יש כח
במאמר, שאינו יבום שלם אלא "מקצת
יבום", לדחות את צרתה לגמרי.

וזה הוא הדין ששינוי במשנתנו, שתצא

אם כן, חכי נמי, כמו כן יש לך גם לומר
שמאמר, אפילו למאן דאמר "מאמר קונה
קנין גמור", רק מאמר דהתירא קנין
גמור, אבל מאמר דאיסורא לא קנין
גמור.

ואילו רב אשי מתני לדברי רבי אלעזר הכי:

אמר רבי אלעזר: לא תימא מאמר לבית
שמאי דחי דחייה גמורה, וצרתה של בעלת
המאמר, [והכונה כאן היא לאחותה הנופלת
לפניו מאח אחר, הנקראת לענין זה "צרתה"]
חליצה נמי לא בעיא ממנו, כדין ערות אחות
אשה, שיוצאת ללא צורך בחליצה.

אלא מאמר דוחה את צרתה [אחותה],
מלאסור עליו את בעלת המאמר מצד אחות
זקוקתו, ואולם משייר הוא המאמר בקניינו,
שאם תרצה אחותה של בעלת המאמר
להנשא לשוק, היא צריכה ממנו חליצה.
[ולהלן תשאל הגמרא, הרי שנינו שתצא
אחותה מדין אחות אשה].⁽¹⁾

אמר רב אביי: אף אנן נמי תנינא כדברי רב
אשי, במשנה של ארבעה אחים, שאם קדמו
וכנסו:

בית שמאי אומרים: יקיימו.

נעשית עליהם ערוה של אשת אח, בקידושי
המאמר של זה, פקעה זיקתה מהראשון אליהם
לגמרי. ולכן, אם ימות בעל המאמר, והיא תיפול
לפניהם ממנו, הרי היא נופלת ממנו בלבד, ולא
מהאח הראשון, כיון שהם אינם צריכים לחלוץ
לה עוד מכח האח הראשון, ולכן אין כאן "אשת
שני מתים" [ובכך יישב הגר"ח את קושיית
התוס' כאן, שלפי רבי אלעזר, כיון שעדיין היא
זקוקה לחליצה, הרי אם ימות בעל המאמר, היא
אשת שני מתים].

1. הביאור בדברי בית שמאי, לפי רבי אלעזר,
הוא, שהמאמר הוא אמנם קנין של יבום אבל
אינו גומר בה לעשותה כאשתו לכל דבר, שזה
נאמר רק היכן שלקחה לאשה, ולא כשקנה אותה
קנין יבמין, וגם בית שמאי סוברים שביאה
גומרת בה, ואין כסף ושטר גומרים בה.

ובשמו של הגר"ח מביאים האחרונים, שכל
דבריו של רבי אלעזר נאמרו רק לגבי היבם,
שכיון שעשה בה קנין היא צריכה ממנו גט
וחליצה, אבל לגבי שאר האחים, כיון שהיא

האחות משום אחות אשה.

יבמה דלא חזיא לכולהו, שראויה רק לחליצה ולא ליבום — **לא חזיא למקצתה**. אין בכח המאמר לדחות את אחותה לגמרי.

ולכן בארבעה אחים, שנפלו שתי האחיות לפני שני האחים, ואי אפשר לייבם את שתיהן מדין אחות זקוקה, אין השנים יכולים לעשות מאמר ולדחות כל אחד את אחותה.

בעי רבה: מאמר לבית שמאי — גדר של **נישואין עושה**, או גדר של **אירוסין עושה**?

אמר ליה אבבי רבה: למאי הלכתא הסתפקת בכך?

אילימא ליורשה כבעל נשוי, **וליטמא לה** אם כהן הוא, שמתמא לאשתו ולא לארוסתו, **ולחפר נדריה** כדין בעל.

הרי **השתא בארוסה בעלמא**, שקידושיה הם מהתורה, **תני רבי חייא**:

אשתו ארוסה — **לא אונן** [אינו אסור באכילת קדשים כאונן] ואם הוא כהן הוא **לא מטמא לה**.

וכן היא לא אוננת [אלא אוכלת בקדשים] **ולא מטמאת לו** [ערב הרגל, כשישראל מצווים להטהר, כדי להביא קרבנותיהם ברגל].

ואם מתה — **אינו יורשה**.

ואם מת הוא — **גובה כתובתה**, כאשר כתב לה כתובה מן האירוסין.

עבד בה מאמר, שהוא קידושין שתיקנו חכמים, שיקדשנה במאמר יבמים, אם כי

הוא תופס בה מן התורה לפי בית שמאי, אין הוא יכול לעשות בה יותר מאשה רגילה.

וכי **מיבעיא** לומר שאין בה את כל הדברים הללו?

ואלא, בהכרח, שלענין **מסירה לחופה** הסתפקת, האם יכול היבם לבוא עליה לאחר המאמר בעל כרחיה, כאילו היתה כבר נשואה, או שמא הוא צריך את דעתה לכך, ודינה הוא כמו ארוסה, שללא דעתה אינו יכול לכונסה, ואף הוא חייב להכניסה לחופה מדעתה, לפני שיבוא עליה.

מאי? כך הם שני צידי הספק:

האם המאמר גדר **נישואין** הוא **עושה**, ולא **בעיא מסירה** של היבמה מצידה **לחופה**, אלא בא עליה בעל כרחיה ללא חופה, וקונה אותה לאשה מדין יבום לכל דבר, אפילו בביאה בעל כרחיה, ושוב אין היא צריכה חליצה אלא יוצאת ממנו בגט בלבד.

או **דלמא** מאמר **אירוסין עושה**, ו**בעיא מסירה לחופה**, וללא הסכמתה היא אינה נקנית לו לגמרי, ואם בא עליה בעל כרחיה היא צריכה עדיין חליצה כדי לצאת ממנו.

ואמר ליה אבבי בתמיהה, מה יש להסתפק בכך?

השתא אפילו לא עבד בה מאמר, כתיב בה [דברים כה] **יבמה יבא עליה** — **בעל כרחיה**.

עתה **שעבד בה מאמר** — וכי **מיבעיא** לומר שיכול לייבמה בעל כרחיה!?

אמר ליה רבה לאביי: אכן יש חילוק, והמאמר מגרע.

לפי שאני אומר: כל העושה מאמר ביבמתו — פרחח ממנו זיקת יבמין, וחלה עליה זיקת אירוסין של כל אשה המתקדשת.

אלא שעדיין יש לו לבוא עליה כדי לקיים מצות יבום, וכדי שיוכל להוציאה בגט בלבד.

אך מצב האישות ביניהם עתה, הוא מצב של בעל ואשה שאינם יבמים, ולא מצב של שומרת יבם.

ונשאר הספק: מאי, מה עושה המאמר, אירוסין או נישואין.

ומביאה הגמרא ראיה:

תא שמע: שומרת יבם, בין שהיתה שומרת יבם אחד, בין שני יבמין —

רבי אליעזר אומר: יפר אחד היבמים את נדריה, כמו שמיפר הבעל את נדרי אשתו.

רבי יהושע אומר: יכול היבם להפר רק כאשר היא שומרת יבם לאחד ולא לשנים יבמים.

רבי עקיבא אומר: אין היבם מיפר נדריה, לא כשהיא נופלת ליבם אחד ולא לשנים.

והוינן בה: בשלמא רבי עקיבא — סבר אין זיקה של יבם ליבמתו בתורת אישות, אפילו לא כשהיא נופלת ליבם אחד, ולכן אין היבם יכול להפר נדריה.

ובשלמא לרבי יהושע — לחד יש זיקה, כי היא מיועדת לו ליבום בודאי, לתרי אין זיקה כי אין ידוע למי מהם היא מיועדת, ולכן זיקתם של שניהם חלשה היא, ואינם יכולים להפר אפילו בשותפות.

אלא לרבי אליעזר — נחי נמי דקסבר "יש זיקה", עדיין יש לעיין:

בשלמא כשהיא זקוקה רק לחד שפיר הוא מיפר.

אלא כשהיא זקוקה לתרי — אמאי יפר אחד בלבד ואינה צריכה שיפרו שניהם בשותפות, שהרי היא זקוקה לשניהם!?

ואמר על כך רב אמי: חבא במאי עסקינן — כגון דעבד בה יבם אחד מאמר, ובית שמאי היא, דאמר: מאמר קונה קנין גמור!

ומכאן יש לדייק: אי אמרת בשלמא מאמר נישואין עושה, משום חבי מיפר היבם כמו הבעל.

אלא אי אמרת מאמר אירוסין עושה — חיבי מצי מיפר היבם שעשה מאמר לבדו?

והתנן: נערה המאורסה — אביה ובעלה מפירים נדריה!

אמר רב נחמן בר יצחק: מאי מיפר דקאמרינן?

מיפר בעל המאמר בשותפות עם האב.

ועדיין יש לברר: ולרבי אלעזר, דאמר, מאמר לבית שמאי אינו קונה אלא לדחות לצרה בלבד — אמאי מיפר היבם בשותפות האב?

אמר לך רבי אלעזר: אימר דאמרי אנא שמאמר אינו קונה אלא לדחות לצרה בלבד — דלא סגי לה, שלא די לה, בגיטא, אלא בעי נמי חליצה לפי שאינה קנויה לה כיבמה גמורה שהיא כנשואה.

האחות של אשתו, שהיא ראשונה לנפילה, שכבר נפלה לפניו מאחיו הראשון, וחזרת ונופלת לפניו עתה מאחיו השני —

יוצאה לשוק משום אחות אשה.

והשניה, צרתה לנפילה, אשת אחיו השני שנופלת רק עתה לפניו [בפעם הראשונה], יוצאה — **משום צרתה.**

כיון שהיא צרת ערוה של אחות אשתו, היא אינה חולצת ואינה מתייבמת.

ב. ואם לא כנס האח הנשוי נכרית את אחות אשתו, אלא רק עשה בה **מאמר** [קידושין שתקנו חכמים ליבם לפני שיבוא על יבמתו], ו**מת** —

לא נעשית אשתו הנכרית של האח השני צרתה של אחות אשתו מן התורה, אלא היא צרתה במאמר בלבד, שהיא צרת ערוה מדרבנן.

ולכן, **הנכרית** — **חולצת ולא מתייבמת.**

לא מתייבמת — היות והיא צרת ערוה במאמר דרבנן.

וחולצת — היות והיא אינה צרת ערוה מן התורה.

גמרא

ומדייקת הגמרא, מכך שאם עשה האח הנשוי נכרית מאמר באחות אשתו, צרתה חולצת ולא מתייבמת:

טעמא דעבד בה האח הנשוי נכרית **מאמר**, באחות אשתו של היבם, רק משום כך אשתו הנכרית אינה מתייבמת, משום היותה צרת

אבל **להפר נדריה** כארוסה בשותפות עם האב — **מי אמרינן** שמאמר אינו קונה.

ואיבעית אימא, אמר לך רבי אלעזר:

ולרב נחמן בר יצחק, שאמר מיפר היבם בשותפות עם האב — **מי ניחא?**

מי קתני "יפרו" בלשון רבים? **"יפר"** בלשון יחיד קתני!

אלא הכא, בהפרת נדרים, **במאי עסקינן** — בלא מאמר.

אלא, **שעמדה בדין** ותבעה את היבם שיכנוס אותה או יחלוץ לה, **ופסקו לה מזונות משלו.**

ומאז שהתחייב היבם במזונות, הוא יכול להפר נדריה, **וכדרב פנחס משמיה דרבא.**

דאמר רב פנחס משמיה דרבא: כל הנודרת — **על דעת בעלה היא נודרת.**

ובביאור מחלוקת התנאים בהפרת הנדרים — עיין בתוס' ד"ה כגון.

מתניתין

א. **שלשה אחין,** שהיו **שנים מהם נשואים שתי אחיות,** ואחד נשוי אשה נכרית.

מת אחד מבעלי אחיות.

וכנס האח הנשוי אשה נכרית, את אשתו של אחיו, ומת —

ונופלות שתי נשותיו לפני האח השלישי, כאשר אחת מהן אסורה עליו באיסור ערוה של אחות אשתו, והשניה היא צרתה —

ואז, היתה אשתו הנכרית של השני נחשבת ל"צרתה של אשת הראשון בזיקה".

וכיון שאשת הראשון היא אחותה של אשת האח השלישי, הרי אשתו הנכרית של האח השני, היתה נאסרת על האח השלישי משום היותה "צרת ערוה בזיקה של אחות אשה".

וכאן הזיקה היא לאח אחד בלבד, ואין כאן את החסרון של זיקה לשני אחים, שיש מאן דאמר הסובר שאין זיקה לשנים.

היות וכאשר מת האח הראשון, שהיה נשוי אחות אשתו, היא נופלת לזיקת יבום אך רק אל האח שנשוי נכרית, ואינה נופלת לזיקת יבום לפני האח שנשוי את אחותה, לפי שהיא ערוה עליו.

ואם "יש זיקה" [לפחות במקום שהזיקה היא ליבום אחד], הרי כשמת הנשוי נכרית, צריכה להאסר הנכרית על האח שנשאר, משום "צרת אחות אשתו בזיקה".

ערוה של אחות אשתו, עקב המאמר שעשה בה.

הא לא עבד בה האח הנשוי נכרית מאמר, ומת —

הרי אשתו הנכרית — יבומי נמי מייבמה לאח שנשאר, לפי שלא היתה צרתה של הערוה.

אמר רב נחמן, זאת אומרת: "אין זיקה" ואפילו בחד אחא! (1)

שאין זיקתה של היבמה ליבום מחשיבה אותה כמו שיש קשר של אישות ביניהם, אפילו כאשר הזיקה היא לאח אחד בלבד.

כי אם היתה הזיקה שבין היבום ליבמתו נחשבת כזיקה של אישות ביניהם, היה נוצר מצב של אישות בין האח הנשוי נכרית ובין אשת האח הראשון של מת הנופלת לפניו ליבום.

1. הקדמה לביאור ענין "צרת ערוה בזיקה".

נחלקו לעיל אמוראים, בכמה מקומות, אם "יש זיקה" או "אין זיקה".

והשאלה היא: האם זיקת היבמה ליבום להתייבם לו נחשבת כקשר של אישות ביניהם, עד שבאו חכמים ואסרו על היבום את קרובות יבמתו, כאילו היתה אשתו, ועל היבמה את קרובי היבום, כאילו היה היבום בעלה.

או שאין קשר של אישות ביניהם, אלא רק דיני יבום וחליצה, שאינם יוצרים קשר של אישות למשך התקופה שבה ממתנה היבמה ליבום או לחליצה.

ודנה הגמרא לעיל, שיש מקום לחלק בין זיקה ליבום אחד בלבד, שאז אפשר להחשיב את הזיקה כקשר של אישות ביניהם, לבין זיקה לשני

אחים יבמים.

שהיות ואשה אינה ראויה להיות אשת איש של שני אנשים, אי אפשר להחשיב את הזיקה לשני היבמים כמצב של אישות לשניהם, ולכן אז אין כל קשר של אישות לאף אחד מהיבמים. ולשאלה זאת אם יש זיקה או אין זיקה, יש נפקא מינה גם לענין "צרת ערוה בזיקה".

כי אם יש קשר של אישות בין היבום ליבמתו, הרי כאשר נופלת יבמה ליבום לפני אחד האחים, נחשבת היבמה ל"צרה בזיקה" של אשת האח, כתוצאה מן האישות שנוצרה ביניהם!

ולכן, אם נופלת יבמה לפני כמה יבמים, ולאחד היבמים היא אסורה באיסור ערוה, הרי היא מקבלת שם של "צרת ערוה בזיקה".

אך איסור זה, של "צרת ערוה בזיקה", אינו

ומכאן מוכיח רב נחמן, ש"אין זיקה", ולא נחשבת הנכרית כצרת ערוה בזיקה של אחות אשה.

גמרא

כל חידוש המשנה הוא בענין המאמר, כי הדין שצרת ערוה פטורה מן היבום והחליצה כבר נשנה בפרק ראשון.

והוינן בה: **הא תו**, משנתנו שכל חידושה הוא ענין צרת ערוה במאמר, — **למה לי** לתנא לשנותה?

והרי היא **חיינו** הך, כמו המשנה שלפניה!

ועוד, הרי כל שכן הוא:

השתא, ומה התם, במשנה הקודמת, **דאחות אשה** היא זאת דהויא "**צרה**" **לנכרית**, שהרי הנכרית היא האשה העיקרית הנשואה לאח, ואחות האשה, שהיא הערוה, היא רק נספחת לה מחמת שקידש אותה במאמר מדרבנן —

ובכל זאת **אמרת שהנכרית אסורה!**

שהאשה הנספחת במאמר היא הערוה, ובכל זאת היא אוסרת את האשה העיקרית בשם של "**צרת ערוה**".

הכא, במשנתנו, שהאח נשוי אחות אשה, ומקדש את הנכרית במאמר מדרבנן, **דנכרית**

מתניתין

א. **שלשה אחים, שהיו שנים מהם נשואים שתי אחיות, ואחד נשוי נכרית.**

מת הנשוי נכרית.

וכנס אחד מבעלי אחיות את אשתו הנכרית, ומת —

הראשונה לנשואין [אחת האחיות, שנישאה ראשונה לבעלה, לפני שיבס את הנכרית], **יוצאת משום אחות אשה.**

ושניה — יוצאת משום צרתה.

דין זה פשוט הוא, ונאמר כאן בשביל המשך המשנה:

ב. **ואם לא כנס אחד מבעלי אחיות את הנכרית, אלא עשה בה מאמר, ומת. —**

הרי הנכרית — חולצת, ולא מתייבמת!

לא מתייבמת — היות והיא צרת ערוה במאמר יבמין מדרבנן.

ליבום, כאשר נופלת לפניו יבמה שהיתה בשעת נשואיה לאחיו המת "**צרת ערוה**".

אך זאת, שאין היא נופלת מהאח הראשון כצרת ערוה, אלא שבשעת נפילתה היא נעשית ל"**צרת ערוה בזיקה**" מחמת שאחד היבמים נשוי לערוה, אין זה מונע את יבומה מחמת הנפילה מהאח הראשון.

מונע עתה את היבום לאח שאינו נשוי ערוה. היות והאח הזה בא עתה לייבם מכח הנפילה מהאח הראשון, ובנפילה מהאח הראשון נופלת לפניו רק אשת הראשון בלבד, ולא אשת השני. ומחמת הנפילה הזאת אין היא צרת ערוה בזיקה. כי אין איסור של "**צרת ערוה בזיקה**", איסור קירבה כשלעצמו, אלא הוא איסור בנפילה

ואף על גב שבהקדמת המשנה הזו למשנתנו, נעשית משנתנו למשנה מיותרת, שהרי כל שכן היא מהמשנה הקודמת, בכל זאת ממשיך התנא לשנותה, כיון שמשנה שנשנית — אינה זוה ממקומה, אלא ממשיכים לשנותה.

מתניתין

שלשה אחין, שהיו שנים מהם נשואים שתי אחיות, ואחד נשוי נכרית.

מת אחד מבעלי אחיות, ונופלת האחות לפני האח הנשוי אחותה ולפני האח הנשוי נכרית.

ואין האח הנשוי אחותה יכול לייבמה, היות והיא ערוה של אחות אשה עליו.

וכיון שהיא אסורה עליו משום אחות אשה, לא הותר כלפיו איסור אשת אח שעליה, והרי היא אסורה עליו כאשת אח שיש לו בנים.

וכנס נשוי נכרית את האחות, אשתו של הראשון.

ואחר כך מתה האחות השניה, **אשתו של האח השני, ומעתה אין היא אסורה עליו משום אחות אשה, כיון שאין איסור אשה נוהג אלא כשאשתו חיה.**

ואחר כך מת נשוי נכרית —

אין אומרים לו לאח שנשאר, ליבם עתה את האחות, כיון שהיא הותרה לו לאחר מיתת אשתו, או את הנכרית, צרתה.

אלא, כיון שנאסרה עליו בעת נפילתה הראשונה מהאח הראשון כאשת אח שאין לו

הנספחת היא זאת דהויא "צרה" **לאחות אשה, והאשה העיקרית הנשואה לו היא הערוה, והיא האוסרת את צרתה הנספחת לה במאמר —**

לא כל שכן שהיא תאסור לצרתה הנספחת באיסור "צרת ערוה"!

ואם כן, מדוע שנה התנא את משנתנו?

ומשנינן: **התנא** ששנה משניות אלו —

הך, את משנתנו זאת, הוא **תנא ברישא**, שנה אותה תחילה.

ואילו הך, את המשנה הקודמת, המדברת בנכרית שהיא האשה העיקרית הנשואה לו, ואילו הערוה מקודשת לו רק במאמר, הוא לא שנה כלל.

כי **חזיא**, דבר זה נראה בעיניו **להתירא**, שאין הנכרית נאסרת כ"צרת ערוה" מחמת הערוה הנספחת לבעלה, ולא הוצרך לשנותה כלל.

ושריא, והתירה לנכרית להתייבם.

והדר, אך לאחר מכן, חזר בו התנא ממה שהיה נראה בעיניו תחלה להתיר, **וחזיא** ונראה הדבר בעיניו **לאיסורא**, לאסור את הנכרית כצרת ערוה, ושנה אותה במשנה.

ואידי דמשנה זו, שהיא דבר חידוש עבורו, שהרי תחילה סבר שהיא מותרת, **חביבה ליה — אקדמה!**

הקדים לשנות אותה ראשונה, ולכן היא נשנית לפני משנתנו.

ומשנה לא זוה ממקומה.

ותמהינן: מאי קא משמע לן רב?

והרי תנינא לדבריו במשנתנו, ששינונו בה, אם נפלה לפניו אחות אשתו, ונאסרה עליו ליבום, ויבמה אח אחר, ומתה אשתו, ועתה אין עליה איסור אחות אשתו, בכל זאת, אם מת האח השני, אסור לו עתה ליבמה, כי הרי זו אסורה עליו עולמית, הואיל ונאסרה עליו שעה אחת בו בעת נפילתה מהאח הראשון.

ומכח זה היא פוטרת גם את צרתה.

גמרא

אמר רב יהודה אמר רב: כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה [דברים כה] "יבמה יבא עליה" — הרי היא כאשת אח שיש לה בנים, ואסורה עולמית, אפילו אם תחזור ותיפול אליו מאח אחר כשהיא מותרת מאיסור הערוה שהיה עליה בנפילתה הראשונה.

ולמד רב דין זה מסברא, ולא מדרשה של הכתוב.

לפי שאם לא הותרה היבמה בשעת נפילה ליבום, בשעת מיתת בעלה, הרי אין בה את ההיתר של אשת אח שאין לו בנים, הנופלת ליבום.

וממילא, חל עליה בשעת הנפילה שם ששל אשת אח שאין לה היתר, כמו אשת אח שיש לה בנים, שלא הותרה.

וכיון שחל עליה שם זה אין מצות יבום מאח אחר יכולה להתיר אותה ליבום!

כי לא התירה התורה ליבום אלא אשת אח שיש לה היתר, ולא אשה שכבר נאסרה באיסור אשת אח שאין לו היתר, שהוא כאשת אח שיש לו בנים, ואין לה היתר עולמית.

ומשנינן: מהו דתימא, הני מילי שנאסרה עולמית, חיבא דלא איחזיא לה שלא נהייתה ראויה ליבום בשעת נפילה ראשונה כמו במשנה, כי רק אחר שיבמה אחיו מתה אשתו, ורק אז ירד ממנה איסור אחות אשתו. וכיון שלא הותרה לו במשך הנפילה הזאת היא נאסרה עולמית.

אבל חיבא דאיחזיא לה בנפילה ראשונה, שנהייתה ראויה לו [משום מיתת אשתו] לאחר מיתת בעלה, לפני שהתייבמה לאח אחר —

אימא תישתרי, יתכן שתהיה מותרת לו ליבום, שהרי בנפילה זו עצמה היא הותרה לו, ונאמר שלא נאסרה אז כאשת אח שיש לו בנים, שהרי יש לה עדיין אפשרות להיות מותרת ליבום בנפילה הזאת.

קא משמע לן רב יהודה אמר רב, שהיות ובעת הנפילה לא היה לה היתר, חל עליה אז איסור אשת אח שאין לו היתר, ומכוחו היא נאסרה עולמית.

אך עדיין מקשה הגמרא על רב יהודה אמר רב:

הא נמי תנינא במשנה [לקמן לב א]:

דתנן: שני אחין שהיו נשואין שתי אחיות.

מת אחד מהם, ונפלה אל אחיו השני הנשוי אחותה, והרי היא יוצאת מדין ערות אחות אשה.

ואחר כך מתה אשתו של האח השני, והותר איסור אחות שלה —

הרי זו אסורה עליו עולמית באיסור אשת אח שאין לו היתר, הואיל ונאסרה עליו שעה אחת!

וכאן היה זה באותה הנפילה, שהרי היו רק שני אחים, והאח השני לא יבמה, ואומרת המשנה מפורש, שאף על פי שנהייתה מותרת באותה הנפילה, היא נאסרת עליו עולמית.

ומתרצת הגמרא, שכך הוא חידושו של רב יהודה אמר רב:

מהו דתימא, הייתי אומר כי רק במקרה המבואר במשנה היא נאסרת עולמית, היות והתם הוא דאידחי לה מהאי ביתא לגמרי.

שנדחית שם היבמה לגמרי בשעת מיתת בעלה.

שהרי היא נופלת לפני אח אחד בלבד, והיא אסורה עליו משום ערוה, ויוצאת אז לשוק בלי חליצה ובלי יבום.

ומה שהותרה אחר כך במיתת אשתו, אין זה היתר בשעת נפילה, שהרי אז היא אינה עוד בגדר יבמה הנופלת ליבום, כי אין בה זיקת יבום, אלא היא אשה המותרת לשוק.

אבל הכא [גירסת רש"י היכא], בדברי רב יהודה אמר רב, דלא אידחי לה מהאי ביתא

לגמרי, שמדובר בכגון שיש אח אחר, הנשוי נכרית, שמותר לו ליבמה, ויש בה זיקת יבום, אימא —

מינו, היות דהיא חזיא להאי אח, ראויה היא ליבום לאח הנשוי נכרית, לכן תהא חזיא נמי להאי אח השני, שהיה אסור בה מחמת שהיא אחות אשתו.

וכיון שעתה מתה אשתו, וירד ממנה איסור אחות אשה, תהא מותרת גם לו, שהרי עדיין יש בה זיקת יבום, וההיתר שלה אליו הוא ב"שעת נפילה".

לכן קא שמע לן רב יהודה אמר רב, שהואיל ובשעת מיתת בעלה היא נאסרה, חל איסורה עולמית.

מתניתין

שלשה אחים, שהיו שנים מהם נשואין שתי אחיות, ואחד נשוי נכרית.

ואחר כך אירעו שלשה דברים, בזה אחר זה, ובסדר הזה:

א. גירש אחד מבעלי אחיות את אשתו.

ב. ומת נשוי נכרית.

ג. וכנסה, את הנכרית, האח המגרש, לאחר שכבר גירש את האחות, ומת.

ובלשון הגמרא להלן, יש לשנות את שלשת הדברים בקצרה:

גירש — מת — כנס.

ונמצא, שלא היו אחות האשה והנכרית

נשואות לו יחד באותו זמן, אלא בזה אחר זה.

ולכן, אין הנכרית נחשבת לצרת ערוה, על אף שבעבר היה בעלה נשוי ערוה, היות ולא היה נשוי ערוה יחד עמה.

וכשהיא נופלת לפני האח השלישי, היא מותרת לו.

ומוסיפה עתה המשנה כלל, הבא למעט דבר מה, שיתבאר בהרחבה בגמרא:

זו היא שאמרו [בתחילת המסכת]:

וכולן, כל העריות המנויות במשנה הראשונה, אם אירע שמתו או נתגרשו העריות — צרותיהן מותרות.

גמרא

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה:

רק אם: גירש — מת — כנס.

והיינו, אם תחילה גירש אחד מבעלי האחיות את אשתו, ורק אחר כך מת האח הנשוי נכרית, ואז כנס האח שגירש את האחיות את הנכרית —

רק אז אין הנכרית נאסרת מדין צרת ערוה:

טעמא שהנכרית מותרת, משום דגירש אחד מבעלי האחיות את אשתו, ואחר כך מת האח הנשוי נכרית. שאז לא נעשתה הנכרית

לצרת ערוה, אפילו לא בזיקה, שלא הוזקקה כלל אל היבם שנשוי אחת מבעלי האחיות.

אבל אם היה: מת — גירש — כנס.

דהיינו, שתחילה מת האח הנשוי נכרית, ונפלה לפני בעלי האחיות, והוזקקה להם ליבום, ונעשתה "צרת ערוה אחות אשה בזיקה".

ורק אחר כך גירש אחד מבעלי האחיות את אשתו.

ואחרי גירושה כנס את הנכרית, ומת —

אסורה הנכרית, משום היותה צרת ערוה של אחות אשה בזיקה.⁽²⁾

ומכח דיוק זה אמר רב אשי: זאת אומרת: יש זיקה אפילו בתרי אחי!

שהזיקה אל היבם נחשבת כאישות אליו, אפילו כשיש שני אחים [ואין אשה אחת יכולה להיות אשת איש של שני אנשים].

כי לענין זיקה, יש זיקה לשני היבמים משום שאין הזיקה אישות ממש.

ולכן נאסרת כאן הנכרית כשנפלה לפני שני בעלי האחיות, משום שנעשית "צרת ערוה של אחות אשה בזיקה".

ויש זיקה אפילו כשנופלת לפני שני יבמים, לאוסרה על השני.

אך איסורה יבוא לידי ביטוי, כשימות האח

שהרי אין צרת ערוה נאסרת אלא בנפילה ליבום, וכל עוד לא כנס אותה המגרש, היא נופלת לשלישי רק מכח האח הראשון, ובנפילה הזאת היא איננה צרת ערוה בזיקה.

2. אך אם לא יכנס אותה המגרש, היא לא תאסר לאח השלישי מחמת היותה צרת ערוה בזיקה של האח השני, בין אם המגרש חי עדיין ובין אם הוא ימות.

ובשעה שמת בעלה, היא נופלת עם השם של "צרת ערוה" מדרבנן, המונע יבום, אך לא פוטר מחליצה.

וכאן הזיקה היא באח אחד בלבד, כי הערוה של אחות אשה נופלת ליבום רק אל האח שנשוי את הנכרית ולא אל האח שנשוי אחותה, ונמצא שהזיקה היא באח אחד, ויש זיקה באח אחד לאסור צרת ערוה בזיקה.

והא דקתני "עשה בה מאמר" — לאפוקי בית שמאי!

דאמרי בית שמאי: מאמר קונה קנין גמור, ל-ב ולפיהם די במאמר בלבד כדי לעשות את הנכרית לצרת ערוה גמורה, שאינה צריכה אפילו חליצה.

לכן **קא משמע לן** משנתנו שחולצת, היות ומאמר אינו קונה קנין גמור, ודלא כבית שמאי.

ועתה שואלת הגמרא בכיוון הפוך:

ולרב נחמן, שדייק מהמשנה בתחילת העמוד הקודם, שאין זיקה אפילו באח אחד לאסור צרת ערוה בזיקה —

קשיא ההוכחה **דרב אשי** ממשנתנו, שיש זיקה לאסור צרת ערוה בזיקה, ואפילו בשני אחים!

וכי תימא לתרץ שאין לדייק כרב אשי ממשנתנו, כי הוא הדין דאפילו:

השני שכנס אותה, ותיפול לפני האח השלישי.⁽³⁾

וסובר רב אשי כמאן דאמר "נישואין מפילים", שהנפילה ליבום מתחילה כבר משעה שלוקח האח את אשתו, כי מכח הנישואים שלו מייבם אחיו את אשתו, ולכן חל שם "צרת ערוה" אפילו בחיי האח, על אף שבשעת המיתה של האח נופלת צרת הערוה לבדה, שהרי הערוה עצמה כבר התגרשה.

אך למאן דאמר "מיתה מפלת", ורק בשעת מיתה מקבלת הצרה שם של "צרת ערוה", הרי כאן בשעת מיתה האח השני, כיון שנתגרשה הערוה, אין הנכרית "צרת ערוה", והיא מותרת ביבום.

ומקשינן: **ולרב אשי**, שהוכיח ממשנתנו שיש זיקה אפילו בשני אחים — **קשיא** מהא דרב נחמן, שהוכיח בראש העמוד מהמשנה, שאין זיקה לאסור צרת ערוה אפילו לא באח אחד!

אמר לך רב אשי: הדיוק של רב נחמן לעיל, מזה שהצריכה המשנה מאמר כדי לאסור בצרת ערוה, שזיקה לבד אינה אוסרת צרת ערוה בזיקה, אינו דיוק.

כי אפשר לומר שחזא הדין, דאף על גב דלא עבד בה בעל הנכרית, מאמר באשתו של אחד מבעלי האחיות, ומת —

נכרית מיהלך חלצה, יבומי לא מייבמה — לפי שיש צרת ערוה בזיקה, וקיבלה הנכרית שם של צרת ערוה בשעת נשואיה לאחיו.

3. עיין בהערה הקודמת בדברי רש"י, וכן בתוס' ד"ה זאת אומרת, כיצד יכול המגרש לכנוס אותה

מת תחילה האח שנשוי נכרית, ונפלה הנכרית לפני שני האחים בעלי האחיות.

ואחר כך גירש אחד מבעלי האחיות את אשתו.

וכנס את הנכרית, ומת —

צרתה מותרת, ואין אוסרים אותה משום שהיתה צרת ערוה בזיקה לפני נשואיה לשני, כי אין זיקה אוסרת צרת ערוה בזיקה.

עדיין יש להקשות:

אלא, לפי זה, סיום דברי המשנה "זו היא שאמרו: וכולן [העריכות] שמתו או נתגרשו צרותיהן מותרות" — למעוטי מאי הוא בא?

הרי הביטוי "זהו שאמרו", משמעותו היא למעט דבר אחר. והמיעוט הזה הוא החידוש שמחדשת המשנה.

ובהכרח, שהחידוש של המשנה כך הוא: רק אם היתה הנכרית צרת ערוה בזיקה בלבד, אז לא נאסרת הנכרית, משום שאין זיקה לאסור צרת ערוה בזיקה.

ולמעוטי אם כנס האח הנשוי אשה את הנכרית, ונעשתה אז הנכרית צרת ערוה, כשהיא נשואה יחד עם אחות אשה לאותו אח, ורק אחר כך, אחרי שכבר נעשתה הנכרית צרת ערוה, גירש האח הזה את האחות, ומת, ונפלה הנכרית לפני האח השלישי, שזאת כן נחשבת לצרת ערוה, ויוצאת לשוק בלי חליצה.

וכך אמרה המשנה: זו, שמתה או התגרשה

הערוה לפני שכנס את צרתה, היא שאמרו "וכלן שמתו או נתגרשו צרותיהן מותרות".

אבל, אם כנס את הצרה בעוד הערוה תחתיו, ורק אחר כך גירש את הערוה, נאסרה הצרה משום "צרת ערוה". ואם ימות, תהיה הצרה פטורה מיבום, אף על גב שבשעת המיתה אין היא צרת ערוה בפועל, שהרי גירש את הערוה לפני מותו.

אך הסבר זה תלוי במחלוקת אמוראים בהסבר המשנה:

שהרי לעיל, בדף יג א, מקשה הגמרא סתירה בין המשנה הראשונה במסכת יבמות, למשנתנו.

כי מהמשנה הראשונה משמע, שאם בשעת מיתתו אין הנכרית נופלת יחד עם הערוה, אין לה פטור של צרת ערוה. בין גירש את הערוה ואחר כך כנס את הנכרית, ובין כנס את הנכרית ואחר כך גירש את הערוה.

ואילו ממשנתנו משמע, שרק אם גירש את הערוה ואחר כך כנס את הנכרית אין היא נקראת צרת ערוה, אבל אם כנס את הנכרית ואחר כך גירש את הערוה, יש לה פטור של צרת ערוה, למרות שבשעת מיתתו רק היא נופלת ולא הערוה, שהרי כבר גירש את הערוה.

ונחלקו האמוראים בתירוץ הסתירה:

לדעת רבי ירמיה, שתי המשניות — במחלוקת תנאים הן שנויות:

והמחלוקת היא:

והאי תנא, ששנה את המשנה הראשונה, סבר מיתה מפלת, וצרת ערוה היא זאת שנופלת יחד עם ערוה בשעת המיתה.

והאי תנא, ששנה את משנתנו, סבר נישואין הראשונים מפילים, וצרת ערוה היא זאת שהיתה נשואה יחד עם ערוה לאדם אחד, אפילו אם נתגרשה הערוה לפני המיתה, ונפלה הצרה לבדה —

ניחא.

היות שכונת משנתנו היא לומר, "זו היא [שגירש תחילה את האחות, ולבסוף כנס את הנכרית], שאמרו: וכולן [העריות] שמתו או נתגרשו, צרותיהן מותרות" — למעוטי כנס את הנכרית, ולבסוף גירש את האחות, שהיא נאסרת כצרת ערוה, היות וסבר התנא של משנתנו "נישואין מפילים" ליבום.

אלא, אי סבר לה רב נחמן כרבא, דאמר, לעולם משנתנו והמשנה בתחילת המסכת, חד תנא הוא, הסובר שמיתה מפלת ליבום.

ואת שתי המשניות נקט התנא בנוסח של "זו ואין צריך לומר זו" קתני.

אם כן, "זו היא" שאמר התנא במשנתנו — למעוטי מאי?

מה באה משנתנו למעט, כשאמרה על המקרה שגירש את האחות ולבסוף כנס את הנכרית — "זו היא שאמרו: וכולן שמתו או נתגרשו צרותיהן מותרות"?!?

והרי לדעתו, אי אפשר לומר כמו שממעט רב אשי, שאם מת האח הראשון ואחר כך גירש האח השני ואחר כך כנס, היא כן אסורה מצד צרת ערוה אחות אשה בזיקה.

האם המיתה היא המפלת ליבום, וצריכה הנכרית ליפול בשעת המיתה יחד עם הערוה כדי שיהיה לה שם של צרת ערוה. וכך סוברת המשנה הראשונה.

או ש"נישואין מפילים" ליבום, שכבר משעת הנישואין של האח המת, נחשבת האשה כמי שהיא עתידה ליפול לפני היבום, כשימות בעלה בלי בנים.

וכדי לקבל את השם של צרת ערוה, די בכך שתהיה הנכרית נשואה עם הערוה ביחד, גם אם בשעת המיתה של האח נופלת ליבום הצרה לבדה בלי הערוה.

כך, שגם אם לפני מותו הוא גירש את הערוה, ובשעת מותו נופלת הנכרית לבד, היא פטורה פטורה מן החליצה כדין צרת ערוה.

ואילו לדעת רבא, שתי המשניות סוברות שמיתה מפלת, ונקט התנא את שתייהן בנוסח של "זו ואין צריך לומר זו".

והיינו, שהמשנה בתחילת המסכת אומרת שכל מי שאינה נופלת בשעת מיתה יחד עם ערוה, אין היא נקראת צרת ערוה, על אף שבעת נשואיה היה פרק זמן שהיא היתה צרה לערוה.

ומשנתנו מוסיפה ואומרת, שאין צריך לומר אם גירש את הערוה ולבסוף כנס את הנכרית, שאין היא צרת ערוה, והיא מותרת להתייבם.

הניחא אי סבר לה רב נחמן כרבי ירמיה, דאמר [לעיל יג ב]: תברא, יש לחלק בין המשניות, ולומר: מי ששנה משנה — זו לא שנה משנה זו!

גירש, שאפילו הכי, אסורה הנכרית כצרת ערוה!

ולרבא התחדש כאן דין נוסף, שרב אשי אינו צריך לחדשו, וכפי שיתבאר!

והיינו, שסובר רבא אשי רק בפרט אחד, שיש זיקה, ונוצר מצב של אישות בין היבמה ליבם, ולכן יש איסור של "צרת ערוה בזיקה", כמו שאמר רב אשי.

אלא שרב אשי סובר שנישואים מפילים, וכך הוא הסביר [בעמוד הקודם] ודייק את המשנה.

ובנקודה זו חולק עליו רבא, והוא סובר שגם המשנה ההיא הולכת למאן דאמר מיתה מפלת.

ולפי זה צריך רבא לומר דבר חידוש, שיש נפילה ליבום מזיקת אחיו שלא יבם.

כי אחרת, כיצד נאסרת הנכרית מדין צרת ערוה? והרי אין צרת ערוה נאסרת אלא בשעת נפילה, ולדברי רבא רק מיתה מפלת ולא נישואים מפילים כרב אשי.

ולכן, סובר רבא שאם ימות אחד מבעלי האחיות בלי שייבם או יחלוץ את הנכרית, הרי בשעת מותו תיפול ממנו, מזיקתו,

שהרי לדעת רב נחמן, אפילו בכנס את הנכרית ולבסוף גירש את האחיות, אין היא צרת ערוה, והיא מותרת, וכל שכן שהיא מותרת בגירש ולבסוף כנס! (1)

ומסקנת הגמרא היא: **על כרחך**, שרב נחמן — **כרבי ירמיה סבירא ליה**. שמשנתנו הולכת לפי התנא האומר שנישואים מפילים ליבום.

ומשנתנו מחדשת, שרק אם כנס את הנכרית ולבסוף גירש את האחיות, נהיית הנכרית לצרת ערוה, ולא בגירש ולבסוף כנס את הנכרית, כי הזיקה שהיתה לפני שכנס אינה עושה צרת ערוה בזיקה.

ועתה דנה הגמרא לפי רבא, שלדבריו שתי המשניות הן לפי תנא אחד, הסובר שמיתה מפלת, וזו ואין צריך זו נקט.

ולדבריו, גם אם כנס את הנכרית ואחר כך גירש את האחיות, היא מותרת:

ולרבא, הניחא אי סבר לה כרב אשי, בענין יש זיקה —

הרי נוכל לומר שמיעוט המשנה "זו היא",
— בא —

למעוטי מת אחד מבעלי האחיות, בלא

ואת המצב הזה באה המשנה למעט ולומר, שרק "זו היא שאמרו שאם התגרשו העריות לפני המיתה מותרות הצרות", ולא המקרה הזה, שבו יש לה שם צרת ערוה בזיקה גם בשעת המיתה. ובכך מודה אף רבא, שהרי היא צרת ערוה בשעת מיתה עצמה, ולא רק בזמן הנישואין. תשובתך: הרי רב נחמן סבר שאין זיקה, ולדבריו אין כזה שם של "צרת ערוה בזיקה". רש"י

1. שמא תאמר: באה המשנה למעט מצב שבו לא כנס אותה כלל האח השני הכנוס את הנכרית, אלא כיון שמת האח הנשוי נכרית, והיא נופלת לפני האח השלישי ליבום כאשר שם "צרת ערוה בזיקה" עליה, שהרי מחמת הזיקה [הקיימת עדיין מכח הנפילה מהאח הראשון] נחשבת הנכרית כצרתה של אחות האשה. וכיון שיש כאן מצב של איסור צרת ערוה בשעת מיתה הוא ימנע את היבום.

הנכרית אל האח שנותר.

כי יש בכח זיקת האישות שיש לו בה להפילה ליבום לפני אחיו. ונמצא שהיא נופלת עתה מזיקת האח השני לפני האח השלישי, שנותר משלשת האחים, יחד עם הערוה של אחות אשה הנשואה לאח השני, והרי היא צרת ערוה בשעת מיתה.

וכאמור, רק בענין של "יש זיקה" סבר רבא כרב אשי.

אך אינו סובר כמוהו במה שהוא מעמיד את משנתנו כדעת התנא האומר נישואים מפילים, אלא כדעת התנא הסובר מיתה מפלת.

ולכן, אין רבא מדייק כרב אשי, מכך שהעמידה המשנה בגירש את האחות ובסוף כנס את הנכרית, שאם כנס ולבסוף גירש, היא נעשית לצרת ערוה.

שהרי לדבריו, בכהאי גוונא אין היא נעשית צרת ערוה, כי הוא סבור שמיתה מפלת, ובשעת מיתה היא צריכה להיות צרת ערוה, וכאן הערוה התגרשה לפני מיתה.

ולכן רבא מדייק את המשנה האומרת "זו היא" כך:

"זו היא" — טעמא דגירש האח את אשתו, לכן בשעת מותו אין נופלת הנכרית ממנו, מזיקתו אליו, כצרת ערוה בזיקה.

אבל אם האח השני לא גירש, הרי אפילו אם בכלל לא כנס את הנכרית, אם מת, היא נאסרת מכח היותה צרת ערוה, בנפילתה מזיקתו של השני.

[והטעם שאין כאן לפי רבא איסור של אשת שני מתים מתבאר ברש"י]

אלא, אבל, אי סבר לה רבא כרב נחמן, תיקשי שאין זיקה, ואין נפילה מזיקה, ואין צרת ערוה בזיקה "זו היא" שאמרה משנתנו — למעוטי מאי?!

ומסקנת הגמרא: על כרחך, רבא, כרב אשי סבירא ליה בכך שיש זיקה.

מתניתין

ובולן, כל חמש עשרה העריות, ששנינו במשנה הראשונה, בתחילת המסכת, שהן פוטרות צרותיהן, שהיו בהן לאחיו המת קדושין או גרושין בספק, הרי אלו הצרות שלהן, שהן "צרות ערוה מספק" —

חולצות, שמא אינן צרות ערוה.

ולא מתייבמות, שמא הן צרות ערוה.

ומבאר המשנה: כיצד זה היה לאח המת בהן "ספק קדושין"?

כגון שזרק לה כסף קדושין ברשות הרבים, בתוך שמונה אמות מצומצמות.

וכיון שארבע אמותיו של אדם קונות לו, הרי אם הגיע הכסף לארבעת אמותיה, זכתה בכסף הקידושין, והרי היא מקודשת לו.

אך כיון שהיה הכסף מונח במקום שהוא ספק קרוב לו, בתוך ארבע אמותיו של האח שזרק את הכסף, ולא זכתה בו האשה, ולא התקדשה.

ספק קרוב לה, שנכנס הכסף בתוך ארבעת אמותיה, וזכתה בו, והתקדשה לו.

זהו "ספק קדושין".

וכיצד הוא "ספק גירושין"?

כגון שכתב לה גט בכתב ידו, ואין עליו עדים.

או שנתן לה גט שאינו כתב ידו, ויש עליו עדים, ואין בו זמן.

או שנתן לה גט שאינו כתב ידו, ויש בו זמן ואין בו אלא עד אחד —

זהו "ספק גירושין".

שכל הגיטין הללו כשרים הם, ואם נישאת לאחר שקיבלה אותן, הולד כשר.

אלא שתיקנו חכמים שלא לגרש בהם לכתחילה, וכפי שמתבאר במסכת גיטין [פו א], ולכן גירושיה בהם נקראים "ספק גירושין", שאין להסתמך עליהם לכתחילה.

ולכן צרת ערוה, שהתגרשה הערוה בגט כזה, ומת הבעל, צריך לנהוג בה כאילו התגרשה הערוה מספק, שאינה מתייבמת, אך צריכה לחליצה.

ואף על פי שכאן מדובר בדיעבד, אחר שכבר התגרשה הערוה בגט הזה, בכל זאת יש לנו לאסור את צרת הערוה ביבום, כיון שהגט שהתגרשה בו נקרא גט פסול לכתחילה, אם תתייבם, יבואו אנשים לומר שצרת ערוה מתייבמת.

ובגמרא יתבאר למה לא נקטה המשנה בגירושין את הדוגמא של קידושין, כגון שזרק לה גט ספק קרוב לו ספק קרוב לה.

גמרא

שנינו במשנה: כיצד ספק קידושין? זרק לה

קידושין, ספק קרוב לו ספק קרוב לה.

ומדייקת הגמרא: ואילו בגירושין "ספק קרוב לו ספק קרוב לה" — לא קתני במשנה, לפי שבספק שכזה לא צריכה צרת הערוה אפילו חליצה, אלא היא ודאי צרת ערוה, היוצאת בלי חליצה.

והוינן בה: מאי טעמא מחלקת המשנה בין ספק קידושין ובין ספק גירושין?

אמר רבה: אשה זו, שהיתה צרת ערוה לפני שנתגרשה הערוה, בחזקת היתר לשוק עומדת, אם ימות בעלה.

ומספק גירושין של הערוה אתה בא לאופרה להנשא לשוק, עד שתחלוץ.

ומדיני החזקות אנו מכריעים בודאות, שאל תאסרנה מספק, אלא השאר אותה בחזקתה שהיא מותרת לשוק!

אבל בשלשת המקרים שבמשנה, המכונים "ספק גירושין", אין היא ספק מגורשת, אלא שאין זה גט מן המוכרח, וחששו חכמים, שיבואו אנשים לחשוב שאינו גט, ויבואו לומר שצרת ערוה מתייבמת, ולכן גזרו שתחלוץ ולא תתייבם.

אמר ליה אבבי לרבה: אי הכי, שאתה מעמידה על חזקת היתרה לשוק.

בספק קידושין, נמי נימא: אשה זו, עד שקידש את הערוה בקידושי ספק, בחזקת היתר ליבם היתה עומדת, על הצד שימות בעלה.

ומספק קידושי הערוה אתה בא לאופרה להתייבם, כצרת ערוה.

אל תאסרנה מספק, אלא העמידנה על חזקתה, שהיא מותרת ליבם!?

אמר לו רבה: **התם**, בספק קידושין, אנו הולכים לחומרא, ואוסרים אותה להתייבם.

ולקמן תבאר הגמרא מדוע בספק גירושין של הערוה אין אנו מחמירים מספק לאסור אותה לשוק בלי חליצה.

ותמה לו אביי: הרי **האי חומרא** — חומרא **דאתי לידי קולא הוא!**

שהרי יש לחשוש, שכתוצאה מכך שהחמרת לחוש לקידושי ספק של הערוה, ולאסור את צרתה להתייבם כדין צרת ערוה, תצא מכך הנהגה לקולא, ויבואו האנשים לטעות ולהתיר אשת איש. כי —

זימנין דאזיל הוא, המקדש, שקידש את הערוה בקידושי ספק, **ומקדש לה לאחותה** השניה [של הערוה, שקידש בקידושי ספק]. **בקדושי דאין.**

ומן הדין אחותה השניה מקודשת לו, כי קידושי הספק של האחות הראשונה לא תפסו, כיון שיש לנו להעמידה על חזקתה שאינה מקודשת לו.

ואי נמי, זימנין דאתא איש אחר, ומקדש לה לדירה, לערוה שהתקדשה בקידושי ספק, בחיי בעלה, **בקדושי דאין.**

ומן הדין היא מקודשת לשני, שהרי מספק לא תפסו קידושי הראשון, שהיא בחזקת שלא נתקדשה לו.

וכיון דאסר לה מר, רבה, **לצרה לייבומי** [והיינו, לפי הסברו של רבה בטעם המשנה,

שהולכים לחומרא לגבי צרתה, ולכן אוסרים אותה להתייבם כצרת ערוה] — **אמרי** אינשי, יבואו אנשים לטעות ולומר, מכך שצרתה אסורה להתייבם, דקידושי של **קמא קדושין** הן, שלכן צרתה צרת ערוה, ואילו קידושי **דבתרא** — **לאו קדושין!**

שיטעו לחשוב שאינה צריכה גט מהשני, לפי שיחשבו את השני כמי שקידש אשת איש, שאין קידושי קידושין, בעוד שלפי האמת, קידושי השני הם קידושין מן התורה, והחשש לקידושי הראשון הוא רק חומרא מדרבנן.

וכמו כן, אם יחזור המקדש ויקדש את אחותה של הערוה, וימות, ונאסור את צרת הערוה להתייבם, יטעו אנשים לחשוב שחלו קידושי בערוה, שלכן צרתה צרת ערוה, ולא חלו קידושי באחותה [לפי שאין קידושין תופסים באחות אשה].

ויבוא לשאת אחיו מאמו, היות שיחשוב שלא נישאה לאחיו.

בעוד שלפי האמת תפסו בה קידושי אחיו, והיא אסורה עליו כדין אשת אחיו מאמו, שאין בה היתר יבום, והיא אסורה גם אחר מות אחיו.

ואם כן, תיקשי, הכיצד מחמירים אנו, במקום שהחומרא יכולה להביא לידי מכשול להתיר אשת איש, או אשת אחיו מאמו!?

אמר ליה רבה: **כיון דקא מצרכת ל'צרת** לא-א ערוה" **חליצה** — **מידע ידעי** דקדושי הערוה אינן קידושין, וזה שאין צרתה מתייבמת, **חומרא בעלמא הוא,** ואין היא צרת ערוה.

ולכן, לא יבואו לידי טעות, אם יקדש הוא

אמר ליה רבה: חששו חכמים שאם אתה אומר להחמיר, שצרת ערוה של ספק גירושין חולצת, יבואו לומר שהיא גם מתייבמת.

ויבואו לייבם צרת ערוה, ונמצאת מכשילם באיסור כרת.

שהרי לפי האמת, שמעמידים את הערוה, המגורשת בספק גירושין, על חזקתה שהיא אינה מגורשת, אלא היא אשת איש, הרי הצרה היא צרת ערוה, ואסורה על היבם באיסור כרת של אשת אח.

אמר ליה אביי: הכא נמי, בספק קידושין של הערוה, יש לך לחוש, שאם אתה אומר חולצת, יבואו לומר שהיא גם מתייבמת!

והרי יתכן שקידושיה קידושין, והיא צרת ערוה!

אמר ליה רבה: ותתייבם, ואין בכך כלום, היות ואחזקה שאין היא צרת ערוה קא קיימא.

איתיביה אביי לרבה קושיה נוספת:

שנינו לקמן: מי שהיה נשוי שתי נשים, נכרית ובת אחיו, ונפל הבית עליו ועל אשתו שהיתה בת אחיו. ומתו שניהם.

ונשארה הנכרית, שהיתה צרתה של בת אחיו, והיא נופלת עתה ליבום, ואין ידוע איזה מהם מת ראשון:

האם הבעל מת ראשון ואחריו בת אחיו, ונמצא שבת אחיו נפלה יחד עם הנכרית

עצמו את אחותה, או אם יבוא אחר ויקדש אותה.

אמר ליה אביי: אי הכי, שאפשר לתקן חומרא ולא לחשוש לתקלה, היות ואנשים רואים את החילוק בין חליצה ליבום.

גירושין נמי, ליתני במשנתנו ל"ספק גירושין" במשנה, בצורה דומה ל"ספק קידושין", ככגון שזרק את הגט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, **וליצרבה חליצה** לחומרא.

ואין לחשוש שתביא החומרא לקולא, שיטעו האנשים לחשוב מכך שהיא חולצת, שגירושי הערוה גירושין גמורים הם, כי אם לא היו גירושין גמורים הרי היא צרת ערוה שאינה צריכה חליצה.

ומכח הטעות הזאת, שיחשבו שגרושיה הם גירושין גמורים, הם יבואו לידי מכשול: שאם אחר הגירושין האלה, יקדש אותה אדם אחד, ואחר כך יחזור אותו אדם ויקדש את אחותה, יחשבו אנשים שקידושי אחותה אינם קידושין, לפי שתפסו לו הקידושין באחותה הראשונה.

ואילו לפי האמת, אשה זו אינה גרושה, וקידושיו בה אינן קידושין, וקידושי אחותה הם קידושין. ונמצא שמכח הטעות הזאת נתיר אשת איש לשוק.

אין לחשוש לכך, היות **ומידע ידעי** אינשי, מכך שצרתה אינה מתייבמת, דהחליצה שלה היא רק חומרא **בעלמא הוא**, ואין גירושיו הערוה גירושין!

ומדוע לא שנה התנא במשנה "ספק גירושין" בדומה ל"ספק קידושין"?

ליבום, וכיון שבת אחיו היא בתו של היבם, והיא ערוה עליו, פטורה הנכרית, צרתה, מהחליצה ומן היבום.

או שמא בת אחיו מתה ראשונה, ובעלה אחריה, ונמצא שבשעת מיתת אחיו אין הנכרית צרת בתו של היבם, לפי שמתה בתו לפני מיתת אחיו, ואין צרת ערוה אלא בשעת מיתתה, והרי היא ראויה להתייבם.

כיון שהדבר ספק, הרי היא **צרתה חולצת ולא מתייבמת.**

ואמאי היא חולצת ולא מתייבמת?

לשיטתך, **הבא נמי נימא: אשה זו, הנכרית, לפני שנפל הבית על בעלה ועל צרתה, בחזקת היתר לשוק עומדת**, כצרת ערוה.

ומספק, שמא מתה צרתה לפני בעלה, אתה בא לאוסרה.

העמידנה על חזקתה, שהיא מותרת להנשא לשוק, **ואל תאסרנה מספק!**

וכי תימא הבא נמי גזרו עליה לחומרא שתהא חולצת ולא מתייבמת.

אי אפשר לתרץ כך, כי **חומרא דאתי לידי קולא הוא.**

שאם אתה אומר חולצת — מתייבמת!

ואם תתייבם נמצאת פוגע בצרת ערוה, האסורה בכרת!

אמר ליה רבה: **גירושין, דשכיחי, שהם דבר רגיל, גזרו בהו רבנן** שלא להחמיר לחלוק לצרת הערוה כאשר התגרשה הערוה בגירושין ספק, מחמת החשש שאם אתה

אומר חולצת, יבואו לטעות ולומר שהיא גם מתייבמת.

אבל **מפולת, דלא שכיחי**, שאין רגילות שימותו אנשים במפולת — **לא גזרו בהו רבנן** שלא להחמיר עליה להצריכה חליצה מספק, מחמת החשש שאם אתה אומר חולצת יאמרו שהיא גם מתייבמת, אלא הצריכה חליצה, לחומרא.

אי נמי, יש לחלק חילוק אחר:

גירושין, דקיימא ערוה, שהערוה קיימת לפנינו, **דקא מוכח, הכל רואים שיש כאן ערוה, ובכל זאת צרתה — קמצרכת לה חליצה.**

אמרי אינשי: קמו ביה רבנן בניטא, הוברר לחכמים דגט זה של הערוה, גיטא מעליא הוא, וצרתה אינה צרת ערוה, ולכן היא אינה יוצאת מבלי חליצה.

ומכח טעות זאת **אתו יבואו לייבומי לצרה**, בעוד שלפי האמת היא צרת ערוה.

אבל **מפולת — מי קמו בהו רבנן במפולת?** וכי יכולים חכמים לדעת מי מת במפולת קודם?

ולכן אם יצריכה חכמים חליצה, לא יבואו לומר שהיא אינה צרת ערוה ולייבמה, אלא ידעו הכל שרק לחומרא, מחסרון ידיעה מי מת קודם, הצרכנו חליצה.

ועדיין מקשה הגמרא: **וכי גבי גירושין מי לא תנן** שהחמירו בה לחלוק, ולא חשו לומר ש"אם אתה אומר חלוצת, [היא גם] מתייבמת!?

והתנן במסכת גיטין [עח ב]: היתה עומדת

היתה המתגרשת ערוה על היבם, הרי צרתה חולצת ולא מתייבמת, ואין לחוש ש"אם אתה אומר חולצת, [היא גם] מתייבמת".

ומשנינן: **הא איתמר עלה**, על משנה זו:

רבה ורב יוסף, דאמרי תרווייהו: הבא, המשנה במסכת גיטין — בשתי כיתי עדים עסקינן.

כאשר כת אחת אומרת קרוב לה היה הגט, וכת אחת אומרת קרוב לו היה הגט.

וכיון שיש לנו שתי עדויות סותרות, שאחת מהן אומרת שהיו כאן גירושין והשניה אומרת שאין כאן גירושין, אי אפשר להעמידה על חזקתה שאינה מגורשת, כי חזקה מבררת את הספק במקום שאין עדים, אבל היא לא יכולה לברר את הספק במקום שיש עדים האומרים שחל שינוי בחזקה.

ואף על פי שיש כת עדים הסותרת אותה, עדיין הדבר ספק.

דחיה ליה גירושי הערוה ספיקא דאורייתא, ולכן חייבת צרת הערוה חליצה מספק מן התורה.

ואין זה חומרא בעלמא, עד שנוכל לומר שאין להצריכה חליצה מחמת הטעם ש"אם אתה אומר חולצת, [היא גם] מתייבמת".

ואילו **מתניתין דהבא**, אם נרצה להעמידה בספק גירושין כמו בקידושין, נצטרך להעמידה **בכת אחת** של עדים, שעד אחד אומר שהיה הגט קרוב לו, ועד שני מכחישו ואומר שהיה הגט קרוב לה.⁽¹⁾

אשתו ברשות הרבים, וזרקו לה את הגט ברשות הרבים —

אם היה הגט קרוב לה — **מגורשת**.

ואם היה הגט קרוב לו — **אינה מגורשת**.

ואם היה הגט מחצה על מחצה — **מגורשת ואינה מגורשת**.

ואמרינן: למאי הלכתא, במה מתבטא הדין במחצה על מחצה שהיא "מגורשת ואינה מגורשת"?

מצד אחד אמרינן שהיא מגורשת —

דאי כהן הוא בעלה, אסורה ליה לקיימה תחתיו, מספק, שמא היא מגורשת.

ומצד שני אמרינן שהיא אינה מגורשת —

ואי ערוה על היבם היא, ומת הבעל אחר הגירושין המסופקים — **צרתה בעיא חליצה**, שמא הערוה אינה מגורשת.

ולא אמרינן העמידנה לערוה על חזקתה שאינה מגורשת, וצרתה היא צרת ערוה בודאי, ואל תחמיר להצריכה חליצה, לפי **ש"אם אתה אומר חולצת**, [היא גם] **מתייבמת**!

ואם כן, תיקשי, כיון שגם לגבי ספק גירושין מצינו שהחמירו בה לחלוץ, ולא חשו לכך ש"אם אתה אומר חולצת, היא גם] מתייבמת" — מדוע לא שנינו במשנתנו בספק גירושין דוגמת ספק קידושין, שזרק את הגט ספק קרוב לו ספק קרוב לה, שאם

1. רש"י מבאר שהכת האחת היא שני עדים, שכל אחד מהם מכחיש את השני. אך הרשב"א מקשה על

ועד אחד המוכחש על ידי עד שני אינו מונע להעמיד דבר על חזקתו, ולכן יש להעמיד את צרת הערוה על חזקתה, שהיא חזקת היתר לשוק.

וכיון דהוי ליה ספק גירושין כזה רק בגדר "ספיקא דרבנן", היות ומן התורה מעמידים אותה על חזקת היתר לשוק, אין להחמיר להצריך את צרתה חליצה, מהטעם ש"אם אתה אומר חולצת, [היא גם] מתייבמת". ולכן, לא שנינו לספק גירושין שכזה במשנתנו.

ובכך חלוקים קידושין מגירושין.

כי כאשר יש ספק בקידושי הערוה מחמת הכחשת עד כנגד עד, יש לנו להעמיד את צרת הערוה בחזקת היתר ליבם, ולומר שאינה צרת ערוה. אלא, שאנו מחמירים בה שתחלוץ ולא תתייבם. ואין לחשוש שמא יבוא הדבר לידי מכשול ש"אם אתה אומר חולצת, [היא גם] מתייבמת", כי אכן מעיקר הדין היא מתייבמת.

אבל בספק גירושין של הערוה, יש להעמיד את צרתה בחזקת היתר לשוק, ואין להחמיר בה להצריכה חליצה, כי יכול הדבר להביא בה לידי מכשול ש"אם אתה אומר חולצת, [היא גם] מתייבמת", וכאן היבום הוא מכשול באיסור כרת, שהרי החזקה אומרת שהיא צרת ערוה!

ומוכיחה הגמרא: **וממאי דמתניתין דהבא צריך להעמידה בכח אחת**, של עד המכחיש עד?

דומיא דקדושין — מה קדושין מדובר בכח אחת, אף גירושין בכח אחת.

אלא שיש לתמוה: **וקדושין גופיהו — ממאי דבכח אחת של עד נגד עד מדובר בה?**

דלמא בב' כיתי עדים המכחישות זו את זו עסקינן?!

ומתרצת הגמרא: **אי בב' כיתי עדים** המכחישות זו את זו עסקינן, למה תחלוץ הצרה ולא תתייבם?

נעמידנה בחזקתה שהיא מותרת ליבם, ואם כן, **תתייבם, ואין בכך כלום!**

אלא בהכרח, שמדובר בכח אחת של שני עדים, באופן שעד אחד המכחיש עד אחד, ולכן יש לחשוש שמא נתקדשה הערוה, ולכן תחלוץ צרתה ולא תתייבם.

ותממה הגמרא: כיצד יתכן לומר שבהכחשת שתי כתות עדים תתייבם, ואין בכך כלום?!

ושאלת הגמרא היא בסגנון של ממה נפשך,

שיש כאן זריקת כסף לשם קידושין, אלא שמכחישים זה את זה אם היה הכסף קרוב לו או לה, שומעים את דברי שניהם שהיתה כאן זריקת כסף מסופקת, ואסורה מדרבנן.

דבריו, שאין עד אחד נאמן בדבר שבערוה כלל, ומדוע שיהיה בעקבות עדותו ספיקא דרבנן, ולא נעמיד לכתחילה על החזקה גם לרבנן.

ובשיעורי רבי שמואל אות ר"ג תירץ, שסברת רש"י היא, שהואיל ושני העדים מעידים

והו, בשתי כיתי עדים בגירושין נמי תיקשי, מדוע אתה מצריכה חליצה לצרת הערוה מחמת החשש שמא נתגרשה הערוה?

והרי בכל תרי ותרי כשיש חזקה, רק ספיקא דרבנן היא, כיון שמן התורה מעמידים על החזקה במקום ששתי כתי עדים מכחישות זו את זו!

דמדאורייתא אמרינן: אוקי תרי, את שני העדים שאומרים נתגרשה, לבהדי מול תרי, שני העדים שאומרים לא נתגרשה, ואשה, צרת הערוה, אוקמה אחזקה של היתר לשוק!

ומדוע אתה אוסרה מכח "ספק דרבנן" של גירושי הערוה עצמה.

והראיה שתי ותרי הוא ספיקא דרבנן, ומדאורייתא מעמידים על חזקה, מידי דהוה, כמו שמצינו אנכסי דבר שטיא, בנכסיו של אדם שנקרא "בר שטיא", שלעתים הוא היה שוטה, ולעתים הוא היה בר דעת.

דבר שטיא, זבין נכסי, מכר את נכסיו, מקרקעין.

אתו בי תרי, באו שני עדים ואמרי: כשהוא חלים, בריא בנפשו, זבין, מכר את נכסיו, וקנה הלוקח.

ואתו בי תרי אחרוני, ואמרו כשהוא שוטה זבין, ואין מכרו של שוטה מכר, ולא קנה הלוקח את הקרקע!

ואמר רב אשי: אוקי תרי להדי תרי, העמד עדות שנים מול עדות השנים שנגדם. (2) (3)

מה הוא הדין בכל ספק הכחשה של שתי כתי עדים [הנקרא בקצרה "תרי ותרי"] במקום שיש חזקה:

האם "תרי ותרי" במקום חזקה הוא ספיקא דאורייתא, שנשאר הספק מן התורה ואין החזקה מכרעת בו, כי במקום הכחשת עדים אין החזקה קובעת.

וכמו שאמרה הגמרא לעיל, שרבה ורב יוסף העמידו את המשנה בגיטין בשתי כתי עדים המכחישים זו את זו "דהוי ליה ספיקא דאורייתא".

או ש"תרי ותרי" במקום חזקה הוא ספיקא מדרבנן, שמן התורה מעמידים את הדבר על חזקתו, אלא שחכמים החמירו לאסור מספק:

א. אם נאמר שתי ותרי ספיקא דאורייתא, כפי שסבורים רבה ורב יוסף, תיקשי:

הרי קיימי שני עדים, וקאמרי שהיה כסף הקידושין קרוב לה, ונתקדשה הערוה, וצרתה היא צרת ערוה, האסורה באיסור כרת על היבם, ואילו את אמרת "תתייבם ואין בכך כלום"?!?

והרי כשיש לנו הכחשה בין שתי כתי עדים, נשאר הספק מן התורה, ואין מקום לחזקה להכריע כשהספק שלפנינו הוא משום שיש לנו סתירה בדברי העדים!

ב. הרי יש להוכיח שתי ותרי הוא רק ספיקא דרבנן, ומן התורה מסתמכים על חזקה גם במקום תרי ותרי, ולכן תיקשי:

"מוחזק", שקובעים את המוחזק לפי חזקת המרא קמא, ומי שבא להוציא מיד המוחזק, עליו

2. קונטרס הספיקות [כלל א] דן בשאלת האחרונים אם חזקת מרא קמא היא דין

ב-א-ב **וארעא**, את הקרקע, שיש עליה עדות מוכחשת אם היא שייכת למוכר או לקונה — **אוקמא העמד בחזקת בר שטיא**, בחזקת המוכר, לפי שהיתה בחזקתו לפני המכר המסופק, והוא נשאר בה!

והיינו, שמן התורה מעמידים על החזקה גם במקום תרי ותרי.

וחוזרת השאלה, מדוע בעדות מוכחשת של תרי ותרי בגירושין אודות הערוה, צריכה צרתה חליצה, ואין מעמידים אותה בחזקת היתר לשוק?!

אלא, אמר אביי: כך יש לתרץ מדוע לא נקטה המשנה "ספק גירושין" בספק קרוב לו ספק קרוב לה, כמו ספק קידושין:

הראיה.

או שחזקת מרא קמא היא חזקה ככל החזקות, שמעמידים את הדבר בחזקתו, וכיון שכאן החזקה היא חזקת מרא קמא, הרי מעמידים אותו על חזקתו, שהוא שייך למרא קמא, אך אין זה דין "מוחזק".

והקונטרס הספקות עצמו סובר, שחזקת מרא קמא היא חזקה ככל החזקות, והיא מבררת את הספק שהנכס שייך למרא קמא, ואילו במוחזק אין זה בירור של בעלות, אלא שיש דין שהמוציא מן המוחזק עליו הראיה, אך אין זה בירור שהמוחזק הוא הבעלים.

ואילו בשערי יושר [שער ה פרק ו] הוכיח שאין חזקת מרא קמא חזקה אלא היא רק דין מוחזק, מכך שהקונה שתי אילנות בתוך שדה חבירו, שהדבר ספק אם קנה גם את הקרקע שבין האילנות, הרי הוא חייב להביא ביכורים, אך אינו קורא כמו הבעלים. ואם נאמר שחזקת המרא קמא מבררת כמו כל חזקה שהקרקע שייכת למוכר, מדוע צריך הקונה להביא, והרי פשטה החזקה את הספק לגמרי. אלא מכאן ראיה שאין מרא קמא חזקה ככל החזקות, אלא הוא דין מוחזק, שעדיין נשאר הספק, אלא שאין מוציאים מהמוחזק.

אך הג"א מוכיח מכך שהמוכר [הזוכה בקרקע מדין מרא קמא], חייב להביא ביכורים מאותה הקרקע, ולקרוא, והקונה גם הוא חייב להביא ביכורים מאותה הקרקע [אלא שאינו

קורא], שהדין של מוחזק הוא דין ודאי רק לגבי הבעלות על הממון, ולכן המוכר מביא וקורא מכח בעלותו הודאית.

אך עדיין נשאר ספק מי באמת הוא הבעלים. ולכן הקונה גם הוא חייב להביא ביכורים מהקרקע הזאת.

והסביר זאת הקהלות יעקב, שגם אם נאמר דין של הנהגה ודאית ביחס לממון, אין זה אומר שכך היא האמת, ולכן עד כמה שזה נוגע לביכורים, חייב גם הקונה המפסיד את הקרקע, להביא מהם ביכורים.

3. רבי עקיבא איגר בתשובותיו [קלה] מוכיח [וכן כתב הרמב"ן], שתרי ותרי אינו רק סיבה למנוע דין חזקה, אלא שהוא גם סיבה לשלול את דין המוחזק!

וכשמביאה הגמרא ראיה מהמכר של בר שטיא שתרי ותרי הוא ספיקא דרבנן, ומדאורייתא מתחשבים בחזקה גם במקום תרי ותרי, יש ראיה שבתרי ותרי מתחשבים גם במוחזק.

ועיין בדבריו שהסביר את המחלוקת בין הלשונות אם תרי ותרי הוא ספיקא דאורייתא או דרבנן, האם חזקה היא בגדר בירור הדבר כמו עדות, ואין היא יותר מכת נוספת של עדים, ושניים הרי הם כמאה, או שבתרי ותרי מסלקים את העדות כמי שאינה, ואז מעמידים את הדבר בחזקתו כמו שהיה.

ואמר זאת רבא בלשון מליצית, [ונקט את לשון הכתוב בספר איוב, פרק לז] "יגיד עליו ריעו"!

תנא בקידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה, שאם היה הספק בקידושי ערוה, צרתה חולצת ולא מתייבמת, והוא הדין לגירושין.

תנא בגירושין: כתב בכתב ידו, או שאין בו זמן, או שיש בו אלא עד אחד, שהוא כדין "ספק גירושין", שפסול מדרבנן —

והוא הדין לקידושין, שגם בשטר קידושין יש את הפסולים הללו, מדרבנן.

אמר ליה רבא לאביי: אי, אם התירוץ שלך הוא "יגיד עליו ריעו", שיש ללמוד מגיטין לקידושין, ומקידושין לגיטין — **מאי "זהו ספק גירושין"**, דקתני בסיפא של משנתנו?

והרי לשון "זהו" משמע למעט, שהדברים שמנתה המשנה בלבד, הם הנחשבים "ספק גירושין", ואין ללמוד מקידושין ["רעהו"], שגם ספק קרוב לו, ספק קרוב לה, זה "ספק גירושין"!

אלא, אמר רבא, כך יש לתרץ:

כל ספק שיש בקידושין, כגון ספק קרוב לו ספק קרוב לה — **יש** לאותו ספק גם בגירושין.

ויש בגירושין ספק, מה שאין בקידושין. כגון שטר קידושין בלי זמן.

ולשון "זהו" דנקט התנא בגירושין — **לא דוקא** הוא, אלא לומדים מקידושין לגירושין.

אלא, משום דתנא "זהו ספק" בקידושין,

שבא למעט פסול של חסרון זמן בשטר הקידושין, שאין זה חסרון בקידושין —

תנא נמי "זהו ספק" בגירושין.

ומבאר הגמרא: ו"זהו" דקידושין — **למעוטי מאי?**

למעוטי חסרון זמן בשטר הקידושין, דליכא לפסול הזה בקידושין.

והוינן בה: **ומפני מה** אכן **לא** תקנו זמן בשטר הקידושין?

הניחא למאן דאמר תיקנו זמן בשטר הגט **משום פירי**, שמשעת כתיבת הגט, ועוד לפני הגירושין, כבר מפסיד הבעל את זכותו באכילת פירות נכסי מלוג שהכניסה לו אשתו, ולכן תיקנו שיכתוב את הזמן של כתיבת הגט בשטר הגט, כדי שנדע ממתי אין לו זכות אכילת פירות, שפיר לא תיקנו לכתוב זמן בשטר קידושין, כי אין נפקא מינה בזמן הכתיבה של השטר, שהרי **ארוסה לית לה פירי** את שתנשא.

אלא למאן דאמר תיקנו זמן בגט **משום** החשש שיחפה על מי שנשוי **בת אחותו**, שאם היא תזנה תחתיו, הוא יחוס עליה שלא יהרגוה, ויתן לה גט, ויטען שנתגרשה ממנו בגט הזה לפני שזינתה.

ולכן תיקנו חכמים שיכתבו זמן בגט, כדי שלא יוכל לחפות עליה.

ואם כן ליתקין זמן גם בשטר קידושין, כדי שאם תזנה, לא יוכל לטעון שקידש אותה רק לאחר הזנות!?

ומשנינן: **משום דאיכא מאן דמקדש בכספא**,

ואי לא, אם אין זוכרים הם את הזמן, אלא זמנין דחזו מכתבא, רואים הם בכתב השטר את זמן הקידושין, ואתו מסהדי, והם באים להעיד על הזמן על סמך ראייתם בשטר — אין זו עדות.

היות ורחהמנא אמר שצריכה העדות של העדים להיות מפיחה, על סמך זכרונם, ולא מפי, על סמך, כתבם.

ופרכינן: אי הכי, שלא כותבים זמן בשטר הקידושין היות ואין לנו היכן להניחו, בגירושין, שתיקנו חכמים לכתוב בגט זמן משום שמא יחפה על בת אחותו, נמי נימא הכי!

נאמר אותו דבר, שאין לנו היכן להניח את הגט עם הזמן, שיועיל הזמן שתיקנו חכמים לכתוב בגט, כדי שלא יחפה על בת אחותו.

שאם יניחו אותו ביד הבעל או ביד האשה יש לחוש שמא ימחקו את הזמן, כדי לחפות על הזנות, ואם ביד העדים, אין צורך בכך אם הם זוכרים את הזמן, ואין תועלת אם הם לא זוכרים..

ומשנינן: התם, בגירושין, תקנת הזמן בגט — להצלה דירה קאתי.

לאחר שתיקנו חכמים זמן בגט, הוא משמש רק ל"הצלה" שלה, שאם אכן נבעלה לאחר הגירושין תוכל להוכיח זאת באמצעות הזמן שבגט.

כי אילולי שתוציא את הגט עם הזמן הכתוב בו, נחזיקנה כודאי נבעלה בהיותה אשת איש, שהרי החזקה אומרת שהיא אשת איש, כל עוד לא תוציא גט הכתוב כהלכתו, עם הזמן שנתגרשה בו.

ואז לא תהיה תקנה, כי אין הזמן של הקידושין ידוע, ואיכא המקדש בשטרא — לא תקון רבנן זמן בשטר.

אמר ליה רב אחא בריה דרב יוסף לרב אשי: והא עבדא, דאיכא דקני בכספא ואיכא בשטרא, ובכל זאת תקון רבנן זמן בשטר קנינו של עבד?!

והנפקא בזמן הוא בנוגע לנכסי העבד, שבזמן שאדם קונה עבד כנעני, פירות נכסיו של העבד, שייכים לאדון.

ומשנינן: התם, בקניית עבד, רובא דאינשי קונים עבד בשטרא, ולכן תיקנו בו זמן.

אבל הכא, בקידושין רובא מקדשים בכספא.

איבעית אימא: משום דכתיבת הזמן בשטר לא אפשר לעשות בו תקנה למנוע חיפוי על זנות!

כי היכי ליעבד, מה נעשה עם השטר?

אם לינחה, נניח את השטר גבי ידיה — הרי אם תזנה, מחקה ליה לזמן, ותטען שהתקדשה אחר הזנות.

אם לינחה גבי ידיה, אצל הבעל — זמנין דבת אחותו היא, ומחפה עלה בכך שהוא ימחק את הזמן, ויטען שזינתה לפני שהתקדשה.

לינחה גבי עדים — ממה נפשך אין תועלת בדבר. כי:

אי דזכירי העדים מתי הוא זמן הקידושין, אין צורך בזמן הכתוב בשטר, אלא ליתו ליסחוד, יבואו העדים ויעידו מזכרונם על זמן הקידושין.

ועשה בה האח השני מאמר, ומת —

הרי אלו, אשתו של השני, ואשתו של הראשון שעשה בה השני מאמר, הנפלות לפני האח השלישי —

חולצות על ידי האח השלישי, ולא מתייבמות על ידו.

לפי שאשת הראשון שעשה בה השני מאמר, נופלת עתה גם מנשואי האח הראשון, וגם ממאמרו של האח השני, והרי היא "אשת שני מתים", שאינה מתייבמת מלימוד בדרך של אסמכתא, מהפסוק.

שנאמר [דברים כה] "ומת אחד מהן — יבמה יבא עליה".

רק מי שעליה זיקת יבם אחד, הרי אני קורא בה "יבמה יבוא עליה".

ולא מי שעליה זיקת ב' יבמין!

וצרתה אינה מתייבמת, כמו שהיא אינה מתייבמת.

רבי שמעון אומר: מייבם לאיזו שירצה, וחולץ לשניה.

לפי שסובר רבי שמעון שאין היא נחשבת אשת שני מתים, לפי שאם מאמרו של שני קונה, הרי היא אשת השני בלבד, ואם מאמר אינו קונה היא אשת הראשון בלבד.

ולכן מייבם לאיזה שירצה. אך אינו מייבם את שתייהן, כי שמא מאמר קונה, והן שתי יבמות מבית אחד.

אך לא די ביבום אחת מהן, כי שמא מאמר אינו קונה והן שתי יבמות משני בתים.

ולכן מייבם לאחת, וחולץ לשניה.

ולכן, שוב אין לחשוש לחיפוי, שמא תמחק את הזמן מהגט ותטען שזינתה לאחר הגירושין.

כי אם יש עדים שהיא נבעלה, והיא תביא גט ללא זמן, נעמידנה על חזקתה שהיתה אשת איש גם בזמן הזנות, היות ולא הביאה גט שנכתב בו הזמן כהלכתו.

אך לפני שתיקנו זמן בגט, היא היתה יכולה לטעון שזינתה לאחר הגירושין, תוך הסתמכות על הגט שבידה, שנכתב כהלכה, וטענתה היתה מעוררת ספק, ולא היו מחייבים אותה על סמך חזקת אשת איש.

אבל הכא, בקידושין, תקנת הזמן בשטר — לחובה דירה קאתי!

שהרי כאן אם תיבעל ולא תוציא את השטר, נעמידנה על חזקת פנויה, ונמצא שהיא אינה צריכה את הזמן שבשטר כדי להגן על עצמה, אלא דיה שתעלים את השטר.

ונמצא, שכל תקנת הזמן בשטר קידושין, היא רק לחובתה, שלא תוכל לטעון שזינתה לפני הקידושין, בזמן שהיתה פנויה, אם לא תביא את השטר עם הזמן הכתוב בו.

ולכן, אין טעם לתקן זמן בשטר הקידושין. שהרי אם תעלים את השטר או תמחק את הזמן הכתוב בו, לא נוכל לומר בודאות, כנגד חזקת פנויה, שזינתה בזמן הנישואין, ולהרגה בגלל שלא הביאה את שטר קידושיה עם זמן, כתקנת חכמים.

ולכן לא תיקנו זמן בשטר קידושין.

מתניתין

ג' אחין נשואין ג' נבריות, ומת אח אחד מהן.

גמרא

ומקשה הגמרא לרבנן, האוסרים את בעלת המאמר להתייבם, מצד "אשת שני מתים":

ואי סוברים רבנן שזיקת ב' יבמין על ידי מאמר, היא איסור דאורייתא, לפי שמאמר קונה ביבמה מן התורה —

חליצה נמי לא תיבעי!

אלא בהכרח, שאין זה דין תורה, כי מאמר אינו קונה מן התורה, ואין כל אפשרות שתהיה יבמה שהיא "אשת שני מתים" מן התורה, אלא רק איסור מדרבנן הוא.

וגזירה הוא, שמחמת המאמר נראות שתי היבמות לאנשים כאילו הן באות מבית אחד, ואם ייבמו את שתיהן, יש לחשוש שמא יאמרו אנשים: ב' יבמות הבאות מבית אחד, שתיהן מתייבמות!

ופרכינן, אם זהו החשש מדוע שתיהן חולצות?

ונייבם לחדא, וניחלוין לחדא!

ומשנינן: גזירה, שמא יאמרו אנשים: שתי יבמות הבאות מבית אחד — מקצתו בנוי, ומקצתו חלוץ. לב-א

ופרכינן: ויאמרו האנשים כך! ומה תקלה יש בדבר, אם שתי יבמות הבאות מבית אחת, אחת תתייבם והשניה תחלוץ חליצה מיותרת!?

ומשנינן: אי, אם כך יקרה, דמייבם לאחת מהן, וחדר חליץ לשניה, הכי נמי שאין לנו לחשוש לתקלה שכזאת.

אלא הגזירה היא, שמא יבואו לטעות ולומר ששתי יבמות הבאות מבית אחד טעונות חליצה ויבום, ודילמא חליץ לאחת מהן ברישא, וחדר מייבם לשניה.

וקם ליה על יבום השניה, כ"אשר לא יבנה".

ורחמנא אמר: כיון שלא בנה את בית אחיו, כשחלץ לאחת — שוב לא יבנה!

שנינו במשנה: אם עשה השני מאמר באשת הראשון, שתיהן [אשתו של השני ובעלת המאמר] חולצות ולא מתייבמות.

אמר רבא: אם נתן האח השני, שקידש את אשת הראשון בקידושי מאמר, גט למאמר ולא לזיקתו — הותרה צרתה, אשתו של השני, להתייבם. היות ובשעה שמת בעלה, שוב אין היא צרת ערוה במאמר.

ופה אין ענין לגזור שמא יאמרו שתי יבמות הבאות מבית אחד, אחד חולצת ואחת מתייבמת. לפי שאת המאמר שעשה בה, הוא מבטל על ידי הגט. ונמצא שאחרי הגט, הכל יודעים שיש כאן שתי יבמות משני בתים.

אבל היא, בעלת המאמר עצמה, אסורה להתייבם מנפילתה מהאח הראשון, היות דמחלפה ב"בעלת גט".

והיינו, שגזרו חכמים על יבמה שנתן לה היבם גט לזיקתה, שלא תתייבם לשאר האחים. לפי שמדרבנן הוא וכל אחיו נאסרים בה כאילו חלץ לה, באיסור "כיון שלא בנה, שוב לא יבנה".

וגם כאן, אילו היה נותן לה את הגט למאמר ולזיקתו היא לא היתה מתייבמת.

אך כיון שנתן את הגט רק למאמרו, הרי

גמרא

והוינן בה: מה משמיעה לנו המשנה?

הרי פשיטא, שהיא נאסרת עולמית!

כי השתא, הרי, ומה התב, במשנה הקודמת [בדף ל א], כאשר היו שלשה אחים ושניים מהם היו נשואים שתי אחיות, והשלישי נשוי נכרית, ומת אחד מבעלי האחיות, והיא נופלת לפני בעל אחותה ולפני בעל הנכרית.

דלא מידחיא בשעת נפילתה מהאי ביתא לגמרי, אלא היא זקוקה לאח הנשוי נכרית ליבום או לחליצה, ואני קורא בה בשעת נפילה "יבמה יבוא אליה" [חוץ מאשר באותו אח שנשוי אחותה].

וייבמה האח שנשוי הנכרית, ואחר כך מתה אחותה, הנשואה לאח השני, ואחר כך מת האח שכנסה —

אמרת שהיא לא מתייבמת לאח שהיה נשוי אחותה בשעת נפילתה הראשונה, אף על פי שעתה, לאחר שמתה אחותה, היא מותרת לו משום אחות אשה.

כיון שהיא אסורה לו משום איסור אשת אח מהנפילה הראשונה, היות ובשעת הנפילה לא הותרה לו איסור אשת אח, ונאסר בה כמו באשת אח שיש לו בנים. ואיסור זה הוא לעולם, ואינו ניתר מכח יבום של אח שני.

הכא, שהיו רק שני אחים נשואים שתי אחיות, דקא מידחיא מהאי ביתא לגמרי בשעת נפילה, שהרי קיים אז רק אח אחד שנשוי אחותה, ואין אני קורא בה בשעת נפילה "יבמה יבוא עליה" כלל —

לא כל שכן שאיסור אשת אח, כאשת אח שיש לו בנים, חל עליה עולמית, ואם תמות

ביטל הגט את מאמרו בלבד, והזיקה נשארה כמות שהיא, היא היתה יכולה להתייבם. אלא שגזרו עליה חכמים שלא תתייבם, היות והיא מתחלפת לאנשים בבעלת הגט לזיקתו, שאינה מתייבמת.

איכא דאמרי, כך אמר רבא:

נתן גט למאמרו — הותרה אפילו היא עצמה להתייבם לאח השלישי, כשימות האח השני.

מאי טעמא? — מאי דעבד בה, המאמר שעשה בה, הרי שקליה, הסיר אותה ממנה בגט שנתן למאמרו, ונשארה בה הזיקה של הנפילה מהאח הראשון כמו שהיתה.

והרי היא מתייבמת לאח השלישי מזיקתה אליו מהנפילה מהאח הראשון.

ובתנאי שיפרש שנתן את הגט למאמרו בלבד, ולא לזיקתו [רש"י].

מתניתין

שני אחין שהיו נשואין שתי אחיות, ומת אחד מהן.

ובנפילתה היא ערוה לאח השני משום אחות אשה, והרי היא פטורה מן היבום ומן החליצה.

ואחר כך מתה אשתו של שני, ושוב אין היבמה אסורה לו משום אחות אשה.

הרי זו אסורה עליו עולמית, באיסור אשת אח, הואיל ונאסרה עליו שעה אחת, משום אשת אח שלא הותר ליבום, כמו אשת אח שיש לו בנים,

ובא עליה בשוגג —

חייב עליה שתי חטאות. אחת משום אשת אח, ואחת משום אחות אשה, דברי רבי יוסי.

רבי שמעון אומר: אינו חייב אלא חטאת אחת, משום אשת אח בלבד.

ופרכין: והא תניא, רבי שמעון אומר: אינו חייב אלא משום אחות אשה בלבד!

ומשנינן: לא קשיא.

רבי שמעון סובר שאין איסור חל על איסור, ולכן:

כאן, שחייב בה משום אחות אשה, מדובר בכגון שנשא האח החי תחילה את אחת האחיות, ונאסרה עליו האחיות השניה באיסור אחות אשה. ואח"כ נשא אחיו המת את אחותה, שאיסור אחות אשה קדם וחל עליה תחילה, ולכן אין איסור אשת אח חל על איסור אחות אשה.

כאן, שחייב משום אשת אח, מדובר בכגון שנשא מת תחילה את אחת האחיות, והיא נאסרת על האח החי באיסור אשת אח, ואח"כ נשא האח החי את אחותה, שאיסור אשת אח קדם, ואין איסור אחות אשה חל עליו.

והוינן בה: ורבי שמעון, הסובר שאין איסור חל על איסור —

אם כן, היבא, במקום דנשא מת את אחת האחיות תחילה, ונאסרה על האח החי משום אשת אח, ואח"כ נשא חי את אחותה, הרי כיון דאיסור אחות אשה לא חייל על איסור

אחר כך אחותה, היא אינה חוזרת להתייבם!?

וכיון שמשנתנו פשיטא היא, למה שנאה התנא!?

ומשנינן: התנא ששנה משנתנו, הא, משנתנו זאת תנא שנה אותה ברישא, כי היא הפשוטה ביותר.

ואילו חך משנה הקודמת, חזיא לחיתירא, שהיה סבור, כיון שאני קורא בה בשעת נפילה מהאח הראשון "יבמה יבוא עליה" לגבי האח השלישי הנשוי נכרית, אין היא נאסרת אפילו על בעל אחותה באיסור אשת אח שיש לו בנים.

ושריא לו לייבמה, לאחר מיתת אשתו, אחותה, כאשר היא חוזרת ונופלת אליו במיתת האח הנשוי נכרית.

אך, והדר, לאחר מכן, חזיא התנא לאיסורא, כיון שאליו היא לא הותרה בשעת נפילתה הראשונה.

ואידי, והיות דחביבה ליה לתנא החידוש לאיסור במשנה ההיא, אקדמה, ושנה אותה ראשונה, לפני משנתנו.

אבל המשיך התנא לשנות גם את משנתנו, אחריה, למרות שעתה, לאחר שכבר נשנית המשנה היא תחלה, היא פשוטה ואין בה חידוש.

היות ומשנה שנשנית — לא זזה ממקומה, מלהמשיך לשנותה.

תנו רבנן: אם נפלה אחות אשתו לפניו, והיא פטורה מן החליצה ומן היבום, והוא אסור בה כמו באשת אח שיש לה בנים,

נידון במיתה החמורה מבין שתייהן.

כגון הבא על חמותו כשהיא אשת איש, וחייב על חמותו שריפה, שהיא המיתה החמורה, ועל אשת איש חנק, שהיא המיתה הקלה — הרי הוא נידון בשריפה, שהיא המיתה החמורה.

רבי יוסי אומר: נידון בזיקה [בסיבת האיסור] הראשונה הבאה עליו.

ותניא, כיצד אמר רבי יוסי שהוא "נידון בזיקה הראשונה הבאה עליו"?

כגון שתחילה, בשעה שקידש את אשתו, היתה חמותו פנויה [אלמנה], ולאחר מכן נישאה ונעשית אשת איש — הרי הוא נידון בשריפה על עבירת חמותו.

ואם תחילה היתה אשת איש, ואחר כך קידש את בתה ונעשית חמותו — נידון במיתה הקלה של חנק, על עבירת אשת איש.

ומוכח שסובר רבי יוסי כרבי שמעון, שאין איסור חל על איסור, כי אם היה חל איסור על איסור, הרי תמיד היה נידון במיתה החמורה.

אמר רבי אבהו: מודה רבי יוסי שאיסור כן לב-ב חל על איסור, ב"איסור מוסיף".

"איסור מוסיף" משמעותו היא, שהאיסור השני מוסיף אנשים נוספים, הנאסרים בו, בנוסף לאותו אדם שכבר אסור בו מחמת האיסור הקודם לו, שהיות ועוד אנשים נאסרים באיסור הנוסף, גם הוא נאסר בו, יחד עמם.

אשת אח, ואיסור אשת אח הזה הוא איסור אשת אח שאין לו בנים, שהותר במקום יבום —

הרי כאן, שאין היא נאסרת באיסור ערוה של אחות אשה, כי לרבי שמעון לא חל איסור ערוה אחות אשה עליה, היות ואין איסור חל על איסור — תתייבם יבומי!

אמר רב אשי: איסור אחות אשה אמנם לא חל עליה בפועל, אבל אין זה אומר שהוא לא קיים כלל.

אלא הוא "מיתלא תלי וקאי", תלוי ועומד מוכן לחול עליה, דאי פקע איסור אשת אח — אתי איסור אחות אשה, וחייל עליה.

ואם נתיר לו לייבמה, כדין אשת אח שאין לו בנים, יחול עליה מיד איסור אחות אשה, והוא ימנע את היבום. ונמצא, שאין לה אפשרות יבום, גם אם לא חל עליה בפועל איסור אחות אשה.

וחילבך, לא פקע איסור אשת אח שעליה.

שהרי לא הותר אשת אח שאין לו בנים אלא במקום יבום. ואילו כאן, שאין אפשרות יבום, הרי היא כאשת אח שיש לו בנים, שלא הותר איסור אשת אח הזה, ולכן חייב עליה משום אשת אח.

ועוד הוינן בה, לרבי יוסי החולק על רבי שמעון, וסובר שחייב עליה שתיים, משום אחות אשה ומשום אשת אח:

וכי פבר רבי יוסי שאיסור חל על איסור?

והא תניא: מי שעבר עבירה שיש בה שתי מיתות בית דין —

ובגון במקום שתחילה היתה אסורה עליו משום אחות אשתו, שהוא איסור פרטי אליו, ואחר כך נשאה אחד מאחיו, ונאסרה אז על כל האחים באיסור אשת אח, הרי מוסיף איסור אשת אח אנשים נוספים הנאסרים בה, ולכן גם הוא נאסר בה באותו איסור, יחד עם.

אבל לעומת זאת, אם היתה אסורה תחילה באיסור אשת איש, ולאחר מכן נעשתה חמותו, לא נוספו בכך אנשים נוספים באיסורה, ולכן אין הוא נאסר בה משום חמותו, ואין דינו בשריפה אלא רק בחנק.

ואם היתה תחילה חמותו פנויה, ונאסרה עליו משום חמותו, ואחר כך נישאה ונעשית אשת איש, שהיא איסור מוסיף, היות שעתה נאסרו בה כל האנשים, חל עליה איסור גם אשת איש. ואם יעבור עליה בשוגג יהיה חייב שתי חטאות, ובמזיד יהיה חייב במיתה החמורה.

ומקשה הגמרא: **תנינא היכא דנשא האח החי** תחילה את אחת האחיות, ונאסרה עליו אחותה השניה מדין אחות אשה, **ואח"כ נשא האח המת** את אחותה, שפיר סובר רבי יוסי, **שמגו דאתוסף** בה **איסור** אשת אח **לגבי שאר האחים** — **אתוסף איסור** אשת אח גם **לגבי דיריה**, על אף שכבר היתה אסורה עליו מחמת אחות אשה.

אלא, היכא דתחילה נשא מת את אחת האחיות, ונאסרה אז על כל האחים משום אשת אח, **ואח"כ נשא חי** את אחותה, שהאיסור הנוסף של אחות אשה הוא איסור פרטי — **מאי "איסור מוסיף" איכא?** ומדוע מחייב בו רבי יוסי שתי חטאות?!

וכי תימא לתרץ, **שמגו דאיתסר** האח החי, הלוקח את האחיות השניה, **בכולהו אחותא**, בכל אחיותיה של האשה שהוא לוקח, נחשב הדבר כאיסור מוסיף לרבי יוסי.

אי אפשר לומר כך. כי:

האי — "איסור כולל" הוא, ולא "איסור מוסיף"!

שהרי אין כאן אנשים נוספים הנאסרים ביחד עמו באחות אשתו הנאסרת עתה עליו, עד שיקרא "איסור מוסיף".

אלא שהוא "כולל" בלקיחת אחות אשה, עוד נשים נוספות הנאסרות עליו!

והחילוק בין איסור מוסיף לאיסור כולל, ש"מוסיף" הוא באנשים נוספים, הנאסרים עמו באותו איסור, וכולל הוא ב"נאסרים" נוספים — כלפיו!

אלא, אמר רבא, כך יש לתרץ את דברי רבי יוסי:

לעולם סובר רבי יוסי שאין איסור חל על איסור, ואינו חייב על אחות אשתו שהיא אשת אחיו שתי חטאות בשוגג.

אך בכל זאת, כיון שהיא גם אשת אחיו וגם אחות אשתו, הרי אם יעשה זאת במזיד, הרי הוא רשע גמור, כמי שעשה את שתי העבירות, ויש לקוברו בין רשעים גמורים.

ומה שאמר רבי יוסי שאפילו אם נשא תחילה האח המת, ונאסרה על האח החי

באיסור אשת אח, ואחר כך נשא האח החי את אחותה, שחייב שתיים, הכי קאמר:

מעלה אני עליו כאילו עשה שנים, ואינו חייב להביא [אם עשה זאת בשוגג], אלא חטאת אחת.

וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן בהסבר דברי רבי יוסי: מעלה אני עליו כאילו עשה ב', ואינו חייב אלא אחת.

ומבאר הגמרא: **מאי נפקא מינה** בכך שמעלה אני עליו כאילו עשה שנים, אחר שאתה פוטר אותו משתי חטאות?

לקברו בין רשעים גמורים!

לפי שהיו שני בתי קברות להרוגי בית דין. האחד לנידונים בשתי המיתות החמורות, שריפה וסקילה, והשני לנידונים במיתות הקלות, שהן הרג וחנק.

וזה שבא על אשה שהיא גם אשת אח וגם אחות אשה, הוא רשע גמור, ואף על פי שאינו חייב מיתה בבית דין, קוברים אותו אצל חייבי מיתות חמורות.

וכל ענין זה, של ביאור מחלוקת רבי יוסי ורבי שמעון איך והיכן איסור חל על איסור — **בפלוגתא של רבי חייא ובר קפרא, איתמר:**

מצינו שנחלקו רבי חייא ובר קפרא בשלשה דברים, האם חייב עליהם אחת או שתיים, ובהמשך תבאר הגמרא כיצד מחלוקות אלו הן בדברי רבי יוסי ורבי שמעון.

א. זר, שאינו כהן, **ששימש** בעבודת המקדש **בשבת** —

רבי חייא אומר: חייב שנים, על חילול שבת, ועל איסור זרות.

בר קפרא אומר: אין חייב אלא אחת, על הזרות בלבד.

קפין רבי חייא ונשבע: העבודה!

[לשון שבועה הוא, כמי שנשבע ומאמת את דבריו באמיתות העבודה בבית המקדש!]

כך שמעתי מרבי: חייב שנים.

קפין בר קפרא ונשבע, העבודה! כך שמעתי מרבי: חייב אחת.

ולקמן תבאר הגמרא כיצד יתכן שכל אחד נשבע על כך ששנה לו רבי משנה המנוגדת לדברים ששנה לחבירו.

התחיל רבי חייא לדון: מלאכת שבת לכל אחד מ ישראל נאסרה.

כשהותרה עבודה במקדש — אצל כהנים הותרה.

ורק לכהנים הותרה, ולא לזרים.

ולכן יש כאן שני איסורים: **יש כאן איסור משום זרות, ויש כאן משום מלאכת שבת.**

התחיל בר קפרא לדון: מלאכת שבת לכל נאסרה.

כשהותרה העבודה במקדש בשבת — סתם הותרה, ולא דוקא לכהנים.

ולכן **אין כאן חיוב על שבת, אלא רק איסור זרות.**

וכאמור, תבאר הגמרא בהמשך את מחלוקתם.

ב. בעל מום ששימש בטומאה בקרבן ציבור, שדוחה קרבן ציבור את הטומאה —

רבי חייא אומר: חייב שתיים, על עבודת בעל מום, ועל עבודה בטומאה.

בר קפרא אומר: אין חייב אלא אחת.

קפין רבי חייא, ונשבע: העבודה! כך שמעתי מרבי: חייב שתיים.

קפין בר קפרא ונשבע: העבודה! כך שמעתי מרבי: חייב אחת.

התחיל רבי חייא לדון: טומאה בעבודת המקדש, לכל נאסרה.

כשהותרה טומאה במקדש בקרבן ציבור — אצל כהנים תמימים הותרה.

ורק לכהנים תמימים הותרה, ולא לבעלי מומין!

ולכן, כאשר בעלי מומים עובדים בטומאה: יש כאן גם איסור משום בעלי מומין, ויש כאן איסור משום טומאה.

התחיל בר קפרא לדון: טומאה בעבודת המקדש, לכל נאסרה.

כשהותרה הטומאה בעבודת המקדש בקרבן ציבור — הותרה סתם.

ולכן, אין כאן איסור אלא משום בעל מום.

ג. זר שאכל עוף חטאת שהותר על ידי מליקה של כהן, וראוי העוף הזה לאכילה רק לכהנים —

רבי חייא אומר: חייב שתיים, על זרות ועל נבלות. לפי שבשר עוף שנמלק, נחשב כבשר נבילה, למי שלא הותר בו.

בר קפרא אומר: אין חייב אלא אחת, על זרות, ולא על נבלה.

קפין רבי חייא, ונשבע, העבודה! כך שמעתי מרבי: חייב שתיים.

קפין בר קפרא, ונשבע, העבודה! כך שמעתי מרבי: חייב אחת.

התחיל רבי חייא לדון: נבלה לכל נאסרה.

כשהותרה נבלה באכילה במקדש, במליקת חטאת העוף — אצל כהנים הותרה.

ורק לכהנים בלבד הותרה, ולא לזרים.

ולכן, יש כאן משום זרות, ויש כאן משום מליקה.

התחיל בר קפרא לדון: נבלה לכל נאסרה.

כשהותרה במקדש — הותרה סתם.

אין כאן אלא משום זרות.

ועתה מבארת הגמרא: במאי קמיפלגי רבי לג-א חייא ובר קפרא?

באיסור כולל — ואלבא דרבי יוסי, שמצינו שסובר באיסור מוסיף שאיסור חל על איסור, על ידי "מיגור", האם הוא סובר כך גם באיסור כולל.

רבי חייא סבר: רבי יוסי באיסור כולל מיהייב תרתי.

בר קפרא סבר: לא מיחייב אלא חדא.

ומבארת הגמרא:

ומאי איסור כולל איכא הכא בכל מחלוקתם?

בשלמא זר שעבד במקדש בשבת —

מעיקרא שרי הזר במלאכה, ואסור בעבודה במקדש.

אתיא לה שבת — מגו דקא מיתסר במלאכה בשבת, מיתסר נמי בעבודה, שהתווספה בשבת לאיסור עבודת המקדש איסור סתם מלאכה, שהוא איסור כולל, ואינו איסור מוסיף, שהרי לא נאסרו בשבת עוד אנשים בעבודה במקדש.

ואם גם הכהנים היו נאסרים בעבודה במקדש בשבת, אז היה זה איסור נוסף.

ובשלמא בעל מום —

מעיקרא שרי באכילה בקדשים, ואסור בעבודה.

איטמי ליה — מגו דקא מיתסר באכילה משום טומאה, מיתסר נמי בעבודה בטומאה.

אלא מליקה — הרי רק בשני איסורים שחלו בבת אחת היא דמשכחת לה, שבשעת מליקה חל עליה איסור אכילה של זר ואיסור אכילת נבילה.

[וקודם מליקה האיסור אינו משום זרות אלא משום מעילה, ורק בשעת מליקה מפסיק איסור מעילה ומתחיל איסור זרות]

אך באיסור כולל — לא משכחת לה, שהרי חלים הם בבת אחת!

ומכח קושיה זאת חוזרת בה הגמרא, ומעמידה את מחלוקתם בצורה שונה:

אלא קמיפלגי באיסור בבת אחת, במקום שבאים שני האיסורים כאחת, האם חלים שניהם או רק אחד, ואליבא דרבי יוסי.

רבי חייא סבר: רבי יוסי, באיסור בת אחת — מיחייב תרתי.

ואילו בר קפרא סבר: לא מיחייב רבי יוסי אלא חדא.

ומבארת הגמרא: **והכא, במחלוקתם של רבי חייא ובר קפרא — מאי איסור "בת אחת" איכא הכא?**

זר ששימש בשבת —

כגון דאייתי שתי שערות בשבת, שנהיה גדול בשבת, שאז הוא מתחייב בכל המצוות, דהויא להו זרות ושבת בהדי הדדי.

בעל מום נמי —

כגון דאייתי שתי שערות, ואיטמי ליה קודם להבאתן, דהויא ליה בעל מום וטומאה בהדי הדדי, כשגדל.

אי נמי, מדובר בגדול, וכגון שחתך אצבעו בסכין טמאה, ונהיה טמא ובעל מום בבת אחת.

והוינן בה: **בשלמא לרבי חייא, שפיר אפשר להבין את דבריו, וגם את דברי בר קפרא, שנשבע עליהם שהם נכונים.**

כי אתנייה, כאשר שנה רבי את משנתו לדריה, לרבי חייא, ואמר לו שחייב שתיים, — הוא שנה אותה אליבא דרבי יוסי, הסובר שאיסור חל על איסור בבת אחת.

אלא שעדיין יש עתה להקשות לצד ההפוך:

בשלמא לבר קפרא, שפיר העמיד את דבריו ואת דברי רבי חייא, שסבר, **כי אתנייה רבי לדידיה** שחייב רק אחת — **אליבא דרבי שמעון** שנה זאת.

וכי אתנייה לרבי חייא שחייב שתיים — **אליבא דרבי יוסי** שנה לו רבי, שסובר איסור חל על איסור.

ורבי חייא טעה וסבר ששנה לו לפי רבי שמעון.

אלא לרבי חייא, שסבר שאפילו לדברי רבי שמעון חייב שתיים, וכל שכן לרבי יוסי — וכי **בר קפרא שקורי קא משקר** בשבועתו שאינו חייב לרבי שמעון אלא אחת.

ומשנינן: **אמר לך רבי חייא**: רבי חייא לא שיקר בשבועתו.

אלא כך היתה טעותו: **כי אתנייה רבי לדידיה** שחייב רק אחת —

תרתין, שתיים מתוך שלשת הדברים שנחלקו בהם רבי חייא ובר קפרא, **לפטור** משני חיובים, ולחייב אחת — **אתנייה**, שנה לו.

ובאיסור כולל אתנייה, שנה לו רבי את שני לג-ב הענינים לפטור, שבהם חייב רק אחת, כשחלו באיסור כולל, והם זר ששימש בשבת, ובעל מום ששימש בטומאה, שהם יכולים לחול הן בבית אחת והן בזה אחר זה בכולל, וכמו שנתבאר לעיל.

אך אם חלו בבית אחת הוא שנה לו לחיובא, שחייב גם לרבי שמעון שתיים.

ואילו **כי אתנייה**, כששנה רבי את משנתו לבר קפרא שחייב אחת — הוא שנה אותה **אליבא דרבי שמעון**, הסובר שאין איסור חל על איסור בבית אחת. וטעה בר קפרא וחשב שרבי שנה לו אותה גם לפי רבי יוסי, ולכן הוא קפץ ונשבע ששנה לו רבי שאינו חייב אלא אחת.

אלא לבר קפרא, שסבר שאפילו רבי יוסי אינו חייב אלא אחת —

וכי סבר בר קפרא בשבועתו, **שרבי חייא שקורי קא משקר** בשבועתו!?

ומכח קושיה זו מעמידה הגמרא את מחלוקתם באופן אחר:

אלא קמיפלגוי באיסור בת אחת, **ואליבא דרבי שמעון**. ולדברי רבי יוסי, ודאי שהוא חל לפי כולם. וטען רבי חייא שמודה רבי שמעון לרבי יוסי כשחלו שני האיסורים בבית אחת, ועל כך נחלק בר קפרא ואמר שגם בבית אחת חולק רבי שמעון.

וסבר בר קפרא שבכך טעה רבי חייא: שרבי אמר שחייב שתיים לפי רבי יוסי, ורבי חייא טעה והבין שאמר לו שחייב שתיים אפילו לרבי שמעון.

והוינן בה: **בשלמא לרבי חייא, קא מישתבע**, כדי לאפוקי לרבי שמעון מחזקתה, מחזקתו שאומר אין איסור חל על איסור, ואילו כאן, כשחלו בבית אחת, הוא מודה שחייב שתיים.

אלא לבר קפרא שהעמיד את רבי שמעון על שיטתו המוחזקת — **למה ליה לאשתברעי?**

ומסקינן: **אכן קשיא**.

ואליבא דרבי שמעון שנה לו אותם.

אך את הענין השלישי, זר שאכל מליקה, שאינו יכול לחול ככולל אלא רק בבת אחת, הוא לא שנה לו לפטור, כי רק בבת אחת הוא שייך, ובבת אחת מודה רבי שמעון לרבי יוסי שחייב שתיים.

וחזיא והיה נראה **לבר קפרא**, ששתי ההלכות האחרות, שגם הן עוסקות בענין קדשים, דומות הן לזר שאכל מליקה.

ואידי וכוין דדמיוא לה — ערבה צירף בר קפרא לזר שאכל מליקה **בהדיחו**, יחד עם שתי ההלכות האחרות, שבכולן לפי רבי שמעון, אינו חייב בכל שלשת ההלכות הללו אלא אחת.

ולא חילק בר קפרא בין שתי ההלכות הראשונות שרק באיסור כולל פטר בהן רבי, ולא באיסור בת אחת, לבין זר שאכל טומאה, שאינה שייכת אלא בבת אחת ולא ככולל.

ואחר כך **עיון בה בר קפרא**, ולא **אשכח** בזר שאכל מליקה שיתכן בו איסור כולל, **אלא** רק איסור **בבת אחת**.

ושכח בר קפרא שלא רבי שנה לו את זר שאכל מליקה לפטור, אלא הוא זה שעירב אותה עם שתי ההלכות האחרות.

וסבר, מדהא, זר שאכל מליקה מדובר בו **בבת אחת** — **הא נמי**, זר ששימש בשבת ובעל מום ששימש בטומאה גם בהן מדובר אפילו כשחלו **בבת אחת**.

ומדהא, בזר שאכל מליקה שנה אותה רבי **לפטור** אליבא דרבי שמעון, **הנך** זר שעבד

בזבת, ובעל מום ששימש בטומאה, **נמי לפטור** שנאם רבי, שאינו חייב לרבי שמעון אלא אחת, ואפילו אם חלו בבת אחת. ובכך טעה בר קפרא.

מיתיבי מהא דתניא: **זר ששימש בשבת, ובעל מום ששימש בטומאה** —

יש כאן משום זרות, ומשום שבת, ומשום בעל מום, ומשום טומאה, דברי רבי יוסי.

רבי שמעון אומר: אין כאן אלא משום זרות ובעל מום בלבד!

ואילו את ההלכה השלישית, מליקה לזר — **שיירה** התנא מלהזכירה, משום שאינה דומה לשתייהן.

ולמאן שיירה?

אילימא לרבי יוסי, שסבור התנא שזר שאוכל מליקה לא מחייבו רבי יוסי שתיים, ולכן לא הזכיר זאת עם שתי ההלכות האחרות.

לא יתכן.

כי **השתא** הרי **רבי יוסי** אפילו **באיסור כולל**, שאחד מהאיסורים קדם לשני, בכל זאת **מחייב שנים** —

באיסור בת אחת מובעיא למימר שחייב שתיים?!

אלא לאו לרבי שמעון המחייב רק אחת שייר זאת התנא.

היות והוא סבור שרק **באיסור כולל** הוא **דפטור** רבי שמעון מהאיסור השני, שאין

איסור יכול לחול על איסור אחר שקדם לו.
אבל באיסור בבת אחת מחייב גם רבי שמעון.

ותיובתא דבר קפרא!

ומסקינן: אכן תיובתא.

ועתה מבארת הגמרא את ענין זר ששימש בשבת.

במאי, באיזה מעבודת המקדש שימש הזר בשבת?

אי שימש בשחיטה, הרי שחיטה בזר כשרה, ואינו חייב משום זרות עליה.

ואי בקבלה של הדם והולכה של הדם למזבח, שהו עבודות שהזר מוזהר עליהן, אין זו מלאכת שבת, כי טלטול בעלמא הוא, ואין חייבים עליה שתיים.

אי בהקטרה, שחייבים על שריפת האימורים משום זרות ומשום שבת —

והא אמר רבי יוסי: מלאכת הבערה בשבת, האמורה בתורה במפורש "לא תבערו אש בכל מושבותיכם ביום השבת", יצאה מכלל מלאכות שבת להכתב לחוד — ללאו, כדי לחייב עליה מלקות בתורת לאו בלבד, ולא בתורת כרת ומיתה, יצאתה!

ואם כן, לרבי יוסי אין כאן חיוב חטאת מצד מלאכת שבת.

אמר רב אחא בר יעקב: כאן מדובר בשחיטת פרו של כהן גדול ביום הכיפורים.

וכדברי האומר: שחיטת פרו של כהן גדול בזר — פסולה.

אי הכי, מאי איריא, מדוע נקט התנא דוקא זר? והרי אפילו כהן הדיוט נמי חייב על שחיטת פרו של כהן גדול ביום הכיפורים שתיים.

ומשנינן: מי שזר אצלו קאמר, ואפילו כהן הדיוט.

מתקיף לה רב אשי: מידי שתי חטאות קתני בברייתא זו, או שני לאוי קתני בה?

אלא איסורי בעלמא קא חשיב התנא, ואין זה נוגע למחלוקת אם חייב שתיים כשחל איסור על איסור.

ולמאי נפקא מינה, שנקט התנא את מספר האיסורים — כדי לקרברו את העושה לשני האיסורים, בין רשעים גמורים.

מתניתין

שנים שקידשו שתי נשים,

ובשעת כניסתן לחופה אירע שהחליפו את אשתו של זה לזה, ואת אשתו של זה לזה — הרי אלו חייבין משום אשת איש.

ואם היו אחין — חייבים גם משום אשת אח.

ואם היו אחיות — גם משום אשה אל אחותה.

ואם היו נדות — גם משום נדה.

ומשנתגלתה ההחלפה, מפרישין אותן שלשה חדשים, שמא מעוברות הן, והעוברים ממזרים הם, ויש להבחין בין זרע כשר לזרע פסול, כדי שלא יבואו להכשירם, שיתלו נשיהם את בניהם בבעליהן האמיתיים, בעוד שהם ממזרים.

ואם היו קטנות שאינן ראויות לילד — מחזירים אותן מיד.

הא לאו מעוברות — שריין, הרי הן מותרות לבעליהן.

ואם היו כהנות — נפסלו מן התרומה.

ואי הוחלפו במזיד — מי שרי?

גמרא

והוינן בה: וכי החליפו נשותיהן? — מידי, האם ברשיעי שמחליפים נשותיהם עסקינן?

ותו, הא דתני רבי חייא: הרי כאן בסך הכל לשני הבעלים ולשתי הנשים שש עשרה חטאות, לכל אחד ואחת ארבע חטאות.

ואי במזיד עסקינן — מי איכא קרבן במזיד?

אמר רב יהודה, תני: הוחלפו נשותיהם בשגגה.

הכי נמי מסתברא, שמשנתנו מדברת בשוגג.

דקתני ספא: אם היו קטנות שאינן ראויות לילד — מחזירין אותן מיד.

ואי במזיד, מי שריא להחזירן, והרי זונה אסורה לבעלה!?

ודחינן: הא, לא קשיא. שהרי פיתוי קטנה, גם אם היתה זנותה ברצון, אונס נינהו.

ואונס בישראל [להוציא כהנים] מישראל שרי.

אלא, מכאן יש להוכיח שמדובר בשוגג:

מהא דקתני: מפרישין אותן שלשה חדשים שמא מעוברות הן.

ומסקינן: אכן שמע מינה.

והוינן בה: ומאן הוא האי תנא ששנה את א-ד משנתנו שאוסר את כל אחד מהם בכל ארבעת האיסורים, ומחייב אותו בארבע חטאות, דאית ליה גם איסור כולל וגם איסור מוסיף וגם איסור בת אחת?

שהרי כאשר קידש ראובן, האח הראשון, את אחת הנשים, רחל, היא נאסרה על שמעון אחיו בבית אחת בשני איסורים: אשת איש ואשת אח.

וכשקידש שמעון את אחותה, לאה, נאסרת עליו רחל, אשת ראובן אחיו גם באיסור אחות אשה, והוא חל עקב היותו איסור כולל, כיון ששמעון נאסר עתה גם בשאר האחיות של אשתו.

ומשעה שפירסה אשת ראובן, רחל, נידה, ונאסרה לבעלה ראובן, היא נאסרה באיסור נדה גם לשמעון, שהרי איסור נדה הוא איסור מוסיף, שנוספו עתה עוד אנשים שאסורים באיסור זה.

אמר רב יהודה אמר רב: משנתנו — רבי מאיר היא.

דתניא: יש אוכל אכילה אחת, וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד:

אדם טמא, שאכל חלב, וחוא נותר מן

מוקדשין, והיה זה ביום הכיפורים.

רבי מאיר אומר: אם היתה שבת והוציאו בפיו — חייב [אבל ביום הכיפורים אינו חייב על מלאכת הוצאה].

אמרו לו: הקרבן על הוצאת שבת אינו מן השם. שאנו דנים שיתחייב רק על אכילה, ולא על הוצאה.

וכאן יש את הכל:

כי בשעה שנוצרה הבהמה חל עליה איסור אכילת חלב, אך הוא לא נאסר בהנאה.

משהוקדשה הבהמה, חל על החלב איסור הנאה מצד מוקדשין, שלא היה קודם.

ומיגו שנאסר בחלב בהנאה, נאסר גם באכילת החלב משום זרות, וגם זה משום איסור מוסיף הוא.

ומשנעשה הקרבן נותר, נאסר חלב הקרבן ל"אכילת מזבח", ומכח זה הוא נאסר גם לאכילת אדם, וגם זה איסור מוסיף הוא.

ומשנטמא האדם, חל על החלב איסור אכילת קדשים בטומאה באיסור כולל, שהרי משנטמא הוא נאסר בכל אכילת קדשים.

וכשהגיע יום הכיפורים, הוא חל באיסור כולל, שהרי מעתה הוא אסור באכילת כל המאכלים.

ואם היה זה שבת, חלו שבת ויום הכיפורים בבת אחת.

ולכן מחייבו רבי מאיר גם משום הוצאת שבת.

ומצא שרבי מאיר הוא המחייבו בכל שלשת האופנים שבהם חל איסור על איסור.

והוינן בה: עתה שהעמדנו את משנתנו בשיטת רבי מאיר.

ורבי מאיר — אליבא דמאן מרביתו הוא מחייב כאן, בנושא אשה, שטעה בדבר מצוה? שהרי מצינו לרביתו של רבי מאיר, שנחלקו בכך.

אי אליבא דרבי יהושע, האמר: טעה בדבר מצוה — פטור!

אלא, בהכרח **אליבא דרבי אליעזר**, המחייב טועה בדבר מצוה בחטאת, אמר זאת.

ואיבעית אימא: לעולם רבי מאיר גם **אליבא דרבי יהושע** אמר דבריו.

כי קאמר רבי יהושע טעה בדבר מצוה פטור — הני מילי גבי מי שהיה לו למול שתי תינוקות, אחד היה זמנו למול בשבת ואחד לאחר השבת, **דזמנו בהול,** למול את התינוק שזמנו בשבת, ומחמת הבהילות הוא טעה ומל בשבת את התינוק שזמנו אחר השבת, ופטרו רבי יהושע מפני שהיה בהול לעשות מצוה.

אבל האי, בנושא אשה, **כיון דאין זמנו בהול — לא פטרו רבי יהושע.**

ותמהינן: **והרי תרומה, דאין זמנו בהול לאוכלה, וקפטר אותו רבי יהושע משום שטעה בדבר מצוה.**

דתנן: היה אוכל בתרומה, ונודע לו שהוא בן גרושה או בן חלוצה —

רבי אליעזר מחייב אותו קרן וחומש.

האחיות שופעות אז דם נדות שהתחיל לפני אותו היום והמשיך בכניסתו ללא הפסק.

ונמצא שבכניסת היום שבו נהיו כולם גדולים הם נאסרו בכל ארבעת האיסורים בבית אחת.

ומסבירה הגמרא שצריכים להעמיד זאת בענין שהיו שופעות דם ללא הפסק, הן כדי לחייב את האחים, והן כדי לחייב את האחיות.

והיינו, ששפע הדם מתוך מלפני הזמן שמלאה שנת הי"ג של שני האחים, עד לאחר שמלאו להם שלשה עשר שנים.

זאת, כדי לאחיובי אינהו, את האחים, בכל ארבעת החיובים בדיוק בשעה שמלאו להם י"ג שנה.

ושפיעת הדם הזאת היתה גם מתוך שנת השנים עשר של האחיות, עד לאחר שמלאו להן שנים עשר שנה, כדי לחיובי אינהו, אותן, בבית אחת על כל ארבעת האיסורים.

שנינו במשנה שכאשר התגלתה הטעות מפרישין אותן מבעליהן.

והניחה הגמרא שמיד שנבעלו התגלתה הטעות.

והוינן בה: והא אין אשה מתעברת בביאה ראשונה, ולמה לנו להפרישן כדי להבחין מהו ומיהו זרען?

אמר רב נחמן, אמר רבה בר אבוח: בכגון שבעלו, ושנו לבעול פעם נוספת.

ופרכינן: כיון שהעמדנו את משנתנו כרבי אליעזר, המחייב בטעה בדבר מצוה, והוא

ורבי יהושע פוטר, משום שטעה בדבר מצוה. והוא הדין שיש לפוטרו מקרבן, במקום שחייב קרבן, אפילו אין זמנו בהול.

ומשנינן: הא איתמר עלה, אמר רב ביבי בר אבוי: הכא באוכל תרומה בערב הפסח עסקינן, דזמנה בהול.

ואי בעית אימא, אכן משנתנו לא רבי מאיר הוא זה ששנאה, כי הוא אכן פוטר משום טועה בדבר מצוה.

אלא משנתנו מחייבתו באיסור בת אחת, ואפילו אליבא דרבי שמעון היא, שמיקל באיסור חל על איסור. וכפי שתבאר הגמרא:

בשלמא כולחו איסורי אישות משכחת להו, בכגון דשוינהו שני האחים שליח לקדש להן את שתי האחיות, ושני אינהו שתי האחיות שליח להתקדש לשני האחים, ופגע שליח בשליח, וחלו שלשת האיסורים, אשת איש, אשת אח ואחות אשה, בבית אחת.

אלא איסור נדות היכי משכחת לה שיחול בבית אחת עם שלשת איסורים אלו, ויהיו חייבים הן האנשים והן הנשים כל אחד ואחת בארבע חטאות, וכמו ששנינו שיש כאן שש עשרה חטאות?

אמר רב עמרם אמר רב: בכגון שהיו כולם בגיל קטנות, שני האחים לפני שמלאו להם י"ג שנה, ושתי האחיות לפני שמלאו להן י"ב שנה.

והיה הזמן של גדלות כולם ביום אחד.

ומסרו את קידושיהם לשליח, שיקדשם על מנת שיחולו קידושיהם ביום גדלותם.

ובהגיע יום הגדלות של כולם, היו שתי

מחייב על שתי ביאות שנעשו אפילו בהעלם אחד, שלא נודע לו מביאה לביאה דבר האיסור —

הרי אם חזרו ובעלו חייבים חטאת גם על הביאה השניה.

ואלא הא דתנא רבי חייא: הרי כאן ט"ז חטאות —

הא תלתין ותרתינן שלשים ושתים חטאות הויין!

ומשנינן: וליטעמיה, לרבי אליעזר, דמחייב חטאת נפרדת על כל כח וכח אפילו בביאה אחת, אם כן, חטאות טובא הרבה מאד הויין, ולא שש עשרה.

אלא בהכרח תתיר, דחטאות על מעשיהם בבח ראשון בלבד קחשיב התנא.

הכי נמי תתיר את שאלתך, שחטאות דביאה ראשונה בלבד קחשיב.

אמר ליה רבא לרב נחמן:

ב-לד ומקשינן: והא תמר כלת יהודה — בביאה ראשונה מיהודה איעברא!

אמר ליה רב נחמן: תמר — קודם הביאה של יהודה, באצבע מיעכה את בתוליה, והיה פתחה פתוח, ונחשב לגבי זה כאילו ביאתה היתה ביאה שניה, שמתעברת בה!

דאמר רבי יצחק: כל מועכות של בית רבי, הממעכות ומשירות את בתוליהן באצבע — "תמר" שמן.

ולמה נקרא שמן "תמר"? — על שם תמר, שמעכה בתוליה באצבעה.

ומקשינן: איך אמר רבא שתמר מביאה ראשונה של יהודה התעברה?

והא הרי הווי ער ואונן, שהיתה נשואה להם לפני שבא עליה יהודה!?

ומשנינן: ער ואונן — שמשו שלא כדרכן, שבאו עליה שלא במקום תשמיש.

מיתיבי: כל עשרים וארבעה חדש שאשה מינקת את בנה, ויש סכנה לעובר אם תתעבר אמו, שייעכר חלב אמו ולא יהיה לו מה לינק — מותר לו לבעלה לבוא עליה באופן שהוא דש מבפנים, וזורה את הזרע מבחוץ, כדי שלא תתעבר, דברי רבי אליעזר.

אמרו לו חכמים: הללו מעשים שכאלו, אינו אלא כמעשה ער ואונן!

ומוכח שער ואונן באו עליה כדרך תשמיש, אלא שלבסוף השחיתו את זרעם על הארץ, וכיצד אמר רבא שיהודה בא על תמר ביאה ראשונה, ותמה לרב נחמן כיצד התעברה בה לפי רב נחמן!?

ומשנינן: מה שאמרו חכמים שהעושה כן הוא נוהג כמעשה ער ואונן, אין הכונה שעושה בדיוק כמעשיהם ממש.

אלא כמעשה ער ואונן, ולא כמעשה ער ואונן!

כמעשה ער ואונן —

דכתיב [בראשית לח]: "והיה אם בא אל אשת אחיו, ושחת ארצה".

ולא כמעשה ער ואונן —

דאילו התם הם באו עליה שלא כדרכה, ובכך היה השחתת הזרע שלהם, ולזה קרא הכתוב "ושחת ארצה".

ואילו חבא במינקת, לפי רבי אליעזר, בא עליה כדרכה, אלא שמשחית זרעו ארצה.

והוינן בה: בשלמא אונן, יודעים אנו שנהג כן, דכתיב ביה "ושחת ארצה".

אלא ער — מנלן שגם הוא נהג כך?

אמר רב נחמן בר יצחק, דכתיב [בראשית לח]: "וימת גם אותו".

מלמד הכתוב, שאף הוא באותו גורם למיתה, מת.

בשלמא אונן, עשה כך, משום שחשב כי "לא לו יהיה הזרע", אלא הוא יהיה על שם אחיו ער, שהרי אונן ייבם אותה אחר מיתת ער אחיו.

אלא ער — מאי טעמא עבד הכי?

כדי שלא תתעבר, ויכחיש יפיה.

תנו רבנן: [ויקרא טו] כתיב בפרשת הטומאה של איש השוכב עם אשה, שנטמאים בכך האיש והאשה:

"ואשה אשר ישכב אותה איש שכבת זרע, ורחצו במים".

המילה "אותה" היא מיעוט, ובא לומר — פרט לכלה, הנבעלת בבואה ראשונה, שאינה נטמאת מהביאה, דברי רבי יהודה. וכפי שתבאר הגמרא להלן.

וחכמים אומרים: "אותה, שכבת זרע" — פרט לבא עליה שלא כדרכה, שלא במקום תשמיש.

אמר ליה, תמה ושאל, הוין, בריה בנו דרב נחמן, לרב נחמן:

לימא האם נאמר שקא סבר רבי יהודה: התורה חסה על תכשיטי כלה, על הכחל והשרק שהיא נותנת על פניה, שלא ירדו ממנה בשעת הטבילה במים!?

אמר ליה רב נחמן לבנו: טעמו של רבי יהודה הוא, לפי שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה, לפי שאין המקום פתוח בשעה שבא עליה בפעם הראשונה.

ולכן, אינה מטמאה ביאה זו את הכלה, על אף שהוציא הבעל זרע, ועל אף שהיה זה במקום תשמיש, וזה מקום הראוי להזרע שם בביאה שניה, כשהפתח יהיה פתוח.

כי מיעטה התורה, שאין היא נטמאת היות וזאת ביאה ראשונה, שאינה ראויה להתעבר בה, כי היות ואין הפתח פתוח אז, אין היא ביאה הראויה להזרעה.

וגם שכבת הזרע של הבעל שנוגעת בה אינה מטמאת אותה, היות וזה "מגע בית הסתרים", שאין האדם נטמא "טומאת מגע", על ידי נגיעה בטומאה, אלא אם נוגע בטומאה בידיו או בצדו החיצון של הגוף, ולא כשהיה המגע ב"בית הסתרים", בחלק הפנימי של הגוף, המוסתר מעין רואים.

ומבאר הגמרא: במאי קמיפלגי רבנן ורבי יהודה?

רבנן סברי, שכך הוא מיעוט הפסוק:

שכבת זרע — פרט להעראה, תחילת ביאה, שאין היא ראויה להזרעה.

אותה — פרט לביאה שלא כדרכה, שלא במקום תשמיש.

ורבי יהודה סבר: שלא כדרכה והעראה, שניהם מ"שכבת זרע" נפקא.

אותה — פרט לבלה.

כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, אמר בשם רבי יוחנן: כל אשה ששהתה אחר שמת בעלה או גירשה בעלה עשר שנים, ונשאת — שוב אינה יולדת.

אמר רב נחמן: לא שנו אלא שאין דעתה להנשא, אבל דעתה להנשא — מתעברת.

אמר ליה רבא לאשתו, שהיתה בת רב חסדא, ולקחה אחרי ששהתה עשר שנים לאחר מיתת בעלה הראשון, רמי בר חמא, והתעברה מרבא: קא מרנני רבנן אבתריה, כיצד ילדת אחרי עשר שנות המתנה אחרי מות בעלך הראשון?!

אמרה ליה: אנא, לפני שחלפו עשר שנים, דעתאי עלך, הואי. ולכן התעברתי גם אחר עשר שנים.

מעשה בההיא אשה דאתיא לקמיה דרב יוסף.

אמרה לו: רבי, אנא, שהיתי אחר בעלי עשר שנים, וילדתי!

אמר לה רב יוסף: בתי, אל תוציאי לעז על דברי חכמים!

אמרה ליה, הודתה לו: לנכרי נבעלתי במשך הזמן הזה!

אמר שמואל: וכולן, כל הנבעלות צריכות להמתין מלהנשא אחר בעילתן, שלשה חדשים, כדי להבחין בין הזרע של הבעל הראשון לזרע של הבעל השני, וכללו חכמים בגזירתם את כל הנשים הישראליות, ואפילו קטנות שאינן מולידות.

חזין מגיורת ומשוחררת קטנה, שלא גרו עליה חכמים שתצטרך להמתין.

אבל קטנה בת ישראל — צריכה להמתין ג' חדשים.

ובמאי גזרו על קטנות ישראליות?

אי גזרו על קטנות היוצאת מבעליהן במיאון,

והאמר שמואל דלא בעיא ממאנת להמתין. לפי שלא גזרו עליה.

ואי על קטנות שנישאו על ידי אביהן מן התורה, היוצאות בגט —

האמרה כבר שמואל דהא זימנא!

דאמר שמואל: מיאנה בו — אינה צריכה להמתין שלשה חדשים.

אבל אם נתן לה גט — צריכה להמתין שלשה חדשים!

אלא אמר זאת שמואל, שצריכות קטנות להמתין בישראליות ולא בגיורת, על קטנות הנבעלות בזנות.

וגזרו רבנן להמתין בזנות של קטנה משום לה-א זנות של גדולה. אבל בזנות של גיורת קטנה לא גזרו, משום שגיורת קטנה לא שכיחא.

ופרכינן: ומי גזרינן בקטנה משום גדולה?

נתן לה גט — צריכה להמתין שלשה חדשים.

אלא בזנות, וזנות בקטנה לא שכיח.

והוינן בה: גיורת ומשוחררת, דשכיח בהו זנות — ליגזור בהן המתנה להבחין בין זרע שנזרע שלא בקדושה לבין זרע שנזרע בקדושה!

ומשנינן: הוא, שמואל, דאמר כרבי יוסי, שלא גזר, וכמו שמפרשת הגמרא טעמו, לפי שאשה מזנה מתהפכת ומפסידה את הזרע כדי שלא תתעבר מהזנות.

דתניא: הגיורת והשבויה והשפחה, שנפדו ושנתגייירו ושנשתחררו — צריכות להמתין ג' חדשים, דברי רבי יהודה.

רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד.

אמר רבה: מאי טעמא דרבי יוסי?

קסבר רבי יוסי, אשה מזנה — משמשת במוך, כדי שלא תתעבר.

אמר ליה אבוי: בשלמא גיורת, משמשת במוך ואינה מתעברת, כיון דדעתה לאיגיורי מנטרה נפשה, שומרת עצמה מלהתעבר, כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה ובין זרע שנזרע שלא בקדושה.

שבויה ושפחה נמי, דשמעי ממרייהו, ששומעות מאדונייהן שעומדות להשתחרר ומנטרי נפשייהו.

אלא שפחה, היוצאת לחפשי בהוצאת שן ועין, שאינה יודעת שהיא עתידה להשתחרר — היכי משכחת לה שתשמור עצמה מלהתעבר?

והתנן לעיל [לג ב] לגבי שנים שקידשו ובשעת חופתן התחלפו נשותיהם: אם היו קטנות שאינן ראויות לילד — מחזירין אותן מיד, ואין צריך להמתין!?

אמר רב גידל אמר רב: האמור במשנה זו — הוראת שעה היתה, ואין ללמוד ממנה לתמיד.

ותמיהה הגמרא: מכלל, דהואי הוראת שעה!?

והיינו, האם יתכן לומר שמשנתנו באה לספר מעשה שאירע, והורו בו הוראת שעה להתיר להנשא מיד, ואינה הוראה לתמיד? והרי לשון המשנה מורה שכך צריך לנהוג תמיד!

אלא, כך יש לומר: כהוראת שעה היתה, שאין גוזרים בה להמתין, היות וחילוף נשים בשעת חופתן הוא מקרה לא שכיח.

לישנא אחרינא, אמרי לה כך:

אמר שמואל: כולן צריכות להמתין שלשה חדשים, חוץ מגיורת ומשוחררת גדולה.

ומכך שאמר שמואל חוץ מגיורת גדולה, מוכח שכולן הצריכות להמתין, הן גדולות, אבל קטנה בת ישראל — אינה צריכה להמתין ג' חדשים לדברי שמואל.

במאי?

אי במיאון — האמרה שמואל חדא זימנא!

אי בגט — הא קאמר שמואל דבעיא, שצריכה להמתין.

דאמר שמואל: מיאנה בו — אינה צריכה להמתין שלשה חדשים.

וכי תימא, לתרץ, שאכן כל דמשתחררת ממילא, מודה בה רבי יוסי שצריכה להמתין.

אי אפשר לתרץ כך. כי:

והתנן: אנוסה ומפותרה — צריכה להמתין ג' חדשים, דברי רבי יהודה;

רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד!

אלא, אמר אביי לתרץ:

כל אשה מזנה מתהפכת אחרי שנבעלת, ומוציאה זרע הבעל החוצה, כדי שלא תתעבר. ואף זאת שיוצאת בשן ועין מתהפכת.

ואידך, האומר שצריכה המתנה, סובר שחיישנן שמא לא נתהפכה יפה יפה.

שנינו במשנה: ואם היו כהנות נפסלו מן הכהונה.

ותמהינן: וכי רק כהנות, אין, הרי הן נפסלות, ואילו ישראליות הנשואה לכהן, לא נפסלת?!

ומשנינן: אימא: אם היו נשי כהנים, נפסלות להן, כדין אשת כהן שנאנסה, שנפסלת לכהונה.

ועדיין תמהה הגמרא: וכי רק נשי כהנים, אין, נפסלות הן לכהונה, ואילו נשי ישראלים, הנבעלות תחת בעליהן באונס, לא נפסלות לכהונה, שאם ימותו בעליהן הישראלים יהיו פסולות לכהונה?!

והאמר רב עמרם: הא מילתא אמר לן רב ששת, ואנהרינהו לעיינין, והאיר עינינו

בהביאו לנו ראייה לדבריו ממתניתין לקמן [נו ב]:

אשת ישראל שנאנסה, אף על פי שמותרת לבעלה — פסולה היא לכהונה, אם ימות בעלה!

אמר רבא, הכי קאמר: אם היו כהנות נשואות לישראל — נפסלו מן התרומה, דבי נשייהו. שהיות ונבעלו תחת בעליהן, ואפילו באונס, פסולות הן לכהונה ולאכילת תרומה.

כך, שאם ימותו בעליהן הישראלים וישארו ללא זרע מהן, הן אינן חוזרות לבית אביהן הכהן לאכול בתרומה, כדרך שחוזרות אל בית אביהן שאר הכהנות שנישאו לישראל ומתו בעליהן בלי להשאיר זרע, היות ונפסלו מטעם "זונה", על אף שנבעלו באונס.

הדרן עלך ארבעה אחין

פרק החולץ

לה-ב

פתיחה לפרק החולץ

עד עתה למדנו את הפטור של יבמה שאין לה בנים, כאשר היא ערוה על היבם, או כאשר יש לה בנים — שאין היא נופלת ליבום כלל.

ואילו הנידון בתחילת פרק זה, הוא מצב היבמה בשעה שהיא מעוברת, שהוא "מצב ביניים".

מצד אחד, עדיין אין לה את הפטור מיבום וחליצה של אשת אח שיש לה בנים, היות וכל עוד לא נולד הולד, היא אסורה להנשא לאדם זר כדין יבמה האסורה לשוק, לפי

ש"אין הולד פוטר [אותה מחליצה ויבום] עד שיצא לאויר העולם".

אך מאידך, אי אפשר לייבמה, כיון שאם תוליד ולד בר קיימא, יתברר שהיא אשת אח שיש לו בנים, שאינה בת יבום.

מצב ביניים זה מעורר כמה שאלות:

א. האם תועיל בה חליצה בשעה שהיא מעוברת כדי להתירה להנשא לשוק, על הצד שהיא תפיל.

ב. אם יבוא עליה היבם בשעה שהיא מעוברת, ולבסוף תפיל את ולדה, האם קנה אותה היבם בביאה זו?

שאלות אלו, יתבארו במשנה הבאה, ובדברי רבי יוחנן וריש לקיש בגמרא להלן:

מתניתין

שני גדרים גדרו חכמים בחלוצה:

גדר אחד, שתהא נחשבת [מדרבנן] כאילו היתה אשתו של החולץ, לגבי זה שהוא אסור בקרובותיה [באותן קרובות שהיו אסורות עליו אילו אכן היתה אשתו], וכמו כן היא אסורה בקרוביו [באותם הקרובים שהיו אסורים עליה אילו אכן היתה אשתו].

וגדר שני, שתהא החלוצה אסורה לכהונה.

לעיל בדף כד א התבאר מקור האיסור של חלוצה לכהונה, שאינו אלא אסמכתא מהפסוק "ואשה גרושה מאישה לא יקחו", שהתרבתה החלוצה מהאות וי"ו, שתהיה אסורה לכהן כמו גרושה. אך לימוד זה אינו אלא אסמכתא, והיא אסורה לכהונה רק מדרבנן.

ושני גדרים אלו, עם הגזירות הנלוות אליהם, מתבארים להלן במשנה:

החולץ בדיעבד ליבמתו, ונמצאת מעוברת, שלא ידע שהיא מעוברת, וילדה:

בזמן שהולד של קיימא, הרי הוברר הדבר, בעת לידתו, שהיא אשת אח שיש לו בנים. והוברר הדבר שלא היתה זקוקה ליבם, ואין חליצתה חליצה.

ולכן, אין כאן את שני הגדרים שגדרו חכמים בחליצה, אלא:

א. הוא, החולץ, מותר בקרובותיה.

ולא נאסר בהן מכח התקנה שתיקנו חכמים שיהא החולץ ליבמתו אסור בקרובותיה, כי חליצתה אינה כלום.

ומאותה הסיבה, גם היא מותרת בקרוביו.

ב. וכמו כן, לא פסלה, בחליצה שחלץ לה, מן הכהונה.

שלא נפסלה מחמת התקנה שחלוצה אסורה לכהן, לפי שילדה ולד של קיימא, והוברר הדבר שאינה צריכה חליצה. ומעשה החליצה שעשה, לאו כלום הוא!

אך אם אין הולד של קיימא, שהיה נפל, והתברר עתה שהיא זקוקה לחליצה, נוהגים בה שני הגדרים שתיקנו חכמים בחלוצה —

א. הרי הוא אסור בקרובותיה, כדין החולץ ליבמה.

והיא אסורה בקרוביו, כדין יבמה שנחלצה.

ב. ופסלה מן הכהונה, בפסול דרבנן של

חלוצה.

ועתה מבארת המשנה את דין היבם שבא על יבמתו, בהיותה מעוברת:

אסור לו ליבם לבוא על יבמתו עד שימלאו שלשה חדשים למיתת האח, שמא היא מעוברת, ויש לאחיו בן, והיא אסורה ליבום.

אבל לאחר שלשה חדשים, מותר לו לייבם אותה, היות ורוב הנשים עוברן ניכר לשלי ימי הריון.

הבונם את יבמתו בדיעבד, תוך שלשה חדשים, **ונמצאת מעוברת**, ולא ידעו שניהם שהיא מעוברת, וילדה ולד.

בזמן שהולד של קיימא, הרי הוברר הדבר שהיא אשת אח שיש לה בנים, והיתה אסורה על היבם באיסור ערוה של אשת אח שלא הותר ליבום. ולכן —

יוציא אותה היבם ממנו.

וחייבין, הוא והיא, **בקרבתן** חטאת על עבירה בשגגה, של גילוי ערות אשת אח שלא במקום מצות יבום.⁽¹⁾

ואם אין ולד של קיימא —

יקיים היבם את יבמתו תחתיו.

ומבארת המשנה הלכה נוספת:

אם נולד הולד כשהוא: **ספק אם הוא בן תשעה** חדשי הריון, והוא שייך לאח **הראשון** שמת, ונמצא שיש לו בנים, והיא אינה זקוקה ליבום.

ספק אם הוא בן שבעה חדשי הריון, והוא שייך לאח **האחרון**, ונמצא שלאח המת לא היו בנים, והרי היא זקוקה ליבום —

יוציא האח החי את אשת המת שיבמה, כי שמא אינה צריכה יבום, והיא אסורה לו כדין אשת אח שיש לו בנים.

1. אם כנס את יבמתו לאחר שלשה חדשים ונמצאה מעוברת, וילדה ולד של קיימא, הרי הוא פטור מהקרבתן, כיון שהסתמך על הרוב של נשים, שעוברן ניכר לשליש ימיהם, והרי הוא בגדר אנוס. [תוס' ד"ה ונמצאת]

והקשה הנודע ביהודה [יו"ד תניינא צו] מדוע מי שסומך על רוב והתברר שעלה בידו מן המיעוט הרי הוא אנוס, ואילו מי שסומך על עדות של שני עדים ונמצא שהם עדי שקר, הרי הוא חייב קרבן, וכמו שמצינו לקמן בתחילת פרק האשה רבה [פז ב], שאם הסתמכה האשה על עדות שני עדים כשרים שמת בעלה, ונישאה, וחזר בעלה, הרי היא חייבת בקרבן, לפי שהיא נקראת שוגגת ולא אנוסה.

ותירץ הנודע ביהודה שיש חילוק מהותי בין

הסתמכות על רוב ובין הסתמכות על עדים. כי הסומך על הרוב, אינו סומך על כך שהדבר שלפניו הוא מהרוב, כי גם יתכן שהוא מהמיעוט, אלא שאמרה תורה שמותר לסמוך על הרוב, וגם אם יקרה שיוזמן לו המיעוט אין הוא נקרא טועה בשוגג, אלא נקרא אנוס, משום שהתירה לו התורה להסתמך על הרוב. אבל בעדים, אין הוראה של התורה שגם אם יערימו העדים ויעידו עדות שקר אפשר לסמוך על עדותם, אלא אמרה תורה שעל פי שנים עדים יקום דבר, והינך רשאי לנהוג על פיהם, אך אם יתברר שאין הם עדים אלא רמאים, הרי ההנהגה על פיהם היתה על סמך טעות שהם עדים, והטעות הזאת אינה נחשבת לאנוס אלא לשגגה.

והולד כשר ממה נפשך, בין אם הוא בנו של ראשון ובין אם הוא בנו של שני.

וחייבין האח והאשה באשם תלוי, שמא הבן הנולד הוא בנו של הראשון, והיתה אסורה לו באיסור אשת אח שיש לו בנים.

גמרא

במשנה התבאר שהחליצה בזמן הביניים, בהיותה מעוברת, נחשבת חליצה, [אם הפילה היבמה את ולדה], לגבי שני הגדרים שגדרו חכמים בחלוצה:

א. קרובות החולץ אסורים על החלוצה, וקרובות החלוצה אסורים על החולץ.

ב. החלוצה פסולה לכהונה.

אך לא התבאר במשנה, האם גם הועילה החליצה הזו להתיר את היבמה להנשא לשוק. ונחלקו בכך רבי יוחנן וריש לקיש.

איתמר: החולץ למעוברת, והפילה —

רבי יוחנן אמר: אינה צריכה חליצה מן האחין, לפי שחליצתה בהיותה מעוברת חליצה טובה היא, היות וכשהפילה, הוברר הדבר למפרע שהיא בת חליצה.

ריש לקיש אמר: צריכה חליצה מן האחין, לפי שחליצת מעוברת אינה חליצה טובה.

ומבאר הגמרא:

רבי יוחנן אמר, אינה צריכה חליצה מן האחין, היות וסבר רבי יוחנן שחליצת מעוברת שמה חליצה, וביאת מעוברת שמה ביאה — אם יתברר אחר כך שעוברת היה נפל.

וריש לקיש אמר, צריכה חליצה מן האחין, היות שסבר חליצת מעוברת לא שמה חליצה, וביאת מעוברת לא שמה ביאה.

והוינן בה: **במאי,** מהו הטעם, שבו קמפילגני רבי יוחנן וריש לקיש?

ומשנינן: **איבעית אימא,** נחלקו בקרא, בלימוד מן הפסוק.

ואיבעית אימא נחלקו בסברא.

ותחילה מבאר הגמרא את מחלוקתם בסברא:

איבעית אימא נחלקו בסברא הזאת:

רבי יוחנן סבר: לאחר שהפילה, התברר כי כל מה שהיה חסר לנו בשעה שהיתה מעוברת, הוא רק חסרון הידיעה שהיא תפיל.

ואם אכן היתה לנו את הידיעה הזאת בהיותה מעוברת, היא היתה יכולה לחלוץ, ואפילו להתייבם, גם בעודה מעוברת!

שהרי אם יבא אליהו, ויאמר לנו, בהיותה מעוברת, דהא עובר דאיבערא — מפולי מפלה, עתידה היא להפילו!

מי, וכי לאו בת חליצה ויבום הוא אפילו כשהיא מעוברת!?

ואם כן, **השתא נמי,** גם עתה, שבזמן העיבור לא היה ידוע שהיא תפיל את ולדה, אלא התגלה הדבר רק כשהפילה, בכל זאת יש לנו לומר שתגלי מילתא למפרע, שיתברר הדבר למפרע שהיא אכן היתה בת חליצה בהיותה מעוברת, והועילה חליצתה שחלץ לה היבם בזמן עיבורה כדי להתירה להנשא

לשוק, ואינה צריכה לשוב ולחלוץ.

וריש לקיש אמר: "תגלי מילתא למפרע" — לא אמרינן! (2)

ואיבעית אימא, נחלקו בדרשה של קרא.

רבי יוחנן סבר: [דברים כה] **"ובן אין לו"** אמר **רחמנא, והא לית ליה בן!** ואין זה משנה אם היה הדבר ידוע בשעת העיבור או לא.

כי מה איכפת לנו אם בשעת העיבור לא היה ידוע הדבר, אבל הרי עתה ידוע שלא היה לאח הזה בן, והיא היתה צריכה חליצה, ולכן הועילה לה החליצה שחלץ לה יבמה בהיותה מעוברת.

וכיון שנחלצה כבר, שוב אין האחים צריכים לחלוץ לה.

וריש לקיש סבר: אמר קרא **"ובן אין לו"**, יכול היה הכתוב לומר **"ובן אן לו"**, ואמר **"אין לו"**, כדי ללמדך:

עיינ עליי אם יש לו בן!

והיינו, כל זמן שאשת המת מעוברת, יש

מקום ל"עיון" אם יש לו בן, ובאותו פרק זמן של "עיון" אין היא יכולה לחלוץ, כי היא במצב של "עיון".

וגם אם בסוף יתברר שאין לו בן, אין זה גילוי על תקופת העיון, כיון שעצם העיון אם יש לו בן מחייב אותו להתנהג [מספק] כאילו יש לו בן.

ולכן לא תועיל לה החליצה שנחלצה בהיותה מעוברת.

ועתה מביאה הגמרא כיצד הקשו רבי יוחנן וריש לקיש זה על זה שתי קושיות ממשנתנו, קושיה אחת מהרישא וקושיה שניה מהסיפא. וכיצד תירצום, כל אחד לשיטתו.

אלא שעל כל קושיה וקושיה נאמרו שתי לשונות, האם המקשה הוא רבי יוחנן והמתרץ הוא ריש לקיש, או להיפך, שהמקשה הוא ריש לקיש והמתרץ הוא רבי יוחנן:

הקושיה הראשונה, מהרישא של המשנה:

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש מהרישא של משנתנו:

מעוברת בעובר שבסופו של דבר תפיל אותו, הרי כל זמן שהעובר קיים כעובר, אין היא יכולה לחלוץ, ורק לאחר שתפיל אותו היא תהיה מותרת לחלוץ, ואין אומרים איגלאי מילתא למפרע היות וגם אם היינו יודעים שתפיל אין זה משפיע על העובדה שעתה, בשעת חליצה, היא מעוברת, ועיבורה מעכב את חליצתה.

הריטב"א כתב שלדעת ריש לקיש אילו היה ידוע בשעת חליצה אין הולד בר קיימא מועילה החליצה, אלא שריש לקיש סבור שההפלה אחר

2. נחלקו רבותינו הראשונים בביאור דברי ריש לקיש, האם הוא סובר שההפלה של העובר היא דבר חדש, שבשעת החליצה הוא לא היה עתיד להיות נפל, אלא הוא עובר בן קיימא, ואחר כך התחדש שהוא נהיה נפל, ולכן לא אומרים איגלאי מילתא למפרע, כי אין זה איגלאי למפרע, היות ובתחילה, בשעת החליצה, הוא לא היה נפל.

או שסובר ריש לקיש שאפילו אם אין ההפלה דבר חדש שנתהווה לאחר מכן, אלא שהיתה

החולץ ליבמתו, ונמצאה מעוברת, אם אין הולד של קיימא — הוא אסור בקרובותיה, והיא אסורה בקרוביו, ופסלה מן הכהונה.

ומוכיח רבי יוחנן נגד ריש לקיש, מהפסול לכהונה:

בשלמא לדידי, דאמינא חליצת מעוברת שמה חליצה — משום הכי פסלה לכהונה, כשחלץ לה.

אלא לדידך, דאמרת חליצת מעוברת לא שמה חליצה — אמאי פסלה היבם מן הכהונה בחליצתו?

אמר ליה ריש לקיש: פסול זה אינו מהלימוד של אסמכתא, שלמדו ממנו חכמים לפסול חלוצה כמו גרושה.

אלא רק פסול **מדרבנן** הוא, ולחומרא **בעלמא** גזרו עליה גזירה, שתפסל לכהונה בחליצתה בהיותה מעוברת, מפני הרואים, שלא ידעו שהיתה מעוברת, ויראו חלוצה נישאת לכהן, ויבואו לטעות ולומר שחלוצה מותרת לכהן.

ונאמרה קושיה זו, בלשון אחרת, ובצורה הפוכה:

איכא דאמרי, שלהיפך היתה הקושיה מהרישא של המשנה.

לא רבי יוחנן הוא זה שהקשה ממנה לריש לקיש, אלא ריש לקיש הוא זה שהקשה ממנה לרבי יוחנן!

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן, ממשנתנו:

החולץ ליבמתו ונמצאת מעוברת, אם אין הולד של קיימא — הוא אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו, ופסלה מן הכהונה.

וכך מדייק ריש לקיש:

בשלמא לדידי, דאמינא חליצת מעוברת לא שמה חליצה — שפיר היינו דקתני שבחליצתו הוא "פסלה מן הכהונה".

ופסול זה הוא לחומרא בעלמא, מפני הרואים שלא יטעו להתיר חלוצה לכהן.

ולא קתני במשנתנו במפורש את עיקר הדין, ש"**אינה צריכה חליצה מן האחין**".

היות, ולשיטתי אין הדין כך, שלא הועילה לה חליצתה, אלא עדיין צריכה היא לחלוץ, אחר שתפיל, כדי להיות מותרת לשוק.

אלא לדידך, רבי יוחנן, שאתה סובר שחליצת מעוברת היא חליצה טובה, מדוע מזכיר התנא במשנה רק את הדין שחליצתה פוסלת אותה לכהונה?

והרי לדבריך, את עיקר הדין, שחליצתה טובה היא, ו"**אינה צריכה חליצה מן האחין**" — **מיבעי ליה,** היה צריך התנא להשמיענו!

ואנו נדע מעצמנו, כיון שנחלצה חליצה טובה, נוהגים בה דיני חלוצה, שהיא אסורה בקרוביו, והיא נפסלת לכהונה.

כך היא דבר חדש שהתהווה לאחר החליצה.

וכתב הריטב"א שהתוס' סוברים שכל שהיא מעוברת, משום **צדדים**, לא תועיל לה חליצה,

לפי שלא אמר הכתוב לחלוץ אלא במקום שאין שום צד של בן בעולם, ולמעוברת יש "צד של בן".

אמר ליה: רבי יוחנן לריש לקיש: **אין הכי נמי!**

אכן, לפי דברי, היה צריך התנא לומר זאת, שחליצתה בהיותה מעוברת חליצה טובה היא, ואינה צריכה עוד חליצה מן האחים.

וזה שנקט התנא רק את לשון הפסול לכהונה, ולא אמר את עיקר הדין שאינה צריכה חליצה מן האחים —

ואידי דתנא רישא "החולץ ליבמתו ונמצאה מעוברת, וילדה בן קימא, **לא פסלה** מהכהונה", ושם לא היה התנא יכול לומר "וצריכה חליצה", שהרי היא ילדה בן קימא —

תנא נמי סיפא באותו ענין של פסול כהונה, ואמר, אם היה הולד נפל "**פסלה** לכהונה". ולא דיבר בענין החליצה, כיון שלא הוזכר ברישא.

אך אין זה חומרא, אלא מעיקר הדין. לפי שהיתה חליצתה חליצה, ועתה היא אינה צריכה חליצה משאר האחים.

ועתה מביאה הגמרא את הקושיה השניה, מהסיפא של המשנה, ושונה אותה בשתי לשונות, בצורה הפוכה, וכמו הקושיה מהרישא:

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש מהסיפא של המשנה:

תנן: הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת, בזמן שהולד של קיימא, יוציא.

ואם אין הולד של קיימא — יקיים אותה היבם.

ומדייק רבי יוחנן: בשלמא לדידי, דאמינא חליצת מעוברת שמה חליצה, וביאת מעוברת שמה ביאה — משום הכי קתני שפיר: אם אין הולד של קיימא, יקיים אותה היבם!

שמשמעות "יקיים", הוא לשון היתר לקיימה. והוא בניגוד ללשון האיסור שנאמר לפני כן, שאם הבן של קיימא — יוציא!

והיינו, רשאי הוא לקיימה, היות ובא עליה וכבר קנאה בהיותה מעוברת, ועתה משהפילה, הוא רשאי להמשיך לקיימה תחתיו כאשתו לכל דבר, ואם בא להוציאה מרצונו, יכול הוא לעשות זאת על ידי גט בלבד.

אלא לדידך, דאמרת "חליצת מעוברת לא שמה חליצה, וביאת מעוברת לא שמה ביאה", נמצא שלא קנאה היבם בביאתו בשעה שהיתה מעוברת, ועדיין אין היא אשתו.

ואם כן, לא מתאים לומר את הלשון "יקיים", שהרי אין לו מה לקיים, אלא, "**יחזור ויבעול, ויקיים**" — מיבעי ליה לתנא לומר!

ומשנינן: אמר ריש לקיש: **מאי "יקיים"** שאמר התנא?

אין כונתו כדבריו, ש"יקיים" משמעותו היא שמוותר לו להמשיך ולקיימה תחתיו כאשתו.

אלא התנא אמר "יקיים" בלשון חיוב, שיחזור ויבעול אותה לאחר שתפיל, ורק בכך "יקיים" אותה.

שחייב לחזור ולבעול אותה אחר שהפילה כדי לקיימה או כדי להוציאה בגט.

אלא לדירך, שמועילה בעילתו או חליצתו בזמן שהיא מעוברת [אם אחר כך הפילה ולדה], ומאז היא כבר חלוצה או מיובמת

—

למה נקט התנא לשון מחייבת "קיים"?!

והרי אין לו עתה ליבם כל חיוב לקיים, אלא אם **רצה**, **יוציא** אותה בגט, ככל אשה, ואם **רצה** **יקיים** אותה אצלו — כך **מיבעי** ליה לתנא לומר!

ומתרץ רבי יוחנן: **אין חבי נמי**, שלפי דברי, אכן כך היה התנא צריך לנקוט בלשונו.

ומה שלא אמר בלשון הזו, הוא **איירי**, כיון **דתנא רישא** בתחילת דבריו, שהכונס את יבמתו ונמצאה מעוברת, בזמן שהולד בן קימא **יוציא**! ושם הוא חיוב להוציא —

תנא נמי בסיפא של דבריו, במקום שהולד נפל — **יקיים**! בלשון חיוב.

אך אין הכונה שחייב לקיים, אלא שאם רצה יוציא, ואם רצה יקיים.

ועתה מביאה הגמרא קושיה מברייטא, נגד רבי יוחנן:

מיתיבי רבי יוחנן מהא דתניא:

הכונס את יבמתו, ונמצאת מעוברת — הרי זו לא תנשא צרתה, שמא יהא ולד בן קיימא.

והיינו, שה"קיום" האמור כאן [באמצעות בעילה נוספת], אינו היתר, להמשיך ולהחזיקה, אלא הוא חיוב — **דלא סגי**, שאי אפשר אחרת, לנהוג בה כאשתו לכל דבר, ולהתירה לשוק בגט בלבד, מבלי שתיבעל לו שנית.

כי אי אפשר שתהיה מיובמת לו מחמת הביאה הראשונה, לפי שביאתה בשעה שהיתה מעוברת אינה קונה אותה.

וכמו כן אין הוא יכול להוציאה עתה בחליצה בלבד, כיון שבכל זאת הוא בא עליה בהיותה מעוברת, ואין היא יוצאת לשוק בלי גט.

אך גט אינו יכול להתירה כיון שהיא עדיין איננה אשתו לכל דבר כדי שתוכל לצאת בגט.

ולכן, חייב הוא לחזור ולבוא עליה אחר שהפילה, כדי לקנותה בביאה זו.

ובלשון אחרת, שנינו את הקושיה בצורה הפוכה:

איכא דאמרי, ריש לקיש הוא המקשה לרבי יוחנן מהסיפא:

איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן מהסיפא של משנתנו:

אין הולד של קיימא — יקיים!

ומדייק ריש לקיש: **בשלמא לדירי, דאמינא "חליצת מעוברת לא שמה חליצה, וביאת מעוברת לא שמה ביאה" — שפיר חיינו דקתני "יקיים", שמשמעותו היא: יחזור ויבעול, ויקיים — דלא סגי בלאו חבי!**

רבי יוחנן סבר: חליצת מעוברת שמה חליצה, ביאת מעוברת לא שמה ביאה.

ריש לקיש סבר: ביאת מעוברת לא שמה ביאה, וחליצת מעוברת לא שמה חליצה.

אמר ליה תמה ושאל רבא לאביי: לדברך, לרבי יוחנן, המחלק בין ביאת מעוברת לבין חליצתה, תיקשי: מה נפשך?

אי ביאת מעוברת שמה ביאה — חליצת מעוברת שמה חליצה.

ואי ביאת מעוברת לא שמה ביאה — חליצת מעוברת נמי לא שמה חליצה.

דחא קיימא לן:

דכל יבמה העולה ליבום, וביאתה פוטרתה א-17 מן החליצה, וכן את צרתה — עולה לחליצה, והיא פוטרת בחליצתה גם את צרתה.

ואילו כל יבמה שאין עולה ליבום, וביאתה

והרי לשון הברייטא כמות שהוא תמוה, כי אדרבה, כי הוי חולד בן קיימא — מיפטר צרתה! שהרי אם יש לה ולד, אין היא וצרתה זקוקות לחליצה, שהרי יש בן לאח המת!

אלא, בהכרח, אימא, אמור כך בלשון הברייטא:

הכונס את יבמתו ונמצאה מעוברת, לא תנשא צרתה — שמה לא יהא חולד בן קיימא, ונמצא שהיא זקוקה ליבום, וביאת מעוברת אינה נחשבת ביאה לקנין יבום.

ואי סלקא דעתך כרבי יוחנן, שביאת מעוברת שמה ביאה של יבום, הרי כאן, כיון שכנס היבם את יבמתו — אמאי לא תנשא צרתה?

תיפטר הצרה בביאה של חברתה!

אמר אביי: בביאה — כולי עלמא לא פליגי דלא פטרה ביאת מעוברת את צרתה.⁽³⁾

כי פליגי — בחליצה.

ובצורה דומה כתב המאירי לעיל וכן כתב המהרש"א בדעת רש"י, שחייבי לאוין ועשה, שאינם עולים כלל ליבום, ועולים רק לחליצה, אם בא עליה הרי היא צריכה גט, לפי שקידשה בביאה זו לאשה, היות ואין בה כרת של אשת אח, אך לא קיים מצות יבום! ויתכן שכונת רש"י היא כשאר הראשונים שביארו שהיא צריכה גט וחליצה היות והיא דומה לכנוסה, ואין זה אלא תקנת חכמים.

ויש ראשונים [הריטב"א והמאירי כאן] הסוברים שביאת מעוברת קונה אותה מדין מאמר, מדרבנן, ולכן היא צריכה גט.

3. כתב רש"י, כיון שבא עליה בשעה שהיתה מעוברת, אין היא יוצאת בחליצה, על אף שביאת מעוברת לא שמה ביאה, היות ומכל מקום בא עליה.

והקדן אורה רוצה לומר בשיטת רש"י שלא תועיל לה גט וחליצה להתירה אלא רק ביאה.

אך בפשטות הדברים אינם נראים, אלא די לה בגט ובחליצה. וכונת רש"י היא לומר, שהיות והיא מותרת לו, שהרי אין בה כרת של אשת אח, ואינו חייב להביא קרבן על ביאתה, נמצא שקנאה לאשה, אלא שאין הוא מקיים בכך מצות יבום, לפי שהכתוב עיין עליו מורה שאינה מתייבמת.

לא הועילה לפטור אותה ואת צרתה מן החליצה — **אינו עולה לחליצה**, ואין בכוחה לפטור לא אותה ולא את צרתה.⁽¹⁾

ומעוברת, שאינה עולה ליבום, לדברין בשיטת רבי יוחנן, כיצד עולה היא לחליצה לפטור עצמה וצרתה?!

אלא, אמר רבא, יש ליישב את הברייטא, כדי שלא יקשה ממנה על רבי יוחנן, **שהבי קאמר התנא בברייטא:**

הכונס יבמתו, ונמצאת מעוברת —

א. הרי זו לא תנשא צרתה לשוק, שמא יהא ולד בן קיימא.

ב. וביאת מעוברת שהולד שלה הוא בן קיימא — לא שמה ביאה של יבום, כדי שתוכל לצאת בגט בלבד, ולא כדי לפטור צרתה מהחליצה.

וכמו כן **חליצת מעוברת** שהולד שלה הוא

בן קיימא — **לא שמה חליצה** כדי להתיר אותה לשוק, ולא כדי לפטור צרתה.

ג. והולד, כשהוא בן קיימא, אינו פוטר [אינו מתיר את היבמה להנשא לשוק] עד שיצא לאור העולם.

אבל ביאת מעוברת שהפילה ולדה, היא ביאה של יבום, ואינה צריכה עוד חליצה. אלא מעתה היא יוצאת ממנו בגט.

תניא כוותיה דרבא, שרק אם יהיה הולד בן קיימא לא תועיל בה הביאה, אך אם הפילה, ביאתה — ביאת יבום היא:

דתניא: הכונס יבמתו, ונמצאת מעוברת —

הרי זו לא תנשא צרתה, כי שמא יהא ולד בן קיימא.

ואין ביאה וחליצה של מעוברת ולד בן קיימא פוטר, אלא רק הולד פוטר.

היבמה המעוברת שם ערוה אשת אח, אלא שאין חייבים כרת על ביאתה.

ובביאור הדברים נראה לומר, שבלימוד "עין עליו" גילתה התורה שבשעת עיבורה אין נוהגת בה מצות יבום, ומבחינה זאת היא מנועה מלהתייבם מחמת דין ערות אשת אח המונעת יבום.

אך הדין שאמרה תורה שיבמה שהיא אשת אח שאין לו בנים אין בה כרת של אשת אח, זה קיים גם במעוברת, ודין זה דומה למבואר לקמן שיבם קטן שבא על יבמה גדולה, גם אם לא קיים מצות יבום, מותר לה להמשיך ולגדול אתו יחד, ואין עליה איסור של אשת אח, למרות שלא מתקיימת מצות יבום.

1. הרמב"ן והרשב"א מחלקים בין חייבי לאוין ועשה, שחולצים להם, ואין אומרים בהם כל שאינו עולה ליבום אין עולה לחליצה, כמו שאומרים כאן במעוברת שכיון שאינה עולה ליבום אינה נחלצת, היות ושם איסור דבר אחר גורם להם שלא יתביימו, ולכן ריבתה אותם התורה לחליצה, מה שאין כן מעוברת, הנחשבת לאשת אח שלא במקום מצוה ולכן היא אינה ראויה אף לחליצה.

ואף על פי שמתבאר במשנה שהבא על מעוברת אינו חייב קרבן משום אשת אח, בכל זאת היא נחשבת לאשת אח שלא במקום מצוה כדי למנוע את חלות היבום, ולכן היא גם לא נחלצת.

וביאר הברכת שמואל בסימן א' שאכן יש על

והולד אין פוטר — עד שיצא לאויר
העולם!

ומדייקת הגמרא מהברייתא הזו כמו רבא:

משמע מהברייתא כי טעמא, הטעם שלא
מועילה הביאה ביבמה מעוברת, דשמא יהא
ולד בן קיימא הוא!

שאז אינה נפטרת בחליצה או בביאה שלה,
אלא רק בלידת הולד, והוא אינו פוטר עד
שיוולד.

הא לא הוי ולד בן קיימא — מופטר צרתה
בביאת המעוברת, ואין צורך שיחזור ויבעול
את יבמתו אחר שתלד כדי לייבמה ולפטור
בכך את צרתה.

ומוכח כדברי רבא, לפי רבי יוחנן.

אך כיון שמוכח מברייתא זו כשיטת רבי
יוחנן, דנה הגמרא:

לימא, תיחוי ברייתא זו תיובתא דריש לקיש,
שאמר ביאת מעוברת שהפילה, אינה ביאה,
ואין חליצתה חליצה!?

אמר לך ריש לקיש: לא קתני בברייתא
"שמא יהיה הולד בר קיימא", עד שתדייק
ממנו נגדי. אלא קתני "שמא לא יהיה הולד
בן קיימא".

וחכי קתני בברייתא הזו:

הבונס יבמתו, ונמצאת מעוברת —

הרי זו לא תנשא צרתה, שמא לא יהא הולד
בן קיימא.

וחליצת מעוברת אשר ולדה אינו בר קיימא,
לא שמה חליצה, וביאת מעוברת לא שמה
ביאה.

ויש לחוש שמא לא יהא הולד בר קיימא.

ומוסיפה הברייתא: ואם תאמר, הלך אחר
רוב נשים, ורוב נשים ולד מעליא ילדן ואינן
מפילות. ואם כן, נסתמך על הרוב לומר
שהולד בן קיימא, ונמצא שיש בן למת, ואין
היא זקוקה כלל ליבם, ותהיה מותרת להנשא
מיד!

על כך משיבה הברייתא: ולד אין פוטר עד
שיצא לאויר העולם.

לקמן מביאה הגמרא, שהלכה כריש לקיש
בענין ביאה וחליצה במעוברת.

אמר רבי אלעזר: האם אפשר דאיתא להא
דריש לקיש, שאנו פוסקים הלכה כמוהו,
שאין בביאת מעוברת וחליצתה כלום, ולא
תנן לה לדבריו במתניתין, באחת המשניות?

נפק, יצא רבי אלעזר, דק, דייק, ואשכח,
ומצא משנה כדברי ריש לקיש.

דתנן בפרק האחרון [קיט א]: האשה שהלך
בעלה [שאין לו בנים] וצרתה למדינת הים,
ובאו ואמרו לה "מת בעלך" —

הרי זו לא תנשא לשוק [והניחה עתה
הגמרא, אפילו לא על ידי חליצה], ולא
תתייבם ליבם — עד שתדע שמא מעוברת
היא צרתה.

כי אם תלד צרתה בן קיימא, הרי צרתה
והיא, אסורות על היבם מצד אשת אח שיש
לה בנים.

ואם צרתה תפיל, הרי צרתה והיא אסורות להנשא לשוק בלא חליצה.

וכיון שלא היה ידוע אם היתה צרתה מעוברת אם לאו, אינה נישאת לשוק.

ומדייק רבי אלעזר: **בשלמא יבומי לא מייבמים אותה**, משום החשש שמא צרתה היא מעוברת, **כי שמא יהא הולד של צרתה בן קיימא**, ואסורה היבמה על היבם כדין אשת שיש לו בנים, ואם יבוא עליה, **יפגע היבם באיסור אשת אח, דאורייתא**.

אלא לא תחלוץ — **אמאי לא תחלוץ ותהיה מותרת להנשא לשוק?!**

בשלמא תחלוץ בתוך ט' חדשים מהזמן שהודיעו לה שמת בעלה, **ותנשא בתוך ט'** החדשים האלו —

שפיר **לא** אמרינן שתעשה כך.

כי היינו ספק, אם צרתה היא מעוברת או לא, ואי אפשר להתירה לשוק כי שמא צרתה היא מעוברת בולד של קיימא, ואין החליצה או היבום פוטרים בה אלא רק הולד. ואין הולד פוטר עד שיצא לאור העולם.

אלא, מדוע לא **תחלוץ בתוך תשעה, ותנשא לאחר תשעה?!**

שהרי לאחר תשעה חדשים ממות בעלה, ממה נפשך היא תהיה מותרת לשוק, אם תחלוץ:

אם צרתה היתה מעוברת, ולא הפילה, אלא ילדה ולד בר קיימא, שפיר היא מותרת לשוק, לפי שאינה צריכה חליצה.

ואם הפילה, תועיל לה חליצתה בתוך תשעת

החדשים, כדין חליצה של מעוברת, שמועילה לרבי יוחנן.

אלא, מכאן ראייה כריש לקיש, שביאת מעוברת וחליצתה, אפילו אם תפיל — אינם כלום!

אך מקשה הגמרא לרבי אלעזר, המביא ראייה מכך שלא חולצת תוך תשעה ונשאת לאחר תשעה, שחליצת אינה חליצה אפילו אם תפיל:

ולטעמך, שלא תחלוץ כי שמא מעוברת צרתה, ואין החליצה מועילה אז, גם לדברך קשה:

מדוע שלא **תחלוץ** לאחר תשעה חדשים, שאז כבר ברור שצרתה אינה מעוברת, **ותנשא לאחר ט'** חדשים!

ולמה, לדברך, לא תנשא עד שתדע אם צרתה היתה מעוברת בזמן מיתת בעלה, אם לאו?!

אלא, **בר מינה דהויא ברייתא!**

בהכרח, אינך יכול להביא ראייה מבריייתא זו לריש לקיש, ואם תרצה להביא ראייה, תביא ראייה אחרת, חוץ מהבריייתא הזו, לפי שאין הטעם של הבריייתא משום חשש היתר יבמה לשוק, אלא חשש אחר:

דאביי בר אבין ורב חיננא בר אבין, דאמרי תרוייהו: יש לה להמתין ולא לחלוץ כדי להנשא עד שתדע מה היה מצבה של צרתה בזמן מיתת בעלה, כי שמא יהא ולד צרתה בן קיימא, ואז יתברר שחליצתה של אשה זו היא מיותרת, ואינה חליצה, והיא כשירה לכהונה.

והברייטא יכולה להתאים עם דברי רבי יוחנן שחליצת מעוברת שלבסוף הפילה היא חליצה טובה [וכן ביאתה].

ומביאה הגמרא: **תניא** — **כוותיה דריש לקיש**:

דתניא: **החולץ למעוברת, והפילה — צריכה חליצה מן האחין!**

אמר רבא: הלכתא כוותיה דריש לקיש בהני תלת הלכות דלהלן:

חדא, הא דאמרן שחליצת מעוברת וביאתה אינן חליצה וביאה של יבום.

אידך, הא דתנן: אדם המחלק את נכסיו ליורשיו על פיו, שצויה זאת וכתב את הדברים בשטר צואה, בתורת חלוקת נכסיו מחיים במתנה ממנו, על פי דברי פיו, ולא בתורת ירושה סתם, שלא כתב "פלוני בני יירש כך, ופלוני בני יירש כך" —

אם ריבה נכסים לאחד, ומיעט נכסים לאחר, והשוה להם את הבכור, שלא יטול פי שנים — דבריו קיימין.

שהרי רשאי אדם לחלק את נכסיו בחייו כרצונו.

ואם אמר, כתב בשטר הצואה שחלוקה זאת היא משום ירושה, כגון שכתב בשטר "שדה זו יירש בני זה, ושדה אחרת יירש בני האחר", שיירשו אותו בניו בתורת ירושה — לא אמר כלום.

כיון שדין תורה הוא שיירש הבן הבכור פי שניים, והאחים הפשוטים יתחלקו בשוה, ואינו יכול לעקור דין תורה.

אך כיון שראו אנשים את חליצתה, הם יחזיקוה כחלוצה, שפסולה לכהונה, ו**נמצא אתה מצריכה כרוז** שיכריז עליה הכרזה שהיא כשרה לכהונה.

ותמהינן: **ולצרכה כרוז** שהיא כשרה לכהונה, ונתיר לה להנשא אחר תשעה חדשים, לכשתחלוץ, ולא נעכבנה מלהנשא עד שתדע אם היתה צרתה מעוברת אם לאו.

ומשינינן: תיקנו חכמים שלא תנשא עד שתדע אם צרתה מעוברת, **דלמא איכא איניש דהוי בחליצה** וראה אותה נחלצת, **ולא הוי בהכרזה.**

ואתי למימר, יבוא לומר כשיראה אותה אחר כך נישאת לכהן: קשרי התיירו חלוצה לכהן.

אמר הקשה ליה אבבי לרבי אלעזר, המביא ראייה לריש לקיש מהברייטא, שלא תחלוץ ולא תתייבם עד שתדע אם צרתה היתה מעוברת:

מידוי האם "לא תחלוץ ולא תתייבם" קתני בברייטא, שתוכל לדייק ממנה שחליצת מעוברת וביאתה אינה חליצה ואינה ביאה!?

"לא תנשא ולא תתייבם" קתני בברייטא, והמדובר ב**לא חליצה**, ומשמיעה הברייטא שאין לה לסמוך על הרוב, שרוב הנשים יולדות בנים או בנות, והיא מותרת להנשא ללא חליצה.

אבל אי חליץ לה אפילו תוך תשעה חדשים, **הכי נמי דשריא להנשא** לאחר תשעה החדשים, [אבל לא תוך תשעה כי שמא הולד בן קיימא, ואינו פוטר עד שיצא לאויר העולם], שאז ממה נפשך היא מותרת.

ואם **כתב** לשון של מתנה בשטר, בתוספת ללשון הירושה, הרי זה שטר מתנה, ודבריו קיימים.

בין שכתב את לשון המתנה **בתחלה**, כגון שכתב "תנתן שדה זו לפלוני בני, ויירשנה".

בין שכתב את לשון המתנה **בסוף**, כגון "יירש פלוני בני שדה זו ותנתן לו".

בין שכתב **באמצע** "יירש פלוני שדה זו ותנתן לו, ויירשנה",

כיון שהזכיר בשטר שמחלק את נכסיו **משום מתנה** — **דבריו קיימין**!

ב-ל-ב הכותב בשטר צואה את נכסיו לשני אנשים, שאינם יורשיו, לאחד הוא כותב שהוא נותן לו שדה פלונית במתנה, ולשני הוא כותב שהוא מוריש לו שדה פלונית בירושה.

רבי יוחנן אמר: כיון שהזכיר בשטר הצוואה ענין של מתנה לאחד, הרי כל השטר הוא שטר מתנה, וגם זה שכתב לו בלשון ירושה, זוכה בה בתורת מתנה.

ואמר ריש לקיש: לעולם לא קנה זה שנכתב לו בלשון ירושה, לפי שאינו יורשו!

כי אנו אומרים שיש לחלק בין השניים: לזה שכתב לו בלשון מתנה הוא נחשב מתנה, ולזה שכתב לו בלשון ירושה, הוא נחשב לירושה, וכיון שאינו ראוי ליורשו, לא זכה הלה בנכסים.

עד שיאמר, שיכתוב בשטר צואתו: פלוני ופלוני ירשו שדה פלונית ופלונית, שנתתם להם במתנה, וירשום.

והיינו, כיון שכתב לכל אחד מהם לשון מתנה באמצע, זכה כל אחד בחלקו.

וגם במחלוקת זו הלכה כריש לקיש.

ואידך, המחלוקת השלישית, שהלכה בה כריש לקיש, היא:

דתנן: הכותב כל נכסיו לבנו במתנה, מהיום ולאחר מותו.

שבלשון זה הקנה לבנו מעתה רק את גוף הנכסים, אך שייר לעצמו את זכות אכילת הפירות מהיום עד ליום מותו.

ונמצא שעתה יש לאב קנין פירות בנכסים, ולבן יש בהם את קנין הגוף.

האב אינו יכול למכור את גוף הנכסים — מפני שנתנו, את קנין הגוף של הנכסים לבן, ולא נשאר לו בהם אלא זכות אכילת פירות בחייו.

והבן אינו יכול למכור את הנכסים — מפני שהן ברשות האב לאכילת פירותיהם.

ומבאר המשנה:

אם **מכר האב את הנכסים** — הרי הם **מכורין לאכילת פירות בלבד, עד שימות הוא.** לפי שזכה הלוקח בקנייתו, בזכות שהיה לאב לאכול פירות מן הנכסים.

וכאשר מת האב, מסתיימת זכות אכילת הפירות של הלוקח, ומכאן ואילך הבן זכאי באכילתם.

ואם **מכר הבן את הנכסים** — **אין ללוקח בהם כלום,** לפי שאינו יכול לאכול פירותיהם, השייכים לאב, **עד שימות האב.**

ומשימות האב זכה הלוקח בנכסים ובפירותיהם.

ואיתמר על משנה זו: אם מכר הבן בחיי האב, ומת הבן בחיי האב —

קנין הפירות בנכסים, ולשני יש את קנין הגוף בנכסים, וכמו שאירע כאן —

רבי יוחנן אמר: לא קנה לוקח כלל, אפילו כשימות האב, וכפי שיתבאר להלן.

הרי רק זה שיש בידו את קנין הפירות נחשב בעלים של הנכסים!

וריש לקיש אמר: קנה לוקח את גוף הנכסים, וזכאי באכילת הפירות לכשימות האב.

כי לדעת רבי יוחנן, הזכות לאכילת הפירות, היא המגדירה את הבעלות על הנכסים, ולא הבעלות על גופם.

שהרי היה לבן קנין הגוף בנכסים עוד בחיי האב, והיה יכול הבן למכור את קנין הגוף שהיה לו.

ולכן כאן, נחשב רק האב כבעל הנכסים, ולא הבן.

ומבארת הגמרא את טעם מחלוקתם:

ולשונו של רבי יוחנן "קנין פירות כקנין הגוף דמי", אין הכוונה בה שקנין פירות נותן לו בעלות כמו זה שיש לו קנין הגוף, אלא בעלותו של מי שיש לו קנין פירות, היא הבעלות הבלעדית על גוף הנכסים.

רבי יוחנן אמר, כיון שמת הבן בחיי האב — לא קנה הלוקח כלל.

ואם בכל זאת מכר הבן את הנכסים בחיי האב, הרי הוא לא מכר אותם כבעלים שלהם, אלא רק כבעל "זכויות" בהם.

ומה שאמרה המשנה שאין ללוקח בהם כלום עד שמת האב, אבל משמת האב זכה בהם לוקח, הוא כאשר מת האב תחילה, ובשעת מותו חלה המתנה שנתן לבנו, ואז גם יכולה לחול מכירת השרה שמכר הבן בחיי אביו.

לפי שהקנה לו אביו זכות מהיום בגוף הנכסים, ולאחר מיתתו תהיה לו בהם בעלות גמורה. ואת הזכות הזאת מכר הבן ללוקח בחיי האב.

כי יכול אדם למכור לחבירו כל זכות שתבוא לידו בנכס מסוים, ותחול המכירה כאשר תגיע הזכות לידו של המוכר.

וסובר רבי יוחנן, כי רק אם התממשה הזכות הזאת, שמת האב והבן קיים, וזכה הבן גם בקנין הפירות — רק אז חלה מכירתו של הבן ללוקח.

אך אם לא תגיע הזכות לידו של המוכר, וכגון שמת הבן המוכר בחיי אביו, לא יכולה המכירה לחול, שהרי לא זכה המוכר בזכות שמכר ללוקח.

לפי שהזכות הזאת אכן הגיעה לידו, ומכחה הוא נהיה לבעלים על הנכסים. ורק מכח זכיותו של הבן, חלה מכירת הזכות, שמכר ללוקח בחיי אביו.

וטעמו של רבי יוחנן שיכול האב למכור ולא הבן, כי "קנין פירות" — בקנין הגוף דמי.

אבל אם מת הבן בחיי האב, הרי נמצא שלא

והיינו, בכל מקום שבו מתחלקת בעלות על נכסים בין שני אנשים, כאשר לאחד יש את

זכה הבן בזכות אכילת הפירות.

וכיון שלא זכה בה, לא חלה מכירתו ללוקח, לפי שהוא עצמו לא זכה בה!

וריש לקיש אמר קנה הלוקח.

לפי שלדעתו קנין פירות — לאו כקנין הגוף דמי.

ולדעתו, מי שיש לו את קנין הגוף הוא הבעלים על הנכסים.

ולכן הבן, שיש לו קנין הגוף, הוא הבעלים על הנכסים.

ומשום כך קנה הלוקח אפילו אם מת הבן בחיי האב, כי גם בחיי האב נחשב הבן לבעלים, ואין לאב בנכסים אלא רק זכות אכילת פירות עד מותו.

ואת הזכות הזאת יכול האבא למכור.

שנינו במשנה: הכונס את יבמתו, ונמצאת מעוברת וילדה, אם אין הולד של קיימא — יקיים!

תנא בברייתא: משום רבי אליעזר אמרו: אף על פי שמן התורה הוא קנה אותה, כי משהפילה ולדה התגלה למפרע שהיתה ביאתו ביאת יבום, והיא יוצאת בגט בלבד, ואינה צריכה חליצה. בכל זאת אסור לו לקיימה תחתיו, כי גזרו חכמים לאוסרה עליו, היות והוא נכנס לספק איסור כרת של אשת אח, על הצד שהיתה מולידה ולד בן קיימא.

ולכן, אמרו חכמים שיוציא אותה בגט.

אמר רבא: רבי מאיר ורבי אליעזר — אמרו דבר אחד.

שמצינו לרבי אליעזר שקונס את כל מי שנושא מעוברת, שאם כנס יוציא!

ומבאר רבא: רבי אליעזר — הא דאמרן, שיוציא, אם ייבם אשה מעוברת.

רבי מאיר — הא דתניא: לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו שהתגרשה או התאלמנה, כל זמן שהיא ראויה להניק את התינוק. דהיינו, עשרים וארבעה חדשים.

ואם נשא — יוציא, ולא יחזיר עולמית, דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: יוציא אותה, ולא יקיימה תחתיו כל עוד היא מעוברת או מינקת.

ולכשיגיע זמנו לכנוס — יכנס.

אמר ליה אבוי לרבא: ממאי? מהיכן יודעים אנו שרבי מאיר ורבי אליעזר אמרו דבר אחד?

דלמא, אולי לא היא!

כי יתכן שעד כאן לא קאמר רבי אליעזר חבא, ביבם שכנס יבמה מעוברת, שגזרו עליו להוציאה מתחתיו, אלא משום דקפגע, שכנס אותה באפשרות שיכשל באיסור אשת אח, דאורייתא.

שהרי כיון שלא המתין מלבעול עד שיתברר שמא יש לאחיו המת בנים והיא אסורה עליו, או שאין לו בנים והיא מותרת לו, הוא זלזל בחומרת איסור ערות אשת אח שיש לו בנים. ולכן קנסוהו חכמים שיוציאה, גם אם לבסוף התברר שאין לאחיו בנים.

אבל התם, מי שנשא מעוברת או מינקת, שעבר בכך רק על איסור דרבנן, שתיקנו

להמתין מלשאת אותה, יתכן שגם רבי אליעזר **כרבנן סבירא ליה**, שלא קנסוהו להוציאה בלי שיוכל להחזירה.

אלא, יוציא כל זמן שהיא מעוברת ומינקת. ומשיעבור הזמן, מותר לו להחזירה.

אי נמי, אפשר לומר גם לצד ההפוך:

עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם, שקנסו את הנושא מעוברת ומינקת להוציא, **אלא משום** שזול באיסור **דרבנן** של לקיחת מעוברת ומינקת. **וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה**, כדי שלא יבואו אנשים נוספים לזלזל בהם מחמת היותם איסורים קלים, מדרבנן.

אבל הכא, כונס יבמתו כשהיא מעוברת, שהוא מזלזל באיסור אשת אח, שהוא איסור **מדאורייתא** — **מפרש פרשי מינה אינשי!**

אין לחשוש שיבואו אנשים נוספים לזלזל ולהקל באיסור דאורייתא, כי אנשים פורשים מלהסתכן בעבירת איסור דאורייתא, ולכן אין צורך לגזור עליו להוציאה.

אמר רבא: ולדברי חכמים, שאמרו הנושא את המעוברת והמינקת יוציא ולאחר כך יכניס, הרי למשך הזמן שיוציאה — עליו לגרשה ממש, **שיוציאה בגט**. ולא יסתפק בכך שיפרוש ממנה.

אמר מר זוטרא: דיקא נמי מלשון הבריייתא, **דקתני "יוציא"**, שמשמעותו בגט, **ולא קתני "יפריש"**.

ומסקינן: אכן **שמע מינה** מלשון הבריייתא כך.

ועתה באה הגמרא לדון בענין מעוברת

חבירו ומניקת, אם הקלו בה באשת כהן, שלא לגרשה כדי שלא לאוסרה בכך על בעלה.

ולצורך זה מביאה הגמרא את ענין אשת כהן, האם הקלו בה בענין חליצה, כדי לדון מה דינה כאן:

אמר ליה רב אשי לרב הושעיא, בריה דרב אירי:

התם [במסכת שבת קלה ב] **תנן: רבן שמעון בן גמליאל אומר:**

כל ודל, ששהא בחיים לאחר צאתו לאויר העולם —

אם המדובר בולד **אדם** — הרי שהייה בחיים לאחר צאתו לאויר העולם במשך ל' יום אחר הלידה, מוכיחה שהולד הזה הוא **אינו נפל**, אלא בר קיימא.

ואם המדובר בולד בהמה — הרי כל ששהה הולד שמונה ימים, אינו נפל.

וולד שכזה באדם, פוטר את אמו מן החליצה.

ומדייקת הגמרא:

הא אם לא שהא הולד בחיים שלשים יום אחרי לידתו, ומת מחמת שאכלו ארי או נפל מהגג, ומעתה אין אנו יודעים מה היה קורה אם לא היה נהרג, האם הוא היה חי שלשים יום ואינו נפל, או שהיה מת מאליו, והוא נפל —

ספיקא הוי, אם הוא נפל או לא.

ולדברי רבי שמעון בן גמליאל, אמו צריכה

חליצה מספק.

ואילו חכמים חולקים עליו, וסוברים שסתם ולד בחזקת בן קיימא הוא, היות ורוב נשים יולדות ולד בן קיימא.

ואיתמר: אם נולד ליבמה שהיתה מעוברת מן האח המת, ולד.

ומת הולד בתוך ל' יום ללידתו.

ועמדה היבמה ונתקדשה לשוק ללא חליצה, משום שעל סמך הולד שילדה החזקונה כאשת אח שיש לו בנים, שפטורה מן החליצה.

נחלקו אמוראים בדעת רבא, מהי דעתו בדין היבמה הזאת:

רבינא משמיה דרבא אמר: כיון שלפי רבי שמעון בן גמליאל הדבר ספק, האם הולד הזה היה נפל, או בר קיימא —

הרי אם היבמה הזאת **אשת ישראל היא** עתה, כך שגם אם יחלוץ לה עתה היבם היא לא תיפסל על בעלה — הרי זו **חולצת** ומותרת לבעלה.

ואולם, אם **אשת כהן היא**, שהתקדשה לכהן, ואם נחייבנה לחלוץ היא תאסר עליו, מדרבנן, מדין "חלוצה" — **אינה חולצת!**

כי לגבי אשת כהן, אנו מסתמכים על רבנן, שלדבריהם יש להעמידה על חזקתה שהיא מותרת לשוק, לפי שכך החזקונה תחילה, מחמת הולד, כאשת אח שיש לו בנים. היות ורוב נשים יולדות ולד בן קיימא ולא נפל, והיא מותרת לשוק.

ואין חולצים לה להוציאה לכתחילה מידי

הספק של רבי שמעון בן גמליאל — כדי שלא נאסרנה בכך על בעלה הכהן מספק.

כי אם יחלצו לה, היא תאסר על בעלה באיסור של חלוצה לכהן, שהוא איסור דרבנן.

ואילו **רב משרשיא משמיה דרבא אמר:** אחת זו ואחת זו, אחת אשת ישראל ואחת אשת כהן — **חולצת!**

ואם נתקדשה לכהן, היא נאסרת על בעלה הכהן, לפי שיש לחוש לדברי רבי שמעון בן גמליאל, שאמר: כל שלא שהה שלשים יום באדם, הרי הוא ספק נפל.

אמר ליה רבינא לרב משרשיא, שאמר משמיה רבא, שגם אשת כהן חולצת, על אף שנאסרת בכך לבעלה הכהן:

אכן **באורתא**, בערב, **אמר רבא הכי,** 17-א דבריך, שאמרת בשמו, שגם אשת כהן חולצת, ונאסרת לבעלה.

ואולם, למחרת, **בצפרא** בבוקר — **הדר ביה!**

חזר בו רבא מדבריו שאמר בערב, ושמעתי ממנו שהוא סבור שאשת כהן מותרת להשאר אצלו בלי חליצה, על סמך הולד הזה, כרבנן.

אמר ליה רב משרשיא לרבינא: שריתו, הינכם מתירים אשת כהן שמת ולדה תוך שלשים יום בלי חליצה, ואינכם חוששים לספיקו של רבי שמעון בן גמליאל!

אם כן, **יהא רעוא** יהי רצון דתשתרו אף **תרבא!** שתתירו אף אכילת חלב!

הרי גבי אשת כהן, כיון דלא אפשר לחלוץ לה מבלי לפסול אותה עבדינן כרבנן, שלדעתם אינה צריכה חליצה.

אבל הכא, במי שנשא מעוברת ומניקת חבירו — כמאן נעביד להקל עליה שלא יצטרך לגרשה אלא רק לפרוש ממנה?

אי כרבי מאיר —

הא אמר שיוציא ולא יחזיר עולמית.

ואי כרבנן —

האמרי: יוציאה בגט.

ולכן אי אפשר להקל בדינה, אלא יגרשנה בעלה הכהן, ותאסר עליו עולמית.

איתמר: קרשה לאלמנה או לגרושה בתוך שלשה חדשים, ואחר כך ברח מעירו — האם צריכים בית דין להשתדל לכופו שיתן גט כדין מי שעבר וקידש תוך שלשה חדשים .

או כיון שברח, אין לנו לטרוח לכך שיגרשנה —

פליגי בה רב אחא ורפרם.

חד אמר: בית דין משמתינן ליה, מנדים אותו כדי לאלצו לבוא ולתת גט.

וחד אמר: עירוקיה מסתייה. בריחתו מספקת.

שבבריחתו גילה דעתו שאינו עתיד לכונסה תוך הזמן, ואין צורך לבית דין לנדותו.

והיינו, שהאיסור בדבר הוא פשוט, כמו האיסור של אכילת חלב, ובכל אופן אתם מתירים אותו!

עד כאן הגידון בענין נפל לגבי חליצה, אם הקילו לגבי אשת כהן כדי שלא לאוסרה על בעלה.

ומכאן באה הגמרא לדון לגבי מעוברת חבירו, ומינקת חבירו.

והוינן בה: הכא, גבי מעוברת חבירו ומינקת חבירו, הנשואה לכהן — מאי?

מי, האם עבוד רבנן תקנתא לכהן שנשא מעוברת או מינקת, להקל שיפרישה ממנו בלי גט, כדי שיוכל להחזירה לאחר שיעבור הזמן של ההנקה.

או לא עשו לתקנה, ועליו לגרשה, ולא יוכל להחזירה?!

אמר ליה: הכי השתא!?! מהו הדמיון בין ה"תקנה" להמנע מחליצה באשת כהן שילדה ולד ומת, לבין מעוברת ומינקת?!

בשלמא התם, שילדה ולד, אלא שנהרג תוך שלשים יום —

הרי למרות שבאשת ישראל החמרנו עליה שתחלוץ, כדי לחוש לדעתו של רבי שמעון הן גמליאל, הסובר שהולד הוא ספק נפל, ואמו צריכה חליצה מספק —

כיון דאיכא שם דעת רבנן, דפליגי עליה דרשב"ג. דאמרי רבנן: אע"ג דלא שהא הולד שלשים יום, אלא נהרג, בכל זאת, כיוו שרוב נשים יולדות ולד בן קיימא, והחזקנו אותו על סמך הרוב הזה שולד מעליא הוי —

היה עוברא, באחד שקידש תוך שלשה וברח, ואמר להו רפרם: עירוקיה מסתייה.

שנינו בסיפא של המשנה: אח של מת, הכונס את יבמתו לשם מצות יבום, ונמצאה מעוברת, וילדה וולד בן קיימא.

והולד הוא ספק בן תשעה לראשון, ספק בן שבעה לאחרון —

יוציא, והולד כשר [ממה נפשך], וחייבין [שניהם] אשם תלוי.

אמר ליה רבא לרב נחמן: מדוע חייבים קרבן אשם תלוי, שהוא קרבן הבא על ספק חטא? ומדוע שלא נחייבם בקרבן חטאת, כדין החוטא בשגגה בודאי?

הרי כיון שיש לה ולד, לימא: הלך אחר רוב נשים היולדות.

ורוב נשים — לתשעה ילדן!

וזה שילדה שבעה חדשים אחר שכנסה היבם, ודאי אין ולדה מן השני, אלא מן הראשון.

ונמצא שהיה בן לאח המת, ועברו שניהם, היבם והיבמה, בשגגה על איסור אשת אח שיש לו בנים, ויתחייבו בקרבן חטאת!

אמר ליה רב נחמן: רוב זה, שיוולדות לתשעה, אינו נוגע לנו, היות ונשי דידן — לשבעה ילדן!

אמר ליה רבא לרב נחמן: וכי נשי דירכו, הו רובא דעלמא?!

אמר ליה רב נחמן: אנא, הכי קאמינא: רוב נשים אמנם ילדן לתשעה, ומיעוט — לשבעה.

אבל יש להוסיף על הכלל הזה, ולומר: וכל

היולדת לתשעה — עוברת ניכר לשליש ימיה, כעבור שלשה חדשים.

ולכן, אשה זו, שהתייבמה לאחר שלשה חדשים, לפי שלא הוכר אז עוברת, שהרי אם הוכר העובר לשליש ימיה, לא היה כאן ספק.

הואיל ולא הוכר עוברת לשליש ימיה — איתרע ליה רובא.

יש בה "ריעותא", פגם, המרע את ההליכה אחר הרוב, לגביה.

אלא, היא בספק, האם היא יולדת כמו רוב הנשים לתשעה חדשים, או כמו מיעוט הנשים, היולדות לשבעה חדשים.

ולכן אין הם מביאים קרבן חטאת, אלא אשם תלוי.

ופרכינן: אי כל היולדת לתשעה — עוברת ניכר לשליש ימיה.

הא, אשה זו, מדלא הוכר עוברת לשליש ימיה —

הרי עוברת, ודאי — בר שבעה לבתראת, לבעלה האחרון, הוא!

ונמצא שהיה היבום כדין, ואם כן למה הם מביאים קרבן?!

ומשנינן: אלא אימא הכי: רוב היולדת לתשעה — עוברת ניכר לשליש ימיה.

והאי, מדלא הוכר עוברת לשליש ימיה — איתרע ליה רובא.

אך נשאר הדבר בספק, ולכן מביאים אשם תלוי.

אלא דינו כדין **ודאי ממזר** הוא, והרי הוא מותר **בממזרת**.

כיון שלדעת רבי אליעזר בן יעקב ספק ממזר מותר לו להתחתן עם ודאי ממזרת.

רבא אמר, **הכי קאמר** תנא קמא: **ראשון ראוי להיות כהן גדול**.

ושני דינו כ"ממזר ודאי", מכח הספק!

והיינו, שלדעת רבא, תנא קמא ולא רבי אליעזר בן יעקב, הוא הסובר סובר ש"ספק ממזר" דינו כודאי ממזר, ומותר **בממזרת**.

ורבי אליעזר בן יעקב אומר: אין דינו של ספק ממזר כדין "ודאי ממזר", מכח הספק.

אלא ספק ממזר "ספק ממזר" הוא, ואסור **בממזרת**.

וקמיפלגי אביי ורבא, שנחלקו אם רבי אליעזר בן יעקב הוא המתיר ספק ממזר בממזרת ודאי או שהוא האוסר ותנא קמא הוא המתיר —

נחלקו בדברי **רבי אלעזר**, שמביאה הגמרא להקל, אם הלכה כמותו או אין הלכה כמותו.

ומכח המחלוקת הזו, הם תיקנו את דברי רבי אליעזר בן יעקב, כל אחד לשיטתו.

כי כולם סוברים, שהלכה כרבי אליעזר בן יעקב, היות שמשנתו היא "קב ונקי".

ולכן, מי שפוסק כרבי אלעזר, גורס בדברי רבי אליעזר בן יעקב באופן שיתאימו עם דברי רבי אלעזר.

ואילו מי שחולק על רבי אלעזר, גורס בדברי

תנו רבנן: אח המת, הכונס את יבמתו, ונמצאת מעוברת, וילדה ולד בן קיימא, ואין ידוע אם הולד הזה הוא של האח המת או של האח המייבם. והשאירה היבם תחתיו, ולא הוציאה, ולאחר מכן נולד מהיבם ומהיבמה בן שני.

הבן הראשון כשר לגמרי, ממה נפשך, בין הוא בנו של הראשון ובין הוא בנו של שני, והוא ראוי להיות כהן גדול.

ואילו הבן השני שנולד מהם הרי הוא ממזר — **מספק**!

כי אם הראשון הוא בנו של האח המת, הרי השני הוא בן חייבי כריתות של אשת אח שיש לו בנים, והוא ממזר.

ואם הראשון הוא בנו של האח המייבם, הרי השני הוא בן כשר.

רבי אליעזר בן יעקב אומר: אין ממזר **מספק**.

והוינן בה: מאי קאמר, כיצד זה אמר רבי אליעזר בן יעקב שאינו אפילו ספק ממזר?

ומשנינן: אמר אביי, **הכי קאמר** תנא קמא:

ראשון ראוי להיות כהן גדול.

ושני, הוא ספק ממזר.

וספק ממזר אסור — בין **בממזרת**, בין בכשירה.

ואילו **רבי אליעזר בן יעקב אומר**:

שני אינו "ספק ממזר", לגבי זה שיהיה אסור בממזרת.

רבי אלעזר בן יעקב באופן שיהיו נגד דברי רבי אלעזר.

דתנן, רבי אלעזר אומר: פסולי קהל כך דינם:

וראין בודאן, ודאי ממזר לשאת ודאי ממזרת — מותר.

וראין בספקן, ודאי ממזר לשאת ספק ממזר — אסור.

וספקן בודאן, ספק ממזר לשאת ודאי ממזרת — אסור.

וספקן בספקן — אסור!

ספק ממזר צריך לחוש שמא כשר הוא, ולכן הוא אסור בספק ממזר אחר, כי שמא האחר, פסול הוא.

ואלו הן ספקן:

שתוקי, שכאשר הוא קורא לאביו "אבא", אמו משתיקה אותו, ומודיעה בכך שאין הוא אביו, והרי הוא ממזר.

ואסופי, שנאסף מהשוק, ויש לחוש שאמו נתעברה מן הפסול.

וכותי, שהם ספק ממזרים היות ואינם מתחשבים בקידושי כסף ושטר שאינם כתובים בתורה, אלא נלמדים בגזרה שוה משדה עפרון.

ולכן, אם אחד קידש אשה בקידושי כסף או שטר, הם אינם נמנעים מלקחתה לאשה, אף על גב שהיא אשת איש. ונמצא שבניה מהשני הם ממזרים.

ואמר רב יהודה אמר רב: הלכה כרבי

אלעזר, שספק ממזר אסור בודאי ממזר, ואסור גם בספק ממזר אחר.

והוסיף רב יהודה: **כי אמריתה,** כשאמרתי את דברי רב, שהלכה כרבי אלעזר, קמיה **דשמואל** — **אמר לי שמואל:**

הרי חלל שנה: **עשרה יוחסין עלו מבבל:**

כהני, לוי, וישראל.

חללי, גירי, חרוזי [עבדים משוחררים].

ממזרי, נתיני [גבעונים שנתגיירו בערמה בזמן יהושע], **שתוקי, ואסופי.**

וכולן — מותרין לבא זה בזה!

ואם אנו סוברים שספק ממזר מותר בספק ממזר ובמזרת ודאית, שפיר אמר הלל ש"כולן מותרים לבוא זה בזה".

כי היינו מחלקים את דבריו, ואומרים שכונתו של הלל היא לומר כך:

א. כהנים לויים וישראלים — מותרים זה בזה.

ב. לויים ישראלים חללי גירי וחרוזי — מותרים לבוא זה בזה.

ג. גירי וחרוזי ממזרי ונתיני, שתוקי ואסופי — מותרים לבוא זה בזה. לפי שקהל גרים לא נקרא "קהל", ולכן יכולים הממזרים ושאר הפסולים לבוא בהם.

ואילו **את אמרת** משמיה דרב **שהלכה כרבי אלעזר** שכל הספקות אסורים זה בזה, ספק ממזר אסור בספק ממזר, ואסור בשתוקי, ושתוקי אסור בשתוקי, ושתוקי אסור באסופי, ואיך יהיה מותרין כולם לבוא זה

בזה !!?

ונמצא שנחלקו רב ושמואל, האם פוסקים הלכה כרבי אלעזר שספק ממזר אסור בספק ממזר, וכל שכן שאסור בודאי ממזר, או לא.

ועתה מבארת הגמרא, את מחלוקת אביי ורבא, שנחלקו האם הלכה היא כרב, שספק כרבי אלעזר, או כשמואל שספק כהלל.

ולאור זאת הם נחלקו כיצד לגרוס בדברי רבי אליעזר בן יעקב.

אביי סבר לה כשמואל, דאמר הלכה כהלל, שספק ממזר מותר בספק ממזר, ומותר בודאי ממזר.

ולכן הוא מוקי לה לדברי רבי אליעזר בן יעקב **אליבא דהלכתא**, שספק ממזר הוא כודאי ממזר, ולהתירו בודאי ממזר — **כי חיבי דלא תקשי הלכתא כהלל, אהלכתא** כדברי רבי אליעזר בן יעקב.

ואילו **רבא סבר לה כרב, דאמר הלכה כרבי אלעזר**, שספק ממזר אסור בספק ממזר וכל שכן בודאי ממזר.

ולכן הוא מוקי לה לדברי רבי אליעזר בן יעקב **אליבא דהלכתא**, שספק ממזר אסור בממזרת, **כי חיבי דלא תקשי הלכתא כרבי אלעזר, אהלכתא** כרבי אליעזר בן יעקב. ל"ב-ב

אמר אביי: מנא אמינא לה, מהיכן יש לי ראייה, דכל ספיקא של ממזרות לרבי אליעזר בן יעקב — כודאי ממזר משוי ליה?

דתניא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: הרי שבא אדם על נשים הרבה, ואין יודע על איזהו מהן בא.

וכן היא, שבאו עליה אנשים הרבה, ואינה יודעת מאיזה מהן קבלה, התעברה —

הרי נמצא אב נושא את בתו, ואח נושא את אחותו. ונתמלא כל העולם כולו ממזרין!

ועל זה נאמר: [ויקרא יט] **"ומלאה הארץ זמה".**

ומשמע, שגם ספק ממזרים נקראים ממזרים.

ורבא, אמר לה:

הכי קאמר רבי אליעזר בן יעקב: על זה נאמר **"זו — מזה היא!?"**, שהוא לשון ספק, שהם ספק ממזרים.

וממשיכה הברייטא: **יתר על כן, אפילו על דבר מפורסם, שנעשה על ידי נישואין, אמר רבי אליעזר בן יעקב, גזר שלא לעשותו, כיון שהוא יכול להביא מכשול וממזרים:**

לא ישא אדם אשה במדינה זו, וילך וישא אשה במדינה אחרת — שמא ידווגו זה לזה, ונמצא אח נושא את אחותו.

והוינן בה: **איני! והא רב, כי איקלע כשהיה מזדמן למקום הנקרא דרדשיר, היה מכריז ואמר: מאן הויא ליומא? מי מוכנה להיות אשתי לימים אחדים שאני נמצא כאן?**

וכן רב נחמן, כי איקלע לשכנציב, מכריז ואמר: מאן הויא ליומא?

והרי יש לחוש שמא ישא אח את אחותו!?

ומשנינן: **שאני רבנן, דפקיע שמפורסם שמייהו, והילדים הנולדים מהם מיוחסים אחריהם, ולא יבואו לשאת אח את אחותו.**

ותממה הגמרא: איך הכריזו רב ורב נחמן על נישואין מיד, והרי צריך להמתין שבעה ימים נקיים לכלה שהציעו לה להנשא:

והאמר רבא: תבעוה לאשה שהתקדשה, לינשא לבעלה, ונתפייסה, הסכימה לכך — צריכה לישב שבעה נקיים, שמא ראתה דם מחמת חימוד כשתבעוה להינשא!

ומשנינן: **רבנן** [רב ורב נחמן], שלוחייהו חו משרדי היו שולחים לאותם מקומות מבעוד מועד, לפחות שבוע קודם לכן, ומודעי להו שהם עתידים לבוא.

ואיבעית אימא: לרבנן — יחודי בעלמא הוא דמייחדי להו נשים לנישואין, אך לא היו נושאים אותן מיד.

ועשו זאת, משום **דאמר מר: אינו דומה מי שיש לו פת בסלו, למי שאין לו פת בסלו.**

[וכבו התוס', כיון שאם היה רוצה היה בא עליה די לו בכך. ואין כאן דם חימוד כיון שלא היתה בטוחה שיבוא עליה].

תנא, רבי אליעזר בן יעקב אומר: לא ישא אדם אשתו ודעתו לגרשה, משום שנאמר: [משלי ג] "אל תחרש על רעך רעה, והוא יושב לבטח אתך".

ועתה דנה הגמרא בדיני הירושה של הבן שהוא ספק בנו של הראשון, ספק של השני.

א. הבן שהוא **ספק אם הוא בנו של האב המת או בנו של האב המייבם, והיבם, שבאו לחלוק בנכסי מיתנא, האב המת.**

ספק אמר: אנא — בר מיתנא הוא [בנו של המת אני]. **ונכסי המת — ידידי הוא, שלי הם.**

לפי שאני בנו, ואני הוא היורש היחידי. ואילו אתה אינך יבם, ולא תפס יבומך שיבמת את אמי, לפי שאבי השאיר אחריו זרע, אותי.

ויבם אמר: את בראי ידי את, אתה הוא בני, ולית לך ולא מידי, אין לך כלום בנכסי אחי המת, שלא השאיר אחריו בנים.

ואני הוא יורשו, לפי שיבמתי את אשתו, אמך.

ולכן, **הוי נכסי המת, ממון המוטל בספק.**

וממון המוטל בספק — חולקין!

לפי שאין אחד מהם מוחזק בנכסים, זה יותר מזה, שהרי אין כאן אף אחד שהוא יורש ודאי.

ולכן, אין כאן מי שבא להוציא ממון מיד מי שמוחזק בו בתורת יורש ודאי, עד שנוכל לומר על מי שטוען לירושה — "המוציא מחבירו עליו הראיה".

ב. **ספק ובני יבם** [שמת היבם, אביהם], **שבאו לחלוק בנכסי מיתנא, האב המת.**

ספק אמר על עצמו: החוא גברא [דהיינו, אני] — **בר מיתנא הוא.** בנו של המת אני, **ונכסי ידידי הוא.** שאני בנו, ויורשו היחידי, ואילו נכסים שלי.

בני יבם אמרי: את, אחינו את, ואבינו הוא היורש.

ומתנא, חלקך כמו שמתחלק בין כל האחים, הוא דאית לך בחרן, זה מה שיש לך בינינו.

וכאן הספק מוחזק יותר מבני היבם בנכסים.

שהרי לו יש ודאי זכות יורש בהם. כי מגיע לו [לפחות חלק] בירושה, ממה נפשך: בין הוא בנו של הראשון ובין הוא בנו של השני, הוא נחשב ליורש בנכסים. ואילו בני היבם הם ספק יורשים.

ואם כן, יכול הוא לומר לבני יבם, כיון שאני ודאי מוחזק בנכסים, היות ואני ודאי יורש, ואתם ספק יורשים, הביאו אתם ראיה שאתם יורשים, כי המוציא מחבירו, עליו הראיה.

ולכן, **סבור רבנן קמיה דרב משרשיא, למימר: דין זה — מתניתין היא!**

דתנן לקמן [ק א, ב]: אשה שלא שהתה אחר מיתת בעלה שלשה חדשים, ונשאת לאדם אחר, ונולד לה בן, ואינו יודע אם הוא בנו של הראשון או בנו של השני, והיו לה עוד בנים, בין מהבעל הראשון ובין מן הבעל השני —

הוא, הספק, אינו יורש אותם.

לא את אחיו המסופקים מהבעל הראשון, ולא את אחיו המסופקים מהבעל השני, לפי שהם דוחים אותו מבית לבית.

האחים מהבעל הראשון טוענים שהוא אינו אחיהם מהאב, אלא הוא בנה מהבעל השני, ואינו זכאי בירושת אביהם.

והאחים מהבעל השני טוענים שהוא אינו אחיהם מהאב, אלא הוא נולד מהבעל הראשון, ואין לו חלק בנכסי השני.

וכיון שהם ודאי יורשים והוא ספק יורש, יכולים הם לומר לו, אנחנו מוחזקים בנכסים ודאי כיוורשים, ואתה ספק יורש, הבא להוציא מידנו. והמוציא מחבירו עליו הראיה.

והם יורשין אותו, כי לאחר מיתתו אין מי שיירש אותו אלא הם, ומספק מתחלקים בנכסיו כל האחים מהבעל הראשון ומהבעל השני.

והבא, בספק ובני יבם שבאו לרשת את נכסי האח המת, לפי אותו עיקרון, שספק יורש צריך להביא ראיה כדי להוציא מודאי יורש, צריך לומר **איפכא:**

כמו שהתב, **אמרי ליה בני הראשון ובני השני,** שהם יורשים ודאי, אל הספק: **איתי ראיה** שאתה יורש בחלק אבינו, **ושקול חלק בנכסיו.**

כן **הבא, אמר להו הספק,** שהוא ודאי יורש, לבני היבם שהם ספק יורשים: **איתו ראיה** שגם אתם יורשים, **ושקולו בנכסי המת.**

לפי שהספק הוא המוחזק בנכסים, שהרי הוא יורש ודאי, ממה נפשך, ובני היבם צריכים להביא ראיה, כי הם המוציאים ממנו.

אמר להו רב משרשיא: מי דמי שני המקרים?

התב, אינהו ודאי יורשים את אביהם, שהם יודעים מי הוא אביהם, ומכוחו הם באים לרשת, ולכן הם נחשבים כמוחזקים בממון יותר ממנו, ואילו **איהו ספק יורש,** שאינו יודע בן מי הוא, ולכן אינו יכול להוציא מהם אלא אם כן יביא ראיה לדבריו.

אבל **הבא, אידי ואידי,** בין הספק ובין בני היבם, **ספק יורשים הם!**

שהרי הספק אינו יודע מכח מי הוא יורש, ואינו יכול לטעון טענת ודאי, שהוא יורש

ודאי בכל הנכסים.

אמר להו ספק: מה נפשיכו?

אי אחוכון אחיכם אנא — הבו לי מנתא בהדיכו. הבו לי חלק ביניכם כאחד האחים.

ואם תטענו שכבר נטלתי מתוך הרכוש של הירושה שלכם את מחצית חלק האח המת, והרי אם אני אחיכם צריך חלק זה להתחלק בינינו בשוה, אכן מוכן אני להחזיר אותו, ולצרפו לרכוש כולו של היבם, שיתחלק בינינו.

וכדאי לו לטעון טענה שכזו, בכגון שהיו נכסי היבם מרובים ונכסי האח המת מועטים, ונמצא שחלקו בחלוקת כל נכסי היבם כאח שוה בין כל האחים, יהיה יותר גדול מחצי הנכסים של האח המת.

ואי בר מיתנא אנא — הבו לי פלגא דפלג אבוכון בהדאי!

ואם כטענתכם שאיני אחיכם, הרי בן המת אני, ואם כן, יש בידכם מחצית הנכסים של אבי המת, שזכה בה אביכם רק מכח טענתו שאני בנו, ואני אחיכם. אך לטענתכם שאני בן המת, מגיעים לי עתה כל נכסיו של המת הנמצאים בידכם.

רבי אבא אמר רב: קם דינא! (1)

אלא שהוא בא בתביעת ממה נפשך, שבין אם הוא בנו של המת, ובין הוא בנו של היבם, מגיע לו לפחות חלק בירושה.

ואת החלק המגיע לו ממה נפשך, הוא אכן מקבל. שהרי הם מודים לו שמגיע לו חלק בנכסי המת, כאחד האחים. ובנוסף הם מתחלקים, חצי לו וחצי להם [רש"י].

אלא, אי דמיא המקרה של ספק ובני יבם למתניתין שם, להא דמיא:

לספק ובני יבם, שבאו לחלוק בנכסי יבם גופיה.

דהתם אמרי ליה בני היבם לספק: אייתי ראיא דאחונא אתה, הבא ראיא שאחינו אתה, ושקול.

ג. **ספק ובני יבם שבאו לחלוק בנכסי יבם, לבתר דפלג יבם בנכסי מיתנא,** לאחר שכבר התחלק הספק עם היבם בנכסי האח המת, מדין ממון המוטל בספק חולקין. ועתה מת היבם, ונופלים נכסיו לפני יורשיו.

בני יבם אמרי לספק: אין לך בנכסי אבינו כלום, כי אייתי ראיא דאחונא את שאחינו אתה, ושקול.

1. בהסבר ענין "קם דינא" כתב נתיבות המשפט [קמ"ח א] שהוא מחמת יאוש, שהתייאש הבעלים, מחמת שקם דינא.

ועיין בשיעורי רבי שמואל אות תכ"ח, שרוצה לומר שקם דינא הוא דין גמור, שאינו נובע מיאוש של הבעלים אחר שקם דינא, אלא הדין של "חילוקן" או הדין של "המוציא מחבירו הראיה" נותן לו זכויות ממוניות.

אך התוס' כתבו שרק אחרי החלוקה בפועל קם דינא, או לפחות שהיה פסק דין לחלוק, שרו

נחשב הדבר כמו שקיבל את חלקו בפועל. אך עצם הזכויות הממוניות אינן "קם דינא".

והריטב"א והרשב"א מחלקים, שבדין "חילוקן" לא קם דינא אלא אם חילקו בידים, היות וצריכים פסק בית דין ליחלוקו, ובלי זה, על אף שהדין הוא שיחלוקו, אין זה נחשב שכאלו שכבר חילקו.

אבל אם הדין הוא שהמוציא מחבירו עליו הראיה, כיון שהוא מוחזק, קם דינא אפילו בלי פסק בית דין.

וחכמים אומרים: אינו יכול לתבוע לו את הדרך.

אלא, יקח יקנה לו משכניו דרך **במאה מנה**, או **"יפרח באויר"**.

והניחה עתה הגמרא, שהשדות מסביב היו שייכות לשכן אחד.

והוינן בה לרבנן: הרי שפיר קאמר אדמון, שהרי ודאי מגיעה לו דרך קצרה בתוך שדה שכנו!

ואמר רב יהודה אמר רב: הכא במאי עסקינן — כגון שהקיפה ארבעה בני אדם מארבע רוחות, וכל אחד טוען שהדרך אינה בשדהו, ומכל אחד הוא בגדר "מוציא" מספק, ועליו הראיה.

ותמהינן: **אי הכי**, שדהו מוקפת על ידי ארבעה שכנים, **מאי טעמא דאדמון?** מהיכן יש לו זכות ליטול לו דרך?!

ואמר רבא: אם היה המדובר בארבעה שכנים, שרכשו את שדותיהם, דאיתו, שהם באים מבח ארבעה מוכרים, שהיו בעבר שכניו, ומכרו להם את שדותיהם.

וכן אם היה המדובר אפילו בארבעה שכנים דאיתו מבח חד, שקנו את שדותיהם מאדם אחד —

כולי עלמא לא פליגי דמצו מדחי ליה, שכל אחד דוחהו ואומר לו הבא ראיה שהדרך שלך מצויה בתוך שדי.

כי פליגי אדמון וחכמים, בחד דאתי מבח ארבעה. בשכן אחד שרכש את השדות מארבע רוחותיו של שדהו, האם יש זכות

זכיתו של היבם במחצית נכסי המת, היא זכיה מוחלטת, לפי שקם ועומד הדין שנפסק שיש ליבם מחצית מנכסי המת, ואי אפשר עוד לערער עליו.

ולכן, אין הספק יכול לחזור ולתבוע אותם מירשי היבם על ידי טענת "ממה נפשך".

וכיון שאינו מוכיח שהוא בן היבם, אין לו בנכסיו כלום.

רבי ירמיה אמר: הדר דינא.

חוזר הדין, ויכול הספק לתבוע את נכסי המת, מירשי היבם, באמצעות טענת ממה נפשך:

אם בנו של המת אני, החזירו לי את מחצית נכסי המת שנטל אביכם.

ואם אחיכם אני, תנו לי בנכסי אביכם, כאחד מכם.

והוינן בה: **לימא**, האם יש לנו לומר, שרבי אבא אמר רב, ורבי ירמיה, שנחלקו אם קם דינא או הדר דינא — **בפלוגתא דאדמון ורבנן קמיפלגי**!?

דתנן במסכת כתובות [קט ב]:

מי שהלך למדינת היבם, והיתה שדהו מוקפת בשדות של אנשים אחרים, והיתה לו דרך המובילה אל שדהו, בין השדות של האנשים האחרים, **ואברה לו דרך שדהו**, שאינו מכירה היכן היא.

אדמון אמר: ילך בקצרה!

חייבים שכניו להעמיד לו דרך קצרה, וכפי שיתבאר להלן.

למאבד את דרכו לדרוש ממנו את שדהו
מכח "מה נפשך":

אדמון סבר, מצי אמר ליה: נכון שאתה בא
מכח ארבעה מוכרים, שמהם לא יכלתי
לתבוע את הדרך שלי, לפי שכל אחד היה
דוחה אותי אל האחר, אבל עתה, שרכשת
אתה את כל השדות, תובע אני אותך, שהרי
מכל מקום, דרכי — גבך הוא! אצלך, בתוך
שדותיך, היא מצויה.

ורבנן סברי, דאמר ליה הקונה: אי שתקת,
שתקת, ואמכור לך דרך במחיר השוק, ולא
אתבע ממך דמים יקרים עבורה.

ואי לא שתקת — מהדרנא שטרא למרייהו,
אחזיר את שטר המכירה לארבעת הבעלים
הקודמים, **ולא מצית לאשתעויי דינא**
בהדיהו, ולא תוכל לעמוד בדין עמהם
לתובעם את הדרך, לפי שכל אחד ידחה
אותך, ממנו אל האחר, ואז תאלץ לקנות לך
דרך בדמים יקרים.

לימא, האם נאמר **שרבי אבא** האומר "קם
דינא", **דאמר כרבנן,** שסברתם היא שלא
מגיעה לו דרך, היות וכבר "קם דינא", שהרי
לא היתה לו זכות לתבוע דרך כשהיו סביבו
ארבעה שכנים, ואז הוא הפסיד את דרכו.
ולכן, כשהתחדש מצב, שבא קונה אחד וקנה
את כל השדות שמסביבו, לא חוזר הדין
שהוא יוכל לתבוע עתה את דרכו, היות
שכבר איבד את הזכות בה.

ואילו **רבי ירמיה, דאמר "הדר דינא,"** סבר
כאדמון, שסברתו היא, שלא איבד הלה את
זכותו בכך שלא היה יכול להביא ראיה, אלא
זכותו עדיין קיימת, ויכול לממש אותה

כאשר מתחדש מצב, שקונה אחד רוכש את
כל השדות מסביב.

ודוחה הגמרא, שאין מחלוקתם של רבי אבא
ורבי ירמיה תלויה במחלוקתם של אדמון
וחכמים.

כי אמר לך רבי אבא: אנא — דאמרי קם
דינא, יכול אני לסבור **אפילו כאדמון.**

היות שעד כאן לא קאמר אדמון התם, שיש
לבעל הדרך לדרוש את דרכו מזה שקנה את
כל השדות שמסביב לשדהו —

אלא משום דאמר ליה, שטוען בעל הדרך
כלפי רוכש הקרקעות שמסביבו בטענת
"ברי":

ממה נפשך:

דרכי חד — גבך הוא! יש לי בבירור דרך ז'א-א
אחת בתוך שדותיך שמסביב לשדי. ולכן,
סובר אדמון, שהוא זוכה בה.

אבל הכא, בספק ובני יבם שבאו לחלוק
בנכסי ביבם לאחר שחלק היבם עם הספק
בנכסי האח המת, **מי איכא למימר הכי,** שיש
לספק טענת "ברי" על חלק מסוים של
הירושה?

והרי אין הוא יודע בודאי אם הוא בן האח
המת או בן היבם, אלא הוא בא מכח שתי
טענות של ספק, שממה נפשך מגיע לו חלק
בירושה, או שיחזירו לו את מחצית נכסי
המת שנטל אביהם, או שיתנו לו חלק שוה
ככל האחים בנכסי אביהם.

ולכן, רק כאן אומרים "קם דינא". שהיות ויש לו רק טענות ספק, ומכח טענת הספק הראשונה הוא כבר חלק עם היבם, וקיבל את מחצית נכסי האח המת מכח דין חלוקה של "ממון המוטל בספק חולקין" —

שוב אין הוא יכול לטעון טענת ספק נוספת, שמגיע לו חלק בנכסי היבם, ומכח שתי טענות הספק, בעבר ובהווה, לזכות עתה [בטענת "ממה נפשך"] במחצית השניה של נכסי האח המת.

ורבי ירמיה, אמר לך: אנא, דאמרי הדר דינא, יכול אני לומר זאת אפילו לרבנן.

כי עד כאן לא קאמרי רבנן התם שלא מגיעה לו דרך, אלא משום דאמר ליה הקונה: אי שתקת שתקת.

ואי לא — מהדרנא שטרא למרייהו, ולא מצית לאשתעווי דינא בהדיהו. ומכח זה הוא מפסיד את דרכו.

אבל חכא, בספק ובני יבם הבאים לחלוק בנכסי היבם — מי איכא למימר הכי "אי שתקת שתקת"!

ד. ספק ויבם, שבאו לחלוק בנכסי סבא, אבי האחים.

ספק אמר על עצמו: האי גברא [אני עצמי] בר מיתנא הוא, ופלגא ומחצית של נכסי הסבא — דידי שלי הוא.

ואילו היבם אמר: את, בראי דידי את, אתה, בני אתה, ולית לך ולא מידי, ואין לך ליטול כלום בנכסי הסבא! —

הוי יבם — ודאי יורש, ואילו ספק — רק ספק יורש.

ואין ספק יורש מוציא מידי ודאי יורש.

ה. ספק ובני יבם, שבאו לחלוק בנכסי סבא,

ספק אמר על עצמו: ההוא גברא, בר מיתנא הוא, ופלגא, ומחצית של נכסי בסבא — דידי הוא!

ואילו בני יבם אמרי לו: אתה — אחונא את, ומיתנא אית לך בהדן, ויש לך לחלוק אתנו ולקבל חלקך כאילו אחינו אתה.

נמצא, שיחד עם טענתו על מחצית הנכסים, מודה הספק, שאין לו חלק במחצית האחרת של הנכסים, אלא היא מגיעה כולה לבני היבם.

ומאידך, אם היו בני היבם שנים, הרי הם מודים לספק שמגיע לו שליש מהנכסים [שהרי לטענתם יש לחלק את הנכסים בין שלשתם].

ולכן, פלגא מחצית הנכסים דקמודי להו הספק לבני היבם שהיא שייכת להם — שקלי, נוטלים בני היבם לעצמם.

תילתא את שליש הנכסים דקא מודו ליה בני היבם לספק שמגיע לו, שקל, נוטל הספק.

ולאחר שחילקו את הנכסים בהתאם להודאתם [חצי ועוד שליש, שהם חמש ששיות], פש להו דנקא, נשארה ששית מהנכסים כשהיא בלתי מחולקת, ועליה הם נחלקים למי היא שייכת.

וחלק הנכסים הזה הוי ממון המוטל בספק, וחולקין אותו ביניהם, להם יחד מחצית הששית, ולו מחצית הששית.

ו. ואם מת הספק, ונחלקו **הסבא והיבם** מי הוא היורש **בנכסי ספק**.

ה"סבא" של הספק טוען שהנכד שמת הוא בנו של הבן שמת, והוא קודם ליבם בירושה, כי במקום שמת אחד האחים, או שמת אחד הנכדים בלא בנים ואין יבום [ואביו אינו קיים] — יורש האבא או הסבא את הנכסים כולם, ולא האחים.

אך אם יש יבום, זוכה האח המייבם בכל הנכסים, ולא האבא או הסבא.

ואילו היבם טוען שהספק שמת הוא בנו, והוא קודם ליורשו לפני הסבא.

או שנחלקו **הסבא והספק** מי הוא היורש **בנכסי יבם**, כאשר אין לו בן אחר —

הסבא טוען שהספק הוא בנו של האח הראשון שמת, ולכן ראוי הוא הסבא לרשת את נכסי בנו היבם.

ואילו הספק טוען שהוא בנו של היבם, והוא קודם לסבא בירושתו.

הוי **ממון המוטל בספק, וחולקין**.

מתניתין

שומרת יבם, הזוקקה ליבם, ומצפה שייבמנה, **שנפלו לה נכסים מירושת אביה** —

מודים בית שמאי ובית הלל [שנחלקו לקמן במשנה בענין ירושתה של שומרת יבם], **שזכותה** —

להיות **מוכרת אותם, ונותנת אותם במתנה**.

ואם עשתה כן, הרי המכר [או הנתינה] — **קיים!**

ואם **מתה שומרת יבם** — **מה יעשה בכתובתה**, המגיעה לה מנכסי בעלה, היות והוא מת לפניו, והיא זכאית לגבות מנכסיו את כתובתה?

וכמו כן — מה יעשה בנכסים שנפלו לה מאביה, שהגדרתם היא **"נכסים הנכנסים עמה אל בעלה ויוצאים עמה ממנו"**?

דהיינו, מה יעשה עם "נכסי מלוג", כמו קרקעות או עבדים או מקנה, שהאשה מכניסה לבעלה, כ"נכסי מלוג", שהקרן שייכת לה, והפירות לבעלה?

האם יורשים אותם רק יורשי בית אביה של האשה, כדין כל אשה שמתה בלא בעל ובלא בנים, שיורשי בית אביה יורשים אותה, ולא יורשי בעלה.

או שהיות והיא שומרת יבם [שציפתה לו, אך הוא לא יבמה], יש גם ליבם חלק בירושתה?

[וביחס לנכסי צאן ברזל — עיין בתוס'. ובספר שאילת דוד באבן העזר, ביאר סוגיה זאת וענין נכסי צאן ברזל בהרחבה]

בית שמאי אומרים: ב"נכסי מלוג" — **יחלוקו בהם יורשי הבעל**, דהיינו, היבם, שהוא היורש של האח המת, **עם יורשי האב** של האשה.

כי לפי הגדרתם של בית שמאי שומרת יבם היא בגדר "ספק נשואה".

וכיון שהבעל יורש את אשתו הנשואה לו,

האומרת "שומרת יבם שנפלו לה נכסים", מדוברת בכגון שנפלו לה הנכסים מירושת אביה בהיותה שומרת יבם.

ולכן, הוינן בה: **מאי שנא רישא**, כשנפלו לה הנכסים כשהיא שומרת יבם, והיא קיימת, **דלא פליגי** בית שמאי על בית הלל, ומודים להם שהנכסים הם בחזקתה בלבד, ואין היא נחשבת כספק נשואה, שהרי היא מוכרת ונותנת אותם, ומכירתה ונתינתה קיימים.

ומאי שנא סיפא, אם מתה, **דפליגי** בית שמאי על בית הלל, וסוברים שמעמדה הוא כספק נשואה, וחולקים יורשיה עם היבם בכתובתה ובנכסי מלוג שלה!?

ומשנינן: **אמר עולא: רישא** של משנתנו, מדובר בה **דנפלה** היבמה ליבום **כשהיא ארוסה**, ובהיותה שומרת יבם מן האירוסין נפלה לה הירושה מבית אביה.

ואילו **סיפא** של משנתנו, מדובר בה **דנפלה** ליבום **כשהיא נשואה**, ונכסי בית אביה באו אליה בהיותה שומרת יבם מן הנשואין.

ומבאר הגמרא את החילוק של עולא, ואת טעמו.

לקמן, בעמוד הבא, מביאה הגמרא את דברי המשנה במסכת כתובות, שנחלקו בית שמאי ובית הלל בארוסה שנפלו לה נכסים מאביה, שבית שמאי מתירים לה למכור לכתחילה, ובית הלל אומרים שלכתחילה לא תמכור, אך אם מכרה, מכרה קיים.

וקסבר עולא, שזיקת ארוסה — עושה "ספק ארוסה".

ולכן, ברישא של המשנה, המדברת בשומרת

וכאן המצב ספק אם היא בגדר נשואה ליבם או לא, לכן זוכה היבם במחצית הנכסים הללו, ואילו יורשי אביה של היבמה זוכים בחלק השני, מספק.

אך בכתובתה מודים בית שמאי לבית הלל, שהיא נשארת בחזקת יורשי הבעל, ואין ליורשי אביה חלק בה, מהטעם שיתבאר בגמרא.

ובית הלל אומרים: נכסים — בחזקתן הם עומדים. ולכן:

א. זכות גביית **הכתובה** המגיעה לה מנכסי בעלה המת — נשארת **בחזקת יורשי הבעל**.

והיינו, אין יורשי בית אביה זכאים בגביית כתובתה מנכסי בעלה המת, לפי שנכסים אלו מצויים עתה בידי יורשי הבעל.

ב. **נכסים הנכנסים ויוצאין עמה — בחזקת יורשי האב.**

כיון שגם אם היא כבר היתה מתייבמת, לא היה בהם ליבם אלא זכות של אכילת פירות, וגוף הנכסים היה שייך לה, לכן עתה, שמתה בלי להתייבם, הרי הם בחזקת בית אביה.

אך אם כבר **כנסה** היבם, **הרי היא כאשתו לכל דבר**, והוא היורש הבלעדי שלה.

ובלבד שתהא כתובה — על נכסי בעלה הראשון. והיבם אינו מתחייב לה כתובה, היות ו"אשה הקנו לו מן השמים".

גמרא

הניחה גמרא שהרישא של המשנה,

א. זיקת ארוסה עושה רק "ספק ארוסה", ולא ודאי ארוסה.

והראיה: דאי סלקא דעתך שהיא עושה "ודאי ארוסה" —

וכי מודים בית הלל שמוכרת ונותנת, וקיים?

והתנן: נפלו לה, לאשה שהתקדשה, נכסים משנתארסה —

בית שמאי אומרים: תמכור. זכאית היא למכור אותם, לפי שעדיין לא נישאת ואין לבעלה זכות בהם.

ובית הלל אומרים: לכתחילה לא תמכור.

אלו ואלו מודים, שאם מכרה ונתנה — קיים!

וכיון שבית הלל סוברים שארוסה לא תמכור לכתחילה, הרי אם זיקת אירוסין היתה עושה ודאי אירוסין, לא היו מודים בית הלל שיכולה היבמה למכור לכתחילה.

אלא, בהכרח, מכך שאמרו בית הלל ששומרת יבם מן האירוסין מוכרת לכתחילה, שמע מינה, שזיקת ארוסה עושה רק ספק ארוסה. ולכן היא יכולה למכור.

ב. זיקת נשואה עושה "ספק נשואה".

ונחלקו בית שמאי ובית הלל מה עדיף לעשות במצב כזה של ספק נישואין, שהנכסים עתה בספק, היות שבודאי נשואה, אם מכרה — הבעל מוציא מידי הלקוחות.

לדעת בית שמאי ידו של היבם כידה של היבמה, ואין לאחד מהם חזקה יותר מהשני, ולכן יחלוקו.

יבם שנפלו לה הנכסים מאביה בהיותה ארוסה, שבהיותה ארוסה תחת בעלה היא היתה יכולה למכור אותם [לכתחילה לבית שמאי, ובדיעבד מכרה קיים לבית הלל] —

הרי כשמת בעלה ולא נשאה, והיא נעשית שומרת יבם מן האירוסין, יכולה היא להמשיך ולמכור לכתחילה את נכסי בית אביה, כמו שהיתה עושה זאת לכתחילה בהיותה תחת בעלה, לפי בית שמאי.

ועושה זאת מכל שכן, שהרי עתה היא אינה אשתו ממש של היבם, אלא רק זקוקה לו, והיא "ספק ארוסה" לו.

ואילו בית הלל סוברים, שרק ארוסה ממש לא תמכור לכתחילה את נכסי בית אביה שבאו לה בהיותה ארוסה.

אבל שומרת יבם, שאינה אלא "ספק ארוסה", מודים הם לבית שמאי, שהיא רשאית למכור לכתחילה את הנכסים שנפלו לה בהיותה שומרת יבם מן האירוסין.

ובסיפא, שמדובר בה בנשואה שמת בעלה, ונפילת הנכסים מאביה היתה בעודה שומרת יבם מן הנשואין — וזיקת נשואה עושה "ספק נשואה".

והיות ונשואה שמכרה את הנכסים שנפלו לה, הבעל מוציא אותם מידי הלקוחות, כאן, שזיקת נשואה עושה ספק נשואה, הנכסים בספק.

ולפי בית שמאי, חלוקת הנכסים עדיפה.

ואילו לבית הלל, העמדת הנכסים בחזקתם, עדיפה.

ומוכיחה הגמרא את שיטת עולא:

ואילו בית הלל סוברים שאין ידו של היבם כידה של היבמה, לפי שלא נפלו הנכסים בהיותה נשואה לו, ולכן מעמידים אותה בחזקת האשה ויורשיה.

ומוכיחה הגמרא כדברי עולא, שזיקה עושה רק ספק נשואה.

דאי סלקא דעתך שזיקה עושה ודאי נשואה — וכי בית שמאי אומרים שיחלוקו יורשי הבעל עם יורשי האב?

והתנן: נפלו לה לאשה נכסים משנישאת —

אלו ואלו מורדים, שאם מכרה ונתנה — שהבעל מוציא מיד חלקיה!

ומוכח, שמשעת הנישואין נמצאים הנכסים בחזקת הבעל!

אלא, שמע מינה: זיקת נשואה עושה ספק נשואה. ולכן סוברים בית שמאי שיחלקו יורשי הבעל עם יורשי האב

אמר ליה רבה לעולא: אם טעמם של בית שמאי הוא משום שהם סוברים שחלוקה עדיפה, תיקשי:

אדמפלגי, עד שנחלקו בית הלל ובית שמאי בגופה של קרקע, ולאחר מיתה של היבמה, אם חולקים בנכסים אם לאו —

לפלגו בחייה של היבמה, ולפירות, מי זכאי באכילת הפירות?

שלפי בית הלל הנכסים בחזקתה, ואין לו זכות אכילת פירות, ואילו לבית שמאי ידו כידה בנכסים, ומגיע לו הזכות לאכול מחצית הפירות.

ומכח קושיה זאת של רבה לעולא, מעמיד רבה את המשנה באופן שונה:

אלא, אמר רבה: אידי ואידי, בין שהיא קיימת ובין שמתה, מדובר דנפלה ליבום כשהיא נשואה.

וזיקת נשואה — עושה "ספק נשואה".

רישא — דאיהי קיימא, שהיא קיימת:

הוה לה איחי, היא עצמה, ודאי מוחזקת בנכסיה, שהרי הקרן שלה הוא, ולכן "אלימא חזקה דילה" [רש"י].

ואילו **אינהו, יורשי בעלה, היבם, הם ספק יורשים בנכסים, שהרי זיקת נישואין עושה רק ספק נישואין, ולא ודאי.**

ואין ספק מוציא מידי ודאי מוחזק!

סיפא — דמתה, שהיא מתה,

חללו, יורשי האב, באין לירש, על הצד שזיקת היבמה ליבם אינה נחשבת כ"כנוסה" לו כאשתו הנשואה לו.

וחללו, יורשי הבעל, באין לירש, על הצד שהזיקה מחשיבה אותה ככנוסה לו, כאילו היתה אשתו הנשואה.

וכיון שיש כאן ספק מי הוא היורש, סוברים בית שמאי שאין כאן יורש שמוחזק בנכסים יותר מחבירו.

והוי ממון המוטל בספק, ויחלקו יורשי האב עם יורשי הבעל.

ואילו בית הלל סוברים, שהיות ובחייה היו הנכסים בחזקתה, הרי מעתה נמצאים הנכסים בחזקת משפחתה של האשה.

וכיון שקרובי האשה הם קרובים שלה בודאי, וחזקת המשפחה של האשה בנכסים

היא ודאית, אין יורשי הבעל, שהם רק ספק יורשים [שהרי זיקת נשואין עושה רק ספק נישואין] יכולים להוציא מידי יורשי האב, היות ומעמידים את הנכסים בחזקתן, בידי משפחת האשה.

אבל בחיי היבמה, שאין כאן שאלה מי היורש, אלא אם יש לבעל זכות אכילת פירות בנכסי האשה, מודים בית שמאי לבית הלל שאין הבעל מוציא מחצית הפירות מיד האשה, לפי שהיא המוחזקת בנכסים בודאי, והוא הספק, הבא להוציא, ועליו להביא ראיה.

איתביה אביי לרבה: וכי לבית שמאי אין ספק מוציא מידי ודאי, שכך הסברת, שאין היבם מוציא ממנה פירות בחייה, היות והוא ספק והיא ודאי מוחזקת.

והתנן במסכת בבא בתרא [קנז א]:

מי שנפל הבית עליו, ועל אביו.

או שנפל הבית עליו, ועל שאר מורישיו.

והיו עליו התחייבויות הן לכתובת אשה והן לתשלום בעל חוב.

ולאביו או לשאר מורישיו יש נכסים ולו אין נכסים.

ונמצא, שאם מורישיו מתו תחילה, הוא יורש אותם, ועליו לשלם את חובותיו מנכסי מורישיו.

ואם הוא מת תחילה, אין הוא יורש את נכסי מורישיו, ואין בעלי החובות שלו יכולים לגבות את חובותיהם מנכסי מורישיו.

אם יורשי האב אומרים: הבן מת ראשון, ואחר כך מת האב, ולא ירש הבן את האב.

ובעל חוב אומר: האב מת ראשון, ואחר כך מת הבן, וירש הבן את האב, ויש לי זכות לגבות את חובי מהנכסים שירש —

בית שמאי אומרים: הנכסים הללו הם ממון המוטל בספק, ויחלוקו יורשי האב עם הבעל חוב.

ובית הלל אומרים: נכסים בחזקתן של משפחת האב הם, והבעל חוב בא להוציא מהם ממון, ועליו להביא ראיה לדבריו.

והא הכא, יורשי האב ודאי מוחזקים הם בנכסים.

שהרי גם אם מת האב תחילה, וירש אותו הבן, הרי משמת הבן הם יורשים אותו בודאי.

ואילו בעל חוב הוא ספק, הבא להוציא מהם.

לפי שאין הוא מוחזק בנכסים כמוהם, שהרי כל זמן שלא מחזיקים אותו בית דין בהם, כשגובים לו את החוב מהנכסים, אין לבעל חוב מוחזקות בנכסים, אלא רק להם, מכח ירושתם.

ונמצא שלפי בית שמאי קאתי ספק ומוציא מידי ודאי, ויחלוקו!

ומשנינן: שאני הכא, שיש בידי הבעל חוב שטר על החוב. וקסברי בית שמאי ששטר העומד לגבות — כגבוי דמי. ונחשב הדבר כאילו הנכסים נמצאים בחזקת בעל השטר ולא בחזקת היורשים.

ולכן מוחזקות הנכסים היא ספק.

שאם מת האב ראשון וירש הבן את הנכסים, זכה בעל החוב בנכסים, והוא נחשב כמוחזק

בהם מכח שטרו.

ואם מת הבן ראשון ולא זכה בנכסי האב, מוחזקים היורשים בנכסים.

וכיון שאין לאף אחד מוחזקות יותר מהשני, יחלוקו, כדין ממון המוטל בספק.

ומנא תימרא, מנין יש לנו לומר שכך סוברים בית שמאי?

דתנן במסכת סוטה [כד א] בדין סוטה, שקינא לה בעלה, והתרה בה שלא תסתר עם אדם פלוני, והלכה ונסתרה עמו, שהדין הוא שבעלה חייב להביאה לבית המקדש, ולהשקותה במי סוטה כדי לבודקה אם זינתה או לא.

ואומרת שם המשנה:

אם מתו **בעליהן** של הסוטות עד שלא שתו את מי סוטה —

בית שמאי אומרים: נוטלות כתובתן, ואינן שותות. שאין האשה שותה אלא אם בעלה קיים.

ובית הלל אומרים: או שותות, או לא נוטלות כתובתן!

והוינן בה: "או שותות"? — והרי מקרא מפורש הוא [במדבר ה]:

"והביא האיש את אשתו", אמר רחמנא, והרי כשמת הבעל **ליכא** הבאה על ידו להשקותה!?

אלא, כך אמרו בית הלל: מתוך שלא שותות, היות ומתו בעליהן — לא נוטלות

כתובתן, משום שיש לחוש שמא זינו תחת בעליהן, שאז אין להן כתובה.

והא הכא דספק הוא אם מגיע לה כתובה, שהרי **ספק זנאי**, ולא מגיע לה כתובה, **ספק לא זנאי** ומגיע לה.

ובכל זאת אומרים בית שמאי **שקאיתי** האשה, שהיא **ספק** זכאית בכתובתה, **ומוציא מידי** יורשי הבעל שהם **ודאי** מוחזקים בנכסים!

שהרי היא מקבלת את כל כתובתה מנכסי בעלה המת, על אף שהיא ספק, שיתכן שזינתה ולא מגיע לה דבר, ואילו יורשי הבעל הם ודאי מוחזקים בנכסים.

אלא שמע מינה, שסוברים בית שמאי שטר העומד לגבות, כגבוי דמי.

והיות ויש לה שטר כתובה, הרי היא זאת שנחשבת ודאי מוחזקת בנכסים, מכח שטר הכתובה שבידה. ולעומתה, יורשי הבעל הם ספק. והם באים להוציא מידה, מספק, שמא זינתה.

וכיון שלא אתי ספק ומוציא מידי ודאי, הרי היא זוכה בכל כתובתה, ואין פוסקים כאן שיחלוקו מספק.

כי אם לא היו סוברים בית שמאי שטר העומד להגבות כגבוי דמי, אלא רק כמו שרצה אביי לומר בטעמם, שספק מוציא מידי ודאי, לא היה מגיע לאשה זאת את כל כתובתה, אלא לכל היותר מחצית ממנה. שהרי לא מצינו מי שיאמר: אתי ספק ומוציא מידי ודאי את הכל!

אך בנפל הבית עליו ועל אביו לא זוכה בעל

השטר בכל הנכסים, אלא עליו לחלוק עם יורשי הבן, כי שם המחזוקות שלו מכח השטר היא רק על הצד שהאבא מת תחילה וירש אותו הבן. שאז נחשב בעל השטר מוחזק בנכסים בודאי.

אבל הרי יש גם צד אחר, שמת הבן לפני אביו, ולא ירש את אביו כלל, ואז אין השטר שלו על הבן מקנה לו שום זכות בנכסי האב, אלא יורשי האב בלבד הם המוחזקים.

וכיון שיש לנו שני צדדים, המעוררים ספק מי הוא המוחזק, חולקים ביניהם, כדין ממון המוטל בספק, כשאין מוחזק.

אך עתה שואלת הגמרא לאביו, שלא העלה על דעתו שטעמם של בית שמאי שנוטלות כתובה הוא משום ששטר העומד להגבות כגבוי דמי, אלא משום שאתי ספק ומוציא מידי ודאי —

ואביו, לותביה מהא !

מדוע לא הקשה ממשנה זו, שמשמע ממנה, לדעתו, שספק מוצים מידי ודאי ! ?

ומשנינן: אביו לא הקשה ממשנה זאת, כי היה מקום לומר, **דלמא כתובת אשה שאני**, שתיקנו לה חכמים שתגבה אותה על אף שלא מגיע לה מעיקר הדין, **משום חינא**.

כדי שישאו האנשים חן בעיני הנשים, וירצו להנשא להם, ולא ימנעו עצמם להנשא מחמת החשש שמא יקנא להם הבעל שלא בצדק, ויהיה מצב שבו הם יפסידו את כתובתן למרות שלא זנו.

אך עדיין מקשה הגמרא לאביו, לשיטתו שלא העלה על דעתו שטעמם של בית שמאי הוא מטעם שטר העומד להגבות כגבוי דמי:

ולותביה אביו לרבה מכתובה דמתניתין !

והיינו, שהניחה הגמרא, שדברי בית שמאי במשנה, הם גם לגבי כתובתה, ולדעתם חולקים מספק, יורשי הבעל עם יורשי האשה [הנקראים יורשי האב] בכתובתה.

והרי כאן יורשי הבעל הם ודאי מוחזקים בנכסים, כיורשיו, ואילו יורשי האשה הם ספק, שהרי יתכן וזיקת היבום אינה בגדר נישואין, ואין לה זכות כתובה ממנו, ובכל זאת אתי ספק ומוציא מידי ודאי, לחלוק בכתובתה !

ואין כאן אפשרות לתרץ שמשום חינא תיקנו שיזכו יורשיה בכתובתה, כי הטעם של חינא הוא רק במקום שהיא עצמה תקבל את הכתובה, ולא במקום שיורשיה עתידים לקבלה.

ומשנינן: אביו לא הקשה ממשנתנו, היות והוא סובר שבית שמאי **לא פליגי** כלל לגבי הכתובה, אלא הם מודים שאין יורשי האשה חולקים עם יורשי הבעל בכתובתה.

וטעמו של דבר, היות ולא ניתנה הכתובה להגבות אלא כשמת בעלה לפניה.

וכאן היא הרי מתה לפני היבם, והוא עומד במקום בעלה, ונמצא כאילו שהיא מתה לפני בעלה, ולא מגיע לה כלל כתובה.

ותממה הגמרא על התירוץ הזה:

וכי **לא** נחלקו בית שמאי גם על כתובתה וסוברים שמגיע ליורשי האשה מחצית הכתובה ! ?

והא קתני במשנתנו: מתה היבמה — מה

יעשה בכתובתה, ובנכסים הנכנסים ויוצאים עמה?

בית שמאי אומרים: יחלוק יורשי הבעל עם יורשי האב.

ובית הלל אומרים: נכסים בחזקתן!

הרי מפורש במשנתנו שסוברים בית שמאי שיש זכות ליורשי האשה במחצית כתובתה!

ומשנינן: **הכי קאמר התנא במשנתנו:**

א. מתה — מה יעשה בכתובתה?

ושבקה, והניח התנא את שאלתו הראשונה ללא מענה, ולא ביאר מה היא דעת בית שמאי בענין הכתובה, אלא הוא עבר לשאלה השנייה:

ב. מה יעשה בנכסים הנכנסים והיוצאים עמה?

בית שמאי אומרים: יחלוק יורשי הבעל עם יורשי האב.

ובית הלל אומרים: נכסים בחזקתן.

ונמצא שלא אמר התנא דבר לגבי דעתם של בית שמאי בענין הכתובה.

אמר רב אשי: מתניתין נמי דיקא, יש לדייק ממנה כאביי, הסובר שלא נחלקו בית שמאי במשנתנו בדין כתובתה, ולא אמרו שיש ליורשי האשה לחלוק עם יורשי הבעל בכתובתה משום ששטר העומד להגבות כגבוי דמי.

אלא, לא ניתנה כתובה להגבות מחיים, ופה מתה האשה לפני היבם, העומד במקום בעלה, ולא מגיע לה כתובה כלל:

דקתני במשנתנו: בית שמאי אומרים: יחלוק יורשי הבעל עם יורשי האב.

ומשמעות הלשון הזאת היא, שנוטלים יורשי הבעל בנכסי המלוג שלה את חלקם מאת יורשי האב, לפי שיורשי האב [האשה] היו עד עתה המוחזקים בהם.

שהרי נכסי המלוג עומדים בחזקת האשה, ורק הפירות שייכים לבעל. וכאן הספק הוא האם יורש היבם את היבמה שמתה, כדין הבעל היורש את נכסי האשה הנשואה כשמתה.

אבל עד שעת המיתה, האשה [או משפחת אביה], היא המוחזקת בהם.

ולא קתני: בית שמאי אומרים: יחלוק יורשי האב עם יורשי הבעל.

שאז היתה המשמעות, שבאים יורשי האב ליטול את חלקם בירושת הכתובה מנכסי הבעל, שהיו מוחזקים עד עתה בידי הבעל [או משפחת הבעל].

שמע מינה שרק בנכסי המלוג אומרים בית שמאי יחלוקו, ולא בכתובתה, שהיא נשאת כולה בחזקת יורשי הבעל, כיון שלא ניתנה כתובה להגבות מחיים.

ועתה חוזרת הגמרא לשאלתה הקודמת, מאי שנא רישא שלא נחלקו בית שמאי ובית הלל בשומרת יבם שנפלו לה נכסים, שהכל מודים שהיא מוכרת ונותנת ומכרה קיים.

ואילו בסיפא, כשמתה, נחלקו האם יחלוקו בנכסי המלוג שלה, או שמעמידים את הנכסים בחזקת יורשי האב.

ובעמוד הקודם הביאה הגמרא את תירוצו

של עולא, המחלק בין אם נפלו לה הנכסים בהיותה שומרת יבם מהאירוסין ובין אם נפלו בהיותה שומרת יבם מהנישואין.

ואילו רבה חילק בין אם היא קיימת, שהיא ודאי והוא ספק [היות וזיקת נישואין עושה ספק נישואין], ואין ספק מוציא מידי ודאי. ובין אם היא מתה, ששניהם באים לירש מספק, ובכך נחלקו בית שמאי ובית הלל.

ואילו **אביי אמר**, שאין החילוק נובע מכך שברישא היא קיימת ובסיפא היא מתה, אלא יש חילוק אחר בין רישא לסיפא:

רישא — מדובר בה **דנפלו לה הנכסים מאביה כשהיא שומרת יבם**.

והכל מודים שבהיותה שומרת יבם רק היא זוכה בנכסים, ולא היבם ויורשיו, היות ואין כח בידי הזיקה לתת זכות ירושה ליבם ולירשיו!

סיפא — מדובר בה **דנפלו לה כשהיא היתה תחתיו דבעל**.

והגמרא תבאר עתה מהו טעם המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל, האם יחלוקו או שנעמיד את הנכסים בחזקתם.

וסובר אביי, שצריך להעמיד את הסיפא דוקא בכגון שלא נפלו לה כשהיא שומרת יבם, כי אז היו מודים בית שמאי שהנכסים הם רק בחזקתה!

לט-א **וקסבר אביי**, שנחלקו בית שמאי ובית הלל במעמד הבעל לגבי הזכות בנכסים שנופלים לידי אשתו בירושה מאביה, בשעה שהיא תחתיו. שהרי אם תמות האשה לפני הבעל, יהיו הנכסים של הבעל.

ואם ימות הבעל לפני האשה יהיו הנכסים הלוי של האשה.

ובינתיים, כל עוד שניהם חיים —

האם הם מוחזקים שוה בשוה ["ידו כידה"] בנכסים הללו.

או שידו של הבעל עדיפה על ידה של האשה, והוא מוחזק בהם יותר ממנה.

וסובר אביי, כי לפי בית הלל, בשעה שהיא נשואה, **ידו של הבעל היא רק כידה של האשה**, ואין ידו עדיפה על ידה במוחזקות בנכסים שנפלו לאשה מבית אביה.

ולכן, כשמת בעלה, והיא נופלת לפני היבם, ובהיותה שומרת יבם אין היא נשואה לו אלא רק זקוקה לו, הרי באותה עת גרעה ידו של היבם, וידה של האשה עדיפה על ידו של היבם.

ולכן, הנכסים אז הם רק בחזקתה.

ואם מתה בהיותה שומרת יבם, יורשים אותה רק יורשי האב בלבד, ולא יורשי בעלה.

ואילו בית שמאי סוברים שידו של הבעל, כשהיא תחתיו, עדיפה על יד האשה. ולכן, בשעה שמת הבעל, ונהיית לשומרת יבם, נעשה אז כח ידה שוה ליד היבם.

ולכן, אם מתה כשהיא שומרת יבם, יחלקו אז יורשיה עם יורשי הבעל בנכסים שנפלו לה בהיותה בבית אביה.

שהרי מוחזקות האשה בהיותה שומרת יבם היא כמוחזקות היבם.

אמר ליה רבא לאב"י: אי דנפלי לה נכסים
מבית אביה כשהיא תחתיו דבעל —

דכולי עלמא לא פליגי, דידו עדיפא מידה!

ואם מת הבעל, והיא נהיית שומרת יבם,
נעשית אז ידה כיד היבם. ולכן כשמתה
בהיותה שומרת יבם, מודים בית הלל
שיחלקו בנכסים, הואיל וידה שוה אז ליד
היבם.

אלא אידי ואידי, בין הרישא ובין הסיפא,
מדובר בהם דנפלו לה הנכסים מבית אביה
כשהיא שומרת יבם.

וכך הוא החילוק בין הרישא לסיפא:

רישא מדברת היכן דלא עבד בה היבם
מאמר לפני שנפלו לה הנכסים, והיתה אז
קיימת רק הזיקה כלפיו.

ואין בזיקה מצב של אישות שיתן ליבם זכות
כל שהיא בנכסיה.

ולכן אם מתה בהיותה שומרת יבם, לא מגיע
כל חלק ליורשי הבעל.

סיפא מדברת בכגון דעבד בה היבם מאמר,
ולאחר מכן נפלו לה הנכסים.

ובית שמאי הולכים טעמם שמאמר קונה
מן התורה, ונמצאת שהיא עתה אשתו של
היבם, ויש ליבם זכות בנכסים, כדין הבעל.

ואילו בית הלל סוברים, שאין מאמר קונה
מן התורה, ולא הוסיף המאמר שעשה היבם
ביבמתו דבר לגבי זכותו בנכסים. אלא הם
נשארים מוחזקים בידי האשה, בלבד.

ולבית שמאי, זוכה היבם רק במחצית

הנכסים אם מתה שומרת היבם, ולא
בכולם —

היות וקסבר רבא: קנין מאמר, לבית שמאי
— עושה:

א. ודאי קנין ארוסה.

ב. וספק קנין נשואה.

ומבאר הגמרא את דבריו:

א. "ודאי ארוסה" — לדחות בצרה.

וכמבואר [לעיל כט א], שלפי בית שמאי,
אם קידש היבם את היבמה בקידושי מאמר,
ואחר כך נפלה לפניו אחותה מאח אחר —
אסורה עליו האחות שנופלת מהאח אחר
כדין ערות אחות אשה, ואין בה שום זיקה
אליו.

ולכן, אין אשתו, שעשה בה מאמר, אסורה
עליו מדין "אחות זקוקתו". [ואין הכוונה כאן
לצרת ערוה, אלא לאחותה של בעלת
המאמר, שנקראת האחות בלשון "צרה"].

ב. ו"ספק נשואה" — לחלוק בנכסים.

שלענין מוחזקות היבם בנכסים, אין די בקנין
המאמר, על אף שהוא קונה מן התורה. לפי
שהמאמר הוא רק קנין אירוסין, ובארוסה
אין כל יד לבעל בנכסיה.

אלא נחשב המאמר כאילו היא "ספק
נשואה" לו, שיזכה במחצית נכסיה באם
תמות בעודה שומרת יבם.

איתמר משמיה דרבי אלעזר — כוותיה
דרבא.

ומאידך איתמר משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא — כוותיה דאביי.

ופרכינן: ומי אמר רבי אלעזר הכי, כרבא, שמאמר קונה לפי בית שמאי לעשות "ספק נשואה"?

והא אמר רבי אלעזר: מאמר לבית שמאי אינו קונה אלא לדחות בצרה בלבד, על ידי שנחשב המאמר לקנין קידושין מן התורה.

והניחה הגמרא שכונתו לומר, שאין המאמר מחשיב את היבמה כנשואה ליבם!

ומשנינן: איפוך!

שאיתמר משמיה דרבי אלעזר כאביי, שלא העמיד את משנתנו במאמר.

ואיתמר משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא כרבא.

ואי בעית אימא: לעולם לא תיפוך.

כי אמר לך רבי אלעזר: כי אמרי אנא, שאין מאמר קונה ביבמה אלא לדחות בצרה בלבד, כוונתי לומר דלא סגי לה לצאת אחר שעשה בה מאמר בגט בלבד.

כי אין המאמר נחשב ליבום, אלא דבעי נמי חליצה כדי להיות מותרת לשוק, יחד עם הגט.

אבל לחלוק בנכסיהם, דלא קני, והיינו, שלא יקנה היבם על ידי המאמר זכות לחלוק בנכסים — מי אמרי?! האם אמרתי זאת? ודאי שאין אני סבור כך, אלא יש ליבם זכות בנכסים עקב המאמר.

אמר רב פפא שני דברים:

א. דיוקא דמתניתין — דיוק לשון המשנה הוא כוותיה, כמו הסברו דאביי, שהעמיד את הסיפא שנפלו לה הנכסים בעודה תחת בעלה, ואחר כך מת בעלה ונעשית שומרת יבם.

ונחלקו בית שמאי ובית הלל אם בשעה שהיתה תחת בעלה היה ידו כידה או שהיתה ידו עדיפה על ידה.

ולפי בית שמאי ידו של הבעל עדיפה על ידה, ולכן כשמת הבעל ונפלה לפני יבם, שידו גרועה מיד הבעל, נעשית ידו של היבם שוה לידה, ויחלקו בנכסים.

ב. ואף על גב דקשיא לפיו, מדוע העמידה המשנה את הסיפא במתה שומרת היבם.

ומבאר רב פפא את דבריו:

א. מה שאמרתי שלשון המשנה מדוייק כאביי —

הוא מהא דקתני: נכסים הנכנסים ויוצאים עמה.

מאי, כיצד הנכסים "נכנסין"?

ומאי, וכיצד הם "יוצאין"?

לאו, "נכנסין" הם תחילה לרשות הבעל, בשעה שבאו אל האשה, בהיותה תחת בעלה, שיש אז לבעלה זכות בהם.

ו"יוצאים" מרשות הבעל לרשות האב, כשמת הבעל והיא שומרת יבם.

ב. ומה שאמרתי: ואע"ג דקשיא מתה —

כך היא הקושיה לאביי:

אדמפלגי, עד שנחלקים בית שמאי ובית הלל
בגופה של קרקע ולאחר מיתתה של שומרת
יבם, אם יש זכות ליורשי הבעל —

לפלגו שיחלקו בחייה של היבמה ולפירות,
האם זכאי היבם באכילת פירות הנכסים.

לבית שמאי — ידו של היבם הוא כידה של
שומרת יבם, ויחלקו היבם והיבמה בפירות.

ואילו לבית הלל — ידה עדיפה על ידו,
ואין לו חלק בפירות!

ושני הדברים שאמרתי, נכונים הם בהחלט,
ותו לא מירי. ואי אפשר להשיב עליהם או
לדחותם, כלל!

שנינו במשנה: **כנסה** — הרי היא כאשתו לכל
דבר.

והוינן בה: **למאי הלכתא**, מה חידוש הלכה
יש במה שאמר התנא הרי היא אשתו לכל
דבר?

אמר רבי יוסי בר חנינא: רצה התנא לומר
בכך שני חידושי הלכה למעשה.

א. **שמוגרשה** היבם לאשתו **בגט**, בלא
חליצה.

ב. **ומחזירה** ליבמה שגירשה.

שהוא יכול לחזור ולקחתה לו לאשה, על ידי
שחזור ומקדשה.

ושואלת הגמרא, מה חידוש יש בשתי הלכות
אלו:

א. זה שהוא **מגרשה בגט** — **פשיטא** הוא!

שהרי כבר התקיימה מצות יבום כשכנסה,

ומעתה אין לה לצאת אלא בגט ולא
בחליצה, שהרי אין יותר מצוה בחליצה,
אחר שהתקיימה המצוה בביאה.

ומשנינן: **סלקא דעתך אמינא** שבכל זאת
תצטרך חליצה, בנוסף לגט, לא לצורך קיום
מצוה, אלא כדי שתוכל להיות מותרת
להנשא לאדם אחר.

כי **הואיל וכתוב** [דברים כה] "יבמה יבוא
עליה, ולקחה לו לאשה", ובכל זאת —
"**ויבמה**" **אמר רחמנא**.

ומשמע מלשון הפסוק, שגם אחרי שלקחה
לו לאשה, היא ממשיכה להקרא "יבמה"
ועדיין "יבומי הראשון" עליה, לגבי זה שרק
בתוספת חליצה לגט, אין, היא יוצאת, אבל
בגט לבד היא לא יוצאת.

לכן, **קא משמע לן** התנא שיכולה היא לצאת
בגט בלבד.

ב. זה שאמר התנא: מלמד שמחזירה היבם
אחר שגירשה — **פשיטא**!

שהרי למדנו שיוצאת בגט ככל אשה, ולמה
לא יוכל להחזירה אליו, ככל אשה,
שגירשה?!

ומשנינן: **סלקא דעתך אמינא**, היות ואת
המצוה של "ולקחה לו לאשה" **דרמיא**,
שהטיל **רחמנא עליה**, כבר **עברה**, הוא קיים
את מצותו.

ואם כן, **חשתא**, **תיקום עליה באיסור אשת**
אח!

כי היה מקום לומר, שרק לצורך קיום
המצוה לשאתה לאשה, התירה התורה לגבי
היבם את איסור אשת אח.

אך משסיים את מצותו זו, בגירושה, יהיה לו אסור לשוב ולקחתה. שהרי האישות החדשה שהוא רוצה עכשו ליצור, לא יהיה בה קיום מצות יבום, ואסור לו לקחתה, משום שהיא ערות אשת אח. ולא הותרה אלא לצורך קיום מצות יבום.

לכן **קא משמע** לן התנא שיכול להחזירה אחר שגירשה.

והוינן בה, בשני חידושי התנא:

ואימא הכי נמי:

א. שלא יוכל לגרשה בגט בלבד, שהרי קרינן בה "ויבמה".

ב. שלא יוכל לשוב לקחתה לאחר שכבר גירשה, שהרי אין כאן מצות יבום, והיא אשת אח!

ומשנינן: אם נאמר שגם אם נשאת עדיין היא זקוקה לחליצה, ואם גירשה היבם היא אסורה לחזור לו, היה לו לכתוב לומר רק "יבמה יבוא עליה, ויבמה", ואז היה מתאים לומר, שעדיין יבומין הראשונים עליה.

אבל כיון שהוסיף **ואמר קרא "ולקחה לו — לאשה!"**

מלמד הכתוב, בהוסיפו את המילים "ולקחה לו לאשה": **כיון שלקחה לו לאשה — הרי היא כאשתו לכל דבר.** ולכן יכול לגרשה בגט בלבד, ואף להחזירה אחר שגירשה.

ומה שאמר הכתוב "ויבמה", הוא בא ללמד שיכול ליבמה בעל כרחה, לפי רבנן, ואילו לפי רבי הוא בא לאסור צרות ערה [לעיל ח. א. רש"י].

שנינו במשנה: **ובלבד שתהא כתובתה על נכסי בעלה הראשון:**

והיינו, שאין היבם חייב בכתובת יבמתו, ורשאי היבם למכור את כל נכסיו בכל עת שירצה, מבלי לשייר בהם נכסים שיהיו משועבדים לכתובתה.

לבד אם היו לו נכסים של בעלה המת, שהם כן משועבדים לגביית כתובתה מן הבעל הראשון.

והוינן בה: **מאי טעמא** אין היבם חייב בכתובתה, ואין נכסי היבם משתעבדים גם הם לכתובתה ממנו?

ומשנינן: אין היבם חייב בכתובת יבמתו, הואיל **ואשה הקנו לו לייבם מן השמים.**

והוא לא שעיבד את נכסיו עבור כתובתה, ולכן יכול הוא למכור את כל נכסיו, בכל עת שירצה, מבלי להשאיר לה מקום לגבות ממנו כתובה.

אבל, **ואי לית לה** אפשרות לגבות את כתובתה מן הבעל הראשון, שלא השאיר נכסים אחריו — **תקינן לה** רבנן כתובה **משני**, מן היבם, **כדי שלא תהא קלה בעיניו** של היבם להוציאה.

מתניתין

מצוה בגדול האחים לייבם, דכתיב "והיה הבכור", מלמד שמצוה שבכור האחים, או גדול האחים, ייבם תחילה.

לא רצה גדול האחים לייבם — מהלכין בית דין על כל האחיין, ומבקשים מהם לייבמה.

לא רצו כל האחים לייבם — חוזרין בית דין
אצל גדול האחים, לכפותו.

ואומרים לו: עליך מוטלת המצוה: או חלוין
או ייבם!

ואם תלה גדול האחים את היבום באחיו
הקטן, פחות מבן שלש עשרה שנים. והיינו,
שביקש להמתין עד שיגדיל האח הקטן, כדי
שהוא ייבם אותה לכשיגדיל, שהרי קטן אינו
יכול לייבם.

או שתלה גדול האחים הנמצאים כאן, את
היבום בגדול האחים, שאינו נמצא כאן,
ואמר: המתינו עד שגדול האחים כולם יבוא
ממדינת הים, והוא ייבמנה.

או שתלה את היבום באח שהוא חרש או
שוטה —

אין שומעין לו לגדול האחים הנמצאים כאן.

אלא אומרים לו: כיון שעתה, אתה הוא גדול
האחים הנמצאים כאן, אין להשהות את
מצות היבום עד שיבוא גדול האחים ממדינת
הים, אלא עליך מוטלת המצוה: או חלוין או
ייבם!

גמרא

איתמר: אם עומדת לפנינו הברירה: בין
ביאת אח קטן ביבמה [נומשעות "קטן"]
כאן, אינה שהוא קטן ממש, אלא שהוא אינו
גדול האחים, אך גילו הוא למעלה משלש
עשרה שנה].

ובין חליצת גדול, שגדול האחים מוכן
לחלוץ אך לא לייבם —

מה עדיף, חליצת האח הגדול או ביאת האח
הקטן?

פליגי בה רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי.

חד אמר: ביאת קטן עדיפא,

וחד אמר: חליצת גדול עדיפא.

ומבאר הגמרא את מחלוקתם:

מאן דאמר ביאת קטן עדיפא, דהא מצוה
בייבום, וחליצה היא רק אם לא רצה לייבם.

ומאן דאמר חליצת גדול עדיפא, כי במקום
גדול — ביאת קטן לאו כלום היא! כי המצוה
היא בגדול.

ומביאה הגמרא ראייה שביאה עדיפה,
ממשנתנו:

תנן: לא רצה הגדול לייבם — מחזירין על
כל האחים.

מאי לאו, לא רצה הגדול לייבם אלא רצה רק
לחלוץ.

ובכל זאת קתני: מהלכין אצל האחין לבקש
מהם, שייבמו הם!

שמע מינה: ביאת קטן עדיפא!

ודוחה הגמרא את הראיה:

לא זו היא כונת המשנה לומר, אלא:

לא רצה הגדול, לא לחלוץ ולא לייבם, אז
חוזרים על כל האחים.

ומקשה הגמרא: אם כך הוא משמעות "לא רצה הגדול", שלא רצה לא לחלוץ ולא לייבם, הרי גם **דכוותה**, בדומה לזה, יש לבאר את האמור במשנה **גבי האחים**, "אם לא רצו האחים, חוזרין אצל גדול" —

שהוא: **לא רצו האחים, לא לחלוץ ולא לייבם!**

ואם כך, שכולם אינם רוצים לא לחלוץ ולא לייבם, תקשי: **אמאי חוזרים** בית דין מהאחים **אצל הגדול**? הרי בהכרח, כדי **למיכפיה**, לכפות אותו שהוא ייבם או יחלוץ!

ובשלמא אם היה הביאור שלא רצה הגדול לייבם אלא לחלוץ, וכן האחים לא רצו לייבם אלא לחלוץ, שפיר חוזרים אל האח הגדול שהוא יחלוץ, כיון שהוא קודם לכל האחים לחליצה [במקום שאף אחד מהאחים אינו רוצה לייבם].

אבל עתה, שהעמדנו את המשנה באופן שהאח הגדול אינו רוצה לא לחלוץ ולא לייבם, וגם כל האחים אינם רוצים לא לחלוץ ולא לייבם, הרי השאלה הניצבת לפנינו היא: את מי צריך לכפות לקיים את המצוה.

והרי בשעה שמיאן האח הגדול ביבום ובחליצה, עדיין לא היה מקום לכוף אותו על כך, לפני שיש להם לחזור תחילה על שאר האחים, כי יתכן שאחד האחים יסכים לקיים את המצוה.

ורק כאשר סיימו בית דין לברר אצל שאר האחים, שאין הם מוכנים לקיים את המצוה, ואינם רוצים לא לחלוץ ולא לייבם, אז

חוזרים אצל הגדול, לכופו לקיים את המצוה.

ואם כן תיקשי, למה מטריחים אנו את בית דין לחזור שוב אל האח הגדול כדי לכופו.

והרי בשעה שגומרים בית דין לברר אצל שאר האחים, שהם אינם מוכנים לא לחלוץ ולא לייבם, שוב אין דין "קדימה" לגדול.

וכיון שהאחים מסרבים לקיים את המצוה בכלל, והם עתה נמצאים לפני בית דין — **לכפיה לדידהו**, לאחים, לקיים את המצוה, לחלוץ או לייבם!

ומשנינן: **כיון דמצוה עליה ידידה** של האח הגדול **רמיא**, מוטלת, וכולם מסרבים לקיימה, לכן רק **לדידה כייפינן**, ולא לשאר האחים.

ועתה מביאה הגמרא ראייה ממשנתנו, שיש להעדיף את חליצת הגדול על ביאה בקטן:

תנן: תלה בקטן עד שיגדיל — אין שומעין לו!

ומדייקת הגמרא: **ואי ביאת קטן עדיפא, אמאי אין שומעין לו להמתין עד שיגדיל הקטן?** והרי לדברך יש להמתין, שהיות וביאת קטן עדיפא, **נינטר**, נמתין ונצפה, **דלמא גדיל הקטן, ומייבם לה!?**

ודוחה הגמרא את הראיה:

וליטעמיד, שאמרת חליצת גדול עדיפה, זה שאמרה המשנה "ואם תלה גדול האחים כאן, להמתין לקיים את המצוה **בגדול** האחים הנמצא במדינת הים, ולצפות לו עד

שיבא ממדינת הים — אין שומעין לו".

אמאי אין שומעים לו?

מדוע לא נינטר, נשמור ונצפה לו, דלמא אתי, וחליין! שהרי לדבריה חליצה עדיפה!

אלא, בהכרח, יש לנו לומר: כל שהויי מצוה — לא משהינן!

אם כן, גם אם ביאת קטן עדיפא, אין להקשות שנמתין לקטן עד שיגדל ויבעול, היות ששהויי מצוה, לא משהינן.

לט-ב אית דאמרי, יש אומרים, שבביאה — כולי עלמא לא פליגי, דביאת קטן עדיפא על חליצת גדול.

כי פליגי — בחליצת קטן.

וחכי איתמר: חליצת קטן וחליצת גדול —

פליגי בה רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי.

חד אמר: חליצת גדול עדיפא.

וחד אמר: כי חדדי נינחו, שוים הם.

ומבאר הגמרא את טעם מחלוקתם:

מאן דאמר חליצת גדול עדיפא — דהא מצוה בגדול, ומצוה זו היא בין ביכום ובין בחליצה שהיא במקום יכום.

ואידך סובר, כי אמרינן מצוה בגדול — לענין יכום. אבל לענין חליצה — כחדדי נינחו!

ומביאה הגמרא ראייה ממשנתנו שחליצת גדול עדיפה על חליצת קטן:

תנן: לא רצו האחים — חוזרין אצל גדול.

מאי לאו, לא רצו האחים לייבם אלא רצו רק לחלוץ, וקתני במשנתנו: חוזרין אצל גדול!

ושמע מינה, חליצת גדול עדיפא!

ודוחה הגמרא: לא כך היא משמעות המשנה.

אלא, לא רצו האחים לא לחלוץ ולא לייבם. ואז חוזרים אצל גדול.

ופרכינן: אם כך הוא הביאור של המשנה, הרי יש גם לבאר דכוותיה, בצורה דומה, את האמור במשנה גבי גדול "לא רצה", שהוא לא רצה לא לחלוץ ולא לייבם!

ואם כן, כיון שהאח הגדול סירב בתחילה לחלוץ ולייבם, וגם האחים סירבו לבקשת הבית דין כמוהו, אלא אמאי חוזרין בית הדין מהאחים אצל גדול? הרי בהכרח, כדי למכפיה, לכפות אותו לחלוץ או לייבם.

והיות ובית הדין עוסק עם סירוב האחים לייבם או לחלוץ, מדוע נטריח את בית הדין לחזור אל הגדול כדי לכפותו?

לכפיהו לדירחו, את האחים, המסרבים לייבם או לחלוץ, שיקיימו את המצוה ביכום או בחליצה!?

ומשנינן: כיון דמצוה, עליה דירח על הגדול רמיה, היא מוטלת, לדירח כייפין ולא לאחים.

ומביאה הגמרא ראייה ממשנתנו, שאין חליצת הגדול עדיפא:

תא שמע, ממה ששנינו: תלה גדול האחים הנמצאים כאן בגדול האחים כולם, הנמצא במדינת הים, עד שיבא ממדינת הים — אין

שומעין לו.

ואי סלקא דעתך חליצת גדול עדיפא — אמאי אין שומעין לו, להמתין לו שיקיים את מצות החליצה? **נינטר**, נמתין לו, **דלמא אתי**, שמא יבוא גדול האחים כולם ממדינת הים, וחליין לה?!

אלא, מכאן ראייה, שאין חליצת הגדול עדיפה על חליצת הקטן!

ודוחה הגמרא: **ולטעמיה**, שהקשית מדוע לא נמתין לגדול האחים עד שיחזור, והוכחת מכאן שחליצת הקטן היא כמו חליצת הגדול.

תיקשי גם לך ממשנתנו, שאמר התנא: אם תלה הגדול בקטן, להמתין לו עד שיגדיל ויבם אותה — **אין שומעין לו**.

ואמאי אין שומעים לו?

נינטר נמתין, כי **דלמא גדיל** אולי יגדל הקטן, והוא **מייבם** לה. והרי מצות יבום עדיפה!

אלא, בהכרח, שאין ממתנים לו, היות וכל שחויי מצוה, לא שחינן.

ואם כן, אין לך ראייה מכך שלא ממתנים לחליצת הגדול, שחליצת הקטן שוה לחליצת הגדול.

תנן התם במסכת בכורות [יג א]: **מצות יבום קודמת למצות חליצה**.

במה דברים אמורים, **בראשונה**, בעבר, שחיו מתכוונין ביבום לשם מצוה.

אבל עכשיו, שאין מתכוונין ביבום לשם מצוה —

אמרו חכמים: **מצות חליצה קודמת למצות יבום**.

אמר רב: על אף שאמרו חכמים שמצות חליצה קודמת עתה למצות יבום, אם רצו היבם והיבמה לקיים מצות יבום — **אין כופין אותם** בית דין להמנע מלייבם מחמת החשש שמא לא יתכוונו למצוה ויעברו על איסור אשת אח.

כי אתו כאשר היו באים יבם ויבמה לקמיה **דרב**, **אמר לחו**:

אי בעית אם רצונך, **חלוין**. **אי בעית ייבם** —

כי בדידך, **תלא רחמנא** אם לייבם או לחלוין!

שנאמר בפרשת ייבום [דברים כה] **"ואם לא יחפוץ האיש..."**

הא אם חפין — **אי בעי חליין**, **אי בעי ייבם**.

ואף רב יהודה סבר שאין כופין אותם להמנע מיבום.

והראיה: **מדאיתקין רב יהודה בנטיא דחליצה**, בשטר שכותבים בית הדין לנחלצת, תיקן רב יהודה, שיכתבו כך:

אנו פלוני ופלוני הדיינים, כשישבנו במושב בית דין, ראינו **איך פלונית בת פלוני**, **אקרבת הקריבה** [הביאה] ית את פלוני **יבמה**, **קרמנא** לפנינו, **לבי דינא**.

ואשתמודעיןחו, הוברר לנו דהיבם — אכן אחוה **דמיתנא מאבא ניהו**, אחי המת מאביו, הוא.

ואמרי ליה, ואנו בית דין, אמרנו לו: **אי צבית**, אם רצונך **ליבם יבם**!

ואי לא, אם אין רצונך ביכום אלא בחליצה — איטלע צדד לה רגליך דימינא, הגש את רגלך הימנית, כשהיא מכוונת לעומתה.

והוא אכן איטלע הגיש לה את רגלא דימינא.

ושרת סיניה, והתירה היבמה את רצועות המנעל מעל רגלהי של היבם.

וירקת באנפוהי בפניו רוקא דמתחזיא שנראה לעיני בי דינא, על ארעא. על הארץ.

ורבי חייא בר אויא מסיים בה משמיה דרב יהודה: ואקרינהו, הקראנו בפניהם את פרשת יבום, מה דכתיב בספר אורייתא דמשה.

ועתה דנה הגמרא ב"אשתמודעינהו" [הוברר לנו] האמור בגט חליצה, כיצד זה נודע לבית דין שהיבם הזה הוא אכן אחיו של המת מאביו?

פליגי בה רב אחא ורבינא:

חד אמר: ביררו זאת בית דין בעדים, שבאו שני עדים כשרים, והעידו לפניהם, שאדם זה הוא אחי המת מאביו.

וחד אמר: אפילו קרוב, אפילו אשה, כשרים לברר את הקירבה הזאת, לפי שאין זה בגדר עדות אלא בגדר בירור.

והלכתא: "אשתמודעינהו" — גלויי מילתא בעלמא הוא. ולכן, אפילו קרוב, ואפילו אשה נאמנים לברר על פיהם שזהו אחי המת מאביו.

שנינו לעיל את המשנה במסכת בכורות:

בראשונה שהיו מתכוונין לשם מצוה — מצות יבום קודמת למצות חליצה, ועכשיו שאין מתכוונין לשם מצוה, אמרו חכמים:

מצות חליצה קודמת למצות יבום.

אמר רמי בר חמא אמר רבי יצחק, ועתה, חזרו לומר: מצות יבום קודמת למצות חליצה!

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: אכשור דרי!? וכי נהיו הדורות המאוחרים יותר כשרים מהדורות הקודמים?

אמר ליה: מעיקרא, סברי לה כאבא שאול, וכמו שיבואר מיד.

ולבסוף סברי לה כרבנן, שאין לחוש כל כך.

דתניא, אבא שאול אומר: יבם הכונס את יבמתו לשם נוי, ולשום אישות, ולשום דבר אחר — הרי הוא כאילו פוגע בערוה.

וקרוב אני בעיני, להיות הולד ממזר!

לפי שלא הותר איסור אשת אח אלא לצורך קיום מצות יבום, וזה שמכין לכונסה לשם דבר אחר, הרי הוא כבא על אשת אחיו שלא לצורך מצות יבום. ולכן, קרוב הוא הולד להיות ממזר, כדין מי שנולד מחייבי כריתות.

וחכמים אומרים: [דברים כה] "יבמה יבא עליה" — מכל מקום!

ולאור זאת, הוינן בה:

מאן תנא, מי הוא התנא, שלפיו שנינו להא דתנו רבנן:

"יבמה יבא עליה" — מצוה!

שבתחלה, לפני שקידשה אחיו, חיתה עליו בכלל חיתר להנשא לו.

וכאשר התקדשה לאחיו, נאסרה עליו באיסור אשת אח [בנוסף לאיסור אשת איש].

ולאחר שמת אחיו בלי בנים, היא חזרה והותרה לו.

יכול תחזור להתירה הראשון, כמו שהיתה לפני נישואי אחיו המת?

תלמוד לומר: "יבמה יבא עליה" — מצוה היא, ולא היתר!

וחזרת שוב הגמרא על שאלתה לפני שהביאה את הברייטא: מאן תנא, מיהו התנא שלפיו נשנית ברייתא זו, ומה הוא התכוון לומר בדבריו אלו?

אמר רבי יצחק בר אבדימי: ברייתא זו בשיטת אבא שאול היא נשנית!

והכי קאמר: "יבמה יבא עליה" — לשם מצוה של יבום, וכאמור בהמשך הפסוק, "ויבמה".

ומשמע שמטרת הביאה צריכה להיות אך ורק לשם קיום מצות יבום ולא לשם ביאת היתר גרידא.

שבתחלה, לפני שנישאת לאחיו, היתה עליו אשה זו בכלל היתר נשואין. רצה — לשם נוי כונסה, רצה — לשום אישות כונסה.

משנישאת לאחיו, נאסרה עליו.

וכשמת אחיו ללא בנים, היא חזרה והותרה להתייבם לו.

יכול תחזור להתירה הראשון, שתהיה מותרת לו בין לשם אישות ובין לשם נוי.

תלמוד לומר: "יבמה יבא עליה" — לשם מצוה של יבום!

והמשמעות "למצוה" היא, שרק לשם מצוה, ולא לצורך היתר בעלמא. כי לדברי אבא שאול, ביאה לשם היתר בעלמא, אסורה משום ערות אשת אח!

רבא אמר: אפילו תימא ברייתא זו בשיטת רבנן היא, גם אפשר ליישבה אם נגרוס "מצוה", שהוא לשון הקדמה, שמצוה לכתחילה להקדים יבום לחליצה, ולא נגרוס "למצוה", שהוא לשון עיכובא, שרק למצוה מותר, ולא לביאת היתר גדידא!

והכי קאמר: "יבמה יבא עליה" — מצוה!

שהמצוה לייבמה היא חשובה יותר מאשר לחלוץ לה.

שבתחלה, לפני נישואי אחיו, היתה בכלל היתר. רצה כונסה, רצה אינו כונסה.

לאחר מכן, נאסרה בנישואי אחיו.

חזרה והותרה, כשמת האח בלי בנים.

יכול תחזור להתירה הראשון, ולא יותר, רצה כונסה, רצה אינו כונסה?

[תלמוד לומר "יבמה יבא עליה" — מצוה]!

ומפסיקה הגמרא את לשון הברייטא באמצעה, כדי לברר ולתקן את האמור בה:

כיון שלא אמר התנא "רצה, חולץ לה", אלא "רצה אינו כונסה", משמע לכאורה מדבריו, שאם רצה, אינו כונסה, אלא היא תינשא לשוק בלי חליצה.

ותמהינן: וכי ניתן לומר "רצה, אינו כונס",
ותינשא לשוק בלי חליצה?!

והרי היבמה, **הא אגידה בית**, אגודה וקשורה
היא אל היבם בזיקת היבום! ואם כן, וכי
בכדי, בחינם, ללא שום מעשה שיתירנה,
תיפוק, תצא לשוק?

ולכן, מתקנת הגמרא את לשון הברייתא:

אלא אימא: יכול תחזור להיתרה הראשון,
רצה כונסה, רצה חולץ לה —

תלמוד לומר: "ובמה יבא עליה" — מצוה
לייבם אותה יותר מאשר לחלוץ לה!

ומוכיחה הגמרא מתחילת הברייתא, הנשנית
בתורת כהנים, כרבא, ולא כרבי יצחק בר
אבדימי:

אימא רישא של הברייתא בתורת כהנים:

כתיב [ויקרא ו'] לגבי מצות הכהנים לאכול
את שיירי המנחה, לאחר שנקמצה המנחה:

"והנותרת ממנה יאכלו אהרן ובניו".

וחזר הכתוב ואמר "קרא יתירא": **"מצות
תאכל, במקום קדוש"**, כדי ללמדך שאכילת
הכהנים את שיירי המנחה אינה היתר או
זכות, אלא היא **מצוה**!

א-מ **שבתחלה**, קודם שהוקדשה המנחה, היא
היתה עליו **בכלל היתר**.

אך משהוקדשה המנחה, היא **נאסרה**
באכילה עד שתיקמץ, ויוקטר הקומץ.

וחזרה והותרה לאכילה, משנקמצה והוקטר
קומצה.

יכול תחזור להיתרה הראשון, וכפי
שיתבאר.

תלמוד לומר: "מצות תאכל, במקום קדוש"
— **מצוה**!

ומדייקת הגמרא: **בשלמא לרבא**, דאמר, **הא
מני ברייתא** זו בשיטת מי היא אמורה? —
שיטת **רבנן היא**, ולדבריו קטני בה "מצוה"
[שהיא רק הקדמה לכתחילה], ולא "למצוה"
[שמשמעותה מצוה דוקא ולא היתר!], ניחא.

כי **הבא**, לגבי אכילת שיירי המנחה, הכי
קאמר:

"מצות תאכל במקום קדוש" — **מצוה**.

שבתחלה לפני שהוקדשה המנחה היא היתה
עליו **בכלל היתר**, רצה אוכלה, רצה אינו
אוכלה.

ובאמצע דברי הברייתא תמהה הגמרא: כיצד
אומרת הברייתא **"רצה אוכלה, רצה אינו
אוכלה"**?

וכי אפשר לומר את הצד ש"רצה אינו
אוכלה"?

והכתיב לגבי אכילת הקדשים, בחלק המגיע
לכהנים [שמות כט]:

"ואכלו אותם אשר כופר בהם", מלמד
הכתוב, **שהכהנים אוכלים** את הקרבן,
והבעלים של הקרבן, **מתכפרין** באכילת
הכהנים את קרבנם כפרה שלימה!

ואם כן, חייבים הכהנים לאכול את הקרבן,
ואת שיירי המנחה, כדי שתהיה כפרה
שלימה לבעלים המביאים אותה.

ואיך אמרת **"רצה אינו אוכלה"**?

אלא בהכרח, שכך אמר התנא בברייתא: **רצה** הכהן שעשה את עבודות המנחה לאכול אותה — **הוא עצמו אוכלה**.

ואם **רצה** — **כהן אחר אוכלה**!

תלמוד לומר: "**מצות תאכל במקום קדוש**" — **מצוה** על הכהן העובד את עבודות המנחה שהוא יאכלנה, יותר מאשר כהן אחר.

אלא לרב יצחק בר אבדימי, דאמר ברייתא זאת בשיטת **אבא שאול** היא, וגורסים בה "למצוה", לעיכובא, ולא "מצוה" לכתחילה, תיקשי:

הבא, באכילת שירי המנחה — **מאי "תרי גורני, איכא"?**

אלו שתי אפשרויות יש כאן, כמו ביבמה [למצוה ושלא למצוה], שתוכל לומר שבא התנא למעט מן הפסוק את הצד השני?

וכי תימא, שאומרת הברייתא שתי אפשרויות, **רצה** — **לתאבון אוכלה**, **רצה** — **אכילה גסה אוכלה**.

תלמוד לומר "מצות תאכל", ללמד שרק אכילה לתיאבון כשירה ולא אכילה גסה.

אי אפשר לומר כך.

כי **אכילה גסה** — מי האם שמה **אכילה**, עד שיצטרך הכתוב למעט אותה במיעוט מיוחד?

ועצם דין אכילה, כבר נלמד מהפסוק הראשון "ואכלו אהרן ובניו"!!

והאמר **ריש לקיש**: **האוכל אכילה גסה**, שנפשו של אדם קצה בה, **ביום הכיפורים** —

פטור מעבירת "כל הנפש אשר לא תעונה". היות שאף אכילה גסה נקראת עינוי, כיון שהוא מזיק את עצמו באכילה שכזו.

וחוזרת בה הגמרא, ומביאה שתי אפשרויות אחרות.

אלא, כך הן שתי האפשרויות בשיירי המנחה:

רצה — **מצוה אוכלה**, **רצה** — **חמץ אוכלה**.

תלמוד לומר "מצות תאכל", ולא חמץ!

ופרכינן: הרי דין זה, שאין אוכלים את המנחה אלא כשהיא אפויה מצה ולא חמץ, כבר ידענו מפסוק אחר.

והבתיב: [ויקרא ו] "**לא תאפה חמץ** — **חלקם** נתתי אותה".

ואמר ריש לקיש בדרש פסוק זה: המנחה עצמה לא תאפה חמץ, **ואפילו חלקם** של הכהנים, שיירי המנחה לאחר שנקמצה, גם היא **לא תאפה חמץ**!

ומכח פירכה זו, מביאה הגמרא שתי אפשרויות אחרות:

אלא, **רצה** — כשהיא אפויה **מצה**, **אוכלה**.

רצה — **חלוט** [חולטים את העיסה בתוך מים רותחים תחילה, ולאחר מכן אופים את העיסה החלוטה, מצה], **אוכלה**.

תלמוד לומר "מצות תאכל", ולא חלוט!

והוינן בה: **האי "חלוט"** — **היכי דמי**? כיצד אתה מחשיב את המצה הנאפית לאחר חליטה?

אי מצה היא — הא מצה היא!

וכיצד אתה ממעט חלוט מ"מצות תאכל"?

ואי חלוט לא מצה היא, אין צורך בפסוק כדי למעט.

שהרי "ואכלוה מצות" — אמר רחמנא בפרשת שמיני, ואין צורך ב"מצות תאכל" כדי למעט חלוט.

ומשנינן: לא. לעולם אימא לך חלוט — מצה היא.

ולחכי תנא שנה ביה קרא נוסף, באכילת שיירי המנחה, "מצות תאכל" — לעכב! שאף על גב שיש להחשיב חלוט שנאפה כמו מצה שנאפתה בלי חליטה, בכל זאת בשיירי המנחה יש לאפות אותה בלי לחלוט אותה תחילה. [תוס']

ותמיהה הגמרא: אלא "חלוט מצה היא", דקאמרינן, שאמרנו בברייתא שיש צורך בפסוק "מצות תאכל" כדי למעטו מאכילת שיירי מנחה — למאי הלכתא?! דהיינו, היכן נחשב חלוט למצה, עד שצריך הפסוק "מצות תאכל" למעטו, לומר שבשיירי מנחה הוא מצה שאינה ראויה?!

ומשנינן: מה שאמרנו שחלוט מצה היא, הכונה היא לומר, שאדם יוצא בה ידי חובתו באכילת מצה בפסח, אף על פי דחליטה לעיסה במים רותחים מעיקרא.

ביון דהדר אפייה שחזר ואפאה אחרי חליטתה בתנור — "לחם עוני" קרינא ביה, ואדם יוצא בה ידי חובתו בפסח.

מתניתין

א. החולץ ליבמתו, לא הפסיד בכך את חלקו

בירושת אחיו המת, אלא הרי הוא כאחד מן האחים לנחלה.

ב. ואם יש שם אב — נכסים של אב. שהוא קודם בירושה לאחים.

ג. הכונס את יבמתו — זכה בנכסים של אחיו המת, והם שלו, אפילו גירשה למחר.

רבי יהודה אומר: בין כך ובין כך, בין אם יבמה אחד האחים ובין אסלא יבמה, אם יש שם אב — נכסים הנופלים מירושת האח המת הם של אב בלבד, ולא של היבם.

גמרא

שנינו במשנה שהחולץ ליבמתו הרי הוא כאחד האחים לנחלה.

והוינן בה: פשיטא שלא הפסיד החולץ את חלקו!?

ומשנינן: סלקא דעתך אמינא, שחליצה במקום יבום קיימא, והרי הוא כאילו קנאה ושילחה, ונשקול החולץ כולחו נכסי של אחיו המת, כמו מי שמייבם אותה.

קא משמע לן שהרי הוא כאחד האחים, ואינו נוטל את הכל.

ותמהינן: אי הכי, שחידוש המשנה הוא שאין החולץ זוכה בכל הנכסים, מדוע נקטה המשנה "הרי הוא כאחד מן האחים"?

והרי "אינו אלא כאחד מן האחים" מיבעי ליה למשנה לומר.

ואילו לשון המשנה משמע, שהחידוש הוא שיש לו בכלל זכיה כאחד מן האחים!?

ומשום הקושיה הזאת אומרת הגמרא הסבר אחר:

אלא, סלקא דעתך אמינא, הואיל ואפסדה החולץ מיבום, לקנסיה לחולץ שלא יירש את חלקו בנכסי המת.

קא משמע לן משנתנו שהחולץ אינו מפסיד את חלקו.

שנינו במשנתנו: **אם יש שם אב** — נכסים של אב.

דאמר מר [במסכת בבא בתרא קטו א] **האב קודם** בירושת בניו **לכל יוצאי ירכו.**

שנינו במשנתנו: **הבונם את יבמתו** זכה בנכסים של אחיו.

והוינן בה: **מאי טעמא?** והיינו, מנין לנו שהיבם זוכה מיד בכל הנכסים ולא האב, שהוא הקודם בירושה לכל יוצאי ירכו. ואולי זוכה האב בכל הנכסים, כדינו להיות קודם לכל יוצאי ירכו, ורק משמת האב יזכה היבם בכל הנכסים.

ומשנינן: [דברים כה] **"יקום על שם אחיו"** **אמר רחמנא,** ומשם למדנו את הדין שהיבם זוכה בנכסי האח המת.

כי בנחלה שעוברת אליו, הוא מקים את שם אחיו, שנחלתו נקראת על שמו, כאשר הוא מייבם את אשתו.

והרי קם שמו של המת בשעה שמיבם את אשתו, ולכן באותה שעה הוא זוכה גם בנחלתו.

שנינו במשנה: **רבי יהודה אומר:** בין כך ובין כך, אם יש שם אב, נכסים של אב.

אמר עולא: הלכה כרבי יהודה.

וכן אמר רבי יצחק נפחא: הלכה כרבי יהודה.

ואמר עולא, ואיתימא רבי יצחק נפחא: מאי **טעמא דרבי יהודה** האומר שהאב זוכה בנכסים?

והרי משעה שייבם האח את אשת המת קם שמו של המת, וצריכה נחלתו לעבור ליבם, שיש בכך משום הקמת שם המת אצל האח שייבם את אשתו?

משום **דכתיב** כתוב אחר, בפרשת יבום: [דברים כה] **"והיה הבכור אשר תלד"**.

ומלמד הכתוב הזה שדינו של היבם הוא **"בכור"**: מה **בכור** האחים **אין** לו חלק בנכסי האב **בחיי האב, אף האי יבם נמי, אין** לו חלק בנכסים הראויים לירש על ידי האב [שבכל מקום הוא קודם לכל יוצאי ירכו] **בחיי האב.**

ולכן, לא זוכה היבם בנחלת המת, אלא במקום שאין אב.

שמא תאמר, כיון שקראה התורה ליבם **"בכור"**: **אי מה בכור נוטל פי שנים לאחר מיתת האב, אף האי יבם נמי נוטל פי שנים לאחר מיתת האב,** ויטול היבם את חלקו ואת חלק אחיו המת בנכסים שמוריש האב?

תשובתך: **מיד, האם "יקום על שם אביו" כתיב?**

הרי "יקום על שם אחיו" בתיב, ולא "על שם אביו"!

וכיון שירש האב את הנסים של המת, הרי מעתה, כשמת האב, אין הוא מוריש את נכסיו האח המת אלא את נכסיו שלו, ואין ליבם חלק בהם כדי להקים את שם אחיו במת בירושתם.

והוינן בה: לרבי יהודה, הסובר שאם האב קיים הוא היורש, ואז לא מתקיימת הקמת השם של המת על ידי העברת נחלתו ליבם, אימא נאמר שרק היבא דליבא אב דלשקול נחלה, כשאין אב הלוקח את הנחלה של המת לעצמו, אלא היא עוברת לאח המייבם, המקים לאחיו שם — רק אז תתקיים מצות יבום, היות שאז יש הקמת שם לאח המת, בהעברת נחלתו לאח המייבם.

אבל היבא דאיבא אב, [דלא] שקיל היבם נחלה — לא תתקיים מצות יבום?!

ומשינינן: מידי, האם יבום בנחלה שנוחל היבם את נכסיו המת תלה רחמנא?

אין זה כך!

אלא יבומי מיבמי, זו היא המצוה.

ואי איבא נחלה — שקולי, נוטל היבם את נכסיו המת.

ואי לא, אם היבם אינו נוחל, אלא האב — לא שקיל היבם.

יתיב רבי חנינא קרא קמיה דרבי ינאי, ויתיב וקאמר: הלכה כרבי יהודה.

אמר ליה רבי ינאי: פוק, צא, קרי קרייך לברא, וקרא את הקריאה שאמרת לפני

בחוץ, ולא כאן, כי היא אינה נכונה, היות ואין הלכה כרבי יהודה.

תני תנא קמיה דרב נחמן: אין הלכה כרבי יהודה.

אמר ליה רב נחמן: אלא כמאן הלכה? — בהכרח, כרבנן!

ואם כן, משנתך שאתה שונה שאין הלכה כרבי יהודה פשיטא היא! שהרי יחיד ורבים — הלכה כרבים?!

אמר ליה זה ששנה את האימרה הזאת לפני רב נחמן: האם אפמייה, אסלק את האימרה הזאת ממשנתי שאני שונה, לפי שפשיטא היא?!

אמר ליה: לא. אל תסלק אותה ממשנתך!

כי משנה זו היא "משנה הצריכה". אלא, שאתה שינית את דבריה, ומחמת השינוי היא נהיתה ל"משנה שאינה צריכה". אך אם תתקנה, ותחזירה ללשון ששנו לך, היא תחזור להיות "משנה צריכה".

כי את — "הלכה כרבי יהודה" אתנייך, שנו לך!

ונמצא שהיא אימרה ["משנה"] שצריך לשנותה, שיש בה חידוש, שהלכה כיחיד.

ומוקשה הוא דאקשי לך, כיצד יתכן שהלכה כרבי יהודה, והרי הלכה כרבים ולא כיחיד?!

ואפכת, ושנית "אין הלכה כרבי יהודה".

ולמאי דאפכת — שפיר אפכת.

והיינו, שפיר עשית בכך שהפכת לה, היות ואין הלכה כרבי יהודה.

אך על אף שאתה צודק במה שגרם לך להפוך ולשנות את הגירסא, לא זו היא הגירסא הנכונה במשנה זו.

אלא, יש לך לשנותה כמו ששנו לך אותה, שהלכה כרבי יהודה, ולכן היא משנה הצריכה.

אך אנו לא סוברים שהלכה כאותה משנה, אלא הלכה כחכמים.

מתניתין

במשנה זו מתבאר תקנת חכמים, לאסור על יבם שחולץ ליבמתו, את קרובות חלוצתו, כאילו היתה החלוצה אשתו.

ובצורה דומה תיקנו על היבמה שנחלצה, שתהיה אסורה בקרובות החולץ, כאילו היה בעלה.

החולץ ליבמתו —

הוא אסור בקרובותיה, והיא אסורה בקרוביו!

מ-ב **הוא**, החולץ, **אסור** בקרובותיה, מדרבנן, בכל אותן הקרובות שבאשתו הן אסורות עליו מן התורה, באיסור עריות:

באמה, ובאם אמה, ובאם אביה.

ובבתה, ובבת בתה, ובבת בנה.

ובאחותה — בזמן שהיא, החלוצה עצמה **קיימת.**

אבל משמתה החלוצה, הוא מותר באחותה. כמו שהוא מותר באחות אשתו לאחר מות אשתו.

ושאר **האחין** — **מותרין** בכל קרובות החלוצה.

והיא, החלוצה — **אסורה באביו** של החולץ מן התורה, משום ערות "כלתו", שהרי היא אשת האח שמת, והיא אסורה על אביו באיסור כלתו גם משמת בעלה.

ואסורה אפילו **באבי אביו.**

[רש"י מסביר לפי ההוה אמינא של הגמרא, שמחדשת המשנה, שאף על פי שאם היא היתה אשתו הגמורה של החולץ היא לא היתה אסורה על אבי אביו מדין כלת בן בנו אלא רק מדין "שניות" [שהיא "שניה" לכלת בנו, האסורה מן התורה] —

בכל זאת, גזרו חכמים אפילו על החלוצה של בן בנו שתהיה אסורה לו.

אך למסקנת הגמרא, האיסור הוא איסור שניות שלא מחמת החולץ, אלא משום שהיא אשת אחיו המת, והיא אסורה על אבי אביו מחמת היותה כלת בן בנו, שהיא "שניה" לכלת בנו].

והיא אסורה **בבנו** של החולץ, מדרבנן, משום "אשת האב", שאם היתה נשואה לחולץ, הוא איסור תורה.

והיא אסורה אפילו **בבן בנו** של החולץ, אף על פי שאם היתה אשתו של החולץ היא לא היתה אסורה בו אלא מדברי סופרים, כי אשת אבי אביו אינה אלא "שניות".

ואסורה החלוצה **באחיו**, משום אשת אח, כאילו היתה נשואה לחולץ.

אפילו את הדור הרביעי למעלה, את אם אם אמה של אשתו.

אבל **בחלוצה**, שקרובותיה, כגון אמה ואם אמה, אינן אסורות אלא מגזירה דרבנן — **לא גזרו בה רבנן "שניות"**, לאסור אפילו דור רביעי של אם אם אמו של חלוצתו.

או דלמא: לא שניא.

תא שמע ממשנתנו, ששנינו בה: **הוא**, החולץ, **אסור באמה ובאם אמה.**

ואילו **"אם אם אמה"** — **לא קתני** שהחולץ אסור בה!

ודוחה הגמרא את הראיה:

לעולם גזרו שניות בחלוצה, ואסרו גם את הדור הרביעי, של אם אם אמה של החלוצה. וזה שלא שניא התנא את הדור הרביעי במשנתנו —

דלמא, חיינו טעמא דלא תני במשנתנו את האיסור של דור רביעי בחלוצה — **משום דקבעי**, שרצה התנא, **למיתני סיפא: והאחין** של החולץ **מותרין** [בקרובות חלוצתו].

ואי תנא ברישא, שהחולץ אסור **באם אם אמה**, **הוה אמינא** שדברי התנא בסיפא **"האחין מותרין"**, אמורים **דוקא באם אם אמה**, שהיא אסורה על החולץ רק מגזירת **"שניות"**. ולכן רק החולץ אסור בה, ולא האחים.

אבל באם אמה ובאמה, שאין איסורן מגזירת **"שניות"**, אלא מגזירת **"עריות"** — **לא מותרים** שאר האחים בהן.

והיה מקום לחילוק הזה, היות והקרובות

ובבן אחיו, משום אשת אחי אביו, אם היתה נשואה לחולץ.

ומבארת עתה המשנה גזירה חדשה, שגזרו חכמים בקרובות חלוצתו, שלא מצינו כמותה בהלכות יבום:

בדין צרת חלוצתו, נחלקו בפרק ראשון נ' ב יא א] אמוראים, האם היא אסורה בכרת או רק בלאו.

אך לדברי הכל:

מותר אדם בקרובת צרת חלוצתו, לפי שלא גזרו חכמים איסור קרובות אלא על החלוצה, ולא על צרתה שלא נחלצה.

ואסור בצרת קרובת חלוצתו.

ואיסור זה של צרת קרובת חלוצתו הוא מחודש, לפי שאינו במקום נפילה ליבום!

אלא, אם קרובת חלוצתו היתה נשואה לאדם זר יחד עם אשה נוספת, ומת האיש הזר, אסור ל"צרת קרובת חלוצתו" להנשא ליבם, מהטעם שיתבאר בגמרא.

גמרא

איבעיא להו: האם גזרו חכמים גם על **"שניות" בחלוצה**, כמו שגזרו חכמים על **"שניות"** באשה נשואה, כגון לאסור את אם אם אמה [דהיינו, דור רביעי], **או לא** גזרו זאת בחלוצה?

ומבארת הגמרא את צדדי הספק:

האם רק **בערוה דאורייתא**, קרובות אשתו, שאמה ואם אמה הם ערוה מן התורה, **גזרו בהו רבנן** לאסור גם את ה"שניות", לאסור

שאינן בגדר "שניות", כמו אמה ואם אמה, שהן עריות מן התורה [אילו היא היתה אשתו], הן נאסרות על כל האחים [מדרבנן!] מדין "זיקה".

והיינו אומרים שגזרו חכמים על איסור "עריות" בזיקה, אבל לא גזרו על איסור "שניות" בזיקה.

וגם לאחר החליצה, שפקעה כבר הזיקה, הן אסורות על כל האחים, כמו שהן ממשיכות להיות אסורות על האח החולץ, היות והאח החולץ עשה את החליצה בשליחות כל האחים. ולכן, כמו שבו עצמו גזרו חכמים להמשיך את גזירת קרובות החלוצה עליו גם לאחר שפקעה הזיקה, כך גזרו בכל האחים.

ולכן, לא כתב התנא ברישא את איסור אם אם אמה של חלוצתו, כדי שלא נבוא לידי טעות זו בסיפא. ואם כן, אין מכאן ראייה שאם אם אמה של החלוצה מותרת.

אך מקשה הגמרא על הדחיה הזאת. כי עדיין יש להוכיח:

וליתני ברישא את איסור אם אם אמה על החולץ, וליתני בסיפא: האחין מותרין בכולן! ולא יהיה מקום לבוא לידי טעות.

ומכיון שלא אמר התנא ברישא את האיסור הזה, מוכח שלא גזרו שניות בחלוצה.

ומסקנת הגמרא: אכן **קשיא** על הדחיה שרצתה הגמרא לדחות את הראיה מכך שלא נכתב איסור שניות בחלוצה במשנה, שהיא מותרת.

אלא, הראיה הזאת היא נכונה.

אך מביאה הגמרא ראייה ממשנתנו להיפך, שאכן גזרו שניות בחלוצה.

תא שמע מהאמור במשנה: **היא, החלוצה, אסורה באביו ובאבי אביו.**

ומדייקת הגמרא: **קתני מיהא** "היא אסורה באבי אביו".

מאי לאו, היא אסורה בו **משום חולץ, דהויא** לה החלוצה כמו **"כלת בנו"**, שהוא איסור "שניות" בחלוצה.

[כי אילו היתה נשואה לחולץ, היא היתה אסורה על אביו מן התורה מדין ערות "כלתו", ועל אבי אביו היא היתה אסורה משום שהיא "שניה" לערות "כלתו"].

ומכאן מוכח שגזרו שניות בחלוצה!

ודוחה הגמרא: **לא** משום הקירבה לחולץ נאסרה החלוצה באבי אביו, כי לעולם לא גזרו שניות בחלוצה.

אלא **משום מיתנא**, משום האח המת, היא אסורה באיסור שניות.

דהויא לה החלוצה [עוד בחיי בעלה המת] אסורה לאבי אביו מדין "שניה" של **כלת בנו**.

שהרי כמו שערות כלתו אסורה מן התורה, כך, מדין שניות, "כלת בנו" אסורה.

ומביאה הגמרא ראייה אחרת שגזרו שניות בחלוצה, ממשנתנו:

תא שמע: ואסורה החלוצה **בבן בנו** של החולץ.

מאי לאו, **משום חולץ** היא אסורה, ומחמת שגזרו שניות בחלוצה [שבבנו היא היתה אסורה מן התורה, אילו היא היתה אשתו,

מדין אשת אביו, ולכן בבן בנו היא אסורה מדין שניות, כאשר אבי אביו].

דהויא לה החלוצה אסורה משום **אשת אבי אביו**, שאיסורה הוא מדין שניות [שהרי אשת אביו היא ערוה מן התורה].

ודוחה הגמרא: **לא** משום שניות בחלוצה היא אסורה.

אלא, **משום מיתנא**, האח המת, היא אסורה. היות **והויא לה אשת אחי אביו**, שאסורה עליו מדין שניות.

ופרכינן: כיצד אתה אומר שאשת אחי אבי אביו אסורה מדין שניות?

הא אמימר מכשר [לעיל כא ב] **באשת אחי אבי אביו**! לפי שלדעתו אין היא אסורה משום שניות.

ובהכרח, שכונת המשנה לאסור אותה מצד בן בנו של החולץ, היות והיא אשת אבי אביו. ואיסור זה הוא מדין "שניות".

ומוכח שגזרו שניות בחלוצה.

ומשנינן: **אמימר**, שהכשיר את אשת אחי אבי אביו, **מוקי לה**, יעמיד את משנתנו האומרת "ואסורה בבן בנו", לא בבן בנו של החולץ, אלא **בבר ברא דסבא**!

דהיינו, בן בנו של ה"סבא", אביהם של החולץ והאח המת, שהוא בן אחי החולץ.

והוא אסור בה מדין "דודתו", שהיא ערוה לו [אם היתה החלוצה נשואה לחולץ], ואין היא איסור "שניות".

וכך הוא סדר המשנה לפי אמימר: היא

[החלוצה] אסורה באביו של החולץ [שהוא הסבא], ובאבי אביו.

ובבנו של אביו, הסבא [ולא כמו שסברנו שהוא בנו של החולץ], ובבן בנו של הסבא [ולא כמו שסברנו שהוא בן בנו של החולץ].

ולפי זה איסור "בנו" האמור במשנה, שהוא אחי החולץ ואחי בעלה המת, הוא איסור תורה, שאסורה החלוצה על כל אחי החולץ בלאו "כיון שלא בנה שוב לא יבנה", כי החולץ חלץ בשליחות כל האחים, וכדברי רבי יוחנן לעיל בפרק ראשון י ב].

ואיסור "בן בנו" הוא איסור ערוה, שאסורה עליו החלוצה באיסור אשת אחי אביו.

ותמהינן: **אי הכי**, אם תאמר כן, ש"בן בנו" הוא בן בנו של הסבא, ולא של החולץ, נמצאת אומר ש"בנו ובן בנו" האמורים במשנה, **חיינו אחיו** של החולץ [שהוא בן הסבא], **ובן אחיו** של החולץ [שהוא בן בנו של הסבא]!

והרי "אחיו ובן אחיו" נאמרו לחוד במשנה!?

ומשנינן: לפי אמימר שנה התנא במשנתנו שני אופנים של "אחיו ובן אחיו".

תחילה **תנא אחיו ובן אחיו** — **מן האב**, שכאמור, איסורם הוא מן התורה.

ולאחר מכן **קתני** "בנו ובן בנו" של הסבא, שהם "אחיו ובן אחיו" של החולץ ושל האח המת — כשהם **אחיו ובן אחיו מן האב**.

וכגון שהיו האח המת והאח החולץ אחים בין מן האב ובין מן האם, והיה להם אח נוסף, שהיה אחיהם מן האם ולא מן האב.

ארבעה איסורים אלו הם **מדברי תורה**.

ואלו הם ארבעה איסורי הקירבה לחלוצה מדברי סופרים:

א. **אבי אביו** של החולץ אסור בה מדין "שניות", שהיא כלת בן בנו, והרי היא "שניה" לכלת בנו, האסורה מן התורה.

ב. **ואבי אמו** של החולץ אסור בה, משום שהיא "שניה" לכלת בתו, האסורה מן התורה.

ג. **בן בנו**.

והניחה עתה הגמרא, שהוא אסור בה, משום שהחלוצה נחשבת כאשתו של החולץ, לגזור בה איסור שניות, והוא אסור בה מדרבנן, כ"שניה" לאשת אבי אביו, שאסורה מן התורה.

ד. **ובן בתו**.

שאסורה לו החלוצה משום אשת אבי אמו.

וכל אלו הם שניות, האסורות רק **מדברי סופרים**.

ובכל זאת גזרו חכמים לאוסרה.

ומדייקת הגמרא מדברי רבי חייא: **קתני מיהא "אבי אביו"**, מדברי סופרים.

מאי לאו איסורה הוא **משום חולץ**, שהחשיבו את החולץ כאילו נשא אותה, **והויא לה** כאילו היא **כלת בנו**, שאסורה מדין "שניות".

ומוכח, שגזרו שניות בחלוצה!

והחלוצה אסורה על האח השלישי מדין אשת אח של המת, שהוא אחיו מאמו, שלא הותר כלל ליבום, והוא איסור ערוה מן התורה.

וכן בנו של האח השלישי, אסור בה מדין אשת אחי אביו, שהוא איסור ערוה מן התורה.

ולא דיבר התנא כלל מאיסור שניות.

ומביאה הגמרא ראיה אחרת:

תא שמע, מהא דתני רבי חייא בענין איסור קירבת החלוצה:

ארבע צורות של איסור קירבה לחלוצה, איסורן הוא **מדברי תורה**.

וארבע איסורן הוא **מדברי סופרים**.

ומבאר רבי חייא:

ארבעה איסורי הקירבה לחלוצה שהם מן התורה, הם:

א. **אב** של החולץ אסור בה מן התורה, מפני שהיא כלתו של בנו המת, ונשאר איסור כלתו לעולם, גם לאחר מיתת בנו.

ב. **ובנו** של החולץ אסור בה מן התורה, משום שהיא אשת אחי אביו [של האח שמת].

ג. **אחיו** של החולץ אסור בה מן התורה, באיסור לאו "כיון שלא בנה שוב לא יבנה", ואיסור זה הוא על כל האחים, היות והחולץ חלץ בשליחות כל האחים.

ד. **ובן אחיו** של החולץ אסור בה מן התורה, היות והיא אשת אחי אביו [שמת].

ודוחה הגמרא את הראיה: **לא** מחמת החולץ היא אסורה, **אלא משום מיתנא**, האח המת, **דהויא לה כלת בנו**, ואסורה מדין "שניה" הרגיל, ולא מצד הגזירה של שניות בחלוצה.

תא שמע מזה ששנינו בדברי רבי חייא: **אבי אמו**.

מאי לאו, **משום חולץ** היא אסורה, **דהויא לה כאלו** היא **כלת בתו**, שהיא שניה לכלתו.

ומוכח שגזרו שניות בחלוצה!

ודוחה הגמרא: **לא** משום החולץ היא נאסרת **אלא משום מיתנא**, **דהויא לה כלת בתו** של האח המת, ואסורה מדין שניות הרגיל.

תא שמע מהא ששנינו בדברי רבי חייא: **ובן בנו**.

מאי לאו משום חולץ, **דהויא לה אשת אבי אביו**, שאסורה מדין שניות.

ודוחה הגמרא: **לא** משום החולץ היא נאסרת, **אלא משום מיתנא**, **דהויא לה אשת אחי אבי אביו**.

ותמיהה הגמרא: **והא אמימר מכשיר באשת אחי אבי אביו**, וסובר שלא גזרו עליה משום שניות!

ובהכרח, שנאסרת משום החולץ, ומוכח שגזרו שניות בחלוצה, ולכן היא נאסרת מצד אשת אבי אביו.

ומשנינו: **אכן אמימר מוקים לה משום חולץ, וקסבר אמימר שגזרו שניות בחלוצה**, והיא אסורה משום אשת אבי אביו.

אבל נשאר השאלה לפי מי שאסר את אשת אחי אבי אביו, שהוא יכול להעמיד את דברי

רבי חייא שאסורה משום מיתנא, באיסור אשת אחי אבי אביו, ולפיו נשארת הבעיה, האם גזרו שניות בעריות או לא.

תא שמע מזה ששנינו בדברי רבי חייא: **ובכן בתו**.

מאי לאו משום חולץ, **דהויא לה אשת אבי אמו**, שהיא "שניות".

ודוחה הגמרא: **לא** משום חולץ היא אסורה, **אלא משום מיתנא**, **דהויא לה אשת אחי אבי אמו**.

ותמיהה הגמרא על הדחיה: **והא גבי שניות דערוה לא גזרו על אשת אחי אבי אמו!**

ואי אפשר לאוסרה משום מיתנא באיסור זה.

ולכן חוזרת הראיה:

אלא לאו, כל איסורה הוא **משום חולץ**, שיש בה איסור שניות של אשת אבי אמו.

ושמע מינה: גזרו שניות בחלוצה.

ומסקנת הגמרא: **אכן שמע מינה!**

שנינו במשנה: **מותר אדם בקרובת צרת חלוצתו**, ואסור בצרת קרובת חלוצתו.

אמר רב טובי בר קיסנא אמר שמואל: אחד האחים **חבא על צרת חלוצה**,

דהיינו, שנחלצה יבמה אחת, וזאת לא נחלצה, לפי שרק אחת היבמות חולצת, והשאר ניתרות להנשא לשוק מכח חליצתה של האחת —

חולד ממזר!

מאי טעמא?

כיון שזאת לא נחלצה — באיסורה הקודם של אשת אח, קיימא, הרי היא ממשיכה לעמוד באיסור אשת אח שיש בו כרת, כי לא הותר איסור כרת אלא לצורך יבום, וזאת שאינה מתייבמת, לפי שנפטרה בחליצתה של היבמה האחרת, הרי היא באיסור אשת אח שלא הותר ליבום.

ורק החלוצה עצמה אסורה רק בלאו, לפי שנאמר בה, מכח החליצה שנעשתה בה: "כיון שלא בנה שוב לא יבנה".

אמר רב יוסף, אף אנן נמי תנינא במשנתנו להלכה זו, שהבא על צרת חלוצה הולד ממזר, לפי שהיא נשאת באיסור כרת.

לפי ששנינו בה: מותר אדם בקרובת צרת חלוצתו!

אי אמרת בשלמא צרה של חלוצה — אבראי קיימא, שאינה נחשבת כלל לחלוצה, לפי שלא חלצה היבמה האחרת בשליחות כל היבמות, אלא רק חלצה לעצמה, והשאר ממילא פטורות, ולכן הן נשאות באיסורן הקודם של כרת של אשת אח —

משום הכי שפיר מותר אדם באחותה של צרת חלוצתו.

לפי שלא גזרו חכמים בצרת החלוצה את גזירת הקרובות שגזרו בחלוצה עצמה.

אלא אי אמרת צרה של חלוצה בחלוצה דמיא, לפי שחלצה היבמה האחת בשליחות כל היבמות — אמאי מותר אדם בקרובת צרת חלוצתו, והרי יש לגזור בה איסור קרובות, כשם שגזרו בחלוצתו!?

אלא בהכרח, שאין האחת חולצת בשליחות כולן, אלא הם נשאות בעונש כרת של אשת אח, ואם יבוא עליהן אחד האחים, יהיה הולד ממזר.

והוינן בה: לימא תיהוי משנתנו, שהוכיח ממנה רב יוסף שהבא על צרת חלוצה הולד ממזר, לפי שהיא נשאת בעונש כרת של אשת אח, תיובתא דרבי יוחנן.

דאמר רבי יוחנן [לעיל י ב]: החולץ ליבמתו, בין הוא בין אחיו, אין חייבין לא על החלוצה כרת, ולא על צרתה כרת!

לפי שהחולץ חלץ בשליחות אחיו, והחלוצה חלצה בשליחות צרותיה, ולכן בכולם ובכולן יש רק את הלאו "כיון שלא בנה שוב לא יבנה", ואין בהם ובהן כרת של אשת אח.

אמר לך רבי יוחנן: ותסברא, וכי אחות חלוצה עצמה איסור דאורייתא הוא, עד שתוכיח ממשנתנו את הוכחתו של רב יוסף, ממה שלא אסרה המשנה את קרובת צרת חלוצתו, שצרת החלוצה אינה נחשבת "חלוצה". כי אם היתה נחשבת גם הצרה כ"חלוצה" [כיון שהשניה חלצה בשליחותה], בהכרח שגם קרובות צרת החלוצה צריכות להיות אסורות.

והאמר ריש לקיש: כאן, במשנה להלן, שנה רבי: אחות אשה גרושה — אסורה מדברי תורה. אחות חלוצה אסורה על החולץ מדברי סופרים.

וכיון שכל איסור קרובות החלוצה עצמה אינו אלא מדרבנן, אפשר לבוא ולומר, שלעולם החלוצה חולצת בשליחות כל צרותיה, וגם הן אינן נשאות באיסור כרת

של אשת אח, אלא רק אסורות בלאו של "לא יבנה".

אלא שחילקו חכמים בין החלוצה וצרותיה, ואסרו רק את קרובות החלוצה עצמה, ולא אסרו את קרובות צרת החלוצה.

ועתה מבארת הגמרא את הסיפא של המשנה, האומרת שמותר אדם בקרובת צרת חלוצתו, אך אסור בצרת קרובת חלוצתו:

מאי שנא האי, שמותר אדם בקרובת צרת חלוצתו.

ומאי שנא האי, שאסור אדם בצרת קרובת חלוצתו, למרות שקרובת חלוצתו וצרתה, נשואות לאדם נכרי, שאינו אחיו.

וכיצד אוסרת קרובת חלוצתו את "צרתה", הנשואה יחד עמה לאדם נכרי?

מא-א ומשנינן: האיסור של "צרת קרובת חלוצתו" הנשואה לאדם נכרי, הוא גזירה מיוחדת, שגזרו חכמים כדי שלא יבואו אנשים לידי טעות.

כי בנוהג שבעולם, הקרובות של החלוצות הולכות עמהן לבית דין בשעה שהן חולצות. אך אין שאר היבמות נוהגות ללכת עם היבמה הנחלצת לבית דין לראות בחליצתה.

וחששו חכמים, שלא יבחינו כל האנשים מי היא האשה הנחלצת, אלא יהיו אנשים שיטעו לומר שהקרובה של החלוצה, הנמצאת עמה בבית דין בשעת החליצה, היא זאת שנחלצה.

הילכך, **הך קרובה דאזלא בחדה**, שהולכת יחד עם החלוצה **לבי דינא** — **גזרו בהו רבנן** שתהיה צרתה אסורה.

וכגון אם תביא אשה בשם לאה את אחותה רחל לבית הדין, כדי שתהיה נוכחת יחד עמה בעת חליצתה, יכולים אנשים לטעות ולחשוב שרחל היא אשת המת הנחלצת, ולא לאה.

ומכח טעות זאת, הם יחשבו שצרת רחל, היא אשת המת השניה, הנפטרת לשוק בחליצתה של רחל.

ולכן, אם יקח היבם את צרת רחל, יבואו האנשים לומר שהוא לקח את צרת חלוצתו, האסורה עליו מן התורה לדברי הכל.

ולכן אסרו לקחת את צרת קרובת חלוצתו.

אבל **האי**, היבמה שאינה נחלצת, **דלא אזלא**, שאין דרך היבמה שאינה נחלצת ללכת **בחדה**, ביחד עם צרתה היבמה הנחלצת, **לבי דינא**, ולא יבואו לטעות בה —

לא גזרו בהו רבנן לאסור את אחותה. לפי שלא יבואו לטעות ולומר שנשא את אחות חלוצתו האסורה לו.

ולכן לא אסרו את קרובת צרת חלוצתו.

מתניתין

א. החולץ ליבמתו, ונשא אחיו את אחותה של החלוצה, ומת האח —

הרי היא חולצת ולא מתיבמת.

מן התורה בת ייבום היא, אך אינה מתייבמת מדרבנן, כי אסורה עליו משום אחות חלוצה, שהוא איסור דרבנן.

ב. וכן המגרש את אשתו, ונשא אחיו את אחותה ומת — הרי זו פטורה לגמרי מן הייבום ומן החליצה. לפי שהיא אסורה עליו בערות אחות אשה מן התורה, שנוהג בה גם אחר שגירש את אשתו, כל עוד אשתו קיימת בחיים.

[הגמרא דנה מדוע נקט התנא לשון "וכן", והרי כאן היא פטורה לגמרי].

ג. שומרת יבם, שנפלה לפני כמה אחים, והוזקקה להם ליבום, שקידש אחיו [אחד מן האחים] את אחותה של היבמה, ונאסרה על האח הזה יבמתו באיסור כרת של אחות אשה —

לדברי חכמים, פקעה זיקתה של היבמה אליו משעה שנעשתה ערוה עליו כליל, ואחותה אינה אסורה עליו עוד באיסור של "אחות זקוקה". שהרי אין היבמה זקוקה לו עוד מן התורה, ואין לו כל זיקה בה עד שנאסור את קרובותיה מחמת "זיקה".

ובכל זאת, משום רבי יהודה בן בתירא אמרו: אומרים לו לאותו יבם שקידש את אחותה:

המתן מלכנוס את אחות יבמתך שקדשת לך לאשה, לפי שעדיין אסורה היא עליך באיסור "אחות זקוקה", מדרבנן, עד שיעשה אחיך [אחד האחים] מעשה של יבום או חליצה ביבמה, ואז תפקע זיקתה, ולא תהיה עוד אסורה עליך משום "אחות זקוקה".

חלץ לה אחיו, או כנסה — פקעה זיקתה לגמרי, ואין אחותה אסורה משום אחות זקוקה. ולכן אז יכנס היבם את אשתו, אחות יבמתו, שקידשה.

וכן אם מתה היבמה — יכנס את אשתו, אחותה!

שהרי אפילו אם כנס את יבמתו ומתה, אחותה מותרת לו, לאחר מות אשתו.

מת יבם, ואין אח אחר שיחלוץ או ייבם, והרי אחותה של היבמה, שקידש לו לאשה, אסורה עליו באיסור אחות זקוקה —

יוציא הלה את אשתו האסורה לו באיסור אחות זקוקה בגט.

ואת אשת אחיו, היבמה, אחות אשתו שקידש, הוא יוציא בחליצה.

אך אינו יכול לייבמה משום שהיא אסורה עליו בערות אחות אשה גם לאחר שגירש את אשתו.

ומן התורה היא יוצאת בלי חליצה, שהרי ערוה גמורה היא עליו, וחכמים תיקנו שיחלוץ לה.

גמרא

שנינו במשנה:

החולץ ליבמתו ונשא אחיו את אחותה, ומת, חולצת ולא מתייבמת.

וכן המגרש את אשתו ונשא אחיו את אחותה ומת, הרי זו פטורה.

והוינן בה: מאי "וכן"? והרי אין דמיון בין אחות חלוצה לאחות גרושה, שזו חולצת, וזו

פטורה מן החליצה!?

ומשנינן: אכן אין דמיון ביניהן.

ולכן **אימא**, אמור בלשון המשנה: **אבל המגרש** את אשתו, ונשא אחיו את אחותה ומת, הרי היא פטורה.

אמר ריש לקיש, כאן, במשנתנו, **שנה** לימד **רבי**:

אחות גרושה — אסורה **מדברי תורה**. ולכן היא פטורה מהחליצה והיבום.

אחות חלוצה — אסורה **מדברי סופרים**! ולכן היא חייבת בחליצה, אך אינה מתייבמת.

שנינו במשנתנו: **שומרת יבם**, שקידש אחיו את אחותה, וכו'.

אמר שמואל: הלכה **כדברי רבי יהודה בן בתירא**, שצריך המקדש להמתין עד שיחלוץ אחיו ליבמה או ייבמנה, היות ואמרינן "יש זיקה" לאסור את היבם בקרובותיה של יבמתו.

ויש בכוחה של הזיקה הזאת שבין היבמה ליבם, כדי לאסור את קרובותיה של היבמה, אפילו לאחר שקידש ביבם את אחותה, ונעשתה היבמה אסורה עליו באיסור כרת!

לפי שהחשיבו חכמים את זיקתה אליו כאילו היא גוברת על קידושי אחותה שהם מן התורה, והזיקה עדיין קיימת מדרבנן, למרות שמן התורה היא ערוה גמורה עליו!

איבעיא להו: אם לאחר מכן **מתה אשתו** [אחות יבמתו שקידש לו לאשה] — **מהו ביבמתו?**

ויסוד השאלה הוא: היות ובשעה שהיתה אסורה עליו ליבום מחמת ערות אחות אשה, חל עליה איסור ערוה של אשת אח שאין לו היתר יבום, המוגדר כשם "אשת אח שיש לו בנים" —

האם יכול איסור זה לפקוע כשמתה אשתו, ותחזור להיות מותרת כדין אשת אח שאין לו בנים.

או שנאמר היות וחל עליה שם אשת אח שאין לו היתר, המוגדר כשם "אשת אח שיש לו בנים", שוב אין הוא יכול לפקוע, והרי היא אסורה עולמית.

רב ורבי חנינא, **דאמרי תרווייהו**: מתה **אשתו** — חוזר היבם להיות מותר **ביבמתו**.

שמואל ורב אסי, **דאמרי תרווייהו**: מתה **אשתו** — **אסור ביבמתו**.

אמר רבא: **מאי טעמא דרב** המתיר אותה ליבום אחר מות אשתו? והרי כבר נאסרה עליו שעה אחת, בשעה שהיתה ערוה של אחות אשה, כאשת אח שאין לו היתר יבום, שהרי באותה שעה שהיתה ערוה של אחות אשה אין אני קורא בה "יבמה יבוא עליה"? —

משום דהוא, שהרי היא **יבמה שהותרה** ליבום בשעת נפילתה ליבום, בעת מיתת אחיו, ו**נאסרה** ליבום רק לאחר נפילה, משנעשתה לאחר מכן ערות אחות אשה, כשקידש את אחותה. ושוב חזרה והותרה במיתת אשתו, שמאז היא אינה ערוה של אחות אשה —

וסבר רב, כיון שבשעת נפילה היא הותרה ליבום, אין היא נאסרת עולמית משום "אשת

אח שיש לה בנים", גם בשעה שהיא נהיית ערוה של אחות אשה, לאחר שעת הנפילה.

כי לא נאמר הדין שנאסרה עולמית, כ"אשת אח שיש לו בנים", אלא ביבמה שבשעת נפילה ליבום, בשעת מיתת האח, אין אני קורא בה "יבמה יבוא עליה".

שהיות ולא הותר אז איסור האשת אח, הוא נאסר עולמית, שכיון שחל האיסור, אין מה שיתירנו לאחר מכן.

אבל זאת, שבשעת נפילתה ליבום אני קורא בה "יבמה יבוא עליה", והותר איסור האשת אח שבה, אלא שלאחר מכן נהייתה אסורה משום ערוה של אחות אשה, ורק מאז אין אני קורא בה "יבמה יבוא עליה" — אין היא נאסרת עולמית כ"אשת אח שיש לו בנים".

אלא הדין הוא, שתחזור להיתירה הראשון, כאשר אח שאין לו בנים.

מתיב רב המנונא לרבא מהמשנה [לעיל כט א], ששינו בה:

ג' אחין שהיו ב' מהם נשואין ב' אחיות, ואח אחד אחר מופנה, פנוי.

מת אחד מבעלי אחיות, ועשה בה מופנה מאמר, קידושין שתיקנו חכמים ליבם, לפני שבא על יבמתו.

ואחר כך מת אחיו השני, הנשוי את האחיות השניה, והיא אחותה של בעלת המאמר.

ואז נאסרת בעלת המאמר על האח השלישי, משום היותה "אחות זקוקה", של אשת השני הנופלת עתה ליבום. שהרי המאמר באחות

הראשונה אינו עושה אותה לאשתו, עד שנאמר שהאחות השניה אינה זקוקה לו.

ואחר כך מתה אשתו של השני אחריו, ונשארה בעלת המאמר, ושוב אין היא נחשבת "אחות זקוקה", שהרי מתה אחותה —

אותה יבמה, בעלת המאמר — חולצת [וצריכה גם גט למאמר] ולא מתיבמת, היות ונאסרה עליו שעה אחת, בהיותה "אחות זקוקה".

ואמאי תצא בעלת המאמר ממנו?

תיהוי בעלת המאמר כמו יבמה שהותרה, ונאסרה, וחזרה והותרה, שלדברי רב — תחזור להיתירה הראשון!?

אישתיק רבא, ולא ענה לרב המנונא.

לבתר דנפק, לאחר שיצא רב המנונא, אמר תהה רבא על עצמו, ושאל את עצמו:

אמאי לא אמרת ליה לרב המנונא, שהמשנה לעיל, לדברי רבי אלעזר היא נשנית, הסובר "נישואין מפילים", שהנשואין הם המפילים ליבום, ומשעת הנישואין נחשבת היבמה כמי שהיא נופלת ליבום, ואם תאסר בשעת הנישואין לאחיו, שוב אין לה היתר עולמית.

דאמר רבי אלעזר לקמן [בפרק בית שמאי, קט א]: אם גירש האח את אשתו, ואחר כך חזר ונשא, ומת, אין היא מתייבמת, וטעמו של דבר:

כיון שבשעה שגירשה אחיו, עמדה היבמה עליו, על אחיו, שעה אחת באיסור [בשעה שגירשה אחיו], שאז היא היתה באיסור

אשת אח שאין לו היתר יבום —

הרי אפילו שהיתה זאת לאחר שעת הנפילה [שלדבריו, היא שעת הנישואין] — **נאסרה עליו עולמית!**

אך אני רבא, אינני סובר כרבי אלעזר.

הדר אמר רבא: אימור דאמר רבי אלעזר שנאסרת עולמית, רק **היבא דלא חזיא בשעת נפילה**, שלא הותרה ליבום בפועל, ולא היתה ראויה להתייבם בעת מיתת האח, אז אמרינן, כיון שנאסרה בשעה שהיתה גרושה, הרי היא אסורה עולמית.

אבל היבא דחזיא היבמה בשעת נפילה ליבום, כגון כאן, שנהייתה ערוה של אחות אשה רק לאחר שבפועל יכלה להתייבם, **מי אמר רבי אלעזר שתהיה אסורה עולמית!?**

הדר, לאחר מכן חזר **ואמר רבא: אין!** אכן אמר רבי אלעזר, שגם אם הותרה בפועל להתייבם, ונאסרה, הרי היא אסורה עולמית, גם אם הותר איסורה.

והתניא בברייתא על משנתנו, כדברי:

דתניא: המקדש אחות יבמתו לאחר נפילה ליבום:

רבי אלעזר אומר: אם מתה יבמתו — מותר באשתו, שאינה נחשבת עוד ל"אחות זקוקתו".

אבל אם מתה אשתו — אותה יבמה חולצת, ולא מתיבמת, הואיל ונאסרה עליו [לאחר נפילה] שעה אחת, מדין אשת אח שאין לו היתר, בהיותה אחות אשתו.

ומוכח שלפי רבי אלעזר אפילו אם הותרה

בפועל ליבום, ונאסרה אחר כך, הרי היא נאסרת לעולם. אך חליצה היא צריכה!

והוינן בה: **לימא**, האם נאמר כי **שמואל ורב אסי**, החולקים על רב, והסוברים מתה אשתו אסור ביבמתו — **דאמרי כרבי אלעזר**, ולא כרבנן?!

ומשנינן: **אפילו תימא**, אפשר לומר ששמואל ורב אסי, אפילו כרבנן סבירא להו.

כי **עד כאן לא מצינו גבי מגרש אשה והחזירה, שקמיפלגי רבנן עליה דרבי אלעזר**, ואמרי שהיא מותרת להתייבם, ולא אומרים "נאסרה עולמית" —

אלא משום דמשעת נפילה [מיתת האח] **ואילך, לא מיתסר עליהו היבמה באיסור** אשת אח שאין לו היתר.

היות ולדעתם של רבנן, רק "מיתה מפלת", ולא "נישואין מפילים" כמו שסבר רבי אלעזר.

ולכן, זה שהיתה אסורה בשעת הגירושין, בשעה שעדיין לא נפלה ליבום, אין זה אוסר אותה עולמית לדעת רבנן.

אבל הבא, דאיתסר, כאן שנאסרה היבמה לאחר מיתת האח, לאחר שעת הנפילה — **אפילו רבנן מודו** שהיא נאסרת עולמית, לדעת שמואל ורב אסי.

מתניתין

היבמה לא תחלוץ ולא תתייבם — עד שיש לה שלשה חרשים.

והטעם יתבאר בגמרא.

להנשא, ולא גזרו על הארוסות משום הנשואות.

וגרושות מן האירוסין יכולות להנשא מיד, ונשואות לאחר שלשים יום בלבד.

ולא באתי לחלוק על רבי יהודה, אלא בדבר אחד.

שרבי יהודה מתיר לכולן להתארס, בין לגרושות ובין לאלמנות.

ואילו אני סבור חוץ מן האלמנה מן הנשואין, שבה אין אני סבור כרבי יהודה, אלא לא תתארס כל שלשים ימי אבלה. מפני האיבול.

מא-ב

משום שלדעתי אסורה היא להתארס בזמן שלשים ימי האבל על בעלה כי יש שמחה באירוסין, ולא רק בנישואין [ואפילו בלא סעודה].

גמרא

והוינן בה: בשלמא לא תתייבם תוך שלשה חדשים, כי שמא מעוברת היא, ויהיה הולד בן קיימא, ואין היא זקוקה ליבום, כי היא אשת אח שיש לו בנים, וקא פגע המייבם באיסור אשת אח, דאורייתא.

אלא לא תחלוץ — אמאי לא ??

מדוע שלא תחלוץ, ותמתין שלשה חדשים, ואז, אם היא אינה מעוברת, או אם תפיל, היא תנשא לשוק מיד, על סמך החליצה.

לימא, האם תיהוי משנתנו תיובתא דרבי יוחנן, דאמר: חליצת מעוברת שמה חליצה!

וכן כל שאר הנשים לא יתארכו ולא ינשאו אחר מות בעליהן או אחר גירושיהן — עד שיהיו להן שלשה חדשים, כדי להבחין בין זרע הבעל הראשון לזרע הבעל השני.

כי אם תתחתן בפחות משלשה חדשים, ותלד שבעה חדשים לאחר הנישואין, לא נדע אם הולד הוא בן תשע חדשי הריון מהבעל הראשון, או שהוא בן שבעת חדשי הריון, מהבעל השני.

אחד בתולדות ואחד בעולות, אחד גרושות ואחד אלמנות, אחד נשואות ואחד ארוסות.

רבי יהודה אומר: הנשואות יתארכו מיד ולא ינשאו עד שלשה חדשים.

והארוסות, שלא נבעלו, ואין לחשוש להבחנה בין זרע הבעל הראשון לזרע הבעל השני ינשאו מיד.

חוץ מן הארוסות שביהודה, שיש חשש שנבעלו בעודן ארוסות, מפני שלבו של הארוס גם כה.

ביהודה היו מייחדים את החתן ואת הכלה בתקופה שאחר הקידושין, לפני מועד הכניסה לחופה, כדי שיהא לבו של החתן "גס" בה, שיהיה רגיל בה, ולא יבושו זה מזה בזמן בעילת מצוה, ולכן יש לחוש שמא יבעל אותה כשיתייחד עמה.

רבי יוסי אומר: גם אני סבור כרבי יהודה, שכל הנשים שמתו בעליהן כשהיו נשואות להם, יתארכו, ללא צורך בהמתנה, ולא גוזרים שלא יתארכו שמא ינשאו.

ואני אף מקיל יותר ממנו בענין הבחנה, שלדעתי מן האירוסין מותר להן אפילו

ולכן אמרה משנתנו שלא תחלוץ כי חליצת מעוברת לא שמה חליצה!?

ותמהינן: ולא, מי, האם כבר לא ארתביניה לרבי יוחנן, בתחילת הפרק, חדא זימנא!?

ולמה לנו לחזור ולהקשות עליו גם ממשנתנו?

ומשנינן: לימא, מהא נמי תיהוי תיובתא, כדי שאם ימצא תירוצ' לתיובתא ההיא, תשאר התיובתא מכאן.

ומשנינן: לא. מכאן אין תיובתא לדברי רבי יוחנן.

כי הכא היינו טעמא שלא תחלוץ תוך שלשה חדשים, כי שמא יהא וולד בן קיימא, ויתברר שאין חליצתה חליצה, והיא אינה פסולה לכהונה, ונמצאת אתה מצריכה כרוז כדי להכשירה לכהונה.

ותמהינן: ונצרכה כרוז להכשירה לכהונה, ומה בכך!?

ומשנינן: גזרו שלא תחלוץ, היות ויש לחוש דלמא איכא איניש דהואי בחליצה, ולא הוי בהכרזה, ומפסולה מן הכהונה.

אלא שעדיין יש להקשות: תינח אלמנה, שכשירה לכהונה.

גרושה שפסולה לכהונה ואינה נפסלת בחליצה, שהרי היא כבר פסולה משעה שהתגרשה — מאי איכא למימר, מדוע שלא תחלוץ תוך שלשה חדשים?

ומשנינן: משום דמפסיד לה היבם מזונות בחליצתה.

כי מגיע לה במשך שלשה חדשים, לאכול

מזונות מנכסי בעלה, היות והיא זקוקה בהן ליבם, והוא אינו יכול לייבמה אז.

ואם יחלוץ לה היבם, שוב לא יגיע לה מזונות, והיא לא תוכל להנשא עד שלשה חדשים, ולכן תיקנו שלא יחלוץ לה תוך שלשה חדשים.

תינח נשואה שמגיע לה מזונות.

אבל ארוסה גרושה, שלא מגיע לה מזונות, ואין כאן חשש שאתה מצריכה כרוז שהיא כשרה לכהונה אם יתברר שאינה צריכה חליצה, שהרי היא פסולה לכהונה כגרושה — מאי איכא למימר? מדוע שלא תחלוץ תוך שלשה חדשים?

ומתרצת הגמרא תירוצ' אחר:

אלא לא תחלוץ תוך שלשה חדשים משום דרבי יוסי —

דתניא: מעשה באדם אחד, שבא לפני רבי יוסי, אמר ליה: מהו לחלוץ ליבמה בתוך ג' חדשים למיתת הבעל?

אמר ליה רבי יוסי: לא תחלוץ.

אמר ליה: ותחלוץ, ומה בכך!?

קרא עליו רב יוסי מקרא זה: [דברים כה ז]

”ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה... וחלצה נעלו מעל רגלו”.

ומשמע: הא אם חפץ לייבם — יבם.

כל העולה לייבום עולה לחליצה.

אבל כל שאינה עולה ליבום אינה עולה

לחליצה.

להמתין עד שיתברר את מי מהשתיים קידש אחיו!?

ודוחה הגמרא את הדמיון בין הממתינה שלשה חדשים לבין ספק אחות יבמתו:

הכי השתא!? מהו הדמיון!?

התם, בספק אחות יבמתו, "עולה ליבום" היא נחשבת, שהרי **אם יבא אליה ויאמר דהא קידש אחיו**, הרי בת חליצה ויבום היא.

הבא, בממתנת שלשה חדשים, גם **אם יבא אליה ויאמר דהא לא איעברה**, — **מי משגח ביה בגילוי של אליהו, ויבמינן לה!?**

והרי כיון שתיקנו חכמים את תקנת ההמתנה של שלשה חדשים, תיקנוה בכל ענין, אפילו שודאי לנו שאינה מעוברת.

והראיה: **הא קטנה**, דודאי **לאו בת איעבורי היא**, ואפילו **הכי צריכה** גם היא להמתין ג' חדשים.

וכיון שבכל ענין היא אינה עולה ליבום תוך שלשה חדשים, היא גם אינה עולה לחליצה אז.⁽²⁾

וזה, שאינה עולה ליבום במשך שלשה חדשים, שמא יפגע באשת אחיו שיש לו בנים, אינה עולה אז לחליצה.⁽¹⁾

מתיב רב חיינא מהא דתניא: **הספקות — חולצות ולא מתיבמות.**

והוינן בה: **מאי ספקות?** באלו ספקות מדובר?

אילימא שהיה בהן **ספק קדושין** לאחיו המת — **אמאי לא מתיבמות?**

תתייבם, ואין בכך כלום!

שגם אם לא קידשה אחיו, יכול הוא לקחתה לאשה.

אלא לאו, **ספק בכגון שקידש אחיו אחת משתי אחיות, ואינו יודע איזו מהן קידש**, שכל אחת אסורה על היבם מספק, שמא היא אחות יבמתו.

ואף על פי שאינה עולה ליבום, בכל זאת **קטני** שהרי היא **חולצת**, ולא מחייבים אותה

אסורות לעולם, התירו להן חכמים לחלוץ, לפי שמן התורה בנות יבום הן, ורק חכמים אסרו אותן. רש"י.

אלא שהוסיף רש"י גם את ספק צרת ערוה, שחולצת ולא מתייבמת מאותה סיבה.

ובהגהות הב"ח מפנה לעיין לעיל בדף ג א, שאומרת שם הגמרא כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה.

ושם כתב רש"י "כל היכא דאמרינן חולצת ולא מתייבמת — משום ספיקא הוא".

והקשה שם רע"א בגליון הש"ס שמצינו חולצת ולא מתייבמת בחייבי לאוין ועשה, שאינם ספק [ושם זה דין תורה!].

1. ואין מכאן קושיה לרבי יוחנן, האומר שחליצת מעוברת היא חליצה, ואילו כאן אנו אומרים שהיא אינה עולה לחליצה? —

היות שגם כאן, אם תחלוץ תהא חליצתה חליצה, אלא כל שאפשר להמתין עם החליצה עד שתהא ראויה לעלות ליבום יש לנו להמתין. והראיה שמועילה חליצה גם במקום שאינה עולה ליבום, שהרי שנינו בכמה נשים שחולצות ולא מתייבמות, היכן שאי אפשר לייבמן. רש"י

2. והנשים שאמרו בהם חכמים שהן חולצות ולא מתייבמות, כגון אחות חלוצה ואחות זקוקה, כיון שאי אפשר אחרת, שאם לא יחלצו הרי הן

תנו רבנן: יבמה שלשה חדשים הראשונים — נזונת היבמה מנכסים של בעל, לפי שבפרק זמן זה היא אינה יכולה להנשא לאחר, מחמתו. והוא כותב לה בכתובתה, שכל זמן שלא תנשא בגללו, יהיה לה הזכות לשבת בביתו ולאכול מזונות מנכסיו.

מכאן ואילך — אינה נזונת לא משל בעל ולא משל יבם. ואינה כשאר אלמנות, שמקבלות מזונות מנכסי בעלן המת ואינן נישאות לאחר מפני כבוד בעלן המת. אבל זאת אינה נישאת לאחר מחמת שהיא אגודה ליבם.

ואם עמד היבם בדין, שתבעתו היבמה בבית דין או יבם אותי או חלוץ לי, וברח —

נזונת משל יבם, שקונסים אותו על שברח.

ואם נפלה לפני יבם קטן, וצריכה להמתין לו עד שיגדל —

מזונות מיבם — ודאי לית לה.

אבל מזונות מנכסי הבעל — מאי? האם היא ניזונית משל הבעל כשהיא ממתנת ליבם הקטן עד שיגדל?

פליגי בה רב אחא ורבינא.

חד אמר: אית לה. וחד אמר: לית לה.

וחלכתא: לית לה, משמאי קנסוה שתהיה במצב כזה שאינה יכולה להנשא, ואין לה מי שיוון אותה.

תנו רבנן: יבמה שחלצו לה אחים בתוך שלשה — צריכה להמתין שלשה חדשים מיום מיתת בעלה, ואסור לה להנשא מיד לשוק.

ואם חלצו לה לאחר ג' — אין צריכה להמתין אחר החליצה ג' חדשים.

הוי אומר [יש לך ללמוד מכאן], כי הג' חדשים שאמרו חכמים שיש לה להמתין מלהנשא, נמנים משעת מיתת הבעל, ולא משעת חליצת היבם.

והוינן בה: **מאי שנא,** מדוע שונה ההמתנה לאחר חליצה, שהיא שלשה חדשים ממיתת הבעל, ולא משעת החליצה.

מההמתנה אחר קבלת הגט, שלדעת רב, צריכה המתגרשת להמתין שלשה חדשים אחר קבלת הגט, ואי אפשר למנות את שלשת החדשים משעת כתיבת הגט, אף על פי שכבר משעת הכתיבה אסור לבעלה להתייחד עמה, ואם התייחד עמה, הגט פסול.

דרב אמר: משעת נתינה של הגט צריכה להמתין שלשה חדשים.

ושמואל אמר: משעת כתיבה מונים אותם.

ולפי רב, יש לנו למנות את שלשת חדשי ההמתנה משעת החליצה, כמו שמונים שלשה חדשים מנתינת הגט.

ומשנינן: **אמר רבא,** החילוק בין ההמתנה לאחר החליצה להמתנה אחר הגט, נובע מכח קל וחומר, שיש לנו לעשות מהיתר היבום:

שהרי היבמה אסורה להתייבם תוך שלשה חדשים, שמה היא מעוברת בולד של קיימא, ואסורה על היבם באיסור כרת, של אשת אח שיש לו בנים.

ומשעברו שלשה חדשים, מותר לו ליבם לייבמה, על סמך הרוב של נשים שעוברין ניכר לשליש ימי העיבור. וזו שלא הוכר עוברת, אינה מעוברת.

וכיון שאחרי שלשה חדשים של המתנה, **איסור ברת** של אשת אח התרת, על ידי המתנה של שלשה חדשים ממיתת הבעל —

איסור לאו של יבמה לשוק נ"לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", **לא כל שכן** שעליך להתיר לאחר המתנה של שלשה חדשים ממיתת הבעל, ואין צורך להמתין שלשה חדשים מהחליצה.

כי אם נתיר לה להתייבם מיד אחר שלשה חדשים, אך אם תרצה לחלוץ נאסור אותה להנשא לשוק עד שתמתין שלשה חדשים מזמן החליצה, יראה הדבר כחוכא ואיטולא.

ולכן, חילקו חכמים בין נתינת הגט וחליצת היבמה, והתירו ליבמה שנחלצה להנשא שלשה חדשים אחר מיתת הבעל.

שנינו במשנה: **וכן שאר כל הנשים** לא יתארסו ולא ינשאו עד שיהיו להן שלשה חדשים.

ובאה עתה הגמרא לדון בטעם ההמתנה:

והוינן בה: **בשלמא יבמה** לא תתייבם ולא תחלוץ ותנשא אלא עד עבור שלשה חדשים ממות הבעל, **בדאמרן** בעמוד הקודם.

אלא שאר כל הנשים — **אמאי** צריכות להמתין אחר מות בעליהן, ואינן יכולות להנשא מיד?

אמר רב נחמן אמר שמואל, משום דאמר קרא: [בראשית יז] **"להיות לך לאלהים, ולזרעך אחריו"** — מלמד הכתוב שאין השכינה שורה אלא על זרע ודאי, המיוחס אחריו בבירור, ולא על זרע שיחוסו מסופק.

ולכן צריכים להמתין שלשה חדשים, כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני.

מתיב רבא מברייטא, ששנינו בה: **לפיכך, גר וגירות** שהיו נשואים זה לזה בגיותם, והתגיירו, **צריכין** לפרוש זה מזה, ולהמתין ג' חדשים.

ואם תאמר שההמתנה נחוצה כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני, **הבא** בגירות — **מאי** "להבחין" **איכא**? והרי כאן הזרע הוא מאותו אדם, בין בגיותו ובין ביהדותו!

ומשנינן: **הבא נמי איכא** צורך "להבחין" —

להבחין בין זרע שנזרע בקדושה, לאחר הגירות, לזרע שלא נזרע בקדושה, בזמן הגירות.

רבא אמר: טעם ההמתנה הוא, משום גזירה:

כי אם תנשא האלמנה או הגרושה תוך שלשה חדשים, ותהיה מעוברת מהראשון, מבלי לדעת מעיבורה, ותנשא לשני, ותוליד בן אחר שבעה חדשים, ויחשבו שהוא בנו של השני, בעוד שלפי האמת הוא בנו של הראשון, שנולד אחרי תשעה חדשים — יש לחוש:

א. **שמא ישא את אחותו מאביו.**

שמא ילך הבן, שנחשב בעיני האנשים בנו של שני, ויקח את בתו של הבעל הראשון [מאשה אחרת].

ולפי האמת, היא אחותו מאביו!

ב. וכן יש לחוש שמא ייבם אשת אחיו מאמו.

שמא תלד לאחר מכן בן אחר, ויחשבו הכל שגם הבן הראשון שנולד לה שבעה חדשים אחרי נישואיה לבעל השני הוא בנו של הבעל השני, ושני הבנים הם אחים מהאב ומן האם, מהבעל השני.

ולפי האמת, הם רק אחים מאם ולא אחים מאב, ואין נוהגת בהם מצות יבום.

ואם יקח אחד מהם אשה, וימות בלי בנים, ייבם השני את אשת הראשון, ונמצא עובר באיסור כרת של אשת אחיו מאמו, שלא הותר בה היבום.

ג. ויוציא את אמו לשוק.

ואם לא תלד אמו בן אחר לבעל השני, אך יחשבו שהוא בנו של הבעל השני, וימות הבעל השני ללא בנים, יתירו אותה לשוק כמי שמת ויש לו בנים.

ולפי האמת, היא יבמה הזקוקה לחליצה כדי להנשא לשוק!

ד. ויפטור את יבמתו לשוק.

כיון שחושבים שהוא בנו של השני, ולא של הבעל הראשון, הרי אם יש לו אח מאביו [מבעלה הראשון של אמו, שלפי האמת הוא אביו], וימות האח ההוא בלי בנים, ואין אחים נוספים, יתירו את היבמה לשוק, כיון שיחשבו כי אין כאן אח הזוקק אותה ליבום.

ולפי האמת, הוא אחי המת, והיא זקוקה לו ליבום.

ומכל אותן ארבעת חששות, בגר וגירות

שהתגירו, יש להם לפרוש זה מזה, ולהמתין רק מחמת חשש אחד, שמא יבוא הבן לייבם את אשת אחיו מאמו.

כי אם לא ימתינו שלשה חדשים מיום גירותם, יש לחשוש שמא היא נהייתה מעוברת בגיותה.

וסתם גויה, בחזקת זונה תחת בעלה היא, ויתכן והעובר הזה אינו מבעלה.

ואם יוולד להם וולד לאחר שבעה חדשים מגירותם, יטעו לחשוב שהוא נולד בקדושה, מעיבור שהתעברה לאחר הגירות.

ולפי האמת, התעברה בגיותה, ויתכן שאין העובר מן הבעל.

ואם תלד בן אחר, יחשיבו את שני הבנים לאחים מן האב והאם, בעוד שלפי האמת הוא רק אחיו מהאם ולא מן האב.

ואם ישא אחד האחים אשה וימות בלי בנים, יבוא לייבם אותה האח השני, ויעבור באיסור כרת, לפי שהיא אסורה עליו משום אשת אחיו מאמו, שלא נוהג בה מצות יבום.

מתיב רב חנניה לרבא, שהסביר את ההמתנה משום חשש שמא יפגע בערות אחיו מאמו, מהא דתניא:

בבבולין, בכל הנשים שאסרו חכמים להנשא או להתייבם ללא הגבלת זמן, אני קורא בהן שהטעם הוא משום תקנת ערוה.

ואילו כאן בגזירת המתנה שלשה חדשים אני קורא בהן שהטעם הוא משום תקנת ולד, להבחין בן מי הוא.

ואם איתא כדברי רבא בהסבר טעם

ההבחנה, הרי בולחו תקנות חכמים, גם תקנת המתנה הטעם הוא **משום תקנת ערוה!**

ומתמצת הגמרא את הקושיא על רבא מהברייתא:

כך מחלקת הברייתא בין כל תקנות חכמים לתקנת המתנה:

האי, תקנת המתנה, היא **משום תקנת ולד**, דהולד הנולד לאשה, **לא לפגע בחו באיסורי ערוה**. שהוא לא יעבור על איסור אשת אחיו מאמו, שלא יטעה לייבמה.

ואילו שאר התקנות הם לתקנת האיש והאשה, להציל אותם מידי עבירת ערוה, ואינם לתקנת הולד.

ועתה דנה הגמרא בפרטי תקנת המתנה:

בשלמא תמתין ב' חדשים, ותנשא — שפיר מה שאמרת: **לא תנשא!**

דחיינו ספיקא, אי הולד הוא בר תשעה חדשים לבעל **קמא אי בר שבעה** חדשים לבעל **בתרא**.

אלא, הא קשיא: מדוע לא **תמתין חדש אחד, ותנשא** אז, ולא יהיה ספק בן מי הוא הולד, שהרי האשה יולדת או בחודש השביעי או בחודש התשיעי:

ואי לשבעה חדשים ילדה — הרי **האי ולד, בר שבעה** חדשים לבעל **בתרא הוא**.

ואי לתמוניא לשמונה חדשים ילדה — **האי, בר תשעה** חדשים לקמא **הוא!** שהרי אין האשה יולדת בחודש השמיני עובר חי.

ומשנינן: לא תהיה בכך הבחנה. **כי אי נמי**

לתמוניא לשמונה חדשים ילדה, אין הוכחה שהוא בנו של הראשון.

שהרי **איכא למימר** נמי דבנו **בתרא הוא**, כי דלמא **אישתהויי אישתהא חדש אחד** עד שהתעברה, ורק לאחר חודש **איכבר**, ונמצא שהוא בן שבעה לשני.

ועדיין מקשה הגמרא, למה לה להמתין שלשה חדשים?

ותמתין רק **שני חדשים ומחצה, ותנשא**. ויהיה בכך הבחנה.

דאי לשבעה ילדה — **האי, בר שבעה** ל**בתרא הוא**.

ואי לשיתא ופלגא ששה וחצי חדשים ילדה — **האי בר תשעה** בהכרח שלקמא **הוא, דאי בר בתרא הוא** — **בר שיתא ופלגא**, בן ששה ומחצה חדשים, **לא חיי!**

ומשנינן: לא תהיה בכך הבחנה, כי **אי נמי לשיתא ופלגא ילדה**, לא יהיה בכך הוכחה שהוא בנו של הראשון, כי **איכא למימר** דבנו של **בתרא הוא**.

וכדאמר מר זוטרא: אפילו למאן דאמר כל היולדת לט' חדשים, אינה יולדת למקוטעין, חלקי חודש, אלא לחודשים שלמים.

בכל זאת, אשה שילדה לז' חדשים — יולדת אפילו למקוטעין, כגון ששה חדשים ומחצה!

שנאמר בלידת שמואל הנביא [שמואל א א] שהתעברה אמו, "ויהי לתקופות הימים" נולד שמואל.

מיעוט "תקופות" — הוא **שתים** תקופות.

מיעוט "ימים" — הוא שנים ימים.

וכל "תקופה" של הריון היא שלשה חדשים, נמצא שהיתה לידת שמואל לאחר ששה חדשים ושני ימים להריונה של אמו.

ועדיין מקשה הגמרא: **ותמתין רק משהו**, כמו שבוע או שבועיים, **ותנשא. וכי מלו שלשה חדשים** למיתת בעלה, לבדקה אם היא מעוברת על ידי בדיקת דדיה.

ואם תמצא אז מעוברת, ודאי שהוא שייך לראשון ולא לשני. כי העובר ניכר לשליש ימיו, בסוף החודש השלישי. וזאת ששהתה שבוע או שבועיים, ורק אחר כך נבעלה, אין ניכר עדיין עוברת אם הוא מהשני.

ואם לא ניכר עתה העובר, ויהיה ניכר רק אחר כך, בודאי הוא שייך לשני.

ומשנינן: **אמר רב ספרא: אין בודקין את הנשואות** אם הן מעוברות מבעלן הראשון, כדי שלא יתגנו בבדיקה זו, **על בעליהן**.

ופרכינן: אין צורך לבדקה בדדיה, ואולם, **נבדקה בחלוכה!**

בחודש השלישי ניכר בצורת הלוכה [עיין רש"י] כשמהלכת על עפר תחוח, אם היא מעוברת או לא, ובבדיקה כזאת היא לא מתגנה על בעלה.

ומשנינן: **אמר רמי בר חמא: חששו חכמים** שלא להסתמך על בדיקה זו, היות ובנוהג שבעולם **"אשה מחפה עצמה"**, מראה עצמה כאילו אינה מעוברת אם היא מעוברת מן הראשון, כדי שירש בנה הזה **בנכסי בעלה** השני.

ולכן החמירו חכמים שלא תנשא כלל תוך שלשה חדשים, שאז לא יבואו לידי חיפוי והערמה.

אך עדיין יש להקשות: **היבא דקים לן דמעוברת היא** מן הראשון, ושוב אין חשש חיפוי, **תנשא מיד**, ולא תצטרך להמתין?!

אלמה, ומדוע **תניא: לא ישא אדם מעוברת** **חברו ומינקת חברו. ואם נשא — יוציא, ולא יחזיר עולמית!**

ומשנינן: זה שלא ישא אדם מעוברת חברו, הוא מחמת סיבה שונה לחלוטין: **גזרה שמא** תתעבר בעיבור נוסף, וממת הדוחק של שני העוברים, **תעשה עוברה סנדל**, ולד שטוח, ללא צורת פנים.

ופרכינן: **אי הכי**, שיש לחשוש שמא תתעבר בעובר נוסף, ולכן לא תנשא — כל אדם את אשתו ידידה, שלו עצמו, **נמי** לא יבעול בהיותה מעוברת, שמא תתעבר בעיבור נוסף, ויעשה עוברה סנדל?!

ומשנינן: כל אדם שבעל אשתו מעוברת, כבר נחלקו תנאים בדבר, כיצד הוא עושה זאת:

אי למאן דאמר שמעוברת משמשת במוך שנותנת באותו מקום, והמוך מונע את כניסת הזרע לרחם האשה, ואינה מתעברת — הרי היא משמשת **במוך**, ואין לחשוש לעיבורה.

ואי למאן דאמר שמשמשת בלא מוך, ויכולה לסמוך ש"מן השמים ירחמו" שלא יפגע הולד — הרי מן השמים ירחמו, ולא יפגע הולד.

ופרכינן: **הבא נמי**, מי שמת בעלה בהיותה

אותו, וקטלה ליה, ונמצא שהיא הורגת את בנה ברעב.

ופרכינן: **אי חבי**, במינקת ידיה **נמי** יהא אדם אסור לבוא עליה, כל משך זמן מיניקותה, שמא תתעבר ממנו, ולא יהיה לתינוק חלב לינק, וימות!

ומשנינן: תינוק ידיה, אם יפסק חלבה של אמו מחמת עיבורה, הוא לא ימות, היות שאמו **ממסמסא ליה**, תאכיל אותו במקום ההנקה, **בביצים** ובחלב, ולא ימות התינוק מההעדר חלב אמו.

ופרכינן: אם כן, בתינוק ידיה **נמי**, אין לנו לחוש פן יעכר החלב. היות והוא לא ימות, כי **ממסמסא ליה**, מאכילתו אמו, **בביצים** וחלב!

ומשנינן: לתינוק שלה, לא יחב לה בעל כסף לקנות לו ביצים וחלב, לפי שאינו בנו.

ופרכינן: ולית **בעיניה** האשה ליורשים של בעלה הראשון שהם יתנו לה כסף לקנות ביצים וחלב, שהחיוב לזון את התינוק הוא על נכסי אביו.

אמר אביי: אשה **בושה לבא לבית דין** כדי לתבוע את יורשי בעלה מזונות של ביצים וחלב עבור התינוק, ונגד רצונה היא נמצאת **הורגת את בנה**, מחמת הרעב.

שנינו במשנה שהכל צריכות להמתין: אחת בתולות ואחת בעולות.

אחת נשואות ואחת ארוסות.

והוינן בה: **הי ניהו בתולות**, והי ניהו ארוסות?

מעוברת ממנו, תנשא מיד, ואין לנו לחוש שמא תתעבר בולד נוסף:

אי למאן דאמר שכל מעוברת משמשת **במוד** — תשמש גם זו **במוד**.

אי למאן דאמר שסומכים על כך שמן השמים ירחמו — גם כאן נסמוך על כך שמן השמים ירחמו!?

ומשנינן: **אלא** זה שלא תנשא מעוברת הוא **משום "דחפה"**, הלחץ על העובר בשעת תשמיש, העלול לפגוע בחיי העובר.

ופרכינן: **אי חבי**, באשה מעוברת ידיה, **נמי** נאסור את התשמיש שמא מלחץ הביאה ייהרג העובר.

ומשנינן: על העובר ידיה, שהוא שייך לו — **חיים עילוייה**, ולא חוששים שילחץ חזק בביאתו עד שיהרוג את עוברו.

אך עדיין יש להקשות: **הבא נמי**, בנושא מעוברת חבירו, הרי אין אדם הורג את הנפש, ו**חיים עילוייה**, ולא ילחץ בביאתו לחץ שיכול להרוג את העובר, ומדוע אוסרים עליו לישא אותה עד שיעברו שלשה חדשים!?

ומשנינן: **אלא** כך הוא טעמו של האיסור לשאת מעוברת ומינקת חבירו:

סתם מעוברת — למניקה קיימא!

עתידה היא לילד ולד בן קיימא, ותצטרך להניקו. ולכן אסרו אותה חכמים מלהינשא מיד אחרי פטירת בעלה — ואם תתחתן מיד, בלי להמתין, יש לחוש **דלמא איעברה** מבעלה תוך כדי תקופת ההנקה, ואז **מעבר** **חלבה**, נעכר החלב ואין התינוק רוצה לינק

שהתנא קמא במשנה החולק על רבי יוסי, דעת יחיד הוא, שהוא סובר שאפילו אלמנה ארוסה לא תתארס, כי גזרו על כל הנשים, אפילו במקום שאין צורך בהבחנה.

ואינו דעת חכמים. שאם כן, היתה הלכה כמותם, כמו הרוב.

אמר ליה רב אסי: **איין!** אכן כך הוא. ויש ראייה לכך מברייתא:

והתניא: אשה שלא היתה תחת בעלה זמן רב לפני מותו, ואין לחשוש שהיא מעוברת ממנו, כגון:

הרי שהיתה רדופה גגילה לילך לבית אביה לפרק זמן מרובה.

או שהיה לה כעס בהיותה בבית בעלה, ולא שימשה אותו.

או שהיה בעלה חבוש בבית האסורין.

או שהיה בעלה זקן או חולה שאינו יכול לשמש.

או שהיתה היא חולה, ולא יכלה לשמש.

או שהפילה את עובריה אחר מיתת בעלה.

או שהיתה עקרה, שנעקר רחמה.

או זקנה, או קטנה או אילוניית, שאינה יולדת.

או שאינה ראויה לילד מחמת חולי או מחמת סם שנטלה —

בכל זאת היא צריכה להמתין ג' חדשים, דברי רבי מאיר.

הרי הבתולה והארוסה היא אותה האשה, כי לא יתכן חילוק בין בתולה וארוסה, כי כיצד יתכן שתהיה בתולה יבמה, אם לא שתהא ארוסה, ולא נשואה.

ועוד, **הי ניהו בעולות, והי ניהו נשואות?**

גם הבעולה והנשואה היא אותה האשה, כי כל שנישאת, הרי היא בעולה.

אמר רב יהודה יהודה, אל תשנה אחת בתולות אחת ארוסות, אחת בעולות אחת נשואות, שמשמע שהבתולה והארוסה וכן הבעולה והנשואה הם שני דברים.

אלא, **הכי קאמר התנא:**

אחת בתולות ואחת בעולות, שנתארמלו או שנתגרשו.

ומפרש התנא דבריו, כגון שנתאלמנו או נתגרשו:

בין מן האירוסין, דהיינו, בתולות.

בין מן הנשואין, דהיינו בעולות.

ומביאה הגמרא מעשה ברבי אלעזר, שלא על [עלה] יום אחד לבי מדרשא. **אשכחיה** מצאו רבי אלעזר לרב אסי.

אמר ליה רבי אלעזר: מאי אמור רבנן בבי מדרשא היום?

אמר ליה רב אסי: הכי אמר רבי יוחנן: הלכה ברבי יוסי המתיר לכל הנשואות להתארס, ולכל הארוסות להנשא, מפני שאין בהן ענין של הבחנה.

אמר ליה רבי אלעזר: **מכלל זה** שאמר רבי יוחנן שהלכה כרבי יוסי, אתה למד דיחידא **פליג עליה!**

לפי שגזרו על שאינה ראויה לילד בגלל הראויה לילד.

רבי יהודה מתיר ליארם ולינשא מיד, לפי שלא גזרו על שאינה ראויה לילד בגלל הראויה לילד.

ומוכח שהמחלוקת אם גזרו על כל הנשים או רק במקום שיש צורך בהבחנה, היא מחלוקת של רבי מאיר ורבי יהודה, ולא מחלוקת של רבים ויחיד.

אמר רבי חייא בר אבא: חזר בו רבי יוחנן מכך שפסק הלכה כרבי יוסי.

אמר רב יוסף: אי הדר ביה, אם חזר בו רבי יוחנן, הרי מחמת מתניתין דכרמא [שנשנית בכרם דיבנה], הדר ביה.

דתניא: אמר רבי ישמעאל, בנו של רבי יוחנן בן ברוקה: שמעתי מפי חכמים בכרם ביבנה: הנשים כולן, גם הללו שאינן זקוקות להבחנה — צריכות לחמתין שלשה חדשים!

אמר ליה רבי ירמיה לרבי זריקא: כי עיילת לקמיה דרבי אבהו, רמי ליה, הקשה לו את הסתירה הבאה:

מי, וכי אמר רבי יוחנן הלכה כרבי יוסי?

והאמר רבי יוחנן שהלכה כסתם משנה.

ותנן בסתם משנה, כאן: כל הנשים לא ינשא ולא יתארסו עד שיהיו לחם שלשה חדשים.

אחת בתולות ואחת בעולות!

אמר ליה: דרמא לך הא, מי שהקשה לך סתירה זו, לא חש לקמחיה, אינו חושש

לטחינת פיו. דהיינו, שהוא מדבר מבלי לחוש לדבריו.

כי משנתנו אינה סתם משנה גרידא, שהלכה כמותה.

אלא משנתנו — **סתם ואח"כ מחלוקת היא**, שהרי בסיומה של המשנה נחלקו בדבר רבי יוסי ורבי יהודה.

ובסתם ואחר כך מחלוקת — **אין הלכה כסתם!**

דאמר רב פפא, ואיתימא רבי יוחנן:

מחלוקת ואחר כך סתם — הלכה כסתם.

סתם ואחר כך מחלוקת — אין הלכה כסתם.

ומשנתנו סתם ואחר כך מחלוקת היא ואין הלכה כסתם, ואין מכאן קושיה איך פסק רבי יוחנן כרבי יוסי.

ומביאה הגמרא מעשה, שהיה מפתמין נסמך ואזיל והולך רבי אבהו, אכתפיה, כשהוא סמוך על כתפיו דרבי נחום שמעיה, שהיה משמשו.

והיה רבי נחום מנקיט מלקט ואזיל והולך, וכך היה מלקט הלכתא, הלכות פסוקות מיניה, מרבי אבהו.

בעא מיניה רבי נחום מרבי אבהו:

מחלוקת ואחר כך סתם — מאי הלכתא?

אמר ליה: הלכה כסתם.

סתם ואחר כך מחלוקת — מאי?

אמר ליה: אין הלכה כסתם.

סתמא דמתניתין, ומחלוקת בברייתא — מאי?

אמר ליה: הלכה כסתם.

מחלוקת במתניתין וסתמא בברייתא — מאי?

אמר ליה:

מג-א וכי רבי לא שנאה כמשנה סתומה, לפי שלא רצה להכריע כך להלכה — רבי חייא, שהוא תלמידו של רבי, מניין לו שכך היא ההלכה עד שסתמה בברייתא ללא מחלוקת!?

אמר ליה רבי נחום לרבי אבהו: והא תנן במסכת כלים [יג ח]:

כלי טמא שבטל ממנו שם כלי אינו מטמא עוד.

מסרק של פשתן, שעשוי לסירוק הפשתן, שניטלו שיניו, ונשתיירו בו שתים שינים, יש עדיין שימוש בשתי השינים שנותרו בו כדי לסרוק בו את הפשתן, והן טמאות.

ואם נשארה במסרק שן אחת בלבד, המחוברת למסרק, שאין בה כל שימוש של כלי — הרי היא טהורה.

וכולן, כל השינים שניטלו מהמסרק, כשהן אחת אחת בפני עצמן, ואינן תחובות במסרק, ויש בהן שימוש של כלי, כגון לנקר בהן את פי הנר מהלכלוך המצטבר בו, הרי הן טמאות.

ואם היה המסרק של צמר, שהיה עשוי לסירוק צמר, שניטלו שיניו אחת מבינתים, שמכל שלש שינים סמוכות, ניטלה השן

האמצעית מתוך שתי השינים אשר משני צידיה — טהור המסרק, לפי שאינו ראוי עוד לסרוק בו את הצמר.

נשתיירו בו במסרק הצמר ג' שינים במקום אחד — טמא.

ואם היתה השן החיצונה הרחבה של המסרק אחת מהן, משלש השינים שנשתיירו במסרק — הרי הוא טהור, לפי שהשן החיצונה הרחבה אינה ראויה לסרוק בה.

ניטלו ב' שינים ועשאן למלקט, למלקחיים — טמאות.

ניטלה שן אחת, והתקינה לנר, לנקר בה את הלכלוך המצטבר בפה הנר, או למיתוח, לפרוש בגד למותחו, שתוקעים בו סיכות או שינים חדות, הרי היא טמאה.

וקיימא לן, דאין חלכה כאותה משנה, למרות שהיא סתם משנה!?

אמר ליה רבי אבהו: בר מינה דהיא! הבא ראיה ממקום אחר, חוץ ממשנה זו!

שאין ממשנה זו ראיה, היות דרבי יוחנן וריש לקיש דאמרי תרוייהו: משנה זו — אינה משנה!

מאי טעמא היא אינה משנה?

אמר רב הונא בר מנחם משמיה דרב אידי בריה דרב איקא: משום דקשיא במשנה זו רישא לסיפא.

דקתני ברישא של המשנה הזאת: מסרק של צמר שניטלו שיניו אחת מבינתים — טהור.

הא נשתיירו בו שתים שינים במקום אחד —

טמא.

והדר תני בהמשך המשנה: **נשתיירו בו ג' שינים — טמא.**

ויש לדייק: דוקא אם נשתיירו במסרק ג' שינים, **אין**, רק אז הוא טמא.

אבל אם נשאר בו **שתיים** שינים סמוכות הוא **לא** טמא.

ונמצא שהסיפא סותרת את הרישא, וכיון שהיא משנה שיש לתקנה, היא אינה משנה להביא ממנה ראיה.

ופרכינן: **ומאי קרישא** היא מהרישא לסיפא?

דלמא, אולי יתכן לחלק, ולומר:

הא, ששיניו במשנה שאם יש שתי שינים סמוכות ראוי לסרק במסרק שכזה, מדובר בשינים הנמצאות **בגוייתא**, במרכז המזרק, מול בית היד של המסרק, הנמצא במרכז המסרק, וכך יכול הסורק לסרוק באמצעות שתי שינים סמוכות שנותרו במסרק.

ואילו **הא** ששיניו שצריך שלש שינים סמוכות, הוא בשינים הנמצאות **בברייתא**, בצד, לכיוון של ראש המסרק, ואינם מכוונות מול בית היד של המסרק, וקשה לסרוק עמהן, ולכן רק אם נשאר שם שלש שינים סמוכות, יש תועלת במסרק הזה.

אלא מחבא יש לנו לומר שמשנה זו אינה משנה:

דקתני בה: וכולן שניטלו אחת אחת בפני עצמן — טמאות.

ואע"ג דלא התקינה את השן לשימוש אחר, עדיין היא טמאה, שלא בטל מעליה שם כלי.

ומאידך, **אימא סיפא**: היתה שן אחת שניטלה, והתקינה לנר או למיתוח — **טמאה**.

ומוכח מכאן, שרק אם התקינה, לשן שניטלה, לשימוש אחר, **אין**, רק אז היא ממשיכה להקרא כלי והיא טמאה.

אבל אם **לא התקינה** לשימוש אחר, היא **לא** ממשיכה לטמא, לפי שבטל מעליה שם כלי.

והרי המשנה סותרת עצמה, ולכן אינה משנה.

אמר אביי: ומאי קרישא היא זאת?

דלמא יש לחלק בין המקרים, ולומר:

הא שאין השן צריכה תיקון כדי להמשיך ולטמא, מדובר שנוטל לשינים **בקתייהו**, יחד עם חלק מקת העץ של המסרק, כך שיש לשן בית יד לאחיוזה בקת העץ, ויש לה שימוש גם אם לא התקינה לשימוש אחר.

הא שהשן צריכה תיקון לשימוש אחר, מדובר שנוטל לשינים כשלעצמן, **בלא קתייהו**, שאז אם לא מתקינן לשימוש אחר, אין להן שימוש של כלי.

וכמו כן **אמר רב פפא** לתרץ, על ידי חילוק נוסף: **ומאי קרישא**?

ודלמא, **הא בשן קטינתא**, קטנה, שאם לא התקינה לשימוש אחר אין לה שימוש ואינה כלי.

הא באלומתא, שן עבות, שאינה צריכה תיקון, ואפילו אינו מתקין לה בית יד היא ראויה לשימוש כמות שהיא.

ומתרצת הגמרא: **אלא**, לכן אין פוסקים

הלכה כאותה משנה, על אף שהיא כן משנה:

משום דמסיימי בה דווקני, המדקדקים בלשון המשנה מסיימים בה: זו דברי רבי שמעון. אבל חכמים חולקים עליו.

ואם כן, אין זו סתם משנה, ולכן אין הלכה כמותה.

שלח רבי חייא בר אבין שתי הלכות:

א. **מארסין תוך ג'**, כי אין צורך בהבחנה לאירוסין, וכן ראיתי את מנהג החכמים, שעושים מעשה לארס תוך שלשה חדשים.

ב. **וכן [וכך] היה רבי אלעזר מלמדנו משום רבי חנינא הגדול** כיצד למנות את שלשת החדשים להבחנה, להתיר נישואין:

רובו של החודש הראשון, ורובו של החודש השלישי, והחודש האמצעי שלם.

אמימר שרא התיר ליארס ביום התשעים.

אמר ליה רב אשי לאמימר: והא רב ושמואל, דאמרי תרוייהו: **צריכה להמתין ג'**, חדשים, חוץ מיום שמת בו וחוץ מיום שנתארסה בו!?

ומשנינן: **ההוא — לענין המתנה של מינקת, איתמר!**

דרב ושמואל דאמרי תרוייהו: צריכה להמתין כ"ד חודש, חוץ מיום שנולד בו, וחוץ מיום שנתארסה בו.

אבל בהמתנת שלשה חדשים של הבחנה, מותר כבר ביום התשעים עצמו.

ופרכינן: **והא ההוא דעבד סעודת אירוסין ביום תשעים, ואפסדיה רבא לסעודתיה!** משום שאסור לארס ביום התשעים, אלא רק ביום התשעים ואחד.

ומשנינן: **החיא — סעודת נשואין הואי.**

והלכתא: מינקת צריכה להמתין כ"ד חודש מלאים, חוץ מיום שנולד בו וחוץ מיום שנתארסה בו.

וכל אשה, שאינה מינקת, צריכה להמתין ג' חדשים מלאים, חוץ מיום שמת בו וחוץ מיום שנתארסה בו.

שנינו במשמה: בי יוסי אומר כל הנשים יתארו, חוץ מן האלמנה, מפני האיבול.

אמר רב חסדא: יש לנו לתמוה על דברי רבי יוסי, שהרי קל וחומר הוא:

ומה במקום שאסור לכבס מחמת אבלות, בשבוע שחל בו תשעה באב, בכל זאת מותר ליארס בו, היות ואירוסין אינם נחשבים לשמחה.

מקום שמותר לכבס, בתוך שלשים לאבלות — אינו דין שמותר ליארס אז!

ומבאר הגמרא: **מאי היא?**

דתנן: שבת שבוע שחל תשעה באב בתוכה — אסור לספר ולכבס.

וביום חמישי מותר, מפני כבוד השבת.

ותניא: קודם הזמן הזה, קודם לתשעה באב [והניחה עתה הגמרא שמדובר בשבוע שחל בו תשעה באב], **העם ממעיטין בעסקיהם מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע.**

ומארסין, אבל לא כונסין, ואין עושין סעודת אירוסין.

ומכח דברי המשנה זאת, טען רב חסדא כנגד דברי רבי יוסי, שיש לדרוש בקל וחומר מהאבלות על חורבן הבית, שיהיה מותר לארס תוך שלשים.

ומשנינן כי תניא [תנן] הדיא משנה, שמותר לארס קודם תשעה באב, אין זה מדובר בשבוע שחל בו אב, שאסור לכבס בו, כי בשבוע זה אסור גם לארס בו.

אלא בקודם דקודם. בשבוע שלפני השבוע שחל בו אב, שמותר לארס בו, ואז מותר גם לכבס בו.

ובטל הקל וחומר של רב חסדא.

אמר רבא, והרי "קודם דקודם" שבוע שחל בו תשעה באב, נמי יש לדרוש ממנו קל וחומר:

ומה במקום שאסור לישא וליתן — מותר ליארס.

תוך שלשים, שהוא מקום שמותר לישא וליתן — אינו דין שמותר ליארס!

ומשנינן: לא תימא דרבי יוסי אומר: כל הנשים יתארסו.

אלא אימא: כל הנשים ינשאו, חוץ מן האלמנה, מפני האיבול, לפי שיש שמחה בנישואין, ובזמן האיבול היא אסורה בשמחה.

מג-ב והוינן בה: וכי לית ליה לרבי יוסי את הצורך להבחין בין זרע הבעל הראשון לזרע הבעל השני?

ומשנינן: איבעית אימא אכן רבי יוסי לית ליה, אין הוא חושש להבחנה!

ואיבעית אימא: לעולם אית ליה לרבי יוסי שיש צורך בהבחנה.

ואימא הכי: רבי יוסי אומר: כל ארופות גרושות — ינשאו. שבהן אין צורך להבחנה. חוץ מן הארוסות האלמנות, מפני האיבול.

ופרכינן: אי הכי, היינו מה שאמר רבי יהודה!

שגם הוא מתיר לארוסה גרושה להנשא מיד, ובארוסה אלמנה גם הוא מודה שלא תנשא מיד מחמת האיבול, שהרי נישואין שמחה הם.

ומשנינן: איכא בינייהו, נשואה — אם מותר לה ליארס מיד.

רבי יהודה סבר: נשואה מותרת ליארס מיד, לפי שלא גזר על אירוסין משום נישואין.

ורבי יוסי סבר: נשואה אסורה ליארס.

וכך אמר רבי יוסי: כל הגרושות מן האירוסין ינשאו מיד.

כי אין הגירושין איבול, ואין צורך בהבחנה בגרושה מן האירוסין, שהרי לא התעברה מהארוס.

ואין רבי יוסי גוזר על ארוסה משום נשואה.

אבל על הנשואות שהתגרשו, ויש חשש שהן מעוברות, עליהן גזר רבי יוסי שאפילו לא יתארסו, כי אם נתיר להן להתארס יש לחשוש שיבואו להנשא, וזה אסור כי צריך אז הבחנה.

הא איתרוסי מיד — שפיר דמי גם לנשואות, ולא חששו לגזור שאם יתארסו שמא גם ינשאו, ולא תהא הבחנה!

אמר רבא: תריין ואימא הכי:

רבי יוסי אומר: כל ארוסות גרושות ינשאו.

חזין מן האלמנה, מפני האיבול.

וכמה איבול שלה? — שלשים יום.

ונשואות לא יתארסו — עד שיהא להן שלשה חדשים.

ותמהינן: איך אפשר לתרץ כך? וכי אלמנה מן האירוסין — מי אית לה איבול כלל?

והתני רבי חייא בר אמי: אם מתה אשתו כשהיא רק ארוסה —

לא אונן, ולא מיטמא לה.

וכן היא, לא אוננת, ולא מיטמאה לו.

מתה — אינו יורשה.

מת הוא — גובה כתובתה, אם כתב לה כתובה מן האירוסין.

וחוזרת בה הגמרא מכח הקושיה הזאת, ומפרשת אחרת.

אלא, לעולם יש לנו לומר כמו שביארה הגמרא תחילה, שדברי רבי יוסי "כל הנשים יתארסו", הן בנשואות. וחידושו של רבי יוסי הוא שאסור לה להתארס בימי האבל.

ומה שהקשינו לעיל מהברייתא האומרת ש"קודם הזמן" מארסין, יש לתרץ שברייתא זו אינה לדברי הכל, אלא מחלוקת תנאי היא

ותמהינן: וכי סבר רבי יוסי שנשואה שהתגרשה, אסורה ליארס מיד שמא תנשא?!

והתניא, רבי יוסי אומר: כל הנשים [והנשואות בכלל], יתארסו, חזין מן האלמנה, מפני האיבול.

וכמה ימי איבול שלה? — שלשים יום.

וכולן [הגרושות והאלמנות מן הנשואין] לא ינשאו משום הצורך בהבחנה — עד שיהו להן ג' חדשים!

ומוכח, שסובר רבי יוסי שנשואה מותרת ליארס מיד! ואין אמרת שסובר רבי יוסי שנשואה אסורה ליארס?!

ומשנינן: האי — מאי קושיא?

אילימא, משום דקתני בברייתא: רבי יוסי אומר כל הנשים יתארסו.

מי אלימא ברייתא זו ממתניתין, דאוקימנא שהעמדנו בארוסות גרושות ינשאו.

הבא נמי נעמיד את הברייתא הזו שהיא אומרת: כל ארוסות גרושות ינשאו!

אלא מסיפא של הברייתא יש להקשות:

דקתני: וכולן לא ינשאו עד שיהו להן ג' חדשים.

ובהכרח שהמדובר ב"כולן" הוא בנשואות, שלא ינשאו עד שלשה חדשים. כי הרי העמדנו את הרישא שרבי יוסי אומר ארוסות גרושות ינשאו מיד, ולא גזרו בהן לאסור משום נשואות שהתגרשו וצריכות המתנה.

ומוכח כי רק אינסובי, נישואין, הוא דלא יעשו הנשואות מיד.

שמחה, ולכן אסור לישא בימי האבל על החורבן.

אלא, אירוסין בלא סעודה — מי איכא שמחה עד שנאסור אירוסין בזמני אבל !?

אלא, אמר רב אשי, אל תעמיד את האמור בברייתא לעיל שקודם הזמן מארסין במחלוקת תנאים, כי גם רבי יוסי מודה שאפשר לארס קודם הזמן בימי האבל על החורבן, לפי שאין שמחה באירוסין.

ומה שקשה לך מדוע אסר רבי יוסי על האלמנה להתארס, והרי יש להתיר לה מקל וחומר שמותר ליארס קודם הזמן, בימי האבילות על החורבן — יש לחלק ביניהם:

שאני אבילות חדשה של אשה על מות בעלה, מאבילות ישנה על חורבן המקדש.

ושאני אבילות דרבים על חורבן המקדש, מאבילות דיחיד על מות קרובו.

ולכן האבילות על החורבן קלה מהאבילות על מות בעלה, והחמיר רבי יוסי בה שלא תתארס, על אף שבאבילות על החורבן קודם הזמן הוא מתיר ליארס.

מתניתין

א. ארבעה אחין נשואין ארבע נשים, ומתו האחים.

אם רצה הגדול שבהם, שזכותו לייבם תחילה לפני שאר האחים, לייבם את כולן — הרשות בידו.

ב. מי שהיה נשוי לשתי נשים, ומת —

אם מארסים בזמן האבל. ויש האוסרים אירוסין בזמן האבל, וכמותם סובר רבי יוסי. ואילו הברייתא האומרת שקודם הזמן מארסים אינה לדברי הכל, אלא היא אינה סוברת כרבי יוסי.

דתניא: מראש חדש ועד התענית — העם ממעטיין מעסקיהן מלישא ומליתן, מלבנות ולנטוע, ומליארם ומלישא.

שבת שחל תשעה באב בתוכה — אסור לספר ולכבם.

ויש אומרים: כל החדש אסור.

מתקף לה רב אשי: ממאי דהאיסור ליארם שנאמר בברייתא זו הוא איסור ליארם ממש?

דלמא רק למיעבד לעשות סעודת אירוסין, שיש בסעודה שמחה, הוא דאסור.

הא ליארם בלבד, ללא סעודה, שאין בכך שמחה — שפיר דמי!

ומקשה הגמרא לרב אשי: **אי הכי, לדברין,** שאתה מפרש את דברי הברייתא שנמנעו העם מליארס הכונה היא עם סעודה אבל בחי סעודה מותר, אם כן זה שכתוב בה שנמנעו העם מלישא —

לינשא נמי, נאמר שרק למיעבד סעודת נשואין הוא דאסור, הא לישא בלי סעודת נשואין שפיר דמי בימי האבל על החורבן !?

ודוחה רב אשי את הקושיה הזאת: **הכי השתא !? מהו הדמיון !?**

בשלמא נשואין, גם בלא סעודה איכא

ביאתה או חליצתה של אחת מהן — פוטרת צרתה!

א-ת

היתה אחת משתי היבמות בשרה לכהונה, ואחת פסולה, כגון שהיתה גרושה מבעל קודם —

אם היה חולץ — חולץ לפסולה, ולא לכשרה כדי שלא יפסלנה לכהונה. ואף על פי שהוא אינו כהן, ואין זה נוגע לו, יש לו לדאוג שאחרים לא יפסידו בגללו.

ואם היה מייבם — מייבם בין לכשרה ובין לפסולה.

גמרא

שנינו במשנה: ארבעה אחים נשואין ארבע נשים, ומתו.

ומשמע מלשון המשנה שכל הארבעה מתו.

והוינן בה: וכי ארבעה אחין בלבד — סלקא דעתך שהיו כאן?

אם כן, יוצא שמתו כל האחים ולא נשאר אח בחיים, ומי הוא זה שמייבם את כל ארבעת היבמות!?

אלא אימא כך: אם מתו ארבעה אחים מתוך הרבה אחין — הרשות בידו של גדול האחים לייבם את ארבע היבמות כולן.

והוינן בה: וכי שבקי נותנים ליה את הרשות לשאת את כולן לעצמו, והרי יש לנו לדאוג כיצד יפרנסן?

והתניא: נאמר בפרשת יבום [דברים כה]:

"וקראו לו זקני עירו" — הן, ולא שלוחן.

"ודברו אליו" — מלמד, שמשיאין לו עצה חוננת לו.

שאם היה הוא ילד והיא זקנה, או שהוא זקן והיא ילדה, אומרים לו: מה לך אצל ילדה? מה לך אצל זקנה?

כלך אצל שכמותך, ואל תשים קטטה בביתך!

ומשנינן: לא לכל אדם התירו לייבם את כולן.

ולא צריכא משנתנו, אלא באדם עשיר דאפשר ליה לפרנס את כולן.

ופרכינן: אי הכי, אפילו טובא הרבה יותר נשים נמי מותר לו לייבם, ומדוע נקטה המשנה ארבע יבמות!?

ומשנינן: עצה טובה קא משמע לן: ד' נשים — איין.

טפי, יותר מארבע — לא!

כי חיבי דנמטייה שתגיע לכל אחת מהן קיום מצות עונה אחת בחדש.

לפי שעונה של תלמידי חכמים היא אחת לשבוע, מליל שבת לליל שבת, ובחודש יש ארבעה שבועות.

שנינו במשנה: מי שהיה נשוי שתי נשים, ומת, ביאתה או חליצתה של אחת מהן פוטרת צרתה.

והוינן בה: ונייבם לתרוייהו, לשתייהן!

ומשנינן: **אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן, אמר קרא [דברים כה]:**

"אשר לא יבנה את בית אחיו".

בית אחד הוא בונה, ואין בונה שני בתים.

עוד הוינן בה: **ונחלוץ לתרויהו!**

ומשנינן: **אמר מר זוטרא בר טוביה, אמר קרא [דברים כה]:**

"בית חלוץ הנעל".

בית אחד הוא חולץ, ואין חולץ שני בתים.

עוד הוינן בה: **ונייבם תחילה לחדא, ליבמה אחת, ואחר כך נחלוץ לחדא!**

כי לא התמעט מהפסוקים אלא ייבום של שני בתים וחליצה של שני בתים, אך אין לנו מיעוט שיבום אחת מהן פוטר את השניה מהחליצה.

ומשנינן: **אמר קרא [דברים כה] ש"אם לא יחפוץ" היבם לקחת את היבמה לאשה להקים לאחיו שם בישראל, יחלוץ.**

הא חפץ להקים לאחיו שם בישראל — ייבם.

מלמד הכתוב, **שכל העולה השערה, אל בית הדין ליבום — עולה לחליצה. וכל שאין עולה לייבום — אין עולה לחליצה!**

ואחר שהתייבמה הראשונה אין היבמה השניה עולה ליבום, שהרי בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים.

וכיון שאין היא עולה ליבום הרי היא פטורה גם מהחליצה.

ועוד טעם שלא ייבמו אחת ויחלצו לשניה: **כדי שלא יאמרו אנשים: בית מקצתו בנוי, ומקצתו חלוץ.⁽¹⁾**

ותמהינן: **ויאמרו!**

דהיינו, הרי כך יש לעשות, ומה יש לחשוש שיאמרו "בית אחת מקצתו בנוי ומקצתו חלוץ"?!

ומשנינן: **אי דמייבם לאחת וחדר חלוץ לשניה — הכי נמי שלא אכפת לנו ש"יאמרו", כי כך צריך לעשות.**

אלא, החשש הוא [דלמא] חלוץ לאחת תחילה, וחדר ורק אחר כך מייבם לשניה. ואז קם ליה, עובר הוא על יבום השניה, ב"לא יבנה".

היות שדרשינן: כיון שלא בנה [כאשר חלוץ לראשונה] — **שוב לא יבנה!**

ועדיין הוינן בה: **כיון שדורש אתה "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים" —**

ואימא, אמור, שכך היא משמעות הלימוד ש"אינו בונה שני בתים":

רק כי איכא יבמה חדא, שהוא בונה בית אחד — רק אז תתקיים מצות יבום.

אבל כי איכא תרתי, שתי יבמות, שאינו בונה שני בתים — לא תתקיים מצות יבום כלל!

1. התוס' טוענים שאין לגרוס כך, כי לא יתכן שמשום "יאמרו" אנשים ימנעו מלקיים מצוה מן התורה לייבם אחת ולחלוץ אחת.

ומשנינן: אם תאמר שמשמעות הכתוב היא שבכל מקום שיש שתי יבמות מבית אחד אין כלל מצות יבום, **אם כן, "צרת ערוה", דאסר רחמנא** — למה לי קרא למעטה מחליצה ומיבום?!

השנא, הרי אם היו **שתיים יבמות בעלמא**, שאין אחת מהן צרת ערוה, אמרת שלא בני **חליצה ויבום נינהו** —

כשאת מהשתיים היא **צרת ערוה** — **מיבעיא**? וכי צריך הפסוק לומר שלא בני חליצה ויבום הן?!

ומכך שהוצרך הכתוב לאסור צרת ערוה, הוא גילה לנו ששתי יבמות הבאות מבית אחת לא התמעטו מיבום ומחליצה.

ופרכינן: **אלמא לא** נאמר שגם אם שתי יבמות בעלמא פטורות מן החליצה ומן היבום, בכל זאת **אצטריך** הכתוב במיוחד למעט שתי יבמות אשר אחת מהן היא צרת ערוה.

כי **סלקא דעתך אמינא, שערוה** — **אבראי קיימא**. שהיא נחשבת מחוץ למסגרת היבום, כיון שהיא ערוה על היבם.

ואין כאן שני בתים שעומדים ליבום, אלא רק בית אחד.

והייתי אומר **שתתיבם צרתה**, לפי שאין היא מתמעטת מהמיעוט "בית אחד הוא בונה ולא שני בתים".

קא משמע לן קרא של צרת ערוה, **דאסירא** צרת הערוה ליבום מדין נפרד, של "צרת ערוה".

ואם כן, חוזרת השאלה: מנין לנו שאין

משמעות הלימוד "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים", לפטור שתי יבמות הבאות מבית אחד, גם מהיבום וגם מהחליצה.

ומשנינן: **אלא**, מכאן אנו יודעים שאין כונת הכתוב למעט שתי יבמות הבאות מבית אחד, היות וכפל הכתוב את המילים "**יבמותו יבמותו**", ובכך הוא **ריבה** שתי יבמות הבאים מבית אחד ליבום ולחליצה.

שנינו במשנה: **היתה אחת כשרה ואחת פסולה** — חולץ לפסולה!

אמר רב יוסף, כאן, במשנתנו **שנה לימד רבי** את הכלל: **לא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים להם**.

מתניתין

המחזיר גרושתו משנישאת, ועובר על הלאו "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה".

והנרשא חלוצתו, ועובר על הלאו "כיון שלא בנה שוב לא יבנה".

והנרשא קרובת חלוצתו [הגמרא תשאל הרי אין זה איסור מן התורה] —

יוציא אותה מתחתיו, והולד ממזר, דברי רבי עקיבא.

וחכמים אומרים: יוציא, אך אין הולד ממזר.

ומודים [חכמים] בנושא קרובת גרושתו, שהולד ממזר.

כגון אחות גרושתו. היות וכל קרובותיה של אשתו אסורים עליו באיסור כרת אחר גירושיה, כמו שהיו לפני גירושיה. ובולד

הבא מחייבי כריתות הוא ממזר.

גמרא

והוינן בה: וכי סבר רבי עקיבא שהנושא קרובת חלוצתו — חולד ממזר?

והאמר ריש לקיש: כאן, [במשנה לעיל מא א] שנה לימד רבי: אחות גרושה — מדברי תורה, אחות חלוצה — מדברי סופרים!?

ומשנינן: תני במשנתנו במקום "הנושא קרובת חלוצתו" — הנושא קרובת גרושתו [כגון אמה או אחותה], שהיא אסורה באיסור כרת.

ומוסיפה הגמרא ראייה שכך יש לגרוס במשנה:

הכי נמי מסתברא שיש לגרוס "קרובת גרושתו" במקום "קרובת חלוצתו". מהא דקתני סיפא: ומודים, בנושא קרובת גרושתו, שהולד ממזר.

אי אמרת בשלמא איירי בה, שמשנתנו עוסקת בקרובת גרושתו, וכמו התיקון בגירסת המשנה, היינו דקתני "ומודים [חכמים] בנושא קרובת גרושתו, שהולד ממזר".

אלא אי אמרת לא איירי בה, אלא המשנה עוסקת בקרובת חלוצתו — מאי "ומודים בקרובת גרושתו שהולד ממזר"? והרי לא עסקנו בכך!

ופרכינן: אין מכך ראייה לתיקון הגירסא. ולעולם עוסקת המשנה בקרובת חלוצתו.

ודלמא, הא קא משמע לן התנא באומר

"ומודים בקרובת גרושתו שהולד ממזר", לומר, שאף על פי שחולקים חכמים על רבי עקיבא העושה ממזר מחייבי לאוין, מודים הם דיש ממזר מחייבי כריתות!

ולצורך זה נקט התנא בהמשך דבריו את הדוגמא של קרובת גרושתו.

ומשנינן: לצורך זה לא היה לו לתנא לומר זאת כאן.

כי הא קתני לה לקמן [בדף מט א]:

דתנן: איזהו ממזר? כל שאר בשר שהוא בלא יבא, דברי רבי עקיבא.

רבי שמעון התימני אומר: כל שחייבין עליו כרת בידי שמים.

והלכה כדבריו.

ולכן, חוזרת הראיה מכך שנקט התנא שמודים חכמים שיש ממזר מקרובות גרושתו, שהמשנה לעיל עוסקת בקרובת גרושתו ולא בקרובת חלוצתו.

ומקשינן: ודלמא קסתיים לן התנא במשנתנו [בסתם משנה] שהלכה כרבי שמעון התימני, ולכן נקט שיש ממזר מקרובת גרושתו, שהיא חייבי כריתות, וזה בא התנא לחדש, ולעולם לעיל יש לגרוס "קרובת חלוצתו".

ומשנינן: אם כן, שבא התנא לסתום במשנה שהלכה כשמעון התימני, ליתני שאר חייבי כריתות, ולא דוקא קרובת גרושתו.

"קרובת גרושתו" שנקט התנא בדוקא — למה לי לנקוט?

אלא, שמע מינה, שנקט אותה משום שאיירי בה לעיל. ומוכח שיש לגרוס במקום קרובת חלוצתו — קרובת גרושתו.

אך עדיין יש להקשות: ודלמא לעולם לא איירי בה התנא בקרובת גרושתו, ויש לגרוס לעיל קרובת חלוצתו.

ומה שהקשית, אם כן, מדוע נקט התנא כדוגמא לחייבי כריתות דוקא את קרובת גרושתו —

תשובתך: ואיירי דתנא בדברי רבי עקיבא מחזיר גרושתו, ונושא חלוצתו, וקרובת חלוצתו, וחולקים חכמים על רבי עקיבא, וסוברים שמחייבי לאוין אין הולד ממזר —

תני נמי את הצד הנגדי, שמאידך, מודים הם בקרובת גרושתו [בניגוד לקרובת חלוצתו] שהולד ממזר!

ומכח הקושיה הזאת, מתרצת ומסיקה הגמרא מסקנה חדשה:

אלא, אכן הולד שנולד מקרובת חלוצתו, לרבי עקיבא — הוי ממזר!

ומבארת הגמרא את טעמו של רבי עקיבא:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: היינו טעמא דרבי עקיבא, משום דאמר קרא: "בית חלוץ הנעל".

הכתוב קראו לחולץ — "ביתו".

שהחלוצה נחשבת כאילו נכנסה לביתו, ויצאה ממנו בחליצה.

ולכן, קרובות החלוצה אסורות עליו כקרובותיה של גרושתו, ואינן חולצות ואינן מתייבמות!

אמר רב יוסף, אמר רבי שמעון ברבי [בנו של רבי]:

הכל מודים במחזיר גרושתו, שהולד ממנה טז-ב פגום לכהונה. שאם ילדה בת, הרי היא פסולה להנשא לכהן, כחללה.

והוינן בה: מאן "הכל מודים"? מי הוא זה שמודה בענין הזה?

ומשנינן: שמעון חתימני הוא המודה.

דאע"ג דאמר שמעון חתימני אין ממזר מחייבי לאוין —

הרי נחי, על אף, דממזר לא הוי — אבל פגום לכהונה, מיהא, מכל מקום, הוי.

ודבר זה יש ללמוד אותו מקל וחומר מאלמנה, הנבעלת לכהן גדול:

ומה אלמנה לכהן גדול, שאין איסורה שזה בכל הכהנים, אלא אסורה היא לכהן גדול בלבד, בכל זאת, אם בא עליה כהן גדול הרי בנה פגום לכהונה, מדין חלל.

זו, מחזיר גרושתו משנישאת, שאיסורה שזה בכל — אינו דין שבנה פגום לכהונה!

ומקשינן: איכא למיפרך לקל וחומר:

מה לאלמנה, שכן היא עצמה מתחללת בביאתה לכהן גדול, ונעשית חללה, ואסורה מעתה לכל הכהנים.

וכמו כן אם היא בת כהן, היא נפסלת בביאה הזאת לאכילת תרומה, כדין חללה שאינה אוכלת תרומה.

ולכן דין הוא שיפגם גם ולדה, ויהיה חלל.

תאמר במחזיר גרושתו משנישאת, שהנבעלת עצמה אינה נפגמת לכהונה מחמת שהיא אסורה עליו להחזירה משנישאת לאחר, אלא כבר משעה שהתגרשה היא אסורה לכהן, מדין גרושה.

ואם בת כהן היא, אין היא מפסידה את זכותה לאכול בתרומה אם ימות בעלה בלי בנים ממנה ותחזור לבית אביה, לפי שבעילת אשה שחזרה לבעלה אחר שהתגרשה ממנו ונישאת לאחר, אינה פוסלת מאכילת תרומה, וכפי שיתבאר להלן [סט א].

ואם כן, מנין שיפגם זרעה לכהונה!?

ועוד, הרי במחזיר גרושתו יש מיעוט מיוחד של "היא"!

"היא" **תועבה, כתיב** בה. לומר: רק היא עצמה תועבה, להחזירה אליו אחרי שנישאת לאדם אחר, **ואין בניה ממנו תועבין!**

ועוד יש להקשות: הא **תניא: המחזיר גרושתו, והנושא חלוצתו, והנושא קרובת חלוצתו** —

רבי עקיבא אומר: אין לו בה קדושין, כי אין תפיסת קידושין בחייבי לאוין כמו שאין תפיסת קידושין בחייבי כריתות.

ולכן **אינה צריכה חימנו גט.**

והיא פסולה לכהונה מדין זונה, לפי שכל אשה הנבעלת למי שאין לו בה תפיסת קידושין, נאסרת לכהן מדין "זונה".

[חללה"ה היא רק אשה הנבעלת באיסור כהונה, כגון אלמנה הנבעלת לכהן גדול, או גרושה הנבעלת על ידי כהן הדיוט].

וילדה פסול, ממזר. שהיות ואין בה תפיסת קידושין [לשיטת רבי עקיבא], הולד ממזר.

וכופין אותו להוציא.

וחכמים אומרים: יש לו בה קדושין, וצריכה חימנו גט. **והיא כשרה, וילדה כשר.**

והיונן בה: זה שאמרו חכמים שהולד של מחזיר גרושתו הוא ולד כשר — **למאן,** למי כשר ולדה?

לאו, האם לא להנשא לכהונה!

ומוכח שולד של מחזיר גרושתו, לדברי חכמים, אינו חלל!

ודוחה הגמרא: **לא.** אין הוא כשר לכהונה, אלא רק לקהל, להנשא לכל ישראל, חוץ מאשר לכהנים.

אי הכי, שהכשרות שלו היא רק לקהל, זה שאמרה הברייתא על הנבעלת עצמה ש"**היא כשרה**" — **למאן,** למי היא כשרה להנשא?

אילימא שהיא כשרה להנשא לקהל — **פשיטא** הוא!

וכי משום דזניא — **אפסלה לקהל!**?

אלא לאו, היא כשרה לכהונה.

ומדחיא כשרה לכהונה — הרי הכשרות האמורה בברייתא לגבי ולדה, נמי כשרות לכהונה היא!

ומוכח, שולד מחזיר גרושתו אינו חלל!

ודוחה הגמרא את הראיה מלשון הברייטא הזאת שולד מחזיר גרושתו כשר לכהונה, כנגד רב יוסף שהביא בשם רבי שמעון ברבי שהלוד שלה פגום לכהונה:

מידי איריא, כלום אמרה הברייטא שמדובר בכשרות הולד כמו בכשרות האם?

והרי אפשר לומר: **הא**, כשרות האם, **כדאיתא**, היא במה ששייך בה.

שהיא כשרה אפילו לכהונה [לאכילת תרומה].

והא, כשרות הולד, **כדאיתא**, במה ששייך בו.

שהוא כשר לבוא בקהל, אבל הוא פגום לכהונה.

ומוכיחה הגמרא שאכן כך הוא הסבר הברייטא:

הכי נמי מסתברא, שהא כדאיתא והא כדאיתא:

דקתני רישא בדברי רבי עקיבא, שהמחזיר גרושתו, **היא פסולה**, וולדה **פסול**.

היא פסולה — **למאן**?

אילימא לקהל, וכי משום דזניא אפסלה ליה לקהל?

אלא לאו, לכהונה, שנפסלה מדין זונה, ככל אשה הנבעלת למי שאין לו בה תפיסת קידושין!

ואילו זה שאמר רבי עקיבא שולדה פסול —

למאן, לגבי מי אמר רבי עקיבא שהולד "פסול"?

אילימא פסול לגבי כהונה, ומתוך זה יש לנו לדייק: **הא לקהל** — **כשר**.

אי אפשר לומר כך. כי הרי **אמר רבי עקיבא** במשנתנו, שהמחזיר גרושתו — הולד **ממזר**!

אלא פשיטא שכונת רבי עקיבא היא לפוסלו אפילו לקהל מדין ממזר.

ומדרישא, בדברי רבי עקיבא, עלינו לחלק בין פסול האם ופסול הוולד, ולומר שהם מדברים בפסולים חלוקים, שהיא נאסרת רק לכהונה והולד נאסר אפילו לקהל, והיינו: **הא כדאיתא והא כדאיתא**.

סיפא נמי, בדברי חכמים, יש לנו לומר: **הא כדאיתא והא כדאיתא**. וכשרות האם היא בין לקהל ובין לכהונה, ואילו כשרות הולד היא רק לקהל, ולא לכהונה!

ועתה באה הגמרא ליישב את הקושיה השניה שהקשתה על רבי שמעון ברבי, שהרי נאמר במחזיר גרושתו לשון של מיעוט "תועבה היא", המלמד שרק היא תועבה, להחזירה משישאת לאחר, אך אין בניה ממנו תועבים, לומר שאינם פגומים לכהונה:

ומה שהקשית מהכתוב "היא תועבה", ולמדת ממנו שבניה מהמחזיר גרושתו אינם תועבה — **נמי לא קשיא**. לפי שלא זה בא המיעוט של "היא" ללמד. אלא יש למעט ממנו את צרתה הנופלת יחד עמה ליבום, וכך יש לך לדרוש את המיעוט מ"היא":

רק **היא** עצמה, היא **תועבה** ליבם, ואין

צרתה תועבה ליבם, והיא יכולה להתייבם לו.

אבל בניה ממנו — תועבין הם!

ובכך תירצה הגמרא עד עתה את שתי הקושיות האחרונות על רבי שמעון ברבי.

אלא, רק לימוד הקל וחומר של רבי שמעון ברבי מאלמנה לכהן גדול, עדיין קשיא.

והיא הקושיה הראשונה, שיש לפרוך את הקל וחומר, כי מזה לאלמנה לכהן גדול, שולדה פגום לכהונה, שכן היא עצמה מתחללת, תאמר במזיר גרושתו שהיא עצמה אינה מתחללת בהחזרתה אליו!

ומכח קושיה זו, שאין עליה תשובה, אומרת הגמרא שיש להעמיד את דברי רבי שמעון ברבי בצורה אחרת:

אלא אי אתמר, הכי אתמר:

אמר רב יוסף, אמר רבי שמעון ברבי: הכל מודים בבא על חייבי כריתות — שהולד פגום לכהונה!

ומבאר הגמרא: מאן הכל מודים? — רבי יהושע הוא!

דאע"ג דאמר רבי יהושע אין ממזר מחייבי כריתות אלא רק מחייבי מיתות בית דין —

נחי דממזר לא חוי — פגום לכהונה מיהא חוי.

ויש ללמוד זאת מקל וחומר מאלמנה:

ומה אלמנה לכהן גדול, שאין איסורה שוה בכל — בנה פגום לכהונה, והרי הוא חלל.

זו, שאיסורה שוה בכל — אינו דין שבנה פגום לכהונה!

וכי תימא לפרוך: מה לאלמנה שכן היא עצמה מתחללת לכהונה, שנעשית חללה מעתה!

תשובתך: הכא נמי, בבעילת חייבי כריתות, כיון שבעלה — עשאה "זונה", וגם פסול זה הוא פגם לכהונה, כמו חללה מכהן גדול שנשא אלמנה.

אבל כשעשינו את הקל וחומר למחזיר גרושתו, לא יכולנו לענות שגם היא נעשית זונה בבעילתה, כי אין נעשית זונה אלא הנבעלת למי שהוא "זר אצלה מעיקרא", אבל זאת שהתגרשה ונישאת לאחר והחזירה אליו, אינה זרה אצלו "מעיקרא" [לשון הגמרא סט א, והעיקרון הזה יבואר במקומו. רש"י].

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: הכל מודים, בעבד ועובד כוכבים הבא על בת ישראל, שהולד ממזר.

והוינן בה: מאן הכל מודים?

ומשנינן: שמעון התימני הוא.

דאע"ג דאמר שמעון התימני שאין ממזר מחייבי לאוין —

חני מילי מחייבי לאוין, היות דתפסי בהו מה-א קדושין.

אבל הכא, עובד כוכבים ועבד, כיון דלא תפסי בהו קדושין — כחייבי כריתות דמי. והולד מהם הוא ממזר.

מיתיבי מברייטא, דתניא:

עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל —
הולד ממזר.

רבי שמעון בן יהודה אומר: אין ממזר אלא
ממי שאיסורו איסור ערוה וענוש כרת, ואלו
אין ענוש עליהם כרת!

ומוכח שרבי שמעון בן יהודה, הסובר
כשמעון התימני שאין ממזר אלא מחייבי
כריתות, סובר שאין ממזר מגוי ועבד שבאו
על בת ישראל, ודלא כרבי יוחנן!

אלא, אמר רב יוסף: מאן חבל מודים? —
רבי הוא!

כי אף על גב דמצינו [לקמן נב ב], לגבי מה
ששינו "אין ביאה אחר חליצה".

והיינו, אם היו שתי יבמות, וחלץ היבם
לאחת מהן, ואחר כך בא על השנייה, אין
ביאתו בשניה קונה כלום, ואין היא צריכה
ממנו גט —

רבי אומר: אין הדברים הללו — שביאת
השניה אינה מצריכה גט — אמורים, אלא
לדברי רבי עקיבא, שהיה עושה את החלוצה
בערוה, שאין בה תפיסת קידושין.

וליה, לרבי עצמו, לא סבירא ליה כרבי
עקיבא, אלא היא צריכה גט מהיבם שבא
עליה.

אפילו הכי, בעובד כוכבים ועבד, שאין בהם
תפיסת קידושין, מודה הוא שהולד ממזר,
על אף שאין הם חייבי כריתות.

דבי אתא רב דימי, אמר רב יצחק בר
אבודימי משום רבינו [רבי]: עובד כוכבים
ועבד הבא על בת ישראל — הולד ממזר.

רבי אחא שר הבירה ורבי תנחום בריה דרבי
חיא איש כפר עכו, פרוק הנהו שבוייתא,
פדו שתי שביות, דאתו שבאו מארמון,
לטבריא.

הוה חדא, והיתה אחת השביות דאעברא,
שהיתה מעוברת מעובד כוכבים. ואתו
לקמיה דרב אמר, לשאול מה דינו של
העובר.

אמר להו רב אמר: רבי יוחנן ורבי אלעזר
ורבי חנינא דאמרי: עובד כוכבים ועבד
הבא על בת ישראל — הולד ממזר.

אמר תהה רב יוסף על כך שמנה רב אמר
שלשה האומרים שהולד ממזר, ומכח
שלשתם הוא הכריע כמותם:

וכי רבותא, האם יש חשיבות למחשב גברי?
כלומר, האם זה שיש רבים הסוברים כך,
היא סיבה להכריע את ההלכה כך?

הרי לעומת שלשה אלו, יש רבים אחרים,
הסוברים שאין הולד ממזר:

הא רב ושמואל בבבל, ורבי יהושע בן לוי
ובר קפרא בארץ ישראל, ואמרי לה ויש
אומרים חלופי, שמחליפים את בר קפרא,
ועיילי ומעלים במקומו את זקני דרום,
דאמרי: עובד כוכבים ועבד הבא על בת
ישראל — הולד כשר!

אלא, אמר רב יוסף: לא משום חשיבות
הרבים האומרים שהולד ממזר מוכרעת
ההלכה שהולד ממזר, כי יש מצד שני, רבים
הסוברים שאינו ממזר.

אלא מה שמכריע שהולד ממזר, כי שיטת
רבי היא!

שנאמר [ויקרא כב] "ובת כהן כי תהיה — אלמנה וגרושה, וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה".

אם נישאת למי שיש לו "אלמנות וגרושין" בה, לפי שתופסים לו בה קידושין, הרי היא חוזרת אל בית אביה לאכול בתרומה.

יצאו עובד כוכבים ועבד, שאין להם "אלמנות וגרושין" בה, כיון שאין להם בה תפיסת קידושין, ולכן אם תיבעל להם, אין היא חוזרת לבית אביה לאכול בתרומה, לפי שהיא נפסלת על ידם לכהונה.

אמר ליה אביי לרב יוסף: מאי חזית דסמכת אדרב דימי?!

מה ראית להעדיף לסמוך על רב דימי, שהעיד בבואו מארץ ישראל לבבל, בשם רבי יצחק בר אבודימי, שאמר בשם רבי, שהולד ממזר.

סמוך אדברי רבין, שאמר בשם רבי שהולד מותר!

דכי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, אמר: רבי נתן ורבי יהודה הנשיא מורים בה [בולד נכרי שבא על בת ישראל] להיתירא.

ומאן הוא רבי יהודה הנשיא? — רבי הוא!

ומוסיפה הגמרא: ואף רב מורה בה היתירא.

דחזיא דאתא לקמיה דרב, הגיע בן ישראלית שהתעברה מגוי אל רב, ואמר ליה, שאל את רב:

עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל — מהו דינו?

אמר לו רב: הולד כשר.

והלכה כמו רבי. ומצינו שכך היא דעתו של רבי:

דכי אתא רב דימי, אמר רבי יצחק בר אבודימי, משום רבינו [רבין] אמרו: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל — הולד ממזר.

רבי יהושע בן לוי אומר: הולד מקולקל.

והוינן בדברי רבי יהושע בן לוי: למאן, למי הולד מקולקל?

אילימא שהוא מקולקל לקהל?

הא אמר רבי יהושע בן לוי [לעיל]: הולד כשר!

אלא הוא מקולקל לכהונה.

דבולחו אמוראי דמכשרי לקהל את הולד הבא מן הנכרי הבא על בת ישראל — מודו שהולד פגום לכהונה, מקל וחומר מאלמנה:

מה אלמנה לכהן גדול, שאין איסורה שוה בכל — בנה פגום לכהונה.

זו, הנבעלת לגוי או לעבד, שאיסורה שוה בכל — אינו דין שבנה פגום.

שמה תפרוך: מה לאלמנה לכהן גדול שכן היא עצמה מתחללת לכהונה!

תשובתך: הכא נמי, בנבעלת לגוי, כיון שנבעלה לו — פסלה לכהונה כדין זונה. והיא אינה יכולה להנשא לכהן, ואינה אוכלת בתרומה.

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון: מניין לעובד כוכבים ועבד הבא על הכהנת ועל חלויה ועל הישראלית, שפסולה לכהונה כדין זונה?

אמר ליה השואל לרב: אם כן, שכשר אני, הב לי ברתך, תן לי את בתך ואשאנה!

אמר לו רב: לא יחיבנא לך. לא אתן לך את בתי.

אך כיון שחידש רב שהוא כשר —

אמר שימי בר חייא לרב: אתה, שהתרת דבר מחודש, יש לך לאמת את דבריך, ולתת לו את בתך.

ואמר לו זאת בלשון משל ומליצה:

אמרי אינשי בלשון גוזמא: גמלא במדי — אקבא רקדא.

גמל גדול, הנמצא במלכות מדי, מסוגל לרקוד בארבעת רגליו אפילו בתוך קב קטן!

ואילו כאן, הכל נמצא: הא קבא, והא גמלא, והא מדי.

ובכל זאת הגמל — לא רקדא!

והיינו, אם אכן כשר הוא כמו שחידשת, הרי עליך לאמת את חידושך — ומדוע שלא תתן לו את בתך לאשה?!

אמר ליה רב לשימי בר חייא: אי ניהוי, גם אם יהיה אדם זה, כיהושע בן נון — לא יחיבנא ליה ברת. לא אתן לו את בתי.

אמר ליה שימי בר חייא: אי הוה כיהושע בן נון, הרי אי מר לא יחיב ליה את בתו, אינשי אחריני כן יחיב ליה את בתם.

אבל האי, זה שבא לפיך, אי מר לא יחיב ליה את בתו — אחריני לא יחיב ליה! כי רק אתה מתיר אותה, ואילו אחרים אוסרים אותה!

לא הוה קאזיל מקמיה. סירב אותו אחד שהכשירו רב, מללכת מעם רב.

יחיב ביה עיניה, נתן בו רב עיניו על חוצפתו, ושכיב, ומת.

ומוסיפה הגמרא: ואף רב מתנה מורה בה לחיתורא.

ואף רב יהודה מורה בה לחיתורא:

דכי אתא אחד שנוולד מישראלית שהתעברה מגוי, לקמיה דרב יהודה, אמר ליה רב יהודה: זיל, איטמר, לך למקום אחר, והסתר את זהותך, כי אם יכירו אותך לא יתנו לך להנשא עם בתם, או נסיב התחתן עם בת מינך שהיא בת ישראל שנוולדה מעובד כוכבים ואמה ישראלית.

ומוכח שסובר רב יהודה שהוא כשר, כי אם הוא היה ממזר, לא היה נותן לו רב יהודה עצה להסתיר את זהותו ולקחת אשה כשרה.

וכי אתא אחד שכזה לקמיה דרבא, אמר ליה: או גלי, או נסיב בת מינך, הכשרה כמורך. אך לא התיר לו לקחת ממזרת.

ומוכח גם מרבא שהוא כשר.

שלחו ליה בני בי מוכסי לרבה: מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל — הוולד, מהו?

אמר להם רבה: השתא עבד כולו הבא על בת ישראל אמרינן הולד כשר,

חציו עבד וחציו בן חורין — מיבעיא, וכי צריך לומר שהוא כשר?!

אמר תמה רב יוסף: הרי מרא דשמעתא,

"בעל השמועה", שעליו אתה מסתמך עליו להתיר —

אף כל דלא תפסי בה קדושין, וביניהם נכרי ועבד — הולד ממזר.

מה-ב מנו, מי הוא? — רב יהודה!

והא אמר רב יהודה: מי שחציו עבד וחציו בן חורין הבא על בת ישראל — אותו ולד אין לו תקנה לשאת בת ישראל, משום שהוא ממזר!?

ומאן דמכשר, סבר: מה אשת אב, דלדידיה לכן האב בלבד לא תפסי בה קדושין [בהיותה פנויה, לאחר מות אביו, או לאחר שגירשה אביו], אבל לאחרני תפסי בה קדושין בהיותה פנויה.

ומשנינן: יש לחלק בין המקרים:

לאפוקי, להוציא עובד כוכבים ועבד, דלא תפסי בהו קדושין כלל!

כי אם בא מי שחציו עבד וחציו בן חורין על בת ישראל פנויה, מבלי שישא אותה, הולד כשר!

ולכן, אפילו בא עובד כוכבים ועבד על אשת איש ישראלית, אין הולד מהם ממזר.

ואילו כי איתמר דרב יהודה שאותו ולד אין לו תקנה — כגון דקדיש מי שחציו עבד וחציו בן חורין בת ישראל.

ואם כן, אי אפשר לומר את החילוק שאמרנו, שבחציו עבד וחציו בן חורין מדובר שקידש אותה החציו ישראל ולכן הולד ממזר. כי לדברי רב יהודה המכשיר, אין הולד ממזר אפילו אם בא העבד על אשת איש!

וכיון שהיא מקודשת לחציו ישראל, לכן הולד ממזר, דנמצא צד עבדות שבו משתמש באשת איש המקודשת לצד הישראל שבו!

אלא, כך יש לתרץ:

ומקשה הגמרא שאין זה חילוק נכון: כי —

כי איתמר דרב יהודה — כגון שבא חציו עבד וחציו בן חורין על אשת איש, והולד ממזר לא מצד העבד, אלא מצד הישראל!

והאמר נהרדעי משמיה דרבי יעקב:

הואיל ונמצא צד חירות שבו משתמש באשת איש.

לדברי הפוסל ולד של נכרי ועבד הבא על בת ישראל — פוסל אפילו בבא הנכרי והעבד על בת ישראל פנויה.

אמר רבינא, אמר לי רב גזא: איקלע רבי יוסי בר אבין לאתריין, למקומנו.

לדברי המכשיר — מכשיר אפילו בבא הנכרי והעבד על אשת איש ישראל.

והוה עובדא בפנויה שבא עליה עבד גמור — ואכשר רבי יוסי בר אבין את הולד.

ושניהם, המכשיר והפוסל, לא למדוה אלא מאשת אב, שבסמוך אליה נאמר בתורה דין הממזרות:

ועוד עובדה היתה, באשת איש שבא עליה עבד — ופסיל רבי יוסי בר אבין את הולד.

מאן דפסיל, סבר: מה אשת אב, דלא תפסי בה קדושין לכן האב — הולד ממזר.

אמר רב ששת, לדידי אמר לי רב גזא: לא

רבי יוסי בר אבין הוה במקומנו, אלא רבי יוסי ברבי זבירא הוה.

ואכשר בין בפנויה שבא עליה עבד גמור, בין באשת איש שבא עליה עבד גמור. כמבואר לעיל, שיש ממזר רק ממי שיש לו קידושין באחרים, ולא בנכרי ועבד, שאין להם קידושין בישראל כלל.

אמר ליה רב אחא בריה דרבה לרבינא: איקלע אמימר לאתריין, ואכשר בין בפנויה בין באשת איש.

והלכתא, עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל — הולד כשר, בין בפנויה בין באשת איש.

רבא אכשריה לרב מרי בר רחל, שנולד מנכרי שבא על בת ישראל, ומנייה ומינה אותו להיות כפורסי דבבל, בין הגבאים הממונים על ישראל שבבבל.

ומינה אותו רבא למינוי של פרנס על הציבור, אע"ג דאמר מר במסכת קידושין [עו ב]: על הפסוק בספר דברים [פרק יז] בפרשת מינוי המלך:

"שום תשים עליך מלך — מקרב אחיך".

ודרשו מכאן חכמים: כל "משימות", ממונים וגבאים שאתה משים עליך — אל יהו אלא "מקרב אחיך"!

היות והאי, כיוון דאמו מישראל — "מקרב אחיך" קרינן ביה.

ומכאן ואילך עוסקת הגמרא באופני ההתגיררות:

עבדיה דרבי חייא בר אמי, אטבילה הטביל להחיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, כדי שתטהרנה הטבילה מנדותה, ולא היתה זאת טבילה לשם גרות.

אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה, שתחשב הטבילה הזאת לטבילת גרות, והיא ובתה תהיינה כשרות להנשא לישראל.

ומבאר רב יוסף את דבריו:

יכול אני להכשיר בה, שתועיל לה הטבילה הזאת כאילו היא טבילת גרות, אף על פי שהיתה זאת טבילה לטהרה מנדות ולא טבילה לשם גרות, כי זה שהיא נוהגת בדת היהודית, בכך שטובלת לנדותה, דבר שלא עושה עובדת כוכבים, זה עצמו מהוה קבלת עול מצוות של הדת היהודית, וכיון שהקבלה זאת נעשית בטבילה, נחשבת לה טבילה זאת כטבילת גרות.

וכדרב אסי שאמר אותו דבר לקמן, במקרה דומה —

דאמר רב אסי על אדם שקראו לו בן הנכרית כיון שלא טבלה אמו לגירותה: מי לא טבלה אמו לנדותה?! ודי בכך שטבלה לשם טהרה מנדות כדי להחשיב את הטבילה כטבילת גרות.

ויכול אני להכשיר גם בברתה, את בתה של אותה אשה.

ואף על פי שאחר הטבילה הזאת [שבה היא התגיררה] היא נבעלה לנכרי, ונמצא שבתה הנולדת לה, היא מביאת נכרי בישראלית, יש לי להתירה, היות ואני סובר שעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל — הולד כשר.

ועתה מביאה הגמרא את המעשה שהורה בו רב אסי:

ההוא דחזו קרו ליה "בר ארמייתא", לפי שלא טבלה אמו לשם גרות.

אמר רב אסי: מי, וכי לא טבלה אמו לנדרתה?!? ובטבילה זאת, שנוהגת בה כדת ישראל, היא מתגיירת.

ההוא דחזו קרו ליה בר ארמאח", שנולד מנכרי, לפי שלא טבל אביו לגרותו [אם כי מל את עצמו].

אמר רבי יהושע בן לוי: מי לא טבל אביו לטהרה מטומאת קריי?!? ובטבילה זאת הוא התגייר.

אמר רב חמא בר גוריא אמר רב: הלוקח עבד מן העובד כוכבים, וקדם אותו העבד וטבל לשם בן חורין — קנה עצמו בן חורין.

ומבאר הגמרא: מאי טעמא קנה העבד את עצמו להיות בן חורין?

עובד כוכבים, גופא — לא קני ליה! שאין העובד כוכבים יכול לקנות עבד בקנין הגוף. כי רק ישראל יש לו קנין בגופו של עבד כנעני ולא לגוי, וכפי שיבואר המקור לכך לקמן.

ולכן, רק מאי דקני ליה לגוי, הוא דמצי מקני ליה לישראל. שאין הגוי יכול למכור לישראל יותר ממה שיש לו בעבד, ויש לו רק קנין של שעבוד בו, שהתחייב והשתעבד לו העבד לעבוד עבורו, אך אין לו בעלות על גופו.

וכיון דקדם העבד וטבל לשם בן חורין, לפני

שהספיק הקונה הישראל להטבילו לשם עבד כנעני — אפקעיה העבד בטבילתו לשעבודיה שיש לקונה אותו בו, לעבוד אותו.

וכדברי רבא.

דאמר רבא: הקדש, חמץ, ושחרור — מפקיעין מידי שעבוד שיש לאחר בנכסיו.

כגון מי שעשה את שורו משועבד לגביית חובו בגדר "אפותיקי", שייחד את השור המסויים כמשועבד לגביית החוב, ואחר כך הקדיש הלואה את השור בקדושת קרבן למזבח, פוקע השיעבוד שיש למלוה בשור.

או שעשה את חמצו אפותיקי לנכרי, והגיעה שעת ביעור חמץ בערב הפסח, פוקע שיעבוד הנכרי שיש לו בחמץ, וחייב הלואה לבערו.

או שעשה עבדו אפותיקי לחבירו, ושחרר את העבד, פוקע שיעבוד חברו מהעבד המשוחרר.

ולכן, גם כאן, כשקדם העבד, וטבל עצמו להיות ישראל בן חורין, מפקיע שחרורו, כשנהיה ישראל בן חורין, את שיעבודו לעבד.

מתיב רב חסדא: מעשה בבלוריא הגיורת, שקדמו עבדיה בשעה שבאה להתגייר, וטבלו לשם גרות לפני.

ובא מעשה לפני חכמים, ואמרו: קנו עצמן בני חורין.

ומדייק רב חסדא: אם קדמו וטבלו לפני, בשעה שהיתה עדיין נכרית, ולא היה לה

אפשרות להיות בעלים על גופם של עבדיה, **אין**, רק אז הועילה טבילתם כדי להפקיע את שיעבודם ממנה.

אבל אם היו טובלים **לאחריה**, לאחר שהתגיירה, כבר **לא** היו יכולים לטבול לשם בן חורין!

ואם כן, מדוע אמר רב, שאם ישראל קונה עבד מנכרי, יכול הוא להקדים ולטבול לשם בן חורין?!

אמר רבא לתרץ את קושית רב חסדא:

לעולם יכול העבד להקדים ולטבול את עצמו לשם בן חורין גם בהיותו בידי ישראל, כל עוד לא הטבילוהו בעליו לשם עבד כנעני.

אלא, שיש חילוק בין אם טובל בהיותו ביד הנכרי או שטובל בהיותו בידי ישראל, לגבי הצורך לפרש בטבילתו שהוא טובל אותה לשם בן חורין:

אם טובלים העבדים **לפניה**, בהיותה עוד גויה, הרי **בין כסתם**, שלא פירשו שטובלים לשם בן חורין, **בין במפורש** שפירשו לשם בן חורין, הם נעשים בני חורין.

אבל אם הם טובלים **לאחריה**, לאחר שנעשתה בת ישראל, הרי רק אם אמרו **במפורש** שטובלים לשם בן חורין, **אין**, הם נעשים בני חורין. אבל אם טובלים **בסתם** — **לא** נעשים בני חורין.

ובמקרה של רב חמא בר גוריא אמר רב, פירש הטובל שהוא טובל לשם בן חורין, ולכן הועילה טבילתו לעשותו בן חורין.

וטעם הדבר, לפי שהגוי אינו יכול להטבילו

לשם עבדות, לכן טבילתו בסתמא, גם אם אינו מפרש שהיא לשם חרות, הרי היא לשם חרות.

אבל ישראל, שיכול להטבילו לשם עבדות, הרי אם מטבילו סתם, הוא מטבילו לשם עבדות. ולכן רק אם קדם העבד והודיע במפורש שתהא טבילתו לשם שחרור, הוא נעשה בן חורין. אבל בסתם, הוא נעשה עבד כנעני.

אמר רב אויא: **לא שנו** שיכול העבד להקדים ולטבול לשם בן חורין, **אלא בלוקח עבד מן העובד כוכבים**.

אבל אם קנה הישראל את **העובד כוכבים גופיה**, שמכר את עצמו לעבד בכסף — קני אותו הישראל לגופו, ואינו יכול להקדים ולטבול לשם בן חורין.

ומוכיח זאת רב אויא, מהא **דכתיב** [ויקרא כה:]: **"וגם מבני התושבים הגרים עמכם, מהם תקנו [עבדים]"**.

מכאן אמרו חכמים:

א. **אתם קונים מהם עבדים**.

ב. **ולא הם קונים מהם עבדים**.

ג. **ולא הם קונים זה מזה עבדים**.

ויש לנו לדון: זה שאמר הכתוב **"ולא הם קונים מהם"** — **למאי**? איזה סוג של עבדות אין הם קונים מהם?

אילימא שאין גוי יכול לקנות ישראל אפילו **לא למעשה ידיו**.

אין זה נכון. כי **אטו**, האם **עובד כוכבים לא**

קני ליה לישראל למעשה ידיו?

והכתוב בספר ויקרא בפרשת גאולת קרובים [פרק כה]:

"וכי תשיג יד גר ותושב עמך, ומך אחיך עמו, ונמכר לגר תושב עמך, או לעקר משפחת גר".

ואמר מר: "משפחת גר" — זה העובד כוכבים!

אלא לאו, שכונת הכתוב לומר שאין קונה גוי לישראל לגופיה.

ועל זה **קאמר רחמנא:** אתם קונין מהם! והיינו, אפילו גופיה!

פריך רב אחא לרב אויא: אימא, אמור שכונת הכתוב היא שאתם קונים מהם **בכסף ובטבילה!** כדין עבד כנעני.

אבל לפני שיטבול הגוי לשם עבדות אינו יכול הישראל לקנותו לגופו, כמו שאין הגוי יכול לקנות לישראל. ואין ראיה מהכתוב שאפשר לקנות את גופו של גוי כשהוא מוכר את עצמו. ולכן, אם קדם הגוי וטבל, הרי הוא יוצא לחרות.

ומסקינן: אכן קשיא.

אמר שמואל: וצריך הישראל, הקונה עבד מגוי ומטבילו לשם עבד כנעני, שיש בכך מקצת יהדות — לתקפו לעבד בהיותו טובל במים, לתת עליו עול מלאכה, כדי שתראה טבילתו כטבילת עבדות, ולא יוכל לומר שהוא טובל לשם בן חורין.

שהיות ומראה האדון בשעת טבילה את

אדנותו עליו, אין ממש בדבריו של העבד שטובל לשם בן חורין.

כי האי דמנימין, עבדיה דרב אשי, בעא, רצה רב אשי, לאטבולי כדי לעשותו לעבד כנעני.

מסריה ניהליהו אותו לרבינא ולרב אחא בריה דרבא, כדי שיטבילוהו לשם עבד, ואמר להו רב אשי: חזו, ראו הוזהרתם, שאם יצליח מנימין עבדי לטבול עצמו לשם בן חורין, דמינייכו קבעית ליה, מכם אדרוש את תשלום דמיו!

רמו ליה ארויסא שמו עליו מעין שרשרת בצואריה, ובשעה שהטבילו אותו, ארפו ליה, הירפו את עניבת השרשרת, ואחר כך צמצמו, הידקו אותה ליה.

ומבארת הגמרא:

ארפו ליה — כי חיבי דלא לחוי השרשרת חציצה בטבילה.

צמצמו ליה — כי חיבי דלא לקדים מנימין ולימא להו "לשם בן חורין אני טובל".

בהדי דדלי רישיה ממיא, בשעה שהרים מנימין ראשו מן המים, אנחו ליה זולטא דמינא ארישיה, הניחו כלי מלא טיט על ראשו, ואמרו ליה: זיל, אמטי לבי מרך. לך והבא סל מלא טיט זה אל בית אדונך.

אמר ליה רב פפא לרבא: חזי מר, ראה נא מר, כיצד צריכים לנהוג הני, אותם אנשים עשירים, דבי של בית פפא בר אבא, דיחבי זוזי לאינשי לכרגייהו.

באותם ימים היה נהוג לשלם למלך מס

גוגולת, וכל מי שלא שילם את המס היו גבאי המלך תופסים אותו.

והיו העשירים של בית פפא בר אבא משלמים לגבאי המלך את תשלום המס של אנשים גוים שלא היה באפשרותם לפרוע את המס, ותמורת הכסף שנתנו לאותם האנשים הם היו משעבדי בהו, קונים אותם לעבדים.

ושאל רב פפא את רבא: כי נפקי, כאשר יוצאים אותם הנקנים להם לעבדים, האם צריכי גיטא דחירותא כדין עבד כנעני, או לא?

אמר ליה: איכו שכיבי, איך אלו החכמים שהיו לפני, ונפטרו — לא אמרי לכו הא מילתא!?

והרי הכי אמר רב ששת: מוהרקייהו, חותם העבדות דהני של אנשים אלו — בטפסא בארגז דמלכא מנח.

ומלכא אמר: מאן דלא יחייב כרגא, מי שלא משלם את מס הגולגולת משתעבד למאן דיחייב כרגא, ישתעבד לעבד למי שמשלם את המס עבורו.

ולכן התשלום ששילמו לגבאי המלך עבור המס שלהם, נחשב כאילו מכרם המלך להם לעבדים, וצריכים הם שטר שחרור אם רצונם להתגייר ולהיות מותרים בבת ישראל.

רבי חייא בר אבא איקלע לגבלא.

חזא ראה שם בנות ישראל המעברן שהתעברו מגרים שמלו, ולא טבלו.

וחזא חמרא יין דישראל, דמזגי שמוזגים אותו עובדי כוכבים, ושתי ישראל.

וחזא תורמוסין, דשלקי ששולקים אותם במים ורתחים עובדי כוכבים, ואכלי ישראל.

ולא אמר להו רבי חייא בר אבא, ולא מירי. ולא עשה דבר לתקן שלא יעשו כך.

אתא רבי חייא בר אבא לקמיה דרבי יוחנן, וסיפר לו מה שראה שם.

אמר ליה רבי יוחנן: צא לשם, והכריז:

על בניהם — שהם ממזרים, לפי שאין גרות בלי מילה וטבילה, ואלו שלא טבלו הם גוים, ובניהם מישראליות, הם ממזרים.

ועל יינם — משום יין נסך, לפי שמזגו אותו עובדי כוכבים.

ועל תורמוסין — שאסור באכילה משום בישולי עובדי כוכבים.

ואיסור זה שתכריז על תורמוסין אינו מעיקר הדין, אלא יש להחמיר ולאסור עליהן אפילו את התורמוסין ששלקו הנכרים, לפי שאינן בני תורה, ויש להחמיר להם יותר מעיקר הדין, כדי שלא יזלזלו באיסור של בישולי נכרים.

ומבאר הגמרא:

אמר לו רבי יוחנן שיכריז על בניהן שהם ממזרים —

רבי יוחנן לטעמיה:

דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם אין גר עד שימול ויטבול.

וכיון דלא טביל — עובד כוכבים הוא.

וכמו כן, אמר רבה בר בר חנה אמר יוחנן:
עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל —
הולד ממזר.

הא במקום שהם בני תורה — שרי.
תנו רבנן: גר שמל ולא טבל —

ואמר לו שיכריז על יינם שאסור משום יין
נסך, אף על גב שלא נגעו בו — משום: לך
לך אמרין, נזירא, סחור סחור, לברמא לא
תקרב.

רבי אליעזר אומר: הרי זה גר.
שכן מצינו באבותינו ביציאת מצרים, שגם
הם עברו מעין גיור, בשעה שיצאו מכלל בני
נח — לקבל את התורה, ולקבל פני שכינה
[לשון רש"י], שמלו אז, ולא טבלו.

והיינו, כשם שמזהירים את הנזיר שלא
ייתקרב לכרם ענבים אלא ילך מסביבו, כך
יש למנוע את המכשול ביין נסך על ידי
שנאסר אפילו את המזיגה בלי נגיעה.

ואם טבל הגר ולא מל —

ועל תורמוסן משום בשולי עובדי כוכבים,
לפי שאינן בני תורה.

רבי יחושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו
באמהות, נשות אבותינו בצאתם ממצרים,
שטבלו, ולא מלו.

ומדייקת הגמרא: הא במקום שהם בני
תורה, ולא יזלזלו באיסור בישול נכרים,
שרי!

שהן טבלו כדי להכנס תחת כנפי השכינה,
לפי שאין שייכת אצלן כניסה תחת כנפי
השכינה באמצעות מילה, ואם לא טבלו,
במה נכנסו?

ויש לתמוה: והאמר רב שמואל בר רב יצחק
משמיה דרב: כל הנאכל כמות שהוא חי —
אין בו משום בשולי עובדי כוכבים, גם אם
בישלו.

וחכמים אומרים: גר שטבל ולא מל, או שמל
ולא טבל — אין גר, עד שימול ויטבול.

והא תורמוס אינו נאכל כמות שהוא חי,
ואם כן, יש בו משום בשולי עובדי כוכבים!

והוינן בה:

ומשנינן: רבי יוחנן — כאידך לישנא
סבירא ליה:

ורבי יחושע, שלמד מהאמהות שמועילה
טבילה לבדה, נמי — נילף, ילמד גם הוא
מאבות, שמועילה מילה לבד לגרות!

דאמר רב שמואל בר רב יצחק משמיה דרב:
כל שאין עולה על שולחן מלכים לאכול בו
את הפת — אין בו משום בשולי עובדי
כוכבים!

וכן רבי אליעזר, שלמד מהאבות שמילה
לבדה מועילה, נמי — נילף ילמד גם הוא
מאמהות, שטבילה לבדה מספיקה לגרות!

ולכן טעמא שאסר להם תורמוסין על אף
שאינן הם מאכל חשוב העולה על שולחן
מלכים, משום דאינן בני תורה.

וכי תימא לתרץ לרבי אליעזר, שאין דנין
"אפשר", גרות של זכרים שיכולים גם למול,
מ"שאי אפשר", מהאמהות שאינן יכולות
למול.

אין לתרץ כך, כי רבי אליעזר סובר שכן דנים "אפשר מאי אפשר".

והתניא, רבי אליעזר אומר: מניין ל"פסח דורות" שאין בא אלא מן החולין ולא מן דמי מעשר שני?

נאמר קרבן פסח במצרים, ונאמר קרבן פסח בדורות —

מה קרבן פסח האמור במצרים אין בא אלא מן החולין, שלא היה אז מעשר שני — אף פסח האמור לדורות, אין בא אלא מן החולין!

אמר לו רבי עקיבא: וכי דנין "אפשר משאי אפשר"?

שהרי מה שהביאו פסח מצרים מן החולין, הוא מפני שלא היה אפשר להביאו מדמי מעשר שני, שלא היה קיים עוד. והאיך אפשר ללמוד מכאן לפסח דורות, שאפשר אז שיהיה לו דמי מעשר שני? ולמה לא יוכל להביא מהם?

אמר לו רבי אליעזר: אע"פ שאי אפשר היה אז להביא ממצעות מעשר שני — ראייה גדולה היא, ונלמד הימנה!

ומכח הקושיה הזאת מעמידה הגמרא את המחלוקת בין רבי אליעזר לרבי עקיבא בצורה אחרת:

ב-10 אלא, בטבל ולא מל — כולי עלמא לא פליגי, דמהני, שמועיל להתגייר בכך, כמו באמהות.

כי פליגי — במל ולא טבל.

רבי אליעזר יליף מאבות, שמלו.

ורבי יהושע סבר שבאבות נמי, כמו באמהות — טבילה הוה.

והוינן בה: מנא ליה לרבי יהושע שהיתה טבילה גם באבות?

אילימא מדכתיב [שמות יט]: "לך אל העם וקדשתם היום ומחר, וכבסו שמלותם".

ונלמד בקל וחומר: ומה במקום שאין טעון כבוס, כגון טמא בעלמא, כמו בעל קרי, שאינו טעון טבילה בגדיו ["כיבוס"], בכל זאת הוא טעון טבילה לטהר את עצמו.

מעמד קבלת התורה בסיני, שהוא מקום שטעון כבוס [טבילה] בגדים, לטהרתם, כמבואר בכתוב "וכבסו שמלותם" — אינו דין שטעון טבילה לטהר גם את עצמם!

ודחינן: ודלמא כונת הכתוב ב"כיבוס" היא לנקיות בעלמא!

שהרי לא מצינו בו חובת טבילה לטהרה באדם, ויתכן שמשמעות הכיבוס של הבגדים אינה הטבלתם לטהרה, אלא כיבוסם לצורך נקיות.

אלא, מהכא [שמות כד]:

"ויקה משה את הדם, ויזרוק על העם" — היזה עליהם את הדם.

וגמירי, יודעים דבר זה בתורת הלכה למשה מסיני, דאין חוזה — בלא טבילה לפניה.

ורבי יהושע — טבילה באמהות מנלן?

סברא הוא, דאם כן, כמה נכנסו האמהות תחת כנפי השכינה?

אמר חייא בר אבא אמר יוחנן: לעולם אינו גר עד שימול ויטבול.

והוינן בה: הא פשיטא היא, שהרי יחיד

ורבים — הלכה כרבים!

ומשנינן: מאן "חכמים" — רבי יוסי! ואין זו מחלוקת בין יחיד ורבים, ואין זה פשוט שהלכה כרבי יוסי, והוצרך רבי יוחנן להשיענו זאת.

דתניא: הרי שבא גר, ואמר מלתי ולא טבילתי —

מטבילין אותו, ובכך הוא נעשה ישראל גמור, ואין צורך לבדוק אם היתה מילתו לשם גרות. היות ומה בכך אם לא היתה מילתו לשם גרות, והרי אין בה צורך, אלא די בטבילה, **דברי רבי יהודה.**

רבי יוסי אומר: אין מטבילין אותו עד שנבדוק אם היתה מילתו לשם יהדות, כי שמא גבעוני מהול הוא, וצריך הוא גם הטפת ברית.

לפי שסובר רבי יוסי שצריך מילה וטבילה כדי להתגייר.

ומוסיפה הברייטא, שיש נפקא מינה בין רבי יהודה לרבי יוסי לגבי דיו טבילה בשבת של גר שנימול אך עדיין לא טבל.

כי טבילה של גרות אסורה בשבת משום "תיקון גברא", היות שגזרו חכמים שלא לעשות כל תיקון בשבת, משום מלאכת "מכה בפטיש", שהיא אב מלאכה, ויסוד דינה הוא האיסור לתקן בשבת.

אך לפי רבי יהודה, הסובר שאפשר להתגייר במילה בלבד או בטבילה בלבד, הרי אם אירע שכבר מל הגר ביום חול, ואינו צריך עוד לטבול, ובכל זאת באים להטבילו, אין בטבילה הזאת משום "תיקון גברא" —

לפיכך מטבילין גר בשבת, דברי רבי יהודה.

ורבי יוסי אומר: אין מטבילין אותו בשבת, שבכך הוא "מתוקן" מגוי ליהודי, ואסרו חכמים לתקן בשבת אפילו "תיקון גברא".

אמר מר ברייתא: לפיכך מטבילין גר בשבת.

ותמהינן: פשיטא, שמטבילין אותו בשבת לדברי רבי יהודה!

שהרי כיון דאמר רבי יהודה שבחדא מניא, די באחת מהשתיים, מילה או טבילה, הרי חיבא דכבר מל הגר לפנינו, שנימול ביום חול, פשיטא שמטבילין אותו בשבת, לפי שאין בטבילתו כל תיקון —

ואם כן, תיקשי, מאי מהו לשון "לפיכך" שנקט התנא בברייטא?

ומשנינן: מהו דתימא, היה מקום לומר, שלרבי יהודה טבילה היא עיקר הגרות, ואי אפשר בלעדיה, ולא מועילה המילה בלא טבילה.

אך טבילה לבדה מספיקה לגרות!

והיה מקום לחילוק זה, היות ורק זאת שמענו, שרבי יהודה אומר על גר שבא לפנינו כשהוא מהול, שאין צורך לבדוק אם נעשתה מילתו כדן לשם גרות, אלא "מטבילין אותו, ומה בכך". ומזה שלא חשש למילה אם נעשית כתיקונה או לא, מוכח שטבילה לבדה מועילה. אך עדיין לא שמענו שסובר רבי יהודה שמילה לבדה גם היא מועילה לגרות.

ולכן היינו סבורים ש**טבילה** של גר **בשבת** לא מטבילים, הואיל דקא מתקן גברא בהתגירותו.

ולכן קא משמע לן התנא בברייתא דרבי יהודה — או הא, מילה, או הא, טבילה, בעי.

וממשיכה הגמרא לבאר את האמור באותה הברייתא:

רבי יוסי אומר: אין מטבילין בשבת.

והוינן בה: פשיטא שלרבי יוסי אין מטבילין!

דכיון דאמר רבי יוסי תרתי שני דברים בעינן צריך כדי להתגייר, גם מילה וגם טבילה, הרי פשוט שתקוני גברא בשבת בטבילה — לא מתקנינן?!

ומשנינן: מהו דתימא, לרבי יוסי מילה היא עיקר מעשה הגרות, ואין צורך בטבילה.

והתם, במעשה בגר שבא לפנינו כשהוא מהול, שלא קיבלו רבי יוסי, הוא משום דלא הואי מילה בפנינו, ואין אנו יודעים אם היא נעשתה כהלכתה לשם יהדות.

אבל חיבא דהויא מילה בפנינו, דינו במילה כדי לגיירו, ואין צורך בטבילה. ואם כן, אימא ליטבל זה בשבתא, היות ולא יוסיף כל תיקון בטבילתו.

לכן קא משמע לן התנא, בחדשו את הדין שלפי רבי יוסי אין להטבילו בשבת, דרבי יוסי תרתי, מילה וטבילה, בעי!

אמר רבה: עובדא הוה בי רבי חייא בר רבי.

ואילו רב יוסף מתני, שבאותה עובדא היה

נוכח יחד עם רבי חיא גם רבי אושעיא בר רבי.

ואילו רב ספרא מתני, שבאותה עובדא היה נוכח עם שניהם עוד תלמיד חכם, רבי אושעיא ברכי חייא, וביחד היו שם שלשה תלמידי חכמים —

דאתא לקמיה בשעת לילה, גר שמול, ולא טבל.

אמר ליה: שחי שהה כאן עד למחר בבוקר, ואז נטבלינך.

ומדייקת הגמרא: שמע מינה מאותה עובדא תלת, שלש הלכות:

א. שמע מינה גר צריך שלשה. וזאת למדנו מדברי רב ספרא, שהעמידה בשלשה.

ב. ושמע מינה אינו גר עד שימול ויטבול.

ג. ושמע מינה אין מטבילין גר בלילה, ולכן השהה אותו עד הבוקר.

והוינן בה: ונימא: שמע מינה נמי בעינן שתהיה הגרות אצל דיינים מומחים, כמו שלשת גדולי הדור שהיו שם?!

ומשנינן: אין מכאן ראייה שכך צריך להיות, כי דלמא מדובר דאינקלעו, שהזדמנו שם שלשת הגדולים האלה, אך אין זה אומר שרק בנוכחות דיינים מומחים אפשר להתגייר.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: גר צריך שיהיו שלשה דיינים נוכחים בקבלת גירותו, היות ו"משפט" כתיב ביה.

תנו רבנן: מי שבא כשהוא מהול, ואמר "גר אני" — יכול נקבלנו, ונאמין לו שהתגייר,

ולא נצריכנו הטפת דם ברית וטבילה?

תלמוד לומר בפרשת קדושים [ויקרא יט לג]:

"וכי יגור אתך גר בארצכם, לא תונו אותו.

כאזרח מכם יהיה הגר הגר אתכם".

ודרשו חכמים: "וכי יגור אתך גר" — אינו גר אלא כשהוא "אתך", דהיינו, במוחזק לך שהוא גר, ולא במי שבא ואמר שהוא גר.

ואם בא הגר ועדיין עמו, המעידים על גרותו — **מניין** שנקבלו?

תלמוד לומר "וכי יגור" — בארצכם". [לפי הגהת הב"ח]

ודרשו חכמים: "וכי יגור", מכל מקום. שאפילו אינו מוחזק לגר, נקבלו, על סמך העדים.

ולקמן יתבאר מדוע צריך דרשה מהכתוב כדי להאמין לשני עדים שהתגייר.

אין לי שמקבלים גרים אלא בארץ. א-מ

בחוצה לארץ — **מניין** שמקבלים גרים?

תלמוד לומר "וכי יגור אתך" — **בכל מקום** שאתך!

אם כן, מזה **תלמוד לומר** "בארץ"?

בארץ — **צריך להביא** הגר **ראיה** שהתגייר בבית דין. ואין היותו מהול ראיה, כי שמא גבעוני מהול הוא. כי בארץ יש לחוש שרוצה להראות עצמו גר, למרות שהוא גוי, משום שבח הארץ.

בחוצה לארץ — **אין צריך להביא ראיה**, היות

ושם אין הגויים רוצים להתגייר, עקב שפלות ישראל בחוץ לארץ, דברי רבי יהודה.

וחכמים אומרים: בין בארץ בין בחוזה לארץ — **צריך להביא ראיה**.

ועתה דנה הגמרא בדברי הברייאא.

שנינו בברייאא: **בא הוא**, הגר, **ועדיין עמו** — **מנין** שנקבלנו? **תלמוד לומר** "וכי יגור בארצכם", מכל מקום.

והוינן בה: כיון שמביא עמו הגר עדים על גרותו — **קרא למה לי?** והרי עדיין עמו, ועדים נאמנים בכל מקום!

אמר רב ששת, כאן מדובר בכגון דאמרי העדים: **שמענו שנתגייר בבית דין של פלוני!**

סלקא דעתך אמינא לא ליהמנייהו על כך. שאין זו עדות על גרות שראו, אלא עדות שמיעה בעלמא.

קא משמע לן קרא, שסומכים על עדות שמיעה כזו כדי להחזיקו גר.

עוד שנינו בברייאא: "**בארץ**".

אין לי שמקבלים גרים **אלא בארץ**.

בחוצה לארץ מניין שמקבלים גרים?

תלמוד לומר: "אתך" — **בכל מקום שאתך**.

והוינן בה: **והא אפיקתיה!**

הרי השתמשנו במילה "אתך" לדרשה אחרת! ללמוד מהכתוב "אתך", שאין מאמינים לגר שבא ואומר שהתגייר, אלא רק אם הוא "אתך", במוחזק לך שהוא גר?!

ומשנינן: שני לימודים לפנינו, ומהם אפשר ללמוד את שני הענינים:

לימוד **חדא** יש ללמוד מ"וכי יגור גר אתך".
[ויקרא יט לג]

ולימוד **חדא** יש ללמוד מהפסוק הבא אחריו:
"כאזרח מכם, יהיה לכם הגר הגר אתכם"
[לפי גירסת הגר"א].

עוד שנינו בברייתא: **וחכמים אומרים: בין בארץ בין בחוצה לארץ — צריך להביא ראייה שהתגייר.**

והוינן בה: **ואלא הא כתיב "בארץ"!** והרי מכאן למד רבי יהודה, שרק בארץ צריך להביא ראייה, ולא בחוצה לארץ!

ומשנינן: לפי חכמים, **ההוא "בארץ"**, אינו בא לומר שרק בארץ צריך להביא ראייה.

אלא, **מיעי ליה, דאפילו בארץ מקבלים גרים.**

דסלקא דעתך אמינא משום טיבותא דארץ ישראל שהיא זבת חלב ודבש, **קמגייירי, ולא נקבלם,** לפי שאינם מתגיירים לשם שמים.

ואפילו **השתא נמי, דליכא טיבותא,** שעתה היא אינה זבת חלב ודבש, בכל זאת **איכא** יש בה לקט **שכחה ופאה ומעשר עני,** שנוהג גם בזמן הזה, וכדי לקבלם כשהם עניים, הם מתגיירים —

קא משמע לן קרא "בארץ", שגם בארץ מקבלים גרים.

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: **הלכה כחכמים, שבין בארץ בין בחוצה לארץ — צריך הגר להביא ראייה שהתגייר.**

ותמהינן: **פשיטא** שהלכה כחכמים, שהרי **יחיד ורבים — הלכה כרבים!**

ומשנינן: **מהו דתימא, מסתבר טעמא דרבי יהודה, דהרי קמסייעי ליה קראי.**

שהרי תחילת הפסוק **"כי יגור אתך גר"** מלמדת שמקבלים גרים בארץ, מהלימוד **"כל שאתך"**. והמשך הפסוק — **"בארצכם"** — הוא מיותר. והוא מוכיח כדברי רבי יהודה, שרק בארץ צריך הגר להביא ראייה על גרותו, לפי שהיא זבת חלב ודבש, ולא בחוצה לארץ.

קא משמע לן שאפילו הכי, הלכה כחכמים.

תנו רבנן: כתיב בתחילת ספר דברים [פרק א] **"ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו"** —

מכאן, מכך שנקט הכתוב **"גרו"** באומרו **"ושפטתם"** —

אמר רבי יהודה: מלמד הכתוב, כי רק גר **שנתגייר בבית דין — הרי זה גר.**

אבל אם נתגייר **בינו לבין עצמו — אינו גר.**

מעשה בגר אחד, שהיה מוחזק שהוא ישראל כשר, **שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו:** **נתגיירתי ביני לבין עצמי!**

אמר לו, שאלו רבי יהודה: האם יש לך עדים לפסול עצמך, להעיד שהתגיירת שלא בבית דין, והינך גוי ולא ישראל?

אמר ליה: לאו.

עוד שאלו: **יש לך בנים?**

אמר לו: הן.

אמר לו רבי יהודה: **נאמן אתה לפסול את עצמך בלבד, ואי אתה נאמן לפסול את בניך**, שהוחזקו בדינו כישראלים כשרים.

והוינן בה: ומי, וכי **אמר רבי יהודה, אבנים**, על הבנים שלו, הוא לא מחימן לפסול?

והתניא בענין הכרת הבכור: נאמר בספר דברים [כא יז]:

"כי את הבכור בן השנואה יכיר, לתת לו פי שנים".

"יכיר" — משמעותו היא: **יכירנו לאחרים**.

מכאן אמר רבי יהודה: נתנה התורה נאמנות מיוחדת לאב להכיר את בנו לגבי אחרים.

שאם אין בית הדין מכירים מי הוא בכור הבנים שלו, **נאמן אדם לומר על בנו: זה בני, הוא בני הבכור**, והוא הראוי ליטול פי שנים בנכסי, כשאמות.

ומכח חידוש זה של התורה, שנתנה כח נאמנות לאב על הכרת בנו, למד רבי יהודה:

כשם שנאמן האב לומר על בנו "זה הוא בני הבכור" — כך **נאמן הוא גם לפסולו**, שאם כהן הוא, יכול הוא לומר על בנו:

בני זה, כהן חלל הוא — לפי שבן גרושה הוא, או לפי שבן חלוצה הוא!

וחכמים אומרים: אינו נאמן לפסולו.

ומפורש בברייתא זו, שלפי רבי יהודה אדם נאמן לפסול את בניו, ומדוע אמר רבי יהודה לגר שבא לפניו, שאין הוא נאמן לפסול את בניו!?

ונחלקו בתירוץ דבריו של רבי יהודה — רב נחמן בר יצחק ורבינא:

אמר נחמן בר יצחק, **הכי קאמר ליה**: כח הנאמנות שנתנה תורה לאב, שיהיה נאמן כשני עדים להכיר את בנו אפילו לפסולו, הוא רק לישראל, לפי שרק ישראל כשר לעדות.

ואילו **לדבריה, עובר כוכבים אתה. ואין עדות לעובר כוכבים!**

וכיון שבניך מוחזקים לפנינו בכשרות, אין לך אפשרות להעיד עליהם לפוסלם.

ואילו **רבינא אמר בתירוץ דבריו של רבי יצחק**:

הכי קאמר ליה רבי יהודה לגר שבא לפניו:

האם יש לך בנים? — אמר לו: הן.

האם יש לך בני בנים? — אמר לו: הן.

אמר לו רבי יהודה: **נאמן אתה לפסול רק את בניך, ואי אתה נאמן לפסול בני בניך**.

וסובר רבינא, שלפי רבי יהודה נאמנות האב מכח "יכיר" נאמרה אפילו בגוי, לפי שאין היא בגדר עדות, אלא היא חידוש מיוחד של נאמנות שיש לאב על בנו.

אלא, שהחידוש הזה של "יכיר", נאמר רק לגבי נאמנות על בניו, ולא לגבי בני בניו.

ולכן, אם יש לו כבר בני בנים, אין הוא נאמן לפסול אפילו את בנו, כי לא יתכן שבנו יהיה פסול, ובני בניו יהיו כשרים [תוס'].

תניא נמי הכי, כדברי רבינא:

רבי יהודה אומר: נאמן אדם לומר על בנו קטן, ואין נאמן על בנו גדול.

ואמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן לפרש דבריו: לא קטן — קטן ממש, ולא גדול — גדול ממש.

אלא אם בנו הוא "קטן" [צעיר יחסית], ויש לו, לבנו הצעיר, בנים — זהו "בנו גדול", שאינו נאמן לפוסלו.

שהיות ואין לו נאמנות לפסול את בניו, לכן גם אינו יכול לפסול את בנו, כיון שלא יתכן שבנו יהיה פסול, ובניו יהיו כשרים [תוס'].

ואילו אם יש לו בן גדול [מבוגר יחסית], ואין לו, לבנו המבוגר, בנים — זהו "בנו קטן", שהוא נאמן לפוסלו.

ומכריעה הגמרא:

והלכתא כוותיה דרב נחמן בר יצחק בביאור דברי רבי יהודה, שאמר לו לדברך עובד כוכבים אתה! ואפילו על בנו אינו נאמן לפוסלו כשהוא גוי.

ותמדינן: והתניא בברייתא שהביאה הגמרא כוותיה כמו דאמר רבינא, שלפי רבי יהודה גם גוי נאמן לפסול את בנו כשאין לבנו בנים.

והניחה הגמרא שהברייתא אשר הביאה כראיה לרבינא עוסקת בנאמנות של גוי על פסילת בנו.

ודוחה הגמרא: אין מברייתא זו ראיה כמו רבינא, כי ההוא, האמור בברייתא ההיא — לענין "כיר" בישראל איתמר.

שיכולים אנו ללמוד מדברי הכתוב שהאב נאמן לומר מי הוא בכור בניו לגבי ירושה, כך הוא נאמן לפוסלו לכהונה.

ועל זה אומרת הברייתא שאינו נאמן לפסול אלא את בנו ולא את בן בנו.

אבל נאמנות זאת היא חידוש בענין עדות, ולגוי אין אפשרות להעיד. וכשאומר נתגיירתי ביני לבין עצמי, הרי לדבריו גוי הוא, ואין עדות לגוי, ואינו יכול לפסול אפילו את בנו.

תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר?

וכי אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, פחופים [שפלים], ומטורפין [נעים ונדים ממקום למקום], ויסורין באין עליהם!

אם אומר: יודע אני, ואיני כדאי [כעת איני ראוי להשתתף בצרתן, והלואי ואהיה ראוי לסבול עמהם] — מקבלין אותו מיד.

ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות,

ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני.

ומודיעין אותו עונשן של מצות.

אומרים לו: הוי יודע, שעד שלא באת למדה זו, של יהדות, אם אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, ואם חללת שבת אי אתה ענוש סקילה.

ועכשיו, משתהיה יהודי, אם אכלת חלב, אתה ענוש כרת, ואם חללת שבת אתה ענוש סקילה.

וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות, כך מודיעין אותו מתן שכרן.

אומרים לו: הוי יודע, שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים.

ב-מ וישראל בזמן הזה — אינם יכולים לקבל לא רוב טובה, שאם יחיו חיים טובים מאד, יש לחשוש שתזוח עליהן דעתם, ויחטאו, היות ויצר הרע מחזר אחריהם במיוחד כדי להחטיאם. ולא רוב פורענות.

ואין מרבין עליו בדברים, לאיים עליו שימנע מרצונו להתגייר, ואין מדקדקין עליו.

קיבל את מה שאמרו לו, אודות המצוות, עונשן ושכרן, ואודות עם ישראל, והסכים להיות ישראל — מלין אותו מיד!

נשתיירו בו במקום המילה ציצין, חתיכות בשר מעור הערלה, לפי שלא פרעו את עור הערלה לגמרי, והיו אלו ציצין המעכבין את המילה [וכפי שיתבאר להלן בגמרא אלו ציצין הן] — חוזרים ומלין אותו שניה.

וממתנים לו עד שיתרפא מקום המילה, כדי שיוכלו להטבילו.

נתרפא, מטבילין אותו מיד.

ושני תלמידי חכמים עומדים על גביו, בשעת הטבילה, שבה הוא נכנס לכלל גירות, וצריך הוא לקבל על עצמו בשעה זו עול מצוות, ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.

טבל, ועלה — הרי הוא בישראל לכל דבריו.

ובטבילת אשה לגירות —

נשים מושיבות אותה במים עד צוארה.

ושני תלמידי חכמים עומדים לה מבחוץ, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.

אחד גר ואחד עבד משוחרר דינם שווה לגירות, וכפי שיתבאר להלן.

ובמקום שנדה טובלת, במקוה של ארבעים סאה, שם גר ועבד משוחרר טובלין, אף על פי שאין טבילתם לטהרה כלל.

וכל דבר שחוצץ בין בשרו למים בטבילה רגילה, שהיא לשם טהרה מטומאה כדי שלא יטמא האדם הטמא במגעו את הטהרות —

הרי הוא חוצץ גם בטבילה של גר, ועבד משוחרר, ובנדה הטובלת כדי להטהר לבעלה. אף על פי שכל אלו אינם טובלים כדי שלא יטמאו במגען את הטהרות.

אמר מר בברייתא, בעמוד הקודם: גר שבא להתגייר, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר?

ומודיעים אותו מקצת מצות קלות, ומקצת מצות חמורות.

מאי טעמא אומרים לו כך?

דאי פריש מלהתגיר — נפרוש, כי אין לנו ענין שיתגייר.

משום דאמר רבי חלבו: קשים גרים לישראל כמו ספחת, שהיא נגע.

דכתיב [ישעיהו יד] "ונלזה חגר עליהם, ונספחו על בית יעקב".

הרי שקרא להם הכתוב בלשון "ספחת".

אמר רבי אלעזר: מאי קראת?

וטעמו של דבר, היות והם ממשיכים במעשיהם הקודמים גם לאחר גירותם, ומשפיעים בכך לרעה על ישראל הלומדים מהם, או מסתמכים עליהם בהוראת איסור והיתר.

דכתיב במגילת רות [פרק א] "ותרא נעמי כי מתאמצת היא [רות] ללכת אתה — ותחדל לדבר אליה".

עוד שנינו שם בבבלי: ומודיעים אותו עון ההמנעות ממתן לקט, שכחה ופאה ומעשר עני.

אמרה לה נעמי לרות: אסיר לך, אסור לנו ללכת בשבת מעבר לתחום שבת!

ומבאר הגמרא: מאי טעמא מודיעים אותו דוקא עון מצוה זו?

ענתה לה רות: באשר תלכי — אלך.

אמרה לה נעמי: אסיר לך יחוד עם אשת איש!

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: היות והגויים מקפידים מאד על ממונם, לפיכך מודיעים להם את ענין מתנות עניים, שמא יפרשו מלהתגייר לפי שיחוסו על ממונם.

ענתה לה רות: באשר תליני — אליך.

אמרה נעמי: מפקדינך יש מאות וי"ג מצות!

ומצינו שהגויים מקפידים כל כך על ממונם, עד שאינם מוכנים למחול אפילו על פחות משה פרוטה.

ענתה רות: עמך — עמי.

אמרה נעמי: אסיר לך עבודת כוכבים!

ולכן הדין הוא שבן נח שגזל, שחייב על כך מיתה, היות ובני נח נענשים על עבירת שבע המצוות שהם חייבים בהן, במיתה —

ענתה רות: ואלהיך — אלהי.

אמרה נעמי: ארבע מיתות נמסרו לבית דין!

הרי הוא נחרג אפילו על גזילת פחות משה פרוטה, לפי שהן מקפידים אפילו על פחות משה פרוטה.

ענתה רות: באשר תמותי — אמות.

אמרה נעמי: ב' קברים [בתי קברות] נמסרו לב"ד!

ולא ניתן הגזל להשבון אצל בני נח, שאינם יכולים לתקנו על ידי השבת הגזילה, כי רק אצל ישראל אמרה תורה שהשבת הגזילה היא תיקון חטא הגזל, ולא אצל בני נח.

האחד, לחייבי מיתות חמורות, שהם הנשרפים והנסקלים, לפי שהרשיעו לעשות עבירות חמורות.

עוד שנינו בבבלי: ואין מרבים עליו, ואין מדרקום עליו.

והשני, לחייבי מיתות קלות, שהם הנהרגים בסייף והנחנקים.

ענתה רות: **ושם אקבר**.

מיד, "ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה — ותחדל לדבר אליה".

עוד שנינו בברייתא: **קיבל — מלין אותו מיד**.

מאי טעמא ממהרים לקבלו מיד?

שהויי מצוה — לא משהינן.

עוד שנינו בברייתא: **נשתיירו בו ציצין המעכבין המילה חוזרין ומלין אותו שנית**.

כדתנן במסכת שבת [קלז א]: אלו הן ציצין המעכבין המילה, והוא נשאר ערל אם לא מורידים אותם:

אם נשתייר **בשר מעור הערלה החופה את רוב העטרה**.

ואם כהן הוא, **אינו אוכל בתרומה**. לפי שאסור לכהן ערל לאכול תרומה.

ואמר רב ירמיה בר אבא אמר רב: אין כונת המשנה לומר שרק אם נשאר בשר החופה את רוב היקפה של עטרה הרי הוא ערל.

אלא גם אם נשאר במקום אחד, **בשר החופה**

את **רוב גובהה של עטרה**, למרות שאין הוא חופה את רוב היקפה, הרי הוא ערל.⁽¹⁾

עוד שנינו בברייתא: **נתרפא, מטבילין אותו מיד**.

ומדייקת הגמרא: **נתרפא, אין**, אז מטבילין אותו.

אבל אם **לא נתרפא** מקום המילה, **לא מטבילין אותו**.

מאי טעמא? — **משום דמיוא**, שהמים מרזו, מכבידים הם את חולי המכה.

עוד שנינו בברייתא: **ושני תלמידי חכמים עומדים על גביו**.

ופרכינן: **והא אמר רבי חייא אמר יוחנן**: גר צריך שלשה, שהם בית דין, לגיורו!?

ומשנינן: **הא אמר יוחנן לתנא**, שהיה שונה לפניו את הבריות: **תני ברייתא זו**: שלשה תלמידי חכמים עומדים על גביו.

עוד שנינו בברייתא: **טבל ועלה — הרי הוא כישראל לכל דבריו**.

והוינן בה: כיון שמעתה ישראל הוא, **למאי הלכתא** שנינו שהוא כישראל "לכל דבריו"?

1. העטרה היא ראש הגיד, שיש בו בשר מעובה, המתרום ומוגבה מעל הגיד עצמו.

עור הערלה מחפה את העטרה, ובהסרת הערלה, בעת המילה, מתגלית העטרה כשהיא מוגבהת מעל הגיד.

אך קורה לעתים שלא מסירים את כל הערלה, ואז יתכנו שתי אפשרויות שבהן תיפסל המילה, והוא ישאר ערל:

האחת, שנשאר עור ערלה על הגיד, בצורה

כזאת שהעור מתוח על הגיד, ומקיף את הגיד מסביב, כך שמעט מגובהה של העטרה אינו נראה מסביב לעטרה.

אך עדיין נשאר רוב גובהה של העטרה כשהוא מגולה.

והשנית, כאשר במקום אחד שמסביב לעטרה נשאר עור ערלה המסתיר את רוב גובהה של העטרה מעל הגיד.

ואז הוא נשאר ערל, על אף שהעור הזה אינו

ומשנינן: "לכל דבריו" משמיענו, דאי הדר ביה, שאם יתחרט בו מגירותו, אינו יכול לחזור בו.

ואם מקדש בת ישראל לאחר שחזר והמיר דתו להיות גוי — "ישראל מומר" קרינא ביה, וקידושיו קידושין.

עוש שנינו בברייתא: אחד גר ואחד עבד משוחרר.

קסלקא דעתך שכוונת הברייתא היא להשוות גר הטובל לעבד כנעני הטובל לשחרורו, שצריך להודיעו מקצת מצוות בשעת הטבילה, כדי לקבל עליו עול מצות אז.

ורמינהו סתירה לכך מברייתא אחרת:

דתניא: במה דברים אמורים שצריך לקבל על עצמו עול מצוות בשעת הטבילה — בגר.

אבל בעבד משוחרר, שטובל לשחרורו — אין צריך לקבל אז עול מצוות, היות ובשעה שהטבילוהו לשם עבדות הוא כבר מתחייב במצות כמו אשה!

אמר רב ששת, לא קשיא:

הא, הברייתא שצריך עבד משוחרר לקבל על עצמו מצוות בעת הטבילה לשחרורו — רבי שמעון בן אלעזר היא.

הא, הברייתא ששנינו בה, שאין עבד משוחרר צריך לקבל עול מצוות בעת טבילת שחרורו, לפי שכבר קיבל עליו מצוות בעת הטבילה לעבדותו — רבנן היא.

דתניא על הפסוק באשה יפת תואר [דברים כא]: "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים".

במה דברים אמורים, שצריך להמתין לה לבכיייה חודש ימים — שלא קבלה עליה להתגייר.

אבל קבלה עליה להתגייר מיד — מטבילה ליהדות, ומותר בה מיד.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אע"פ שלא קבלה עליה להתגייר, אם רוצה, הוא כופה אותה בעל כרחא, ומטבילה תחילה לשם שפחות.

שלדעתו יכול הוא להטבילה לשם שפחה כנענית בעל כרחא, אפילו שאינה מקבלת עליה מקצת מצות כאשה, והיא מתחייבת בהן בעל כרחא!

כי כל טבילות עבדים, לדעתו, הן נעשות בעל כרחן!

וחזור ומטבילה בעל כרחא לשם שחרור, ומשחררה.

ומותר בה מיד.

ומוכח שלפי רבי שמעון בן אלעזר, אין העבד צריך לקבל עליו עול מצות בשעה שטובל לשחרורו.

ואילו לרבנן, חייב לקבל עליו מצות, ולכן אינו יכול להטביל את היפת תואר באופן שכזה, כדי להיות מותר בה מיד.

מקיף את כל העטרה, אלא רוב העטרה גלוי כולו, ובמקום שהוא גלוי הוא לא מוסתר בכלל. לפי הש"ך יו"ד סימן רסד.

אמר רבא: מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר?

משום דכתיב [שמות יב] "כל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו!"

ויש לתמוה: וכי כונת הכתוב באמרו "עבד איש", היא לומר שרק את העבד של איש אתה חייב למול, ולא את העבד של אשה?

אלא, בהכרח, שכך היא כונת הפסוק לומר:

רק את העבד, שהוא "איש", הרי אף על פי שהוא גדול ובן דעת [ולא קטן], אתה מל אותו לעשותו לעבד כנעני — אפילו בעל כרחו!

ואי אתה מל "בן איש", של גר הבא להתגייר, ובא לגייר בניו הגדולים עמו, בעל כרחו.

שלא נאמר "איש" אלא בעבד, ולא בבנים, שאותם אי אפשר למול בעל כרחם.

ונמצא, שלפי רבי שמעון בן אלעזר, מלמד הביטוי "עבד איש", שאפשר לעשות עבד לעבד כנעני, החייב במצות, אפילו בעל כרחו.

ועתה, שואלת הגמרא, מה הוא טעמם של רבנן?

כיצד הם דורשים את הביטוי "עבד איש"?

אמר עולא: בא הכתוב "עבד איש" ולא "בן איש", לומר הפוך:

כשם שאי אתה מל בן איש [נכרי] בעל

כרחו, שהרי לא נאמר במילת הבנים "איש", ואין מגיירים נכרי בן דעת נגד רצונו — כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו.

ופרכינן: ואלא הכתיב "כל עבד איש" — ומלתה אותו! ומשמע בעל כרחו!

החזא קרא, מיבעי ליה לכדשמואל.

דאמר שמואל: המפקיר עבדו — יצא לחירות, ואין צריך גט שחרור, אלא מכיון שפקעה בעלותו הממונית על העבד, כשהפקיר אותו, פקע ממנו גם שם עבד, ואינו צריך עוד שטר שחרור —

והראיה מהכתוב, שנאמר "כל עבד איש מקנת כסף".

וכי בא הכתוב "עבד איש" לומר: עבד איש ולא עבד אשה?!

אלא, בא לומר: עבד שיש לו רשות לרבו עליו קרוי "עבד".

ועבד שאין רשות לרבו עליו, וכגון שהפקירו — אין הוא קרוי עבד!

מתקיף לה רב פפא לרב ששת, הסובר שלפי רבנן חייב העבד לקבל עליו מדעתו עול מצוות, ואחרת אין טבילת שחרורו מועילה לעשותו ישראל גמור.

אימור דשמעת להו לרבנן שצריך קבלת מצוות — ביפת תואר, ולא שייכא לפני זה במצות.

אבל עבד, דשייך במצות, ששהה כמה ימים בכית אדונו ונהג במצוות שהעבד נוהג בהם,

הבי נמי ראפילו רבנן מורו שאינו צריך עוד לקבל מצות בשעה שמטבילים אותו לשחרורו!

והראיה, מהא דתניא: אחד גר, ואחד הלוקח עבד מן העובד כוכבים — צריך לקבל עול מצות בשעת טבילה.

ויש לדייק: הא לוקח עבד מישראל — אין צריך לקבל.

ברייטא זאת — מני היא? לפי מי היא נשנית?

אי לפי רבי שמעון בן אלעזר היא —

האמר: אפילו הלוקח עבד מן העובד כוכבים, נמי אין צריך לקבל עליו מצות, אלא מטבילו בעל כרחו לשם עבדות.

אלא לאו, רבנן היא.

ושמע מינה, דלוקח מן העובד כוכבים — צריך לקבל.

אבל לוקח עבד מישראל — אין צריך לקבל, כיון שכבר נהג אצלו במצות כעבד.

ואלא, קשיא על רב פפא מהברייטא ששנינו בה: "אחד גר ואחד עבד משוחרר", ומשמע שהושוו גר ועבד משוחרר לקבלת מצוות!

ומשנינן: כי תניא הוהא — לענין טבילה תניא ולא לענין קבלת מצוות.

שגר ועבד הושוו לענין טבילה כשהם באים לכלל ישראל גמור, אבל בקבלת המצוות הם חלוקים, לפי שעבד אינו צריך לקבל עליו עול מצות בשעה שהוא משתחרר, היות וכבר נהג במקצת מצוות בהיותו עבד [אף

על פי שלא קיבל זאת עליו בזמן שהוטבל לעבד כנעני!]

תנו רבנן: נאמר בפרשת יפת תואר [דברים כא]:

"וגלחה את ראשה, ועשתה את צפרניה" —

רבי אליעזר אומר: תקיץ את צפרניה, אף על פי שאין ניוול בכך, לפי שכך היא גזירת הכתוב.

רבי עקיבא אומר: תגדיל את צפרניה, שהרי כונת הכתוב היא לנוולה ולהמאיסה, כדי שלא ירצה בה לאשה.

אמר רבי אליעזר להסביר את טעמו:

נאמרה "עשיה" בראש, דהיינו, הגילוח האמור בראשה של יפת התואר, הוא "עשיה" של תיקון.

ונאמרה "עשיה" [ועשתה את צפרניה] בצפרנים.

מה לחלץ, בראש, העשיה האמורה בו היא העברה של שערות הראש, דהיינו גילוח.

אף כאן בצפרניים, העשיה האמורה בהן היא העברה של הצפרניים מהגוף.

רבי עקיבא אומר להסביר את טעמו: נאמר עשיה בראש, ונאמר עשיה בצפרנים.

מה לחלץ תיקון המצוה בראש, בגילוח השערות, הוא ענין של ניוול.

אף כאן רצתה התורה ענין של ניוול, ולכן כאן תגדל את צפרניה.

וראיה לדברי רבי אליעזר שהעשיה האמורה בצפרניים היא קציצתן ולא גידולן:

שנאמר [שמואל ב יט] "ומפיבושת בן שאול ירד לקראת המלך, ולא עשה רגליו, ולא עשה שפמו".

מאי היא העשיה שברגליו ושפשמו? — העברה.

שלא קצץ ציפרני רגליו ולא גילח שפמו.

תנו רבנן: [דברים כא] "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים".

ב-מח רבי אליעזר אומר: ובכתה את אביה — אביה ממש.

ואת אמה — אמה ממש.

רבי עקיבא אומר: אביה ואמה — זו עבודת כוכבים.

וכן הוא אומר בספר ירמיהו [פרק ב] "אומרים לעץ אבי אתה". וגו'.

ירח ימים — ירח הוא שלשים יום.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: בוכה את אביה ואמה תשעים יום.

לפי שנאמר: "ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים, ואחר כן — תבא אליה, ובעלתה".

ירח — הוא שלשים יום.

ימים — הם שלשים יום.

ו"אחר כן" — הם שלשים יום נוספים, כמו שלשים היום שלפניהם.

מתקפה לה רבינא: אימא כך:

ירח — שלשים, ימים — שלשים, ו"אחר כן" — כי הני, שיעור ימים נוסף כמו השיעור הקודם, שהוא כל ששים היום שלפניהם, ובסך הכל מאה ועשרים יום. ומסקינן: קשיא.

תנו רבנן: מקיימין עבדים שאינם מלין, דברי רבי ישמעאל.

רבי עקיבא אומר: אין מקיימין. שאסור לקיימן אצלו אם אינם מסכימים להימול.

אמר ליה רבי ישמעאל: הרי הוא אומר: [שמות כג] "וינפש בן אמתך", ומוכח לקמן שהכתוב הזה מדבר בעבד ערל, ומשמע שאפשר לקיים עבדים ערלים!

אמר ליה רבי עקיבא: לעולם אסור לקיימם. ובלוקח עבד בין השמשות של כניסת השבת, ולא הספיק למולו לפני שבת, הכתוב מדבר, שהוא מצווה על שביתתו.

ומוכח מתשובתו של רבי עקיבא, דבולי עלמא, מיהת, מכל מקום, "וינפש בן אמתך" — בעבד ערל כתיב.

מאי משמע שהכתוב מדבר בעבד ערל?

דתניא: "וינפש בן אמתך" — בעבד ערל הכתוב מדבר.

אתה אומר בעבד ערל, או אינו אלא בעבד מחול?

כשהוא אומר [דברים ה] "למען ינוח עבדך ואמתך, כמודך" — הרי עבד מחול כבר אמור.

הא מה אני מקיים "וינפש בן אמתך"? — בעבד ערל.

"והגר" — זה גר תושב, שקיבל עליו רק

שלא לעבוד עבודת כוכבים, אך הוא עדיין אוכל נבילות. והוא מצווה לנוח בשבת, כי מי שמחלל את השבת הרי הוא כעובד כוכבים, ועל עבודת כוכבים מזהר גר תושב.

אתה אומר: זה גר תושב, או אינו אלא גר צדק, שקיבל עליו להיות ישראל גמור?

כשהוא אומר "ונרך אשר בשעריך" — הרי גר צדק אמור.

הא מזה אני מקיים "והגר"? — זה גר תושב.

אמר רבי יהושע בן לוי: הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא רצה למול — מגלגל עמו [מחזיקו ומנסה לשכנעו לימול] עד י"ב חדש.

לא מל — חוזר ומוכרו לעובדי כוכבים.

אמר רבנן קמיה דרב פפא: כמאן? דלא כרבי עקיבא!

דאי רבי עקיבא, האמר: אין מקיימין עבד שאינו מהול אפילו יום אחד!

אמר לחו רב פפא: אפילו תימא רבי עקיבא היא.

כי הני מילי, שאסור לקיימו אפילו יום אחד כשהוא ערל, היבא דלא פסקה למילתיה, שלא קיבל על עצמו להתגייר, וממשיך הוא בגיותו.

אבל היבא דפסקא למילתיה, שהסכים בשעת לקיחתו לעבד להתגייר, אלא שאחר כך התחרט — פסקא.

כיון שבשעת לקיחתו הופסקה גיותו, כשהסכים להתגייר, מגלגלים עמו שנים עשרה חודש, אולי יחזור בו, ויסכים למול עצמו.

אמר רב כהנא: אמריתה לשמעטא דרב פפא, שאם הסכים להתגייר בשעת לקיחתו ואחר כך חזר בו, משהים אותו — קמיה דרב זביד, מנהרדעא.

אמר לי רב זביד: אי הכי, אם כן, שגם לרבי עקיבא יש אופן שבו אפשר להשהות עבד ערל י"ב חודש —

כי אמר ליה רבי עקיבא לרבי ישמעאל, בתשובה על שאלתו של רבי ישמעאל "הרי הוא אומר וינפש בן אמתך", שהכתוב מדבר בלוקח עבד בין השמשות, שלא הספיק למולו. והעמיד רבי עקיבא את האפשרות להשהות אותו יום אחד.

לישני ליה, יתרץ רבי עקיבא באופן שיש לו להשהות אותו י"ב חודש, כגון הא דרב פפא, שבשעת לקיחתו הסכים העבד למול, ואחר כך חזר בו.

ומתרצת הגמרא לדברי רב פפא: רבי עקיבא אכן היה יכול לתרץ לו כך. אלא חדא מתרי טעמי, תירוץ אחד מבין שני תירוצים, קאמר לו רבי עקיבא.

שלח רבין משמיה דרבי אילעאי, וכל רבותי אמרו לי זאת משמו של רבי אילעאי:

איזהו עבד ערל שמותר לקיימו? — זה שלקחו רבו על מנת שלא למולו. שהיות והתנה עמו שלא למולו, אין זה עבד כנעני, אלא שכיר בעלמא, ולכן מותר לקיימו.

אמר רב רבנן קמיה דרב פפא: כמאן? —
דלא כרבי עקיבא.

דאי רבי עקיבא, האמר: אין מקיימין עבד
שאינו מהול!

אמר רב פפא: אפילו תימא רבי עקיבא.

הני מילי היבא דלא אתני בהדיה, שלא התנה
עמו בשעת לקיחה שישכים שלא להימול,
ולקחו בתורת עבד כנעני.

אבל היבא דאתני עמו שלא להימול — הא
אתני עמו שאינו בגדר עבד כנעני, ואינו
חייב להימול, ואין איסור להשהותו כשהוא
ערל.

אמר רב כהנא: אמריתא לשמעטא דרב פפא
קמיה דרב זביר מנהרדעא.

ואמר לי: אי הכי, כי קאמר ליה רבי עקיבא
לרבי ישמעאל: בלוקח עבד בין השמשות
ולא הספיק למולו הכתוב מדבר — לישני
ליה רבי עקיבא לרבי ישמעאל הא דרב פפא,
שהתנה עמו שלא להימול.

ולישנימך, לישני ליה הך!

אלא חד מתרי ותלת טעמי, תירוצי אחד
מתוך שנים ושלשה תירוצים, קאמר רבי
עקיבא.

יתיב רבי חנינא בר פפי ורבי אמי ורבי
יצחק נפחא, אקילעא על פתחו דרבי יצחק
נפחא.

ויתבי וקאמרי: עיר אחת היתה בארץ
ישראל, ולא רצו עבדיה למול, וגלגלו עמהם
עד שנים עשר חדש, וחזרו ומכרום לעובדי
כוכבים.

כמאן? — כי האי תנא:

דתניא: הלוקח עבד מן העובד כוכבים ולא
רצה למול — מגלגל עמו עד שנים עשר חדש.

לא מל — חוזר ומוכרו לעובדי כוכבים.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אין משהין
אותו בארץ ישראל, מפני הפסד טהרות.
שמטמא את התרומות היות וגזרו חכמים על
גוי שיהא טמא כזב לכל דבריו.

ובעיר הסמוכה לספר, סמוך לגבול, אין
משהין אותו כל עיקר, שמא ישמע דבר,
וילך ויאמר לחברו עובד כוכבים מעבר
לגבול.

תניא, רבי חנינא בנו של רבן גמליאל אומר:
מפני מה גרים בזמן הזה מעוניין, ויסורין
באין עליהן?

מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח בגיותן.
וכשהיו גויים לא נפרעו מהם מיד, אלא
עונשם היה גנוז לעתיד, שבעתיד יהיה
העונש גדול יותר. אבל משהתגירו נפרעים
מהם מיד, כדי שתמחק כעת חובתם, ולא
תשאר לעתיד.

רבי יוסי אומר: אין מענישים את הגרים על
עבירות שעשו בגיותם, כי גר שנתגייר —
בקטן שנולד דמי!

אלא, מפני מה מעוניין? — לפי שאין הגרים
בקיאין בדקדוקי מצות בישראל, ונכשלים
בהם.

אבא חנן אומר משום רבי אלעזר: לפי שאין
עושין את המצות מאהבה של הקב"ה אלא
מיראה של העונש הגיהנם והפורענות.

אחרים אומרים: מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה.

אמר רבי אבהו, ואיתימא רבי חנינא: מאי קראה, שנעשים על שהייתם מלהתגייר?

שנאמר במגילת רות [פרק ב'] "ישלם ה' פעלך, ותחי משכורתך שלמה מעם ה' אלהי ישראל, אשר באת לחסות", וגומר. על שמיהרת ולא איחרת להתגייר.

מתניתין

מט-א א. איזהו ממזר?

כל שאר, קירבת בשר, שהוא ב"לא יבא", דברי רבי עקיבא.

והיינו, הולד הנולד מכל איסורי קירבה בדרגת "חייבי לאוין" [וכל שכן הולד הנולד מאיסורי קירבה החמורים מאלו], כגון אנוסת אביו לפי רבי יהודה, שהיא בלאו, וכגון נושא חלוצתו שהיא אסורה עליו בלאו, "כיון שלא בנה שוב לא יבנה".

שמעון התימני אומר: כל שחייבים עליו כרת בידי שמים, הולד הנולד ממנו הוא ממזר, אך לא מחייבי לאוין, כגון הנושא חלוצתו.

והלכה בדבריו!

ורבי יהושע אומר: כל שחייבין עליו מיתת בית דין, אבל לא חייבי כריתות, וכל שכן חייבי לאוין.

אמר רבי שמעון בן עזאי: מצאתי מגלת יוחסין בירושלים, וכתוב בה: איש פלוני ממזר — מאשת איש!

ומוכח מהנוסח הזה, שהוא ממזר כיון שהוא בא מעבירה של אשת איש, שעונשה מיתת בית דין, ויש מהנוסח הזה הוכחה לקיים דברי רבי יהושע, שאין ממזר אלא מחייבי מיתות בית דין.

ב. אשתו שמתה — הרי הוא מותר באחותה.

גרשה לאשתו, ומתה — הרי הוא מותר באחותה.

נשאת לאחר, ומתה — הרי מותר באחותה.

וכמו כן ביבמתו:

יבמתו שמתה — מותר באחותה,

חלץ לה, ומתה — מותר באחותה,

נשאת לאחר, ומתה — מותר באחותה.

ומבואר בגמרא שזו היא משנה פשוטה, וכאן שנה רבי משנה שאינה צריכה.

גמרא

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי עקיבא** האומר שאפילו מחייבי לאוין יש ממזר?

ומשנינן: משום דכתיב: [דברים כג] "לא יקח איש את אשת אביו, ולא יגלה כנף אביו".

ודרשינן: **כנף שראה אביו — לא יגלה!**

וסבר לה רבי עקיבא כרבי יהודה, דאמר: באנוסת אביו הכתוב מדבר, דהויא לה חייבי לאוין.

וסמך ליה להאי קרא: [דברים כג] "לא יבא ממזר בקהל ה'".

אלמא מהני, מחייבי לאוין, הוי ממזר.

ומוסיפה הגמרא: ולרבי סימאי, דמרבה שאר חייבי לאוין לממזר, למי שנולד מהם, ואפילו איסורי לאוין דלאו דשאר, שאינם איסור לאו הנוגע לקירבה.

כגון מחזיר גרושתו משנישאת לאחר, שהוא ענין של טומאה ולא ענין של קירבה. וכגון לשאת "נתינה", שאיסורה הוא משום חיתון עם שבע אומות שנאמר בהן "לא תחתן בם". וכגון עמוני שנשא בת ישראל, שבניו ממזרים.

וכמו כן לרבי ישבב, דמרבה ממזרים אפילו מחייבי עשה.

כגון מצרי או אדומי, שאין איסורם בלאו, אלא רק באיסור עשה, שנאמר "דור שלישי יבוא להם בקהל ה'". והוא "איסור עשה", דור שלישי, ולא דור שני —

נפקא לחו מהאות וי"ו שבתחילת הפסוק "ולא יגלה כנף אביו", שהיא באה להוסיף על הפסוק הזה, העוסק באנוסת אביו [שהיא לאו של שאר] גם חייבי לאוין שאינם של שאר, וגם איסורי עשה, שכולם נסמכים מכח הפסוק הזה אל איסור ממזר, הסמוך לו.

ושמעון התימני שאומר אין ממזר מחייבי לאוין אלא מחייבי כריתות, סבר לה כרבנן, שלפיהם אין הפסוק הזה עוסק כלל באנוסת אביו.

דאמרי רבנן: "ולא יגלה כנף אביו" — בשומרת יבם של אביו הכתוב מדבר.

דהויא לה אשת אחי אביו, שהיא חייבי כריתות.

ואיסור זה נאמר בספר ויקרא, בכלל העריות, וחזר הכתוב בספר דברים לכתוב אותו, וסמך ליה, לפסוק הזה של "ולא יגלה כנף אביו", את הפסוק "לא יבא ממזר" — ללמדך שהולד הנולד ממנו הוא ממזר.

אלמא, רק מחייבי כריתות הוי ממזר.

ורבי יהושע, האומר שרק מחייבי מיתות בית דין הוי ממזר — מה הוא יעשה עם הלימודים של התנאים האחרים?

סבר רבי יהושע: אם בשומרת יבם של אביו הכתוב מדבר, כדברי חכמים, או באנוסת אביו הכתוב מדבר, כדברי רבי יהודה, וללמדך מהסמיכות של הכתוב לממזר, שיש ממזר מחייבי כריתות לרבנן, או מחייבי לאוין לפי רבי יהודה —

לכתוב רחמנא "לא יגלה כנף אביו" בלבד!

שהרי, כיון שהוא עוסק בשומרת יבם של אביו, או באנוסת אביו, ומלמד שיש מהם ממזר, וכל שכן שיש ממזר מחייבי מיתות בית דין, כמו אשת אב, שיש בה גם כרת וגם מיתה של בית דין.

ואם כן זה שהקדים ואמר הכתוב "לא יקח איש את אשת אביו" — למה לי לכותבו כלל, והרי יש לנו לדעת שהולד הנולד הוא ממזר, מכל שכן?!

אלא לאו, מכך שטרח הכתוב לכתוב כאן את הפסוק של "לא יקח את אשת אביו", משמע שהכי קאמר קרא:

רק אשת אביו בחיי אביו, שהיא אשת איש,

וחיובה הוא מיתת בית דין, הכתובה בפסוק **מ"לא יקח איש את אשת אביו" עד "לא יגלה את כנף אביו"** — **הוי ממזר**.

טפי, מכאן והלאה, בפסוק **"לא יגלה כנף אביו"**, המדבר לפי חכמים בשומרת יבם של אביו, שחיובה הוא רק כרת [אשת אב אחר מיתת אב, שאינה אשת איש עוד], ולפי רבי יהודה באנוסת אביו, שהיא רק חייבי לאוין — **לא הוי ממזר!**

אמר אביי: הכל מודים, ואפילו שמעון התימני העושה ממזר מחייבי כריתות, בבא על הנדה, שביאתה אסורה בכרת, אך אינה מאיסורי קירבה לעריות.

מט-ב וכן הכל מודים, ואפילו רבי עקיבא שעושה ממזר אפילו מחייבי לאוין שאינם של שאר, כגון המחזיר גרושתו משנישאת —

שאם בא הבעל **על הסוטה**, על אשתו לאחר שזינתה, ואפילו אם ודאי זינתה ואסורה לו בלאו — **שאיין הולד ממזר!**

ומסביר אביי את דבריו:

נדה, על אף שביאתה אסורה לבעלה בכרת, הכל מודים שאין הולד ממזר, **דהא תפסי בה קידושין** לאשה. שהרי בעת נדותה לא פוקעים קידושיה לבעלה, ולכן אין הולד ממזר.

כי לדברי הכל אין ממזר אלא מאשה שלא תופסים לו בה קידושין.

לפי שיסוד הממזרות הוא **"מום זר"**, שה"זרות" בין האיש לאשה, שלא יתכן ביניהם קשר של אישות, אלא לעולם הם זרים זה לזה, היא הגורמת לממזרות של הולד הנולד מהם.

ולכן, אם אין פוקעים קידושיה של הנדה בעת נדותה, הרי זה ראייה שיתכן בה קידושין לבעל גם בשעת נדתה, ורק ביאתה אסורה, וזו היא הסיבה שדהולד אינו ממזר.

שנאמר במי שבא על הנדה, שנטמא שבעה ימים כמו הנדה שהוא בא עליה: [ויקרא טז] **"ותהי נדתה עליו"**.

"ותהי", לשון הויה הוא, מלמד הכתוב שאפילו בשעת נדתה, תפסי בה קידושין.

סוטה נמי, אין ממזר מבעלה, על אף שהוא עובר על לאו של איסור זונה, **דהא תפסי בה קידושין**. שהרי אין קידושיה לבעלה פוקעים מחמת זנותה. ולכן אין הולד ממזר.

תניא נמי הכי כדברי אביי: **הכל מודים, בבעל הבא על הנדה, ובבעל הבא על הסוטה שזינתה תחתיו, ובאיש זר הבא על שומרת יבם — שאיין הולד ממזר**.

וסוברת הברייתא שאין ממזר מאיש זר הבא על שומרת יבם, היות ויש לאיש זר תפיסת קידושין ביבמה.

ונחלקו בדבר לקמן [צב ב], רב ושמואל.

לדעת רב לא תופסים קידושין בשומרת יבם לאדם זר.

ולמד זאת רב מן הפסוק **"לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר"**, וסובר רב שמשמעות הפסוק היא: לא תהיה הויה של קידושין בשומרת יבם לאיש זר, אלא רק יבמה יכול לקחתה לאשה, ולא אדם אחר.

ולפי רב, כיון שאין לזר תפיסת קידושין בה, אם יבוא עליה זר יהיה הולד ממזר.

ואילו שמואל, מסתפק אם כונת הפסוק היא כמו רב, לומר שאין ביבמה כל הויה לזר. או לומר הפוך, שאיסור ההויה של זר בשומרת יבם הוא לאו, שעובר הזר המקדש אותה לו לאשה בלאו, בכך שהוא מהוה אותה לעצמו. וזה עצמו מגלה הכתוב, שיש לו בה תפיסת קידושין, כי אחרת לא היה בה לאו של לקיחה.

והברייתא האומרת שאין ממזר בשומרת יבם מתאימה עם הצד של שמואל שיש בה הויה לזר, כי לצד השני של שמואל, ולדברי רב, הרי הוא ממזר.

והוינן בה: **ואבוי** שאמר "הכל מודים בבא על הנדה ועל הסוטה שאין הולד ממזר", מדוע הוא לא הזכיר גם שומרת יבם, כמו הברייתא?

ומשנינן: **שומרת יבם** — **מספקא ליה לאבוי אי כרב**, הסובר שהוא ממזר **אי כצד אחד של שמואל**, שיש בה תפיסת קידושין, ואין הולד ממזר, וכמו שנתבאר.

שנינו במשנה: **אמר רבי שמעון בן עזאי** מצאתי מגילת יוחסין בירושלים.

תני, שנינו בברייתא: **שמעון בן עזאי אומר: מצאתי מגילת יוחסין בירושלים, וכתוב בה: איש פלוני ממזר מאשת איש.**

ועוד מצאתי **כתוב בה: משנת רבי אליעזר בן יעקב** — **קב, ונקי!**

מצאנו דבריו במידה מועטת, כמו שמידת קב היא מידה מועטה, אבל בכל מקום שנשנו דבריו, הלכה כמותו, לפי שדבריו ברורים לאמיתם, כסולת נקיה מכל פסולת.

ועוד **כתוב בה: מנשה הרג את ישעיה.**

אמר רבא: מידן דיינייה, דן אותו מנשה בדין שיבואר להלן, וקטליה, והרגו.

אמר ליה מנשה לישעיה: משה רבך אמר [שמות לג] **"כי לא יראני האדם, וחי".**

ואילו **את אמרת** [ישעיהו ו] **"ואראה את ה' יושב על כסא רם ונשא"**, ובכל זאת נשאת בחיים!

משה רבך אמר [דברים ד] **"מי כה' אלהינו בכל קראנו אליו!"**, שבכל עת שאנו קוראים אליו נשמעת התפילה.

ואילו **את אמרת** [ישעיהו נה] **"דרשו ה' בהמצאו"**. שיש זמן שהוא מצוי לשמוע ויש זמן שאינו מצוי לשמוע את קריאתנו אליו.

משה רבך אמר [שמות כג] **בלשון ברכה "את מספר ימיו אמלא"**. שיהיו הימים שנקצבו לאדם שלמים מבלי גרעון עקב החטא.

אך משמע מלשון **"אמלא"**, שלכל היותר תהיה הברכה שיהיו ימיו מלאים כמו שנקצבו לו, אך לא תיתכן תוספת של ברכה על מספר הימים שנקצבו לאדם בשעת הוולדו.

ואילו **את אמרת** לחזקיה [מלכים ב כ] **"והוספתי על ימיו [הקצובים בעת הולדתך] חמש עשרה שנה"**.

אמר ישעיה: ידענא ביה במנשה, דלא מקבל מיה דאימא ליה, שלא יקבל את מה שאומר

ואשיב על טענותיו.

ואי אימא ליה אישווייה מזיד.

אם אומר לו ולא יקבל דברי, ויהרגני, אז הוא יהיה מזיד בהריגתי, בעוד שעתה הוא בגדר "אומר מותר" להרגני. שסבור הוא שכדין הוא עושה.

ונמצא אני מכשילו להרגני במזיד.

אמר ישעיה שם ואיבלע בתוך עץ ארזא.

אתיזה לארזא, הביאו את עץ הארז, ונסררה.

כי מטא, כאשר הגיע המסור המנסר **להדי פומא,** לפיהו של ישעיה, ניסר המסור את פיו, **ונח נפשיה,** נפטר ישעיה.

והטעם שמת בצורה כזאת, הוא **משום דאמר** [ישעיהו ו] **"ובתוך עם טמא שפתים אנכי יושב".**

שאמר את גנות ישראל מעצמו, ולא צוה לו הקב"ה לומר זאת, ולא אמר זאת בדרך תוכחה.

ועתה לאחר שהביאה הגמרא את טענותיו של מנשה, ואת זה שאמר ישעיה שיש ליישב את הכתובים, אך מנשה לא יקבל את ההסבר, דנה הגמרא: **מכל מקום, קשו קראי אהדדי!**

ומסבירה הגמרא:

א. זה שאמר ישעיה **"ואראה את ה',"** בעוד שמשם רבינו אמר **"לא יראני האדם וחי,"** אין בכך קושיה —

כדתניא: כל הנביאים נסתכלו בהקב"ה באספקלריא [כלי הבטה] **שאינה מאירה.**

ולכן הם חשבו שהם ראו את הקב"ה, אבל למעשה הם לא ראו!

ואילו **משה רבינו נסתכל באספקלריא המאירה,** ונוכח לדעת שלא ראהו בפניו!

ב. זה שאמר ישעיה **"דרשו ה' בהמצאו,"** בעוד שמה רבינו אמר **"אין כה' אלהינו בכל קראנו אליו,"** אין בכך קושיה —

הא ביחיד, אין הוא נשמע אלא ב"המצאו" של הקב"ה.

הא בצבור, תפלתו נשמעת בכל עת.

ויחיד אימת הטא נשמע ה"המצאו"?

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים.

ג. זה שאמר ישעיה לחזקיה **"והוספתי על ימך חמש עשרה שנה,"** בעוד שמשם רבינו אמר **"את מספר ימך אמלא"** — מחלוקת **תנאי היא!**

דתניא: "את מספר ימך אמלא".

אלו **"שני דורות,"** השנים שפוסקים לו א-א לאדם בעת הוולדו, שהם פרק הזמן הנקרא **"דורו".**

זכה — משלימין לו, שיחיה את כל שנותיו שפסקו לו, וזוהי כונת הפסוק בהבטחה **"את מספר ימך אמלא,"** שיושלמו שנות החיים, ולא יופחתו.

אך אם **לא זכה — פוחתין לו מהשנים שקצבו לו.**

דברי רבי עקיבא.

וחכמים אומרים: זכה — מוסיפים לו על שנותיו שפסקו לו.

לפי שהמילוי האמור בפסוק "את מספר ימיך אמלא", משמעותו היא תוספת שנים.

לא זכה — פוחדתין לו.

אמרו לו חכמים לרבי עקיבא: הרי הוא הכתוב אומר בהבטחה למלך חזקיהו "וחוספתי על ימיך חמש עשרה שנה"!

ומוכח, שעם זכויות אפשר לזכות בהוספה על שנות החיים הקצובות!

אמר להם רבי עקיבא: שנים אלו — משלו הוסיפו לו! לפי שתחילה רצו לפחות לו את השנים הללו, ובזכות תפלתו החזירו לו את שנותיו.

תדע שמשנותיו הוסיפו לו, שהרי נביא עומד ומתנבא בימי ירבעם, שנים רבות לפני המעשה עם חזקיה, על הולדת יאשיהו, בנו של מנשה, בן חזקיה.

דכתיב [מלכים א יג] "הנה בן נולד לבית דוד, יאשיהו שמו".

ועדיין לא נולד אז מנשה בן חזקיה, שממנו יצא יאשיהו.

ומוכח, ששנים אלו, שבהן נולד לחזקיה מנשה [אבי יאשיהו], הן שנים משלו.

כי לדברי חכמים, לא יתכן שתהיה נבואה על הולדת זרע לחזקיה בשנים שיזכה בהן מעבר לשנות דורו שנקצבו לו. כי אין נבואה אלא על דבר שנקצב, ולא על שינוי ממה שנקצב.

ורבנן סוברים: מי כתיב שיאשיהו עתיד

לצאת דוקא מחזקיה? והרי בנבואה ההיא "לבית דוד" כתיב —

ואין זה משנה אי מחזקיה נולד, אי מאינש אחרינא נולד.

שנינו במשנה:

אשתו שמתה וכו'. יבמתו שמתה וכו'.

אמר רב יוסף: כאן שנה רבי משנה שאינה צריכה, שהרי כך היא משמעות הכתוב "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור, לגלות ערותה, עליה, בחייה", שאין אחות אשה אלא בחייה של אשתו!

הדרן עלך החולץ

פרק רבן גמליאל

מתניתין

ארבעה דברים נאמרו בענין יבום וחליצה, שנים מן התורה, ושנים מדרבנן. ואלו הם:

יבום או חליצה, מן התורה.

מאמר או גט, מדרבנן.

תיקנו חכמים שיהיו קידושי מאמר בכסף ובשטר קונים ביבמה, מחד.

ופסול גירושין של יבמה, על ידי שנותן לה היבם גט, מאידך.

המאמר שעושה היבם ביבמתו, פועל שלשה ענינים:

א. אוסר אותה על שאר האחים.

וממשיכה המשנה לבאר במי שחלץ ליבמה, ואחר כך עשה בה מאמר או נתן לה גט או בא עליה.

ומסיימת, במי שבא על יבמה, וחזר ועשה בה מאמר או נתן לה גט או חלץ לה.

ובקצרה:

מאמר, ואחריו: גט, או חליצה, או ביאה.

גט, ואחריו: מאמר, או חליצה או ביאה.

חליצה, ואחריה: מאמר, או גט או ביאה.

ביאה, ואחריה: מאמר, או גט או חליצה.

וכל זה מדובר ביבם אחד וביבמה אחת.

לפני שמתחילה המשנה לבאר את דין היבם האחד, העושה שני דברים ביבמתו האחת, היא מקדימה את מחלוקת רבן גמליאל ורבנן, במי שחזר ועושה את אותו הדבר בשתי יבמות הנופלות לפניו משני אחים.

או אם נפלה יבמה אחת לפני שני אחים, ועשה בה אח אחד מעשה, וחזר ועשה בה האח השני את אותו המעשה.

רבן גמליאל אומר:

א. **אין גט** שניתן היבם ליבמה מועיל כלום, **אחר** שכבר נתן **גט** ליבמה האחרת.

ואין המגרש נאסר בקרובותיה של היבמה השניה שנתן לה גט, כדין המגרש יבמתו, לפי שלא הועיל גטו כלום.

ב. מחייב אותה בגט, אם בא להוציאה [בנוסף לחליצה].

ג. אוסר את קרובותיה עליו כדין קרובות אשתו.

ואילו הגט שנותן היבם ליבמתו פועל שני ענינים:

א. אוסר אותה מדרבנן על כל האחים.

ב. המגרש עצמו נאסר בקרובותיה.

במשנה זו יתבאר תחילה, מחלוקת בין חכמים לרבן גמליאל, ביבם אחד שחזר ועשה את אותו ענין בשתי יבמותיו, או שני יבמים שחזרו ועשו את אותו ענין ביבמה אחת הנופלת לפנייהם.

ולאחר מכן מבארת המשנה לדברי הכל, את הדין של יבם אחד שעשה ביבמתו האחת ענין אחד מתוך ארבעת הדברים, וחזר ועשה בה דבר נוסף אחר, מתוך הארבעה – מהו תוקפו של המעשה השני.

והמשנה מבארת מהי משמעותו של המעשה הנוסף, במי שעשה מאמר ביבמה, ואחר כך חזר ועשה בה את אחד משלשת הדברים האחרים:

או שנתן לה גט אחר המאמר, או שחלץ לה אחר המאמר, או שבא עליה אחר המאמר – מהו תוקף המעשה השני.

ואחר כך מבארת המשנה מהו תוקף המעשה השני במי שנתן ליבמה גט, ואחר כך עשה את אחד משלשת הדברים האחרים, שעשה בה מאמר, או בא עליה, או חלץ בה.

וטעמו של רבן גמליאל הוא, מחמת שהוא מסתפק אם גט ביבמה מועיל לפגוע בזיקה אם לאו.

ולכן, ממה נפשך, אין גיטו של השני כלום:

אם הגט של הראשון מועיל להפקיע את הזיקה, פקעה הזיקה משתי היבמות בגט הראשון, והגט השני לא פעל כלום.

אם לא הועיל הגט הראשון להפקיע את הזיקה, ולא פעל דבר לדחות את היבמה שנתן לה גט, הרי גם הגט השני לא הועיל לעשות זאת.

ולכן אין השניה גרושתו, ואין הוא נאסר בקרובות השניה.

וכן אם היו שני יבמים ויבמה אחת, וחזר השני ונתן לה גט לאחר שכבר נתן לה אחיו גט, אין היא נחשבת גרושת השני, כי לא הועיל דבר בגטו, ואין הוא נאסר בקרובותיה.

ב. כמו כן מסתפק רבן גמליאל אם מאמר קונה או לא קונה:

ולכן, לא מועיל כלום **מאמר** שעושה אדם ביבמתו **אחר מאמר** שעשה כבר ביבמה האחרת.

כי אם מאמר קונה אין המאמר השני קונה, כי אפשר לקנות יבמה אחת ולא שתיים.

ואם מאמר אינו קונה, לא הועיל המאמר השני יותר מהראשון.

ולכן הוא אינו נאסר בקרובותיה של השניה, והיא אינה צריכה גט.

וכן אם חזר ועשה בה אחיו מאמר, אין היא צריכה ממנו גט, והוא לא אסר אותה על אחיו, ואין הוא נאסר בקרובותיה.

ג. **ולא** מועילה כלום **בעילה** שעושה היבם ביבמתו **אחר בעילה** שעשה ביבמה האחרת, ואין הוא נאסר בקרובותיה.

ד. **ולא חליצה** מועילה כלום **אחר חליצה** ביבמה האחרת.

וחכמים חולקים ואומרים:

א. **יש גט אחר גט**, לפי שהגט שנותן ליבמה האחת אינו מפקיע את כל הזיקה לגמרי, שהרי עדיין היא צריכה חליצה, ולכן מועיל הגט השני ליבמה השניה, להוריד את הזיקה שנשארה עדיין כלפיה, והמגרש אסור בקרובותיה.

וכמו כן, אם היתה יבמה הנופלת לפני שני יבמים, לא הפקיע גיטו של הראשון את כל הזיקה, והיא נשארה עדיין כלפי היבם השני, ולכן גיטו מועיל להפקיע את הזיקה כלפיו, וגם הוא אסור בקרובותיה.

ב. **ויש מאמר אחר מאמר**. שמועיל מאמרו ביבמה השניה להצריכה גט ולהאסר בקרובותיה.

ג. **אבל לא** מועיל שום דבר, **אחר בעילה**, **ולא אחר חליצה** — כלום!

ועתה עוברת המשנה לענין אחר, שאינו קשור למחלוקת של רבן גמליאל וחכמים, אלא הכל מודים בו [וכפי שהתבאר בהקדמה למשנה זו].

ומבארת המשנה, **ביצר** הוא הדין ביבם אחד וביבמה אחת, שחזר היבם ועשה בה מעשה

אחר מעשה?

ג. עשה בה מעשה נוסף אחר חליצה:

א. עשה בה מעשה נוסף אחר מאמר:

חלץ ועשה מאמר.

עשה מאמר ביבמתו, ונתן לה גט, הרי אני קורא בו [מדרבנן] "כיון שלא בנה, שוב לא יבנה", ולכן אסור לו לכונסה, אלא — צריכה הימנו חליצה.

חלץ ונתן גט.

חלץ ובעל.

עשה בה מאמר וחליצה — צריכה הימנו גט למאמרו, בנוסף לחליצה.

עשה מאמר, ובעל — הרי זו כמצותה.

ב. עשה בה מעשה נוסף אחר גט:

נתן גט, ועשה מאמר — צריכה גט למאמרו, וחליצה להתירה מדין תורה.

ואפילו לרבן גמליאל צריכה הימנו גט, כי על הצד שגט אינו מפקיע את הזיקה לגמרי, הועיל בה המאמר.

נתן גט ובעל — צריכה גט לביאתו, וחליצה.

לפי שאסור לו לקיימה מדין "כיון שלא בנה שוב לא יבנה", ואין ביאתו בה נחשבת לקנין גמור לפי שקדם לה גט, והיא נחשבת לביאה פסולה, ולכן צריכה גט לביאתו וחליצה לזיקתו.

נתן גט וחלץ — אין אחר חליצה כלום.

ומשנתנו רבי עקיבא היא, שאמר אין קידושין תופסים בחייבי לאוין, ולכן אפילו יקדשה במאמר, או יבוא עליה, לא יתפסו בה קידושין, לפי שאיסור חלוצתו הוא לאו מן התורה.

זאת, אף על פי ש"חליצה פסולה" היא, שהרי אם רצה לייבמה אינו יכול, לפי שכבר קדם לה גט.

אין אחר חליצה כלום, וכפי שאומר זאת התנא בהמשך.

ולא מועיל בחלוצה מאמר וביאה, כי משנתנו בשיטת רבי עקיבא היא, הסובר שאין קידושין תופסים בחייבי לאוין, והחלוצה אסורה על היבם בלאו, ולכן לא תופסים בה לא מאמר ולא בעילה.

ד. עשה בה מעשה נוסף אחר בעילה:

או בעל ועשה מאמר.

או בעל ונתן גט

או בעל וחלץ —

אין אחר בעילה כלום.

כי משבעל אותה יכול הוא לגרשה בגט ולהחזירה, ואין חליצה אחר ביאה עושה כלום לאוסרה עליו.

ופה אומר התנא את הכלל המובא מקודם [ויבואר בגמרא מדוע איחרו לומר עד כאן]:

אין אחר חליצה כלום!

ועתה חוזרת המשנה להסביר את דברי נ-1 בחלקים במחלוקתם עם רבן גמליאל, בחלק הראשון של המשנה, במי שעשה מעשה אחד וחזר ועשה את אותו המעשה, שסוברים חכמים שיש גט אחר גט, היות

שהיה אסור לה להתייבם בגלל מאמרה של השניה.

מאמר בזו וחליץ לזו —

בעלת המאמר הראשונה **צריכה גט** למאמרו, בנוסף לחליצה לזיקתו.

גט לזו וגט לזו —

צריכות הימנו חליצה אחת, ואינו צריך לחלוץ לשתייהן, על אף שהיא חליצה פסולה [שהרי אינה ראויה ליבום], ואסור גם בקרובות השניה.

גט לזו ובעל את זו —

אסור לקיים את זו שבעל, שמחמת הגט היא אסורה ב"לא יבנה", ו**צריכה** אפילו זו שנבעלה **גט** וגם **חליצה**, לפי שביאתה היתה פסולה.

גט לזו ומאמר בזו — צריכה השניה גט למאמרו, ושתייהן **חליצה** לזיקתו.

גט לזו וחליץ לזו —

אין אחר חליצה כלום! ואפילו אם יקדש את צרתה לא יתפסו בה קידושין, כי גם צרתה אסורה ב"לא יבנה", ולפי רבי עקיבא אין תפיסת קידושין בחייבי לאוין.

חליץ לזו וחליץ לזו,

או חליץ לזו ועשה מאמר בזו,

או חליץ לזו ונתן גט לזו.

או חליץ לזו ובעל לזו.

לא עשה כלום, לפי שאין אחר חליצה כלום.

והגט אינו מגרש לגמרי, ויש מאמר אחר מאמר, היות והמאמר אינו קונה לגמרי, אך אין כלום אחר חליצה או בעילה.

ומבארת המשנה: זה שאמרו חכמים, החולקים על רבן גמליאל, שיש אחר הגט כלום, ויש אחר מאמר כלום —

אחת יבמה אחת ליבם אחד, ואחת שתי יבמות ליבם אחד.

כיצד?

עשה מאמר בזו ומאמר בזו — צריכות שני גיטין, וחליצה לאחת מהן.

לפי שקנה גם המאמר השני ביבמה השניה.

ואי אפשר לייבם אפילו אחת מהן, כי כיון שכל אחת מהן כבר אגודה אליו במאמר, הרי זה כבונה שני בתים, מדרבנן, ובית אחד הוא בונה ואין בונה שני בתים.

מאמר בזו וגט לזו —

פסל גיטה של השניה את מאמרה של הראשונה.

וצריכה הראשונה גט למאמרו **וחליצה** לזיקתו, ומועילה החליצה גם לשניה.

מאמר בזו ובעל את זו —

אי אפשר לקיים את שתייהן, כי בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים, ובעלת המאמר נחשבת אגודה לו מדרבנן.

ולכן **צריכות ב' גיטין, וחליצה.**

ואפילו זאת שנבעלה צריכה את החליצה בנוסף לגט, היות וביאתה היתה "פסולה",

או בעל את זו ובעל את זו.

או בעל את זו ועשה מאמר בזו.

או בעל את זו ונתן גט לזו.

או בעל את זו וחליץ לזו —

לא עשה כלום, לפי שאין אחר בעילה כלום.

וגם כאן מתאחר התנא ומביא את הכלל הקודם באיחור, וכפי שיבואר בגמרא:

אין אחר חליצה כלום.

ומבהיר התנא שכל האמור הוא **בין יבם אחד לשתי יבמות, בין שני יבמין ליבמה אחת.**

ועתה שוב חוזר התנא למקרה של יבם אחד שחוזר ועושה מעשה נוסף באותה היבמה, כדי להשמיענו בהמשך הדברים את החילוק בין ביאה "באמצע" בין שני מעשים, לבין חליצה באמצע, ולהשמיע מחלוקת בין רבי נחמיה וחכמים:

חליץ ועשה מאמר, באותו היבמה, או חליץ ונתן גט, או חליץ ובעל.

או בעל ועשה מאמר, באותה היבמה, או בעל ונתן גט או בעל וחליץ —

כי אין אחר חליצה — כלום!

וזאת,

בין היתה החליצה בתחלה, לפני המעשים האחרים, כגון.

בין היתה החליצה באמצע, בין מאמר לגט.

כגון שהיו לפניו שתי יבמות, ונתן בתחילה גט לאחת, וחליץ ב"אמצע" לשניה, ולבסוף חזר ועשה מאמר בבעלת הגט עצמה [או בחלוצה].

היות ומשעה שחליץ היא נאסרת ב"לא יבנה", ולפי רבי עקיבא אין בה תפיסת קידושין.

בין בסוף.

אם עשה חליצה אחר מאמר וגט, למרות שהיא חליצה פסולה, שהרי אינו יכול עתה לייבמה, מועילה החליצה באופן מוחלט, ואם יחזור ויקדש אותה לא יתפסו בה קידושין, ואינה צריכה גט, וכרבי עקיבא.

ואולם, הבעילה —

רק בזמן שהיא בתחלה — אין אחריה כלום.

אבל ב"אמצע", כגון גט לזו ובעילה לזו ומאמר בשלישית, הרי הוא אסור בקרובות השלישית —

ובסוף, כגון גט לזו, ומאמר לזו, וחזר ובא על אחת מהן, הרי זו ביאה פסולה, שאינו יכול לייבמה בגלל הגט הראשון, וביאה פסולה מחייבת חליצה בנוסף לגט —

יש אחריה של ביאה כלום.

רבי נחמיה אומר: אחת בעילה ואחת חליצה, בין בתחלה בין באמצע בין בסוף — אין אחריה כלום. שיוצאת גם אחרי ביאה פסולה שכזאת בגט בלבד.

גמרא

ומדייקת הגמרא: **עד כאן לא פליגי חכמים**

ורבן גמליאל, אלא בנט אחר גט ומאמר אחר מאמר.

דאי אמרת לא מהני מאמר ביבמה, אמרי אינשי:

אבל גט אחד ביבמה, מועיל הגט לפוסלה מצד "לא יבנה" מדרבנן, ומאמר אחד ביבמה מהני מדרבנן להצריכה גט בנוסף לחליצה.

הן מאמר מועיל ביבמה לקנות אותה, והן ביאה מועילה בה לקנות אותה.

ומבאר הגמרא את הטעם לשתי תקנות אלו:

ומדמאמר לא מהני לאסור את היבמה השניה ביבום —

ומאי טעמא אמור רבנן שגט ביבמה מהני לפוסלה אפילו ב"לא יבנה", והרי רק חליצה מועילה בה, ומדוע שיחשב הגט מדרבנן לקרוא בה "כיון שלא בנה שוב לא יבנה"? —

ביאה נמי לא מהניא לאסור את השניה ביבום.

משום דמהני גט בעלמא, באשה הנשואה לבעלה.

ואתי למיבעל גם את היבמה השניה אחר ביאה ביבמה הראשונה, ונמצא בונה שני בתים!

דאי אמרת לא מהני גט ביבמה לאוסרה משום "לא יבנה", אמרי אינשי בטעות, לפי הבנתם המוטעית:

ומאי טעמא אמור רבנן שביאה פסולה, יש אחריה כלום?

הן גט מהני ביבמה להוציאה, והן חליצה מהני ביבמה להוציאה.

כגון, אם עשה מאמר בזו וביאה בזו, והיא ביאה פסולה, שהרי לא יכול לייבמה בגלל המאמר שבחברתה, אין היא יוצאת בגט בלבד אלא רק ביחד עם חליצה.

ומרגט לא מהני למנוע את החזרתה של היבמה ליבם לאחר שגירשה, חליצה נמי לא מהני למנוע את החזרתה ליבמה לאחר שחלץ לה.

וכמו כן, אין ביאתה פוטר את חברתה מהחליצה, אלא בעלת המאמר צריכה גט וחליצה.

ואתי למיבעל אחר חליצה.

והרי מדאורייתא פטרה הביאה מהזיקה בין אותה ובין את חברתה.

אמרי לתרץ:

ומאי טעמא אמור רבנן שמאמר ביבמה מהני לאסור את היבמה השניה מדין "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים", והרי מן התורה אין המאמר נחשב לבנין בית? — משום דמהני קידושי אשה בעלמא.

אי ביאה פסולה משום שביאה אחר הגט היא —

כגון שנתן גט לזו ובעל את זו, ולכן היא ביאה פסולה, וצריכה לאחריה גם גט וגם

חליצה, גזרו עליה שלא יפטור אותה גט בלבד —

גזירה ביאה אחר הגט, משום ביאה אחר חליצה.

כי אם יראו האנשים שגם אחר הגט נחשבת הביאה ליכוס מעולה, ולא גוזרים עליה שתחזור ותחלוץ, והם מדמים את החליצה לגט, יבואו להתיר גם לבוא עליה אחר החליצה.

ולכן גזרו שתחזור ותחלוץ, ואז יבינו האנשים שהגט אינו מועיל ביבמה, ולא יבואו לדמות את המצב שאחרי הגט למצב שאחר חליצה.

ואי ביאה פסולה לפי שביאה אחר מאמר היא —

כגון שעשה מאמר בזו, ובא על השניה, שהנבעלת צריכה גט וחליצה, וחברתה צריכה גם היא גט וחליצה —

גזירה ביאה אחר מאמר, משום ביאה אחר ביאה.

כי אם לא יצריכו אותה חליצה אלא רק גט, יטעו לחשוב שביאה אחר מאמר היא דבר מעולה, ויבואו גם להתיר ביאה ביבמה השניה אחר הביאה ביבמה הראשונה, ויבואו לפגוע באיסור אשת אח.

ומאי טעמא אמור רבנן שהאי חליצה פסולה, לאחר הגט או אחר מאמר, אין אחריה כלום? ואפילו יחזור ויעשה בה מאמר היא לא תצטרך גט, ואפילו יתן גט לשלישית הוא לא יועיל.

אמרי לתרץ: וכי מאי לגזור עליה?

נגזור שלא תועיל חליצה אחר הגט שלא יהיה אחריה כלום, אלא כן יהיה אחריה כלום, **משום** שמא יטעו אנשים וישוו חליצה לאחר הגט לחליצה אחר חליצה, ואם לא נגזור שלא תועיל חליצה פסולה יבואו להתיר גם חליצה אחר חליצה לשתי יבמות.

לא תצא מכך כל תקלה, כי מה בכך? והרי **כל כי חני — תחלוץ ותיזיל!**

ליתזור חליצה אחר מאמר, שלא תועיל, ויהיה אחריה כלום, משום חליצה אחר ביאה, שמא יתירו את היבמה שנבעלה, בחליצה בלא גט?

ומשנינן: לא יטעו בכך אנשים.

כי אטו האם חליצה אחר מאמר — מי לא בעיא גט למאמרו, ואין די בחליצה?

ולכן בחליצה אחר **ביאה נמי** יבינו האנשים שבעיא גט לביאתו.

ומה שאמרנו שאין אחר חליצה כלום, היא בדבר שעושים אחרי חליצה, שאם אחר חליצה הוא יעשה בחברתה דבר נוסף, כמו מאמר או גט או חליצה, הוא לא יאסר בקרובותיה של השניה!

אמר רבא:

אמר רבא: מאי טעמא דרבן גמליאל, שאמר נא-א אין גט אחר גט בשתי יבמות או בשני יבמים, ואין הגט השני אוסר את היבם בקרובותיה?

משום דמספקא ליה לרבן גמליאל, שני ספיקות:

הספק האחד, גט ביבמה, אי דחי, אי לא דחי.

בקרובות שתיהן, הן של בעלת המאמר, והן של בעלת הגט.

ב. ומאמר אחר הגט.

שאם נתן גט לזו, ועשה מאמר בזו, צריכה בעלת המאמר גט.

ג. וגט אחר ביאה ומאמר.

שאם עשה מאמר בזו, ובעל את זו, ונתן גט לשלישית — מהני הגט לשלישית לאסור אותו בקרובותיה [והבעילה לא הועילה, משום שהבעילה ליבמה השניה היתה בפסול, עקב המאמר שעשה קודם לכן בראשונה].

ד. ומאמר אחר ביאה וגט.

שאם נתן גט לראשונה, ובא על השניה, ועשה מאמר בשלישית — מועיל המאמר לאסור את קרובותיה, ולהצריכה גט ממנו.

ומכאן מוכיח אביי:

ואי מספקא ליה לרבן גמליאל אם מאמר קונה, תיקשי, מדוע מועיל גט שנתן לה אחר ביאה ומאמר, לאוסרו בקרובותיה?

וכמו כן אם הוא מסתפק אם גט דוחה, מדוע מועיל המאמר לאוסרו בקרובותיה ולהצריכה גט, אחרי שכבר היתה ביאה וגט?

תחוי הך ביאה אמצעית, שבין הגט למאמר, או בין המאמר לגט, כביאה דלכתחילה [כביאה שנעשתה בתחילה, שלא נעשה דבר לפניו], ותקני האי ביאה לגמרי, ואמאי מהני גט או מאמר לאחריה?

דהא תנן: הבעילה — בזמן שהיא בתחילה אין אחריה כלום!

והספק השני, מאמר ביבמה, אי קני, אי לא קני.

ולפיכך, בגמ', שהוא מסתפק בו אי דחי, אי לא דחי, הרי יש לומר, ממה נפשך:

אי קמא דחי לה —

אם כן, גט בתרא — מאי קעביד?

והרי היא נדחתה ממנו כבר בגט הראשון. וכיון שאינו מועיל כלום, אין קרובותיה נאסרות עליו כקרובות גרושתו.

אי קמא לא דחי, משום שאין כח לגט לדחות יבמה —

הרי גט בתרא — נמי לא דחי!

ולכן אין היא נחשבת כגרושתו, להאסר בקרובותיה.

וכמו כן יש לומר ממה נפשך, לגבי מאמר, שמסתפק בו רבן גמליאל אי קני, אי לא קני.

אי קמא קני — מאמר בתרא מאי קעביד?

ואי קמא לא קני — בתרא נמי לא קני!

איתיביה אביי לרבא:

האיך אתה סבור לומר שטעמו של רבן גמליאל, הוא משום שהוא מסתפק אם גט דחי או לא, ואם מאמר קני או לא?!

והא תניא: ומודה רבן גמליאל:

א. שיש גט אחר מאמר.

שאם עשה מאמר בזו, ונתן גט לזו — פסל הגט את הראשונה, שעשה בה מאמר, ואסור

וכאן, אי אמרת דמספקא ליה לרבן גמליאל הרי הביאה האמצעית הזאת צריכה להחשב כביאה בתחילה שאין לאחריה דבר. כי ממה נפשך: אם המאמר הראשון מהני לקנות לגמרי את היבמה הראשונה, תו לא מהני הביאה השנייה והגט שבשלישית מידי.

ואם מאמר שנעשה בראשונה לא קני מידי, הרי הביאה שנעשתה בשניה ביאה כשרה היא, והיא נחשבת כנעשית בתחילה, כי למאמר שלפניה אין כל משמעות [על הצד שאינו קונה מידי, אליבא דרבן גמליאל]. ואם כן, תו לא מהני גט בשלישית מידי. כי אחרי בעילה כשרה אין כלום.

וכן למאמר הנעשה בשלישית, אין כל תוקף אי מספקא ליה לרבן גמליאל בגט אי דחי. כי גם כאן נאמר ממה נפשך:

אי גט קמא לא דחי מידי, הביאה בשניה ביאה כשרה היא, ואין אחריה כלום, ולא מהני המאמר הנעשה לאחריה ביבמה השלישית.

אלא, אמר אביי: לעולם פשיטא ליה לרבן גמליאל דגט דדחי במקצת ומאמר דקני מקצת.

והלכך, ביאה שאחר גט, או שאחר מאמר, אינה בתחילה. ולפיכך יש אחריה כלום.

ולפי זה, יש גט אחר מאמר, ויש מאמר אחר גט. ומאי טעמא אמר רבן גמליאל דאין גט אחר גט ואין מאמר אחר מאמר, על אף שגט אינו דוחה לגמרי, ומאמר אינו קונה אלא במקצת?

מיהו, אמור רבנן — הא יבמה, בחד צד מהני

בה גט לדחות במקצת. ובחד צד מהני בה מאמר לקנותה במקצת.

ולכן גט אחר גט, לא דחי. דהא דחה ליה גט קמא את כל חלק המקצת שבכח גט יבמין לדחות.

וכמו כן מאמר אחר מאמר לא קני, דהא קני ליה מאמר קמא את כל המקצת שביכולת המאמר לקנות.

אבל, גט אחר מאמר, ומאמר אחר הגט —

האי מילתא, גט קא דחי. והאי מילתא, מאמר, קני.

ולכן, אין המקצת שדוחה הגט, מונע לקנות את המקצת השני, שנקנה על ידי המאמר.

ורבנן החולקים על רבן גמליאל, וסוברים יש גט אחר גט, סברי:

כל חד וחד מן היבמים, תקינו ליה רבנן הן גט והן מאמר, ותיקנו זאת בכל יבמה ויבמה.

ולכן אין לכל אחד אלא את כוחו העצמי, ואין הגט שלו יכול לדחות את כל כח הגט של שאר היבמים, ואין מאמרו יכול לדחות את כח המאמר של שאר היבמים.

והוא הדין שאין ליבם אחד כח לדחות את כחם של השאר בצרותיה של היבמה, ולא מועיל לו אלא מה שהוא עשה [גט או חליצה] באותה יבמה שהוא עשה בלבד.

וחוזרת הגמרא להסביר את דברי רבן גמליאל:

ומה שאמר רבן גמליאל יש גט אחר ביאה שאחר מאמר, ויש מאמר אחר אחר ביאה וגט —

זה היות והאי ביאה אמצעית שהיא פסולה — עדיפא ממאמר מחד, וגריעא ממאמר, מאידך.

ומבארת הגמרא: עדיפא ממאמר —

דאילו מאמר אחר מאמר לא מהני. ואילו ביאה אחר מאמר מהני, וכדקתני שיש גט אחר ביאה ומאמר.

וגריעא ממאמר —

דאילו מאמר אחר הגט קני המאמר לכוליה שזיורא דגט, ולא יועיל מאמר בשלישית.

ואילו ביאה אחר הגט, לא קניא ליה הביאה לכוליה שזיורא דגט. ויש מאמר אחר ביאה וגט.

ועתה מביאה הגמרא ברייתא, המבארת את דברי רבן גמליאל, במחלוקתו עם חכמים, שלא התבארו במשנה:

תנו רבנן:

א. כיצד אמר רבן גמליאל "אין גט אחר גט"? —

כגון, שתי יבמות שנפלו לפני יבם אחד, ונתן גט לזו וגט לזו —

רבן גמליאל אומר: חולץ לראשונה בלבד, ואסור בקרובותיה של זאת שנתן לה את הגט ראשונה וחולץ לה, ומותר בקרובות שניה, לפי שלא הועיל הגט כלום לשניה.

ואם יחלוץ לשניה גם תיפטר הראשונה,

שהרי חליצתה של השניה עדיפה על הראשונה מפני שלא הועיל הגט בשניה. אלא עצה טובה נתנו לו, שלא יאסר מחמת חליצתו אלא בקרובות הראשונה, שבין כה וכה אסור בהן בגלל שגירש אותה בגט.

וחכמים אומרים: נתן גט לזו וגט לזו — אסור בקרובות שתיהן, וחליצה לאחת מהן.

וכן אתה אומר בשני יבמים ויבמה אחת.

שאם שניהם נתנו גט, רק הראשון חולץ ורק הוא נאסר בקרובותיה, ולחכמים שניהם נאסרים בקרובותיה.

ב. כיצד אמר רבן גמליאל "אין מאמר אחר מאמר"? —

שתי יבמות שנפלו לפני יבם אחד, ועשה מאמר בזו ומאמר בזו —

רבן גמליאל אומר: נותן גט לראשונה וחולץ לה, ואסור בקרובותיה ומותר בקרובות שניה. ולקמן יבואר למה לא ייבם.

וחכמים אומרים: נותן גט לשתייהן, ואסור בקרובות שתיהן, וחליצה לאחת מהן.

וכן אתה אומר בשני יבמים ויבמה אחת.

אמר מר: נותן גט לזו וגט לזו —

רבן גמליאל אומר: חולץ לראשונה, ואסור בקרובותיה ומותר בקרובות שניה.

לימא, תיחוי תיובתא דשמואל!

דאמר שמואל: חלץ לבעלת הגט, כיון שמחמת הגט הוקלשה זיקתה של בעלת הגט — לא נפטר צרה בחליצה זו, שזיקתה לא הוקלשה, והרי הוא צריך לחזור ולחלוץ לצרתה.

והרי בנתן גט לאחת וחזר ונתן גט לשניה, לרבן גמליאל לא עשה הגט השני דבר לשניה, נמצא שזיקתה של הראשונה נפגעה מהגט ואילו זיקתה של השניה לא נחלשה, ובכל אופן אמר רבן גמליאל שיחלוץ רק לראשונה, ויפטור בכך את השניה!

ומשנינן: **אמר לך שמואל: כי אמרי אנא** שחליצה של זיקה שנחלשה אינה פוטרת זיקה של השניה שלא נחלשה, **אליבא דמאן דאמר יש זיקה**,⁽¹⁾ אומר אני זאת. שהוא סובר שאלימא הזיקה ליצור קשר של אישות בין היבם ליבמתו, ולכן אי אפשר שחליצה לזיקה שנחלשה, תעלה גם לזיקה שנשארה בחזקה.

ורבן גמליאל סבר אין זיקה, וקל להפקיעה

בחליצה כל דהו.

ומדייקת הגמרא: **ומדרבן גמליאל סבר אין זיקה** —

רבנן סברי יש זיקה.

והיינו, שזו היא הנחת הגמרא, שנחלקו גם בכך, אם כי זה לא מוכת ממחלוקתם.

וקתני סיפא: וכן אתה אומר בשני יבמין ויבמה אחת, שאם שניהם נתנו לה גט, הרי על אף שהגט הרע את הזיקה, די בחליצת אחד מהם לפטור אותה גם מחבירו. וזאת, אפילו לרבנן, שאנו מניחים עתה שהם סוברים יש זיקה.

וכאן מדובר בחליצה פסולה, הבאה אחר בגט.

בשאלה אם יש זיקה או אין זיקה. כי למאן דאמר יש זיקה די בגט של אחד היבמים כדי להפקיע את קידושי האח המת, ושוב לא שייך לתת גט נוסף. אבל למאן דאמר יש זיקה יתכן שהגט הוא לזיקת היבם אל יבמתו ולא לקידושי האח המת, ולכן שייך שגם היבם השני יתן גט לזיקתו שלו אל היבמה.

ומבאר הרמב"ן שחליצה כשירה דיה בחליצת אחד האחים להתיר את כל הזיקות של כל היבמים אליה, היות וחליצה כשרה נחשבת **כיבום** [במקום יבום היא עומדת] לענין זה, ולכן היא מפקיעה את כל הזיקה, אבל בחליצה פסולה, שהיא במקום שאינו יכול לייבם, עשאוה חכמים כמו גט, והגט אינו מועיל [למאן דאמר יש זיקה!]² אלא להוריד את זיקת היבם האישית אל היבמה, שהוא מצב של אישות בין היבם ליבמה, ולא להפקיע את קידושי האח המת, ולכן צריכים כל האחים לחלוץ לה, להתירה מזיקתה האישית אליהם.

1. נחלקו הראשונים אימתי היא חליצה פסולה. שיטת רש"י והרמב"ם היא, שבכל מקום שאינו יכול לייבם, החליצה היא פסולה, וצריכה אז לחלוץ מכל האחים.

ואילו שיטת התוס' היא שרק במקום שקלשה הזיקה, כמו באחות זקוקתו, ובעלת הגט, ובעלת מאמר.

והגמרא תולה את דין חליצה פסולה בשאלה אם יש זיקה או אין זיקה.

והיינו, שלמאן דאמר יש זיקה יש מצב של אישות בין היבמים ליבמה, ורק חליצה כשירה יכולה להחשב כאילו כולם חלצו לה והתירו בכך את מצב האישות שביניהם, אבל חליצה פסולה אינה מועילה כלפי מצב האישות שיש לכל אחד ואחד מהיבמים בה, והיא צריכה לחלוץ מכל אחד, כדי להתיר את זיקתה הפרטית אליו.

והרמב"ן [כאן] מבאר את נידון הגמרא אם יש גט אחר גט בשני אחיך או בשתי צרות,

בית שמאי, דתנן: שלשה אחין, שנים מהם נשואין לשתי אחיות ואחד מופנה.

מת אחד מבעלי אחיות, ועשה בה מופנה מאמר.

ואח"כ מת אחיו השני —

ונופלת האחות לפני האח שעשה מאמר באחותה —

בית שמאי אומרים: אשתו של זה שעשה בה מאמר נשאת עמו, ואין היא נאסרת עליו משום אחות זקוקתו, לפי שאחותה אינה זקוקה לו כלל, היות וחלזו, אחותה הנופלת מאחיו, תצא ממנו ללא צורך בחליצה משום ערות אחות אשה. לפי שהועילו מן התורה קידושי המאמר שעשה באחותה, לאוסרה משום ערות אחות אשה.

רבי שמעון, דתניא —

ביאתו של קטן בן תשע שנים ויום אחד ביבמתו נחשבת כמאמר, לדעת חכמים, ואם באו עליה בזה אחר זה שני יבמים קטנים כאלו, הרי היא כמקודשת לשניהם, ואסורה להם כדין מאמר אחר מאמר.

אמר להו רבי שמעון לחכמים: אם ביאת ראשון היא נחשבת ביאה — הרי קנינו הוא קנין גמור, כמו שהמאמר הוא קנין גמור, ואינה נאסרת על הראשון כי לא תפסו בה קידושי שני.

וביאת שני אינה ביאה לקנות בה אחר שקנה הראשון.

ואם ביאת ראשון אינה ביאה להחשב קנין מאמר.

לימא, תיחוי תיובתא דרבה בר רב הונא אמר רב.

דאמר רבה בר רב הונא אמר רב: חליצה פסולה — צריכה לחזור היבמה על כל האחין לקבל מהם חליצה!?

אמר לך רבה בר רב הונא: בין לרבן גמליאל, בין לרבנן, סברי אין זיקה. ואילו אני אמרתי זאת לדעת הסוברים יש זיקה.

וחכא, רק בגט אחר גט ומאמר אחר מאמר קמיפלגי, ולא אם יש זיקה או אין זיקה.

אמר מר: עשה מאמר בזו ומאמר בזו —

רבן גמליאל אומר: נותן גט לראשונה, וחולץ לה, ואסור בקרובותיה ומותר בקרובות שניה.

והוינן בה: מכדי הרי קסבר רבן גמליאל שאין מאמר אחר מאמר, ואם כן, ראשונה נמי תתייבם!

ומשנינן: גזירה דלמא אתי לייבומי לשניה.

אמר רבי יוחנן: רבן גמליאל, ובית שמאי, ורבי שמעון, וכן עזאי ורבי נחמיה — כולחו סבירא להו שמאמר קונה את היבמה מן התורה קנין גמור, חשוב [אך אינו גמור ממש, שהרי לפני שנבעלה אין קנינה גמור לגמרי, ועדיין היא צריכה חליצה כדי להנשא לשוק ולא יספיק לה גט].

רבן גמליאל, הא דאמרן, שלכן הוא סובר שאין מאמר אחר מאמר, כי תפס המאמר הראשון את כל כוחו של מאמר כקידושי אשה.

ביאת שני נמי אינה ביאה.

ומדייקת הגמרא: **והא ביאת בן תשע דכמאמר שויה רבנן, וקאמר רבי שמעון** שאם ביאת ראשון קנתה כמאמר ביאתו של שני **אינה ביאה** לקנות, לפי שקנה הראשון את כח כוחו של מאמר.

בן עזאי, דתניא —

בן עזאי אומר: יש מאמר אחר מאמר בשני יבמין ויבמה אחת.

ואין מאמר אחר מאמר בשתי יבמות ויבם אחד.

[עיי'ן היטב ביאור הענין בשתי לשונותיו של רש"י, ומשמע מכאן לכאורה שגם אם נאמר שהמאמר קונה קנין גמור אין זה אלא מדרבנן, וכן משמע לכאורה מדברי רש"י בדף כט ב ד"ה השתא ארוסה, וצריך עיון גדול כיצד לבית שמאי הוא דוחה את אחות אשתו לצאת משום אחות אשה. ועיי'ן באחרונים כאן ולעיל, ובהגהותיו של הגר"א יפהן לריטב"א, שדן בהרחבה בענין]

רבי נחמיה, דתנן במשנתנו: רבי נחמיה אומר: אחת בעילה ואחת חליצה, בין בתחלה בין באמצע בין בסוף — אין אחריה כלום;

והא ביאה פסולה, דכמאמר שויה רבנן, שצריכה ממנו חליצה בנוסף לגט, וקתני: אין אחריה כלום.

שנינו במשנה: כיצד?

עשה מאמר בו'

א-ב והניחה הגמרא שב"כיצד" בא התנא להסביר את דברי חכמים שאמרו יש גט אחר גט.

והוינן בה: וכי האי "עשה מאמר ביבמתו ונתן לה גט" — ביאור של "גט אחר גט" הוא!?

אמר רב יהודה, הכי קאמר התנא: גט אחר הגט ומאמר אחר מאמר — הוא כדאמרן בברייתא לעיל, שמדובר ביבם אחד ושתי יבמות, או בשני יבמים ויבמה אחת, אך לא פירש זאת התנא במשנתנו.

אלא המשיך התנא בדבר חדש, ואמר: **יבם אחד ויבמה אחת — כיצד הוא סדר התרתן?**

ועל כך השיב התנא: **עשה מאמר ביבמתו, ונתן לה גט — צריכה חימנו חליצה.** וכן הלאה.

שנינו במשנה: עשה מאמר ובעל — הרי זו כמצותה.

והוינן בה: **לימא, מסייע ליה לרב הונא.**

דאמר רב הונא: מצות יבמה — מקדש, ואחר כך בועל!

ודחינן: אין מכאן ראיה לרב הונא, כי **אימא:**

אף זה העושה מאמר ובעל, הרי הוא עושה כמצותה.

אך גם אם יבעל ולא יקדש תחילה, הרי הוא עושה כמצותה.

ותמהינן: **פשיטא**, שתוספת הקידושין אינה מגרעת, ואם אין הקידושין מצוה לכתחילה — מה משמיע התנא בכך שאמר "אף זה כמצותה"!?

ומשנינן: **אכן יש חידוש בדבר.**

כי סלקא דעתך **אמינא**, כיון דאמר מר [רבה], לעיל כט ב]: העושה מאמר ביבמתו — פרחא הימנו זיקת יבמין, וחלה עליו זיקת ארוסין ונשואין.

ואם כן, **אימא לאו מצוה** של יבום קעביר, אלא מצות קידושין ונשואים של כל בעל ואשה —

קא משמע לן שגם לאחר ש"פרחה" הימנו זיקת יבמין עדיין מצות יבום עליו. וזה משמיע לנו התנא, שגם אם קידש אותה לפני שבא עליה, עדיין יש מצוה בביאתו בה, על אף שאין בה עוד זיקת יבמים.

גופא, אמר רב הונא: מצות יבמין — מקדש ואחר כך בועל.

ואם בעל ועשה בה אחר כך מאמר — קנה.

ותמהינן על מה שאמר רב הונא, **שאם בעל ועשה מאמר, קנה:**

והרי **פשיטא** הוא, **דחא** כבר **קניה**, עוד לפני המאמר, **בביאה?!?**

ומשנינן: **אלא אימא הכי בדברי רב הונא:**

גם **אם בעל בלא מאמר — קנה**. שאין מגרעים את ביאתו לומר שאינה קונה מדרבנן היות ולא עשה כתיקון חכמים, שבעל ללא קידושין [תוס'].
ומקשינן: **והתניא** מי שבעל בלא קידושין לוקה!

והניחה הגמרא שהוא לוקה מן התורה. וכיון שעבר עבירה מן התורה, יש צורך לרבנן לפסול את ביאתו!?

ומשנינן: אין הוא לוקה מן התורה, אלא

מלקים אותו **מכת "מרדות"** [מלשון רידוי] **מדרבנן** על שנהג בקלות ראש לבוא עליה בלי קידושין.

דרב מנגיד רב היה מחייב מלקות מרדות את:

מאן דמקדש בביאה, שהוא מעשה פריצות.

ואת **מאן דמקדש בשוקא**, אפילו אם מקדש בקידושי כסף או שטר, לפי שעושה את הקידושין לדבר זול.

ואת **מאן דמקדש בלא להקדים שדוכי** לקידושין.

ואת **מאן דמבטל גיטא** לאחר ששלח אותו, כדי שלא יבטל אותו משלחו ולא יביא את האשה לידי תקלה.

ומאן דמסר מודעא של ביטול **אגיטא**.

ומאן דפקיר שמתחצץ כנגד **שליחא דרבנן** המזמין אותו לבית דין.

ומאן דשהי שמשהה על עצמו **שמתא דרבנן עליה תלתין יומין**, ולא אתי לבי דינא ותבע שיסירו לשמתיה מעליו.

ועל חתנא דדאיר בבי חמוהי. חתן הגר בבית חמיו, שיש לחשוש מחמותו, שמא תבוא עמו לידי מכשול.

והוינן: רק חתן **דדאיר** בקביעות בבית חמיו, **אין**, היה רב מלקה, ואילו חתן **דחליף**, שאינו גר שם בקביעות, הוא לא היה מלקה?

והא החוה חתן **דחליף אבבא** על השער **דבי** של בית **חמוהי**, ונגדיה **רב ששת**!

ומשנינן: **החוא** חתן, **מידם חוה** דיים

מחמתיה. היה חשוד לזנות עם חמותו, ולכן הלקהו.

נהרדעי אמרי: ככולחו לא מנגיד רב, אלא רק לזה שהוא מקדש בביאה, ובלא שדוכי שקדמו לקידושי הביאה.

ואיכא דאמרי: אפילו אם קידש בביאה בשדוכי נמי היה מלקהו, משום פריצותא.

תנו רבנן: כיצד הם קידושי מאמר?

נתן לה כסף או שוה כסף, ואמר לה "התקדשי לי במאמר יבמין".

ונוכתב רש"י: לאו קידושין גמורים הן כקידושי תורה, שהרי אין קידושין תופסים באשת אח, והתורה לא התירה לו ליעשות כאשה נכרית אלא כסדר המצוה, וביאה הוא דכתבה בה רחמנא.

והאחרונים דנו רבות בדברי רש"י אלו, שמשמע ממנו, שעל אף שהיא מותרת לו בביאה מדין אשת אח, עדיין שם ערות אשת אח עליה, ושם זה יש בכוחו למנוע בה תפיסת קידושין רגילה, ומאפשר רק קיום מצות יבום].

ובשטר כיצד?

ותמהינן: מה היא השאלה "בשטר כיצד?", והרי כיון שמאמר בכסף הוא כקידושי כסף, מאמר השטר הוא כקידושי שטר.

ואם כן, הרי זה כדאמרן בקידושי שטר:

כתב לה על הנייר או על החרטום, אע"פ שאין בו שוה פרוטה: הרי את מקודשת לי!

אמר אביו, הכי קאמר השואל: שטר כתובת יבמין — כיצד?

כתב לה: אנא פלוני בר פלוני, קבילית ית פלונית יבמתני עלי, לזון ולפרנסה כראוי.

ובלבד שתהא כתובתה על נכסי בעלה הראשון.

כי לא חייבו חכמים את היבם בכתובה משלו, היות ואשה הקנו לו מן השמים.

אלא היא גובה אותה מהנכסים של בעלה, שזוכה בהם היבם כשמיים אותה.

ואולם, אי לית לה כתובה מבעלה הראשון — תקינו לה רבנן שתקבל אותה מנכסי היבם, בעלה השני, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

בעא מיניה אביו מרבח: יבם שנתן לה ליבמתו גט, ואמר הרי את מגורשת הימני, ואי את מותרת לכל אדם — מהו לפוסלה על אחיו בגט שכזה?

האם אפילו גט שכזה, שאינו מתיר אשת איש להנשא לאחרים, יש בכוחו לפסול ליבום משום "כיון שלא בנה שוב לא יבנה", מדרבנן?

וצידי הספק הם: הרי גט יבמה — גט דרבנן הוא.

ואם כן, רק גט דמהני באשת איש לגרשה, מהני ביבמה לפוסלה משום "לא יבנה".

אבל גט, דלא מהני באשת איש להתירה — לא מהני ביבמה לפוסלה.

או דלמא יש לפוסלה, היות ואם נכשירנה, אתי, יבואו אנשים לטעות ולאחלופי בגיטא, שיתירו לכנוס כל יבמה אחר שנתנו לה גט!?

לפני שכנסה, ולאחר שבא עליה, נתנו לה, מחו שתתגרש בו לכשיכנס אותה?

וצידי הספק הם:

האם נאמר: **כיון דאגידא ביה — כארופתו דמיא**, והרי הוא כארוס האומר לבלר שיכתוב לו גט כדי שיוכל ליתנו לאשתו לכשישאנה, שיכול לכתוב אותו עתה, וליתנו לה כשיכנסנה.

או דלמא, כיון דלא עבר בה מאמר, לא!

כיון שעדיין אינה נחשבת כארוסתו אלא רק כזקוקה לו, ולכן אינו יכול לכתוב אותו עתה, ולגרש בו לאחר שיכנסנה.

תיקו!

[עיי' בתוס' שביארו שהשאלה היא אם גט זה פוסלה לכהונה מדין ריח הגט, כי מדאורייתא ודאי אינה מגורשת, שהרי אינו יכול לגרשה עתה מן התורה גם אם יעשה בה מאמר].

בעי רב חנניה: יבם שעשה מאמר ביבמתו, ולאחר מכן כתב גט לזיקתו בלבד, ולא למאמרו.

או שכתב גט למאמרו בלבד, ולא לזיקתו — מחו שתתגרש בגט שכזה?

וצידי הספק הם:

האם נאמר שהיות ועשה בה קידושי מאמר, הרי **מאמר עילוי זיקה קא רמי שחל המאמר על הזיקה**, והרי זו אישות אחת, שאי אפשר לעקרו חצי ממנה.

ולכן, אם יתן גט למאמר בלבד או לזיקה

אמר ליה רבה: **חיישינן דלמא אתי לאחלופי בגיטא.**

מתקיף לה רבה **בר חנן** להא דאמר רבה, שאין להתירה מהחשש שיבואו להתיר לכנוס אחר כל גט:

אלא מעתה, גם אם יחייב לה ניירא בעלמא, האם חכי נמי דפסלה?

ואם כן, מדוע תפסלנה בגט זה, שאינו אלא נייר בעלמא!

אמר ליה רבה: **התם, נייר בעלמא, לא פסיל בכהונה.**

הבא, גט שכזה, למרות שאמר לה שאינה מותרת לכל אדם, כיון שנתנו לה — קפסיל בכהונה.

דתניא: [ויקרא כא] "ואשה גרושה מאישה לא יקחו".

אפילו לא נתגרשה אלא מאישה, ולא הותרה לאף אדם, לא יקחו הכהנים. וחיינו "ריח הגט" שפוסל בכהונה.

אמר רמי בר חמא, הרי אמרו:

אמר אחד לבלר: **כתוב גט לארופתי, לכשאכנסנה לחופה, אחר כך אגרשנה — הרי זה גט. מפני שבידו לגרשה כבר עתה מהאירוסין. ולכן אם נתנו לה משכנסה, הרי זה גט.**

נב-ב ואם אמר לו לכתוב גט **לאשה בעלמא, שיגרשנה לאחר שיכנסנה, אינו גט, מפני שאין בידו עתה לגרשה.**

בעי רמי בר חמא: כתב גט שכזה ליבמתו

בלבד הוה ליה כמגרש חצי אשה, שאין היא מגורשת כלל. כי המגרש חצי אשה — לא עשה ולא כלום:

או דלמא, האי מאמר לחודיה קאי. והאי זיקה לחודיה קאי. שאין הם מהווים אישות אחת. ולכן אפשר לתת גט למאמר לחוד ולזיקה לחוד?

ותמהינן: ותפשוט ליה מדרבא!

דאמר רבא: יבמה שעשה בה היבם מאמר, ולאחר מכן מת היבם, שוב אינה יכולה להתייבם לאח אחר, כי יש עליה זיקת שני יבמין: של הראשון, ושל השני שעשה בה מאמר. וגם צרתה אסורה לייבום, לפי שהיא צרה לאשה שיש עליה זיקת שני יבמין.

אבל אם נתן היבם, שעשה בה מאמר, גט למאמרו, ולא לזיקתו, הותרה צרתה לייבום. שהרי שוב אינה צרה לאשה שיש עליה זיקת ב' יבמין.

[והא דבעלת המאמר עצמה אינה מתייבמת, כבר נתבאר לעיל שהוא משום גזירה דלמא מחלפא בבעלת גט גמור לזיקה שלפני מאמר, שאז היא נאסרת לכל האחים?]

ומשנינן: לרבא פשיטא ליה. לרב חנניה מיבעי ליה!

מאי מה הוה עלה דהאי בעיא? —

תיקו!

שנינו במשנה: חליץ ואח"כ עשה מאמר, אין אחר חליצה כלום!

אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי רבי עקיבא, דאמר אין קידושין תופסין בחייבי

לאווי, וחלוצה אסורה על החולץ בלאו של "כיון שלא בנה שוב לא יבנה".

אבל חכמים אומרים: יש אחר חליצה כלום. וקידושי החולץ יתפסו בחלוצה, על אף איסור לאו שיש עליה.

ומקשינן: ומי מצית מוקמת לה כרבי עקיבא?

והא קתני רישא: נתן גט ואח"כ עשה בה מאמר, צריכה גט וחליצה.

ואי רבי עקיבא היא, הרי כיון דיהב לה גט, מי מוחני בה מאמרו?

והתניא: רבי עקיבא אומר: מניין לנותן גט ליבמתו שנאסרה עליו עולמית? שהיא יותר גרועה מאשת איש שחוזרת לבעלה אחרי שהתגרשה!

שנאמר "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה".

המילים "אשר שלחה", מיותרות הן, והן באו ללמד, שיש משלח שאסור לו להחזיר את גרושתו, אפילו כשלא נישאה לאדם אחר. ואיזו היא? — זו יבמה שהתגרשה, שאסור למי שייבמה להחזירה עולמית אחר שילוח.

וכיון שאסורה עליו בלאו, שוב לא תפסי בה קידושין אליבא דרבי עקיבא. ואם כן, אי אפשר להעמיד את זה ששנינו ברישא: נתן גט ועשה בה מאמר, צריכה גט וחליצה, אליבא דרבי עקיבא. ואם כן, גם את הסיפא של המשנה אי אפשר להעמידה לפי רבי עקיבא!

ומשנינן: אמר רב אשי: גט יבמין, אפילו

עשאוה, כעודר בנכסי הגר שמת, ונכסיו הפקר, אלא שהוא אינו יודע שהם אדמותיו של הגר, אלא כסבור שלו הן, ולכן אינו מתכוון לקנותם בקנין חזקה. דלא קני, על אף שעדר בהם ועשה בפועל את קנין החזקה.

והוא הדין ליבם שהתכוון לקנות את יבמתו [לאחר שנחלצה] בקידושי יבמה, שהיות ונתכוון לקנות מכח ייבומי אחיו, הרי אף על פי שעשה מעשה קידושין הוא אינו קונה [שהרי זיקת היבום כבר פקעה בחליצה].

אמר ליה אביי לרב יוסף: מי דמי קנין היבם לאחר חליצה, לעודר בנכסי הגר וכסבור שהם שלו? והרי התב, לא קא מכוין למיקני, אלא עודר באדמתו בעלמא הוא.

אבל הכא, כשמקדש את חלוצתו לשם יבמות, הרי קא מכוין למיקני. ובכחאי גונא, כיון שעשה מעשה קידושין, ומתכוון לקנותה, לא איכפת לנו אם כוונתו היא משום אישות או משום יבמות?

הא לא דמיא, אלא לעודר בנכסי גר זה, ומתכוון לקנותם, אלא רק טועה בכך, וכסבור של גר אחר הוא, דקני. משום שעושה מעשה קנין ומתכוון לקנות, אע"פ שטועה בקנין עצמו.

אלא, אמר אביי: הכא במאי עסקינן כגון דאמר לה: התקדשי לי במאמר יבמין [ולא במקדשה קידושין רגילים, אלא שכסבור שיכול הוא לקדשה מכח ייבומי אחיו].

רבי סבר, זה שתיקנו חכמים קידושי מאמר, לא תיקנום אלא במקום שקיימת זיקה. היות וגדר התקנה היה: מאמר, עילוי זיקה קא

לרבי עקיבא, מדרבנן הוא. וקרא אסמכתא בעלמא, ולכן תופסים בה קידושין גם אליבא דרבי עקיבא.

תניא נמי הכי, שזה ששנינו "אין אחר חליצה כלום", לדרבי רבי עקיבא היא.

דתניא: רבי אומר: אין הדברים הללו שאין אחר חליצה כלום אמורים, אלא לדברי רבי עקיבא, שהיה עושה חלוצה כערוה, שאין תופסין בה קידושין.

אבל חכמים אמורים: יש אחר חליצה כלום.

ואני, [רבי], אומר: אימתי יש תפיסת קידושין אחר חליצה, בזמן שקדשה לשום אישות.

אבל, אם קדשה לשום יבמות [ולקמן יבואר כיצד קידשה], אין אחר חליצה כלום! לפי שאין צד ייבום כלל אחר חליצה, ולפיכך אינה צריכה הימנו גט.

תניא אידך: החולץ ליבמתו, וחזר וקדשה.

רבי אומר: אם קדשה לשום אישות — צריכה הימנו גט.

לשום יבמות — אין צריכה הימנו גט.

וחכמים אמורים: בין שקדשה לשום אישות בין שקדשה לשום יבמות — צריכה הימנו גט.

אמר רב יוסף: מאי טעמא דרבי הסובר שלא מהני קידושי היבם ביבמתו אחרי שנחלצה אם קידשה לשם יבמות? ורי הוא עושה בה מעשה קידושין, ומה איכפת לנו בכוונתו שאומר "לשום יבמות"?

רמי: שיחול המאמר על הזיקה ויחזק אותה.

ולפיכך, כאשר **אתאי חליצה** — **אפקעתה לזיקה**. ושוב אינו יכול לעשות מאמר לאחר החליצה, שהרי כל מהותו של המאמר הוא חיזוק הזיקה, כל היא עוד קיימת.

ורבנן סברי: האי זיקה לחוריה קאי. והאי מאמר לחוריה קאי. ולכן, הרי מעיקרא, לפני חליצה, אילו אמר לה "התקדשי לי במאמר יבמין" מי לא מהני לקדשה מבלי לחזק את הזיקה?

השתא נמי, לאחר חליצה, שאין כבר זיקה **נמי מהני מאמר**.

וזה שאמר לה שמקדשה משום "מאמר יבמין", לא אכפת לנו, לפי שמתכוון לקדשה, ועושה מעשה קידושין.

רבא אמר: אי דאמר לה התקדשי לי במאמר יבמין — כולי עלמא לא פליגי דמהניא.

והכא במאי עסקינן, כגון דאמר לה: התקדשי לי בזיקת יבמין?

והיינו, שמקדשה עתה, לאחר חליצה, מכח זיקת היבמין שעליה, והרי זיקה כזאת אינה עוד קיימת לאחר החליצה.

רבי סבר, זה שמהני מאמר כאשר הוא אומר לה לפני חליצה "התקדשי לי בזיקת יבמין", הוא רק משום שקסבר רבי:

ג-א יש זיקה.

והיינו, שכח הזיקה אלים כאילו היא קנויה לו, ולכן ניתן לייחס את מאמר היבמין לזיקה, ולקדשה בזיקת יבמין.

וכיון שכל מה שמהני האי לישנא הוא רק משום שיש זיקה, הרי אם כבר חלץ לה, הואיל ו**אתאי חליצה** — **אפקעתה לזיקה**: ושוב לא מצי לקדשה בזיקת יבמין.

ורבנן סברי: אין זיקה. לפי שלא אלימא הזיקה להחשיבה כאילו היא קנויה לו.

והרי מעיקרא, אילו אמר לה "התקדשי לי בזיקת יבמין" — מי לא מהני? **השתא נמי, מהני?**

והיינו, בהכרח, זה שמהני לישנא "התקדשי לי בזיקת יבמין" מעיקרא, לפני שנחלצה, הוא משום שבכל ענין החשיבו חכמים את קידושי המאמר ביבמה, בלי להתבסס על הזיקה. ואם כן, גם לאחר החליצה, שאין כל קשר ביניהם, גם מועיל הלשון הזאת לקדשה!

רב שריא אמר: בחליצה כשירה, אי דאמר לה אחריה "התקדשי לי בזיקת יבמין" — כולי עלמא לא פליגי, דלא מהני, כיון שתחילה יש זיקה, ואילו אחר חליצה, הזיקה אינה קיימת עוד.

והכא, בחליצה פסולה קמיפלגי, רבי וחכמים.

וכגון בחליצה אחר הגט, שסוברים חכמים שלא הפקיעה החליצה הפסולה את כל הזיקה, ולכן אפשר עדיין לקדשה במאמר יבמים.

מר רבי סבר: חליצה פסולה פוטרת, ולא נשארה מהזיקה כלום, ולכן אי אפשר לקדשה בלשון שכזאת.

ומר רבנן סבר: חליצה פסולה אינה פוטרת לגמרי, אלא נשארה עוד זיקה, כך שאפשר

לקדשה בלשון הזאת.

רב אשי אמר: דכולי עלמא סברי שחליצה פסולה אינה פוטרת.

והכא ביש תנאי בחליצה קמיפלגי.

האם יתכן להתנות את החליצה בתשלום, כך שאם יחלוץ ולא ישלמו לו לא תתפוס החליצה.

וכגון שעשה כאן חליצה בתנאי, ולאחריה קידשה בכסף, ואמר לה בלשון הזאת.

מר חכמים סבר, שיש תנאי בחליצה, ואם לא תשלם לו לא חלה החליצה, ונשארה הזיקה כמות שהיא, ולכן יכול לקדשה בזיקת יבמין.

ומר רבי סבר, אין תנאי בחליצה, וחלה החליצה ופקעה הזיקה, ואינו יכול לקדשה בזיקת יבמים [ועיין בתוס' שהקשו אם כן שיחלקו ביבמה רגילה, שלא חלץ לה ולא התנה בחליצתה, עיין בביאורם].

רבינא אמר: דכולי עלמא יש תנאי בחליצה,

והכא, בתנאי כפול קמיפלגי, אם יש בו צורך כדי להתנות את החליצה בתשלום.

מר סבר: בעינן תנאי כפול לבטל את החליצה אם האשה לא תקיים את התנאי, ופה שלא התנה חלה החליצה גם אם לא שילמה לו, ופקעה הזיקה, ואינו יכול לקדשה בזיקת יבמין.

ומר סבר: לא בעינן תנאי כפול. וכיון שלא שילמה, לא חלה החליצה ויכול לקדשה בזיקת יבמין.

שנינו במשנה: חלץ ועשה מאמר, ונתן גט ובעל — אין אחר החליצה כלום.

והוינן בה: וניתני נמי: אין אחר ביאה כלום:

אבוי ורבא דאמרי תרוייהו, אכן תני, היו שונים בעצמם כך: אין אחר ביאה כלום.

ותנא דידן, מדוע הוא אמר "אין אחר חליצה כלום", ולא "אין אחר ביאה כלום"?

כי את התרת יבמה לשוק על ידי חליצה עדיפא ליה לומר, וממנה אתה למד שגם אחרי ביאה אין כלום, והיה לו טירחה לכפול דבריו.

שנינו במשנה, לאחר שאמרה יש מאמר אחר מאמר:

אחד יבמה אחת, אחד שתי יבמות.

מתניתין האומרת שגם בשתי יבמות יש מאמר אחר מאמר, היא דלא כבן עזאי —

דתניא, בן עזאי אומר: יש מאמר אחר מאמר בשני יבמין ויבמה אחת. ואין מאמר אחר מאמר בשתי יבמות ויבם אחד.

עוד שנינו במשנה:

כיצד יש חליצה אחר מאמר?

מאמר לזו וחלץ לזו — הראשונה צריכה הימנו [בעלת המאמר] גט.

ומשמע שרק באופן הזה פוטרת החליצה של השניה את הראשונה מלחלוץ.

אבל אם היה חולץ לבעלת המאמר, לא היתה יוצאת השניה ללא חליצה גם בה, היות וחליצת בעלת המאמר היא חליצה פסולה, כי היא אינה פוטרת אותה לשוק מבלי שיצטרך להוסיף ולפוטרה גם בגט למאמרו.

והוינן בה: לימא, מסייע ליה משנתנו, שמשמע ממנה שדוקא בגלל שחליץ לשניה ולא לבעלת הגט אין אחר הגט כלום, אבל אם יחלוץ לבעלת הגט, שחליצתה פסולה, היא תצטרך גם גט בנוסף לחליצה, הרי היא מסייעת לשמואל.

דאמר שמואל: חליץ לבעלת הגט — לא נפטרה צרתה. כי חליצתה של בעלת הגט היא חליצה פסולה.

ואו שתאמר [לפי תוס'], שמשנתנו היא תיובתא דרב יוסף!

שמשמע ממנה שהוא חולץ לכתחילה לשניה ופוסל אותה בכך לכהונה, ואינו חולץ לבעלת הגט, ואילו לפי רב יוסף שנה לנו רבי שלא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו, ולא היה לו לפסול לכהונה בשעה שחברתה פסולה, ויכול לחלוץ לה.

ודחינן לשני הצדדים: מי קתני חולץ לכתחילה, עד שמלמד אותנו התנא שכך יש לעשות?

חליץ קתני, שהוא לשון דיעבד!

שנינו במשנה: חליץ וחליץ או חליץ — אין אחר חליצה כלום!

והוינן בה: וליתני נמי בסוף הענין של בעל ועשה דברים נוספים: אין אחר ביאה כלום!

אביי ורבא דאמרי תרויהו, תני: אין אחר ביאה כלום.

ותנא דידן שלא שנה זאת, אלא בחליצה, היות והתרת יבמה לשוק עדיפא ליה. וכמו שנתבאר לעיל.

לימא, מסייע ליה לשון המשנה שלא נקטה את החליצה בבעלת המאמר, לשמואל, שאמר אם חליץ לבעלת המאמר לא נפטרה צרתה בחליצתה?!

וכן ממה שחולץ לשניה שאינה פסולה לכהונה, ואינו חולץ לבעלת המאמר שנפסלת לכהונה בגט — תהוי תיובתא דרב יוסף, שאוסר לפסול לכהונה כשאין הכרח בדבר, וכמו שהביא בשם רבי, שלא ישפוך אדם מי בורו ואחרים צריכים לו!

ומשנינן: מי קתני חולץ לשניה עד שתלמד מכאן שכך צריך לעשות?!

חליץ קתני, שהוא לשון דיעבד. ואין להביא ממנו ראיה.

עוד שנינו במשנה: נתן גט לזו וגט לזו — צריכות הימנו חליצה.

ומדייקת הגמרא מלשון "צריכות", שהוא לשון רבים, ששתיהן צריכות חליצה, ואין האחת נפטרת בחליצת השניה, כיון שחליצת שתיהן "רעועה" אין אחת יוצאת בחליצתה של השניה:

ולפי המשך המשנה, האומרת שכך יש לנהוג בשני יבמין ויבמה אחת, הרי שניהם צריכים לחלוץ לה.

לימא, מסייע ליה משנתנו לרבה בר רב הונא.

דאמר רבה בר רב הונא: חליצה פסולה — צריכה לחזור על כל האחיין!

ודחינן מאי "צריכות" — צריכות דעלמא.

עוד שנינו במשנה: נתן גט לזו, וחליץ לזו — אין אחר חליצה כלום.

שנינו במשנה: **בין יבם אחד לשתי יבמות** כו'.

בשלמא לרבי יוחנן, דאמר, כולח ביתא, של האחים והיבמות לאחר החליצה של אחד האחים, **בלאו של "לא יבנה" קאי** —

שפיר **איצטריך** התנא **לאשמועינן** בחלץ לזו ועשה מאמר בזו, **דאין קדושין תופסין בחייבי לאוין, וכרבי עקיבא.**

אלא לריש לקיש, דאמר: כולח ביתא בכרת של אשת אח קאי, ורק החולץ ניתק לו הכרת ללאו, תיקשי:

וכי **איצטריך** התנא **לאשמועינן דאין קדושין תופסין בחייבי כריתות?**

אמר לך ריש לקיש: ולטעמיה נמי תיקשי:

סיפא דתנני: בעל ועשה מאמר, אין אחד הבעילה כלום — **וכי איצטריך לאשמועינן דאין קדושין תופסין באשת איש?**

אלא, איידי דתנא התרת יבם אחד ויבמה אחת, ששם יש לחדש גם לריש לקיש שאין קידושין תופסים לחולץ בחלוצה, שהיא בלאו בלבד לחולץ, תנא נמי שתי יבמות ויבם אחד.

ואיידי דתנא שתי יבמות ויבם אחד, תנא נמי שתי יבמין ויבמה אחת.

נג-ב שנינו במשנתנו: **חלץ ועשה מאמר ונתן. וכו'.**

והוינן בה: **בשלמא חלץ ועשה מאמר ביבם אחד ובימה אחת, שפיר איצטריך לומר שאינו כלום** —

כי סלקא דעתך אמינא, נגזור אפילו לרבי

עקיבא הסובר שאין קידושין תופסים בחלוצה, על **מאמר דבתר חליצה**, להחמיר ולהצריכה גט, **אטו משום מאמר דקמי חליצה**, שצריכה גט למאמרו, בנוסף לחליצתו, **וקא משמע לן דלא גזרינן.**

אלא חלץ ונתן גט — **למה לי לשנות זאת במשנה?**

כי מה יועיל גט זה, והרי היא מותרת לשוק גם בלעדיו, והוא אסור בקרובותיה גם בלעדיו.

ומשנינן: **ולטעמיה, שהקשית כך, אימא סיפא:**

בעל ועשה מאמר, בעל ונתן גט —

למה שנה זאת התנא?

בשלמא בעל ונתן גט — **איצטריך, כי סלקא דעתך אמינא, נגזור גט דבתר בעילה אטו גט דקמי בעילה, קא משמע לן דלא גזרינן.**

אבל בעל ועשה מאמר — **למה לי לומר זאת? והרי לא הוסיף המאמר כלום אחד הבעילה!**

אלא מה יש לך לתרץ, כי איידי היות דתנא "חלץ ועשה מאמר", תנא נמי במקביל לו "בעל ועשה מאמר", אף על פי שאין בו צורך.

אם כן, כך נתרץ גם את שאלתך: **ואיידי דבעי למיתני "בעל ונתן גט", תנא נמי במקביל לכך "חלץ ונתן גט", אף על פי שאין בו צורך.**

שנינו במשנתנו: **בזמן שהיא וכו'.**

מתניתין, דלא כי האי תנא —

דתנאי, אבא יוסי בן יוחנן איש ירושלים
אומר משום רבי מאיר: אחת בעילה ואחת
חליצה —

בתחלה — אין אחריה כלום.

באמצע ובסוף — יש אחריה כלום.

ושלש מחלוקת בדבר —

א. תנא קמא סבר: ביאה דאיכא למיגזר —
גזרינן.

חליצה דליכא למיגזר — לא גזרינן.

ב. ורבי נחמיה, שאמר אחת זו ואחת זו אין

אחריה כלום, סבר: ביאה נמי ליכא למיגזר.

ודקאמרת ליגזור ביאה אחר חגט משום
ביאה אחר חליצה —

כיון דחליצה דאורייתא — מידע ידיעי.

ודקאמרת, ליגזור ביאה אחר מאמר משום
ביאה אחר ביאה —

כיון דביאה דאורייתא — הא מידע ידיעי.

ג. ואבא יוסי בן חנן סבר לה כרבנן, דגזרי
בביאה.

וגזר חליצה משום ביאה.

הדרן עלך פרק רבן גמליאל

פרק הבא על יבמתו

הקדמה

הפרק שלפנינו עוסק, בחלקו הגדול, בענין הנשים הפסולות להנשא לכהנים, ובענין הנשים הפסולות לאכול בתרומה.

להלן עיקרי הדברים בענינים אלו, על פי שיטת רש"י:

א. הנשים הפסולות להנשא לכהנים –

כהן גדול אסור לישא אלמנה ואשה בעולה.

שנאמר בכהן גדול "אלמנה וגרושה וחללה זונה – את אלה לא יקח. כי אם בתולה מעמיו יקח אשה".

וכן נאסרו כל הכהנים בגרושה [וכן בחלוצה מדרבנן], ובאשה זונה או חללה.

שנאמר "אשה זונה וחללה לא יקחו. ואשה גרושה מאישה לא יקחו".

הזונה האמורה בתורה – היא אשה שנבעלה למי שהיא אסורה להבעל לו [לדעת רש"י,⁽¹⁾ והכי קיימא לן. ונחלקו תנאים בדבר, לקמן דף סא].

החללה האמורה בתורה – היא זו שנבעלה למי שהוא אסור בה משום כהונתו [פסולי כהונה], או הזרע שבא מביאה זו.

החלל פוסל את אשתו ואת זרעו, ונעשו אף הם חללים.

ב. האוכלים תרומה, על אף שאינם כהנים –

בתו של כהן אוכלת בתרומה [ונקראת "תרומה דבי נשא", כלומר: תרומת בית אביה]. יש אומרים מפני שאף היא כהנת, ואוכלת מחמת קדושתה העצמית בתורת כהנת, ויש אומרים שמכח אביה היא אוכלת, ואביה נחשב "מאכילה" בתרומה.⁽²⁾

משנתארסה בת הכהן לישראל הרי היא נפסלת מתרומת בית אביה.

אשתו הישראלית של כהן, מותרת לאכול בתרומה. יש אומרים שבעלה הוא זה ש"מאכילה" בתרומה, ויש אומרים שבאשה עצמה נתחדש דין אכילה מחמת היותה אשת כהן; ויש בספק זה כמה וכמה נפקא מינה.⁽³⁾

התוספות נו א ד"ה ואי. אלא שיש מן האחרונים שכתבו, שאף בת כהן אינה אוכלת אלא מפני שהיא ברשות אביה.

3. פשוטן של דברים, שאין לאשה דין עצמי של אכילה בתרומה, שהרי למדנו דין אכילתן בתרומה ממה שאמרה תורה "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו", ובכלל דין זה אף

1. ראה שיטת רש"י לקמן במשנה סא עמוד א וב, וכמה שנתבאר שם בהערות; ובסוגיא לקמן סח ב, מבואר עוד לימוד על אשה הנבעלת לאסור לה שהיא פסולה לכהונה, ראה שם.

2. פשוטן של דברים הוא, שאף בת הכהן היא כהנת, ומדין זה אוכלת היא בתרומה, וכך נקטו הקרן אורה והערון לנו, ראה דבריהם על

דבריהם בדף לה א ומד ב]. ואולם בדעת רש"י הוכיחו, שאין בשם "זונה" בעצמותו כדי לפוסלה מתרומה.

ועוד אמרה תורה "ובת כהן כי תהיה לאיש זר – היא בתרומת הקדשים לא תאכל". מלמד הכתוב שכל אשה שנבעלה לאדם שהוא זר ופסול לה, הרי היא אסורה מלאכול בתרומה, ובלבד שיהא "זר" אצלה מעיקרא, ויהא "איש זר" ולא "אשה זרה".

וכשם שנפסלת היא מתרומת בית אביה, כן נפסלת היא מתרומה שהיא אוכלת בשביל בנה שיש לה מכהן, ודרשוהו חז"ל מריבוי הכתוב [ראה לקמן סז ב].

ועוד אמרה תורה "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה [מבעלה, וכשנישאה לו נפסלה מלאכול בתרומת בית אביה], ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל".

ודרשו חכמים ממקרא זה, שאין האשה אוכלת בתרומה אלא אם כן נבעלה למי שיש לו עליה קדושין וגירושין. אבל אם נבעלה האשה [אפילו ביאה בעלמא בלא שיקחנה] למי שאין קידושין תופסין לו בה [כגון לקרוב, או לנכרי ועבד שאין לו קדושין בבית

עבדו ושפחתו הכנעניים של כהן, אוכלים בתרומה, לפי שהאדון "מאכילם" בתרומה, אך אין עליהם קדושת כהונה.

בת ישראל שניסת לכהן ויש לה הימנו בן קיים, או בן הבן, ואפילו היה זר או פסול, הרי אמו [או אם אמן] אוכלת בתרומה.

שנאמר "וכהן כי יקנה... ויליד ביתו – הם יאכלו בלחמו".

ודרשו חכמים: הם "יאכילו" בלחמו; ואפילו יש לה בן קיים מן הכהן שלא על ידי נישואין, הרי הוא מאכילה בתרומה.

ג. נשים הפסולות באכילת תרומה:

כל אשה שנעשית חללה מביאת פסולי כהונה, הרי זו אינה אוכלת לא בתרומת בית אביה, אם היא כהנת, ולא בתרומת בעלה אם היא ישראלית הנשואה לכהן.⁽⁴⁾

ונסתפקו האחרונים אם חללה אוכלת בתרומה בשביל בנה מכהן.

התוספות נסתפקו אם "זונה" פסולה מתרומה הואיל והוקשה לחללה [ראה

4. כן הוכיחו אחרונים מכמה מקומות, שאף בתרומת בעלה אינה אוכלת. וראה לקמן נו א בקרן אורה ערוך לנר רש"ש וקובץ הערות שדנו בדבר, למה תהא נפסלת, הואיל ומחמת שם חללות עצמה אין כאן לכאורה אלא רק ענין של "זרות", ולא פסול לאכילת תרומה, ואם כן האשה שאוכלת מחמת קנין כספו של כהן, אין לה חסרון של זרה, ולמה לא תאכל בתרומה? וראה עוד בזה בקהלות יעקב הנדמ"ח סימן מ.

העבדים והבהמה, שהאדון הוא זה שמאכילם בתרומה, וכדין העבד כן דין האשה, וזו היא דעת הקרן אורה והערון לנר, ראה דבריהם בדף נו א על דברי התוספות ד"ה ואי.

אולם יש מן האחרונים שהוכיחו, שאין אכילת האשה שוה לאכילת עבד ושפחה, אלא דין עצמי יש באשת כהן המאכילתה בתרומה, וזו היא דעת הקובץ הערות בתוספות שם.

ועיין עוד בחזון איש כאן, ובשיעורי הגר"ש רוזובסקי שהאריכו בענין זה.

בשעת ביאה שהוא בא על אשתו או אשה אחרת, ולא ידע שהיא יבמתו.

בין שבא עליה במזיד, שהיתה כוונתו לשם זנות ולא לשם מצוה.

בין שבא עליה באונס, ויתבאר בגמרא באיזה אופן היה האונס.

בין ברצון, שידע שהיא יבמתו ונתכוין לקנותה.⁽⁵⁾

ואפילו היה הוא שוגג והיא מזידה.

או שהיה הוא מזיד והיא שוגגת, שאין שניהם מכוונים לשם מצוה.

או שהיה הוא אנוס והיא לא אנוסה, אלא שוגגת או מזידה.

או שהיתה היא אנוסה והוא לא אנוס אלא שוגג או מזיד, ונמצא שאין שניהם מכוונים לשם מצוה.

אחד המערה [ביאה שאינה גמורה] ביבמתו, **ואחד חגומר** את ביאתו ביבמתו.

בכל האופנים שנזכרו, הרי זה קנה את יבמתו לאשה —

ולא חילק הכתוב בין ביאה לביאה.

ומכך אתה למד, שאחד הבא על יבמתו כדרכה, ואחד הבא עליה בא עליה שלא כדרכה, הרי זה קנה את יבמתו לאשה [תוספות בשם רש"י, ורש"י בגמרא].

ישראל⁶ שוב אינה אוכלת בתרומת בית אביה.

וכשם שנפסלת היא מתרומת בית אביה, כן נפסלת היא מתרומה שהיא אוכלת בשביל בנה מכהן, ודרשוהו חז"ל מריבוי הכתוב, [ראה לקמן סט א].

בת כהן שיש לה בן או בן הבן מישראל בין על ידי נישואין ובין על ידי זנות, הרי היא נפסלת מלאכול בתרומת בית אביה, שהרי אמרה תורה "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה זרע אין לה, ושבה אל בית אביה כנעוריה".

ומשמע מהכתוב, שאם יש לה זרע מישראל, אינה שבה אל בית אביה, ואינה אוכלת בתרומה.

וכשם שהיא נפסלת מאכילה בתרומת בית אביה, בגלל זרעה מישראל, כן היא נפסלת בגלל מאכילת תרומה בשביל בנה מכהן.

ואולם יש בדבר חילוקי דינים [ראה משנה לקמן פו א, ומקור דין זה ראה ברש"י סט א ד"ה כן, וברש"י פו ב, ד"ה מת].

ונסתפקו האחרונים אם גם בן מישראל שנולד לה על ידי זנות, פוסל אותה מאכילת תרומה שאוכלת בשביל בנה מכהן.

מתניתין:

נג-ב **הבא על יבמתו** הזקוקה לו ליבום:

א. **בין שבא עליה בשוגג**, שהיה סבור

5. כתבו התוספות: אע"ג דפשיטא הוא, קתני ליה, דהכי אורחא בכל דוכתי.

שנזכרו, הרי הוא פוסל אותה, וכפי ששנינו במשנה בסופה "פסלה".⁽⁷⁾

וכן **ממזרת** שנבעלה לישראל בביאות אלו, וכן **נתינה** [גבעונים שנתגיירו בעורמה בימי יהושע, ונתנם עבדים לחוטבי עצים ושואבי מים, ואסורים הם לבוא בקהל,⁽⁸⁾] שנבעלה **לישראל** בביאות אלו הרי הם נענשים עליה.⁽⁹⁾

[פיסקא זו אינה שייכת ללשון "פסלה" האמור בסוף המשנה, הואיל ואינן נפסלות על ידי ביאתו, רש"י; והרשב"א כתב שבגירסאות מדויקות אין מופיעה פיסקא זו כלל, כיון שאינה שייכת לענין פסול שהוא נידון משנתנו].

ג. וכן אם נבעלה **בת ישראל לממזר ולנתי** שהם פוסלים אותה משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל".

וכשם שהביאות האלו קונות ביבמה,⁽⁶⁾ כן פוסלות ביאות אלו את הנשים הנפסלות על ידי ביאה לכהונה ולתרומה, ולפיכך:

ב. **הבא על אחת מכל העריות שבתורה**, ונעשית זונה על ידי ביאתו להיאסר לכהן, ונפסלת על ידי ביאתו בתרומה.

או שבא כהן על אחת מהפסולות לכהונה, ונעשית חללה על ידי ביאתו, **כגון**:

אלמנה שנבעלה לכהן גדול,

או שנבעלה **גרושה לכהן הדיוט**,

או שנבעלה **חלוצה לכהן הדיוט** שהוא אסור בה מדרבנן,

ונעשו כל אלו חללות מדאורייתא או מדרבנן.

בכל אלו — אם בא עליה באחת מהביאות

ביאור הדברים: גבי גרושה אי אפשר לדון בה פסול לענין כהונה, שהרי פסולה ועומדת אפילו לכהן הדיוט, ומה שאמרה המשנה "פסלה" לגבי גרושה וחלוצה היינו שפסלה מתרומת בית אביה, אבל לכהונה כבר פסולה היא קודם ביאתו; אבל באלמנה שלא נפסלה מתחילה אלא לכהן גדול, מתפרש לשון "פסלה" אף לענין פיסולה לכהן הדיוט כיון שנעשית חללה.

8. רש"י לקמן ע"ב. ראה בהערות שם בביאור ענין הנתינה ביתר אריכות.

9. כתב רש"י:

"ממזרת ונתינה — לאו אפסולה לכהונה קאי, דהא פסולה וקיימא", כלומר: אי אפשר

6. לשון רש"י: וכן הבא על אחת מכל העריות באחת מכל הביאות הללו.

משמע שנתכוין לומר כל הביאות ממש שנזכרו במשנה, שוגג ומזיד, אונס ורצון, גמר ביאה והעראה, כדרכה ושלא כדרכה, כל אלו נוהגים אף במה שאמור בהמשך המשנה.

ומיהו על ממזרת ונתינה לישראל אי אפשר לפרש כן, שהרי פירשה רש"י לענין עונש, ואי אפשר שיענש האנוס.

וראה עוד בדברי רש"י אלו בהערות בסוגיא לקמן נו ב.

7. כתב רש"י בד"ה פסלה [לפי גירסת המהרש"ל]: וגרושה [שנבעלה לכהן הדיוט] מיפסלא מתרומה דבי נשא אם היא בת כהן, דשויה חללה.

לא מיבעיא כשהוא שונג והיא קמכוונא למצוה, אי נמי, הוא מזיד והיא קמכוונא למצוה, שקנה את יבמתו.

אלא אפילו הוא שונג והיא מזידה, או שהיה הוא מזיד והיא שונגת [ב"ח], דתרווייהו [שניהם, היבם ויבמתו] לא קמכווני לשם מצוה, אפילו הכי קנה.

תני רבי חייא: אפילו היו שניהם, היבם והיבמה, שונגים, או שהיו שניהם מזידים, או שהיו שניהם אנוסים, בכל אלו הרי זה קנה.⁽¹⁰⁾

ומפרשת הגמרא תחילה את משנתנו, ואחר כך את מה ששנה רבי חייא:

"אנוס" דמתניתין — היכי דמי, כיצד והאיך נאנס?

בכל אלו — פסלה הבועל לאשה, בכל אופני הביאות שנזכרו.

ולא חילק באלו בין ביאה לביאה, שאף אם לא גמר ביאתו אלא הערה בה בלבד, הרי זה פסלה [תוספות בשם רש"י].

גמרא:

שנינו במשנה: הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד, בין באנוס בין ברצון, אפילו הוא שוגג והיא מזידה, הוא מזיד והיא שונגת, הוא אנוס והיא לא אנוסה, היא אנוסה והוא לא אנוס — קנה:

והוינן בה: מאי "אפילו"?

ומשנינן: "לא מיבעיא" קאמר.

כלומר: ואף אם שייך היה במזרת ונתינה קודם שנבעלה לישראל תרומה דבי נשא, מכל מקום ביאה זו שנבעלה עכשיו אי אפשר שיפסלנה מאותה תרומה [כיון שאין היא מפסולי כהונה שתיעשה "חללה" ותיפסל], כי אינך יכול לפוסלה משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", שהרי הוא הכשר והיא הפסולה, ולא אמרה תורה אלא "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", ולא כשהוא כשר והיא הזרה.

"אלא לענין העראה [והוא הדין ביאה שלא כדרכה] נקטה, ולמילקי עליה" כלומר: לא נזכרו הממזרת והנתינה במשנתנו, אלא ללמדך, שלא חילק בין ביאה לביאה לענין מלקות ולא לענין פסול, ולשון "פסלה" אינו עולה עליהן.

10. בתוספות במעילה ב א ד"ה ששחטן, מבואר, שדין זה של רבי חייא הרי רבותא טפי מן האמור

לומר שנזכרה ביאת ישראל בממזרת ונתינה במשנתנו לענין פסול לכהונה [וכפי שהיה משמע בפשטות מלשון המשנה בסופה: ממזרת ונתינה לישראל וכו' פסלה], כיון שכבר פסולה היא קודם הביאה ואפילו לישראל.

"ולענין תרומה דבי נשא, נמי ליכא למימר", כלומר: ואף אי אפשר לפרש לשון "פסלה" האמור במשנתנו לענין תרומה, שתיאסר מלאכול בתרומת בית אביה [וכגורושה שנבעלה לכהן, כמו שכתב רש"י לעיל והובא בהערה לעיל], כי הממזרת פסולה היא מלאכול בתרומת בית אביה אף קודם שנבעלה [ראה טעם הדבר בקובץ הערות אות שצט, ובקהלות יעקב הנדמ"ח ריש סימן ט]; ואף בנתינה "לאפסולה מן התרומה לא שייך בנתינה כלל" [לשון הריטב"א, וראה בדברי המגיה בריטב"א הנדמ"ח, שהאריך בביאור הדברים].

"ועוד, ביאת כשר — מאי מגרעא לה".

אילימא, אם נאמר לפרש: **כשאנסוהו עובדי כוכבים**, והביאוהו על יבמתו, והדביקוהו בה כשלא היה אברו מקושה, ונתקשה, **ובא עליה** [נתבאר על פי תוספות].

אי אפשר לפרש כן, כי:

והאמר רבא: אין טענת אונס למי שבא על הערוה!

א. קיימא לן שבגילוי עריות, אפילו אימו עליו בעונש מיתה לעשות מעשה, הרי זה יהרג ואל יעבור.

ב. נתקשה אדם בשנתו או לאשתו, ועובדי כוכבים מדביקים אותו על ערוה, ויכול להישמט מהם, אם על ידי שיישמט מהם הוא ייהרג, אינו חייב להישמט מהם ולמות, כי הואיל ואין הוא עושה מעשה אלא הם עושים בו את המעשה, והוא אינו אלא כקרקע עולם, אינו חייב להישמט ולמות.

ג. לא היה מקושה, ועובדי כוכבים מדביקים אותו על ערוה, ויודע בעצמו שאם לא

יישמט מהם הוא יתקשה, הרי זה חייב להישמט מהם אפילו אם ייהרג, כי אין הוא יכול לומר אנוס אני ואיני אלא קרקע עולם.

והטעם: **לפי שאין קישוי האבר אלא לדעת**, ונמצא שהוא זה שעושה את הביאה ולא האדם האחר שהדביקו, ולפיכך חייב למות ולא לבוא עליה [נתבאר על פי תוספות].

והואיל והקישוי, לדעת הוא, אם כן אין זה אונס, ואין צריכה משנתנו להשמיענו שהוא קנה. (11)

אלא שמא תאמר שמשנתנו עוסקת **בישן** שבא על יבמתו. (12)

אף זו אי אפשר לומר, כיון שלא יקנה את יבמתו, כי:

האמר רב יהודה:

ישן לא קנה ביבמתו, כיון שישן אינו בר א-ד דעת, ואין קנינו קנין. (1)

במשנה, ונתנו טעם למה לא שנינו במשנה את חידושו של רבי חייא, ראה שם.

11. הוכיחו התוספות מסוגייתנו, שהבא על יבמתו בלא קישוי ["משמש מת"] לא קנאה, ראה בדבריהם סגנון הוכחתם, וראה עוד בקרן אורה מה שכתב על דבריהם.

12. רש"י כתב: אלא בישן, שנתקשה כשהוא ישן, ומשמע מלשונו, שאף לפי אוקימתא זו מיירי שהדביקוהו על הערוה, אלא מתוך שהקשתה הגמרא שאין קישוי אלא לדעת, על זה מוסיפה הגמרא שהיה ישן ונתקשה בשנתו ולא מדעתו.

1. א. כתב הריטב"א: נראה שרצה רש"י לומר, דאע"ג דביאת יבמה לא בעי כוונה לקנות, שאפילו בשוגג ובמזיד לשם זנות קנה, מכל מקום בעינן שיהא ראוי לקנות.

ותמזהו התוספות והריטב"א: והרי קטן היה קונה ביבמתו אם לא שמיעטתו תורה, הרי שאף מי שאינו בר דעת הרי זה קונה את יבמתו! !

ועוד תמזהו הראשונים, שהרי בגמרא לקמן אמרו בהדיא את הטעם משום דלא מכיין לביאה, כלומר: אף שאין צריך כוונה לקנות, מכל מקום צריך כוונה למעשה ביאה! ועיין בראשונים, שתבו כמה ביאורים בענין זה.

אלא שמא תאמר לפרש בנתקע, שנתקשה לאשתו או על ידי הרהור, ונפל מן הגג ונתקע ביבמתו. (2)

אף זו אי אפשר לומר, כי גם באופן זה לא יקנה את יבמתו. כי:

והא אמר רבה: מי שנפל מן הגג, ונתקע [באשה, גירסת הגמרא בבבא קמא כז א]:

הרי זה חייב [על שחבל בה, כשנפל ברוח מצויה, דהוי קרוב למזיד, רש"י בבא קמא שם], בארבעה דברים מתוך חמשת הדברים שהחובל בחבירו חייב. (3)

אבל בדבר החמישי, בתשלום דמי בושת, אינו חייב, וכדמפרש הגמרא לקמן.

ואם נתקע בנפילה הזאת ביבמתו — לא קנה אותה, היות ולא נתכוין לביאה.

אלא, בהכרח שכך הוא פירוש "אנוס" שבמשנתנו:

כגון שנתכוון לאשתו, ונתקשה לה, ונתקפתו יבמתו ובא עליה, שהדביקתו עליה, [נתבאר על פי תוספות]. (4)

ועתה מבארת הגמרא את מה ששנה רבי חייא "אפילו שניהם אנוסים", בברייתא דבי רבי חייא לעיל —

היכי דמי?

שהרי אין לפרש שתקפתו יבמתו שיבוא עליה, כיון שהברייתא הזאת עוסקת בשהיו שניהם אנוסים!

כגון שנתכוון לבוא על אשתו, ונתקשה לה, ותקפתו עובדי כוכבים, ודבקום אותו ואת יבמתו זה בזה, ובא עליה.

וכאן שבה הגמרא לבאר את עיקר דין משנתנו: הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באנוס בין ברצון קנה:

מטיח.

3. כדאמר בהחובל [ב"ק פה ב] "פצע תחת פצע" לרבות השוגג כמזיד ואנוס כרצון, רש"י.

4. בתוספות לעיל ד"ה אנסוהו, כתבו לפרש "אנסוהו עובדי כוכבים" דלעיל, דהיינו: שהביאוהו עליה והדביקוהו ביבמתו ולא שבא עליה מעצמו, כמו תקפתו יבמתו ובא עליה דבסמוך, ועל פי דבריהם נתבאר בפנים.

אבל הריטב"א פירש, שתקפתו יבמתו והחזיקה בו עד שבא עליה מעצמו, [ולשון "ובא עליה" מדוקדק יותר לפי פירוש הריטב"א; וראה מה שכתב המגיה על דברי הריטב"א הנדמ"ח]. ועל דברי התוספות הקשו אחרונים: מה בין

2. צריך ביאור, לפי שיטת כל הראשונים המפרשים את הטעם בישן שלא קנה משום שלא נתכוין לביאה, אם כן במאי עדיף נתקע מישן, והרי בשניהם אינו מתכוין לביאה?!

וביארם האחרונים, שישן גרע מנתקע, הואיל והישן אינו יודע כלל בשעת מעשה שבא הוא על אשה, מה שאין כן בנתקע, שיודע הוא בשעת מעשה שהוא בא על אשה; ולמסקנת הגמרא אף זה אינו מועיל.

וראה בתוספות, שדימו את דין הישן לאמור לקמן: נתכוין להטיח בכותל והטיח ביבמתו לא קנה הואיל ולא מכיון לשם ביאה. ולפי מה שביארו האחרונים צריך לומר, כי אף מה שאמרו "נתכוין להטיח בכותל והטיח ביבמתו", היינו שבשעת ביאה חושב הוא שבכותל הוא

מנא הני מילי שהיבם קונה את יבמתו בכל ענין, אפילו בשוגג ובאונס?

האישות שלו, ואין זה משנה מהי כוונתו או רצונו בביאה זו.

דתנו רבנן: כתיב בפרשת יבום "יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאשה, ויבמה. ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, ואמרה: מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל, לא אבה יבמי! ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים, וחלצה נעלו מעל רגלו.

מלמד הכתוב, כי **בין שבא עליה בשוגג, בין שבא עליה כמזיד, בין באונס בין ברצון**, נקנית לו יבמתו בביאתו.⁽⁵⁾

ודרשינן: "**יבמה יבא עליה**", ולקחה לו לאשה, ויבמה", מלמד הכתוב שיש **מצוה** לכתחילה לבוא עליה ולקחתה לאשה, יותר מאשר להוציאה בחליצה.

ותמהינן: **והא אפיקתיה**, הרי כבר הוצאת והשתמשת בכתוב זה כדי ללמוד הימנו לכך שיש **מצוה** ביבום יותר מבחליצה, והאין אתה למד ממקרא אחד את שני הדינים?!

דבר אחר: "**יבמה יבא עליה**", ולא אמרה תורה "יבמה יקחנה לו לאשה". ומשמע שביאתו עליה היא כשלעצמה ליקוחי

ומשנינן: לענין **מצוה** ביבום יותר מבחליצה — אין צורך ללמוד מהכתוב "יבמה יבא עליה". כי דבר זה, מהא דכתיב "**ואם לא יחפוץ האיש לקחת את יבמתו**, ועלתה יבמתו השערה, וחלצה נעלו" — **נפקא!**

שמשמע, רק אם לא חפץ ביבום אז יחלוץ,

נתקע ביבמתו שלא קנה, להדביקתו יבמתו ובא עליה שקנה, והרי בשניהם אינו מכוין לביאה, [וכעין זה תמה בקרן אורה: מה בין הדביקהו עובדי כוכבים לנתקע?]

הזכיר את אשתו כלל גבי נתקע; ולשון הגמרא שהזכירה "נתכוון לאשתו" כאן, ולא הזכירה כן לעיל גבי נתקע, מסייעת לדברי הנהור שרגא; וראה ט"ז סימן קסו ו.

ואין לומר, שבנתקע אף בשעת ביאה אינו יודע שבא הוא על אשה, ואילו כשהדביקתו יבמתו יודע הוא בשעת ביאה שבא על אשה, שהרי לפי מה שנתבאר לעיל, אף בנתקע מיירי שיודע הוא בשעת ביאה שבא על אשה, שאם לא כן היינו ישן.

ואחרונים אחרים ביארו: הואיל וקודם שבא על יבמתו הרי הוא יודע שהוא עומד לעשות ביאה, זה עדיף מנתקע שמוצא את עצמו נתקע ביבמתו.

וב"נהור שרגא" נראה שמפרש, הואיל ונתכוין לבוא על אשתו, מועילה כוונה זו להיחשב ככוונה לביאה, אף שלא עליה בא, ומשום הכי עדיף מנתקע, [וכתב לפרש לשון רש"י שכתב גם גבי נתקע דמיירי בנתכוין לאשתו, שאין כוונתו לביאה, אלא שהרהר באשתו, ראה שם; וראה רש"י בבבא קמא שלא

5. נתבאר על פי רש"י בסוטה כד ב ד"ה כשמואל, שכתב: דהא דקני לה יבם בביאה כל דהו מ"יבמה יבא עליה" נפקא לן, דלא כתיב: "יבמה יקחנה לו לאשה" אלא "יבוא עליה ולקחה לו לאשה", ואשמועינן, דביאתו עליה הן ליקוחי האישות שלו; וכוונתו היא: אשמועינן קרא דבמעשה הביאה לבד הוא קונה אותה ולא משום דעתו.

הא אם חפץ, מצוה עליו יותר שייבם, ולא יחלוץ.⁽⁶⁾

וכיון שלמדנו שיש מצוה ביבום יותר מבחליצה מהפסוק ההוא, לכן כי אתא קרא "יבמה יבא עליה" — ללמד שבין אם בא עליה בשוגג, בין במזיד, בין באונס בין ברצון, הרי זה קנה את יבמתו.

תניא אידך: אמרה תורה בפרשת יבום "יבמה יבוא עליה, ולקחה לו לאשה, ויבמה":

ודורשת הגמרא מפסוק זה כמה לימודים:

א. "יבמה יבוא עליה".

אילו היתה אומרת התורה רק "יבמה יבא

עליה", הייתי אומר שאין קונה בה אלא רק ביאה כדרכה. ולפיכך הוסיפה תורה לומר "ולקחה", ללמדך שאפילו בא עליה ביאה שלא כדרכה, הרי הוא קונה אותה.⁽⁷⁾

"ויבם",⁽⁸⁾ דהיינו ביאה.

שנה הכתוב לכתוב כאן שוב את דין הביאה, כדי ללמדך שהביאה מעכבת בה [רש"י קדושין יד א]:

ביאה בלבד גומרת בה לקנותה לאשה גמורה, ואין כסף ושטר גומרין בה.⁽⁹⁾

"ויבמה", לפיכך כתבה התורה "ויבמה", ולא "ויבם" [תוספות לעיל ח ב], כדי ללמדך שקונה היבם את יבמתו אפילו בעל כרחו.

6. כתב הרש"ש: עיקר הלימוד הוא מהמשך הפרשה, שאומרת האשה "מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי", ועוד נאמר: "וקראו לו זקני עירו ודברו אליו, ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה. ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו וגו'", ומכל זה משמע שעיקר המצוה היא לייבם, והיא קובלת עליו שלא ייבם, וזקני עירו מוכיחים אותו על זה, ואף היא חולצת נעלו ויורקת בפניו ומבזה אותו על שלא ייבם אותה; הרי למדת, שעיקר המצוה היא ביבום ולא בחליצה.

7. כתבו הראשונים, שאם לא היה אומר הכתוב "ולקחה", לא היה אפשר ללומדו מעריות שגילתה בהן התורה דאפילו שלא כדרכה; כיון שהיינו אומרים כיון שאין ראוייה ביאה זו להקים לאחיו שם, אינה מועילה ביבום.

8. היעב"ץ הגיה: "ויבמה", וראה רש"י קדושין יד א, ובתוספות לעיל ח ב.

9. א. כתב רש"י לעיל נב א ד"ה נתן, על מה שאמרו שם, כיצד מאמר: נתן לה כסף או שוה כסף, "ואמר לה התקדשי לי במאמר יבמין, ואע"ג דיהב לה מידי לאו קידושין גמורין הן כקידושין תורה, שהרי אין קידושין תופסין באשת אח, והתורה לא התירתה לו ליעשות כאשה נכרית אלא כסדר המצוה וביאה הוא דכתב בה רחמנא"; וביארו אחרונים, שהוצרך רש"י לטעם "אין קדושין תופסין באשת אח", משום דאי מהמקרא המבואר כאן, לא ידענו אלא שבתורת יבום אינו קונה אותה, אבל מכל מקום יקנה אותה כשאר קידושין, ולזה ביאר רש"י, שאין קידושין תופסין באשת אח.

ב. כתב הריטב"א: לפי בית שמאי הסוברים מאמר קונה מן התורה, כוונת הדרשה שאין כסף ושטר [מאמר] גומרין בה להיות נשואה, אלא כארוסה היא; ולדעת בית הלל שאין מאמר קונה אלא מדרבנן, הא דנקט: שאין כסף ושטר "גומרין" בה לאו דוקא, שהרי מן התורה אין תופסין הם כלל.

ותמהינן: והתניא: היבם קונה את יבמתו בין ער בין ישן?¹

ומשנינן: אימא בלשון הבריייתא כך: בין שהיתה יבמתו ערה בין שהיתה ישנה, אבל יבם הישן אינו קונה. אך עדיין תמדה הגמרא:

והתניא: היבם קונה את יבמתו בין ער הוא בין ישן הוא, בין ערה היא בין ישנה היא. הרי שאף היבם הישן קונה!

ומשנינן: הכא, בבריייתא, במאי עסקינן, לא שהיה ישן גמור, אלא במתנמנם. אבל ישן גמור לא קנה, כרב יהודה.⁽¹³⁾ ומפרשינן: היכי דמי מתנמנם?

אמר רב אשי: נים ולא נים, תיר ולא תיר [ישן ואינו ישן, ער ואינו ער, וכדמתרגמינן: וייקץ יעקב משנתו: ואיתער, רש"י תענית יב א].⁽¹⁴⁾

אמר מר [ב"ח]: דבר אחר: "יבמה יבא עליה", בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון.

ותמהינן: והא אפיקתיה, הרי כבר השתמשנו במקרא זה כדי ללמוד ממנו שהיבם קונה אותה בביאה כדרכה?⁽¹⁰⁾

ומשנינן: החוץ לימוד — מ"לחקים לאחיו שם" נפקא, שמשמע ממנו שהיבום הוא במקום שמקים שם [שראו להוליד ממנה בן בביאה זו], והיינו ביאה כדרכה.⁽¹¹⁾

ולכן, כי אתא קרא "יבמה יבא עליה", הרי הוא מלמד שבין אם בא עליה בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון, הרי הוא קונה אותה.

גופא: אמר רב יהודה: ישן לא קנה ביבמתו.

ומפרשת הגמרא את טעמו: דאמר קרא "יבמה יבא עליה" — עד דמכוין לה⁽¹²⁾ לשם ביאה.

ולעולם כי איצטריך "יבמה יבא עליה" לרבות ביאת שוגג ומזיד, וראה עוד בריטב"א ומאירי. וקצת משמע מלשונו שאינו גורס בגמרא: במקום שמקים שם. ואולם רש"י גרס: במקום שמקים שם.

12. כתבו התוספות, שלשון הגמרא דמכוין "לה" הוא לאו דוקא, והוכיחו כן ממה שאמרו בסוף הסוגיא שהמתכוין להטיח בבהמה והטיח ביבמתו קנה, וראה מה שכתבו בזה במהדורא בתרא להמהרש"א, וברש"ש.

13. אבל "ישנה" הוא כפשוטו, ריטב"א.

14. כתבו התוספות בתענית יב ב בשם רש"י:

10. כתב הרשב"א: אינו בא לומר שאם נוקים "יבמה יבא עליה" לביאת שוגג ומזיד — כדרכה לא שמענו, דעל כרחך אתה למד מ"יבמה יבא עליה" שקונה אותה בביאה, אי בכדרכה אי שלא כדרכה, ואי שלא כדרכה כל שכן בכדרכה דעדיפא.

אלא הכי קאמר: והא אפיקתיה לכדרכה, כי היכי דנרבה שלא כדרכה מ"ולקחה לו לאשה", ואם הכתוב בא לרבות ביאת שוגג — ביאת שלא כדרכה מנא לן, והרי נאמר: "ולקחה לו לאשה" כדרכה, ו"יבמה יבא עליה" כוליה לביאת שוגג הוא דאיצטריך.

11. ביאר הרשב"א: ומשנינן, לכדרכה מ"להקים לאחיו שם" נפקא, ושלא כדרכה מ"ולקחה",

בגון דקרו ליה, ועניי [כשקוראים לו הרי הוא עונה].

ואולם, לא ידע לאהדורי סברא [להשיב בסברא], אם צריך ממנו דבר שצריך הרהור, אינו יודע לומר בעוד שמתנמנם [שם].

וכי מדבריו ליה [כשמזכירים לו] ואומרים: "כזה שמעת", מדבר הרי הוא נזכר [שם].

גופא: אמר רבה: נפל מן הגג ונתקע באשה, הרי זה חייב בארבעה דברים. ואם נתקע ביבמתו — לא קנה אותה בכך לאשה:

ומבאר הגמרא: חייב בנזק, (15) בצער, בשבת וברפוי.

אבל תשלום על הבושת, לא מיחייב, כיון שלא נתכוין לביישה.

דאמר מר: אין חייב על הבושת עד שיתכוון לבייש. (16)

אמר רבא: יבם שנתכוון "להטיח בכותל", והיינו, שאינו מתכוין לשם ביאה כלל, והטיח ביבמתו — לא קנה.

אבל אם נתכוון להטיח בבחמה, שנתכוין לשם ביאה, והטיח ביבמתו — קנה. דהא קמכוין ל"שם ביאה" בעולם. (17)

שנינו במשנה: אחד המערה ואחד הגומר קנה. ולא חילק בין ביאה לביאה. וכן הבא על אחת מכל העריות האמורות בתורה:

אמר עולא: מניין להעראה בעריות שהיא אסורה מן התורה?

שנאמר "ואיש אשר ישכב את אשה דוה [נידה], וגילה את ערותה. את מקורה הערה" — מכאן להעראה שאסורה מן התורה.

ומפרשין: אשכחן נדה שהעראה אסורה בה.

שאר עריות, מניין שהעראה אסורה גם בהן?

וכי תימא, שמא תאמר, נילף מנדה, שהעראה אסורה בה, לכל העריות.

יש לפרוך: מזה לנדה, שיש בה חידוש לחומרא, שכן היא מטמאה את בועלה. שהרי הבעול נדה אין הוא נטמא רק מצד נגיעתו בה כדין נוגע בנדה, להיות טמא טומאת ערב, אלא בעילתו מטמאתו בטומאת

אם היה אומר רק "נים ולא נים" היינו אומרים דתיר הוה טפי מנים, ואם היה אומר: "תיר ולא תיר", הוה אמינא דנים טפי מתיר, הלכך אצטריך תרווייהו, והכל מיירי בתחילת השינה; וראה עוד בתוספות שם שיטה אחרת.

15. נזק: שמין אותה כאילו היא שפחה נמכרת בשוק, כמה היתה יפה קודם שנבעלה וכמה היא יפה אחר שנבעלה, מפני שהשפחה הבעולה שוה פחות למי שרוצה לעשות נחת רוח לעבדו ולתת לו שפחה בתולה.

16. לשון הריטב"א הוא: ואפילו אם נתכוין להזיק אינו חייב עד שיתכוין לבייש, וכדדרשין התם דכתיב: והחזיקה במבושיו, וכדאמרינן הכא.

נראה מדבריו, שמסוגיינתו מוכח כן, וסתם הריטב"א ולא פירש כוונתו.

17. ראה מה שכתב הרש"ש על תוספות ד"ה דמכוון לה, שיש לפרש דברי רבא בשני אופנים, ראה שם היטב.

אח, **דאי בעי מקדש ואזיל כי** (19) **אלפא** [אם רוצה האח מקדש אפילו אלף נשים] וכולן אסורות על אחיו באיסור אשת אח.

ולכן אין לך ללמוד מאשת אח אלא רק את העריות הנאסרות עליו מחמת אישות, שיכול אדם להרבות מהן, וכגון: אשת אב, כלתו, חמותו ואחות אשתו. אבל אינך יכול ללמוד מכאן לגבי אמו ואחותו ובתו וכיוצא בהן, שאין בידו לרבות. (20)

אלא אתיא הערה בשאר עריות מאחות אב ואחות אב, שאף בהן גילתה התורה שהערה אסורה בהן.

דכתיב "ועריות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה, כי את שארו הערה". הרי למדת באחות אם ואחות אב שהערה אסורה בהן, ומהן אתה למד לכל העריות.

ופרכינן: **איכא למיפרך: מה לאחות אב ואחות אב, שכן הוא איסור הבא מאליו.** והיינו, שהוא איסור תמידי, שלעולם לא היתה להן שעת הכושר, שתהיינה מותרות לו, ולא נתווסף להן איסור מחמת מעשה שנחדש בהן, ואין הן דומות לנשי

שבעה ימים, כמו הנדה עצמה. (18) ואין ללמוד מנדה למקומות אחרים, שאין בהם חידוש זה.

אלא אתיא הערה בכל העריות מאשת אח, שהערה אסורה בה, כדמפרש ואזיל.

דכתיב גבי אשת אח: **"ואיש אשר יקה את אשת אחיו — נדה היא!"**

והרי יש לשאול: **וכי אשת אחיו לעולם נדה היא ואינה פוסקת, עד שהתורה אומרת "נדה היא"?!?**

אלא, בא הכתוב ללמד בביטוי זה, שאשת אחיו דינה הוא כנדה —

מה נדה אסורה אפילו **בהערה, אף אשת אח** אסורה אפילו **בהערה**.

ומאשת אח לומדים בלימוד של "מה מצינו" לכל העריות לאיסור הערה.

ופרכינן: **מה לאשת אח,** שיש בה ענין מיוחד שאינו בשאר העריות, **שכן בידו של אדם לרבות** נשים הרבה על אחיו באיסור אשת

19. בריטב"א גרס: "אפילו אלפא" בלא מלת "כי" שאין לה מובן, ובהגהות יעב"ץ גרס: כי **אלפא**, וכמו: אייתי לי בי עשרה דלקמן סז א.

20. מדברי רש"י מבואר, שאין הפרש בין יש בידו לרבות איסור על אחרים כגון אשת אח, לבין יש בידו לרבות איסור על עצמו, כגון חמותו ואחות אשתו.

וזה שלא כהתוספות בד"ה שכן בידו לרבות, שכתבו בתירוצם השני: דוקא אשת אח חשיב יש בידו לרבות לחומרא, שכן יש בידו לרבות איסור

18. בספר אתון דאורייתא סימן כא, הקשה: איך היינו למדים עריות מנדה, והרי איתא לקמן קג ב, דאיסור מטומאה לא ילפינן?!

וכתב להוכיח מכאן כמו שכתב בשב שמעתתא שמעתתא א פרק יב [ופירש כן דברי התוספות לעיל יא א], שאיסור נדה אינו מדין טומאה שבה, אלא איסור נדה בפני עצמו הוא, וראה שם שהביא כן גם בשם הכוזרי.

ומיהו כתב שם, דבכמה מקומות ילפינן איסור מטומאה.

ואולם **תיתי**, יש אפשרות ללמוד לכל העריות⁽²³⁾ **מתרתי** [משתי עריות מן השלוש], בלימוד מהצד השווה שבהן, וכדמפרש ואזיל.

והוינן בה: **מדי תיתי**, מאלו שתיים מתוך השלוש נוכל ללמוד בצד השווה לכל העריות?

אם תאמר: **תיתי** כל העריות **מאשת אח ואחות אב ואחות אם** [אחות אב ואחות אם נחשבים לאחת לגבי הלימוד מהן, כיון שהן כתובות באותו פסוק].

שאם תפרוך: מה לאחות אב ואחות אם שכן הן איסור הבא מאליו — אשת אח תוכיח, שאין איסורה בא מאליו.

הקרובים, שראויות לו מתחילתן, אלא שנאסרו מחמת מעשה קידושין שנתחדש בהן.⁽²¹⁾

ואין אתה יכול ללמוד מכאן אלא לעריות שהן איסור הבא מאליו, כגון אמו, אחותו, ובתו. אבל לא תפשוט מכאן לעריות הבאות על ידי קדושין, ומניין לך שההעראה אסורה גם בהן?⁽²²⁾

ומשנינן: אכן בלימוד של "מה מצינו" **מחדא**, מאחת העריות שנאסרה בהן העראה **לא אתי** [אין ללמוד מאחת מן שלוש העריות שנזכרו] במה מצינו לכל העריות, כיון שבלימוד מכל אחת מהן בנפרד יש פירכא.

על אחרים, אבל מה שבידו לרבות איסור על עצמו [כגון אחות אשתו] לא חשיב פירכא.

21. רשב"א. וראה עוד מדבריו לקמן בהערה על דברי הגמרא: גבי אחות אב ונדה שאמרו: שכן איסור הבא מאליו.

22. צריך ביאור, שהרי כל עריות הבאות על ידי קדושין אפשר ללמודם מאשת אח כיון שבידו לרבות, וכמו שכתב רש"י לעיל, ולא חסרו אלא כגון אמו ואחותו ובתו כדברי רש"י לעיל, ואת אלו הרי אפשר ללמוד מאחות אב ואחות אם? והניחא לשיטת התוספות [בתירוץ השני שהובא בהערה לעיל], שאין ללמוד מאשת אח אלא עריות שאחרים מרבים איסור עליו, הרי נמצא שעדיין לא למדנו לחמותו ולאחות אשתו, כיון שאלו אין ביד אחרים לרבות איסור עליהם אלא הם מרבים על עצמם; ואף מאחות אב ואחות אם לא למדנו לאלו, כיון שאין איסורן בא מאליו.

והתוספות [ד"ה מה] הקשו כן, [ואזלי כאן

לפי תירוצם הראשון דלעיל, דאף אחות אשה מיקרי איסור שבידו לרבות וכשיטת רש"י, וראה ברכינו פרץ ובדברי הרב המגיה שם].

ותירצו: אשת איש לא אתי, כדפריך בסמוך מה להנך שכן שאר; [ודומה לזה בתירוצי שני של התוספות ישנים] וראה במהדורא בתרא למהרש"א.

ובתוספות הרא"ש מפרש את המשך הגמרא: "תיתי מתרתי", שאין הכוונה ללימוד מכח הצד השווה, אלא: נילף איסור הבא מאליו מאחות אב ואחות אם, ואיסורים שעל ידי קידושין מאשת אח [וכקושיית התוספות], ועל זה פריך הגמרא "מה להנך שכן שאר".

ואולם רש"י כתב שלא כדברי זה ולא כדברי זה, ולדבריו צריך לומר כתיורץ הראשון של התוספות ישנים: כיון דמכל מקום אצטריכו תרווייהו למילף עדיפא לן לאתויי מבינייא.

23. בהגהות יעבץ במוסגר, וברש"ש ביטלו את תוספת המלה "חדא" שהוסיף מי שהוסיף.

ואם תפרוך: מה לאשת אח שכן בידו לרבות
— אחות אב ואחות אם שאין בידו לרבות
יוכיחו.

הצד השווה שבהן יוכיח, שהן אסורות עליו
משום ערוה ועשה בהן העראה כגמר ביאה,
אף אני אביא כל עריות בדין הזה.

עדיין לא נדע מכאן איסור העראה באשת
איש!

כי לגבי אשת איש יש פירכא אחת, השווה
לכולן:

מה להנך, שכן אסורין משום שאר [קורבה],
ואף אתה למד לכל העריות שהן מחמת
קורבה. אבל אשת איש, שאין איסורה מחמת
קורבה, מנין שההעראה אסורה בה?!

כתב הרשב"א שמדברי רש"י נראה שאינו
גורס את הפיסקא הבאה.

ושמא תאמר: אלא תיתי כל העריות בצד
השוה מנדה ואחות אב ואחות אם, שהרי
אין אתה יכול לפרוך פירכא אחת השווה
לכולן, כי הנדה אף היא אינה איסור "שאר".

עדיין יש לך לפרוך: מה להנך, שכן איסור
הבא מאליו, ואין האדם עושהו! (24)

ומסקינן: אלא, תיתי לכל העריות מנדה
ואשת אח יחדיו. כיון דמאי פרכת, איזו
פירכא אתה יכול לפרוך על הלימוד מהצד
השוה שבשתייהן!

מתקיף לה רב אחא בריה דרב איקא: הרי גם
לימוד זה יכול אני לפרוך:

מה לנדה [ששפיעת דמה אוסרתה], ואשת
אח [שהאח הוא האוסרה], שכן אין להם
היתר בחיי אוסרין!

24. כתב הרשב"א, שמדברי רש"י משמע שלא
גרסו.

והרשב"א גופיה כתב, שאי אפשר לגורסו
משום שפירכת הגמרא "מה להנך שכן איסור
הבא מאליו" אינה שייכת בנדה, כי אם אתה
קורא לנדה איסור הבא מאליו מפני ששופעת
היא מאליה, ולעריות הבאות על ידי מעשה
קדושין אתה קורא איסור הבא מאליו מפני שעל
ידי מעשה הן נאסרו, אם כן אף אחות אב ואחות
אם אין איסורן בא בהכרח מאליו, שהרי מי לא
עסקינן דלאחר שנולד הוא נשא אבי אביו
אשה והוליד ממנה בת [והרי היא אחות אב על
ידי מעשה של אבי אביו], ומה לי אם עמד בנו
או אחיו וקידש את האשה, ונאסרו משום כלתו
ואשת אח] ומה לי עמד אבי אביו ונשא אשה
והוליד בת [ואסרה על בנו משום אחות אב]!?

אלא על כרחך שאיסור הבא מאליו, פירושו:
איסור הבא מן הגוף מעת היותו, ואינו נפרד
ממנו לעולם, וכאחות אב ואחות אם שלא
היתה להן שעת הכושר, ולא נתווסף להן
איסור מחמת מעשה שנתיחדש בהן כנשי
הקרובים דראויות לו מתחילתן, אלא שנאסרו
מחמת מעשה שנתיחדש בהן.

ולפי זה אף נדה אינה חשובה איסור הבא
מאליו, כיון דתחילתה וסופה בהכשר אלא
שנתיחדש בה דבר שאסרה ימים מספר, [וראה
בקרן אורה שחלק על דברי הרשב"א].

ואם תאמר: אם כן אמאי באמת לא נילף בצד
השוה מאחות אב אחות אם ונדה?!

ביאר הרשב"א: דאיכא למיפרך: מה להצד
השוה שבהן שאין אוסרן מתירן, וכשם שפורכת
הגמרא בהמשך על הלימוד מאשת אח ונדה.

שהרי בנדה, כל זמן שהדם ה"אוסר" אותה "חי" [שופע], הרי היא אסורה ואין לה היתר.⁽²⁵⁾ ובאשת אח, כל זמן שהאח ה"אוסר" חי, הרי היא אסורה אפילו אם הוא מגרשה.

תאמר באשת איש, שהבעל הוא ה"אוסר" אותה, **שכן יש לה היתר בחיי אופרה**, שאם נתן לה הבעל [ה"אוסר" אותה] גט בעודו חי, הרי היא מותרת אפילו בחייו!⁽²⁶⁾

אמר תמה ליה רב אחא מדיפתי לרבינא על דברי רב אחא בריה דרב איקא:

אטו האם נדה ואשת אח רק בחיי אוסרן הוא דאין להם היתר, אבל לאחר מכאן יש להם היתר?!

כלומר: מלשוננו של רב אחא בריה דרב איקא נראה, שנדה ואשת אח אין להם היתר בחיי אוסרן, אבל לאחר שמת אוסרן הן מותרות מאליהן; והרי אין הדבר כן, כי:

נדה אף לאחר שמת אוסרה, והיינו שפסקה שפיעת דמה, עדיין אין היא מותרת, אלא:

ביומי (1) תליא מילתא [בימים הדין תלוי], ב-ד ועד שלא ימלאו שבעת ימים מעת תחילת שפיעת הדם הרי היא טמאה.

ואף **אשת אח**, אין די במיתת אוסרה, שהוא אחי בעלה, אלא גם **בבנים תליא מילתא**, שאם הוא מת ויש לו בנים, אין היא מותרת אף שמת אוסרה.⁽²⁾

אלא, אם תפרוך, **פריך הכי על הלימוד של כל העריות מן הצד השוה בנדה ובאשת אח:**

מה לנדה ואשת אח, שכן אין אוסרן מתירן!

אין כח באוסר להתיר, אלא דבר אחר מתירה. והיינו, כשנגמרים שבעת הימים מותרת הנדה [לכשתטבול], ובאשת אח המתיר הוא כשהוא עירי ללא בנים.⁽³⁾

תאמר באשת איש, שהבעל האופרה הוא זה שמתירה בגט, או במיתתו.

אלא, **אמר רבי יונה**, ואיתימא **רב הונא בריה דרב יהושע**: יש מקור אחר ללמוד

שכבר מת האוסר?!

1. כתב הרש"ש: לא דוקא ביומי תליא מילתא, שהרי טעונה היא גם טבילה.

2. הוקשה לריטב"א: הרי אדרבה כך מיפרך יותר, כי מה להצד השוה שבהן שאפילו לאחר חיי אוסרן אין להם היתר, תאמר באשת איש שאפילו בחיי אוסרה יש לה היתר.

ולפיכך פירש שעל "לישנא בעלמא" היא התמיהה, שאין הלשון מדוקדק.

3. לאו דוקא קאמר רש"י "ימים" מתירין את

25. לשון רש"י הוא: בחיי אוסרן, כל זמן "שאדם חי" והיא שופעת וכן אשת אח וכו'; ואין מובן ללשון כל זמן שאדם חי; והרש"ש הגיה: כל זמן שהדם חי והאשה שופעת, ואכן יש דפוסים שכתוב בהם כן.

ובמסורת הש"ס הגיה: כל זמן שהוא חי והאשה שופעת, וכוונת רש"י היא: כל זמן שהאוסר חי "שהאשה" שופעת.

26. נתקשו האחרונים בדבר: הרי משנתן לה גט הרי זה כאילו מת האוסר, שגורם האיסור הוא הקשר שביניהם, והרי "מת" הקשר שביניהם על ידי הגט, וכשם שהפסק שפיעת הדם חשוב

ממנו את איסור העראה בכל העריות:

אמר קרא בסוף פרשת עריות [ויקרא יח ט]:

"כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה [כל הקרובות, וכן נדה ואשת איש], ונכרתו הנפשות הערשות".

הוקשו כל העריות כולן ["כל התועבות האלה"] — **לנדה:**

מה נדה אסורה אפילו **בהעראה**, אף כל העריות אסורות אפילו **בהעראה**.

ותמהינן: כיון שכל העריות הוקשו לנדה, ואפשר ללמוד מהן איסור העראה.

ואלא, לשון "נדה" **דכתיבא גבי אשת אח** ["נדה היא", שלמדנו ממנה להעראה] — **למה לי?!**

הרי כיון שהוקשו כל העריות לנדה לאוסרם

בהעראה, שוב אי אתה צריך לשון זה כדי ללמד שאשת אח אסורה בהעראה.

ומפרשינן: הביטוי "נדה", שכתבה התורה בענין אשת אח, לא לאסור העראה הוא בא, אלא ללמדנו **כדרך הונא:**

דאמר רב הונא: רמז **ליבמה מן התורה** — **מנין?**

ועד שלא סיימה הגמרא להביא את כל דברי רב הונא, תמחה הגמרא על דבריו:

מנין [בתמיהה]? וכי שייך לשאול מנין שהיבמה מתיבמת?!

והא כתיב בתורה במפורש **"יבמה יבא עליה"**?

אלא, כך אמר רב הונא: **רמז ליבמה**, **שאסורה על אחי בעלה בחיי בעלה**, לאחר שגירשה — **מנין?** (4) ועד שלא סיימה

הנדה, שהרי אף טבילה היא טעונה, וכמו שכתב הרש"ש בהערה לעיל.

4. בדברי הראשונים מתבארות כאן שתי שיטות בהבנת הדברים:

א. אשת אח שאין לה בנים מעולם לא היתה בכלל איסור אשת אח, אלא שעד שלא גירשה הרי היא אסורה לו משום אשת איש.

וזה היא שיטת התוספות, שכתבו כי מכך שהתירה התורה אשת אח אחר מיתה, אין סברא לומר דאסירא בחיי בעלה. כי לא מסתבר שהיה בא הכתוב לומר דאיתא עשה ודחי לא תעשה שיש בו כרת אי לאו שמוכח קרא בהדיא.

כלומר, כיון שכן, היה מקום לומר שכל אשת אח שאין לה בנים אינה בכלל איסור אשת אח, ואפילו מחיים אין בה איסור אשת אח [ראה

מהר"ם].

וזה היא גם שיטת הרמב"ן שכתב: כי אלמלא הרמז, איכא למימר, כשפירט הכתוב באשת אח שאין לה בנים לאחר מיתת בעלה שמצוה לייבמה, גלי רחמנא שאין בכלל איסור אלא אשת אח במקום שאין בו צד יבום, דהיינו אשת אח שיש לה בנים בחיי בעלה. אבל אם אין לה בנים, הרי אפילו בחיי בעלה [לאחר שנתגרשה] היא מותרת לאח. שהיות ואם היתה נשאת אשתו של אחיו המת [ולא היתה מתגרשת] היה סופה להתיבם, הרי מתחילה לא חל עליה שם אשת אח כלל.

ב. הואיל וגירשה אחיו, הוה אמינא שפקע ממנה שם אשת אח.

וזה היא שיטת הרשב"א, שכתב: ואע"ג דכתיב "ערות אשת אחיך לא תגלה", הוה אמינא

הגמרא את דברי רב הונא, תמחה הגמרא על דבריו:

הרי האי סברא היא! מהכתוב עצמו הוא מוכרע שאסור היבם לבוא על יבמתו בחיי בעלה.⁽⁵⁾

שהרי מדאמר רחמנא שלאחר מיתת בעלה היא שריא [מותרת ליבמה], מכלל זה אתה למד דבחי בעלה [לאחר שנתגרשה] היא אסורה! ואין צורך לחפש "רמז" לאיסור זה!?

ומשנינן: אם לא שמצאנו רמז מפורש לאיסור היבמה אחי בעלה בחיי בעלה לאחר שגירשה, לא היינו לומדים דין זה מן הדיוק הנזכר, מפני שהיינו אומרים:

ודלמא, זו היא כונת הכתוב: לאחר מיתת בעלה מצוה ליבמה, ואילו בחיי בעלה [לאחר שגירשה] יש רשות לקחתה.

אי נמי, היינו אומרים שכונת הכתוב לומר, שאכן היא אסורה בחיי בעלה, אבל אין ענוש עליה כרת כשאר אשת אח.

וכך היינו למדים מן הדיוק:

רק לאחר מיתת בעלה, אין, אכן מותרת היא לאחיו, ואילו בחיי בעלה לא מותרת היא!

ולאו הבא מכלל עשה [איסור שאינו נאמר בלשון לאו, אלא שמכלל הן אתה שומע לאן] אינו אלא "איסור עשה", ואין עליו עונש כרת. ולפיכך צריך רמז אחר, כדי לעונשו בכרת.

ומסיים רב הונא את דבריו, לפרש את הרמז מן התורה לעונש כרת על ביאת היבם על אשת אחיו בחיי בעלה, אחר שגירשה:

אמר קרא: "ואיש אשר יקח את אשת אחיו — נדה היא".

וכי אשת אחיו — "נדה" היא!?

אלא לכך אמר הכתוב "נדה היא" — ללמדך שאשת אח הרי היא כנדה:

מה נדה, אף על פי שיש לה היתר לאחר מכתא, לאחר שמלאו ימי נדתה, מכל מקום בשעת איסורא הרי היא בכרת.⁽⁶⁾

אף אשת אח נמי, אף על פי שיש לה היתר לאחר מכתא, כשמת בעלה, מכל מקום בחיי בעלה הרי היא בכרת ליבם.⁽⁷⁾

6. כתב הריטב"א: בשעת איסורה בכרת, פירוש כדקיימא לן "הדוה בנדתה", שהיא בכרת עד שתבוא במים.

וכוונתו לומר, כי אלמלא פסוק זה אכן הייתי אומר שאין היא אסורה אלא בשעת שפיעתה.

7. לפי מה שכתב הרמב"ן שהובא בהערה לעיל, שאלמלא הרמז היינו מתירים אותה משום שכל שסופה להתייבם מתחילה לא חל עליה שם אשת אח כלל, הרי דברי הגמרא מתבארים היטב.

דוקא בעודה אשת אחיו, אך כיון שנתגרשה, כבר נתבטל אותו שם, דומיא דאשת איש כשנתגרשה או נתאלמנה. וכן כתב הריטב"א. והוכיחו כן ממה שהוצרכנו לדרשה מיוחדת לאסור אחות אשה ואשת אב וכלתו אף לאחר שיצאו מהאישות הזו.

5. כתב הריטב"א: פירוש, סברא הוא לאוכוחי מן המקרא גופיה כדמפרש ואזיל, דאילו מסברא בעלמא — לא קטלינן נפשא, ולא מחייבי כרת.

ומוסיפה הגמרא, ומבארת:

אלא, העראה דכתיבא גבי אחות אב ואחות אב, וכמו שנאמר "את שארו הערה" — למה לי, והרי אף את אלו אפשר ללמוד מהיקישא דרבי יונה ! ?

ומפרשת הגמרא: לכך הוצרכה התורה לומר "את שארו הערה":

לכדבעא מיניה רבינא מרבא !

והיינו, לתשובת רבא על שאלתו של רבינא:

ששאל רבינא את רבא: **המערה בזכור — מהו ?**

ועוד לפני שהגמרא מביאה את תשובתו של רבא, היא תמחה כיצד יתכן ששאל רבינא את רבא שאלה שכזאת:

הרי **בזכור — "משכבי אשה" כתיבא !** וכיון שבאשה גם העראה היא בכלל

"משכב", הרי ממילא נאסרה גם העראה בזכור, שהרי בזכור כתיב "משכבי אשה".⁽⁸⁾

ומכח קושיה זאת, חוזרת בה הגמרא, ומעמידה את שאלתו של רבינא באופן אחר: **אלא כך בעא מיניה רבינא מרבא:**

המערה בבהמה — מהו ?⁽⁹⁾

אמר ליה רבא לרבינא: העראה בבהמה יש ללמוד מהעראה שכתבה התורה גבי אחות אב ואחות אב, בלימוד של "אם אינו ענין":

אם "אינו ענין", דהיינו, כיון שאין צורך בדברי הכתוב ל"העראה" **דכתיבא גבי אחות אב ואחות אב, היות דאתיא, שאפשר ללמוד העראה באחות אב ואחות אב בחקישא לנדה, מדרבי יונה —**

לכן, **"תנחו ענין" — להעראה דבהמה.**⁽¹⁰⁾

ומקשינן: **מכדי, הרי, ביאת בהמה — חייבי**

8. ראה הערה הבאה.

9. מבואר מן הסוגיא, שאין ללמוד העראה בזכור ובבהמה מהיקישא דרבי יונה, אף שגם זכור וגם בהמה נכללו באותה פרשה שסיים בה הכתוב "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה".

וביאר התוספות, שטעמו של דבר הוא, משום שענין העראה בכל העריות הוא נלמד מנדה, שנאמר בה "את מקורה — הערה", והוקשו כולן לנדה. ואילו בזכור ובבהמה אין "מקור".

ועוד תירצו, שבין דין נדה לדין הבא על הזכור או על הבהמה, הפסיקה התורה בפרשת "המעביר בנו באש למולך".

ותמחו האחרונים על הסבר זה: הרי ההיקש

של זכור ובהמה לנדה הוא בסיום פרשת עריות, במילים "מכל התועבות", והכוונה היא לכל מה שנזכר לעיל, ואם כן, מה מגרע זה שעיקר איסור נדה ואיסור זכור ובהמה אינם סמוכים זה לזה ? ועוד תירצו התוס': זכור ובהמה לא חשיב ביאה, שאין דרך ביאה בכך. [ועל תירוצם השני הקשו האחרונים מהגמרא לעיל בעמוד א, שאם נתכוין להטיח בבהמה והטיח ביבמתו קנה, משום דמכוין לשום ביאה בעולם, הרי דביאת בהמה נקראת ביאה].

10. לפי מה שכתבו התוספות הטעם שצריך לימוד למערה בבהמה ואינו נלמד מהיקישא דרבי יונה, משום שבנדה כתיב את "מקורה", אם כן יש לפרש "אם אינו ענין" שאמרו כאן, באופן אחר מכל הש"ס.

מיתות בית דין היא! שהבא על הבהמה הוא בסקילה, כשהתרו בו.

ואם כן, **מאי טעמא כתיב להעראה ידיה** [הלימוד של "אם אינו ענין כאן, תנהו ענין להעראה דבהמה"] **גבי אחות אב ואחות אם, שהם חייבי כריתות**, ואין בהם סקילה אפילו התרו בהן.

לכתוב את הלימוד של "אם אינו ענין כאן, תנהו ענין להעראה בבהמה" – **גבי עריות** שהן חייבי מיתת בית דין, כגון אמו ואחותו.

ונילף העראה של בהמה שחייבים עליה **מיתת בית דין, ממיתת בית דין?!**

והיינו, נלמד ב"אם ענין של העראה לאמו ואחותו" – תנהו ענין להעראה בבהמה.

כלומר, תכתב ההעראה המיותרת באחת מהעריות שחייבין עליה מיתת בית דין, ואז נאמר: אם אינו ענין לערוה זו שהיא חייבי מיתות בית דין, תנהו ענין לבהמה, שאף היא מחייבי מיתת בית דין.⁽¹¹⁾

ומשנינן: **איירי**, היות **דכולה קרא** בפרשת קדושים "ערות אחות אמך ואחות אביך לא תגלה [כי את שארו הערה]" – הוא פסוק מיותר, כיון שכבר הזהירה התורה על אחות

אמך ואחות אביך בפרשת אחרי, ולא היה צריך הכתוב לחזור ולהזהיר עליהן עוד בפרשת קדושים – **ולדרשא** הוא דאטי, וכדמפרש ואזיל.

לפיכך **כתיב ביה** [באותו פסוק] **נמי הא מילתא** – העראה – **לדרשא**, לדרוש ב"אם אינו ענין" שההעראה אסורה בבהמה.

ועתה מבארת הגמרא את דרשת הפסוק:

מאי דרשא?! לאיזה דרשה נכתב הפסוק של אחות אב ואחות אם בפרשת קדושים?

דתניא: כתיב בפרשת אחרי [יח יד] "ערות אחות אביך לא תגלה". ולמדנו מכאן את איסור אחות האב.

ודין זה נוהג **בין** שהיתה אחות אביו **מן האב**, **בין** שהיתה אחות אביו **מן האם**.⁽¹²⁾

אתה אומר שאיסור זה נוהג **בין** אם היתה אחות האב **מן האב** **בין** אם היתה אחות האב **מן האם**.

או אינו נוהג איסור אחות האב **אלא** באחות האב **מן האב**, **ולא** באחות האב **מן האם?!**

אין לומר כן.

אינו ענין" על בהמה, תיקשי לך: תיכתב ההעראה בבהמה עצמה, ולמה נכתבה בערוה אחרת, ומלמדת על בהמה ב"אם אינו ענין"?! וראה מה שכתב בזה בערוך לגר.

12. לא מדרשת הכתוב הוא נלמד, אלא התנא אומר את הדין.

והכי קאמר: לכן כתבה התורה העראה באחות אב ואחות אם, וממילא נלמד העראה בבהמה מהיקש דרבי יונה, שהרי כל העריות הוקשו זה לזה, ונלמד העראה בבהמה מן ההיקש לאחות אב ואחות אם.

11. צריך ביאור: עד שאתה שואל למה לא נכתבה העראה בחייבי מיתות וללמד בדרך "אם

מאליו, שהרי לא מתחדש בה איזה דבר האוסרה, מאחותו, שאף היא **איסור הבא מאליו**.

ואל תוכיח דודתו, שאין היא **איסור הבא מאליו**, היות שעל ידי קדושי דודו היא נאסרת עליו.

שמא תאמר: מנין אתה אומר שאחות האב דומה יותר לאחותו?

או כלך לדרך זו, ותדמה אחות אביו לדודתו. כי דנין איסור אחות האב, שהיא אינה איסור קרובת עצמו, אלא היא איסור קרובי האב, מדודתו, שאף היא אינה איסור קרובת עצמו, אלא היא איסור קרובי האב.

ואל תוכיח אחותו, שהיא מאיסורי קרובי עצמו!

והיות שאי אפשר לידע מהיכן ללמוד, לפיכך:

תלמוד לומר מקרא נוסף, בפרשת קדושים:

”וערות [אחות אמך ו]אחות אביך לא תגלה”⁽¹³⁾.

ולא היה צריך הכתוב לאומרו כאן כדי להזהיר עליה, שהרי כבר הזהירה התורה עליה בפרשת אחרי. אלא, היה הכתוב צריך לומר כאן רק את עונשו, כדרך שאמר כאן בשאר עריות את עונשן, ולא חזר בהן הכתוב לומר את אזהרתן, אחר שכבר נאמרה האזהרה בפרשת אחרי.

שהרי ודין הוא, יש ללמוד בלימוד של “מה מצינו” שחייב אפילו על אחות אביו מאמו.

כי חייב הכתוב כאן באחות האב, וחייב הכתוב באחותו:

מה אחותו, חייב בה הכתוב בין שהיתה אחותו מן האב ובין שהיתה אחותו מן האם, שהרי אמרה תורה “ערות אחותך בת אביך או בת אמך, לא תגלה ערותך”.

אף כאן, באחות האב, חייב הכתוב על אחות אביו בין מן האב בין מן האם.

שמא תאמר: מנין אתה לומד מאיסור אחותו לאיסור גם אחות אביו בין מן האב ובין מן האם?

או כלך לדרך זו, ותלמד שאין אחות האב אסורה אלא כשהיא אחות האב מן האב. ותאמר כך: חייב הכתוב כאן באחות האב, וחייב הכתוב בדודתו.

מה דודתו [אשת דודו, אחי אביו], חייב בה הכתוב רק כשהיה בעלה אחי אביו מן האב, ולא חייב בה הכתוב כשהיה בעלה אחי אביו רק מן האם, וכפי שהגמרא מסבירה בהמשך.

אף כאן, באחות האב, לא חייב בה הכתוב אלא כשהיתה אחות אביו מן האב, ולא כשהיתה אחות אביו מן האם.

תשובתך: אין לומר כן, כי נראה למי — לאחותו או לדודתו — דומה אחות האב.

דנין איסור אחות האב, שהוא איסור הבא

13. טעות סופר היא ברש"י, שהביא את הפסוק בקדושים בנוסח “ערות אחות אביך ואחות אמך לא תגלה”.

אלא, בא הכתוב ללמד על אחות האב, שהיא אסורה **בין** שהיא אחות האב **מן האב**, **בין** שהיא אחות האב **מן האם**.

ועוד תלמוד לומר, באותו פסוק עצמו:

"וערות אחות אמך [ואחות אביך] לא תגלה".

וגם כאן חזר הכתוב ושנה את אזהרת אחות האם, למרות שכבר נכתבה האזהרה בפרשת אחרי, כדי ללמד שהאיסור הוא, **בין** שהיא אחות אמך **מן האב**, **בין** שהיא אחות אמך **מן האם**.

ומקשינן: **למה לי למכתבא** — שהאיסור הוא בין מן האב ובין מן האם — **באחות אב**, **ולמה לי למיכתבא גם באחות אם?** והרי די לנו אם היה הכתוב מגלה ענין זה באחת מהעריות האלו, והיינו לומדים אחת מן השניה במה מצינו.

אמר רבי אבהו: צריכי לשניהם!

דאי כתב רחמנא רק באחות אב שהיא אסורה בין מן האב ובין מן האם, הייתי אומר: זו בלבד אסורה אף מן האם, **שכן יש לה עם בן אחיה חיים**, יחס קרבה של משפחה, היות ומשפחת אב קרויה **"משפחה"**.⁽¹⁴⁾

אבל אחות אם שאין לה איתו יחס משפחה, שמשפחת אם אינה קרויה משפחה, **אימא**

לא אסר אותה הכתוב, ולא נאסרה אחות אמו אלא כשהיא אחות אמו מן האב, ולא כשהיא אחות אמו מן האם.

ומאידך, **אי כתב רחמנא רק באחות אם** שהיא אסורה בין מן האב ובין מן האם, הייתי אומר: זו בלבד אסורה.

שכן אחות אמו **ודאית** שהיא אכן קרובתו, ולפיכך אסרה הכתוב בין מן האב ובין מן האם. אבל אחות אב, שאינה קרובתו בודאי, כי יתכן שזינתה אמו תחת בעלה ואינו אביו, יתכן שלא אסרה הכתוב אלא אחות אב מן האב ולא מן האם.⁽¹⁵⁾

לפיכך **צריכא** הכתוב להשמיענו בין באחות האב ובין באחות האם, שהן אסורות עליו בין שהיא אחותו מן האב ובין שהיא אחותו מן האם.

והוינן בה:

ודודתו [אשת אחי אביו], **דפשיטא ליה לתנא דמן האב** בלבד היא אסורה, ולא דודתו שהיא אשת אחי אביו **מן האם**, וכדאיתא בבבליא — **מנא ליה?**

אמר רבא: אתיא בגזירה שוה "דודו דודו" —

כתיב הכא, גבי דודתו **"ואיש אשר ישכב את דודתו — ערות דודו גלה"**.

14. במה שאמרו "שכן ודאית" היה אפשר לפרש: שכן אמו ודאית, אך הלשון משמע יותר שאחות אמו היא ודאית, וכן משמע מפירוש רש"י, ומשמע שגורס: אחות אמו ודאית. ולפי זה, מה שאמרו: אבל אחות אב אימא

לא, משמע משום שאין אחות אביו ודאי קרובתו כי שמא לאו אביו הוא, לפיכך לא אסרתה התורה אלא כשהיא אחות לאביו מן האב. 15. רש"י ד"ה מה להלן — בגאולת קרובים — מן האב, כתב: אם אחי אביו מן האב הוא, הוי

וכתיב התם, בדין גאולת עבדים, שחייבים הקרובים לגאול את קרובם שנמכר כעבד לנכרי "**או דודו** [אחי אביו], **או בן דודו**, **יגאלנו**. או משאר בשרו ממשפחתו יגאלנו".

מה להלן, בגאולת קרובים, אין גואל אלא דודו שהוא אחי אביו **מן האב**, ולא דודו שהוא אחי אביו **מן האם** [וכפי שיבואר להלן]

אף כאן, גבי דודתו, אשת אחי אביו, אינה אסורה עליו אלא אם כן היה בעלה אחי אביו **מן האב**, ולא כשהיה בעלה אחי אביו **מן האם**.

ומפרשין: **והתם**, גבי גאולת קרובים, **מנלן** שאין גואל אלא אחי אביו **מן האב** ולא אחי אביו **מן האם**?

כי אמר קרא "או דודו או בן דודו, או משאר בשרו, ממשפחתו יגאלנו".

משפחת אב — היא בלבד קרויה "משפחה", אבל **משפחת אם** אינה קרויה **משפחה**, ולפיכך אין אחי אביו **מן האם** חייב לגאול.

עוד מבארת הגמרא את דין "אחות אשתו", שאף היא אסורה בין היתה אחות אשתו **מן האב** ובין היתה אחות אשתו **מן האם** [וכפי שמוכיחה הגמרא מן המשנה המובאת כאן], מנין לנו שהיא אסורה בין אם היתה אחות אשתו **מן האב** ובין **מן האם**.

והרתנן:

א. אסור לו לאדם לקחת את אחות אשתו כל עוד אשתו חיה, ולכן, אם נשא את אחותה בעוד אשתו קיימת, אין קידושין תופסין באחותה.

אך אם מתה אשתו הרי הוא מותר באחותה.

ב. אחות אשתו אסורה לו בין שהיתה אחותה **מן האב** בלבד, בין שהיתה אחותה **מן האם** בלבד.

ג. נשא אדם אשה, ויש לה אחות **מן האב** בלבד, ולאחות הזו יש אחות **מן האם** בלבד, הרי הוא מותר באחותה של האחות הזאת, שהרי האחות הזאת היא אינה קרובתה של אשתו, אלא קרובת אחותה של אשתו, ואינה אסורה עליו.

א. **אמרו לו** לאדם שנסע למדינת הים: **מתה אשתך**.

ב. והלך **ונשא** אשה שניה, את **אחותה מאביה** [ולא מאמה] של אשתו, שהיא מותרת לו, כיון שמתה אשתו.

ואחר כך אמרו לו: **מתה** אשתך השניה [שהיא, כאמור, אחותה של אשתו מהאב].

ג. והלך **ונשא** אשה שלישית את **אחותה מאמה** [ולא מאביה] של אשתו השניה.

ואחות זו היא רחוקה מאשתו הראשונה, ואינה אחותה כלל.

גאולה על קרובים **מן האם**, והרי אמרו כאן הטעם משום דמשפחת אם אינה קרויה משפחה, וכיון שכן מנין לנו מצוה בקרובי האם כלל?!

קרוב לענין גאולה יותר ומצות גאולה מוטל עליו יותר מקרובי האם.

ותמה בקרן אורה: מנין שמוטלת כלל מצות

ושוב אמרו לו: **מתה** אשתך השלישית [שהיא אחותה של אשתו השניה מהאם, ורחוקה לגמרי מאשתו הראשונה]!

ד. והלך **ונשא** אשה רביעית, את **אחותה מאביה** של אשתו השלישית, שהיא רחוקה לגמרי משתי נשותיו, הראשונה והשניה.

ושוב אמרו לו: **מתה** אשתך הרביעית.

ה. והלך **ונשא** אשה חמישית, את **אחותה מאמה** של אשתו הרביעית, הרחוקה לגמרי מנשותיו הראשונה השניה והשלישית.

נמצאת אשתו השניה — קרובת אשתו הראשונה.

והשלישית — קרובת אשתו השניה, ורחוקה לראשונה.

והרביעית — קרובת השלישית ורחוקה לראשונה ולשניה.

והחמישית — קרובת הרביעית, ורחוקה מן האחרות.

ולאחר מכן התברר שהיו כל אותן העדויות, עדויות שקר, ולא מתה אף אחת מהן, וכולן קיימות!

הרי זה **מותר באשתו הראשונה**, כי מי יאסרנה עליו.

ומאחר שנישואיו לאשתו השניה אינן נישואין, שהרי נתברר שאשתו קיימת, ואין קידושין תופסין באחות אשה.

ומותר **בשלישית** [כלומר: אשתו היא, והיא

מותרת לו] לפי שהיא אינה "אחות אשה" משום אשתו השניה, כיון שלא תפסו בשניה קידושיו.

ואילו משום אשתו הראשונה אין לאוסרה, שהרי השלישית אינה קרובתה כלל.

וכמו כן, נישואיו לאשתו הרביעית אינן נישואין, כיון שאחות אשתו הקיימת היא, כי נישואיו לשלישית [שהיא אחותה של הרביעית] תפסו.

ומותר **בחמישית**, שאינה אסורה משום "אחות אשה" של הרביעית, כיון שלא תפסו ברביעית קידושיו, ואילו לנשותיו הראשונה והשלישית היא אינה קרובה כלל.

ואם מת הבעל, שעתה יש לו שלש נשים: הראשונה השלישית והחמישית, והן נופלות ליבום לפני אחיו — הרי הן **פוטרות את צרותיהן!**

כלומר, כשבא אחיו על אחת מן השלש, נפטרו השתיים האחרות [שהן צרותיה של זו] מן היבום, שהרי אין צריך ליבם אלא אחת מנשותיו של האח המת.

ואסור הבעל עכשיו **באשתו השניה** כיון שאחות אשתו הראשונה היא, ועדיין היא קיימת.

ואסור **באשתו הרביעית**, כיון שאחות אשתו השלישית היא, והרי קידושיה של השלישית תפסו בה ועדיין היא קיימת.

ואם מת, **אין ביאת אחיו באחת מהן**, בשניה

או ברביעית פוטרת צרתה [צרותיה], את שלשת נשיו האמיתיות, הראשונה השלישית והחמישית, שהיו נראות כצרותיהן של השניה והרביעית, משום שהתבררה האמת ששתי אלו לא היו נשואות לו כלל.

ואם התברר שהעדות על מיתת אשתו הראשונה אכן היתה נכונה, ורק העדויות על מיתת שאר הנשים היו שקר —

הרי אם הוא בא על השניה לאחר מיתת הראשונה, הרי זה מותר בשניה, כיון שנישאה לו לאחר מיתת אחותה.

ועתה מתברר כי קידושיו לשלישית אינן תופסין, כיון שאחות אשתו השניה היא, והיא קיימת.

ולכן הוא מותר גם ברביעית, היות ואחותה, שהיא אשתו השלישית, אינה נשואה לו, ואילו לשניה היא אינה קרובה כלל.

ואם מת הבעל, ונפלו שתי נשותיו, השניה והרביעית, ליבום לפני אחיו, הרי ביאת אחיו באחת מהן — פוטרת את צרותיהן [צרתה].

שביאתו בשניה פוטרת את הרביעית, וכן אם יבוא תחילה על הרביעית תפטר השניה.

ואסור הבעל עכשיו בשלישית, כיון שהיא אחות של אשתו השניה, שתפסו לו בה קידושין אחרי מות אשתו הראשונה, ועדיין היא קיימת.

ואסור בחמישית, לפי שהיא האחות של אשתו הרביעית, שתפסו לו בה קידושין ועדיין היא קיימת.⁽¹⁶⁾

אלמא, הרי למדת ממשנה זאת, שאחות נה-א אשתו, בין היא אחותה מן האב, בין אם היא אחותה מן האם, הרי הן אסורות.

שהרי מבואר בסיפא, שאם בא על השניה לאחר מיתת הראשונה, הרי הוא אסור בשלישית שאינה אלא אחות מן האם של אשתו השניה. ואסור בחמישית, שאינה אלא אחות מן האם של אשתו הרביעית.⁽¹⁾

מנלן, שאחותה מן האם של אשתו, אכן אסורה לו?

יליף מאחותו: מזה אחותו, בין מן האב בין מן האם הרי היא אסורה.

אף כאן, אחות אשתו, בין שהיתה אחותה מן האב בין שהיתה אחותה מן האם, הרי היא אסורה.

ומקשינן: ולילף מדודתו!

שניה — מאמה היא, וטעמא דשניה לאו אשתו היא, משום הכי מותר בשלישית, הא אם הוו קידושי שניה קדושין, הוה אסור בשלישית. ומשמע, שמבאר הראיה מן הרישא; וכן הוא בריטב"א.

ובתוספות הרא"ש כתב עליו: מנא לן לדקדק כך, דילמא אף אי הוו קידושי שניה קדושין היה מותר בשלישית. ראה עוד שם; והביאו בשם

16. כתבו התוספות: בשלשה הוי סגי, אלא קמ"ל, דאף על פי שיש ערבוב, שכל חמשתן שלשלת אחוה וצריך להוציא האסורות, לא גורנין הנך דשרינן אטו הנך דאסירן.

1. נתבאר לפי תוס' הרא"ש והמהרש"א. ולשון רש"י הוא: אלמא אחות אשה בין מן האב בין מן האם, דהא שלישית אחותה של

ומכח הקושיה הזאת, חוזרת בה הגמרא, ומביאה מקור אחר:

אלא, מאשת אח ילפינן⁽³⁾ לאחות אשה, משום דאמרין: שכן שתי עריות אלו, הן דבר שעל ידי קדושין וקרובי עצמו. ולכן, אל תוכיח דודתו, שאם כי על ידי קדושין היא, הרי היא אינה מ"קרובי עצמו".

והוינן בה: ואשת אח גופה — מנא לן שהיא אסורה בין שהיה האח מן האב, ובין שהיה האח מן האם בלבד?

ומשנינן: מהא דתניא: כתיב בפרשת אחרי "ערות אשת אחיך לא תגלה, ערות אחיך היא".

ולמדנו מכאן שאשת אחיו אסורה. ואיסורה הוא בין שהיה האח מן האב ובין שהיה האח מן האם.

ונאמר: מה דודתו אסורה דוקא אם היא אחות אביו מן האב ולא מן האם [וכדילפינן לעיל].

אף כאן, באחות אשה, תהיה אסורה דוקא אחות אשתו מן האב, ולא אחות אשתו מן האם?

ומפרשין: מפתברא, מאחותו ולא מדודתו הוה ליה [יש לנו] למילף לאחות אשתו. שכן אחות אשתו היא קרובי עצמו⁽²⁾, ולכן יש ללמוד אותה מאחותו, שאף היא קרובי עצמו.

ואל תוכיח דודתו — שהיא מקרובי האב.

ומקשינן: אדרבה, מדודתו הוה ליה למילף, ולא מאחותו, שכן דבר שעל ידי קדושין [אחות אשתו] מדבר שעל ידי קדושין [אשת אחי אביו] יש לך ללמוד. ולא מאיסור אחותו, שאינו דבר הנעשה על ידי קדושין.

ריב"ן שהראהו היא מהסיפא.

והמהרש"א כתב על דברי רש"י: לא מקושיית המקשה מדייק הכי, דהא לא איצטרך לדיוקא, שהרי בסיפא קתני לה בהדיא. אלא לפי סברת המקשה, מפרש רש"י רישא דברייתא דקתני מותר בשלישית היינו משום דשניה לאו אשתו היא, ואם היו קידושי שניה קדושין הוה אסיר בשלישית וכדקתני בסיפא דברייתא. וראה מה שכתבו בתוספות ישנים.

הקשה בספר חוסן ישועות, מנין לנו שאחות אשתו מן האם אסורה מדאורייתא, ואולי אינה אסורה אלא מדרבנן, וכמו דודתו שמן התורה אינה אסורה אלא מן האב, וחכמים אסרו אפילו מן הא; וראה שם מה שיישב בזה.

והריטב"א כתב: ובדודאי דמהא ליכא למשמע מינה שתהא אחות אשתו מן האם אסורה עליו

מן התורה, אלא דאנן קים לן שפיר והכי סוגיא בכולה תלמודא דאחות אשתו מן האם אסורה מן התורה, ונקטינן מתניתין בידן לסימנא בעלמא.

2. כתב רש"י: אחות אשה קרובי עצמו חשיב לה, שמחמת עצמו נאסרה עליו ולא מחמת אביו, ולאפוקי דודתו דקרובת אביו היא. והרש"ש כתב על זה, פירוש רש"י דחוק; ולעניות דעתי יש לפרש על פי הכתוב שאמר אדם על חוה אשתו: "עצם מעצמי".

3. כתב הרמב"ן: פירוש, שכיון שמצינו שנקרא "אח" אפילו מן האם, אף "אחותה" נקראת כן מן האם, והכל בכלל הכתוב שאמר: ואשה אל "אחותה" לא תקח.

ומניין אתה אומר שאיסורה הוא בין מן האב ובין מן האם?

או אינו אלא מן האב ולא מן האם?

אין לומר כן. שהרי: ודין הוא! יש לנו ללמוד בלימוד של "במה מצינו" שאסורה היא בין מן האב ובין מן האם:

חייב הכתוב כאן, באשת אח, וחייב באחותו.

מה אחרות, חייב בה הכתוב בין באחותו מן האב בין באחותו מן האם —

אף כאן באשת אח, חייב בה הכתוב בין שהיה האח מן האב בין שהיה האח מן האם.

או שמא תאמר: כלך לדרך זו, ותאסור אשת אח מן האב בלבד:

לפי שחייב הכתוב כאן, באשת אח, וחייב הכתוב גם בדודתו.

מה דודתו מן האב ולא מן האם, אף כאן באשת אח, חייב הכתוב רק באשת אח מן האב ולא באשת אח מן האם.

נראה למי דומה:

דנין קרובי עצמו [אשת אח] **מקרובי עצמו** [אחותו]. ואל תוכיח דודתו, שהיא מקרובי האב.

או כלך לדרך זו: דנין דבר שעל ידי קדושיין [אשת אח], מדבר שעל ידי קדושיין [אשת אחי אביו], ואל תוכיח אחרותו שאיסור הבא מאליו.

והואיל ואכן אי אפשר ללומדו מן הדין, לפיכך:

תלמוד לומר: "ערוה אשת אחיך לא תגלה, ערוה אחיך היא".

וסוף הפסוק מיותר הוא, וחזר הכתוב לאומרו כדי ללמדנו, שאשת האב אסורה בין שהיה האב מן האב, ובין שהיה האב מן האם.

ואימא: אידי ואידי, גם "ערוה אשת אחיך לא תגלה", וגם "ערוה אחיך היא", **באשת אח** מן האב בלבד הכתוב מדבר, ויש צורך בשניהם:

וקרא **חדא** מדבר במקום **דיש לה**,⁽⁴⁾ לאשת אחיו, **בנים בחיי בעלה**, ובא הכתוב לאוסרה עליו אם מת אחיו או גירשה.⁽⁵⁾

וקרא **חדא** מדבר במקום **דאין לה בנים בחיי בעלה**, לומר שהיא אסורה בחיי אחיו, לאחר שגירשה אחיו, לפי שאין אז מצות יבום. והוצרך הכתוב לומר זאת, כדי שלא תטעה לומר, הואיל ואילו היתה עומדת אצל אחיו ולא היה מגרשה, והיה מת, זקוקה היתה ליבום — מתחילה לא חל עליה איסור אשת אח.

4. כלומר: יש לה בנים שנולדו לה מן האב, והוא הדין אם יש לו בנים מאשה אחרת.
5. לשון "בחי בעלה" לאו דוקא, והוא הדין

לאחר מיתת בעלה, ולא נקטה הגמרא לשון זה אלא אגב מה שאמרה הגמרא: וחדא שאין לה בנים בחיי בעלה.

ולכן, מיותר הפסוק ללמדנו שגם אשת אח מן האם הרי היא אסורה.

ואכתי מקשינן: ודילמא, מכל מקום צריכים אנו מקרא מיוחד ללמד איסור לאשת אח שיש לה בנים לאחר מיתת בעלה, ואין ללומדו ממה שלא התירה התורה אותה אלא כשאין לו בנים, כי הייתי אומר:

א. **אין לה בנים אסורה לעלמא**, וכמו שנאמר "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", ושריא ליבם.

ואילו כשיש לה בנים — שריא מותרת היא להנשא לעלמא, ושריא גם ליבם.

ב. **אי נמי**, הייתי אומר, **אין לה בנים מצוה** שתתייבם לאחי בעלה, **יש לה בנים רשות** היא לו לקחתה.

אי נמי יש לומר, אכן יש ללמוד שלא התירה התורה אשת האח שיש לו בנים לאחר מיתת בעלה, ממה שלא התירה תורה אלא כשאין לו בנים. אלא שמהלימוד הזה, לא הייתי יודע שיש בה כרת, אלא רק איסור עשה. כי כך הייתי אומר:

אין לה בנים — **אין**, אכן מותרת היא לאחיו, אבל **יש לה בנים**, לא מותרת היא לאחיו.

ולאו **הבא מכלל עשה** — איסור **עשה** הוא, אבל עונש כרת לא שמענו מכאן. ולפיכך הוצרכה התורה לכתוב מקרא אחר, ללמדנו שהוא בכרת עליה.

וכיון שהוצרך הכתוב ללמדנו איסור לאשת

ומשנינן: **אין לה בנים בחיי בעלה** אין צריך ללומדו ממקרא זה, כי **מדרב הונא** [לעיל נד ב] **נפקא**! דאמר קרא "אשת אחיו — נדה היא". ולמד מכך רב הונא, שהיא אסורה בחיי בעלה אף שיש לה היתר לאחר מיתת בעלה [וכמבואר לעיל]. ולכן מיותר הכתוב ללמוד ממנו לאשת האח מן האם.

ואכתי מקשינן: **אימא: אידי ואידי** [ערות אשת אחיך לא תגלה; ערות אחיך היא] **באשת אח מן האב**, ונצרכו שני מקראות כדי להשיענו:

קרא **חדא**, שאסורה היכא **דיש לה בנים בחיי בעלה**, לאחר שגירשה.

וקרא **חדא**, שאסורה היכא **דיש לה בנים**, שאסורה גם **לאחר מיתת בעלה**!

כדי שלא תאמר: הואיל ומת בעלה, פקע ממנה שם אשת אח, והרי היא מותרת לו אפילו אם יש לה בנים ממנו, כשם שפקע איסורה כשאין לה בנים.

אלא, שאם אין לה בנים יש מצוה לייבמה, ואם יש לה בנים אין מצוה לייבמה, אך בכל ענין הותר איסור אשת אח אחר מיתה, ולכן הוצרך כתוב מיוחד כדי לאוסרה, ועדיין מנין לך שגם אחות האב מן האם אסורה? (6)

ומשנינן: **יש לה בנים לאחר מיתת בעלה** — **לא צריכא קרא**!

כי **מדאמר רחמנא** אשת אח **שאין לה בנים** הרי היא **מותרת ביבום**.

מכלל זה אתה למד: **הא**, אשת אח **שיש לה בנים** — הרי היא **אסורה**.

6. לפי הרמב"ן לעיל בדברי רב הונא.

ומשנינן: **אמר קרא** "ערות אחיך היא".

ומשמעות "היא" — **בהוייתה תהא!** שתמיד, ואפילו לאחר מיתה, הרי היא אסורה. והרי ממקרא זה למדנו את מקור האיסור לאשת האח מן האם, ואמרה בו תורה שבהוייתה של איסור תהא תמיד, גם לאחר מות בעלה.

ועתה מוסיפה ומפרשת הגמרא עוד מקראות נוספים בענין עריות הנזכרים בפרשת קדושים⁽¹⁰⁾ —

כיון שכבר אמרה תורה בסוף פרשת עריות [בפרשת אחרי] "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה — ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם" —

אם כן, **אחותו, דחור הכתוב וכתב ביה כרת**

אח שיש לה בנים לאחר מיתת בעלה, שוב אי אפשר ללמוד ממנו לאשת אח מן האם שהיא אסורה.

ומשנינן: **כתב** רחמנא **קרא אחרינא** [פסוק שלישי], בפרשת קדושים "ואיש אשר יקח את אשת אחיו, נדה היא. **ערות אחיו גלה, ערירים יהיו**".

ויש לך ללמוד מהמקרא הזה, לאשת אח שיש לה בנים לאחר מיתת בעלה, שהיא בכרת.⁽⁷⁾ ולכן מיותר "ערות אחיך היא", כדי ללמד שאשת האח אסורה בין שהיה האח מן האב ובין שהיה האח מן האם.

ומקשינן: **ואימא** יהיה דינה של **אשת אח מן האם, כדין אשת אח מן האב: מה אשת אח מן האב לאחר מיתת בעלה, שריא — אף אשת אח מן האם לאחר מיתת בעלה**⁽⁸⁾ **שריא**.⁽⁹⁾

7. כי "ערירים יהיו" היינו נמי כרת שזרעו נכרת, וכמו שכתב רש"י לקמן בד"ה ערירים.

8. פירוש, כשאין לו בנים, שהרי דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ואין אשת האח מן האב מותרת אלא כשאין לו בנים.

9. הקשה רש"י: והרי לעיל יז ב למדנו בגזירה שוה "אחזה [בפרשת יבום: כי ישבו "אחים" יחדיו] אחזה" מבני יעקב [שנאמר בהם: כי אנשים "אחים" אנחנו], שאין יבום אלא באשת אח מן האב?!

ותירץ: איכא למימר אחים מן האב מצוה, מן האם רשות.

ביאור דבריו: הוקשה לרש"י, והרי כשם שאמרנו שיש ללמוד איסור לאשת אח שיש לה בנים לאחר מיתת בעלה "מדאמר רחמנא שאין

לה בנים מותרת, הא יש לה בנים אסורה", כך יש ללמוד: מדאמר רחמנא אשת אח מן האב מותרת, הא אשת אח מן האם אסורה, שהרי הכתוב לא התיר אשת אח ליבום אלא כשהוא אחיו מן האב.

ותירץ רש"י כתירוצו הגמרא גבי יש לה בנים: "אי נמי אין לה בנים מצוה, יש לה בנים רשות".

10. כתב רש"י לבאר המשך הגמרא וענינה לכאן: כיון דדרשת העראה וקראי יתירי דכולהו, כרת דאחותו מאי תדרוש ביה, הא כבר נכתב בכל העריות "ונכרתו הנפשות העושות".

וברש"י בכריתות ב ב על דברי רבי יוחנן שדרש מ"אחותו" לחלק, כתב: ואי תיבעי לך אשכחן אחותו דיצתה לחלק אבל שאר עריות למה יצאו, תריך לאשמועינן דאיתנהו במיתת בית דין וכו', והני דאיתנהו בכרת מפרש להו

העריות – ואחותו בכלל – בהעלם אחד, הרי זה מתחייב על ביאת אחותו בקרבן חטאת בפני עצמו, חוץ מהקרבן על שאר העריות.

ומכאן אתה למד לכל העריות, שעל כל אחת מהן הוא חייב בחטאת נפרדת, כי יש ללמוד מדין אחותו לכל העריות בהקישא דרבי יונה [לעיל נד ב, כריתות ב ב].

ומקשינן: ולרבי יצחק, דאמר: כל חייבי כריתות, בכלל "כי כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם", היו. (11)

ולמה יצתה כרת באחותו להכתב בפני עצמה?

[בפרשת קדושים] "ואיש אשר יקח את אחותו, ונכרתו לעיני בני עמם" – למה לי, והרי בכלל כל העריות היא?

ומשינן: הוצרך הכתוב הזה של כרת ב"אחותו" – לדרבי יוחנן.

דאמר רבי יוחנן: מלמד הכתוב הזה, שאם עשאן כולן [שבא על כל העריות] בהעלם אחת, [ששגג בכולן, ולא נודע לו על חטאו בין ביאה אחת לחברתה] –

הרי זה חייב להביא קרבן חטאת על כל אחת ואחת מהעריות.

כי מאחר שפירט הכתוב באחותו, כרת בפני עצמו, הרי למדנו מכאן, שאם יבוא על כל

בקדושים]:

נדה: כבר נדרש הכתוב בקדושים "את מקורה הערה" לחייב על העראה, וכיון שנשנית כדי לחדש העראה, שוב לא תיקשי למה חזר ושנה בה הכתוב כרת, שהרי כלל הוא: כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא בשביל דבר שנתחדש בה, [וכמו שכתב רש"י במגילה ז ב ד"ה לדונה בכרת ולא במלקות].

אחות אם ואחות אב: כל הכתוב בקדושים נדרש לעיל, ללמד שאסורה בין מן האב ובין מן האם.

דודתו: מתבאר בהמשך הסוגיא למה נשנה בה "עריצים ימותו" דהיינו כרת.

אשת אחיו: נדרש "נדה היא" לחייב כרת על אשת אח שאין לה בנים בחיי בעלה כדרב הונא, ונדרש "ערות אחיו גלה" לחייב בכרת על אשת אח שיש לה בנים לאחר מיתת בעלה.

11. ובתוספות שם הקשו, שהיה לו לומר: "אחותו בכלל כל העריות היתה", ופירשו פירוש

ביבמות, ואחותו דפרט ביה קרא דבעי הכא, לא מפרש, [וראה עוד ברש"י מגילה ז ב, ד"ה לדונה בכרת ולא במלקות].

ביאור דבריו: קושיית הגמרא אינה למה כתבה התורה כרת באחותו, וכפשוטו לשון הגמרא, שאם תפרש כן אינו ענין לכל האמור למעלה, שלא דרשו כלל יתרון כרת בשאר עריות.

ועיקר כוונת הגמרא, למה נשנית אחותו כלל בפרשת קדושים, דאם בא הכתוב להשמיענו שהוא חייב עליה כרת [וכעריות שהן חייבי מיתת בית דין, שנכתבה האזהרה בפרשת אחרי, והעונש בפרשת קדושים], הרי לכרת לא איצטרך, כיון דכבר חייבה התורה בפרשת אחרי את כל העריות בכרת.

וזה הוא שכתב רש"י, דקושיא זו יש להקשות על כל עריות חייבי כריתות שנשנו בפרשת קדושים, ואלו הן: אחותו, נדה, אחות אם ואחות אב, דודתו ואשת אחיו, וכבר נדרשו לעיל [מלבד אחותו שלא נדרש האמור

לומר לך: **לכרת ניתנה, ולא למלקות!** (12)

שאפילו התרו בו למלקות — אינו לוקה. (13)

וכיון שרבי יצחק מפרש שהכרת האמור באחותו בא לומר שאין לוקים עליה, אם כן, לפי דעתו — לחלק, לחייב קרבן חטאת נפרד לכל אחת מן העריות שבא עליהן בהעלם אחד — **מנלן?**

ומשנינן: **נפקא ליה, לרבי יצחק, לחלק את כל העריות לחיוב קרבן בפני עצמו, מכך שאמרה תורה "ואל אשה בנדה טומאתה לא תקרב לגלות ערותה".**

והיה לו לכתוב לומר "ואל נדה לא תקרב".

אלא מלמד הכתוב שכל אשה ואשה האמורה באותה פרשה, חלוקה היא מחברתה, ומכאן אתה למד **לחייב** את הבא בהעלם אחד על כל הנשים האמורות בפרשה, שחייב קרבן נפרד על ביאתו בכל **אשה ואשה**.

וממשיכה הגמרא לבאר ענין נוסף בפרשת עריות:

בכל מקום שאמרה תורה כרת, משמעות הדבר, שהוא זורעו נכרתים.

ואם כן, בערות דודתו, **דכתב בה רחמנא "עיריים [בלא בנים] ימותו" — למה לי?**

שהרי עיריים משמעותו "כרת", שנכרת הוא זורעו. והרי דודתו, בכלל העריות היא, ונאמר בהן "ונכרתו", שמשמעותו שימותו הם ובניהם, ולמה הוצרך הכתוב לומר בדודתו "עיריים ימותו"? (14)

ומשנינן: יש צורך לומר בדודתו "עיריים ימותו" — **לכדאמר רבה!**

דרבה רמי [הקשה שיש סתירה, לכאורה, בין הפסוקים]:

מצד אחד **כתיב** בפרשת עריות, בעונש על

אחר.

12. בשאר מקומות שנוכרה מימרא זו גרס אף רש"י: לדונו [או לדונה] בכרת ולא במלקות, וראה ביאור לשון "לדונו" ברש"ש.

13. א. בגמרא מכות כג ב מבואר, דבכל חייבי כריתות ואפילו לא של עריות אין מלקות בחייבי כריתות לדעת רבי יצחק, ראה שם, וראה רש"י כריתות ב ב ד"ה לדונו על דברי רבי יצחק, שכתב: והיה מלמד על הכלל כולו, ומשמע על הכלל של עריות בלבד.

כתב רש"י: לכרת ניתנה ולא למלקות, דאי התרו בו למלקות אינו לוקה, דלאו שניתן לאזהרת כרת הוא, לפיכך אין לוקין עליו, דלא

הוה ליה [לכתוב] לעונשו כרת אלא אם כן הזהיר עליה, הלכך אזהרה לאו למלקות ניתנה.

ביאור דבריו, שלא זו היא כרת כמו "לאו שניתן לאזהרת מיתת בית דין" שאין לוקין עליו, [וראה בליקוטים החדשים לרבינו עקיבא איגר, שדן בדברי רש"י שכתב דכרת בעי אזהרה, וראה גם בערוך לנר].

וברש"י כריתות ב ב כתב על דברי רבי יצחק: ולית ליה לרבי יצחק חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן.

פירוש: במכות כג א סבירא ליה לרבי חנינא בן גמליאל שכל חייבי כריתות שלקו נפטרו מידי כריתתן, ורבי יצחק לא סבירא ליה כן.

14. כן היא שיטת רש"י שבכל כרת כלול עירי

דאי כתב רחמנא רק "ערירים יהיו", הוה אמינא שלא ימותו לו אלא הבנים שגולדו לו עד חטאיה [עד שחטא].⁽¹⁵⁾ אבל הבנים שגולדו לו מחטאיה ואילך, הייתי אומר שהם לא ימותו.

לפיכך כתב רחמנא "ערירים ימותו", שכל הבנים ימותו.

ואי כתב רחמנא רק "חטאם ישאו ערירים ימותו", הוה אמינא שרק הבנים שיהיו לו מחטאיה ואילך ימותו, והוא יהיה עירי מהם, שהרי כך היא משמעות הכתוב: חטאם ישאו — ערירים ימותו.

אבל בנים שהיו לו מעיקרא, קודם שחטא, הייתי אומר שלא ימותו.

לפיכך: צריכא לומר גם "ערירים יהיו"! ⁽¹⁶⁾

וכאן שבה הגמרא לפרש את מקור דין לאיסור העראה בכל איסורי ביאה האמורים בתורה:

איסור העראה דחייבי לאוין — מנלן?

ומבאר הגמרא שיש ללמוד זאת זה מ"שפחה חרופה", שהיא שפחה כנענית המאורסת לעבד עברי [המותר בשפחה⁽¹⁷⁾], והיא אסורה לכל העולם בכלל חייבי לאוין,

ערו דודתו, "ערירים יהיו", שמשמעותו ערירים בעתיד, שעתידים הם לאבד את בניהם שיש להם עתה, בשעת החטא. שסופם לבוא לידי כך שיהיו ערירים מבניהם שיש להם עתה, לפי שיקברו בחייהם, כך שבשעת מיתתם של החוטאים הם ימותו ערירים מבניהם הקיימים בשעת החטא.

ומאידך כתיב פסוק אחר בפרשת עריות: "ערירים ימותו", שמשמעותו שאם הם עתה בשעת החטא הם ערירים ללא בנים, כך גם ישארו כמות שהם ערירים עתה, גם בשעת מיתתם, שאפילו אם יולדו להם בנים אחר החטא הם ימותו.

ואולם, אין בכלל הזה שאם היום, בשעת החטא, יש להם בנים ועתה הם אינם ערירים, שימותו בניהם בחייהם.

הא כיצד יתכנו שני הפסוקים?

אלא כך הוא ביאורם של שני הפסוקים:

יש לו בנים בשעת החטא — הרי זה קוברן.

ואם אין לו בנים בשעת חטא — הרי זה הולך ערירי.

ואצטריך למיכתב גם "ערירים יהיו", ואצטריך למיכתב גם "חטאם ישאו, ערירים ימותו"!

ערירים, שימותו בניהם שיש להם עתה ויהיו ערירים, אבל בשעת מיתתם לא ימותו ערירים, דבנים דהוו ליה מחטאיה ואילך לא ימותו.

16. ביאר רש"י: כתב רחמנא ערירים יהיו, סופן לבוא לידי ערירים דמדכתיב "ערירים יהיו", מכלל דעד השתא לאו ערירים נינהו.

17. האחרונים תמהו על רש"י שפירש ענין

[הביאו שיטתו בתוספות לעיל ב א ד"ה אשת]; אבל התוספות סוברים שאין בכל כרת עונש של עירי אלא במקום שנכתב, ולפי שיטתם צריך ביאור מאי מקשי, כיון שהוצרכה התורה לחדש בה עונש ערירות?!

וראה מה שכתבו בזה התוספות בריש מכילתין ב א ד"ה אשת.

15. ביאר רש"י: הכי משמע: סופם להיות

בלאו "לא יהיה קדש" [שהוא לאו לכל השפחות].

ואמרה תורה "בקורת תהיה", ללמדך שהיא לוקה [ולא הוא], "והביא את אשמו לה", אל פתח אוהל מועד, איל אשם".

ולומדים איסור העראה בחייבי לאוין, מדגלי רחמנא בפסוק "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע" — האמור גבי שפחה חרופה, שמשמע ממנו שאינו חייב בה אלא על ביאה הראויה להזרע, והיא גמר ביאה.

מכלל זה אתה למד דשאר חייבי לאוין, הדומים לשפחה חרופה בכך שהיא חייבי לאוין [איסורם הוא אפילו בהעראה].⁽¹⁸⁾

ותמהינן: אדרבה, נאמר מדגלי רחמנא איסור העראה בחייבי כריתות, וכמו שלמדנו בסוגיא לעיל — מכלל זה אתה למד דחייבי לאוין רק בגמר ביאה מתחייבים.

אמר רב אשי: אם תאמר כן, שבכל חייבי לאוין חייבה התורה רק בגמר ביאה, לשתוק קרא משפחה חרופה שגילתה בה תורה "שכבת זרע", שהרי כבר ידענו לכל חייבי לאוין [ושפחה חרופה בכלל], שאין חייבין עליהן אלא בגמר ביאה.⁽¹⁹⁾

תו מפרשינן: העראה דחייבי לאוין דכהונה — שאין הלאו שלהן שוה בכל, ואין אתה

שפחה חרופה שהיא שפחה כנענית המאורסת לעבד עברי, שהרי בכריתות יא א נחלקו בה תנאים, וקיימא לן כרבי עקיבא המפרש: חציה שפחה וחציה בת חורין המאורסת לעבד עברי? ! והמהרש"ל כתב על דברי רש"י: פירוש, והיא חציה משוחררת שתופסין בה קדושין; ולא דוקא לעבד עברי, הוא הדין לישראל שאינו עבד, אלא רש"י בא לפרש בענין שתהא מאורסת בהיתר ולא יהיה כזו איסור, אלא שמזנה תחת ארוסה; וראה מה שתמה עליו בקרן אורה.

ובקרן אורה כתב: הואיל ובסוגייתנו מוכח ששפחה חרופה היא מחייבי לאוין, שהרי למדו ממנה לחייבי לאוין, ואילו חציה שפחה וחציה בת חורין אינה מחייבי לאוין, שאינו עובר ב"לא יהיה קדש", כיון שאינה שפחה גמורה אלא חציה בת חורין.

וראה עוד מה שכתב ביפה עינים.

18. לשון רש"י הוא: שפחה חייבי לאוין היא, דכתיב בה "לא יהיה קדש", וגלי בה רחמנא דלא מייתי אשם עד שיגמור בה ביאתו דכתיב

"שכבת זרע", מכלל דחייבי מלקות דלאו דאשם כגון ממזר ושפחה שאין חרופה בהעראה מחייב.

מסוף לשון רש"י נראה, דבשפחה חרופה גופה, כשם שאינו מביא אשם אלא בגמר ביאה, כך אין מלקות אלא אם כן גמר ביאתו. ואולם ברש"י לקמן בעמוד ב ד"ה כדאמרן, כתב: דבעינן גמר ביאה [בשפחה חרופה], דלא תימא כי היכי דמחייב מלקות בהעראה, ליחייב נמי אשם בהעראה.

גם תחילת לשון רש"י כאן: וגלי בה רחמנא דלא מייתי אשם, משמע שדין המלקות כשאר חיבי לאוין.

19. תמהו התוספות: והרי כך אתה יכול לומר גם על העראה שבחייבי כריתות, אם תמצי לומר שחייבי לאוין בהעראה, למה הוצרכה התורה לחדש כן בחייבי כריתות? !

וראה תוספות ותוספות ישנים מה שביארו בזה.

לזר באיסור **לאו**, כדכתיב "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" — הרי **לאו** הוא, וכבר למדנו את איסור ההעראה בחייבי לאוין.

אי למאן דאמר אסורה היא לזר **בעשה**, דכתיב "יבמה יבוא עליה" — יבמה ולא זר, ולא הבא מכלל עשה הוא "עשה" (1) — הרי איסור **עשה** הוא, וכבר למדנו את איסור ההעראה בחייבי עשה.

אלא, הכי קאמרינן: **יבמה** שנקנית **ליבם** בביאה — **מנלן** שהיא נקנית אפילו בהעראה גרידא?

אתיא קניה של העראת יבם ביבמתו בגזירה שוה "**ביאה ביאה**" מחייבי לאוין, שנתרבתה בהן ההעראה.

[דכתיב "יבמה יבוא עליה", וכתוב "לא יבוא ממזר".]

וממשיכה הגמרא לבאר את דיני ההעראה:

אשה הנקנית **לבעלה** בקידושי ביאה — **מנין** שהיא נקנית לבעלה בהעראה גרידא כשמקדשה בביאה?

אתיא קנין אשה לבעלה בהעראה בגזירה שוה "קחה קחה".

[כתיב "כי יקח איש אשה, ובעלה", שמכאן למדנו קידושי ביאה באשה. וכתוב "איש אשר יקח את אחותו", שהיא מחייבי כריתות, שנתרבתה בהן ההעראה].

יכול ללומדו משפחה חרופה שהיא אסורה על כל ישראל — **מנא לן?** (20)

אתיא העראה בחייבי לאוין דכהונה בגזירה שוה "קחה [אשה זונה וחללה לא "יקחו"] קחה [ואיש אשר יקח" את אחותו] מחייבי כריתות, שנתרבתה לעיל העראה בכולן, מהקישא דרבי יונה.

תו מפרשינן: העראה **דחייבי עשה** [כגון מצרי ואדומי שנאמר בהם "בנים אשר יולדו להם — דור שלישי יבוא להם בקהל ה'", שלישי יבוא אבל דור שני לא יבוא, ולא הבא מכלל עשה — עשה] — **מנלן?**

אתיא העראה בחייבי עשה מחייבי לאוין, שנתרבתה בהן העראה, בגזירה שוה "**ביאה ביאה**".

[כתיב בחייבי עשה "בנים אשר יולדו להם, דור שלישי יבוא להם בקהל ה'".]

וכתיב בחייבי לאוין "לא יבוא ממזר בקהל ה'".

וממשיכה הגמרא לבאר: **יבמה לשוק** [יבמה שהיא זקוקה ליבם, ואסורה להבעל לאיש זר] — **מנלן** שאפילו בהעראה בעלמא היא אסורה?

ותמיהה הגמרא על השאלה: למה צריכים אנו לחפש מקור מהכתוב כדי ללמוד ממנו שיבמה לשוק אסורה אפילו בהעראה, והרי:

אי למאן דאמר יבמה לשוק אסורה להבעל

1. ומה שאמרה תורה "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", לא לאיסור לאו הוא בא, אלא כדי ללמד שלא תהיה בה הויה לזר, לומר, שאין

20. הקשה הרש"ש, והרי אף שפחה חרופה אינה לאו השהו בכל שהרי מותרת לעבד עברי, ונלמד ממנה?! וראה מה שיישב שם.

אמר רבא:

כתיב בשפחה חרופה: ואיש כי ישכב את אשה "שכבת זרע" והיא שפחה נחרפת לאיש.

וכתיב באשת איש: ואל אשת עמיתך לא תתן "שכבתך לזרע" לטמאה בה.

וכתיב בסוטה: איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל, ושכב איש אותה "שכבת זרע" [כלומר: ויש להסתפק שמא שכב איש אותה שכבת זרע], ונעלם מעיני אישה, ונסתרה [נתייחדה עם איש אחר, ולכן היא בספק שמא] והיא נטמאה [יתכן שנטמאה; ודרשו חז"ל: שהיא טמאה משעת סתירה לבעלה, ואסור הוא בה].

ועבר עליו רוח קנאה וקנא את אשתו [וכבר עבר עליו רוח קנאה, שהיה חושד את אשתו עם אותו איש והתירה בה קודם שנסתרה: אל תסתרי עמו]. והביא האיש את אשתו אל הכהן. והשקה את האשה את מי המרים המאורים.

ומפרש רבא:

למה לי מה דכתב רחמנא "ואיש כי ישכב את אשה שכבת זרע" בשפחה חרופה,

ולמה לי דכתב: **שכבת זרע** ["לא תתן שכבתך לזרע"] **באשת איש,**

ולמה לי דכתב: ושכב איש אותה "שכבת זרע" בסוטה? (2)

"שכבת זרע" דשפחה חרופה כתב רחמנא כדי ללמדנו כדאמרן, לומר, שאין חייבין עליה אלא בגמר ביאה.

ו"שכבת זרע" דאשת איש כתב רחמנא כדי ללמד: **פרט למשמש** עם אשת איש באבר מת [ללא קישור], שאינו חייב עליה, כיון שאינו מזריע.

ומקשינן: **הניחא למאן דאמר משמש מת בעריות פטור**, הרי שפיר יש לומר שבא הכתוב למעט משמש מת באשת איש.

אלא למאן דאמר אפילו משמש מת בעריות הרי הוא חייב —

מאי איכא למימר? מה בא "שכבת זרע" האמור באשת איש למעט?

אלא "שכבת זרע" האמורה באשת איש, נכתבה כדי ללמדנו: **פרט למשמש** אשת איש כשהיא מתה, שאינו חייב עליה, כיון שאינה מזרעת.

והוצרכה התורה למעט אשת איש שמתה מאיסור אשת איש. כיון דסלקא דעתך **אמינא: הואיל ולאחר** [גירסת רש"י] **מיתה נמי איקרי "שאר"**, כדכתיב גבי מצות

קידושין תופסין בה לאיש זר.

2. כתב רש"י גבי אשת איש: שאין לומר שבא הכתוב למעט הערה, שהרי נתברר כל העריות האמורות בפרשת עריות לחייבם בהערה מהיקשא דרבי יונה דלעיל נד ב.

ואף גבי סוטה, מה שאין אומרים שבא הכתוב למעט אם קינא לה מהערה, היינו משום שהערה נתרבתה לאסור לבעלה כשאר איסורי ביאה, ראה בהמשך הסוגיא בעמוד ב', ובהערה שם.

טומאת כהן למת: "לנפש לא יטמא בעמיו, כי אם "לשאריו" הקרוב אליו". ואמרינן: שארו — זו אשתו.

ולכן הוה אמינא שליחייב עלה נמי מי שבא עליה לאחר מיתה בחיוב הבא על אשת איש.

קא משמע לן שאין חייבים על אשה מתה משום אשת איש.⁽³⁾

תו מפרשינן: "שכבת זרע", דכתיב לגבי סוטה — למה לי?⁽⁴⁾

לכדתניא: "שכבת זרע" פרט לדבר אחר.

ומפרשינן: מאי "דבר אחר"?

אמר רב ששת: פרט לשקינא לה שלא תיבעל שלא כדרכה, שאינו קינוי להיאסר עליו ולשתות, אף אם נסתרה.⁽⁵⁾

אמר תמה ליה רבא לרב ששת: והרי "משכבי אשה" [שתי משכבות במשמע: כדרכה ושלא כדרכה] כתיב. והקישם הכתוב זה לזה לכל דין, והאיך תאמר שבא הכתוב למעט בסוטה ביאה שלא כדרכה?!

אלא אמר רבא: פרט לשקינא לה דרך אברים [מיעוץ דדים, ודש מבחון בשאר אברים, רש"י].

אמר תמה ליה אביי: וכי היינו אומרים, שאפילו אם נהגה האשה בדרך פריצותא

אלא לומר שאף לענין איסור מיעוט הכתוב; והוצרך רש"י להזכיר זאת כדי שתתבאר בזה המשך הסוגיא היטב.

5. ביאר רש"י שני פירושים:

האחד: שקינא לה והתרה בה סתם "אל תסתרי עם פלוני", אלא שהדבר ידוע לכל שלא היה חושדה עם אותו איש אלא על ביאה שלא כדרכה.

השני: שהתרה בה ואמר: אל תסתרי עמו ליבעל לו שלא כדרכה.

ובתוספות לקמן, גבי שקינא לה דרך אברים, כתבו: ואם תאמר: הא אפילו אם אמר לה "אך תסתרי" סתם הוי קינוי ואם כן מה בכך אם הזכיר נמי דרך אברים כיון דאמר לה נמי "אל תסתרי" [וקושייתם היא גם על שלא כדרכה כמבואר בתירוצם].

ויש לומר דהכי פירושו: שקינא לה דרך אברים, שאמר לה: איני חושדך אלא דרך אברים וכן שלא כדרכה.

3. כתב בקובץ הערות אות תנח: יש בזה שני פירושים:

קא משמע לן דאע"ג דהויא שארו לאחר מיתה, מכל מקום פטור, משום דביאת מתה אינה ביאה באשת איש והוא הדין בכל עריות, וכן הוא ברמב"ם פרק א מאיסורי ביאה, וכן נראה מדברי תוספות פרק יש נוחלין דף קיד ד"ה מה. [ולפי גירסת רש"י: הואיל לואחר מיתה נמי איקרי שארו, נראה כצד זה].

אך התוספות כאן ד"ה לאחר, פירשו: קא משמע לן דלאחר מיתה לא מיקריא שארו; וזה לא שייך אלא באשת איש, ולפי זה בשאר עריות הבא על המתה חייב, אלא דבפרק ארבע מיתות ממעט למשמש מתה מקרא אחרינא [וראה עוד שם אריכות בזה].

4. כתב רש"י: שכבת זרע בסוטה הנסתרת דנאסרת [לבעלה] מספק.

אין כוונת רש"י לומר שאין מיעוט "שכבת זרע" בא למעט רק מאיסור לבעלה בביאה שאינה שכבת זרע, ואילו לשתות שותה היא;

[פריצות בעלמא], גם **אסר רחמנא** אותה עליו, עד שהוצרכה התורה למעט זאת בהדיא? (6)

אלא, אמר אביי: פרט לשקינא לה ב"נשיקה", וכפי שיבואר, שאינה נאסרת עליו בכך, ואינה שותה.

ופרכינן: **הניחא למאן דאמר העראה** — שנתרבתה בכל מקום, וכן בסוטה להיאסר עליו — **זו הכנסת עטרה של האבר**, שהיא החלק המעובה בבשר, הרי ניחא שבא הכתוב למעט "נשיקה", שאינה אלא נגיעת האבר באותו מקום.

אלא למאן דאמר העראה שנתרבתה בכל מקום זו נשיקה — **מאי איכא למימר?** (7)

ומפרשינן: **אלא לעולם**, לכך אמרה תורה "שכבת זרע" בסוטה, כדי למעט לשקינא לה **דרך אברים**, שאינה נאסרת עליו.

ומה שהקשית, וכי משום פריצותא אסר רחמנא את אשתו עליו?!

לא תיקשי, כי אכן **איצטריך** הכתוב למעט קינוי דרך אברים שאינה נאסרת עליו, כי:

סלקא דעתך אמינא, שאיסור האשה **בקפידא דבעל תלה רחמנא**, (8) **והא קא קפיד אפילו על דרך אברים**.

לפיכך **קא משמע לן** הכתוב, שאם קינא לה דרך אברים אינה נאסרת עליו.

אמר שמואל: העראה האמורה בכל מקום זו נשיקה של האבר באותו מקום. והיא נחשבת לביאה, כי **משל לאדם שמניח אצבעו על פיו** — **אי אפשר שלא ידחוק הבשר**, ויכנס בשר האצבע מעט לתוך הפה.

ואף כאן, בנשיקת האבר באותו מקום, דוחק האבר את הבשר, ויש כאן ביאה.

כי אתא רבה בר בר חנה אמר משמו של רבי יוחנן: (9)

גמר ביאה בשפחה חרופה [שאין חייבים

אפשר כיון שנתרבתה העראה לאיסור.

8. פירוש, שאם עברה על קפידתו הרי היא נאסרת עליו, אבל אינה שותה וכלשון הגמרא לעיל "אסר" רחמנא, וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

9. אינו בא לחלוק על דברי שמואל. ולקמן בסוגיא מסתפקת הגמרא, אם לדעת שמואל רק נשיקה היא העראה ואילו הכנסת עטרה חשובה כגמר ביאה וכדעת רבה בר בר חנה משמו של רבי יוחנן, או שסובר שמואל שמנשיקה ועד הכנסת עטרה הכל חשוב העראה.

6. כתב רש"י: פשיטא דלאו קינוי הוא, דמשום פריצותא לא "מיתסרא עליה"; והוא פירוש ללשון הגמרא "אסר" רחמנא.

וביאור הדברים: לענין שתיה, ודאי שאין צריך למעט דרך אברים, כיון שלא תמות על פריצות, אלא שבא הכתוב למעט שאינו קינוי כדי שתיאסר עליו; ועל זה מקשה הגמרא וכי היינו אומרים שתיאסר עליו משום פריצות?!

7. פירוש, הואיל ונתרבתה העראה בין בחייבי לאוין ובין בחייבי עשה, הרי ממילא נתרבתה העראה לאוסרה עליו גם בסוטה שנסתרה, ואם אתה אומר שהכתוב בא למעט נשיקה, שהיא העראה, הרי משמע שלא תיאסר עליו, וזו אי

עליה אלא בגמר ביאה, כפי שנתבאר לעיל]

— זו הכנסת עטרה!

העטרה ראש הגיד היא, ואינה מן הגיד, אלא בשר.

מתניב רב ששת מברייטא, על מה שאמר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן שהכנסת עטרה היא גמר ביאה האמורה בשפחה חרופה —

דתניא: **"שכבת זרע"** האמורה בשפחה חרופה, באה ללמד שאינו חייב אלא על ביאת המירוק [מירוק לשון גמר הוא, כלומר ביאה גמורה, בכניסת כל האברן שבה הוא מזריע (10) —

ומדייק רב ששת: **מאי לאו**, האם אין כונת הברייטא שאינו חייב אלא על ביאת ה"מירוק", לומר שצריך מירוק גיד, דהיינו, הכנסתו לגמרי.

ומוכח שאין די בהכנסת עטרה בשפחה חרופה, אלא צריך להכניס את הגיד כולו, ותיקשי לרבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן!?

ומשנינן: **לא** למירוק הגיד התכוונה הברייטא, אלא למירוק העטרה, שהכנסת העטרה גרידא נחשבת לגמר ביאה.

כי אתא רב דימי אמר משמו של רבי יוחנן:

העראה — זו הכנסת עטרה!

וכיון שהכנסת העטרה נחשבת רק כתחילת ביאה ["העראה"], משמע שגמר ביאה בשפחה חרופה היא ביאת מירוק הגיד.

אמרו ליה: והא רבה בר בר חנה משמו של רבי יוחנן **לא אמר הכי**, שהרי הוא אמר שהכנסת עטרה חשובה גמר ביאה, וממילא משמע שהעראה היא נשיקה?!

אמר להו רב דימי: אי איהו שקראי, או אנא שקראי [או אני שקרן או שהוא שקרן].

כי אתא רבין אמר גם הוא משמו של רבי יוחנן כדברי רב דימי, שאמר משמו של רבי יוחנן:

העראה — זו הכנסת עטרה.

ומבארת הגמרא: רבין [משמו של רבי יוחנן] **אדרבה בר בר חנה** [משמו של רבי יוחנן] — **ודאי פליג!**

שהרי רבין סובר שהעראה זו הכנסת עטרה, ובהכרח שגמר ביאה הוא יותר מהכנסת עטרה. ואילו רבה בר בר חנה הרי אמר בשם רבי יוחנן שגמר ביאה הוא הכנסת עטרה.

ואולם **אדשמואל** — שאמר העראה זו

ביאור דבריהם: הרי אף באשת איש כתבה התורה **"שכבת זרע"** ללמד שצריך שכבת זרע ומזה הוא שנתמעט משמש מתה, ומכל מקום אין אנו אומרים שצריך **"שכבת זרע"** ממש, ואף בשפחה חרופה אין צריך **"שכבת זרע"** ממש, ואינו בא אלא למעט ביאה שאינה ראויה לשכבת זרע.

10. כתבו התוספות: נראה דמחייב בשפחה חרופה אפילו בלא הוצאת זרע אלא שתהא ביאה הראויה להזריע, כמו באשת איש דלא בעינן הוצאת זרע אף על גב דכתיב בה **"שכבת זרע"**, ולא אתא למעוטי בשפחה חרופה אלא העראה ושלא כדרכה.

שנינו במשנה: הבא על יבמתו בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון — אחד המערה ואחד הנומר, קנה.⁽¹⁾

הקדמה:

א. יש כמה חילוקי דינים בין אשה ארוסה לאשה נשואה:

הבעל יורש את אשתו רק אם מתה לאחר שנשא אותה, ולא אם מתה כשהיא ארוסה.

ואם היה הבעל כהן, הוא אינו מיטמא לה כשמתה כשהיא ארוסה, אלא רק אם מתה לאחר שנישאת לו.

ובהיותה ארוסה, הוא אינו מיפר נדריה לבדו [כמו בזמן נשואיה], אלא בשותפות האב.

ב. בת ישראל המאורסת לכהן, אינה אוכלת בתרומה בשביל בעלה הכהן, אלא אם כן נישאת לו.

ואף שמן התורה היא מותרת לאכול בתרומה משעת אירוסה לכהן, שהרי אמרה תורה "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו" — הוא יאכל בו, והארוסה, כיון שנתקדשה לו בכסף או בקידושין אחרים, הרי היא "קנינו", והיא ראויה מן התורה לאכול בתרומה —

אלא, שגזרו חכמים, שלא תאכל בת ישראל

נשיקה — מי לימא פליג רבין? האם הכרח הוא לומר שרבין האומר בשם רבי יוחנן שהעראה זו הכנסת עטרה חלוק על שמואל האומר שהעראה זו נשיקה? כי יש לומר: מר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כדמפרש ואזיל.

ומפרשינן: לא מוכרח הוא שחלוקים הם. כי יש לומר:

מנשיקה ועד הכנסת עטרה — "העראה" קרי לה.

כלומר: שמואל שאמר "העראה זו נשיקה" נקט את הכניסה הפחותה ביותר, לומר שגם היא נקראת "העראה".

ואילו רבין, שאמר "העראה זו הכנסת עטרה", נקט את הכניסה המרובה ביותר שעדיין נקראת העראה ולא גמר ביאה.

כי אתא רב שמואל בר יחודה אמר משמו של רבי יוחנן:

העראה — זו הכנסת עטרה.

גמר ביאה — גמר ביאה ממש.

מכאן ואילך, מהכנסת עטרה ולחוצה, אינו אלא נשיקה, ופטור עליה.

והוא ודאי פליג אדשמואל.

ומבאר הגמרא את מה ששנינו שאף כשעשה ביאות גרועות, בשוגג או באונס הרי זה "קנה". ונתבאר הטעם בסוגיא לעיל, ממה שנאמר בפרשת יבום "יבמה יבוא עליה", ללמד שבין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון הרי זה קנה.

1. ביארו התוספות שאין סוגייתנו דנה בהעראה כלל, ואין הסוגיא עוסקת אלא בענין "קנה", שאמור גם על ביאת שוגג ומזיד, אונס ורצון. וכן נראה מדברי רש"י, וכמו שכתב בקרן אורה; וראה דברי התוספות בשם הירושלמי, ומשמע שהירושלמי מפרש נידון סוגייתנו גם לענין העראה, ובדברי הראשונים בזה.

בתרומה עד שתינשא לכהן, אך לא בזמן אירוסיה.

ובטעם גזירתם, נחלקו אמוראים [בכתובות נז ב]:

לדעת עולא, גזרו עליה שלא תאכל בתרומה משום החשש שמא ימזגו לה כוס יין של תרומה בהיותה בבית אביה [הישראל], והיא תשקה מהיין של תרומה, בטעות, לאחיה ואחותה, לפי שעדיין בבית אביה היא, ובני משפחתה ישראלים הם.

ואילו לדעת רב שמואל בר יהודה, גזרו חכמים שלא תאכל הארוסה לכהן בתרומה משום החשש שמא יימצא בה "סמפון" [מום] המבטל את הקידושין למפרע, ונמצא שהיא זרה האוכלת תרומה.

ג. היבם הבא על יבמתו ביאה גמורה, הרי הוא קונה אותה קנין גמור, הן לענין הדברים המפורשים בפרשת יבום והן לענין הדברים שאינם מפורשים שם:

"הדברים המפורשים בפרשה" של יבום, הם:

האחד, קנין היבם ביבמתו לירש בנכסי אחיו.

דכתיב בפרשת יבום "והיה הבכור אשר תלד – יקום על שם אחיו", ולמדו מכאן שהיבם קם על שם אחיו לנחלה.

השני, לפטור את יבמתו מן היבום [שאם אחר כך מת היבם, ויש לו בנים מאשה אחרת, אין היא זקוקה ליבום מחמתו, והרי זו מותרת לשוק, או אם פטרה בגט אינה צריכה חליצה, כי על ידי ביאתו פקעה

ממנה זיקת אחיו], שנאמר "והיתה לו לאשה", ודרשין: "לו לאשה", רק לאח הזה שמייבמה תחילה תהיה לו לאשה, ולא "לאחיו לאשה", מלמד הכתוב כי משעה שנהייתה לו [ליבם] לאשה, שוב לא תהיה לאחיו האחר לאשה [חוץ מאשר אם ימות האח המייבם ללא בנים, שאז היא נופלת ממנו ליבום].

השלישי, לפטור צרתה מן היבום, דכתיב "וענתה ואמרה: ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". ודרשין: בית אחד הוא בונה, ואינו בונה שני בתים.

הדברים "שאינם מפורשים בפרשה", הם:

כל הדברים שנוהגים בכל אשה. שהרי היבם קונה אותה להיות לו כאשתו הנשואה לכל דבר, שנאמר "ולקחה לו לאשה", מלמד הכתוב, כיון שלקחה, הרי היא נעשית כאשתו הנשואה לכל דבר, שהוא קונה אותה –

ליורשה, ליטמא לה [אם הוא כהן], להפר נדריה, ולהאכילה בתרומה.

ד. יש חילוק בין הדברים שנאמרו בתורה בפירוש בפרשה, לבין הדברים שלא נאמרו בה בפירוש, לגבי קנין היבם ב"ביאה גרועה", שאינה קונה אותה ליבם קנין גמור, וכפי שיבואר.

לגבי הדברים שנכתבו בפירוש בפרשה, מועיל קנינו של היבם אפילו בביאה גרועה [למרות שאינה קונה בה קנין גמור כמו נישואין].

כי הדברים שנכתבו בתורה בפירוש, אין בהם אלא העמדת היבם במקומו של הבעל,

בפרשת יבום [אשר בה ריבתה התורה
"יבמה יבוא עליה", לרבות ביאה גרועה],
ובין דברים שאינם כתובים בפירוש באותה
פרשה.

ושמואל אמר: הואיל וריבתה התורה ביאה
גרועה דוקא בפרשת יבום, הרי זה לא קנה
בביאה גמורה אלא רק לאותם דברים
האמורים בפירוש באותה פרשה של יבום,
ואלו הן:

לירש בנכסי אחיו, ולפוטרה מן היבום, וכן
לפטור צרתה מן היבום.

ומביאה הגמרא שתי לשונות בפירוש
מחלוקתם של רב ושמואל, ומבארת את
החילוקים שבין רב ושמואל לפי שתי
הלשונות לענין אכילת תרומה, שהיא אינה
כתובה בפירוש בפרשה [ואין התרומה אלא
פרט המלמד על הכלל כולו].

א. לפי לשון ראשון:

דעת רב: גם אם בא עליה היבם ביאה
גרועה, היא נעשית אשתו גמורה לכל דבר,
כאילו יבמה בביאה גמורה.

דעת שמואל: אף שלא ריבתה התורה אלא
את הדברים הכתובים בפרשה בפירוש, מכל
מקום, כל הדברים הדומים להם בעניינם,
שאינן בהם העדפת כוחו של היבם על כוחו
של הבעל, הרי הם נלמדים מן הדברים
האמורים בפרשה, שיהיו כמוהם. והוא קונה
אותה לענין דברים אלו אף בביאה גרועה.

ולפיכך, לענין אכילת תרומה, שאינה כתובה

ואין בהם חיזוק כוחו של היבם ביבמתו
מעבר לכוחו של הבעל המת באשתו, ולכן
הם שייכים גם בביאה גרועה, שאינה קונה
קנין גמור.

אך הדברים שלא נכתבו בתורה בפירוש,
אינם שייכים בביאה גרועה, שאינה קונה
אותה בקנין גמור, היות והדברים שאינם
מפורשים נכללים בפסוק "ולקחה לו
לאשה", שהוא קנין נישואין גמור.

ולכן, אם עשה בה היבם ביאה גרועה,
שאינה עושה אותה כנשואה לו, אלא לכל
היותר כארוסה, לא ינהג בה כדין נשואה,
ולכן לא יטמא לה אם הוא כהן, ולא יפר לה
נדריה אלא בשותפות עם אביה, ולא
יאכילנה בתרומה אם היא בת ישראל לכהן.

שהרי אם לא היתה היבמה נשואה לבעלה
המת, אלא רק ארוסה לו, אין לו לארוס בה
כח לענין דברים אלו. ואם ינהגו הדברים
הללו ביבם אפילו בביאה גרועה, שאינה
קונה קנין גמור, נמצאת מעדיף את כוחו של
היבם בה, יותר מאשר היה לו לבעל,
שהיבם בא מכחו.

ה. סוגייתנו עוסקת בביאות הגרועות שאמרו
במשנה שהן מועילות לקנות אותה, והיא
דנה עתה לגבי אלו ענינים הוא קונה אותה
אף בביאה גרועה.⁽²⁾

והנין בה: **מאי "קנה"**, לאיזה ענין הוא
קונה אותה בביאה גרועה?

רב אמר: קנה על ידי ביאה גרועה לכל דבר,
בין אותם הדברים שכתבה אותם התורה

2. בקרן אורה נסתפק, אם מחלוקתם של רב ושמואל היא גם כשהיבם בעל אותה מרצונו,

בפרשה, תהיה מחלוקתם של רב ושמואל כך:

אם נפלה לו ליבום מן הנשואין של אחיו הכהן, לרברי הכל – ואף לשמואל – אכלה היבמה בתרומה, שהרי אין כאן העדפת היבם על בעלה המת שהוא בא מכוחו, דהא הוה קאכלה מעיקרא [הואיל ואכלה בתרומה אף כשהיתה אצל בעלה המת], והרי היא נלמדת מהדברים הכתובים בפרשה.

כי פליגי רב ושמואל – כשנפלה לו ליבום מן האירוסין קודם שנשאה אחיו, ולא היתה אוכלת תרומה ברשותו של בעלה, שהרי הארוסה אינה אוכלת בתרומה מגזירת חכמים:

רב אמר: אוכלת בתרומה, דהא רבי רחמנא, שהרי ריבתה התורה ביאת שוגג כמזיד [כלומר, שוגג ומזיד⁽³⁾], והרי היא קנויה לו לכל דבר, ואוכלת בתרומה כשאר הנשואות.

ושמואל אמר: כי רבי רחמנא⁽⁴⁾ שקונה היבם את יבמתו אפילו בביאה גרועה, זה רק לאוקמיה ליבם במקום הבעל המת.

אבל לאלומי, לחזקו ולהעדיפו ליבם יותר מן הבעל המת – לא אמרה תורה שיקנה.

והרי כשהיתה אצל הבעל היא לא היתה אוכלת בתרומה.

והוא הדין לענין שאר דברים שאינם כתובים בפרשה, לא נחלקו בהם רב ושמואל אלא כשנפלה לו ליבום מן האירוסין, אבל כשנפלה לו מן הנשואין שווה כוחו לכוחו של הבעל בה, לכל דבר, אף לשמואל.⁽⁵⁾

ואזרא והולך שמואל לטעמיה. דאמר רב נחמן אמר שמואל:

כל שהבעל הכהן מאכיל בתרומה, הרי היבם אף הוא מאכיל, אפילו כשבעל ביאה גרועה.

וכל שאין הבעל מאכיל, אף יבם שבעל ביאה גרועה אינו מאכיל.

א. חרש [אדם שאינו שומע ואינו מדבר, ואין לו דעת] שקידש אשה, אין קידושו קידושין מן התורה, כיון שאין לו דעת. ואולם, חכמים תיקנו לו אירוסין ונשואין.

ורק האשה היא שהיתה אנוסה או שוגגת.

3. כתב המאירי: זה שאמרו בסוגיא זו "שוגג כמזיד", לאו משום שבמזיד פשיטא לן יותר משוגג, שהרי "מזיד" גם הוא ביאה גרועה, שלא מכיון בה לאישות, אלא כדי להשוותם להדדי איתמר, כמו שנאמר [ישעיה כד ב]: "והיה כעם ככהן, כעבד כאדוניו, כשפחה כגברתה", דהיינו, בין ביאת שוגג ובין ביאת מזיד מהני ביבמה להאכילה בתרומה.

4. כתב המאירי: והא דקאמר "רבי רחמנא" לאו דוקא, דהא דבר תורה ארוסה אוכלת בתרומה, אלא הכי קאמר: הא דרבי רחמנא שוגג כמזיד, לענין תרומה מיהא, אנן מוקמינן לה לאוקומה במקום בעל.

5. הסוגיא נתבארה כפי שיטת התוספות והריטב"א, הסוברים שלענין דין ירושה, טומאה, והפרת נדרים דינה הוא כאכילת תרומה לענין סוגייתנו. אולם הקרן אורה הביא בשם הרמב"ן והרשב"א ובשם הבית יוסף בשיטת הרמב"ם,

כי גזרו חכמים על נשואי חרש — שקידש בשעת פקחותו — שלא יאכילוה בתרומה, בגלל חרש שקידש בשעת חרשותו ונשא בשעת חרשותו, שקידושין אלו אינם מאכילים את האשה בתרומה.⁽⁶⁾

ואם **מת** החרש לאחר שכנסה, ו**נפלה לפני יבם חרש**, ובא עליה החרש, הרי זו **אוכלת** בתרומה מכח יבמה הכהן, שהרי ביאת חרש ביבמתו אינה פחותה מביאה גרועה שהיא קונה, ונעשית נשואה.

ובזו, יפה כח היבם מכח הבעל, שהבעל אין בכחו להאכיל עקב חרשותו, ואילו היבם — חרש כמותו — הרי הוא מאכילה בתרומה.

ומקשה הגמרא:

בשלמא לרב, הסובר שביאה גרועה ביבמה קונה לכל דבר, הרי **ניחא** שאוכלת היא אצל היבם על ידי ביאה גרועה, אף שאצל הבעל לא היתה אוכלת.

אלא לשמואל, הסובר שביאה גרועה אינה מאכילה בתרומה, כאשר אצל הבעל לא היתה אוכלת, הרי **קשיא** מברייטא זו, כי אצל הבעל — שכנסה כשהוא חרש — לא היתה אוכלת בתרומה, ואיך יאכילנה היבם החרש בביאתו הגרועה יותר מהבעל שהיא באה מכחו?

ב. כהן חרש שקידש אשה בת ישראל, אין האשה אוכלת בתרומה, שהרי מן התורה אין קידושיו קידושין, ואסורה לאכול בתרומה, ולא תיקנו חכמים קידושין לחרש להקל מדברי תורה.

ג. ביאת חרש שאין לו דעת ביבמתו, הרי היא קונה, הואיל וביבום אין צריך דעת ואפילו באונס הוא קונה.

ואולם, לא תהא ביאת החרש עדיפה משאר הביאות הגרועות, שנחלקו בקנינן רב ושמואל, ולכן קנין החרש ביבמתו תלוי במחלוקת רב ושמואל.

מיתבי מברייטא, ששנינו בה: **בת ישראל פקחת שנתארסה לכהן פקח** — שמן התורה מותרת היא לאכול בתרומה, ומגזירת חכמים אינה אוכלת — **ולא הספיק הכהן לכונסה עד שנתחרש**, ואחר כך כנס, הרי זו **אינה אוכלת** בתרומה.

ואף שמן התורה ראויה היא לאכול כבר משעת אירוסיה, שהיו בשעה שהיה פקח, ועכשיו שכנסה, הרי שוב לא שייכת גזירת חכמים שאסרו את הארוסה בתרומה משום שמא תשקה לאחיה ולאחותה, שהרי הכניסה לחופה, והיה לנו להתירה —

מכל מקום, היא אינה אוכלת בתרומה.

ועתה הכניסה לחופה ואין לגזור בה שמא תשקה.

והרשב"א הוסיף: כיון שנכנסה לחופה, ליכא לא משום דעולא [גזירה שמא תשקה לאחיה ולאחותה], ולא משום סימפון, דהשתא [שהוא חרש] מאי איכפת ליה בסימפון, ואי משום שמא יתפקח ויטעון טענת סימפון — מילתא דלא

המפרשים סוגייתנו לענין תרומה בלבד. ולשון רש"י נראה יותר כשיטה זו. ואף התוספות עצמם בסוטה כד ב ד"ה דהאמר, אינם מפרשים כדבריהם בסוגייתנו.

6. ברש"י ד"ה קסבר, ביאר הטעם שמעיקר הדין היה לה לאכול אחר נישואי החרש, היות

אמר לך שמואל: אימא הכי נכמו: חסורי מחסרא, והכי קתני⁽⁷⁾:

בת ישראל פקחת שנתארסה לכהן פקח, ולא הספיק לכונסה עד שנתחרש, אינה אוכלת בתרומה, וכפי שנתבאר.

כנס אותה הפקח, ואחר כך נתחרש — הרי זו אוכלת.⁽⁸⁾

מת אותו חרש שנתחרש אחר נישואיו, ונפלה לפני יבם חרש, הרי זו אוכלת, כיון שאף אצל בעלה היתה אוכלת, ולפיכך מועילה ביאתו הגרועה של היבם החרש להאכילה בתרומה.

ואם תאמר, כיון שאף אצל הבעל היתה אוכלת, מאי "בזו יפה כח היבם מכח הבעל" שאמרו בברייתא, והרי אף אצל הבעל היתה אוכלת?!

לא תיקשי, כי אכן יפה כחו מכח הבעל.

שאלו אצל בעל חרש מעיקרא [מתחילה קודם שנשאה] לא אוכלת, ואילו יבם אפילו כשהוא חרש מעיקרא, אוכלת.

ב. לפי הלשון השני:

ואיכא דאמרי לבאר מחלוקת רב ושמואל, והנפקא מינה ביניהם היא לענין תרומה, שאינה כתובה בפרשה:

לדעת שמואל אין ביאה גרועה קונה אלא לענין דברים האמורים בפרשה, ולא משום שדברים אלו הם העמדת הבעל במקום היבם, אלא אף דברים דומים שאינם העדפת היבם על הבעל, כל שאינם כתובים בפרשה — אין ביאות גרועות מועילות לקנותה לענין זה.

ואדרבה, אף רב, שנחלק על שמואל, ואמר ש"קנה לכל", מודה הוא שאין ביאה גרועה מועילה להעדיף את היבם על הבעל. אלא שאינו מודה לשמואל באותם דברים שאינם כתובים בפרשה ואינם העדפת הבעל על יבמתו.

ולפיכך, בתרומה, שאינה כתובה בפרשה, תהיה מחלוקתם באופן זה:

כשנפלה האשה ליבום מן האירוסין, דברי

ממומה, או שאינו מקפיד בשעה שנודע לו, אין גוף המום מבטל את הקדושין.

7. כן מבואר ברש"י לקמן ד"ה מתרץ לה.

אבל הריטב"א פירש: לאו למימרא דחסורי מחסרא, דאם כן הוה אמרין הכי בהדיא, אלא פרושי מפרש, דכי קתני סיפא מת ונפלה לפני יבם אוכלת, הכי קאמר: שאם כנסה ומת ונפלה לפני יבם אוכלת, ולא חשבינן מיתתו כאילו לא הספיק לכונסה.

8. עיין בריטב"א בהערה לעיל.

שכיחא היא, ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן! וכוונתו לבאר, שאף חרש, שאין לו דעת לבודקה ביד קרובותיו, כיון שנשאה, הרי היא אוכלת בתרומה מעיקר הדין.

וכעין זה בתוספות ישנים: יש לומר, טעמא מאי קדושי טעות הוה כשנמצא בה מום, משום דאימר אם היה יודע שכן הוא, לא היה מקדשה. וזה החרש לא היה לו דעת להקפיד בדבר, ולא חיישין שמא יתפקח וימצא סימפון.

ולמדו אחרונים מדבריהם, שאין הסמפון מבטל את הקדושין אלא כשנודע לו שהיה בה מום והוא מקפיד על כך, אבל אם לא נודע לו

הכל — ואף לרב — לא אכלה.

דהא לא אכלה בחיי בעל, ונמצא אתה מעדיף את היבם על הבעל, ואף לרב אינו קונה.

וכן לא יקנה לדעת רב, בכל שאר הדברים שאינם אמורים בפרשה. דהיינו, ליורשה, ולהיטמא לה, ולהפר נדריה, שהרי כל אלו הם העדפת היבם על הבעל.

כי פליגי — כשנפלה מן הנשואין:

רב אמר: אוכלת. כיון דהא חות אכלה מעיקרא!

ואף שאינה כתובה בפרשה בפירוש, הרי הוא קונה אותה גם לענין זה, כיון שאיננו באים להעדיפו על הבעל.

ושמואל אמר: אינה אוכלת.

היות וכי רבי רחמנא ביאת שוגג כמזיד — לדברים האמורים בפרשה דוקא.

אבל לכל מילי — אף בדבר שאין היבם עדיף על הבעל — **לא** אמרה תורה שיקנה אותה היבם על ידי ביאה גרועה.

ומקשינן מאותה מימרא שהובאה כסיוע ללישנא קמא:

והאמר רב נחמן אמר שמואל:

כל שהבעל מאכיל יבם מאכיל, ולפי דבריו, הרי אף כשהבעל מאכיל אין היבם מאכיל על ידי ביאה גרועה.

אימא: כל ביאה שהבעל מאכיל בה, כלומר:

ביאה טובה שהוא ראוי לקנותה באותה ביאה, כיון שהיא מדעתו ולשם קנין, הרי **יבם מאכיל בה** והיינו ביאה ברצון.⁽⁹⁾

וכל ביאה שאין הבעל מאכיל בה שלא היתה מרצונו ואינו קונה אותה בביאה זו, אף אין **היבם מאכיל בה**, והיינו ביאה גרועה.

מיתבי מאותה ברייתא שנזכרה לעיל:

בת ישראל פקחת שנתארסה לכהן פקח, ולא הספיק לכונסה עד שנתחרש, אינה אוכלת אשתו בתרומה.

כנסה חרש ומת ונפלה לפני **יבם חרש**, הרי זו **אוכלת**; **ובזו יפה כח יבם מכח בעל.**

ולפי פשטות הברייתא תיקשי ממנה בין לרב ובין לשמואל; שהרי מבואר בה שהיבם מאכיל את יבמתו בתרומה אף כשלא האכילה הבעל, נמצאנו מעדיפים את היבם על הבעל, ובזו אפילו רב מודה שאין ביאה גרועה קונה.

בשלמא לרב לא תיקשי, כי הוא מתריץ לפי שיטתו בלישנא בתרא, **בדתריץ** שמואל הך ברייתא **מעיקרא** [לפי לישנא קמא].

והיינו, שחסורי מחסרא, והכי קתני:

בת ישראל פקחת שנתארסה לכהן פקח, ולא הספיק לכונסה עד שנתחרש, אינה אוכלת בתרומה.

כנס אותה הפקח ואחר כך נתחרש, הרי זו אוכלת.

ואם מת אותו חרש שנתחרש אחר נישואיו,

9. כתב הרשב"א: כל ביאה שהבעל מאכיל בה: פירוש, לאו מאכיל על ידי ביאה לחוד קאמר

ונפלה לפני יבם חרש, הרי זו אוכלת, כיון שאף אצל בעלה היתה אוכלת, ולפיכך מועילה ביאתו הגרועה של היבם החרש להאכילה בתרומה.

ומה שאמרה הברייתא "בזו יפה כח היבם מכח הבעל", כונתה לומר, דאילו בעל חרש מעיקרא לא אוכלת, ואילו יבם חרש מעיקרא, אכלה.

אלא לשמואל, הסובר שלעולם אין היבם מאכיל את אשתו בתרומה אם בא עליה ביאה גרועה, הרי **קשיא** ברייתא זו.

שעל כל פנים, מבואר בה, שיש פעמים שבו מאכיל החרש את יבמתו בתרומה.

ומסקינן: אכן **קשיא** מברייתא זו לשמואל, לפי הפירוש השני בדבריו.

א. בת ישראל שניסת לכהן, ומת בעלה הכהן, הרי היא חוזרת לדינה הקודם כישראלית, ואינה אוכלת עוד בתרומה.

ב. אמרה תורה "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, הוא יאכל בו. ויליד ביתו, הם יאכלו בלחמו". ודרשו חכמים שכאילו אמר הכתוב: "ויליד ביתו — הם יאכלו בלחמו". ומכאן למדו, כי בת ישראל שיש לה בן

מכהן, אפילו נולד הבן מהכהן דרך זנות [ואפילו שהיה הבן פסול, ואינו כהן], הרי היא אוכלת בתרומה בגלל זרעו של הכהן ממנה.

ג. ואם מת הבן, הרי היא חוזרת לדינה כישראלית, ואסורה לאכול בתרומה.

תנו רבנן: בת ישראל פקחת שנתארסה לכהן פקח, ולא הספיק לכונסה עד שנתחרש — אינה אוכלת בתרומה.

וכפי שנתבאר הטעם לעיל, שגזרו חכמים על נשואי חרש שלא יאכילו בתרומה, בגלל קידושי חרש.

ואם נולד לה בן מבעלה הכהן, הרי זו **אוכלת**, בשביל בנה.

ואם מת הבן, והאב קיים —

רבי נתן אומר: הרי זו **אוכלת** עתה הלאה בתרומה [על אף שמת הבן], בשביל בעלה.

וחכמים אומרים: אינה אוכלת, שהרי מת בנה שהולידה מהכהן, ובעלה החרש אינו יכול להאכילה בתרומה.

והוינן בה: **מאי טעמא דרבי נתן**, האומר

שהרי אין ביאה עושה נישואין אלא אירוסין, ואין ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה.

אלא הכי קאמר: כל ביאת אירוסין שהבעל מאכיל בה על ידי חופה [כלומר: שהיא ביאה מרצון] יבם מאכיל בה [וכן פירשו התוספות].

אי נמי: כגון שהכניסה לחופה ובא עליה לשם קדושין, שבביאה זו נעשית נשואה ומאכיל בה.

ולי נראה שאין צריך לכל זה, דכיון דביאת קדושין מן הדין מאכלת דדבר תורה ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, אף על פי שאסרוה חכמים עד שתכנס לחופה, מכל מקום ביאה מעולה היא הראויה להאכיל בבעל.

והכי קאמר: כל ביאה מעולה שקונה בבעל וראויה להאכיל בה אף ביבם מאכיל בה.

ורש"י כתב ליישב לשון הגמרא: כל ביאה שהבעל מאכיל, כגון ביאת חופה.

אי הכי, שמכח בעלה היא אוכלת: **נולד לה בן — למה לי?**

הרי במציעתא אמרינן "נולד לה בן אוכלת", ומשמע, שאם לא נולד לה בן היא אינה אוכלת, ואף רבי נתן מודה בכך, ולא אמר אלא שאם מת הבן היא גם אוכלת. ולדברך, כל זה למה לי?

ומשנינן: לעולם לרבי נתן הרי היא אוכלת אף בלא שנולד לו בן. ומה שאמרו בברייתא "נולד לה בן הרי זו אוכלת" — **משום רבנן** אמרו כן, כי לדעתם קודם שנולד לה בן אינה אוכלת.

ותמהינן: ולפלוג **רבי נתן עלייהו ברישא** [יחלוק רבי נתן כבר ברישא], על מה שאמרו: בת ישראל שנשאה חרש אינה אוכלת!

ומשנינן: **שביק המתין לחו רבי נתן לרבנן**, עד **דמסיימי מילתייהו**. וחדר, **פליג עלייהו** [המתין רבי נתן לחכמים עד שיסיימו דבריהם, וחיוה את דעתו שהוא חולק עליהם בכל דבריהם].

ומקשינן: **אי הכי** — כדברך, שרבי נתן חולק על כל דברי רבנן מתחילתם — **ליתני** התנא של הברייתא את דברי רבי נתן בסוף הברייתא, וכך היה לו לומר:

בת ישראל פקחת שנתארסה לכהן פקח, ולא הספיק לכונסה עד שנתחרש, אינה אוכלת, ואם נולד לה בן אוכלת; **מת הבן אינה אוכלת**, דברי חכמים.

שהיא ממשיכה לאכול בתרומה גם לאחר מות בנה? והרי כיון שמת הבן, ושוב אינה יכולה לאכול בשבילו — למה תאכל עכשיו בשביל בעלה החרש, שאינו יכול להאכיל?

אמר רבה: הואיל שכבר אכלה מקודם בשביל בנה, הרי היא ממשיכה עתה לאכול בגלל בעלה הכהן החרש.

אמר ליה אבוי: אלא מעתה, שאתה אומר ש"הואיל שכבר אכלה" הרי היא ממשיכה ואוכלת בגלל בעלה החרש, למרות שאין החרש מאכיל בתרומה את אשתו —

וכי תאמר שגם **בת ישראל שניסת לכהן** פיקח, **ומית ליה** [ומת הכהן], אף היא **תיכול** בתרומה, כיון **שכבר אכלה** בהיותה בעבר אשת כהן?

אלא, בהכרח, **כיון דמית ליה הבעל**, **פקע ליה קדושתיה מינה** [קדושת בעלה הכהן פקעה מאשתו].⁽¹⁰⁾

הבא נמי, **כיון דמית ליה הבן** — **פקע קדושתיה מינה**, ושוב אינה אוכלת.

אלא, **אמר רב יוסף**, לפרש את טעמו של רבי נתן:

קסבר רבי נתן: נשואי חרש מאכילין בתרומה.

ולא גזרינן נשואי חרש אטו קדושי חרש, ולפיכך אוכלת היא גם לאחר שמת הבן, והאב קיים.

אמר תמה ליה אבוי לרב יוסף:

10. ראה לקמן נז א, בענין "שכבר אכלה", ובמה שדקדק שם הקובץ הערות הובא לקמן בהערה.

רבי נתן אומר: הרי היא אוכלת, ויתפרשו דברי רבי נתן על כל האמור בברייתא.

ומסקינן: אכן קשיא.

אמר רב עמרם: הא מילתא דבר זה [דלהלן] **אמר לן רב ששת.**

ב-11 **ואנהרינהו לעיינין ממתניתין,** ממשנתנו הביא ראייה לדבריו, והאיר רב ששת [שהיה בעצמו סגי נהור], את עייניו בהבנת המשנה:

א. אשת ישראל שזינתה ברצון תחת בעלה – נאסרת לו.

שנאמר בפרשת נשא "איש איש כי תשטה אשתו, ומעלה בו מעל. ושכב איש אותה שכבת זרע, ונעלם מעיני אישה, ונסתרה **והיא נטמאה**, ועד אין בה, והיא לא נתפשה", והיינו, שזינתה ברצון ולא באונס.

"והיא נטמאה" – מלמד הכתוב שהיא טמאה לבעלה, לאסור אותה עליו כאשר זינתה מרצונה.⁽¹⁾

ב. כתבו הראשונים בסוגייתנו, שיסוד איסור סוטה לבעלה הוא משום "זונה", "אשתו זונה, אסורה לכל אדם, כשם שאסורה זונה דעלמא לכהן" [לשון הריטב"א, וראה גם ברשב"א].

ועוד אמרה תורה בפרשת מחזיר גרושתו, לאחר שנישאת לאחר:

"לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה, לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה".

מלמד הכתוב הזה על איסור לאו לבעל, להשאיר תחתיו אשה שזינתה ונטמאה תחתיו.⁽²⁾

ג. שלש פעמים נכתבה המילה "ונטמאה" בפרשת סוטה.

ודרשו חכמים: טומאה אחת לאוסרה לבעלה, טומאה אחת לאוסרה על הבעל לעולם, וטומאה אחת לפוסלה לאכילת תרומה ולהנשא לכהונה.

ד. אשת ישראל שנאנסה תחת בעלה, אינה נאסרת לו, שהרי אמרה תורה "והיא לא נתפשה", מלמד הכתוב שאם היא "נתפשה", שנבעלה באונס, היא לא נטמאת לבעלה.

ה. אשת כהן שנאנסה, נחלקו שתי לשונות בגמרא להלן, האם היא אסורה לבעלה הכהן.

הטעם לאסור הוא, משום שאמרה תורה באשת ישראל "**והיא לא נתפשה**", ומשמע היא בלבד, ולא אחרת, אינה נאסרת לבעלה אם היתה אנוסה. להוציא אשת כהן, שנאסרת לבעלה אפילו אם נתפשה ונבעלה באונס.

וכמו כן, לפי הצד הזה, נאסרת גם אשת ישראל שנאנסה תחת בעלה, לכהן, שאם ימות בעלה הישראל היא אסורה להנשא לו מדין זונה.

ו. כל העריות שנבעלו, הרי הן נעשות "זונה", ופסולות לכהן.

1. א. הכתוב מדבר באשה שנסתרה, וספק אם נטמאה, וכל שכן אם בודאי זינתה.

2. לעיל נדרש הפסוק הזה [בדף יא ב], אף על אשה שנסתרה וספק אם נטמאה, וכל שכן אם ודאי נטמאה.

— אף על פי שהיא מותרת לבעלה, הרי היא פסולה לכהונה.⁽⁴⁾

ותנא תונא, והביא רב ששת רביה ממשתנו לדבריו, שכך שנה אף התנא שלנו, במשתנו:

דתנן: הבא על יבמתו, בין בשוגג בין במזיד בין באונס בין ברצון. אחד המערה ואחד הגומר קנה. ולא חילק בין ביאה לביאה.

וכן הבא על אחת מכל העריות האמורות בתורה או פסולות — פסלה [לכהונה].

ומדייק רב ששת: מאי "וכן"? על איזו אופן של ביאה האמורה לפני כן, ברישא, נתכוין התנא לומר "וכן", והיינו, שביאה שכזו אף פוסלת בעריות כשם שהיא קונה ביבום?

מאי לאו, האם לא מדבר התנא על תחילת המשנה, ששנינו בה: הבא על יבמתו, בין בשוגג, בין במזיד, בין באונס, בין ברצון.

וכן אשת איש שנבעלה, הרי היא נעשית "זונה", ואולם חילוק יש ביניהם לענין זנות באונס:

באשת איש:

יתבאר בסוגייתנו, שנחלקו שתי לשונות בגמרא, האם יש בה איסור משום זונה או לא.

בשאר עריות:

לדעת התוספות והבעל המאור בסוגייתנו, פשיטא שהן נעשות זונה, אפילו כשנבעלו באונס.⁽³⁾

ואילו לדעת הריטב"א [בתחילת דבריו]: כל העריות פשיטא שאינן נעשות זונה כשנאנסו, ורק באשת איש יש מקום לאוסרה משום זונה לכהונה אפילו אם נבעלה באונס, משום החומר שבזנות אשת איש.

וכך אמר רב ששת: אשת ישראל שנאנסה

[ואולם רבינו חיים הלוי בפרק א מאיסורי ביאה, הבין דברי הבעל המאור באופן אחר].

4. והפסול שלה הוא משום "זונה", או משום "ונטמאה", שהוא איסור מיוחד של סוטה לכהונה ולתרומה.

על פי דברי התוספות לעיל, לה א, ועל פי דבריהם כאן, וכן לפי דברי בעל המאור בסוגייתנו, יש לבאר דברי רב ששת ולשונו "אף על פי שמותרת לבעלה", בשני אופנים:

האחד: הואיל ואשת ישראל שנאנסה התירה אותה התורה לבעלה, היה מקום ללמוד מכך שאף לגבי איסור זונה לכהן לא תהא אסורה אשת איש באונס [אף שבשאר עריות היא נאסרת באונס, וכפי שנתבאר כל זה בהערה קודמת];

3. בעל המאור והקרן אורה [בביאור דברי התוס'] כתבו את טעם החילוק, משום שאשת איש שזינתה באונס אינה נאסרת על בעלה ישראל.

ופשטות כוונתם היא, שהיות ואף לישראל אסורה אשת איש שזינתה מטעם זונה [כמבואר באות ב], הרי גילתה התורה שאשת איש שנבעלה באונס אינה נעשית זונה. ולכן יש לדון אף לגבי כהן, שלא תהיה אסורה עליו אשתו שזינתה באונס.

כי ערות אשת איש קלה היא מכל העריות לגבי החלת שם זונה על האשה. לפי ששאר העריות שנבעלו באיסור, חל עליהן שם זונה אפילו אם נבעלו באונס, ואילו אשת ישראל שנבעלה באונס מותרת.

ומשמע שאף לגבי עריות, הביאה הפוסלת בה לעשותה זונה, היא ביאה בכל ענין, לא שנא בשונג, ולא שנא במזיד, ולא שנא באונס, ולא שנא ברצון –

כי מה שאמר התנא במשנתנו "וכן" – לא על ביאת אונס אמר זאת.
אלא מאי "וכן"? – אהעראה!

וקתני בסוף המשנה שפסלה בביאה שכזאת לכהונה.

וכוותו לומר, שכמו לגבי ביאת קנין ביבמה, "אחד המערה ואחד הגומר – קנה", כך גם לגבי פסול כהונה, "אחד המערה ואחד הגומר באחת מן העריות או באחת מן הפסולות לכהונה – פסלה".⁽⁶⁾

ומוכח ממשנתנו שגם אשת איש, שהיא בכלל העריות, נאסרת לכהן, אפילו כשנבעלה באונס בהיותה תחת בעלה, לאדם זר.⁽⁵⁾

ותמזהה הגמרא על הביאור שביארנו במשנה, ש"וכן" בא ללמד על פסול לכהונה על ידי העראה, ומדברת המשנה בפסול העראה, ולא בביאת אשת איש באונס, ובכך נדחתה הוכחתו של רב ששת:

ודוחה הגמרא את ראייתו של רב ששת ממשנתנו:

העראה דמאן, באיזו העראה בא התנא של המשנה להשמיענו שהיא פוסלת לכהונה?

לא! אין לך ראייה ממשנתנו שאשת איש נאסרת לכהונה אפילו כשזינתה באונס.

וקא משמע לן רב עמרם, שלגבי כהן היא אסורה משום זונה.

הן משום זונה והן משום "ונטמאה". ואילו לדעת הסובר אין אשת איש נעשית זונה באונס, אין טעמו של רב ששת אלא משום "ונטמאה".
ובדעת רש"י בזה ראה דבריו בדף לה א, ובלשונו בד"ה לא אהעראה, ובד"ה אשלא כדרכה.

השני: הואיל ואשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה, הרי ש"ונטמאה" האמור לגבי איסור לבעלה לא נאמר כלל באונס, וסלקא דעתין שגם "ונטמאה" האמור לגבי איסור תרומה וכהונה לא נאמר באונס. לכן קא משמע לן רב ששת שאסורה היא לכהן משום "ונטמאה", הואיל ולגבי כהן, אף "ונטמאה" האמור לגבי בעלה, אסרה בו התורה אפילו באונס.
ובבעל המאור מבואר, שהוא מפרש בדברי רב ששת שהאיסור הוא משום זונה.

5. כתבו התוספות: אין לומר שלא שנינו "פסלה" אלא אשאר עריות ולא על אשת איש, משום דעיקר החידוש הוא באשת איש, וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

ואילו בתוספות [לעיל לה א] מבואר, שדברי רב ששת תלויים ועומדים בנידון הגמרא לקמן אם אשת איש שזינתה באונס אכן אסורה משום זונה [ונחלקו בדבר שתי לשונות בדברי רבה]. ולפיהם, לדעת הסובר שזונה אשת איש אסורה באונס, אף לרב ששת טעם האיסור הוא

6. לפי התוספות בהערה לעיל, מבואר מדבריהם, כי יש לומר ש"וכן" קאי על שאר עריות ולא על אשת איש, ומתחילה לא הוכיחה הגמרא אלא משום דבשאר עריות אין חידוש בזה, ועל כרחך באה המשנה להשמיענו שאף באשת איש הרי היא אסורה באונס.

אילימא העראה רגילה **דעריות**, הוא שבא התנא ללמדנו שהעראה פוסלת בהן, כשם שהיא קונה ביבום?

הרי אי אפשר לומר כן, כי:

למימרא וכי רוצה אתה לומר דהעראה **בעריות** — **ילפינן** לה **מיבמה**?

וכי דין הפסול של העראה בעריות נלמד מיבמה, עד שבא התנא לומר שאף בעריות פוסלת ההעראה, כשם שהיא קונה ביבמה?!

והרי **אדרבה**, הלימוד הוא בצורה הפוכה!

שהרי זה שאפילו העראה גרידא קונה **ביבמה** — **ילפינן** לה מהעראה האמורה **בעריות**! (7) **דעיקר העראה** שנחשבת כביאה — **בעריות** הוא **דכתיב** בתורה! וכמבואר בסוגיא לעיל. (8) ולכן, אי אפשר לבאר את משנתנו שהיא אומרת: העראה קונה ביבמה, "וכן" פוסלת העראה בעריות.

ואם כן, חוזרת ראייתו של רב ששת ממשנתנו.

ודוחה הגמרא באופן אחר את ראייתו של רב ששת ממשנתנו:

אלא, מאי "וכן" ששינו במשנתנו? —

לא לגבי ביאת אונס מדבר התנא. אלא **אביאה שלא כדרכה דעריות** אמר "וכן".

שהרי שנינו לפני כן לגבי יבמה: "ולא חילק בין ביאה לביאה", שאף ביאה שלא כדרכה קונה בה. ולכן הוסיף התנא "וכן" לגבי ביאה שלא כדרכה בעריות, לומר, שבעריות פוסלת אף ביאה שלא כדרכה. (9)

ועדיין תמהה הגמרא: וכי ביאה שלא כדרכה שפוסלת בעריות אנו לומדים מיבמה, עד שהתנא אומר: כשם שמועילה ביאה שלא כדרכה לקנות ביבמה, כך היא פוסלת בעריות?!

והרי **אדרבה**! **עיקר** הדין שביאה שלא כדרכה חשובה כמו ביאה כדרכה נלמד מהכתוב "ואת זכר לא תשכב **משכבי אשה**", שמשמע ממנו שיש שתי משכבות האסורות, האחת שכיבה כדרכה, והאחת שלא כדרכה —

והפסוק הזה — בפרשת **עריות כתיב**!

ואם כן, אין אנו צריכים ללימוד שגם ביאה שלא כדרכה נחשבת ביאה, מקנין היבמה בביאה שלא כדרכה.

ולא יתכן שכוונת התנא במשנתנו היא לומר

ודוחה הגמרא, כי חידוש המשנה אינו בדין אונס אלא בדין העראה, ושוב ממילא יש לומר שלא שנינו "וכן" על ביאת אונס בעריות, אלא על שאר עריות, ולא על אשת איש.

7. בתוספות מבואר, שברוב הספרים לא גרסינן: אדרבה יבמה ילפינן מעריות, אלא: עיקר העראה בעריות כתיב, וכן נראה קצת מרש"י; והתוספות נתקשו בגירסא שלפנינו, ופירשוה בדוחק.

8. ואף שההעראה הכתובה בתורה לא נאמרה לענין פסול לכהונה, ואילו משנתנו עוסקת בפסול לכהונה משום זונה; מכל מקום, כיון שנתרבתה ההעראה לאיסור בפרשת עריות, הרי ממילא נעשית זונה, שכל הנבעלת בעילת איסור, הרי היא זונה.

9. כתב רש"י: וגמר "ביאה ביאה" מיבמה,

שביאה שלא כדרכה קונה ביבמה, "וכן" פוסלת בה ביאה שלא כדרכה בעריות.

ואם כן, חוזרת ראייתו של רב ששת ממשנתנו.

ודוחה הגמרא את הראיה ממשנתנו, על ידי הסבר אחר:

אלא, מאי "וכן" — אביאה שלא כדרכה דחייבי לאוין בכהונה.

כגון אלמנה לכהן גדול, וגרושה לכהן הדיוט. לפי שאיסורי האוין הללו לא נכתבו בפרשת עריות, ולא נאמר בהן "משכבי אשה", והן "הפסולות" שנשנו בסיפא של משנתנו.

ובא התנא לומר, כי כמו שביאה שלא כדרכה קונה ביבמה, כך ביאה שלא כדרכה בפסולות לכהונה, שהן חייבי לאוין, פוסלת אותן בפסול חללות.⁽¹⁰⁾

ועתה מבארת הגמרא את דינה של אשת כהן שנאנסה תחת בעלה —

אמר רבה: אשת כהן שנאנסה, הרי בעלה, שהוא כהן — לוקה עליה אם יבוא עליה, משום איסור זונה.⁽¹¹⁾

ותמהינן: משום זונה, אין —

דהיינו, וכי אשת כהן שזינתה באונס, בעלה הכהן לוקה עליה רק משום איסור זונה לכהונה.

דריבין בה מ"ולקחה", שקונה בה אפילו ביאה שלא כדרכה.

והמהרש"ל מחק דברים אלו מרש"י, כיון שלא מצינו גזירה שוה זו, והמהרש"א קיים הגירסא, ראה שם.

ומבואר מדברי רש"י, כי לפי הסלקא דעתין אכן מקור דין שלא כדרכה בעריות הוא מיבמה, ולפיכך סלקא דעתין דשייך לומר "וכן".

10. ולא יכלה הגמרא לומר: אהעראה דחייבי לאוין. כי העראה בחייבי לאוין אין צורך ללמוד אותה מיבמה, אלא בגזירה שוה מעריות היא נלמדת, ב"קיהה קיהה" כמבואר בסוגיא לעיל, ולא שייך לומר על כך "וכן". רש"י.

ותמהו התוספות על רש"י, שהרי אף לענין שלא כדרכה יכולים אנו ללמוד ב"קיהה קיהה" מעריות, ושוב לא שייך לומר "וכן" על חייבי לאוין דכהונה בביאה שלא כדרכה, וראה מה שכתב המהרש"א.

ולכן פירשו התוספות, ש"חייבי לאוין" האמורים כאן, אין הכוונה לחייבי לאוין דכהונה,

אלא לשאר חייבי לאוין, שאינם דכהונה, שבאלו לא נאמר "קיהה", ונלמד פסול "שלא כדרכה" בהן מגזירה שוה של "ביאה ביאה" מיבמה, ועל דרך שאמרו בסוגיא לעיל ללמוד בגזירה שוה זו שהיבמה נקנית בהעראה.

11. ונחלקו התוספות והבעל המאור בהבנת דברי רבה.

דעת התוספות לה א [כן נראה מדבריהם], שלא דוקא אשת כהן שנאנסה, אלא הוא הדין אשת ישראל שנאנסה גם היא אסורה משום זונה לכל כהן, לכשתאלמן. ואין רבה בא לחלוק על רב ששת.

ואף בדברי רב ששת יש לפרש הטעם שאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהונה, שהוא משום זונה וכדברי רבה. ולדבריהם מה שאמר רבה "בעלה לוקה עליה", לאו דוקא הוא, אלא הוא הדין שכל כהן לוקה עליה [וראה קרן אורה על שיטתם].

אך דעת בעל המאור [שכתב זאת בלשון "לכאורה"] היא, שלא אמר רבה את דינו אלא

מלמד הכתוב "והיא", שהוא מיעוט, כי רק "היא", אשת ישראל, בה בלבד נאמר:

א. אם לא נתפשה, אלא זינתה ברצון — היא אסורה.

ב. הא, אם נתפשה, שזינתה באונס — היא מותרת לבעלה הישראל.

ואולם, יש לך אשה אחרת, שאף על פי שנתפשה ונבעלה באונס, היא אסורה לבעלה.

ואי זו? — זו אשת כהן.

והניח רבי זירא, שבלימוד של "והיא לא נתפשה" — התמעטה זנות באונס מכלל הלאו של "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה".

ומיעוט זה הוא הן באשת ישראל והן באשת כהן.

ומעתה, כל איסורה של אשת כהן שנבעלה באונס, הוא רק מחמת מיעוט המילה "והיא", האמורה בפרשת סוטה, המלמד שרק אשת ישראל שנתפשה מותרת ולא אשת כהן, שהיא אסורה.

אבל משום הלאו של טומאה, של אשה שזינתה תחת בעלה, לא לקי עליה כאשר זינתה תחתיו באונס?!

וכי אינו לוקה עליה גם משום הכתוב "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה", שדרשו ממנו חכמים לעיל [יא ב] שהוא איסור לאו לאשה שזינתה תחת בעלה, ונטמאה בכך! (12)

ומשינין: אימא הכי: בעלה הכהן לוקה עליה אף משום זונה!

דהיינו, שלוקה עליה משום איסור כהונה, מלבד מה שהוא לוקה עליה משום "לא יוכל בעלה לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה".

מתיב רבי זירא על דברי רבה, שאמר: אשת כהן שזינתה באונס, בעלה "לוקה" עליה משום זונה, מהא דתניא:

נאמר בפרשת סוטה "איש איש כי תשטה אשתו, ומעלה בו מעל. ושכב איש אותה שכבת זרע, ונעלם מעיני אישה, ונסתרה, והיא נטמאה, ועד אין בה".

"והיא לא נתפשה".

לזרים.

ואשה זו, אע"ג שנאנסה, גבי כהן לא פליג רחמנא בין אונס בין רצון, כדגמרינן מ"והיא לא נתפשה". ד"היא" מיעוטא הוא, שמשמע כי רק "היא", אשת ישראל, יש בה חילוק בין נתפשה ללא נתפשה, אבל באשת כהן אין את החילוק הזה, אלא היא נאסרת בכל אופן.

12. בפשוטו, אין קושיית הגמרא אלא שבעלה הוא זה שילקה עליה משום לאו זה, שהרי אין

באשת כהן בלבד, שהיא אסורה משום זונה אפילו באונס. אבל באשת ישראל לא אמר. ורבה חולק על רב ששת, כי לדעת רב ששת אסורה היא משום זונה אפילו באשת ישראל שנאנסה. ויש לצדד לכאן ולכאן אם "בעלה" דוקא או לא [וראה קרן אורה על שיטתו].

וראה עוד דעת הרמב"ן במלחמות.

וכתב רש"י: בעלה לוקה עליה משום זונה, דכתיב "זונה לא יקחו", וסתם זונה היינו אשה שמנאפת תחת בעלה, שזינתה מאחר בעלה

אך אין הוא מחזיר את אשת כהן שזינתה באונס לכלל הלאו של "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחר אשר הוטמאה".

וכיון שכך הוא הלימוד, האיך אתה אומר שבעלה הכהן לוקה עליה משום זונה?

והרי אין הלימוד של איסור הכהן באשתו שזינתה באונס אלא בגדר "לאו הבא מכלל עשה".

ולאו הבא מכלל עשה — הוי איסור עשה, ואינו לאו שלוקים עליו!

אמר תירץ רבה, שאין לומר כדברי רבי זירא, אלא:

הכל — כל הנשים המזנות תחת בעליהן, בין באונס בין ברצון — היו בכלל הלאו של איסור "זונה" לכהן, שנאמר בו "לא יקחו".

וכשפירט לך הכתוב גבי אשת ישראל "והיא לא נתפשה" אסורה, הא נתפשה מותרת, מכלל זה אתה למד, דאשת כהן, כדקיימא קיימא!

שגם אם זינתה באונס, היא בכלל זונה האסורה לבעלה מצד הלאו של "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחר אשר הוטמאה" [וראה תוספת ביאור בהערות].⁽¹³⁾

ומביאה הגמרא לשון שניה:

איכא דאמרי, כך אמר רבה, וכך השיב עליו רבי זירא:

אמר רבה: אשת כהן שנאנסה — בעלה לוקה עליה משום טומאה.

שנאמר "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה".⁽¹⁴⁾

ומדייקת הגמרא: משום טומאה, אין, הרי הוא לוקה.

אבל משום זונה, הוא לא לוקה.

אלמא, אשת כהן שנבעלה באונס — לא קרינא ביה איסור "זונה" לכהונה.

נכלל בלאו זה אלא "בעלה הראשון"; ואולם ראה מה שכתב הקרן אורה בתד"ה מאי, ראה שם היטב.

13. כתב רש"י: הכל היו בכלל זונה, כל הנבעלות תחת בעליהן בין באונס בין ברצון בכלל "זונה לא יקחו" הן, שהרי כולן נבעלו בעילת זנות, והוציא לך הכתוב אשת ישראל אנוסה מן הכלל, אבל אשת כהן כדקיימא קיימא. בפשוטו משמע שכוונת רש"י לומר, שאשת ישראל אנוסה אינה אסורה משום זונה, ואילו אשת כהן אנוסה אסורה משום זונה. ולפי זה מבואר ברש"י כדברי בעל המאור, ושלא כדברי התוספות לעיל בהערה, המפרשים שלפי רבה

בלישנא קמא, אף אשת ישראל אנוסה אסורה משום זונה.

ואולם הרשב"א והריטב"א הבינו דברי רש"י באופן אחר, שאיסור סוטה לבעלה בישראל אף הוא, מדין זונה הוא. "דאשתו זונה אסורה לכל אדם, כשם שאסורה זונה דעלמא לכהן". ועל זה אמרו: הכל היו בכלל זונה, הן להיאסר על בעלה, והן להיאסר לכהונה משום "זונה לא יקחו". והוציא הכתוב מהכלל את אשת ישראל, שאינה נאסרת על בעלה, ואילו אשת כהן כדקיימא קיימא. ולפי זה אין הכרח מרש"י שהוא חולק על התוספות לעיל לה א.

14. ראה בקרן אורה על תד"ה מאי, אם ללשון

לא נתפשה" הרי היא אסורה, שמכאן אתה למד: **הא נתפשה** — מותרת.

מכלל זה אתה למד דאשת כהן — בדקיימא קיימא, ללקות עליה משום טומאה אפילו אם זינתה באונס.

מתניתין:

הביאור שלהלן במשנה זו הוא על פי פירושו השני של רש"י.⁽¹⁶⁾

א. כבר התבאר, שבת ישראל מותרת מן התורה לאכול בתרומה משעת אירוסיה לכהן, אלא שמגזירת חכמים אינה אוכלת.

ב. משהגיע זמן הנשואין, שהוא שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה בתכשיטים, הרי היא אוכלת בתרומה אפילו מדרבנן, לדעת משנתנו, שהיא כמשנה ראשונה ששינוי בכתובות.⁽¹⁷⁾

מתניב רבי זירא על דברי רבה, שאמר בעלה לוקה עליה משום טומאה, מהא דתניא:

"והיא לא נתפשה", אלא זינתה ברצון, הרי היא אסורה לבעלה.

הא נתפשה באונס — הרי היא מותרת לבעלה!

ואולם, יש לך אשה אחרת, שאף על פי שלא נתפשה הרי היא אסורה, ואיזו היא? — זו אשת כהן!

והרי לאו הבא מכלל עשה, רק איסור עשה הוא, ואין לוקין עליו, והאיך אתה אומר שבעלה "לוקה" עליה משום טומאה? ⁽¹⁵⁾

אמר תירץ רבה: הכל היו בכלל "לא יוכל בעלה הראשון לשוב לקחתה אחרי אשר הוטמאה", ללקות עליה משום טומאה.

וכשפירט לך הכתוב גבי אשת ישראל "והיא

ומבואר מדברי הריטב"א שקושיית הגמרא לעיל "משום טומאה ליכא", אין הכוונה הואיל ולדבריה אסורה היא משום זונה, שוב ממילא תיאסר משום טומאה, אלא קושיא בפני עצמה היא, דפשיטא לגמרא שהוא לוקה עליה משום טומאה.

16. ובמהלך הסוגיא, בהערות, תתבאר גם שיטת הראשונים.

17. שינוי בכתובות נז א: נתנין לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה; הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו [משל הבעל], ואוכלות בתרומה.

זו משנה ראשונה, בית דין של אחריהם אמרו: אין האשה אוכלת בתרומה עד שתיכנס

זו "בעלה" דוקא, כיון שעליו נאמר הלאו, או אפילו לכל כהן. שיש מקום לדון אם דוקא אשת כהן או אפילו אשת ישראל, ראה בהערות בלישנא קמא דרבה.

15. הריטב"א הקשה, הרי בלישנא קמא תמהה הגמרא: "משום זונה אין משום טומאה לא?!" ומוכח שפשיטא לגמרא שיש ללקות עליה משום טומאה, ואילו כאן, ללישנא בתרא, מקשה רבי זירא על כך?

וביאר: בית המדרש ידעו את הפירוש לבסוף, והיה דבר זה פשוט להם.

אבל רבי זירא, שלא ידע להסביר את דברי רבה, הקשה על דבר שהיה "פשיט להו בכבי מדרשא", ויש כיוצא בזה בתלמוד במיעוט מקומות.

ג. אשה "המשתמרת לביאה פסולה", שהיא אשה המצפה והממתנת [כמו "שומרת יבם", וכמו "ואביו שמר את הדבר", וראה רש"י סוטה יח ב], המיועדת להיבעל ביאה הפוסלת אותה בתרומה, הרי היא פסולה מלאכול בתרומה כל עוד היא משתמרת לביאה זו, לדעת רבי מאיר שהוא התנא קמא של משנתנו.

ד. הפסול של "המשתמרת לביאה פסולה" מלאכול בתרומה, הוא הן בתרומת בעלה אם היתה בת ישראל הנישאת לכהן, והן בתרומת בית אביה, אם היתה בת כהן המשתמרת לישראל, ופסול זה מדרבנן הוא [תוספות נז ב ד"ה רב בשיטת רש"י].

ולכן, אשה המשתמרת לביאה פסולה, כגון:

א. אלמנה המאורסת לכהן גדול, או גרושה וחלוצה המאורסת לכהן הדיוט באיסור.

בין שהיתה בת ישראל, שבאה עתה לאכול בתרומה מדין אשת כהן, ובין אם היתה בת כהן האוכלת בתרומת בית אביה (18) —

כיון שבעילתם של אלו עושות את האשה לחללה, ופוסלתה —

הרי כבר מן האירוסין לא יאכלו הנשים בתרומה, דברי רבי מאיר. (19)

דהיינו: אם בנות ישראל הן — הרי אף שהגיע זמן נישואיהן, אין הן אוכלות בתרומה.

ואם בנות כהן הן — נפסלו מלאכול בתרומת בית אביהם מיד כשנתארסו. (20)

רבי אלעזר ורבי שמעון מבשירין את "המשתמרת לביאה פסולה" בתרומה, ואינה נפסלת עד שתיבעל ותיעשה חללה.

לחופה.

וטעם משנה ראשונה הוא:

לדעת הסובר שגזירת חכמים שאסרו ארוסה מלאכול בתרומה, הוא משום שמא תשקה לאחיה ולאחותה, כיון שלפי משנה ראשונה הוא חייב במזונותיה, הרי הוא מיוחד לה מקום שלא בבית אביה, ואין לחוש שתשקה לאחיה ואחותה.

ולדעת הסובר שהוא משום החשש למקח טעות, שמא ימצא בה מום ["סמפון"], הרי לאחר שנים עשר חודש, כיון שנותן לה מזונות, הוא בודקה תחילה אם יש בה מום.

18. בהמשך הסוגיא מתבאר, שהמשתמרת לביאה פסולה אינה נפסלת בתרומה אלא אם כן היא משתמרת לביאה פסולה מן התורה. ולפי זה, כתבו הראשונים, שלא הזכירה משנתנו

חלוצה אלא אגב גרושה, כי החלוצה מדרבנן כגרושה מן התורה, אבל אין בה את הדין האמור במשנתנו, הואיל והחלוצה אינה אסורה לכהן אלא מדרבנן.

19. ואולם מהמשך הסוגיא מתבאר לפי שיטת רש"י, שנחלקו התנאים מטעם נוסף בבת ישראל פסולה שנישאת לכהן.

דעת רבי מאיר: שאין קידושי עבירה מאכילין בתרומה, מלבד שמדין "משתמרת לביאה פסולה" הרי היא כפסולה.

דעת רבי אלעזר ורבי שמעון: היא אוכלת אף שקידושי עבירה הן, מלבד שהם חלוקים על דין "משתמרת לביאה פסולה".

20. לפי פירושו של רש"י מבואר במשנה, שאילו היתה נבעלת היתה נפסלת מלאכול הן בתרומת

ולפיכך:

א. אם היו בנות ישראל, הרי משהגיע זמן נישואיהן, אוכלות הן בתרומה מכח בעליהן. ואם היו בנות כהן, לא נפסלו מלאכול בתרומת בית אביהן עד שיינשאו ויבעלו וייעשו חללות.⁽²¹⁾

ב. ומודה רבי מאיר לרבי אלעזר ורבי שמעון, שאין פסולה של "המשתמרת לביאה פסולה" אלא כל זמן שהיא אכן משתמרת לביאה פסולה. אבל משחדלה להיות משתמרת לא נפסלה לכהן או לתרומה, אלא אם כן נבעלה.

ולכן, הכל מודים כי רק אם נתארמלו או נתגרשו נשים אסורות אלו מבעליהן הכהן מן הנשואין [אחר הנשואין והבעילה], הרי אלו פסולות לכהן, ולאכול בתרומת בית אביהן אם היו בנות כהן, כיון שנעשו חללות, ונפסלו.

אבל אם נתאלמנו או נתגרשו מן האירוסין, שעדיין לא נבעלו, ולא נעשו חללות, הרי אלו בשרות להנשא לכהן כשנתארמלו [אך לא אם נתגרשו, שאז נפסלו לכהן מכח הגירושין], וכשרות לאכול בתרומת בית אביהן אם היו בנות כהן.⁽²²⁾

בסוגיא בענין פצוע דכא.

21. ואם תאמר, למה לנו לידחק ולפרש שהגיע זמן נישואיהן ולא נישאו, וכמשנה ראשונה, ולא שכבר נישאו אלא שעדיין לא נבעלו. אין זו קשיא, כי אם נכנסה לחופה הרי דינה תלוי בדין "יש חופה לפסולות" המתבאר לקמן נז ב, ואינו ענין לכאן.

22. דעת רוב הראשונים היא [והביא פירוש זה רש"י בפירושו הראשון] שאין משנתנו עוסקת אלא בבת כהן שנישאת לישראל, ולענין תרומת בית אביה.

וכתב הריטב"א: ודאי לא מסתבר שיכשירו רבי אלעזר ורבי שמעון להאכילה מחמתו מאחר שהוא אסור לקיימה, וכן מבואר בתוספות נח א, שאף לרבי אלעזר ורבי שמעון אינה אוכלת.

אבל ברמב"ן [ראה היטב שיטתו] ובמאירי מבואר, שאכן אף בבת ישראל היה מקום לפרש את מחלוקתם, אלא שלפי משנה אחרונה אין הן אוכלות בתרומה עד שתיכנס לחופה, ומסתבר

בעלה והן בתרומת בית אביה.

ופסול זה אין לבוא עליו אלא מדין חללות בלבד, כי אי אפשר שתאמר שהיא נפסלת משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", כיון שלשיטת רש"י אין פסול זה אלא כשהאיש הוא הפסול [וכפי שנתבאר בהקדמה שבתחילת הפרק], ובנידון משנתנו היא זו הפסולה ולא האיש; ועל כרחק שמדין חללות גרידא היא נפסלת מלאכול אפילו בתרומת בעלה.

וכתבו הערוך לנר והרש"ש לקמן נז א על תד"ה ואי לאו בקדושתיה קאי, שדברי רש"י אלו חידוש הם, כי היה מקום לומר שאין נפסלת אלא מתרומת בית אביה שהיא אוכלת מחמת קדושתה, והואיל ונעשית חללה הרי היא כזרה; אבל מתרומת בעלה אינה נפסלת כיון שאכילתה היא מדין "קנין כספו", כעבדו וכשפחתו, ולא מחמת קדושה שיש בה, ראה שם היטב.

וכבר נתבאר בהקדמה לפרק זה, שאין הדברים מוסכמים, ויש הסוברים שאכילת האשה אינה כעבד ושפחה אלא מקדושת עצמה היא אוכלת, וראה עוד מה שיתבאר בזה לקמן

גמרא:

תניא: אמר רבי מאיר טעם נוסף⁽²³⁾ בבת ישראל שקידושה קידושי עבירה — כגון אלמנה לכהן גדול גרושה וחלוצה לכהן הדיוט — שלא תאכל בתרומה מכח בעלה:

קל וחומר הוא:

ומה קדושי בת ישראל שנשאת לישראל, שהן קידושי רשות, אין מאכילין את האשה בתרומה —

קדושין אלו, שקדושי עבירה הן, לא כל שכן שלא יועילו להאכילן בתרומה.

אמרו לו לרבי מאיר: אין לדמות קדושי בת ישראל לישראל לקידושי פסולה לכהן, כי:

לא אם אמרת בקדושי רשות, שאין הן מאכילין בתרומה, שכן אין לו לבעלה שהוא ישראל להאכיל במקום אחר.

תאמר בקדושי עבירה לכהן, שכן יש לו לבעלה שהוא כהן להאכיל במקום אחר, כשאין הן קידושי עבירה.

לפרש משנתנו כמשנה אחרונה, ונמצא שאין נפקא מינה במחלקותם אלא לענין בת ישראל שניסת לכהן, ראה היטב שם.

23. כן צריך לפרש לפי שיטת רש"י; כי אי אפשר לפרש שמכאן למד רבי מאיר את דין המשתמרת לביאה פסולה שהיא נפסלת, כיון שאין לדין זה כל מקור מקל וחומר זה, ועל כרחק כפי שנתפרש בפנים [וראה אות ג בשם רבינו עקיבא איגר].

יש להסתפק לדעת רש"י, אם דין זה הנלמד בקל וחומר מן התורה הוא, ואף שהמשתמרת לביאה פסולה אינה פסולה אלא מדרבנן, מכל מקום אין קידושי עבירה מאכילין מן התורה, או דילמא אין קל וחומר זה אלא מדרבנן כשם שאינו אלא מדרבנן לדעת שאר הראשונים, כמבואר באות ד; ויתבאר עוד מזה בהערות בגמרא.

תמה רבינו עקיבא איגר: הא כיון שרבי מאיר סבר שאפילו "פסלי" קידושין שנעשו בעבירה מדין משתמרת לביאה פסולה, אמאי נקט הקל וחומר מבת ישראל לישראל שאין מאכילין, שזה מספיק רק לענין "אין מאכילין", ומדוע לא נקט ביותר: ומה קידושי רשות "פוסלין" לבת כהן

שנתארסה לישראל מלאכול בתרומת בית אביה, כל שכן קידושי עבירה שהן "פוסלין".

הראשונים תמחו על פירוש של רש"י: מה קל וחומר הוא זה מישראל שקידש בת ישראל, והרי כיון שאין בו צד כהונה כלל, לא שייך שיאכילנה בתרומה!?

ולדעתם, קל וחומר זה, הוא מקורו של רבי מאיר לדין משתמרת לביאה פסולה, והכי קאמר: ומה קידושי רשות, היינו בת כהן שנתקדשה לישראל אין מאכילין, כלומר: פוסלין אותן מתרומת בית אביהן, כמאמר הכתוב: ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל, שלפי פשוטו של מקרא בא ללמד על בת כהן המתקדשת לישראל שאינה אוכלת בתרומת בית אביה כל עוד היא מקודשת לו. [ורש"י דחה פירוש זה, כיון שאם כן, היה לו לומר: ומה קידושי רשות "פוסלין"].

קידושי עבירה ואפילו לכהן לא כל שכן שיפסלוה מתרומת בית אביה.

ומיהו, מבואר בתוספות לקמן נז ב, ובריטב"א כאן, שדין משתמרת לביאה פסולה אינו אלא מדרבנן, ולפי זה קל וחומר זה אינו ק"ו גמור.

ובערוך לנר לקמן נז ב תמה על התוספות

דכא, והוא הרי פוסלה מלאכול בתרומה כשבא עליה.

ואילו לרבי אלעזר ורבי שמעון דאמרי: אף המשתמרת לביאה פסולה דאורייתא – אכלה,

הא נמי אכלה.⁽¹⁾

א-י

ומקשה הגמרא: ממאי, מנין לו לרבי אושעיא לומר שאפילו כהן פצוע דכא, שהוא כהן פסול, הרי הוא מאכיל את אשתו, לדעת רבי אלעזר ורבי שמעון?!

דילמא, אולי, עד כאן לא קאמרי רבי אלעזר ורבי שמעון התם, שאף אלמנה או גרושה הנישאת לכהן בעלה מאכיל אותה בתרומה –

אלא משום דיש לו – לבעלה, שהוא כהן כשר – כח להאכיל במקום אחר, אילו היה נושא אשה כשירה.

פצוע דכא [שנפצעו הביצים שלו] אסור לבוא בקהל, שנאמר "לא יבוא פצוע דכא בקהל ה'". והאשה הנבעלת לו נפסלת מלאכול בתרומה, שהרי ביאה זו בכלל "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" – היא בתרומת הקדשים לא תאכל", וכיון שהאיש שבעל אותה הוא הפסול והזר, הרי היתה לאיש "זר", ונפסלה בביאתו.

אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא:

פצוע דכא כהן שקידש בת ישראל, באנו למחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון.⁽²⁴⁾

כי לרבי מאיר, דאמר אשה המשתמרת לביאה שהיא פסולה מדאורייתא,⁽²⁵⁾ לא אכלה [אינה אוכלת] בתרומה –

הא נמי, לא אכלה מכח בעלה הכהן.

שהרי משתמרת היא לביאתו של הפצוע

הרי קדושי עבירה הן, ולכן אינן מאכילין בתרומה.

ולשון הגמרא "משתמרת לביאה פסולה דאורייתא" – בא ללמד, שהמשתמרת לביאה פסולה מדרבנן, אינה בכלל "משתמרת לביאה פסולה" הן לענין פסול, והן לענין שאין מאכילין.

1. כתב רש"י: דקנין כספו הוא ואוכלת דבר תורה, ועד דבעיל לה דשויה חללה אכלה.

ותמה הרש"ש על רש"י, שהרי קיימא לן שאין חללה אלא מפסולי כהונה, והפסול הוא משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל"; ראה בזה במשנה ריש פרק הערל, ובמה שצויין על זה בהערות שם.

מנין פשיטא להו דהוא מדרבנן, כיון שהוא נלמד בקל וחומר, וראה עוד שם.

24. לדעת הראשונים הגירסא הנכונה היא: פצוע דכא כהן שקידש בת כהן, וכתבו הראשונים שרש"י פירש את פירושו, מפני שהיתה הגירסא לפניו: שקידש בת ישראל, אבל בספר ר"ח הגירסא: שקידש בת ישראל.

25. לפי שיטת רש"י, לשון "משתמרת לביאה פסולה" שאמרה הגמרא כאן, נכללו בו שני ענינים.

האחד: פסול האשה מדין "משתמרת לביאה פסולה".

השני: הואיל ומשתמרת היא לביאה פסולה,

אבל הבא, בפצוע דכא, דהוא כהן פסול, ואין לו להאכיל במקום אחר, הרי כיון שכל אשה שישא יהיו קידושי עבירה, יש לומר שהוא לא מאכיל בתרומה! (2)

וכי תימא, שמא תאמר, כי **הבא נמי** — בפצוע דכא כהן — יש לו להאכיל במקום אחר, וכגון שישא בת גרים, שפצוע דכא מותר בה היות ו"קהל גרים לא איקרי קהל", ואין הם בכלל "לא יבוא פצוע דכא בקהל ה'" (3) —

אי אפשר לומר כן. כי:

הא מיבעיא בעי לה רבי יוחנן מרבי אושעיא — שהוא בעל שמועתנו — האם אכן כהן פצוע דכא מאכיל בת גרים בתרומה.

ומשום שיש לומר, כי אף על גב שקהל גרים לא איקרי קהל, מכל מקום, אם בא עליה, פסלה, משום שכהן אסור בבת גרים [ולקמן מאריכה הגמרא בביאור הספק].

ולא פשיט ליה רבי אושעיא לרבי יוחנן את ספיקן משום שלא ידע לפושטו [וכמבואר בהמשך הסוגיא].

ונמצא, שכהן פצוע דכא שקידש בת גרים — ספק קידושי עבירה הן. ושוב יקשה, מנין לו לרבי אושעיא גופיה, לומר בפשיטות, שכהן פצוע דכא שקידש בת

ישראל הרי זו אוכלת בתרומה לדעת רבי אלעזר ורבי שמעון, והרי כהן זה ספק אם הוא מאכיל במקום אחר!

איתמר, לפרש הטעם שכהן פצוע דכא מאכיל את בת ישראל בתרומה, לדעת רבי אלעזר ורבי שמעון:

אביי אמר: הואיל וכהן פצוע דכא מאכילה לתרומה אפילו בבת ישראל, כשנשאה קודם שהיה פצוע דכא, והתחיל להאכילה, ואחר כך נעשה פצוע דכא, באופן שלא ידעה, שלא בא עליה לאחר שנעשה פצוע דכא [כמו "בתולה, ואיש לא ידעה". בראשית כד טז].

כי אם בא עליה, הוא עשאה חללה, ואינה יכולה לאכול בתרומה.

שבאופן הזה, שנינו בהדיא בתחילת פרק הערל שהוא מאכילה בתרומה.

ואילו רבא אמר: הואיל ופצוע דכא מאכילה לתרומה בעבדיו ושפחותיו הכנענים!

שכהן זה, מאכיל תרומה במקום אחר, שלא על ידי אישות, אלא הוא מאכיל את עבדיו ושפחותיו הכנענים.

וכל כהן שמאכיל באופן כל שהוא, אין ללומדו מישראל, שאינו מאכיל כלל.

במקום אחר, הרי הוא פוסלה מתרומת בית אביה.

3. אין הדבר מוסכם ש"קהל גרים לא איקרי קהל", ונחלקו בדבר רבי יהודה ורבי יוסי

2. בסוף סוגיית "משתמרת" [נח ב] מבואר, שהמשתמרת לביאה הפוסלתה, והפוסל אינו מאכיל במקום אחר, הרי הוא פוסלה מתרומת בית אביה, וכמבואר שם, שיבמה בת כהן הזקוקה לביאת יבם חלל, הואיל ואינו מאכיל

ועתה מבארת הגמרא במה נחלקו אביי ורבא:

אביי לא אמר כרבא, שפירש היות והוא מאכיל במקום אחר בכך שהוא מאכיל את עבדיו, ולכן הוא מאכיל אף את אשתו, כי:

רק קנין דאישות מקנין דאישות — ילפינן.

ולא ילפינן קנין דאישות שמאכיל אדם את אשתו מקנין דעבדים.

ואילו **רבא לא אמר כאביי**, שפירש את הטעם היות שהוא מאכילה בתרומה במקום אחר, כשנעשה פצוע דכא אחר שנשאה, ואכלה כבר בתרומה, כי:

שאני התם, שכבר אכלה האשה בתרומה לפני שנפצע, ואין להמשך אכילתה בתרומה חשיבות של "מאכילה במקום אחר" כדי שיוכל גם פצוע דכא להאכיל את אשתו.

ומבארת הגמרא, שאביי אינו מקבל את חילוקו של רבא:

ואביי סבר, כי את החילוק "שאני התם, שכבר אכלה" — **לא אמרינן** ⁽⁴⁾.

ומוכיח אביי את דבריו: **דאי לא תימא הכי**,

שאם לא תאמר כדברי, אלא כדברי רבא, שאין חשיבות של "מאכיל במקום אחר" לגבי המשך אכילתה של אשת כהן פצוע דכא לאחר שנפצע, היות שהיא "כבר אכלה", כי העובדה "שכבר אכלה" מחייבת את המשך האכילה גם אם לענין התחלת אכילה אין הוא מועיל [ולכן אינו נחשב "מאכילה במקום אחר"], תיקשי לרבא:

וכי **בת ישראל, שניסת לכהן, ומית** [מת בעלה הכהן], **תיכול**, תמשיך לאכול בתרומה כיון "**שכבר אכלה**"!?

ומסבירה עתה הגמרא את טעמו של רבא:

ורבא, שטען על דברי אביי "שאני התם, שכבר אכלה", יאמר לך:

התם, כשמת הבעל, הרי כבר **פקע קניניה** של הבעל באשתו, ולפיכך אין מועיל מה שכבר אכלה בשעה שהיה לו בה קנין.

אבל **הכא**, בכהן שנעשה פצוע דכא, הרי **לא פקע קניניה**, והיא ממשיכה לאכול מחמת היותה קנינו של כהן, שהתחיל להאכילה לפני שנעשה פצוע דכא.

ולכן, אין להחשיב את האכלתו לאשתו בתרומה כמי שמאכיל במקום אחר, כי שאני

בתרומה, והרי קידושי עבירה הן! ובהכרח שהיא ממשיכה לאכול משום "שכבר אכלה", אלא שאין אכילה זו חשובה לקרוא לפצוע דכא "שכן מאכיל בתרומה במקום אחר".

וראה מה שביארו התוס', והתאימו את הסוגיא כאן עם הסוגיא בהערל שנראות כסותרות, ובמה שהוסיף בערוך לנר בביאור דבריהם.

כמבואר בהמשך הסוגיא, אלא שהסוגיא כאן נוקטת כפי מה דקיימא לן כרבי יוסי שקהל גרים לא איקרי קהל.

4. אם כי את יסוד הסברא שהיות וכבר אכלה לפני שנפצע הרי היא ממשיכה לאכול גם אחרי שנפצע — ודאי סבירא ליה גם לאביי! שאם לא כן, האיך פשיטא ליה לעיל שאם נעשה פצוע דכא אחר שכבר נשאה, הרי זו ממשיכה לאכול

הכא, שכבר אכלה מכוחו קודם לכן! (5)

גופא: בעא מיניה רבי יוחנן מרבי אושעיא:

פצוה דכא כהן שנשא בת גרים – מהו שיאכילנה בתרומה?

אישתיק רב אושעיא ולא אמר ליה ולא מירי [לא ענהו דבר].

וקא סלקא דעתין, שרבי אושעיא לא רצה להתייחס לשאלתו של רבי יוחנן.

לסוף [לאחר מכן], **אתא גברא רבה אחרינא, ובעא מיניה מרבי אושעיא מילתא אחריתא, ופשט ליה רבי אושעיא** [הגיע אדם גדול אחר ושאל שאלה אחרת מרבי אושעיא, ופשט לו רבי אושעיא את שאלתו].

ומנן [מי הוא אותו אדם גדול]? **ריש לקיש!**

אמר, תמה ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אושעיא: אטו האם **רבי יוחנן לאו גברא**

רבה הוא [אינו אדם גדול]? ומדוע לא התייחסת לשאלתו כמו שהתייחסת לשאלתו של ריש לקיש? (6)

אמר ליה רבי אושעיא לרבי יהודה נשיאה: זה שלא עניתי לרבי יוחנן, אין זה מפני שלא רציתי להתייחס אליו.

אלא, משום **דקבעי מינאי מילתא דלית ליה פתרי** [שאל אותי שאלה שאין לי מענה עליה], ולכן שתקתי.

ואף על פי שרבי אושעיא לא פשט את שאלתו של רבי יוחנן, פושטת הגמרא את ספיקו של רבי יוחנן.

ותחילה מבארת הגמרא את ספיקו של רבי יוחנן: (7)

הקדמה:

בשני ענינים נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי:

סבור שאין רבי אושעיא עונה לשאלתו של רבי יוחנן מפני שמקפיד עליו ששואל אותו שאלה שלא מענין המסכת שבה הוא עוסק עתה, ועל דרך שאמרו: כי קאי רבי בהאי מסכתא לא תשיילו מיניה במסכתא אחריתי.

ומאחר שראה את רבי אושעיא עונה לשאלתו של ריש לקיש, על אף שהיתה בענין אחר, לכן הקשה לרבי אושעיא: למה לא ענה אף לרבי יוחנן.

7. הגמרא בדרך פירושה את דברי רבי יוחנן, אינה מקבלת כהנחת יסוד שקהל גרים לא איקרי קהל [וכפי שנקטה הגמרא עד עכשיו בפשיטות], אלא דנה אף ביסוד הזה עצמו.

5. כתב קובץ הערות אות תסח, שמסוגיא זו יש להוכיח שאין אכילת האשה בתרומה כאכילת עבד ושפחה או בהמה, אלא היא אכילה עצמית מכח שמה כ"אשת כהן", ונחשבת כאילו יש לה דרגת קדושה מסוימת.

כי משמע מדברי הגמרא, שאילו לא היה פוקע קנינו של הבעל באשתו אחר שמת, היתה אשתו אוכלת בתרומה כיון שכבר אכלה. ואילו עבד או בהמה ודאי שאין אוכלים בתרומה אחר שמת אדוניהם הכהן, כיון שכל אכילתם אינו אלא מכח אדוניהם, ומוכח שכל זמן שלא פקע קניניה של אשת כהן הרי היא אוכלת בשביל עצמה, ראה שם.

6. ביאר הערוך לנר, שרבי יהודה נשיאה היה

כהן פצוע דכא הבא לישא בת גרים, יש לדון לאוסרו, משתי סיבות:

האחת, היות שהוא פצוע דכא, שאסור לבוא בקהל. ובנקודה זאת באנו למחלוקת התנאים האם "קהל גרים איקרי קהל".

השניה, היות שהוא כהן הבא לישא בת גרים. ובנקודה הזאת באנו למחלוקת התנאים השניה, האם בת גרים מותרת לכהן.

פצוע דכא כהן שנשא בת גרים, ובא עליה:

אם קהל גרים נקרא קהל, והוא אסור לבוא בקהל משום שהוא פצוע דכא, הרי היא נפסלת לכהונה בביאתו מחמת שהיא נעשית על ידי כך "זונה", לפי שכל הנבעלת לאסור לה הרי היא נעשית אסורה לכהן מדין "זונה" כמבואר בפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר, היא בתרומת הקדשים — לא תאכל".

ואם אסורה היא לכהן משום שהיא בת גרים, הרי זו מתחללת על ידי ביאתו, לפי שכל הנבעלת למי שאסור בה מחמת כהונה, הרי זו מתחללת.⁽⁹⁾

וזה שאנו אומרים, שכהן פצוע דכא, באנו למחלוקת התנאים אם מותר הוא בבת גרים,

האחד, האם הפסולים לבוא בקהל — כגון פצוע דכא או ממזר, שאסרה אותם התורה לבוא ב"קהל ה'" — אם הם נאסרו בגרים?

לדעת רבי יהודה, קהל גרים איקרי "קהל", ואסור שיבואו בהם פסולי קהל.

ואילו רבי יוסי סובר שקהל גרים לא איקרי "קהל", והם מותרים בפסולי קהל.

והשני, האם בת גר מותרת לכהן?

לדעת רבי יהודה, בת גר זכר הרי היא כבת חלל זכר [והיא נלמדת בקל וחומר מחללה, בקידושין עז א], והיא אסורה לכהונה כמותה.

ואילו לדעת רבי יוסי, בת גר זכר מותרת לכהונה.

ואילו שיטת רבי אליעזר בן יעקב היא שיטה ממוצעת ביניהם:

קהל גרים — לא איקרי קהל, כדעת רב יוסי.

אבל בת גרים — אסורה לכהונה, כדעת רבי יהודה.⁽⁸⁾

8. ובלבד שיהיו אביה ואמה גרים [ונלמד דבר זה מדברי קבלה "לא יקחו להם [הכהנים] לנשים, כי אם בתולות מזרע ישראל". ראה קדושין עז א, עז א].

9. ואם תאמר: אם אסורה היא מחמת הסיבה השניה, והיינו שהיא כבת חלל [לרבי יהודה האומר: בת גר זכר כבת חלל זכר], אם כן כבר חללה היא, ונפסלה אף קודם ביאתו?! ענין זה מתבאר בהערה בגוף הסוגיא.

לא מצאנו לרבי אליעזר בן יעקב שיאמר כן בהדיא, אלא שכך נוקטת הגמרא בתירוצה, ולשון הראשונים שם הוא, שכך סובר רבי

הדבר תלוי בספק שנסתפקה בו הגמרא לקמן עו א, האם כהן פצוע דכא מותר בגיורת. ונקודת הספק היא, האם כהן פצוע דכא "בקדושתיה דכהן קאי"? והיינו, אף על גב שודאי כהן גמור הוא לכל דבר, מכל מקום, יש להסתפק אם קדושתו עליו אף לענין לאוסרו בבת גרים, או "לאו בקדושתיה קאי" לענין זה. (10)

והוינן בה: למאן, לשיטתו של מי — של רבי יהודה או של רבי יוסי — נסתפק רבי יוחנן בכהן שנשא בת גרים אם מאכילה בתרומה? (11)

אי לשיטת רבי יהודה, אי אפשר לומר כן. כי הספק נפשט מאליו לאיסור. שהרי:

בין אם תאמר שפצוע דכא כהן עדיין בקדושתיה קאי, בקדושת כהונה שלו הוא עומד, וכל הפסולות לכהונה אסורות אף לו.

ובין אם תאמר שלא בקדושתיה קאי, והוא מותר באשה פגומה לכהונה, כאשר זה שהיא פגומה לכהונה כבת חלל זכר (12) —

לפי שני הצדדים, לא אכלה בת הגרים הנשואה לו בתרומה, לשיטתו של רבי יהודה, כי ממה נפשך:

אי בקדושתיה קאי — לא אכלה, היות דהא אמר מר [רבי יהודה]: בת גר זכר הרי היא כבת חלל זכר ואסורה לכהונה, ומשבא עליה

10. בגמרא שם לא נסתפקו אלא לענין גיורת, וראה בבית שמואל סימן ה ס"ק א בשם המגיד משנה, שאין ההיתר אלא בגיורת, ולא בחללה וגרושה [ופירש הטעם בבית שמואל, הואיל והגיורת אינה מפורשת בתורה, אלא היא מדברי קבלה].

ובסוגייתנו מוכח, שאף בת גר זכר, שהיא כבת חלל זכר, הרי היא מותרת לו על הצד שהוא "לאו בקדושתיה קאי". וראה בקרן אורה שרצה להוכיח לפי דברי התוספות שנקטו בדעת רבי יהודה שהיא חללה גמורה [וקל וחומר גמור הוא מחלל הפוסל את בתו, ראה קדושין עח א ובתוספות כאן], ומכל מקום הרי היא מותרת לפצוע דכא, שנלמד גם לכל הפסולות שיהיה פצוע דכא מותר בהן, וראה מה שכתב על זה בנהור שרגא.

ובשיטת רש"י בזה, ראה בהערות הבאות.

11. כתב רש"י: למאן אי לרבי יהודה, הש"ס הוא דקבעי לה, ומפרש ואזיל עד סיפא ופשטה, אבל רבי אושעיא לא פשט בה מידי, כדאמרן

לעיל: הא בעא מיניה רבי יוחנן מרבי אושעיא ולא פשיט ליה.

וכוונתו אינה אלא לומר שרבי אושעיא לא פשיט לספק, אבל ביאור הספק שמבארת הגמרא בהמשך הוא כדי להבין דברי רבי יוחנן, וכמבואר ברש"י לקמן ד"ה אליבא דהאי תנא, ראה שם.

אלא שמדברי התוספות בד"ה והא בעא, נראה שהבינו בדברי רש"י, שאין פלפול הש"ס כדי להבין דברי רבי יוחנן, אלא הש"ס מפלפל בעצם השאלה ולא בכוונת רבי יוחנן, וצריך תלמוד.

12. לשון רש"י הוא: ואינו מוזהר מלישא אשה פגומה. דקדק ולא כתב "אשה פסולה", משום שהוא סובר שלא הותר פצוע דכא בכל הנשים הפסולות לכהונה אלא בגיורת או בבת גרים, ומשום שלדעת רש"י אין בת גר זכר כבת חלל זכר ממש [וכדמוכח גם מדבריו בדיבור הבא וכפי שנתבאר שם בהערה], אלא פגומה היא לכהונה.

ואי לרבי יוסי — החולק על רבי יהודה, הן בדין "בת גר זכר כבת חלל זכר", והן בדין "קהל גרים איקרי קהל" — הרי אף לשיטתו אין מקום להסתפק, כי ודאי מותרת היא בתרומה, ממה נפשך:

בין אם נאמר שפצוע דכא כהן בקדושתיה קאי ואסור הוא בבת גרים, ובין אם תאמר שכהן פצוע דכא לאו בקדושתיה קאי ומותר הוא בבת גרים — לפי שני הצדדים היא אכלה בתרומתו של בעלה הכהן שהוא פצוע דכא.

ומבאר הגמרא את טעמו של דבר:

אם בקדושתיה קאי — ואתה בא לפוסלה בתרומה מחמת שהיא בת גר האסורה לכהונה, ואם תבעל לכהן פצוע דכא [העומד בקדושתו] היא צריכה להפסל —

אין היא נפסלת בכך, אלא היא כן אכלה בתרומה, היות דהא אמר רבי יוסי: אף גר

כהן האסור בה מחמת כהונתו, הרי נעשית חללה, ונפסלה מלאכול בתרומת בעלה.⁽¹³⁾

ואי לאו בקדושתיה קאי, ואין בת גר אסורה לו מחמת כהונתו, מכל מקום לא אכלה בתרומה מאחר שנבעלה לו, שהרי אסורה היא לו מדין "לא יבוא פצוע דכא בקהל ה'". ואף שבת גרים היא —

היות דהא אמרינן [כלומר, הרי רבי יהודה סובר, ויש גורסים: אמר] ש"קהל גרים איקרי קהל"!

וכיון שנבעלה לו, היא נפסלה בתרומה משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל".

נמצא, שלדעת רבי יהודה, ודאי אסורה היא בתרומה, מדין זונה, כיון שודאי נבעלה לפצוע דכא שהוא "איש זר", ואפשר שאף נעשית חללה משום ביאת כהן בבת גרים.

אנו דנים לפוסלה לאכילה — אף אי בת גר זכר כבת חלל זכר — אלא אם כן בקדושתיה קאי, והיינו שאסורה היא לו ונפסלה לכהונה בביאתו, ומשמע שמתחילה לא היתה פסולה אף לרבי יהודה].

ולשונו מורה על כוונתו, שבת גר זכר אינה — לדעת רש"י — כבת חלל זכר ממש להחשיבה כחללה ולפוסלה בתרומה, ולא השוו אותו אלא לענין איסור לכהונה [וכפי שמוכח מלשונו של רש"י בדיבור הקודם שאינה אלא פגומה ולא פסולה, וכפי שנתבאר בהערה לעיל], מה שאין כן כשנבעלה לפסול, הרי היא חללה גמורה כשאר אסורות לכהונה שנבעלו לכהן.

ב. מבואר בסוגייתנו [כפי שפירשה רש"י, שמחמת ביאתו היא נפסלת], שבת גרים הנבעלת

[וראה בתוספות שהזכירו סברא זו שאינה חללה גמורה, אלא שהם דחוה], ואשה פגומה מותרת לפצוע דכא אי לאו בקדושתיה קאי.

13. א. לשון רש"י הוא: בת גר זכר כבת חלל זכר, ובת חלל פסולה לכהונה בפרק עשרה יוחסין, וכיון דבקדושתיה קאי לא אכלה, דאמרינן: הרי זו פסולה לו, ועשאה חללה בביאתו.

ומבואר מדבריו, שמתחילה, קודם שבא עליה לא היתה חללה ולא נפסלה מלאכול בתרומה, ואף שבת גר זכר כבת חלל זכר, ובת חלל הרי היא חללה; [ולמד רש"י לפרש כן מדברי הגמרא שאמרה: ואי בקדושתיה קאי לא אכלה דהא אמר מר: בת גר זכר כבת חלל זכר, הרי שאין

שנשא גיורת — בתו כשרה לכהונה [וחלוק הוא על הסוברים שבת גרים אסורה לכהונה].

הרי, שלדעת רבי יוסי לא עבר בביאתו על איסור כהונה, ולא נעשית חללה לפוסלה בתרומה.⁽¹⁴⁾

ואי לאו בקדושתיה קאי, ואינו אלא ישראל — הרי ודאי **אכלה**! שאי אתה יכול לפוסלה מחמת "לא יבוא פצוע דכא בקהל ה'", **דהא אמר רבי יוסי: קהל גרים לא איקרי קהל**, ופצוע דכא מותר בגיורת.⁽¹⁵⁾

ואם כן — לדעת מי נסתפק רבי יוחנן? ⁽¹⁶⁾

"ולא חש להזכיר, אלא נטר עד דקאמר אי לאו בקדושתיה קאי אכלה, דאי לא קאי, סגי לה בטעם דקהל גרים לא איקרי קהל לחודיה", וראה ביאור דבריהם במהרש"א; והריטב"א כתב: אלקמיה סמיך.

ב. שיטת רש"י היא, שאין פסול "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" היא בתרומת הקדשים לא תאכל", אלא אם כן היה הוא הפסול והזר, אבל אם היתה היא הפסולה והזרה אין בה פסול זה.

ובקהלות יעקב הנדמ"ח בסימן לט הביא בשם הקובץ הערות לבאר גדר הדברים:

אין האיש הזר פוסל אותה מחמת איסור הביאה [כחללה מפסולי כהונה], אלא מצד שהבועל גברא הפסול לקהל וכל הפסול הוא פוסל בביאתו כדרך שחלל פוסל בת ישראל אף על פי שאינה אסורה לו כלל, אלא משום שהוא פסול, והפסול פוסל; ומטעם זה כתב שם, שאפילו אם לא יהיה איסור בדבר כלל, הרי שהאשה תיפסל, שכל הפסול פוסל.

ותמה עליו בקהלות יעקב שם מסוגייתנו, שהרי מבואר כאן שאם קהל גרים לא איקרי קהל ואין הפצוע דכא אסור בה, אין הוא פוסלה, הרי למדת: שאף הפסול אינו פוסל אלא אם כן היתה הביאה אסורה.

וראה שם שהאריך לבאר גדר הדין לפי דעת רש"י.

16. הגמרא אינה מתיחסת לאפשרות שספיקו של רבי יוחנן הוא אליבא דרבי אליעזר בן יעקב הסובר: בת גרים אסורה לכהונה, ואילו קהל

לכהן הרי היא פסולה מלאכול בתרומת בעלה כיוון שנתחללה, ואף שאין אתה בא עליה לאוסרה מחמת "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", שהרי היא הזרה והיא הפסולה, ואין זה "לאיש זר".

הרי למדת: אף החללה, שהיא אינה אלא זרות בעלמא, פוסלתה מלאכול בתרומת בעלה, ועל כרחך אין האשה אוכלת מכח בעלה אלא מחמת דין עצמי שנתחדש בה, וכיון שנעשית חללה נתחללה מדין זה ואינה אוכלת בתרומת בעלה [נראה קרן אורה, ערוך לנר, רש"ש, קובץ הערות, וקהלות יעקב סימן מ מחכם אחד, שפלפלו בכל זה בדברי התוספות כאן; וראה עוד בהערה במשנה שכן מוכח גם מדברי המשנה].

14. ואף אין אתה יכול לפוסלה בתרומה מחמת שעברה על "לא יבא פצוע דכא בקהל ה'", ונמצא שנבעלה ל"איש זר" ונפסלה לתרומה, כיון שלדעת רבי יוסי קהל גרים לא איקרי קהל, ואין פצוע דכא אסור בגיורת או בבת גרים, תוספות וריטב"א.

15. א. כתבו התוספות: אף אי בקדושתיה קאי, אין די במה שאמרה הגמרא שלדעת רבי יוסי גר שנשא גיורת בתו מותרת לכהונה, שהרי עדיין צריכים אנו למה שאומרת הגמרא לפי הצד שלא בקדושתיה קאי, שאין היא אסורה עליו מחמת לא יבא פצוע דכא בקהל ה', ומשום שקהל גרים לא איקרי קהל.

תירוץ הגמרא מתבאר על פי פירושו הראשון של רש"י.

אלא, רבי יוחנן, שנסתפק בכהן שנשא בת גרים אם מאכילה בתרומה, לא נסתפק בבתם של גר וגירות, אלא בבתו של גר שנשא אשה מישראל.

ואליבא דהאי תנא, הסובר שהיות ואמה היא מישראל, הרי היא מותרת לכהונה.

דתנן: רבי אליעזר בן יעקב אומר: אשה בת גרים לא תנשא לכהונה, עד שתהא אמה מישראל. (17)

וכמו כן סובר הוא שקהל גרים לא איקרי קהל (18)

ולכן היה לנו להתירה, שהרי אמה מישראל, וקהל גרים לא איקרי קהל.

אלא שנסתפק רבי יוחנן, שמא היות ואמה היא מישראל אין זה "קהל גרים", ופצוה דכא אסור בה —

והבי קמייבעיא ליה לרבי יוחנן:

האם רק בשרות לכהונה **מיתוספא בה** [על ידי אמה שהיא ישראל], אבל עדיין שם גר עליה ואינה בכלל "קהל" —

ולכן **אכלה** בתרומת בעלה, כיון שלא עבר הפצוה דכא בביאתו איסור כלל.

או דילמא על ידי שאמה מישראל, אף קדושה של "קהל" **מיתוספא בה**, ואינה בכלל קהל גרים.

ולכן **לא אכלה**, הואיל ויש עבירה בביאתו, "לא יבא פצוה דכא בקהל ה'", ונפסלה מלאכול בתרומה משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל".

ומאחר שנתברר ספיקו של רבי יוחנן, פושטת הגמרא את הספק:

תא שמע:

קאי, הרי ודאי מותרת היא, שמא תאמר: ספק זה עצמו אם בקדושתיה קאי או לא הוא הוא ספיקו של רבי יוחנן, נמצא שהספק שהסתפקו בני הישיבה לרב ששת בפרק הערל, כבר נסתפק בו רבי יוחנן, ואין נראה לגמרא לומר כן, [וראה כוס ישועות שתמה בזה].

17. לא דוקא אמה מישראל, והוא הדין אם היה אביו מישראל ואמו גירות, כמבואר בקדושין עז א.

18. תוספות חד מקמאי. והמהרש"א כתב: נראה לי דהך אבעיא לא אזלא אלא אי סבירא ליה לרבי אליעזר בן יעקב כרבי יוסי דקהל גרים לא

גרים לא איקרי קהל, ואף שלפי שיטתו לא שייך לומר לא כדברי הגמרא אליבא דרבי יהודה, ולא כדברי הגמרא אליבא דרבי יוסי, אלא דינה תלוי בספק אם בקדושתיה קאי או לא; [ובתירוץ הגמרא אכן מפרשת הגמרא את דברי רבי יוחנן לפי שיטה זו, אך באוקימתא חדשה].

[ואין לומר: הואיל וכל איסורה הוא מדברי קבלה, לכולי עלמא אין הפצוה דכא בקדושתיה לענין בת גרים, שאם כן נמצא כהן פצוה דכא מאכיל בת גר וגירות לדעת רבי אליעזר בן יעקב, ומה הקשתה הגמרא בתחילת הסוגיא].

וצריך לפרש, שהוקשה לגמרא מה הם צדדי הספק אליבא דרבי אליעזר בן יעקב, והרי אי בקדושתיה קאי ודאי אסורה, ואי לאו בקדושתיה

כי אתא רבי אחא בר חיננא מדרומא [מן הדרום], אתא, ואייתי מתניתא בידיה [בא והביא עמו ברייתא]:

מנין לפצוע דכא כהן שנשא בת גרים, שמאכילה בתרומה?

שנאמר "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו — הוא יאכל בו".⁽¹⁹⁾

ובהכרח שברייתא זו מדברת במי שאמה היא מישראל, ולפי רבי אליעזר בן יעקב, ומשמיעה לנו שאין בה איסור אפילו מחמת "לא יבוא פצוע דכא בקהל ה'".

שאם לא כן, למאן, לדעת מי אנו מרבים כהן פצוע דכא שמאכיל את בת הגרים בתרומה?

אילימא לרבי יהודה —

האמר [הרי נתבאר לפי שיטתו], שבין אי

פצוע דכא בקדושתיה דכהן קאי, ובין אי לאו בקדושתיה דכהן קאי, לא אכלה.

ואי לרבי יוסי, למה לי קרא?

האמר [הרי נתבאר לפי שיטתו] שבין אי פצוע דכא בקדושתיה דכהן קאי, ובין אי לאו בקדושתיה דכהן קאי — אכלה!

אלא לאו, לרבי אליעזר בן יעקב.

ושמע מינה: כשרות לכהונה בלבד הוא דאיתוספא נוספה בה בבת גר שאמה מישראל, אבל קדושת "קהל" לא נוספה בה על ידי אמה שהיא מישראל, ומותרת היא לפצוע דכא, ולפיכך אכלה בתרומה.

ומסקינן: שמע מינה!⁽²⁰⁾

השמועה הבאה מתפרשת לפי שיטת רש"י כהבנת רוב הראשונים והאחרונים.⁽²¹⁾

מקשי?!

וכתב הריטב"א: הואיל ומשנתו של רבי אליעזר בן יעקב קב ונקי, רצתה הגמרא לפרש כשיטתו.

ולפי שיטת רש"י [בפירושו הראשון], שאף אליבא דרבי אליעזר בן יעקב לא נסתפק רבי יוחנן אלא בפצוע דכא כהן שנשא בת גר שאמה מישראל, ולא ככהן שנשא בת גר וגזירת, צריך לפרש כוונת הגמרא, דתיתי קאמר:

אם נשא בת גרים [אביה ואמה גרים], הרי הדין תלוי בספק דפרק הערל, ואם נשא בת גר שאמה מישראל הרי הדבר תלוי בספיקו של רבי יוחנן. וראה מה שכתבו התוספות בישוב הקושיא, ודבריהם צריכים תלמוד מלשון רש"י שלפנינו, וכפי שנתבאר לעיל בהערה.

21. שיטת הרמב"ן הרשב"א הריטב"א והמאירי בהבנת דברי רש"י, כי לדעת סוגייתנו, חופה

איכרי קהל, אבל לרבי יהודה, אי נמי לאו אמה מישראל אסורה לפצוע דכא, דקהל גרים איכרי קהל.

19. בפירוש הריב"ן כתב לבאר את הדרשה: דמצי למיכתב "וכי יקנה נפש" דהא כולה פרשתא בכהן קא מיירי, אלא להכי כתב "וכהן" דיש לך כהן אחר שמאכיל קניינו בתרומה, ואי זה זה פצוע דכא שמאכיל בתרומה בת גרים שמותרת לו.

20. לעיל בגמרא אמרו: וכי תימא הכא נמי יש לו להאכיל בבת גרים, והא מיבעיא בעי לה רבי יוחנן מרבי אושעיא.

ודקדקו הראשונים: הרי לפי מה שנתבאר כאן, ספיקו של רבי יוחנן היה אליבא דרבי אליעזר בן יעקב [ובכהן שנשא בת גזירת שאמה מישראל, לפי פירושו הראשון של רש"י], ואילו לדעת רבי יוסי הרי היא מותרת בודאי, ומאי

וכשם שנחלקו בחופה שלאחר קידושין, האם החופה פוסלתה, כן נחלקו בחופה של פסולה שלאחר קידושין, אם הם תופסים בה.

לדעת רב, חופה מועילה לקנות אפילו בפסולות.

ולדעת שמואל, אין חופה מועילה לקנות בפסולות, מפני שביאתה ביאת איסור היא, וחופה במי שאינה ראויה לביאה אינה חופה.⁽¹⁾

אמר שמואל: ומודה לי אבא [רב, שהוא נשיאי ורבי, לפי שהיה רב קשיש משמואל⁽²⁾], **בתינוקת** פסולה, כשהיא **פחותה מבת שלש שנים ויום אחד**, שאם הכניסה אביה לחופה עם כהן — שאין חופתה פוסלתה.

כי **הואיל ואין לה ביאה** [שביאת תינוקת כאשר היא פחותה מבת שלש שנים, אינה ביאה] ולכן אין ביאתה פוסלתה — שגם חופתה אינה פוסלתה. **אמר רבא: אף אנן נמי תנינא** במשנה במסכת נדה, שביאתה של פחותה מבת שלש שנים ויום אחד אינה ביאה הפוסלת.

איתמר: רב אמר: אף שהחופה אינה מועילה לקנות באשה אלא אם כן קדמו לה קידושין, וחופה בלא קידושין אינה כלום, מכל מקום —

ב-ת **יש חופה לפסולות.**

כגון, כהן גדול שהכניס אשה אלמנה בת כהן, לחופה בלא קדושין, הרי החופה פוסלתה [מדרבנן, ערוך לנר] מלאכול בתרומת בית אביה [גם לדעת הסובר ש"המשתמרת לביאה פסולה" אינה נפסלת], ואף שלא הועילה בה החופה לקנותה, או לעשותה נשואה.

והטעם, מפני שהחופה — כ"כניסת בעילה" היא נחשבת מדרבנן, ופוסלת, מדרבנן, כמו ביאה.

ושמואל אמר: אין חופה לפסולות, ומותרת היא בתרומת בית אביה.

וכשם שנחלקו בחופה שקודם קידושין, כך נחלקו בחופה של פסולה לאחר קידושין, האם היא פוסלת אותה מתרומת בית אביה, לדעת הסובר שהמשתמרת לביאה על ידי קדושין לבד אינה נפסלת [גמרא לקמן נח א.].

קודם קידושין — כיון שכמו כניסת בעילה היא. אלא, שנחלקו האם יש תוקף לחופה הנעשית בפסולות, ויש נפקא מינה במחלוקתם הן לענין חופה שקודם קידושין, כדי לפוסלה, והן לענין חופה שאחר קידושין, כדי לפוסלה או לעשותה נשואה [ומיהו בקרן אורה נראה שלא הבין כן].

2. רש"י. וכתבו התוספות: לא כמו שפירש בקונטרס שהוא לשון חשיבות, אלא כך היה שמו של רב.

בלא קידושין אינה קונה, וכן משמע מדברי רש"י לקמן נח א ד"ה חופה, וכמו שלמד הריטב"א מדבריו שם; וכן הבינו בדבריו הקרן אורה והערוך לנר, ועל פי דרך זו מתבאר כאן שיטת רש"י; ולתוספות שיטה אחרת בהבנת דבריו.

1. גמרא לקמן נח א. ובפשוטו, אין כאן כמה מחלוקות, אלא, כולי עלמא מודו שמן הדין היה שחופה תועיל לפסול אותה בתרומה — ואפילו

הנדה והזב עצמם טמאים טומאת שבעה ימים.

אך הנוגע במשכבם טמא טומאת ערב.

ג. "עליונו של זב" וכמו כן "עליונה של נדה", הוא דבר הנישא על גבי הזב, כמו בגדיו, ואין הוא מטמא טומאה חמורה. שאין הוא מטמא אדם וכלים [כמדרס הזב], אלא רק מטמא טומאת ערב, לאוכלין ומשקין בלבד.

ד. אדם הבועל נדה, אין אנו דנים את ביאתו בה כשאר מגע בעלמא, להיות טמא טומאת ערב כשאר נוגע בנדה, אלא ביאתו בה – מטמאתו טומאת שבעה, כטומאת הנדה עצמה.

ה. בועל נדה הרי הוא מטמא את משכבו, ואולם אין משכבו טמא כטומאת משכב הזב והנדה [שהן מטמאין אדם טומאת ערב], אלא דין משכבו הוא כדין "עליונו של זב", הנישא עליו, שהוא טמא טומאה קלה, שמטמא טומאת ערב לאוכלין ומשקין בלבד.

ו. כל האמור בבוועל נדה, הוא רק בהיותה בת שלש שנים ויום אחד, או יותר, שמאז, אם היא נהיית נדה, היא מטמאה את בועלה על ידי "ביאה".

אבל אם היתה פחותה מבית שלש שנים ויום

וכיון שאין ביאתה פוסלתה, כל שכן שאין חופתה פוסלתה. שהרי כל חשיבות חופה אינה אלא משום שהיא קרובה לביאה, ובתינוקת שביאתה אינה נחשבת ביאה, כל שכן שחופתה אינה נחשבת חופה לפוסלה.⁽³⁾

דתנן: **בת שלש שנים ויום אחד**, שמגיל זה היא נעשית ראויה לביאה:

הרי זו **מתקדשת בביאה** כשאר נשים.

ואם בא עליה יבם – קנאה, שהרי ביאתה ביאה היא.

וחייבין עליה משום אשת איש, אם קידשה אביה ולאחר מכן בא עליה איש אחר.

ואם היתה נדה, ובעל אותה אדם, הרי זו **מטמאה את בועלה** כטומאת שבעה – **לטמא**, שיהא האדם הבועל אותה, מטמא את **המשכב** התחתון, שהוא שוכב עליו, כטומאת "עליון של זב" [בגד הנישא על גבי הזב].

א. הנדה מטמאת את הנוגע בה טומאת ערב [ראשון לטומאה].

ב. הנדה והזב מטמאים את משכבם "טומאת מדרס", שהיא טומאה חמורה, המטמאה אדם, לטמא אותו, ושיטמא האדם את בגדיו.

קאמר. והכי קאמר: הואיל ואין ביאתה ביאה, אף אין חופתה חופה ליפסל [ואולם ברש"י שלפנינו לא כתב כן, אלא: הואיל ואין לה ביאה, אין ביאתה פוסלה מתרומת בית אביה].

ורבא אייתי סייעתא דאין ביאתה ביאה לפוסלה. וכיון שאינה נפסלת בביאה, כל שכן שאינה נפסלת בחופה. ולאו למימר, שיהא רבא

3. כך פירש רש"י. וכתב הרשב"א על דבריו: איכא דקשיא להו, מדאמר שמואל "הואיל ואין לה ביאה", שמע מינה מילתא דפשיטא היא דאין לה ביאה?!

ותירץ הרשב"א את דברי רש"י: ומסתברא כפירושו של רש"י, ו"הואיל" דאמר שמואל, הואיל ואין ביאתה ביאה לקנות ולידון בה,

אחד, אין ביאתה אלא כשאר מגע בעלמא, והרי "בועלה" טמא טומאת ערב בלבד, ואינו מטמא את משכבו כלל.

ואם נשאת לכהן על ידי אביה — הרי זו אוכלת בתרומה.⁽⁴⁾

ואם בא עליה אחד מכל הפסולין [כגון: חלל נתין וממזר, או אלמנה לכהן גדול], פסלה מתרומת בית אביה.

ומדייק רבא: בת שלש שנים ויום אחד הוא דמיפסלא בביאה, ולכן מיפסלא בחופה.

הא פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, דלא מיפסלא בביאה — לא מיפסלא נמי בחופה.

ומסקינן: אכן, שמע מינה!

ועתה מביאה הגמרא את דברי רמי בר חמא, החולק על רב ועל שמואל —

הן על מה שאמר רב, חופה בלא קדושין פוסלת אפילו לפי מי שסובר "משתמרת לביאה פסולה" אינה נפסלת.

והן על מה שאמר שמואל, חופה בלא קדושין אינה פוסלת את הפסולה לביאה, אפילו לדעת הסובר ש"משתמרת לביאה פסולה" נפסלת:

אמר רמי בר חמא: בשאלה האם יש חופה לפסולות בלא קדושין לפסול בתרומה את הפסולה לביאה, הנכנסת לחופה —

באנו בו למחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר ורבי שמעון, שנחלקו במשנתנו בדין משתמרת לביאה פסולה, אם היא פסולה לתרומה.

לרבי מאיר, דאמר קדושין פסלי הואיל א-ח ומשתמרת היא לביאה פסולה, אף חופה נמי בלא קדושין פסלה. שאף זו משתמרת לביאה פסולה היא, ואף שלא חלה החופה לקנותה.

מאישות הלכה יא, באריכות גדולה. ויש ראשונים שפירשו דברי שמואל, שנישואי פחותה מבת שלש שנים אינה חופה כיון שאינה ראויה לביאה, ולפיכך אינה פוסלת בתרומה אם היתה אסורה לכהן, ואין החופה תופסת בה כלל, ואפילו היתה כשירה.

ועל זה הוא שאמרו: אף אנן נמי תנינא, שרק הנשאת בת שלש היא זו שאוכלת בתרומה כנשואה, אבל פחותה מבת שלש אינה אוכלת, הואיל ולא תפסו בה נשואין, והרי היא כארוסה שאינה אוכלת בתרומה.

ראה כל זה ברמב"ן; והרשב"א דחה פירוש זה מסברא, והוכיח שאינו כן גם מלשון הגמרא, שאמרה: בת שלש שנים ויום אחד הוא דמיפסלא בביאה, מיפסלא נמי בחופה וכו'.

צריך להביא ראיה מן המשנה שאין ביאתה ביאה לקנות ולדון בה. אלא שאינה נפסלת בה. דאי לא, הוה אמינא, דמיקניא הוא דלא מיקניא בה, אבל נפסלת היא על ידה. ותדע לך: מדאיצטריך במתניתין למיחשב כרוכלא כל הני, דאלמא לא שמעינן חדא מגו חברתה. דאיכא למימר: אע"ג דלגבי הא לא שמה ביאה, לגבי הא שמה ביאה.

4. מבואר מן המשנה, שאם נישאת לכהן פחותה מבת שלש שנים ויום אחד אין היא אוכלת בתרומה.

ובטעם הדבר, ראה תוספות רמב"ן ורשב"א כאן, ובדברי רש"י בקדושין י ב, ובמה שביאר הרשב"א שם כוונתו, וברש"י סנהדרין נה ב וסט א, ובמה שכתב בכלל זה המשנה למלך פרק ג

ואילו לרבי אלעזר ורבי שמעון, דאמרי קדושין לא פסלי — חופה נמי לא פסלה.⁽¹⁾

וממאי שאכן אף בחופה בלא קדושין נחלקו?!

והרי, דילמא עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם, שהמשתמרת לביאה פסולה הרי היא נפסלת, אלא בקדושין, דקני לה [חלים הקדושין וקונים אותה].

אבל חופה, דלא קנה לה — לא נפסלה.

אי נמי: עד כאן לא קאמרי רבי אלעזר ורבי שמעון התם שאין המשתמרת לביאה פסולה נפסלת בתרומה, אלא בקדושין דלא קריבי [קרובים] לביאה.

אבל חופה, דקריבא לביאה — הכי נמי דפסלה אפילו לדעתם.

אלא, אי איכא למימר תנאים הם שנחלקו בדבר — בפלוגתא דהני תנאי הוא, שיש לך לומר:

השמועה הבאה מתבארת על פי התוספות לפי שיטת רש"י.

דתניא:

כבר נתבאר לעיל, שמחלוקת רב ושמואל היא אף בחופה שלאחר קידושין, האם הם חלים, והאם פוסלים אותה בתרומה לדעת

הסובר משתמרת לביאה פסולה על ידי קדושין אינן פוסלין אותה בתרומה.

ובדבר זה, מביאה הגמרא מחלוקת תנאים, שנחלקו בו.

דתניא: אם נישאו בנות ישראל לכהן, בקידושין, ובחופה שאחריהם —

זו וזו, הכשרות לכהונה, והפסולות לכהונה.

או שנכנסו הכשרות והפסולות לחופה, ועדיין לא נבעלו —

הרי הן:

אוכלות מזונות משלו, משל הבעל.

ואוכלות בתרומה, מכח בעליהן הכהנים.

אך קודם שמסיימת הגמרא להביא את דברי החולק באותה ברייתא, הרי היא מפרשת את דברי הברייטא, ומוכיחה מדברי תנא קמא ש"אין חופה לפסולות":

כי הרי בדברי הברייטא נזכרו שני ענינים: תחילה אמרה הברייטא "נישאו", ולאחר מכן "או שנכנסו לחופה ולא נבעלו".

וכיון שהמשיכה והוסיפה הברייטא לומר "או שנכנסו לחופה ולא נבעלו", לאחר שכבר אמרה "נישאו", מכלל זה אתה למד, ד"נישאו" [שנזכרו בברייטא תחילה], היינו

פוסלת יותר מקדושין.

ולענין חלות הנשואין, משמע בפשוטו שלדעת רמי בר חמא חלו בה נשואין. שהרי אם עשה בה חופה בלא קדושין, הרי היא פוסלת לדעת הסובר משתמרת לביאה פסולה הרי היא פסולה, הרי שתופס חופה בפסולה.

1. ואם הכניסה לחופה לאחר קידושין, משמע בפשוטו, שלענין פסול הדבר תלוי במחלוקת התנאים, שלדעת הסובר משתמרת לביאה פסולה הרי היא פסולה, כבר נפסלה על ידי הקדושין. ואילו לדעת הסובר, משתמרת לביאה פסולה אינה נפסלת, אף זו אינה נפסלת, שאין החופה

נישאו ממש, שנכנסו הפסולות לחופה ואף נבעלו, ובכל זאת הן אוכלות בתרומה!

והרי ודאי אי אפשר לומר כן!

כי האם יש מי שיאמר שנשים הפסולות לכהונה שנבעלו לכהן אוכלות בתרומה? והרי הן נתחללו בביאתו! (2)

אלא לאו, בהכרח, שאין הברייטא עוסקת בשני אופני נישואין, אלא הכל דבר אחד הוא: שתחילה אומרת הברייטא "נישאו זו וזו", הכשרות והפסולות, ומפרשת הברייטא כיצד זה שנישאו הפסולות והן אוכלות בתרומה? כגון, **שנכנסו לחופה ועדיין לא נבעלו**.

וקתני בברייטא, הכשרות והפסולות אוכלות משלו, ואוכלות בתרומה!

הא למדת מדברי תנא קמא, שאינה נפסלת מלאכול בתרומה, אף שנכנסה לחופה,

וכשיטת שמואל, שאין חופה לפסולות, ולכן אינה נפסלת כשנכנסה לחופה ולא נבעלה. (3)

ועתה ממשיכה הגמרא, ומביאה את דברי החולק באותה ברייתא, כדי ללמוד מדבריו שיש חופה לפסולות:

רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה אומר: כל שביאתה מאכילתה — חופתה נמי מאכילתה בתרומה.

וכל שאין ביאתה מאכילתה [כלומר: אם לאחר שתיבעל לא תאכל], **אף אין חופתה מאכילתה בתרומת בעלה.**

ולמדנו מדברי רבי ישמעאל, שהקיש חופה לביאה, כי כשם שהביאה פוסלת ואפילו מתרומת בית אביה, כך החופה פוסלת ואפילו מתרומת בית אביה.

ומכאן אתה למד, שיש חופה לפסולות. (4)

והטעם שאוכלת היא משלו, ואף שאין החופה מועילה, הוא משום שכניסה לחופה לא גרעה מהגעת זמן נישואין, שהבעל חייב אז במזונותיה כמו ששינו בכתובות, תוספות. ועוד כתבו התוספות, שאין אוכלות משלו בחיים חיותו, כיון שחייב הוא להוציאה, אלא רק לאחר מיתה הן אוכלות משלו.

4. רש"י, התוספות והריטב"א.

וראה בריטב"א, שכתב בפירוש לשון "אין חופתה מאכילתה", פירוש, שאין מניחתה מלאכול, ואידי דקתני רישא דחופה כשרה מאכילתה, תנא סיפא דחופה פסולה אינה מאכילתה.

ולשון רש"י הוא: חופה פסולה אינה מאכלת וה"ה ביאה. ואינו מובן. והמהרש"ל הגיה:

2. לשון רש"י כאן שהזכיר תרומה דבי נשא, צריך תלמוד, כיון שלשית רש"י אין הברייטא עוסקת אלא באכילת תרומה מכח הבעל כפשטות לשון הברייטא, ולא בבנות כהן האוכלות בתרומה מכח אביהן, וכמו שכתבו התוספות לפי שיטת רש"י.

3. ואף שלפי שיטת שמואל אין החופה חלה כלל, מכל מקום אוכלות הן בתרומה מכח בעליהן, ואינן כארוסות שאינן אוכלות בתרומה, כיון שאף ארוסה היתה אוכלת בתרומה אם לא משום גזירת חכמים שמא תשקה לאחיה ולאחותה או שמא ימצא בה מום ויתבטלו הקדושין למפרע, וזו, הואיל והכניסה לחופה הרי אינה בבית אביה, והוא אף בודקה תחילה ממום, ולפיכך אוכלת היא בתרומה.

ודוחה הגמרא את ההכרח מדברי רבי ישמעאל:

ממאי, מנין לך שלפי רבי ישמעאל, החופה היא זו שפוסלת, עד שתלמד מדבריו שיש חופה לפסולות?!

דילמא רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה — **כרבי מאיר סבירא ליה**, דאמר: משעת קדושין לא אכלה.

והטעם שאינה אוכלת, הוא משום הקדושין, היות ומשתמרת לביאה פסולה היא, ולדעת רבי מאיר אינה אוכלת בתרומה.

ומקשה הגמרא על הדחיה, ומקיימת את ההוכחה מדברי רבי ישמעאל.

כי אם אכן כוונת רבי ישמעאל היא לומר כרבי מאיר, שנפסלה מחמת הקידושין, מדין משתמרת לביאה פסולה —

האי, מדוע אמר **"כל שאין ביאתה מאכילתה"** — **אין חופתה מאכילתה**.

אם כדבריו, שבסיבת הקדושין פסלה רבי ישמעאל, איך אמר בלשונו **"אין חופתה מאכילתה"**?

והרי **"כל שאין ביאתה מאכילתה"** — **אין כספה** [כסף קדושה] **מאכילתה**, **מיבעי ליה** לרבי ישמעאל לומר!

אך בכל זאת, דוחה הגמרא את ההכרח מדברי רבי ישמעאל לומר שהוא סובר **"יש חופה לפסולות"**:

כי **דילמא**, אידי דקאמר **תנא** קמא בדבריו **"חופה"**, **אמר איהו נמי "חופה"**. אבל לעולם טעמו אינו משום החופה, אלא משום הקדושין.

אמר רב עמרם: הא מילתא, דבר זה **אמר לן רב ששת**. **ואנחריננה לעינין ממתניתין**. ממשנה הביא ראיה לדבריו, והאיר רב ששת [שהיה סגי נהור] את עינינו בהבנת המשנה

וכך אמר רב ששת: **יש חופה לפסולות**.

כבר נתבאר לעיל, שנחלקו רב ושמואל בחופה של פסולות — בין פסולות לכהונה, ובין פסולות לישראל — לאחר קידושין, אם היא מועילה לעשותה נשואה. ומביאה הגמרא סיוע מן המשנה, שהחופה חלה אף כשהיא פסולה לבעל.

ולא נחלקו אלא בחופה שאין עמה ביאה. אבל חופה שיש עמה ביאה, הרי היא נשואה לכל דבר.

ותנא תונא, וכך שנה אף התנא במשנה, במסכת סוטה:

כתיב בפרשת סוטה [במדבר ה]:

"איש איש כי תשטה אשתו ומעלה בו מעל, ושכב איש אותה שכבת זרע, ונעלם מעיני אישה ונסתרה והיא נטמאה. ועבר עליו [וכבר עבר עליו קודם לכך שנסתרה] רוח קנאה, וקנא את אשתו" [שהתרה בה: אל תסתרי עם פלוני!]

וה"ה אינה.

ובהגהות רבי שמחה מדסוי הגיה: **צ"ל "והרי היא ביאה"**.

אינה מאכלת **"כביאתה"**. והמהרש"א במהדורא בתרא כתב שבספר ישן אינו, אלא שכתב שם דמילת ביאה אינה שם, וצריך להוסיף דגם מלת

וממשה זו באה הגמרא להוכיח שחופה מועילה לפסולה, להיעשות נשואה —

האי "שלא שטייתי בהיותי ארוסה" — **היכי דמי?**

אילימא שמדובר בכגון דקני לה, שקינא לה בעלה והתרה בה שלא תסתתר עם איש זר **כשהיא ארוסה, ואיסתתרא** [ונסתרה, ב"ח], **וקא משקה לה כשהיא ארוסה** —

ופירוש המשנה הוא, שיכול הבעל להשביעה ולהשקותה כשהיא ארוסה או שומרת יבם על סתירתה. וכן יכול הוא להשביעה ולהשקותה על סתירה שלאחר נישואיה או כניסתה לרשות יבמה [רש"י קדושין כז ב].

אי אפשר לפרש כן.

שהרי וכי **ארוסה בת משתיא היא**?! וכי שותה היא מי סוטה קודם שנשאת על סתירתה שבשעת אירוסיה?!

והא תנן: ארוסה ושומרת יבם שקינאו להן בעליהן, ונסתרו —

לא שותות קודם שנישאו.

שהרי אמרה תורה "ואת כי שטית טומאה תחת אישך", מלמד הכתוב שאין האיש משקה אלא אשה שבשעת השקאה היא "תחת אישה".⁽⁸⁾

"והקריב אותה הכהן והעמידה לפני ה'". ולקח הכהן מים קדושים בכלי חרש. והשביע אותה הכהן, ואמר אל האשה: אם לא שכב איש אותך, ואם לא שטית טומאה תחת אישך, הנקי ממי המרים. ואת כי שטית תחת אישך, וכי נטמאת, ויתן איש כן את שכבתו מבלעדי אישך.

והשביע הכהן את האשה בשבועת האלה, ואמר הכהן לאשה: יתן ה' אותך לאלה ולשבועה בתוך עמך, בתת ה' את ירכך נופלת. ואמרה האשה אמן אמן. והשקה את המים.

והיתה אם נטמאה, ותמעול מעל באישה, ובאו בה המים המאריים למרים, וצבתה בטנה ונפלה ירכה.

ונקה האיש מעון, והאשה ההיא תשא את עונה".

ומפרשת המשנה את כפל לשון הכתוב "אמן אמן":

"אמן" שלא שטייתי כשהייתי ארוסה, ולא כשאני נשואה.⁽⁵⁾

"אמן" שלא שטייתי, לא כשהייתי שומרת יבם,⁽⁶⁾ ולא כשהייתי כנוסה ליבם.

ומפרש לה ואזיל.⁽⁷⁾

5. בביאור לשון רש"י כאן בדברי הבריייתא, ראה בהערות בהמשך הסוגיא.

6. ביאר רש"י בסוטה ובקדושין: שומרת יבם, ממתנת ומצפה ליבום, כמו שנאמר אצל יעקב כששמע את חלומו של יוסף "ואביו שמר את הדבר".

7. ביאר רש"י בקדושין: לשון "כנוסה" שיין ביבמה, כדכתיב: לא תהיה אשת המת "החוצה" לאיש זר, אלא יבמה יקחנה לאשה בביתו.

8. ואולם לאחר שנישאה, הרי הוא משקה אותה אף על סתירתה שקודם נישואיה, כמבואר

ואף שנתמעטו ארוסה ושומרת יבם מלשתות, מכל מקום לא נתמעטו מקינוי ואיסור על הבעל.

ולכן, לא נוטלות כתובה כשגירשום בעליהן, שהרי הן הגורמות להיאסר עליו.

אלא, בהכרח, שכן יש לפרש את דברי המשנה, שמדובר בה כשכבר נישאת האשה, ונבעלה, והאשה בשבועתה, כשהוא משקה אותה על קינוי וסתירה שלאחר נישואיה, הרי היא אומרת "אמן אמן", וכוללת בשבועתה גם זנות קודמת.

וכגון, דקני לה גם כשהיא ארוסה, ואיפתתה נסתרה ונתיחדה עם אותו פלוני בעודה ארוסה, ומשקה לה כשהיא נשואה, לאחר נכנסה לחופה ונבעלה, על שתי הסתירות.

וכך הוא פירוש המשנה:

אם היא נשואה שנסתרה לאחר נישואיה, וגם קודם לכן, בהיותה ארוסה, הרי כשהוא משקה אותה, הוא משביעה גם על כך שלא זינתה בסתירה שנסתרה בעודה ארוסה. והמים בודקין את שני המקרים.

ואם היא יבמה כנוסה, שנסתרה לאחר שהתייבמה, וגם קודם לכן, בהיותה שומרת יבם, הרי כשהוא משקה אותה אחרי שמייבם אותה, הוא משביעה גם על כך שלא זינתה בסתירה שנסתרה בעודה שומרת יבם.⁽⁹⁾

אף זו אי אפשר.

שהרי: מי בודק לה מים?!

וכי מועילים המים לבדוק אשה, שנבעלה לבעלה לאחר שנסתרה ונאסרה עליו?!

והתנאי: כתיב בסוף פרשת סוטה "ונקה האיש מעון".

ומים בודקין אותה על שתיהן; הרי שמפרש כי בשתיה אחת נבדקת היא על שתי סתירות, ומדובר שנסתרה שתי פעמים [ואף שרש"י פירש כן על שומרת יבם וכנוסה, משמע בפשוטו שהוא הדין בארוסה ונשואה].

ואם כי ודאי לא קאי רש"י על מה שאמרה הגמרא בתחילה "אילימא דקני לה כשהיא ארוסה ומשקי לה כשהיא ארוסה", מכל מקום פירש רש"י כן לפי התירוץ של הגמרא.

וראה עוד בלשון רש"י בסוף העמוד "ומשביעה [אחר שכנסה] שלא שטית בסתירה ראשונה", ומשמע: "ראשונה", מכלל דאיכא שניה [ואף שם מירר רש"י גבי שומרת יבם].

ואכן בלשון הכתוב הרי מבואר שהאשה כופלת ואומרת "אמן אמן", ואם כן בשתיה אחת אנו עוסקים, שהיא נשבעת על שתי הסתירות.

בהמשך הסוגיא, ו"תחת אישך", כלומר, שאת עכשיו תחת אישך.

והקשו התוספות: מנא לן לפרושי קרא הכי? הא "טומאה תחת אישך" משמעותה שהסתירה היתה בנשואין [ולקמן דרשו חכמים את הפסוק: ויתן איש בכ את שכבתו "מבלעדי אישך", ללמד: צריך שיבוא עליה בעלה קודם הסתירה, ואין די במה שבא עליה בעלה עד שעת השקאה]?

ותירצו: כי היכי דמרכי מ"איש איש" קינוי דאירוסין [סוטה כד א], הכי נמי נרבה סתירה.

9. נתבאר על פי לשונו של רש"י שכתב בתחילת הסוגיא בד"ה שומרת יבם וכנוסה, כלומר: ואם היתה יבמתו וכנסה היבם משקה אותה ומשביעה אף על סתירה שנסתרה בעודה שומרת יבם,

מלמד הכתוב, כי רק בזמן שהאיש מנוקה מעוון, שלא בא עליה אחר שנסתרה ונאסרה עליו⁽¹⁰⁾, אז המים בודקין את אשתו.

אבל אם אין האיש מנוקה מעוון, לפי שבא עליה אחר שנסתרה — אין המים בודקין את אשתו.

וזו, שבא עליה בעלה אחר שנסתרה, הרי לא יבדוקה המים על אותה סתירה.

אלא, בהכרח, דקני לה כשהיא ארוסה, ואיסתתרא כשהיא ארוסה, ונכנסה לחופה, וראוי הוא בעלה להשקותה, היות ועדיין היא לא נבעלה על ידו לבעלה, והוא מנוקה מעוון. ובאותה עת הוא שוב קינא לה, ונסתרה. וכשהוא משקה אותה, הרי הוא משביעה על שתי הסתירות כאחת.

ושמע מינה כדעת רב הסובר: יש חופה לפסולות, והיא עושה אותן נשואות.

שאם לא כן, האיך משקה אותה בעלה? כי אם החופה אינה תופסת בפסולות, הרי היא עדיין ארוסה, ואין הארוס משקה את ארוסתו!

אמר רבא, לדחות את הראיה ממשנתנו לשיטת רב שיש חופה לפסולות:

ותסברא, וכי סבור אתה דחא משנה מתרצתא [מיושבת היא, ואינה משובשת] היא, עד שאתה מביא ממנה ראייה?

והא כי אתא רבי אחא בר חנינא מדרומא [כשבא רבי חנינא מן הדרום], אתא ואייתי מתניתא בידיה [בא והביא עמו ברייתא]:

כתיב: "ויתן איש בכ את שכבתו מבלעדי אישך" —

מלמד הכתוב: מי שקדמה שכיבת בעל לבעל [לסתירה], המספקת אותנו שמא בא עליה הבעל? הרי המים בודקים את אשתו. ולא במי שקדמה שכיבת בעל לבעל.

ולכן, אי אפשר כלל שיבדקו המים על סתירה שנסתרה בהיותה ארוסה, הואיל ובאותה שעה לא קרינן בה "מבלעדי אישך".

וכיון ששנינו במשנה ההיא שמשיעה על זמן האירוסין, בהכרח שמשנה משובשת היא, ויש להגיה ולתקנה, ואי אפשר ללמוד ממנה לגבי חופה לפסולות.

אמר תירץ רמי בר חמא: אכן משנה זו, מיושבת היא.

שהרי משכחת לה שתקדם שכיבת הבעל לסתירה — כגון שבא עליה ארוסה בבית אביה בזנות, ולכן יכול להשביעה לאחר הנישואין גם על זמן האירוסין.

השמועה מתבארת לפי לשונו השני של רש"י.

וראה תוספות ישנים.

ואולם מלשון רש"י בקדושין כז ב ד"ה גלגול, נראה, שרק לפי פירושו של רב נחמן בר יצחק בסוף הסוגיא מיייר שקינא לה ונסתרה אחר נישואיה, ולא לאוקימתא זו.

10. רש"י. ונחלקו הראשונים בדבר:

יש אומרים: אין צריך אלא שיהא מנוקה מעוון זה, שלא בא עליה אחר שנסתרה. ויש אומרים: כל שבא ביאה אסורה מימיו אין המים בודקין את אשתו.

וגם אם נרצה לתרץ ולהעמיד דכוותה, כמו שהעמדנו בארוסה, (12) שמדובר שבא עליה הארוס בבית אביה.

וכך גם גבי שומרת יבם, מדובר בה בכגון שבא עליה היבם בבית חמיה לשם זנות, קודם שנסתרה עם אחר, ואין בו ביבם עוון, ואחר כך נסתרה, כשעדיין שם "שומרת יבם" עליה, כיון שביאת הזנות של היבם אינה קונה בה לגמרי.

אך הועילה לו ליבם הביאה שהוא בא עליה לשם זנות בעלמא, לגבי זה שיכול להכניסה עתה להיות לו לאשתו גמורה על ידי חופה, בלא שיבוא עליה בעוון.

וכיון שהכניסה לחופה, הריני קורא בה "תחת אישך", ויכול הוא להשקותה גם על אותה הסתירה שנסתרה כשהיתה שומרת יבם. (13)

עדיין יקשה:

הרי אי אפשר לומר כן. כי:

אך מקשה הגמרא על דבריו, כי בכל זאת, אין המשנה מיושבת, בענין שומרת יבם:

שהרי גם על מה ששינונו בה שמשביעה "שלא שטיתי שומרת יבם וכנוסה", תיקשי לך כמו בארוסה, כיצד זה יתכן? שהרי אם קינא לה אז ונסתרה, ובא להשקותה קודם שייבמה, הרי שינונו: ארוסה ושומרת יבם לא שוות ולא נוטלות כתובה.

ובהכרח צריך לומר, שכבר היתה "כנוסה" לו בשעת ההשקאה. (14)

ותיקשי לך, הרי אם כך, אין הבעל מנוקה מעוון!

שהרי בהכרח מדובר שמשביעה רק אחרי שבעל אותה, כי אי אפשר לומר שנכנסה לחופה ולא נבעלה, כיון שאין חופה ליבמה.

נמיהו הא לא תיקשי: הרי קדמה שכיבת הבעל לבעל, ומשום שביבמה די לנו במה שקדמה שכיבת הבעל המת — שהיבם מייבם מכחו — לביאתו של בועל].

ראה בכל זה במשנה למלך הלכות סוטה ב ח; ובשיטת רש"י ביאר שם כשיטה הראשונה.

11. ביאר רש"י בתחילת הסוגיא הטעם שמשקה אותה על זנותה בעודה שומרת יבם, אף שאינה עוברת אלא על איסור "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" ואין כאן זנות דאשת איש:

דהא אי זנאי בעודה שומרת יבם אסורה עליו, וכרבי עקיבא מוקמינן לה במסכת סוטה דאמר: אין קדושין תופסין בחייבי לאוין, דמשוי לה יבמה לשוק כאשת איש, וכי היכי דאשת איש מיתסרא אגברא בזנות, שומרת יבם נמי מיתסרא איבמה, וכיון דמיתסרא עליה בת קינוי היא.

12. התוספות הקשו על פירושו של רש"י, כיון שלשון "דכוותה" משמע שאנו מפרשים כן ביבמה מאותו טעם שפירשנו בארוסה, ואילו לפירושו של רש"י הוא מטעם אחר מאשר בארוסה, שהרי ביבמה אין את החסרון שקדמה שכיבת בועל לבעל, כי שכיבת הבעל המת קדמה לשכיבת הבעל, והיבם בא לייבם מכל נישואי אחיו המת.

וראה ישוב ללשון "דכוותה" לפי פירוש רש"י, בערוך לנר.

13. נתבאר על פי המהרש"א בביאור לשונו השני של רש"י, אבל בקרן אורה פירש לפי

לאחר שבא עליה היבם, אפילו היתה זאת ביאת זנות –

וכי "שומרת יבם" קרית לה בשעת סתירתה לאחר מכן?

והרי אשתו מעליא היא [אשתו גמורה היא], על אף שבא עליה היבם רק לשם זנות!

דהא אמר רב [לעיל נו א, לפרש את מה ששנינו: הבא על יבמתו ב"מזיד" קנה, שבא עליה לשם זנות בעלמא. ובכל זאת] קנה אותה להיות כאשתו לכל דבר, אף שבא עליה במזיד לשם זנות?!

וכיון שבהכרח המשנה משובשת היא, ויש להגיהה, אין להביא ממנה ראיה!

ומתרת הגמרא שיש ליישב את המשנה כשמואל.

דאמר שמואל: לא קנה היבם על ידי ביאה לשם זנות בעלמא ["מזיד"], אלא רק לדברים האמורים באותה פרשה.

לירש את אחיו, ולפוטרה, אותה ואת צרתה מן היבום, ולהיות במקום אחיו לכל דבר שכבר היה לבעל כח בה כשמת.

אבל ליורשה, ולהיטמא לה, ולהפר נדרה, ולהאכילה בתרומה – לא קנה אותה אם נפלה לו מן האירוסין, לפי שלא היה לבעל כח באשתו לכל אלו [לפי לישנא קמא].

והואיל ולא קנאה אלא לדברים אלו, עדיין "שומרת יבם" היא נקראת, ולא כאשתו לכל דבר, ולפי שיטתו, מתיישבת המשנה.⁽¹⁾

ותמהינן: מידי הוא טעמא אלא לרב, כלומר: והרי ממשנה זו בא רב ששת להוכיח כשיטת רב שיש חופה לפסולות.

והא אמר רב גופיה: קנה לכל אפילו בביאת מזיד?!

ונמצא, כי לשיטת רב עצמו, בהכרח שמשנה זו משובשת היא, ואיך נוכיח ממנה כדבריו?!

למיקרייה שומרת יבם, [ומסוגיא זו למד הריטב"א לפרש את הסוגיא לעיל כפירוש התוספות, שאין תרומה אלא דוגמא בעלמא, והוא הדין לשאר דברים]. בסוגיא לעיל נתבאר שתי לשונות במחלוקת רב ושמואל.

האחת: אם נפלה לו ליבם מן הנישואין, אפילו שמואל מודה שקנה אותה לכל דבר, ואם נפלה לו מן האירוסין בו נחלקו רב ושמואל. השניה: אם נפלה לו ליבם מן האירוסין, הרי אפילו לרב לא קנה את יבמתו לכל.

וסוגיינו שתלתה את ביאור המשנה במחלוקת רב ושמואל, על כרחך סוברת כאן כלשון הראשון, ומפרשת את המשנה כגון

לשונו השני של רש"י שלא הכניסה לחופה, ראה שם.

והטעם שמועילה החופה ביבמה אחר שעשה בה היבם ביאה של זנות, אף שאין חופה ביבמה, היינו משום שלאחר שקנאה בביאת זנות, אף שלא קנאה לכל דבר, כבר היא אינה נחשבת כיבמה שלא מועילה בה חופה, ודומה הדבר לעשה בה מאמר לפי בית שמאי, שאם מאמר אירוסין הוא עושה, מועיל בה אחר כך חופה, וראה בהמשך הסוגיא.

1. כתב הריטב"א: פירוש, דאע"ג דקנה לדברים האמורים בפרשה, כיון שלא קנה לשאר הדברים, ליורשה וליטמא לה ולהאכיל בתרומה, דינא הוא

ומתוצת הגמרא שיש לפרש את ענין שומרת יבם, שלא יקשה האין משקה אותה ועדיין לא בא עליה לקנותה, ואין שומרת יבם שותה, שיתכן ותהיה היבמה אשתו גמורה על ידי חופה, בלא ביאה כלל:

הבא, בשומרת יבם, **במאי עסקינן**: כגון **דעבד בה היבם מאמר** [כסף ושטר], **ובית שמאי היא, דאמרי: מאמר קונה קנין גמור**, ונעשית ארוסה על ידי המאמר.

ומאחר שנעשית ארוסה, מועילה החופה שלאחריה, לעשותה כאשה לכל דבר, וכך יתכן להשקותה בלא שבא עליה.⁽²⁾

ותמהינן עלה: **אי הכי — היינו ארוסה!** ומדוע היא נקראת "שומרת יבם"?⁽³⁾

ודוחה הגמרא את התמיהה: **ולמעמיד, האם "נשואה" ו"בנוסה" לאו חדא מילתא היא** [אינם דבר אחד], והרי אין הפרש ביניהן לאחר שכנסה היבם, והכנוסה ביבום היא כשאר נשים נשואות?!

אלא בהכרח שאין החילוק ביניהם אלא בשמותיהן, בכך **שנשואה** נקראת אשה

דידיה, שאינה באה לו מכח אדם אחר, ו"**בנוסה**" נקראת אשתו שבאה אליו מכח **דחבריה**, שהרי היבום חל רק מכח היותה אשתו של אחיו.

הבא נמי החילוק הוא רק בשמותיהן: **ארוסה** היינו אשה **דידיה**, ו**שומרת יבם** היינו אשה **דחבריה**.

דברי רב פפא להלן מתבארים כפירושו השני של רש"י, וכהבנת התוספות בדבריו.

רב פפא אמר, שיש לדחות את הראיה מהמשנה שיש חופה לפסולות.

ויש ליישב את הקושיה שהרי קדמה שכיבת בעל לבועל, ויש ליישב את הקושיה גבי שומרת יבם האין משקה לה קודם שבא עליה ונעשית כנוסתו — כך:

לעולם משנתנו עוסקת בכגון שנסתרה כשהיא ארוסה, ונישאת, ובא עליה, ואחר כך משקה אותה. ובכי האי גוונא לדברי הכל יש חופה לפסולות.

ובשומרת יבם מדובר שנסתרה בעודה

שנפלה לו ליבם מן האירוסין, ולכן ניחא לשמואל ולא לרב.

אבל לפי הלשון השניה, שאף רב מודה כשנפלה לו ליבם מן האירוסין שאינו קונה אותה לכל, אם כן אפשר לאוקמה למשנתנו אף כרב, וכגון שנפלה ליבם מן האירוסין, [ובתוספות סוטה כד ב ד"ה דהאמר הרגישו בזה, אלא שפירשו את מחלוקת הלשונות דלעיל באופן אחר ממה שפירשו בסוגיא לעיל].

[וראה היטב בסוטה כד ב סוגיא דומה לסוגייתנו, ושם אמרינן: "דכוותה גבי שומרת

יבם כגון שבא עליה בבית חמיה, שומרת יבם קרית לה"? ופירש רש"י: "דקאמרת שלא תשתה, הא אשתו מעליא היא", ותלי לה הגמרא במחלוקת ב ושמואל].

2. נתבאר על פי דרך הקרני ראם בהבנת לשונו השני של רש"י; והמהרש"א וקרן אורה הבינו שעשה בה מאמר ולא הכניסה לחופה, ראה שם, וראה לשון רש"י בסוף ד"ה שומרת.

3. ראה בזה במהרש"א ובקרן אורה.

ולכן הוא יכול להשקותה גם כשקדמה שכיבת הבעל בזמן האירוסין, לשכיבת הבעל בזמן הנישואין.⁽⁴⁾

ואילו רב נחמן בר יצחק אמר שיש לדחות הראיה ממשנתנו שיש חופה לפסולות, וכך יש ליישב את הקושיות שהקשתה הגמרא:

משנתנו אינה עוסקת באשה שנסתרה כשהיא ארוסה או שומרת יבם, אלא באשה שנסתרה רק לאחר שנשאה בעלה או כנסה היבם.

וזה שהוא משביעה ומשקה אותה גם על ספק זנות שלה בעודה ארוסה או שומרת יבם הוא אפילו כשלא קינא לה אז, ולא נסתרה אז.

והמשנה מדברת שמשביעה על זמן היותה ארוסה או שומרת יבם, על ידי "גלגול שבועה", שמגלגל עליה שבועה נוספת בעקבות השבועה שמשביעה על זנות של אחר נישואין.⁽⁵⁾

שומרת יבם, ובא עליה, ואחר כך משקה אותה.

ואין להקשות איך בודקין אותה המים, והרי אין הבעל מנוקה מעוון, מאחר שבא עליה אחר שנסתרה, כי משנתנו בשיטת האי תנא הוא, שאינו מצריך שיהא הבעל מנוקה מעוון.

דתניא: אין מקנין לה לארוסה, להשקותה כשהיא ארוסה.

אבל מקנין אותה, להשקותה כשהיא נשואה. והיינו אפילו לאחר שנכנסה לחופה, ונבעלה, הרי הוא משקה אותה על הזמן שהיתה ארוסה.

הרי לנו שהתנא הזה אינו חושש שיהיה הבעל "מנוקה מעוון".

וגם על הקושיה על כך שקדמה שכיבת הבעל לבעל, יש לומר, שהתנא הזה אינו סובר שצריך שתקדים שכיבת הבעל לבעל,

5. כתב המאירי: כשבא להשקותה ולהשביעה יכול לגלגל עליה כל חשד עבירה שאילו עשאתה תאסר לו בה, אבל אינו מגלגל עליה חשד עבירה שאפילו עשאתה לא תאסר לו בה.

כתב רש"י: "ומכאן לגלגול שבועה מן התורה", וכגון שתובעו קרקעות שאין נשבעין עליהן וכלים שנשבעים עליהם, ונתחייב לו שבועה על הכלים, הרי זה מגלגל עליו שבועה אף על הקרקעות.

והקשו התוספות: לפי האוקימתות דלעיל מנין לנו גלגול שבועה?!

ותירצו: ממה שמגלגל עליה שבועה על איש אחר, וכמו שאמרו במשנה בסוטה "אמן מאיש זה אמן מאיש אחר", וראה עוד שם.

ובקרני ראם כתב לפרש: הרי זה ממש כארוסה, כיון דחשבינן ביאת בעל כביאת ארוס לענין קדמה שכיבת בעל לבעל [וראה חזון איש סימן קלב ה' ד"ה ויש לעי'].

4. תמהו התוספות על פירושו של רש"י: מנין לנו שתנא זה חולק גם על דין "קדמה שכיבת בעל לבעל", והרי יש לומר שאינו משקה אותה אלא אם כן בא עליה בזנות בבית אביה?!

ובקרן אורה הוסיף: אף אם נאמר שאכן אין כוונת רב פפא ליישב את הקושיא "והרי קדמה שכיבת בעל לבעל", מכל מקום יקשה, מנין לנו שתנא זה חולק על דין "מנוקה מעוון", והרי יש לומר שאינו משקה אותה אלא כשעדיין לא בא עליה ולא נכנסה אלא לחופה?! וראה שם.

ומשנתנו עוסקת כשבא עליה אחר שכנסה, ואחר כך משקה אותה.

ולכן, אין להוכיח ממשנתנו שיש חופה לפסולות, שהרי בא עליה אחר החופה.⁽⁶⁾

וכמו כן לא קשה קושיית הגמרא לעיל, שאין המים בודקין אלא אם כן הבעל מנוקה מעוון אותה זנות, והרי אם זינתה בזמן היותה ארוסה נמצא שבא עליה בעוון, שהרי נאסרה, ומה תועלת לו בגלגול על זנות של אירוסין –

כי היות ולא ידע בה שנאסרה עליו הרי עבר עליה בשוגג, ו"מנוקה מעוון" הוא חשוב.

וכן מתורצת בכך קושיית הגמרא גבי שומרת יבם, האיך משקה הוא אותה אחר שבא עליה ונעשית כנוסה, והרי אינו מנוקה מעוון, לפי ש"מנוקה מעוון" הוא היות ובא עליה בשוגג.⁽⁷⁾

וכן נתיישבה קושיית הגמרא גבי ארוסה: הרי קדמה שכיבת בעל לבועל, והאיך ישקנה על שכיבתה של אירוסין?!

כי כשם שאין צריך קינוי וסתירה לאותה שכיבתה של אירוסין, מאחר שעיקר ההשקאה היא על זנות של נישואין, כך לא איכפת לן שקדמה אותה שכיבתה לשכיבת הבעל. ואין צריך לפרש שבא עליה בזנות בבית אביה.⁽⁸⁾

6. ואולם אם לא היה בא עליה, לא היה יכול להשקותה על זנות של אירוסין, שאם אכן זינתה בעודה ארוסה, הרי אין כאן חופה, ובטלה כל השקאתה.

7. א. נתבאר על פי תוספות בעמוד א ד"ה ונקה, שהוכיחו מסוייגיתנו שעוון בשוגג אינו חשוב אינו מנוקה מעוון, וכן כתב הריטב"א ראה שם שהוסיף בזה דברים.

ואולם רבינו עקיבא איגר [הובא בליקוטים הנדמ"ח כאן] תמה על תוספות, מנין להם לפרש שהוא משקה אותה על זנות של אירוסין, והרי יש לומר שאין הוא אלא משביעה על כך שמא תודה, ואכן אם זינתה לא יבדקה המים, [יש לפרש כוונתו שלא יבדקה המים משום שאינו מנוקה מעוון, ויש לפרש כוונתו שאין דין גלגול אלא לשבועה, ועל זנות של אירוסין שלא קינא לה ולא נסתרה, אין יכול להשקותה אפילו כשהוא מנוקה מעוון].

ב. בתוספות שם הקשו: כיון שמוכח בתירוצי הגמרא כאן, שעוון בשוגג אינו עוון, ולכן משקה אותה על זנות של אירוסין אף שבא עליה, אם

כן מה הקשתה הגמרא לעיל והרי אינו מנוקה מעוון, והרי יש לפרש שלא נודע לו מסתירתה אלא לאחר שנשאה, והרי הוא מנוקה מעוון כיון שבשוגג בא עליה?!

ותירצו: כיון שבשעת השקאה יודע שבא עליה באיסור אפילו בא עליה שוגג לא חשיב מנוקה מעוון, אבל על ידי גלגול שאינו יודע בשעת השקאה מנוקה מעוון קרינן ביה.

ובתוספות ישנים כאן כתבו: דלעיל לא מצי לשנויי הכי, דכיון דמיירי דקני לה באירוסין יש לו להשמר שלא יבא עליה, וכאשר בא עליה קרוב למזיד הוא ואינו מנוקה מעוון שהרי חשדה מזנות מדקני לה, אבל הכא לא קני לה באירוסין כלל והוי האיש מנוקה מעוון אפילו אם זנתה כי לא עלה על דעתו שזינתה, אם כן הוי האיש מנוקה מעוון.

וראה עוד בתוספות הרא"ש לעיל עמוד א ד"ה והתניא בקושיא זו, ובלשון הריטב"א כאן בטעם הדבר שחשוב הוא מנוקה מעוון.

8. נתבאר על פי רש"י בקדושין כז ב ד"ה גלגול, שדברי רבי יצחק באים גם ליישב שלא תיקשי

ונמצא, שמיד אחר המאמר של הראשון, נחשבת היבמה כ"משתמרת לביאה פסולה", של האח השני.

שהרי המאמר של האח הראשון אינו מעכב את הקנין של ביאת השני, ואם כן, היא נחשבת כמשתמרת גם לביאתו של השני, ובכך היא משתמרת לביאה פסולה, שהרי השני אסור בה בגלל מאמרו של הראשון.

כי העושה מאמר ביבמתו, הרי היא אסורה בביאה על כל האחים מדרבנן, שהרי אשת אח היא מדרבנן.

שלח רבי חנינא משמיה דרבי יוחנן:

העושה מאמר ביבמתו, ונאסרה בכך האשה על כל האחים מדרבנן, מדין אשת אח, ויש לו אח, שהיא עדיין משתמרת מן התורה לביאתו [מאחר שלא עשה בה האח הראשון אלא מאמר] —

הרי אפילו היה הוא, עושה המאמר, כהן, והוא כהנת [בת כהן] — פסלה במאמרו מן התרומה. כי ביאתו של אחיו השני פוסלת אותה לכהונה מדין "אשת אח מדרבנן", והרי היא נעשית בגלל מאמרו "משתמרת

א. כשם שאשה המתארת או הנישאת לאדם שביאתו פוסלת אותה, הרי היא "משתמרת לביאה פסולה", שנחלקו בה רבי מאיר עם רבי אלעזר ורבי שמעון —

כך יבמה, אשר היא זקוקה ליבם שביאתו פוסלת אותה, הרי היא בגדר "משתמרת לביאה פסולה", ודינה תלוי במחלוקת התנאים.

ואפילו היו שני יבמים, האחד ביאתו פוסלת אותה, והשני אין ביאתו פוסלת, הרי היות והיא זקוקה גם אל היבם שפוסלה, היא נחשבת "משתמרת לביאה פסולה".⁽⁹⁾

ב. המאמר [שהוא קידושי כסף או שטר] קונה ביבמה.

אך יחד עם זאת, קיימא לן ש"יש ביאה אחר מאמר". והיינו, שאם יבוא עליה אח אחר, לאחר שעשה בה האח הראשון מאמר, הוא יקנה אותה.

אך אז תהיה היבמה אסורה על שניהם, על הראשון בגלל ביאתו של השני, ועל השני בגלל מאמרו של הראשון.

המים הואיל ובא ביאת איסור אם זינתה באירוסין, וראה היטב בלשון התוספות ישנים כאן.

לשון רש"י בסוגייתנו: ומגלגל עליה שבועה כל ימים שהיתה תחתיו משנתארסה "ונבדקה". והבין רבינו עקיבא איגר [ראה ליקוטים הנדמ"ח] ככוונת רש"י, דהיינו שבדקין אותה המים גם על זנות של אירוסין.

9. כתב הקרן אורה: והא דחשיבא משתמרת

"והלא קדמה שכיבת הבעל לבעול", כי על ידי גלגול יכול להשביעה על זנות של אירוסין שקדמה לשכיבת הבעל.

ובתוספות שם חלקו עליו, והוכיחו שלא מטעם קושיא זו אמר רבי יצחק את דבריו.

ולדעת הראשונים הסוברים שאין המים בודקין אשה שבעלה בא ביאה אסורה מימיו, על כרחנו צריכים אנו לפירוש התוספות, שהרי אם אכן זינתה אין כאן תחילת השקאה שיגלגל ממנה, שאף על זנות של נשואין לא יבדקה

לביאה פסולה".⁽¹⁰⁾

ותמזה הגמרא על מימרא זו, שהרי:

למאן, לדעת מי [רבי מאיר, או רבי אלעזר ורבי שמעון, שנחלקו בדין משתמרת לביאה פסולה] — אמר רבי יוחנן את דינו?

אילמא לרבי מאיר, הסובר במשנתו משתמרת לביאה פסולה אינה אוכלת —

תיקשי: **אימר דאמר רבי מאיר "משתמרת לביאה פסולה" לא אכלה**, כשהיא משתמרת לביאה שהיא פסולה **מדאורייתא**, כגון אלמנה לכהן גדול וגרושה לכהן הדיוט.

אבל זו שהיא משתמרת לביאה פסולה **מדרבנן**, כי אין היבמה אסורה על אחיו השני אלא משום מאמרו של הראשון, שאוסר אותה באיסור אשת אח **מדרבנן** —

מי אמר רבי מאיר שהיא נפסלת מדין משתמרת לביאה פסולה?

ואלא שמא תאמר, שלדעת **רבי אלעזר ורבי שמעון** אמר זאת רבי יוחנן —

אי אפשר לומר כן, כי יקשה יותר:

השתא, מי שהיא **משתמרת לביאה** שהיא **פסולה מדאורייתא** — **אכלה** לדעתם.

מי שהיא משתמרת לביאה שהיא פסולה רק **מדרבנן** — **מיבעיא** למימר שאכלה!

א. "חלל", הוא פסול כהונה, והוא זה שנולד מביאת כהן על פסולי כהונה.

החלל, למרות היותו בן כהן, הרי הוא זר גמור, ואין בו דין כהונה כלל.

ב. חלל שבא על אשה, הרי הוא פוסלה בביאתו להיות חללה כמותו, למרות שאין שום איסור בביאה זו.

ג. אשה המשתמרת לחלל, הרי היא משתמרת לביאה פסולה דאורייתא.

ד. בת כהן שנתארסה לישראל, הרי הוא פוסלה מתרומת בית אביה.

ואם מת או שגירשה בעלה הישראל, הרי היא חוזרת לתרומת בית אביה.

אלא, כי אתא רבין אמר: אם עשה בה יבם זה מאמר ביבמתו⁽¹¹⁾ —

לביאה פסולה מחמת זיקה לחוד, אע"ג דזיקה אינה אלא **מדרבנן**, יש לומר דמכל מקום משתמרת היא לביאתו בעל כרחה.

10. א. לשון הריטב"א הוא: פירוש, מפני שמשומרת לביאה פסולה **מדרבנן**, וכיון שעשה בה מאמר יבם זה ואסרה לשאר אחין **מדרבנן**, ומכל מקום משמרת היא לביאה כיון דיש ביאה אחר מאמר **מדאורייתא**, ודילמא בעי מיבמה אחד משאר אחין ולא קפיד למאמר אחין, וראה לשון רש"י.

ב. הטעם שהוא פוסלה על ידי ביאתו, אף על גב שאין זה מאיסורי כהונה ואינה נעשית חללה, וגם אין כאן משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" כיון שהיא הזרה ולא הוא; היינו משום דכל חייבי כריתות נפסלות משום "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה היא בתרומת הקדשים לא תאכל", כמו שנתבאר בהקדמה שבתחילת הפרק, ואף זו חייבי כריתות היא **מדרבנן**, על פי קרן אורה.

11. ובלבד שיהא אף היבם כהן, שאם לא כן הרי

דברי הכל, בין לרבי יוחנן ובין לריש לקיש, **אכלה** היבמה הכהנת בתרומת בית אביה, ואף שיש ליבם אחים, כיון שמשמרת היא לביאה שאינה פסולה אלא מדרבנן, וכפי שנתבאר.

ואם יש לו ליבם **אח חלל**, **דברי הכל**, **אינה אוכלת**.

על אף שהיא כהנת והוא כהן, שהרי משמרת היא — אף לאחר המאמר — לביאתו הפוסלת של האח החלל.

ומודים בזה אפילו רבי אלעזר ורבי שמעון.

כי עד כאן לא נחלקו לומר שאינה נפסלת אלא כשיש לו לפוסל שהיא משמרת לו, אפשרות להאכיל תרומה במקום אחר [וכגון אלמנה הנישאת לכהן גדול, שאם לא היתה אשתו אלמנה היה הוא מאכילה].

אבל חלל, שהוא זר לגמרי, ואינו מאכיל תרומה בשום מקום, הרי הוא פוסל אשה כשהיא משמרת לביאתו — לכולי עילא! (12)

לא נחלקו — **אלא בכגון שנתן לה יבם כהן** ליבמתו הכהנת **גט** [ואין לו אח חלל], ונמצאת משמרת היא לביאתו הפסולה [מדרבנן], כיון שנתן לה גט. (13)

רבי יוחנן אמר: אוכלת בתרומת בית אביה, ומפרש טעמיה ואזיל.

ריש לקיש אמר: אינה אוכלת בתרומת בית אביה, ומפרש טעמיה ואזיל.

רבי יוחנן אמר: אוכלת —

אפילו לרבי מאיר דאמר משמרת לביאה פסולה אינה אוכלת —

היא פסולה מן התרומה כדין בת כהן שנתארסה לישראל.

12. למדנו מסוגיא זו:

מי שביאתו פוסלת את הנבעלת ואין לו להאכיל במקום אחר, הרי כל המשתמרת לביאתו נפסלת מתרומת בית אביה.

וחידוש זה לא שמענו עד סוגיא זו, כי לא שמענו אלא בפצוע דכא כהן שקידש בת ישראל [לעיל נז א, לפירוש רש"י] שקידושי עבירה הן, והוא זה שצריך להאכילה, שאינו מאכיל את אשתו הואיל ואין לו להאכיל במקום אחר [וראה מה שנתבאר בהערה באותה סוגיא].

13. כתב רש"י: שנתן לה גט **כהן ליבמתו כהנת**, ואכתי לביאתו היא משמרת, וביאתה פסולה מדרבנן היא, דגט מהני בה מדרבנן.

דקדק רש"י לפרש בבא זו ביבם כהן [אף דהסוגיא לעיל מדברת גם ביבם ישראל, שהרי אמרו: **אפילו הוא כהן והיא כהנת**].

וביאור דבריו, כי אם לא היה היבם כהן אף שאסורה היא עליו על ידי הגט שנתן, מכל מקום, אינה פוסלה בביאתו, כיון שאין זה מאיסורי כהונה ואינה נעשית חללה, וגם משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" אין כאן, כיון שהיא הזרה ולא הוא.

ולכן פירש רש"י שאף הוא כהן, ואסורה עליו על ידי הגט משום גרושה לכהן, והוי מאיסורי כהונה שהיא נעשית חללה על ידי ביאתו [וראה היטב בקרן אורה ד"ה עכ"פ].

והריטב"א כתב על פי שיטתו של רש"י, לא נחלקו אלא שנתן לה גט, פירוש, והרי היא פסולה על כל היבמין מדרבנן; ולא הזכיר שהיה היבם כהן.

הני מילי משתמרת לביאה שהיא פסולה מדאורייתא. אבל המשתמרת לביאה שהיא פסולה מדרבנן — אכלה.

וזו הרי משתמרת לביאה שהיא פסולה רק מדרבנן.

וריש לקיש אמר: אינה אוכלת —

אפילו לרבי אלעזר ורבי שמעון, דאמרי משתמרת לביאה פסולה הרי היא אוכלת —

הני מילי על ידי קדושין, כגון אלמנה לכהן גדול, כיון דיש לו להאכיל על ידי קדושין במקום אחר.

אבל על ידי גרושין, כיון דאין לו להאכיל במקום אחר על ידי גרושין, הרי היא לא אוכלת.⁽¹⁴⁾

וכי תימא: הכא נמי יש לו להאכילה על ידי גרושין ב"חוזרת", שהרי אם היה מגרשה לגמרי,⁽¹⁵⁾ היתה חוזרת לבית אביה ואוכלת בתרומה.⁽¹⁶⁾

לא תאמר כן, כי:

חוזרת שנתן לה גט — הרי פסקא מיניה וקרובה לבי נשא [נפסק לחלוטין הקשר שביניהם וחזרה לבית אביה].

אבל הא — הרי אנדא ביה [קשורה היא בן] שהרי זקוקה לו ולא כנסה עדיין, ולפיכך הרי הוא פוסלה.⁽¹⁷⁾

שנינו במשנה: אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט.

נתארמלו או נתגרשו מן הנשואין פסולות, מן האירוסין כשרות:

כתיב בתחילת פרשת אמור: "והכהן הגדול מאחיו, אשר יוצק על ראשו שמן המשחה. והוא אשה בבתוליה יקח. אלמנה וגרושה וחללה זונה את אלה לא יקח, כי אם בתולה מעמיו יקח אשה".

ונחלקו תנאים במשנה לקמן נט א, האם מותר כהן גדול לקחת בוגרת, שכלו בתוליה, וסוגייתנו היא כדעת הסובר שלא ישא כהן גדול את הבוגרת.

בעא מיניה רבי חייא בר יוסף משמואל:

קאמר, שבסבתו היא אוכלת, כי על ידי גרושין הוא מאכילה שחוזרת לתרומת בית אביה כי אין לה זרע ממנו. ולכן לא נפסלה גם עתה מתרומת בית אביה מפני מאמרו של זה, ואעפ"י שמשמרת לביאה פסולה.

17. כתב הריטב"א: כלומר: אינן דומות זו לזו, דהתם הוא אינו מאכילה, וגם אינו גורם שתאכל מחמת עצמו וקרבנות, אדרבה אוכלת מפני הרחקתו ושנסתלק ממנה אישות וביאה פסולה שלו, אבל האי אנדא גביה ובעודה זקוקה (לה) [לן] ומוכנת לביאה פסולה, אנו באים להאכילה

14. לפי גירסת רש"י. וכתב הריטב"א לפי שיטת רש"י: הני מילי היכי (דאין) [דיש] לו להאכיל על ידי מעשה כזה שעשה בפסולה זו, דהיינו על ידי קדושין דומיא דמתניתין שמשמרת לביאה פסולה על ידי קדושין, אבל הכא שהוא על ידי גרושין אינו מאכיל בשום מקום.

15. רש"י. ראה ערוך לנר שנתקשה טובא בלשון זה של רש"י.

16. כתב הריטב"א: פירוש, לאו דוקא "יש לו להאכיל" דהא ודאי הוא אינו מאכילה. אלא הכי

דתנן: אלמנה לכהן גדול — נתארמלו או נתגרשו מן הנשואין, הרי אלו פסולות מלאכול בתרומה.

אבל אם נתארמלו או נתגרשו מן האירוסין, הרי אלו כשרות.

ומוכח מכך שלא פסלה המשנה את האלמנה שנתארסה לכהן גדול מן התרומה, שלגבי פסול כהונה, הולכים אחר נשואין ולא אחר אירוסין.⁽²⁾

אמר ליה רבי חייא בר יוסף לשמואל: לשוויה חללה — לא קמיבעיא לי, דביאה הוא דמשוויה חללה [לעשותה חללה, איני מסתפק, שודאי רק על ידי ביאה היא נעשית חללה].⁽³⁾

כי קמיבעיא לי רק לענין איסור בוגרת לכהן גדול.

כהן גדול שקידש את הקטנה [או נערה], ועד שלא נשאה, בגרה ארוסתו תחתיו —

נט-א מהו שיהא מותר לכונסה אחר שבגרה?

וצדדי הספק הם:

היות ונאמר "והוא אשה בבתוליה יקח" —

האם בתר, אחר הקיחה של אירוסין אזלינן, שהיא הקובעת את האיסור, ולכן, אם לקחה כשהיא נערה ונעשתה בוגרת לאחר האירוסין הרי הוא מותר לשאתה.

או דילמא בתר קיחה של נשואין אזלינן, והיות והיא בגרה קודם הנישואין, אסור לו לשאתה.⁽¹⁾

אמר ליה שמואל לרבי חייא בר יוסף: תניתיה, שנינו את פתרון שאלתך, במשנתנו, שהיא מותרת —

בתרומה דבי נשא מיהת, הלכך אין בזו סיוע שתאכל בתרומה דבי נשא מפני "הואיל" זה, שהרי אינם דומים כלל, אדרבה הם שני הפכים, זו שיטת רש"י.

1. כך מפרשת הגמרא בהמשך הסוגיא את ספיקו של רבי חייא, ורמז לזה רש"י כאן בלשונו שכתב: בתר "קיחה" דאירוסין אזלינן.

2. כתבו התוספות בהבנת רש"י: שמואל ידע את האמת [כפי שענה רבי חייא לשמואל] שספיקו של רבי חייא היה האם מותר לכונסה משבגרה או לא, ולא אם נפסלת בתרומה משעת אירוסיה לכהן הגדול.

אלא, ששמואל מדמה את איסור הקיחה לאיסור חללה. וכן הבין הרשב"א בדעת רש"י. [וממה שכתב רש"י לשון "קיחה" בתחילת הסוגיא, נראה, שאף ידע שמואל את צדדי ספיקו

של רבי חייא כפי שהם באמת].

והתוספות פירשו את הגמרא שלא כרש"י, אלא, ששמואל הבין בדעת רבי חייא, שלענין האיסור לשאתה לאשה, ודאי אסורה היא לו היות וכבר בגרה קודם הנישואין. ולא נסתפק אלא אם חשובה היא כ"משתמרת לביאה פסולה" לפוסלה בתרומה, היות והביאה אסורה לו, או שמא כיון שהקדושין היו בהיתר אין זו "משתמרת לביאה פסולה".

ועל זה הוכיח שמואל ממשנתנו שמן הנשואין פסולות. וכיון שעיקר חללות הוא מן הנשואין — "סברא הוא דבתר נשואין אזלינן, אפילו הוו הקדושין בהיתר".

והריטב"א ביאר אף את דברי רש"י על דרך זה, וראה מאירי וערוך לנר.

3. כלומר: אם היה פסול חללה נעשה על ידי עצם הלקיחה, אכן יש להוכיח ממשנתנו, שלגבי

הדיוט את האלמנה, ונתמנה להיות כהן גדול — הרי זה יכנוס. (4)

וכיון שמתור המילה "אשה" למדנו זאת, אין מכאן ראייה לכהן גדול שאירס נערה ובגרה תחתיו, שמותר לו לכונסה. ותמהה הגמרא על הדחיה:

הרי **הבא נמי**, לגבי אירסה כשהיא נערה ובגרה תחתיו, **כתיב "אשה"**!

הרי מאותו יתור של המילה "אשה", שאתה למד ממנו היתר לכהן גדול שאינו נאסר בארוסתו האלמנה כשנתמנה לכהן גדול לאחר האירוסין, מהיתור הזה עצמו יש לך ללמוד גם לענינו, שאם בגרה לאחר האירוסין הרי הוא מותר בה?!

ומשנינן: אשה **אחת** יש לך לרבות מן המקרא, **ולא שתיים**!

ולכן, אין אין אנו לומדים מיתור המילה "אשה" אלא לכהן הדיוט שאירס אלמנה ונתמנה להיות כהן גדול, ולא לכשאירס נערה, ובגרה לפני שנשא אותה.

והוינן בה: **ומה ראית**, מנין לך לרבות מיתור המילה "אשה" דוקא את זו שאירס אותה כשהיא אלמנה ונתמנה אחר כך להיות כהן גדול, ולא את זו שהיתה נערה בשעת אירוסין ובגרה לפני נישואיה?

ומשום שאני מסופק במה שאמרה תורה בכהן גדול **"והוא אשה בבתוליה יקח"** — **מאי**, מה היא כונת התורה?!

האם קיחה **דקדושין בעינן**, שקיחת קידושה תהיה כשהיא נערה בתולה, ולא איכפת אם יהיו נשואיה כשהיא בוגרת, שנשרו בתוליה.

או קיחה **דנשואין בעינן** שתיעשה כשהיא נערה בתולה? **אמר ליה** שמואל לרבי חייא: **הא נמי**, גם הפתרון לשאלה זו, **תניתיה**, שנינו אותו במשנתנו:

דתנן: **אירס כהן הדיוט את האלמנה**, ואחר כך **נתמנה להיות כהן גדול**, הרי זה **יכנוס**! הואיל וכבר היתה מאורסת לו האלמנה בשעה שנתמנה לכהן גדול.

ויש לנו ללמוד מכאן, שהוא הדין אם התבגרה לאחר שאירסה, שמותר לכהן הגדול לכונסה.

ורוחה הגמרא את הראיה:

שאני התם, באלמנה לכהן גדול, **דכתיב בה** "כי אם בתולה מעמיו יקח **אשה**".

והמילה "אשה" מיותרת היא, שהרי היה הכתוב יכול לומר "כי אם בתולה מעמיו יקח".

אלא, בא יתור הכתוב ללמד, שאם אירס כהן

האירוסין, לא.

4. רש"י. ואילו המאירי [לקמן סא א בביאור המשנה] כתב: כך דרשו חכמים: "יקח אשה" אפילו היה בה אישות לאחר. ואי זה? זה שאירס את האלמנה כשהוא הדיוט.

פסול כהונה אין מתחשבים בלקיחת אירוסין אלא בלקיחת נשואין, והוא הדין לגבי כהן גדול. אבל כיון שלגבי פסול חללה — שהוא הנידון במשנתנו — אין הדין תלוי בלקיחה אלא בביאה, הרי ודאי שדוקא מן הנשואין, אחר שנבעלה, הוא שנעשית חללה, אבל מן

ומשנינן: **הא** — נערה שבגרה — **אישתני** **גופה** בין אירוסין לנישואין, ולפיכך אסורה היא.

הא — כהן גדול שנתמנה בין אירוסין לנישואין — **לא אישתני גופה** של האשה בין אירוסין לנישואין, ולפיכך יכנסו.⁽⁵⁾

מתניתין:

כהן גדול לא ישא את האלמנה, בין שהיתה אלמנה מן האירוסין, ובין שהיתה אלמנה מן הנישואין.

ולא ישא את הבוגרת, הואיל וכלו בתוליה [מקצת בתוליה. תוספות].

רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירין בבוגרת.

ועוד אמרו רבי אלעזר ורבי שמעון: **לא ישא** **כהן גדול את מוכת עין**.⁽⁶⁾

גמרא:

תנו רבנן: כתיב בכהן גדול **"אלמנה, וגרושה, וחללה זונה** — את אלה **לא יקח"**.

הגדול, וכל האיסור הוא רק בעילה בקדושין. ואולם דעת הרבה ראשונים, שאף בביאה דרך זנות עובר בעשה, ראה בזה במשנה למלך [איסורי ביאה יז טו, ובפרק יח ב]. ובמשנה למלך ריש הלכות מכירה, הסתפק לדעת הרמב"ם אם האיסור הוא דוקא על ידי נישואין או די בקידושין לבד, ורצה לומר שהאיסור הוא על ידי נישואין בלבד, והביא סעד לזה ממסקנת הגמרא דאזלינן בתר נישואין, ואולם הסיק שדי בקדושין.

6. שיטת רש"י היא, שגם דין זה, מדברי רבי אלעזר ורבי שמעון הוא, אבל חכמים חלוקים עליו, וכמבואר בדבריו בעמוד ב בד"ה וכ"ת, ובד"ה כשרה [וראה רש"ש שם], ובדף ס א ד"ה ומוכת עין.

ואולם הריטב"א כתב על דברי רש"י בעמוד ב בד"ה כשרה: ואינו מחזור, דכולי עלמא פסלי במוכת עין, וסתמא דמתניתין, בלא שום פלוגתא, **"ולא ישא את מוכת עין"**.

והמאירי חילק את המשנה, ודין זה, ש"לא ישא את מוכת עין" חיבר עם המשנה הבאה.

5. לשון רש"י: בוגרת נשתנה גופה מן אירוסין לנישואין, אלמנה לא נשתנית. ומשמע כוונתו שלא נשתנה גופה בין אירוסין לנישואין, וכן נתבאר בפנים. וראה מה שכתבו התוספות.

וכתב הריטב"א: סברא הוא, אלמנה שלא אישתני גופה, אמר הכתוב שתהא בחזקתה שקדשה בהיתר, שהיות ולא אישתני גופה בין קדושין לנישואין לא ישתנה דינא, מה שאין כן בבוגרת, שאישתני גופה.

ובמשנה למלך [יז יז מאיסורי ביאה] כתב שעיקר החילוק הוא, היות וכשנעשה כהן גדול לאחר שאירס אשה לא נשתנה גופה של האשה משעת הקדושין לשעת הכניסה, אלא **"נשתנה גופו"**, בכך שהוא נהיה כהן גדול. אבל כשקידש כהן גדול נערה ובגרה תחתיו, האיסור בא מחמת שנשתנה גופה. ואולם הקשה על דבריו מדברי התוספות כאן, וראה אריכות שם, ובחזון איש סימן יד ס"ק ה וס"ק י.

ונחלקו הראשונים באיסור בעולה ובוגרת לכהן גדול:

דעת הרמב"ם, כפי שפירשה המגיד משנה [איסורי ביאה יט ד], שעל ביאת בעולה בדרך זנות, שלא על ידי קדושין, אין מוזהר הכהן

בין אלמנה מן האירוסין, ובין אלמנה מן הנישואין הכתוב מדבר.

ומקשינן: פשיטא, שהרי בתורה נאמר "אלמנה" סתם?!

ומשנינן: יש חידוש בדברי המשנה.

כי מהו דתימא, הייתי אומר שיש לילף, ללמוד בגזירה שוה "אלמנה" — "אלמנה" מתמר, שנאמר בכהן גדול "אלמנה לא יקח", ונאמר בתמר, אלמנת ער ואונן בני יהודה, "שבי אלמנה בית אביך" —

מה לחלף, בתמר, מדבר הכתוב באלמנה מן הנישואין,

אף כאן, באיסור אלמנה לכהן גדול, הכתוב מדבר באלמנה מן הנישואין.⁽⁷⁾

אבל אלמנה מן האירוסין — אינה אסורה לו.

קא משמע לן משנתנו, שאף אלמנה מן האירוסין אסורה לו, ולא לומדים בגזירה שוה מתמר.

ומקשינן: ואימא הכי נמי! ? מנין לנו שלא ללמוד גזירה שוה מתמר?

ומשנינן: היות ויש היקש בין אלמנה לגרושה, שנאמר בכהן גדול "אלמנה וגרושה וחללה זונה — את אלה לא יקח".

ולכן, יש לנו ללמוד שאיסור אלמנה לכהן גדול הוא דומיא דגרושה, שאף היא אסורה לו:

מה גרושה — בין מן האירוסין בין מן הנישואין הרי היא אסורה לו, שהרי אין ללמוד בה גזירה שוה כל שהיא.

אף אלמנה — בין מן האירוסין בין מן הנישואין אסורה לו.⁽⁸⁾

שנינו במשנה: ולא ישא את הבוגרת:

תנו רבנן: נאמר בכהן גדול "והוא אשה בבתוליה יקח".

פרט לבוגרת, שכבר כלו לה בתוליה, דברי רבי מאיר.

רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירין בבוגרת.

והוינן בה: במאי קמפלגי, מהו יסוד מחלוקתם?

ומשנינן: נחלקו בדרש הפסוק "והוא אשה בבתוליה יקח".

7. כתב הרמב"ן, לעבור בלאו ועשה: לאו של אלמנה, ועשה של בעולה. ומבואר מדבריו ש"מן הנשואין" היינו לאחר ביאה, ואין די בחופה לבד.

8. הקשו התוספות: אדרבה נאמר מההיקש הזה לימוד הפוך: שיהיה דין הגרושה כמו האלמנה, ותהיה הגרושה אסורה עליו דוקא מן הנשואין? ותירצו, יש לומר שלחומרא מקשינן ולא

לקולא. וראה שם מה שתירצו עוד על קושיא זו. ורבינו עקיבא איגר תמה על תירוצם, שאין הכלל הזה שייך אלא אם כן אפשר להקיש לחומרא ולקולא, שבכי האי גוונא מקשים לחומרא. אבל כאן כיון שיש גזירה שוה מתמר ללמוד על אלמנה שאינה אלא מן הנישואין, הרי על כרחנו ללמוד על אלמנה שהיא רק מן הנישואין בגזירה שוה, ואז להקיש, ממילא, גרושה לאלמנה לקולא, ונשאר בצע"ג. וראה מה

את הבוגרת. ושיהיו כל בתוליה קיימים, ולא נבעלה אפילו שלא כדרכה.

אלא, שנחלקו תנאים אלו בפירוש "בתולה" גרידא, האיך היא מתפרשת?

האם אף הבוגרת שכלו מקצת בתוליה נכללת בה, או שהבוגרת אינה נכללת בה, ומחלוקת זו מביאה כל אחד מהם לפרש את שתי הדרשות הנלמדות מלשון "בבתוליה" באופן שונה: (9)

רבי מאיר סבר:

אילו היה אומר הכתוב "והוא אשה בתולה יקח" – אפילו בוגרת שיש לה מקצת בתולים משמע בכלל היתר הכתוב.

וכשומר הכתוב "בתוליה" [ולא בתולה], ללמד הוא בא, עד דאיכא כל הבתולים, ולאסור את הבוגרת [שהיינו מתירים אותה, אילו היה הכתוב אומר "בתולה"].

והואיל ונאסרה הבוגרת, (10) אין אתה יכול לומר שתוספת הבי"ת באה ללמד עד שיהיו כל בתוליה קיימין, ואפילו שלא כדרכה, כיון

לפי שהיה לו לכתוב לומר "והוא אשה בתולה יקח".

וכיוון שאמר הכתוב "בבתוליה", יש כאן שתי תוספות:

א. "בתוליה" ולא "בתולה".

שאם היה הכתוב אומר "בתולה", היה משמע שדי בכך שיהיו לה מקצת בתולים, שגם אז היא קרויה "בתולה", ויכול הכהן הגדול לשאת אותה.

אבל כיון שאמר הכתוב "בתוליה", משמע שצריך שכל בתוליה יהיו קיימים, ומכאן אתה למד שבוגרת, שאין כל בתוליה קיימים, אלא רק מקצתן, אסורה לו.

ב. "בבתוליה", ולא "בתוליה".

מתוספת האות ב"ת יש לנו ללמוד.

ומפשטות הכתוב משמע, שכל דרש, מכל תוספת הכתוב, בא להחמיר, ולומר שתהיה בתולה גמורה. והיינו, שתהא בתולה גמורה, שלא כלו אפילו מקצת בתוליה, ולאסור בכך

שכתב בזה בערוך לנו ובמה שהביא מדברי הריטב"א.

9. נתבאר על פי פשטות לשון הגמרא; ואולם מלשון רש"י לקמן ס' ד"ה ה"ג למה, ולקמן ס' ב ד"ה והא אמר, משמע, שיסוד מחלוקתם הוא אם "בתוליה" משמע לרבות בוגרת או למעט בוגרת, וצ"ע; ואולם מדברי התוספות ס' ב ד"ה והא אמר, אכן משמע כפי שנתבאר בפנים.

10. ביאר רש"י: למיסר בעולה שלא כדרכה ליכא למימר מהאי קרא ולמידרש עד שיהיו כל

בתוליה קיימין ואפילו שלא כדרכה; דכיון ד"בתולה" ממעט בוגרת, כל שכן בעולה שלא כדרכה, הלכך כי אתא קרא למישרי אתא, וכדדרשינן.

ובקרבן אורה ד"ה ולפי הקשה, דנראה דהאי טעמא לחדוד והאי טעמא לחדוד, דבוגרת טעמא משום שכלו בתוליה, ואילו שלא כדרכה טעמא משום בעולה, וי"ל דאפילו אי בוגרת פסולה משום שאין לה בתולים, מכל מקום שלא כדרכה הרי היא כשירה משום דבתולה שלימה היא, ראה עוד שם.

שזאת היינו יודעים אף בלי פסוק, מקל וחומר מבוגרת, שהיא אסורה.⁽¹¹⁾

ובהכרח, מה שהוסיף הכתוב ב"ת בתחילת המילה ואמר "בבתוליה", להקל הוא בא ולא להחמיר. וללמד שרק במקום בתולים הקפיד הכתוב [רש"י כתובות צז ב]:

ורק בנבעלה כדרכה, אין, אכן היא אסורה לכהן גדול.

אבל אם נבעלה שלא כדרכה — לא נאסרת על הכהן הגדול.

ואילו רבי אלעזר ורבי שמעון סברי:

אילו היה אומר הכתוב "בתולה", בתולה שלימה היה במשמע, שהיא בלבד מותרת ולא בוגרת שכלו בתוליה.

ובהכרח, מה שאמר הכתוב "בתוליה" — להקל הוא בא ולא להחמיר. וללמד שאפילו בוגרת, שיש לה רק מקצת בתולים, בא הכתוב להתיר.

שאם לאסור את הבוגרת בא הכתוב, הרי ידענו זאת כבר מלשון "בתולה".

וכשאמר הכתוב "בבתוליה", ללמד הוא בא:

עד שיהיו כל בתוליה קיימין, בין בכדרכה בין שלא כדרכה.

אמר רב יהודה אמר רב: נבעלה שלא כדרכה הרי היא פסולה לכהונה, לכהן גדול, שאסור בבעולה.⁽¹²⁾

האונס את הבתולה חייב בשני דברים: לשלם קנס, ולקחתה לו לאשה, וכדברי הכתוב: "ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה. לא יוכל שלחה כל ימיו".

מתיב רבא ממה ששינו בברייתא:

"ולו תהיה לאשה" — באשה הראויה לו לאונס הכתוב מדבר.

פרט לאלמנה לכהן גדול, שאם כהן גדול אנס אלמנה בתולה — אין הוא לוקח אותה לאשה.

ופרט לגרושה וחלוצה לכהן הדיוט, שאם כהן הדיוט אנס גרושה בתולה — אין הוא לוקח אותה לאשה.⁽¹³⁾

ומדייק רבא: היכי דמי מה שאמרו פרט לאלמנה לכהן גדול? באיזה אופן אנס אותה הכהן הגדול?

ודעת המשנה למלך אינה כן, וכמו שהביא שם, ראה דבריו בהלכות איסורי ביאה יז ג.

12. אבל לכהן הדיוט אפילו כדרכה היא כשירה, שאין זונה אלא הנבעלת לאסור לה, רש"י.

13. לפי תירוצ הגמרא, הכריחו התוספות, שאין ברייתא זו באה למעט מקנס אלא ממצות "ולו תהיה לאשה".

11. ביאר בקרן אורה: כל שנבעלה, ודאי מיפסלא לכהן גדול אפילו על ידי ביאה שאינה ראויה להשרת בתולים, כיון דחשיבא ביאה לשאר מילי, והיינו משום דלא מיקרי "בתולה" כל שנבעלה, וכמו שמצינו לשון של "בתולה" בקרקע, דכל קרקע שלא נעבדה מיקרי "קרקע בתולה". והכא נמי עיקר שם בתולה הוא באשה שלא נבעלה כדרכה, אבל שלא כדרכה עדיין נקראת בתולה, כיון דאין דרכה בכך ולא לזה עומד.

אילימא שאנסה לאלמנה שבא עליה בביאה כדרכה, במקום תשמיש —

מאי איריא, מדוע אתה אוסר לו לקחתה לאשה שאנס, **משום** שהיא **אלמנה**?!

והרי **תיפוק ליה**, **משום** דהויא לה האנוסה **"בעולה"**, על ידי ביאתו, והרי תניא לקמן [עמוד ב], שאשה בעולה אסורה לכהן גדול, אפילו אם היא אנוסת עצמו או מפותת עצמו!

והיינו, למה לי למעט כהן גדול שאנס אלמנה בביאה כדרכה? והרי אפילו אם אנס בתולה בביאה כדרכה, כיון שנאסרה עליו משום בעולה, הרי היא אינה ראויה לקיימה תחתיו לאשה? (14)

אלא לאו, בהכרח, כשאנס את האלמנה **שלא כדרכה** הכתוב ממעט.

ומוכיח רבא: רק **משום** שהיא **אלמנה**, אין [אכן ממעט אותה הכתוב], אבל **משום** שהיא **בעולה** על ידו בביאה שלא כדרכה, היא לא מתמעטת מהכתוב.

ומוכח, שכהן גדול מותר בבעולה שלא כדרכה.

ותיקשי לרב, הסובר שבעולה שלא כדרכה פסולה לכהן גדול?!

ומשנינן: **הא מני** — ברייתא זו, הסוברת שבעולה שלא כדרכה מותרת לכהן גדול — **רבי מאיר היא**!

שאמר בברייתא לעיל: בוגרת — פסולה לכהן גדול.

ולדבריו, מוכח לפי דרשות הפסוקים [כפי שנתבאר בגמרא לעיל], שהנבעלת שלא כדרכה הרי היא מותרת לכהן גדול.

ואילו **רב** — הפוסל בעולה שלא כדרכה לכהן גדול — **דאמר כרבי אלעזר**.

רב בא להשמיענו שלפי שיטת רבי אלעזר [המכשיר בוגרת לכהן גדול], אשה הנבעלת שלא כדרכה, פסולה לכהן גדול. שכך מוכח לפי דרשות הפסוקים, כמבואר בגמרא לעיל [על פי תוספות].

ותמהינן: **אי רב**, שאמר נבעלה שלא כדרכה פסולה לכהונה, אמר את דבריו **כרבי אלעזר**, תיקשי:

אם כן, **מאי איריא משום** איסור **בעולה**?

למה אמר רב שהנבעלת שלא כדרכה הרי היא פסולה רק לכהן גדול ומשום איסור בעולה? והרי **תיפוק ליה דהויא לה זונה** על ידי אותה ביאה, ואסורה אפילו לכהן

ועל פי סוגייתנו, כתבו כאן התוספות לפרש "בעולה לכהן גדול" לא כדפירש רש"י שם שאנס את הבעולה, אלא כל אשה שאנס הוא עצמו, הרי היא אסורה עליו משום בעולה לכהן גדול, אם אנסה כדרכה, למאן דאמר "אשה שאין ראוי לקיימה".

14. בכתובות כט ב, ל א נחלקו תנאים בדרשת "ולו תהיה לאשה", אם היא באה למעט "אשה שאין בה הויה" והיינו שאין קידושין תופסין בה, או שהכתוב בא למעט כל "אשה שאין ראויה לקיימה"; ואמרו שם בגמרא נפקא מינה ביניהם באונס "בעולה לכהן גדול", שקידושין תופסים בה לכולי עלמא, ואולם אינה ראויה לקיימה.

(הדיוט?!) (1)

דהא אמר רבי אלעזר: פנוי (2) הבא על הפנויה שלא לשם אישות — עשאה זונה. (3)

ובא רב להשמיענו, שלשיטת רבי אלעזר אשה הנבעלת שלא כדרכה אסורה משום בעולה לכהן גדול. (4)

אמר ליה אבוי לרב יוסף: ממה נפשך!

אי הנבעלת לבהמה בעולה היא — וכדברין שאתה פוסלה לכהן גדול — אם כן ביאה היא, ואפילו זונה נמי היא, ושוב תיקשי: תיפוק ליה משום זונה.

אמר תירץ רב יוסף: רב מדבר בכגון שנבעלה שלא כדרכה לבהמה. דחתם, כשנבעלה לבהמה, רק משום בעולה לכהן גדול איכא.

אבל איסור משום זונה — ליכא, היות ואין זנות לבהמה.

שאליבא דרבי שמעון — המכשיר במשנתנו את הבוגרת וממילא על כרחך פוסל הוא את הבעולה שלא כדרכה — הוא שאמר רב, ושוב לא תיקשי הרי עשאה זונה?! וראה בזה ברשב"א ובתוספות הרא"ש, ובמה שביאר דבריהם בערוך לנר ד"ה ע"ב בגמרא.

ב. כתב בתוספות הרא"ש: והאי דלא פריך הכי אמילתיה דרבי אלעזר גופיה, למה לי "בבתוליה" לומר עד שיהיו כל בתוליה קיימין אפילו שלא כדרכה, תיפוק לי דהויא לה זונה, [מה שלא הקשה על הפסוק עצמו, היינו משום דיש לומר שבא למעט מוכת עץ, אבל שלא כדרכה אינה אסורה במוכת עץ]?! וראה

דאיכא למימר, דאיצטריך קרא לומר שעובר נמי משום בעולה לכהן גדול, אבל לרב משמע ליה דליכא אלא משום בעולה ולא משום זונה כדפרישית [ראה הערה קודמת]; וראה בזה במשנה למלך פרק יח מאיסורי ביאה הלכה ב ד"ה וא"ת לר"א ובד"ה וגם הספק, ובחזון איש אבן העזר טו יא.

4. לקמן בגמרא ילפינן שאין זנות לבהמה, ממה שאין "אתנן כלב" פסול לקרבן משום "אתנן זונה". וסובר רב יוסף שהוא משום שאין שם "זנות" לביאת בהמה, ואולם יש שם "ביאה" אפילו לביאת בהמה, ולפיכך אף שאין לאסור

1. כי על כרחך רב מדבר במי שנבעלה בזנות, שאם נבעלה לבעלה הרי נעשית אלמנה או גרושה, ותיפוק ליה שנאסרה משום כך לכהן גדול.

א. בערוך לנר העיר, שהרי משכחת לה, באשה שנתקדשה ובא עליה בעלה שלא כדרכה דרך אישות, ושוב נתברר שהם קידושי טעות ואינה אסורה לכהן, ואילו משום זונה ודאי אין לאסורה, כיון שנתכוונו שניהם לשם קידושין?! וראה מה שנתבאר בזה בסוף הסוגיא בהערות.

ב. צריך ביאור: הרי רב לא הזכיר בדבריו איסור בעולה ולא אמר אלא "פסולה לכהונה", ואדרבה מדאמר "פסולה לכהונה" ומשמע לכל כהן, יש ללמוד שאכן כוונת רב היתה משום זונה, ולהשמיענו שעל ידי ביאה שלא כדרכה נעשית זונה?! וראה בזה בדברי הראשונים ובמהרש"א, שהוכיחו מלשוננו של רב שכוונתו משום בעולה לכהן גדול, וראה מה שכתב בערוך לנר וקדמו רבינו פרץ.

2. לאו דוקא פנוי, דכל שכן נשוי שמזנה על אשתו דחשובה זונה, תוספות לקמן סא ב ד"ה פנוי.

3. א. צריך ביאור, מי מכריחנו לומר שרב אמר את דבריו אליבא דרבי אלעזר, והרי יש לומר

ואי זונה לא הויא, אם כן לאו ביאה היא, ואפילו בעולה נמי לא הויא.⁽⁵⁾

וכי תימא לפרש דברי רב, שלא מדין "בעולה" הוא שפסל רב את הנבעלת שלא כדרכה לבהמה אליבא דרבי אלעזר, אלא מידי דהה, כמו שהדין הוא אמוכת עין שלא כדרכה.

ותאמר שאף זו פסולה היא אליבא דרבי אלעזר, וכן הנבעלת לבהמה שלא כדרכה.⁽⁶⁾

הרי אי אפשר לפרש כן.

כי אם כן — שאף המוכת עין שלא כדרכה הרי היא פסולה — אין לך אשה שכשירה לכהונה [לכהן גדול] שלא נעשית מוכת עין על ידי צרור שמקנחין בו בבית הכסא, ואין אתה מוצא אשה לכהן גדול.

ועל כרחק מוכת עין שלא כדרכה — לכולי עלמא היא מותרת.

אלא, אמר רבי זירא, כך יש לפרש דברי רב: לעולם, מדבר רב במי שנבעלה שלא כדרכה לאיש.

וזה שהקשית, הרי זונה היא לפי רבי אלעזר, ונפסלה אף לכהן הדיוט — לא תיקשי לך, כי:

כאן מדובר בממאנת.

שהיא קטנה, שהשיאוה אחיה ואמה, ונבעלה לבעלה שלא כדרכה, ואחר כך מיאנה בו ובאה להינשא לכהן גדול. ואי אתה יכול לאוסרה לו אלא משום בעולה, הואיל ואינה זונה,⁽⁷⁾ ומאידך, אינה פסולה לו משום גרושה או אלמנה, שהרי מיאנה בבעלה.

אמר רב שימי בר חייא:

אשה שנבעלה לבהמה אפילו כדרכה, הרי זו

אשה הנבעלת לבהמה משום "זונה", אין בכך סתירה שתהא אסורה משום בעולה לכהן גדול.

5. סברת אביי היא: מה שאין "אתנן כלב" אסור משום "אתנן זונה" הוא משום שביאת בהמה אינה ביאה כלל, וממילא אף "בעולה" היא אינה נחשבת.

התוספות סוטה כו ב, כתבו, שאין דין זה מוסכם לכולי עלמא ש"אין זנות לבהמה", ורבא פליג על זה, ולכן שפיר קאמר אביי לרב יוסף בדרך ממה נפשך.

ובתוספות הנ"ל כתבו, דרבא בפרק הבא על יבמתו סובר שיש זנות לבהמה. וביאר הרש"ש כוונתם, דרבא בתחילת הפרק, אמר "המתכוין להטיח בבהמה והטיח ביבמתו קנה", היות דקמכוין לשם ביאה בעולם, הרי דחשוב ביאה,

וראה מה שהעיר הוא על דבריהם.

6. וכך אמר רב: הואיל וסובר רבי אלעזר שהבוגרת כשירה לכהונה, אם כן על כרחק שאף שלא כדרכה הרי היא אסורה מהכרח המקראות; וכיון שסובר רבי אלעזר במשנתנו שהמוכת עין אף היא פסולה, ממילא אף היא אסורה בשלא כדרכה, ולכן הנבעלת לבהמה שלא כדרכה פסולה לכהונה, [נתבאר על פי רש"י].

ומתבאר מדברי הגמרא, כי היה מקום לאסור מוכת עין שאינה בעילה כלל, וכשהוכתה שלא כדרכה אף שלא הושרו בתוליה, והוא דבר הצריך תלמוד.

7. כתב הריטב"א: פירוש, דהשתא ליכא משום זונה ואפילו לרבי אלעזר, ואף על פי שנפקע

כשירה לכהונה, ואפילו לכהן גדול, לדעת הסובר מוכת עץ כשירה לכהן גדול.⁽⁸⁾

תניא נמי הכי: נבעלה למי שאינו איש, לבהמה, הרי אף על פי שהיא בסקילה,⁽⁹⁾ היא כשירה לכהונה.⁽¹⁰⁾

כי אתא רב דימי, אמר: מעשה בריבה אחת בחיתלו [שם מקום], שהיתה מכבדת את הבית, ורבעה כלב כופרי [כלב גדול שצד איתו חיות⁽¹¹⁾] מאחריה שלא כדרכה,⁽¹²⁾ והכשירה רבי לכהונה.

שבא להתירה בין לכהן הדיוט, ואין בה משום איסור זונה כשאר נבעלת לחייבי מיתות בית דין, ובין להתירה אפילו לכהן גדול שאינה בעולה כלל; וטעם אחד לשניהם משום שאינה ביאה כלל.

9. ביאר רש"י: אף על פי שבסקילה אם יש עדים והתראה, היכא דליכא עדים והתראה כשרה לכהונה.

ולשון הריב"ן בפירושו: אע"פ שבסקילה אם יש עדים והתראה "ואיכא למימר נבעלה לפסול לה", [כלומר: הרי נבעלה לחייבי מיתות בית דין ונעשית זונה], היכא דאין עדים והתראה כשירה לכהונה דאין זנות לבהמה.

10. מדברי הברייטא שאמרה "כשירה לכהונה", לכאורה אין להוכיח שכשירה היא לכהן גדול, כי יש לפרש שכשירה היא לכהן הדיוט וללמודך שאין בה משום איסור זונה [ראה הערה לעיל].

והא דאמרינן: "תניא נמי הכי" כדברי רב שימי המתירה אף לכהן גדול וכמו שכתב רש"י, היינו משום דפשיטא לגמרא כסברת אביי שאין לחלק בין "זנות" לבין ביאה, וכיון שמבואר בברייטא שאינה "זנות", ממילא שמעינן שאינה בעולה.

11. רש"י. בערוך לנר הביא מדברי רש"י במקום אחר בלשון אחד, שכלב כופרי הוא כלב קטן; ובערוך לנר הוכיח כן ממשנה בכלאים.

12. כתב רש"י: מאחריה, שלא כדרכה, דאי

קדושין ונשואין למפרע, דמכל מקום לשום אישות היתה בעילתו, ורבי אלעזר לא עביר זונה אלא כשנבעלה שלא לשם אישות, ולהכי נקט [רבי אלעזר] ההוא לישנא דפנוי הבא על הפנויה שלא לשום אישות, למעוטי אם בא עליה לשם נישואין כלל שאינה פסולה לכהונה משום זונה. והרשב"א כתב: לא אסר רחמנא אלא זונה, וכל שנבעלה "בעילת נישואין אפילו בדרכנן" לאו בעילת זנות היא, ואפילו לרבי אלעזר משרא שריא, וראה שם שהאריך יותר.

ובמשנה למלך [איסורי ביאה יח ב ד"ה ויש] חקר: אם פילגש [מיוחדת לאיש ללא כתובה וקדושין] אסורה לכהן משום זונה לדעת רבי אלעזר, ודן בזה מכח סוגייתנו שלא העמידה בפילגש אלא דוקא בממאנת שיש לה נישואין דרבנן, ומשמע שהפילגש אסורה משום זונה, [ראה שם שהאריך, ודברי הריב"ש שהביא שם הם כדברי הריטב"א].

ובערוך לנר כתב לדחות את ראיית המשנה למלך, כיון שבלאו הכי אפשר לפרש דברי רב במי שנתקדשה קידושי טעות [וכמבואר לעיל בהערה], אלא על כרחך דחדא מינייהו נקט.

8. רש"י. פירוש, כי לדעת הסובר: מוכת עץ אסורה, הרי ודאי שהנבעלת לבהמה לא גרעה ממוכת עץ.

והריטב"א חולק על רש"י הסובר שיש מחלוקת בדבר אם מוכת עץ כשירה לכהן גדול, אלא סתם משנה היא שמוכת עץ אסורה, ומפרש דברי רב שימי בבעילה שלא כדרכה.

ומדכתב רש"י "ואפילו לכהן גדול", משמע

אמר שמואל: ולכהן גדול.⁽¹³⁾

לקרבן ואסור להביאם], כי תועבת ה' אלהיך גם שניהם".

ותנן⁽¹⁶⁾ במסכת תמורה [ל א]:

הואיל והוקשו אתנן זונה ומחיר כלב זה לזה, יכול כשם ש"אתנן זונה" פסול למזבח, כך גם "אתנן כלב" [טלה הניתן לזונה על ידי אדם כדי שתיבעל לכלבו]⁽¹⁷⁾ הרי הוא פסול.

וכשם ש"מחיר כלב" הרי הוא פסול, כך "מחיר זונה" [זונה שנמכרה לשפחה בתמורת טלה, רש"י תמורה] פסול.

אינו כן, אלא:

ותמהינן: ובימי רבי — כהן גדול מי הוה?!⁽¹⁴⁾ ומה שייד לומר שהכשירה רבי לכהן גדול!?

אלא, הכי אמר שמואל לפרש דברי רבי: ראויה היא לכהן גדול.

אמר ליה רבא מפרזקיא לרב אשי: מנא הא מילתא דאמור רבנן:⁽¹⁵⁾ אין זנות לבהמה?

דכתיב "לא תביא אתנן זונה" [טלה הניתן לזונה בשכרה] ומחיר כלב [טלה שהוחלף בכלב] בית ה' אלהיך לכל נדר [פסולים הם

כדרכה לא גרעה ממוכת עץ] שהיא כשירה לכהן גדול; כוונתו, שלא תאמר: תקפה מאחוריה ורבעה כדרכה, אלא רבעה מאחוריה.

והקשה בערוך לנר: מנין פשיטא ליה לרש"י דרבי סבר מוכת עץ אסורה לכהן גדול, והרי יש לומר דסבר כחכמים שמוכת עץ מותרת לכהונה [וכפי שפירש רש"י עצמו דברי רב שימי לעיל], ואכן אף כדרכה מותרת היא?! וראה מה שכתב בערוך לנר ליישב דברי רש"י.

13. שמואל בא לפרש, שלא תאמר רק לכהן הדיוט היא מותרת, אלא אף לכהן גדול; והיינו, שלא תאמר רק לכהן הדיוט הכשירה רבי משום דביאת בהמה אינה "זנות" ולא נעשית זונה על ידי בהמה, אבל ביאה מיהא הויה ואסורה משום בעולה לכהן גדול [וכסברת רב יוסף לעיל], אלא אינה ביאה כלל, ואף לכהן גדול אינה אסורה [וכסברת אב"י לעיל]; וראה מה שכתב הערוך לנר הנזכר.

14. הרי רבי לאחר חורבן הבית היה כמה דורות, שהוא סוף התנאים, ובימי רבן יוחנן בן זכאי חרב הבית, דתנן: משחרב בית המקדש התקין

רבן יוחנן בן זכאי וכו', רש"י.

וכתב הריטב"א: פירוש, ולא פרכינן לעיל הכי גבי מימרא דרב דמיירי לכהן גדול, משום דההיא מימרא היא להגדיל תורה ולהאדיר, אבל בזו שבאה על ידי מעשה קא סלקא דעתין דלכהן גדול ממש הכשירה, ופרישנא, דהא נמי ראויה לכהן גדול קאמר.

15. בתוספות תמורה ל ב ד"ה מנא בסוף דבריהם כתבו שדברי רבא מפרזקיא נאמרו על מעשה זה של רבי, וכן כתב הב"ח כאן; וראה בתמורה ל ב שהובאו שם דברי רבא מפרזקיא, ופירש רש"י, שדבריו נאמרו על המשנה בתמורה שהביאה הגמרא כאן.

16. מימרא זו מובאת באותו לשון בסוטה כו ב ושם הגירסא: ותניא, והיא הגירסא הנכונה לדעת תוספות תמורה ל ב ד"ה מנא, אבל לדעת רש"י שם הגירסא היא "דתנן", ויתבאר בהערה לקמן.

17. כתב הב"ח: ובמשנה במסכת תמורה דף ל א פירש רש"י: הילך טלה זה ותלין כלבתך אצלי;

אתנן כלב ומחיר זונה — הרי אלו מותרין.

שנאמר: "גם שניהם" — שנים ולא ארבעה [נתבאר על פי התוספות].

הרי למדת (18) שאין זנות לבהמה.

שאם לא כן, אף שאין נפסל "אתנן כלב" מחמת שהוא כלב ואינו כמו מחיר כלב, בכל זאת הוא צריך להיפסל משום "אתנן זונה", שהרי מזנה היא עם הכלב. ועל כרחק שאין זנות לבהמה.

השמועה הבאה מתבארת על פי שיטת התוספות.

תנו רבנן: אנוסת עצמו ומפותת עצמו — לא ישא כהן גדול, מן התורה. (19)

ומכל מקום, **אם נשא נשוי**, ואין צריך להוציאה, ואין הולד פסול [תוספות].

אבל אנוסת חבירו ומפותת חבירו, לא ישא.

ואם נשא, הרי זה צריך להוציאה.

ואם ילדה ממנו ולד —

רבי אליעזר בן יעקב אומר: הולד חלל.

וחכמים אומרים: הולד כשר.

ומפרשת הגמרא את כל הברייתא:

שנינו בברייתא: אנוסת עצמו ומפותת עצמו לא ישא. **ואם נשא** — נשוי:

אלא דסוגיא דהכא "ורבעה כלב כופרי כו" משמע דמיירי בנבעלת לכלב, וראה מהרש"ל וערוך לנו.

18. א. לכאורה צריך לפרש שאין הראיה מן הפסוק, כי מניין לנו לומר שאכן מיעטה התורה אתנן כלב שאין בו משום אתנן זונה, והרי יש לומר שלא מיעטה התורה אלא שנים ולא שלושה, ולמעט "מחיר זונה", אבל אתנן כלב שהוא בכלל אתנן זונה, אכן לא מיעטה התורה; ואין ראיית הגמרא אלא מן המשנה שהתירה אתנן כלב למזבח.

ואולם לשון התוספות סוף עמוד זה: מהאי דרשא דשנים ולא ארבעה נפקא לן דאין זנות לבהמה; וברש"י לעיל בד"ה איסור זונה: "דילפינן" לקמן בשמעתין אין זנות לבהמה, משמע שמן הפסוק הוא נלמד; וכן בתמורה ל ב על דברי המשנה בתמורה גופה אמרין מנא הא מילתא, ומביאה הגמרא ראיה מן הפסוק, ראה

שם.

ב. בתוספות בסוטה ל ב ד"ה מנא מבואר, שמן האמור במשנה במסכת תמורה אין להוכיח שאין זנות לבהמה, כי יש לומר: לא הותר למזבח אלא אתנן הניתן לבעל כלבתא כדי שיבעלנה איש, אבל עדיין לא שמענו שאתנן הניתן לזונה כדי שתיבעל לכלב אינו פסול משום "אתנן זונה", ואין הראיה אלא מברייתא — השנויה כעין המשנה בתמורה — שדרכה לפרש יותר מן המשנה, והואיל ולא חילקה בין זה לזה משמע שבכל אופן אין בו משום "אתנן זונה", ומזה מוכרח שאין זנות לבהמה; ולדבריהם הגירסא בסוגייתנו הוא כמו הגירסא בסוטה "דתניא"; ואולם ברש"י שם מבואר שאין הפרש בין המשנה לברייתא, ולדבריו הגירסא היא: "דתנן" כפי שהיא בסוגייתנו.

19. פירש רש"י: משום דכתיב "בתולה יקח" בשעת ליקוחין תהיה בתולה, ומבואר דלכתחילה

אמר רב הונא אמר רב: אף על גב שמן התורה אינו צריך להוציאה אם נשאה, מכל מקום אמרו חכמים⁽²⁰⁾: **ומוציא בגט!** לפי שאסורה היא לו, וחייב להוציאה.

ומקשינן: **ואלא הא דקתני: אם נשא נשוי,** ומשמע שיכול לקיימה ואפילו מדרבנן?!

האונס את הנערה הבתולה, הרי זה חייב לשלם קנס, וחייב גם לישא אותה לאשה [אם רצונה בכך], כדכתיב בפרשת כי תצא "כי ימצא איש נערה בתולה, ותפשה ושכב עמה ונמצאו. ונתן האיש השוכב אמה לאבי הנערה חמשים כסף, ולו תהיה לאשה תחת אשר ענה, לא יוכל שלחה כל ימיו".

הרי למדנו, שנותן קנס ולוקח לאשה.

המפתה את הנערה הבתולה הרי זה חייב קנס. ואם לקחה לו לאשה הרי זה פטור מן הקנס, כדכתיב בפרשת משפטים "וכי יפתה איש בתולה, מהור ימהרנה לו לאשה. ואם מאן ימאן אביה לתתה לו [או שלא רצה הוא לכנוס, רמב"ם] — כסף ישקול כמוהר הבתולות".

הרי למדת: הא אם מהור ימהרנה — לא ישקול כסף!

אמר רב אחא בר יעקב: לעולם אסור הוא לקיימה.

ולא אמרו שנישואיו נישואין הן, אלא לומר:

שאם נשאה לאשה הועילו לו נישואיו, **שאיין משלם קנס במפותה של עצמו על פיתויו.**⁽¹⁾

אזל רב גביהה מבי כתיל [שם מקום], **אמרה לשמעתיא דרב** ["ומוציא בגט"] **קמיה דרב אשי** [הלך ואמר את מימרתו של רב, לפני רב אשי]:

אמר ליה רב אשי לרב גביהה: והא רב ורבי יוחנן, דאמרי תרווייהו: בוגרת ומוכת עין — לא ישא כהן גדול. ואם נשא — נשוי, ואין צריך לגרשה.⁽²⁾

אלמא, מוכח, שאין צריך להוציאה, משום **שפופה להיות בוגרת תחתיו, וסופה להיות מוכת עין תחתיו,** שהרי תיבעל לו ותאבד בתוליה.

אסור לשאתה מן התורה, ורק בדיעבד אם נשא אין צריך להוציאה, וכן כתבו התוספות בכתובות ל א, והוכיחו כן מן הסוגיא לעיל נט א שאמרו: מאי איריא משום אלמנה תיפוק ליה משום בעולה, והיינו בעולת עצמו, ראה גם תוספות לעיל נט א ד"ה אילימא; ויש שיטות אחרות בראשונים.

20. על פי תוספות ד"ה שאינו, ואין דעתם מוחלטת כן, והראשונים נחלקו בדבר, יש אומרים כהתוספות, ויש אומרים: מדאורייתא מוציאה בגט לדעת רב הונא.

1. וכך אמרה הברייתא: אם נשא, נשוי מן התורה ואין צריך להוציאה, ואף שמדרבנן צריך להוציאה, מכל מקום כיון שמן התורה נישואיו נישואין לפיכך הועילו נישואיו לפוטרו מן הקנס. ראה רשב"א לעיל נט א ד"ה אילימא, שכך דעתו נוטה [ובמשנה למלך נערה בתולה א ג, צידד לומר, שאף בנישואין שחייב להוציאה מן התורה נפטר מן הקנס, ראה שם ובקרן אורה ד"ה אנוסת].

2. ואין אתה יכול לפרש שאם פיתה בוגרת

הבא נמי, כשבא על אנוסת עצמו ומפותת עצמו, יש לך להתיר לקיימה, הואיל וסופה להיות בעולה תחתיו. (3)

ומסקינן: **קשיא!**

שנינו בברייתא: **אנוסת חבירו ומפותת חבירו — לא ישא כהן גדול.**

ואם נשא —

רבי אליעזר בן יעקב אומר, הולד חלל.

וחכמים אומרים, הולד כשר:

אמר רב הונא אמר רב: הלכה כרבי אליעזר בן יעקב, שהולד חלל מביאת כהן גדול בבעולה.

איכא דאמרי, כך אמר רב הונא אמר רב:

מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב שהולד חלל? והרי איסור בעולה אינו לאו של

כהונה אלא איסור עשה — "והוא אשה בבתוליה יקח" ולא בעולה, "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה" ולא בעולה. ולא הבא מכלל עשה, הוא איסור עשה. ואין חלל אלא הנולד מפסולי כהונה האסורות על הכהן בלאו?!

כי סבר לה, רבי אליעזר בן יעקב, כרבי אלעזר, הסובר שפנוי הבא על הפנויה עשאה זונה. ונמצא כי בשעה שבא הכהן הגדול על אנוסת חבירו או מפותת חבירו, הוא בא על אשה שיש בה פסול זונה, ועבר בביאתו גם על לאו של זונה, ולפיכך הולד חלל. (4)

ותמהינן: **ומי, וכי סבר לה רבי אליעזר בן יעקב כוותיה דרבי אלעזר?!**

והא קיימא לן: משנת רבי אליעזר בן יעקב קב [מדה קטנה, והיינו, שבמקומות מועטים הוא נזכר במשנה או בברייתא, רש"י לעיל מט ב], **ונקי** [ונקיות הן מימרותיו, שבכל מקום שמזכירים אותו — הלכה כמותו].

ומוכת עץ הועילו לו נישואיו לפוטרו מן הקנס, כי בבוגרת אין קנס כלל, ועל כרחך הכוונה שאין צריך לגרשה.

3. כתב הקרן אורה לבאר [על פי שיטת התוספות המבוארת בפנים]: היינו משום שהפסול של בעולה לכהן גדול אינו אלא בשעת ליקוחין שמצוה שישא בתולה, אבל אין בה פסול הגוף לאוסרה לעולם, כיון שסופה להיות בעולה או בוגרת ומוכת עץ תחתיו, ואע"ג דבשעת קיחה עבר בעשה, אבל אין האיסור עליו לעולם. אך בעולת חבירו, כיון שהיא נפגמה על ידי אדם אחר, ולא היה עומד סופה לזה, לכן חל האיסור עליו לעולם, וכל ימיה קיימא באיסור עשה.

4. כתב הרש"ש: קשה קצת, אי סבר רבי אליעזר בן יעקב כרבי אלעזר, אם כן מאי איריא "כהן גדול", אפילו כהן הדיוט נמי אסור בזונה!

ומשמע מן הברייתא שלא אמר רבי אליעזר בן יעקב שהולד חלל אלא באנוסת חבירו ומפותת חבירו, אבל באנוסת ומפותת עצמו אין הולד חלל, וכמו שכתבו התוספות בד"ה שאינו. וקשה, אם טעמו של רבי אליעזר בן יעקב הוא משום שנעשית זונה על ידי האונס והפיתוי, אם כן אפילו אנוסת עצמו ומפותת עצמו נמי?!

וכתבו אחרונים: אנוסת עצמו ומפותת עצמו אינה נעשית זונה לאוסרה על אותו כהן שבעל אותה.

ויש להוכיח נגד הדעה הזאת, ממה שהקשו

דכתיב בפרשת כהן גדול: **"אלמנה וגרושה וחללה זונה — את אלה לא יקח. כי אם בתולה מעמיו יקח אשה"**.

וכתיב מיד לאחר מכן, כהמשך הדברים **"ולא יחלל זרעו בעמיו"**.

ומשמע שחילול זרעו אמור **אכולהו**, על כל סוגי הפסולים הכתובים בפסוק הקודם, ובכללם הפסול של בעולה לכהן גדול.

ורבנן, הסוברים שאין חללה מבעולה לכהן גדול, כיון שהיא רק חייבי עשה — טעמם הוא, משום שהפסוק **"את אלה לא יקח"** — **הפסיק** את קשר **הענין** בין חייבי לאוין לחייבי עשה.

ומלמד הכתוב, **"שאלה"**, שהן חייבי לאוין, חלוקין הם בדינם מדין חייבי עשה, (7) ולא פסל הכתוב את הזרע אלא מחייבי לאוין.

ואילו **רבי אליעזר בן יעקב**, **אמר** לך:

ואילו בהא, בפנוי הבא על הפנויה, **אמר רב עמרם** (5) **שאין חלכה כרבי אליעזר!** ובהכרח שרבי אליעזר בן יעקב אינו סובר כאן כרבי אלעזר.

ומסקינן: **קשיא**. (6)

רב אשי אמר: כך יש לפרש את מחלוקת חכמים ורבי אליעזר בן יעקב —

בשאלה האם יש חלל מביאה בחייבי עשה — קמיפלגי.

רבי אליעזר בן יעקב סבר: **יש חלל אף מחייבי עשה של כהונה**.

ורבנן סברי: **אין חלל מחייבי עשה**, אלא מחייבי לאוין דכהונה בלבד.

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבי אליעזר בן יעקב?** מדוע הוא סובר שיש חלל מבעולה, שהיא חייבי עשה?

בן יעקב שבברייתא אנן דנים, ותיקשי לאותן שיטות?!

ופירש, שלכן אומרת הגמרא **"קשיא"** ולא תיובתא, ולפי הכלל הידוע, דבכל מקום שלא אמר הש"ס **"תיובתא"**, היינו משום שיש תירוץ לקושיא. ולדעת אותן שיטות יש לומר, כי אכן אין כאן תיובתא, כיון שברייתא היא ולא משנה, ראה שם.

7. רש"י. ומשמע שמפרש: הואיל וחילקם הכתוב, מסתבר שלענין חילול הוא שחילקם.

והתוספות פירשו: **"אלה"** הפסיק הענין, ולא מוקמינן **"ולא יחלל"** אבעולה, אע"ג דמינה סליק, משום דמיסתבר טפי לאוקמיה אחייבי לאוין; כלומר: הואיל והפסיק בפסוק הקודם בין אלו לאלו, יש לומר שלא אמר **"ולא יחלל זרעו"**

הראשונים לעיל נט א [הובא שם בהערות]: לרבי אלעזר, למה לי קרא לאסור בעולה לכהן גדול, והרי תיפוק ליה שנעשית זונה בביאה הקודמת; ואם כדברי האחרונים, הרי משכחת לה שתהא בעולה על ידי עצמו שאף היא אסורה מדאורייתא, ומכל מקום אינה זונה כלפיו.

5. הב"ח מוחק **"אמר רב"** הנדפס, וראה גם בגליון הש"ס לרבינו עקיבא איגר.

6. בהגהות מהר"ב ונשבורג לעיל מט ב, הביא מחלוקת הראשונים אם חלכה כרבי אליעזר בן יעקב אף בברייתא, או שלא אמרו אלא **"משנת"** רבי אליעזר בן יעקב היא קב ונקי. ומסוגיא זו יש להוכיח לכאורה שהלכה כמותו אף בברייתא, שהרי על דברי רבי אליעזר

רבי אלעזר ורבי שמעון לגבי כהן גדול שהתירה לו התורה רק בתולה, אם אסור הוא אף בבוגרת ומוכת עץ.

ומביאה הגמרא ברייתא, הדנה בענין אחותו הבתולה של כהן, שהתירה התורה לכהן להיטמא לה, כיצד הוא דין הטומאה לאחותו כשהיא בוגרת ומוכת עץ.

תנו רבנן:

כתוב בתחילת פרשת אמור: "אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אליהם לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרוב אליו. ולאחותו הבתולה הקרובה אליו, אשר לא היתה לאיש — לה יטמא".

אם אירע שהיתה **אחותו** של הכהן שמתה, **ארוסה** (9) —

רבי מאיר ורבי יהודה אומרים: מטמא לה [וכל טעמי הדינים מתבארים בסוגיא לקמן].

ומשמע מדברי הראב"ד, שכהן הבא על שאר חייבי כריתות, אף שהולד ממזר לא נתחללה קדושת הולד [ובנידון זה האריכו האחרונים, אם שייך שיהיה ממזר כהן].

הראב"ד בפירושו הראשון שם, מפרש את הגמרא שלא כשאר הראשונים: פירוש, כהן שבא על הנדה אף על פי שהוא בכרת לא נעשית זונה באותה ביאה, ואם חזר ובא עליה והוליד ממנה בן אין זה חלל כמו שנוהג מן הזונה [שהיא מאיסורי כהונה, והולד הוא חלל].

9. אחותו הנשואה שנבעלה, ודאי אינו מטמא לה שהרי כתיב "הבתולה", ודין אחותו שנכנסה לחופה ולא נבעלה, ראה רש"י כאן, ויתבאר בהערות בהמשך הסוגיא.

"אלה" — לא להפסיק הענין הוא בא. אלא — **למעוטי כהן הבא על אשתו כשהיא נדה**, שאין זרעו ממנה חללים.⁽⁸⁾

ומבארת הגמרא:

כמאן אזלא הא דתניא: מ"אלה" אתה עושה חלל, ואי אתה עושה חלל מנדה?

כמאן? — כרבי אליעזר בן יעקב.

ומקשינן: ורבי אליעזר בן יעקב, הדורש מ"אלה" למעוטי נדה, ואינו בא להפסיק הענין כדעת חכמים, אם כן **נכתביה ל"אלה" — לבסוף הפסוק!**

ומסקינן: אכן **קשיא** לרב אשי, המפרש את המחלוקת בין חכמים ורבי אליעזר בן יעקב, שהיא תלויה בפירוש המקראות האלו.

וכאן שבה הגמרא לענין המבואר במשנתנו ובבריייתא לעיל נט א, שנחלקו רבי מאיר עם

בעמיו" אלא על אחד מהענינים האמורים בפסוק קודם, ומסתבר לפרשו רק על חייבי לאוין.

8. כתבו התוספות: בתורת כהנים מפרש, דאיצטריך למעוטי, דלא נילף דליהוי חלל בנדה שהיא חייבי כריתות מקל וחומר מהני שהם חייבי לאוין.

והקשה הריטב"א: ולמה לי קרא, תיפוק ליה דאין חלל אלא מפסולי כהונה וכדנפקא לן בפרק בתרא דקדושין, ונדה לאו פסולי כהונה הוא? ! ראה שם וברמב"ן וברשב"א ובערוך לנר.

הראב"ד בפירושו לתורת כהנים בפירוש השני מוסיף: ולא דמי לשאר חייבי כריתות לרבי יהושע דאמר אין הולד מהם ממזר אלא פגום הוא לכהונה [כדלעיל מד ב]; וכוונתו להסביר למה נקטה הגמרא נדה ולא שאר חייבי כריתות.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: אין מטמא לה.

ואם היתה אחותו אנוסה ומפותה, דברי הכל — אין מטמא לה.

ואם היתה אחותו מוכת עין — אין מטמא לה, דברי רבי שמעון.

[אבל רבי מאיר ורבי יהודה, וכן רבי יוסי, שהוא בן זוגו של רבי שמעון במחלוקת הקודמת לענין ארוסה, אין מודים לו, ומתירים להיטמא לאחותו מוכת העין].

שהיה רבי שמעון אומר: רק מי שראויה לכהן גדול, כהן הדיוט מטמא לה כשהיא אחותו.

אבל מי שאין ראויה לכהן גדול — כמוכת עין, שלשיטת רבי שמעון במשנתנו אינה ראויה לכהן גדול — אין כהן הדיוט מטמא לה כשהיא אחותו.⁽¹⁰⁾

ואם היתה אחותו בוגרת מטמא לה — דברי כל אדם.

והוינן בה: מאי טעמא דרבי מאיר ורבי יהודה, הסוברים שלאחותו האנוסה והמפותה אין הכהן הגדול מטמא לה, אבל

לאחותו הארוסה, מוכת העין והבוגרת, הרי הוא מטמא לה?

ומשנינן: משום דדרשי הכי את הפסוק באחותו:

"ולאחותו הבתולה" — פרט לאנוסה ומפותה, שאינן בתולות.

יכול שאני מוציא אף מוכת עין, שגם היא אינה בתולה?

תלמוד לומר: "אשר לא היתה לאיש".

מי שהווייתה, שנהייתה בעולה על ידי איש, אותה אסרה תורה על אחיה הכהן להיטמא לה.

יצאה זו, מוכת עין, שאין הווייתה על ידי איש.

"חקרובה" — לרבות הארוסה.

והוצרך הכתוב לרבות את אחותו הארוסה, כדי שלא נמעט אותה מ"אשר לא היתה לאיש", כי לולי הריבוי, היות ו"הויה" לשון קידושין הוא, הייתי ממעט ארוסה מהכתוב "אשר לא היתה לאיש".⁽¹¹⁾

10. כתבו התוספות: לא הזכיר רבי שמעון "הראויה לכהן גדול" בתורת סימן, אלא משם הוא מקור דינו.

ובהמשך הסוגיא בעמוד ב מתבאר בפשטות, שעיקר הלימוד אינו רק למי שאינה ראויה לכהן גדול מטעם בעולה, אלא אף פסולים אחרים, וראה שם בהערה.

11. כתב רש"י לעיל בד"ה אחותו ארוסה: אבל

נשואה פשיטא לן דאין מטמא, דכתיב "ולאחותו הבתולה"; כלומר: וכיון שנישאה הרי נבעלה ואינה בתולה. ונראה מדבריו שלאחותו הנשואה, טרם שנבעלה, הוא מטמא לה לדעת רבי מאיר ורבי יהודה, וכמו ארוסה [ולפי זה "אשר לא היתה לאיש" אינו לשון קידושין ונישואין לאיש, אלא לשון ביאה].

והרשב"א כתב: ומיהו מסתברא, שאם נכנסה לחופה, אעפ"י שלא נבעלה, ומתה תחת בעלה,

"אליו" — לרבות את אחותו הבוגרת.⁽¹²⁾

ומקשה הגמרא לרבי מאיר, הדורש מ"אליו" לרבות את אחותו הבוגרת:

הא [בוגרת] — למה לי קרא לרבות שהוא מותר להיטמא לה?!

והאמר רבי מאיר [בסוגיא לעיל, נט א], לגבי בעולה לכהן גדול:

"בתולה" — אפילו מקצת בתולה [בוגרת, שאין לה אלא מקצת בתולים] משמע!

וכיון שהכתוב אומר בדין טומאה "ולאחותו הבתולה", הרי גם אחותו הבוגרת במשמע?!

ומשינינן: איצטריך קרא ללמד על אחותו הבוגרת שהוא מטמא לה.

כי סלקא דעתך אמינא, נילף בגזירה שוה

"בתולה" ["ולאחותו הבתולה"] "בתולה" מהתם [מפרשת אונס, דכתיב בה "כי ימצא איש נערה בתולה"]⁽¹³⁾.

והייתי אומר: מה לחלן בדין אונס, מדבר הכתוב בנערה ולא בבוגרת, אף כאן, בטומאת הכהן לאחותו הבתולה, נמי מדבר הכהן דוקא בנערה ולא בבוגרת.

לכן קא משמע לן הכתוב שגם לאחותו הבוגרת הוא מיטמא.

ואילו רבי יוסי ורבי שמעון, הסוברים שלאחותו הארוסה, האנוסה, והמפותה אינו מיטמא להן, ולבוגרת הוא כן מטמא לה — מאי טעמיהו?

דרשי לפסוק הכי:

"ולאחותו הבתולה" — פרט לאנוסה ומפותה ומוכת עץ.⁽¹⁴⁾

של רש"י, שהרי אונס מאן דכר שמיה, ולא שיין לומר על זה סתם "מהתם"?! ולכן פירשו: מבעולה לכהן גדול, שנאמר בה "בתולה", ונתמעטה הבוגרת לדעת רבי מאיר, לעיל נט א, הואיל ונאמר בה "בבתוליה".

ורש"י, שמיאן בזה, יש לפרש טעמו, מפני שלשון "בתולה" ממנו אנו לומדים, מתפרש לדעת רבי מאיר אפילו מקצת בתולים, ואף שנתמעטה הבוגרת מלשון "בתוליה", אין די בזה לדעת רש"י.

14. זה שהוסיף התנא גם את "מוכת עץ" קשה. שהרי אנו דנים אף לרבי יוסי, והוא הרי סובר שמוכת העץ מותרת לכהן! וראה גם בתוספות ד"ה נילף שכתבו: ומוכת עץ מהתם [מכהן גדול] גמר לה רבי שמעון, כדקתני בהדיא בברייתא הראויה לכהן גדול כו'; הרי שמשם

אז אפילו לרבי מאיר ורבי יהודה אינו מטמא לה. דהא ארוסה לא נתרבתה אלא משום "הקרובה". וזו, הואיל ונכנסה לרשות הבעל, אינה קרובה. ועוד, מדכתיב "הקרובה", משמע דאיכא רחוקה, אעפ"י שלא נבעלה, והיינו נכנסה לחופה ולא נבעלה.

אבל בנמוקי הרמב"ן כתב, שלפי רבי מאיר ורבי יהודה, כשם שלארוסה מטמא, הוא הדין לנכנסה לחופה ולא נבעלה. וראה עוד בריטב"א ובערוך לנר.

12. הקשו התוספות: למה צריך "אליו" לרבות את הבוגרת, והרי כיון שאין הוייתה על ידי איש כבר נתרבתה להיתר כמו מוכת עץ? וראה דבריהם מה שביארו בזה.

13. בתוספות ושאר הראשונים תמהו על פירושו

"אשר לא היתה" — פרט לארוסה. כי "הויה" — לשון קידושין הוא.

"הקרובה" — לרבות ארוסה שנתגרשה. (15)

"אליו" — לרבות את הבוגרת.

ותמחה הגמרא על לימודו של רבי שמעון: "הקרובה" — לרבות ארוסה שנתגרשה.

במילה "הקרובה" — מוכת עין נמי רבי רחמנא מאותה המילה, שהרי גם היא קרובה!

ולמה סובר רבי שמעון שאין הוא מטמא לאחותו מוכת העין?

ומשנינן: רק "קרובה" אחת מרכה הכתוב, ולא שתיים קרובות.

כלומר: אין לך לרבות ממקרא זה אלא אשה אחת, ולא שתיים.

והוינן בה: ומה ראית לרבות מ"הקרובה" דוקא את הארוסה שנתגרשה, ולא את מוכת העין?

ומשנינן: הא, מוכת העין — איתעביד בה מעשה.

הא, ארוסה שנתגרשה — לא איתעביד בה מעשה.

ומדייקת הגמרא: ורבי יוסי, מדרשבקיה רבי שמעון בר זוגיה [הואיל ועזב אותו רבי שמעון, שהוא בן זוגו של רבי יוסי במחלוקת הקודמת, ונחלק לבדו בדין מוכת

ב-ט

והא אמר רבי שמעון: רק אחותו הראויה לכהן גדול — מטמא לה אחיה, הכהן ההדיוט.

אבל אחותו שאין ראויה לכהן גדול — אין הכהן ההדיוט מטמא לה.

וזה, שגרשה היא, הרי אינה ראויה אפילו לכהן הדיוט! (1)

ומשנינן: שאני התם, בארוסה שנתגרשה, דרבי רחמנא שיש לאחיה להיטמא לה מדכתיב "הקרובה".

אלא שלפי תירוצו זה, מקשה הגמרא:

אי הכי, שיש להסתמך על ריבוי הכתוב

גרשה פסולה לכהן גדול.

והקראן אורה כתב: ויש לדקדק, מאי פריך? וכי בשביל שהיא פסולה לכהן גדול מחמת גירושין בשביל זה לא ייטמאו לה קרובים? והא רבי שמעון לא יליף אלא לענין בתולה, דכל דלאו בתולה היא לכהן גדול, הכי נמי אינה נחשבת בתולה לענין טומאת קרובים, אבל מה שאינה ראויה לכהן גדול מחמת גירושין, זה לא שייך למילף כלל, דהא "בתולה בתולה" גמר [ראה תוספות הנ"ל], ובפירושו רש"י לא נמצא דבר בזה.

הוא נלמד ולא מאחותו הבתולה, אם כי יש לפרש "בתולה בתולה גמר" שזה הוא מקור הלימוד מכהן גדול, כמו שכתבו התוספות שם.

15. ראה בדברי הראשונים כאן, בדין נשואה שנתגרשה קודם שנבעלה.

1. ביארו התוספות בעמוד א ד"ה נילף: אין קושיית הגמרא שאין כלל זה נכון, כי על זה לא מועיל תירוצו הגמרא, אלא שרבי שמעון למד את דינו מכהן גדול, וכיון שכן תיקשי, והרי אף

עץ על רבי מאיר ורבי יהודה⁽²⁾], מכלל זה אתה למד, **דבמוכת עץ**, רבי יוסי סובר **כרבי מאיר** [החולק על רבי שמעון, וסובר שהוא מטמא למוכת עץ] — **פבירא ליה**.

ואם כן, **מנא ליה** לרבי יוסי שהוא מטמא למוכת עץ?⁽³⁾

ומשנינן: רבי יוסי לומד שהוא מטמא למוכת עץ, **מ"לא היתה לאיש"**, שמשמע, לא היתה הוייתה על ידי איש, וכטעמו של רבי מאיר.

ותמהינן: **והא אפיקתיה** [כבר הוציא והשתמש רבי יוסי לפסוק זה] עבור לימוד אחר, לומר שאחותו הארוסה אינו מטמא לה, היות וכתב "אשר לא היתה", וכמבואר לעיל?[!]

ומשנינן: שני לימודים נאמרו בפסוק הזה —

לימוד אחד — למעט ארוסה — יש ללמוד **מ"לא היתה"**, ולא ארוסה, שכבר היתה לאיש באירוסיה.

ולימוד אחד — להתיר להיטמא לאחותו מוכת העץ — יש ללמוד **מ"לא היתה לאיש"**, וזאת לא היתה לאיש, אלא רק מוכת עץ היא.

ועתה מבארת הגמרא את מה שאמרו לפי רבי שמעון, ש"אליו" בא לרבות את אחותו **ההבוגרת**:

והא אמר רבי שמעון בסוגיא לעיל נט א: **"בתולה"** — בתולה שלימה משמע ולא בוגרת!⁽⁴⁾

ומשנינן: זה שאמרנו לעיל לפי רבי שמעון, ש"בתולה, בתולה שלימה משמע", לא שאנו יודעים זאת מסברא שכך הוא משמעות לשון "בתולה".

2. נתבאר על פי הגהת הב"ח; ואולם מלשון רש"י אין נראה שמפרש כן.

3. ביאור שאלת הגמרא היא, כי הגמרא סברה, שרבי יוסי ודאי אינו סובר כן מאותו טעם שרבי מאיר סובר כן, והיינו **מ"לא היתה לאיש"**, כי הרי רבי יוסי לומד מדרשה זו דבר אחר, וכפי שהגמרא מפרשת.

4. הוכיחו התוספות שאין קושיית הגמרא האין אנו מרבים את הבוגרת, שהרי לעיל מקשה הגמרא על רבי מאיר שמרבה אף הוא **מ"אליו"** לרבות את הבוגרת: הא למה לי קרא והאמר רבי מאיר בתולה אפילו מקצת בתולה משמע! ואם כן, משמע שאילו היה סובר רבי מאיר ש"בתולה", בתולה שלימה משמע, היה ניחא

שהוצרך הכתוב לומר "אליו" לרבות את הבוגרת. ולכן, לרבי שמעון שאכן סובר כן, אין מקום לשאול האין מרבה הכתוב **מ"אליו"** את הבוגרת.

ובתוספות ישנים הוסיפו: "מאי פריך?" אדרבה, היא הנותנת, דסלקא דעתך אמינא "בתולה" שלימה משמע, ולכן איצטריך "אליו" לרבות בוגרת [וראה מהרש"א]!

ולכן פירשו את קושיית הגמרא: והאמר רבי שמעון "בתולה", שלימה משמע. ומתוך ש"בתולה" משמע למעט את הבוגרת, לכן מפרש רבי שמעון את מילת "בתוליה" שהיא באה לרבות את הבוגרת, וכפי שנתבאר בגמרא לעיל נט א; ומאחר שלמדנו גבי כהן גדול שאף הבוגרת מותרת, שוב נלמד בגזירה שוה "בתולה בתולה" מהתם שאף כאן מותר ליטמא לאחותו

תניא: רבי שמעון בן יוחי אומר:

כתיב ביחזקאל "אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים, כי אם בתולות מזרע בית ישראל".

למדנו מהכתוב "מזרע בית ישראל", שהכהן אסור בגיורת.

והאיסור הוא מן התורה, מטעם זונה, היות והיא באה מן הגויים השטופים בזימה⁽⁶⁾.

אלא, טעמא דידיה נמי התם [טעמו של רבי שמעון, הסובר גבי כהן גדול: בתולה, בתולה שלימה משמע] — מהבא, מכאן הוא נלמד.

דדריש הכי: מדכתיב ריבוי של "אליו" — לרבות הבוגרת.

מכלל זה אתה למד ד"בתולה" — בתולה שלימה משמע.

עיי' בהערה⁽⁵⁾ — בה מבואר היסוד לביאור של הסוגיה הבאה.

בוגרת.

אלא, שאת לשון רש"י כאן, שכתב: והא אמר רבי שמעון לעיל בתולה שלימה משמע, מדאיצטריך בתוליה למישרי בוגרת לכהן גדול, אי אפשר לכון כפירוש התוספות; וראה מה שכתב המהרש"ל בביאור דברי הגמרא אליבא דרש"י.

וראה עוד ביאור בתוספות ישנים.

5. כתוב בספר יחזקאל: "אלמנה וגרושה לא יקחו להם [הכהנים], כי אם בתולות מזרע בית ישראל".

ונחלקו הראשונים בביאור איסור הגיורת שלא נבעלה בגיורתה:

הראב"ד סובר שהגיורת אשר אינה מזרע בית ישראל, הרי היא אסורה לכהן מדברי קבלה [ראב"ד].

והרשב"א כתב, שאף על פי שמקרא זה הוא מדברי קבלה, פסול הגיורת מן התורה הוא. אלא שבא יחזקאל וגילה אותו. וכדאמרינן בעלמא [יומא עא ב, ועוד] "הא, עד דאתא יחזקאל — מאן אמרה? אלא, דאורייתא, ואתא יחזקאל, ופירש".

ויש אומרים שהגיורת זונה היא, על אף שלא

נבעלה. ובכלל איסור התורה היא [וטעמא: לפי שבאה מן העובדי כוכבים השטופים בזימה, תוספות סא א].

אלא, שלולי דברי הכתוב ביחזקאל לא היינו יודעים שבכלל זונה היא [רמב"ם כפי שפירשו המגיד משנה, וראה תוספות לקמן סא א ד"ה אין].

והריטב"א כתב שכל עיקר המקרא הזה אינו אלא אסמכתא, כי הפסוק אינו מדבר על כהן הדיוט אלא על כהן גדול. ועיקר איסור הגיורת הוא מהלכה למשה מסיני, לאוסרה משום זונה על אף שלא נבעלה [וראה דברי הראשונים כאן, ומחלוקת הרמב"ם והראב"ד בהלכות איסורי ביאה יח ג, ובדברי המגיד משנה שם].

ובשיטת רש"י נתחבטו הרבה הראשונים והאחרונים, ובפרט בדברי רש"י בסוגיא זו; וראה עוד שיטת התוספות לקמן סא א ד"ה אין, ובמה שכתב עליהם בקרן אורה שם].

פשטות לשון סוגייתנו משמע כדעת הסוברים שהיא אסורה מדאורייתא. וכן משמע שאיסורה הוא מטעם זונה, ועל פי שיטתם מתבאר הסוגיא.

6. ראה מה שנתבאר בזה בהערה קודמת.

ומלשון הכתוב "בתולות מזרע בית ישראל", יש ללמוד שהקפיד הכתוב ש"יזרעו" בתוליה בישראל.

וכונת הכתוב לומר, שיצמחו ויגמרו בתוליה משבאה לכלל ישראל. והיינו, כשנעשית בת שלש, שאז נגמרים בתוליה לגבי ביאה, שאם תיבעל מכאן ואילך, שוב אין בתוליה חוזרין. אבל אם נבעלת בהיותה פחות משלש שנים, בתוליה חוזרים.

ולכן, גיורת שנתגיירה על ידי אביה, כשהיא פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, ונמצא שנזרעו בתוליה בהיותה ישראלית, הרי היא כשירה לכהונה.⁽⁷⁾

וראיה לדבר, שנאמר במלחמת מדין, שאמר הקב"ה למשה:

"נקום נקמת בני ישראל מאת המדינים אחר תאסף אל עמיך. וישלח אותם משה אלף למטה לצבא, אותם ואת פינחס בן אלעזר הכהן לצבא [ופינחס, כהן גדול משוח מלחמה היה]. וישבו בני ישראל את נשי מדין ואת טפם. ויאמר אליהם משה: החייתם כל נקבה! הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם, למסר מעל בה' על דבר פעור, ותהי המגפה בעדת ה'.

ועתה, הרגו כל זכר בטף. וכל אשה יודעת איש למשכב זכר, הרוגו.

וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר — החיו לכם".

ומוכיח רבי שמעון בן יוחאי: והרי פנחס הכהן היה עמהם, ואמרה תורה "החיו לכם", ומשמעות "לכם" היא לכל היוצאים למלחמה, כולל פנחס, שהן ראיות להיות להם לנשים.

מלמד הכתוב כי ה"טף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר", שאינן ראיות למשכב זכר, היות והן פחותות משלש שנים, ראיות הן לכהן.

ואילו חכמים, נחלקו על רבי שמעון בן יוחאי, ואוסרים אף את זו לכהן, מפני שהם מפרשים את הפסוק כפשוטו, שלא התיר הכתוב אלא בתולות מזרע בית ישראל ולא את הגיורת. ואפילו כשנתגיירה פחותה מבת שלש שנים, כשלא היתה ראויה לביאה, ונזרעו בתוליה בישראל.

ורבנן דוחים את ראיית רבי שמעון בן יוחאי, כי מה שאמר הכתוב "החיו לכם" הכונה היא שיהיו להם לעבדים⁽⁸⁾ ולשפחות, ולא לשאת אותן לנשים.

ותמהה הגמרא על דברי רבי שמעון בן יוחאי:

אי הכי — ש"החיו לכם" משמעותו לענין נישואין, ויש ללמוד מן הפסוק הזה שגיורת אשר התגיירה בגיל פחות משלש שנים היא מותרת לכהן —

הרי גיורת שהתגיירה אחר שנהייתה בת שלש שנים ויום אחד — נמי תהא כשירה

ממלחמת מדין, ראה ריטב"א כאן.

8. בנהור שרגא תמה על לשון "עבדים" הנזכר כאן בענין הטף בנשים.

7. נתבאר על פי הסוגיא בקדושין ע"א. ואולם יש מן הראשונים הסוברים, שכל הפסוק ביחזקאל אינו שייך לעניננו, כי הוא אינו מדבר בכהן הדיוט כלל, ולדבריהם עיקר הלימוד הוא

לכהונה!

הא אם ידעו — הרוגו!

ולפי הפסוק הזה אין הבדל בין הגדולות לבין הקטנות.

והיות ולכאורה סותרים המקראות זה לזה, **הוי אומר** לתרץ, ש"יודעת" ו"אשר לא ידעו" — לא לנבעלה ממש כוונת הכתוב, שאם כן, לא יתורצו המקראות.

אלא רק **בראוייה ליבעל הכתוב מדבר**.

שכל אשה הראוייה לידע [להבעל] — הרוגו.

ו"אשה" שאמר הכתוב שיש להורגה כשהיא "יודעת איש" — היינו אפילו היא מן הטף, בת שלש שנים, שראוייה להבעל.

ולא תדייק כמו שרצית לומר: "הא טף — בין ידעו בין לא ידעו, החיו", שהרי בראוייה ליבעל מדבר הפסוק.

אלא "החיו לכם" שאמרה תורה — בפחותה מבת שלש קאמר.⁽⁹⁾

תניא נמי הכי:

"וכל אשה יודעת איש למשכב זכר" — **בראוייה ליבעל הכתוב מדבר**.

שהרי הכתוב אומר "וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר — החיו לכם", ומשמע שאפילו ראוייה היא לביאה, אם לא ידעה משכב זכר — "החיו לכם" לשאתם לנשים.

והרי פנחס עמהם!

ומשנינן: סבר רבי שמעון בן יוחאי **כדרב הונא**, שפירש את משמעות "אשר לא ידעו משכב זכר" שאינן ראויות למשכב זכר, שאינן ראויות לביאה מחמת קטנותן, בהיותן פחות משלש שנים.

דרב הונא רמי [הקשה המקראות זה על זה]:

כתיב: "כל אשה" [ומשמע אשה גדולה] **יודעת איש למשכב זכר — הרוגו**.

הא אם אינה יודעת איש למשכב זכר — קיימו אותה.

וכל זה מדובר ב"אשה" גדולה.

ומכלל זה אתה למד דהטף [הנשים הקטנות] — **בין ידעו איש, בין לא ידעו איש קיימו**.

ומהצד השני **כתיב: "וכל הטף בנשים"** [משמע הקטנות] **אשר לא ידעו משכב זכר, החיו לכם**.

9. רש"י. פירוש: הפסוקים אינם מדברים בשתי אפשרויות באשה גדולה ושתי אפשרויות בטף, אלא הפסוק הראשון מדבר באשה שעברה את גיל שלש שנים, שהיא "יודעת איש", ואילו "הטף" הן הקטנות שלא עברו את גיל שלש שנים. ובכל אופן אינן יודעות איש.

והוסיפו התוספות: לכן נקטה התורה לשון "אשה", דמשמע גדולה, כדי שנתקשה בסתירת המקראות, ומתוך כך נבין לפרש שבראוייה ליבעל הכתוב מדבר. כי אי לא כתיב "אשה", אלא סתם "וכל יודעת איש", הוה אמינא דהאי קרא נמי בטף איירי, ובטף עצמו "יודעת איש"

ושוב לא שייך לשאול את סתירת הפסוקים זה לזה, כיון שהדיוק מהפסוק הראשון הוא מה

אתה אומר: בראויה ליבעל, או אינו אלא במי שנבעלה ממנו.

כשהוא אומר: "וכל הטף בנשים אשר לא ידעו משכב זכר", הרי יקשו הכתובים זה על זה, כדבר הונא.

הוי אומר: בראויה ליבעל הכתוב מדבר.

מנא ידעי, מנין היו יודעים בני ישראל, מי מן השבויות ראויות הן לביאה, והרי לא ידעו את גילן?

אמר רב הונא בר ביזנא אמר רבי שמעון חסידא: העבירום לפני הציץ, ונס נעשה שם: כל מי שפניה מוריקות [נעשות ירוקות] — בידוע שהיא ראויה ליבעל. (10)

וכל שאין פניה מוריקות — בידוע שאינה ראויה ליבעל.

אמר רב נחמן: סימן לעבירה של זנות: הדרוקן [פניהם של עוברי עבירה מוריקים]. (11)

כיוצא בדבר, אתה אומר, כשיצאו בני ישראל להרוג את יושבי יבש גלעד, על אשר לא יצאו למלחמה נגד שבט בנימין בענין "פילגש בגבעה":

"ויצו אותם לאמר, לכו והכיתם את יושבי

יבש גלעד לפי חרב, הנשים והטף. וזה הדבר אשר תעשו: כל זכר וכל אשה יודעת משכב זכר, תחרימו. וימצאו מיושבי יבש גלעד ארבע מאות נערה בתולה אשר לא ידעה איש למשכב זכר".

ומפרשינן: מנא ידעי מי נבעלה ומי לא נבעלה?

אמר רב כהנא: הושיבום על פי חבית של יין, ומי שהיתה בעולה, ריחה של חבית היין נודף ממנה, כיון שפיתחה למטה פתוח, ומי שהיתה בתולה, ופיתחה סתום — אין ריחה נודף.

ומקשינן: ונעבריינהו לפני ציץ כשם שעשו במלחמת מדין? (12)

אמר תירץ רב כהנא בריה דרב נתן: כיון דגבי ציץ, "והיה על מצחו תמיד לרצון להם" — כתיב. מלמד בכך הכתוב, שרק לרצון להם יהיה הציץ, ולא לפורענות.

ומקשינן: אי הכי — במדין נמי, האיך העבירום לפני הציץ לפורענות?

אמר רב אשי: "לרצון להם" כתיב.

"להם" — לישראל, כמו בנות יבש גלעד — יהיה הציץ רק לרצון ולא לפורענות.

הרוגו, ושאינה יודעת איש אל תהרוגו, ואילו בגדולות הרוגו בין את זו ובין את זו.

10. ביאר המהרש"א: כתיב "יאר ה' פניו אליך", מלמד הכתוב שיהיו פניהם "מצהיבים" על ידי השם שהיה כתוב על הציץ, דהיינו "קודש לה". וכנגד זה, לצד ההפוך, היו פניה מוריקות.

11. רש"י. והתוספות כתבו: על ידי עבירה בא הדרוקן כדאמרין בבמה מדליקין; והדרוקן לאו היינו ירקון, אבל קצת יש להדרוקן ירוקת פנים, כדאמר: כל שפניה מוריקות.

12. במלא הרועים העיר: מנין לגמרא שמועילה בדיקת הציץ לבדוק אם נבעלה, והרי אפשר שאין מועילה הבדיקה אלא לבדוק מי היא

ואילו לעובדי כוכבים — כמו בנות מדין — יהיה הציץ אפילו לפורענות.

אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון בן יוחאי, שגירות פחותה מבת שלש שנים ויום אחד — כשירה לכהונה.

אמר שאל ליה רבי זירא לרבי יעקב בר אידי:

האם בפירוש שמיע לך מרבי יהושע בן לוי שהלכה כרבי שמעון בן יוחאי, או רק מכללא שמיע לך [מתוך דבר אחר ששמעת מרבי יהושע בן לוי — כדמפרש ואזיל — למדת שהוא סובר שהלכה כרבי שמעון בן יוחי בענין זה]? ו

ומפרשינן: מאי כללא, מאיזה שמועה יש לנו ללמוד שכן היא דעתו של רבי יהושע בן לוי?

דאמר רבי יהושע בן לוי: עיר אחת היתה בארץ ישראל שקרא עליה ערער [ערעור על כשרות]. ושגר רבי את רבי רומנוס, ובדקה.

ומצא בה גיורת שנתגיירה כשהיא פחותה מבת שלש שנים ויום אחד, והכשירה רבי לכהונה [הניחה תחת בעלה הכהן].

אמר ענה ליה רב יעקב בר אידי לרבי זירא: בפירוש שמיע לי!

ותמהינן: ואי מכללא — מאי?! ו

מה בכך שמכאן למד רבי יעקב בר אידי את דעתו של רבי יהושע בן לוי, ואיזו פירכא יש על כך, עד ששאל רבי זירא: האם מכאן הוא שלמד רבי יעקב בר אידי או במפורש שמע זאת?!

ומפרשינן: דילמא שאני התם, הואיל ואינסיב אינסיב [הואיל וכבר נשא אותה — לכן הרשה לו להשאר נשוי].

דחא רב ורבי יוחנן, דאמרי תרווייהו: בוגרת ומוכת עין לכתחילה לא ישא הכהן הגדול.

ואם נשא — נשוי! והוא הדין בעניננו.

ותמהה הגמרא על הדמיון:

הכי חשתא [וכי הנדון דומה לראיה]?!

בשלמא התם, בבוגרת ומוכת עין, לפיכך אם נשא הכהן הגדול, נשוי, הואיל וסופה להיות בוגרת תחתיו.

וכמו כן כהן גדול שנשא את אנוסת עצמו ומפותת עצמו אם נשא נשוי, לפי שסופה להיות בעולה תחתיו.

אבל הבא, אין זה כך.

כי האם סופה להיות זונה⁽¹³⁾ תחתיו?!

רב ספרא מתני לה להא דרבי יהושע בן לוי

באופן אחר, ורק במלחמת מדין שהוצרכו לבדוק אם ראויות הן לביאה, בזה הוצרכו למעשה נסים.

13. מכאן יש ללמוד שאיסור הגירות מטעם

הראויה ליבעל, אבל בעילה ממש מנין?! ראה שם.

הקשה הרש"ש: כיון שבדיקה על ידי הציץ נס הוא, וכמו שכתב רש"י, אם כן למה להם לסמוך על נס, והרי היו יכולים לבדוק אם נבעלו

— מכללא.

וקשיא ליה כמו שהקשינו "דילמא שאני התם הואיל ואינסיב אינסיב".

ומשני ותירץ רב ספרא חבי, כפי שדחתה הגמרא את הדמיון לבוגרת ומוכת עץ.

ומביאה הגמרא מעשה שאירע עם ההוא כהנא, ככהן אחד, דאנסיב שנשא גיורת שנתגיירה כשהיא פחותה מבת שלש שנים ויום אחד.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מאי האי? [מה זה?!], וכי מי התיר לך אותה!

אמר ליה, ענה הכהן לרב נחמן בר יצחק: למדתי שהיא מותרת מהא דאמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי יהושע בן לוי: הלכה כרבי שמעון בן יוחאי.

אמר ליה רב נחמן בר יצחק לאותו כהן: זיל אפקה [לך והוציאה בגט].

ואי לא תוציאנה — מפיקנא לך רבי יעקב בר אידי מאונך! אוציא לך את רבי יעקב בר אידי מ"אונך".

דהיינו, אטיל עליך חרם!

ומביאה עתה הגמרא ברייתא ובה הלכה נוספת של רבי שמעון בו יוחאי.

תניא: וכן⁽¹⁴⁾ היה רבי שמעון בן יוחאי אומר:

קברי עובדי כוכבים אינן מטמאין באוהל א-א [את המאהיל עליהם],⁽¹⁾ כיון שהם אינם נכללים בכלל מה שאמרה תורה "אדם כי ימות באוהל, כל הבא אל האוהל וכל אשר באוהל יטמא שבעת ימים".

כיון שנאמר: "ואתן [בפתח וצירי, כמו "ואתם"] צאני, צאן מרעיתי — אדם אתם!"

מלמד הכתוב כי רק אתם, ישראל, קרויים "אדם", ואין העובדי כוכבים קרויים "אדם".⁽²⁾

מיתיבי מן הפסוק האמור במלחמת מדין, בשבי ששבו מהם בני ישראל:

"והבקר ששה ושלשים אלף. וחמורים שלשים אלף וחמש מאות. ונפש אדם ששה עשר אלף". הרי שאף הגויים קרויים "אדם"?

ומשנינן: שם הם קרויים אדם, משום כהמה. שהיות ובאותו ענין נזכרו גם הבהמות

2. הקשו התוספות: הרי במסכת עבודה זרה ג א וסנהדרין נט א איתא: רבי מאיר אומר: מנין שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול, שנאמר "אשר יעשה אותם האדם וחי בהם". "כהנים לויים וישראלים" לא נאמר, אלא "האדם", הא למדת, שאפילו עובד כוכבים ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול?! והביאו דברי רש"י בסנהדרין, שרבי מאיר חלוק על רבי

"זונה" הוא, וראה ברשב"א שפירש פירוש אחר בגמרא לפי שיטתו שאין איסור הגיורת משום זונה.

14. בבאור לשון "וכן" ראה מה שנכתב בהערות בסוף הסוגיא.

1. לפי סברת הגמרא עכשיו, לאו דוקא באוהל, אלא הוא הדין במגע ובמשא.

שלקחו מן השבי, הרי לגבי הבהמות נקראים הגויים "אדם", אבל אדם סתם לא נקראו.

תו מקשינן: והרי כתיב לגבי העיר נינוה, שהיתה עיר של גויים, "אשר יש בה הרבה משתים עשרה ריבוא אדם אשר לא ידע בין ימינו לשמאלו, ובהמה רבה".

ומשנינן: נקראו שם אדם משום בהמה. שהרי נאמר שם "ובהמה רבה".

ועתה מקשינן על עיקר מימרתו של רבי שמעון בן יוחי, שאין הגויים מטמאים:

והרי כתיב לאחר מלחמת מדין "ואתם חנו מחוץ למחנה שבעת ימים, כל הורג נפש וכל נוגע בחלל — תתחטאו [במי חטאת] ביום השלישי וביום השביעי". הרי שנטמאו טומאת שבעה על שנגעו בחללי המדינים!

ומשנינן: לא נזקקו הלוחמים לטומאת שבעה מפני המדינים, אלא משום החשש דלמא איקטיל חד מישראל [שמא נהרג אחד מישראל], ונטמאו ממנו.

ורבנן, החולקים, והסוברים שאף הגויים מטמאים, טעמם הוא, כי ממלחמת מדין יש להוכיח שאף הגויים מטמאים, הואיל ולדעת

חכמים אי אפשר לפרש שנטמאו מישראל, כיון שכתוב שם שלא נהרג אף אחד מישראל במלחמה:

"ויקרבו אל משה הפקודים אשר לאלפי הצבא. ויאמרו אל משה: עבדיך נשאו את ראש אנשי המלחמה אשר בידנו ולא נפקד ממנו [נחסר מאתנו] איש".⁽³⁾

ורבי שמעון בן יוחי מפרש פסוק זה אחרת: לא נפקד ממנו איש, לעבירה.

רבינא אמר ליישב הקושיא מן הפסוק "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל תתחטאו":

נחי על אף דמעטינהו קרא מאטמוי בטומאת אהל, דכתיב בעיקר טומאת אוהל "אדם כי ימות באוהל" —

מטומאת מגע ומשא, שלא נאמר בעיקר דין טומאתם לשון "אדם"⁽⁴⁾ — מי מעטינהו קרא?! ולפיכך נטמאו "כל הורג נפש וכל נוגע בחלל" בטומאת שבעה.

מתניתין:

כהן הדיוט שאירס את האלמנה, ונתמנה

שמעון בן יוחאי הסובר שאין הגוי קרוי אדם. ורבינו תם תירץ שיש חילוק בין "אדם" ל"האדם" [וראה עוד בתוספות ישוב אחר בשם ה"ר משולם].

ורבינו עקיבא איגר בגליונו ציין לירמיהו [לב כ]: אשר שמת אותות ומופתים בארץ מצרים עד היום הזה ובישראל ובאדם; כלומר: לפי רבינו תם מיושב מקרא זה, כיון שהבי"ת מנוקדת בקמץ, הרי זה כמי שאמר: "ובהאדם".

3. הקשה בערוך לנר: משמע מן הסוגיא שחכמים הוצרכו לראיה ממלחמת מדין להוכיח כשיטתם [וכפי שנתבאר בפנים]; והשתא תיקשי: לפי דעת רבינא בהמשך הסוגיא, שלא טיהר רבי שמעון אלא באוהל, אבל במגע ומשא אף הוא מטמא, מנין הוכיחו רבנן דלא כרבי שמעון בן יוחי, שהרי ממלחמת מדין אין להוכיח כיון שלא נזכר שם אלא טומאת מגע ומשא?! ולא יישב.

4. שנאמר "ועל הנוגע בעצם או בחלל או במת

גמרא:

תנו רבנן: מניין שאם אירס כהן הדיוט את האלמנה, ונתמנה להיות כהן גדול, שיכנס?

תלמוד לומר: כי אם בתולה בעמיו יקח "אשה". ולא היה לו לומר אלא "בתולה בעמיו יקח", ולמה הוסיף הכתוב ואמר "אשה"? ללמד שאם אירס את האלמנה ונתמנה להיות כהן גדול — יכנס.⁽⁵⁾

ומקשינן: אי הכי, שומרת יבם שנפלה לפני כהן הדיוט ונעשה כהן גדול, נמי נרבה אותה מהפסוק הזה, שייבמנה!

ומשנינן: יקח "אשה" כתיב, ולא "יבמה".

להיות כהן גדול בין שעת אירוסין לשעת נשואין — הרי זה יכנס אותה לאשה, על אף שהאלמנה אסורה לכהן גדול, ומתבאר הטעם בגמרא.

ומעשה ביהושע בן נמלא הכהן, שקידש את מרתא בת ביתוס שהיתה אלמנה, ומינהו המלך להיות כהן גדול קודם שנשאה, וכנסה.

אבל שומרת יבם שנפלה לפני כהן הדיוט, ונתמנה להיות כהן גדול קודם שכנסה, אף על פי שכבר עשה בה מאמר קודם שנתמנה — הרי זה לא יכנס! לפי שאין המאמר כלום מן התורה [מאירי].

את המקור ממלחמת מדין, כדי לבאר לשון "וכן" אמר רבי שמעון בן יוחאי, והיינו, כשם שדין גיורת פחותה מבת שלש שנים שהיא מותרת לכהונה נלמד דינה ממלחמת מדין, כך דין זה נלמד ממלחמת מדין.

ועוד כתב שם לבאר לשון "וכן", על פי מה שכתב במשנה למלך פרק ג מהלכות אבל [בביאור שיטת היראים], שאין הכהן מוזהר על טומאת גוי כלל ואפילו על מגע ומשא, כי הואיל וטומאה זו אין לה טומאת אוהל, אף טומאת מגע אין לה לגבי כהן, ולא אמרו שהוא מטמא במגע ובמשא אלא לענין טומאת מקדש וקדשיו, וכמו שמצינו הרבה טומאות שאין הכהן מוזהר עליהם.

והיינו דאמר "וכן", כי אף דין זה שאין הגוי מטמא באוהל נלמד ממלחמת מדין, שהרגו פנחס הכהן לבלעם בן בעור, ולא חשש לאיסור כהונה, מפני שאין הכהן מוזהר עליה הואיל ואין הגוי מטמא באוהל.

5. והמאירי פירש: כך דרשו חכמים, "יקח אשה" — אפילו היה בה אישות לאחר, ואי זה,

או בקבר". רש"י. והמאירי ביאר: שהרי במגע נאמר "כל הנוגע בחלל", כל הנוגע, אי זה שיהיה, בין ישראל ובין גוי, נטמא במגע בחלל מת או בקבר.

ואם תאמר, והא כתיב "וכל אשר יגע על פני השדה בחלל חרב או במת או בעצם אדם או בקבר", הרי שגם בטומאת מגע אמר הכתוב "אדם"?!⁽⁶⁾

תירצו התוספות: במסכת נזיר נדרש פסוק זה לענין טומאת אהל ולא לענין טומאת מגע.

והריטב"א כתב שבתורת כהנים נדרש פסוק זה לענין טומאת אבר מן החי.

ואם תאמר, והא כתיב עוד: הנוגע במת לכל נפש "אדם" וטמא שבעת ימים? יש לומר, דהוא קרא איצטריך לאפוקי נפש בהמה. שהיות דכתיב "נפש", להביא את דמו [חולין עב א], כתב "אדם" להוציא בהמה, ראשונים.

כתב הרמב"ם [טומאת מת א יג]: ואין הגוי מטמא באהל, ודבר זה קבלה הוא, והרי הוא אומר במלחמת מדין "כל נוגע בחלל", ולא הזכיר שם אוהל.

וכתב בקרן אורה לבאר: לכן הזכיר הרמב"ם

שנינו במשנה: **מעשה ביהושע** בן גמלא שקידש את מרתא בת בייתוס, "ומינהו" המלך להיות כהן גדול:

ומדייקת הגמרא את לשון המשנה:

"מינהו" — אין! כלומר: המלך אכן מינהו, אבל אבל הסנהדרין ואחיו הכהנים לא מינהו(6) —

אבל "נתמנה", שמשמע שהיה ראוי למינוי הזה — לא שנינו.

אמר רב יוסף: קטיר קחזינא **הבא**! [קשר של רשעים אני רואה כאן], שלא היה ראוי להיות כהן גדול, אלא שנתן כסף כשוחד, ומינהו(7).

דאמר רב אסי: **תרכבא**(8) דדינרי עיילה ליה מרתא בת בייתוס לינאי מלכא, עד דמוקי

ליה ליהושע בכהני רברבי] שלש קבין של דינרים הכניסה אשתו של יהושע בן גמלא לינאי המלך, כדי שימנה את בעלה לכהן גדול[.

מתניתין:

כהן גדול שמת אחיו, הרי הוא חולץ לאלמנת אחיו, ולא מיבם את אלמנתו, לפי שהוא אסור באלמנה(9).

גמרא:

קא פסיק ותני במשנתנו [שנה התנא באופן מוחלט] שאין כהן גדול מיבם את אשת אחיו לעולם, ומשמע: לא שנא כשמת אחיו מן האירוסין, קודם שנשא את אשתו ובעלה, שאינה אלא אלמנה ולא בעולה, ולא שנא

זה כהן גדול שאירס את האלמנה כשהוא הדיוט.

6. רש"י. ובתוספות יומא יב ב כתבו גבי מינוי כהן גדול: ומסתברא שהדבר תלוי במלך ובאחיו הכהנים, כדאמר בפרק הבא על יבמתו דינאי מלכא אוקמיה ליהושע בן גמלי בכהני רברבי; וראה בתוספתא סנהדרין פרק ג, שמינוי לכהונה גדולה צריך בית דין של שבעים ואחד, וכן כתב הרמב"ם בהלכות כלי המקדש ד טו.

7. כתבו בתוספות ישנים: אין זה יהושע בן גמלא שהוזכר בבבא בתרא כא א שהתקין כמה תקנות, שאותו צדיק היה, אלא אחר הוא זה.

אבל התוספות בבא בתרא כא א ד"ה זכור אותו האיש לטוב ויהושע בן גמלא שמו, כתבו שהוא זה המזכר כאן וצדיק גמור היה, והא דקאמר: קטיר קא חזינא הכא, לפי שהיו אחרים חשובים ממנו; וכן מבואר ברש"י שם שאיש

אחד הוא, וכמו שכתב שם על אותו יהושע בן גמלא: אחד מן הכהנים גדולים שעמדו בבית שני כדאמר ביבמות.

והריטב"א כתב כאן: אי נמי, דלבתר הכי חסיד היה.

8. חצי סאה, שהיא שלשה קבים. ונקראו "תרכבא" על שם — תרי קבין וקב, רש"י יומא.

9. כתבו התוספות: אף על גב שדבר זה מבואר כבר במשנה הקודמת ששנינו: "שומרת יבם שנפלה לפני כהן הדיוט ונתמנה להיות כהן גדול אע"פ שעשה בה מאמר הרי זה לא יכנס", וכל שכן כשנפלה לפניו כשהוא כהן גדול [תוהרא"ש], "חולץ" אתא לאשמועינן, דסלקא דעתין משום בזיון דכהן גדול שרוקקת לפניו לא תחלוץ.

מת אחיו מן הנשואין, לאחר שנשאה ובעלה שהיא אלמנה ובעולה.

ותיקשי: בשלמא אלמנה מן הנשואין, שפיר אין הכהן הגדול מיבם את אשת אחיו, כי איסור אלמנה לכהן גדול, איסור עשה [והוא אשה בבתוליה יקח"] ולא של לא תעשה [אלמנה לא יקח"] הוא, אם יבוא עליה.

ואסור לו לייבמה, היות ואין עשה של יבום דוחה את לא תעשה ועשה.

אלא אלמנתו של אחיו מן האירוסין, למה אין חייב הכהן הגדול לייבמה?

מדוע לא יבוא עשה של יבום, וידחה את לא תעשה של "אלמנה לא יקח"?

ומשנינן: גזירה גזרו חכמים לאסור אפילו את הביאה הראשונה באלמנה שבה מתקיים העשה, ויש בכוחו לדחות את הלאו, אטו בגלל הביאה השניה בה, שהיא אסורה כיון שאין בה קיום מצות עשה, לפי שאין מצוה

אלא בביאה הראשונה. (10)

מתניתין:

כהן הדיוט [והוא הדין כל אדם מישראל, כמבואר בגמרא] לא ישא את האיילונית שאינה ראויה לילד, משום ביטול מצות פריה ורביה.

אלא אם כן יש לו אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה, ובנים, או שיש לו כבר בנים, וקיים מצות פריה ורביה. (11)

רבי יחודה אומר: אף על פי שיש לו לכהן הדיוט אשה ובנים, (12) הרי זה הכהן לא ישא את האיילונית, כיון שהיא "זונה" האמורה בתורה לגבי איסורי כהונה, "אשה זונה וחללה לא יקחו".

וחכמים אומרים: אין "זונה" — אלא גיורת ומשוחררת. (13)

ושנבעלה בעילת זנות, כגון ישראלית הנבעלת לפסול לה. (14)

10. וכן גזרו חכמים בכל חייבי לאוין שאינן מתייבמות מטעם זה.

ב. כתבו התוספות לעיל כ ב ד"ה אטו: לאו דוקא נקט ביאה שניה, דהא אפילו גמר ביאה אסור, דיבמה נקנית בהעראה. ואע"ג דלעיל לא מצרכין קרא אלא ל"אירס" ואחר כך נתמנה להיות כהן גדול, אבל נשאה קודם שנתמנה משמע דלא צריך קרא שיכול לקיימה משום דנשאה בהיתור, התם נמי משום דבהיתור, בלא שום דחיית איסור נשאה. אבל הכא ביאה ראשונה לא שריא אלא משום דאתי עשה ודחי לא תעשה, ולכן, ביאה דמצוה דחיא, ביאה דלאו מצוה — לא דחיא.

11. תוספות יום טוב בשם הרמב"ם. ומרש"י נראה שאינו גורס "אשה" כלל, מסורת הש"ס.

12. לשון הגמרא בהבאת המשנה: אף על פי שיש לו אשה ויש לו בנים.

13. לפי דעת הרמב"ם ועוד ראשונים שהגיות היא זונה אף שלא נבעלה, [ראה מה שנתבאר בהערות לעיל ס ב], מתבאר היטב לשון המשנה: "אין זונה אלא גיורת ומשוחררת", שהיא זונה אף שלא נבעלה בעילת זנות, ועוד יש לך זונה אחרת "שנבעלה בעילת זנות".

ואולם רש"י כתב: דביאת עכו"ם ועבד פסלה; ובמנחת חינוך מצוה רסו הוכיח מדבריו, כי לשיטתו אין גיורת שלא נבעלה בכלל זונה, שהרי לא הכליל רש"י אלא גיורת שנבעלה בכלל זונה, ולא את זו שלא נבעלה.

14. רש"י. ולשון רש"י בגמרא בעמוד ב ד"ה ושנבעלה בעילת זנות, לפסול לה כגון אחד מכל

גמרא:

רבי יהודה אומר: אף על פי שיש לו אשה

שנינו במשנה: "כהן הדיוט" לא ישא איילונית:

ויש לו בנים לא ישא איילונית, לפי שהיא טא-ב "זונה" האמורה בתורה.

אמר הקשה ליה ריש גלותא לרב הונא על משנתנו:

והסיפא אינה מדברת אלא רק בכהנים, דא"זונה" — כהנים בלבד הוא דמפקדי, שנצטוו להיות אסורים בה. ואילו כל ישראל — לא מפקדי, לא הצטוו להאסר בזונה.

מאי טעמא לא ישא כהן הדיוט את האיילונית? ודאי, משום פריה ורביה, שאין הוא מקיימה כשנושא איילונית שאינה בת בנים.

ומשום הכי, קתני גם בתחלת המשנה כהן.

ואם כן, תיקשי: למה שנינו דין זה בכהן הדיוט? האם אמצות פריה ורביה רק כהנים הוא דמפקדי [כהנים בלבד הם שנצטוו בה], ואילו כל ישראל לא מפקדי בה?

אמר רב הונא: מאי טעמא דרבי יהודה הסובר שאיילונית זונה היא?

דכתיב "אכלו ולא ישבעו, חזנו ולא יפרצו".

אמר ליה רב הונא לריש גלותא: אכן, אף כל ישראל אסורים לישא את האיילונית כשלא קיימו עדיין פריה ורביה. אלא שהתנא נקט בלשונו "כהן הדיוט" משום דקא בעי התנא של המשנה למיתנא סיפא:

ודריש לה מלשון "ופרצת ימה וקדמה וצפונה ונגבה" [מהר"ב רנשבורג].

ומכאן למדו שכל ביאה שאין בה פריצה,

העריות, וכגון בת ישראל לנתין וממזר; וכן הוא ברש"י על התורה [ויקרא כא ז], אשה זונה: שנבעלה בעילת ישראל האסור לה כגון חייבי כריתות או נתין או ממזר.

וכתבו התוספות על דברי רש"י כאן: ואי אפשר לומר כן, דמחייבי לאוין דתפסי בה קדושין לא הוי זונה אלא מחייבי כריתות כדפירשתי בהחולץ [לעיל מט א].

ובדעת רש"י נחלקו רבויתנו האחרונים: אם דין זה שהיא בכלל זונה הוא מסברא בכלל זונה דקרא, או שמא אף לדעת רש"י עיקר זונה אינו אלא הנבעלת למי שאין קידושין תופסין שהיא בעילת זנות בעצמותה, אלא מתוך שאמר הכתוב: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", ואף אסורה היא

לכהן כפי שהגמרא דורשת לקמן, הרי זה גילוי מילתא שהיא בכלל זונה דקרא, ראה בדברי הרב המגיה ז"ל על הריטב"א הנדמ"ח עמוד תשכה ציון 281 שהביא דבריהם.

והביא שם מדברי האחרונים נפקא מינה בזה, במי שאינו זר אצלה מעיקרא כגון מחזיר גרושתו, שהיא אינה בכלל "לאיש זר" ואף בכלל זונה אינה; ובפשוטו יש עוד נפקא מינה, לפי מה שכתב רש"י בתחילת הפרק דאין בכלל "איש זר" אלא כשהוא זר, אבל כשהוא זרה אינו בכלל, ואם כן אף אינה זונה; [ובזה מתבאר למה כל חללה מפסולי כהונה אינה זונה לדעת רש"י, והיינו משום שאין הוא הזר אלא היא; ויתכן עוד, שרש"י סובר כהרמב"ם שאין זונה אלא כשהאיסור שוה בכל].

של התרבות — אינה אלא בעילת זנות.⁽¹⁾

תניא: רבי אליעזר אומר: כהן לא ישא את הקטנה, ומפרש טעמא ואזיל.

אמר ליה רב חסדא לרבה: פוק, ⁽²⁾ עיין בה, היות דלאורתא — בעי לה רב הונא מינך [צא ועיין בטעמו של רבי אליעזר, האוסר לכהן לישא את הקטנה, כי לעת ערב ישאלך רב הונא לטעמו של דבר]!

נפק רבה עיין בה, והסביר טעמו:

רבי אליעזר סבר לה כרבי מאיר, וסבר לה כרבי יהודה.

ומבאר הגמרא:

סבר לה רבי אליעזר כרבי מאיר בכך דחייש שחושש רבי מאיר למיעוטא.

וכאן יש מיעוט של הנשים שהן איילוניות [כמבואר בהמשך הסוגיא], ולכן יש לחוש בנישואי קטנה שמא איילונית היא.⁽³⁾

ואם אכן איילונית היא, הרי אסורה היא לכהן.

כי סבר לה רבי אליעזר גם כרבי יהודה דאמר: איילונית — זונה הויא!

ותמהה הגמרא על דברי רבה שתי תמיהות:

א. וכרבי מאיר — החושש למיעוט איילוניות — **מי סבר לה רבי אליעזר?!**

והתניא: קטן וקטנה [או קטנה] לא חולצין ולא מייבמין, דברי רבי מאיר, כדמפרש טעמא ואזיל.

אמרו לו לרבי מאיר: אכן יפה אמרת שאין הקטן או הקטנה חולצין.

כי "איש" כתיב בפרשה, שנאמר "ואם לא יחפרץ "האיש" לקחת את יבמתו, ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים, וחלצה נעלו".

ומקשינן, ואנו מקישים את האשה לאיש. כדכתיב "ואם לא יחפרץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו" [רש"י לקמן קה ב].

ומהיקש זה אנו לומדים שאף האשה אינה חולצת כשהיא קטנה.

אלא, מאי טעמא אתה סובר שקטן וקטנה אין מייבמין?

[אמר להם] רבי מאיר: קטן אינו מיבם — **שמא ימצא פרים.**

וקטנה אינה מתיבמת — **שמא תימצא איילונית.**

ונמצאו פוגעין בערוה של אשת אח.

נפק דק ואשכח, והמכוון בכל זה יציאת השכל והשתוטטו להתבונן בעיון ולהשכיל היטב, וזהו לשון "וראו" כמו "ולבי ראה הרבה חכמה", ציין לדבריו בגליון הש"ס גיטין כז א.

3. אבל גדולה, כיון שהביאה שתי שערות בהכרח שאינה איילונית.

1. ואולם קטנה שאינה ראויה לבנים מותר בה אף הכהן, הואיל ועתידה היא לבוא לכלל פריצה, מה שאין כן איילונית שאינה באה לעולם לכלל פריצה, תוספות.

2. שנינו במשנה באבות [ב ט]: אמר להם: "צאו" וראו איזוהי דרך ישרה שידבק בה האדם. וכתב התוספות יום טוב: כדאמרינן בעלמא:

שהרי אמרה תורה בפרשת יבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת, ולא ימחה שמו מישראל". ודרשו חכמים:

"אשר תלד" — פרט לאיילונית שאינה יולדת.

"ולא ימחה שמו" — פרט לסריס ששמו מחוי [לעיל כד א].

ומסיימת הגמרא את ההוכחה שרבי אליעזר אינו סובר כרבי מאיר החושש למיעוט איילוניות:

והרי תניא: קטנה מתיבמת ואינה חולצת, דברי רבי אליעזר.

הרי מוכח, מזה שאמר רבי אליעזר שקטנה מתיבמת, שאין הוא חושש למיעוט איילוניות, ואיך אתה אומר שרבי אליעזר סובר כרבי מאיר, החושש למיעוט? (4)

ב ותמיהה שניה יש על דברי רבה:

וכרבי יהודה — האוסר נישואי כהן לאיילונית — מי פבר לה רבי אליעזר?!

והתניא: "זונה" האמורה בתורה, היא זונה [התועה מתחת בעלה], כשמה!

כלומר, אין זונה אלא המנאפת תחת בעלה, שתועה ממנו לאחרים, דברי רבי אליעזר. (5)

רבי עקיבא אומר: זונה — זו אשה מופקרת, שמפקירה עצמה לכל אדם [אבל פנויה המזנה פעם אחת, אינה זונה].

רבי מתיא בן חרש אומר: אפילו אם קינא לה בעלה שלא תיסתר עם אחר, והלכה ונסתרה, וחלך בעלה לבית דין הגדול כדי להשקותה מי סוטה, ובא עליה בדרך, לאחר שנאסרה עליו מדין סוטה — הרי עשאה בכך זונה, הואיל ונבעלה לפסול לה. (6)

רבי יהודה אומר: זונה — זו איילונית [והוא התנא קמא שבמשנתנו].

4. כתב רש"י: ואינה חולצת, דאינה נפטרת לשוק בחליצתה דאין מעשה קטנה כלום, אבל מתיבמת, ותגדל אצלו ותתקיים מצות יבום.

5. ראה עוד כעין זה ברש"י לעיל נו ב ד"ה בעלה.

והמאירי כתב: אין זונה אלא מאשת איש, כשם "זונה", שפירשו, שהיא סרה ממקום הראוי לה למקום שאין ראוי לה, על דרך "זונה אחרי אלהי נכר הארץ" [דברים לא טז].

6. מלשון המאירי נראה, שעיקר חידושו של רבי מתיא בן חרש הוא, שאפילו אם נבעלה באיסור לבעלה ולא לזר, בכל זאת הרי היא זונה. וראה בחזון איש [אהע"ז טו א] שכתב כן בתוך דבריו,

לפרש דברי רבי מתיא בן חרש "וכל שכן לגבי בעלה, דלא שייך למיקרי ביאה של זנות, דלא תפסי בה קדושין, ואפילו הכי עשאה זונה" [וראה עוד שם שהוסיף דברים בביאור דברי רבי מתיא].

ולפי מה שנתבאר בהערות שעל המשנה — לפי אחת השיטות בדברי חכמים שבמשנה ובברייתא זו, החלוקים על רבי מתיא בן חרש — שאין זונה אלא כשנבעלה למי שזר אצלה מעיקרא, ורק כאשר הוא זר ולא היא, הרי שחידש עוד רבי מתיא בן חרש: אפילו זו שנבעלה למי שאינו זר אצלה מעיקרא, והיא הזרה, ולא הוא, אף היא נעשית זונה, [וראה ברשב"א ע א ד"ה פצוע דכא, שהביא מדברי רבי מתיא בן חרש, שאינו סובר דבעינן זר אצלה

וחכמים אומרים: אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות, [והן דברי חכמים שבמשנתנו].⁽⁷⁾

רבי אלעזר אומר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות אפילו פעם אחת — עשאה זונה.

ואם כן, מוכח שרבי אליעזר סובר לא כרבי מאיר, ולא כרבי יהודה.

וצריכים אנו לחפש טעם חדש לדבריו, שאמר, כהן לא ישא את הקטנה.

אלא — מכח קושיות אלו על ביאורו של רבה בדברי רבי אליעזר — **אמר רב אדא בר אהבה** לבאר טעמו של רבי אליעזר, שכהן לא ישא את הקטנה:

הבא, ככהן גדול עסקינן, שאסור לו לשאת קטנה משום איסור "בעולה" —

שהרי לאימת קני לה הכהן הגדול [אימתי נעשית הקטנה לאשתו מן התורה], רק **לכי גדלה**, לכשתגדל, היות וקידושי קטנה לאו כלום הן.

ואם כן בשעה שתגדל, ותעשה לאשתו — **כבר בעולה היא**, על ידי הביאות שבא עליה כשהיתה קטנה, שהן אינן אלא ביאות פיתוי, והיא נאסרת עליו מדין "מפותת עצמו", שהיא אסורה עליו.

אמר רבא: **מכלי לב** [כמו "מכלי לב"], שאין טעם וסברא לדבר זה שאמרת!

שהרי ממה נפשך, באיזה אופן אסור רבי אליעזר לכהן גדול לישא את הקטנה:

אי מדובר באופן **דקדשה אבהו**, שקידש אותה אביה, שהוא זכאי לקדש את בתו הקטנה, הרי **כבר מהחיה שעתא** [מאותה שעה] שקידשה, **קני לה**, קנויה היא לו לאשה מן התורה, ואין היא מפותת עצמו.

מעיקרא].

ב. הקשה רבינו עקיבא איגר: והרי אשה זו כבר נאסרה לכהן משעת קינוי וסתירה, וכיון שבא עליה בדרך הרי אין הבעל מנוקה מעוון, ואין המים בודקין את אשתו כדלעיל דף נח, ולעולם תהא באיסורה לכהן משום הקינוי והסתירה, ולמה לי איסור משום זונה?!

ואולי יש ליישב דנפקא מינה לענין מלקות, כי משום הקינוי והסתירה אינו לוקה כשנבעלה לכהן. וסיים: ועדיין צריך תלמוד, [ובעונג יום טוב אהע"ז סימן קעב דחה תירוצו זה, וראה שם תירוצו אחר, ומה שלמד מזה, ועיין עוד בספר מקור ברוך, מה שדן בדברי הרע"א].

7. כתב רש"י: ושנבעלה לפסול לה, כגון לאחד

מכל העריות, וכגון בת ישראל לנחין וממזר, וראה מה שנתבאר בזה בהערות במשנתנו. והרע"ב כתב: כגון חייבי לאוין או חייבי עשה, וכל שכן חייבי כריתות וחייבי מיתות בית דין. וראה תוספות יום טוב בדין בעולה לכהן גדול אם עשאה זונה.

ויתכן לבאר את כוונת רש"י, שהביא שתי דוגמאות אלה, ולא כתב: שנבעלה לחייבי כריתות ולחייבי לאוין [וכלשון הרע"ב], על פי אותן שיטות הסוברות בדעת רש"י, שזונה מחייבי לאוין הרי היא נלמדת מ"ובת כהן כי תהיה לאיש זר", ואינה מעיקר שם זונה.

ולפי שיטות אלו, אין זונה מחייבי לאוין, אלא: כשהוא זר מעיקרא, וגם הוא הזר ולא היא. וכמו שנתבאר לעיל בהערות.

ואי קדשה נפשה [שהיא קידשה את עצמה מבלי אביה], וכי יתכן לומר **הא רבי אליעזר** בלבד הוא שסובר לא ישאנה, **ולא רבנן**!?

והרי ודאי שבאופן כזה, אפילו רבנן מודים לאסור אותה לכהן גדול, שהרי בעולה היא. והאיך אמר התנא בבביתא: "רבי אליעזר אומר" כהן לא ישא את הקטנה, ומשמע שחכמים אינם מודים לו! (8)

אלא, אמר רבא, כך יש לבאר דברי רבי אליעזר:

לעולם, מדבר רבי אליעזר **בכהן הדיוט**. ואסור לו לשאת את הקטנה כי **חיישינן שמא** מתוך שאין בה דעת, **תתפתה** ותזנה עליו לאחר שישאנה, ותיאסר עליו, והוא אינו יודע מכך.

ותמהינן: **אי הכי**, שאתה חושש שמא תזנה תחתיו בגלל קטנותה — **ישראל נמי** לא ישא את הקטנה בגלל החשש הזה!

ומשנינן: **פיתוי קטנה** שאין לה דעת — **אונם הוא**.

ואונם בישראל הרי מישרא שרי לבעלה.

אך כהן לא ישאנה, שהרי עליו היא אסורה אף אם נבעלה באונם.

רב פפא אמר, כך יש לבאר דברי רבי אליעזר:

הכא **בכהן גדול** עסקינן.

והאי תנא הוא, שאסר קטנה לכהן גדול מגזירת הכתוב: (9)

דתניא: כתיב בכהן גדול "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה".

יכול ישא כהן גדול את הקטנה, שגם היא בתולה?

תלמוד לומר: "אשה", ולא קטנה, שאינה נקראת אשה.

אי אשה — יכול ישא אפילו **בוגרת**?

תלמוד לומר: "בתולה". בתולה, ולא בוגרת שכלו מקצת בתוליה.

הא כיצד?

ולשיטות החולקים על הרמב"ם, וסוברים שביאה לבד אסורה בבעולה ואפילו שלא על ידי קדושין, אם כן צריך להוציאה מיד, ראה שם. ובמנחת חינוך מצוה רעב ד"ה ודע.

9. וכן פסק הרמב"ם [איסורי ביאה יז ג], ואילו במנחת חינוך מצוה רעב ד"ה משתבגר, הביא על זה את דברי הגמרא לעיל נח ב "כהן גדול שקידש את הקטנה ובגרה תחתיו, מהו", וברש"י שם שכתב: מצותו בקטנה או בנערה, דמכל זה נראה שאין הלכה כרבי אליעזר.

וזהו שכתב רש"י שני אופנים בזונה. האחד: כשהוא מחייבי כריתות, שהיא זונה כיון שלא תפסי בהו קידושין, ובוה אין חילוק כלל, שלעולם זונה היא. והשני: כשנבעלה לנתין או למזור, שהוא זר אצלה מעיקרא, והזרות תלויה בו.

8. ביאר המשנה למלך [איסורי ביאה יז טו]: לפי שיטת הרמב"ם שאין האיסור על בעולה אלא על ידי קדושין, אם כן אין היא אסורה עליו עד שתגדל.

יצתה אשתו של כהן גדול מכלל קטנות, ולכלל בגרות לא באתה. וזו היא הנערה.⁽¹⁰⁾

רב נחמן בר יצחק אמר לבאר דברי רבי אליעזר:

הכא בכהן גדול עסקינן, והאי תנא הוא:

דתניא: כתיב "כי אם בתולה בעמיו יקח אשה".

אין "בתולה" אלא נערה.

וכן הוא אומר אצל רבקה: "והנערה טובת מראה מאד, בתולה".⁽¹¹⁾

שנינו בבביתא: רבי אלעזר אומר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות — עשאה זונה!

אמר רב עמרם: אין הלכה כרבי אלעזר.

מתניתין:

לא יבטל⁽¹²⁾ אדם מפריה ורביה, אלא אם כן יש לו שני בנים.

ובאיזה בנים מקיים אדם מצות פריה ורביה?

בית שמאי אומרים: שני זכרים. אבל לא זכר ונקבה.⁽¹³⁾ ובגמרא יתבאר טעמם.

ובית הלל אומרים: זכר ונקבה.

שנאמר בבריאת העולם "זה ספר תולדות אדם, ביום בראו אלהים אדם — זכר ונקבה בראם".⁽¹⁴⁾

גמרא:

שנינו במשנה: לא יבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים:

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה, ששנתה: לא יבטל אדם "מפריה ורביה" אלא אם כן יש לו בנים, ולא שנתה: לא יבטל אדם "מאשה", אלא אם כן יש לו בנים:

הא אם יש לו בנים — רק מפריה ורביה הוא דבטיל.

אבל מלשאת אשה לא בטיל, אלא צריך אדם

10. לשון הרמב"ם.

11. כתבו התוספות, שמדרשות חלוקים הם בת כמה היתה רבקה אמנו באותה שעה. כי בסדר עולם מבואר שהיתה בת שלש שנים, ואילו כאן משמע שהיתה נערה.

ומן הספרי מוכח, שהיתה בת י"ד שנים. אבל הראשונים כתבו, שאת הספרי יש ליישב עם הגמרא שלנו, כי יש לומר: אכן בת י"ד שנים היתה "אבל לא הביאה סימנים ונערה היתה" [לשון הריטב"א]. כלומר, לא הביאה סימנים אלא סמוך לאותו זמן, ועדיין לא עברו ששה חדשים שבין נערו לבגרות.

12. מלת "יבטל", היו"ד בחיריק והבי"ת בקמץ והטי"ת דגושה, תוספות יום טוב.

13. ברש"י שלפנינו איתא: אבל לא זכר ונקבה, אבל הרשב"א והמאירי הביאו בשם רש"י: כל שכן זכר ונקבה.

14. נחלקו הראשונים, אם לדעת בית הלל דוקא זכר ונקבה, או גם שני זכרים, ראה בזה ברמב"ם ברשב"א בריטב"א ובתוספות סב ב ד"ה וכל שכן, שסוברים דוקא זכר ונקבה. ובמאירי הביא שיטות ראשונים הסוברים שכל שכן שני זכרים.

ומיהו, אף כשיש לו בנים, מצוה עליו שישא אשה בת בנים.

ויש נפקא מינה בין מי שיש לו בנים למי שאין לו בנים, לגבי למכור ספר תורה בשביל בנים.

שאינ לעשות כן, אלא אם כן אין לו בנים, ואינו מוצא אשה אם לא שימכור את ספר התורה שיש לו, לצורך הוצאות נשואיו.

אבל אם יש לו בנים, לא ימכור ספר תורה בשביל אשה בת בנים, אלא ישא אשה שאין לה בנים [נתבאר על פי פירושם השני של התוספות].

שנינו במשנה: בית שמאי אומרים, שני זכרים:

והיונן בה: מאי טעמייהו דבית שמאי?

ומשנינן: ילפינן ממשנה, שפירש מן האשה [כמבואר לקמן] אחר שהיו לו שני בנים.

דכתיב "בני משה — גרשום ואליעזר".

לישא אשה, אלא שאינו צריך לחזור אחר אשה ראויה לבנים.

מסייעא ליה משנתנו, לרב נחמן אמר שמואל, דאמר: אף על פי שיש לו לאדם כמה בנים, הרי זה אסור לעמוד בלא אשה. שנאמר "לא טוב היות האדם לבדו".⁽¹⁵⁾

ואיכא דאמרי, שיש לדייק מממשנתנו להיפך מדינו של של שמואל:

הא יש לו בנים — בטיל מפריה ורביה, ובטיל נמי מאשה.⁽¹⁶⁾

והיונן בה: נימא תיהוי משנתנו תיובתא דרב נחמן אמר שמואל, הסובר שאפילו אדם שקיים פריה ורביה לא יעמוד בלא אשה!?

ומשנינן: לא כאשר דייקת, שאם יש לו בנים שוב אינו צריך לישא אשה.⁽¹⁷⁾ אלא:

אם אין לו בנים — נושא אשה בת בנים [ראויה לילד בנים].

ואם יש לו בנים — נושא אשה דלאו בת בנים. אבל בלא אשה, לא יעמוד.

ורביה אלא אם כן יש לו בנים, ולא שנו: "לא ישא אדם אשה שאינה בת בנים אלא אם כן יש לו בנים" — ולשון זה היה משמע שנושא הוא אשה בכל אופן, אלא מאחר ויש לו בנים הרי הוא נושא אשה שאינה בת בנים — הרי משמע: אם יש לו בנים אינו נושא אשה כלל.

17. ביאר המהרש"א הטעם שאינו חושש התרצן לדיוק שמכחו הקשה המקשן, מפני שאינו דיוק גמור, כיון שיש לדייק בהיפוך. וכפי הלשון הראשון.

וכתב הרשב"א הטעם בזה: לפי שאין ישובו של עולם בזכרים ולא בנקבות.

15. נחלקו הראשונים בדיון זה, יש הסוברים איסור דאורייתא הוא, והרמב"ן במלחמות נסתפק בזה. ויש הסוברים שהאיסור הוא משום הרהור, וקרא אסמכתא בעלמא [ראה מקורות בהגהות הגר"א יפהן וצ"ל לריטב"א הגדמ"ח עמוד תקעד ציון *889].

16. כתבו התוספות: לפי לשון זה, כך הוא הדיוק: הואיל ושנינו "לא יבטל אדם מפריה

וטעמם של בית הלל הסוברים שמצות פריה ורביה מתקיימת בזכר ונקבה: היות וילפינן מברייתו של עולם [מאדם וחווה] שנאמר בהם "זכר ונקבה בראם".

ומקשינן: ובית שמאי — לילפי נילמדו אף הם [מברייתו של עולם?]

ומשנינן: אין דנין אפשר — כגון כל אדם שיש לו שני זכרים, ואפשר להם לישא אשה משאר הנקבות שבעולם —

א-בּו משאי אפשר, מאדם הראשון, שלא היתה לו האפשרות לשאת אשה, אם לא היתה נבראת חווה.

ומקשינן: ובית הלל נמי, לילפו ממשא, שפרש מן האשה כשהיו לו שני זכרים.⁽¹⁾

אמרי לך בית הלל: משה — מדעתיה הוא דעבד! ומשום כבוד השכינה, שהיתה שרויה אצלו תדיר, הוא שעשה זאת. ואסור לשאר בני אדם לעשות כן.⁽²⁾

דתניא: שלשה דברים עשה משה מדעתו, והסכימה דעתו לדעת המקום:

א. פירש מן האשה לגמרי לאחר מתן תורה, שכל ישראל פרשו מתשמיש קודם מתן תורה שלשה ימים, וחזרו אליו לאחר מתן

תורה, ואילו משה לא חזר [רש"י שבת פז א].

ב. ושיביר את הלוחות כשראה את העגל והמחולות.

ג. וחופף יום אחד על ציווי הקב"ה, שאמר לו ביום רביעי, קודם מתן תורה "וקדשתם [וזימנתם, שיכינו עצמם] היום ומחר", וקבלת התורה תהא ביום ששי, ואילו הוא אמר לבני ישראל: "היו נכונים לשלושת ימים", ומתן תורה לא היה אלא בשבת.

ומפרשת הגמרא את מקורו של משה לשלשה דברים אלו, והיכן מצינו שהסכים הקב"ה על ידו:

א. פירש מן האשה.

מאי דרש, מהיכן דרש משה לעשות כן?

ומפרשינן: אמר משה: ומה ישראל, שלא דיברה עמהם שכינה — במתן תורה — אלא לפי שעה, וגם קבע להם זמן לדבר עמם, בכל זאת אמרה תורה לפני מעמד הר סיני, "אל תגשו אל אשה".

אני, שמיוחד אני לדבור בכל שעה ושעה, ולא קבע לי זמן לדבר עמי שאדע לפרוש יום אחד קודם — על אחת כמה וכמה שעלי

ההר].

2. רש"י. ואם תאמר, אם כן למה אמר "מדעתיה [מדעת עצמן] הוא דעבד", ולא קאמר בקיצור "שאני משה משום שכינה" [ועוד: מה ענין זה לברייתא שמביאה הגמרא]?!

ראה מה שביאר בזה בערוך לנר, ויתבאר בהמשך הענין.

1. מכאן הוכיחו הראשונים [ראה הערה במשנתנו], שלדעת בית הלל אין מתקיימת המצוה אלא בזכר ונקבה ולא בשני זכרים. שאם לא כן, אין קושיא ממשא שהניח מלפרות ולרבות אחר שהיו לו שני זכרים.

והראשונים החולקים, מפרשים את קושיית הגמרא: נילף ממשא שאין נפטרים אלא בשני זכרים [ראה פסקי הרי"ד וחדושי רבי אברהם מן

לפרוש! (3)

והסכימה דעתו לדעת המקום.

שנאמר להם אחר מתן תורה "לך אמור להם, לבני ישראל: "שובו לכם לאהליכם [לנשותיכם]! ואילו אתה — פה עמוד עמדי! (4)

ב. שיבר את הלוחות.

מאי דרש? —

אמר משה: ומה קרבן פסח, שהוא אחד משש מאות ושלוש עשרה מצוות, אמרה בו תורה "כל בן נכר [ישראל מומר] לא יאכל בו".

עבודה זרה, השקולה כמו עבירה על התורה כולה, וישראל מומרים שעשו את העגל — על אחת כמה וכמה שאין להם חלק בלוחות, וצריך לשברם. (5)

והסכימה דעתו לדעת המקום.

דכתיב "ויאמר ה' אל משה: פסל לך שני

3. הקשו התוספות: כיון שקל וחומר היה דורש, אם כן אין זה "מדעתו"?! ותירצו: אין זה ק"ו גמור, דאטו מפני שצוה פעם אחד לבטל, יבטל לעולם פרו ורבו.

ובערוך לנר כתב לפי תירוץ זה, לבאר לשון הגמרא "מדעתיה הוא דעבד", שהוא צריך ביאור, כיון שעיקר התירוקן הוא שמשה עשה כן מפני שכינה, וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

ולפי תירוץ זה של התוספות ניחא, שהרי הא בהא תליא, אם אתה אומר שכבר קיים מצות פריה ורביה בשני זכרים, נמצא שקל וחומר גמור הוא ואינו "מדעתו", ואם אתה אומר ש"מדעתו" הוא דעבד, אם כן באמת לא קיים פריה ורביה, וזהו שאמרה הגמרא: מדעתיה הוא דעבד לבטל מצות פריה ורביה שעדיין לא קיימה, וראה עוד שם.

ועוד תירצו התוספות: אין זה קל וחומר גמור, כיון שדוקא אז אמר לבטל משום עשרת הדברות.

4. הקשו התוספות: מנלן שפירש מדעתו, והלא משעה שנאסר במתן תורה עם ישראל שוב לא הותר לו, כדכתיב: ואתה פה עמוד עמדי?!

ותירצו: אי לאו דפירש מדעתו, למה כעסו עליו אהרן ומרים, כדכתיב בפרשת בהעלותך,

אחר שמינה משה שבעים זקנים לסנהדרין "ותדבר מרים ואהרן במשה על אודות האשה הכושית אשר לקח", אלא ודאי כששמעו מפי הגבורה "אל תגשו אל אשה" נשא משה ק"ו בעצמו, וגילה לאשתו את דעתו ועשה לו אהל בפני עצמו או נתן לה גט, ולפיכך כעסו עליו. וביארו עוד, מה שלא כעסו עליו אלא לאחר זמן, הוא משום שלא נתגלה להם דבר זה עד ששמעו אותו מפי אשתו, באותה שעה, בהקשר למינוי הסנהדרין. ואף שהקב"ה הסכים עמו, מכל מקום כעסו, כיון שבדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו.

ובמשך חכמה פרשת בהעלותך, ביאר הקשר בין מינוי הסנהדרין לפרישתו של משה, באופן אחר. שבכל סנהדרין חייב להיות כהן, כמבואר ברמב"ם, ועל כרחך לא היה זה אהרן, שהרי הוא היה קרובו של משה, שהיה ראש הסנהדרין. ואילו פנחס [שלא היה אלא "שלישי בראשון" למשה] אף הוא היה קרוב דרך אישות למשה, כפי שהביא שם; אלא מאחר שנתן משה גט לאשתו [כלשון התוספות "או נתן לה גט"], הרי נתרחק פנחס ממשו והוכשר לישב עמו בסנהדרין.

5. כתבו התוספות, שאף קל וחומר זה אינו ק"ו

לוחות אבנים כראשונים, וכתבתי על הלוחות את הדברים אשר היו על הלוחות הראשונים אשר שברת".

ואמר ריש לקיש: כך אמר ליה הקב"ה למשה "וישר כחך ששיברת"!

"אשר" — לשון "וישר" הוא.

ג. הוסיף יום אחד מדעתו.

מאי דרש? —

דכתיב "ויאמר ה' אל משה [ביום רביעי]: לך אל העם, וקדשתם היום ומחר".

ודרש משה: מזה "מחר" — לילו עמו [לילה, ויום שלאחריו].

אף "היום" — לילו עמו.

והרי לילה דהאידינא [של אותו יום שדיבר עמו הקב"ה], הרי כבר נפק ליה [חלף לו], כי הקב"ה דיבר עמו ביום, לאחר שכבר חלף לו לילו של היום הזה.

שמע מינה: תרי יומי, יומיים יכינו עצמם, לבר חוץ מהאידינא מאותו היום שדיבר עמו. (6)

וחסכימה דעתו לדעת המקום.

דאכן לא שריא שכינה במתן תורה עד שבתא [לא שרתה שכינה אלא בשבת], לזמן שקבע משה.

תניא, רבי נתן אומר: כך נחלקו בית שמאי ובית הלל בשיעור מצות פריה ורביה:

בית שמאי אומרים: קיום מצות פריה ורביה הוא בשני זכרים ובשתי נקבות. ולא כמו ששינו במשנתנו.

ובית הלל אומרים: בזכר ונקבה, כמבואר במשנתנו.

אמר פירש רב חונא: מאי טעמא דרבי נתן, אליבא דבית שמאי:

דכתיב אצל חוה "והאדם ידע את חוה אשתו, ותהר ותלד את קין. ותוסף ללדת את אחיו, את הבל.

וכל "את" — ריבוי הוא.

מלמד הכתוב שילדה חוה את הבל ואחותו, ואת קין ואחותו.

וכתיב אחר הריגת קין את הבל "וידע אדם עוד את אשתו, ותלד בן, ותקרא את שמו שת, כי שת לי אלהים זרע אחר תחת הבל, כי הרגו קין".

מלמד הכתוב, שהיתה צריכה השלמה, "זרע אחר תחת הבל", לקיום מצות פריה ורביה עקב הריגת הבל על ידי קין, על אף שנותרו לה בן ושתי בנות. כי לא נתקיימה מצות פריה ורביה בלא שני בנים ושתי בנות.

ורבנן, אמרי לך: לא נתכוונה חוה לומר שניתן לה זרע אחר תחת הבל כדי שתוכל לקיים מצות פריה ורביה.

6. ביארו התוספות שאין זו דרשה גמורה [ולכן נקרא "מדעתו"], ד"היום" משמע היום ממש.

גמור [ולכן הוא נקרא "מדעתו"]: דשאני פסח משום דקדשים, אבל כל התורה כולה אדרבה יש לו ללמד ולהחזיר בתשובה.

אלא אורדיי הוא דקא מודית, הודאה היתה נותנת חוה להקב"ה, על שנתן לה זרע אחר במקום הבל.

תניא אידך, רבי נתן אומר: כך נחלקו בית שמאי ובית הלל:

בית שמאי אומרים: זכר ונקבה [ולא כמבואר במשנתנו ובברייתא הקודמת].

ובית הלל אומרים: או זכר או נקבה [ולא כמבואר במשנתנו ובברייתא הקודמת].

אמר רבא: מאי טעמא דרבי נתן, אליבא דבית הלל?

משום שנאמר "לא תחו בראה הקב"ה לתבל, אלא, לשבת יצרה".

לא ברא הקב"ה את עולמו להיות תוהו, מבלי יושב, אלא לשבת, להיות בני אדם עוסקים בישובו של עולם.

והא, אדם זה שהוליד בן או בת, כבר עבד ליה "שבת", עסק בקיום מצות "שבת", כשהוליד בן אחד, או בת אחת.

איתמר: גוי שהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים, ואחר כך נתגייר:

רבי יוחנן אומר: קיים מצות פריה ורביה באותם הבנים שהוליד.

וריש לקיש אומר: לא קיים פריה ורביה.

כי גר שנתגייר — כקטן שנולד דמי. ואין הבנים שהיו לו בגיותו מתייחסים אחריו, ולפיכך לא קיים מצות פריה ורביה.⁽⁷⁾

ואזדו רבי יוחנן וריש לקיש במחלוקתם לטעמייהו [לשיטתם]:

דאיתמר: גוי שהיו לו בנים בהיותו עובד כוכבים, ונתגייר:

רבי יוחנן אומר: אין לו בכור לנחלה.

אם כבר היו לו בנים קודמים בגיותו, הרי הבן הראשון שיוולד לו לאחר שנתגייר, לא ייחשב כ"בכור" לירש בנכסיו פי שנים. שאין הוא נחשב כבכור של ישראל שאמרה בו תורה "כי את הבכור בן השנואה יכיר לתת לו פי שנים בכל אשר ימצא לו, כי הוא ראשית אוננו לו משפט הבכורה".

7. "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מצינו גם לעיל כב א לענין איסור עריות, שאין הקרובות שנתקרב להן בגיותן אסורות עליו לאחר שנתגייר.

וכתבו התוספות לבאר שיטת רבי יוחנן: אע"ג שלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום מסתברא ליה לרבי יוחנן הכא, כיון דבנכריותו קיים פריה ורביה, כי זרעו מיוחס אחריו באותה שעה — מפטר נמי כשנתגייר.

ג. הטורי אבן [ראש השנה כח א ד"ה

אילימא], הבין טעמו של רבי יוחנן משום שכבר קיים המצוה בהיותו בגיותו, ולכן נפטר עתה, והקשה: הרי באותה שעה פטור היה מקיומה של המצוה הזאת, וקיום מצוה בשעת הפטור אינה פוטרותו לכשיתחייב, כמוכח בגמרא שם? ובסוף דבריו כתב שלא קשה מידי, כי שאני התם, ד"שבת" בעינן, והא איכא, ואף על גב שאם היו לו בנים ומתו לא קיים פריה ורביה, מכל מקום בהיו לו בנים בהיותו נכרי, שפיר דמי, דהא איכא "שבת".

וטעמו של דבר: דהא כבר הוה ליה לגר הזה "ראשית אוננו". כבר היה לו, בעת גיותו, בכור, שהוא ראשית אוננו וכחו, בהיותו בגיותו.⁽⁸⁾

וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה.

ה"בכור", דהיינו, הבן הראשון שיוולד לו לאחר גירותו, נחשב בכור ליטול פי שנים בנחלתו, כי גר שנתגייר בקטן שנולד דמי.⁽⁹⁾

וצריכא הגמרא להשמיענו את מחלוקתם, הן לענין פריה ורביה, והן לענין בכור לנחלה:

דאי אשמועינן בההיא קמייתא [במחלוקת הראשונה], לענין פריה ורביה, הייתי אומר: בההיא קאמר רבי יוחנן שקיים פריה ורביה, משום דמעיקרא נמי, כשהיו עדיין בני נח⁽¹⁰⁾ — בני פריה ורביה נינהו. שהרי נאמר "ויברך אלהים את נח ואת בניו, ויאמר להם: פרו ורבו".

אבל לענין נחלה, לומר דבני נח לאו בני נחלה נינהו,⁽¹¹⁾ אימא מודי ליה רבי יוחנן לריש לקיש.

ואי איתמר מחלוקתם רק בהא, בענין בכור לנחלה, הייתי אומר: רק בהא קאמר ריש

8. בשיטה מקובצת בבכורות מז א, הביא בשם ספרים אחרים הגורסים: דהא הוה ליה בני.

9. והואיל ואין הבנים האחרים מתייחסים אחריו משנתגייר, לפיכך יש לו בכור לנחלה.

10. כתב רש"י: בני נח, בני פריה ורביה נינהו, דכתיב "יאמר להם פרו ורבו".

המלים "בני נח" כדיבור המתחיל, הוא טעות סופר. ודברי רש"י הן ללא דיבור המתחיל, כדי להסביר את הגמרא, וכדרכו של רש"י.

ומבואר מדבריו, שהגוי מצווה על פריה ורביה. וכן כתב המאירי "יראה מסוגיא זו שבני נח מצווין על פריה ורביה".

אבל התוספות כאן, ובבכורות מז א, הוכיחו מהגמרא שנהדרין נט א שאינו מצווה.

שאומרת שם הגמרא: והרי פריה ורביה, שנאמרה לבני נח, דכתיב "ואתם פרו ורבו" [באותה פרשה שהביא רש"י], ונשנית בסיני — לישראל נאמרה, ולא לבני נח!

ולכן ביארו התוספות בבכורות [וכאן בסוגייתנו קיצור], על פי לשון הגמרא בבכורות השונה מלשון סוגייתנו, שבמקום: דמעיקרא

נמי בני פריה ורביה נינהו, איתא שם: דלא תוהו בראה, לשבת יצרה, והא עבד ליה שבת.

וביאר שם, כי מה שאמרו כאן "מעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו" — לאו "בני חיוב" קאמר, אלא שזרעו מתייחס אחריו [וכאן כתבו התוס': כלומר, שבניהם נקראים על שמם, כדאמרינן בסמוך], והיינו "עבד ליה שבת" דאמר בבכורות.

11. כתב רש"י: לאו בני דין נחלה נינהו, דבת כבן, ובכור כפשוט.

אבל ירושה — נהגא בהו, כדאמרינן בקדושין יז ב: עובד כוכבים יורש אביו דבר תורה.

[פירוש: כיון שמצינו חילוקים בדיני הנחלות, הרי בהכרח ששני דיני נחלות הם, ואין הגוי בכלל נחלת ישראל].

ובתוספות פירשו: דלאו בני נחלה נינהו, כלומר: נחלת בכורה, וכן פירש הריטב"א.

ורבינו גרשום בבכורות כתב: בגיותן לאו בני נחלה נינהו, דאין אב לעובדי כוכבים.

פירוש: כיון שמצינו "אין אב למצרי",

לקיש שיש לו בכור לנחלה, כיון שמעיקרא, לאו בני נחלה נינהו.

אבל בהחוא, בענין קיום מצות פריה ורביה, אימא: כיון שגם מעיקרא בני פריה ורביה הם, מודי ליה ריש לקיש לרבי יוחנן שקיים פריה ורביה.

לפיכך: צריכא להשמיע את המחלוקת ביניהם בשני הענינים.⁽¹²⁾

איתביה רבי יוחנן לריש לקיש:

הרי כתוב "בעת החיאה שלה בראדך בלאדן בן" בלאדן מלך בבל".

הרי שאף בנו של גוי קרוי "בנו", ומתיחס אחריו? אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: בהיותן עובדי כוכבים אכן אית להו חיים [יחוס לאביהם]. אבל משנתגיירו — לית להו חיים.⁽¹³⁾

אמר רב: הכל — רבי יוחנן וריש לקיש — מודין בעבד, שאין לו חיים בהיותו עבד, שאם היו לו בנים בהיותו עבד ונשתחרר, הרי זה לא קיים מצות פריה ורביה [תוספות], ואם נולד לו בן אחר שחרורו, הרי הוא בכור לנחלה.

דכתיב בפרשת העקידה "וישכם אברהם

כמבואר לקמן צח א, הרי מה שגוי יורש את אביו דבר תורה אין זה כדין נחלות של ישראל, אלא דין נחלה אחר הוא. והוא דומה לפירוש רש"י. אלא שהוכיח ממקום אחר.

וכעין זה מבואר ברבינו גרשום ערכין יד א, לפרש מה שאמרו שם, שהגויים לאו בני אחוזה נינהו, "שאיין לו שאר אב, ואין יורש את אביו". עוד כתב: לישנא אחרינא, כדאמר בקידושין "דבר תורה עכו"ם יורש את אביו", נכרי את הגר, וגר את הגר — אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים". משום הכי יש לו בכור לנחלה. ביאור לשון זה, הוא כפירושו של הגר"א באהע"ז א ס"ק יז בדברי הגמרא לפי שיטת הרמב"ם, ראה שם.

12. לרמב"ם שיטה מחודשת בזה, וכמו שכתב [אישות טו ו]: היו לו בנים בגיותו, ונתגייר הוא והם, הרי זה קיים מצוה זו. וכן היא שיטת המאירי כאן, שלא קיים פריה ורביה אלא אם כן נתגיירו אף הבנים. וכן פסק בשולחן ערוך [אהע"ז א ו], וכתב שם הגר"א שאין כן דעת כל הפוסקים [ולדעת הגר"א שם, הוא הדין לענין ירושת הבכור, צריך שיתגיירו אף הבנים].

וביאר הגר"א את דעת הרמב"ם: אף ריש לקיש מודה שאין לחוש לגירות האב, כיון שבגיותם היה להם חיים, וכסברת רבי יוחנן כמו שכתבו התוספות. ולא נחלק עליו ריש לקיש, אלא משום גירות הבנים, שהם כאילו מתו, כיון שכקטן שנולד דמו.

ולפי זה ביאר הגר"א, שאין צורך לדוחקי הראשונים במה שאמרו: מעיקרא לאו בני נחלה, אע"ג דגוי יורש את אביו דבר תורה. כי אין הגמרא דנה על המצב קודם שנתגיירו הוא והם, אלא על גירות האב בלי גירות הבנים, שבזה אין הם יורשים, כיון שגוי את הגר אינו יורש כדאיתא בקדושין.

ולזה נתכוין רבינו גרשום בכורות בפירושו השני שהובא לעיל בהערות.

13. ויש לעיין, מהי קושייתו של רבי יוחנן מהפסוק הזה, והרי בהדיא אמר ריש לקיש שטעמו הוא מחמת דין "גר שנתגייר" — כקטן שנולד דמי", וזו היא הסיבה להפסקת היחוס ביניהם?!

ויש לומר, שהאמור בגמרא "גר שנתגייר כקטן שנולד", אין זה מדברי ריש לקיש, אלא

בבוקר, ויחבוש את חמורו, ויקח את שני נעריו אתו. ויאמר אברהם אל נעריו: **שבו לכם פה "עם החמור"**.

עם הדומה לחמור, שאין לו יחוס, הרי שאליעזר, עבד אברהם, אין לו חיים.⁽¹⁴⁾

מיתבי: הרי כתיב "ולציבא" – עבדו הכנעני של מפבושת – חמשה עשר "בנים" ועשרים עבדים".

הרי שיש לעבד חיים! ⁽¹⁵⁾

ומשנינן: **אמר רב אחא בר יעקב: יחוסו הוא כמו "פר בן בקר"!**

כלומר, לא כל מי שקרוי "בן" בהכרח הוא שיש לו חיים, שהרי אף הפר נקרא "בן בקר", היות והוא ילדו.

ומקשינן: **אי הכי, הבא – גבי בראדך בלאדן בן בלאדן – נמי נאמר שאינו אלא כמו "פר בן בקר", ומה הקשה רבי יוחנן לריש לקיש מפסוק זה?!**

ומשנינן: **שאני התם – גבי בראדך בלאדן בן בלאדן – דייחסיננהו בשמיהו ובשמה דאבוהון**, שהזכיר הכתוב את שמו ואת שם אביו. וזה מורה שיש לו חיים עמו.

הגמרא היא שמפרשת כן, לפי מה שאמר ריש לקיש בתשובתו לרבי יוחנן. וכן נראה בהדיא מלשון הגמרא בבכורות מז א.

ואולם לפי פירוש הגר"א בדברי הגמרא לפי שיטת הרמב"ם [הובא בהערה לעיל], שעיקר טעמו של ריש לקיש מפני גירות הבנים ולא גירות האב, ודקדק הגר"א לשון הגמרא כאן: "נתגיירו" לית להו חיים, ניחא דברי הגמרא.

שרבי יוחנן הבין בדעת ריש לקיש שטעמו הוא משום גירות האב, ועל זה הקשה, הרי יש להם חיים בגירותן, ומה איכפת לן שכקטן שנולד דמי [כסברת התוספות בדעת רבי יוחנן]. וענה לו ריש לקיש: אכן בגירותו שלו אין די, אבל כאן הרי "נתגיירו" הבנים ואין להם חיים.

14. כתב בנהור שרגא: בחומש פירש רש"י דשני נעריו היו ישמעאל ואליעזר. ואף שהלשון "שבו" משמע דאשניהם קאי, מכל מקום הדרשה "דומה לחמור" לא קאי על ישמעאל, אף שישמעאל, בן הגר, שפחת שרי, היה. כי מכל מקום, על כרחך הוא לא היה עבד, שהרי לישמעאל יש חיים, דכתיב [סוף פרשת תולדות] "ויקח את מחלת בת ישמעאל", ועל כרחך שהגר

נשתחררה בשעה שנשאה אברהם, כמו שכתב המהרש"א לקמן ק ב. ולכן פירש רש"י שעל אליעזר בלבד קאי.

וראה ב"אור החיים" פרשת לך לך הסוכר, שישמעאל ובניו עד היום הזה עבדים הם לישראל; וראה ריטב"א קדושין סח ב ד"ה נכרית מנ"ל, שכתב כי הנער השני היה גוי, ולא ישמעאל, ואף לו אין חיים. וראה את דברי הגר"א יפהן זצ"ל לריטב"א הנדמ"ח ציון 732, 733.

15. הקשה הטורי אבן [חגיגה ב א אמצע ד"ה כאן]: דילמא אותן בנים היו לו בגויותו קודם שנעשה עבד, ומשום הכי לא פקע יחוסו מהן אף לבתר דטבל לשם עבדות?!

ותירץ: לאו אדרבי יוחנן פריך, אלא אריש לקיש, דאמר אפילו ביש לו בנים בגויותו ונתגייר אין לו חיים משום דכקטן שנולד דמי, אם כן הוא הדין כשטבל הנכרי לשם עבדות ונכנס לקדושה, הוה ליה גם כן כקטן שנולד. וכדאמרין בסנהדרין [נח ב]: עבד מותר באמו ובתו, דיצא מכלל נכרי והוה ליה כקטן שנולד. אבל לרבי יוחנן לא קשה מידי, דאיכא

ואילו **הבא** — אצל בני ציבא — לא מפרש את שמותם.

ואיבעית אימא: יחסינהו הכתוב לגויים בדוכתא אחריתי, באבוהון ובאבא דאבוהון [ייחס הכתוב את הגויים במקום אחר באביהם ובאבי אביהם].

דכתיב "וישלחם המלך אפא, אל בן חדר בן טברימון בן חזיון מלך ארם, היושב בדמשק, לאמר".

כלומר: הגויים שמיחסים אותם עד אבי אביהם, הרי זה מוכיח כי יש להם יחוס, אבל בני העבדים, שאינם מיוחסים אלא עד אביהם, אין זה מוכיח על יחוס, אלא זה בדומה ל"פר בן בקר".

איתמר: מי שהיו לו בנים, ומתו —

רב הונא אמר: קיים פריה ורביה.

רבי יוחנן אמר: לא קיים פריה ורביה.

ומפרשין טעמייהו:

רב הונא אמר קיים פריה ורביה, כי טעם פריה ורביה הוא משום דרב אסי —

דאמר רב אסי: אין בן דוד בא עד שיכלו כל נשמות שבגוף [אוצר הנשמות נקרא "גוף",

ומבראשית נוצרו כל הנשמות העתידות להולד, ונתנם שם. רש"י ע"ז ה א].

שנאמר "כי לא לעולם אריב [לאחר את זמן הגאולה] ולא לנצח אקצוף [מלגאול] —

כי רוח מלפני [הרוח, הנשמות אשר הם עדיין נמצאות לפני ב"גוף"] — **יעטוף!**

ונשמות אני עשיתי".

הנשמות שעדיין לא ירדו לעולם, ועדיין הן נמצאות במקום הזה הנקרא "גוף", הם הסיבה לאיחור זמן הגאולה.

[**"יעטוף"** הוא מלשון איחור, כמו **"והיה העטופים — המאחרים — ללבן"**].⁽¹⁶⁾

ולכן, כל אדם ש"נטל" נשמות מן הגוף, בכך שהוליד בנים, הרי על אף שמתו אותן נשמות — כבר קיים בכך מצות פריה ורביה, שהרי הורידן מהגוף שלמעלה לעולם.

ורבי יוחנן אמר: לא קיים פריה ורביה.

כי **"לשבת יצרה"** בעינן, שיולידו אף הם בנים, כדי לישב את העולם.

והא ליבא, שהרי מתו הבנים.

גר שנתגייר, אינו מוסכם, ראה אריכות במנחת חינוך מצוה א.

גם מה שנקט שלא פקע היחס מהבנים הקודמים, בפשוטו נראה לא כן בחינוך מצוה ריא: "ועוד אמרו, שהעבד אין לו חייס", ראה שם היטב].

16. נתבאר על פי רש"י ע"ז ה א.

למימר שנולדו לו בגויותו, ולא פקע יחוסו מהן בעבודתו כמו מנכרי שנתגייר לרבי יוחנן.

[ולכאורה לפי מה שכתבו התוספות, שרבי יוחנן מודה בדין גר שנתגייר אלא שסובר דמכל מקום קיים מצות פריה ורביה, אי אפשר לפרש כהטורי אבן.

גם מה שפירש הגמרא בסנהדרין: "יצא מכלל כותי ולכלל ישראל לא בא" שהוא מדין

מיתבי לרבי יוחנן

ב-ב מהא דתניא לגבי מצות פריה ורביה:

בני בנים — הרי הן כבנים.

וקא סלקא דעתין, שהכי קאמר התנא: אם הוליד כבר בן ובת, ומת בנו והשאיר בן אחריו, הרי הוא מצטרף לנקבה קיימת.

הרי למדת, שאם מת הבן ולא השאיר בן, לא קיים אביו מצות פריה ורביה.

ומשנינן: כי תניא ההיא — להשלים.

כגון שלא היה לו לזקן מעולם אלא רק בן אחד, ואותו בן נשא אשה, והוליד בת. והרי הבת מצטרפת עם אביה להשלים לאבי האב את קיום מצות פריה ורביה.

אבל אם היה לו בן ובת, אף אם מתו, אין צריך כלל לבני הבנים.⁽¹⁾

מיתבי לרב הונא מהא דתניא בהדיא:

היו לו בני בנים — הרי הן כבנים לגבי קיום מצות פריה ורביה.

אבל אם מת אחד מהם [מהבנים], ולא היו לו בני בנים,

או שנמצא אחד מהבנים פרים —

הרי זה לא קיים פריה ורביה.

ומסקינן: תיובתא דרב הונא תיובתא! ⁽²⁾

שנינו בברייתא: בני בנים הרי הם כבנים:

סבר אביי למומר [היה סבור אביי לומר]: אימתי עומדים בני הבנים במקום בני הזקן שהיו לו בן ובת:

אם נותר ברא לברא [בן לבן שמת] וברתא

לו בן "שיצטרף" עם אחות אביו, לא משמע כן. ב. כתב רש"י: מת הזכר או הנקבה והיה לו בן שיצטרף עם אחות אביו "או עם אחי אמו". ומבואר מדברי רש"י, שלפי מה דקיי"ל דלא כרב הונא, מכל מקום בן הבת שמתה עם אחי אמה שהם שני זכרים הרי הם מצטרפים להשלים מצות פריה ורביה לזקן, ובענין זה דיברו הפוסקים בטור אהע"ז סימן א ונושאי כליו, ושולחן ערוך ונושאי כליו, ובהגהות הגר"א כאן ועל השו"ע, ודברי רש"י אלו לא הובאו שם.

2. המאירי הביא מחלוקת ראשונים, האם לפי מסקנת הגמרא מועילים בני הבנים "להשלים", דהיינו כשלא היה לזקן מתחילה אלא בן אחד או בת אחת [וכדעה זו כתב גם בים של שלמה סימן כט], או שלפי מסקנת הגמרא אין מועילים בני

1. בפשוטו משמע מלשון הגמרא "כי תניא ההיא, להשלים", שלפי הבנת הגמרא בהוה אמינא [וכן היא האמת לפי מסקנת הגמרא שעלו דברי רב הונא בתיובתא] אין בן הבן בא "להשלים" את המצוה.

והיינו, שמצות פריה ורביה נתקיימה בבן שמת ובנקבה הקיימת.

כי עד כאן לא קאמר רבי יוחנן שאם מת הבן אינו מצטרף להשלים את החיוב, אלא משום דבעינן "שבת", והיינו שיווליד הבן בנים.

[כי אם מת, הרי הוא כמו סריס שאין מקיימין בו מצות פריה ורביה, וכלשון הברייתא לקמן שכרכה שני דינים אלו ביחד]. וכיון שהוליד, הרי נתקיימה בו מצות פריה ורביה. ואולם מלשון רש"י שכתב לפי ההוה אמינא של הגמרא: קס"ד שמת הזכר או הנקבה והיה

לברתא [ובת לבת שמתה].⁽³⁾ וכל שכן אם נותר ברא לברתא [בן לבת שמתה].

אבל אם נותר ברתא לברא [בת לבן שמת] — לא.

אמר ליה רבא: "לשבת יצרה" — בעיא.

והא איכא, וקיום מצות "שבת" יש אפילו כשנותרת בת לבן שמת.⁽⁴⁾

ומדייקת הגמרא מדברי אביי ורבא:

דכולי עלמא — בין לאביי ובין לרבא —

הבנים להשלים, וצריך שיהיה לזקן מתחילה בן ובת [וכדעה זו האחרונה כתב בבית שמואל אהע"ז א י].

3. יש להסתפק אם הגמרא מדברת כשמתו הן הבן והן הבת ונותר בן לבן ובת לבת, או שמא שני דברים הם: א. מת הבן והשאיר בן, ובת הזקן עדיין קיימת; ב. מתה הבת והשאירה בת, ובן הזקן עדיין קיים.

4. בשמועה זו רבו הספיקות והשיטות, וחלקם מבוארים כאן [ראה דברי הראשונים במשנתנו ובסוגיא זו, ובטור ושו"ע ונושאי כלים אהע"ז סימן א]:

א. דעת אביי: צריך לעולם שיהיו לזקן זכר ונקבה [על ידי שני נכדים או דור שני ושלישי כאחד], וכל שכן אם נותרו שני זכרים, כיון שבית הלל מודים שיש קיום מצות פריה ורביה בשני זכרים.

אבל אם נותרו שתי נקבות לא מהני, כי בשתי נקבות אין מתקיים פריה ורביה; ולפיכך ברא לברא וברתא לברתא או ברא לברתא, מועיל.

אבל ברתא לברא שנותרו שתי נקבות, הרי זה לא קיים מצות פריה ורביה.

ולפי זה, אם נותרו בן לבת יחד עם בת לבן, נמי מהני לשיטת אביי כיון שנותרו זכר ונקבה.

דעת רבא: דין "זכר ונקבה" מתקיים אף בבנים שמתו, וכל שמתו והשאירו אפילו שתי נקבות, נמי מהני

ב. דעת אביי ורבא: דין "זכר ונקבה" שנאמר בפריה ורביה מתקיים אפילו בבנים שמתו, אלא שנחלקו אביי ורבא מי מבני הבנים יכול לעמוד במקום בנים.

דעת אביי: בן עומד במקום בן, ובת עומדת במקום בת, וכל שכן בן שהוא עומד במקום בת הפחותה ממנו. אבל בת אינה עומדת במקום בן. נמצא: אפילו נותרו בן לבת ובת לבן אינו מועיל, כי בת לעולם אינה עומדת במקום בן.

דעת רבא: אף בת עומדת במקום בן, ואפילו נותרו שתי נקבות מהני, [שיטה זו יש לפרשה בדברי התוספות הרשב"א הריטב"א והמאירי, ואולם בקרני ראם בעמוד זה אות ב מפרש דבריהם באופן אחר, ראה שם].

ג. אין גורסים בדברי אביי "וכל שכן ברא לברתא".

דעת אביי ורבא: צריך לעולם שיוותרו זכר ונקבה, ואין די במה שהיה לזקן זכר ונקבה, הואיל ומתו.

דעת אביי: אין די במה שנותרו זכר ונקבה מן הזכר והנקבה בני הזקן, אלא דוקא צריך שיוותר בן לבן ובת לבת, הואיל ובת אינה יכולה לעמוד במקום בן.

דעת רבא: כל שנותרו זכר ונקבה, בין שבא הבן מהבת, ובין שבאה הבת מהבן, שפיר דמי.

שיטה זו כתבוה הרבה מפרשים בדעת הרמב"ם [ראה הגהות הגר"א וקרן אורה ונושאי כלי הטור ושו"ע].

שיטת רש"י משמע לכאורה, שאין גורסים "וכל שכן ברא לברתא", שהרי כתב בד"ה מנא

מיתה, אם נותרו תרי מחד [שנים מן הבן או מן הבת שמתו, ואפילו היו זכר ונקבה], ואילו השני מת בלא בנים — לא קיים הזקן מצות פריה ורביה.

ותמהינן: וכי לא קיים?

והא אמרי ליה רבנן לרב ששת: נסיב איתתא ואוליד בני [שא לך אשה והוליד בנים] כדי לקיים מצות פריה ורביה.

ואמר להו רב ששת בני ברתא — בני נינהו [בני בתי — כבני הם].

הרי שאף שני בנים מבן אחד מהני! (5)

ומשנינן: התם, דחויי קמודחי ליה [דחה אותם רב ששת בלא כלום], כי בלאו הכי לא היה יכול לשאת אשה ולהוליד.

כיון דרב ששת — איעקר מפירקיה דרב הונא.

רב ששת נעשה עקר, היות וכשהוצרך למי רגלים, כשהיה רב הונא מאריך בדרשתו, היה מעמיד עצמו מלצאת ולהטילם.

אמר ליה רבה לרבא בר מארי: (6)

מנא הא מילתא דאמור רבנן: בני בנים הרי הן כבנים? (7)

אילימא, מדכתיב אצל לבן, שאמר ליעקב כשהלך מעמו: הבנות שלך — הן בנותי. והבנים שלך — הם בני!

הרי שבני בנותיו של לבן חשובים כבניו.

אלא מעתה, האם גם מה שאמר לבן ליעקב "והצאן — צאני", האם הכי נמי אמר לבן שהם שלו?!

אלא ודאי, כוונתו של לבן היתה, לומר, דקנית את הצאן מינאי [קנית ממני את הצאן] בשכר עבודתך.

כלומר: ממני באו אליך.

ואם כן, הכי נמי מה שאמר לבן "והבנים בני", כוונתו היא לומר, דקנית מינאי [קנית ממני] את נשותיך בשכר עבודתך, וממני באו בניך אליך.

צריך לפרש שהיה לו עוד בן ומת, שאם לא כן, מה ראה מביאה הגמרא, והרי ודאי לא מהני אם לא היו לרב ששת בן ובת. ולשיטות הסוברים ש"להשלים" מהני, צריך לומר שבת זו מתה, שאם לא כן יצטרף בנה להשלים עמה.

6. לקמן סג ב מצאנו: אמר ליה רבא לרבה בר מארי, והאחד ודאי טעות סופר הוא.

7. כתב רש"י: מנא הא מילתא, אבני בתו קאי, דבן בנו פשיטא לך.

הא מילתא: בני בנות לא פשיטא שהם במקום בנים, ומשמע שמקור החילוק הוא מפני שלדעתו בזה נחלקו אב"י ורבא, ואם כן אין גורסים "וכל שכן ברא לברתא" [וראה בהערה לקמן על דברי רש"י במקומם].

עוד מבואר ברש"י ד"ה בני בנים שכן הבת מצטרף עם דודו הזכר; ויש לצדד כמה צדדים לפי שיטת רש"י, בנותו בת נקבה ונכדה נקבה, ובנותו שני נכדים זכרים, ובנותו שתי נכדות נקבות.

5. לשיטות הסוברים ש"להשלים" לא מהני,

אלא, מהבא יש ללמוד שבני בנות הרי הם כבנים:

דכתיב "ואחר בא חצרון בן פרץ בן יהודה אל בת מכיר, אבי גלעד, ותלד לו את שגוב".

הרי שנשא איש משבט יהודה את בתו של מכיר.

וכתיב בשירת דבורה "מני מכיר ירדו מחוקקים".

הרי שה"מחוקקים" נקראים בניו של מכיר.

וכתיב "יהודה מחוקקי", הרי שהמחוקקים — משבט יהודה הם.⁽⁸⁾

ובהכרח, לא בניו לא בניו של מכיר הם, ולא בני בניו,⁽⁹⁾ אלא בני בתו, שנישאה, כאמור, לחצרון, שהוא משבט יהודה.

הרי למדת שבני בנות הרי הן כבנים.

וכאן שבה הגמרא לפרש את משנתנו:

מתניתין, משנתנו ששינונו בה שלא ייבטל אדם מפריה ורביה אלא אם כן יש לו בנים,

שמשמע ממנה, שאם יש לו בנים יכול הוא ליבטל מפריה ורביה, היא דלאו כרבי יהושע!

דתניא: רבי יהושע אומר: נשא אדם אשה בילדותו — הרי זה ישא אשה אף בזקנותו.

היו לו בנים בילדותו — יהיו לו בנים אף בזקנותו.

שנאמר "בבקר [בילדותך] זרע את זרעך, ולערב [לעת זקנתך] אל תנח ירך, כי אינך יודע אי זה יבשר [איזה זרע יהיה הגון וירא שמים ומתקיים], או זה. ואם שניהם כאחד טובים".

הרי שלדעת רבי יהושע לא יבטל אדם מפריה ורביה אפילו אחר שיש לו בנים, ודלא כמשנתנו.

רבי עקיבא אומר לפרש את הכתוב: למד תורה בילדותו, הרי זה ילמוד תורה אף בזקנותו⁽¹⁰⁾.

היו לו תלמידים בילדותו, יהיו לו תלמידים אף בזקנותו.

שנאמר: בבקר זרע את זרעך. וגומר.

מחפשת מקור אלא לבני בנות.

10. תמה הקרן אורה: וכי שיעור יש לתלמוד תורה דאיצטריך לאשמועינן דילמוד בזקנותו, הלא חיוב תלמוד תורה הוא כל ימי חי האדם, ואין חילוק בין ילדותו לזקנותו? וביאר: עיקר החידוש הוא על עמל התורה שהיא התבלין לבטל כח היצר הרע, ואף בזקנותו שתש כחו של היצר, מכל מקום יעמול בתורה, ולא יחפש ללמוד את הדברים הקלים.

והקשה מהרש"א מדברי הגמרא לעיל "וכל שכן ברא לברתא", ראה מה שכתב שם, ובקרני ראם ובערוך לנר.

8. הריטב"א מפרש: וכתיב מני מכיר ירדו מחוקקים, פירוש, על שם בני חצרון שנשא בתו, וחצרון משבט יהודה שהם מחוקקים, כדכתיב: לא יסור שבט מיהודה "ומחוקק מבין רגליו", וכתיב: יהודה מחוקקי.

9. כן כתב רש"י על פי שיטתו, שאין הגמרא

אמרו חכמים על רבי עקיבא:

שנים עשר אלף זוגים תלמידים היו לו לרבי עקיבא מגבת עד אנטיפרס [שמות מקומות הן, וכולם היו בין זה לזה].

ובולן מתו בפרק אחד [בזמן אחד, בין פסח לעצרת כדמפרש ואזיל], מפני שלא נהגו כבוד זה לזה.

והיה העולם שמם, שנשתכחה תורה מישראל, עד שבא רבי עקיבא אצל רבותינו שבדרום, ושנאה להם.

ואלו הם רבותינו שבדרום: רבי מאיר, ורבי יהודה, ורבי יוסי, ורבי שמעון, ורבי אלעזר בן שמוע.

והם הם העמידו תורה אותה שעה.

תנא בברייתא: כולם — כל תלמידי רבי עקיבא — מתו מפסח ועד עצרת.

אמר רב חמא בר אבא, ואיתימא רבי חייא בר אבין: כולם מתו מיתה רעה.

והוינן בה: מאי היא "מיתה רעה"?

אמר רב נחמן: אסכרה, מיתת חנק עקב דלקת בגרון.

אמר רב מתנה: הלכה כרבי יהושע, שאמר אף לעת זקנותו יוליד בנים.

אמר רבי תנחום אמר רבי חנילאי: כל אדם שאין לו אשה, הרי הוא שרוי בלא שמחה, בלא ברכה,⁽¹¹⁾ ובלא טובה.

ומפרשת הגמרא מקור לכל אלו:

שרוי בלא שמחה — דכתיב: ושמחת אתה וביתך [ביתו זו אשתו].

שרוי בלא ברכה — דכתיב: להניח ברכה אל ביתך.

שרוי בלא טובה, דכתיב: לא טוב היות האדם לבדו אעשה לו עזר כנגדו.

במערכא אמרי [בארץ ישראל היו אומרים באופן אחר]:

כל השרוי בלא אשה, הרי הוא שרוי בלא תורה, ובלא חומה שמגינה עליו מעבירה של הרהור.⁽¹²⁾

ומביאה הגמרא מקור למה שהיו אומרים במערכא:

שרוי בלא תורה, דכתיב בספר איוב "האם

שלא נשאו, הם שרויין בלא ברכה, ואינו מן הראוי שיברכו את אחרים.

12. קרן אורה.

כתבו המפרשים לבאר, על פי המבואר בקדושין: הלכה נושא אדם אשה ואחר כך ילמוד תורה, ורבי יוחנן אמר: ריחיים בצוארו יעסוק בתורה?! ומפרשת הגמרא: הא לך והא להו, כלומר: לא אמר רבי יוחנן כן אלא לבני

11. שבשבילה הבית מתברך, כי איש ואשה שכינה שרויה ביניהם, וגם זה לפי הטבע שהיא משתדלת בצרכי ביתה. עץ יוסף.

ומטעם זה יש אומרים כי כהן שאינו נשוי אשה לא יברך ברכת כהנים. בית יוסף או"ח סימן קכח.

ובעיון יעקב הביא כן בשם הזוהר פרשת צו: לא מתו בני אהרן אלא בשביל שלא נשאו נשים, והיו מקטירין קטורת לברך את ישראל, וכיון

אין עזרתי [אשתי, על שם "עזר כנגדו"] בי, ותושיה תורה⁽¹³⁾ נדחה ממני", כי צריך אני לעסוק בצרכי ביתי, ותלמודי משתכח.

שרוי בלא חומה, דכתיב "נקבה תסובב גבר".

רבא בר עולא אמר: כל השרוי בלא אשה הרי הוא שרוי בלא שלום.

דכתיב "וידעת כי שלום אהלך, אשתך"⁽¹⁴⁾, בזמן שיש לך אוהל, הרי שלום לך, ופקדת נוך, ולא תחטא".

אמר רבי יהושע בן לוי: כל היודע באשתו שהיא יראת שמים⁽¹⁵⁾, ואינו פוקדה בתשמיש בזמן עונתה — הרי זה נקרא חוטא.

שנאמר "וידעת כי שלום אהלך" [שלימה] אשתך ביראת שמים⁽¹⁶⁾, ופקדת נוך, ולא תחטא".

אבל אם אינו פוקדה — הרי הוא חוטא.

ואמר רבי יהושע בן לוי: חייב אדם לפקוד

את אשתו בשעה שהוא יוצא לדרך, לפי שהיא מתאוה לו באותה שעה יותר.

שנאמר "וידעת כי שלום אהלך, ופקדת נוך, ולא תחטא".

ותמהינן: וכי הא — דין זה שחייב אדם לפקוד בשעה שיוצא לדרך — מהכא [מפסוק זה] הוא דנפקא?

והרי מהתם נפקא [מפסוק אחר הוא נלמד]!

דכתיב "ואל אישך תשוקתך", ופירושה: מלמד שהאשה משתוקקת על בעלה [מתאוה לו] בשעה שהוא יוצא לדרך, ומסתמא כיון שמתאוה לו יש לו לפוקדה [תוספות].

אמר מתוך רב יוסף: לא נצרכה — דברי רבי יהושע בן לוי — אלא ללמד שהוא חייב לפוקדה אפילו סמוך לוסתה, שאסורה היא עליו אז בתשמיש מדרבנן, שחייבו חכמים את האדם לפרוש מאשתו סמוך לעונת וסתה.⁽¹⁷⁾

ובמה הוא השיעור של "סמוך לוסתה"?

14. וכמו: לך אמור להם שובו לכם "לאהליכם" [דברים ה כז], דהיינו: לנשותיכם.

15. לשון המאירי הוא: כל היודע באשתו שהיא צנועה ביותר ויראת שמים.

16. במהרש"א כתב שהוא דחוק לפרש "שלום" מלשון "שלימות", וביאר באופן אחר.

17. על פי ריטב"א בהבנת רש"י. ובתוספות ישנים תמהו על זה שיהא מותר לפוקדה סמוך לוסתה, כיון שלדעתם הוא איסור דאורייתא,

בכל שהיו באים לפניו ללמוד תורה, שאין ראוי להם לישא אשה תחילה, כיון שדבר קשה הוא לנסוע מביתו ולעזוב את אשתו וללמוד תורה, אבל בני ארץ ישראל שיושבים בביתם אף אחר הנשואין, עליהם אמרו: הלכה נושא אדם אשה ואחר כך ילמוד תורה.

וזהו שאמרו כאן: "במערכא" אמרי: כל השרוי בלא אשה שרוי בלא תורה.

13. כתב מהרש"א: לפיכך נקראת כאן התורה בשם "תושיה" שדרשו חז"ל שהיא מתשת כחו של אדם, כי אי אפשר לו לעסוק בתורה אם לא שאשתו עוזרתו.

אמר רבה: עונה.

העונה [יום או לילה] בה היא רגילה לראות את דם וסתה.

והני מילי שהוא צריך לפוקדה, כשיוצא הוא לדרך לדבר הרשות.

אבל כשיוצא לדבר מצוה, אינו צריך לפוקדה כי מיטרידי, טרוד הוא במצוה.⁽¹⁸⁾

תנו רבנן: האוהב את אשתו כגופו,

והמכבדה⁽¹⁹⁾ יותר מגופו [כי בזיונה של אשה קשה יותר מבזיון הגבר],

והמדריך בניו ובנותיו בדרך ישרה,

והמשיאן לבניו ובנותיו סמוך לפירקן כשעדיין קטנים הם [רש"י סנהדרין⁽²⁰⁾] —

עליו הכתוב בספר איוב אומר "וידעת כי שלום אהלך".

האוהב את שכניו, והמקרב את קרוביו, והנושא את בת אחותו, הואיל וגעגועי אדם רבים על אחותו, מתוך כך נמצא הוא מחבב את אשתו.⁽²¹⁾

והמלוה פלע לעני בשעת דחקו⁽¹⁾ —

א-ג

ונלמד [במסכת שבועות יח ב] מ"והזרתם את בני ישראל מטומאתם!"

והריטב"א כתב לדעת רש"י, שאיסור זה אינו אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

18. לישנא אחרינא פירש רש"י: כי ייטרד בתשמיש וימנענו מעשיית המצוה.

19. ברש"י סנהדרין עו ב פירש: והמכבדה, בתכשיטין נאין.

ובמהרש"א כאן כתב: להלבישה בגדים מכובדים יותר ממנו.

20. בגמרא סנהדרין עו ב: אמר רב יהודה אמר רב: המשיא את בתו לזקן והמשיא אשה לבנו קטן, עליו הכתוב אומר: למען ספות הרוה את הצמאה [שבע בדבר עם צמא לדבר, זקן וילדה: זאת צמאה לתשמיש וזקן שבע, וכן גדולה לקטן] לא יאבה ה' סלוח לו, שמה תזנה עליו.

מיתבי: האוהב, והמשיאן סמוך לפירקן, עליו הכתוב אומר!

ומשנינן: סמוך לפירקן שאני [דלאו היינו קטן כולי האי דמשום שנה או חצי שנה לא תזנה עליו. רש"י].

ובפשוטו, מבואר מן הסוגיא, כי "המשיאן

סמוך לפירקן" היינו אף על הבנים [שאינם בני נשואין כשהם קטנים], וזמן זה הוא בקטנות סמוך לגדלות.

ואולם הרמב"ם כתב, דקודם י"ג הוי בעילת זנות, ו"סמוך לפירקן" היינו סמוך לזמן הנישואין באיש, כדתנן: בן יח לחופה, דעשה זו דפריה ורביה לא חל מיד בשנת י"ג ככל המצוות שחובת הגוף הם בתמידות, ומצוה זו עיקרה לישוב העולם, על כן אינו מחויב בה אלא בהיותו לאיש בישוב העולם.

ובלאו הכי לדעת הרמב"ם, דאיכא איסור עשה בלא קידושין, אם כן ודאי דקטן אסור לישא, כיון דלא תקינו ליה קדושין. קרן אורה.

21. מדברי רש"י שכתב: געגועי אדם רבים על אחותו יותר מעל אחיו, משמע: דוקא בת אחותו ולא בת אחיו.

ובתוספות כתבו: פירש רשב"ם דהוא הדין בת אחיו, אבל אחותו נקט לפי שמשדלתו בדברים, ושכיח שנושא בתה.

ורבינו תם אומר: דדוקא נקט בת אחותו, לפי שהיא בת מזלו, כדאמרינן: רוב בנים דומין לאחי האם.

1. בפשוטו הכוונה בשעת דחקו של עני,

עליו הכתוב אומר: "הלוא פרוס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית. כי תראה ערום וכסיתו, ומבשרך לא תתעלם. אז יבקע כשחר אורך. אז תקרא, וה' יענה, תשוע, ויאמר הנני!".

"הלוא פרוס לרעב לחמך, כי תראה עני וכסיתו", זה הרואה את דוחקו של העני ומלווה לו מעות בשעת דוחקו.

"ומבשרך לא תתעלם", זה האוהב את שכיניו, שהם כקרוביו, (2) ומקרב את קרוביו, ונושא את בת אחותו.

עתה מביאה הגמרא סימנים לשבע מימרותיו הבאות של רבי אלעזר: א. אשה ב. וקרקע ג. עזר ד. זאת ה. שתי ברכות [הרי"ש בצירי] ו. תגרי ז. פחתי.

א. אשה:

אמר רבי אלעזר: כל אדם שאין לו אשה — אינו אדם! (3)

שנאמר: זכר ונקבה בראם, ויקרא שמם "אדם".

ב. וקרקע:

ואמר רבי אלעזר: כל אדם שאין לו קרקע (4) — אינו אדם!

שנאמר: השמים שמים לה', והארץ — נתן לבני אדם.

ג. עזר:

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב בבריאת חוה "אעשה לו עזר כנגדו", הוא ללמדך: אם זכה אדם, הרי אשתו עוזרתו. ואם לא זכה — הרי היא כנגדו, חלוקה אשתו עליו, וסותרת דבריו.

ואיכא דאמרי: רבי אלעזר רמי סתירה לכאורה בין הכתיב במקרא הזה ובין קריאתו:

כתיב "כנגדו" בלא האות יו"ד, והוא נקרא כשהוא מנוקד בפתח תחת הנו"ן, ומשמעותו היא, שהאשה ניתנה לו כדי להכעיסו ולנגדו ["נגדא" לשון מלקות הוא].

ואילו אנחנו, קרינן "כניגדו", בסגול תחת הנו"ן. שמשמעותו היא, שהאשה עומדת לעומתו לשמשו [מאירי, וראה רש"י].

במהרש"א דקדק, למה לא הביא הפסוק הקודם "אז יבקע כשחר אורך וגו'", וראה מה שביאר שם.

3. ראה ביאור ענין זה במהרש"א ובעיון יעקב.

4. כתבו התוספות לקמן ד"ה שאין: היינו קרקע לבנות עליו, שידור בו. וגם לצורך מזונותיו, שיזרע בקרקע. אבל אין עיקר אומנותו בקרקע, כיון שאין זו אומנות טובה, וכדלקמן בגמרא.

ובתוספות תמהו ממה שאמרו: "ומצאוהו רעות רבות וצרות", זה הממציא מעות לעני בשעת דוחקו; ותירצו, התם מיירי כשואל ממנו המושל מס, וזקוק למכור ביתו או שדהו על כך, וזה ממציא לו מעות, ואם לא היה מוצא למכור היו מקילים עליו, ונמצא מפסיד את העני. ובעיון יעקב כתב לפרש: בשעת דוחקו של הנותן.

2. וכמו שנאמר: "טוב שכן טוב, מאח רחוק" [רש"י סנהדרין עו ב]

ללמדך: אם זכה, הרי אשתו כנגדו. ואם לא זכה הרי אשתו מנגדתו.

אשכחיה רבי יוסי לאליהו [פגש רבי יוסי את אליהו הנביא], אמר ליה רבי יוסי לאליהו: כתיב: אעשה לו "עזר", ובמה אשה עוזרתו לאדם?

אמר ליה אליהו לרבי יוסי: הרי אדם מביא חיטין לביתו. וכי חיטין כמות שהן הוא כוסם בפיו? הרי ודאי צריכה אשתו לעשות מהם לחם. וכאשר מביא אדם לביתו פשתן, וכי פשתן כמות שהוא הוא לובש?

וכי לא נמצאת האשה מאירה את עיניו של הבעל, ומעמידתו על רגליו? (5)

ד. זאת:

ואמר רבי אלעזר: מאי דכתיב "ויבן ה' אלהים את הצלע אשר לקח מן האדם, לאשה. ויביאה אל האדם.

ויאמר האדם [כשבא עליה]: זאת הפעם — עצם מעצמי ובשר מבשרי".

ומשמע מהלשון הזאת, שכבר שימש האדם עם בעלי חיים אחרים, ולא נחה דעתו בהם:

מלמד הכתוב, שבא אדם קודם לכן, על כל בהמה וחיה. ולא נתקרה דעתו עד שבא על חיה.

ה. שתי ברכות:

ואמר רבי אלעזר:

כתיב אצל אברהם בפרשת לך לך: "ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך. ואברכה מברכך, ומקללך אאור, ונברכו בו כל משפחות האדמה.

וכתיב עוד בפרשת וירא: "ואברהם היו יהיה לגוי גדול, ונברכו בו כל גויי הארץ".

מאי דכתיב "ונברכו בך כל משפחות האדמה" —

אמר ליה הקב"ה לאברהם: שתי ברכות טובות יש לי להברוך בך. יש לי לחבר ולערב בגזע של זרעך שתי הברכות של שני ענפים משני אילנות טובים מעמים אחרים —

רות המואביה ונעמה העמונית. (6)

לאדם? וכולי.

וכל שכוונתו על אחת מדברים אלו — זווגו עולה יפה!

6. מלשון "הברכה" באילנות, שמשמעותו חיבור ועירוב של שני אילנות.

וכתב רש"י: רות המואביה ונעמה העמונית יצאו מהן מלכים ונביאים. מרות יצאו כל מלכי בית דוד, ואילו נעמה היתה אמו של רחבעם, ויצאו ממנה המלכים חזקיה ואסא ויהושפט

5. המהרש"א מבאר, שהזכיר את שני הדברים האלה, לפי שהם עיקר חיי הנפש וצרכיה, וכמו שיעקב לא ביקש אלא "לחם לאכול, ובגד ללבוש".

וכתב המאירי: ראוי לאדם שיהא מעורר כוונתו בכל עניניו לשם מצוה, וכשנושא אשה יהא כוונתו או להולדת בנים הגונים או להיותה לו לעזר, עד שבזכותה וזריזותה בדרכי ביתה יהא הוא פנוי לעסוק בתורה, והוא שאמרו "אעשה לו עזר כנגדו", במה אשה עוזרתו

ומאי דכתיב "ונברכו בך כל משפחות האדמה", ללמדך, שאפילו משפחות הדרות באדמה, אין מתברכות אלא בשביל ישראל.

ומאי דכתיב "ונברכו בו כל גויי הארץ", "כל" לרבות הוא בא, ללמד שאפילו ספינות הבאות מגליא לאספמיא [שמות של מקומות הם], שאין עומדות בארץ אלא מעט, אף הן אין מתברכות אלא בשביל ישראל.⁽⁷⁾

ו. תגרי:

ואמר רבי אלעזר: עתידים כל בעלי אומנויות⁽⁸⁾ שיעמדו על הקרקע, להניח אומנותם ולעסוק בחריש וקציר.

שנאמר: "וירדו מאניותיהם כל תופשי משוט, מלחים, כל חובלי הים, אל הארץ יעמדו. ירדו מאניותיהם שהם מתפרנסים מהם, ויעמדו על הארץ, ויעסקו בעבודת הקרקע.

ז. פחתי:

ואמר רבי אלעזר: אין לך אומנות פחותה מן עבודת הקרקע.

שנאמר: "וירדו [ירידה היא לשון עניות]

מאניותיהם כל תופשי משוט מלחים כל חובלי הים אל הארץ יעמדו".

וכיון שאמר רבי אלעזר שאומנות הקרקע היא אומנות פחותה, מביאה הגמרא עוד דברים שאמר לגבי עבודת הקרקע:

רבי אלעזר חזיא להחוא ארעא דשדי ביה כרבא לפותיא [ראה קרקע, שהיה זורע בה מאן דהוא כרוב לרוחב הערוגה]⁽⁹⁾.

אמר ליה רבי אלעזר לאותו אדם: אפילו אי תשדיה לאורכיך [אף לו היית זורע גם לאורך], הרי הפוכי בעיסקא טב מינך [אומנות טובה ממנה היא העיסוק במסחר].

ומביאה הגמרא מעשה שאירע עם רב:

פעם אחת, רב, על לביני שיבלי [נכנס בין שורות השבלים], חזנהו דקא נייפן [ראה אותן מתנופפות ברוח המנשבתן זו בזו].

אמר להו: אי נייפת איתנופי, כמה שתצו התנופפו, מכל מקום הפוכי בעיסקא — טב מינך.

אמר רבא: מאה זוזי בעיסקא [אם השקעת מאה זוז בסחורה], יהיה לך כל יומא בשרא

7. תוספות. וכתב המאירי: לעולם יתעורר אדם למצוות להיות נמנה מכלל הצדיקים, שכל העולם אינו מתברך אלא בשבילם.

8. בערוך לנר צידד לומר, שהגירסא הנכונה היא "אניות", כי אין מקור אלא לכך, וראה עוד שם.

9. לישנא אחרינא: היה חורש לרוחב, כי "כרבא" היא חרישה, רש"י.

שהיו צדיקים גמורים, וכן ישעיהו הנביא.

ועיין במהרש"א ששואל מדוע אומר רבי אלעזר שרק שתי אלו יתערבו בעם ישראל בשעה שהכתוב אומר "ונברכו בך כל משפחות האדמה"? ולכאורה מהריבוי של "כל" דורש רבי אלעזר שאפילו עמים האסורים לבוא בקהל יברכו בך את הנקבות שלהם, כי רק עמוני זכר אסרה תורה ולא עמונית נקבה. ומואבי אסרה תורה ולא מואבית. ואולם הוכיח לא כן, ופירש באופן אחר.

וחמרא [בשר ויין].

ואילו **מאה זוזי בארעא** [ואם השקעת מאה זוזי בקרקע להתפרנס ממנה], לא יהא לך אלא **מילחא וחפורה** [מלח ותבואה שלא הביאה שלישי]. שאין רווח גדול מהעיסוק בעבודת הקרקע, ואין בו אלא כדי לאכול ירק ומלח.

ולא עוד, אלא שאם משקיע האדם את כספו בקניית קרקע כדי לעבוד בה ולהתפרנס מגידוליה, היא **מגניא ליה אארעא**. [הקרקע שקנה כאילו משכיבתו על הארץ, שהרי צריך הוא לישן בשדה, כדי לשמור על פירותיה כל הלילה], ובכך היא **מרמיא ליה תיגרי** [גורמת לו להתקוטט בתוך ביתו].⁽¹⁰⁾

אמר רב פפא:

א. זרע תבואה למאכל ביתך, **ולא תזבון** [אל תקנה תבואה מן השוק].

ואע"ג דכי חדרי נינהו [אף שמחיר התבואה בשוק הוא זול, ולא יהיה לך רווח מהעיסוק בגידול התבואה], מכל מקום, עדיף שתזרע בעצמך את התבואה ולאכול אותה, כי הני, אותם גידולי תבואה שגידלת בעצמך בקרקע שלך — **הן מברכין!** [הברכה מצויה בדבר שאינך קונה בדמים, ואינו כלה מהר].

ב. **זבין** [מכור כלי תשמישך] כדי להשתמש בדמיהם לסחורה, **ולא תיזול** [תיעני], כלומר: עשה זאת קודם שתבוא לידי עניות.

והני **מילי ביסתריקי** [כלי הבית], הוא שימכור אדם כדי לסחור בדמיהם. **אבל גלימא** [את מלבושו] לא ימכור, דילמא **לא מיתרמיא ליה**, שמא לא ימצא מלבוש הגון כמוהו.

ג. **טום** [סתום] **ולא תשפיין** [תשפץ]. אם יש לך חור קטן בכותל רעוע, סתום אותו מיד, ולא תרחיבו ותשפצו יפה יפה כדי לנאותו.

ד. **שפיין** [שפץ] **ולא תיבני**, אם בכל זאת רצונך לייפות ביתך, עדיף שתרחיב את החור ותשפצו יפה, מאשר תסתרהו לכותל ותבנהו מחדש, היות **שכל העוסק בבנין מתמסכן**⁽¹¹⁾ [מביאו לידי עניות].

ה. **קפויין זבין** [רש"ש] **ארעא**. זריו תהיה בקניית קרקע. אבל **מתון נסיב איתתא**, המתן כשאתה נושא אשה, כדי לבדוק מעשיה שלא תהא רעה וקנטרנית.⁽¹²⁾

ו. **נחית דרגא** [רד מדרגה] **ונסיב איתתא** [ושא לך אשה]. לא תקח אשה חשובה ממך שמא לא תתקבל עליה.⁽¹³⁾

10. המאירי.

11. ביאר המהרש"א כי נקט לשון "מתמסכן" על שם הכתוב "ויבן ערי מסכנות לפרעה", כפי שאכן הגמרא בסוטה מביאה מימרא זו על אותו פסוק.

12. כתב בעיון יעקב: נקט שני דברים אלו, כדי שלא תאמר כיון ששני דברים אלו הם לכאורה בסגנון אחד, שהרי אמר רבי אלעזר לעיל: כל מי שאין לו אשה אינו אדם, ואמר עוד: כל מי שאין

לו קרקע אינו אדם; להכי קאמר שבענין הזריות בלקיחתם הם דבר והיפוכו. כי הברכה מצויה בזרע והלוקח שמח, מה שאין כן באשה הוא על צד הספק, וכפי שהגמרא אומרת לקמן, שהיו שואלים במערבא "מצא אשה מצא טוב" או "ומוצא אני מר ממות את האשה", וגם אמרו: הנושא אשה צריך שיבדוק באחיה, על כן צריך להיות מתון בדבר.

13. רש"י. וכתב המאירי: שמא מתוך מעלתה עליו אף היא משתררת עליו, וכל שכן שאינה

אבל סק דרגא [עלה מדרגה] ובחר לך שושבינא, אוהב טוב. בחר לך אדם חשוב להדבק אחריו.

אמר רבי אלעזר בר אבינא: אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל, כדי לייראם, לחזור בתשובה.

שנאמר בספר צפניה [פרק ג] "חברתי גויים נשמו פנותם [הנה הכרתי את הגויים ונעשו מגדליהם שוממים], החרבתי חוצותם מבלי עובר [עשיתי חוצותם חרבות, מבלי איש עובר]. נצדו עריהם מבלי איש מאין יושב".

וכתיב מיד: אמרתי אך תיראי אותי תקחי מוסר [חשבתי על ידי אבדן הגויים באמת עכשיו תיראי מפני, ומהגמול הבא עליהם תקחי מוסר].⁽¹⁴⁾

רב, הוה מיפטר מרבי חייא [כשנפרד מרבי חייא], אמר ליה רבי חייא לרב: רחמנא ליצילך ממירי דקשה ממותא [ישמרך ה' מדבר שהוא קשה ממות].

חשב רב בלבו: ומי איכא מירי דקשה

ממותא [וכי יש דבר שהוא קשה מן המות]?!

נפק רב, דק, ואשכח, דייק ומצא⁽¹⁵⁾ "ומוצא אני מר ממות את האשה אשר היא מצודים וחרמים לבה. וגומר".⁽¹⁶⁾

רב הוה קא מצערא ליה דביתחו [אשתו של רב היתה מצערתו], כי אמר לה עבידי לי טלופחי [כשהיה אומר לה: עשי לי נזיד עדשים] עבדא ליה חימצי [היתה היא עושה לו חימצי שהוא מין קטניות]; וכשהיה מבקש ממנה לעשות לו חימצי, עבדא ליה טלופחי [היתה היא עושה לו נזיד עדשים].

כי גדל חייא בריה [כשגדל חייא בנו של רב], אפיך לה [היה הופך את בקשתו של אביו מאמו], וכשהיה רב מבקש לעשות לו נזיד עדשים, היה חייא אומר לה: אבא ביקש שתעשי לו חימצי.

וכשראה רב את אשתו ממלאת בקשתו, ולא ידע שחייא בנו הפך את הבקשה, אמר ליה רב לבנו: איעליא לך אמך [השתפרה אמך]!

נשמעת לו בתיקוני ביתה.

עוני [ראה בבא בתרא קן], וכן יסורין [ראה כתובות לג ב]. אלא שהיה תמה רב על רבי חייא שהתפלל עליו דוקא תפלה זו, והלוא הרבה ריוח והצלה לפני המקום, ולא התפלל רק תפלה זו, והיינו משום שהמתפלל על חבירו והוא צריך לאותו דבר הוא נענה תחילה, ולפיכך תמה רב: מי איכא מידי שרבי חייא צריך לאותו דבר שקשה ממותא, נפק דק ואשכח, שרבי חייא היה לו אשה שציערה אותו מאד, כמבואר בהמשך.

16. כתב המהרש"א, כי לפי פשוטו של מקרא מדבר הכתוב על איסור אשת איש, אלא שאין בו

14. מצודות. וכתב המאירי: לעולם יצדיק אדם את דינו ויתבונן כי כל המתרגש עליו בשלו הסער, ואל ישא פנים לעצמו לומר צדיק אני והאיך קרני כך? שכל שהוא צדיק, הקב"ה מדקדק עמו ליראו ולהשיבו מכל דרך רע, ולכוונה זו אמרו: אין פורענות באה לעולם אלא בשביל ישראל.

15. כתב בעיון יעקב: יש דברים אחרים שהם קשים ממות, כגון חרב [ראה בבא בתרא ח], וכן

אמר ליה חייא לאביו: לא משום שהשתפרה הרי היא ממלאת את בקשתך, אלא **אנא הוא דקא אפיכנא לה** [אני הוא שמהפך את בקשתך ממנה].

אמר ליה רב לחייא בנו: **היינו דקא אמרי אינשי** [זה הוא מה ששגור בפי האנשים]: **דנפיק מינך — טעמא מלפך!** [בנך, היוצא ממך, מחכים אותך]. ואני עצמי הייתי צריך לעשות כן.⁽¹⁷⁾

ואולם את — **לא תעביד הכי** [לא תעשה שוב כן]. היות שנאמר "לימדו לשונם דבר שקר, העוה נלאו".⁽¹⁸⁾

רבי חייא, הוה קא מצערא ליה דביתהו [אשתו של רבי חייא, דודו של רב, היתה מצערתו].

כי הוה משכח רבי חייא מידי, הוה צייר ליה

בסודריה, ומייתי ניהלה [כשהיה רבי חייא מוצא דבר מה, היה כורך אותו בסודרו, ומביא לה כמתנה].

אמר ליה רב לרבי חייא: **והא קא מצערא ליה למר** [הרי מצערת היא אותך]?⁽¹⁹⁾

אמר ליה רבי חייא לרב: **דיינו בכך שנשותינו מגדלות בנינו ומצילות אותנו**

מן החטא, מהרהורי עבירה.⁽¹⁾

מקרי ליה רב יהודה לרב יצחק בריה [מלמד היה רב יהודה לבנו את הפסוק] "ומוצא אני מר ממות את האשה".

אמר ליה רב יצחק לאביו: **כגון מאן** [כגון מי] היא מר ממות?

אמר לו אביו: **כגון אמך**.

18. ביאר המהרש"א: רצונו לומר, גם כי הכא שראוי לומר שקר לכבוד אביו, מכל מקום, כדי שלא ירגיל האדם בכך, לא יאמר שקר גם במקום הזה. וראה עוד שם; וראה עיון יעקב.

19. ביאר בעיון יעקב: הרי על ידי כן שעושה הוא לה טובות גורם הוא רעה לה, כי יש לחוש שיקויים בה הקללה "משלם רעה תחת טובה לא תמוש רעה מתוך ביתו", וביתו זו אשתו; וענה לו רבי חייא: אין זה "משלם רעה" כי טובה עושה היא לי.

1. כתב המהרש"א, כי לפיכך פירש רש"י "הרהורי עבירה" מפני שהן קשין מעבירה, כדאמרינן ביומא כט א. ועוד, שאין אדם ניצול מהרהורי עבירה בכל יום, כדאיתא בבבא בתרא קסד ב.

טעם להיות מר ממות יותר משאר עבירות, ולפיכך דרשוהו באשה רעה שמצירה את בעלה, עד שהוא אומר: טוב מותי מחיי.

17. כתב רש"י: פעמים שהבן מחכים את אביו, היה לי לעשות כן.

וצריך ביאור: הרי מיד אמר: את לא תעביד הכי משום "למדו לשונם דבר שקר"; וכי רב עצמו אין לו לחוש לזה?!

ובפירוש הרי"ף על עין יעקב כתב: הבן שאמר בשם אביו מה שלא אמר, הרי שהיה משקר, אבל רב עצמו שהיה רוצה בעדשים ואומר היפך רצונו שתבשל אפונים, אין כאן דיבור שקר, אלא אומר מה שאין דעתו נוחה הימנו.

וכן כתב המאירי: את לא תעביד הכי משום דכתיב דברו לשונם דבר שקר, אלא שאני אלמד לעשות כן הואיל ולא אוציא שקר מפי.

ומקשינן: איני!

והא פעם אחרת מתני ליה רב יהודה לרב יצחק בריה [מלמד היה רב יהודה לבנו את המימרא]: אין אדם מוצא קורת רוח אלא מאשתו ראשונה, שנאמר "יהי מקורך ברוך, ושמה מאשת נעורייך".⁽²⁾

ואמר ליה רב יצחק לאביו: כגון מאן?

ואמר לו אביו: כגון אמך.

הרי שאשה טובה היתה אשתו של רב יהודה!?

ומשנינן: אשתו של רב יהודה היתה מתקף תקיפא, ועבורי מיעברא במילה. תקיפה היתה מחד גיסא, ונוחה לרצות ולהעביר על מדותיה מאידך גיסא.

חיכי מי אשה רעה?

אמר אביי: כגון אשה שמקשטא ליה תבא ומקשטא ליה פומא [מקשטת את השולחן לסעודה, ועד זמן סעודה "מקשטת" היא את פיה בקללות וגידופים].⁽³⁾

רבא אמר: מקשטא ליה תבא, ומהדרא ליה

גבה [מקשטת את השולחן לסעודה ומחזירה לו את גבה]. שאינה יושבת עמו לסעודה, כדי לצערו.

אמר רבי חמא בר חנינא: כיון שנשא אדם אשה, הרי עוונותיו⁽⁴⁾ מתפקין [נסתמים].⁽⁵⁾ מלשון פקק.

שנאמר: מצא אשה מצא טוב "ויפק" רצון מה'.⁽⁶⁾

במערכא, כי נסיב אינש איתתא [בארץ ישראל כאשר היה אדם נושא אשה] אמרי ליה חבי היו שואלים אותו כך: "מצא" או "מוצא".

ומפרשת הגמרא את כוונת השאלה:

האם "מצא", דכתיב "מצא אשה מצא טוב", כלומר: האם אשה טובה מצאת.

או שמא "מוצא", דכתיב "ומוצא אני מר ממות את האשה". כלומר: שמא אשה רעה נשאת.

אמר רבא: אשה רעה — מצוה לגרשה!

טובה הרי שעוונותיו מחולים, ואם לא זכה אין עוונותיו נמחלים, וזה הוא פירוש "נסתמים", וראה שם מה שהקשה על פירושו של רש"י.

6. ביאר ה"דרישה" באבן העזר סימן א: כך הוא פירוש הפסוק: ויפק רצון ה': מי שנושא אשה ועושה רצון ה' שירצה שישא אדם אשה, ולקיים תכלית הבריה, הוא גורם שה' פוקק בעד עוונותיו שלא יהיו נראים. וזהו שאמר הכתוב: ויפק רצון מה' — הרצון של ה' הוא פוקק בעד עוונותיו.

2. רבינו חננאל בסנהדרין כב ב הביא רק את סוף הפסוק "ושמה מאשת נעורייך".

3. ביאר בענף יוסף: האשה אשר בידה להראות חיבה לבעלה ומקשטת לו את השולחן, ואחר כך הפר תפר אותה ברוע דבריה, יכפול צערו.

4. ביאר מהרש"א: עוונות של הרהורי עבירה שהיו לו עד היום.

5. בעיון יעקב פירש: הדבר תלוי אם מצא אשה

דכתיב "גרש לך, ויצא מדון, וישבות דין וקלון". (7)

ואמר רבא: אם יש לו לאדם אשה רעה, וכתובתה מרובה, וקשה לו לגרשה —

צרתה — בצדה! יש לו לשאת אשה אחרת. (8)

דאמרי אינשי: אשה מקבלת תוכחה — בחברתה [על ידי הבאת צרה לבית], ולא בסילתא [יותר מאשר אם יכוח במקל].

ואמר רבא: קשה אשה רעה כיום סגריר [יום ברד ורוח]. שנאמר "דלף טורד כיום סגריר, ואשת מדינים [אשה תגרנית, תרגום] נשתה [שיום הם]".

ואמר רבא: בוא וראה כמה טובה אשה טובה, וכמה רעה אשה רעה.

כמה טובה אשה טובה: דכתיב "מצא אשה, מצא טוב ופק רצון מה".

וממה נפשך אתה למד מפסוק זה את רוב טובה של אשה טובה:

כי אי בנח משהעני קרא, אם מדבר הכתוב על אשה טובה ממש, הרי למדת: כמה טובה אשה טובה, שהכתוב משבח. (9)

ואי בתורה משהעני קרא [ואם אין כוונת הכתוב לאשה טובה ממש, אלא ממשיל הכתוב את התורה לאשה טובה], הרי למדת:

כמה טובה אשה טובה, שהתורה נמשלה בה.

כמה רעה אשה רעה: דכתיב "ומוצא אני מר ממות את האשה".

וממה נפשך אתה למד את גודל רעתה של אשה רעה:

כי אי בנח משהעני קרא [אם אכן הכתוב מדבר על אשה רעה ממש] הרי למדת: כמה רעה אשה רעה שהכתוב מגנה [מגנה אותה].

ואי בניהנח משהעני קרא [אם אין כוונת הכתוב לאשה רעה ממש, אלא ממשיל הכתוב את הגיהנם לאשה רעה], הרי למדת: כמה רעה אשה רעה, שניהנח נמשלה בה.

כתיב "לכן כה אמר ה', הנני מביא [אליהם] רעה אשר לא יוכלו לצאת ממנה, וזעקו אלי ולא אשמע אליהם".

אמר פירש רב נחמן אמר רבה בר אבא: זו אשה רעה, שמן הראוי לגרשה, ואילו כתובתה מרובה ואין בידו לשלמה, ואינו יכול לצאת מצרתו.

כתיב במגילת איכה: נתנני ה' בידי לא אוכל קום.

אמר רב חסדא, אמר פירש מר עוקבא בר חייא: זו אשה רעה, וכתובתה מרובה, שאין לו תקומה מצרתו.

7. ביאר המהרש"א: היא האשה הרעה, דאמר לעיל: מקשטא ליה תכא ומקשטא ליה פומא, ומהדרא ליה גבה, דרך ליצנות.

9. הקשה המהרש"א: היכן הכתוב מדבר באשה

8. והמאירי פירש: כלומר: יגזם לה שישא אשה

במערבא אמרו [פירשו את הפסוק]: זה שמזונותיו תלויין בכספו, שאין לו זריעה בקרקע לאכול ממנה, וצריך הוא בכספו לקנות מזון מן השוק, שדואג תמיד שמא יתייקר השער, או שמא יהא מחסור במזון.

כתיב בתוכחה שבפרשת כי תבוא: והיה אם לא תשמע בקול ה' — **בניך ובנותיך נתונים לעם אחר** ועיניך רואות וכלות אליהם כל היום ואין לאל ידך.

אמר פירש **רב חנן בר רבא אמר רב**: זו **אשת האב** [אם חורגת], שבניו ובנותיו של האב נתונים לה. (10)

כתיב בשירת האזינו: הם קנאוני בלא אל כעסוני בהבליהם, ואני אקניאם בלא עם **בגוי "נבל" אכעיסם**.

אמר פירש **רב חנן בר רבא אמר רב**: זו **אשה רעה וכתובתה מרובה**.

רבי אליעזר אומר פירש: **אלו הצדוקים** [במאירי: **אלו המינים**].

וכן הוא אומר: **אמר נבל בלבו אין אלהים, וגומר**.

הרי למדת מי שאומר "אין אלהים" נקרא נבל, שמנבל את פיו נגד הקב"ה [מהרש"א].

במתניתא תנא פירשו את הפסוק כך:

אלו אנשי ברבריא ואנשי מרטנאי [מקומות הן], **שמהלכין ערומים בשוק**.

שאיין לך משויקין ומתועב לפני המקום יותר ממי שמהלך בשוק ערום, ונקראו "נבל" על שם שמנבלים ומתעבים עצמם לפני המקום [מהרש"א].

רבי יוחנן אמר: **אלו חברים** [פרסיים, שהם רשעים ואינם מכירים כבודם של ישראל].

אמרו ליה לרבי יוחנן: **אתו חברי לבבל** [הגיעו הפרסיים לבבל].

שנא רבי יוחנן ונפל [נכסף רבי יוחנן ונפל] מרוב צער על שהיו בני הישיבה מסורים בידי הפרסיים.

אמרו ליה לרבי יוחנן: הפרסיים **מקבלי שוחדא** הם, כדי לבטל גזירות!

וכששמע זאת רבי יוחנן: **תריץ יתיב** [נזקפה קומתו].

אמרו ליה לרבי יוחנן: **גזרו הפרסים על שלשה דברים**, כדמפרש ואזיל.

אמר להם רבי יוחנן: **מפני שלשה דברים** שעשו ישראל, לפיכך גזרו הם שלשה גזירות, כדמפרש ואזיל.

גזרו הפרסים על הבשר שלא יאכלו בשר שחוטה — **מפני המתנות** [זרוע לחיים וקיבה] שהיו ישראל גוזלים את הכהנים בכך שלא היו נותנים להם אותם. (11)

גזרו על המרחצאות שלא יטבלו בהן —

והשבת הוא "ויפק רצון מה"; וראה עוד שם. 10. והרי הם כאילו נתונים וסובלים בידי עם אחר.

11. כתב המהרש"א: אין סברא שלא נתנו מתנות

טובה, והרי לא אמר אלא מצא אשה מצא טוב?!

וביאר: אסיפא דקרא סמיך "ויפק רצון מה", ואם כן "מצא אשה מצא טוב" היינו אשה טובה,

מפני הטבילה שלא היו ישראל נוהרים בה. (12)

קא מחטטי שכבי [היו הפרסיים חוטטים בקברות ישראל ומוציאים מתים מקבריהם] — מפני ששמחים ישראל ביום אידם [חגם של הגויים]. (13)

שנאמר: ואם לא תשמעו בקול ה' ומריתם את פי ה' — וחיתה יד ה' בכם ובאבותיכם.

ואמר רבה בר שמואל: זו חטוטי שכבי, שהרי אבותיכם כבר מתו ואי אפשר שתהיה בהם יד ה' אם לא באופן זה.

דאמר מר: בעוון חיים — מתים מתחטטין, ולפיכך כשאין ישראל שומעים בקול ה' פוגעת יד ה' בקברי אבותיהם.

אמר הקשה ליה רבא לרבה בר מארי: (14)

כתיב בירמיה: בעת ההיא נאום ה' ויוציאו את עצמות מלכי יהודה ואת שריה. ושטחום לשמש ולירח. לא יאספו [אל הקבר] ולא

יקברו, לדומן על פני האדמה יחיו. וכתיב מיד לאחר מכן, "ונבחר מות מחיים", ומשמע שהחיים יבחרו למות מאשר לחיות.

והאיך זה אפשר, אחרי שיראו את בזיון המתים שיבחרו למות?!

אמר ליה רבה בר מארי לרבא: אין הפסוק בא לומר שהחיים יבחרו למות, אלא הנביא הוא שאומר: נבחר מות לרשעים [טוב מותם של הרשעים מחייהם, כדי] שלא יחיו בעולם הזה, ויחטאו, ויפלו בגיהנום.

כתוב בספר בן סירא:

אשה טובה היא מתנה טובה, כחיק ירא אלהים תנתן.

ואילו אשה רעה היא כצרעת לבעלה.

ומאי תקנתיה [ומה תקנתו של בעלה]?

יגרשנה, ויתרפא מצרעתו. (15)

ביאר: הוא מדה כנגד מדה, על פי מה שאמרו: הנהנה מסעודת עובד כוכבים כאילו אכל מזבחי מתים. אם כן, מאחר שהם שמחים ביום אידם ואוכלין ושותין עמהם, על כן נענשו גם כן בענין מתים שלהם, דהיינו חטוטי שכבי.

14. לעיל סב ב מצאנו: אמר ליה רבה לרבא בר מארי, והאחד ודאי טעות סופר הוא.

15. ביאר מהרש"א: רצה לומר שהיא מכה בגוף כמו הצרעת, דזכר ונקבה גוף אחד הם, כדכתיב: והיו לבשר אחד.

ומכל מקום אין רפואתו קשה כמו צרעת דצריך רפואה, אבל זו יגרשנה ויתרפא מצרעתו, ולא תהיה עוד אשתו כגופו.

בבבלי, דהא תנן: נוהגין בין בארץ בין בחוץ לארץ, אלא שמצאו עילה להיפטר מן המתנות, כגון על ידי שותפות גוי.

12. כתב מהרש"א: דחוק לומר שלא היו מקיימין בבבלי טבילת מצוה; ואפשר לפרש שלא היתה הטבילה כמצוותה, כמו שצריך טבילה סמוך לחפיפה וכיוצא בזה.

13. ביאר מהרש"א: היו מקילין בדבר בבבלי, כיון דאמרינן: גויים שבחוץ לארץ אין עובדים עבודה זרה אלא שמנהג אבותיהם בידיהם, ונענשו על השמחה, במדה זו שבאו לידי אבילות כדין קובר עצמות אבותיו.

ובמהדורא בתרא במוסגר בשם מהר"ם,

ומוכר בשמים לנשים], המרגילים לדבר ערוה. שמצוי בהם ניאוף עם הנשים הלוקחות, וכשבא הבעל הרי הוא פוצעו.

כניצוץ אש המבעיר גחלת, כן יצרו של אדם מבעירו.

ובכלוב מלא עוף [דרך הכלוב להיות בו עופות רבים קטנים, ובזה הוא מלא בעוף אחד גדול, מהרש"א] — **כן בתייהם מלאים מרמה.** (20)

אל תצר צרת מחר — כי לא תדע מה ילד יום.

שמא מחר מת, ימות הדואג, ולא יהיה בעולם לראות את הדאגה שהוא מיצר ודואג

אשה יפה — אשרי בעלה. מספר ימיו כפלים.

שמח הוא בחלקו, ודומה לו כאילו ימיו כפלים. (16)

העלם עיניך מאשת חן של אחרים — פן תלכד במצודתה.

אל תט אצל בעלה למסוך עמו [לשתות עמו] **יין ושכר.** (17)

כי בתואר אשה יפה — רבים הושחתו. (18)

ועצומים — כל הרוגיה. (19)

רבים היו פצעי רוכל [עובר מבית לבית

בהם: כי השחית כל בשר את דרכו על הארץ.

19. הרש"ש ציין לספר משלי [ז' כד — כו]: ועתה בנים שמעו לי והקשיבו לאמרי פי. אל ישט [שין שמאלית] אל דרכיה לבך [אל יסור לבבך אל הדרך ההולך לבית הזונה], ואל תתע בנתיבותיה [אל תתע מדרך הישר ללכת בנתיבותיה]. כי רבים חללים הפילה [הזונה המחליקה את אמריה] ועצומים [מספר עצום ורב] כל הרוגיה! נתבאר על פי המצודות.

20. הרש"ש ציין לירמיה [ה' כו כז]: כי נמצאו בעמי רשעים ישור כשך [שין ימנית] יקושים הציבו משחית אנשים ילכודו [יביטו לארוב על אנשים כאדם המניח פח יקושים ללכוד עופות, כן הציבו הם פח משחית וילכודו אנשים לגזול הונם ולהורגם, מצודות].

ככלוב מלא עוף כן בתייהם מלאים מרמה [כמו הכלוב שהוא מלא מן העופות כן בתייהם המה מלאים מן המרמה] על כן גדלו ויעשירו.

ובערוך לגר ביאר הדמיון לצרעת, כי אשה רעה מבאשת ריחו ומרחיקתו מחברת בני אדם, כמו הצרעת שהטמא יושב בדר מחוץ למחנה.

16. במהרש"א כתב על פירושו של רש"י שהוא דחוק.

ופירש: כענין שנאמר [בראשית כ"ב] ברחל שהיתה יפת תואר: "ויאהב יעקב את רחל ויאמר אעבדך שבע שנים ברחל בתך הקטנה, ויאמר לבן טוב תתי אותה לך. ויעבוד יעקב ברחל שבע שנים ויהיו בעיניו כימים אחדים באהבתו אותה". ועבד בה אחר כך עוד שבע שנים אחרות, כי באהבתו אותה היו כימים אחדים, הרי מספר ימיו כפלים.

17. ביאר מהרש"א: העינים הם סרסורי עבירה, והיין אף הוא מביא לידי עבירה, כמו שנאמר: זנות יין ותירוש.

18. ביאר מהרש"א: כמו דור המבול: ויראו בני האלהים את בנות האדם כי טובות הנה. ונאמר

עליה, ונמצא שהיה מצטער על עולם שאין שלוו. (21)

מנע רבים מתוך ביתך, ולא הכל תביא ביתך. (22)

רבים יהיו דורשי שלומך.

גלה סוד לאחד מאלף.

ועתה שבה הגמרא לעניני פריה ורביה:

אמר רבי אסי: אין בן דוד בא (23) עד שיכלו כל הנשמות שבאותו אוצר הנשמות הנקרא "גוף". (24)

שנאמר: כי לא לעולם אריב [לאחר את זמן הגאולה] ולא לנצח אקצוף [מלגאול], כי רוח מלפני [הנשמות אשר הם לפני עדיין ב"גוף"] יעטוף [הוא המאחר את זמן

הגאולה, וכמו: והיה העטופים — המאוחרים — ללבן], ונשמות אני [שאני עשיתי.

[נתבאר על פי רש"י ע"ז ה א]. (25)

תניא: רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורביה, הרי זה כאילו שופך דמים [שמחסר הנפשות מן העולם וכאילו שופך דמן, עץ יוסף].

שנאמר: "שופך דם האדם" — באדם דמו ישפך, כי בצלם אלהים עשה את האדם.

וכתיב בתריה: ואתם פרו ורבו.

רבי עקיבא אומר: כאילו ממעט הדמות. (26)

21. הרש"ש ציין למשלי [כז א]: אל תתהלל ביום מחר כי לא תדע מה ילד יום [אל תתפאר עכשיו בדבר שעתיד להיות ליום מחר, שמא היום יולד שום רעה שיבטל מחשבות מחר, רש"י].

22. כתב המהרש"א: כפל הענין בשינוי לשון. ונראה לפרש, כי מצוה היא להכניס אורחים לביתו כגון בהכנסת אורחים ובסעודת מצוה, אלא שהזהיר מלהכניס את האורחים ל"תוך ביתך", היינו לחדרים הפנימיים, כי מי יכיר אותם ושמה יגנובו משם וילכו להם; ועוד הזהיר בסעודת מצוה "לא הכל תביא ביתך", דהיינו שלא להזמין את שאינו הגון, כמו שמצינו באנשי ירושלים שהיו מקפידין לידע עם מי הם יושבים בסעודה.

23. כתב בעץ יוסף: "רוח מלפני" בגימטריא "משיח בן דוד".

24. כתב כאן רש"י: גוף: פרגוד שחוצץ בין השכינה למלאכים, ושם רוחות ונשמות נתונות, שנבראו מששת ימי בראשית העתידות להינתן בגופים העתידים להיבראות; וברש"י עבודה זרה ה א כתב, שאוצר הנשמות נקרא "גוף".

25. ענין המימרא הזאת הוא על פי המבואר לעיל סב א [ראה שם ברש"י], שדברי רבי אסי הם טעם למצות פריה ורביה.

26. ראה ביאור ענין זה במהרש"א, ובספר "מראש אמנה" לגרא"מ שך על פרשת נח. והמאירי פירש: שמא אדם זה שהוא רוצחו היה בא לתכלית השלמות, ועל זה נאמר כאילו ממעט את הדמות, רומז למה שאמר: בצלם אלהים ברא אותו, רצה לומר בשכל, ועתיד להידמות לעליונים אם יבוא לתכלית שלמותו.

שנאמר: כי בצלם אלהים עשה את האדם.

וכתיב בתריה⁽²⁷⁾: ואתם פרו ורבו.

בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וגם ממעט הדמות.

שנאמר: שופך דם האדם באדם דמו ישפך כי בצלם אלהים עשה את האדם. ואתם פרו ורבו.

שהואיל ונאמר פסוק זה אחר שני ענינים האלו, הוא הולך על שניהם.⁽²⁸⁾

אמרו לו לבן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, ויש נאה מקיים ואין נאה דורש.

ואילו אתה נאה דורש ואין נאה מקיים, שגירש את אשתו קודם שקיים מצות פריה ורביה [תוספות].

אמר להם בן עזאי: ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה. אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים.⁽²⁹⁾

תניא אידך [תניא בבבליא אחרת המחליפה בדברי רבי עקיבא בדברי רבי אלעזר בן עזריה]:

רבי אליעזר אומר: כל מי שאין עוסק בפריה ורביה, כאילו שופך דמים שנאמר: שופך דם האדם. וסמך ליה: ואתם פרו ורבו.

רבי אלעזר בן עזריה אומר: כאילו ממעט הדמות.

בן עזאי אומר וכולי.

אמרו לו לבן עזאי: יש נאה דורש וכולי,

ככל אשר נתבאר בבבליא הקודמת.

תנו רבנן: כתיב: ויהי בנסוע הארון ויאמר משה קומה ה', ובנחה יאמר שובה ה' רבבות אלפי ישראל.

הרי הכתוב מלמד, שאין השכינה שורה על א-טו פחות משני אלפים ושני רבבות מִישראל.⁽¹⁾

יצרו מתגבר עליו.

וכתב בספר דרך פקודיך: דוקא אם דבוק בתורה כבן עזאי עד שעל ידי תשוקתו בתורה אי אפשר לו להפריד את עצמו לחמם את גופו לכח המוליד, וכן הוא הלשון שאמר בן עזאי: מה אעשה ונפשי חשקה בתורה, רצה לומר: אי אפשר לי בשום אופן לקיים המצוה, כי מחמת תשוקת התורה אין לי תשוקה לתאוות הכח המוליד.

1. א. ראה טעם למספר זה במהרש"א.

ב. כתבו התוספות בבבא קמא פג א, שאין זה סתירה למה שאמרו בסנהדרין לט א, דכל בי עשרה שכינה שריא, דהכא אנביאים ואמשכן קאמר.

27. ב"עין יעקב" הגירסא בדברי רבי אליעזר: "וכתיב בתריה", ובדברי רבי עקיבא "וסמך ליה", ומפרש בעיון יעקב: דרבי אליעזר אינו דורש כן משום סמוכין, שהרי אינו סמוך לו, אלא משום שאמר: "ואתם" ולא "אתם", ואילו רבי עקיבא דורש סמוכין, וראה עוד שם, [ומיהו בדברי רבי אליעזר שבבבליא השניה, גרסינן "וסמך ליה" גם בעין יעקב].

28. ביאר בעיון יעקב, שבן עזאי דורש גם סמוכין וגם וי"ו יתירא.

29. כתב הטור אבן העזר סימן א: מי שחשקה נפשו בתורה תמיד כבן עזאי ונדרק בה כל ימיו ולא נשא אשה, אין בידו עוון, והוא שלא יהא

הרי שהיו ישראל שני אלפים ושני רבבות חסר אחד, וזה לא עסק בפריה ורביה, וכי לא נמצא זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל!?

אבא חנן אמר משום רבי אליעזר: כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה חייב מיתה.

שנאמר "וימת נדב ואביהוא לפני ה', בהקריכם אש זרה לפני ה' במדבר סיני. ובנים לא היו להם".

הא אם היו להם בנים — לא מתו. (2)

אחרים אומרים: כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה הרי זה גורם לשכינה שתסתלק מישראל. שנאמר "להיות לך לאלהים, ולזרעך אחריו".

בזמן שזרעך אחריו, הרי שכינה שורה בישראל.

אין זרעך אחריו, על מי שורה השכינה, וכי על העצים ועל האבנים?

מתניתין:

נשא אדם אשה, ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה — אינו רשאי ליבטל ממצות פריה ורביה. אלא, או יגרשנה, או ישא אחרת

עמה. כי שמא לא זכה להיבנות מן הראשונה, ויבנה מן השניה. (3)

ואם גירשה משום שלא ילדה, מותרת היא לינשא לאחר שעדיין לא קיים מצות פריה ורביה. שאין אומרים עקרה היא, אלא שמא הראשון לא זכה להיבנות הימנה. (4)

ורשאי השני לשהות עמה עוד עשר שנים. (5) ואם הפילה — מונה עשר שנים משעה שהפילה.

גמרא:

תנו רבנן: אם נשא אדם אשה ושהה עמה עשר שנים, ולא ילדה, הרי זה יוציא את אשתו ויתן כתובה, כי שמא לא זכה להיבנות ממנה.

כלומר: תולים אנו שאינה יולדת משום שהוא זה שלא זכה להיבנות הימנה, ולפיכך יתן כתובה. (6)

אף על פי שאין ראייה גמורה לדבר, יש זכר לדבר ממה שנאמר: ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה "מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען" ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה.

חלקו בהערות בגמרא.

4. רש"י.

5. ולא מתחשבים בעשר השנים הקודמות שלא הולידה בהן.

6. רמב"ן בשם רש"י. וכן משמע כוונת הבריייתא

2. כתב הבית יוסף באהע"ז סימן א, תרי תנאי היא אליבא דרבי אליעזר, דלעיל אמר בשם רבי אליעזר "כאילו שופך דמים", ולפיכך לא הביא הטור מאמר זה של רבי אליעזר.

3. רש"י במשנה ובגמרא. וראה ברייתא המובאת בגמרא אחר המשנה, ובמה שכתב הריטב"א על לשון "שמא לא זכה להיבנות הימנה", הובא

ומאחר שלמדנו שאין ישיבת חוץ לארץ עולה מן המניין, כי תולים אנו את מניעת הריונה בעוון ישיבת חוץ לארץ, לפיכך:

אם חלה הוא חלק מאותן שנים, או שחלתה היא, או שהיו שניהם חבושים בבית האסורים, הרי אותם שנים אין עולין לו מן המניין. כי אנו תולים את מניעת הריונה באותו עוון שגרם להם לחלות ולהיחבש.⁽⁹⁾

הרי למדת שעד עשר שנים אינו חושש לפריה ורביה.⁽⁷⁾

וללמדך עוד: שאין ישיבת חוץ לארץ — שיש לומר עוון זה הוא שגרם למניעת הריונה — עולה לו מן המניין.

וכפי שמצינו באברהם, שנתחיל למנות את עשר שנותיו החל משיבתו בארץ כנען, ולא הביא במנין את כל השנים הרבות שהיה בפדן ארם.⁽⁸⁾

אברהם ששיבת חוצה לארץ אינו עולה לו מן המניין; והאריך הרא"ש לדחות סברא זו.

וביאר: ומה שלא עלתה לאברהם ישיבת חוצה לארץ, לפי שצוה לו המקום: לך מארצך וגו' אל הארץ אשר אראך, ונתעצל ולא הלך, ואף אחר שבא לארץ ישראל חזר למקומו [כפי שהוכיח שם], ועל זה נענש.

ואף הריטב"א האריך להוכיח שלא נאמר כפי אותם שרוצים לומר, ואין הדברים האלו אלא באברהם אבינו, לפי שאברהם אבינו עקר היה, ולא זכה ליבנות עד שיעלה לארץ, שלא נאמר "ואעשך לגוי גדול" אלא בארץ, ומייתי לה השתא ללמדנו דומן הראוי לפקידה בעינן, דנשמע מינה מאי דקתני בסיפא אם חלה וכו'.

ועוד יש לומר, שאם עלה אדם מחוץ לארץ לארץ ישראל שלא יעלה לו מה שדר בחוץ לארץ כלל, ואפילו דר כמה שנים, כי אולי בזכות הארץ יבנה ממנה, ומונהב משעת כניסתו לארץ ישראל עשר שנים כשם שמנה אברהם אבינו אחר שנכנס לארץ.

9. כתב הרא"ש בסימן יב: ומזה אנו למדין שאם היה הוא חולה או היא חולה, ומיהו משמשין מטותיהן וראויין להתעבר, אלא שאינם בריאים כשאר בני אדם, וכן חבושין בבית האסורין ושמשו בבית האסורין, אנו תולין העוון שגרם

על פי הגמרא בעמוד ב [כפירוש רש"י שם], שהקשתה: מנין אנו יודעים שהוא זה שלא זכה, והרי אפשר היא זו שלא זכתה ולא יתן כתובה.

וכתב הרמב"ן: אבל אפשר היה לפרש, דהאי "שמא לא זכה להיבנות ממנה" איוציא קאי, כלומר: לפיכך כופין אותו להוציא שמא לא זכה ליבנות הימנה ויזכה לבנות מאחרת, ואין אומרים כיון שלא בנה שוב לא יבנה; כי לדעת הרמב"ן, אפילו אם אינה יולדת משום שהיא לא זכתה להיבנות ממנו, יש לה כתובה, אלא אם כן הוחזקה בכך שאינה בת בנים, כי אז אנו תולין את הדבר במום שיש לה [ובביאור הגמרא בעמוד ב פירש באופן אחר, כפי שיתבאר בהערות שם].

והריטב"א אף הוא מפרש כהרמב"ן, ונראה מדבריו שאינו גורס בברייתא כלל "יוציא ויתן כתובה".

7. ביארו התוספות שאין זו ראייה גמורה, הואיל ואין מוכח מכאן למי ששוהה עם אשה שמאזיה טעם אינו יכול לשאת אשה עליה אלא לגרשה, שחייב לגרשה.

8. כתב הרא"ש: יש רוצים לומר, דהאי דינא דשהה עמה עשר שנים אינו נוהג בחוצה לארץ דתלינן בעונש דירת חוץ לארץ, כדאשכחן גבי

אמר הקשה ליה רבא לרב נחמן: וליליף מיצחק ששהה עשרים שנים⁽¹⁰⁾ עד שילדה אשתו, ולא נשא אחרת?!

דכתיב: ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה בת בתואל הארמי, וכתיב: ויצחק בן ששים שנה בלדת אותה.

הרי שעברו עשרים שנה ולא נשא יצחק אשה אחרת.

אמר ליה רב נחמן לרבא: יצחק עקור היה [כדיליף לקמן], ואינו יכול לקיים מצות פריה ורביה.

ותמהינן: אי הכי, אף מאברהם אין ללמוד שיכול להמתין עשר שנים, כי הרי אברהם נמי עקור היה!⁽¹¹⁾

ומשנינן: מכל מקום יש ללמוד מאברהם, כי אם לא בא הכתוב ללמד שיכול אדם להמתין עשר שנים עד שנושא אחרת, אם כן למה אמר הכתוב "מקץ עשר שנים"?

אבל ההוא קרא "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותה" אינו מיותר, אלא הוא בא כדי ללמד שעד עשרים שנה אדם שוהה.

כי ההוא קרא, מיבעי ליה לכדרכי חייא בר אבא.

דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: למה נמנו שנותיו של ישמעאל, וכי מה לנו למנות את שנות הרשעים? —

כדי לייחס בהן שנותיו של יעקב.

לעיל סא ב בהערות: רבקה בת שלש היתה כשנשאה יצחק, אם כן משלש ועד שנים עשר לא היתה ראויה להריון, ויצחק היה בן ששים שנה "בלדת אותה", נמצא, שאין מאותה שעה שהיתה ראויה להריון עד אשר הרתה, יותר מעשר שנים; אלא שמדרשים חלוקים הם.

והוסיפו: כי אף למדרש זה יש יותר מעשר שנים, הואיל ובדורות הראשונים היו ראיות לילד אף הרבה קודם שנים עשר, וכמבואר בסנהדרין סט ב.

ואולם רש"י בחומש [הביאו התוספות יום טוב] כתב, דבת שלש נשאה ושהה עשר שנים עד שתהא ראויה לילד, ואחר כך עוד עשרה כמו שעשה אביו.

11. כדיליף לקמן שהיה טומטום, ואף שנקרע הרי אין שכיח שיליד, תוספות?!

וצריך ביאור מאי "אי הכי" שייך כאן, הרי דבר פשוט הוא שאם עקור הוא אינו חייב לישא אחרת? וראה מה שביאר בערוך לנר.

להם להיות חולים או חבושים מנעם גם מלהוליד, כמו באברהם שמנעו העוון מלהוליד, דאם תמצא לומר שהחולי מנעם מלשמש או מלהוליד צריכא למימר? ובטור ושלחן ערוך סימן קנד פסקו כהרא"ש.

ולשון רש"י הוא: לפיכך, הואיל וקא חזינן שאין ישיבת חוץ לארץ מן המניין דתלינן בכל דבר המונע מן ההריון, חלה הוא או חלתה היא וכו'.

והרמב"ם בפירוש המשניות כתב: וצריך שיהיו כל העשר שנים מתמידים בתשמיש כדי שיעלו לחשבון, ולפיכך ימי חליים או פרידת אחד מהם שהלכו בדרך אינם עולים מכלל העשר שנים, וכן היא שיטת הרע"ב.

וכן היא שיטת המאירי, והוסיף: ואפילו היו שניהם חבושים בבית אסורים אחד, הואיל ומכל מקום אין דרך לשמש בבית האסורין, וללמדנו כך נקט ליה לישא ד"שניהם חבושים".

10. כתבו התוספות, שלפי המדרש הסובר [ראה

שעל ידי מנין שנות ישמעאל אנו למדין באיזה פרק משנותיו של יעקב עברו עליו כל הקורות והמוצאות אותו.⁽¹²⁾

אמר רבי יצחק: יצחק אבינו, עקור היה.

שנאמר "ויעתר יצחק לה' לנוכח אשתו כי עקרה היא".

"על" אשתו לא נאמר, שיהיה משמע שיצחק אבינו הוא שהתפלל על רבקה והיא לא התפללה עליו, אלא "לנוכח" אשתו, הוא שאמר הכתוב. ומשמע שאף היא התפללה על יצחק.

מלמד הכתוב ששניהם עקורים היו, והתפללו האחד על השני.⁽¹³⁾

ופרכינן: אי הכי, אם תאמר כדבריך, ששניהם התפללו זה על זה, תיקשי הא דכתיב: ויעתר יצחק לה', ויעתר "לו" ה', וטהר רבקה אשתו.

למה נאמר ויעתר "לו", הרי ויעתר "להם" ה' [ליצחק ורבקה], מיבעי ליה לומר!

ומשנינן: לפי שאינו דומה תפילת יצחק,

שהיה צדיק בן צדיק, לתפילת צדיק בן רשע, כרבקה בת בתואל.

אמר רבי יצחק: מפני מה היו אבותינו עקורים?

מפני שהקב"ה מתאוה לתפלתן של צדיקים.

ואמר רבי יצחק: למה נמשלה תפלתן של צדיקים לעתר [קלשון⁽¹⁴⁾], וכמו שנאמר: "ויעתר" יצחק לה' לנוכח אשתו, ונאמר: "ויעתר" לו ה', [רש"י סוכה]?

מה עתר זה מחפך את התבואה ממוקם למקום — כך תפלתן של צדיקים מהפכת את מדותיו של הקב"ה ממדת רגזנות למדת רחמנות.

אמר רבי אמי: אברהם ושרה טומטומין היו [זכרותם ונקבותם, מכוסין בעור היו⁽¹⁵⁾], שנאמר: הביטו אל צור

הוצבתם [נעשה לו זכרות], ואל מקבת בור ב-טו נוקרתם⁽¹⁾ [נעשה לה נקבות].

וכתיב מיד בהמשך: הביטו אל אברהם אביכם, ואל שרה תחוללכם.

14. כן הוא לפירוש רש"י בסוכה, ומיהו שיטת רש"י כאן שונה מדעתו בסוכה, וראה הגהות הב"ח.

15. בתוספות מבואר כי בשעה שנשאה כבר לא היו טומטומין.

1. כתב רש"י: כמו [ישעיה לז כה]: אני קרתי ושתיי מים, כלומר: התחלתי בכל מעשי וגמרתי והצלחתי, כזה הכורה בור ומוצא מים ומצליח, לשון "מקור". רש"י.

12. ומתבאר כל זה במסכת מגילה יז א בארוכה. ובתוך הדברים הובא אף הפסוק "ויצחק בן ששים שנה בלדת אותם".

וחשוב הוא לנו לידע כל זאת, כי מתוך כך אנו למדים כמה שנים היה בבית שם ועבר משעה שברח מעשו אחיו ועד אשר עמד על הבאר בבית לבן, ומתוך כך אתה למד שגדול תלמוד תורה יותר מכבוד אב ואם, שכל אותן שנים שהיה יעקב בבית שם ועבר לא נענש על ביטול מצות כיבוד אב ואם. רש"י.

13. נתבאר על פי רש"י בד"ה ויעתר להם.

והוא פירוש למה שאמר: הביטו אל צור חוצבתם ואל מקבת בור נוקרתם.

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו: שרה אמנו, איילונית היתה.

שנאמר: ותחי שרי עקרה "אין לה ולד".

וכי מאחר שאמר "ותחי שרי עקרה", לא היה לו לומר "אין לה ולד", אלא לכך נאמר, כדי ללמדך: **אפילו "בית ולד", רחם, אין לה, לפי שאיילונית היתה.**

אמר רב יהודה בריה דרב שמואל בר שילת משמיה דרב: לא שנו במשנתנו שעד עשר שנים יכול לשהות עם אשתו מבלי שתלד, אלא בדורות הראשונים, שהיו שנותיהן של האנשים מרובות.

אבל בדורות האחרונים, ששנותיהן מועטות, (2) **הרי זה שוהה עמה שתי שנים ומחצה בלבד, כנגד זמן הראוי לשלשה עיבורים.**

תשעה חדשים לכל עיבור, הרי כ"ז חודש.

וחודש נוסף לכל עיבור ועיבור, לימי טומאה וטהרה. לפי שהאשה מתעברת סמוך לקבלת וסתה, ולכן צריך להמתין אחרי זמן עיבורה חודש נוסף, שיחלפו בו ימי הטומאה והטהרה, ותתעבר סמוך לוסתה.

הרי לך שלשים חודש, שהם שנתיים ומחצה [רש"י].

אמר רבה, אמר רב נחמן: בדורות האחרונים

הרי הוא שוהה עמה **שלוש שנים, כנגד שלש פקידות של עקרות שהיו בראש השנה.**

שהוא הזמן המסוגל לפקידת עקרות, לשמוע תפלתן, ולגזור עליהן הריון [רש"י].

דאמר מר: בראש השנה נפקדו שרה אמנו, ורחל אמנו, ורחם, אמו של שמואל הנביא.

אמר רבה: ליתנהו להני כללי [אין הלכה כדברי רב ורב נחמן], **אלא אף בדורות האחרונים הרי זה שוהה עמה עשר שנים, כי:**

מכדי הרי מתניתין — מאן תקיף? הרי מי סידר את משנתנו — רבי הוא שסידרה.

והא כבר בימי דוד אימעיט שני [בימיו כבר נתמעטו שני האנשים], **דכתיב: ימי שנותינו בהם שבעים שנה.**

ובכל זאת הביא רבי את המשנה ששוהה עמה עשר שנים!

וכאן שבה הגמרא לבאר את דברי הברייתא שהובאה בתחילת הסוגיא: **נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה, יוציא ויתן כתובה שמא לא זכה להיבנות ממנה:**

ומקשינן: והאי "שמא לא זכה" הוא להיבנות הימנה, צריך ביאור!

למה אנו אומרים שיתן כתובה מפני שהקולר תלוי בו שלא זכה להיבנות הימנה?

והרי דילמא איהי דלא זכיא [שמא היא זו

2. בערוך לנר העיר, שלפי יחס מספר שנותינו לשנות אברהם ושרה היה צריך להיות החשבון יותר משתי שנים ומחצה; וראה מה שביאר שם.

שלא זכתה?]

והואיל ואפשר שהקולר תלוי בה, למה יתן כתובה מספק?⁽³⁾

ומשנינן: **איהי, כיון דלא מיפקדא אפריה ורביה** [האשה, הואיל ואינה מחויבת בפריה ורביה] **לא מיענשא** [אין היא נענשת] באי לידת בנים כיון שלא איכפת לה. ואם כן הקולר תלוי בו, ולפיכך יתן כתובה.

ועתה מקשה הגמרא על משנתנו, ששנינו בה: נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה אינו רשאי ליבטל מפריה ורביה, אלא ישא אשה אחרת שמא לא זכה להיבנות מן הראשונה ויבנה מן השניה:

איני! והא אמרו ליה רבנן לרבי אבא בר זבדא שלא היו לו בנים מן האשה הראשונה שנשא: **נסיב איתתא ואוליד בני** [שא אשה והוליד בנים] כדי לקיים מצות פריה ורביה.

ואמר ענה להו רבי אבא בר זבדא: אי זכאי⁽⁴⁾ — **הו לי מקמייתא** [לו הייתי זכאי לפני ה' שיהיו לי בנים, הייתי זוכה לכך מן הראשונה], אלא שאיני זכאי, ומה יוסיפו לי נשואין עם אשה אחרת.

ומשנינן: **חתם, לא משום כך נמנע רבי אבא בר זבדא מלישא אשה אחרת, אלא דחויי קא מרחי להו לרבנן** [דחה את דברי החכמים בלא כלום].

דרבי אבא בר זבדא איעקר מפירקיה דרב הונא [נעשה עקר בשעה שהעמיד עצמו מלהטיל מי רגלים בעת דרשתו הארוכה של רב הונא], ומשום כך לא היתה תועלת בנשיאת אשה אחרת.

רב גידל אף הוא איעקר מפירקיה דרב הונא.

רבי חלבו אף הוא איעקר מפירקיה דרב הונא.

רב ששת אף הוא איעקר מפירקיה דרב הונא.

רב אחא בר יעקב שהיה אף הוא מתלמידי רב הונא, **אחדתיה סוככינתא** [אחז בו חולי שנבע מעצירת השתן, שאדם נעקר הימנו].

תליוה לרב אחא בר יעקב בארזא דבי רב, על עץ גבוה, **ונפק מיניה**, ויצא ממנו השתן כמו "חוצא ירקא".

אמר רב אחא בר יעקב על כך: שיתין סבי הוינא [ששים זקנים היינו], **וכולהו איעקרו מפירקיה דרב הונא** [וכולם נעקרו מדרשתו הארוכה של רב הונא], **לבר מאנא, דקיימי בנפשאי** [חורץ ממני שקיימתי בעצמי:] **"החכמה תחיה בעליה"**, שבקשתי לתלות אותי על עץ גבוה, וכך יצא ממני השתן.⁽⁵⁾

שנינו במשנה: **גירשה מותרת לינשא לאחר,** ורשאי הבעל השני לשהות עמה עשר שנים:

3. רש"י. ואולם הרמב"ן בתחילת הסוגיא כתב לצדד שאין דין הכתובה תלוי במה שלא זכה הוא ליבנות ממנה [והברייתא לא הזכירה זה לענין כתובה, וכפי שהובא לעיל בהערות משמו], **"והא דאקשינן ודילמא איהי הוא דלא זכאי, אלישנא דברייתא בלחוד קאי,** אבל לא

אעיקר דינא"; וכן הביא בתוספות חד מקמאי בשם הראב"ד.

4. הכ"ף בקמץ והאל"ף בחיריק.

5. כתב בעיון יעקב: אפשר שרב אחא זה הוא

הי מינייהו אחריניתא, איזו ברייתא נשנית באחרונה, כדי שנדע את דעתם הסופית בענין!?

תא שמע: דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

מעשה בארבע אחיות בציפורי, שמלה האחות הראשונה את בנה ומת, והאחות השניה מלה אף היא את בנה ומת, וכן השלישית מלה את בנה ומת.

וכשילדה האחות הרביעית את בנה, באת היא לפני רבן שמעון בן גמליאל.

אמר לה: אל תמולי את בנך, מפני שהוחזקה המשפחה שימותו בניהם מחמת מילה.

ומעשה זה ודאי בא לפני רבן שמעון בן גמליאל בסוף ימיו, שאם לא כן, לא היה רבי יוחנן, שהיה אמורא, וחי בסוף תקופת התנאים, יכול להעיד עליה שראה את המעשה.

הרי למדת שדעת רבן שמעון בן גמליאל בזקנותו כברייתא הראשונה, שבשלש פעמים הוי חזקה.

ומקשינן על ההוכחה מן הברייתא: **ודילמא גם אי אתיא שלישית** [לו היתה באה גם

ודייקנן: רק הבעל השני, אין, אכן מותר לשאתה ואף לשהות עמה עשר שנים.

אבל אם שהתה עשר שנים גם עם הבעל השני ולא ילדה, (6) הרי הבעל השלישי לא יכול לשאתה, אם לא קיים עדיין מצות פריה ורביה, הואיל והוחזקה על ידי שניהם כאשה שאינה בת בנים.

מתניתין מני? — רבי היא, הסובר שבשתי פעמים הוי חזקה.

דתניא: אם מלה אשה את בנה הראשון, ומת מחמת מילה, ומלה אף את בנה השני, ומת אף הוא מחמת המילה, הרי את בנה השלישי — לא תמול, דברי רבי, הואיל והוחזקה לילד בנים המתים מחמת מילה. (7)

רבן שמעון בן גמליאל אומר: גם את השלישי תמול. כי בשתי פעמים לא הוי חזקה, ורק אם מת אף השלישי אז הוי חזקה, ואת הרביעי לא תמול.

ושואלת הגמרא: והתניא איפכא!

הרי מצאנו ברייתא בה הוחלפו דברי רבי ורבן שמעון בן גמליאל, שרבי אומר בשלש פעמים הוי חזקה, ורבן שמעון בן גמליאל אומר בשתי פעמים הוי חזקה. והיינו, שחזרו בהם והחליפו את שיטתם, ומעתה יש לנו להסתפק:

להיות מוחזקת שאינה בת בנים הוא עשר שנים, שכתב: "ואם גירשה שני לסוף עשר שנים" אסורה לינשא לשלישי; וכן נראה מדברי התוספות לקמן סה א ד"ה תצא; וראה מה שנתבאר במשנה בהערות.

7. כתב המאירי: אין החזקה אלא ממנה, הא אם

רב אחא שאמר בפרק שלישי דמכות: המשהה את נקביו קעבר משום כל תשקצו, לכך הוא לא סיכן בנפשו לעצור את נקביו, וזה "החכמה תחיה את בעליה", רק פעם אחת שהה מעט, ותלי נפשיה בארזא דבי רב.

6. כן נראה מלשון המאירי ששיעור השהיה

[חולין שנופלין מרוב כובד החולי, נמוקי יוסף], כלומר: ממשפחה שהוחזקו בניה לילד נכפין. ולא ממשפחת מצורעים.

והוא דאתחזק תלתא זימני ויבלבד שהוחזקה המשפחה בכך שלש פעמים, על ידי שלשה מבני המשפחה שילדו נכפין או מצורעים.⁽⁹⁾

ועתה, לאחר שדחתה הגמרא את ההוכחה, שאותה ברייתא האומרת בדעת רבן שמעון בן גמליאל שאין חזקה אלא בשלש פעמים, היא זו שנשנית באחרונה.

יש להסתפק: מאי הוי עלה? איך נוהגים בשאלה זאת הלכה למעשה?

כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר: עובדא הוה קמיה דרבי יוחנן, ב"בנישתא דמעון", ביום הכפורים שחל להיות בשבת, ובאה אשה אשר כבר מלה בעבר פעם ראשונה,⁽¹⁰⁾ את בנה הראשון, ומת, וכן פעם שניה מלה

השלישית לשאול, נמי הוה אמר לה רבן שמעון בן גמליאל: אל תמולי!

כי לדעתו בשתי פעמים הוי חזקה. אלא מעשה שהיה כך היה שלא באה לישאל אלא האחות הרביעית??!

ומשנינן: אם כן, כדברין, מאי אסאדותיה [עדותן] דרבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן?

הרי ודאי נתכוין להעיד שאין חזקה אלא בשלש פעמים?!

ואכתי מקשינן, ודחינן את הראיה: ודלמא, הא קא משמע לן רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן בעדותו: דאפילו אחיות מחזקות זו את זו.⁽⁸⁾ ולא בא רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן ללמד בכמה פעמים הוי חזקה?!

אמר רבא: השתא דאמרת "אחיות מחזקות" — לא ישא אדם אשה לא ממשפחת נכפין

שאפילו רבי מודה בהא, ויש לפרש דבהא קיימא לן כרשב"ג [קרן אורה]. וכן נראה מדברי המאירי שדבר זה ביסודו תלוי במחלוקת רבי ורשב"ג, אלא דבהא קיימא לן כרשב"ג, ונתן טעם משום דחולי לא שכיחא.

ובקרן אורה תמה לדעת הנמוקי יוסף: אם כן מאי סלקא דעתין להוכיח מדברי רשב"ג גבי אחיות, לענין הספק שנסתפקה הגמרא בדעת רשב"ג אם בעינן חזקה שלש פעמים, והרי אחיות שאני?!

ותירץ: היינו דקאמר הש"ס ודילמא הא קמ"ל דאחיות מחזקות, ובאמת בעינן תלתא דוקא; וכעין זה גם בערוך לנר; וראה מה שנתבאר בהערה הבאה.

10. לפי פשוטו משמע הלשון "ראשונה"

הוליד הוא מאשה אחרת, ומת, הרי זה ימול, וזהו שייחסו את הענין באשה, כמו שאמר: "מלה לראשון"; ובשולחן ערוך יורה דעה סימן רסג הביא בזה שתי שיטות.

8. כלומר: יש חזקה שאינה באותו גוף, אלא חזקה הבאה על ידי כל בני המשפחה, קובעת את טיבעה של אותה משפחה.

9. כתב הנמוקי יוסף: הכא אפילו רבי מודה שאין לחוש במשפחה פחות מתלתא זימני; והרשב"א כתב: והא דאמר רבא גבי אחיות והוא דאיתחזק תלתא זימני, אבל תרי אקראי בעלמא הוא, התם באחיות דוקא, דאחיות לא מחזיקות אלא בתלתא זימני דחידוש הוא, אבל אנפשיה בתרי זימני הוי חזקה. ולא כתב הרשב"א,

בעבר את בנה השני, ומת. ועתה, בפעם השלישית, היא באה לפניו לישאל על מילת בנה השלישי, שחל להיות באותו יום.

ואמר לה רבי יוחנן: **לכי ומולי אותו**.⁽¹¹⁾

אמר ליה אביי לרב יצחק בר יוסף: חזי [ראה ותן ליבך לדקדק בעדותך יפה, ריטב"א] דהרי קשרית סכנתא ואיסורא [כי אתה מתיר איסור וסכנה], כי מלבד הסכנה לחיי התינוק, הרי שאתה מתיר לחלל שבת ויום הכפורים על מילת תינוק שהוחזק למות בשתי פעמים.

ואפילו הכי סמך עלה — על דברי רב יצחק בר יוסף שאמר משמו של רבי יוחנן: בשתי פעמים לא הוי חזקה — אביי עצמו שלא לחוש לסכנה בשתי פעמים.

ואזל אביי — על סמך זה — ונסבה לחומה [הלך ונשא את האשה ששמה חומה], ברתא [בתו של] דאיסי בריה דרב יצחק בריה דרב יהודה, דנסבה רחבה דפומבדיתא, ושכיב [שנישאה בעבר לרחבה דפומבדיתא, ומת].

והלכה ונישאה בשנית לרב יצחק בריה דרבה בר בר חנה, ושכיב [מת] אף הוא.

ובכל זאת נסבה הוא [אביי], מפני שסמך על רב יצחק בר יוסף, שלא הוחזקה חומה כאשה קטלנית בשתי פעמים.

ואולם, לבסוף שכיב [מת] אף אביי.

אמר תמה רבא על אביי: ומי איכא דעביד עובדא כנפשיה כי האי [וכי יש מי שעושה מעשה ומסכן את נפשו בכגון דא]?

והא איהו, והרי אביי עצמו הוא דאמר: אבין דסמכא [רבי אבין בר סמכא הוא] במה שאומר משמו של רבי יוחנן, אבל יצחק סומקא [יצחק האדום, הוא רב יצחק בר יוסף] לאו בר סמכא הוא לאמר דברים בשם רבי יוחנן, היותן אבין — ישנו בחזרה [חזור הוא על תלמודו], אבל יצחק סומקא — אינו בחזרה!⁽¹²⁾

ואם כן, האיך סמך אביי עליו לסכן את עצמו בנשיאת חומה?!

ועוד — לא גרסינן⁽¹³⁾

וכאן שבה הגמרא לתחילת הסוגיא, מיהו התנא של משנתנו הסובר שלענין נישואין

12. לשון אחר פירש רש"י: רבי אבין מצוי כל שעה אצל רבי יוחנן, ואם חזר בו רבי יוחנן משום דבר שאמר תחילה, היה שומע זאת וחוזר בו אף הוא, אבל רב יצחק אינו מצוי לפני רבי יוחנן, ופעמים ששמע דבר מרבי יוחנן ולמחר חזר בו רבי יוחנן, והוא אינו יודע.

13. הריטב"א מחקו על פי נוסחאות מדויקות, והכריח כן; וראה על זה בהערה הבאה.

שהמעשה היה בשלש אחיות, ואולם בערוך לנר הוכיח מדברי הרשב"א והנמוקי יוסף שזכרו בהערה לעיל, שכוונת הגמרא אינה באחיות כי לחזקת אחיות דין אחר, וכוונת הגמרא "פעם ראשונה".

11. כי אין די בשתי אחיות להחזיק את המשפחה, לפי פשוטו, או שאין די בשתי פעמים להחזיק את בניה שמתים מחמת מילה, לפי הערוך לנר.

היות ואיכא משפחה דרפי דמה, שדמה רפוי, דליל, שאינו נקרש, ויש סכנה בדימום של המילה למיתת התינוק, ואיכא משפחה דקמיט דמה, שהדם סמיך ונקרש, ואין סכנה למולו.

ומאחר שהחזקה, תולים אנו שמשפחה זו רפי דמה, וימותו בניהם מחמת מילה.

אלא נישואין [נישואי אשה שהחזקה להיות קטלנית] **מאי טעמא**, כלומר: כיצד יתכן להחליט על אשה שבעליה מתים, וכי בה הדבר תלוי?!

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי: הכי אמר אבימי דהגרוניא משמיה דרב הונא:

מעין, מקורה של האשה, הוא הגורם לאנשים הבאים עליה, שימותו.

ורב אשי עצמו אמר: מזל של האשה גורם לבעליה שימותו.

מאי בינייהו?

איכא ביניהו במקום דאירסה השלישי⁽¹⁵⁾, ומית מת קודם שנשאה.

שהרי אין אתה יכול לומר "מעין גורם" כיון שעדיין לא בא עליה, ולדעת הסובר "מעין גורם" מותרת לינשא לרביעי.

בשתי פעמים הוי חזקה — והעמדנו שהוא רבי, שאמר לענין מילה, בשתי פעמים הוי חזקה.

ומקשה על כך הגמרא:

אימר דפליגי — רבי ורבן שמעון בן גמליאל אם די בשתי פעמים להיות חזקה — **לענין מילה**, אבל **בנישואין**, מי פליגי?

והרי יתכן שאף רבן שמעון בן גמליאל מודה לרבי, שלענין נישואין בשתי פעמים הוי חזקה.⁽¹⁴⁾

ומשנינן: **אין**, אכן נחלקו אף לענין נישואין.

והתניא [בניחותא, ואכן כך למדנו]: אם **ניסת** אשה לבעל הראשון, ומת, וניסת לבעל השני ומת אף הוא — הרי לבעל שלישי לא **תנשא**, דברי רבי.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף **לשלישי תנשא**, ורק **לרביעי לא תנשא**, אם מת אף השלישי.

ומקשינן בין על רבי ובין על רבן שמעון בן גמליאל:

בשלמא גבי מילה ניחא, כי מאחר שהחזקה המשפחה למות מחמת מילה, תולים אנו שימותו בניהם מחמת מילה.

חזקה גמורה ואיסור גמור אלא חששא בעלמא [וכמו שהביא שם בשם הרמב"ם], ובחששא מודה רשב"ג דבשתי פעמים נמי חיישינן.

15. בערוך לנר תמה על לשונו של רש"י שכתב: אירסה "השלישי" ומת, דבזה ליכא נפקותא אלא לרשב"ג, ולא לדידן דפסקינן כרבי דבתרתי זמנין הוי חזקה לענין קטלנית, ולמה לא נקט דאירסה

14. טעם החילוק מבואר בריטב"א: דילמא לא איפליג רשב"ג אלא גבי מילה שאין החזקה באותו וולד עצמו, אלא דמחזיקינן מולד לולד או מאחות לאחות, אבל גבי נישואין שהיא גופה הוחזקה, אפילו רשב"ג מודה דבתרי זימני הוי חזקה, וראה היטב דברי הריטב"א במקורם.

ואולם בקרן אורה [סוף עמוד זה] כתב בטעם החילוק, משום דבנישואין לענין קטלנית אין כאן

אשה שהוחזקה כאשה שאינה בת בנים (18),
וכן לענין מלקיות [מפרש לה ואזיל] –
הלכה כרבי, שבשתי פעמים הוי חזקה.

ואילו בוסתות, ושור המועד [מפרש להו
ואזיל] –

הלכה כרבן שמעון בן גמליאל, שבשלש
פעמים הוי חזקה.

ומפרשת הגמרא מה הן המשניות הסתומות,
כפי שאמרנו:

נישואין:

הא דאמרן בתחלת הסוגיא, לדייק ממשנתנו
שבשתי פעמים הוי חזקה. והטעם, משום
שאזלינן לחומרא (19).

מלקות:

דתנן: מי שלקה ושנה שתי פעמים על אותה
עבירה עצמה, והיא לאו שיש בה כרת
[גמרא סנהדרין פא ב], הרי, אם חטא באותה
עבירה בשלישית: בית דין כונסין אותו
לכיפה [מקום סגור], ומאכילין אותו
שעורים, עד שתהא כריסו נבקעת.

כי על ידי שתי פעמים שלקה, מחזיקים אנו

אי נמי, כגון דנפל מדיקלא ומית [נפל הבעל
מן הדקל ומת], שהרי אי אתה יכול לומר
מעיינה של האשה גרם שיפול מן הדקל,
כיון שלא מת מחולי.

אמר ליה רב יוסף בריה דרבא, לרבא:

פעם אחת בעאי שאלתי מיניה מרב יוסף:
האם חלכה כרבי? ואמר לי רב יוסף: אין,
אכן הלכה כרבי.

ופעם אחרת שאלתי ממנו האם חלכה כרבן
שמעון בן גמליאל? ואמר לי רב יוסף: אין,
אכן הלכה כרבן שמעון בן גמליאל (16).

וכמדומה אני, שאחובי אחיך בי [היתל בי]
רב יוסף.

אמר ליה רבא לרב יוסף בריה: לא היתל כך
רב יוסף, אלא, אכן פעמים שהלכה כרבי,
הסובר בשתי פעמים הוי חזקה, ופעמים
שהלכה כרבן שמעון בן גמליאל, הסובר
בשלש פעמים הוי חזקה [כדמפרש ואזיל].
כי סתמי ניהו, סתם משניות יש פעמים
כרבי, ופעמים כרבן שמעון בן גמליאל,
ובהתאם לכך נפסקה ההלכה.

והכי פשיט לך רב יוסף:

לענין נישואין (17) של אשה קטלנית, ושל

18. ראה בזה בהערה בהמשך הסוגיא, אם אכן
הנידון הוא לגבי שני ענינים אלו.

19. כתבו הרמב"ן הרשב"א והמאירי, בטעם
הדבר שבנישואין קיימא לן כרבי, שהוא משום
דאזלינן לחומרא; ולשיטתם מה שאמרו
"נישואין" כולל שני ענינים: א. דין משנתנו
לענין אשה שאינה בת בנים; ב. נישואין לאשה

הראשון או השני דמזה יש נפקותא אפילו
לדידן? וראה שם.

16. והתוספות פירשו: ששאלו הלכה כרבי או
כרבן שמעון בן גמליאל, והשיבו דהלכה
כשניהם.

17. והוא הדין לענין מילה, ריטב"א וכל
הפוסקים.

אותו ברשע, והואיל ועבירה זו יש בה כרת, מקריבים אנו עליו את מיתתו⁽²⁰⁾.

וסתות:

א. אשה הרואה דם נדה, חששו חכמים שמא יצא הדם ממקורה אף קודם ראותה אותו, אלא ש"כותלי בית הרחם" העמידוהו מלצאת החוצה, ולפיכך מטמאת היא את כל הטהרות שנגעה בהם, מעת לעת למפרע, מזמן ראייתה.

ב. ואולם אשה הרואה דם בזמן וסתה הקבוע, אין אנו מטמאים את הטהרות למפרע, אלא דיה שתטמא את הטהרות בשעת ראיית הדם, כי חזקה היא שאורח בזמנו בא.

ג. אשה שיש לה וסת קבוע, שהורגלה לראות דם בפרק זמן קבוע, ולא בדקה בזמן וסתה אם טהורה היא, הרי היא טמאה⁽²¹⁾, כי תולים אנו שאורח בזמנו בא.

דתנן: אין האשה קובעת לה וסת [לסמוך טו-א-א]
עליה להיות דיה שעתה, ולטמאה אם לא בדקה⁽¹⁾ [עד שתקבענה שלש פעמים].

ואין מיטתה מן חוסת, עד שתיעקר ממנה שלש פעמים.

אבל אם עבר עליה פעמיים זמן וסתה ולא ראתה בו, עדיין בקביעותה היא עומדת, לראות ביום שהורגלה לראות בו.⁽²⁾

ושור המועד —

לן שחזקת הוסתות היא רק מדרבנן, היה לרש"י לומר, שוסתה נקבעת לענין שאינה נעקרת בפעם אחת, ואסורה עדיין לשמש באותה עונה עד שייעקר וסתה ממנה שלש פעמים.

2. כתב הרשב"א בטעם הדבר שלענין וסתות אין די בחזקה של שתי פעמים "משום דרבנן נינהו, אזלינן להקל".

ואולם לפי מה שכתב רש"י, שנידון משנתנו הוא אף לענין טהרות, שדיה שעתה מאחר שקבעה לה וסת, אם כן היה לנו להקל לענין זה, ולומר: דיה שעתה אף משקבעה לה וסת בשתי פעמים!?

וראה במאירי שכתב אף הוא שהנידון הוא לענין דיה שעתה, ומכל מקום כתב כטעם הרשב"א משום "וסתות דרבנן לקולא".
ועוד צריך ביאור: למה אינה עוקרת וסתה בשתי פעמים לקולא [וכעין זה הקשה הקרן אורה גבי שור המועד, והובא בהמשך הסוגיא בהערות].

קטלנית, [וכן מבואר במאירי]; ולשיטתם מבוארת הוכחת הגמרא ממשנתנו.

ואולם הריטב"א והרא"ש כתבו: משום דבספק סכנה אזלינן לחומרא, וטעם זה אינו שייך לענין עקרות שבמשנתנו, וראה מה שכתב המגיה בריטב"א הנדמ"ח עמוד תרא הערה 32.

20. כתב הריטב"א בטעם הדבר שלענין מלקות די בשתי פעמים להיות חזקה, כיון "דהא מיירי בחייבי כריתות, וכיון דחמירי טובא מחמירין ביה מפני ייסור הרשעים לבער עושי רשעה, כיון דממילא הוא דמייתי", וראה גם ברמב"ן רשב"א ומאירי.

21. רבינו עקיבא איגר תמה על דברי רש"י בזה, כי לפי מה דקיימא לן שחזקת הוסתות אינה אלא מדרבנן, אין היא בחזקת טמאה, וראה בהערה הבאה.

1. כתב רבינו עקיבא איגר, כי לפי מה דקיימא

דתנן: אין השור נעשה מועד לשלם נזק שלם על נגיחתו, (3) עד שיעידו בו [בבעליו, ולפני בית דין] שלש פעמים על נגיחות שנגח שורו, משום שלענין ממון, אין חזקה אלא בשלש פעמים. (4)

השמועה הבאה [עד אחרי דברי רב פפא] מתפרשת על פי שיטת התוספות.

תנו רבנן: אשה שניסת לבעל ראשון, ושהתה עמו עשר שנים, ולא היו לה בנים ממנו, וניסת לבעל שני, ושהתה עמו עשר שנים, ולא היו לה בנים אף ממנו —

הרי לבעל שלישי לא תנשא, אלא רק למי שיש לו בנים, שכבר קיים מצות פריה ורביה, הואיל והוחזקה בשתי פעמים כאשה שאינה בת בנים.

ולענין איסור, די בשתי פעמים כדי להחזיקה. (5)

ואם נישאת פעם שלישית למי שאין לו בנים, ולא הכיר בה שכבר נישאת לשנים ולא ילדה מהם.

הרי זו תצא מן השלישי (6) בלא כתובה, אפילו קודם ששהתה עשר שנים בלא בנים. כיון שמקח טעות הוא.

כי אילו היה יודע שכבר נישאת לשני אנשים ולא ילדה להם, לא היה נושאה. אבל מן הראשון והשני יש לה כתובה, הואיל ולא הוחזקה שלש פעמים. (7)

איבעיא להו: אשה שניסת לבעל ראשון

3. אבל שור תם שלא העידו בו, אין בעליו משלמים על נגיחתו אלא חצי נזק.

4. כתבו התוספות, שבשור המועד לא נחלקו רבי ורשב"ג, וכולי עלמא מודים שצריך שלש פעמים, שהרי לא נחלק רבי על המקראות שמבואר בהם כן; ולא הובא ענין זה לכאן אלא לומר: "התם מתקיימין דברי רשב"ג דלא מיתחזיק אלא בתלת זימני"; ובתוספות בד"ה נישאת כתבו "לענין ממון מודה רבי דלא הוי חזקה עד דאיתחזיק בשלשה זימני, כדאשכחן בשור המועד דבשור המועד לא פליג".

והרמב"ן כתב בטעם הדבר שבשור המועד קיימא לן דבתלת זימני הוי חזקה משום "המוציא מחבירו עליו הראיה", והרשב"א והריטב"א כתבו: "משום שאין מוציאין ממון מחזקתו אלא בדבר ברור"; ובקרן אורה הבין דברי הרשב"א דהוא מספק והמוציא מחבירו עליו הראיה, ותמה עליו, שהרי מקרא הוא וכמו

שכתבו התוספות.

והקשה עוד, אכתי תיקשי, למה צריך שיחזור בו שלש פעמים כדי לצאת מחזקת מועד, והרי אדרבה יש לנו לומר מספק שלא ישלם אלא חצי נזק אחר שחזר בו שתי פעמים?!

5. וכפי שדייקה הגמרא לעיל גם ממשנתנו: לשני אין, לשלישי לא.

6. מדברי הגמרא והתוספות לקמן מוכח [וכפי שיתבאר בהערה לקמן], שאינו חייב להוציאה קודם ששהתה עמו עשר שנים, אף שלכתחילה אסור לו לנושאה, ולפי זה מה שאמרו כאן "תצא", היינו שאם רצה להוציאה הרי זה מוציאה בלי כתובה.

7. והטעם שלא די בחזקה שתי פעמים להפסידה כתובתה, כתבו התוספות, כי רק לענין איסור מחמירים לאסור אפילו בחזקה שהוחזקה שתי

ולאחריו לשני, ולא היו לה בנים, ויצאה מהם בכתובה, ונישאת לשלישי, ושהתה עמו עשר שנים, ולא היו לה בנים, והוחזקה שלש פעמים כאשה שאינה בת בנים⁽⁸⁾ — מהו דליתבעה הנך קמאי?

האם יכולים שני הבעלים הראשונים, לתבוע ממנה להשיב את דמי הכתובה שקיבלה מהם?

ומפרשת הגמרא את שני צדדי הספק:

מי [האם] מצו אמרי לה הבעלים הראשונים: עתה אינלאי מילתא, דאת הוא דגרמת שלא יולדו לנו ממך בנים. שהרי הוחזקת עתה בכך שלש פעמים, שאת אשה שאינה בת בנים.

ואף לענין ממון מועיל חזקה שהוחזקה שלש פעמים, ואם כן בטעות שולמה לה כתובה על ידי שני הבעלים הראשונים?

או דילמא: מצית אמרה להו האשה לבעלים הראשונים: השתא הוא דכחשי [יכולה היא שתאמר: עתה נחלשתי ואיני בת בנים].

ועתה שבה הגמרא לאופן שדיברה בו הברייטא, שנשאה השלישי, וגירשה קודם ששהתה עמו עשר שנים, ולא נתן לה כתובה משום שהיה טוען מקח טעות הוא, הואיל ולא הכיר בה שנישאה כבר לשנים ולא ילדה להם, ומסתפקת:

איבעיא להו: אם לאחר שגירשה השלישי, הלכה ונישאת לבעל רביעי, והיו לה בנים — מהו דתיתבעה לשלישי [האם יכולה היא לתבוע כתובה מן השלישי] שגירשה מכח מקח טעות, כי הרי התברר שבת בנים היא, ובחינם הוציאה?

ומפרשת הגמרא את הצד שאינה יכולה לתבוע את כתובתה, אף שהתברר שהיא בת בנים:

אמרינן לה: שתיקותיך — יפה מדיבוריך [עדיף לך לשתוק]!

דהרי מצוי אמר לה הבעל השלישי: אנא, אדעתא דהכי שהינך בת בנים לא גירשתיך [לא הייתי מגרשך לו ידעתי שבת בנים את], וגירושי טעות הם, והרי את אשתי ואין לך כתובה!⁽⁹⁾

היא יוצאת בלא כתובה מיד, וכלשון הגמרא שאמרה כאן: "נישאת לשלישי ולא היו לה בנים", ולעיל לא אמרו לשון זה; ואולם בתוספות ישנים הבינו לפי שיטת התוספות המפרשים שמן השלישי תצא בלי כתובה אפילו קודם ששהתה עשר שנים, שאף כאן מיירי קודם ששהתה עשר שנים, ולכן הקשו: למה יתבעה הראשונים להחזיר את הכתובה, והרי שמא תלד עד עשר שנים ועדיין לא הוחזקה לענין ממון.

9. א. מכאן הוכיחו התוספות כביאורם בברייטא,

פעמים, ולכן אסור השלישי לשאתה כיון שלא קיים מצות פריה ורביה, אבל לענין ממון צריך חזקה שלש פעמים כמו בשור המועד, ולפיכך יש לה כתובה מן הראשון והשני, שהרי לא הוחזקה אלא שתי פעמים שאינה בת בנים, [וכל שלא הוחזקה שאינה בת בנים יש לה כתובה, וכמבואר בברייטא שהובאה בגמרא בתחילת הסוגיא].

8. כן נראה בפשוטו לפרש אף לפי שיטת התוספות המתבארת בפנים שמן השלישי הרי

מתקיף לה רב פפא: וכי מה תועיל שתיקותה מלתבוע את הכתובה?

והרי **אי אידי שתקא — אנן, מי שתקינן** [אם היא שותקת, הרי שאנו אין לנו לשתוק].

כי אכן התברר שאין הגירושין חליין, ו**נמצא גט בטל**,⁽¹⁰⁾ ו**בניה ממזרים**.

ובהכרח אנו שותקים, כי אנו אומרים שמספק גירש אותה הבעל, ולא איכפת לו אם האמת היא שהיא בת בנים, וגמר דעתו לגרשה בכל אופן.⁽¹¹⁾ ולכן, יכולה היא שתתבע כתובה, הואיל ולא היה כאן מקח טעות, מאחר שהתברר כי בת בנים היא.

ומוסיף רב פפא: **אלא** אם אכן באים אנו להפסידה כתובתה, מטעם אחר יכולים אנו לבוא עליו, כי **אמרינן**:

השתא הוא דברייתא [אכן לא היתה בת בנים, אלא עכשיו נתחזקה], ולכן אינה יכולה לתבוע כתובה.

השמועה הבאה מתבארת על פי הרשב"א בהבנת רש"י.

נתבאר לעיל, שהמוציא את אשתו לאחר עשר שנים שלא ילדה, הרי זה חייב ליתן לה כתובה, לפי שהוא זה שלא זכה להיבנות הימנה, שהרי היא אינה מצווה על פריה ורביה, שיענשנה הקב"ה במניעת הריון.

סוגייתנו דנה בשני אופנים שהבעל טוען שלא הוא הגורם למניעת הריונה, ולפיכך אינו נותן כתובה.

השלישי מגרשה קודם ששהתה עמו עשר שנים, שאם לא כן האריך יכול לומר לה: אנה אדעתא דהכי לא גירשתיך, והרי על כרחו הוא צריך לגרשה כיון דלא זכה ליבנות ממנה, וכמבואר במשנתנו.

ואולם בתוספות ישנים דחו ראייה זו, וכתבו שיש לפרש הברייתא במי ששהה עשר שנים ולא ילדה, כי הכי קאמר: אם יבא אליהו ויאמר דבת בנים היא, לא הייתי מגרשה וכל אשר כפוהו בית דין להוציא כפיית טעות היתה.

ב. מדברי הגמרא והתוספות מוכח, שאינו חייב לגרשה קודם שעברו עליה עשר שנים, אף שלכתחילה אוסרים אנו אותה עליו, וכמו שאמרנו: לשלישי לא תנשא; שאם לא כן, עדיין תיקשי קושיית התוספות: האריך יכול לומר "אדעתא דהכי לא גירשתיך", והרי אסור היה לשאתה וחייב להוציאה.

10. מלשון הגמרא כאן "גט בטל", וכן מלשון הגמרא לעיל "אדעתא דהכי לא גירשתיך", משמע שאינו יכול להוציאה בלא גט, אף שלענין כתובה טוען הוא שמקח טעות היו הקדושין.

וכן כתב הרמב"ן: אבל מכל מקום צריכה גט, שאין כאן טעות ודאי אלא חששא היא, וגבי ממון עליה להביא ראיה, ולענין איסורא ולחומרא וצריכה גט.

11. לפי פירוש התוספות מתבארת היטב סברא זו של הגמרא, שהרי אנו רואים שהוא מגרשה אף קודם שהוחזקה שלש פעמים שאינה בת בנים, אלא שהוא אינו רוצה להכניס עצמו בספק ולכן מגרשה.

אבל אם הברייתא מדברת במי ששהה עשר שנים ולא ילדה, והוא מגרשה מכח מה שהוחזקה שאינה בת בנים, או מכח הדין

א. הוא הבעל אמר: מינה [ממנה], יודע אני שמחמתה הוא שאין לי בנים⁽¹²⁾, ולפיכך לא אתן כתובה.

ואילו היא האשה אמרה: מיני [ממנו] יודעת אני שאין זרעו יורה כחץ וכל שכבת זרע שאינה יורה כחץ אינה מזרעת, ועל כן מגיעה לי כתובה.

אמר רבי אמי: דברים שבינו לבינה [אין זרעו יורה כחץ] היא נאמנת שאין הוא ראוי להוליד, והואיל שהוא אינו ראוי לבנים, אין מועלת טענתו שהיא אינה ראויה להוליד, שהרי מה איכפת לו בכך כיון שאף הוא אינו ראוי לבנים.⁽¹³⁾

וטעמא מאי מאמינים אנו לה?

כי היא קיימא לה ביורה כחץ [היא זו שיכולה להבחין אם זרעו יורה כחץ].

אבל הוא לא קים ליה [אינו יכול לדעת] ביורה כחץ.

ב. אמר איהו [הבעל]: איזיל אינסיב איתתא ואיבדוק נפשיא [אשא לי אשה אחרת עליה כדי שתלד לי, ואוכיח בכך כי בגרמתה אין לה בנים] ולא אתן כתובה.

אמר רבי אמי: אף בזו יוציא ויתן כתובה.

כיון שאני אומר: כל הנושא אשה על אשתו — יוציא ויתן כתובה.

רבא אמר: נושא אדם כמה נשים על אשתו, והוא דאית ליה למיזיינהו ניש בידו לזון את כולן.

שנינו במשנתנו: נשא אשה ושהה עמה עשר סו-ב שנים, ולא ילדה, אינו רשאי לבטל. ואם הפילה — מונה משעה שהפילה:

ואם נחלקו האיש והאשה אם הפילה או לאו, ובאו לבית דין, וטענו:

הוא הבעל אמר: אפלת בנו עשר [הפלת בתוך עשר השנים שעברו], ואם כן איני חייב עדיין להוציאך, וכמו ששנינו במשנתנו: ואם הפילה, מונה משעה שהפילה.

ואילו איהי [האשה] אמרה: לא אפליה [לא הפלתי], ועל בית הדין לכופו לגרשני משום מצות פריה ורביה.⁽¹⁾

אמר רבי אמי: אף בזו היא נאמנת, וכופין אותו משום קיום פריה ורביה.

דאם איתא דהפילה — נפשה בעקרתה, לא מחזקה!

כתובה, דלגבי ידיה לאו מקח טעות הוא, דמאי איכפת ליה באשה ראויה לבנים והוא אינו ראוי להוליד, הלכך הווי ליה גבי כתובה "ברי ושמא ברי עדיף".

1. כתב רש"י: ולא שהיא תובעת גירושין לעצמה, אלא שעלינו לכופו לקיים פריה ורביה; וראה מה שכתבו הרמב"ן והרשב"א על דברי רש"י אלו.

המחייב אותו לגרשה אחר עשר שנים, אם כן למה אנו מכשירים את בניה כיון שהוברר הדבר שהיא בת בנים ובחינם כפוהו בית הדין.

12. כגון שאומר שהיא מתקשה בשעת תשמיש או שפולטת את הזרע וכיוצא באלו, רשב"א.

13. לשון הרשב"א הוא: ואפילו נאמין אותו שהיא אינה ראויה לילד, אם רצה להוציא יתן

אם אכן היא הפילה, עדיף היה לה לומר כן, מאשר לומר שלא הפילה, אלא שלא הרתה כלל, ולהיות מוחזקת בעיני הבריות כעקרה.⁽²⁾

ואם הפילה אשה, וחזרה והפילה, וחזרה והפילה — הוחזקה האשה הזאת לנפלים, והרי הוא חייב להוציאה, כדי לקיים פריה ורביה. ואף יתן כתובה, כי שמא לא זכה הוא להיבנות הימנה.

אך אם הם נחלקו ביניהם במספר ההפלות:

הוא הבעל אמר: אפילה תרי [פעמיים הפילה] ועדיין איני חייב להוציאה.

ואילו היא אמרה: תלת [שלש פעמים הפלתי], וחייבים בית הדין לכופו להוציאני משום קיום פריה ורביה —

אמר רבי יצחק בן אלעזר: עיבדא הוה בי מדרשא [כבר היה מעשה, והובאה השאלה לבית המדרש], ואמרו בבית המדרש: היא — מוהימנא!

דאם איתא דלא אפלה — נפשה בניפלי לא מחזקה!

אם אכן לא היה כדבריה, שהוחזקה לנפלים, היא לא היתה מחזיקה את עצמה בעיני הבריות לאשה מפלת.

מתניתין:

האיש מצווה על קיום מצות פריה ורביה. אבל לא האשה.

רבי יוחנן בן ברוקה אומר: על שניהם, אדם וחווה, דהיינו, על כל איש ואשה, הוא הכתוב אומר:

"ויברא אלהים את האדם בצלמו, זכר ונקבה ברא אותם.

ויברך אותם אלהים, ויאמר להם אלהים: פרו ורבו!"

גמרא:

שנינו במשנה: האיש מצווה על פריה ורביה אבל לא האשה:

ומפרשין: מנא הני מילי שהאשה אינה מצווה על פריה ורביה?

אמר רבי אילעא משום רבי אלעזר ברבי שמעון:

אמר קרא: "ויאמר להם אלהים: פרו ורבו, ומלאו את הארץ, וכבשוה".

מלמד הכתוב שלא ציותה התורה לפרות ולרבות אלא למי שדרכו לכבוש את הארץ.

ורק איש דרכו לכבוש, ואין אשה דרכה לכבוש.

ומקשינן עלה: אדרבה הרי "וכבשוה" הוא לשון רבים, ותרתי משמע, שנכללו האיש והאשה בחיוב זה?!

אמר תירץ רב נחמן בר יצחק: וכבשה חסר

2. אף שלענין כתובה אנו תולים שהוא זה שלא זכה להיבנות הימנה, מכל מקום הבריות מחשיבים אותה כעקרה.

כתיב, והוא לשון יחיד.⁽³⁾

רב יוסף אמר: מהבא יש ללמוד שאין האשה מצווה על פריה ורביה —

שנאמר "וירא אלהים אל יעקב עוד. ויאמר לו אלהים: אני אל שדי, פרה ורבה". ולא קאמר לו: פרו ורבו.

ועוד אמר רבי אילעא משום רבי אלעזר ברבי שמעון:

כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע למי שהוא מוכיח אותו, שמקבל הוא תוכחה,⁽⁴⁾ כך "מצוה" [ואינה חובה] על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע למי שהוא מוכיח אותו.⁽⁵⁾

רבי אבא אומר: חובה על אדם שלא לומר

דבר שאינו נשמע, שנאמר: אל תוכח לין, פן ישנאך. הוכח לחכם, ויאהבך.⁽⁶⁾

ועוד אמר רבי אילעא אמר רבי אלעזר משום רבי שמעון:

מותר לו לאדם לשנות [לומר דבר שאינו נכון] בדבר השלום, מפני השלום.

שנאמר "ויראו אחי יוסף כי מת אביהם. ויאמרו, לו ישטמנו יוסף והשב ישיב לנו את כל הרעה אשר גמלנו אותו.

ויצו אל יוסף לאמר: אביך צוה לפני מותו לאמר, בה תאמרו ליוסף: אנא, שא נא פשע אחיך וחסאתם, כי רעה גמלוך" —

והרי לא צוה יעקב מאומה בענין זה, אלא ששינו, מפני השלום.⁽⁷⁾

ומהרש"א פירש עוד: הוכח תוכיח "את עמיתך" דמשמע עמיתך במצוות [כמו שמצינו בגמרא בענין אחר] שמקבל תוכחה.

5. בעיון יעקב פירש: כשם שמצוה לומר דבר הנשמע להוכיחו כדי למונעו מעבירה, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע כדי למונעו שלא יהא מזיד, כי מוטב יהיו שוגגין ואל יהיו מזידין.

6. ביאר מהרש"א: "חובה" דבר נוסף על המצוה, וכמו: מים ראשונים "מצוה" ומים אחרונים "חובה" משום סכנה דמלח סדומית, והכא נמי מדכתיב "פן ישנאך", היינו סכנה למוכיח שינטור עליו שנאה; ובעיון יעקב פירש: כל מקום שנאמר "השמר" "פן" ו"אל" אינו אלא לא תעשה, נמצא שהוא חובה בלאו.

7. כתב בעיון יעקב, שעיקר החידוש הוא שמותר

3. כתב מהרש"א: בפרק קמא דקדושין פירש רש"י, איש דרכו לכבוש את הארץ במלחמה; ולפי זה "וכבשוה" שב על "הארץ" הסמוך לה, שאיש דרכו לכבוש ארצות ולא האשה.

אבל לא ידעתי מי הכריח רש"י לפרש כן, ולמה לא יהיה "וכבשוה" שב על הנקבה, כדרך שאמר: ואל אישך תשוקתך "והוא ימשל כך", ואע"ג דלא נאמר כן אלא אחר חטא של חוה, מכל מקום לענין פריה ורביה נאמר כן קודם זה [וגם הרע"ב פירש כן, וכמו שהביא הרש"ש].

ויש ליישב, דעל כרחך אית לן למימר "וכבשוה", היינו שהם יכבשו את הארץ, לפי מאי דסלקא דעתין "וכבשוה תרתי משמע", וראה עוד שם.

4. כתב רש"י: לומר דבר הנשמע, דכתיב "הוכח תוכיח" את עמיתך, להוכיח מי שמקבל הימנו; כלומר: מכפל הלשון משמע כן, מהרש"א, וראה מה שכתב על זה, ומה שכתב עליו הרש"ש.

על שניהם הוא אומר ויברך אותם אלהים ויאמר להם אלהים פרו ורבו:

אתמר: רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי נחלקו בפסק ההלכה:

חד אמר: הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה, שאף האשה מצווה על פריה ורביה.

וחד אמר: אין הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה, אלא האיש בלבד הוא שמצווה על פריה ורביה.

ומוכיחה הגמרא: **תפתיים**, תווכח, **דרבי יוחנן הוא דאמר שאין הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.**

דיתיב [ישב] רבי אבהו, וקאמר משמיה דרבי יוחנן שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקה. ואהדרינהו רבי אמי ורבי אסי לאפיהו [החזירו פניהם] כדי להראותו שאין דבריו נכונים, אלא לא אמר זאת רבי יוחנן מעולם.

ומתוך שחלקו לו כבוד, לא רצו להכחישו בפירוש.

רבי נתן אומר: מצוה לשנות מפני השלום, שהרי הקב"ה צוה את שמואל הנביא לשנות.

שנאמר "ויאמר ה' אל שמואל, עד מתי אתה מתאבל אל שאול, ואני מאסתיו ממלוך על ישראל. מלא קרנך שמן, ולך אשלחך אל ישי בית הלחמי, כי ראיתי בבניו לי מלך.

ויאמר שמואל: איך אלך? ושמע שאול והרגני! ויאמר ה' עגלת בקר תקח בידך, ואמרת: לזבוח לה' באתי. וקראת לישי בזבח, ואנכי אודיעך את אשר תעשה, ומשחת לי את אשר אומר אליך".⁽⁸⁾

רבי רבי ישמעאל תנא: גדול השלום, שאפילו הקב"ה שינה בו.

דמעיקרא כתיב "ותצחק שרה בקרבה לאמר, אחרי בלותי היתה לי עדנה ואדוני זקן".

ולבסוף כתיב "ויאמר ה' אל אברהם: למה זה צחקה שרה לאמר, האף אמנם אלד ואני זקנתי".⁽⁹⁾

שנינו במשנה: רבי יוחנן בן ברוקה אומר:

לאברהם את סוף דבריה??
וכתב המאירי: שהקב"ה שינה בדברי שלום שנאמר: ואני זקנתי, ובאמת שכך היה שהרי אמרה "אחרי בלותי", אלא שאצל השם נקרא שינוי על שלא סיפר את הכל.

והריטב"א כתב: [וכן כתב בפירוש המזורח על רש"י בחומש], שחז"ל מפרשים "אחרי בלותי היתה לי עדנה" כפשוטו, שכבר פירסה נידה, ואמרה בניחותא: אחרי בלותי היתה לי עדנה; וראה תוספות ישנים.

ובגור אריה בחומש פירש: שכל עיקר תמיהתה של שרה לא היתה אלא מפני שני דברים כאחד שהיא בלתה כבר וגם אדונה זקן,

לומר דבר בשם אחר מה שלא אמר; ולכן לא הוכיחה הגמרא ממה שאמר יהודה על יוסף אחיו של בנימין "ואחיו מת".

8. הוסיף המאירי: ואף על פי שאכן עשה כן שמואל וזבח לה', מכל מקום עיקר הליכתו למשוח לדוד היתה, והוא אמר שעיקר ביאתו לזבוח לה'.

9. צריך ביאור, והרי אין כאן שינוי, כי שרה אמרה: "אחרי בלותי היתה לי עדנה", כלומר: וכי אחר שזקנתי תהיה לי עדנה, והרי זה כאילו אמרה: "ואני זקנתי", אלא שהשמיט הקב"ה

ומוכח שרבי יוחנן הוא הסובר שאין הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.⁽¹⁰⁾

ואיכא דאמרי, לא רבי אבהו הוא זה שאמר בשם רבי יוחנן שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקה, אלא **רבי חייא בר אבא** אמר זאת. ואהררינהו רבי אמי ורב אסי לאפייהו.

אמר תמה רב פפא:

בשלמא למאן דאמר רבי אבהו אמרה משמו של רבי יוחנן לפני רבי אמי ורבי אסי, מובן הדבר שלא חלקו עליו רבי אמי ורבי אסי במפורש אלא רק החזירו פניהם, **משום כבוד בי קיסר**, שהיה רבי אבהו קרוב למלכות,⁽¹¹⁾ ולכן **לא אמרו ליה רבי אמי ורבי אסי דבר לרבי אבהו, ולא מידי** [ולא כלום], אלא רק החזירו פניהם.

אלא למאן דאמר רבי חייא בר אבא אמרה משמו של רבי יוחנן, מדוע רק החזירו פניהם? **לימרו ליה רבי אמי ורבי אסי בפירוש: לא אמר רבי יוחנן הכי!**

ומכיון שנחלקו אמוראים מה היא דעתו של רבי יוחנן, שואלת הגמרא:

מאי הוי עלה? כיצד יש לפסוק הלכה למעשה?

תא שמע שרבי יוחנן סבר שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקה:

דאמר רבי אחא בר חנינא אמר רבי אבהו אמר רבי אסי:

עובדא הוה קמיה דרבי יוחנן [מעשה בא לפני רבי יוחנן] **ב"כנישתא דקיסרי"**, שבאה אשה שלא היו לה בנים, ותבעה האשה את בעלה שיוציאנה כדי שתוכל לינשא ולילד, וגם יתן לה את כתובתה.

ואמר רבי יוחנן: יוציא את אשתו, ויתן לה כתובה.

ואי סלקא דעתך לא מיפקדה [נצטוותה] האשה על פריה ורביה, אם כן **כתובה מאי עבדתה** [מה שייך תביעת כתובה]?!⁽¹²⁾

כלומר: אם לא משום פריה ורביה, אין טענת חסרון בנים סיבה מספקת לחייב אותו להוציאה ולתת לה כתובה.⁽¹³⁾ ומוכח

רבי אבהו: "רבא דעמיה, מדברנא דאומתיה".

12. לשון הרמב"ן — לעיל סד א ד"ה שמא — הוא: אי לא מפקדא בנים למה לה [כצ"ל], הויה לה מורדת.

13. הקשו התוספות וכל הראשונים: למה חייב הוא כתובה, והרי יאמר לה: מנין שאני הוא זה שלא זכיתי להיבנות ממך? שמא את היא שלא זכית להיבנות הימני, ואין לך כתובה.

וקושיא זו הקשתה הגמרא לעיל סד ב על מה שאמרו בברייתא: שהה עמה עשר שנים ולא

והקב"ה שאמר "ואדוני זקן" לבד הוי שינוי, ראה שם.

10. הערוך לנר תמה: הרי רבי אבהו נחלק בזה עם רבי אמי ורבי אסי, ואם כן, לא נדע עדיין אם זה שהביא את מחלוקתם של רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן, סובר כרבי אבהו או כרבי אמי ורבי אסי, ראה שם.

11. כתב רש"י: רבי אבהו קרוב למלכות הוה כדאמר בסנהדרין ובכתובות דמשון אמהתא דבי קיסר [היו שרות השפחות של בית קיסר] לפני

שמחויבת היא בפריה ורביה, ולפיכך טענתה שרוצה היא בבנים טענה היא, וחייב לגרשה וליתן לה כתובה.

ומוכח שסבר רבי יוחנן שהלכה כרבי יוחנן בן ברוקה שגם האשה מצווה על פריה ורביה.

ורחינן: **דילמא** בתובעת האשה שיוציאנה היות והיא באה **מחמת טענה** שזקוקה היא לבנים [כדמפרש ואזיל].

וכיון שמחמת טענה היא באה, צריך להוציאה וליתן לה כתובה, ולעולם סבר רבי יוחנן שאין הלכה כרבי יוחנן בן ברוקה.

כי החיא [כמו אותה אשה] דלא היו לה בנים. **ואתאי לקמיה** [באה לפני] **דרבי אמי**. **אמרה ליה: הב לי כתובה**, פסוק לי שעל בעלי לתת לי כתובה.

אמר לה רבי אמי: זיל, לא מיפקדת! לכי, כי לא נצטוית על פריה ורביה. ואם רצונך שיגרשך, אין לך כתובה.

אמרה ליה אותה אשה לרבי אמי: מסיבו דילה,⁽¹⁴⁾ כאשר תהיה [אהיה] סבתא זקינה — **מאי תיהוי עלה דהך איתתא!**

אמרה על עצמה, בלשון כאילו אומרת על אשה אחרת: כשתזדקן אותה אשה — מה יהא עליה? וכי מי יסעדנה, אם לא ילדיה?!

אמר רבי אמי: כי הא, כגון מקרה זה, שהיא באה מחמת טענה — **ודאי כפינן!** ודאי אנו כופים את הבעל לגרשה ולתת לה כתובה.

החיא אשה שלא היו לה בנים דאתאי לקמיה דרב נחמן, והיתה תובעת את בעלה שיגרשנה ויתן לה כתובה.

אמר לה רב נחמן: את לא מיפקדת אפריה ורביה, ואם רוצה את לצאת ממנו, אין לך כתובה.

אמרה ליה אותה אשה לרב נחמן: וכי לא בעיא הך איתתא,⁽¹⁵⁾ **חוטרא לידה ומרה לקבורה** [וכי אינה צריכה אותה אשה עץ

וראה גם לשון רש"י בד"ה לא מפקדת. והרמב"ן שם כתב עוד מכח קושיא זו, לפרש בדרך אפשר את הגמרא דלעיל בדרך אחרת [וכפי שנתבאר בהערה שם], ולעולם אף אם היא זו שלא זכתה להיבנות ממנו, הרי זה חייב ליתן כתובה.

14. אמרה בלשון נסתר על עצמה, כאדם שתולה קללתו באחרים.

15. אמרה בלשון נסתר על עצמה כאדם שתולה קללתו באחרים.

ילדה יוציא ויתן כתובה, שמא לא זכה ליבנות הימנה; ותירצה הגמרא: הואיל והיא לא נצוותה בפריה ורביה ודאי שאין הסיבה ממנה. אבל לסברת הגמרא כאן, שמחויבת היא בפריה ורביה, יאמר לה הבעל: שמא את הגורמת?! ותירצו התוספות: הכא מייירי בידוע שהוא עקר. והרמב"ן כתב [לעיל סד א ד"ה שמא]: הכא בדאמרה "מיניה" ודאי, שאינו יורה כחץ, או שהוא זקן שאינו ראוי לבנים. אלא שנשארו בקושיא, למה אמרה הגמרא: "כתובה מאי עבידתה", ולא הקשתה: למה חייב הוא להוציאה, אם אינה מצווה בפריה ורביה; וראה בערוך לגר מה שכתב ליישב קושייתם,

דאמר מר, כבר שנינו לעיל, שהיתה רגילה לילד תאומים: יהודה וחזקיה בני רבי חייא, אחי, אחים תאומים היו.

וכן פזי וטוי בנות רבי חייא אהוותא [אחיות א-10 תאומות היו].

ותמהינן: וכי לא מיפקדי נשים על פריה ורביה?!

והאמר רב אחא בר קטינא אמר רבי יצחק: מעשה באשה אחת, שהיתה חציה שפחה וחציה בת חורין, וכפו את רבה לשחררה, ועשאה בת חורין.

וקא סלקא דעתין, שכפו את רבה לשחררה כשם שכופים את האדון של עבד שחציו בן חורין לשחררו, היות ואינו יכול לפרות ולרבות.

כי לישא בת חורין הוא אינו יכול מפני שחציו עבד. ומאידך, לישא שפחה הוא אינו יכול, כיון שחציו בן חורין [וכפי ששנינו בגיטין דף מא].

ומוכח שאף אשה מצווה בפריה ורביה, שאם לא כן, למה יכפו את רבה לשחררה?!

אמר תירץ רב נחמן בר יצחק: לא משום קיום מצות פריה ורביה כפו את רבה לשחררה, אלא, היות והיא לא היתה יכולה להינשא, מנהג הפקר נהגו בה, שהפקירה את עצמה לחוטאים, ולכן כפו את רבה שישחררה, ותוכל להינשא.⁽¹⁾

הדרן עלך פרק הבא על יבמתו

שתישען עליו בזקנותה, ואת לחפור בו קבר? כלומר: הרי צריכה אני לבן, שיסעדני בזקנותי, וידאג לקבורתי.

אמר רב נחמן: כי הא — ודאי כפינן לבעלה שיגרשנה ויתן לה כתובה.

איתמר: יהודה וחזקיה, בני רבי חייא, תאומים היו.

אחד מהם נגמרה צורתו לסוף תשעה חודשים של ההריון. ואחר, נגמרה צורתו לתחלת שבועה.

יהודית — דביתהו [אשתו] דרבי חייא, הוה לה צער לידה.

ומשום כך, שנאי מנא [החליפה את בגדיה] כדי שלא יכירנה בעלה, ואתיא לקמיה דרבי חייא בעלה, ואמרה [שאלה]:

האם איתתא אשה מפקדא אפריה ורביה?

אמר לה רבי חייא בעלה: לא נצטוותה אשה על פריה ורביה.

אזלא, אשתיא סמא דעקרתא [הלכה אשתו, ושתתה סם המעקר את השותה], כדי שלא תלד שוב.

לסוף איגלאי מילתא [נודע הדבר].

אמר לה רבי חייא לאשתו: איכו ילדת לי חדא כריסא אחריתי [מי יתן ולא יועיל לך הסם, ותלדי לי עוד שנים בכרס אחד, מהרש"ל].

1. כתב המאירי: חציה שפחה וחציה בת חורין אינה ראויה לא לעבד ולא לבן חורין, ואם נראה

פרק אלמנה לכהן גדול

הקדמה:

אלו הן הנשים הפסולות להנשא לכהן:

כהן גדול אסור לישא אלמנה ובעולה.

שנאמר בכהן גדול "אלמנה וגרושה, וחללה וזונה – את אלה לא יקח. כי אם בתולה מעמיו יקח אשה".

וכל הכהנים אסורים לישא גרושה [וכן חלוצה מדרבנן], ואשה זונה, או חללה.

שנאמר "אשה זונה וחללה לא יקחו [הכהנים]. ואשה גרושה מאישה לא יקחו".

הזונה האמורה בתורה, היא כל אשה שנבעלה לאדם שהיא אסורה להבעל לו.

[ולדעת רש"י, הכי קיימא לן. ונחלקו תנאים בדבר לעיל דף סא].

החללה האמורה בתורה, היא זו שנבעלה למי שהוא אסור בה משום כהונתו [פסולי כהונה], או מי שנולד מביאה זו.

החלל פוסל בביאתו את אשתו, ואת זרעו אחריו, שנעשים אף הם חללים.

ואלו הם האוכלים בתרומה, בנוסף לכהנים:

בתו של כהן אוכלת תרומה [ונקראת

אכילתה "אכילת תרומה דבי נשא". כלומר, תרומת בית אביה]. בת כהן שנישאת לישראל הרי זו אינה אוכלת בתרומה, ואולם אם נתאלמנה או נתגרשה וזרע אין לה ממנו, הרי היא חוזרת לאכול בתרומת בית אביה, ופרטי דין זה מתבארים בפרק שלפנינו.

אשתו של כהן אוכלת מן התורה מיד כשנתארסה, ואילו מגזירת חכמים אינה אוכלת אלא לכשתינשא.

עבדו ושפחתו הכנעניים של כהן, וכן בהמתו של כהן אוכלים בתרומה.

בת ישראל שניסת לכהן ויש לה הימנו זרע קיים, אפילו הוא היה זר או פסול, הרי אמו או אם אמו אוכלת בתרומה, אף שבעלה אינו קיים. שנאמר "וכהן כי יקנה, ויליד ביתו – הם יאכלו בלחמו". ודרשו חכמים: הם "יאכילו" בלחמו.

ופרטי דין זה מתבארים בפרק שלפנינו.

ג. נשים הפסולות באכילת תרומה:

כל אשה שנעשית חללה מביאת פסולי כהונה, הרי זו אינה אוכלת לא בתרומת בית אביה, ולא בתרומת בעלה.

ונסתפקו האחרונים האם היא אוכלת בתרומה בשביל בנה מכהן.

התוספות נסתפקו האם "זונה" פסולה מתרומה הואיל והוקשה לחללה [ראה דבריהם בדף לה א ומד ב]. ודעת כמה ראשונים היא שהזונה פסולה מן התרומה.

בה שהפקירה עצמה לזנות מתוך שאינה ראויה לא לזה ולא לזה כופין את רבה לשחררה.

עבדים, שיהיו ברשותו בתורת "עבדי מלוג" (כמו שמפרש לה ואזיל).

ועבדים שיהיו ברשותו בתורת "עבדי צאן ברזל" (כמו שמפרש לה ואזיל).

הרי עבדי מלוג, שהם של האשה, לא יאכלו בתרומה, הואיל ובאיסור היא נישאת, ובגמרא מפרש טעמא.

עבדי צאן ברזל — הרי אלו יאכלו בתרומה מכח הבעל שהוא כהן [ובהמשך המשנה יתבאר מה הם עבדי צאן ברזל, ומאיזה טעם מאכיל אותם הבעל בתרומה].

ואלו הן עבדי מלוג: אם מתו — מתו לה [היא זו המפסדת מן המיתה], ואם הותירו — הותירו לה [היא זו שמרוויחה מהשבחת העבדים].

והיינו, שאין לבעל באותם עבדים אלא זכות אכילת פירות [השתמשות בעבדים וזכות בולדות] בלבד, ואילו גוף העבדים — של האשה הם. ואין הבעל מקבל אחריות על גוף העבדים, אלא אם מתו העבדים, האשה מפסידה והבעל אינו חייב לשלם לה את תמורתם. וכן אם הושבחו העבדים, היא זו שנהנית מכך, ולא הוא.

וכיון ששלה הן העבדים, והיא עצמה אינה יכולה להאכילם בתרומה, כיון שהיא נפסלה, הרי אף על פי שהבעל הכהן הוא זה שחייב במזונותן, בכל זאת הרי אלו העבדים לא יאכלו בתרומה, לפי שאין חיוב המזונות של העבדים המוטל על הכהן מתיר אותם באכילת תרומה.

ואולם בדעת רש"י הוכיחו האחרונים, שאין בשם "זונה" בעצמותו כדי לפסלה מתרומה.

ועוד אמרה תורה "ובת כהן כי תהיה לאיש זר, היא בתרומת הקדשים לא תאכל", ללמד שכל אשה שנבעלה לאדם שהוא זר ופסול לה, הרי היא אסורה מלאכול בתרומה. ופרטי דין זה מתבארים בפרק שלפנינו.

ועוד אמרה תורה: "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה [מבעלה, וכשנישאה לו נפסלה מלאכול בתרומת בית אביה], ושבה אל בית אביה כנעוריה, מלחם אביה תאכל".

ודרשו חכמים ממקרא זה, שאין האשה אוכלת בתרומה אלא אם כן נבעלה למי שיש לו בה קדושין וגירושין. אבל אם נבעלה האשה למי שאין קידושין תופסין לו בה, שוב אינה אוכלת בתרומה. ופרטי דין זה מתבארים בפרק שלפנינו.

בת כהן שיש לה בן מישראל, הרי היא נפסלת מלאכול בתרומה.

שנאמר "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה כנעוריה". לימד הכתוב שאם יש לה זרע שאינו כהן היא אינה אוכלת בתרומה. וגם פרטי דין זה מתבארים בפרק שלפנינו.

מתניתין:

אלמנה שנישאה באיסור לכהן גדול, וכן גרושה וחלוצה שנישאו באיסור לכהן הדיוט, והבניסח לו, הביאה האשה עמה לבית בעלה כשנישאת —

בתרומה, על אף שהיא בת ישראל, כי "קנינו של כהן שקנה קנין, הרי הוא אוכל בתרומה". וכגון אשתו של כהן או עבדו, שקנו לעצמם "קנין" עבד, הרי "קנין" זה אוכל בתרומה, כאילו היה קנינו של הכהן עצמו, וכפי שמתבאר מקור הדין הזה בגמרא.⁽²⁾

ובת כהן שניסת לישראל, ונפסלה מלאכול בתרומה שהיתה אוכלת עד עתה, כשהיתה בבית אביה, והכניסה לו עבדים —

בין עבדי מלוג בין עבדי צאן ברזל, הואיל ובין האיש ובין האשה אינם אוכלים בתרומה — הרי אלו העבדים לא יאכלו בתרומה.

גמרא:

שנינו במשנה: אלמנה לכהן גדול. הכניסה לו עבדי מלוג — לא יאכלו בתרומה:

קא סלקא דעתין, שאין עבדי אשה פסולה שנישאה לכהן אוכלים בתרומה, היות שנתחללה האשה כשנבעלה בפסולות לכהן.

וכיון שנתחללה, הרי היא עצמה אינה אוכלת בתרומה. ומשום כך אין עבדיה אוכלים בתרומה.⁽³⁾

והוינן בה: ועבדי מלוג לא יאכלו בתרומה — אמאי?

ואלו הן עבדי צאן ברזל: אם מתו העבדים מתו לו [לבעל], והוא צריך לשלם את תמורתם.

ואם הותירו העבדים, שהושבחו או נתייקרו — הותירו לו.

והיינו, שמים את ערך העבדים בעת הנישואין, והבעל מקבל עליו אחריות לשלם את ערכם לאשה ביחד עם כתובתה בשעה שהוא מת או שמגרשה.

והסכום הזה הוא סכום קבוע, בין אם העבדים קיימים ובין אם אינם קיימים, ואפילו הודלו הנכסים. ומאידך, אם השביחו העבדים או שהתייקרו אין מתחייב הבעל לשלם לאשתו יותר ממה שנישומו העבדים בשעת הנישואין.

והואיל והוא חייב באחריותו — הרי אלו יאכלו בתרומה.

ובגמרא יתבאר, אם הטעם שמאכיל אותם הבעל בתרומה, הוא משום שעל ידי חיוב האחריות נחשבים העבדים כ"קנין כספו", או משום שהם ממש שלו.

אבל בת ישראל [שאינה מפסולי כהונה] שניסת לכהן, והכניסה לו עבדים, בין היו עבדי מלוג שהם של האשה והבעל אוכל פירות, בין עבדי צאן ברזל שהם שלו — הרי אלו יאכלו בתרומה.

וטעם הדבר שאוכלים עבדי מלוג שהם שלה

אוכלת בתרומת בעלה, ואף שהיה מקום לומר שהואיל ומכח הבעל היא אוכלת ופסול חללות אינו אלא זרות בעלמא, אין היא מפסדת בשל כך את זכותה [קהלות יעקב הנדמ"ח סימן מ; ולעיל

2. רש"י. וראה הערה בדברי רש"י אלו, בתחילת דברי הגמרא על משנה זו.

3. בכל סוגייתנו מבואר, שאשה חללה אינה

וכדתניא⁽⁴⁾ בברייתא, שהכהן מאכיל את קנין קנינו בתרומה: **מנין לבהן שנשא אשה, וקנה עבדים, שיאכלו האשה או העבדים בתרומה?**

שנאמר "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו – הוא יאכל בו".

ומנין לאשה של כהן, שהיא קנינו של הבעל הכהן, שקנתה עבדים, שגם הם אוכלים בתרומה?

והרי אף אם מכח האשה אין העבדים יכולים לאכול בתרומה כיון שהיא עצמה נתחללה –

מכל מקום, **ליהוי** [יהיו] עבדים אלו, **בקנינו** של כהן [כגון עבדו ואשתו] **שקנה** לעצמו **קנין**, כגון עבדים, שזכותו של הכהן היא להאכיל את "קנין קנינו" בתרומה.

והואיל ויש לעבדי האשה לאכול בתרומה מכח הכהן, שהם קנין קנינו, למה ייפסלו מלאכול בתרומה בגלל חללותה של האשה!?

אמינא, אבל מאחר שלמדנו דין "קנינו שקנה קנין", שוב אין עבדי האשה אוכלים אלא מטעם זה, ולא מכח האשה; והרש"ש כתב ללמוד מדברי התוספות בעמוד זה כפי הצד השני, וראה שם.

וכן משמע מדברי רש"י בסיפא של משנתנו, שכתב: בת ישראל שניסת לכהן, אפילו עבדי מלוג שאינן שלו יאכלו דהיינו קנינו שקנה קנין, וילפינן בגמרא דקנינו שקנה קנין אוכל, הרי למדת מדבריו שאם לא שחידשה תורה דין קנינו שקנה קנין אוכל, לא היו אוכלים עבדיה בתרומה [וראה היטב בהערה הבאה בשם רבינו עקיבא איגר].

ג. כל זה אינו אלא באשת כהן שאין לה זרע קיים מן הכהן, אבל אם יש לה זרע קיים מן הכהן [ואפילו היה זה זרע זר], שהיא עצמה אוכלת בתרומה ממאמר הכתוב: "ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו" קרי ביה "יאכלו" בלחמו, הרי עבדיה אוכלים בתרומה מכוחה, וכמבואר בברייתא לקמן סז א "הניח בנים, עבדי מלוג אוכלים כדרך שהיא אוכלת"; ואולם אם נתחללה האשה לא יאכלו עבדיה בתרומה, שהרי מכחה בלבד הם אוכלים, וראה ברש"ש הנ"ל.

בהערות נו ב ונו א הובאו הוכחות לדין זה מן המשנה והסוגיא שם].

4. הגמרא מביאה ברייתא להוכיח את עיקר דין "קנינו שקנה קנין" שאוכל בתרומה; ולכאורה הדבר מבואר בסיפא של משנתנו: בת ישראל שניסת לכהן והכניסה לו עבדים, הרי אלו יאכלו בתרומה, ומוכח שהאשה, שהיא "קנינו שקנה קנין", אוכל בתרומה.

וביארנו התוספות: אם משום הסיפא של המשנה "היה אמינא דאכלי מכח האשה עצמה שאוכלת" כדין אשת כהן שאוכלת בתרומה "ולא מכח הבעל משום קנינו שקנה קנין", ואילו היה כן לא היה מקום לקושיית הגמרא, שהרי זו חללה היא, וכיון שהיא עצמה אינה אוכלת, הרי שאף את עבדיה לא תאכיל, "להכי פריך מברייתא דקתני: קנינו שקנה קנין אוכל", והיינו שהבעל הכהן הוא זה שמאכיל את קנין קנינו בתרומה, "ואם כן אפילו אינה אוכלת" שחללה היא "יש להם לאכול".

ולא ביארנו התוספות, אם מלבד מה שהבעל מאכיל את קנין קנינו אף האשה עצמה מאכלת את עבדיה בתרומה, או שמא אין זו אלא "היה

וכן מנין שעבדיו (5) של כהן, שהם קנינו, שקנו עבדים לעצמם (6) —

שיאכלו גם עבדי העבדים בתרומה?

שנאמר "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו — הוא יאכל בו".

ויכול היה הכתוב לומר "וכהן כי יקנה נפש — הוא יאכל בו".

אלא, מלמד הכתוב שקנינו שקנה קנין הרי הוא אוכל בתרומה. (7)

הרי למדת שהכהן מאכיל את קנין קנינו בתרומה. (8) ואם כן, מה איכפת לך שהקנין עצמו הוא חלל ואינו אוכל בתרומה?!

ומשנינן: רק כל האוכל תרומה בעצמו הרי הוא מאכיל את אחרים בתרומה.

אבל כל שאין אוכל בעצמו בתרומה אינו מאכיל אחרים.

ואשה זו, שנישאה באיסור לכהן, ונתחללה אינה אוכלת, ולכן אינה מאכילה. (9)

והניחה הגמרא שכלל זה אמור בכל מי שגורם להאכיל אחרים בתרומה, שאם הוא עצמו אינו אוכל, הוא אינו יכול לגרום שיאכלו אחרים בתרומה, ולפיכך תמהינן:

ולא, וכי מי שאינו אוכל — אינו מאכיל?!

והרי כהן ערל, וכל הטמאים שאינן אוכלין, ומכל מקום מאכילין הם את עבדיהם

5. כתב רש"י: "ועבדיו שקנו עבדים" גרסין, וביאר רבינו עקיבא איגר [ראה ליקוטים חדשים לרעק"א] את כוונת רש"י בדרך אפשר, שהוא בא לאפוקי שלא נגרוס "עבדיה" [של האשה] שקנו עבדים, כי אלו באמת אינם אוכלים, ועל דרך שכתב החינוך במצוה ר"פ שעבדי העבדים שקנו עבדים אין אותם עבדים אוכלים בתרומה. וסבירא ליה לרבינו עקיבא איגר, שהוא הדין אם עבדי האשה קנו להם עבדים, שאינם אוכלים בתרומה. וראה עוד שם שהביא מדברי הרמב"ם שאף עבדי האשה שקנו עבדים יאכלו בתרומה, ולמד רעק"א מזה, שהרמב"ם חולק על החינוך.

6. כתב רש"י: ואם תאמר: מה שקנה עבד קנה רבו, ולמאי איצטריך קרא לרבינו? משכחת לה כגון שנתנו לו לעבד מנה על מנת שאין לרבו רשות בו, והלך העבד וקנה באותו מנה עבד לעצמו.

7. שהרי זה כאילו אמרה תורה: "וכהן כי יקנה קנין כספו נפש הוא יאכל בו", רש"י.

8. בקובץ הערות כתב לבאר את ההוכחה מן הברייתא שהכהן הוא זה שמאכיל את קנין קנינו בתרומה: הואיל ומבואר שאף קנינו של עבד אוכל בתרומה, וקנין העבד ודאי אינו אוכל בתרומה אלא מכח אדון אדוניו ולא מכח אדונו שלו, כי רק באשה יש לומר שיש לה דין עצמי באכילת תרומה, ומכח דין זה מאכלת היא אף את עבדיה, אבל עבד שאינו אלא כבהמת האדון, אין קנינו אוכל אלא מחמת אדוניו, וכיון שהברייתא כורכת דין קנין האשה וקנין העבד כאחד, הרי משמע כדין זה כן דין זה, [ואולם לשון התוספות ישנים הוא: "וכיון דמקרא נפיק סלקא דעתין דאין חילוק בין אוכלת לאינה אוכלת, דמכח הכהן יש להם לאכול"].

וראה לשון רש"י שכתב בד"ה גזירה [לקמן בעמוד זה] בביאור קושיית הגמרא כאן: דלא גרעה הך חללה מעבד שקנה עבדים.

9. ואף שמכח בעלה אוכלים העבדים ולא מכחה וכפי שנתבאר לעיל, מכל מקום היא זו שנקראת

"קנין — שהוא עצמו — אוכל" הוא דקאמר שהוא גם מאכיל, והכי קאמר:

קנין שהוא עצמו אוכל — הרי הוא מאכיל.

קנין שאינו אוכל — אינו מאכיל.⁽¹²⁾

ולפיכך: אשה — שהיא קנין — אין עבדיה אוכלים בתרומה כשהיא חללה, שהרי היא אינה "קנין אוכל". אבל זרע זרעה של בת ישראל מכהן, הרי הוא מאכיל את אם אמו בתרומה אף שהוא עצמו אינו אוכל, שהרי אין זרעה של בת ישראל מכהן מאכיל משום שהוא קנין.⁽¹³⁾

ורבא אמר ליישב טעם משנתנו שאין עבדי אלמנה הנישאת לכהן גדול באיסור אוכלים בתרומה מדין "קנינו של כהן שקנה קנין", באופן אחר:

מדאורייתא אכן מיכל אכלי, הואיל וקנינו שקנה קנין הוא.

ורבנן הוא דגזרו בהו [בעבדי אשה הנישאת לכהן באיסור] שלא יאכלו בתרומה.

והטעם: כדי שתאמר אשה זו שנישאה לכהן באיסור: אני אינה אוכלת בתרומת בעלי, ואף עבדי אינן אוכלין, אם כן זונה היא

בתרומה, וכמו ששנינן לקמן [ע א]: הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה, נשותיהן ועבדיהן יאכלו בתרומה!

ומשנינן: התם — פומייהו כאיב להו!

פיהם הוא שכואב ומונעם מאכילת תרומה באופן זמני.

כלומר, אין הם אלא מחוסרי תקנה, ועומדים הם להיתקן ולאכול בתרומה. אבל זו שהיא נעשית חללה, אין לה תקנה עולמית.⁽¹⁰⁾

ואכתי תמהינן: והרי ממזר, כלומר: בת ישראל שניסת לכהן וילדה בת והבת ניסת לממזר וילדה בן ומתה, והבן עדיין קיים, ושנינו לקמן סט א, שאם אמו אוכלת בתרומה בגרמתו, כי כל אשה שנתעברה מכהן וזרעה או זרע זרעה קיים הרי היא אוכלת בתרומה, ואפילו ישראל הוא ואפילו ישראל ממזר הוא —

שהוא — זרע הזרע עצמו — אין אוכל בתרומה שהרי זר הוא, ומכל מקום מאכיל את אם אמו בתרומה!⁽¹¹⁾

אמר פירש רבינא את יישוב הגמרא "אוכל מאכיל שאינו אוכל אינו מאכיל":

לא נאמר כלל זה בכל המאכילים, אלא רק:

11. כתב רש"י: והוא הדין נמי אי כשר הוה שנולד מישראל כשר, נמי אין אוכל ומאכיל אם אמו, והא דנקט לאותובי "ממזר" משום דמתניתין היא לקמן סט ב.

12. בקובץ הערות כתב שהוא גזירת הכתוב.

13. יש להסתפק לפי תירוצ הגמרא, האם קנין

ה"מאכיל", ובהמשך הסוגיא מבואר, שאף זרע זר שיש לבת ישראל מכהן, נקרא "מאכיל".

10. רש"י. במשנה דלקמן פירש רש"י: הערל, שמתו אחיו מחמת מילה; ותמה עליו הריטב"א שם מסוגייתנו, דמשנינן כאן "פומייהו כאיב להו", וזה אין שייך בערל שמתו אחיו מחמת מילה! ותירץ: אפשר שייבלע בו דמו, או שיתחזק ויתחלפו סמניו, ראה שם.

אצלו [זונה אני אצל בעלי]. **והילכך אתי לאפוקה** [יוציאנה בעלה], ולא ישהה עמה באיסור.

רב אשי אמר אף הוא כדברי רבא, שמן התורה יכולים העבדים לאכול בתרומה מדין "קנינו שקנה קנין", ומדרבנן הוא שאסרו את העבדים לאכול בתרומה, ומשום גזירה **שמא תאכיל** את עבדיה אף **לאחר מיתה** של בעלה, והרי כשמת בעלה אין מי שיאכילם בתרומה.

ותמהינן: **אלא מעתה**, אף **בת ישראל כשרה שנישאת לכהן לא תאכיל** את עבדיה בתרומה, **גזירה שמא תאכיל** אותם אף **לאחר מיתה**, שהרי מה טעם יש לגזור כן רק על בת ישראל פסולה שנישאת לכהן.

ואילו במשנתנו שנינו: בת ישראל שניסת לכהן והכניסה לו עבדים בין עבדי מלוג וכו' יאכלו בתרומה! (14)

אלא, אמר רב אשי: אכן בבית ישראל שניסת לכהן, אין מקום מעיקר הדין לגזור שמא תבוא להאכילם לאחר מיתה, כשחזרה להיות זרה, כי יודעת היא, שאחר מיתת בעלה, שוב אינה מאכלת, לא את עצמה ולא את עבדיה, בתרומה.

אלא שעיקר גזירת חכמים היתה **באלמנה כהנת** [בת כהן] שנישאת לכהן גדול [או גרושה כהנת שנישאת לכהן הדיוט].

ומשום, דאם תאמר: עבדיה אכלי בתרומה מכח כהונת בעלה ואף שהיא חללה, **אתיא האלמנה לאורויי** היתר להאכיל את עבדיה אף לאחר מיתת בעלה משום כהונתה שלה [שהרי היא חזרה לבית אביה, ואוכלת בתרומה] ולא תחוש לכך שנעשית חללה, כי תאמר:

הרי **מעיקרא**, קודם שנישאתי, **אכלי עבדי בתרומה דבי נשא** [בתרומת בית אבי], כלומר, מתוך שאכלתי אני בגין היותי בת כהן, אף עבדי אכלו בתרומה.

ואף **כשאנימכבי ליה להאי** [וכשנשאתי לזה], ונתחללתי, **אכלי עבדי בתרומה דגבראי** [של בעלי].

ואם כן **השתא** שנתאלמנתי מבעלי, אף שאני עצמי איני אוכלת כיון שנתחללתי, מכל מקום **הדרי לי למילתיה קמיינא** [אחזור למצבי הקודם], להאכיל את עבדי בתרומה, ואף שנתחללתי, שהרי החללות לא מנעה את העבדים מלאכול כשהייתי בבית בעלי.

ואולם היא **לא ידעה**, **דמעיקרא**, קודם

שאינו אוכל מחמת שהוא טמא, הרי הוא מאכיל את עבדיו בתרומה?

וראה בקרן אורה ד"ה אמר, שצידד לומר בדעת הירושלמי, שקנין טמא אינו מאכיל, ראה שם.

14. רש"י. והקשה הרמב"ן על גירסת רש"י: ליקשי מן האשה עצמה [שנישאת לכהן בהיתר],

שלא תאכל גזירה שמא תאכל לאחר מיתה בעלה; ולפיכך כתב: וגירסא דמחזורא טפי, "בת ישראל [כשירה] שניסת לכהן, לא תאכל גזירה שמא תאכל לאחר לאחר מיתה", ואכן קושיית הגמרא היא ממנה עצמה, וכל שכן עבדיה.

והתוספות כתבו, שאף לגירסת שלפנינו, הקושיא היא הן ממנה עצמה והן מעבדיה, ראה

שנישאת, אכן היו עבדיה אוכלים בתרומה, כיון דלא שויתתה לנפשה חללה [לא היתה חללה].

ואילו השתא שויתתה לנפשה חללה [הרי נעשתה חללה], ושוב אינה יכולה להאכיל את עבדיה בתרומה.

כלומר, שהיא לא תדע להבחין, שהחללות כשהיתה בבית בעלה אינה מונעת את העבדים מלאכול, אבל עכשיו שמכחה הם אוכלים, הרי החללות מונעת את עבדיה מלאכול.

ולפיכך אמרו חכמים שאף כשהיא אצל בעלה, שאין החללות פוסלתה מעיקר הדין, לא תאכל זו בתרומה.

ומפרשין: תינח אלמנה כהנת, שפיר אתה אומר שאין עבדיה אוכלים בתרומת בעלה.

אבל אלמנה בת ישראל — מאי איכא למימר! ? מה הטעם שלא יאכלו עבדיה בתרומה מכח בעלה הכהן, שהרי לא תבוא להאכילם לאחר מיתה, כשחזרה להיות זרה ככל הזרות? !

ומשנינן: באלמנותה — לא פליגי רבנן.

היות ובאלמנה כהנת מן הראוי לגזור שלא יאכילנה בעלה, שוב לא חילקו חכמים, ואסרו אף את עבדי אלמנה בת ישראל שלא יאכלו בתרומה מכח בעלה הכהן.

ומאותו טעם עצמו, אסרו חכמים את כל הפסולות שנישאות לכהן באיסור, וכגון גרושה וחלוצה לכהן הדיוט.

איתמר: המכנסת שום לבעלה [הכניסה לו נכסי צאן ברזל, שהוא שם את ערכם בשעה שהכניסה אותם, ומקבל על עצמו בכתובתה, לשלם לה שומא זו כשימות או יגרשנה].

וכשגירשה בעלה, היו הכלים או הקרקעות שהכניסה עדיין קיימים:

היא, האשה אומרת: כלי שהכנסתי — אותם עצמם אני נוטלת, לפי הערך של החיוב שאתה התחייבת לי עבורם בכתובתי, ואיני נוטלת דמים.

והוא הבעל אומר: רק דמים אני נותן, כמו שקבלתי עלי בשומא בחיוב כתובתך עבור נכסי צאן ברזל, ומאז הן באחריותי, ושלי הן, [רש"י], ואיני חפץ ליתן אותם עצמם.

הדין עם מי?

רב יהודה אמר: הדין עמה, ותטול כליה. (1) ב-10

ורבי אמי אמר: הדין עמו, ונותן לה דמים, ואינה נוטלת את הכלים.

ומפרשת הגמרא את טעמם:

רב יהודה אמר: הדין עמה, כי משום "שבח בית אביה" — דידה הוי!

1. לקמן בהמשך הסוגיא מבואר, שאף לרב יהודה אין הכלים שלה בלא שתעשה בהם גוביינא.

ודעת התוספות והתוספות ישנים והכי משמע גם מדברי הרמב"ן והרשב"א, שידענו כל זה

דבריהם ודברי הרמב"ן.

ואולם, מדברי רש"י שהביא את משנתנו כהוכחה שבת ישראל הניסת לכהן מאכלת את עבדיה בתרומה, משמע קצת שלא כדברי התוספות.

אמר רב ספרא: מי קתני "והן שלו"?

והרי "הואיל וחייב באחריותן" הוא דקתני! ולעולם — לאו דידיה ניהו [וראה תוספת ביאור בהערות (4)].

ותמהינן: וכי כל היבא דחייב האדון באחריותן של העבדים, אכלי העבדים בתרומה? וכי משום שיש לבעל חיוב אחריות עליהם יאכלו העבדים בתרומה, והרי אינם שלו! וכיון ששנינו "עבדי צאן ברזל יאכלו", הרי למדת שדידיה ניהו. (5)

[יש סוברים שהוא שלה ממש, ויש אומרי שזכותה היא לגבותם. (2)]

רבי אמי, שאמר הדין עמו, סבר, כיון דאמר מר, במשנתנו בענין העבדים שהכניסה לו בתורת נכסי צאן ברזל:

אם מתו העבדים שהכניסה לו כנכסי צאן ברזל — מתו לו, ואם הותירו העבדים לאחר שהושבחו או התייקרו — הותירו לו.

והואיל וחייב הבעל באחריותן — יאכלו העבדים בתרומתו של אדוניהם הכהן [וראה תוספת ביאור בהערות (3)].

באחריותן יאכלו, אמר רב ספרא וכו'.

4. אין כוונת רב ספרא לומר, שהוכחת הגמרא היתה מלשון "הואיל וחייב באחריותן", כי זו אינה ראיה כלל, אלא אדרבה יותר משמע שאינם שלו; וכוונת הגמרא בהוכחתה היתה ממה שהעבדים אוכלים בתרומה [וכדמשמע המשך הגמרא], כי לא סברה הגמרא שעל ידי חיוב אחריות יוכל האדון להאכיל את עבדיו; ועל זה אמר רב ספרא: וכי אטו כתוב במשנה כי מטעם שהם שלו הרי הוא מאכילם, הרי אדרבה לשון המשנה הוא שחיוב האחריות הוא שמאכילה, כי סובר רב ספרא, שאף חיוב האחריות יש בכחו להאכיל את העבדים בתרומה.

5. א. ביאר הרשב"א [וראה גם בריטב"א], שקושיית הגמרא היא, ממה ששנינו: עבדי צאן ברזל של אלמנה וגרושה לכהן אוכלים בתרומה, הואיל ובאלו אי אפשר שיאכלו מכח האשה שהרי חללה היא; אבל משאר עבדי צאן ברזל שאוכלים בתרומה, אין להוכיח שדידיה ניהו, הואיל ואף אם תאמר: דידה ניהו, הרי אוכלים הם בתרומה, שהרי קנינו שקנה קנין — והקנין עצמו אוכל בתרומה — הרי אותו קנין שני

כבר בתחילת הסוגיא, ואינו חידוש שנתחדש בסוף הסוגיא; ואולם דעת הריטב"א [ראה דבריו ודברי הראשונים לקמן בהא דתניא כוותיה דרבי אמי], שמתחילה לא ידעה הגמרא שמחוסרת גוביינא היא, ראה שם.

2. כן הוא לדעת רוב הראשונים שנזכרו בהערה לעיל, וכן מצינו לשון "דידה הוי" בסוף הסוגיא אף על כלים שהיא נוטלת משום שבח בית אביה וצריכה לשלם תמורתם.

3. לפי גירסת הספרים שלפנינו: נראה מדחייתו של רב ספרא, שראיית הגמרא היא ממה ששנינו: "הואיל וחייב באחריותן יאכלו", ומהמשך הגמרא נראה שהכוונה היא להוכיח ממה שאוכלים העבדים בתרומה, וכן נראה מדברי התוספות ישנים, כמבואר בהערה בהמשך הסוגיא.

ואולם בספר ישועות יעקב גרס: כיון דאמר מר: אם מתו מתו לו ואם הותירו הותירו לו, [כלומר: כיון שאתה אומר: "אם הותירו הותירו לו", על זה אין שייך לבוא מדין חיוב אחריות, אלא מתוך שהם שלו, ואינו חייב אלא דמי החפץ]; לימא מסייע ליה: הואיל וחייב

והרי נהי, על אף דמחייב השוכר בגניבה ואבידה⁽⁸⁾ —

כאונסיה, בכחשה ובפחיתת [רשב"א] דמיה — מי מחייב?! וכי חייב השוכר באחריות הבהמה אם תיאנס או תיכחש או שייפחתו דמיה, כשם שחייב הבעל בנכסי צאן ברזל?⁹

ואם כן, אין לך להוכיח ממשנה זו שאין חיוב אחריות כמו של הבעל בנכסי צאן ברזל מאכלת בתרומה; ויכולים אנו לומר שמשום חיוב אחריות הבעל אוכלים העבדים בתרומה, ולעולם נכסי צאן ברזל לאו ידידיה נינהו.

הא — בעל שחייב באחריות נכסי צאן ברזל שלו — **לא דמיא אלא לסיפא** של אותה

והתנן במשנה במסכת תרומות, שחיוב אחריות של כהן על עבד או בהמה, אינו חשוב "קנין כספו" להאכילם בתרומה:

דתנן: **ישראל ששכר פרה מכהן, הרי זה יאכילנה כרשיני תרומה**.⁽⁶⁾

אבל כהן ששכר פרה מישראל, אף על פי שמזונותיה עליו [על הכהן] — הרי זה לא יאכילנה כרשיני תרומה! היות ולענין תרומה צריך שתהא הבהמה "קנין כספו", ובהמה זו אינה קנין כספו של השוכר הכהן, אלא של בעליה הזר [וראה תוספת ביאור בהערות⁽⁷⁾].

והוינן בה: **ותסברא**, וכי סבור אתה שראיה זו שהבאת, ראיה היא?!

אלא של כהנים, והרי הוא גזול, וראה מה שביאר שם, וכתב עוד: אי נמי, שנפלו לו מאבי אמו כהן.

7. התוספות פירשו שאיסור האכלתה בכרשיני תרומה הוא משום שעל ידי כך נהנה הזר בעל הבהמה "הנאה של כילוי" מן התרומה, והנאה כעין זו אסורה אף בתרומה שמותרת בהנאה.

ותוספות ישנים ותוספות הרא"ש, וכן הרע"ב ביארו: לא יאכילנה כרשיני תרומה, כיון שגוף הפרה לישראל, דכתיב: וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, נפש אפילו נפש בהמה במשמע, ואמר רחמנא: קנין כספו דכהן ליכול בתרומה, קנין כספו של ישראל לא ליכול בתרומה, [לשון הרע"ב]. וראה מה שכתב רש"י בעבודה זרה טו א ד"ה לא יאכילנה.

8. מחלוקת תנאים היא, אם דין השוכר כשומר שכר החייב בגניבה ואבידה, או דינו כשומר חנם

אוכל בתרומה, וכפי שנתבאר בגמרא לעיל בעמוד א.

ב. מבואר מן הסוגיא, שלמאן דאמר "דידה נינהו", אף מחיים דידה נינהו, שהרי משנתנו אינה מדברת לאחר מיתת הבעל או אחר גירושי האשה; וראה היטב בתוספות ד"ה עבדי בסופו.

ג. הקשו בתוספות ישנים: הרי לכולי עלמא — בין לרבי אמי בין לרב יהודה — מחוסרת גוביינא היא, ועד שלא תגבה ברשותו הם; וכיון שכן למה לא יאכילם הבעל בתרומה עד שתגבה אותם ממנו?!

ד. בריטב"א לקמן בהמשך הסוגיא, כתב — על פי שיטתו, שלא נתחדשה סברא זו ד"מחוסרת גוביינא" אלא בסוף הסוגיא [כפי שהובא לעיל בהערה] — שאכן לפי מסקנת הגמרא מתבארת המשנה לענין תרומה כפשוטה.

6. רש"י בעבודה זרה טו א הוקשה לו, איך מאכילה ישראל כרשיני תרומה שאינם שלו

משנה בתרומות:

ישראל ששם [ש"ן ימנית] **פרה מכהן** [קיבל על עצמו אחריות הפרה אף מאונס, כחש ופחת דמים⁽⁹⁾], **לא יאכילנה כרשיני תרומה**, דכשלו הן חשובים ולא של הכהן.

אבל כהן ששם פרה מישראל, יאכילנה כרשיני תרומה, דכשלו הם חשובים.

הרי למדת: כל שנתחייב באחריות גמורה, הרי זה מאכילם בתרומה, והכי נמי יש לפרש במשנתנו, ומכל מקום לאו ידידה נינהו.

יתוב [אחרונים, ישבו] **רבה ורב יוסף בשלהי פירקיה דרב נחמן** [לאחר דרשת רב נחמן], **ויתבי וקאמרי** [ישבו ואמרו]:⁽¹⁰⁾

תניא כוותיה דרב יהודה, ותניא כוותיה דרבי אמי.

תניא כוותיה דרבי אמי שנכסי צאן ברזל כשלו הם חשובים, ועל כרחך שאם באה ליטול כליה אין הדין עמה:

אמרה תורה: וכי יכה איש את עינו עבדו או את עין אמתו ושחתה לחפשי ילחנו תחת עינו. ואם שן עבדו או שן אמתו יפיל לחפשי ילחנו תחת שנו.

עבדי צאן ברזל — יוצאין בשן ועין לאיש.

שאם הבעל הוא זה שחבל והוציא את השן או את העין של העבד, הרי הוא יוצא לחרות.

אבל לא לאשה, שאם האשה היא שחבלה בהם, אין הם יוצאים לחרות.

ומוכח שעבדי צאן ברזל הם של הבעל, וכדעת רבי אמי [וראה תוספת ביאור בהערות⁽¹¹⁾].

תניא כוותיה דרב יהודה, שהדין עמה:

דתניא: **אשה המכנסת שום לבעלה** [נכסי צאן ברזל, הנישומים בכתובתה] —

אם רצה הבעל למכור את הנכסים — לא ימכור, כדי שאם יגרשנה תוכל ליטול כליה, וכדעת רב יהודה.

ולא עור, אלא אפילו הכנים לה הבעל שום משלו, שהוא זה שהביאם, וקיבלם על עצמו כמו נכסי צאן ברזל, אף בנכסים האלו, **אם רצה הבעל למכור את הנכסים — לא ימכור!**

ומשום שאף בנכסים אלו זכותה של האשה ליטול את אותם כלים שהוא הכניס, על אף שבהם אין לה את טענת הזכות לקבל "שבח בית אביה".

9. שאינו חייב אלא בפשיעה, וסוגייתנו כדעת הסובר: שוכר כנושא שכר דמי, ומכאן משמע שהלכה כמותו, תוספות.

10. בראשונים יש גירסא: **ויתבי וקאמר**, והיינו שרב נחמן הוא שאמרה.

11. כתבו התוספות, שמן הרישא של הברייא "עבדי צאן ברזל יוצאים בשן ועין לאיש", אין להוכיח כדעתו של רבי אמי, כי בדין זה מודה אף רב יהודה, שהרי לענין תרומה מודים כולי עלמא שהם אוכלים בתרומה, ומשום שאף לרב

אמר תמה ליה רבא לרב נחמן: והתניא כוותיה דרבי אמי, וכפי שהביאה הגמרא לעיל?!

ומשני ליה רב נחמן: אף על גב דתניא כוותיה דרבי אמי, מסתברא טעמא דרב יהודה, משום "שבח בית אביה".

החיא איתתא, דעיילה ליה לגברא איצטלא דמילתא בכתובתה [אשה אחת הכניסה בגד של משי כנכסי צאן ברזל בכתובתה]. שכיב [מת] בעלה. שקלוה יתמי, ופרסוה אמיתנא [נטלו היתומים את האיצטלה ופרסו אותה על המת]. ותכריכים של מת אסורים בהנאה.⁽¹⁴⁾

מכרו שניהם, הבעל או האשה, את נכסי צאן הברזל לפרנסה [למזונות]⁽¹²⁾ —

זה היה מעשה לפני רבן שמעון בן גמליאל, ואמר: הבעל מוציא מיד חלקוחות.

כלומר: לא מיבעיא שכשמכר הוא בלא דעתה ומת או גירשה, שהיא מוציאה מיד חלקוחות את כליה, אלא אפילו הוא מוציא מיד חלקוחות מיד, דבשעת מכירה לאו מכירה ודאית היא שמא ימות בחייה ונמצאת מכירתו בטילה, [רשב"א בהבנת רש"י]; וכשהיא מכרה, ודאי מוציא הבעל שהרי שלו הוא.⁽¹³⁾

אמר רבא אמר רב נחמן: הלכה כרב יהודה.

13. לשון רש"י הוא: לא מיבעיא דאם מכר הוא בלא דעתה ומת או גירשה, דהיא מוציאה מיד חלקוחות, אלא אפילו מתה היא מוציא מיד חלקוחות דמכירה לאו מכירה הוא; והרשב"א הביא משמו: דבשעת מכירה לאו מכירה ודאית היא שמא ימות בחייה ונמצאת מכירתו בטילה. וכתב עוד הרשב"א, כי מה שכתב רש"י "אלא אפילו מתה היא מוציא מיד חלקוחות, אין כוונתו שאינו מוציא מיד חלקוחות אלא כשמתה היא, אלא אפילו כשמתה היא, הבעל מוציא מיד חלקוחות, ראה שם. והרשב"א תמה עליו: נמצא לפי דבריו שהבעל מבטל לכשירצה והאשה אינה יכולה לבטל אלא משעה שתבוא לגבות, וזה דחוק מאד, יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא, הוא מבטל מיד מחמת זכותה, והיא אינה יכולה לבטל עד שעת גוביינא?! וביאר שם הענין באופן אחר.

14. תכריכי המת איסורי הנאה הן כהקדש, שלמד בגזירה שוה "שם — שם" מעגלה

יהודה חשובים העבדים "קנין כספו" של הבעל מחמת חיוב אחריות של הבעל, ואם כן מטעם זה חשוב העבד "עבדו" של הבעל, ויוצא הוא לחירות אם הכהו הבעל; ועוד, שהרי מחוסרת גוביינא היא, ראה בדבריהם.

וביאור ראיית הגמרא היא מן הסיפא: "אבל לא לאשה", שדין זה תלוי במחלוקתם של רבי אמי ורב יהודה, ולדעת רבי אמי אין הם יוצאים לחירות אלא בהכאתו של בעל, וכמבואר בברייתא, ואילו לדעת רב יהודה הרי הם יוצאים לחירות אף בהכאתה של האשה, [וראה עוד מה שהוסיפו בזה; וראה מהרש"א וקרבן אורה שנחלקו בהבנת דבריהם].

ואולם דעת הרמב"ן הרשב"א והריטב"א [ותוספות עצמם בבבא קמא פט ב ד"ה מאי], שהראיה היא ממה שיוצא לאיש, ודחו קושייתם השניה של התוספות, כל אחד על פי דרכו; וקושייתם הראשונה של התוספות לא הזכירו כלל.

12. לאו דוקא למזונות, אלא שאין אדם מוכר כלי תשמישיו אלא למזונות, רש"י.

ברשותה] אלא רק "שעבודא בעלמא" יש לה על האיצטלא!

והראיה שעדיין אין האיצלה שלה [או שאין היא עדיין ברשותה, שהרי **אילו מיוגניב**] אם האיצטלא היתה נגנבת מהיתומים] וכי **לא יורשים חייבים** לשלומי [האם לא היה מוטל חיוב על היתומים לשלם לה את האיצטלא]?!

כי אם תמצי לומר שכבר הם ברשותה, אף בלי גוביינא, אם כן, למה לא פקע מיד בשעת המיתה חיוב האחריות שיש לבעל.

וכיון **דאילו מיוגניב** — **יורשין חייבים לשלומי**, הרי **ברשותיהו** של יורשים קיימי, ⁽¹⁵⁾ עד שתגבה אותה מהם.

וכיון שאיצטלה ברשות היתומים היא, בא ה"הקדש" שהקדישוהו היתומים [דהיינו, איסור ההנאה שהחילו היתומים על החפץ], ומפקיע את שעבוד האשה מן האיצטלא, ונותנים היורשים את דמי האיצטלא ⁽¹⁶⁾.

אמר רבא: קנייה מיתנא, "קנהו" המת לאיצטלה, מחמת היתומים שפרסוה עליו, וכאילו שלו היא!

כלומר, מתוך שפרסוה היתומים לאיצטלה על המת — הרי היא נאסרת בהנאה.

ואין זה נחשב כאדם האוסר על חבירו דבר שאינו שלו, שאין בכוחו לאוסרו.

אמר תמה ליה נאנאי, בריה דרב יוסף, בריה דרבא, לרב כהנא:

והאמר רבא אמר רב נחמן: הלכה כרב יהודה, שאמר שהאיצטלה הוא של האשה ולא של היתומים, ואין יכולים היתומים לאסור בהנאה את הבגד שאינו שלהם?!

אמר ליה רב כהנא לנאנאי: מי לא מודה רב יהודה דאף על גב שהדין עמה, מכל מקום בגד זה עדיין מחוסר גוביינא הוא! וכל עוד שלא גבתה את האיצטלא מהיתומים אין האיצטלה שלה [או אין היא נחשבת

ערופה. כתיב במיתת מרים "ותמת שם מרים", וכתוב בעגלה ערופה "וערפו שם את העגלה בנחל". ועגלה ערופה אסורה בהנאה.

15. רש"י. כן היא הגירסא ברי"ף ברשב"א וברא"ש, ונתבארה כפי שפירשוהו רש"י והרשב"א; וכתב הערוך לנר, שמרש"י משמע נמי שהוא גורס כן, ותמה, מי השמיט דברים אלו מן הגמרא.

16. פירוש: ולכן חל איסור ההנאה שעשו היתומים, אבל אם לא היינו אומרים שהוא מפקיע מידי שעבוד, היה שעבודה של האשה מונע בעד היתומים מלאסור את החפץ בהנאה;

וכן בשלשת הדברים שמביאה הגמרא, אם לא שאנו אומרים: "חמץ מפקיע מידי שעבוד", היה השעבוד מונע מן ההקדש לחול, ולא היה חל איסור החמץ כי היה נחשב כחמץ של גוי שאינו נאסר בהנאה, וכן לא היה חל השחרור ששחרר בעל השור את שורו.

ובביאור ענין "מפקיע מידי שעבוד", נסתפקו בו האחרונים, האם הכוונה היא, שדברים אלו אכן מפקיעים את השעבוד המונע בעדם מלחול [וכפי שמשמע מפשטות לשון רש"י], ומתוך כך הם חלים; או כוונת הדברים היא, שאין בכח שעבודה של האשה מלמנוע בעד היתומים מלאסור את החפץ בהנאה, אף שעל ידי כך יימנע ממנה מלגבות את שעבודה.

ששנינו במשנתנו בענין נכסי צאן ברזל:
 "ואם הותירו הותירו לו". ונמצא, שאין הוא
 חייב לתת לה מתוך האלפיים אלא אלף זוז,
 כפי שהיה ערך הנכסים בשעה שהכניסם לו
 —

אחד מן הכלים שהכניסה, הושה היום אלף
 זוז — האשה נוטלתו בכתובתה, כתשלום
 האחריות על נכסי צאן ברזל שקיבל על
 עצמו בעלה בכתובתה.

ואחד מן הכלים שהכניסה, דהיינו, הכלי
 השני גם שוה אלף זוז, אך הוא יתר על
 החוב שחייב לה בעלה — יש לה לאשה
 זכות, שתהא נותנת דמים לבעלה כפי ערכו
 של הכלי השני, ותהא נוטלתו, על כרחו של
 בעלה, מפני "שבח בית אביה".

ומקשינן: מאי קא משמע לן רב יהודה
 במימרא זו?!

האם את הדין ש"שבח בית אביה" — רידה
 הוי, שזכאית היא ליטלו בתשלום?!

והא אמרה רב יהודה חדא זימנא [הרי כבר
 אמרה רב יהודה, לעיל]?!

ומשנינן: מהו דתימא: הני מילי — שהיא
 זכאית ליטול כליה משום "שבח בית אביה"

ומפרשת הגמרא: רבא, שאמר מתוך
 שמחוסרת גוביינא היא, חל ההקדש, ופקע
 שעבוד האשה — לטעמיה [לשיטתו] הוא!

א-טו דאמר רבא: הקדש, חמץ, ושחרור מפקיעין
 מידי שעבוד.

הקדש מפקיע מידי שעבוד: כגון אם עשה
 שורו "אפותיקי" לבעל חובו, והקדישו
 למזבח, שהוא קדושת הגוף, פקע שעבודו
 של בעל חובו.⁽¹⁾

חמץ מפקיע מידי שעבוד: כגון מי שעשה
 את חמצו אפותיקי לבעל חובו גוי, והרי הוא
 מונח בידו של הישראל, ובאו שש שעות של
 ערב הפסח, פקע שעבוד הגוי, הואיל ולא
 היה החמץ שייך ממש לגוי, ולכן, חייב
 הישראל לבערו.⁽²⁾

שחרור מפקיע מידי שעבוד: כגון עשה עבדו
 אפותיקי לחבירו, ושחררו, הרי הוא
 משוחרר, ופקע שעבודו של המלוה.

אמר רב יהודה: אשה שהכניסה לו לבעלה,
 בתורת נכסי צאן ברזל, שני כלים בשווי אלף
 זוז, ושבחיו הכלים, ועמדו על ערך של שני
 אלפים זוז.

ואותו הרווח של היוקר שייך לבעל, וכמו

חובו דינר נוסף כדי לפדות מיד ההקדש, ובא
 הבעל חוב ונוטל את הנכסים לכיסוי חובו.

2. שם. ולדעת רבא, מה ששנינו בפסחים
 שהחמץ מותר בהנאה לאחר הפסח, ואין הוא
 אסור בהנאה כשאר חמץ של ישראל שעבר עליו
 הפסח, מיירי שנתנו ישראל בבית הגוי, שאינו
 חייב לבערו ואינו נאסר, כיון שאינו מחוסר
 גוביינא.

1. רש"י לעיל מו א, ביאר שהפקעת השיעבוד
 היא דוקא על ידי הקדשתו בקדושת הגוף
 למזבח, אבל קדושת דמים, לא מפקיעה את
 השיעבוד. וכפי ששנינו בערכין, במי שהקדיש
 את נכסיו והיו עליו כתובת אשה ובעל חוב,
 שאין ההקדש חל מעיקר הדין, הואיל והנכסים
 משועבדים. אולם גזרו חכמים שיפדו הבעלים
 את ההקדש בדבר מועט, ואם אין לו ללוה אותו
 דבר מועט כדי לפדותו, מוסיף ומלוה לו בעל

— **היבא דמטיא למישקל בכתובתה** [כאשר ערך הכלים הוא לפי המגיע לה מכח האחריות שנטל עליהם בכתובתה].

אבל מיתן דמי ומישקל, לתת דמים ולקחת את הנכסים שאינם מגיעים לה לפי ערך הדמים של הנכסים שהכניסה לו, הוה אמינא **דלא** אמר רב יהודה שיכולה לשלם דמים, וליטלם.

קא משמע לן רב יהודה, שאפילו נכסים העולים בשווים על מה שמגיע לה לפי הסכום שהכניסה לו, יכולה היא לשלם עבורם, וליטול את הנכסים שהכניסה לו מבית אביה!

מתניתין:

בת ישראל שניסת לבהן וילדה לו בנים, ומת בעלה והניחה מעוברת —

הרי **לא יאכלו עבדיה** [עבדי צאן ברזל

שהכניסה לבעלה⁽³⁾] — שירשו אותם בניו — **בתרומה**, על אף שהם עבדים של בניו הכהנים —

מפני חלקו של עובר, באותם עבדים,⁽⁴⁾ שאין בכוחו של העובר להאכילם [כדמפרש ואזיל], ולפיכך אין הם אוכלים בתרומה כלל.⁽⁵⁾

לפי **שהעובר** הנמצא במעי אמו:

א. **פוסל** את אמו בת כהן — שנישאת לישראל ומת בעלה — מלשוב לבית אביה לאכול בתרומה, כשם שבן ילוד פוסלה מלשוב, כמאמר הכתוב "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה כנעוריה, מלחם אביה תאכל".

הרי למדת שאם יש לה זרע, ואפילו אינו אלא עובר — אינה שבה לבית אביה.⁽⁶⁾

ב. **ואינו מאכיל** בתרומה את אמו בת ישראל שניסת לכהן ומת בעלה.

3. על אף שהמשנה עוסקת בעבדי צאן ברזל שלה, אין הדין הזה נוהג דוקא בעבדים אלו, אלא הוא הדין בשאר עבדים של הכהן.

4. כלומר: שמא ימצא עובר זכר, שהרי אם נקבה היא אין לה חלק בעבדים, ואף שזכרים מיעוט הוא כמבואר בגמרא, סבר רבי יוסי "חיישנן למיעוטא", ראשונים.

5. ברש"י בברייתא שבגמרא בד"ה עבדי כתב: עבדי צאן ברזל לא יאכלו מפני חלקו של עובר, שיש לו חלק בהן דאית ליה זכייה, ולא ידעינן הי מיתרמי לחלקו, לפיכך עבדים אסורים לאכול [וכעין זה כתב רש"י בנדה מד א לגבי אחד האחים שהיה חלל, שהוא פוסל את

העבדים משום "שאין אנו יודעים לברור מי מגיע לחלקו"].

וכתב הרשב"א על דברי רש"י שלא ירד לסוף דעתו, שאפילו לא יבוא כלום לחלקו, תיפוק ליה משום שעכשיו יש לו חלק בו, והוה ליה כעבד שיש לזר חלק בו, שאינו אוכל, משום חלקו של זר.

ועוד, אפילו לא יבוא לחלקו, מכל מקום, קודם שחלקו, חלק היה לו בו, ובדאורייתא "אין ברירה".

אלא אם כן יסבור רש"י שיש ברירה אפילו בדאורייתא; וראה ישרש יעקב.

6. בגמרא לקמן סז ב, נלמד דין זה מן הכתוב.

ואינו כבן ילוד, שמאכיל את אמו בת ישראל בתרומה, כמאמר הכתוב "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו, הוא יאכל בו, ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו". ודרשו חכמים: "יאכילו בלחמו!", ללמדך שבת ישראל שניסת לכהן וילדה לו בן, הרי היא אוכלת תרומה בגללו.⁽⁷⁾

וכשם שאין העובר, בנו של כהן, מאכיל בתרומה את אמו שהיא בת ישראל, כך אין העובר הכהן מאכיל את עבדיו בתרומה, **דברי רבי יוסי**.⁽⁸⁾

אמרו לו חכמים לרבי יוסי: מאחר שהעדת לנו על בת ישראל שנישאת לכהן שאין העבדים שירשו בניו של הכהן אוכלים בתרומה, הואיל ואף לעובר, בנו של הכהן, יש חלק בעבדים, והוא אינו יכול להאכילם.

אם כן, אף בת כהן שנישאת לכהן, ומת, והניחה מעוברת, לא יאכלו עבדיה [עבדי צאן ברזל שלה, שהם עבדיו של בני בעלה] בתרומה, מפני חלקו של עובר, שאינו יכול

להאכיל את עבדיו בתרומה.⁽⁹⁾

גמרא:

שנינו במשנה: בת ישראל שניסת לכהן ומת והניחה מעוברת, לא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקו של עובר:

איבעיא להו:

האם טעמא דרבי יוסי שאין העובר מאכיל⁽¹⁰⁾ הוא משום דקסבר רבי יוסי: עובר במעי זרה⁽¹¹⁾ — זר הוא.

או דילמא מטעם אחר הוא שאינו מאכיל, כי: רק ילוד הוא שמאכיל בתרומה, אבל עובר, שאינו ילוד — אינו מאכיל את העבדים?

למאי נפקא מינה: לעובר במעי כהנת [בת כהן המעוברת מכהן], אם מאכיל הוא את עבדיו.

אם אתה בא עליו מדין "עובר במעי זרה זר

העובר את עבדיו.

9. בגמרא יתבאר, מה טעם יש לחלק בין בת ישראל שניסת לישראל, לבת ישראל שניסת לכהן.

10. ראה הערה בהמשך הסוגיא, אם הספק הוא על מה שאינו מאכיל את אמו, או על מה שאינו מאכיל את עבדיו.

11. יש לפרש בשני אופנים: א. אף כשנתעברה אמו ממנו זרה היא, הואיל ובת ישראל היא אלא שנישאת לכהן. ב. הואיל ומת בעלה הרי עכשיו

7. ואפילו היה הזרע זר או אפילו ממזר, וכפי שנתבאר לעיל סו א; וטעם הדבר שהעובר אינו מאכיל, יתבאר בגמרא בסמוך, ובהערות.

8. נתבאר על פי רש"י, וכפי שפירש דבריו הרש"ש בד"ה רש"י, וכתב שם שהתוספות הבינו את דברי רש"י באופן אחר.

והתוספות מפרשים את המשנה באופן אחר: "שהעובר פוסל בעבדי אביו, ואינו מאכיל את אמו", ופירשו כן משום שמשנתנו עוסקת בעבדים. ומיהו, אין לפרש את כל הפיסקא על עבדים, הואיל ואם השמיענו התנא שהוא פוסל בעבדי אביו, ממילא לא משכחת לה שיאכיל

הוא", הרי עובר זה שבמעי כהנת כהן הוא, והרי הוא מאכיל בתרומה.

ואם אתה בא עליו משום "ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל", אף עובר שבמעי כהנת אינו יכול להאכיל.

מאי טעמיה דרבי יוסי?

אמר רבה: היינו טעמא דרבי יוסי, דקסבר: עובר במעי זרה זר הוא.

רב יוסף אמר: ילוד מאכיל, שאין ילוד אינו מאכיל. (12)

מיתיבי לרב יוסף, שביאר טעמו של רבי יוסי משום "ילוד מאכיל שאין ילוד אינו מאכיל", מברייטא שלמדנו:

אמרו לו לרבי יוסי: מאחר שהעדת לנו על **בת ישראל לכהן** שלא יאכלו עבדיה בתרומה מפני חלקן של עובר —

בת כהן המעוברת **לכהן** — מהו שיאכלו העבדים בתרומה?

אמר להם רבי יוסי: זו [בת ישראל לכהן] שמעתי לאיסור.

זרה היא, אך כשנתעברה ממנו ככהנת היא חשובה לענין זה.

12. מקור הדין "שאינו ילוד אינו מאכיל", נלמד ממה שאמרה תורה: "ויליד ביתו" הם יאכלו בלחמו, הרי למדת, שאין מאכיל אלא הילוד, ולא מי שאינו ילוד.

דעת התוספות היא, שלא נחלקו האמוראים בטעם עובר שאינו מאכיל את אמו שהוא משום דרשה זו, כי אין לומר לגבי אכילת האמה בתרומה, "עובר במעי זרה זר הוא", שהרי כל זרע ואפילו זר או אפילו ממזר מאכיל את אמו ואם אמו בתרומה.

ולא נחלקו אלא מאיזה טעם אין העובר מאכיל את עבדיו, משום שיש לומר: לא נאמר דין זה בתורה אלא לגבי האכלת אמו, ואילו בעבדים הטעם הוא משום "עובר במעי זרה זר הוא".

ובישרש יעקב כתב לולא דבריהם [ועל פי דרכם שכולם מודים בטעם "ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל"], שרבה סובר, כי אם מטעם "ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל", לא היה בכחו לפסול את העבדים מלאכול על ידי אחיו, שהעובר כמי שאינו, ראה שם, [וראה גם במאירי

בסוף פירוש המשנה, שכתב לחלק בין עובר "אינו מאכיל" ל"עובר פוסל"; וראה גם באור שמח הלכות נחלות א יג ד"ה לכן, שכתב לבאר הסוגיא בנדה מד א שהיא סוכרת: עובר אינו מאכיל, וגם אינו פוסל, ראה שם דבריו בטעמם]. דעת רש"י [כפי שהביאו התוספות בבבא בתרא קמא ב ד"ה דתנן, בשם רש"י ביבמות]: כשם שנחלקו לענין עבדים, כך נחלקו לענין עובר שאינו מאכיל את אמו, אם הוא מטעם "עובר במעי זרה זר הוא", או מטעם "ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל"; שכן כתבו שם בשם רש"י: העובר פוסל ואינו מאכיל: "פוסל את אמו כהנת [בת כהן שניסת לישראל, ומת] אם הוא זר, ואינו מאכיל את אמו אם הוא כהן במעי זרה, דעובר במעי זרה זר הוא"; וכן מבואר בנמוקי יוסף כאן.

וכן למד הרש"ש מרש"י במשנתנו, שכתב: ואינו מאכיל, אם בת ישראל לכהן היא ומת והניחה מעוברת אין בעובר כח להאכילה והוא הדין לעבדים, הרי שטעם העבדים כטעם האם, ולא עוד אלא שלא הוזכרה האם במשנתנו אלא כדי לדמות את העבדים לה; ואם תמצי לומר, אין טעם האם אלא משום ילוד מאכיל ילוד שאינו מאכיל, הרי בעל כרחך שאף לענין עבדים

ואולם זו [בת כהן המעוברת לכהן] לא שמעתי לאיסור, אלא להתיר את העבדים בתרומה. (13)

והשתא תיקשי:

אי אמרת בשלמא טעמו של רבי יוסי הוא משום ש"עובר במעי זרה זר הוא", שפיר היינו דקאמר להו רבי יוסי: זו שמעתי, וזו לא שמעתי! כי בבת כהן לכהן הרי אין אתה יכול לפוסלם לאכול בתרומה מטעם זה, שהרי אינו עובר במעי זרה אלא במעי כהנת.

אלא אי אמרת שטעמו של רבי יוסי הוא משום "ילוד מאכיל, שאין ילוד אין מאכיל", תיקשי:

מאי "זו שמעתי, וזו לא שמעתי" שאמר רבי יוסי? והרי איהי — היא! [הרי הכל דבר

אחד הוא]?! (14)
ומסקינן: קשיא!

אמר רב יהודה אמר שמואל: זו ששנינו במשנתנו: מי שמת והניח עובר, הרי העובר זוכה בעבדים, וכיון שהעובר אין בכחו להאכילם, הרי העבדים נפסלים מלאכול בתרומה — דברי רבי יוסי הם.

אבל חכמים אומרים: אין לעובר חלק בעבדים. (15) ולפיכך:

אם יש לו — לאבי העובר שמת — בנים, הרי העבדים אוכלים משום בנים, הואיל ולעובר אין חלק בהם.

ואף אם אין לו בנים, הרי העבדים אוכלים משום האחים של המת שיוורשים אותו כשאין לו בנים. (16)

הוא מטעם זה, אלא ודאי שנחלקו אף בטעם האם, וראה מה שביאר הרש"ש.

13. רש"י. והריטב"א פירש: זו שמעתי לאיסור, וזו לא שמעתי לא לאיסור ולא להיתר.

14. כתבו התוספות בד"ה היינו דקאמר, ורבנן שהיו אומרים לו כן, הווי סברי דטעמא משום ילוד מאכיל; כלומר: חכמים שבברייתא ששאלו "מהו", נסתפקו בדבר, והחכמים במשנתנו שאמרו בהחלטיות שאין מקום לחלק ביניהם, היו סוברים שהטעם משום "ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל", [נאפשר שהיו גורסים בברייתא כמו במשנה].

כתב הערוך לנר, שמקושיא זו שהקשתה הגמרא הוכיח רש"י בכוונת רבי יוסי שאמר "זו שמעתי וזו לא שמעתי", דהיינו: שמעתי להיתר; שאם לא כן, אלא כפירוש הריטב"א "וזו לא שמעתי לא להיתר ולא לאיסור", מאי מקשה הגמרא לדעת רב יוסף שאמר: ילוד מאכיל

שאינו ילוד אינו מאכיל, שהרי יש לומר כי הוא מפרש את דברי רבי יוסי שאמר: זו שמעתי וזו לא שמעתי, דהיינו שהוא עצמו מסתפק בטעם שמועתו, ואם כן מטעם זה גופה החמיר רב יוסף וביאר שהוא משום ילוד מאכיל, והיינו דלחומרא יש לחוש לטעם זה, ולאסור אפילו עובר במעי כהנת?!

ועל כרחק ששמע רבי יוסי בבת כהן שנישאת לישראל להיתר, ואם כן יפה מקשה הגמרא, שהרי מוכח בטעם האיסור שהוא משום "עובר במעי זרה זר הוא"; וראה בריטב"א שמלשון הגמרא הוכיח שלא כרש"י.

15. כתבו התוספות, שקבלה היתה בידו לפרש כך את דברי חכמים [שנחלקו עליו במשנתנו], אף שהיה מקום לפרש דבריהם שנחלקו על דין "עובר אינו מאכיל".

16. לכאורה שפת יתר היא, שהרי כיון שהשמיענו כבר שמואל שאוכלים משום בנים,

הרי שלדעת שמואל יתכן אפילו לזכות לעובר. וכל שכן בירושה הבאה מאליה שיש לעובר זכיה [ריטב"א]!

ומשנינן: אלא, כך אמר שמואל: "זו" דברי רבי יוסי.

ואף שמואל עצמו סבירא ליה כן.

ותמהינן: וכי מאי קא משמע לן שמואל? דפליגי רבנן עליה דרבי יוסי?!

ומי פליגי? וכי חלוקים עליו חכמים ולא הודו לו?

ואף אם אין לו למת אחים, הרי העבדים אוכלים משום משפחה כולה.⁽¹⁷⁾

ומדייקת הגמרא את לשונו של שמואל: "זו" דברי רבי יוסי, ומשמע דלא סבירא ליה לשמואל כרבי יוסי, אלא כחכמים הסוברים שעובר אינו זוכה⁽¹⁸⁾ —

הא אמר ליה שמואל לרב חנא בגדתא [בעל האגדה⁽¹⁹⁾]: פוק אייתי לי בי עשרה [צא והבא לי עשרה איש], דאימא לך באנפייהו [כדי שאומר לך בפניהם ויתפרסם הדבר על ידיהם] את הדין שהמזכה לעובר קנה!

כהנים, [וכלשון המאירי: ואם אין לו אחים אוכל בשביל המשפחה כולה, ר"ל בשביל הכהנים הראויים לירש אם לא היה שם עובר]; אבל אם ירשוהו חללים, או שירשוהו בנות הנשואות לישראל הפסולות מלאכול בתרומה, אף העבדים לא יאכלו, [ויתירה מזו אמרו בנדה מד א, שבן חלל פוסל את עבדי אביו שירש יחד עם אחיו]. אלא שצריך ביאור לשון רש"י שכתב: בשביל משפחה, שאין אחד מישראל שאין לו יורשים, והרי אי אתה יכול לומר: אין לך כהן שאין לו יורשים כהנים, אחרונים.

18. ביאר הריטב"א: דכל היכא דאמר שום אמורא "זו דברי פלוני אבל חכמים אומרים", לא סבירא ליה כהיא יחידאה דמסתמא להכי אוקמי יחיד אצל רבים, עד שיפרש התלמוד בהדיא ד"זו וסבירא ליה" היא, וכדחזינן זמנין מועטין דפסקי אמוראי הלכה כיחיד במקום רבים.

19. א. בסוכה נב ב מצאנו: בהדי חנא באגדתא למה לי [מה לי אצלו בהגדה בקי הוא בהגדה ממני, ולא אוכל לן], וראה מסורת הש"ס.

ממילא משמע שאם אין למת בנים יאכלו העבדים משום האחים או המשפחה כולה. ויש לפרש, שלהשמיענו בא שמואל, שלא תאמר: לפיכך אוכלים משום בנים, כי "שמא ימצא עובר זכר" אינו אלא מיעוט [וכפי שנתבאר בגמרא לקמן], ואין חוששים למיעוט, ותולים אנו שנקבה היא ואין לה חלק בעבדים. או תאמר: עובר אכן יורש את הנכסים, אלא שאין בכחו לפסול את העבדים מלאכול משום בנים, [וכפי שנזכרה סברא זו בהערה לעיל בשם המאירי, הישרש יעקב והאור שמח].

או תאמר: אף שעובר אינו יורש בפועל את העבדים, מכל מקום שם יורש לא פקע ממנו, ולא בטל עיקר כח ירושתו שיש לו על הנכסים, וזכות ממון אין לו, כי אם שירוש את הנכסים שיהיו לו לאחר שיוולד, וכיון שכן אין הבאים אחריו בסדר קורבת משפחה יורשים אותו, קא משמע לן שהאחים יורשים את העבדים, [וכפי שנזכרה סברא זו בחידושי רבינו חיים הלוי תרומות ח ד, ראה שם].

17. היינו דוקא באופן ששאר הבנים או האחים או המשפחה כולה שירשה את העבדים היו

בתרומה, הואיל ואף היא אינה אוכלת בתרומה, כי העובר שיש לה מבעלה הכהן אינו מאכילה בתרומה, שעובר אינו מאכיל.

עבדי צאן ברזל אינם אוכלים בתרומה, כי העובר יש לו זכיה בעבדים, ואינו יכול להאכילם כי עובר אינו מאכיל.

ג. הניח בנים והניחה גם מעוברת:

עבדי מלוג שהם שלה, אוכלים כדרך שהיא אוכלת, מכח בניה שיש לה מבעלה הכהן.

ואילו עבדי צאן ברזל לא יאכלו בתרומה, מפני חלקו של עובר, שהעובר פוסל ואינו מאכיל, (20) דברי רבי יוסי, וכפי שנתבאר במשנתנו.

רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: חבת מאכלת, אבל הבן אינו מאכיל, ויתבאר דבריו בהמשך הסוגיא.

רבי שמעון בן יוחי אומר: אף שעובר יש לו זכיה ועובר אינו מאכיל את עבדיו, מכל מקום:

אם הניח בנים זכרים עם העובר, (21) הרי יאכלו העבדים כולן [בין עבדי צאן ברזל

והאמר רבי זכאי [ב"ח]: זו עדות, העיד רבי יוסי מפי שמעיה ואבטליון, והורו לו חכמים.

אמר תירץ רב אשי: מי קתני "וקבלו" הימנו חכמים?

והרי "הורו לו חכמים" הוא דקתני, לומר: דמסתבר טעמיה דרבי יוסי, אך אינם מודים לו בדין.

תנו רבנן:

א. כהן שהיו לו עבדים שהכניסה לו אשתו בנישואיה, ומת, והניח בנים, ואין אשתו מעוברת, הרי אלו [עבדי מלוג], ואלו [עבדי צאן ברזל] אוכלים בתרומה.

עבדי מלוג שהם שלה אוכלים מכוחה, שהרי היא אוכלת בתרומה מכח בניה שיש לה מבעלה הכהן.

עבדי צאן ברזל, שהם של הבנים — אוכלים מכוחם של הבנים.

ב. הניחה מעוברת ולא הניח בנים, הרי אלו ואלו אין אוכלים.

עבדי מלוג שהם שלה אינם אוכלים

בהניחה מעוברת ולא הניח בנים שאין העבדים אוכלים, הרי שעובר יורש ואינו מאכיל; כי היה מקום לומר, שאם הניח בנים אף שיש גם עובר הרי הם אוכלים, או משום שאין אנו חוששים למיעוט זכרים, או משום שאין בכח עובר לפסול אף שאינו מאכיל, וכסברת המאירי הישרש יעקב והאור שמח שנזכרו בהערה לעיל.

21. בין שהיו הזכרים לבדם, ובין שהיו נקבות עמם, מאירי.

ב. פירוש שני פירש רש"י: שם מקום הוא בבבל ונקרא "בגדד" ורב חנא היה מאותו מקום; ובכתובות ז ב לא הביא רש"י אלא פירוש זה, ושם כתב ששמה "בגדת".

20. אף כאן פירש רש"י כמו במשנתנו, שפוסל את אמו ואינו מאכיל את אמו; וראה תוספות במשנתנו הובאו דבריהם בהערה במשנה.

והוצרכה הברייתא להשמיענו שעבדי צאן ברזל אינם אוכלים כשהניח בנים והניחה מעוברת, אף שלכאורה יש ללמוד כן מן הרישא

ובין עבדי מלוג].

עבדי מלוג יאכלו כדרך שהיא אוכלת מכח בניה.

עבדי צאן ברזל יאכלו, משום שאנו תולים שאין לעובר חלק בירושת אביו, וכפי שיתבאר בהמשך הסוגיא.

אבל אם הניח בנות נקבות בלבד עם העובר, הרי עבדי צאן ברזל שהם של הבנות לא יאכלו מכוחן, כי **שמא ימצא עובר זכר, ואין לבנות ירושה במקום הבן כלום**, והוא עצמו הרי אינו יכול להאכיל, שעובר אינו מאכיל.

ומקשינן: **מאי איריא**, מדוע נקט את הטעם שאין העבדים אוכלים מכח הבנות משום **"שמא ימצא עובר זכר, ואין לבנות במקום הבן כלום"**?

תופק ליה, דאפילו אם נקבה היא העובר — נמי פסלה את העבדים מלאכול בתרומה, שהרי אף לעובר יש חלק בעבדים, ועובר אינו מאכיל, וכדרך שאמרו במשנה, שאין העבדים אוכלים מפני חלקו של עובר!?

ומשנינן: **"חדא, ועוד"** — קאמר.

חדא, דנקבה נמי פסלה, ואפילו אם היינו

יודעים שנקבה היא [ולכן יש חלק לאחיותיה בעבדים], מכל מקום חלקו של עובר פוסלם מלאכול בתרומה.

ועוד, הרי אפשר שאין לבנות חלק כלל בעבדים, כי **שמא ימצא עובר זכר, ואין לבנות במקום הבן כלום**.⁽²²⁾

ועתה מבארת הגמרא את מה שאמר רבי שמעון בן יוחי "זכרים יאכלו כולן".

והוינן בה: וכי כאשר יש בנים זכרים — יאכלו עבדי צאן ברזל בתרומה?!

והאיכא עובר!

ואם כן, יש לנו לומר: שמא ימצא עובר זכר, ויש לו חלק בעבדים, ופוסל אותם מלאכול בתרומה?!

ומשנינן: **קסבר רבי שמעון בן יוחי:**

אין חוששין למיעוטא של עוברים שהם ב-10 זכרים בני קיימא, אלא יש לנו לתלות שהעובר הוא מן הרוב שהן נקבות או נפלים.⁽¹⁾

ואיבעית אימא: לעולם קסבר רבי שמעון בן יוחי שחוששין למיעוטא של עוברים זכרים בני קיימא.

דנקבה פסלה [כנדצ"ל], דהא גבי "זכרים יאכלו" טעמא משום חשש נקבה, ואם כן קתני נקבות כולן לא יאכלו, משום דנקבה דלא פסלה בזכרים פסלה בנקבה שהיא יורשת כמותן, והדר נקט טעמא אחריני דדמי דלקמן, דשמא ימצא עובר זכר ויהא הזכר גם כן פוסל".

1. עוברים מתים. תוספות כאן, ובבא בתרא דף

22. כתב הריטב"א: אין זה כענין "חדא ועוד" דעלמא, שהרי אין כאן טעמים מחולקים אלא טעם אחד, והרי זה כאילו אמר "בין כך ובין כך", כלומר, בין שימצא העובר נקבה ובין שימצא זכר הוא פוסל, כי ממה נפשך יש לו זכיה.

"והא דקאמר "חדא ועוד", הכי פירושו: דכשאמר "כולן נקבות יאכלו" נקט טעמא

מעמידים להם אפוטרופוס לכל אחד ואחד, ובורר להם [כל אפוטרופוס ליתום שהתמנה עבורו] חלק יפה.⁽⁴⁾

ואם הגדילו היתומים, יכולים הם למחות על אופן החלוקה, ולבטלה, ואין מועילה החלוקה אלא כדי לאכול פירות עד שידילו וימחו.

ורב נחמן ידיה — שלא בשם שמואל — אומר: הגדילו היתומים, אין הם יכולים למחות.

ודקשיא לך, אם כן, למה יאכלו העבדים מכח שאר הבנים הזכרים, והרי יש לנו לחוש שמא ימצא עובר זכר, ויש לו חלק בעבדים ופוסלם מלאכול בתרומה — לא תיקשי:

דעבדינן ליה לעובר תקנתא,⁽²⁾ כרב נחמן אמר שמואל [כדמפרש ואזיל], שבוררין לעובר חלק אחר בנכסי האב, ונמצאו העבדים שייכים לאחיו הזכרים בלבד.⁽³⁾

דאמר רב נחמן אמר שמואל: יתומים קטנים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, הרי בית דין

קמב א.

לשון רש"י [בעמוד א ד"ה כולן] הוא: ולא חיישינן לחלקו של עובר, דשם נקבה היא ואין לה חלק במקום בן. ואם תמצי לומר זכר הוא, שמא תפיל, שכל היולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות, ויש שמפילות. סמוך מיעוטא דמפילות למחצה דנקבות, הוה להו זכרים הראויים לירש מיעוטא ולמיעוטא לא חיישינן.

ולכאורה כך רש"י בדבריו שני ענינים נפרדים: א. ספק ספיקא הוא, כי ספק זכר הוא העובר ספק נקבה, ואפילו תמצי לומר שהעובר זכר הוא, שמא נפל הוא. ב. מיעוטא הוא, ולמיעוטא לא חיישינן, שהרי קיימא לן: זיל בתר רובא.

ובספר "שב שמעתתא" שמעתתא א פרק יח דן בדבר, האם טעם הדין הוא משום הכלל שהולכים אחר הרוב, או משום הכלל שיש להקל בספק ספיקא.

וכתב להוכיח מלשון הגמרא "חיישינן למיעוטא", וכן מלשון רש"י, שעיקר הטעם הוא משום הכלל שהולכים אחר הרוב, ולא משום הכלל שיש להקל בספק ספיקא.

וכתב עוד להוכיח כן, שאם תימצי לומר משום ספק ספיקא הוא, אם כן אין מקום לדיון הגמרא אם חיישינן למיעוטא או לא חיישינן

למיעוטא, שהרי אף לרבי מאיר הסובר שבעלמא חיישינן למיעוטא, מודה הוא שבמקום ספק ספיקא אין לחוש, וכמו שהוכיח שם.

ובטעם הדבר שאין אנו באים לדון מדין ספק ספיקא, כתב בשב שמעתתא שם, כי הואיל וספק מפילות "אינו ספק שקול", שהרי יש רוב שיולדות בני קיימא כנגד ספק זה, שוב אין מצטרף הספק הזה לספק ספיקא.

2. בביאור לשון "תקנתא", ראה מה שכתבו התוספות קידושין מב א ד"ה יתומים, ובתוספות הרא"ש כאן.

3. אבל היכא דכולן נקבות, לא מצינו למעבד תקנתא, כי שמא יהא העובר זכר ויהא הכל שלו, רש"י.

נמצא, שלפי ה"איבעית אימא" אין אנו צריכים לתרץ "חדא, ועוד — קאמר", אלא בדוקא הוא שאמר רבי שמעון בן יוחי "שמא ימצא עובר זכר ואין לבנות במקום הבן כלום", שאם לא כן, היינו עושים תקנה, ונותנים את העבדים לנקבות, ובוררין לעובר חלק אחר.

4. ראה נמוקי יוסף בביאור הלשון "בורר להם חלק יפה".

ואילו היו רוצים לעשות תקנה זו, היו אפילו חכמים מודים שעושים אותה, ויאכלו העבדים. אלא מדובר כשלא עשו תקנה.

והבא, בחוששין למיעוטא קמיפלגי.

כלומר: טעמו של רבי שמעון בן יוחי הוא משום דלא חיישין למיעוטא, ולא משום תקנה, וכתירוצ' הראשון של הגמרא.⁽⁶⁾

שנינו בברייתא: **רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו: הבת מאכלת, הבן אינו מאכיל:**

ומניחה הגמרא שכוונתו לומר שאם היו נקבות, יאכלו כולם, ואם היו זכרים, לא יאכלו עבדי צאן ברזל.

ולפיכך תמהינן:

מאי שנא בן — שנותר עם העובר — דלא מאכיל את העבדים, משום חלקו של עובר שמא ימצא זכר ויש לו חלק בעבדים.

היות **דאם בן**, שאתה אומר יכולים הם למחות ולבטל את החלוקה — **מה כח בית דין יפה!**?

ומאחר שביארנו את טעמו של רבי שמעון בן יוחי, שהוא על ידי תקנה שעושים ומעמידים אפוטרופוס לעובר, אם כן, חכמים שנחלקו עליו בברייתא, בהכרח שאפילו על ידי תקנה הוא שנחלקו.

וכיון שכך, יש לנו לדון:

לימא שיטתו דרב נחמן — תנאי היא, ולדעת חכמים אין בית דין עושין תקנה! ?⁽⁵⁾

ומשנינן: **לא.** אין לבאר שדברי רבי שמעון בן יוחי הם על ידי תקנה, עד שתשמע מכאן שלפי חכמים אין עושים תקנה.

אלא **דכולי עלמא — בין חכמים ובין רבי שמעון בן יוחי — אית להו דרב נחמן, שעושים תקנה.**

נזכרה סברא זו לעיל בהערות]. ולפיכך: הניח האב נקבות, הרי העובר פוסלם דוקא משום "שמא ימצא עובר זכר", ולו בלבד שייכים העבדים. ואם הניח זכרים, הרי האחים מאכילים אותו בתרומה, ואין חלק העובר פוסלם.

ובחידושי רבינו חיים הלוי הלכות תרומות [ח ד] כתב על פי אותה סוגיא לבאר דברי רשב"י, דסבר עובר אין לו זכות ממון בנכסים, ואין לו אלא שם יורש להפקיע את הבאים אחריו בסדר הירושה מלירש [וכבר נזכרה סברא זו לעיל בהערות]; ולפיכך: אם הניח נקבות אין אוכלים העבדים, כי שמא ימצא עובר זכר שהוא קודם להם בסדר הירושה [אבל אם אף היא נקבה, אינה מעכבת על אחיותיה מלרשת את העבדים]. ואם הניח זכרים יאכלו העבדים, כי אף אם זכר

5. רש"י כתב: לימא דרב נחמן תנאי היא, מכלל דתנא קמא דאמר: עבדי צאן ברזל לא יאכלו, אפילו בתקנתא קאמר, ולית ליה דרב נחמן, ואינן רשאיין לחלוק עד שיגדילו.

6. האור שמח הלכות נחלות [א יג] כתב על פי הסוגיא בנדה [מד א], לבאר ביאור אחר בדברי רבי שמעון בן יוחי, וליישב את שתי קושיות הגמרא: א. למה לי כשהניח נקבות לטעם "שמא ימצא עובר זכר", והרי תיפוק ליה דנקבה נמי פסלה; ב. למה כשהניח בנים זכרים יאכלו העבדים, אף שיש לומר "שמא ימצא עובר זכר" — עובר יש לו זכיה ואינו מאכיל את עבדיו. ואולם גם אינו פוסל את אחיו מלהאכיל. [וכבר

ובעבדים שהם "נכסים מועטים" (8) עסקינן, שהבת זוכה בהם מתקנת חכמים, ומאכילה אותם בתרומה.

וכגון **דאיכא בן בהרי בת** [עם הבת], (9) ומתוך כך מסתלק העובר, אם נקבה הוא, מדין ירושה דאורייתא, שהרי הבן קודם לה. ולכן יכולה הבת הקיימת להאכיל את העבדים בתרומה. שהרי:

מה נפשך [בין אם זכר הוא העובר, ובין אם נקבה היא], הרי הבת הילודה לבדה היא זו שזוכה בעבדים מתקנת חכמים, ואילו לעובר אין חלק בעבדים כלל, ואינו פוסלם מלאכול בתרומה —

כי **אי האי דמעברא בן הוא** [אם העובר שהיא מעוברת הימנו זכר הוא], הרי אין לו חלק בעבדים, היות ולא עדיף העובר מהאי בן דקאי [מהבן האחר שנותר], שאין לו חלק בעבדים הואיל והבת זוכה בהן מתקנת חכמים.

בת נמי (7) — שנותרה עם העובר — לא תאכיל, מפני חלקו של עובר!?

אמר, פירש אב"י את דברי רבי ישמעאל ברבי יוסי משום רבי יוסי אביו:

תיקנו חכמים: מי שמת והניח בנים ובנות.

בזמן שהנכסים "מרויחין", שיש לבנים ולבנות כדי לזון מן הנכסים עד שיתבגרו — הבנים יירשו את הנכסים, והבנות ייוזנו מן הנכסים, עד שיתבגרו, או עד שיינשאו לאיש [שהרי תנאי כתובה הוא, שיוזנו הבנות מן הנכסים עד אז].

ובזמן שהנכסים מועטים מן השיעור הנזכר — הבנות יוזנו מן הנכסים, והבנים ישאלו למזונותיהם על הפתחים. **הבא** — דאמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: הבת מאכלת — מיירי בבת שעדיין לא בגרה ולא נישאה לאחר, שיש לה זכות לקבלת מזונות מנכסי הירושה.

7. ואדרבה, כיון שאפילו אם נקבה היא העובר יש לה חלק בעבדים, כל שכן שלא תאכיל הבת את העבדים.

8. שלא היה בנכסים יותר משיעור כדי מזונות לבת עד שתיבגר, כי אם היה יותר משיעור זה [אף שאין בהם כדי שיעור מזונות לזה ולזה עד שיתבגרו] הרי יש גם לעובר חלק במה שנותר, והוא אינו אוכל, וממילא פוסל את העבדים.

9. כלומר: הכי קאמר רבי יוסי: הבת שנותרה עם הבן מלבד העובר, הרי היא מאכלת את העבדים בתרומה; אבל הבן שנותר לבדו עם העובר הרי זה אינו מאכיל.

הוא העובר, אין הוא מעכב עליהם מלירש את העבדים.

ובסוגייתנו אפשר שמודה ביסוד הגר"ח שיש מקום לומר שעובר יש לו שם יורש להפקיע את המאחרים מן הירושה. אלא שכל זה הוא כשהעובר הוא — דרך משל — בן המת והאחרים הם אחי המת, אבל כשהעובר הוא בן ואחיותיו קיימות, אף דבעלמא בן קודם לבת, מכל מקום אין זה כבן ואח אלא דין קדימה בעלמא [וכמו שכתבו אחרונים, כיון שבן ובת שוים בקורבתם למת], וכיון שכן, אם הבן אין לו זכות בנכסים ועובר זכר במקום נקבות, אין העובר מעכב על אחיותיו מלירש את העבדים; ומטעם זה הוצרכה סוגייתנו לפרש דברי רשב"י באופן אחר.

ואי עובר זה בת היא, הרי אין לה חלק בעבדים כלל, כיון שיש בן זכר לפנינו ומסלק את הבנות מירושה של תורה.

שמה תאמר: תזכה אף היא חלק בעבדים מדין "נכסים מועטים", ותפסול את העבדים מלאכול בתרומה על ידי הבת הילודה, זה אינו, שהרי:

אמאי אכלה בת נכסים מועטים? — בתקנתא דרבנן!

אבל כמה דלא נפק לאויר העולם [עובר שעדיין לא יצא לאויר העולם] לא תקינו לה רבנן זכות נכסים מועטים.⁽¹⁰⁾

ותמהינן עלה: **במאי אוקימתא לברייתא — בנכסים מועטים.**

אם כן, **אימא סיפא**, בדברי רבי שמעון בן יוחי: **שמה ימצא העובר זכר, ואין לבנות במקום בן כלום.**

ואם הברייתא עוסקת בנכסים מועטים, הרי **אדרבה, נכסים מועטים — דבנות נינהו!?** ומשנינן: **סיפא** — דברי רבי שמעון בן יוחי — **אתאן לנכסים מרובין** [מיירי בנכסים מרובין].

ואכתי תמהינן: וכי אטו **נכסים מועטים דבנות נינהו**, כלומר: וכי עבדי נכסים מועטים כשלהן ממש הם חשובים, שיאכילום בתרומה?!

והאמר רבי אסי אמר רבי יוחנן: יתומין זכרים שקדמו קודם שבאו הבנות לבית דין והעמידום בית דין לנכסים בחזקת בנות [רש"י בסוטה ובכתובות] **ומכרו בנכסים מועטים, מה שמכרו מכרו**, הרי שלענין מכירה ברשות הבנים הם עומדים, וכיון שכן האיך תאכיל הבת בתרומה, והרי שמה העובר זכר הוא ויש לו חלק בעבדים.⁽¹¹⁾

ומכח קושיא זו מבארת הגמרא ביאור אחר בדברי רבי ישמעאל ברבי יוסי:

10. אם היתה נותרת הבת לבדה עם העובר, לא היתה היא יכולה להאכיל את העבדים בתרומה, כי העובר הרי יש לו ירושה בנכסים מדאורייתא, ואף שאם בן זכר הוא אכן מפסיד הוא את חלקו לטובת הבת מדין נכסים מועטים, מכל מקום אם נקבה היא לא תיקנו חכמים לנקבה שתתן נכסים מועטים לאחותה אף כשהיא עצמה אינה זכאית בתקנת נכסים מועטים כיון שעדיין לא יצאה לאויר העולם.

ולפיכך הוצרכה הגמרא לומר שנותר בן עם הבת, שמתוך כך נסתלק העובר מן העבדים אם נקבה היא כי הבן קודם לו, ועל הצד שזכר הוא העובר הרי מפסיד הוא את חלקו לטובת אחותו מדין נכסים מועטים.

הקדן אורה הביא בשם הרשב"א לפרש מה

שמועיל תקנת חכמים ד"נכסים מועטים" להתיר להאכיל עבדים בתרומה דאורייתא, שהוא משום "יש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה"; והקדן אורה ידידה אמר: "הפקדן בית דין הפקר".

11. כתבו התוספות שני ביאורים בלשון "קדמו": א. קדמו קודם שהחזיקו בית דין בנכסים לצורך הבנות, וכפירוש רש"י בסוטה ובכתובות; ב. קדמו קודם שאכלו הבנות.

ולפי הביאור השני, ביאור קושיית הגמרא היא: שאין נכסים מועטים חשובים כשל הבנות אפילו אחר שהחזיקו בהם, ואם כן אין יכולות הם להאכיל בתרומה.

אבל לפירוש רש"י נתקשו התוספות, שאם כן משמע, כי לאחר שהחזיקו בהם בנות שלהן הם

מתניתין:

במשנה הקודמת שנינו: "העובר פוסל" את אמו בת ישראל שנתאלמנה או נתגרשה מבעלה מלשוב ולאכול בתרומת בית אביה, וכשם שהילוד פוסל; "ואינו מאכיל" את אמו בת ישראל שניסת לכהן ונתעברה ממנו, ואינו כמו ילוד שהוא מאכיל את אמו.

המשנה שלפנינו, מונה יחד עם העובר עוד אחרים, שהם פוסלים את בת כהן מלאכול בתרומת בית אביה, ומאידך אין בכחם להאכיל בת ישראל בתרומה, כמו הדומים להם שמאכילים.

העובר שעיברה אותו בת כהן מבעלה ישראל, או שעברה אותו בת ישראל מבעלה הכהן.⁽¹³⁾

ואלא מאי ה"ב מאכלת" דקתני בדבריו: "אם מאכלת" ⁽¹²⁾ את עבדי מלוג שלה מכח בניה שיש לה מבעלה ואף שהניח גם עובר שאין יכול להאכילה, ו"הבן — בין זכר בין נקבה — אינו מאכיל" את עבדי צאן הברזל שלו, מפני חלקו של עובר; והרי זה כאילו אמר: עבדי מלוג יאכלו כדרך שהיא אוכלת, עבדי צאן ברזל לא יאכלו.

ותמהינן: **אי הכי היינו** תנא קמא בשם **רבי יוסי**, שהרי אף הוא אמר: עבדי מלוג יאכלו כדרך שהיא אוכלת, עבדי צאן ברזל לא יאכלו מפני חלקו של עובר.

ומשנינן: **כולה ברייתא רבי ישמעאל ברבי יוסי קתני לה**, כלומר: הכי קאמרה הברייתא: וכן היה רבי ישמעאל ברבי יוסי אומר משום אביו, הבת מאכלת והבן אינו מאכיל, [מאירי].

חשובים, ואם כן הרי יש לפרש משנתנו כגון שכבר החזיקו בהם הבנות?!

וביארנו: דמשמע ליה דבת אוכלת מיד אחר מיתת הבעל בלא החזקה על פי בית דין, ועל זה מקשה: אמאי יאכילו בתרומה; וראה עוד בריטב"א הנדמ"ח עמוד תשח הערה 214 עוד ארבע ישובים בשיטת רש"י בשם הראשונים והאחרונים.

12. ביאור לשון "בת" כתב הריטב"א: פירוש, דהאי "בת" דקתני: היינו האם דקרינן לה "בת כהן", והכי קאמר: בת כהן שנישאת לישראל ויש לה בן והיא מעוברת, הבת הזאת שהזכרנו מאכלת עבדי מלוג שלה; ולשון המאירי: רצה לומר אותה בת ישראל שנישאת לכהן, [ביאור דבריו, שהברייתא הפותחת במלים: "הניח בנים", ודאי שהמשך היא למשנה שנאמר בה: בת ישראל שנישאת לכהן ומת וכו', ועל אותה

בת אמרו שמאכלת].

והיעב"ץ כתב: כדכתיב "ובחיקו תשכב ותהי לו כבת", קרי ביה לבית, וכן הוא אומר "לקחה מרדכי לו לבת, [מגילה יג א].

13. כתב רש"י: העובר פוסל, בת כהן "שניסת לישראל" ומת והניחה מעוברת; וראה גם ברש"י במשנה הקודמת: שהעובר פוסל, פוסלה מלשוב לבית אביה כנעוריה, ומבואר שמפרש את הענין בבת כהן שניסת לישראל.

ובפשוטו, לאו בדוקא הוא, כי עובר מישראל פוסל אף אשה שנתעברה ממנו בזנות כשהיא בבית אביה, וכמו ששנינו לקמן במשנה הבאה: ישראל שבא על בת כהן וכו' עיברה לא תאכל בתרומה.

ולפי מה שכתב רבי אהרן קוטלר זצ"ל [אוסף חידו"ת סימן יא ד"ה והנה אמרינן, וד"ה ונראה דבזרע], שדין פסול זרע מישראל כשניסת לו

זה אמור אף בקטן שקידש את האשה **ספק הביא שתי שערות** וקידושו קידושין, ו**ספק שלא הביא שתי שערות**, ואין קידושו קידושין, כי הואיל וספק הוא מחמירים בו.

ומתוך ששנינו שני דינים בספיקות לחומרא, מוסיפה עוד המשנה:

נפל הבית עליו ועל אשתו שהיא בת אחיו ומתו שניהם, ולא היו לו בנים והיתה לו אשה אחרת צרתה של בת אחיו, **ואין ידוע אי זה** — הוא או בת אחיו — **מת ראשון**.

הואיל וספק הוא, מחמירים בו ואומרים: **צרתה של בת אחיו חולצת לאחיו ולא מתייבמת לו**.

שהרי ספק הוא אם צרתה זקוקה ומותרת ביבום.

כי אם הבעל מת ראשון ונפלו לפני אחיו ליבום בתו וצרתה, הרי נפטרה צרתה מן היבום ומן החליצה כדין צרת ערוה, ואסורה ביבום כאשרת אח שלא במקום מצוה, ולפיכך אינה מתייבמת.

ואם האשה, בתו של היבם, היא זו שמתה קודם לבעלה, הרי שלא נפלה לפני אחיו ליבום אלא צרתה בלבד, וזקוקה היא ליבום, ולפיכך הרי היא חולצת.

והיבם כלומר: אשה בת כהן שנתאלמנה מבעלה והיא זקוקה ליבם ישראל להתיבם, או אשה בת ישראל שנתאלמנה מבעלה והיא זקוקה ליבום לאחיו הכהן.⁽¹⁴⁾

והאירוסין, כלומר: אשה בת כהן שנתארסה לישראל, או אשה בת ישראל שנתארסה לכהן.

והחרש [אינו שומע ואינו מדבר, ואין בו דעת] ישראל שנשא אשה בת כהן, ואין נישואיו חלים אלא מתקנת חכמים, או שהיה כהן ונשא את בת ישראל.

הקטן נעשה ראוי לביאה משעה שנעשה בן תשע שנים ויום אחד, אבל בפחות מגיל זה אין ביאתו ביאה לגבי כל התורה.

ובן תשע שנים ויום אחד, פיסקא זו מתבאר בגמרא.

הרי אלו **פוסלין** את בת הכהן מלאכול בתרומת בית אביה, **ולא מאכילין** אשה בת ישראל בתרומה כשהם כהנים, [ביאור פיסקא זו לענין בן תשע שנים ויום אחד מתבאר בגמרא].

ואף אם **ספק שהוא בן תשע שנים ויום אחד, ספק שאינו**, הרי אף הוא לחומרא בכלל הדין האמור בודאי בן תשע.

וכן מה ששנינו: האירוסין פוסלין, הרי דין

14. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: בת כהן שומרת ליבם ישראל, פסלה מתרומת אביה, ובת ישראל שומרת ליבם כהן אינו מאכילה; ולשון המאירי הוא: אם היתה בת כהן הנשאת לישראל ומת ואין לה זרע ממנו, אלא שנזדקקה ליבם ישראל, אותה זיקת ישראל פוסלת מן

והניח בן או עובר, ודין פסול זרע מישראל כשלא ניסת לו, שני דינים נפרדים הם, ראה שם היטב; נוחא שפיר דברי רש"י, כי רש"י סובר שמשנה זו מלמדתנו: עובר פוסל בנישואין, והמשנה דלקמן מלמדתנו: עובר פוסל בזנות.

גמרא:

שנינו במשנה: העובר פוסל ולא מאכיל:

ומפרשין טעמא: אי אמו המעוברת בת כהן לישראל היא שמת בעלה, פסיל לה העובר מלשוב לתרומת בית אביה, הואיל ואמרה תורה: ושבה אל בית אביה "בנעוריה", ללמדך: אינה שבה לבית אביה אלא בזמן שהיא דומה לנעוריה — פרט למעוברת.

ואי אמו המעוברת בת ישראל לכהן היא שמת בעלה, לא מאכיל לה העובר בתרומה, ומשום שאמרה תורה: "ויליד" ביתו הם יאכלו בלחמו, וקרינן ביה "יאכילו בלחמו", ללמדך: ילוד הוא שמאכיל, אבל שאינו ילוד אינו מאכיל.

שנינו במשנה: היבם וכו' פוסלין ולא מאכילין:

ומפרשין טעמא: אי בת כהן לישראל היא, פסיל לה היבם מתרומת בית אביה, הואיל ואמרה תורה "ושבה" אל בית אביה.

מי שבידה לשוב לבית אביה — פרט לשומרת יבם, שאינה יכולה לשוב, כיון שזקוקה היא ליבום.

ואי בת ישראל לכהן היא, לא מאכיל לה היבם הכהן בתרומה עד שלא כנסה, הואיל: וכהן כי יקנה נפש "קנין כסף" הוא יאכל בו אמר רחמנא, והא קנין דאחיו הוא.

שנינו במשנה: והאירוסין פוסלין ולא מאכילין:

בת כהן שנישאה לישראל, שהוא פוסלה מתרומת בית אביה, נלמד ממה שאמרה

תורה: ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, ושבה אל בית אביה מלחם אביה תאכל.

הרי למדת: עד שלא שבה לבית אביה אינה אוכלת בתרומה.

ואף שאין אנו צריכים למקרא זה, שהרי אמרה תורה: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", פירשו חז"ל, שאין פסוק זה בא ללמד שהנישאת לאיש זר הרי היא נפסלת בתרומה, שהרי יש לנו ללמודו מן הכתוב: ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה.

ולא בא כתוב זה אלא ללמד על הנבעלת לאיש זר ופסול, שהיא נפסלת מלאכול בתרומה, וכפי שמבואר כל זה בגמרא לקמן בדף זה.

ומכל מקום, כיון שאם לא הכתוב "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה", היינו מפרשים את הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" על הנישאת לישראל, מביאה הגמרא כאן מקרא זה כדי ללמד פרטי דינים בדין בת כהן שנישאת לישראל [תוספות].

ומפרשין טעמא: אי ארוסתו בת כהן לישראל היא, פסיל לה הארוס הישראל מתרומת בית אביה,

דהא קניה הארוס לארוסתו בהויה, ואמרה טו-א תורה "ובת כהן כי תהיה לאיש זר, היא [מאותה שעה ש"נהיתה" אשת זר, דהיינו, שנתארסה לאיש זר], בתרומת הקדשים לא תאכל".

ואי ארוסתו בת ישראל לכהן היא — לא מאכיל לה הארוס הכהן לארוסתו בתרומה, משום דעולא.

דאמר עולא: דבר תורה, בת ישראל המאורסת לכהן אוכלת בתרומה, דכתיב: "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו — הוא יאכל בו". ומה טעם אמרו אינה אוכלת, גזירה, שמא ימזגו לה כוס של יין תרומה בבית אביה [שהיא עדיין בביתו בשעה שהיא ארוסה], ותלך ותשקה את היין של תרומה לאחיה ולאחותה הישראלים.

שנינו במשנה: **והחרש פוסל ולא מאכיל**:

ומבארת הגמרא טעמו של דבר:

אי אשתו של החרש, **בת כהן לישראל היא** — **פסיל לה** החרש מתרומת בית אביה, **דחא קניה** החרש לאשתו **בתקנתא דרבנן**, שתיקנו לו נישואין, אף שאינו בר דעת.

ואי אשתו של החרש, **בת ישראל לכהן היא** — **לא מאכיל** החרש הכהן לאשתו, הואיל "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו" אמר **רחמנא, והאי חרש, לאו בר קנין הוא** מן התורה, אלא רק חכמים תיקנו לו נישואין, אבל אין הוא יכול להאכילה בתרומה לפי שאינה קנויה לו מן התורה.

שנינו במשנה: **ובן תשע שנים ויום אחד** — פוסל ולא מאכיל:

קא סלקא דעתין שהמשנה עוסקת ב**שומרת יבם לבן תשע שנים ויום אחד**.

ומקשינן: **למאי**, לאיזה ענין של פסול אומרת זאת המשנה?

אי למיפסל בת כהן, ומלמדת המשנה שאם היא זקוקה ליבם ישראל בן תשע שנים [שהוא ראוי לביאה] הרי הוא פוסלה מלאכול בתרומה, וזו היא ששנינו "ובן תשע שנים ויום אחד פוסלין".⁽¹⁾

אי אפשר לפרש כן.

שהרי יבם **קטן** ישראל, אפילו אם הוא פחות מבן תשע שנים — **נמי מיפסל פסיל** בת כהן מלשוב אל בית אביה ולאכול בתרומה, היות והיא זקוקה לו. וכיון שהיא אגודה בו, ואינה מותרת לשוק, אין אני קורא בה "ושבה אל בית אביה כנעוריה"!

ואי לאכילי [להאכיל] בת ישראל תרומה, שאם היתה זקוקה ליבם כהן בן תשע שנים הרי הוא מאכילה בתרומה; וזו היא ששנינו בן תשע שנים ויום אחד "מאכיל".

אף כך אי אפשר לומר.

שהרי אפילו יבם גדול ממש **נמי לא מאכיל** שומרת יבם.⁽²⁾ וכמו ששנינו במשנתנו שהיבם אינו מאכיל.

ואם כן, לאיזה ענין מחלקת המשנה בין קטן בן תשע שנים, לקטן פחות ממנו?!

תשע שנים ויום אחד, ולא שנינו "פוסלין ולא מאכילין" כאחד, אלא ביחס לשאר הדברים שנשנו במשנה.

2. הוא הדין שיש לפרוך שאין לפרש פירוש זה במשנה, מהסיפא: ספק בן תשע, כפירכת רבא על הפירוש הבא של אביי.

התרומה עד שיחלוץ; וראה מה שנתבאר בהערה על הגמרא המבארת פסקא זו.

1. הגמרא מצדדת, ואף מסיקה כן למסקנא [לשיטת רש"י], שיש לפרש את "פוסלין, ולא מאכילין", כשני ענינים נפרדים, כך שרק אחד מהם, "פוסלין" או "לא מאכילין" עוסק בבן

ואם כן, תיקשי: וכי צריכה משנתנו להשמיע
ספק בן תשע אינו מאכיל?

והרי השתא, ודאי בן תשע לא מאכיל —

ספק בן תשע — וכי מויבעיא לתנא לומר
שאינו מאכיל!?

אלא, אמר רבא, הכי קתני "בן תשע שנים
ויום אחד — פוסל".

והכא בבן תשע שנים ויום אחד דהנך
פסולים קתני [משנתנו עוסקת בקטנים
פסולים בני תשע כגון ממזר ונתין], דפסלי
בביאתן [הפוסלים אשה בביאתן],
ומלמדתנו משנתנו, שאין הם פוסלים אלא
משהגיעו לגיל תשע, שנעשו אז ראויים
לביאה.⁽⁴⁾

וכדתניא: בן תשע שנים ויום אחד:

גר עמוני, או גר מואבי, או גר מצרי, וכן גר
אדומי [האסורים לבוא בקהל].

כותי [הכותים גרי אריות הם, וביאתם
אסורה משום "לא תחתן בס"].

נתין, גבעוני שיתבאר דינו להלן.

חלל, שמחלל אשה לכהונה בביאתו,

וממזר, האסור לבוא בקהל,

אמר אבוי: ⁽³⁾ הכא, ביבם כהן שהוא בן
תשע שנים ויום אחד [שביאתו ביאה], הכא
על יבמתו בת ישראל עסקינן —
דמדאורייתא קניא ליה, והיא אשתו מן
התורה. וסלקא דעתך אמינא, הואיל
ומדאורייתא קניא ליה, וביאתו של בן תשע
ביאה היא, אימא קנה אותה מן התורה
כאילו היא נשואה לו לגמרי, על אף שקטן
הוא, ולויכיל [יאכילנה ליבמתו בתרומה]
כשם שיבם גדול מאכיל את יבמתו לאחר
ביאה.

קא משמע לן משנתנו שאין קנינו של הקטן
קנין גמור:

אלא, עשו חכמים את גדרה של ביאת קטן
בן תשע שנים ויום אחד ביבמתו, שתהא
קונה את היבמה כמו שקונה מאמר ביבם
גרול, שאינו קונה מן התורה קנין גמור.

אמר ליה רבא לאבוי: אי הכי — שמשנתנו
אומרת רק שקטנים בני תשע שנים ויום אחד
"לא מאכילין", ואין היא עוסקת בהם לענין
"פוסלין" —

סיפא, דקתני בה: ספק אם הוא בן תשע
שנים ויום אחד, ספק שאינו בן תשע —

הרי בהכרח לפרש, שכונת המשנה היא
להמשיך את האמור לעיל, ולומר, שאף מי
שהוא ספק בן תשע שנים ויום אחד, הרי
הוא בדין האמור בודאי בן תשע, שאינו
מאכיל —

3. לפי רש"י בקדושין יט א.

יום אחד, אלא "לא פוסלין" בלבד, ועל דרך זה
נתבאר בפנים.

4. דעת רש"י לפי פירושו של רבא במשנתנו,
ש"לא מאכילין" לא נשנה ביחס לבן תשע שנים

שבאו על כהנת [בת כהן], או על לוייה וישראלית — פסלוח לתרומה ולכהונה [ומתבאר יותר בגמרא בעמוד ב.](5)

ומקשינן: איך יתכן להעמיד את משנתנו בקטנים פסולים, הפוסלים את האשה בביאתם?

והא מדרקתני סיפא, במשנה הבאה: האונס והמפתה, אם אינן ראויין לבוא בישראל — הרי אלו פוסלים! ללמדך, שכל הפוסלים אשה בביאתם, פוסלים אותה אפילו באונס ופיתוי, בלי נישואין.

הרי מכלל זה אתה למד, דרישא [משנתנו, העוסקת בקטן בן תשע, שאין לו קידושין, וביאתו ביאת "פיתוי" היא נחשבת מן התורה] — לאו בפסולים עסקינן!

כי אם משנתנו עוסקת בפסולים, שפוסלים את האשה בביאה בלי קדושין, למה לו לתנא לחזור ולהשמיענו זאת גם בסיפא? ובהכרח שמשנתנו, שהיא הרישא, אינה עוסקת בפסולים.

ומשנינן: לעולם גם משנתנו וגם הסיפא במשנה הבאה עוסקות בפסולים, אלא שהם שני סוגי פסולים שונים —

רישא — עוסקת בפסולי קהל, שהם פוסלים אשה לכהונה בביאה בלי קדושין.

סיפא — עוסקת בפסולי כהונה, בחללים, שאף הם פוסלים אשה לכהונה בביאה בלי קדושין.(6)

גופא: בן תשע שנים ויום אחד, גר עמוני ומואבי, מצרי ואדומי, כותי, נתני, חלל וממזר, שבאו על כהנת לוייה וישראלית — פסלוח.

עמוני, מואבי וממזר, אסורים לבוא בקהל אפילו דור עשירי שלהם. אבל גר מצרי ואדומי לא אסרה תורה אלא דור ראשון ושני, אך דור שלישי מותר לבוא בקהל.

רבי יוסי אומר: כל שאף זרעו פסול — הרי הוא פוסל את אשתו.

כל שאין זרעו פסול, כגון דור שני לגר מצרי ואדומי, שאין זרעו פסול — אינו פוסל אף את מי שבא עליה, ואף שבאיסור בא עליה [וכך מפורש בגמרא לקמן].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאתה נושא בתו [שמותר לישא בתן] שהיא

5. ברש"י כתב: פסלוח, אם בת כהן מן התרומה [ובהמשך העמוד בד"ה פסלוח, הוסיף: ומן הכהונה], ולוייה וישראלית לינשא לכהונה עולמית. ואין זה אלא לפי הסלקא דעתין בגמרא לקמן בעמוד ב, אבל מסקנת הגמרא שם היא, שאף לוייה וישראלית לענין תרומה הוא.

6. כתב רש"י: אף על גב שהמשנה הבאה אומרת "ואם אינן ראויין לבוא בישראל", הכונה

היא שאינם ראויים לבוא בכהונה. והראשונים גרסו בהיפוך: רישא פסולי כהונה, סיפא פסולי קהל; ורש"י מיאן בגירסא זו משום קושיית התוספות: כיון דתנא רישא פסול כהונה למה לי למיתני בסיפא פסול קהל דכל שכן הוא, וראה מה שתירצו התוספות.

ורש"י במשנה הבאה כתב: ואם אינן ראויין לבוא בישראל הרי אלו פוסלין, שהרי נתחלה בביאת פסול לה. ולשון זה לא שייך בחלל

כשירה — אתה נושא אף את אלמנתו, כי לא נפסלה על ידי ביאתו.

וכל שאין אתה נושא בתו, לפי שהיא פסולה — אי אתה נושא את אלמנתו, לפי שהיא נפסלה בביאתו.

ובגמרא לקמן יתבאר יותר.

והוינן בה: מנא הני מילי שהנבעלת למי שהוא פסול לה, הרי הוא פוסלה לתרומה ולכהונה?

אמר רב יהודה אמר רב: אמר קרא "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" — היא בתרומת הקדשים לא תאכל". מלמד הכתוב, שכיון שנבעלה לפסול לה, הרי זה פסלה לתרומה.⁽⁷⁾

ומקשינן: והרי האי קרא של "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" היא בתרומת הקדשים לא תאכל" — מיבעי ליה, יש בו צורך לגוף הדבר המבואר בפסוק, ואי אפשר לדרוש ממנו דברים נוספים!

דקאמר רחמנא: בת כהן דמינסבא לזר — לא תיכול! [בת כהן הנישאת לישראל לא תאכל בתרומת בית אביה]!?

ומשנינן: החיא [דין זה שהנישאת לישראל נפסלת] —

מ"ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, ושבה

אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל" — נפקא [הוא נלמד].

שהרי מדקאמר רחמנא [הואיל ואמרה תורה]: "ושבה אל בית אביה", ואז "מלחם אביה תאכל". מכלל זה עתה למד דמעיקרא, קודם ששבה אליו, שהיתה תחת בעלה — לא אכלה בתרומה.

ואכתי מקשינן שאין הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" מיותר כדי ללמוד לנבעלת לפסול לה, כי אנו צריכים את המקרא לפשוטו, וללמד על הנישאת לישראל שתפסל מתרומה; ואף שכבר אמרה תורה "ושבה אל בית אביה" — מלחם אביה תאכל", וידענו כי עד שלא שבה, לא תאכל, מכל מקום, הוצרכה תורה לכתוב גם "ובת כהן כי תהיה לאיש זר":

כי, אי מההיא קרא של "ושבה אל בית אביה" — הוה אמינא שבת כהן הנישאת לישראל אם אכלה תרומה, אינה עוברת אלא בלאו הבא מכלל עשה [איסור הנלמד בדרך מכלל הן אתה שומע לאן] שאינו אלא איסור עשה, שהרי לא למדת לאוסרה אלא ממה שאמרה תורה: ושבה — אז תאכל. הא אם לא שבה — לא תאכל.

ולפיכך כתב רחמנא האי "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" היא בתרומת הקדשים לא תאכל" — ליתן לאו על אכילת תרומה של בת ישראל הנישאת לכהן.

7. בהמשך הסוגיא מבארת הגמרא, מנין אנו יודעים שהיא פסולה לכהונה, שהרי עיקר המקרא לא נאמר אלא לתרומה.

שאינו פסול לה, כי לא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים, אלא שהוא מחללה בביאתו כשם שהוא חלל, וכאן פירש רש"י דפסולי כהונה היינו חלל.

וכיון שכן, עדיין לא למדת שהנבעלת לפסול לה הרי היא נפטלת!

ומשנינן: איסור לאו לבת כהן הניסת לישראל לאכול בתרומה — מ"וכל זר לא יאכל קודש" נפקא. שהואיל וניסת לישראל, אף היא בכלל לאו זה.

ומאחר שידענו אף את איסור לאו גם בלי הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", הרי שיש לך ללמוד ממקרא מיותר זה, שהנבעלת לפסול לה — הרי היא פסולה!

ומקשה הגמרא על התירוף ש"ומכל זר לא יאכל קודש" יש ללמוד את איסור הלאו לבת כהן הנישאת לישראל:

הרי **הוא** קרא — וכל זר לא יאכל קודש — **מיבעי ליה לגופיה**, לזר ממש, שלא יאכל בתרומה, ומנין לך ללמוד ממקרא זה לבת כהן שאינה זרה?!

ומשנינן: **תרי "וכל זר" כתיבי**.

א. "וכל זר לא יאכל קודש". ומפסוק זה אי אפשר ללמוד לבת ישראל הניסת לכהן, כיון שהיא אינה זרה.

ב. "ושבה אל בית אביה כנעוריה, מלחם אביה תאכל, וכל זר לא יאכל בו". ומשמעות הפסוק היא: אם עדיין לא שבה לא תאכל ואסורה היא בלאו.

ואכתי מקשינן: הרי **מיבעי ליה** — וכל זר לא יאכל בו — **לכדרכי יוסי ברבי חנינא** שלמד ממקרא זה שהאונן מותר בתרומה?!

דאמר רבי יוסי ברבי חנינא: וכל "זר" לא יאכל בו, הרי למדת: **זרות אמרתי לך לאסור באכילת תרומה, ולא אנינות**.

נמצא שאין לנו לאו לבת ישראל הנישאת לכהן אלא מ"ובת כהן כי תהיה לאיש זר", ואכתי מנין שהנבעלת לפסול לה הרי היא פסולה?!

ומשנינן: עיקר קרא ש"וכל זר לא יאכל בו" ללמד בא על בת ישראל הנישאת לכהן שהיא בלאו.

ודאמר **רבי יוסי ברבי חנינא** שהאונן מותר בתרומה, מן "זר" **"וכל זר" נפקא**, כלומר: מיתור "וכל" יש לנו ללמוד שהאונן מותר בתרומה.⁽¹⁾

ולכן נשאר הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", ללמד על הנבעלת לפסול לה, שהיא פסולה.

ואכתי מקשינן: איך נלמד מ"ובת כהן כי תהיה לאיש זר" לנבעלת לפסול לה, והרי **מיבעי ליה** — למקרא זה — **לכדתניא**:

כשם שבת כהן אוכלת בתרומה, כן אוכלת

בתרומה.

ודעת המהרש"ל [והרש"ש על פי הילקוט], דעיקר קרא ללמד זרות ולא אנינות, "וכל זר" ללמד על בת כהן שנישאת לישראל, ולא כגירסת הגמרא שלפנינו.

וכן מתבאר, שאין פסוק זה מלמד אלא על עמוני מואבי מצרי אדומי וממזר, אבל כל השאר, מפסוקים אחרים הם נלמדים.

1. ביאר המהרש"א, "כל זר" בין אונן בין אינו אונן אסור, הא כהן בין אונן בין אינו אונן מותר

היא בחזה ושוק, הניתנים לכהן מכל קרבן שלמים, וכמאמר הכתוב "ואת חזה התנופה, ואת שוק התרומה, אשר הונף ואשר הורם תאכלו אתה [אהרן הכהן] ובניך ובנותיך אתך".

כשהיא — בת כהן שנישאת לישראל — חוזרת לבית אביה כשנתארמלה או נתגרשה, הרי היא חוזרת רק לתרומה, ואולם אינה חוזרת לחזה ושוק, אלא אסורה היא באכילתם אף לאחר שנתארמלה ונתגרשה, כשם שנאסרה באכילתם משעה שנתאסרה לישראל.

ואמר רב חסדא אמר רבינא בר רב שילא, **מאי קרא?** דכתיב: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר — היא בתרומת הקדשים לא תאכל", ללמדך שלא תאכל ב"מורם" מן הקדשים, דהיינו חזה ושוק.⁽²⁾

ומשנינן: עיקר מקרא זה, ללמד על התרומה הוא בא, שהנבעלת לפסול לה הרי היא נפסלת. ומכל מקום, אתה למד ממקרא זה גם את הדין שאינה חוזרת לחזה ושוק, כי:

אם כן — שאין הפסוק בא אלא לפוסלה

לתרומה כשנבעלה לפסול לה — **לכתוב קרא:** היא בקדשים לא תאכל, וממילא נדע שעל תרומה הוא מדבר, כיון שכל הפרשה בתרומה היא מדברת.

מאי "בתרומת" הקדשים?

שמעת מינה תרתי:

א. הנבעלת למי שהוא זר ופסול אצלה, הרי הוא פוסלה לתרומה.

ב. כשהיא חוזרת, הרי היא חוזרת לתרומה אבל אינה חוזרת לחזה ושוק.⁽³⁾

ועכשיו שידענו כי "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" ללמד הוא בא שהנבעלת לפסול לה "היא בתרומת הקדשים לא תאכל", מוסיפה הגמרא לפרש את שאר הפרטים שנאמרו בברייתא בפסול זה, ושאר דינים שבו.

אשכחן כוהנת [בת כהן] שהיא פסולה לתרומה, שזה הוא עיקר הכתוב;

לויה וישראלית — מנלן שאף הן נפסלות?

אלא שהיא פסולה מחזה ושוק כל עוד שהיא תחת בעלה ולא בחזרת, ביאר רש"י שם: והאי "לא תאכל" לעולם הוא, ולא תימא: ביושבת תחת בעלה ישראל כדמשמע קרא: ובת כהן כי תהיה לאיש זר וכו', דהא אוקימנא לקרא בנבעלה לפסול כגון נתין וממזר וחלל שפסיל עולמית, וכהנת דמנסבא לזר דלא אכלה מ"ושבה אל בית אביה" ילפינן, ומילתיה דרב חסדא מ"בתרומת" נפקא, והכי קאמר: יש לך אחרת שאוכלת בקדשים כגון תרומה ואינה אוכלת במורם ואי זו חוזרת דסמיך לה "ובת כהן

2. ראה הערה בהמשך הסוגיא, מנין שהכתוב בא ל"חזרת" ולא לפוסלה כשעודה תחת בעלה.

3. נתבאר על פי התוספות, וכן כתב רש"י לקמן פז א ד"ה במורם מן הקדשים.

א. והקשו התוספות: ואימא שכל הפסוק לא בא אלא ללמד שאינה חוזרת לחזה ושוק, ולא נדע שהנבעלת לפסול לה נפסלת?! ותירצו: דפשטא דקרא איירי בתרומה שבה מדברת כל אותה פרשה.

ב. ואם תאמר: שמא לא בא הכתוב לומר

ומפרשינן: **כדאמר רבי אבא אמר רב** לקמן לדרוש את יתור האות וי"ו במילה "בת", דכתיב "ובת כהן כי תהיה אלמנה גרושה", כדי ללמוד ממנו לענין אחר.⁽⁴⁾

הבא נמי, דרשינן מיתור האות וי"ו במילה "בת", דכתיב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", כדי ללמדך שאף הלוייה והישראלית נפסלים בביאת פסול.

ותמהינן: **כמאן**, האם סוברים אנו **כרבי עקיבא דדריש** אותיות וזין הנוספות, כמו שמצאנו שאמר "בת ובת" אני דורש?

ומשנינן: **אפילו תימא רבנן** היא.

היות שאין זו דרשה מיתור האות וי"ו בלבד, אלא **כוליה "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" — קרא יתירא היא.**

כי היה לו לומר "וכהן כי יקנה נפש קנין כספו הוא יאכל בו, ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו. וכי תהיה לאיש זר — היא בתרומת הקדשים לא תאכל". ולמה אמר הכתוב "ובת כהן"?

אלא, ללמד אף על כהנת לוייה וישראלית, שנבעלה לפסול, שפסלה.⁽⁵⁾

ומוסיפה הגמרא לבאר מקור לפרט נוסף בדין זה:

אשכחן שהנבעלת לפסול נפסלת **לתרומה.**

לכהונה, לאסור אותה לינשא לכהן — **מנלן?**⁽⁶⁾

ותמהה הגמרא על השאלה:

אטו, האם **לוייה וישראלית** — שנזכרו בברייתא שהם פסולות ולמדנום מיתור "ובת" — לא לענין לפסול **לכהונה** הוא **דמרבין לחו**?

והרי ודאי שלענין כהונה נתרבו להפסל.

דאי לתרומה נתרבו להפסל, יש לתמוה: וכי לוייה וישראלית **בנות מיכל תרומה נינהו** עד שאתה צריך לפסלן מתרומה בביאת פסול?

ומשיבה הגמרא, בתמיהה על התמיהה:

אלמה לא, וכי לא שייך בלוייה ובישראלית אכילת תרומה?

והרי **משכחת לה**, **דקאכלה לוייה** או ישראלית **בשביל בנה** שיש לה מכהן, וצריך ללמדנו

עקיבא דוקא.

ב. נראה מדברי רש"י, כי פשטא דקרא "ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו" היינו בני ובנותיו של כהן, ולא עבדיו.

6. א. ואם תאמר: והרי זונה היא לדעת רש"י שפירש לעיל סא א, מה ששנינו: וחכמים אומרים: אין זונה אלא וכו' שנבעלה בעילת זנות, דהיינו: "כגון ישראלית הנבעלת לפסול

כי תהיה אלמנה", והכי תריצנא להא מילתא בפרק אלמנה, [לשון רש"י שם בקיצור מעט].

4. דברי רבי אבא מובאים שוב בגמרא לקמן בסוגיא זו, ושם יבואר בהערה לענין מה אמר כן רבי אבא בשם רב.

5. א. וכעין זה מבואר בגמרא לקמן פז א על דברי רבי אבא אמר רב גופיה, שאין דבריו כרבי

וישראלית האוכלות בשביל הבן — **הנותנת** לומר: אדרבה אלו לא ייפסלו מלאכול בתרומה:

כי דוקא **כהנת דקדיש גופה** הוא **דפסיל לה** הפסול ומחלל קדושתה, ולכן אינה אוכלת בתרומה.

אבל **הא**, לוייה או ישראלית, האוכלת בשביל הבן, **דלא קדיש גופה** — **לא פסיל לה** הפסול בביאתו.

ומכח דחיה זו, אכן מפרשין שהריבוי "ובת" בא לפסול מאכילת תרומה את הלוייה וישראלית האוכלות בשביל הבן בתרומה. אך אין לנו מקור לפסול להנשא לכהונה את הנבעלת לפסול לה.

אלא, לפסול את הנבעלת לפסול, שתהיה פסולה להנשא לכהונה, יש ללמוד בקל **וחומר מגרושה**, שהיא פסולה לכהונה.

וכך הוא הלימוד:

ומה גרושה, שמוותרת בתרומה, הרי היא **אסורה להנשא לכהונה**.

זו שנבעלה לפסול לה, **ואסורה בתרומה** — **אינו דין שתהא פסולה לכהונה**.

שהיא פסולה מלאכול בתרומה כשנבעלה לפסול לה?!

ודוחה הגמרא את האפשרות שהריבוי בא לרבות לוייה וישראלית לענין תרומה:

שהרי לוייה או ישראלית האוכלת בשביל **בנה** — **קל וחומר** הוא שתיפסל, מבת כהן, שנפסלת לאכול בתרומה:

ומה כהנת [בת כהן], **דבקדושה דנפשה אכלה** [מכח קדושתה העצמית כבת כהן היא אוכלת בתרומה], ומכל מקום **פסיל לה** בעילת הפסול מלאכול בתרומה.

לוייה וישראלית, **דלא אכלה אלא בשביל בנה**, ואין לה קדושה עצמית, **לא כל שכן** שתיפסל מלאכול בתרומה כשנבעלה לפסול לה.

וכיון שקל וחומר הוא, אין אנו צריכים את ריבוי "ובת" לרבות לוייה וישראלית נפסלות לתרומה, ונמצאת למד שהנבעלת לפסול לה הרי היא פסולה לכהונה.

דוחה הגמרא את הקל וחומר:

והיא — סברא זו עצמה שאתה מחלק בין בת כהן שיש לה קדושה עצמית, ללוייה

לה, וזונה הרי אסורה לכהונה?!

תירצו הראשונים, דהכי קאמר: תינח לחכמים, אלא לרבי אליעזר הסובר [לעיל סא ב] אין זונה אלא כשמה [היינו אשת איש שזינתה] מנין שהיא אסורה לכהונה, רשב"א [וראה שם היטב] וריטב"א.

ואחרונים תירצו: אם לא שלמדנו איסור לכהונה ממקרא זה, לא היינו כוללים בשם "זונה" אלא חייבי כריתות שאין קידושין תופסין

לו בה [וכפי שהיא באמת דעת התוספות לעיל סא א], ולא כתב רש"י שהיא זונה אפילו מאלו, אלא אחר גילוי התורה בפרשה זו, [ראה מה שהביא המגיה לריטב"א הנדמ"ח ציון 281/2]. ב. מהרשב"א והריטב"א נראה שלא הוקשה להם אלא על פסול לכהונה, אבל על פסול לתרומה לא הקשו: תיפוק ליה משום זונה; ובפשוטו הטעם הוא משום דזונה אינה פסול לתרומה אלא לכהונה, ובתוספות צידדו לכאן

ותמהינן: **וכי מזהירין מן הדין** [מקל וחומר]? ו

והיינו, וכי על ידי קל וחומר הוי לאו גמור? והרי קיימא לן שאין מזהירין מן הדין!

ומשנינן: הלימוד מהקל וחומר — רק גלוי מילתא בעלמא הוא שאיסור "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" הוא פסול לכהונה כמו לתרומה, כי אכילת תרומה מכח קדושת כהונה היא.⁽⁷⁾

כאן שבה הגמרא לגוף הדין שהנבעלת לכל

מי שהוא פסול לה, הרי היא נפסלת לכהונה ולתרומה, ולמקור הדין שהוא מן הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל".

ומקשינן: ⁽⁸⁾ ואימא לא פסל הכתוב את זאת שנבעלה לפסול לה, אלא רק את זאת שנבעלה לחייבי כריתות, שאין קידושין תופסין לו בה.

אבל הנבעלת לחייבי לאוין, שקידושין תופסין לו בה — ככל אלו שנזכרו בברייתא — מניין שהם פוסלים?⁽⁹⁾

מנלן].

8. השמועה מתבארת על פי פירושו של רש"י, ורש"י הביא עוד פירוש, ודחאו. ודבריו יובאו בסוף הענין, בדף סט א אחרי המלים בגמרא: קרא יתירא היא.

9. כתב רש"י: שאם בא עליה אחיה [שהוא מחייבי כריתות] פסלה מתרומה דבי נשא, אבל חייבי לאוין כיון דתפסי להו בה קידושי לא פסלי לה, וכוותי ונתתי וממזר דפסלי, מנלן?

א. מבואר מדברי רש"י דהסלקא דעתין לומר שאין הכתוב בא אלא לחייבי כריתות, אינו משום חומר העבירה [וכמו שכתב הריטב"א, ראה שם], אלא משום דסברא יש יותר לפסול את הנבעלת למי שאין קידושין תופסין לו בה, מאלו שקידושין תופסין לו בה; וכן היא שיטת תוספות [לעיל דף מט, וסא א] לענין זונה, שאין זונה אלא מחייבי כריתות כיון שאין קידושין תופסין לו בה.

ב. בביאור לשונו של רש"י שכתב: "אם בא עליה אחיה" ולא שאר חייבי כריתות, יש מי שביאר על פי המבואר ב"מגלת ספר" בפרשת קדושים, שאין לכלול את כל העריות בפסוק זה,

ולכאן אם שם זונה הוא פסול לתרומה משום דהוקשה לחללה, ראה דבריהם בדף לד א ומה ב; וראה עוד בזה בהערות במשנה הבאה.

7. לשון רש"י: לאו מילף מיניה ילפינן לאו לכהונה מתרומה, דממילא כיון דאיפסלה לתרומה איפסלה לכהונה, דתרומה היינו קדושת כהונה.

ולשון הריטב"א: כיון דפסלה רחמנא לתרומה משום קדושת כהונה, ממילא שמעינן פסול לכהונה, והכי קאמר: "[בתרומת הקדשים לא תאכל]", בתרומה קדושת כהונה לא תאכל, ובכלל זה פסול לכהונה [וראה דברי המגיה בריטב"א הנדמ"ח ציון 287].

וכתב באבני מלואים [ו ב], שאפילו למאן דאמר: אין לוקין על גילוי מילתא, כאן לוקין משום דתרומה היינו קדושת כהונה, ואינו כשאר גילוי מילתא שבש"ס, ראה שם.

ובחזון איש [טו י] כתב לפי דעת הרמב"ם לפרש מה שאמרו: גילוי מילתא בעלמא הוא, דהיינו גילוי שם זונה האמורה בתורה, כי מאחר שלמדנו איסור אף לכהונה בקל וחומר מגרושה, שוב הרי הן בכלל זונה האמורה בתורה, [וראה היטב בהערה לעיל על שאלת הגמרא: לכהונה

ומשנינן: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" — וקידושין, (12) — לא ליפסלו את הנשים לתרומה בביאתם!

ומשנינן: הנך — עובד כוכבים ועבד וחייבי כריתות — פסלי לאכילת תרומה מדרבי ישמעאל.

דאמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל: מניין לעובד כוכבים ועבד שבא על בת ישראל ועל כהנת ולויה שפסלו?

שנאמר "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, ושבה אל בית אביה".

ודי היה לו לומר אחד מהם [תוספות].

ומשנינן: "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" — אמר רחמנא.

ומשמע, הנך דאית בהו הויה [שיש בהן תפיסת קדושין].

ואילו חייבי כריתות — לאו בני הויה הן. (10)

ומקשינן: אי הכי, שאתה דורש "כי תהיה" בבני הויה, הרי יש לומר להיפך: לא פסלה תורה אלא רק את מי שנבעלה למי שקידושין תופסין לו בה.

אבל עובד כוכבים ועבד [והוא הדין חייבי כריתות⁽¹¹⁾], שהם לאו בני הויה

כאן: חייבי כריתות לאו בני הויה ניהו; אבל לשיטת רש"י שכל הקושיא היתה משום שבחייבי כריתות אינם בני הויה, צריך ביאור, למה הוצרכה הגמרא להזכיר זה כאן, והרי אף המקשה ידע כן, ומטעם זה הוא שהקשה.

11. ביאר רש"י: לא הזכירה הגמרא עובד כוכבים ועבד אלא משום שעובד כוכבים נזכר בברייתא [שעליה אנו דנים] שאמרה: "כותי" וכו' שבאו על כהנת ליה וישראלית פסלוה, וכותי היינו גוי, שהכותים גרי אריות הן; ועבד שהוא פוסל אשה מן התרומה מבואר במשנה לקמן סט ב: העבד פוסל משום ביאה; אבל שאלת הגמרא היא גם על חייבי כריתות מנין שהם פוסלים לתרומה כיון שאין תופסין קידושין.

12. ביאר רש"י: עבד כנעני לית ליה קדושין, דכתיב גבי עבד: שבו לכם פה "עם החמור", "עם הדומה לחמור", וכעין זה לעיל סב א; עובד כוכבים לית ליה קדושין דאמרנן: "אשת רעהו" פרט לאשת גוי, ובשאלות דרבי אחאי

כיון שאמרה תורה "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", ופירשו הראשונים בריש פרק הבא על יבמתו דהיינו שהוא זר אצלה, ולא שהיא זרה אצלו; ובכל העריות היא ערוה עליו ולא הוא ערוה עליה, מלבד אח ואחות שהם קרובים זה לזו באותה קורבה, ואמרה תורה [מה שלא אמרה בכל העריות]: ואיש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו וראה את ערותה והיא תראה את ערותו חסד הוא; [וראה קהלות יעקב הנדמ"ח סימן לט ד"ה ואכתי קשה]; ואולם גם בהמשך הזכיר רש"י אח שבא על אחותו, אף שאין שייך טעם זה.

ג. מה שכלל רש"י בכלל אלו שקידושין תופסין "כותי ונתין" צריך ביאור, שהרי כותי ונתין גרי אריות הן, וכמו שכתב רש"י לעיל עמוד א ד"ה כותי ונתין, וכן כתב רש"י כאן בהמשך הסוגיא בד"ה אי הכי, שכותי היינו עובד כוכבים ואין קידושין תופסין; וראה מה שכתב המהרש"א בזה.

10. לפירוש הריטב"א שהקושיא היתה משום שחייבי כריתות חמורים הם, ניחא מה שאמרו

ט-א אלא ללמדך: מי שיש לו אלמנות וגירושין בה, הוא זה שאין ביאתו פוסלת אותה, ולכן היא שבה לבית אביה.

יצאו עובד כוכבים ועבד, שאין לו אלמנות וגירושין בה [שאיין קידושין תופסין לו בה], שלא שייך בה "ושבה אל בית אביה", הואיל וביאת עובד כוכבים ועבד פוסלים אותה מתרומה.

ומכאן אנו לומדים גם לחייבי כריתות, שהם פוסלים אשה בביאתם.

והוינן בה: **אשכחן**, אמנם מצאנו את הלימוד מ"אלמנה וגרושה", לגבי דין כוהנת בתרומת בית אביה, שהיא נפסלת על ידי גוי, עבד, וחייבי כריתות, הואיל וקדיש גופה.

אבל לוי וישראלית, האוכלת בשביל בנה שיש לה מכהן, שלא קדיש גופה — **מנא לן**

שגם היא נפסלת כשנבעלה למי שאין לו אלמנות וגירושין בה?

ומשנינן: **כדאמר רבי אבא אמר רב** לקמן, שיש לדרוש את יתור האות וי"ו, כאשר היא נוספת על המילה "בת", כדכתיב "ובת".⁽¹⁾

הכא נמי דרשינן מתוספת האות וי"ו במילה "בת", שנאמר "ובת" כהן תהיה אלמנה וגרושה", לרבות אף לוי וישראלית האוכלות בשביל בניהן, שהן נפסלות בבעילת מי שאין לו בה אלמנות וגירושין.

והוינן בה: **כמאן**, כמו מי אנו דורשים כך? האם סוברים אנו **כרבי עקיבא**, דדריש את האותיות וי"?!

ומשנינן: **אפילו תימא רבנן** היא, שאינם דורשים "ווינן", כאן הם כן דורשים מהאות

מנלן שזרה האוכלת בשביל בנה, וניסת לזר, ומת, שחוזרת ואוכלת? ואמר רבי אבא אמר רב, שיש לדרוש זאת מיתור האות וי"ו במילה "בת", דכתיב "ובת".

ממה שנאמר "ובת" כהן כי תהיה אלמנה וגרושה ושבה אל בית אביה, אנו לומדים למי שאוכלת משום בנה מכהן, שאף היא חוזרת לאכול אחר שנפסלה על ידי נשואין לזר.

והגמרא שואלת שם: **כמאן**, כרבי עקיבא דדריש ווי. ומתרת, אפילו תימא רבנן, כולה "ובת" — קרא יתירא הוא, ועל דרך שאמרו כאן.

ומאותה סוגיא מבואר, שאף על פי שכבר למדנו שבת כהן דקדיש נפשה חוזרת אחר מיתת הבעל, בכל זאת, אין אנו אומרים שקל וחומר מי שאוכלת בשביל בנה חוזרת, אלא היינו אומרים שרק כהנת מותרת לחזור, אך ישראלית האוכלת

יליף לה מדתני רב חנניא: בעולת בעל יש להם [לגויים] מידי אחרינא לא [הרי למדת שאין קידושי כסף ושטר לגוי], וגבי ישראל [כלומר: גבי בת ישראל] מקיש הויית להדדי [הוקשו קידושי כסף ושטר לקידושי ביאה, שנאמר: ויצאה "והיתה" לאיש אחר, ללמדך:], מאן דאית ליה [בבת ישראל] קדושי כסף ושטר אית ליה בה קידושי ביאה, אבל גוי דלית ליה קידושי כסף ושטר, לית ליה [בבת ישראל] קידושי ביאה.

1. א. דברי רבי אבא אמר רב, נאמרו לקמן פז א, לבאר את האמור במשנה פז ב: אשה שהיה לה בן מכהן, ונישאת לזר [ונפסלה בכך מתרומה], וילדה הימנו בן, ומת הבן מן הזר, היא חוזרת לאכול בתרומה משום בנה מכהן. ואמרו על זה בגמרא: מנלן? ופירש רש"י:

וי"ו הנוספת, היות וכולה "ובת" — קרא
יתירא היא! (2)

שהרי נאמר תחילה "ובת כהן כי תהיה לאיש
זר", ובפסוק שלאחריו נאמר "ובת כהן כי
תהיה אלמנה וגרושה". והיה לו לומר "וכי
תהיה אלמנה וגרושה". (3)

ועתה חוזרת ומקשה הגמרא על הדרשה
שלמדנו מ"ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה
זרע אין לה ושבה אל בית אביה כנעוריה",
שאין שבה לבית אביה אלא אם בא עליה מי
שיש לו אלמנות וגירושין בה, יצאו גוי ועבד
וחייבי כריתות, כיון שאין קדושין תופסין
להם בה, הרי הם פוסלים אותה בביאתם.

ואימא לפרש את המיעוט "כי תהיה אלמנה
וגרושה", על "זרע אין לה", ולהקל הוא
בא, ולומר:

רק מי שיש לו אלמנות וגירושין בה, דהיינו
זר ישראל, אז —

כי לית ליה (4) זרע — קאכלה בתרומת בית
אביה.

כי אית ליה זרע — לא אכלה, כי הזרע שיש
לה מישראל הרי הוא פוסלה.

ואילו מי שאין לו אלמנות וגירושין בה ובא

בשביל בנה, אסורה לחזור.

ומוכח, שלא לכל ענין אמרו שיותר מסתבר
לפסול כהנת דקדיש נפשה מאשה האוכלת
בשביל בנה.

ואף שלענין פסול על ידי בעילה מסתבר
יותר לפסול כהנת, לענין חזרה לאכול בתרומה
לאחר שנישאת, מסתבר יותר שלא תחזור זו
האוכלת בשביל בנה; ובהמשך הסוגיא בהערות
יתבאר עוד מזה.

2. הקשה הריטב"א, הרי המילה הזאת אינה
מיותרת, כי היא נצרכת ללמד כדברי רבי אבא
אמר רב, שהאוכלת בשביל בנה ונשאת, ומת
בעלה, הרי היא חוזרת לאכול משום בנה [וראה
תוספות].

ותירץ: הכי קאמר, כיוו דמיותר הוא לדרשה
ולא אתא לגופיה כלל, אפילו רבנן מודים
דדרשינן וי"ו יתירא לדרשה, דדרשינן מיניה כל
מה דאפשר.

3. רש"י לעיל הביא פירוש אחר בקושיית
הגמרא: ואימא נבעלה לפסול לה חייבי

כריתות, ובתירוצה [שלפי פירושו של רש"י,
הקושיא היא: אפשר דוקא בחייבי כריתות]:
"ואית דמפרשי: ואימא נבעלה לפסול לה
חייבי כריתות נמי, מאי שנא דלא תני להו
לעיל?!"

פירוש: בברייתא למדנו: גר עמוני מואבי וכו'
שבאו על כהנת וכו' פסלוה, ולא נזכרו חייבי
כריתות, ומבואר דאכן אלו אינם פוסלים את
האשה מתרומה; ומקשינן: למה אין נכללים אלו
ב"ובת כהן כי תהיה לאיש זר"?!

"ומשנינן: "כי תהיה" כתיב, מדאפקה רחמנא
לבעילה בלשון הויה, לא פסיל מתרומה אלא בר
קידושי דוקא, דבני הויה, לאפוקי חייבי כריתות
דלאו בני הויה נינהו; וסבירא להו [לאית
דמפרשי] דחייבי כריתות לא פסלי".

ורש"י דחה פירוש זה, כי הוכיח שחייבי
כריתות פוסלים אשה.

4. לכאורה צריך להגיה: במקום "ליה" "לה",
וכן הוא בלשוננו של רש"י בהמשך: אף על גב
דאית "לה" זרע נמי תיכול; ואולם ראה בהערה
הבאה.

עליה, אף על גב דאית ליה זרע, נמי
תיכול! (5)

ומשנינן: אם כן, שהפסוק בא להקל, ולומר
שאינ זרע מגוי ועבד פוסל — רבויי ליה
וישראלית לענין זה [כדדרשנין לעיל
מ"ובת"] — למה לי?!

וכי היה מקום לומר שכוהנת אינה נפסלת

בזרע של גוי, ואילו ליה וישראלית תיפסל
בזרע של גוי? והרי אם כוהנת, דקדיש גופה,
אינה נפסלת — כל שכן שלא תיפסל בזרע
של גוי. (6)

ואכתי מקשינן: ולרבי עקיבא, דאמר אין
קדושין תופסין בחייבי לאוין, ומאי "ובת
כהן כי תהיה לאיש זר", אין "תהיה" לשון
קידושין, שהרי אין קידושין תופסים בחייבי

במשנה הבאה]; והיינו דאמרין: מי שיש לו
אלמנות וגירושין, ונשאה, ויש ממנו זרע, אפילו
אם מת, הרי אשתו אינה חוזרת לבית אביה. אבל
אם בא עליה מי שאין לו אלמנות וגירושין,
כלומר, שבא עליה שלא דרך נשואין, אף שיש
ממנו זרע, אין זרע לבדו פוסל.

ואולם דחה פירוש זה, שהרי לפי האמת מנין
אנו יודעים שאף בזנות פוסל הזרע, אף שהכתוב
אינו מדבר אלא על החוזרת לבית אביה, ובעל
כרחך שאין סברא לחלק בכך, וראה עוד שם;
ואולם אחרונים אחרים כתבו, שיש מקום לחלק
ביניהם, ואף לפי האמת שני דינים נפרדים הם,
ראה דבריהם במשנה בעמוד ב.

6. לשון רש"י הוא "השתא כהנת גופה,
אשמועינן דלא מיפסלא בזרע עובד כוכבים
ועבד — ליה וישראלית מיבעיא!?".

ובפשוטו צריך לומר: השתא כהנת דקדיש
גופה, וכלשון הגמרא לעיל. וכן הוא לשון
התוספות: כיון דאשמועינן בכוהנת דקדיש
גופה.

ומבואר מסוגיא זו, כי לענין פסול על ידי זרע
גוי ועבד, מסתבר יותר לפסול כהנת דקדיש
גופה.

וכמו נבעלת לפסול, שיותר מסתבר לפסול
כהנת, מאשר ליה וישראלית האוכלות בשביל
בניהן.

5. כתב רש"י: דכבהמה בעלמא חשיב.

וטעם הדבר שהוצרך רש"י ליתן טעם
לדרשת הכתוב, הוא משום שהקשו התוספות,
שבכל דוכתא לחומרא מקשינן והכא פריך
דנקיש לקולא?! ויישב תוספות הרא"ש: הכא
מסתבר למדרש לקולא, כדפירש רש"י משום
דזרעו חשיב כזרע בהמה.

ולפי טעמו של רש"י, נמצא כי לפי קושיית
הגמרא אין המיעוט בא אלא על גוי ועבד ולא
על חייבי כריתות, שהרי בהם לא שייך זרע
בהמה, וראה קרן אורה.

בעיקר כוונת רש"י "כבהמה בעלמא חשיב",
בפשוטו, שאין הזרע מתייחס אחריהם, וזרע כזה
אינו פוסל.

ואם אכן זו היא כוונת רש"י, יש לומר
שבדוקא אמרה הגמרא "אית ליה זרע", ולא
"אית לה זרע", ראה בהערה לעיל.

וראה בחזון איש שכתב להסתפק להלכה,
באשה שעברה באמבטי מגוי ועבד [שאינ כאן
ביאה לפוסלה], אם הזרע ממנו פוסלה, לפי מה
שכתב הבית שמואל שעבור באמבטי חשוב
כבנו [ראה דבריו על סוגיא זו, באהע"ז טו ד].

ובקרן אורה רצה לפרש כוונת הגמרא
בסלקא דעתין, שאין פוסל זרע אלא אם נישאת
לישראל ונשאר זרע מן הנשואין, אבל אם בא
עליה בזנות ויש ממנו זרע אינו פוסל [ולא כפי
האמת, שהזרע פוסל אפילו נולד מזנות, כמבואר

לאוין, אלא כאילו אמר הכתוב "ובת כהן כי תיבעל לאיש זר", כי לא יתכנו קידושין באיש זר ופסול (7) —

ואם כן, הרי נכללים הכל בפסוק זה, בין הנבעלת לחייבי לאוין ובין הנבעלת לגוי עבד וחייבי כריתות, שהיא נפסלת.

ואין אלו דומים לאוכלת בשביל בנה מכהן, ונישאת לזר, והיא באה לחזור ולאכול בשביל בנה. שלענין זה, יותר מסתבר שלא תחזור האוכלת בשביל בנה מאשר האוכלת בקדושה עצמית, וכמבואר בהערה לעיל.

עוד כתב רש"י לבאר: "ואי משום לאשמועינן דמי שיש לו אלמנות וגירושין אפילו הכי כי אית לה זרע מיניה לא תיכול, ואיצטריך למיסר לוי וישראלית האוכלת בתרומה בשביל בנה כהן, דכי תינשא לזר ויהא לה זרע ממנו לא תשוב לתרומה במיתת בעלה".

פירוש: הוקשה לרש"י, הרי יש לומר, שהריבוי אינו בא לרבות — בלוי וישראלית האוכלת בשביל בנה — את הכשר הזרע במי שאין לו אלמנות וגירושין, אלא את פסול הזרע בנישאת לישראל, שאינה שבה לאכול בשביל בנה מכהן כשיש לה זרע מן הזר.

"הא פשיטא לן, דכיון דכהנת גופה מיפסלא בזרע ישראל מתרומה דבי נשא, כל שכן ישראלית האוכלת בשביל בנה.

אלא ודאי, כי רבי קרא לוי וישראלית — להכי רבייה, שאם אוכלת בשביל בנה, ונבעלה לעובד כוכבים ועבד, אפילו אין לה זרע, נפסלה, דלא נפקא לן מכהנת, כדאמרינן לעיל: כהנת דקדיש גופה".

ומבואר בדברי רש"י, כי לענין פסול על ידי זרע מישראל, יותר מסתבר לפסול לוי וישראלית האוכלות בשביל בניהן, מאשר לפסול כהנת; ואינו דומה לפסול על ידי ביאת פסול או לפסול על ידי זרע גוי, שבהם אדרבה, מסתבר יותר לפסול כהנת מאשר לוי וישראלית האוכלות בשביל בניהן, כפי שהתבאר לעיל. וכתב המהרש"א בטעם הדבר, שלא אמרו

בכהנת דקדיש גופה שהיא נפסלת יותר מאשר האוכלת בשביל בנה, אלא בביאת פסול או בזרע הבא מאסור לה, אבל בזרע כשר מסתבר יותר כסברא הראשונה, שאמרו בגמרא לעיל "ומה כהנת דבקדושה דנפשה אכלה, פסלה, לוי וישראלית דלא אכלה אלא בשביל בנה לא כל שכן", וראה בישרש יעקב; וכבר נתבאר בהערה לעיל בתחילת עמוד זה, שכן מצינו גם לענין פסול על ידי נישואין לזר, שאף כי בכהנת האוכלת בקדושה דנפשה כבר ידענו שהיא חוזרת לאכול בתרומה כשמת בעלה, מכל מקום צריך דרשת "בת ובת" ללמד אף על האוכלת בשביל בנה שהיא חוזרת.

ברש"י לקמן במשנה פו ב, כתב בטעם הדין שהאוכלת בשביל בנה מכהן אינה שבה לאכול בשבילו אחר שניסת לישראל ויש לה הימנו בן, באופן אחר מדבריו כאן:

"האי בן [מן הזר] פסיל לה מתרומה, שהרי יש לה זרע מן הזר וכתוב: וזרע אין לה ושבה, והא יש לה זרע. ואע"ג דקרא בבת כהן כתיב, [הרי] מרבין מיניה בגמרא נמי [היא דרשתו של רבי אבא אמר רב מ"ב בת ובת" שהובאה לעיל בהערה], בת ישראל האוכלת בשביל בנה כהן וניסת לזר, ומת, שחוזרת ואוכלת בשביל בנה. הלכך כי היכי דבת כהן כי אית לה זרע מישראל לא הדרה, בת ישראל האוכלת בשביל בנה כהן נמי, כי אית לה זרע לא הדרה אוכלת בשביל בנה כהן; ואולם בישרש יעקב במשנה דלקמן, כתב לפרש דברי רש"י שם כדבריו כאן.

7. אין קושיית הגמרא אלא לדעת הסובר בדעת רבי עקיבא שאפילו באיסור עשה אין תופסין קידושין, שאם לא כן, הרי יש לפרש "כי תהיה"

רק אלמנה — הוא דכי לית ליה זרע אכלה, משום דחזיא לכהונה [שאינה פסולה אלא לכהן גדול].

אבל גרושה, דלא חזיא לכהונה [שאינה ראויה לינשא לכהונה], אימא: אף על גב דלית לה זרע לא אכלה, שאינה שבה לבית אביה אחר שנישאת ונפסלה מן התרומה אפילו כשאין לה זרע.⁽⁸⁾

ואי אשמעינן "גרושה" שהיא פסולה לתרומה כשיש לה זרע מבעלה, הייתי אומר: רק גרושה הוא דכי אית לה זרע לא אכלה, משום דלא חזיא לכהונה. אבל אלמנה, דחזיא לכהונה, אימא: אף על גב דאית לה זרע, נמי תיכול.

ולפיכך צריכא לכתוב לומר את שני הדברים.

וכאן שבה הגמרא לבאר את דין "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", שאם נבעלה לפסול לה הרי היא פסולה לתרומה ולכהונה.

ומקשינן: ואימא: נבעלה לפסול לה, היינו

ואם כן "אלמנה וגרושה" — הבא לרבות פסול במי שנבעלה לגוי עבד וחייבי כריתות — למה לי, הרי כבר שמענו את כל אלו מן הכתוב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר"?!?

ומשינן: אכן לדעת רבי עקיבא לא בא הכתוב ללמד על בעילת מי שאין לו אלמנות וגירושין שהוא פוסל את האשה, אלא לשון "אלמנה וגרושה" הוא על עיקר דין הכתוב, המלמד שהיא שבה לבית אביה כשאין לה זרע מן הישראל שנישאת לו, ופסול מתרומה כשיש לה זרע מן הישראל שנישאת לו.

ולשון "אלמנה" — לחחמיר עליה הוא בא, ללמד שאף האלמנה אינה שבה לבית אביה אם יש לה זרע.

ולשון "גרושה" — לחקל עליה הוא בא, וללמד שאף הגרושה שבה לבית אביה כשאין לה זרע.

וצריכא, צריך הכתוב להשמיע את שני הדברים.

דאי אשמעינן "אלמנה" שהיא שבה לבית אביה כשאין לה זרע, הייתי אומר:

8. לשון רש"י הוא: הוה אמינא: אף על גב דלית לה [לגרושה] זרע לא תיכול, דכיון דאיפסלה מכהונה מתרומה נמי מיפסלה. ובפשוטו, משמע שכונתו לומר, שהייתי אומר שכל גרושה, ואפילו נתגרשה מכהן, כיון שנפסלה לכהונה, אף לתרומה היא פסולה.

אבל הקרן אורה פירש שאין כוונתו לומר שהיינו לומדים תרומה מכהונה, כי ודאי לא מצינן למילף מהדדי, אלא דהוה אמינא שהתורה לא התירה לשוב לבית אביה אלא רק לאלמנה, הראויה להינשא לכהונה, אבל גרושה, דלא חזיא

לשון קידושין, ואין הכתוב בא לפסול אלא חייבי עשה, וריבוי "אלמנה וגרושה" בא לרבות את הנבעלת לחייבי לאוין וכריתות, וגוי ועבד.

ובתוספות הקשו: הרי בבעולה לכהן גדול לכולי עלמא קידושין תופסין, ואם כן נימא שאין הכתוב מדבר אלא בזו?!

ויש מי שהעיר, כי לפי שיטת רש"י והרבה ראשונים שאין הכתוב מדבר אלא בנבעלה למי שהוא זר אצלה, ולא במי שהיא זרה אצלו, אם כן אין מקום לקושיית התוספות.

זונה — את אלה לא יקח [הכהן הגדול] וגו' ולא יחלל זרעו בעמיו, מקיש "זרעו" — של כהן גדול באלמנה — לו [לכהן גדול], מה הוא פוסל את האלמנה בביאתו מן התרומה (12), אף זרעו של כהן גדול באלמנה היינו החלל נמי פוסל אשה בביאתו.

ואכתי מקשינן על הדין הנלמד מ"ובת כהן כי תהיה לאיש זר", שהנבעלת לפסול לה הרי היא נפסלת לתרומה:

ואימא תיפסל כבר משעת הויה [קדושין] ואפילו מת קודם שבא עליה, שהרי אמרה תורה: כי "תהיה" לאיש זר?!

ומשנינן: הפסול והזר אצלה הרי הוא פוסלה דומיא דכהן גדול באלמנה, מה כהן גדול באלמנה, הרי הוא פוסלה רק בביאה (13), אף האי — זר ופסול אצלה — נמי אינו פוסלה לתרומה אלא בביאה, אבל בהויה לחוד לא.

ואכתי מקשינן: ואימא לא יפסלנה הזר

אף מחזיר גרושתו לאחר שנישאת לאחר, שהוא פוסל את אשתו מתרומת בית אביה, (9) כיון שאסור הוא בה.

והרי בברייתא לעיל, בפרק החולץ, למדנו שהיא אינה נפסלת?!

ומשנינן: "כי תהיה לאיש זר" אמר רחמנא, ומשמע: מי שזר אצלה מעיקרא הוא זה שפוסל אותה בביאתו.

לאפוקי האי, להוציא מחזיר גרושתו — דלא זר אצלה מעיקרא, שהרי מתחילה, לפני שגירשה, הוא היה כשר אצלה. (10)

ומקשינן: אי הכי, (11), חלל, דלאו "זר" הוא, שאינו בכלל "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" [כי אפילו בת כהן אינה אסורה להינשא לחלל] — לא לפסול אשה לתרומה בביאתו! ואילו בברייתא שנינו גם את החלל?!

ומשנינן: אמר קרא: "אלמנה וגרושה וחללה

לכהונה נשאת באיסורה. ולפי זה, גרושה מכהן, אפילו למאי דסלקא דעתין, אכלה בתרומה.

9. ברש"י הוסיף להטעים את הקושיא "דהא זר הוא אצלה ותפסי לו בה קידושין", והיינו כי אם לא תפסי לו בה קדושין, הרי שאין מקום להקשות מן הפסוק "ובת כהן כי תהיה לאיש זר", שהוא אינו מדבר אלא בבני הויה.

10. הקשה בקהלות יעקב [הנדמ"ח סימן לט סוף ד"ה אבל לשיטת]: הרי מחזיר גרושתו, הוא עצמו אינו בכלל הפסול של "איש זר", שהוא פסול שלו כלפיה, [כמבואר בראשונים בתחלת פרק הבא על יבמתו], כי במחזיר גרושתו משנישאת, הפסול הוא בדידה, שהיא אינה

ראויה לו, עיין בדבריו.

11. כתב בקרן אורה: מרש"י נראה שאינו גורס "אי הכי", וקושיא בפני עצמה היא.

12. היינו משום דכהן גדול הבא על האלמנה עושה הוא אותה חללה, שהרי אמרה תורה: ולא "יחלל" זרעו בעמיו, ודרשו חכמים: מי שהיה כשר ונתחלל, ובא הכתוב לרבות את האשה שהיתה כשרה מתחילה, שאף היא מתחללת על ידי ביאת הכהן הגדול.

13. משום שנאמר: ולא יחלל זרעו, ללמדך: אין האשה מתחללת אלא כשיש זרע, כלומר: ראוי הוא לזרע, שבא עליה.

והפסול עד דאיכא הויה וביאה כאחד, אבל לא בביאה לחד.

ומשנינן: דומיא דכהן גדול באלמנה, מה כהן גדול באלמנה בביאה להורה היא נפסלת ואפילו בלי קדושין ⁽¹⁴⁾, אף האי — זר ופסול — נמי, בביאה להורה הוא פוסלה ואפילו בלי קדושין.

למדנו בבביתא: רבי יוסי אומר: כל שזרעו פסול — פוסל, וכל שאין זרעו פסול אינו פוסל:

ומפרשין: מאי איכא בין תנא קמא לרבי יוסי?

אמר רבי יוחנן: מצרי שני [בנו של גר מצרי] שאין זרעו פסול, שהרי לא אסרה תורה מצרי שלישי, ואדומי שני שאין זרעו שהוא דור שלישי אסור לבוא בקהל, איכא ביניהם.

דעת תנא קמא: כל שהוא זר ופסול אצלה הרי הוא פוסלה, ואפילו כשאין זרעו פסול.

דעת רבי יוסי: כל שאין זרעו פסול אינו פוסל, ולפיכך מצרי שני ואדומי שני אינו פוסל את הנבעלת לו.

ושניהם — תנא קמא ורבי יוסי — לא למדוה אלא מכהן גדול באלמנה שהוא פוסלה. ⁽¹⁵⁾

תנא קמא סבר: מה כהן גדול באלמנה שביאתו בה היא בעבירה, ופוסל אותה, אף האי נמי — מצרי שני ואדומי שני, שביאתו בקהל ישראל היא בעבירה — הרי הוא פוסל אותה.

רבי יוסי סבר: ככהן גדול, מה כהן גדול שזרעו פסול — כשבא בעבירה על האלמנה שהרי נתחלל על ידי ביאת פסולי כהונה — ופוסל אותה, אף כל שזרעו פסול כגון עמוני שאף בנו אסור [ואפילו בא בהיתר] הרי הוא פוסל את הנבעלת לו בעבירה, לאפוקי מצרי שני דאין זרעו פסול, דכתיב: בנים אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ח'.

למדנו בבביתא: רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאתה נושא בתו אתה נושא אלמנתו [כלומר: את הנבעלת לו], וכל שאין אתה נושא בתו אי אתה נושא אלמנתו:

ומפרשין: מאי איכא בין רבי יוסי לרבן שמעון בן גמליאל?

אמר עולא: גר עמוני ומואבי — שבתו אינה פסולה כדלקמן — איכא ביניהם, ושניהם לא למדוה אלא מכהן גדול באלמנה שהוא פוסלה.

רבי יוסי סבר: מה כהן גדול באלמנה שזרעו פסול, ופוסל, אף כל שזרעו פסול, פוסל.

קדושין, דכל שכן בלי קדושין, וכיון שהבן נפסל גם היא נפסלת.

15. כתבו התוספות: עיקר טעמא הוי מ"לאיש זר", אלא דמכהן גדול באלמנה ילפינן במאי מסתבר לאוקמי קרא.

14. הקשו התוספות: היא גופה מנלן שהיא מתחללת בביאה בלי קדושין, והרי אדרבה כתיב "לא יקח" דהיינו קדושין, וכתיב "לא יחלל" דהיינו ביאה!?

ותירצו: דלגבי בן [רש"ל] אין להצריך

בנישואין לזר, ואין כהן מאכיל בת ישראל אלא על ידי אירוסין ונישואין, ולפיכך:

האונס והמפתה אשה ולא נשאה, **והשוטה**, שאפילו נשאה בחופה וקידושין אין הם חלים (16) — הרי אלו **לא פוסלין** (17) בת כהן אם זרים הם, ולא **מאכילין** את בת ישראל אם כהנים הם. (18)

ואם אינן — האונס המפתה והשוטה — **ראויין לבוא בישראל** [כגון שהיו ממזר או אדומי וכיוצא בזה הפסולים לבוא בקהל ישראל] **הרי אלו פוסלין** את האשה מלאכול בתרומה, כיון שנתחללה בביאת פסול לה [רש"י]. (19)

רבן שמעון בן גמליאל סבר: מה כהן גדול באלמנה, שכל זרעו — בין בנו ובין בתו — פסול, ופוסל אותה.

אף שכל זרעו פסול ופוסל [הוא פסול], לאפוקי עמוני ומואבי, דאין כל זרעו פסול, דאמר מר: "עמוני" אסרה תורה לבוא בקהל ולא עמונית, "מואבי" ולא מואבית, נמצא שאין כל זרעו פסול ואתה נושא את בתו, ולפיכך אתה נושא את אלמנתו.

מתניתין:

בת כהן אינה נפסלת בביאה לזר, אלא

על הפנויה. וכתבו כל האחרונים, שדבריהם אלו תלויים בנידון שדיברו בו התוספות לעיל לה ומד, אם שם "זונה" בעצמותו הוא פסול אף לתרומה כשם שהוא פסול לכהונה, וכאן סוברים התוספות ש"זונה" אינו פסול לתרומה; אבל למה שציידו שם לומר, שזונה הוקשה לחללה ופסולה מתרומה, אם כן אפילו פנוי הבא על הפנויה פסלה לתרומה לדעת רבי אלעזר, וכן כתבו באמת התוספות בגיטין עג ב. וראה בליקוטים החדשים של רבינו עקיבא איגר כאן, שהביא מדברי רעק"א בגיטין להוכיח בדעת רש"י, שפנוי הבא על הפנויה אפילו לדעת רבי אלעזר אינה נפסלת בתרומה; וזכינו לדין, שלדעת רש"י: שם זונה אינו פוסל מתרומה.

18. כתבו התוספות: לא איצטריך לאשמועינן באונס ומפתה שאין מאכילין, ואגב "לא פוסלין" אמר "לא מאכילין".

19. לדעת רוב הראשונים לעיל סח א, לשון "ראויין לבוא בישראל" פירושו פסולי קהל, וכן

16. א. כי לא תיקנו חכמין נישואין לשוטה כמו שתיקנו לחרש [כמבואר במשנה הקודמת, שהחרש פוסל], לפי שאין אדם דר עם נחש בכפיפה, נמוקי יוסף.

ב. כתבו התוספות: מה שלא שנה התנא "קטן" יחד עם שוטה, שאף לו לא תיקנו חכמים נישואין [כמו שתיקנו לחרש], הוא משום הסיפא דמייירי בילדה האשה "דלא ימתני ליה בקטן", וראה מה שכתב בזה הערוך לנר.

ג. כתב הטור: בת כהן נשואה לישראל חרש שוטה וקטן פוסלה, ובת ישראל נשואה לכהן חרש שוטה וקטן אינו מאכילה; ותמהו כולם עליו במה שכתב שבת כהן הנשואה לשוטה וקטן הרי הוא פוסלה, שזה נגד המשנה?! ויש אחרונים שכתבו, כי טעות המעתיקים היא, שהיה כתוב "חרש" והמעתיקים חשבו כי הוא "חש"ו" דהיינו חרש שוטה וקטן.

17. כתבו התוספות: ואפילו לרבי אלעזר הסובר: פנוי הבא על הפנויה עשאה זונה, נראה שאינה נפסלת בתרומה, דאין זה "לאיש זר"; כלומר: "איש זר" משמע פסול ואסור בה, ולא פנוי הבא

ואם נחתך העובר במעיה [וכן אם ילדתו ומת אחר כך, רש"י] הרי זו תשוב ותאכל בתרומה.

אונס ומפתה לא מאכילין: הרי [ב"ח] כהן שבא על בת ישראל באונס או פיתוי, הרי זו לא תאכל בתרומה, שהרי אמרה תורה: וכהן כי יקנה נפש "קנין כספו" הוא יאכל בו, ואלו אינן קנין כספו.

עיברה ממנו באונס ופתוי לא תאכל, שהרי עובר אינו מאכיל.

ואם ילדה ממנו באונס ופתוי, הרי זו תאכל, שהרי אמרה תורה: "ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו" וקרינן ביה "יאכילו בלחמו". (2)

נמצא כחו של בן גדול משל אב, שהבן מאכיל את אמו בלי נשואין, ואין אביו מאכילה בלי נשואין [מאירי].

העבר פוסל משום ביאה, כלומר: אם בא

כיצד האונס והמפתה לא פוסלין ולא מאכילין:

אונס ומפתה לא פוסלין: הרי [ב"ח] ישראל שבא באונס או בפיתוי על בת כהן שהיא בבית אביה, הרי זו תאכל בתרומה.

שהרי אמרה תורה: ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה ושבה אל בית אביה מלחם אביה תאכל.

אבל קודם שנתאלמנה או נתגרשה אינה אוכלת מלחם אביה, והרי לא למדת לפוסלה אלא במי שהיא מאורסת או נשואה לישראל.

טו-ב אבל אם עיברה בת הכהן ממנו ואפילו באונס או פיתוי, הרי זו לא תאכל בתרומה.

לפי שהעובר מישראל פוסל, שנאמר: ובת כהן ושבה אל בית אביה "כנעוריה" — פרט למעוברת, והוא פוסל אפילו בזנות. (1)

2. כתבו אחרונים: חילוק יש בין ולד על ידי נשואין לבין ולד על ידי זנות, הן לענין פסול בולד מישראל, והן לענין אכילה בתרומה על ידי ולד מכהן; שהולד על ידי נשואין מחשיב את האשה כאילו היא עדיין נשואה [ויש המגדירים את הדברים באופן אחר]; ואולם בקרן אורה לעיל בעמוד א [הובא בהערות שם], נקט שהכל דין אחד, ומשום שעיקר הלימוד הוא בולד על ידי נשואין מישראל, ואם היה חילוק ביניהם, מנין לנו שאכן בזנות הרי הוא פוסל.

ובמנחת חינוך מצוה רפ אות ט בנדמ"ח, נקט, שולד על ידי זנות מישראל אינו עושה את האשה כזרה שתעבור באכילתה על לאו של זרות, ואילו כשהולד הוא על ידי נשואין לישראל לא פשיטא ליה, ראה שם; וראה אוסף

נראה מלשון רש"י כאן שכתב: שנתחללה בביאת פסול לה, משמע שבא עליה אחד שהוא אסור לה ולא חלל; ומיהו לעיל סח א, אמרו בגמרא: על כבא זו — לפי שיטת רש"י — דמיירי בחלל, ראה שם, והראשונים שם נחלקו עליו.

ואולם לשון רש"י שכתב: נתחללה בביאת פסול לה צריך ביאור, כיון שאין חללה אלא מפסולי כהונה [ופסולה הוא מדין "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", כמבואר לעיל דף סח], וכעין זה הקשו הראשונים על רש"י בתחילת פרק הערל וראה מה שצויין שם בהערות.

1. ראה בהערה הבאה, שחילוק יש בין זנות לנישואין.

ג. בן חורין הבא על השפחה, הרי בנה או בתה עבד כמותה, שנאמר: אם אדוניו יתן לו [לעבד עברי שהוא ישראל גמור] אשה [שפחה כנענית], וילדה לו בנים או בנות "האשה וילדיה תהיה לאדוניה".

ד. אין הבן או הבת הנולדים מבן חורין הבא על השפחה מתיחסים אחרי אביהם כלל, וכפי ששנינו במשנה לעיל כב א "חוץ ממי שיש לו בן מן השפחה והעובדת כוכבים".

בת ישראל לכהן, ובת [או בת] כהן לישראל, וילדה הימנו בן, וחלף הבן ונכבש [נדחק ונדבק עליה, ולשון גנאי הוא (5), רש"י] על השפחה וילדה הימנו בן (6), הרי זה עבד.

העבד אינו מאכיל: אם היתה אם אביו בת ישראל לכהן [ומת בעלה הכהן ומת בנה אבי העבד], הרי זו לא תאכל בתרומה משום העבד שהוא זרע שלה מכהן.

העבד אינו פוסל: אם היתה אם אביו בת כהן לישראל [ומת בעלה הכהן ומת אבי העבד] הרי זו לא תאכל בתרומה, ואף שהעבד הוא זרע שלה מן הישראל (7).

עבד על אשה הרי הוא פוסל מלאכול בתרומה, שכל הנבעלת לגוי או לעבד שאין קידושין תופסין לו בה, הרי הוא פוסל מתרומה, משום שנאמר: ובת כהן כי תהיה "אלמנה וגרושה", וכפי שנתבאר לעיל סח ב.

ואינו פוסל משום זרע, כלומר: בדין "ובת כהן זרע אין לה ושבה", אבל יש לה זרע אינו שבה לאכול בתרומת אביה.

וכן אינו מאכיל, כדין זרע מכהן שבא על בת ישראל (3).

כיצד העבד אינו מאכיל ואינו פוסל? (4)

א. אין זרע מישראל פוסל בת כהן אלא אם הוא קיים, ואולם אם מת והניח זרע, הרי אותו זרע פוסל כל עוד שהוא קיים.

ב. אין זרע מכהן מאכיל את אמו בת ישראל בתרומה, אלא אם הוא קיים, ואולם אם הניח זרע הרי אותו זרע מאכיל את אמו, אפילו אם היה הזרע זר.

נוצר דין זה בהדיא במשנה.

ושאלת המשנה: כיצד, הוא משום דבכך שהוא עבד אי אתה מוצא "מאכיל", שהרי אינו בן כהן, ואף "פוסל" אין שייך בו, שהרי נבעלה לאביו העבד וכבר פסלה בביאתו מתרומה.

5. בתוספות יום טוב הוסיף: וכן כשכעס אחשוורוש על המן שנפל על המטה אשר אסתר עליה, אמר: "הגם לכבוש את המלכה".

6. לאו דוקא בן, והוא הדין בת.

7. בפשוטו טעם הדין שאין העבד מאכיל ואינו

חידו"ת להגר"א קוטלר בענין "יבם פוסל ואינו מאכיל" שביאר את שני הדינים; וראה עוד "ים של שלמה" במשנה לקמן פז א, שביאר את המשנה ביסוד זה על פי הרמב"ם; וראה עוד "שיעורי אשר לשלמה" בסימן אחרון, מה שכתב בזה; וראה עוד הערה בסוף המשנה, ובהערות בעמוד א].

3. טעם הדבר שעבד אינו מאכיל ואינו פוסל, יתבאר בהערה בהמשך המשנה.

4. לשון "כיצד", הוא בין על דין עבד שאינו פוסל, ובין על דין עבד שאינו מאכיל, ואף שלא

אם הממזר, הרי זו **תאכל בתרומה** מכחו ואף שזר הוא וממזר הוא, כי כל זרע קיים מכהן הרי הוא מאכיל.

ממזר פוסל: אם היתה אם אמו **בת כהן לישראל**, [ומת בעלה הכהן, ומתה אם הממזר] הרי זו **לא תאכל בתרומה**, שהרי יש לה זרע מן הישראל.⁽⁹⁾

כהן גדול פעמים שהוא פוסל בת כהן מלאכול בתרומה, כדמפרש ואזיל.

כיצד: בת כהן לישראל, וילדה הימנו בת, והלכה הבת שהיא זרה וניסת לכהן וילדה

ממזר פוסל אשה בת כהן מלאכול בתרומה כשהוא זרע שלה מישראל, **ומאכיל בת ישראל בתרומה** כשזרעה הוא מכהן, כדמפרש ואזיל.

כיצד הממזר מאכיל ופוסל:

בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל וילדה הימנו בת, והלכה הבת ונישאת [כלומר: נבעלה לו]⁽⁸⁾ **לעבד או לעובר בוכבים, וילדה הימנו בן, הרי זה ממזר.**

ממזר מאכיל: אם היתה אם אמו של הממזר **בת ישראל לכהן** [ומת בעלה הכהן, ומתה

אמו ולא על אמו, ואם תמצי לומר אף הנבעלת לחייבי כריתות הרי היא כשרה לתרומה, הרי משכחת לה אף באמו, כיצד: בת כהן שבא עליה אחיה מאמה והוא ישראל וילדה לו בן, פוסל מן התרומה; ובת ישראל שבא עליה אחיה מאמה והוא ישראל וילדה לו בן, הרי זה ממזר ומאכילה; אלא מדלא נקט "אמו" שמע מינה ביאת אחיה אפילו בלא ילדה נמי פוסלתה, כיון שמחייבי כריתות הוא.

והרש"ש [לקמן פו ב] כתב להוכיח ממשנה זו, למה שנסתפק אם חללה אסורה לאכול בתרומה בשביל בנה מכהן, [ביאור ספיקו: כי יש לומר: החללה לענין תרומה אינה אלא זרות בעלמא, וכיון שהאוכלת בשביל בנה אין זה משום תוספת קדושה, שוב אין חסרון בהיותה חללה, וכעין זה דן הרש"ש בפרק הבא על יבמתו [לעיל נו א], לענין אשת כהן, והוכיח שם שהיא פסולה].

וראיתו: שאם לא כן הרי משכחת לה אף באמו, והביא דברי רש"י; וכבר תמהו על דבריו, שהרי הנפסלת משום "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה" ודאי שהיא נפסלת לאכול אף בשביל בנה מכהן, כדאמרינן סט א "לויה וישראלית

פוסל, הוא משום שישראל הבא על השפחה אין הבן מתיחס אחריו, כמבואר במשנה לעיל כב א, וממילא אינו מתיחס אחר אמו, ונמצא שאין לה זרע שיאכילנה או יפסול אותה, ולזה נוטה לשון רש"י שכתב: "והאי לאו בתר אבוא אזיל, ולא זרעו הוא"; ולפי זה אפילו אם לא יהיה הזרע עצמו עבד [מאיזה טעם], הרי זה לא יאכיל ולא יפסול.

אלא שהרמב"ם בפירוש המשניות כתב הטעם "לפי שהעיקר אצלנו אין יחס לעבדים", וכוונתו למה שאמרו: "עבד אין לו חייס", וכמבואר לעיל סב א; ולשון המשנה משמע כדבריו, שהרי שנינו: **העבד וכו' אינו פוסל משום זרע.**

8. תמהו התוספות: תימה דלא קתני "נכבשה עם העבד" כדקתני "ונכבש עם השפחה" דנישואין לא שייכא ביה בעבד?!.

9. ברש"י לעיל סח ב ד"ה הנך, הוכיח ממשנה זו שהנבעלת לחייבי כריתות הרי היא פסולה מתרומה והיא נכללת בכלל "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וגו'"; שהרי אנו רואים, שלא משכחת לה ממזר פוסל ומאכיל אלא לענין אם

תנינא — במשנתנו שמבואר בה כי אין לשוטה נישואין כלל — **לחא דתנו רבנן: שוטה וקטן שנשאו נשים ומתו, נשותיהן פטורות מן החליצה ומן היבום, ומשום שאין קנין ונישואין לשוטה.**

שנינו במשנה: **כיצד: הרי [ב"ח] ישראל שבא על בת כהן באונס ופתוי תאכל בתרומה, עיברה ממנו לא תאכל:**

ותמהינן: והרי כיון דאם עיברה ממנו הרי זו **לא תאכל**, אם כן למה שנינו: ישראל שבא על בת כהן תאכל בתרומה, והרי ליחוש שמא עיברה באותה ביאה, ונפסלה מלאכול בתרומה?!

מי לא תנן שאפילו אם אין ידועה אלא ביאה אחת, הרי אנו חוששים לעיבור. (11)

הימנו בן, הרי זה הבן ראוי להיות כהן גדול ועומד ומשמש על גבי המזבח.

והרי זה מאכיל את אמו הזרה שהרי יש לה זרע מכהן.

ופוסל את אם אמו [אם מתה אמו⁽¹⁰⁾], שהרי זרע זרעה הוא מן הישראל.

זאת — אם אמו — מתרעמת ואומרת: לא כבני [כלומר: בן בתי] כהן גדול, שהוא פוסלני מן התרומה, כלומר: לא ירבו כמותו בישראל.

גמרא:

שנינו במשנה: האונס והמפתה וכו' לא פוסלין ולא מאכילין:

פשיטא שאם מת הבן שוב אינו פוסלה, אבל זו "שנישאת לישראל" ויש לה ממנו בן, הייתי אומר שתיפסל אפילו כשמת הבן, להכי הוצרך רש"י לדברי המשנה ביבמות.

11. לשון רש"י: מי לא תנן וכו' אלמא **לחדא ביאה חיישינן**, ולקמן בד"ה ליוחסין כתב: **לחוש לביאה אחת ולספק**, ובהמשך הסוגיא מקשה הגמרא על זה מספיקות שאין שייכות לביאה כלל.

ויש לפרשו בשני אופנים:

האחד: עיקר הנידון הוא אם חוששין מספק, אלא שאם היו כמה ביאות היינו אומרים "רוב נשים מתעברות", ועל כן אין הנידון אלא בביאה אחת, שאינה אלא ספק.

השני: מתחילה לא דנה הגמרא אלא משום ביאה אחת, ואולם אחר שחילקה הגמרא בין יוחסין לבין תרומה, משתנה נידון הגמרא, והוא אם חוששין מספק להוציאה מחזקת היתר שלה

מנלן", והיא כמו הנפסלת משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" הנפסלת אף בשביל בנה, כדלעיי סח ב; אבל חללה כגון שהיתה גרושה ונבעלה לכהן, שאין היא בכלל לאוין אלו אלא חללה בעלמא, עדיין לא שמענו.

10. כתב רש"י: ופוסל את אם אמו אפילו לאחר מיתת אמו, דאי לאו הוא הוה הדרה אם אמו לתרומה דבי נשא לאחר מיתת בתה, כדאמר ביש מותרות [פז א]: מת בנה [של בת ישראל שניסת לכהן] תאכל בתרומה.

ולעיל במשנה ששנינו: עיברה [בת כהן] מישראל בזנות לא תאכל בתרומה, נחתך העובר במעיה תאכל, כתב רש"י: והוא הדין נמי אם ילדתו ומת, ולא הביא את המשנה ביש מותרות?!

ולפי מה שכתבו האחרונים [הובא לעיל בהערה], כי שני דינים הם, זרע בזנות, וזרע שיש לה מנישואין, אם כן יש לומר, דבזרע מזנות,

אבל בביאת זנות לא חששו, שדרך אשה מזנה להתהפך כדי שלא תתעבר.

ותמהינן: ובביאה שעל ידי נישואין מי חששו לאוסרה לאכול בתרומה בביאה אחת ומספק?!

והתניא: בת כהן שנישאת לישראל ומת בעלה בו ביום, הרי זו טובלת כשאר המשמשות⁽¹³⁾, ואוכלת בתרומה לערב, כי שבה היא לבית אביה כנעוריה.

הרי שאין אנו חוששים לעיבור בביאה אחת מספק; ותיקשי מהא שחששו לאוסרה בתרומה בספק מיתת בעלה הכהן?!

אמר תירץ רב חסדא: אכן חוששים אנו שמא עיברה, ומה שאמרו בברייתא: טובלת ואוכלת בטומאה לערב, היינו: טובלת ואוכלת בתרומה עד ארבעים יום מיום שנבעלה, כי עד ארבעים יום אין כאן חשש איסור כלל, כיון:

דאי לא מיעברא הא לא מיעברא [אם לא נתעברה הרי ודאי אוכלת שהרי לא נתעברה], ואף אי מיעברא באותה ביאה, הרי עד ארבעים יום מוא בעלמא הוא, מים בעלמא הוא ואינו חשוב עובר לאוסרה בתרומה.

אמר תמה ליה אביי לרב חסדא: אי הכי — שאתה מפרש, שאין היא אוכלת אלא עד

והרי שנינו לעיל בפרק ארבעה אחין: שנים שקידשו שתי נשים ובשעת כניסתן לחופה החליפו את של זה לזה, ואת שלזה לזה, מפרישין אותן שלא יחזרו לבעליהן שלש חדשים — שהוא זמן הכרת עובר — שמא מעוברות הן מאותה ביאה ובניהם ממזרים, וצריך הבחנה להבחין בין זרע כשר לזרע פסול.

הרי שבביאה אחת לבד שאינה אלא ספק עיבור, חוששין שמא נתעברו?!

אמר רבה בר רב הונא: ליוחסין חששו חכמים אפילו לביאה אחת ולספק [רש"י], אבל לתרומה לא חששו שמא נתעברה בביאה אחת.⁽¹²⁾

ואכתי תמהינן: וכי אטו לתרומה אין חוששין מספק:

והתניא: כהן שנתן גט לאשתו ואמר לה: הרי זה גיטיך שעה אחת קודם למיתתי, הרי זו אסורה לאכול בתרומה מיד, שמא ימות בשעה הקרובה, וחל הגט, ואסורה לאכול בתרומה, הרי אנו רואים שאוסרים אותה בתרומה מספק [רש"י].

וכיון שכן, אף במשנתנו היה לנו לחוש ׀לאוסרה שמא עיברה?!

אלא אמר רבה בר רב הונא: בביאה על ידי נישואין חששו חכמים שמא נתעברה באותה ביאה.

12. ביאר הריטב"א: פירוש, דגבי תרומה לא מפיקי לה מחזקתה מפני ספק.

13. כדכתיב: ואיש אשר ישכב איש אותה שכבת זרע ורחצו במים וטמאו עד הערב.

[וכמו שכתב הריטב"א], אלא שמכל מקום אם היתה יותר מבעילה אחת, הרי היה רוב להוציאה מחזקת היתר; ובפירוש זה מדוקדקים יותר דברי רש"י, ומבואר יותר הנידון אם לחוש לספק או לא, והיינו משום חזקת היתר.

— שלא בהיתר — לאחר ארבעים יום, תהא מקולקלת על כל אכילותיה שאכלה למפרע עד ארבעים יום.⁽¹⁵⁾

השמועה הבאה מתבארת על פי שיטת התוספות בסוגייתנו.

איתמר: הבא על ארוסתו בבית המיו, וילדה.

רב אמר: הולד ספק ממזר.⁽¹⁶⁾ כי אנו חוששים שמא אף אחר בא עליה, ומפרש לה הגמרא ואזיל.

ושמואל אמר: הולד שתוקי [ספק ממזר], כלומר: הולד "בדוקי", ללמדך: אם בדקו את אמו ואמרה לארוס בלבד הוא שנבעלתי, הרי היא נאמנת.⁽¹⁷⁾

אמר רבא: מסתברא מילתיה דרב דאמר: הולד ממזר, היכא דדימא מעלמא [חשודה⁽¹⁸⁾ לזנות עם העולם].⁽¹⁹⁾

ארבעים יום שודאי אין כאן עובר שיפסלנה מתרומה — **אימא סיפא:**

זר האוכל תרומה בשוגג, הרי זה משלם קרן וחומש על אכילתו; וכן בת כהן שהיה לה זרע מישראל ואכלה תרומה בשוגג, הרי זו משלמת קרן וחומש.⁽¹⁴⁾

אכלה בערב בתרומה, ואחר כך **הוכר עובר** **במעיה**, ונמצא שאכלה תרומה שלא כדין בשוגג, **תהא מקולקלת למפרע** לשלם קרן וחומש על אכילתה, כדין זר שאכל תרומה.

ואם כדבריו שלא אכלה אלא קודם ארבעים יום, אם כן אף שהוכר עובר, הרי בשעת אכילתה היתה מותרת לאכול בתרומה כיון שלא היה העובר אלא מים בעלמא, ולמה מקולקלת היא למפרע?!

ומשנינן: **מאי מקולקלת? עד ארבעים!**

כלומר: הכי קאמרה הברייטא, ואם אכלה

ואומרים כי הולד בא על ידי ביאת אחד מרוב העולם שהוא פסול אצלה.

17. כן כתבו הראשונים על פי מסקנת הגמרא בקדושין שם.

18. בסוטה כו ב אמרו: ישא אדם "דומה", ופירש רש"י: נטענת ונדברת בפי כל על ניאופיה; "דומה" לשון קלסה ודיבור, כדאמרינן בנדה [סו א] דומת עירך עלתה בך, וההוא לאו חשד הוא, אלא דיבור יתר שהיו נדברים בה על חביבותה של בעלה, ואף קלסה לשון דיבור יתר הוא, לפיכך הוא נהפך ללשון שבח וללשון גנאי.

19. כתב רש"י: שחשודה מאחרים, דליכא לאכשורי כשאר בני דומה שהם כשרים, דהתם

14. כן מבואר ברש"י בסוגייתנו, ואולם הרש"ש הביא בשם המשנה למלך בדרך מצוותיך, שתמה עליו ממשנה בתרומות [ז ב] בת כהן שנשאת לישראל ואחר כך אכלה תרומה, משלמת את הקרן ואינה משלמת את החומש, [דכהנת היא וראויה לחזור לבית אביה, ר"ש]; וכן תמה בקרן אורה כאן; ונראה שהם מדמים בת כהן שנשאת לישראל לבת כהן שיש לה זרע מישראל.

15. מבואר מדברי הגמרא, כי אף למה שמסיקה הגמרא שלאחר ארבעים יום אסורה היא לאכול מספק, מכל מקום אם אכלה אינה חשובה מזידה אלא שוגגת ומשלמת קרן וחומש, וצריך תלמוד.

16. כן פירשו התוספות ושאר ראשונים על פי הסוגיא בקדושין [עה א], ודלא כרש"י בדעת רב שהולד ממזר ודאי משום שהולכים אחר הרוב

והרי הדברים קל וחומר: ומה התם — במשנתנו — דלחאי [להיבעל לכהן זה] איסורא הוא אצלה שחכמים גזרו איסור ביאה על פנויה, ולחאי [להיבעל לכל העולם] איסורא הוא אצלה, כלומר: אף להיבעל לזה שזינתה עמו אסורה היא כמו לשאר אנשים, ויש לחוש שמא מתוך שזינתה עם זה, כך זינתה עם אחר.

מכל מקום בתרא דידיה שדינן ליה [תולים] אנו את העובר בביאה הידועה] ואין חוששים שמא זינתה גם עם אחר.

הכא — בארוס שבא על ארוסתו וילדה — דלחאי [לכל העולם] איסורא, ולחאי [לארוס] שזינתה עמו] התירא, ⁽²¹⁾ לא כל שכן שאנו תולים את העובר בארוס הואיל וביאתו ידועה לנו, ואין חוששים שזינתה עם אחרים באיסור. ⁽²²⁾

אמר ליה אביי לרבא: לעולם אימא לך: כל

אבל אם לא דיימא מעלמא אין אנו חוששים שזינתה עם אחר, ובתרא דידיה שדינן ליה [תולים] אנו את הולד בארוס] הואיל וביאה זו ידועה לנו, והוא כשר.

אמר רבא: מנא אמינא לה שאם לא דיימא מעלמא תולים אנו את העובר בביאה הידועה לנו?

דקתני במשנתנו: כהן שבא על בת ישראל [באונס או פיתוי] וילדה, הרי זו תאכל בתרומה, מכח הילוד.

והרי חיבי דמי?

אילימא דדיימא מעלמא, אם כן ילדה אמאי תאכל, והרי שמא אין הולד מאותה ביאה ידועה של כהן, אלא מאחר שהוא ישראל.

אלא לאו כגון דמיניה דיימא ⁽²⁰⁾ ולא דיימא מעלמא, הרי למדנו: כל היכא דלא דיימא מעלמא, תולים אנו את הולד בביאה הידועה לנו.

21. כתב הריטב"א: והא דאמרינן: "דהכא לדידיה התיירא ולעלמא איסורא" לאו דוקא, דהא ודאי ארוסתו קודם חופה אסורה היא לו מדרבנן ולוקה עליה, אלא לגבי עלמא דאסור להם איסור תורה משום אשת איש קרי להאי התיירא, למימרא דיותר יש לתלות בזה שהוא היתר מן התורה, מלתלות בעלמא שהיא אסורה להם מן התורה באשת איש.

22. תמה בערוך לנו: מה ראייה היא זו? והרי הא דאמרינן: ילדה תאכל, אין אנו מתירין לא לה עצמה, והיא הרי יודעת אם זינתה גם עם אחר אם לא, ובוודאי אין מתירין לה רק באומרת שלא זינתה, ואם כן אין חשש, דבלאו הכי אם רוצה לאכול איסור מי ימחה בידה, ואפילו אי ספק היא מלקות אין לה, אבל אכתי מנא לן

כיון דנשואה היא רוב בעילות אחר הבעל, אבל הכא לאו אורחיה למיבעל כולי האי בלא חופה. ביאור הדברים, דבסוטה כו ב איתא: אמר שמואל: ישא אדם "דומה" [נטענת ונדברת בפי כל על ניאופיה, רש"י], ואל ישא "בת דומה", שזו באה מטיפה כשרה, וזו באה מביאה פסולה [שמא מעובד כוכבים או ממזר] וכו', והלכתא ישא אדם "בת דומה" ואל ישא "דומה", דתני רב תחליפא בר מערבא קמיה דרבי אבהו אשה מזנה בניה כשרין רוב בעילות אחר הבעל.

וזה הוא שחילק רש"י בין "אשה מזנה" ל"ארוסה מזנה", הואיל ואין הארוס בועל הרבה, עד שנחליט: רוב בעילותיה הם ממנו.

20. לאו דוקא, אלא שידועה לנו ביאתו של כהן, ראה קרן אורה.

היבא דדיימא מיניה, (23) אף על גב דלא דיימא מעלמא, נמי אמר רב שהולד ממזר.

ומאי טעמא חוששים אנו לביאתם של אחרים אף שלא נחשדה מהם, משום דאמרינן: מדאפקרה נפשה [מתוך שהפקירה את עצמה] לגבי ארוס, שמא אפקרא נפשה אף לעלמא [הפקירה את עצמה אף לאחרים].

ומתניתין — דמשמע: תולים אנו את הולד בביאה הידועה, ואין חוששים לביאות אחרות — מיירי, כגון שהיו שניהם חבושין בבית האסורים, ואין לחוש לביאה מאחרים שאינם בבית האסורים.

איכא דאמרי: בבא עליה ארוס בודאי (24) ולא דיימא מעלמא, כולי עלמא — בין רבא ובין אביי — לא פליגי דבתריה ידיה שדינן ליה; ומחלוקתם של רבא ואביי היא בבא עליה ארוס בודאי ודיימא מעלמא, ומפרש לה ואזיל.

והכי איתמר מחלוקת רב ושמואל, וכך הוא שאמרו רבא ואביי:

ארוסה שעיברה ואין ידוע שבא עליה הארוס בודאי:

רב אמר: הולד ספק ממזר.

ושמואל אמר: הולד שתוקי [בדוקי].

אמר רבא: מוסתברא מילתיה דרב — שאמר: הולד ספק ממזר — רק בשני תנאים:

א. דלא דיימא מיניה כלומר: אין ידוע לנו שבא עליה הארוס.

ב. ודיימא מעלמא [חשודה היא לזנות עם אחרים].

אבל דיימא מיניה, כלומר: ידוע לנו שבא א-ו עליה הארוס [תוספות], אע"ג דדיימא נמי מעלמא, בתריה ידיה שדינן ליה. (1)

אמר רבא: מנא אמינא לה?

דקתני במשנתנו: ילדה תאכל.

והרי היכי דמי?

אילימא דדיימא מיניה (2) ולא דיימא מעלמא, וכי אטו צריכא למימר דתיכול! (3)

אלא לאו דדיימא נמי מעלמא, ומכל מקום תולים את העובר בביאה הידועה; ואם כן אתה למד בקל וחומר לארוסה שבא עליה ארוס בודאי שאנו תולים את העובר בארוס אף שדיימא מעלמא, כי:

ומה התם — במשנתנו — דלהאי [לכהן

ריטב"א; וראה דברי רש"י, ודברי הערוך לנר על דבריו.

1. וכן אם לא דיימא מעלמא, אע"ג דלא דיימא מיניה בתריה ידיה שדינן ליה.

2. כלומר: בא עליה בודאי.

3. הקשה בערוך לנר: והרי ודאי חידוש השמיעתנו משנתנו, שאף עובר הנולד מן הזנות

לענין ממזר דבתרא ידיה שדינן ליה ומתירין לו לישא בת ישראל שלא הוא ולא היא יודעים אם כשר הוא אם לאו? ולא יישב.

23. העירו אחרונים, דמדברי התוספות ד"ה אמר, משמע, שאין הם גורסים: כל היבא דדיימא מיניה, אלא: לעולם אימא לך אף על גב וכו'.

24. כגון שיש עדים שבא עליה או שהוא מודה,

שזינתה עמו] **איסורא** הוא ולחאי [לאחר] **איסורא**, כלומר: אף לזה שזינתה עמו הרי היא אסורה, מכל מקום בתריה ידיה שדינן ליה ואין חוששים לזנות של אחרים, **הבא** — גבי ארוס שבא עליה בודאי — **דלחאי** [לאחר] **איסורא** הוא, ולחאי [לארוס] **התירא**, לא כל שכן שלא נחוש לזנות של אחרים.

אמר ליה אבוי לרבא: לעולם אימא לך: כל היבא דדיימא מעלמא, אף על גב דדיימא מיניה [ידועה לנו ביאת הארוס], **אמר רב הולד ממזר.**

ומתניתין — ששינו: ילדה תאכל — בדלא דיימא כלל, כלומר: לא דיימא מאחרים.

שנינו במשנתנו: **העבד פוסל משום ביאה** ואינו פוסל משום זרע, כיצד: בת ישראל לכהן, בת כהן לישראל וילדה הימנו בן והלך הבן ונכבש על השפחה וילדה הימנו בן הרי זה עבד, היתה אם אביו בת ישראל לכהן לא תאכל בתרומה, בת כהן לישראל תאכל בתרומה:

ומפרשין: **מאי טעמא?**

יש לפרש בשני אופנים:

האחד: **מאי טעמא עבד הוא.**

השני: **מאי טעמא אינו חשוב זרע לפסול ולהאכיל.**

כי **אמר קרא: האשה וילדיה תהיה לאדוניה**, הרי למדנו שהוא עבד, ואינו חשוב זרע של אביו.

שנינו במשנה: **ממזר פוסל ומאכיל:**

תנו רבנן: כתיב: ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה "וזרע אין לה" ושבה אל בית אביה כנעוריה מלחם אביה תאכל.

אין לי אלא זרעה שהוא פוסל אותה בתרומת בית אביה, וכמו שנאמר: **"וזרע" אין לה.**

אבל **זרע זרעה** — וכגון שמת הזרע הראשון ונשאר זרע זרעה — **מנין** שהוא פוסלה?

תלמוד לומר: זרע אין לה, מכל מקום. (4)

אין לי אלא זרע כשר — שיש לה מן הישראל — שהוא פוסלה.

אבל **זרע פסול** — שיש לה מן הישראל — **מנין?**

תלמוד לומר: זרע אין לה, עיין עלה.

ותמהינן: **והא אפיקתיה** [כבר הוצאתו למקרא זה לדרשה אחרת] **ללמד על זרע זרעה שהוא פוסלה?**

ומשנינן: **זרע זרעה לא איצטריך קרא, כי בני בנים הרי הן כבנים,** (5) **כי איצטריך קרא ד"ובן אין לו": ללמדך זרע פסול שהוא פוסל מן התרומה.**

4. בקידושין ד א הגירסא היא: **תלמוד לומר: "זרע אין לה" "עיין לה".**

5. כתב רש"י: **בפרק הבא על יבמתו לעיל סב ב;**

הרי הוא מאכיל את אמו בתרומה, כי הכתוב אומר: **ויליד "ביתו" הם יאכלו בלחמו, ומשמע: דוקא יליד שנולד מ"ביתו זו אשתו" של כהן הוא בלבד מאכיל את אמו בתרומה? ! ולא יישב.**

שנינו במשנה: כיצד בת ישראל לכהן ובת כהן לישראל, וילדה הימנו בת והלכה הבת ונישאת לעבד או לעובד כוכבים וילדה הימנו בן הרי זה ממזר:

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: כמאן היא משנתנו הסוברת: עבד הבא על בת ישראל הרי הולד ממזר?

ברבי עקיבא, דאמר: יש ממזר מביאת חייבי לאוין, והרי בעבד הבא על בת ישראל איכא לאו ד"לא תהיה קדשה", ובגוי הבא על בת ישראל יש לאו ד"לא תתחתן בס", ומטעם זה הולד ממזר.

ורחינן: **אפילו תימא רבנן החולקים וסוברים אין ממזר מחייבי לאוין, בעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל מודו שהולד ממזר.**

דכי אתא רב דימי אמר רבי יצחק בר אבדימי משום רבינו [רבין] הסובר בעלמא: אין ממזר מחייבי לאוין:

עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר, ונתבאר כל זה בסוגיא לעיל דף מה].

שנינו במשנה: היתה אם אמו [של הממזר] בת ישראל לכהן תאכל בתרומה וכו'. **בהן גדול פעמים שפוסל, כיצד בת כהן לישראל וילדה הימנו בת והלכה הבת וניסת לכהן וילדה הימנו בן הרי זה ראוי להיות כהן גדול וכו' ופוסל אם אמו:**

תנו רבנן: הריני כפרת בן בתי שהוא כוזא [כלי קטן] כלומר: גרוע הוא שהוא ממזר שמאכילני בתרומה, ואיני כפרת בן בתי שהוא כוזא [כלי חשוב] כלומר, שהוא כהן גדול שפוסלני מן התרומה.

הדרן עלך פרק אלמנה

פרק הערל

מתניתין:

הכהן הערל, ⁽⁶⁾ וכל הכהנים הטמאים — לא יאכלו בתרומה.

אבל נשיחן ועבדיהן — יאכלו בתרומה.

שהרי לא יצאו הערל והטמאים מכלל הכהנים, אלא מחוסרי תקנה הם, ולכן

ולשון רש"י בקדושין ד א הוא: נפקא לן במסכת יבמות וכו', כלומר: כבר נלמד הוא ממקרא אחר, ואין צריך ללמודו ממקרא זה.

וראה בגמרא לעיל בפירוש רש"י, שעיקר הלימוד הוא על בני בנות שהן כבנים, ולא על בני בנים; ולפי מה שנתבאר בהערה שם, הרי שבדין בני בנות נחלקו אב"י ורבא שם, ואם כן לדעת הסובר: בני בנות אינם כבנים, עדיין איצטריך קרא לבני בנות.

6. כתב רש"י שהמשנה מדברת בערל שמתו אחיו מחמת מילה, שהוא אנוס בערלותו, היות שמתו אחיו מחמת מילה, וסכנה היא למולו. ובתוספות חזקו דבריו.

ורבינו תם חולק על רש"י, ולדעתו, דינו של ערל שמתו אחיו מחמת מילה הוא כדין ערל קודם יום השמיני, שנסתפקו בו בגמרא לקמן עא

א האם יש לו דין ערל. ומפרש רבינו תם את משנתנו, במי שלא מל

מאכילם הם את נשיהם ועבדיהם "פצוע דכא".

בתרומה. (7)

פצוע דכא וכרות שפכה — אסורים לבוא בקהל ה'

כהן שהוא **פצוע דכא**, וכן כהן שהוא **כרות שפכה** [מפרש לה ואזיל], שהם אסורים לבוא בקהל:

הן עצמן, וכן **עבדיהן** — **יאכלו** בתרומה.

ואולם **נשיהן** — **לא יאכלו** בתרומה. כיון שנפסלו הנשים על ידם, בביאתם, שהרי נבעלו למי שפסול להן. (8)

ואם לא ידעה, שלא בא הבעל הכהן על

אבר הזכרות של אדם מורכב מ"גיד", שבראשו "עטרה", ומכיס של ביצים.

העטרה היא שורת הבשר העבה והגבוהה, המתרוממת בראש הגיד.

אם נחתך חלק מן הגיד, באופן המונע מהאדם את היכולת להוליד, נקרא האיש הזה "כרות שפכה" [לפי שהגיד הוא המקום ממנו נשפכים מי רגליו של אדם].

ואם נחתכו או נפצעו הביצים, נקרא האיש

מחמת פחד, כי ראה אחרים שמתו מחמת מילה, או צער, או שמת לו אח אחד מחמת מילה [ראה בראשונים כאן משמו, ובתוספות חגיגה ד ב וזבחים כב ב].

והטעם שהוצרכו הראשונים לפרש את משנתנו במי שאינו מומר לערלות, אלא שמחמת סיבה לא מל, ראה בקרן אורה.

7. לעיל בתחלת פרק אלמנה, סברה הגמרא לומר, שכלל הוא בתרומה: כל האוכל בעצמו תרומה הרי הוא מאכיל אחרים בתרומה, וכל שאינו אוכל בעצמו אינו מאכיל.

אך הקשתה הגמרא ממשנתנו, שהערל והטמאים מאכילים בתרומה, אף שהם אינם אוכלים, ודחתה הגמרא: התם, פומייהו כאיב להו [וביאר שם רש"י: מחוסרי תקנתא הם, אבל עומדים הם ליתקן ולאכול]. ואולם, דחתה הגמרא יסוד זה, והוכיחה מזרע של בת ישראל מכהן, שהוא מאכיל את אמו כשהוא עצמו זר, ואפילו אם הוא פסול.

ובערוך לנר כתב לקמן עב א, שעיקר חידוש משנתנו הוא, שלא נאמר רק מי שאוכל בתרומה מאכיל, ומי שאינו אוכל אינו מאכיל, ראה שם ובהערות.

ואולם מה שכתב רש"י כאן "מחוסרי תקנה הם", אין כוונתו לסברת הגמרא דלעיל "פומייהו כאיב להו", שהרי למסקנת הגמרא אין צורך לזה, כי אפילו זר שאינו אוכל כלל הרי הוא מאכיל.

8. רש"י כתב בטעם פסולם "דשווייה חללה בביאתן, שהרי נבעלה לפסול לה".

ותמה הרשב"א על דבריו, שהרי אין חללה אלא מפסולי כהונה?! [וכמבואר גם בסוגיא לעיל סח בשאר פסולי קהל, שהביאה הגמרא מקראות אחרים לפוסלה מן התרומה ולא משום חללה].

אלא טעם פסולם הוא, משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", וכמבואר לעיל סח א וב, שמפסוק זה אנו לומדים, לכל האסורים בביאה שאינם מפסולי כהונה ושאינם מחייבי כריתות — שהם פוסלים את נשותיהם בביאתם, מן התרומה.

וראה עוד ברש"י לעיל נו א, שכתב גבי נבעלת לפצוע דכא, שהיא נפסלת משום חללה. וראה לשון רש"י במשנה לעיל סט א "ואם אינן ראויין לבוא בישראל, הרי אלו פוסלין", שכתב "הרי נתחללה בביאת פסול לה".

אשתו (9) משעה שנעשה פצוע דכא וברות שפכה (10) — הרי אלו, נשותיהן, יאכלו בתרומה, (11) שהרי לא נפסלו בביאה.

ואיזהו פצוע דכא?

כל שנפצעו הביצים שלו, ואפילו אחת מהן.

ואיזהו ברות שפכה?

כל שנכרת הגיד.

ואם נחתכה העטרה ונשתייר מן העטרה אפילו כחוט השערה, הרי הוא כשר לבוא בקהל, לפי שהעטרה אינה אלא בשר בעלמא, ולא גיד, שאין הגיד נחשב, אלא מעטרה ואילך, לצד הגוף.

גמרא:

תניא:

אמר רבי אליעזר: מניין לערל שאין אוכל בתרומה?

נאמר: "תושב ושכיר לא יאכל בו", בקרבן פסח.

ונאמר: "תושב [של] כהן ושכיר [של כהן] לא יאכל קודש", בתרומה.

והרי אתה למד בגזירה שוה: מה "תושב ושכיר" האמור בפסח, ערל אסור בו. אף "תושב ושכיר" האמור בתרומה, ערל אסור בו.

רבי עקיבא אומר אינו צריך ללומדו מגזירה שוה:

אלא, הרי הוא אומר [ויקרא כב ד]: "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב, בקדשים לא יאכל".

וכפלה התורה לשון "איש", כדי לרבות את הערל, שנחשב כמו טמא לענין איסור אכילת תרומה. (12)

אמר מר בבביתא:

שנאמר אצל רבקה: בתולה ואיש לא ידעה.

10. לשון רש"י הוא: ואם לא ידעה, לא בא עליה אחרי כן, והיתה נשואה לו קודם לכן. שנעשה פצוע דכא אחר שנשאה, ומאז לא בא עליה. והטעם שפירש רש"י כן, הוא משום דברי רבי יוחנן בגמרא לקמן עה א, וראה תוספות יום טוב.

11. חידוש יש בדין זה, שהרי היא משתמרת לביאה פסולה [ראה לעיל נו ונז], וטעם משנתנו, מתבאר בגמרא לקמן עה א.

12. ביאר רש"י: בהאי קרא "תרומה" כתיב. דכתיב [איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב

וראה מה שהביא וכתב בדעת רש"י, הגר"א יפהן זצ"ל בהגהותיו על הריטב"א, ציון 34.

ב. הקשו הראשונים והאחרונים: הרי לעיל [סט א] מבואר, שהמחזיר גרושתו מן הנשואין ובא עליה, אין האשה נפסלת בביאתו הואיל ואין הוא "זר אצלה מעיקרא", כי הרי מתחילה הוא היה מותר בה. ואם כן, אף פצוע דכא, הרי אין הוא זר אצלה מעיקרא, רק אם נולד פצוע דכא [רעק"א], ולמה הוא פוסל אשה בביאתו?!

ותירצו בזה כמה תירוצים, ראה תוספות ישנים, רשב"א, ריטב"א, מאירי, רש"ש וקובץ הערות. ורבינו עקיבא איגר כלל קושיא זו בספרו "קושיות עצומות".

9. כמו: והאדם "ידע" את חוה אשתו, וכמו

רבי אליעזר אומר: נאמר "תושב ושכיר" בפסח, ונאמר "תושב ושכיר" בתרומה, מה "תושב ושכיר" האמור בפסח, ערל אסור בו, אף "תושב ושכיר" האמור בתרומה ערל אסור בו:

ומבאר הגמרא: בהכרח, ש"תושב ושכיר" האמור, הוא פסוק מופנה [מיותר, לשם לימוד]!

דאי לא מופנה, אלא צריכים אותו לענין שנאמר בו, לא היינו יכולים ללמוד ממנו גזירה שוה, כי בגזירה שוה כזו, אם יש פירכא, אין למדים הימנה — וכאן הרי איכא למיפרך:

מה לפסח, שכן חייבין עליו קרבן חטאת באכילתו בשוגג משום פיגול, (13) ונותר, (14) וטמא [שאוכל קרבן פסח בטומאת הגוף].

תאמר בתרומה, שלא שייך בה פיגול ונותר, והאוכלה בטומאת הגוף אינו חייב חטאת.

ומאשרת הגמרא: לאיי [באמת, רש"י שבת סד א] אפנויי מופנה!

והוינן בה: חי, איזה "תושב ושכיר" מבין השניים הוא מופנה?

האם זה האמור בפסח, או זה האמור בתרומה?

אי "תושב ושכיר" דתרומה הוא המופנה, זה לא יתכן, כי הרי מצריך צריכי הן "תושב" והן "שכיר" ליכתב, ושניהם אינם מופנים!

דתניא: "תושב" של כהן האמור בתרומה: זה עבד עברי שנרצע, שהוא קנוי לכהן קנין עולם, עד שנת היובל. (15)

בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר והנוגע בכל טמא נפש. או איש אשר יגע בכל שרץ. נפש אשר תגע בו — וטמאה עד הערב, ולא יאכל מן הקדשים, כי אם רחץ בשרו במים. ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים.

"כי אם רחץ בשרו במים", היינו לאכילת תרומה, שדי לו בהערב שמש [דאילו בקדשים, יש טומאות שצריך להביא כפרתו קודם שיאכל מהם].

ואולם לשון הרשב"א [וראה גם ברמב"ן]: "איש איש" לרבות את הערל. כלומר: ריבה את הערל להיות כטמא בכל מקום, ופסיל ליה רבי עקיבא בין במעשר, בין בפרה אדומה, בין במצות ראייה במקדש, כטמא, כדאיתא לקמן. וכלשון הגמרא לקמן עב ב גבי קידוש מי פרה, ובחגיגה ד ב גבי מצות ראייה "ערל מנלן? הא מני רבי עקיבא היא, דמרכי לערל כטמא.

דתניא רבי עקיבא אומר: איש איש לרבות את הערל. [ואולם רש"י בחגיגה כתב: לרבות את הערל שהוא כטמא שלא יאכל תרומה אם כהן הוא].

13. אם חישב הכהן על הקדשים בשעת העבודה לאוכלם חוץ לזמנם, הרי הם פיגול, והאוכלן חייב כרת, כשאכלן במזיד, וחטאת אם אכלן בשוגג.

14. האוכל קדשים שנותרו לאחר זמנם, הרי זה חייב כרת במזיד, וחטאת בשוגג.

15. עבד עברי יוצא בסוף שש שנים לעבודתו. ואם אמר בסוף שש שנים, כשהוא אמור לצאת לחירות: "אהבתי את אדוני את אשתי ואת בני, לא אצא חפשי", הרי רבו רוצע את אזנו, ועבדו

"שכיר" של כהן: זה עבד עברי הקנוי לכהן קנין שנים. סתם עבד עברי, היוצא לאחר שש שנים.

ומלמד הכתוב שזה וזה אין גופם קנוי לרבים, כמו עבד כנעני, ולכן אינם אוכלים בתרומת רבים כמוהו.

שמה תאמר, בכל זאת יש כאן כתוב מיותר, והוא מופנה לגזירה שוה:

ויאמר הכתוב ש"תושב" של כהן אינו אוכל בתרומה, **ואל יאמר גם ש"שכיר"** של כהן אינו אוכל. **ואני מעצמי אומר:** אם עבד עברי הקנוי לכהן קנין עולם אינו אוכל בתרומה, עבד עברי הקנוי קנין שנים, לא כל שכן שאינו אוכל, ונמצא הכתוב "שכיר" מופנה.

אי אפשר לומר כך. כי:

אילו היה הכתוב אומר כן, הייתי אומר: ש"תושב" האמור בפסוק, שאינו אוכל בתרומה, הוא זה הקנוי קנין שנים.

אבל עבד עברי של כהן הקנוי לו קנין עולם, כן אוכל בתרומה.

ולכן בא "שכיר", ולימד על "תושב", שאף על פי שקנוי קנין עולם אין אוכל.

והיינו, ייתור הכתוב "שכיר" בנוסף ל"תושב", בא ללמד שאחד מהם קנוי קנין עולם.

ומסתבר לפרש "תושב" על הקנוי קנין עולם, שהוא יושב אצלו הרבה [ואילו לשון "שכיר" משמע יותר שהוא עומד לצאת], וללמד, שאף תושב אינו אוכל בתרומת רבו הכהן.

ולכן צריך הכתוב שיאמר בתרומה גם "תושב" וגם "שכיר", ואין אחד מהם מופנה ללימוד של גזירה שוה.

אלא צריך לומר, ש"תושב ושכיר" דקרבן פסח הוא זה שמופני לגזירה שוה.

שהרי **האי "תושב ושכיר"** לא יאכל בו, **דכתב רחמנא בפסח — מאי ניהו, באיזה תושב ושכיר הכתוב מדבר?**

אי נימא: "תושב ושכיר" ממש, דהיינו עבד עברי הקנוי קנין שנים או קנין עולם, ובא הכתוב לפטור אותם מן הפסח —

הרי ודאי שאי אפשר לומר כן!

כי האם **משום דהוה, שנהיה העבד הישראלי לתושב ושכיר של כהן — איפטר ליה בכך מקרבן פסח?!**

והא קיימא לן, שהכתוב אומר במפורש גבי תרומה, דעבד עברי לא אוכל בתרומת רבו.

אלמא, הרי מוכח, שלא קני ליה, גופו של ע-ב העבד העברי, לרביה.⁽¹⁾

אין קונה אותו אדונו "קנין הגוף", אלא יש לו בו רק זכות של שיעבוד לעבודה. ולכן

עולם, ונרצע.

לעולם, עד היובל.

וברש"י פסחים צו א ד"ה בן נכר בתוך הדברים כתב: תושב: זה קנוי קנין כסף קנין

1. כך היא הגירסא ברשב"א, וכן נראה מרש"י.

פסח, הרי זה שאמר הכתוב בפסח "תושב ושכיר לא יאכל בו" — בהכרח, שלא בא הכתוב לומר שהם לא יאכלו בו, אלא רק **לאפנויי**, להיות פנוי לגזירה שוה, כדי שנלמד מפסח בגזירה שוה לתרומה, שאין הערל אוכל בה.⁽⁴⁾

ותמהינן: **ואכתי**, עדיין לצורך הלימוד בגזירה שוה "תושב ושכיר", אין זה מספיק, שהרי הפסוק הזה — **מופנה מצד אחד בלבד הוא**.

והרי **שמעינן ליה לרבי אליעזר**, דאמר: גזירה שוה שיש לצורך הלימוד פסוק שהוא

אינו נקרא העבד העברי "קנין כספו" של אדונו הכהן,⁽²⁾ ומשם כך אינו אוכל תרומה.

ואם כן, **הכא נמי** לגבי קרבן פסח, **לא קני ליה** גופיה **לרביה**.

שהיות וגילה הכתוב בתרומה, שאין עבד עברי קנוי לאדונו קנין הגוף, אם כן ישראל גמור הוא לענין פסח. ובודאי שאינו פטור מלעשות קרבן פסח, ומלאוכלו. ואיך יתכן שיאמר עליו הכתוב "תושב ושכיר לא יאכל בו"? ⁽³⁾

אלא, כיון שתושב ושכיר כן אוכלים קרבן

פסח, והרי עבד כנעני דינו כאשה במצוות! וראה ברמב"ן רשב"א וריטב"א, שפירשו סוגייתנו כמאן דאמר נשים פטורות מן הפסח, וכמו כן עבד כנעני. אך התוספות מיאנו בתירוץ זה, שהרי הכתוב אומר "תושב ושכיר לא יאכל בו", שמשמע איסורא, והרי אין איסור לנשים לאכול קרבן פסח.

ולפיכך פירשו באופן אחר, ראה שם. והראשונים הוסיפו: הוה אמרינן "תושב ושכיר לא יאכל בו" אינו איסור, אלא לומר שאינו חייב לאכול בו [לשון הריטב"א].

4. כתבו התוספות: ואם תאמר, וכי בשביל לאפנויי אמר הכתוב דבר שאינו נכון? שכתב "לא יאכל בו", בעוד שתושב ושכיר כן אוכלין בו!

ואומר רבינו יצחק, שאפש להעמיד את הפסוק הזה בשכיר ותושב גוי [גר תושב וגוי גמור]. ומכל מקום, לגופיה לא איצטריך, כי לא עדיף זה מערל ובן נכר, שאינם אוכלים בפסח. ובמפורש דרשין במכילתא הכי: "תושב" זה גר תושב. "שכיר", זה הגוי.

ביאור דבריהם, שאפילו אם היה הגוי נימול,

2. אך הקרן אורה צידד לפרש כוונת הגמרא, שאין הכונה ל"קנין כספו", אלא לדין "כל טהור בביתך יאכל אותו", שהוא מרבה את האשה מן התורה [לדעת רש"י בקדושין י ב], וסלקא דעתין שאף עבד עברי בכלל.

3. נתבאר על פי רש"י. אלא שלפי זה משמע [וכן משמע בלשון התוספות, וכמו שכתב הקרן אורה], כי אילו היה עבד עברי קנוי לאדונו קנין הגוף, אכן היה מקום לומר שאינו ישראל גמור לחייבו במצות פסח.

עוד מתבאר לפי פירוש זה, שמדין תרומה מוכיחה הגמרא את היסוד שאין עבד עברי קנוי קנין הגוף לאדונו.

[והקרן אורה תמה על זה, שתהיה הוה אמינא לפטור עבד עברי מן המצוות על ידי עבדות. וביאר סוגייתנו, שאין היא דנה אלא אם קני ליה רביה לענין המנאת העבד על פסחו של רבו, ראה שם. ולדבריו מדוקדק הלשון "הכא נמי לא קני ליה רביה"].

והקשו הראשונים: איך סלקא דעתין שיהא עבד עברי גרוע מעבד כנעני, שהוא חייב במצות קרבן פסח, למאן דאמר נשים חייבות בקרבן

את התיבה המיותרת השניה, הטל אותה, תצרפנה אל קרבן פסח, שהוא המלמד לאכילת תרומה.

והיינו, השאר אותה במקומה, ושייך אותה לקרבן פסח בתורת תיבה מיותרת, שתהיה המילה הזאת פנויה לצורך הלימוד של גזירה שוה.

והוה ליה, ויש לנו בכך לימוד של גזירה שוה, שהוא מופנה משני צדדין.

ועל גזירה שוה שיש לה פסוק המופנה משני צדדים — לכולי עלמא למדין ואין משיבין, אפילו אם יש מה להשיב.⁽⁶⁾

עוד מקשה הגמרא על לימודו של רבי אליעזר מן הגזירה שוה מפסח:

אם יש גזירה שוה בין פסח לתרומה, נשוה את דינם גם לגבי איסור אכילה באנינות, ונאמר:

מופנה מצד אחד בלבד — למדין הימנה רק אם אין ללימוד הזה פירכא.

ואולם, **משיבין** עליה פירכא כאשר יש מה לפרוך. ואז אין למדין הימנה.

והרי גזירה שוה זו, יש לפרוך עליה, כמבואר לעיל!⁽⁵⁾

ומשנינן: **כיון דכל הפסוק של "תושב ושכיר" האמורים בפסח — לגופיה לא צריך כלל, הרי יש לפנינו שתי תיבות מיותרות של "תושב ושכיר" כדי לאפנויי. ולכן — שדי, הטל חד מתיבות אלו א"למוד".**

דהיינו, העבר תיבה אחת ממקומה, והטל אותה, תצרפנה, אל הדבר הלמד [הנלמד], דהיינו, אל ענין אכילת התרומה, הנלמד מפסח, וכאילו נכתבה אותה התיבה המיותרת בענין תרומה.

ושדי חד — א"למוד".

ביבמות, וקרא יתירא הוא, ומופנה לגזירה שוה. וראה עוד בלשון רש"י לקמן ע"א ד"ה ורבי עקיבא, ובמה שנתבאר שם בהערות.

5. עיקר המחלוקת הזו היא במסכת נדה כ"ב ב, שאמר שמואל: כל גזירה שוה שהיא מופנה מצד אחד, לרבי ישמעאל, למדין ואין משיבין. לרבנן, למדין ומשיבין. אבל אם היא מופנה משני צדדין, דברי הכל למדין ואין משיבין.

ושיטת רבי אליעזר היא כשיטת חכמים, כדמוכח בפרק מצות חליצה, וכמו שביאר רש"י. וראה מה שכתב רבינו נסים גאון בשבת קלא א.

6. ואם תאמר: האין אנו עושים גזירה שוה שכזאת, והרי אין כאן מילים דומות, כי מצד

הרי הוא נחשב ע"ל, כמבואר לקמן ע"א א, ומה שכתבו "לא עדיף מבן נכר", ראה סוגיית הגמרא לקמן ע"א א, שלא הזכירה אלא ע"ל ולא בן נכר, וראה בהערות שם.

ולדבריהם, מתבאר היטב לשון הגמרא "אי נימא תושב ושכיר ממש", ומשמע שלפי האמת, אין הכתוב מדבר בתושב ושכיר ממש.

ואולם לשון רש"י לקמן ע"א א: אוקימנא כולי קרא ["תושב ושכיר"] לגזירה שוה, ועקרינן ליה מפשטיה לגמרי!

ויותר מפורש ברש"י פסחים צ"א ד"ה בן נכר, שכתב: תושב ושכיר — כוליה קרא יתירא הוא, דתושב ושכיר אוכל בפסח, דתושב זה קנוי קנין שנים, ושכיר זה עבד עברי, ותרווייהו, ישראל מעליא ניהו, ואכלי בפסח, כדאמרינן

הא כתיב גזירה שוה של "תושב ושכיר",
ללמד מפסח על תרומה.

וכשם שערל אינו אוכל קרבן פסח, כך אינו
אוכל תרומה.

והוינן בה: ומה ראית לרבות את הערל
שהוא אסור בתרומה, מגזירה שוה, ולא את
האונן, שאותו מיעטת מהלימוד של "וכל
זר"?

והרי יש לומר להיפך: הגזירה שוה באה
לרבות את האונן שאסור בתרומה, ו"וכל זר"
בא להתיר את הכהן הערל בתרומה?

ומשנינן: מסתברא שערלות הוה ליה לרבווי
בגזירה שוה לאיסור בתרומה, ולא את
האנינות.

שכן חמור הוא הערל מן האונן בארבעה
דברים. וסימנך:

א. מעשים ב. כרותים ג. בדבר ד. העבד

א. מעשים:

הערל מחוסר מעשה מילה כדי לתקן גופו.

ואותו מעשה שהוא מחוסר בו — בגופו של
הערל הוא מחוסר.

אי מה קרבן פסח — אדם שהוא אונן⁽⁷⁾
אסור בו באכילתו [כשאר כל הקדשים, שהם
נלמדים בקל וחומר ממעשר שני, שנאמר בו
"לא אכלתי באוני ממנו"] —

אף תרומה — אונן אסור בה!

אמר תירץ רבי יוסי ברבי חנינא:

אמר קרא "וכל"⁽⁸⁾ זר לא יאכל בו"
[בתרומה].

ולא אמר הכתוב "זר לא יאכל בו".

מלמד הכתוב שלא לכל דבר נאמרה הגזירה
שוה.

אלא, רק איסור של "זרות" אמרתי לך
באכילת תרומה, ולא איסור אכילת תרומה
באנינות.

והוינן בה: ואימא, אמור שלא בא "וכל זר"
לא יאכל קודש" למעט אנינות, ולהתיר אונן
באכילת תרומה.

אלא, כוונת הכתוב היא לומר: רק זרות
אמרתי לך לאיסור באכילת תרומה, ולא
ערלות. ויהיה כהן ערל מותר לאכול
בתרומה.

ומשנינן: אי אפשר לומר כך. כי —

למעבד מינייהו גזירה שוה".

7. ביום שמת לו מת מן הקרובים שהוא חייב
להתאבל עליהם.

8. בגמרא לעיל סח ב מבואר, שדרשת רבי יוסי
ברבי חנינא היא מ"וכל" זר.

אחד כתיב "תושב" ומצד שני כתיב "שכיר"?!
תירצו התוספות: תני דבי רבי ישמעאל "זו
היא שיבה [ושב הכהן] זו היא ביהא [ובא
הכהן]". שאפילו שתי מלים הזהות במשמעותן,
אך לא בלשונם — גם מהן אפשר ללמוד גזירה
שוה.

והריטב"א כתב: אי נמי: שאני הכא, שנכתבו
שתי המילים יחד במקום אחד כדי "לאשוניהו,

ב. כרותים:

והערל ענוש כרת אם לא מל וביטל מצות מילה.

ג. בדבר:

וישנו למצות מילה גם לפני הדיבור [מתן תורה], שהרי כבר נצטוו עליה אברהם אבינו.

ד. העבד:

ומילת זכריו של האב, ומילת עבדיו של האדון — מעכבת את האב, או את האדון, מלעשות פסח.

שאם יש לו בן הראוי למול, או עבד למול, אסור האב או האדון לאכול בפסח, אלא אם כן מלו.⁽⁹⁾

וכל ארבעת הדברים הללו הם חומרות הנוהגות רק בערל, ולא באונן, ולכן לומדים בגזירה שוה מפסח לרבות את הערל לאיסור, ולא את האונן.

ומקשינן: אדרבה! אנינות הוה ליה לרבווי לאיסור מן הגזירה שוה יותר מאשר את הערל, ולפרש "וכל זר" שהוא בא למעט את הערל מאיסור אכילת תרומה, שכן חמורה האנינות מן הערלות בדברים הללו:

א. אנינות ישנה בכל שעה שמת לו מת.

ולעומת זאת הערל, משהסיר ערלתו — שוב אינה חוזרת עליו לעולם.

ב. ונוהגת אנינות באנשים ונשים.

מה שאין כן ערלות, שנוהגת באנשים ובנשים.

ג. ואין בידו של האונן לתקן את עצמו.

אבל הערל יכול למול עצמו.

ומשנינן: הנך חומרות שמנינו בערלות נפישן [רבות] הן מן החומרות שבאנינות, כי לערלות ארבע חומרות, ולאנינות רק שלוש.

רבא אמר: גם בלא התירוץ ש"הנך נפישן", נמי לא מצית אמרת שהגזירה שוה באה לרבות את האונן לאיסור, ואילו הערל מותר בתרומה משום מיעוט "וכל זר".⁽¹⁰⁾

שבקינן, וכי עלינו להניח מללמוד בגזירה שוה מפסח את איסור ערלות, דכתיב [שהיא כתובה] בגופיה דקרבן פסח.

ובמקום זאת ילפינן בגזירה שוה את איסור אכילת תרומה באנינות מקרבן פסח,

בעוד דאיסור האונן באכילת קרבן פסח גופיה — ממעשר גמרינן!?

והיינו, וכי נלמד את דין האנינות מפסח, כשהאנינות עצמה בפסח אינה כתובה בפרשת קרבן פסח, אלא נלמדת היא ממעשר

מדבר, הרי כבר אמר הכתוב "וכל ערל לא יאכל בו". רש"י.

10. אין לשון הגמרא "לא מצית אמרת" מתקשר עם "שבקינן", אלא הוא מתקשר לנידון הגמרא

9. שנאמר בפרשת קרבן פסח, בענין מילת בניו "המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו". ונאמר לגבי מילת עבדיו "וכל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו, אז יאכל בו". ופירושו: אז יאכל בו האדון. כי אם תאמר שעל העבד הכתוב

שני, שנאמר בו "לא אכלתי באוני ממנו", בעוד שהערלות נאמרה במפורש בקרבן פסח!?

אך עדיין מקשה הגמרא על רבי אליעזר, הלומד גזירה שוה תרומה מפסח לאסור את הערל:

אי מזה פסח, מילת זכריו ועבדיו מעכבת מלעשות את קרבן פסח, **אף תרומה**, תהא **מילת זכריו ועבדיו מעכבת** אותו מלאכול תרומה עד שימול אותם?

ומשנינן: **אמר קרא** גבי מילת עבדים בפסח מיעוט, **"ומלתה אותו — אז יאכל בו"** [האדון בפסח].

ואמר הכתוב מיעוט "בו", בקרבן פסח בלבד, כדי ללמדך:

מילת זכריו ועבדיו מעכבת בו, בקרבן הפסח, **מלאכול בפסח**.

ואין מילת זכריו ועבדיו מעכבת באכילת תרומה.⁽¹¹⁾

ותמהינן: **אי הכי**, שאתה דורש מ"בו"

האמור במילת עבדיו למעט שאין מילת עבדיו מעכבתו באכילת תרומה —

אימא, אמור את אותו דרשה, ממיעוט המילה "בו", להתיר ערל באכילת תרומה.

שהרי נאמר בקרבן פסח **"כל ערל לא יאכל בו"**.

ונמעט, **בו**, בקרבן פסח, **אינו אוכל** הערל.

אבל אוכל הוא כהן ערל בתרומה!

ומשנינן: **הא**, הרי מאידך **כתיב "תושב ושכיר"**, ללמד מן קרבן הפסח בגזירה שוה על התרומה, ונתרבה ממנה הערל.

והוינן בה: **ומה ראית** לרבות את הערל לאיסור באכילת תרומה מגזירה שוה "תושב ושכיר", ולפרש "בו" האמור במילת עבדיו שהוא בא למעט את התרומה.

והרי יש לומר להיפך, שהגזירה שוה באה לרבות את מילת זכריו ועבדיו שתעכב באכילת תרומה, ואילו "בו" האמור בערל בא למעט את התרומה?⁽¹²⁾

בהמשך, מה באה הגזירה שוה לרבות, וכפי שנתבאר בפנים, וכך גם משמע מ"לא מצית אמרת" שבהמשך הגמרא.

11. התוספות הקשו על קושיית הגמרא, שהיא על רבי אליעזר: הרי רבי אליעזר גופיה אינו סובר שמילת עבדיו מעכבת את האדון מלעשות פסח, ואם כן מאי פריך הגמרא ממילת עבדיו?!

ותירצו: רק "לפום רהיטא" נוקטת הגמרא כדעת הסובר כן, ואילו לרבי אליעזר ממילת זכריו פרכינן.

ותמה המהרש"א: אם כן, מאי משני הגמרא:

ומלתה אותו אז יאכל בו. והרי כתוב זה לא נאמר על מילת זכריו, שהוא נלמד מן הפסוק: המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו?!

וכתב מהרש"א: צריך לומר, דהאי "בו" דכתיב גבי עבדים לא איצטריך לגופיה, וב"אם אינו ענין", תנהו ענין למילת זכרים [כצ"ל במהרש"א]; וראה מה שכתב בקרן אורה.

12. ו"בו" האמור במילת עבדיו, נפרש כך: בו [בקרבן פסח] אינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ומרור. תוספות. ועל דרך שאמרו לקמן על "בו" האמור בערל.

ומשנינן: **מסתברא**, ערלות דגופיה [של האוכל עצמו] הוה ליה לרבווי לאיסור בתרומה, ולא ערלותם של בניו או עבדיו, **שכן** חמורה היא הערלות של גופו מערלת זכריו ועבדיו בשני דברים:

א. ערלת עצמו, היא **מעשה** מילה שחסר **בגופו** של האדם.

ב. **וענוש כרת** על ערלת עצמו אם לא מל.

ואילו ערלת זכריו ועבדיו אינה מעשה שחסר בגופו שלו, ואינו ענוש עליה כרת.

ומקשינן: **אדרבה**, **מילת זכריו ועבדיו הוה ליה לרבווי** לאיסור בתרומה מגזירה שוה ולא את הערל, **שכן**:

ערלת זכריו ועבדיו **ישנה בכל שעה** שנולד לו בן או שקונה עבד, ואילו ערלת עצמו, משעה שמל פעם אחת, שוב אינה חוזרת לעולם.

ומשנינן: **הנך** שתי חומרות שבערלת עצמו **נפישן** [רבות הן] מהחומרא היחידה שבמילת זכריו ועבדיו.

ולכן מסתבר לפרש את הגזירה שוה לרבווי איסור בערלות של גופו, ואילו "בו" האמור במילת זכריו ועבדיו בא למעט את התרומה.

[ו"בו" האמור בערל — מפרש לה ואזיל לקמן עא א].

ואי בעית אימא יש לתרץ: גם **בלא** התירוץ

של "**הנך נפישן**", נמי **לא מצית אמרת** שהריבוי בא לאוסרו בתרומה מחמת ערלותם של זכריו ועבדיו, ו"בו" בא להתיר לאכול בערלת עצמו, שהרי:

מי איכא מידי, האם יש כדבר הזה, **דערלות דגופיה לא מעכבא ביה** [אינה מעכבת בו] מלאכול בתרומה, ואילו **ערלות דאחריני** [של אחרים, זכריו ועבדיו] **מעכבא ביה** מלאכול בתרומה!?

ועתה מפרשת עוד הגמרא:

והוינן בה: **השתא**, עתה **דאמרת**, ש"בו" האמור בפסוק של מילת זכריו ועבדיו, **לדרשה הוא דאתא** [לדרשה הוא בא], שאתה למד מהמילה "בו" שמילת זכריו ועבדיו מעכבת רק מאכילת פסח ולא מאכילת תרומה —

זה שאמר הכתוב בקרבן פסח **"כל ערל לא יאכל בו"**.

וכן זה שאמר הכתוב בקרבן פסח **"כל בן נכר** [מי שנשתמד, ונתנכרו מעשיו לאביו שבשמים⁽¹³⁾] **לא יאכל בו"** —

למה לי, לאיזה דרשה אמר הכתוב "בו" בשני הפסוקים הללו?⁽¹⁴⁾

ומשנינן:

א. בפסוק **"כל ערל לא יאכל בו"**, משמשת המילה **"בו"** לדרשה הזאת:

בזה בדברי הרב המגיה לריטב"א הנדמ"ח ציון 13, וציון 110.

14. נכתב על פי גירסת הב"ח, וראה ערוך לנר.

13. שיטת רש"י היא [לפי פירוש הרא"ם על התורה בפרשת בא]: כל מומר לדבר אחד הרי הוא מעוכב בעשיית פסח, אף שמומר לדבר אחד אינו מומר לכל התורה כולה. וראה עוד שיטות

רק בקרבן פסח אינו אוכל בו הערל, אבל אוכל בו, חייב⁽¹⁵⁾ הוא, במצה ומרור.

ב. ובפסוק "כל בן נכר לא יאכל בו" — משמשת המילה "בו" לדרשה הזאת:

עא-א

רק בקרבן פסח חמרת דת [משומדות, לגירסת הראשונים] פוסלת בו.

אם אחד מישראל המיר דתו, ונתנכרו בכך מעשיו לאביו שבשמים, נפסל הוא מלאכול קרבן פסח.

ואין חמרת דת [משומדות] פוסלת במעשר שני.

ועתה מוסיפה הגמרא לפרש את המקראות בפרשת קרבן פסח:

ואיצטריך למיכתב גם "כל ערל לא יאכל בו", ואיצטריך נמי למיכתב "כל בן נכר לא יאכל בו".

דאי כתב רחמנא רק "כל ערל לא יאכל בו", הייתי אומר, רק הערל לא יאכל בקרבן פסח, משום דמאים [מאוס הוא הערל].

אבל בן נכר, דלא מאים — אימא לא ייארס מלאכול בפסח.

ואי כתב רחמנא "כל בן נכר לא יאכל בו", הייתי אומר, דוקא בן הנכר לא יאכל בו, משום דאין לבו של זה שהמיר דתו, לכוון דעתו באכילת קרבן הפסח לשמים.

אבל ערל, דלבו לשמים, כגון שמתו אחיו מחמת מילה,⁽¹⁾ אימא לא נפסל לאכילת קרבן פסח.

לפיכך: צריכא לומר שגם הוא פסול לאכול בקרבן פסח.

ועוד הוינן בה: מאחר שאמרנו כי הכתוב "בו", לדרשה למעט הוא בא —

הרי הכתוב "ממנו" משמעותו מיעוט, כמו ש"בו" הוא מיעוט.

ואם כן, זה שאמר הכתוב בפרשת קרבן פסח "לא תאכלו ממנו"⁽²⁾ נא", [בשר שאינו צלוי כל צרכו] —

למה לי? מה בא "ממנו" זה ללמד למעט?

לשון הרשב"א.

והרמב"ם [קרבן פסח ט ח] כתב: ערל שאכל כזית מבשר הפסח לוקה, שנאמר כל ערל לא יאכל בו. בו הוא שאינו אוכל, אבל אוכל הוא במצה ומרור. וכן מותר להאכיל מצה ומרור לגר תושב ושכיר, ואולם ראה מה שכתב הלחם משנה שם].

1. ראה קרן אורה בתחילת הפרק.

2. מרש"י נראה שגירסתו היתה "ממנו" למה לי, ולא ככתוב בספרים שלפנינו.

15. בפסחים כח ב איתא: מיבעי ליה לטמא ושהיה בדרך רחוקה. כי סלקא דעתך אמינא הואיל ובפסח לא יאכל, מצה ומרור נמי לא יאכל, ופירש רש"י, שהוה אמינא שלא נחייב טמא ומי שהיה בדרך רחוקה באכילת מצה ומרור. וכעין זה כתבו התוספות כאן, שאין הכתוב צריך להתיר אותו בהם, ואף שאסור באכילת קרבן פסח, שהרי במצה ובמרור אין בהם קדושה. אלא לחייב אותו בהם בא הכתוב. ואולם הרשב"א הזכיר דרשה זו גם לענין תושב ושכיר גוי, ובזה לא שייך לומר "לחייב" אותו בהם, אלא "להתירו" בהם, וכפי שאכן הוא

ומשנינן: "ממנו" — אתא לכדרכה אמר רבי יצחק, כמבואר לקמן עד א.

ועתה באה הגמרא להסביר את שיטת רבי עקיבא, הלומד את איסור הערל בתרומה מדרשת הפסוק "איש איש".

אמר מר לעיל, בבדייתא ע א:

רבי עקיבא אומר: אינו צריך ללמוד איסור ערל בתרומה מגזירה שוה, אלא הרי הוא אומר: "איש איש" — לרבות את הערל לאיסור אכילת תרומה.

ומקשינן: ואימא, אמור ש"איש איש" בא לרבות את האונן לאיסור אכילת תרומה, ולא לרבות את הערל!

אמר תירץ רבי יוסי ברבי חנינא: אמר קרא מיטעט, במילה "וכל", שנאמר "וכל זר לא יאכל בו [בתרומה]", ולא אמר "זר לא יאכל בו" —

מלמד הכתוב: רק זרות אמרתי לך לאיסור אכילת תרומה, ולא אנינות.

והוינן בה: אימא, אמור להיפך, לא בא "וכל" למעט אנינות, אלא לומר לך: זרות אמרתי לך לאיסור ולא ערלות.

ומשנינן: אי אפשר לומר כן, דהא כתיב "איש איש" לרבות את הערל שהוא כטמא.

ותמהינן: ומה ראית לרבות מ"איש איש" את הערל שאף הוא אסור בתרומה, ולא את האונן משום "וכל זר"?

והרי יש לומר להיפך: "איש איש" בא לרבות את האונן, שאף הוא אסור בתרומה, ו"וכל זר" בא לומר שעל מותר בתרומה?

ומשנינן: מסתברא שערלות הוה ליה לרבווי לאיסור בתרומה, שכן חמורה היא מן התרומה בארבעה דברים:

א. מעשים ב. כרותים ג. בדבר ד. העבד

א. מעשים:

הערל מחוסר מעשה מילה כדי ליתקן, ומעשה זה שהוא מחוסר, הוא בגופו של הערל.

ב. כרותים:

והערל ענוש כרת אם לא מל, וביטל מצות מילה.

ג. בדבור:

וישנו למצות מילה לפני הדיבור [מתן תורה], שכבר נצטוה עליה אברהם אבינו.

ד. העבד:

ומילת זכריו של האב ועבדיו של האדון מעכבת את האב או את האדון מלעשות פסח, שאם יש לו בן ראוי למול או עבד למול אסור האב או האדון לאכול בפסח, אלא אם כן מלו.

ומקשינן: אדרבה, אנינות הוה ליה לרבווי לאיסור מ"איש איש" יותר מאשר את הערל, ולפרש "וכל זר" שהוא בא למעט את הערל מאיסור אכילת תרומה.

שכן חמורה האנינות מן הערלות:

א. אנינות ישנה בכל שעה שמת לו מת, אבל משהסיר ערלתו שוב אינה חוזרת עליו

לעולם.

ב. ונוהגת אנינות באנשים ונשים.

ג. ואין בידו של האונן לתקן את עצמו.

ומשינין: הנך חומרות שמנינו בערלות, נפישן [רבות] הן מן החומרות שבאנינות, כי לערלות ארבע חומרות, ולאנינות שלוש.

רבא אמר: בלא סברת "הנך נפישן" שאמרנו, נמי לא מצית אמרת ש"איש איש" לרבות הוא בא את האונן לאיסור, ואילו הערל מותר בתרומה משום מיעוט "בו":

שהרי אמר קרא: "איש איש". איזהו דבר שישנו באיש ואינו באשה, הוי אומר זה ערלות.

והוינן בה: ורבי עקיבא, האי "תושב ושכיר" לא יאכל בו" האמור בקרבן פסח, שרבי ישמעאל למד את ייתור הפסוק כולו לאפנויי לגזירה שוה —

מאי עביד ליה, מה יעשה עמו רבי עקיבא, שהרי אי אפשר לפרשו כפשוטו שעבד עברי לא יאכל בקרבן פסח, כיון שעבד עברי ודאי ישראל מעליא הוא, וחייב בקרבן פסח [כמבואר בגמרא לעיל], ואם כן, מה בא "תושב ושכיר" ללמד? (3)

אמר פירש רב שמעיא: "תושב ושכיר לא יאכל בו" שאמרה תורה גבי פסח, בא לאתווי, להביא וללמד על ערבי מהול וגבעוני מהול, (4) שאינם אוכלים בפסח.

3. בגמרא לעיל בשיטת רבי ישמעאל נתבאר, כי מתוך שאי אפשר לפרשו כפשוטו על עבד עברי, על כרחך לאפנויי נאמר.

וביאריו שם התוספות, שעיקר כוונת הכתוב היא על גוי וגר תושב, אלא שמיותר הוא, כיון שאפשר ללומדם מערל ובן נכר.

ולדבריהם נתבאר שאלת הגמרא כאן: למה לי דכתב רחמנא תושב ושכיר, והרי יש ללומדו מערל ובן נכר; ואולם לשון רש"י הוא: מאי עביד ליה, הא ליכא לאוקמי בעבד עברי כלל, ולא משמע כפירוש זה; וכן משמע מלשון רש"י בכמה מקומות שאינו מודה לתוספות בזה, וכמו שנתבאר לעיל בהערות.

4. אומות הם, שמלים את עצמם, ראה רש"י כאן ורש"י לקמן עב א ד"ה וגר.

וכתב המאירי, שאומות אלו הם בני ישמעאל בן אברהם ובני קטורה אשת אברהם, וגירסתו היא: "גבנוני" מהול; וכן היא הגירסא בגמרות שלנו במסכת עבודה זרה כז א.

ורש"י בחומש ביאר: "תושב" זה גר תושב, שקיבל על עצמו שבע מצוות בני נח, ו"שכיר", זה הגוי. ומה תלמוד לומר? והלא ערלים הם, ונאמר "וכל ערל לא יאכל בו"? אלא, כגון ערבי מהול וגבעוני מהול והוא תושב או שכיר ולכאורה צריך ביאור, מאי מקשה הגמרא? והרי לאו ד"ערל לא יאכל בו" הוא על האוכל ולא על המאכילו, ואילו לאו ד"תושב ושכיר לא יאכל בו" משמע בפשוטו שהוא על המאכיל, כיון שהאוכל הוא גוי, ואם כן שפיר איצטרך "תושב ושכיר לא יאכל בו"?!

ובתוספות הרא"ש הוכיח מכח קושיא זו, שהלאו "תושב ושכיר לא יאכל בו" הוא על הגוי; ובקובץ הערות תמה מכח זה על הרמב"ם שלא כתב כן. ועוד תמה בקובץ הערות על דברי תוספות הרא"ש, דאכתי תיקשי: אי משום "וכל ערל לא יאכל בו" לא שמענו מזה אזהרה לגוי שלא יאכל, כי לא ניתנה להם תורה, ולפיכך הוצרך הכתוב להזהיר את הגוי שלא יאכל! וראה מה

ותמהינן: וכי הני גויים שמלו את עצמם, מולין ניהו, האם נחשבים הם נימולים ויצאו מכלל ערלים, עד שהוצרך כתוב מיוחד של "תושב ושכיר לא יאכל ב", לאוסרם באכילת קרבן פסח?!

והא תנן: מי שאמר הריני אסור באיסור **קונם** (5) **שאני נהנה "לערלים"**, הרי הוא מותר בערלי ישראל, ואסור במולי עובדי כוכבים.

ואם אמר **קונם שאני נהנה "למולין"**, הרי זה מותר במולי עובדי כוכבים, ואסור בערלי ישראל.

לפי שאין הערלה קרויה אלא על שם עובדי כוכבים, שנאמר: כי כל הגויים ערלים, וכל בית ישראל ערלי לב.

ומוכח, שאפילו גוי שנימול בכלל ערל הוא. ואם כן, למה לי קרא לרבויי תושב ושכיר גוי שנימולו שאינם אוכלים בקרבן פסח? והרי הוא ערל אפילו אם הוא מל את עצמו! (6)

אלא — תושב ושכיר האמור בקרבן פסח שאינו אוכל — **לאתויי**:

א. **גר שמל** כדי להתגייר, וכבר אינו ערל, ועדיין לא טבל ליהדותו.

וקסבר רבי עקיבא: אינו גר עד שימול ויטבול. (7)

ב. **וקמן שנולד כשהוא מהול**.

שכתב שם.

והרמב"ן על החומש תמה על רש"י שם שפירש כפי ההוה אמינא של הגמרא כאן; שהרי בגמרא כאן אמרו שאף ערבי מהול וגבעוני מהול הרי הוא בכלל ערל, ופירשו "תושב ושכיר" באופן אחר; וראה מה שביאר כאן במהדורא בתרא למהרש"א.

5. "קונם" הוא כינוי לקרבן, וכאילו אמר: כקרבן — שהוא אסור בהנאה — יהא עלי מה שאני נהנה מן הערלים.

6. כתב רש"י: מותר בערלי ישראל, לענין נדר: מולין ניהו, דהלך אחר לשון בני אדם, וישראלים לא קרי להו [בני אדם] ערלים, ועובדי כוכבים לא קרי להו [בני אדם] מולין. וכתב הרשב"א, אחר שהעתיק דברי רש"י שערלי ישראל מולין הם לענין נדרים; ואיכא למידק: כיון שערלי ישראל לענין נדרים לא הוה ערלים אף על פי שבכל התורה כולה הוה

כערלים, אם כן אף אנו נאמר במולי אומות העולם, שאעפ"י שבנדרים הוה כערלים, בכל התורה כולה הוה נימולים?!

ויש לומר דלגבי אומות העולם קרא כתיב "כי כל הגויים ערלים", אף על פי שיש מקצת מן האומות שהם מולין כערבים וגבעונים, וראה גם בריטב"א.

ולשון המאירי: תירצו בה, דלגבי אומות העולם לא מלשון בני אדם לבד הוא אלא מדכתיב כל הגויים ערלים. ומלשונם משמע שאין הם באים לחלוק על רש"י, אלא להשלימו.

7. כתב הריטב"א: פירוש, דסבירא ליה שאינו גר, ומיהו מילתו מילה כיון שהיתה לשם יהדות [פירוש, ולכן אינו בכלל "כל הגויים ערלים"], ואפילו הכי פסלו הכתוב מפני שהוא עדיין גוי. ובתוספות הרא"ש פירש: מהכא ילפינן שבלא טבילה אינו גר.

וקסבר רבי עקיבא: צריך להטיף ממנו דם ברית, ולפיכך אסור בקרבן פסח, כיון שעדיין ערל הוא.⁽⁸⁾

ומוסיפה ומפרשת הגמרא:

ורבי אליעזר, הסובר ש"תושב ושכיר לא יאכל בו" מופנה הוא לגזירה שוה, הואיל וכפשוטו אי אפשר לפרשו, ולא פירש כמו רבי עקיבא —

אזיל לטעמיה [הולך הוא לשיטתו], דאמר: גר שמל ולא טבל — גר מעליא הוא, ואם כן, חייב הוא בקרבן פסח.

וגם קסבר רבי אליעזר קטן שנולד כשהוא מהול אין צריך להטיף ממנו דם ברית, ואינו ערל, ומותר באכילת פסח.

ולכן הוא אינו דורש את "תושב ושכיר לא יאכל בו" כרבי עקיבא, ומופנה הוא לגזירה שוה.

ועוד הוינן בה: ורבי אליעזר, הלומד את איסור ערל בתרומה מגזירה שוה, האי "איש איש" — שלמד מכאן רבי עקיבא לאסור ערל בתרומה — מאי עביד ליה?

ומפרשנין: דברה תורה כלשון בני אדם הכופלים לשונם, ואינו בא לרבות.

בעי רב חמא בר עוקבא:

קטן שהוא פחות מבן שמונת ימים, והוא ערל משום של הגיע זמנו למול — מהו לפוכו בשמן של תרומה?⁽⁹⁾

וצידי הספק הם:

האם ערלות שלא בזמנה, לפני היום השמיני, מעכבא מאכילת תרומה.

או לא מעכבא?

אמר רבי זירא, תא שמע מהא דכתיב בפרשת קרבן פסח "המול לו כל זכר, ואז יקרב לעשותו".

הרי למדת שאם היו לו בנים בשעת עשיה ולא מל אותם, הרי הם מעכבים אותו מן הפסח.

וכתיב עוד "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו, אז יאכל בו".

הרי למדת שאם היו לו עבדים בשעת אכילה ולא מל אותם, הרי אלו מעכבין מאכילת הפסח.

אין לי אלא מילת זכריו שהם מעכבים בשעת עשיה.

ואין לי אלא מילת עבדיו שהם מעכבים בשעת אכילה.

והריטב"א כתב: שסיכה היא כאכילה, כדרשנין בעלמא [נדה לב א]: "ולא יחללו את קדשי בני ישראל את אשר ירימו לה" לרבות את הסך. וראה אריכות בדברי הרב המגיה לריטב"א הנדמ"ח ציון 118.

8. כתב בחוסן ישועות, שכפל "תושב ושכיר" בא ללמד שני ענינים אלו, וראה עוד שם.

9. ביאר רש"י: דקיימא לן "סיכה כשתייה", ונפקא לן מ"ותבא כמים בקרבו, וכשמן בעצמותיו".

אלא זכריו ערלים, דאיתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה — היכי משכחת לה? האיך אפשר שיהיו לו בנים ערלים רק בשעת אכילה ואילו כשעשה את הפסח עדיין לא היו לו בנים ערלים? (10)

לאו, הלא בהכרח, הוא במקום דאיתילוד בין עשיה לאכילה, שנולדו לו בנים זכרים בין שעת עשיית הפסח לזמן האכילה —

ושמע מינה: ערלות שלא בזמנה הויא ערלות, שהרי בשעת אכילה לא הגיע זמן המילה לאלה שנולדו אחר העשייה.

אמר רבא: ותסברא שאכן כך הוא פירוש הברייתא!?

והרי "המול לו כל זכר" אמר רחמנא, "ואז יקרב לעשותו".

והאי — לאו בר מחילא הוא!

שהרי אמרה תורה "המול לו כל זכר", ואי קיום מצות מילה הוא המונע את האב מלעשות קרבן פסח, וזה התינוק הרי עתה הוא אינו בר מילה.

וכי יש צד לומר שערלה שלא בזמנה מעכבת את האב בקרבן פסח?

והרי לגבי אב פשיטא שאינה מעכבת, כיון שלא נתחייב עדיין למולו!

אלא, מה שמבואר בברייתא, שיתכן מצב שיהיו לו בנים ערלים בין עשייה לאכילה

מנין ליתן את האמור של זה בזה, שיהיו זכריו הערלים מעכבים אף כשלא היו ערלים אלא בשעת אכילה, ובשעת עשייה לא היו כדי לעכב.

ואת האמור של זה בזה, שיהיו עבדיו הערלים מעכבים אף שלא היו אלא בשעת עשייה, ובשעת אכילה לא היו ערלים.

תלמוד לומר:

"המול לו כל זכר, ואז יקרב לעשותו".

"וכל עבד איש מקנת כסף, ומלתה אותו, אז יאכל בו".

מלמד הכתוב "אז אז" — לגזירה שוה.

ומדאמרינן "ועבדיו בשעת אכילה", משמע שיש מציאות שיהיו עבדים ערלים שלא עיכבו אותו בעשיה, אבל הם מעכבים אותו בשעת האכילה.

ומדאמר "מנין ליתן את האמור של זה בזה", משמע שיש בנים ערלים שלא עיכבו אותו בשעת עשייה אבל הם מעכבים אותו בשעת אכילה:

והרי בשלמא עבדיו ערלים, משכחת לה דאיתנהו בשעת אכילה, וליתנהו בשעת עשיה [אתה מוצא שיהיו לו עבדים ערלים רק בשעת אכילה, ובשעת עשיה הם לא היו], ובגון דזבנינהו ביני ביני [שקנה עבדים בין אכילת הפסח לעשייתו].

מעכבתו מלמול, ו"לילה לאו מחוסר זמן הוא", כי גם אור ליום השמיני אין הוא ערל, ומותר אז באכילת פסח [אם היתה אפשרות מעשית שיאכל בן], ומותר לסוך אותו אז בשמן של תרומה.

10. ומוכח מכך שלא העמידה הגמרא בקטן שחל יום השמיני שלו בראשון של פסח, ובשעת אכילה, שהיא בליל הפסח הוא נחשב כבר ערל, היות וכבר הגיע היום שמיני שלו, ורק הלילה

— **הכא במאי עסקינן:** כגון שהיה בנו חולה בשעת עשיית הפסח, שחלצתו חמה [שנתרפא על ידי כך שנתחלצה ונשתלפה ממנו החמה שהיתה בגופו] בין עשיה לאכילה.

ונמצאו בנים אלו ראויים לעכב אותו רק בשעת אכילה, ובשעת עשייה אנוס היה האב מלמולם.

ומקשינן עלה: והרי כיון שממתינים לו לאחר יום הבראתו עוד שבעה ימים עד שמלים אותו, אם כן, **נתיב ליה כל שבעה** [ניתן לו שבעה ימים] שלא יעכב בהם את האב מלעשות קרבן פסח.

והאיך אתה אומר שאם נתרפא הבן בין עשייה לאכילה הוא מעכב את אביו באכילה?

ומשנינן: **דיחבינן ליה כל שבעה!**

אכן אין הוא מעכב את אביו בקרבן פסח אלא לאחר שבעה, וכאן מדובר בכגון שכבר נשלמו שבעת הימים אחר הבראתו מן המחלה בערב פסח אחר חצות, לאחר שעשה את הפסח.

וקא סלקא דעתין, שאם שלמו שבעת ימים שלמים מהבראתו באמצע היום, הרי זמן

מילתו היא בתחילת אותו יום, שהוא היום השמיני להבראתו, ולפיכך מקשינן:

ונימחליה מצפרא [ימולנו מהבוקר]!?

שהרי בערב פסח, כבר מתחלת היום, שהוא יום השמיני להבראתו, ראוי הוא למילה, ואף שבלילה אין יכול למולו כיון שאין מילה אלא ביום, מכל מקום, כבר מן הבוקר הגיע זמן מילתו, ואם לא מל אותו כשעשה את הפסח, נמצאו זכריו מעכבים אותו גם בעשיה, וכיצד יתכן שמילת זכריו תעכב אותו בשעת אכילה ולא בשעת עשיה!?

ומשנינן: אותם שבעת ימים שממתינים לחולה מעת שהבריא — **בעינן** שיהיו שבעה ימים

מעט לעת [מאותה שעה שהבריא ועד אותה עא-ב שעה ביום השמיני], ומיירי כגון שנשלמו שבעת הימים השלמים בערב פסח לאחר עשיית קרבן הפסח.⁽¹⁾

ומקשינן עלה: **והתני לודאח** [שם חכם,⁽²⁾ ברייתא:

יום הבראתו של תינוק ממחלתו הוא כיום חולדו של תינוק, וצריך להמתין שמונה ימים עד שימולנו.

שהיא בליל יום טוב אינו יכול למולו, שהרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב, מכל מקום כיון שהיה יכול למולו קודם יום טוב, הרי זה מעכב.

2. והיעב"ץ כתב: שמה היה מלוד.

ובקרבן אורה הביא בשם הירושלמי, דערלה בליל שמיני מעכבת, כיון ש"לילה לאו מחוסר זמן הוא", והוסיף שכך משמע מלשון הרמב"ם פרק יא מתרומות.

1. כתב בקרבן אורה: אף על גב דבשעת אכילה,

למילה, ואיתפח ביני ביני [הבריא בערב פסח בין עשיה לאכילה], שאין נותנין שבעה ימים אלא למי שחלצתו חמה.⁽⁵⁾

רבא אמר לפרש הברייתא: כגון שהיו אביו ואמו בשעת עשיית הפסח חבושין בבית האסורין, שאז אין מילת הבן מעכבת אותם בשעת עשיה, שהרי אנוסים הם ואין יכולים למול, ונשתחררו בין עשיה לאכילה.⁽⁶⁾

רב כהנא בריה דרב נחמיה אמר לפרש הברייתא: כגון שהיה טומטום, שנקרע העור המכסה את מקום זכרותו, ונמצא שהוא זכר, ואירע הדבר ביני ביני בין עשיה לאכילה.

כי בשעת עשיה לא היה חייב לקורעו ולמולו, ולא עיכב עליו באותה שעה [תוספות לעיל ע א].

רב שרביא אמר לפרש הברייתא: כגון שהוציא התינוק ראשו חוץ לפרוזדור מבטן אמו שבעת ימים קודם ערב הפסח, ומאותה

מאי לאו, מה יום הולדו לא בעינן למנות אותו מעת לעת, אלא כבר מבוקרו של יום השמיני מלין אותו — אף יום הבראתו, לא בעינן מעת לעת?!

ומשנינן: לא! עדיף יום הבראתו מיום הולדו.

דאילו יום הולדו, לא בעינן מעת לעת כדי למנותו.

ואילו יום הבראתו בעינן מעת לעת.⁽³⁾

רב פפא אמר, לפרש את מה שאמרו בברייתא שמשכחת לה זכרים ערלים שאינם בשעת עשיה וישנם בשעת אכילה:

לעולם לא בעינן שבעת ימים מעת לעת מיום הבראתו.

והכא במאי עסקינן: כגון דכאיב ליה עיניה לינוקא.⁽⁴⁾ [כאבה עינו של תינוק] ואינו ראוי

ואשמועינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו.

וכתב המהרש"א ללמוד מדברי רש"י, כי אף שאשה אינה מחויבת למול את בנה, מכל מקום הואיל ומחויבת היא במצות פסח, הרי מילת בנה מעכבתה מלעשות קרבן פסח; וראה שם שהוכיח כן, וראה מה שביאר דבריו בירושלמי יעקב; וראה מה שכתב בהגהות יעב"ץ.

ב. כתב המאירי: ולמדת, שכל כיוצא בזה, אין אומרים ימול גם כן על ידי שליח, אלא כל שאין יכול לעשות — אין מעכבתו, וראה בזה בערוך לנר ובישרש יעקב.

ג. בערוך לנר תמה, למה לא אמרו שהיה התינוק בבית האסורים, ולא היה אפשר למולו?!

3. ומה שאמר: יום הבראתו כיום הולדו, בא להשמיענו שצריך להמתין עד יום השמיני.

4. כתב הרשב"א להוכיח מכאן שאפילו משום כאב בעלמא של תינוק דוחים את המילה, כי לשון הגמרא משמע שאין זה אלא כאב בעלמא ולא כאב שיבוא בו לידי סכנה אם ימולו אותו.

5. כתב הריטב"א: הכא בכאיבא כל דהו עסקינן, דאילו בכאב גדול הא חמיר מחלצתו חמה; וכן פסק הרמ"א ביורה דעה רסב ב.

6. כתב רש"י: חבושין בשעת עשיה, ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינן יכולין לעשות את פסחן, ושחט שלוחן עליהם,

שעה כילוד הוא.⁽⁷⁾ ומונין לו שמונת ימים למילתו. אלא שאינו ראוי למול, ולא עיכבה מילתו בעשייה, הואיל ולא היה ראוי למילה, ולאחר שעשה אביו את הפסח יצא כל גופו, ונעשה אז ראוי למילה.

ותמהינן עלה: **ומי חיי**, וכי יכול תינוק לחיות באופן שכזה שמונה ימים!?

והתניא: למה הולד דומה במעי אמו? פיו סתום, וטבורו פתוח, ואוכל ממה שאמו אוכלת, ושותה ממה שאמו שותה [דרך הטבור, המחובר לאמון].

כיון שיצא התינוק לאויר העולם — נפתח פיו חסתום, ונסתם טבורו הפתוח.

שאלמלא כן, אין יכול התינוק שנולד לחיות אפילו שעה אחת.⁽⁸⁾

וקא סלקא דעתין, מאחר שיצא ראשו לאויר העולם, אף שהטבור עדיין מחובר לאמו, הרי הוא נסתם, ושוב אינו אוכל ממה שאמו אוכלת. ואם כן, האין יחיה תינוק זה שאינו יכול לינוק מאמו עד יום השמיני?!

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: כגון דזנתיה אישתא** [החולי עצמו "זן" אותו, שבהיות לו חום אין הוא זקוק למאכל].

והיינו, שאחזתו חמה בבטן אמו, והיא "זנה" אותו, וכשיצא לאויר העולם חלצתו חמה, וראוי הוא למילה.

והוינן בה: **אישתא דמאן?** חום החולי זון אותו, של מי הוא החום, של אמו או שלו?

אלימא אישתא דידיה [אם תאמר שהיה התינוק עצמו חולה], **אי הכי**, כשיצא מבטן אמו והבריא, הרי **כל שבעה בעי** להמתין עד שיהא ראוי למילה.

וכיון שלא צריכים להמתין שבעה ימים מעת לעת, לא יתכן שישלמו שבעת ימים בין עשיה לאכילה?!

אלא, מדובר בכגון דזנתיה אישתא דאימיה, חום החולי של אמו הוא זה ש"זן" אותו בבטן אמו.

ואיבעית אימא: **הני מילי** שבנסתם הטבור הוא אינו חי יותר, זה **היכא דלא מערי** [כאשר שוב אין הטבור מעורה לאמון].

אבל היכא דמערי — מחייה חי! כשהטבור עדיין מעורה הרי הוא חי, שאינו נסתם אלא לאחר שנותק מטבורה של אמו.⁽⁹⁾ וכל עוד הטבור מעורה לאמו הרי הוא אוכל ממה

7. דקימא לן במסכת נדה: יצא ראשו הרי הוא כילוד, רש"י.

8. בטעם הדבר שאינו יכול לחיות, כתב רש"י: משום דלא יניק, וכן כתב המאירי: שהרי אין חיותו עוד אלא ביניקה, ואין אפשר לו לינק.

והמהר"ם תמה על רש"י, שהרי עינינו רואות שהתינוק חי כמה שעות אחר שנולד בלא אוכל, ואם כן האין אמרו: אין יכול לחיות אפילו שעה

אחת?!

ולפיכך פירש: אם לא שנפתח פיו לנשום אויר, אינו חי, ואם לא ייסתם טבורו, ייכנס אויר בתוך מעיו וימות, ולדעתו, טעות סופר היא ברש"י, וראה מה שכתב הערוך לגר.

9. כך משמע לפרש לפי שיטת התוספות; ולפי מה שכתב המהר"ם שבסתימת הטבור תלוי חיותו של תינוק, שאם לא כן נכנס אויר לתוך

שאמו אוכלת, וחי.⁽¹⁰⁾

אמר רבי יוחנן משום רבי בנאה:

ערל ישראל שנטמא במת, הרי זה מקבל הזאה של מי חטאת של אפר פרה אדומה כדי ליטהר מטומאתו.

ולכשימול, אינו צריך לחזור ולהזות, ומותר באכילת קדשים ותרומה, ואין אומרים: הזאת ערלות לא שמה הזאה.⁽¹¹⁾

שכן מצינו באבותינו הנולדים במדבר — כשעשו את הפסח בגלגל מיד אחר עלותם מן הירדן — שקבלו הזאה מטומאת מת, שהיו טמאים מאבותיהם שמתו במדבר,⁽¹²⁾ כשהן עדיין ערלים.

ומנין שקבלו הזאה כשהם ערלים?

שהרי במדבר לא מלו, כמבואר לקמן, ואחר שמלו, לא היה סיפק בידם להזות הזאת שלישי ושביעי קודם זמן עשיית הפסח, שהוא בארבעה עשר לחודש —

שהרי נאמר בספר יהושע: והעם עלו מן הירדן בעשור לחודש הראשון.

ובאותו יום שעלו, בעשרה בניסן, ודאי לא מחילי משום חולשא דאורחא [לא מלו את עצמם, משום חולשת הדרך], והזמן המוקדם ביותר למילתם הוא ב"א של ניסן.

ואם כן הזאה, אימת עביר להו [מתי היזו עליהם מאפר פרה]?

לאו, הלא כשהן ערלים!

כי אם היזו עליהם הזאת שלישי ב"א לחודש, אחר מילתם, נמצאת הזאת שביעי שלהם בט"ו בניסן, ארבעה ימים לאחר הזאתם הראשונה, והם הרי צריכים היו להיטהר עד י"ד בניסן שהוא זמן עשיית קרבן פסח!

ומוכח שהזאת ערל, שמה הזאה.

ומקשינן עלה: **ודילמא לא עבוד פסח כלל** [שלא לא עשו פסח באותה שנה כלל]?

ואף שמפורש בכתוב שעשו פסח בגלגל, שמא לא עשאוהו אלא אותם שיצאו ממצרים, שהם כבר היו נמולים [ריטב"א]??

ומשנינן: **לא סלקא דעתך לומר כך.**

למה לא יקבל הזאה, והרי אפילו לרבי עקיבא שמרבה ערל כי טמא, הרי טמא מקבל הזאה, כדאמר בפרק דם חטאת: "שהרי נדה מזין עליה, והיא טהורה מטומאת מת"?! וראה מה שכתבו בזה התוספות ישנים, הקרן אורה והישרש יעקב.

12. כן פירש רש"י; וכתב הריטב"א: והקשו עליו, שבמתי מדבר לא נתעסקו בהם, כי הם עצמם היו נכנסים לקברותיהם מחיים כשהכרוז יוצא, וכדאיתא בפתיחתא דאיכה רבתי לג [הובא ברש"י תענית ל ב, וברשב"ם בבא בתרא קכא]; ויש לומר, דאפילו הכי לא סגיא שלא האהילו

מעיו, נמצא שאין צורך בסתימת הטבור אלא לאחר שנותק מאמו; ומיהו התירוץ הראשון סובר, שהטבור נסתם מיד בלידה, אף שעדיין יכול לחיות.

10. גירסת רש"י היא: **הני מילי היבא דלא מעיו, אבל מעיו מחייא חי, ופירש: מעיו, צועק; וביאר המהרש"ל בחכמת שלמה, נראה לי הטעם לפי שהבכיה של התינוק מחמם אותו כאשר מן הטבע, וזן אותו.**

11. תמהו התוספות: מה ראה צריך לכך? וכי

אותו הדור: מלו, וטבלו, ועשו פסחיהן בטחרה.

ועתה מבארת הגמרא את ענין מצות מילה:

אמר רבה בר יצחק אמר רב: לא ניתנה מצות "פריעת מילה" (15) לאברהם אבינו, כשנצטוה על המילה. ולא נתחדשה מצות הפריעה אלא בזמן יהושע. (16)

שנאמר: בעת ההיא — אחר שעלו ישראל מן הירדן — **אמר ה' אל יהושע: עשה לך חרכות צורים, ושוב מול את בני ישראל שנית.**

דהא כתיב: ויחנו "בני ישראל" בגלגל, ויעשו את הפסח בארבעה עשר יום לחודש בערב בערבות יריחו.

ומשמע שרוב בני ישראל עשו אותו, אף שרובם לא יצאו ממצרים, אלא נולדו במדבר. (13)

מתקיף לה מר זוטרא: ודלמא פסח הבא בטומאה היה, כי הואיל ורוב ציבור טמאים היו, יכולים הם לעשותו בטומאה, ולא תשמע מכאן שעל מקבל הזאה! (14)

אמר ליה רב אשי: הרי תניא בהדיא על

16. נתקשו הראשונים בדברי הגמרא: כי מתחילת לשון הגמרא משמע, שאברהם אבינו הוא שלא נצטוה על הפריעה, אבל משה ציוה עליה. ואילו ממה שמביאה הגמרא מיהושע משמע שיהושע הוא שציוה עליה, ואף משה לא ציוה עליה. ועוד, אם יהושע הוא שציוה עליה הרי אין נביא רשאי לחדש דבר לדורות, ולמה עושים אנו פריעה?!

וכמה שיטות יש בזה בראשונים:
האחת: אכן משה לא ציוה עליה אלא יהושע, ולא נזכר "אברהם" אלא משום שהוא היה עיקר במצוה זו, ואין כאן חידוש של מצוה, הואיל ואינו אלא "הכשר מצוה" [פירוש אחד בריטב"א].

השניה: אברהם לא נצטוה עליה כלל, ואילו משה נצטוה שיעשו כן לכשיכנסו לארץ, [פירוש שני בריטב"א, וכתב עליו שהוא הנכון; וכן פירש הרמב"ן בפירוש אחד, וכן פירש הרשב"א].

השלישית: משה רבינו ציוה על הפריעה בסוף ארבעים שנה שהיו במדבר בערבות מואב [פירוש אחד ברמב"ן].

וראה עוד מה שכתבו התוספות בד"ה לא

עליהם כשהלכו לעסוק בהספדם. ויש מפרשים, כי אבותינו היו טמאי מתים ממלחמת מדין ושאר מלכים שבעבר הירדן, דאומות העולם מטמאים הם במגע ובמשא.

13. ריטב"א. אבל הרשב"א כתב באופן אחר, ראה שם.

14. כתב הריטב"א: קושיא זו היא המשך לתירוצן הגמרא הקודם. "ולכחי הדר פרכינן, ודילמא פסח הבא בטומאה היה, דהא רוב ישראל היו טמאים, שלא היה להם פנאי ליטהר ולהזות"; וראה מה שכתב הרשב"א.

15. לשון המאירי: המילה — היא, חתיכת עור הערלה שלמעלה מן העטרה, ושמכסה את העטרה, וחותרין אותו עד שתתגלה העטרה. הפריעה — היא, שאחר חיתוך העור פורע קרום הרך שתחתיו, ומחזירו אילך ואילך, עד שתתגלה בשר העטרה כולה.

וכתב בית הלוי, שהמילה היא הסרת הערלה, שהיא מום וחסרון בגופו של יהודי. ואילו הפריעה היא ההכנסה בבית. בית הלוי פרשת לך לך.

אלא לאו, בהכרח, שאף על העם היוצאים נצטוו יהושע, לשוב ולעשות להם **פריעה**.

ושואלת הגמרא: ומאחר שאתה דורש לשון הכתוב "ושוב" — **מאי תדרוש במה** שאמר הכתוב בהמשך "ומול את בני ישראל **שנית**"?

ומפרשנין: **לאקושי סוף מילה**, הסרת כל חתיכות העור שנשארות אחר חיתוך הערלה — **לתחילת מילה**, לחיתוך עור הערלה:

מה תחילת מילה, חיתוכה של הערלה, **מעכבת** — אף **סוף מילה**, כל שלא הסיר את כל העור, הרי הציצין של העור שנשתיירו ולא הוסרו **מעכבין בו**.

[רבינו תם בתוספות כתב המדובר בפריעת הציצין של הקרום הרך⁽¹⁹⁾], וכדמפרש ואזיל.⁽²⁰⁾

ואותה מילה — פריעת מילה היתה, כי הם לא פרעו את מילתם, כשמלו קוודם לכן.⁽¹⁷⁾

ומקשינן עלה: מנין שעל פריעת מילה הכתוב מדבר?

ודילמא על המילה עצמה נצטוו יהושע, שימול את **הנך** — את ילידי המדבר — **דלא מהול כלל**?

דהא **כתיב** באותה פרשה שילידי המדבר עדיין לא מלו כלל: "**כי מולים היו כל העם היוצאים** [ממצרים]. **וכל העם הילודים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא מלו**" [והטעם שלא מלו מתבאר בגמרא בהמשך]⁽¹⁸⁾!

ומשנינן: **אם כן**, אם תאמר שהכתוב מדבר רק על ילידי המדבר שעדיין לא מלו, **מאי "ושוב ומול את בני ישראל"**?

את זה לצבי ואיל, שהיו מותרים לאכול, כיון דלא אפשר בהקרבנה.

19. הטעם שפירש רבינו תם כן, ולא על ציצין של גוף המילה, הוא משום שציצין אלו נלמדים לקמן עב א ממקרא אחר. ומיהו לשון רש"י שכתב: סוף מילה, ציצין שנשתיירו שלא חתך כל הערלה, לא משמע כפירוש רבינו תם.

20. רש"י הביא גירסא אחרת: **אם כן** — שלא נצטוו יהושע למול אלא אותם שלא נימולו — **מאי "שוב" ומאי "שנית"**, כלומר: משתי תיבות אלו גם יחד אנו לומדים שנצטוו גם על הפריעה לאלה שכבר נימולו. ומקשה הגמרא: מנין לך שהם באים ללמד על הפריעה? **אימא: לאקושי סוף מילה לתחילת מילה** וכו' ולא על הפריעה; ולפי גירסא זו אין הגמרא מיישבת קושיא זו.

ובד"ה מאי, ובמאירי.

וכתבו כל הראשונים, כי אף שאברהם לא נצטוו על הפריעה, מכל מקום היה מקיימה, ראה שם.

17. כתב בעיון יעקב, כי אף על גב שפריעת מילה היא בצפורן, מכל מקום הוצרך יהושע ל"חרבות צורים", הואיל ובגדולים צריך כלי לפריעה, כפי ששמע ממוהלים מומחים.

18. הקשו התוספות: אם לא מלו, כיצד אכלו בשר קדשים, ואפילו סתם בשר לא היו יכולים לאכול, שהרי לא הותר להם בשר תאווה, ואילו בקדשים אסורים הם משום ערל?

ותירצו, שאכן בשר קדשים לא אכלו אלא אותם שיצאו ממצרים, והילודים במדבר, כיון שאין יכולים לאכול בשר קדשים מחמת ערלותם, היו רשאים לאכול בשר תאווה, ודימו

ומפרשת הגמרא מה הן הציצין המעכבין את המילה:

דתנן: אלו הן ציצין המעכבין את המילה: אם נשתייר בשר [עור] החופה את רוב העטרה. ואין אוכל בתרומה עד שסירנה. (21)

אמר רבינא, ואיתימא רב ירמיה בר אבא אמר רב, לפרש את המשנה:

בשר [עור] החופה את רוב גובהה של עטרה, ואף שאינו חופה את רוב היקיפה. (22)

מפרשת הגמרא: ובמדבר מאי טעמא לא מחול [למה לא מלו בני ישראל במדבר] כמבואר בכתוב ביהושע שהביאה הגמרא?

איבעית אימא: משום חולשא דאורחא [חולשת הדרך]. (23)

ואיבעית אימא: משום דלא נשיב לחו רוח צפונית, שהיא נוחה, לא חמה ולא צוננת, וחמה זורחת, (1) וסכנה היא למול בלא זה.

דתניא: כל אותן ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר, לא נשבה להם רוח צפונית.

ומפרשין: מאי טעמא?

איבעית אימא: משום דנזופים הוו על מעשה העגל, (2) ולא היו ראויין לאור נוגה.

21. אותה משנה לא נשנית על הפריעה אלא על המילה, אלא שדין אחד יש לעור הערלה ולעור הפריעה, לפי רבינו תם.

22. העטרה היא ראש הגיד, שיש בו בשר מעובה, המתרומם ומגובה מעל הגיד עצמו. עור הערלה מחפה את העטרה, ובהסרת הערלה, בעת המילה, מתגלית העטרה כשהיא מוגבהת מעל הגיד.

אך קורה לעתים שלא מסירים את כל הערלה, ואז יתכנו שתי אפשרויות שבהן תיפסל המילה, והוא ישאר ערל:

האחת, שנשאר עור ערלה על הגיד מסביב לעטרה, כך שמעט מגובה הבשר של העטרה, בכל היקף העטרה, אינו נראה מסביב לעטרה.

אך עדיין נשאר רוב גובהה של בשר העטרה כשהוא מגולה בכל היקף העטרה.

והשנית, כאשר במקום אחד שמסביב לעטרה נשאר עור ערלה המסתיר את רוב גובהה של בשר העטרה מעל הגיד. אך העור הזה אינו מקיף את כל העטרה, אלא רוב העטרה נשאר גלוי כולו, ובמקום שהוא גלוי הוא לא מוסתר

בכלל.

ובשני המקרים פסולה המילה. נתבאר לפי דברי הש"ך יו"ד סימן רסד.

23. כתב הריטב"א: פירוש, שהדרך סכנה להמול, וכיון דעל פי ה' יחנו ועל פי ה' יסעו, לא היו יכולים למול על מנת להתעכב עד שיתרפא.

1. רש"י. וכתב המאירי: ואחר שלא היתה רוח צפונית מנשבת, לא היתה חמה שולטת ואין המילה מתרפאת יפה. ומבואר מדבריו, שלרפואת המילה אין צריך אלא את החמה, ואין הרוח הצפונית אלא סיבה לחמה. ולשון רש"י משמע, שזה וזה מועילים לו; ומדברי המהרש"ל על דברי רש"י בהמשך הענין, נראה שהוא מפרש בדעתו, שעיקר הרפואה היא על ידי רוח צפונית, אלא שהיא אינה נושבת אלא כשהחמה זורחת; וראה עוד במהרש"א חידושי אגדות מה שכתב על דברי התוספות בד"ה דלא.

2. רש"י. התוספות ועוד ראשונים תמהו על

שהורגל הצבור לעשות כן אף בימים אלו],
על כך נאמר: **שומר פתאים ה'.**

**תנו רבנן: כל אותן ארבעים שנה שהיו
ישראל במדבר — אף שביום לא נשבה
להם רוח צפונית — לא היה יום שלא נשבה
בו רוח צפונית בחצי הלילה —**

הואיל ושעה זאת היא עת רצון.

וכמו שנאמר: **ויהי בחצי הלילה, וה' הכה כל
בכור בארץ מצרים.**

מאי תלמודא [מה בא דבר זה ללמדנו]?

ואיבעית אימא: משום הכי לא נשבה רוח
צפונית, כדי **דלא נבדור** [לא יתפזר] **ענני
כבוד** שהיו מקיפין אותם, ולא היתה יכולה
חמה ליכנס.⁽³⁾

אמר רב פפא: הלכך, **ביומא דעיבא** [יום
המעונן], **ויומא דשותא** [יום שרוח דרומית
מנשבת והיא קשה מכל הרוחות] —

לא מחלינן ביה [אין מלין בו], **ולא מסוכרינן
ביה** [אין מקיזין בו דם], וכמו שלא מלו
ישראל במדבר.

ואולם **האידנא, דדשו בה רבים** [עתה,

הוא על ידי רוח צפונית, ואין החמה נצרכת
לרפואת המילה, נוראה הערה לעיל בשם המאירי
והמהרש"א].

והתוספות ותוספות הרא"ש הביאו ספרי,
שלא עשו פסח במדבר אלא בשנה השניה
לצאתם ממצרים; וביארו, שבודאי לא היו
נמנעים במזיד מלעשות פסח, אלא שאותם
פסחים לא היו כתיקונם.

ומשום שבניהם ילודי המדבר לא נמולו
כמבואר בסוגיא כאן, והם עשו את הפסח אף
שלא נימולו בניהם, שהרי מבואר בגמרא לעיל
עא א דערלת הבנים שלא בזמנה ודאי אינה
מעכבת, הואיל וכתוב: "המול לו כל זכר" אמר
רחמנא "ואז יקרב לעשותו", והוא הדין אם היה
אנוס [וכמבואר בהמשך הסוגיא דלעיל,
מהרש"א]; אלא ש"אע"ג שאינה מעכבת, מכל
מקום לא היה ממש כתיקונו", [לשון תוספות
הרא"ש, והמהרש"א במהדורא בתרא נראה
שהבין דברי התוספות באופן אחר; ושנה שניה
שאני, כיון שלפי כל תירוצי הגמרא בתחילת
השנה השניה בניסן היו עדיין יכולים למול,
וכמבואר בהערה לעיל, ריטב"א; ובמהרש"א
במהדורא בתרא הקשה מזה על שיטת רש"י

רש"י, כיון שעוון העגל כבר נמחל להם; וכתב
על זה המאירי: ואף על גב שכבר נמחל,
"**ציצין**" **נשאר בו, והיו מעכבין.**

ולדעת התוספות והראשונים [והזכיר זה גם
המאירי], נזופין היו על מעשה המרגלים, ואף
שלשון הבריייתא הוא: "כל אותן ארבעים שנה
שהיו ישראל במדבר לא נשבה להם רוח
צפונית", לאו דוקא [ריטב"א, ומהרש"א
במהדורא בתרא].

והוסיף הריטב"א: בין למאן דאמר משום
חולשא דאורחא, בין למאן דאמר משום רוח
צפונית, לא היה זה אלא לאחר השנה השניה
כשהוקם המשכן והוקמו הדגלים, ואז היו
נוסעים וחונים, והוה להו חולשא דאורחא
ואיבודור ענני כבוד. אבל קודם לכן, הילודים
במדבר מולים היו, וכשקיבלו ישראל את התורה
[בחווד השלישי לצאתם ממצרים] לא היה
בהם ערל.

3. רש"י. כתב המהרש"ל בחכמת שלמה לפרש
כוונת רש"י: רוח צפונית אינה מנשבת אלא אם
כן חמה זורחת. ומדבריו אלו יש ללמוד
שהמהרש"ל מבין בדעת רש"י, שעיקר הריפוי

הא קא משמע לך, דעת רצון — מילתא היא.

אמר רב הונא: דבר תורה, כהן שהוא משוך בערלתו [מהול], שנמשכה ערלתו, וכיסתה את העטרה] הרי הוא אוכל בתרומה, כי אינו חייב למול.

ורק מדבריהם, גזרו עליו שימול, ואסרוהו בתרומה כערל, מפני שנראה כערל.

מיתבי לרב הונא שאמר אין המשוך חייב למול מדאורייתא:

והא תנאי: משוך צריך שימול!

וקא סלקא דעתין מן התורה צריך למול.

ומשנינן: צריך שימול מדרבנן.

ותמהה הגמרא על הקושיא:

ודקארי לה — מאי קארי לה [מה עלתה על דעתו של המקשה מתחילה להקשות]?

הא לא נאמר משוך הרי הוא כערל, אלא "צריך" שימול קתני, ומשמע שהוא מדרבנן?!

ומפרשנין: קטעי המקשה בסיפא [סיפא של הברייאא הטעתו למקשה להבין שהוא מדאורייתא].

שכך למדנו בסיפא של הברייאא: רבי יהודה אומר: משוך לא ימול, מפני שסכנה היא לו, שמא יעשה כרות שפכה ולא יוכל להוליד. (4)

אמרו לו חכמים לרבי יהודה: והלא הרבה משוכים בערלתם מלו בימי בן כוזיבא, (5) והולידו אחר כך בנים ובנות.

ומפרשת הברייאא את מקור הדין שמשוך צריך שימול:

שנאמר בפרשת מילה שנאמר לאברהם "חמול ימול".

ובא כפל הלשון ללמד: אפילו מאה פעמים

והרמב"ן בחומש פרשת בהעלותך [ט ב] כתב, שלא עשו פסח כלל, מפני שנולדו להם בנים וקנו עבדים, ולא היו יכולים למול אותם מהטעם המבואר בסוגייתנו [וראה עוד שם]. ובביאור שיטת הרמב"ן, שהיו הבנים והעבדים מעכבים אותם אף שהיו אנוסים, ראה מה שכתב בערוך לנר כאן, ובכל מה שהביא שם.

4. ראה לקמן בהערה בביאור שיטת רבי יהודה.

5. שמשכום עובדי כוכבים באונס בכרך ביתר, וגברה יד בן כוזיבא ונלחם בהם, ומלך על ישראל שתי שנים ומחצה, רש"י.

הסובר שנוזפין היו ממעשה העגל שהיה בשנה ראשונה].

והעירו אחרונים, כי לפי דברי התוספות: מי שיש לו בן שעדיין לא הגיע זמנו למול — לפי הצד שערלה שלא בזמנה מעכבת — ועשה אביו פסח, כיון שלא נתחייב עדיין למול, ובעינן "המול לו כל זכר", הרי שמכל מקום, אין הפסח שעשה "פסח כתיקונו", והוא חידוש.

ודעת התוספות בקדושין לז ב, שלא עשו פסח כלל מפני שהיו רובם של ישראל ערלים; והריטב"א כאן כתב, שרק הערלים לא עשו פסח, אבל המולים עשו פסח אף שהיו להם בנים שלא מלו, כי הואיל ואנוסים היו אין מילת הזכרים מעכבת.

ההלכה מן המקרא, הרי הלכה דאורייתא היא.

אבל, ולא היא!

אלא רק מדרבנן חייב המשוך למול שוב, ואילו קרא — אסמכתא בעלמא הוא.

השמועה הבאה מתבארת כלשונו השניה של רש"י, וכגירסתו.

לימא מסייע ליה לרב הונא, שאמר דבר תורה משוך אוכל בתרומה, מדברי הברייתא:

דתניא: טומטום [שהזכרות שלו מחופה בעור], אין אוכל בתרומה, שמא אם ייקרע ימצא שהוא זכר והרי הוא ערל.⁽⁷⁾

אבל נשיו ועבדיו אוכלין כנשי הערל ועבדיו.

משוך בערלתו, וכן מי שנולד כשהוא מהול,⁽⁸⁾ הרי אלו אוכלים בתרומה [מכאן מסייעת הגמרא לדברי רב הונא, כדמפרש ואזיל].

אנדרוגינוס [מי שיש לו זכרות ונקבות]

ימול, וכגון זה שנמשכה ערלתו אחר שנימול.

ואומר עוד הכתוב שם: וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההיא מעמיה "את בריתי הפר". ומיותר הוא, כדי לרבות את המשוך.

ומפרשת הגמרא תחילה את הברייתא, ואחר מכן שבה הגמרא לבאר את דעת המקשה:

מאי "ואומר"?

כלומר: למה הוצרך התנא של הברייתא להביא עוד פסוק ללמד על המשוך?

ומפרשין: וכי תימא דהאי "המול ימול" לא לרבות את המשוך הוא בא, אלא לרבות ציצין המעכבים את המילה,⁽⁶⁾ לכן תא שמע: "את בריתי הפר", לרבות את המשוך.

וכאן שבה הגמרא לפרש את סברת המקשה, שחייב המשוך במילה הוא מדאורייתא:

הוא, המקשה סבר: מדקא נסיב לה הש"ס קרא, מכך שהברייתא מביאה את מקור

6. כלומר: ציצין המעכבין את המילה עצמה ולא את הפריעה שהיא נלמדת לעיל ממקרא ביהושע, כמבואר בגמרא לעיל עא ב ובדברי רבינו תם בתוספות שם; ומה הן ציצין, כבר נתבאר במשנה שהובאה שם ובדברי הגמרא, ונכונים הדברים בין לענין עור הערלה ובין לענין קרום הפריעה.

7. כן פירש רש"י, ובהמשך הסוגיא יתבאר, שנחלקו אמוראים בדבר, אם הברייתא עוסקת בטומטום שהוא ספק זכר, או בטומטום שביציו

ניכרות מבחוץ, וודאי זכר הוא. 8. לעיל עא א נזכרה בגמרא מחלוקת תנאים בקטן שנולד כשהוא מהול, אם צריך להטיף ממנו דם ברית; ועוד נתבאר שם, שלמאן דאמר: צריך להטיף ממנו דם ברית, הרי הוא אסור בפסח מטעם ערל, ומשמע ודאי שהוא הדין לתרומה.

והקשה הקרן אורה, כי משמע לו שברייתא זו היא אף כמאן דאמר צריך להטיף ממנו דם ברית, ואם כן למה יאכלו בתרומה?! וראה מה שביאר שם.

שהיה מהול הרי הוא אוכל בתרומה הואיל ואינו ערל.⁽⁹⁾

ואין אוכל האנדרוגינוס בקדשי קדשים, שאין נאכלים אלא לזכרי כהונה, והרי אנדרוגינוס ספק אשה הוא.⁽¹⁰⁾

טומטום אינו אוכל לא בתרומה [ולקמן מפרשת הגמרא למה חזר ושנה התנא דין זה], ולא בקדשים, ואפילו לא בקדשים קלים ומטעם ערל.

קתני מיהת בברייתא: משוך, ונולד כשהוא מהול — הרי אלו אוכלין, והיינו שהמשוך אוכל בתרומה מן התורה, כדעת רב הונא [אבל מדרבנן אינו אוכל תרומה, וכמו שאמר רב הונא].⁽¹¹⁾

אמר מר בברייתא:

טומטום אינו אוכל בתרומה מטעם ערל, אבל נשיו ועבדיו אוכלים.

ותמהינן: נשיו לטומטום — מנא ליה? [מנין לו לטומטום אשה] להאכילה בתרומה?!

אלימא דקדוש [קידש] אשה בת ישראל, והרי הוא מאכילה בתרומה משום דתניא: טומטום שקידש אשה קדושו קדושין, ואף טומטום שנתקדש על ידי איש קדושו של האיש קדושין? ⁽¹²⁾

אי אפשר לפרש כן שיהא הטומטום מאכיל את אשתו בתרומה, כי:

אימר דאמר בברייתא, שקידושו הטומטום תופסין, הוא רק לחומרא, להצריכה גט קודם שתתקדש לאחר.

9. כתב רש"י: שהרי בין אם איש הוא ובין אם אשה היא ובין אם בריה בפני עצמה היא, הרי זרעו של כהן הוא.

10. כגון חטאת ואשם ושיירי מנחות שאין נאכלים אלא לזכרי כהונה, רש"י.

11. בספרים שלפנינו כתוב: מיתבי מברייתא זו לרב הונא, ולא לימא מסייע ליה לרב הונא, והיינו — לפי הבנת רש"י — שברייתא זו סוברת: משוך אוכל בתרומה אפילו מדרבנן, ומשום שאינו צריך לימול אפילו מדרבנן, וקשיא לרב הונא שאמר: משוך צריך שימול מדרבנן ואסור בתרומה מדרבנן.

ואף רש"י הביא גירסא זו, והקשה עליה, שהרי לקמן מביאה הגמרא מחלוקת אם משוך צריך שימול מן התורה או מדרבנן; ומוכח

שליכא מאן דמכשיר לגמרי, ואיך נאמר שברייתא זו סוברת משוך אין צריך שימול, ומותר בתרומה.

ואולם התוספות ביארו, שלדעת הברייתא דפרכינן מינה, אף שהמשוך צריך לימול מדרבנן [וכדברי רש"י, שלא נחלק אדם מעולם לומר שאין המשוך צריך לימול כלל], מכל מקום, אינו אסור בתרומה, כי לא עשאוהו כערל דרבנן, ותיובתא דרב הונא, שאמר אף בתרומה אסור, כדמשמע מלשונו.

12. נפקא מינה במה שאמרו: טומטום שנתקדש קדושו קדושין, לענין שיהא מי שקידש אסור באחותו ואמו של הטומטום, כי שמא אשה היא ואסורה אחותו משום אחות אשה, ואמו משום חמותו, רש"י.

ובספר "אהל דוד" הוסיף נפקא מינה לטומטום עצמו, כשאביו כהן ונתקדש הטומטום

— "אמו" של הטומטום, שהיא בת ישראל הנישאת לכהן, שמת בעלה.

והרי היא אוכלת בתרומה בשביל בן טומטום שיש לה מבעלה הכהן, וכמו שאמרה תורה "ויליד ביתו, הם יאכלו בלחמו", וקרינן ביה "יאכילו" בלחמו, ללמד על זרע שיש לבת ישראל מכהן, שהוא מאכילה בתרומה. (15)

ותמהינן: אמו?! הרי פשיטא שיאכילה הטומטום! (16)

ומפרשינן: מהו דתימא: הואיל ואמר הכתוב: "ויליד" ביתו הם יאכלו בלחמו, אם

אבל לקולא — להאכיל את אשתו הזרה בתרומה — מי אמרינן?!?

והרי טומטום ספק אשה הוא, ולחומרא צריכים אנו לומר שאין אשה מקדשת אשה! (13)

אמר אביי: הבריייתא מדברת כשביציו של הטומטום ניכרות מבחוץ, שודאי זכר הוא, ויכול לקדש אשה, ולפיכך מאכיל הוא אותה בתרומה. (14)

רבא אמר לפרש הבריייתא:

מאי "נשיו" שהטומטום מאכילם בתרומה?

שהובאה לעיל נו ב, שהנושא אשה פחותה מבת שלש שנים ויום אחד שאינה ראויה לביאה אינו מאכילה בתרומה, ומשום שכל חופה שאינה ראויה לביאה אינה חופה.

ודברי התוספות אינם מוסכמים ביסוד שלמדו מן המשנה שם, וראה שם ברשב"א שהוא חולק על יסוד זה, וראה בהערות שם.

15. ומה שאמר "נשיו" בלשון רבים, מפני שהוא מאכיל אמהות רבות, כגון אמו ואם אביו ואם אבי אביו, כשהיו בנות ישראל ונשואות לכהנים ומתו בעליהן ואין להן זרע אלא את הטומטום הזה, שהוא מאכיל את כולן כאחד, וכן למעלה עד לעולם.

16. מבואר מן הסוגיא שלפי אביי המפרש "נשיו" כפשוטו, לא קשיא לגמרא: פשיטא, ונתקשו אחרונים בדבר.

כי אם משמיעתנו הבריייתא שאין אומרים: "כל האוכל מאכיל כל שאינו אוכל אינו מאכיל", וכפי שנקט בפשיטות בערוך לנר; אם כן אף לרבא יש לומר כן, כי אם אכן הינו אומרים "כל האוכל מאכיל שאינו אוכל אינו מאכיל", הרי

לזר, והועילו הקדושין לאסור את הטומטום בתרומה, מספק שמא נקבה היא וחלו הקדושין לפוסלה מתרומת בית אביה.

13. הקשה בערוך לנר: הרי משכחת לה בטומטום שקידש בת כהן, שאם אינו זכר ואין קדושו קדושין, הרי היא אוכלת מכח אביה, ואם זכר הוא הרי היא אוכלת מכחו, וקא משמע לן שהטומטום מאכיל אם הוא זכר, אף על פי שהוא ערל ואינו אוכל, ואין אומרים "כל האוכל מאכיל, שאינו אוכל אינו מאכיל" [וכפי שסברה הגמרא מתחילה לומר בתחילת פרק אלמנה]? וראה מה שיישב שם.

ונראה מדברי הערוך לנר שהוא סובר: בת כהן שנישאת לכהן ואין הכהן יכול להאכילה בתרומה מטעם "כל האוכל מאכיל וכל שאינו אוכל אינו מאכיל", הרי זו לא תאכל בתרומה מכח אביה, וחידוש הוא.

14. כתבו התוספות בטעם הדבר שטומטום מאכיל את אשתו אף על פי שאינו ראוי לביאה, משום דראוי לקדש, שאם לא כן, כיון שאינו ראוי לביאה אין חופתו חופה, וכמבואר במשנה

אלא לרבא, המפרש אף את הרישא של הברייטא בסתם טומטום, אם כן **טומטום דסיפא למה לי** להשמיענו שאינו אוכל בתרומה, הרי כבר נתבאר זה ברישא?!

ומשנינן: **מאי "טומטום"** אינו אוכל, דקתני בסיפא של הברייטא: **ערל**.⁽¹⁸⁾

ותמהינן: למה צריך התנא לומר שהערל אינו אוכל בתרומה וקדשים?

הרי השתא, **ספק ערל לא אכיל** בתרומה, כמבואר ברישא, ואם כן, היתכן שודאי **ערל אכיל** בתרומה?!

ומפרשינן: **"מה טעם"** קאמר התנא של הברייטא:

מה טעם טומטום שאין ביציו ניכרות מבחוץ **אינו אוכל בתרומה**, מפני ש**ספק ערל הוא**, וערל אינו אוכל לא בתרומה ולא בקדשים.

לימא כתנאי, האם נאמר שתנאים נחלקו

כן: בן שהוא מוליד [ראוי להוליד] וקרינן ביה "יליד" אכן **מאכיל** הוא את אמו, אבל בן שאינו מוליד, ולא קרינן ביה "יליד", הייתי אומר שאינו מאכיל.

קא משמע לן.⁽¹⁷⁾

תא שמע להקשות על פירושו של רבא בברייטא, מן הסיפא:

טומטום אינו אוכל לא בתרומה ולא בקדשים.

בשלמא לאביי, המפרש את הרישא של הברייטא שלמדנו: טומטום אין אוכל בתרומה נשיו ועבדיו יאכלו, שמדובר בה בטומטום שביציו ניכרות מבחוץ, הרי ניחא שחזר ואמר התנא: טומטום אין אוכל בתרומה.

כי **תנא רישא**: טומטום שביציו מבחוץ, שהוא **ערל ודאי**.

וקתני **סיפא**: טומטום סתם, שהוא **ספק ערל**.

ו"עבדיו" אוכלים.

17. לדעת רבא יש לומר, כי אף מה שאמרו בברייטא: "עבדיו" חידוש הוא מטעם "יליד", וכעין שאמרו לעיל סז א, שהעובר אינו מאכיל את עבדיו הואיל ואמרה תורה "יליד", ומשמע ילוד מאכיל שאינו ילוד אינו מאכיל את עבדיו. ואולם בתוספות שם נתבאר, שנחלקו בזה אמוראים בגמרא אם יש ללמוד דרשה זו אף לגבי עבדים שאין אכילתם בתרומה מכח פסוק זה, ראה שם בד"ה למאי.

18. פירוש: כי לשון "טומטום" הוא לשון אטימה וסתימה, וכעין שפירש רש"י ביומא לט

שאף את אמו לא היה מאכיל, כמבואר בהדיא בתחילת פרק אלמנה; ועוד הקשה על זה הערוך לנר: חידוש זה אין מקומו להשמיענו בטומטום, אלא בערל, וכפי שאכן משמיענו דין זה התנא של משנתנו.

ולפיכך פירש הערוך לנר, שחידוש הברייטא הוא, שלא נאמר: הואיל ואין הטומטום ראוי לביאה, אין חופתו חופה ואינו מאכיל בתרומה, [ועל פי זה תירץ בערוך לנר את קושייתו שנזכרה בהערה לעיל, ודבריו צריכים תלמוד].

ואולם לשיטות הראשונים החולקים על יסודם של התוספות, וכפי שנתבאר בהערה לעיל, עדיין צריך ביאור, מאי קא משמע לן?! וכן צריך ביאור מאי קא משמע לן: נשיו

בדבר, האם המשוך חייב למול מן התורה, או אינו צריך למול אלא מדרבנן, וכדברי רב הונא:

דתניא: משוך, (19) וגר שנתגייר כשהוא מהול וצריך להטיף ממנו דם ברית (20), וקטן שעבר זמנו (21), ושאר כל הנימולים לאתווי מי שיש לו שתי ערלות [עורות ערלה זו על גבי זו] (22), אף אלו אינן נימולין אלא ביום כמילה גמורה שאינה אלא ביום.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: תינוק הנימול בזמנו [ביום השמיני] —

עב-ב אין נימול (1) אלא ביום.

אבל תינוק הנימול שלא בזמנו — נימול בין ביום ובין בלילה.

וכן שאר הנימולין שנזכרו בבבביתא, נימולין בין ביום ובין בלילה.

מאי לאו — גבי משוך — בהא קמיפלגי:

דמר תנא קמא סבר: משוך מדאורייתא הוא נימול, ולפיכך אינו נימול אלא ביום.

ומר — רבי אלעזר ברבי שמעון — סבר: משוך מדרבנן הוא נימול, ולא החמירו להצריכו מילה דוקא ביום ולא בלילה.

הרי שנחלקו תנאים בדברי רב הונא.

ופרכינן: ותסברא, וכי יש לפרש כן את מחלוקתם! והרי —

קטן שעבר זמנו — מי איכא למאן דאמר שרק מצוה דרבנן הוא, ובכל זאת לפי רבי אלעזר ברבי שמעון הוא נימול אפילו בלילה!

אלא, באמת לא נחלקו תנאים בדברי רב הונא. ודבולי עלמא, משוך רק מדרבנן הוא נימול, ואילו קטן שעבר זמנו נימול מדאורייתא.

21. לשון המאירי הוא: שלא תאמר: אין הענין ביום אלא שיעבור עליו ליל שמיני קודם מילה, הא משהגיע לשמיני, אפילו בלילה.

22. ראה מה שכתב הרש"ש בזה.

א, מה שאמרו: עבירה "מטמטמת" לבו של אדם: "אוטמת וסותמת מכל חכמה", ואף זה הוא לשון "ערלה", וכמו שכתב רש"י [ויקרא י טז] על הפסוק: ומלתם את "ערלת" לבבכם: אוטם לבבכם וכסויו.

19. בספרים שלפנינו כתוב: משוך וקטן שנולד כשהוא מהול, והרש"ל מחק: "וקטן שנולד כשהוא מהול" וראה הטעם בדבריו ב"חכמת שלמה".

20. כתב הרש"ש: בגר שצריך מילה גמורה, לא נחלק רבי אלעזר שיהיה נימול בלילה, כיון שהמילה היא מעיקר דין גירות ואין גירות אלא ביום, מה שאין כן כשנתגייר כשהוא מהול, אינו אלא למצוה בעלמא, ראה שם.

1. א. כן היא גירסת התוספות והגר"א. וראה עוד בתוספתא פרק טז משבת הלכה ז: מי שנולד מהול, וגר שנתגייר מהול, ותינוק שעבר זמנו, ושאר כל הנימולין אין מלין אותן אלא ביום. רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: בזמנן, אין מלין אותן אלא ביום. עבר זמנן, מלין אותן בין ביום בין בלילה.

והגיה הגר"א: בזמנו — אין מלין אותו אלא ביום. עבר זמנו — מלין אותו בין

והכא — בקטן שעבר זמנו — **בהא**
קמיפלגי, תנא קמא ורבי אלעזר בר שמעון:

מר, תנא קמא, **סבר**: הואיל ולא אמר הכתוב
 "ביום השמיני ימול", אלא "וביום", **דרשינן**
 מתוספת האות וי"ו במילה "**וביום**" —
 לרבות גם את הנימול שלא בזמנו, שיהיה
 נימול רק ביום.

ומר — רבי אלעזר ברבי שמעון — **סבר**:
 לא **דרשינן** "**וביום**", ולא אמרה תורה שיהיה
 נימול ביום אלא רק התינוק הנימול בזמנו.

ומתוך שנחלקו בקטן שעבר זמנו מן התורה,
 נחלקו אף במשוך, שהוא מדרבנן:

תנא קמא סבר: הואיל ואף הנימול שלא
 בזמנו נימול ביום, אף המשוך, שהוא
 מדרבנן, תיקנו חכמים בו כעין דאורייתא.

ורבי אלעזר סבר: כיון שאפילו קטן שעבר
 זמנו נימול בלילה, כל שכן משוך, שאינו
 אלא מדרבנן.⁽²⁾

כי הא דיתיב רבי יוחנן, וקריש:⁽³⁾

בשר קדשים "נותר", שמצוותו בשריפה —

כשהוא נשרף **בזמנו**, ביום שנעשה בו נותר,
 הרי זה **אינו נשרף אלא ביום**. משום דכתיב
 לגבי שלמים, הנאכלים לשני ימים ולילה,
 אחד "והנותר מבשר הזבח ביום" השלישי,
 באש ישרף.

אבל כשהוא נשרף **שלא בזמנו**, הרי הוא
נשרף בין ביום ובין בלילה.

ואיתיביה רבי אלעזר לרבי יוחנן, מהא
 דתניא:

אין לי אלא נימול לשמיני, שאין נימול אלא
ביום, כדכתיב: וביום השמיני ימול בשר
 ערלתו.

מניין לרבות גם את הנימול לתשעה ימים, או
לעשרה, או לאחד עשר, או לשנים עשר יום,
 שאף הוא אינו נימול אלא ביום?

תלמוד לומר: "וביום".

ויש כאן יתור אות וי"ו, המרבה גם את
 הנימולים שלא ביום השמיני.⁽⁴⁾

ומוסיף רבי אלעזר, כדי להקשות על רבי
 יוחנן:

ביום בין בלילה;

ב. מסוגיית הגמרא נראה, שנחלק רבי אלעזר
 ברבי שמעון אף על שאר הדברים שנזכרו
 בברייתא, אף שלא הזכיר התנא בדברי רבי
 אלעזר אלא את הנימול שלא בזמנו.

2. כתבו הראשונים, שהיתה יכולה הגמרא לומר:
 כולי עלמא משוך דאורייתא ונחלקן בדרשת
 "וביום", ובטעם שלא אמרה הגמרא כן, משום
 שרצתה הגמרא לפרש את הברייתא כרב הונא,
 [רשב"א], או משום דסבירא לגמרא שכן הוא
 האמת, דמשוך דרבנן [ריטב"א].

3. רש"י לא גרס כך, אלא גורס כי הא דתניא,
 ומבאר שכוונת הגמרא היא לדברי רבי אלעזר
 להלן, שביאר שמחלוקת התנאים כאן היא —
 האם יש לרבות מיתור האות וי"ו.

4. במשנה בשבת קלז א שנינו: קטן נימול
 לשמונה, לתשעה ולעשרה ולאחד עשר ולי"ב
 לא פחות ולא יותר.

הא כיצד: כדרכו, לשמונה; נולד לבין
 השמשות נימול לתשעה, [שהרי מונים לו מיום
 המחרת, כיון שבין השמשות ספק לילה הוא,

והרי מתניתא [ברייטא] היא, שדורשת כך את המקראות הללו?!

ושאל רבי יוחנן את ריש לקיש: היכא תנא ליה [היכן היא ברייתא זו]??

אמר לו ריש לקיש: בתורת כהנים, שהיא מדרש התנאים על ספר ויקרא!

נפק [יצא] רבי יוחנן, תנייה שנה לתורת כהנים בתלתא יומי [למד את תורת כהנים בשלושה ימים], וסברה [עיין בה בסברא] בתלתא ירחי [בשלושה חדשים].

אמר רבי אלעזר: אף על גב שהערל לענין תרומה וקדשים הרי הוא אסור באכילתם כטמא [תוספות], מכל מקום:

ערל שזהה מי חטאת של אפר פרה אדומה על טמא מת, הרי חזאתו של הערל כשירה, ואינה כחזאתו של טמא, שהיא פסולה.

והטעם: מידי כמו דחיה אטבול יום, (5) שאף על פי שאסור טבול יום בתרומה, כשר הוא בפרה, על אף שכל מעשי הפרה צריכים להעשות באנשים טהורים בלבד.

ופרכינן עלה: מה לטבול יום, שכן מותר הוא באכילת מעשר שני [אף שהטמא אסור בו], לכן הוא כשר גם למעשי הפרה, תאמר

ואפילו למאן דלא דריש את יתור האות וא"ו לבדה, ואינו מרבה מ"וביום" מילה שלא בזמנה —

משתי האותיות וא"ו וה"י כאחד — כדכתיב בנותר "והנותר" מבשר הזבח ביום השלישי באש ישרף — הוא כן דריש.

ואם כן, ודאי שהנותר, אפילו כשהוא שלא בזמנו, הוא נשרף רק ביום.

הרי למדנו שהנותר אפילו שלא בזמנו אינו נשרף אלא ביום, וקשיא לרבי יוחנן.

אישתיק [שתק] רבי יוחנן ולא ידע להשיב.

בתר דנפק [אחר שיצא] רבי אלעזר — שהוא רבי אלעזר בן פדת — מלפני רבי יוחנן, אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש בהתפעלות:

ראיתי לרבי אלעזר בן פדת, שיושב ודורש את המקראות הללו כמשה מפי הגבורה, בלשון תנאים!

[והוא אינו תנא, אלא אמורא, שהיה תלמידו של רבי יוחנן].

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: וכי דרשות אלו, דרשות דידיה היא?! וכי הם דרשותיו של רבי אלעזר?!

לשבת הבאה לאחריה, הרי צריך לדחות מילתו ביום נוסף; שני ימים של ראש השנה [שחלו להיות לאחר השבת] נימול לשנים עשר. וזה הוא שאמרו כאן: מנין לרבנות לתשעה, לעשרה, לאחד עשר, לשנים עשר, רש"י.

5. טמא שטבל ועדיין לא העריב שמשו, הרי הוא כשר בפרה, ובהמשך הסוגיא מתבאר

נמצא שאם בין השמשות יום הוא, הרי זה נימול לתשעה; בין השמשות של ערב שבת נימול לעשרה, כי מונין לו משבת מספק, ובשבת הבאה שהיא יום השמיני משבת זו, אי אפשר למולו שמא זמן מילתו היא כבר בערב שבת, ומילה שלא בזמנה אינה דוחה שבת; יום טוב לאחר השבת נימול לאחד עשר [כלומר: נולד בין השמשות של ערב שבת, והיה יום טוב סמוך

בערל, שאסור לו לאכול מעשר שני, ומנין לך שיוכשר במעשי פרה! (6)

ומשנינן: אטו, האם אנן לאכילה של פרה אדומה קאמרינן, שיהא הערל מותר בה כמו טבול יום, עד שאתה בא לפרוך מכך שערל אסור באכילת מעשר שני בעוד שטבול יום מותר באכילת מעשר שני!?

והרי אנן לנגיעה (7) של פרה אדומה קאמרינן, שהערל מותר בה כמו טבול יום, ושוב לא שייך לפרוך מה לטבול יום שמותר בנגיעת מעשר שני, תאמר בערל שהוא אסור בנגיעת מעשר שני, שהרי הערל מותר אפילו בנגיעת קדשים, וכל שכן במעשר שני —

והכי דרשינן: ומה טבול יום, שאסור בנגיעה דתרומה, הרי הוא מותר בהזאה דפרה [גירסת רש"י].

ערל, שמותר בנגיעה דתרומה, אינו דין שיהא מותר בהזאה.

תניא נמי הכי: ערל שהזה — הזאתו כשירה.

ואף מעשה היה שהיזה הערל, והכשירו חכמים את הזאתו.

כשם שהזאת הטמא פסולה, כך קידושו של הטמא למי חטאת [עירוב אפר הפרה במים חיים] פסול. ואילו טבול יום כשר בהם.

וכשם שהזאת הערל כשירה לדעת רבי אלעזר, כך קידושו כשר, שטעם אחד להם.

מיתיבי מהא דתניא: טומטום שקידש מי חטאת [עירב אפר במים], הרי קידושו פסול, מפני שהוא ספק ערל, שמא זכר הוא וטעון מילה הוא, וערל פסול לקדש.

ואנדרונונוס מהול שקידש — אף שספק אשה הוא — הרי קידושו כשר, הואיל ולדעת חכמים אף האשה כשירה לקידוש.

רבי יהודה אומר: אף אנדרונונוס שקידש — קדושו פסול, מפני שספק אשה הוא, ואשה פסולה לקדש.

קתני מיהא בבריתא: ערל, וספק ערל, פסול מלקדש, וכשם שפסול לקדש כך פסול להזות. וקשיא לרבי אלעזר.

אמר תירץ רב יוסף: האי תנא דברייתא — שפסל את קידושו של הערל — תנא דבי רבי עקיבא הוא [בתחילת הפרק לענין ערל באכילת תרומה], דמרבי ליה לערל שיהיה דינו כטמא.

דתניא: רבי עקיבא אומר: נאמר בפרשת טמאים, שאסרתם התורה בתרומה, "איש איש" — לרבות את הערל מכפל המילה "איש".

ולדעת רבי עקיבא: הואיל ולגבי טמאים ריבתה התורה את הערל, שמע מינה שוים הם, ואפילו בנגיעת תרומה אסור הערל. (8)

ושוב אי אפשר ללמוד את דין הערל בהזאה בקל וחומר מטבול יום. כיון שלדעת רבי

המקור לזה.

6. לקמן עג א נסתפקו בדבר, והאריכה הגמ' בזה.

7. לאו דוקא נגיעה, ועיקר הכוונה, שאין אנו

דנים באיסור אכילה אלא בפסול הזאה, וכלשון המאירי: והזאה — נגיעה היא.

8. כן פירש רש"י. ובקרבן אורה הרבה לתמוה על

עקיבא אין טבול יום חמור מן הערל לענין נגיעה בתרומה, היות ולדעתו אף הערל אסור בנגיעה בתרומה.

ואילו רבי אלעזר [והתנא בברייתא שהביאה הגמרא, המכשיר את הזאתו של ערל] בשיטת רבי אליעזר הוא הולך, ⁽⁹⁾ שאיסור ערל באכילת תרומה נלמד בגזירה שוה מקרבן פסח, ולא למדנו משם אלא לענין אכילה. אבל בנגיעת תרומה מותר הערל, וקל הוא מטבול יום, האסור בנגיעת תרומה.

אמר רבא: הוה יתיבנא קמיה דרב יוסף, וקשיא לי על תירוצו:

איך אפשר דלא לישתמיט תנא וליתני [שלא ימצא שום תנא שישנה] לענין מגע "הערל והטמא", ולימא [ונאמר] שרבי עקיבא היא?!

ומאחר שלא מצאנו כן, בהכרח שאכן אין

אסור הערל אף לדעת רבי עקיבא במגע תרומה, ואף לדעתו יש לנו ללמוד מטבול יום להקל בערל.

ומה שהחמירו בברייתא בקידוש הערל, אינו אלא חומרא בעלמא, שהחמירו בפרה כשאר חומרות שעשו בה. ונמצא, שבין לרבי עקיבא ובין לרבי אליעזר, יהיה הערל פסול לקידוש והזאה.

ותמהינן: וכי אכן לא לישתמיט תנא?!

והא קתני: הערל והטמא פטורין מן הראיה. ⁽¹⁰⁾

הרי שלענין ביאת מקדש משוינן ערל לטמא. וכך יש לנו לומר אף לענין מגע, שדין הערל כדין הטמא, לדעת רבי עקיבא.

ודחינן: **התם** גבי ראייה, **משום** דהערל מאיס [מאוס] הוא להיראות בעזרה, ואפילו רבנן

לשלוח עולות ראיותיהן על ידי שליח; פירוש, משום שבראייה ממש בעזרה אין צריך לחדש שהטמא פטור ממנה, כיון שאסור להכנס בעזרה. ובגמרא שם: בשלמא טמא, דכתיב "ובאת שמה והבאתם שמה", כל שישנו בביאה [לעזרה] ישנו בהבאה [של עולת ראייה], וכל שאינו בביאה [טמא שהוא אסור להכנס לעזרה] אינו בהבאה; אלא ערל מנל?

הא מני רבי עקיבא היא דמרבי לערל כי טמא. דתניא: רבי עקיבא אומר "איש איש, לרבות את הערל", [ואף סוגייתנו בקושייתה סברה כן, ואולם במסקנת הגמרא כאן אינו מטעם זה, וכתבו הראשונים, שהיא מהסוגיות המתחלפות בתלמוד; ולתירץ אחד בתוספות [הובא לקמן בהערה], אף סוגייתנו סוברת כהסוגיא בחגיגה].

דברי רש"י אלו; ומשמע מדבריו שהבין בדעת רש"י שהערל מטמא את התרומה; והבין כן משום שסובר כי אם לא שמטמא הערל את התרומה, אין כל איסור בנגיעתו בה, שאף הטמא אינו אסור בנגיעה בה אלא רק משום שהוא מטמא את התרומה, אבל נגיעה בלא טומאה לא נאסרה.

וכשיטת רש"י מבואר גם בתוספות חגיגה ד' ב סוף ד"ה דמרבא, ומלשונם [הובא לקמן בהערה] משמע כהבנת הקרן אורה.

9. נתבאר על פי פשוטו, ואולם ראה גמרא לקמן עד א: ומאן תנא דפליג עליה דרבי עקיבא, וברש"י שם.

10. פירש רש"י בחגיגה [ד' ב]: אין חייבין

דכתיב: ואסף איש טהור את אפר הפרה, והניח מחוץ למחנה במקום טהור.

ומדכתיב: "איש"⁽¹⁵⁾ טהור, למדנו: חרש שוטה וקטן⁽¹⁶⁾ פסולים לאסיפת אפר הפרה.

ומדכתיב: "טהור" — שהוא מיותר, כי למעט את הטמא אינו צריך, הואיל ופרה אדומה "חטאת" קרייה רחמנא וטמא פסול לעבודה — למדנו שאשה כשירה לאסיפת אפר הפרה.

והרי אתה למד אף לקידוש כן, הואיל ובעבודת הקידוש — הכתובה אחר עבודת האסיפה בלא הפסק עבודה אחרת בינתיים — אמרה תורה "ולקחו לטמא מעפר שריפת החטאת, ונתן עליו מים חיים אל כלי".

ומשמע: אותם שאמרתי לך באסיפה, הם אלו שיקחו —

מודים בזה [תוספות בפירוש ראשון ועוד ראשונים].⁽¹¹⁾

מאחר שהביאה הגמרא את מחלוקת רבי יהודה וחכמים אם אנדרוגינוס כשר לקידוש, מפרשת הגמרא את מחלוקתם:

ואזדו — חכמים ורבי יהודה שנחלקו בקידוש אנדרוגינוס — שהוא ספק אשה — אם קידושו פסול, **לטעמייהו** [לשיטתם] הם הולכים, שנחלקו בהכשר קידושה של אשה:⁽¹²⁾

דתניא: הכל⁽¹³⁾ כשרין לקדש מי חטאת ואפילו אשה, חוץ מחרש שוטה וקטן.

רבי יהודה מכשיר קידוש בקטן,⁽¹⁴⁾ **ופוסל קידוש באשה ובאנדרוגינוס.**

ומפרשינן: **מאי טעמא דרבנן** הפוסלים את הקטן לקידוש ומכשירים את האשה?

13. פירוש: כל הטהורים כשרים לקדש, ואין בכלל זה ערל וטמא, רש"י.

14. אבל בחרש ושוטה אינו מכשיר, כן כתבו התוספות ד"ה הנך, וביומא מג א; וכן היא משמעות לשון רש"י שלא הזכיר בהמשך הסוגיא אלא את הקטן.

15. כן פירש רש"י, והתוספות תמהו עליו, שהרי ביומא מג למדנו מ"איש" להכשיר את הזר, ואילו חרש שוטה וקטן נתמעטו שם מדכתיב: "והניח", מי שיש בו דעת להניח, פרט לחרש שוטה וקטן.

16. לשון רש"י הוא: ואסף איש ולא קטן, ואילו חרש ושוטה לא הזכיר, וודאי שאף חרש ושוטה נתמעטו מזה, שאם לא כן מניין לנו לפסול

ועיקר השוואת הערל לטמא היא על הראייה עצמה, שהערל כטמא ואסור בביאה בעזרה, ושוב ממילא פטור הוא מקרבן הראיה משום "ובאת שמה והבאתם שמה", ובזה מתבאר סוגייתנו.

11. א. ועוד פירשו התוספות פירוש אחר: שאני התם משום דמאס, להכי מרבה ערל כי טמא אליבא דרבי עקיבא, אבל לא שיהא ערל מטמא בנגיעה כטמא [לשון תוספות בחגיגה ד ב ד"ה דמרבה, וכן הוא בקצרה בתוספות כאן].

ב. מלשון רש"י שכתב: ליראות בעזרה, משמע שלפי תירוצ הגמרא, אין הערל אסור בביאת מקדש, אלא שמאוס הוא לענין מצות ראיית פנים בעזרה.

12. השמועה מתבאר על פי רש"י כאן, ורש"י ביומא מג א.

הרי למדת: **הנך דפסלי באסיפה** [אותם הפסולים באסיפה] **פסולין נמי בקידוש**. ולפיכך קטן הפסול לאסיפה פסול אף לקידוש.

אבל **הנך דכשרין באסיפה**, והיא האשה — **כשרים בקידוש**.

ורבי יהודה — הסובר: אף קטן הפסול לאסיפה, הרי הוא כשר לקידוש — **אמר לך**:

אם כן — ש"ולקחו" הם האוספים — **נימא בהאי קרא**: "ולקח לטמא מעפר שריפת החטאת", וכמו שאמר: "ואסף איש טהור" בלשון יחיד.

מאי "ולקחו" שהוא לשון רבים?

ללמד הוא בא: **דאפילו הנך דפסולין התם באסיפה**, דהיינו קטן, **כשרים הכא לקידוש**.⁽¹⁷⁾

ומקשינן לרבי יהודה: **אי הכי**,⁽¹⁸⁾ **אשה נמי תהא כשרה לקידוש ולמה פסל רבי יהודה את האשה לקידוש?**

ומשנינן: כתיב: **"ונתן"** עליו מים חיים אל כלי, ומיותר הוא כדי ללמדך: **ולא "ונתנה"** אשה.⁽¹⁹⁾

המשך הגמרא מתבאר על פי התוספות כאן, ותוספות ישנים ביומא מג א.

ורבנן, הסוברים ש"ולקחו" הם האוספים, ואין חוששים לשינוי הלשון מלשון יחיד ללשון רבים, אמרי לך: לפיכך שינה הכתוב לשונו ואמר "ולקחו" בלשון רבים:

דאי כתיב "ולקח ונתן" [ולקח] לטמא מעפר שריפת החטאת "ונתן" עליו מים חיים] **הוה אמינא: שקיל חד**, שאחד נותן את האפר על המים, **ויחייב חד**, אותו אחד מערבו במים.⁽²⁰⁾ ולפיכך: **כתב רחמנא "ולקחו"**.

ואי כתב רחמנא "ולקחו ונתנו", הוה **אמינא: דשקלי תרי ויהבי תרי** [דוקא שנים יקחו, ושניהם יתנו].

לפיכך **כתב רחמנא "ולקחו, ונתן"** שאפילו **שקלי תרי ויחייב חד**.

אין מקפידים בין אחד לשנים, ובין אותו שעשה הלקיחה לאדם אחר.

ומפרשת הגמרא את המקור לדין טבול יום עג-א שכשר בפרה:

כתיב: **וזהו "טהור" על הטמא**.

בקידוש את החרש והשוטה, ולא הזכיר רש"י אותם משום שבחרש ושוטה לא נחלקו רבי יהודה וחכמים וכמו שכתבו התוספות.

17. ואולם אין בא הכתוב לרבות אלא קטן דאתי לכלל דעת, אבל חרש ושוטה, לא, תוספות יומא מג א ותוספות כאן ד"ה הנך.

18. בגמרא ביומא מג א, איתא: אשה מנא ליה,

ונתן ולא ונתנה, מהרש"א.

19. כתבו התוספות: קרא יתירא קדריש, ולא דריש מדכתיב "ונתן" ולא "ונתנה", שהרי כל התורה כולה נאמרה בלשון זכר.

20. ראה לשון התוספות כאן ולשון רש"י כאן, וראה מהרש"א.

ולא היה צריך הכתוב לאומרו, שהרי "חטאת קרייה רחמנא" לפרה אדומה, ולכן הזאת מי אפרה של פרה אדומה חייבת שתיעשה על ידי אדם טהור דוקא.⁽¹⁾

אלא ללמד הוא בא:

שלענין הזאה בלבד הוא נחשב "טהור" —

ומכלל זה אתה למד שהוא טמא לענין אחר.⁽²⁾

לימד כאן הכתוב על טבול יום [שהוא טמא עדיין לתרומה, אך כבר נקרא "טהור", כדכתיב "ורחץ במים, וטהר"] — שבשר הוא במעשי פרה.

בעו מיניה בני הישיבה מרב ששת: ערל — מהו במעשר שני?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

האם נאמר: כי חיבי דיליף אכילת פסח

ממעשר שני לענין אנינות,⁽³⁾ יליף נמי מעשר שני מפסח לענין ערלות שהערל אסור בו.

או דילמא: רק חמור [פסח ושאר קדשים] מקל [מעשר שני] יליף.

אבל קל מחמור — לא יליף.

אמר להו רב ששת: תניתנה, שנינו את הפשיטות לשאלה זו במשנה במסכת בעכורים [ב א]:

התרומה והבכורים — חייבין עליהן מיתה בידי שמים, אם אכלן טמא.⁽⁴⁾

ומוסיף הזר חומש על הקרן אם אכלן בשוגג.

ואסורין התרומה והבכורים לזרים.⁽⁵⁾

וחן, התרומה והבכורים, נכסי כהן,⁽⁶⁾ לקדש בהם את האשה, וליקח בהן עבדים וקרקעות

לדבר אחר, אלא מאי "טהור"? טהור כל דהו. ואשכחן טבול יום דמיקרי טהור, דכתיב "ורחץ במים, וטהר".

3. האונן אסור במעשר שני, שנאמר בוידוי מעשר שני: "לא אכלתי באוני ממנו", והפסח נלמד ממנו.

4. כן פירש רש"י כאן, ובחגיגה יח א פירש: אם אכלן זר.

5. ראה מה שביארו התוספות, למה שנה התנא: ואסורין לזרים, אחר שכבר אמר: ומוסיף חומש. וברש"י חגיגה יח ב כתב: ואסורין לזרים, בלאו.

6. פרט זה קולא הוא ביחס למעשר שני.

1. א. שיטת רש"י היא, כי אף שהזאה כשירה בזר, בכל זאת צריך שיהיה המזה אדם טהור, משום "חטאת קרייה רחמנא". וכן מבואר ברש"י [יומא מג, הובא לעיל] גבי אסיפה של אפר הפרה.

אבל התוספות כתבו, שבהזאה הכשירה בזר, לא היינו יודעים שהיא צריכה אדם טהור, ואף ש"חטאת קרייה רחמנא", וראה שם מה שביארו.

ב. ברש"י ביומא וזבחים פירש באופן אחר: לא היה צריך הכתוב לאומרו, הואיל וכתוב בפסוק קודם: ולקח אזוב וטבל במים "איש טהור והזה על האהל", והיה לו לומר: והזה על הטמא.

2. ברש"י יומא מג ב פירש: מכלל שהוא טמא, שיוצא מכלל טומאה. ולשונו של רש"י כאן הוא: הטהור שטהרתי לך כאן, מכלל שהוא טמא

ובהמה טמאה.

ועולין [מתבטלים] **באחד** של תרומה ו**מאה** של חולין שנתערבו בו, ואין די ברוב כדי לבטלם.

וטעונין התרומה והבכורים **רחיצת ידיים** אפילו אם הן פירות, כיון דסתם ידיים שניות הם לטומאה ופוסלות מדרבנן את התרומה והבכורים.

וטעונים **הערב שמש**, אבל כשהוא עדיין טבול יום הרי הוא אסור בהם.

הרי כל אלו בתרומה ובבכורים, מה שאין כן במעשר שני.

שהמעשר מותר לזרים; ואינו נכסי הבעלים, (7) ואם נתערב מעשר שני בחולין, הרי הוא מתבטל ברוב; ומעשר שני בחולין הוא ואין טעון נטילת ידיים, שהנוטל ידיו להן הרי הוא מגסי הרוח; וטבול יום מותר בו, ואין טעון הערב שמש.

ומוכיח רב ששת ממשנה זו, שהערל אסור אף במעשר שני, כשם שהוא אסור בתרומה, שהרי:

ואם איתא שהערל מותר במעשר שני, **ניתני**

גם חילוק זה: **ערל אסור בהן** בתרומה ובכורים (8), **מה שאין כן במעשר שני.**

אלא ודאי מוכח מן המשנה, שאף במעשר שני אסור הערל.

ודחינן: **תנא**, שנה התנא של המשנה כמה חילוקים, ושייר חילוק זה.

ומאי שייר עוד התנא, דהאי שייר? (9)

ומפרשינן: **שייר** הא דקא **תני בסיפא.**

אף שברישא לא שייר התנא דבר מלבד ערל, מכל מקום, בחילוקים ששנה התנא בסיפא — שייר:

וכך שנינו בסיפא של אותה משנה:

יש במעשר ובבכורים מה שאין כן בתרומה.

שהמעשר והבכורים —

טעונין הבאת מקום, את המעשר שני מעלה לירושלים, והבכורים מביאן לעזרה.

וטעונין מעשר ובכורים וידוי.

אליבא דרבי שמעון, ואף חכמים מודים בזה, במקום שאין לימוד אחר.

9. בכל מקום שמתרצת הגמרא: "תנא ושייר", שואלת הגמרא: מאי שייר דהאי שייר.

ונחלקו הראשונים בהבנת הדברים, יש מפרשים: אין דרך התנאים לשייר דבר אחד בלבד, ולפיכך בכל מקום שמתרצת הגמרא: תנא ושייר, שואלת הגמרא: מה שייר עוד התנא; ויש מפרשים: אם לא שמצאנו לתנא זה שדרכו

7. לשון רש"י הוא: והן נכסי כהן, לקדש בהן את האשה וליקח בהן עבדים וקרקעות ובהמה טמאה. אבל מעשר לא ניתן אלא לאכילה ושתייה וסיכה ואין אשה מתקדשת בו. וסתם משנה רבי מאיר, דאמר: מעשר ממון גבוה הוא; וראה אריכות בענין זה בתוספות ד"ה נכסי כהן.

8. התרומה ודין הבכורים שוין לענין אכילתם לכל דבר, הואיל וקראה התורה את הבכורים "ותרומת ידך", וכפי שמוזכר בהמשך הסוגיא,

על מעשר שני מתודה בשעת הביעור, ואומר: בערתי הקודש מן הבית [דברים כו יג], ועל הבכורים מתודה כשמביאן לעזרה, ואומר: ארמי אובר אבי [דברים כו ה].⁽¹⁰⁾

וחייבין מעשר ובכורים בביעור.⁽¹¹⁾

שיעלה אותם לירושלים כדי לקיים מצות אכילתו. ואם הביאו לירושלים זה הוא ביעורו, ויכול לאוכלו אפילו אחר זמן הביעור, ורק אם אינו יכול להביאו לירושלים מצוה לבערו מן העולם לשרוף או להשליך לים, ואם לא ביערם עבר על מצות עשה וגם אינו יכול להתודות, אבל אם הביאן לירושלים יכול לאכול אימת שירצה וזה הוי ביעור [ואף לשון רש"י בסוגיין משמע כן].

והביא כן גם מדברי התוספות בקדושין כו א. וזה שלא כדברי הרמב"ם שאף אם העלה את המעשר שני לירושלים צריך לאוכלו, ואם אינו אוכלו הרי זה מבערו.

הביעור של "בכורים" הוא — נתינתם לכהן. והוכיח מכאן החזון איש שיש מצות נתינה של ביכורים לכהן, ולא כדברי הגר"ח שכתב בספרו [וכן כתב הגר"ז בחידושו על התורה] שאין מצות נתינה של בכורים לכהנים, אלא בהנחת הביכורים לפני המזבח זכו בהם הכהנים, שהם אנשי המשמר של אותו שבוע.

כי הרי זמן הביעור [כולל ביכורים] הוא בערב פסח, ואז אין מתקיימת מצות ביכורים, ולא יתכן שיתחייב להביאם אז, ולהניחם אז לפני המזבח. ובהכרח שמדובר שכבר הביאם, אלא שלא נתנם לכהן, ובזמן הביעור הוא מצווה ליתנם לכהן. אך לפי הגר"ח אם הביאם ולא נתן לכהן, הרי שוב אין הביכורים שלו, אלא של הכהנים, ואם לקחם המביא לעצמו הוא אינו אלא גזלן, ואין מצות ביעור ב"השבת הגזילה".

ב. לשון רש"י כאן ובסוטה שמבערין בשנה השלישית, ואולם בכל מקום מבואר [ראה משנה במעשר שני פרק בתרא משנה ו,

לשייר לא נאמר מעצמנו "תנא ושייר" [ראה שיטה מקובצת בבא קמא י א, ד"ה אלא אי אמרת רבי יהודה].

10. בלשון רש"י בד"ה וחייבין בביעור, מבואר שעל הבכורים מתודים גם בשעת הביעור, כדרך שמתודין על מעשר שני; והטעם שלא פירש רש"י גבי בכורים על הודיו שבשעת הביעור, בפשוטו טעמו הוא, משום דגם על התרומה מתודים בשעת הביעור אגב מעשר שני כמבואר לקמן בהערה, וביודיו זה אין חילוק בין בכורים לתרומה.

11. א. לשון רש"י הוא: וחייבין בביעור, בכורים ומעשר שני בשנה השלישית, שאם שהה מעשרותיו [או בכוריו] שנה ראשונה ושניה, מוליכין בשלישית לירושלים, ומתודה: בערתי הקודש מן הבית. ואם לא הוליכין, מתבערין בכל מקום שהן.

וברש"י במשנה בסוטה לב א שנוכר שם וידוי מעשר, כתב: וידוי מעשר, בשנה השלישית "בערתי הקודש מן הבית", שהוא מוציא כל מעשרותיו ומבערן מביתו ואין יכול עוד להשהותם, ונותן מעשר ראשון ללוי ומעשר עני לעניים. ומעשר שני של שתי שנים שעברו מעלהו לירושלים עכשיו אם לא העלהו, ומתודה: "בערתי הקודש" זה מעשר שני, וגם נתתיו ללוי "זה מעשר ראשון", לגר ליתום ולאלמנה, זה מעשר עני.

ולמד במנחת חינוך [הנדמ"ח מצוה תרז אות ו ד"ה והנה דין וד"ה וכן נראה], מדברי רש"י בסוטה: עיקר הביעור של מעשר שני הוא

ורבי שמעון פוטר את הבכורים מן הביעור, [בהמשך הסוגיא מתבאר טעמו].

ואילו את החילוקים הבאים בין מעשר ובכורים לתרומה:

א. אסור לבער מהן מן המעשר והבכורים [להשתמש בהן להדלקה] אפילו בטומאה של המעשר והבכורים, (14) [ורבי שמעון מתיר]; מה שאין כן בתרומה, שטומאתה מתירתה בהבערה.

הרי אלו במעשר ובכורים, מה שאין כן בתרומה.

שהתרומה נאכלת אפילו בגבולין; אינה טעונה וידוי, (12) מותרת לאונן; ואינה חייבת בביעור. (13)

ב. והאוכלן למעשר ובכורים בטומאת עצמן עג-ב

בביעור. וכוונת המשנה כאן היא לומר: בתרומה אין צריך רק ליתנה לכהן והכהן יכול לשומרה כל זמן שירצה, אבל מעשר שני ובכורים צריך לבערם מן העולם בכל מקום שהן.

וביאור דבריהם, הוא על פי מה שנזכר לעיל בהערה בשם הרמב"ם, שהמעשר שני אף לאחר שקיים מצותו והעלהו לירושלים צריך לבערו מן העולם כשיגיע זמן הביעור, ואילו התרומה אחר שקיים מצותה אין הכהן צריך לבערה מן העולם, וזה הוא החילוק ביניהם.

אבל לשיטת רש"י [הובא בהערה לעיל] שאף במעשר שני, אין מצות הביעור אלא לקיים מצותו ולהעלותו לירושלים, נמצא שאין חילוק זה בין תרומה למעשר שני. ולדעת רש"י החילוק הוא באופן שלא העלהו לירושלים ולא נתנה לכהן, שהמעשר שני מתבער בכל מקום שהוא, ואילו התרומה אינה מתבערת.

ובכל מה שהביאו התוספות בענין ביעור וידוי בתרומה, יש מקום עיון בלשון רש"י בסוטה לב א שהובא בהערה לעיל, שפירש ענין הביעור והידוי, ולא הזכיר תרומה ותרומת מעשר.

14. פירש רש"י: אסור להדליק מהן אם נטמאו שאין טומאתן מתירתן בהבערה, ולא אמרין: אף על גב שלא ניתן מעשר אלא

ועוד] שהביעור הוא בשנה הרביעית [ובשנה השביעית] בערב פסח, וכמו שכתב רש"י בחומש [דברים כו יב] על הפסוק: כי תכלה לעשר: כשתגמור להפריש מעשרות של שנה השלישית, קבע זמן הביעור והידוי בערב הפסח של שנה הרביעית, שנאמר [דברים יד כח]: מקצה שלש שנים תוציא וגו', נאמר כאן מקץ וכו'; וראה רש"י בחומש על הפסוק מקצה שלש שנים, שכתב: בא ולימד, שאם השהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושניה לשמיטה, שיבערם מן הבית בשלישית.

12. ראה בהערה הבאה.

13. א. התוספות הביאו מן המשנה בפרק בתרא דבכורים משנה י' שבכלל הידוי שמתודה כלול גם התרומה, וכמו ששינו: "וגם נתתיו" זו תרומה ותרומת מעשר, ומה שאמרו כאן שהתרומה אינה טעונה וידוי, הכוונה היא שאינה טעונה וידוי בפני עצמה אלא אגב מעשר; והראשונים הביאו כן בשם הירושלמי.

ועוד הביאו התוספות, מן המשנה בפרק בתרא דבכורים משנה ו': ערב יום טוב הראשון של פסח ושל רביעית ושל שביעית היה ביעור, כיצד היה הביעור, נותנין תרומה ותרומת מעשר לבעלים. הרי מבואר שאף התרומה חייבת

[טומאת החפץ ולא האדם] לוקה [ולרבי שמעון אינו לוקה].

מה שאין כן בתרומה, שאם אכלה בטומאת עצמה אינו לוקה, כי אינו אלא איסור עשה [ובהמשך הסוגיא מתבאר המקור לכל המבואר כאן] —

את כל החילוקים האלו — לא קתני התנא.

אלמא: תני, ושיר. וכשם ששייר בסיפא את אלו, כן שייר ברישא את הערל.

אמר מר:

ואסורין מעשר ובכורים לאונן, ורבי שמעון מתיר את הבכורים לאונן:

והוינן בה: מנא להו לחכמים שהבכורים אסורים לאונן? (1)

ומשנינן: מהא דכתיב "לא תוכל לאכול בשעריך [בגבולין] מעשר דגנך תירושך ויצהרך [זה מעשר שני] ובכורות בקרך,

אסורה בהדלקה, יש לפרש בתרומה טהורה, דאילו טמאה שריא.

ואולם יש בזה מקום עיון מלשון רש"י לעיל ד"ה והן נכסי כהן.

ב. מה שביאר רש"י לענין מעשר שני, דכוונת המשנה לומר: אפילו מעשר שני טמא אסור בהדלקה וכל שכן טהור, ומבואר שמעשר שני אסור בהדלקה כשהוא טהור, אינו מוסכם. וראה בפירוש הר"ש על המשנה בשביעית הנזכרת באות א, שמעשר שני טהור מותר בהדלקה, ומעשר שני טמא בלבד הוא שאסור בהדלקה, וכתב בירוש' יעקב, שכן משמע קצת גם בלשון הרמב"ם [מעשר שני ג ב]; וכן דקדק בירוש' יעקב מדברי התוספות לקמן עד א, ד"ה מנין וד"ה ליקח; ורבינו עקיבא איגר בתוספותיו שם, כתב על הר"ש שלא מצא גילוי כדבריו בש"ס ופוסקים, והביא דברי רש"י בסוגיין.

ולדברי רש"י מתפרש לשון המשנה בשביעית: שביעית ניתנה לאכילה וכו', וכן במעשר שני, כפשוטו, והר"ש לפי שיטתו ביאר באופן אחר.

1. אבל מעשר שני נאמר בו בהדיא: לא אכלתי באני ממנו.

לאכילה ושתיה וסיכה כדכתיב [גבי מעשר שני] "ואכלת", הני מילי טהור, אבל היכי דנטמא דלא חזי לאכילה ידליק בו, אלא אסור לבער בטומאה.

א. מה שכתב רש"י: ולא אמרינן, אף שפשטות לשונו משמע שאינו מדבר אלא על מעשר שני ולא על הבכורים; הרי שמלשון רש"י שכתב: שאין טומאתן מתירתן להבערה, ולגבי תרומה כתב גם כן: שטומאתה מתירתה בהבערה, משמע שאף בתרומה ובכורים, כשהם טהורים אסורים הם, אלא שהבכורים אסורים אחר טומאתם כלפני טומאתם, ואילו התרומה הותרה על ידי טומאה [וראה לשון המאירי: וכן מעשר ובכורים אסור לבער מהן בטומאה, רצה לומר, להדליק מהן אם נטמאו, שאין טומאתם מתירתם להדלקה, וכשם שבטהור אסור, שהרי לא ניתן אלא לאכילה ולשתיה וסיכה].

ומקור איסור הדלקה בתרומה טהורה ובבכורים, הוא מן המשנה בשביעית פרק ח משנה ב: שביעית ניתנה לאכילה ולשתיה ולסיכה לאכול דבר שדרכו לאכול וכו' וכן בתרומה ובמעשר שני, קל מהם שביעית שניתנה להדלקת הנר; וכתב שם הר"ש: משמע דתרומה

ותרומת ירך".

ואמר מר: "תרומת ירך" — אלו בכורים, שנאמר בהן "ולקח הכהן הטנא מידך".⁽²⁾

ומכיון שאיתקש ביכורים למעשר בפסוק זה, הרי אתה למד: מזה מעשר אסור לאונן, וכמו שנאמר "לא אכלתי באני ממנו", אף בכורים אסור לאונן.

ורבי שמעון, המתיר את הבכורים לאונן, טעמו הוא משום ד"תרומה" קרינהו רחמנא לבכורים, וכמו שאמר: ותרומת ירך.

מה תרומה מותרת לאונן, וכמבואר בסוגיא לעיל, "זרות אמרתי לך ולא אנינות", אף בכורים מותרים לאונן.⁽³⁾

אמר מר: וחייבין מעשר ובכורים בביעור. ורבי שמעון פוטר את הבכורים מן הביעור:

ומפרשת הגמרא את טעם מחלוקתם:

מר — תנא קמא — מקיש בכורים למעשר.

והמעשר טעון ביעור, וכמו שנאמר בביעור מעשר, "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר".

ואומר בוידוי בשעת ביעור המעשר "בערתי הקדש מן הבית" — זה מעשר שני ונטע רבעי.

וכשיטתו לגבי אונן.

ומר — רבי שמעון — לא מקיש בכורים למעשר שני, הואיל והבכורים "תרומה קרייה רחמנא" [תוספות], והתרומה אינה טעונה ביעור —

וכשיטתו לגבי אונן.

אמר מר: ואסור לבער מהן, מן המעשר והבכורים, בטומאה, והאוכלן בטומאת עצמן לוקה:

ומפרשינן: מנלן?

דתניא: רבי שמעון אומר: מאחר שבוידוי מעשר שני אומר המתודה: "לא בערתי ממנו" [לא בערתי אותו באש ולא הדלקתי בן] בטמא, מונח בדבריו: לא רק שלא בערתי ממנו בטהור, אלא השתמשתי בו לאכילה שתיה וסיכה בלבד, אלא אף בטמא, כשהייתי מנוע מלאוכלו, אף אז לא בערתי ממנו —

והרי לשון "בטמא" כולל: בין שאני הייתי טמא, והוא המעשר שני טהור.

ובין כשאני טהור, והוא — המעשר שני טמא —

לא השתמשתי בו בטומאה.

אם כן אני למד מוידוי, שבאופנים אלו מנוע היה מלאכול את המעשר שני.

"חומה", רש"י.

3. וחכמים סבירא להו: אף על גב שהבכורים נקראו תרומה, מכל מקום לענין החומרות שיש במעשר יותר מבתרומה, הוקשו הבכורים למעשר, ריטב"א.

2. ללמד הוא בא, שהאוכל בכורים מחוץ לחומת ירושלים הרי הוא עובר בלאו, שלא שמענו אלא עשה להביאו לעזרה ממאמר הכתוב גבי בכורים: ושמת בטנא והלכת אל המקום. ואין אתה יכול לפרש מקרא זה על תרומה ממש, שהרי תרומה קדשי הגבול היא, ואינה צריכה

את מקור הלאו לאכילת מעשר שני בטומאת עצמו:

תלמוד לומר במעשר שני: לא תוכל לאכול "בשעריך" מעשר דגנך תירושך ויצהרך.

ולחלן — גבי פסולי המוקדשין לאחר פדיונם — הוא אומר: "בשעריך" תאכלנו הטמא והטהור יחדיו כצבי וכאיל.

ותנא דבי רבי ישמעאל, מלמד הכתוב שאפילו טמא וטהור אוכלין את פסולי המוקדשין שנפדו על שולחן אחד, בקערה אחת, ואינן חוששין!

שאין חושש הטהור לטומאה שנטמאו האוכלין על ידי מגע הטמא, שאף כשנטמאו הם נאכלים.

וקאמר רחמנא [ולמדך הכתוב] בפסוק "לא תוכל לאכול":

החיא, דאמרי לך התם "בשעריך תאכלנו", טומאת עצמן שהתירתי לך בפסולי המוקדשין —

הכא, במעשר שני — לא תוכל [אל תאכל]!

נמצאת למד מברייטא זו:

א. מעשר שני אינו מתבער בטומאת עצמו, ואם כן הוא הדין בכורים שהרי הוקשו למעשר לדעת תנא קמא, [ואילו לרבי שמעון המשוה את דין הבכורים לתרומה לכל דבר, הרי הבכורים מתבערים בטומאת עצמן כשם שהתרומה מתבערת, רש"י בעמוד א].

ואולם היכא מוזהר על אכילתו בטמא איני יודע לאו מפורש לזה, [נסיוס הברייטא: לכך אמר הכתוב: לא תוכל לאכול בשעריך].

וקודם סיום העתקת הברייטא המפרשת את מקור לאו זה, מקשה הגמרא עליה, משום דקסלקא דעתין, הכי קאמר רבי שמעון: אף "כשאני טמא והוא טהור" איני יודע היכן מוזהר על אכילתו, ולפיכך תמהינן:

והרי איסור אכילת מעשר שני בטומאת הגוף של האוכל בהדיא בתיב ביה!

שנאמר: נפש אשר תגע בו, וטמאה עד הערב, ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים.

ופסוק זה, על מעשר שני נאמר, שהרי התיר אותו לטבול יום [וכמו שאמר: כי אם רחץ בשרו במים], שאינו מותר בקדשים ובתרומה? (4)

אלא, הכי קמביעיא ליה לרבי שמעון בברייטא.

כלומר: לא על "כשאני טמא והוא טהור" אמר רבי שמעון: איני יודע היכא מוזהר על אכילתו.

אלא טומאת עצמו של המעשר שני — מניין?

כלומר: על "כשאני טהור והוא טמא" הוא שאמר רבי שמעון איני יודע היכא מוזהר על אכילתו.

וכאן שבה הגמרא לסיום הברייטא, המפרשת

4. ראה הוכחת הגמרא לקמן עד ב, שפסוק זה על מעשר שני הוא מדבר.

קודש, החמור מן המעשר — לא כל שכן
שיהא אסור.

ומקשינן: אי הכי, שאתה דן כזה קל וחומר,
איך אתה ממעט את התרומה שהיא מתבערת
בטומאה?

והרי תרומה נמי, קל וחומר הוא שתהא
אסורה, כי אף התרומה חמורה היא מן
המעשר!?

ומשנינן: הא כתיב במעשר שני "לא בערתי
ממנו בטמא".

ועל כרחך, למעט את התרומה בא הכתוב.

והוינן בה: ומה ראית למעט את התרומה
ולא את הקודש? והרי שניהם חמורים הם
מן המעשר!?

ומשנינן: מסתברא, שקודש לא ממעטינא
אלא תרומה, שכן חמור הקודש מן התרומה
בחומרות הללו, שסימנן: פנקעב"ם —

פ הקודש נאסר משום פגול, ולא התרומה.

ז הקודש נאסר משום נותר, ולא התרומה.

ק הקודש קרוי "קרבן" להביאו לפנים
לעזרה, ואין התרומה קרויה קרבן.

ב. האוכל מעשר שני בטומאת עצמו הרי
הוא לוקה, והוא הדין לבכורים לדעת תנא
קמא [ואילו לדעת רבי שמעון אינו לוקה,
כשם שאינו לוקה בתרומה, רש"י שם].

אמר מר: אסור לבער מהן בטומאה, מה
שאינן כן בתרומה:

מנא לן שטומאה מתירה בהבערה את
התרומה? (5)

אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: משום
דאמר קרא גבי מעשר שני: לא בערתי
"ממנו" בטמא.

ממנו [ממעשר שני], אי אתה מבעיר
בטומאת עצמו.

אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמא.

ומקשינן: ואימא: לא למעט את התרומה בא
הכתוב, אלא: ממנו אי אתה מבעיר, אבל
אתה מבעיר שמן של קודש — כגון שמן
של מנחות — שנטמא.

ומיישבת הגמרא את הקושיא בדרך תמיהה:

וכי לאו קל וחומר הוא, שיהא הקודש הטמא
אסור בהבערה!?

ומה מעשר שני, חקל מן הקודש, אמרה בו
תורה: "לא בערתי ממנו בטמא".

בהערה בעמוד א], ולדעת רש"י אין מקום
להקשות: מהיכי תיתי אסור להבעיר תרומה
בטומאה, שהרי ודאי צריכים אנו מקור ללמוד
שטומאה מתירתה בהבערה, ובפרט שבמעשר
שני ובבכורים אין הטומאה מתירה בהבערה.
והתוספות שהקשו, סוברים, שנידון הגמרא
הוא, שתהא אסורה התרומה בהבערה מפני

5. בתוספות הקשו: מהיכי תיתי שיהא אסור
בתרומה להבעיר ממנה בטומאה? ותירצו, כי
הוא אמינא ללמוד מבכורים.

ואולם אין קושייתם אלא משום שאין הם
מפרשים דין זה כרש"י, כי לדעת רש"י כשהיתה
התרומה בטהרתה אסור היה להבעיר בה, אלא
שטומאה מתירתה [וכפי שנתבאר] שיטתו

ותוספת חומש, אף בשעה שהתרומה מותרת לכהן.

ואילו מן הקודש, משעה שהותר לכהנים שוב אין בו לא קרבן מעילה ולא חומש [רש"י].

פ ואין לה לתרומה פדיון, ואילו בקודש מצינו פדיון כשעדיין לא נתקדש קדושת הגוף בכלי.

ז ואסורה התרומה לזרים, ואילו בקודש מצינו היתר אכילה לזרים בקדשים קלים.

וכיון שאף התרומה חמורה מן הקודש, שוב תיקשי: מה ראית למעט את הקודש ולא את התרומה?!

ומפרשין: הנך חומרות שהקודש חמור מן התרומה נפישן [מרובות הן] מן החומרות שהתרומה חמורה מן הקודש.

ואיבעית אימא: חומרת כרת שיש בקודש

ע הנהנה מן הקודש בשוגג הרי הוא חייב קרבן מעילה, ואילו מן התרומה מוסיף חומש ואינו מביא קרבן.⁽⁶⁾

כ האוכל קודש בטומאת הגוף הרי הוא חייב כרת, ואילו האוכל מן התרומה חייב מיתה בידי שמים.

ס ואסור הקודש לאונן, ואילו התרומה מותרת לו.

ומקשינן: אדרבה, יש לנו לומר שתרומה לא ממעיטנא להתיר הבערתה בטומאה אלא את הקודש —

שכן חמורה התרומה מן הקודש בחומרות הללו, שסימנן: מהפ"ז —

מ האוכל תרומה בטומאת הגוף הרי זה חייב עליה מיתה בידי שמים, [רש"י], ואילו על אכילת קודש בטומאה הרי הוא חייב כרת.⁽⁷⁾

ח וחייב זר האוכל תרומה בשוגג, בתשלום

משום שיש בו כרת למי שאוכלו בטומאת הגוף ואילו על התרומה חייב מיתה בידי שמים, וכאן מחשיבה הגמרא את התרומה כחמורה מן הקודש, משום שיש בה מיתה בידי שמים למי שאוכלה בטומאת הגוף ואילו על הקודש חייב כרת?!

ולפיכך פירשו [דלא כרש"י בסוגייתנו]: השתא לא מן האוכלה בטומאת הגוף פריך, אלא מזר האוכלה, מה שאין כן בקודש, דבקודש יש שמותר לזרים כגון שלמים, ואפילו קדשים הנאכלים רק לכהנים ליכא מיתה בזר אלא אזהרה, ואפילו קודש דבר מעילה ליכא מיתה לרבנן דאמרי: הזיד במעילה באזהרה.

וברש"י שבת כד ב, כתב: מיתה בידי שמים לזר האוכלה או כהן טמא.

הטומאה [וכדעת התוספות עצמם לגבי מעשר שני, שהאיסור הוא רק בטומאה, וכפי שהובא בהערה לעיל], ולפיכך הקשו: מהיכא תיתי לן לחדש דין זה.

6. ברש"י שבת כה א מבואר יותר: "ואף על גב שקודש הניתר לאכילת כהנים — בו אנו עוסקים ודנים להתיר לכהנים לבער אותו בטומאה — אין בהם מעילה, מכל מקום תורת מעילה שייכא ביה, אם קדשי קדשים הן יש בהן מעילה לפני זריקה לכל הנהנה מהן, ואם קדשים קלים הן, יש מעילה באימורייהן לאחר זריקת דמים, לאפוקי תרומה, דלית בה כלל".

7. בתוספות הקשו: איך אפשר שתחילה מחשיבה הגמרא את הקודש כחמור מן התרומה,

למי אוכלו בטומאת הגוף עדיפא מכל שאר החומרות שיש בתרומה.

אמר מר: ואוכלן בטומאת עצמן "לוקה" מה שאין כן בתרומה:

ומדייקת הגמרא: מילקא הוא דלא לקי האוכל תרומה בטומאת עצמה.

הא איסורא — איכא!

והוינן בה: מנלן איסור אכילת תרומה בטומאת עצמה?

ומפרשינן: כי אמר קרא גבי פסולי המוקדשין שנפדו "בשעריך תאכלנו הטמא והטהור יחדיו".

מלמד הכתוב שאין חושש הטהור לטומאה שנטמאו על ידי הטמא.

ומשמע מלשון הכתוב "תאכלנו", שהוא בא למעט, ולומר: דוקא לזה תאכלנו, ולא לאחר!

ובא הכתוב למעט את התרומה.

ולאו הבא מכלל עשה, גדרו הוא איסור עשה, ואין לוקין עליו.

כאן שבה הגמרא לבעיה שנסתפקו בני הישיבה לעיל, אם ערל מותר במעשר שני; ולהוכחה שהובאה — לאיסור הערל במעשר — מן הרישא שלא נכתב הערל בין הדברים שיש בתרומה ובכורים מה שאין במעשר; ולדחייה שדחתה הגמרא, כי "תנא ושייר" כשם ששיר בסיפא:

אמר רב אשי להוסיף על דחיית הגמרא: מרישא עצמה נמי שמעת מינה, דתנא ושייר.

מדלא קתני ברישא גם את החילוקים הבאים בין תרומה ובכורים למעשר:

ונוהגין תרומה ובכורים אף בשאר שני טד - א שבוע [שנה שלישית וששית משנות השמיטה], שאין מעשר שני נוהג בהם.

ואין להם לתרומה ובכורים פדיון —

מה שאין כן במעשר שני, שאינו נוהג בשנה שלישית וששית של שמיטה, ויש לו פדיון.

שמע מינה, כי התנא שייר. וכשם ששייר אלו, כן שייר אף את הערל.

תא שמע פשיטות לספק שנסתפקו בני הישיבה, האם הערל אסור במעשר שני:

דתניא: נשתיירו בו [במי שנימול] ציצין המעכבין את המילה, הרי זה אינו אוכל לא בתרומה שהערל אסור בה, ולא בפסח, ולא בקדשים, ולא במעשר.

מאי לאו "ולא במעשר" היינו מעשר דגן, דהיינו מעשר שני כי במעשר ראשון ובמעשר עני אין כל קדושה, ואין חידוש בדבר. הרי למדת שערל אסור במעשר.

ודחינן: לא כאשר פירשת "ולא במעשר" היינו מעשר שני.

אלא מעשר בהמה, שהערל אסור בה לאכול, כשאר כל הקדשים.

ותמהינן עלה: והרי מעשר בהמה היינו קדשים, וכבר שנינו "ולא בקדשים", ולמה צריך התנא להוסיף מעשר בהמה?

ותמהה הגמרא על התמיהה:

וּלְיָטַעַמִּיךְ — שאתה מוכיח מזה שמעשר הינו מעשר שני, ומשום שמעשר בהמה אין צריך לשנותו כיון שהוא בכלל הקדשים — הרי נמי תיקשי:

מִי לֹא תִנֵּן פֶּסַח, ובכל זאת **קִתְּנִי נְמִי קִדְשִׁים**, והרי פסח בכלל קדשים הוא, ולמה הוצרך התנא לשנותו בפני עצמו?

ומשנינן: **בְּשִׁלְמָא פֶּסַח וּקְדִשִׁים צְרִיכִי** לשנות את שניהם.

דְּאִי תִנָּא פֶּסַח בְּלִבְדִּי שהציצין מעכבין מלאכול בו, הייתי אומר: פסח דוקא, **מִשּׁוּם** דעיקר איסור אכילת קדשים **בְּעִרְלוֹת** — **בַּפֶּסַח** הוא איסור **דְּכִתִּיבָא** [שלגבי פסח נאמר בתורה איסור ערלות], וכמו שנאמר "וכל ערל לא יאכל בו", וכל הקדשים נלמדים מפסח.

אֲבָל קִדְשִׁים אחרים, שלא נאמר בהם בהדיא איסור אכילה לערל, **אִימָא לֹא** יהא איסור בהם הנימול כשנשת״ירו בו ציצין.

וְאִי תִנָּא בְּכִרְיִיתָא קִדְשִׁים בְּלִבְדִּי שהציצין מעכבין מלאכול בהם, **חֻזָּא אִמְיָנָא: מֵאִי "קִדְשִׁים"** — **פֶּסַח**, ובו בלבד הוא שנאסר, משום שעיקר ערלות בפסח כתיבא, ואילו שאר הקדשים לא הייתי יודע, ולפיכך שנה התנא גם קדשים.

אֵלֹא לְדַבְרִיךְ, שאתה מפרש "ולא במעשר" — **מַעֲשֵׂר בַּהֲמָה**, תיקשי:

לְמָה לִי לִשְׁנוֹתָ?

והרי כיון ששנה התנא "קדשים", על כרחך מעשר — "מעשר דגן" הוא ולא מעשר בהמה; וחזרה ההוכחה שהערל אסור במעשר שני.

ודחינן את הראיה באופן אחר: **וְדִילְמָא מֵאִי "ולא במעשר" — מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן, וְרַבִּי מֵאִיר הִיא, דְּאָמַר: מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן אֲסוּר לְזֵרִים**, וכשם שחמור הוא לענין זרות, כך חמור הוא לענין ערלות.

תָּא שְׁמַע שהערל אסור במעשר שני, **מִדְּתַנִּי רַבִּי חֵיִיא בְּרַב רַב מִדְּפִתִּי: עֵרֶל אֲסוּר בִּשְׁתֵּי מַעֲשֵׂרוֹת**.

מֵאִי לָאוּ, הכי קאמר: **אֶחָד מַעֲשֵׂר דִּגְן** [מעשר שני] **וְאַחַד מַעֲשֵׂר בַּהֲמָה** — בשתי מעשרות אלו אסור הערל.

ומוכח שערל אסור במעשר שני.

ודחינן: **הֵכָא נִמְי כּוּוֹנֵת הַתְּנָא לְמַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן, וְרַבִּי מֵאִיר הִיא, הָאֻסֵּר מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן לְזֵרִים**.

תָּא שְׁמַע: אוֹנֵן — אֲסוּר בַּמַּעֲשֵׂר שֵׁנִי, וּמוֹתֵר בְּתִרְוּמָה [כפי שכבר נזכר לעיל], **וּבְמַעֲשֵׂי הַפֶּרֶה** [שהרי אינה קדשי מזבח⁽¹⁾]. **וְטָבּוּל יוֹם מוֹתֵר בֵּה, וְכָל שַׁכָּן אוֹנֵן**⁽²⁾.

רש"י שאין האונן פסול למעשי הפרה [אף שהוא פסול לעבודה] הואיל ופרה לאו קדשי מזבח היא; וראה תוספות בזבחים יז ב.

2. כתבו התוספות: אף על גב דאונן אסור

1. ברש"י לעיל עג א כתב לגבי הזאת טמא, שאין הכתוב צריך ללמדנו שהוא פסול [ולפיכך, אדרבה, צריכים אנו לימוד מיוחד להכשיר את הטבול יום], כי "אנא ידענא דטמא אסור בפרה, דהא חטאת קרייה רחמנא". ואילו כאן כתב

בתרומה ומותר בפרה ובמעשר", כיון שאף בפרה סובר התנא שהערל אסור.

כי האי תנא — רבי רבי עקיבא היא, דמרבי ליה לערל שיהיה דינו כטמא.

דתנאי: רבי עקיבא אומר: "איש איש" — לרבות את הערל!

ולדעת רבי עקיבא אסור הערל בפרה, וכפי שנתבאר לדעתו בסוגיא לעיל עב ב.⁽⁵⁾

ומאן תנא דפליג עליה דרבי עקיבא?

כלומר: הרי בברייתא שהובאה לעיל עב ב איתא: ערל שהזה הזאתו כשירה, ומי הוא תנא זה שנחלק על רבי עקיבא הסובר ערל שהזה הזאתו פסולה?⁽⁶⁾

טבול יום — אסור בתרומה, ומותר טבול יום, כיון שאינו "מחוסר כפורים" בפרה, ובמעשר [וכפי שכבר נזכר כל זה לעיל].

מחוסר כפורים [כגון זב בעל שלש ראיות, ומצורע מוחלט, ויולדת, הצריכים להביא קרבן אחר שנטהרו] — אסור בפרה⁽³⁾, ומותר בתרומה ובמעשר שני.⁽⁴⁾

ואם איתא, שהערל מותר במעשר שני, ניתני:

[טבול יום ו]ערל אסור בתרומה, ומותר בפרה ובמעשר!?

אלא ודאי אסור הערל, במעשר.

ודחינן: לעולם מותר הערל במעשר שני. אלא שלפיכך לא שנה התנא "ערל אסור

במעשר וטבול יום מותר בה, היינו לאכילה, אבל לנגיעה תרויהו שרי; כלומר, מעשי פרה כנגיעה היא.

וכעין זה מבואר לעיל עב ב לגבי ערל בפרה, שהוא נלמד בקל וחומר מטבול יום הכשר בפרה, ופריך הגמרא ממעשר שטבול יום מותר בו, ומכל מקום הערל אסור בו. ומשני: אטו אנן לאכילה קאמרינן, אנן לנגיעה קאמרינן.

3. כתב רש"י הטעם, דמחוסר מעשה הוא, וכמי שטומאתו עליו דמי, וכל שכן טבול יום דילה [של טומאה שצריך להביא קרבן] דאיכא תרתי. אבל טבול יום דטומאת מת ודשרץ [שאינ צריך להביא קרבן] מותר בה, דשמשא ממילא ערבא [השמש שוקעת מאליה] ולא מחוסר מעשה הוא, הלכך: כי כתיב והזה הטהור על הטמא, "טהור" מכלל שהוא טמא [וילפינן מינה לעיל שטבול יום מותר בפרה], למישרי טבול יום [שאינו מחוסר כפורים] אתא, ולא מחוסר

כפורים.

4. ראה דרשת המקראות בזה לקמן עד ב.

5. כן פירש רש"י; ואולם ראה במהרש"א שביאר כוונת הגמרא [ליישב דעת הרמב"ם], דהכי קאמר: לרבי עקיבא אכן ערל אסור במעשר, ראה שם היטב ובקרני ראם וקדן אורה.

וכפירושו נראה מלשון הראשונים בתחילת הפרק על גוף דברי רבי עקיבא, שאמר: "איש איש" לרבות את הערל. וכתבו [לשון הריטב"א]: דלרבי עקיבא לכל דבר נתרבה ערל כי טמא "למעשר לפרה ולראיה". הרי שהם מפרשים כמהרש"א, שאם לא כן היכן מצאו הראשונים שלרבי עקיבא ערל אסור במעשר; וראה עוד בהערה על דברי הגמרא בהמשך: "ואף" רבי יצחק סבר: ערל אסור במעשר.

6. כן פירש רש"י לפי גירסתו שגרס: מאן תנא

ומפרשינן: **תנא קמא דרבי יוסף הבבלי** **היא!**

שהוא התנא שנחלק על רבי יוסף הבבלי
בברייתא הבאה:

דתניא: שריפת הפרה על ידי אונן ומחוסר כפורים, הרי היא כשירה. ולא כפי ששינו בברייתא הקודמת, שפירשנוה כרבי עקיבא: מחוסר כפורים אסור בפרה.

רבי יוסף הבבלי אומר: שריפת אונן הרי היא כשירה. אבל שריפת מחוסר כפורים הרי היא פסולה, וכמו הברייתא שהובאה לעיל, ופירשנוה כרבי עקיבא.

הרי למדת: תנא קמא דרבי יוסף הבבלי נחלק על רבי עקיבא המכשיר מחוסר כפורים בפרה. וכשם שנחלק עליו במחוסר כפורים, כך נחלק עליו בערל. והוא התנא של הברייתא שהובאה לעיל עב ב, האומרת: ערל שהזה — הזאתו כשירה.⁽⁷⁾

ואף⁽⁸⁾ **רבי יצחק סבר:** ערל אסור במעשר שני.

דאמר רבי יצחק: מנין לערל שאסור במעשר שני?

גזירה שוה היא: **נאמר "ממנו" במעשר⁽⁹⁾, ונאמר "ממנו" בפסח⁽¹⁰⁾**

דפליג עליה דרבי עקיבא, וכבר נתקשו המפרשים, למה צריכים אנו להביא ממרחק לחמנו, והרי יש לומר כי התנא הסובר ערל שהזה הזאתו כשירה, סבירא ליה כרבי אליעזר שאינו מרבה ערל כי טמא, אלא לומד את איסור הערל בתרומה מגזירה שוה דפסח, ולפי שיטתו אין אנו יכולים לאסור את הערל בהזאה, הואיל ויש לנו ללמוד מקל וחומר מטבול יום שהערל מותר בהזאה, והרי לא מצינו פירכא לקל וחומר זה אלא לפי שיטת רבי עקיבא, המרבה ערל כי טמא, וכפי שנתבאר כל זה לעיל עא ב?!

והגר"א מחק מגירסת הגמרא את המלים: ומאן תנא "דפליג עליה דרבי עקיבא", וכוונת הגמרא לשאול: מאן הוא התנא של הברייתא הנזכרת כאן, שמבואר בה: מחוסר כפורים כשר בפרה; ובגירסא זו סרה גם התמיהה שבהערה הבאה.

7. כן פירש רש"י; והתוספות תמהו עליו: מה ענין זה אצל זה? וראה מה שביארו; וראה מה שביאר בערוך לנר שיטת רש"י; ולפי גירסת

הגר"א שנתבארה בהערה לעיל, הרי דברי הגמרא פשוטים וברורים.

8. לפי מה שנתבאר בהערה לעיל [בעמוד זה] בשם הראשונים, שהם מפרשים: לפי רבי עקיבא ערל אסור במעשר, מתבאר היטב לשון הגמרא: "ואף" רבי יצחק סבר ערל אסור במעשר, כלומר: מלבד רבי עקיבא הסובר כן, אף רבי יצחק סובר כמותו; אבל לפי רש"י שלא ביאר כהראשונים, ולא מצאנו בגמרא שיהא רבי עקיבא סובר: ערל אסור במעשר, הרי שצריך ביאור לשון הגמרא: "ואף" רבי יצחק סבר ערל אסור במעשר, וראה ערוך לנר על דברי הגמרא לעיל: "האי תנא דבי רבי עקיבא היא".

9. שנאמר בוידי מעשר שני: לא אכלתי באוני "ממנו", ולא בערתי "ממנו" בטמא, ולא נתתי "ממנו" למת וגו'.

10. אל תאכלו "ממנו" נא. ולא תותירו "ממנו" עד בוקר, והנותר "ממנו" עד בוקר באש תשרופו.

מה "ממנו" האמור בפסח, הערל אסור בו — אף "ממנו" האמור במעשר, ערל אסור בו.

וגזירה שוה זו מופני [לא נכתב "ממנו" אלא ללמוד ממנו את הגזירה שוה, ובהמשך הסוגיא יתבאר איזה "ממנו" מופנה]!

דאי לא מופני, הרי אין למדים מגזירה שוה כעין זו אם יש לפרוך פירכא עליה, וכאן הרי איכא למיפרך: מה לפסח שכן חייבים עליו משום פיגול נותר [האוכל פיגול או נותר חייב כרת] וטמא שאכל את הקודש. תאמר במעשר, שאין חייבים עליו בכל אלו וכי פגול ונותר לא שייך בו כלל, והאוכל מעשר שני בטומאה אינו חייב כרת.⁽¹¹⁾

לאיי [באמת] — אפנויי מופני!

מאי מופני, איזה "ממנו" מופנה, האם זה האמור במעשר שני, או זה האמור במעשר?

אמר רבא [לעיל עא א הגירסא: רבה] אמר רבי יצחק: תלתא "ממנו" כתיבי בפסח [שלוש פעמים כתבה התורה "ממנו" בפרשת קרבן פסח]:

חד "ממנו" [צלי אש ומצות על מרורים יאכלוהו. אל תאכלו "ממנו" נא] — לגופיה, כלומר: אם לא שאמר הכתוב "ממנו" הייתי אומר: אין הכתוב מדבר על הפסח, אלא על

"מצות ומרורים" שהוזכרו בפסוק קודם [תוספות].

וחד "ממנו" [לא תותירו "ממנו" עד בוקר] מופנה הוא לגזירה שוה.

וחד "ממנו" [והנותר "ממנו" עד בוקר באש תשרופו], הרי הדבר תלוי במחלוקת:

למאן דאמר בא הכתוב "והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו" כדי ליתן לך עשה אחר לא תעשה של "לא תותירו ממנו עד בוקר" בשביל לנתק אותו לעשה, לומר שאין לוקין עליו, כדקיימא לן: לאו הניתק לעשה אין לוקין עליו —

לפיכך אמר הכתוב "ממנו", כי אידי היות דכתיב נותר — כתיב נמי "ממנו".⁽¹²⁾

ולמאן דאמר בא הכתוב "והנותר ממנו עד בוקר" — שהוא מיותר, כי היה לו לומר "והנותר ממנו באש תשרופו", הואיל וכבר אמר "לא תותירו ממנו עד בוקר" — ליתן לך בוקר שני לשריפתו, כלומר: שבא הכתוב לומר שאין שורפין קדשים ביום טוב, ואם נותר מן הפסח לא תשרפנו בבוקר הראשון של יום טוב, אלא בבוקר שני של חול המועד.

לפיכך אמר הכתוב "ממנו", כי אידי דכתיב "עד בוקר", כתיב נמי "ממנו".⁽¹³⁾

11. כתבו התוספות: הוה מצי למימר שכן חמור הקודש מן המעשר בחומרות שסימנם: פנקע"כ [ב"ח; אבל חומרת אסור לאונן [שסימנה: ס] אין היא שייכת לגבי מעשר, לפי שאף הוא אסור לאונן, ולא נאמרה חומרא זו לעיל עג ב אלא לענין תרומה].

12. ראה תוספות לעיל עא א ד"ה בו בביאור תירוצי הגמרא, ובערוך לנר כאן.
13. א. ראה תוספות לעיל עא א ד"ה בו, ובערוך לנר כאן בביאור תירוצי הגמרא.
ב. ברש"י הביא המקור למחלוקת הנזכרת כאן מפסחים פרק כיצד צולין, ואולם לא מצינו

ומאחר שפירשה הגמרא כל "ממנו" שנאמר בפסח, מפרשת הגמרא כן גם במעשר שני:

תלתא "ממנו" כתיבי במעשר:

חד "ממנו" [לא אכלתי באוני "ממנו"] לגופיה, כלומר: למעט מעשר ראשון, שמותר באנינות [תוספות ישנים].

וחד "ממנו" [ולא בערתי "ממנו" בטמא] לדרכי אבהו אמר רבי יוחנן [לעיל עג ב], דאמר: "ממנו" אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר שמן של תרומה שנטמא, ללמדך שטומאה מתרת תרומה בהבערה.

וחד "ממנו" [ולא נתתי "ממנו" למת] לדריש לקיש —

דאמר ריש לקיש אמר רבי סמאי: מנין למעשר שני שנטמא שמותר לסוכו, ואין

אומרים: הואיל וסיכה כשתיה, הרי זה כמי ששתה ממנו בטומאה, ואסור משום "לא תוכל לאכול בשעריך"? (14)

שנאמר בוידוי מעשר שני "ולא בערתי ממנו בטמא [כשהמעשר שני טמא], ולא נתתי "ממנו" [מן המעשר הטמא] למת.

מלמד הכתוב שלמת הוא ד"לא נתתי" ממעשר טמא.

הא לחי דומיא דמת [הנאה דומה להנאת הנתינה למת] — "נתתי".

והרי איזה הוא דבר שששה בחיים ובמתים? (15) **הוי אומר** זו סיכה. ללמדך: למת הוא דלא סכתי ממעשר טמא, אבל לחי — סכתי.

מתקיף לה מר זוטרא: ואימא, אמור שכך יש

שם בדף פג ב, אלא שיטה אחת מהשיטות הנזכרות כאן, והיא: ליתן לך בוקר שני לשריפתו.

ואולם בתמורה ד ב מביאה הגמרא ברייתא: "לא תותירו ממנו עד בוקר, והנותר ממנו עד בוקר", בא הכתוב ליתן עשה אחר לא תעשה לומר שאין לוקין עליו, דברי רבי יהודה. רבי יעקב אומר: לא מן השם הוא זה [לא מטעם זה הוא פטור מן המלקות] אלא משום דהוה לאו שאין בו מעשה, וכל לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו; ומפרשת הגמרא: ורבי יעקב האי "והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו" למאי אתא [ביארו התוספות שם: למה כתבה התורה את העשה בסמוך ללאו, אם לא שבא הכתוב לנתק את הלאו], ומיישבת: ליתן לו בוקר שני לשריפתו.

14. כן פירש רש"י; אבל התוספות ביארו: דסלקא דעתין דאסור, משום שמבער בטומאה; ביאור דבריהם, הייתי אומר: אף על גב שמעשר שני טהור מותר לסוכו, מכל מקום כשנטמא הרי הוא אסור בסיכה, כי כל ביעור בטומאה הרי הוא אסור משום שהוא טמא והוא בכלל מה שאמרה תורה: ולא בערתי ממנו בטמא, וכפי שנתבארה שיטתם לעיל בהערות, שהם סוברים בביאור האיסור: "ולא בערתי ממנו בטמא", שהטומאה גורמת לאיסור, ולא כדעת רש"י המפרש: אין הטומאה מתירה בהבערה, אחרונים.

15. מרש"י משמע שאינו גורס: איזה דבר שששה בחיים ובמתים, שהרי כתב: הא לחי דומיא דמת נתתי, ואי זו נתינה משכחת במת הוי אומר זו סיכה, וקדייקינן: דכוותיה בחי שרי.

מה להלן — גבי לא אכלתי — **מגופו** של מעשר מתודה הוא שלא אכל.

אף כאן — גבי לא נתתי ממנו למת — **מגופו** של מעשר שני לא נתן, והיינו סיכה.

ומלמד הכתוב שסיכה מותרת לחי.

וכאן שבה הגמרא לגזירה שוה "ממנו ממנו" מפסח, המלמדת כשם שהערל אסור בפסח, כן אסור הוא במעשר, ולמה שנתבאר: גזירה שוה מופנה היא, הואיל וחד "ממנו" האמור בפסח מיותר הוא, ולפיכך אין משיבין על הגזירה שוה, אף שיש לפרוך עליה.

ומקשינן: ואכתי "מופנה" מצד אחד בלבד הוא?!

הניחא למאן דאמר: גזירה שוה המופנה מצד אחד למדין, ואין משיבין.

אלא למאן דאמר: גזירה שוה המופנה מצד אחד למדין, ומשיבין עד שתהא גזירה שוה מופנה משני צדדים —

מאי איכא למימר?! והרי אף ש"ממנו" האמור בפסח מופנה הוא, הרי כל שלושת

לפרש מה שאמרה תורה: ולא נתתי ממנו למת, שלא בסיכה הכתוב מדבר, אלא כך הוא מתודה: אפילו כשנטמא שלא הייתי יכול לאוכלו, מכל מקום לא שיניתי את המעשר לדבר שאינו לאכילה, דהיינו צרכי המת⁽¹⁶⁾, ולא חללתיו כדי ליקח לו למת ארון ותכריכים⁽¹⁷⁾ —

ותדייק: הא לחי דומיא דמת, דהיינו, לקנות חלוק לחי — נתתי.

ומלמד הכתוב שאף על גב שמעשר שני טהור לא ניתן אלא לאכילה שתיה וסיכה, ולא לחללו לקנות בו חלוק⁽¹⁸⁾, מכל מקום מעשר שני שנטמא, שאינו יכול לאוכלו, הרי זה יכול לחללו ולקנות בו חלוק!

אמר תירץ רב הונא בריה דרב יהושע: הואיל ואמרה תורה: ולא נתתי "ממנו" למת, הרי משמע שהכתוב מדבר בנתינה **מגופו** של מעשר שני, והיינו סיכה ולא ארון ותכריכים, שאין נהנה מן המעשר עצמו, אלא מחללו ולוקח ממנו ארון ותכריכים למת.

רב אשי אמר [תירץ]: "לא נתתי ממנו למת" — **דומיא ד"לא אכלתי ממנו בטמא"** משמע.

נאמר על קיחת ארון ותכריכים למת [וכמבואר במשנה במנעשר שני], אלא שאנו אומרים: אף על סיכה נאמר; והכי מקשינן: מנין לך שאף על סיכה הכתוב מדבר, והרי שמא אין הכתוב מדבר אלא בקיחת ארון ותכריכים בלבד; וראה היטב בקרן אורה ד"ה ואימא מה שכתב בדעת רש"י.

18. כן מבואר מרש"י, ואין הדבר מוסכם, ראה תוס' לעיל עג א ד"ה נכסי כהן, ובקרן אורה כאן.

16. לשון רש"י הוא: ואימא לא נתתי ממנו למת לא בסיכה קאמר, אלא כך הוא מתודה: לא קניתי ממנו ארון ותכריכים למת אפילו כשנטמא דלא יכולתי לאוכלו, ולא שניתיו לדבר שאינו לאכילה והוא צרכי המת.

17. ביארו התוספות: דילמא דוקא ליקח לו ארון ותכריכים, כלומר: ודאי אמת הוא אף לפי מה שאנו מפרשים את הכתוב לענין סיכה, שעיקרו

אמר רבי יוחנן משום רבי ישמעאל: אמר קרא בפרשת אמור:

“איש איש מזרע אהרן, והוא צרוע או זב — בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר.

והנוגע בכל טמא נפש, או איש אשר תצא ממנו שכבת זרע, או איש אשר יגע בכל שרץ אשר יטמא לו לכל טומאתו.

נפש אשר תגע בו, וטמאה עד הערב. ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים. ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים, כי לחמו הוא.”

ומאחר שאמר הכתוב: “איש איש מזרע אהרן”, הרי משמע: כל זרע אהרן כשהוא טמא אסור לאכול בקדשים הניתנים לכהנים, ואי אתה יכול לפרשו על קדשי קדשים הניתנים לכהנים —

כי אי זהו דבר שזרעו של אהרן — טו-ב כלומר: כל זרעו של אהרן בין בנים ובין בנות שייכים בו — הוי אומר זו תרומה, שהשוה בהן הכתוב בנות לבנים, ולא בקדשי קדשים, שאין נאכלים אלא לזכרי כהונה.

הרי למדת: טמא אסור באכילת תרומה.

ומקשינן: ואימא, אמור, הואיל ואמר הכתוב “בקדשים” לא יאכל, אין הכתוב בא לאסור את הטמא אלא בחזה ושוק של קדשים — הניתן לכהנים, ועשה בהם הכתוב בנות כבנים!?

ומשינין: חזה ושוק אינו שוה בכל זרעו של

“ממנו” שאמרה תורה במעשר אינם מיותרים, אלא ללמד הם באים, וכפי שנתבאר.

ואם כן, האיך נילף בגזירה שוה, מאחר שיש לפרוך: מה לפסח שכן חייבים עליו משום פגול נותר וטמא?!

ומשינין: מאן דאמר זה לא יפרש את מה שאמר הכתוב: ולא בערתי “ממנו” בטמא, שהוא בא ללמד את דינו של רבי אבהו אמר רבי יוחנן, ממנו אי אתה מבעיר, אבל אתה מבעיר בשמן של תרומה שנטמא.

כי חד דרבי אבהו — מדרב נחמן אמר רבה בר אבהו [מפרש לה ואזיל] נפקא, (19) ולכן מיותר הפסוק “ולא בערתי ממנו בטמא” לאפנויי גם מצד מעשר שני.

דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבהו: מאי דכתיב “ואני הנה נתתי לך את משמרת תרומותי”? —

בשתי תרומות הכתוב מדבר: אחת תרומה טהורה, ואחת תרומה טמאה.

ואמר רחמנא: “לך” — שלך תהא להפקה תחת תבשילך.

הרי למדת שמותר להבעיר בשמן של תרומה שנטמא.

שנינו במשנתנו: הערל וכל הטמאים לא יאכלו בתרומה:

והוינן בה: מנא הני מילי שאסור לאכול תרומה בטומאת הגוף?

ומשנינן: לא סלקא דעתך לומר כך!

דחא תנא דבי רבי ישמעאל לפרש: "והוא צרוע או זב", דהיינו: **כזב בעל שתי ראיות** (2) **ובמצורע מוסגר** (3) — שאין צריכים להביא כפרה — הכתוב מדבר.

וטעמו: משום דכתיב: והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר והנוגע בכל טמא נפש.

הרי למדת: "צרוע או זב" דינו הוא **דומיא ד"טמא נפש"** [טמא מת].

מה "טמא נפש" דלאו בר כפרה הוא, אף חני [צרוע או זב] נמי, דלאו בני כפרה נינהו.

ואכתי מקשינן: ואימא חני מילי — שדי לו לטמא בהערכ שמש — בטומאה דלאו בר כפרה הוא כזב בעל שתי ראיות ומצורע מוסגר.

אבל בטומאה דבר כפרה הוא, כזב בעל שלש ראיות ומצורע מוחלט וכיוצא בזה, אימא לא יאכל בתרומה עד דמייתי כפרה!?

ותו יש לשאול: הא דתנן: **טבל** — הטמא

אהרן. שהרי אינה ב"חוזרת" [בת כהן שנישאת לישראל ונתאלמנה או נתגרשה וחזרה אל בית אביה, אינה חוזרת ואוכלת בחזה ושוק, שפסקה מלאכול בעת שנתארסה לישראל, וכפי שנתבאר בגמרא לעיל סח ב], ולפיכך מפרשינן את הכתוב על תרומה, שישנה אף ב"חוזרת".

ומקשינן: והרי תרומה נמי אינה שוה בכל זרעו של אהרן. שהרי אינה בחללה שגולדה מכהן שבא על פסולי כהונה, או בת כהן שנבעלה למי שפסול לה ונפסלה מן התרומה [ריטב"א? (1)]

ומשנינן: חללה — לאו זרעו דאהרן היא נחשבת אלא כזרה!

ומקשינן: וממאי דהאי קרא: "איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר" — המלמדנו איסור אכילה בטומאת הגוף — היינו עד דאיכא הערב שמש בלבד, ואילו מחוסר כפורים מותר הוא בתרומה [וכפי שנתבאר בברייתא שהובאה לעיל בעמוד א] —

אימא: "עד אשר יטהר" היינו עד דמייתי כפרה, ומחוסר כפורים יהיה אסור בתרומה, ותיקשי על הברייתא דלעיל, המתרת מחוסר כפורים בתרומה!?

2. זב שראה ראה אחת בלבד של זב, אין היא אלא כראיית קרי בעלמא. ואם ראה שתי ראיות, כל דיני טומאת זב עליו, אלא שאינו מביא קרבן למחרת טהרתו. ואם ראה שלש ראיות הרי זה מביא קרבן למחרת טהרתו.
3. מי שנראתה בו כמין צרעת, הרי זה מראה את הכהן, ופעמים שהכהן מטמא את המצורע מיד

1. ואף שהנבעלת לפסול לה לא מיקרי "חללה" ופסולה בתרומה הוא משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר" [כפי שנתבאר לעיל בפרק אלמנה], לא דייק הש"ס בלשונו, ונתכוין לכלול אף את אלו, ועל כולן הוא אומר: חללה לאו זרעו דאהרן הוא, ריטב"א; וראה מה שכתב הרב המגיה שם בציון 369.

שצריך להביא כפרה לכשיטהר — ועלה מן המים, הרי זה **אוכל במעשר** שני ואף שעדיין לא העריב שמשו, כי טבול יום מותר במעשר שני. אבל בתרומה לא יאכל בעודו טבול יום.

וכשהעריב שמשו הרי זה **אוכל** אף בתרומה ואף שלא הביא כפרתו, שהמחוסר כפורים אוכל רק בתרומה, אבל בקדשים עדיין לא יאכל.

וכשהביא **כפרה** — הרי זה **אוכל** אף בקדשים —

מנא לן שהמחוסר כפורים אסור בקדשים?

אמר רבא **אמר רב** **חסדא** לפרש המקור שמחוסר כפורים אינו אוכל בקדשים: (4)

תלתא קראי כתיבא [שלש מקראות כתובים]:

א. כתיב בפרשת איש איש מזרע אהרן והוא צרוע: **ולא יאכל מן הקדשים, כי אם רחץ בשרו במים.**

ומשמע: **הא רחץ במים** — הרי זה **טהור**, ואף שעדיין לא העריב שמשו. (5)

ב. **וכתיב** [באותה הפרשה]: **ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים.**

ומשמע: כשהוא טבול יום אינו אוכל, אבל משהעריב שמשו הרי זה אוכל, ואף שלא הביא עדיין את כפרתו.

ג. **וכתיב** גבי יולדת "ובמלאות ימי טהרה לכן או לבת, תביא כבש בן שנתו. **וכפר עליה הכהן, ונאזן טהרה**"

הרי למדת שלא נשלמה טהרתה עד שתביא כפרתה.

הא כיצד יתקיימו שלשת המקראות הללו:

כאן — המקרא הראשון — אמור לענין **מעשר** שני, ללמדך: אף כשהוא טבול יום הרי הוא אוכל במעשר.

כאן — המקרא השני — אמור לענין **תרומה**, ללמדך: כשהוא טבול יום אינו אוכל בתרומה, אבל כשהעריב שמשו הרי זה אוכל, ואף שלא הביא עדיין את כפרתו.

כאן — המקרא השלישי — אמור לענין **קדשים**, ללמדך: כל הטעון כפרה, הרי זה אינו אוכל בקדשים עד שיביא כפרתו.

ומקשינן: **ואיפוך אנא** את פירוש המקראות הראשון והשני, ונאמר: המקרא הראשון בא לענין לתרומה, כדי ללמדך: טבול יום אוכל בתרומה, והמקרא השני בא לענין מעשר

מתבאר בהמשך הסוגיא.

5. כתבו התוספות: ואף על גב דבההוא קרא כתיב: נפש אשר תגע בו "וטמאה עד הערב" ולא יאכל מן הקדשים, איכא למימר דקאי על תרומה וקדשים, ומכל מקום משמע הא רחץ, טהור.

והוא נקרא "מצורע מוחלט", ופעמים שהכהן מסגירו שבעת ימים פעם או פעמים לראות אם יהיו בו מהסימנים המחליטים את המצורע, והוא נקרא: מצורע מוסגר; המצורע המוחלט לכשיטהר, הרי זה מביא קרבן, אבל המצורע המוסגר אינו מביא קרבן.

4. ואילו ישוב קושיא ראשונה של הגמרא,

שני, וללמדך: טבול יום אינו אוכל במעשר שני עד שיעריב שמשו!?

ומשנינן: **מסתברא** שתרומה עדיפא ממעשר להחמיר בדינה, **שכן** יש בה חומרות שסימנם מחפ"ז.

חייבים עליה מיתה, כשאוכלה בטומאת הגוף, וזר האוכלה בשוגג ומשלם את תמורתה מוסיף חומש על הקרן, ואין לה פדיון, ואסורה לזרים.

תאמר במעשר, שאין בו מיתה כשאוכלו בטומאת הגוף, אלא רק עבירת לאו, ואין בו חומש, שהרי מותר הוא לזרים, ויש לו פדיון, ומותר לזרים.

ומקשינן עלה: **אדרבא, מעשר עדיפא, שכן** יש בו חומרות שסימנם: **הד"ס ט"ב**:

מעשר טעון חבאת מקום לירושלים, ואילו התרומה נאכלת בגבולין.

מעשר טעון וידוי, ואילו התרומה אינה טעונה וידוי אלא אגב מעשר [תוספות לעיל עג א ד"ה וטעונין].

מעשר אפור לאונן, ואילו התרומה מותרת לו.

אין מבערין מן המעשר בטומאה, ואילו תרומה הטומאה מתירתה בהבערה.

מעשר טעון ביעור מן העולם ואילו התרומה אינה טעונה ביעור.⁽⁶⁾

ומשנינן: **אפילו הכי**, חומרת מיתה שיש בתרומה למי שאוכלה בטומאת הגוף עדיפא מכל החומרות שיש במעשר.

רבא אמר [תירץ]: אף בלא סברת "מיתה עדיפא" נמי לא מצית אמרת שהכתוב "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים" [דמשמע: כיון שטבל הרי הוא אוכל], במעשר הוא מדבר —

כי אמר קרא: **"נפש אשר"** (7) תגע בו, וטמאה עד הערב, ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים".

והרי איזהו דבר ששוה בכל נפש, בין כהנים ובין זרים?

הוי אומר זה מעשר שני, שהוא מותר לזרים, ולא תרומה, שהיא אסורה לזרים.

ואכתי תיקשה הקושיא ראשונה, דאקשינן לעיל: הואיל ולא למדנו לתרומה אלא מן המקרא "ובא השמש וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים" האמור גבי צרוע או זב, שאינם טעונים כפרה [כפי שפירש תנא דבי רבי ישמעאל], אם כן נאמר:

הני מילי היכא דלאו בר כפרה הוא.

אבל היכא דבר כפרה הוא, נאמר שאינו אוכל בתרומה עד דמויית כפרה, וכפי שהקשינו לעיל? (8)

אמר תירץ אביי: תרי קראי כתיבי ביולדת,

לשון הכתוב הוא: נפש "אשר" תגע בו; והרש"ש הגיה בדברי רש"י.

8. כתבו התוספות: על מעשר אין להקשות: ואימא הני מילי היכא ד לאו בר כפרה, אבל

6. ראה מה שנתבאר בזה בהערות לעיל עג א בסוף העמוד.

7. לשון רש"י: אמר קרא נפש בקרא דכי אם רחץ בשרו במים כתיב נפש "כי" תגע בו; ואולם

הטענה כפרה:

כתיב "אשה כי תזריע וילדה זכר, וטמאה שבעת ימים, כימי נדת דוותה תטמא. [ומשעברו שבעת ימים הרי היא טובלת לטהרתה]. ושלשים יום ושלוש ימים תשב בדמי טהרה [אף אם ראתה דם אינה נעשית נדה, והיא קרויה בימים אלו: טבולת יום ארוך עד שיעריב השמש בסוף ימי טהרה שלה]. בכל קודש לא תגע ואל המקדש לא תבוא — **עד מלאת ימי טהרה**" (9).

הרי למדת: **כיון שמלאו ימיה** [העריב השמש בסוף ימי טהרה שלה] — **טהרה**, ואף שלא הביאה כפרתה עדיין.

וכתיב עוד ביולדת "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש בן שנתו לעולה ובן יונה או תור לחטאת. **וכפר עליה הכהן, וטהרה**" —

ומשמע שעד אשר תביא כפרתה היא אינה טהורה.

הא כיצד יתקיימו שני מקראות הללו?

כאן — עד מלאת ימי טהרה — לאכילת תרומה.

וללמדך: אף שלא הביאה כפרתה הרי זו אוכלת בתרומה. (10)

כאן — וכפר עליה הכהן וטהרה — לאכילת קדשים.

וללמדך: עד שלא תביא כפרתה אל תאכל בקדשים.

ומקשינן: **ואיפוך אנא!** ונאמר: תרומה אינה אוכלת עד שלא תביא כפרתה, ואילו קדשים הרי זו אוכלת במלאת ימי טהרה?!

ומפרשינן: **מסתברא, קודש חמור, שכן יש בו חומרות, שסימנם: פנקע"ם** [כמבואר לעיל עג ב], ומן הראוי להחמיר בהם שלא יאכל אותם מי שמחוסר כפורים.

ואכתי מקשינן: **אדרבה, תרומה חמורה, שכן יש בה חומרות שסימנם: מחפ"ז** [כמבואר בגמרא שם].

כתיב ובמלאת לבן או לבת.

10. כתב רש"י: וליכא למימר כאן למעשר בהערב שמש, דהא אמרן לעיל גבי מעשר הא רחץ טהור, דלא בעי הערב שמש. ולענין טבול יום מה לי בר כפרה מה לי לאו בר כפרה.

כלומר: אי אפשר לומר שבמידי דבר כפרה יהא הדין במעשר שהוא צריך הערב שמש, ואילו במידי דלאו בר כפרה לא יהא טעון הערב שמש, כי אם אינו צריך להמתין עד שיביא כפרתו, למה ימתין עד שיעריב שמשו, מה שאינו צריך במידי דלאו בר כפרה.

היכא דבר כפרה עד דמייתי כפרה, כיון דסגי בטבילה בלא הערב שמש, ולא בעי שיטהר לגמרי, הוא הדין במידי דבר כפרה הוא, וכן מבואר ברש"י כאן שהקושיא היא על תרומה בלבד ולא על מעשר.

ומיהו לעיל עד א גבי פרה מבואר, שמחוסר כפורים אסור בה [לחד מאן דאמר], אף שטבול יום מותר בה, וראה מה שביאר בזה במהרש"א.

9. מדברי התוספות בד"ה ימי טהרה, נראה שהם גורסים "ובמלאת ימי טהרה לבן או לבת תביא כבש", שהרי כתבו לבאר את הדרשה: מדלא

ומפרשינן: **הנך**, החומרות שיש בקודש על התרומה **נפישן** [רבות הן] מן החומרות שיש בתרומה על הקודש. (11)

רבא אמר: אף בלא סברת "**הנך נפישן**", גם לא **מצית אמרת** שהכתוב בא ללמדנו שמחוסר כפורים אוכל בקדשים —

כי **אמר קרא** "**וכפר עליה הכהן** — וטחרה".

מכלל זה אתה למד **שהיא טמאה** עד שלא תביא כפרתה.

ואי סלקא דעתך בקדשים מדבר הכתוב "עד מלאת ימי טהרה", וללמדנו שמחוסר כפורים אוכל בקדשים, הרי לא יתכן שיהא הדין כן!

כי **איכרי כאן** "**והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל**".

כלומר: כיון שהכתוב קורא את המחוסרת כפורים "טמאה", הרי נטמא הבשר במגעו, אם תאכלנו קודם שתביא כפרתה, והאיך תאכל בקדשים?! (12)

אלא, **שמע מינה**: בתרומה הכתוב מדבר, ומתירה לאכול בתרומה אף קודם שתביא כפרתה.

מתקף לה רב שישא בריה דרב אידי:

ומי מצית אמרת שתרומה כתיבא הכא!?

וכי אפשר שהתורה מדברת בפרשת יולדת על תרומה, וכאשר אמרת: "עד מלאת ימי טהרה", ללמד על התרומה הוא בא?!

והתניא: כתיב בפרשת יולדת "**דבר אל בני ישראל** ואמרת אליהם: אשה כי תזריע, וילדה זכר, וטמאה".

אין לי אלא נשים מ"**בני ישראל**" (13) שהן טמאות לידה.

גיורת ושפחה משוחררת — **מנין** שגם הן טמאות לידה?

תלמוד לומר: "**אשה**" כי תזריע.

ואי סלקא דעתך שבתרומה הכתוב מדבר, תקשי: וכי **גיורת ושפחה משוחררת בנות מיכל תרומה נינהו**? (14) והרי אף על ידי נישואין לכהן אי אפשר שיאכלו, כיון שאסורות הן לכהן!

אמר, תירץ **רבא**: וכי לא מצינו בפרשת יולדת בדברי הכתוב ענין של אכילת תרומה, שאינה שייכת בגיורת ושפחה, הכלולים בפרשת יולדת?!

עליו ונכרתה", שהרי בטומאת הגוף אנו עוסקים?!

ותירצו: לרבותא נקטיה, דאפילו טומאת בשר איכא; וראה מה שכתב על זה בערוך לנר.

13. מרש"י נראה קצת שהוא גורס: אין לי אלא "בנות ישראל".

14. הגירסא שלפנינו היא: אין לי אלא בני

11. לעיל עג ב תירצה הגמרא על קושיא דומה: כרת עדיפא, והוא הדין דהוה הגמרא מצי למימר כאן תירוצו זה, תוספות.

12. א. ראה מה שביאר הערוך לנר, למה אין לומר כן גם לגבי תרומה.

ב. הקשו התוספות: הוה ליה למימר: איכרי כאן איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בני ישראל לה' וטומאתו

עוה-א **דחכתיב** בפרשת יולדת בימי טוהר שלה: **"בכל" קודש לא תגע** [כלומר: לא תאכל, כמבואר לקמן], ושנינו במסכת מכות [יד ב]: לפיכך אמר הכתוב **"בכל"**, כדי **לרבות את התרומה**.

ותיקשי לך נמי: הואיל ואף בגיורת ושפחה הכתוב מדבר — וכי בנות מיכל תרומה נינהו —

אלא ודאי, **קרא מילי מילי קא חשיב**, שאין הפרשה כתובה בענין אחד, אלא יש בכלל הפרשה דינים שבהם ריבתה התורה אף את הגיורת והמשוחררת, ויש באותה פרשה דינים שביחס אליהם לא ריבתה התורה את הגיורת והמשוחררת, הואיל ואין הן שייכות בהם.

תו מפרשינן: **ותלתא קראי בתרומה**, שהם: א. איש איש מזרע אהרן, והוא צרוע או זב

בקדשים [בתרומה שהיא שוה בזרעו של אהרן] לא יאכל, עד אשר יטהר.

ב. ובא השמש, וטהר, ואחר יאכל מן הקדשים [ונתבאר לעיל שבתרומה הכתוב מדבר].

ג. עד מלאת ימי טהרה [ונתבאר לעיל שבתרומה הכתוב מדבר] —

למה לי כל השלושה?

צריכי!

דאי מ"ב בקדשים לא יאכל **עד אשר יטהר** — **לא חוה ידענא במאי** יטהר לתרומה, אם בטבילה או בהערב שמש (1) —

לפיכך **כתב רחמנא** "ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים [טבילה במקוה]. **ובא השמש וטהר**, ואחר יאכל מן הקדשים".

שמא אף שטעון הוא טבילה והערב שמש מכל אין שתיהן מעכבות בו מלאכול בתרומה, וכן נראה מן התוספות, ועל פי דרכם מתבאר כאן הסוגיא.

ולשון רש"י הוא: לא ידענא במאי, איזהו גמר טהרתו, דעל כרחך גמר טהרה משמע; וכוונתו סתומה, שהרי אם גמר טהרה משמע, הרי ודאי שלא יאכל בתרומה עד שיטבול ויעריב שמשו.

ועוד הקשו אחרונים: בהמשך הסוגיא הרי מבואר, כי אם פרשה זו ד"צרוע או זב" עוסקת במחוסרי כפרה, הרי שבעל כרחך "עד אשר יטהר" היינו עד שיביא כפרתו, וזה סותר למה שאמרו כאן ד"עד אשר יטהר" לא בעי גם טבילה וגם הערב שמש, אם לא שגילתה כן התורה באומרה "ובא השמש וטהר"?!

ישראל גיורת ושפחה "משוחררת" מנין; ולפי גירסא זו מתבארים היטב דברי הגמרא: "גיורת ושפחה משוחררת בנות מיכל תרומה נינהו?!".

ואולם בכריתות ז ב הגירסא בספרים שלנו היא: "גיורת ושפחה מנין", וכן מתבאר מן הסוגיא שם, שהברייתא עוסקת בשפחה שאינה משוחררת; ולפי גירסא זו אין מובנים דברי הגמרא שהשפחה אינה בת אכילת תרומה, כי הרי בת אכילת תרומה כשהיא קנין כספו של כהן, ואם טמאה אסורה היא לאכול באותה תרומה?!

וביאר הרשב"א: דמכל מקום אכתי תיקשי לן גיורת; וראה דברי התוספות ד"ה ושפחה.

1. פשטות כוונת הגמרא היא לומר: לא הוה ידענא במה נטהר הטמא לאכול בתרומה, כי

ולכן הסמיך הכתוב הערב שמש לטבילה, כדי לגלות על מה שאמרה תורה: "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר", דהיינו טהרה בטבילה והערב שמש גם יחד [תוספות⁽²⁾].

ואי כתב רחמנא רק "ולא יאכל מן הקדשים עד אשר יטהר", וכן את הפסוק **"ובא השמש וטהר"** האמור בפרשת "צרוע או זב", שאינם מחוסרים כפרה [כפי שפירש התנא דבי רבי ישמעאל] —

הוה אמינא: **הני מילי** — שמספיק הערב שמש — היכא **דלאו בר כפרה** הוא.

אבל היכא דבר כפרה הוא, אימא עד דמייתי כפרה אינו אוכל בתרומה.

לפיכך **כתב רחמנא** — ביולדת הטעונה כפרה — **"עד מלאת ימי טהרה"**, כיון שמלאו ימיה והעריב שמש הרי היא טהורה, ואף קודם שהביאה כפרתה.

ואי כתב רחמנא רק **"עד מלאת ימי טהרה"**, הוה אמינא שיוולדת נטהרת לתרומה מששלמו ימי טוהר שלה [דהיינו הערב שמש] **ואפילו בלא טבילה** [בסוף ימי טומאתה קודם שהחלו ימי טהרתה⁽³⁾], הואיל ולא נזכרה טבילה באותה פרשה כלל [תוספות].

לפיכך **כתב רחמנא "עד אשר יטהר"**, דמשמע טבילה והערב שמש כאחד, כפי שנתבאר ממשמעות המקראות [תוספות⁽⁴⁾].

ומקשינן: ולחך **תנא דפליג עליה דתנא דבי רבי ישמעאל** — המפרש "והוא צרוע או זב", בצרעת וזיבה שאינה טעונה כפרה — **דאמר האי תנא:**

"והוא צרוע או זב" — **בזב בעל שלוש ראיות, ובמצורע מוחלט, הכתוב מדבר. והאי "עד אשר יטהר"** האמור באותה פרשה, לדבריו הוא **עד דמייתי כפרה**.

ימי טהרה, ואין ליולדת ימי טוהר אלא כשטבלה תחילה, וכדעת בית הלל במסכת נדה לה ב דביומי וטבילה תלה רחמנא, ואם לא טבלה האיך ימלאו ימי טהרתה שעדיין לא החלו? ומדברי הראשונים הרמב"ן הרשב"א והריטב"א נראה, שאין הם גורסים פסקא זו בגמרא כלל, וכפי שהעיר הרב המגיה בריטב"א הנדמ"ח ציון 387*.

4. א. ביארו התוספות: וליכא למימר נמי דלכתוב "ובא השמש" [דמשמע: טבילה והערב שמש], ו"עד מלאת" [דמשמע: לא בעי כפרה], ולא לכתוב "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר", ד"עד אשר יטהר" איצטריך לאזהרה לטבול יום דלאו בר כפרה [בביאור לשונם "דלאו בר כפרה" ראה מהרש"א]; כלומר: אם לא היה

וביארו: כוונת הגמרא היא, שלא היינו יודעים כלל שטמאים אלו בהם עוסקת הפרשה טעונים טבילה והערב שמש, וכאילו אמר: "לגופיה איצטריך", ואולם אם אכן טעונים הם את שניהם הרי ממילא משמע שלא יאכל "עד אשר יטהר" טהרה גמורה; ולפי שיטה זו מתבאר המשך הסוגיא באופן אחר ממה שנתבאר כאן על פי דברי התוספות.

2. הטעם שביארו התוספות שכל זה הוא גילוי ל"עד אשר יטהר" הוא משום דבלאו הכי אין לנו אלא "לאו הבא מכלל עשה", אבל מאחר שהוא גילוי ל"עד אשר יטהר" הרי הוא עובר בלאו, ראה בדבריהם ובהערה בהמשך הסוגיא.

3. יש להקשות: והרי הכתוב אומר: עד מלאת

אומר: לפיכך אינה אוכלת, **משום** שחמורה היא בכך **דמרוכה טומאתה**, שאסורה שמונים יום [כשילדת נקבה] באכילת תרומה וקדשים, דבר שלא מצינו בשאר טומאות.

אבל בזב, שאינו טמא אלא שבעה ימים, **אימא לא** יהא חמור לאוסרו באכילת קדשים עד שיביא כפרתו.

ואי כתב רחמנא רק בזב [או צרוע], הייתי אומר: יש בו חומרה, **דלא הותר מכללו**, שכל עוד לא פסק מלראות הרי הוא טמא.

ובהכרח שבקדשים הכתוב מדבר, שהרי תרומה אינה טעונה הבאת כפרה, כדילפינן מ"עד מלאת ימי טהרה" —

ואם כן: **תרי קראי בקדשים** [א]. וכפר עליה הכהן וטהרה, הכתוב ביולדת; ב. והוא צרוע או זב בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר], המלמדים שמחוסר כפורים אסור בקדשים — **למה לי?** (5)

ומשנינן: **צריכי לשניהם!**

דאי כתב רחמנא רק ביולדת שהיא אינה אוכלת בקדשים עד שתביא כפרתה, הייתי

במה שאמרה תורה: ולא יאכל מן הקדשים כי אם רחץ בשרו במים ללמד על "עד אשר יטהר" דבעי טבילה, ו"הערב שמש" נלמד מ"עד מלאת" ולמה לן: "ובא השמש"? וראה מה שביארו בזה התוספות, וראה רמב"ן ורשב"א שיישבו באופן אחר, וראה עוד בריטב"א שביאר באופן אחר.

5. פירוש: הניחא אם הפרשה בה כתוב "עד אשר יטהר" אינה עוסקת במחוסרי כפרה, הרי שפיר יש לנו לפרש "עד אשר יטהר" בכל אותה טהרה הנזקקת לאותו טמא בה עוסקת הפרשה, ושוב ממילא אף במחוסרי כפרה — שלא נגמרה טהרתם — הרי זה מותר קודם שהביא כפרתו [הואיל ואמרה תורה "עד מלאת"]; אבל אם פרשה זו עצמה בה כתוב "עד אשר יטהר" עוסקת במחוסרי כפרה, אין באפשרותנו לפרש "עד אשר יטהר" בהערב שמש [ואין מועיל אף מה שגילתה תורה שכפרה אינה מעכבת ב"עד מלאת ימי טהרה"], הואיל ו"עד אשר יטהר" משמע עד גמר הטהרה של הטמא בה עוסקת הפרשה, ועל כרחנו נפרשנו בקדשים שהכפרה מעכבת בהן.

אומר הכתוב "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר" הייתי אומר: אכן אין טבול יום מותר בתרומה אלא בהערב שמש, מכל מקום אין הוא עובר בלאו, לפיכך כתב רחמנא: "בקדשים לא יאכל עד אשר יטהר", ומכח הפסוק "ובא השמש וטהר" אנו לומדים לפרש את הלאו על טבול יום.

ולדעת התוספות מתבאר לשון הגמרא: כתב רחמנא "עד אשר יטהר", ולא אמרה: כתב רחמנא "כי אם רחץ בשרו במים"; ואולם לפי מה שנתבאר לעיל בהערה מלשון רש"י: "עד אשר יטהר" משמע עד גמר הטהרה, מתבאר לשון הגמרא כפשוטה, כי מאחר שאין הטהרה נגמרת בלא טבילה, ממילא נכלל טמא שלא טבל ב"עד אשר יטהר", הואיל ואין אנו דנים לומר שאין היולדת צריכה טבילה, אלא שאין הטבילה מעכבתה מלאכול בתרומה.

ב. עוד כתבו התוספות: ואי כתב רחמנא "עד אשר יטהר" ו"עד מלאת" ולא כתב "ובא השמש", כלומר: למה לן ובא השמש ללמד על הערב שמש, הרי מעד מלאת ימי טהרה — דהיינו הערב שמש אתה למד כן, ואי משום שלא הייתי יודע אם צריך גם טבילה, הרי די

יכול לכל — בין למעשר בין לתרומה — יהיה טמא עד הערב שמש?
תלמוד לומר מאידך, "עד הערב, וטהר".

מכך שלא אמר הכתוב "ויטהר", משמע שהוא הולך על האמור לעיל: "וטהר", אפילו קודם הערב שמש —

אי "עד הערב וטהר", **יכול** שיטהר בלא הערב שמש לכל דבר?

תלמוד לומר מאידך, "במים יובא וטמא"

הא כיצד יתקיימו שני מקראות הללו?

הוי אומר: **כאן** — "עד הערב, וטהר" — **למעשר** שני, שאינו טעון האדם הטובל לטהרתו [או הכלי], גם בנגיעה.

כאן — "במים יובא וטמא" — לתרומה.

ללמדך שאף נגיעה אינה מותרת בתרומה קודם הערב שמש.

ופרכינן: **ואיפוך אנא!**

ואומר כך: מעשר שני הוא זה שאסור בנגיעה עד הערב שמש, (7) ואילו התרומה מותרת בנגיעה קודם שיעריב שמשו? (8)

אבל יולדת, שהותרה מכללה בימי הטוהר שלה, שאין דם נדותה מטמאתה לבעלה, **אימא לא** החמיר בה הכתוב לאוסרה באכילת קדשים עד שתביא כפרתה.

לפיכך: **צריכא** לשניהם.

עוד מפרשת הגמרא את הכתוב במקום אחר: "וכל אשר יפול עליו מהם [מן השרצים] במותם יטמא, מכל כלי עץ או בגד — **במים יובא וטמא עד הערב** וטהר" —

למה לי גם להאי קרא? (6)

אמר פירש רבי זירא: **לנגיעה**.

שהרי בלא פסוק זה לא למדנו אלא לאכילת תרומה שהיא טעונה הערב שמש, כי בענין זה עוסקים כל המקראות שהובאו לעיל, ואילו פסוק זה — המדבר בכלים — ללמדנו הוא בא, שלא יגע כלי טמא או אדם טמא בתרומה קודם הערב שמש.

דתניא: מצד אחד כתיב: "וכל אשר יפול עליו מהם — במים יובא, וטמא".

ומשמע שאף לאחר ביאת מים [הטבילה] הרי האדם או הכלי ממשיך להיות טמא עד הערב.

6. ביאר רש"י: על כרחך לתרומה איירי [ולא למעשר], מדבעי הערב שמש, ולמה לי? תיפוק ליה מ"ובא השמש וטהר" [דהיינו לתרומה וכפי שנתבאר בגמרא לעיל].

7. עיין בריטב"א.

8. הקשו בתוספות ישנים: ומאי סלקא דעתין, והלא אסיקנא לעיל [עד ב] דתרומה חמורה

משום מחפ"ז?

ונראה לרבינו נתנאל, דדוקא גבי אכילה יש לנו לומר דטומאה חמורה, משום דבתרומה איכא מיתה באוכלה בטומאת הגוף ובמעשר ליכא, אבל בנגיעה שטמא גוף המעשר חמיר טפי מעשר מתרומה שהאוכל מעשר בטומאת עצמו לוקה דאיכא ביה לאו, והאוכל תרומה בטומאת עצמה ליכא אלא עשה [כמבואר לעיל, עג ריש עמוד ב].

ומשנינן: **מסתברא: כי היכי דחמירא אכילה** של תרומה **מאכילה דמעשר לענין טבול יום** — **הכי נמי חמירא נגיעה דתרומה מנגיעה דמעשר לענין טבול יום.**

ואיבעית אימא: נגיעה דתרומה שהיא אסורה בטבול יום **מחבא** — מ"בכל קודש לא תגע", האמור ביולדת, שהיא "טבולת יום ארוך" **נפקא** [ומפרש לה ואזיל].⁽⁹⁾

דתניא: כתיב גבי יולדת, בימי טוהר שלה, שהיא טבולת יום ארוך **"בכל קודש לא תגע"**.

ומפרשת הברייטא: **אזהרה היא לאוכל, שלא** תאכל היולדת בתרומה עד שיעריב שמש במלאת ימי טהרה —

או אינו בא הכתוב לומר אלא אזהרה לזנוג?

תלמוד לומר: "בכל קודש לא תגע, ואל המקדש לא תבוא".

מקיש הכתוב טומאת קודש לטומאת מקדש, כדי ללמדך:

מה טומאת מקדש, כשנכנס אדם למקדש כשהוא טמא בגופו, הוא **דבר שיש בו עונש של נטילת נשמה** [כרת] —

אף אכילת קודש בטומאת הגוף, הוא דבר שיש בו עונש של נטילת נשמה [מיתה בידי שמים].

ומוכח שבאכילה בטומאת הגוף הכתוב

מדבר, שהרי **בנגיעה** המטמאה דבר קודש — **נטילת נשמה ליכא!** לפי שאין עונש של נטילת נשמה על נגיעה של כלי טמא או אדם טמא בדבר קודש!

וכאן מפרשת הגמרא מהיכן למדנו לאיסור נגיעה בתרומה לטבול יום:

ומדאפקיה התורה לאכילה בלשון נגיעה, הרי **הכי קאמר:**

נגיעה הרי היא כאכילה!

ללמדך: כל האסור באכילה בטומאה, אסור גם בנגיעה.

ומוכח שטבול יום, שהוא אסור באכילת תרומה, הרי הוא אסור גם בנגיעה בתרומה.

שנינו במשנתנו: **פצוץ דכא** וכרות שפכה — הן ועבדיהן יאכלו ונשיהן לא יאכלו; ואם לא ידעה משנעשה פצוץ דכא וכרות שפכה — הרי אלו יאכלו:

א. במשנה ובסוגיא לעיל נו ב מתבאר, שנחלקו רבי מאיר וחכמים באשה ה"משתמרת לביאה פסולה" אם אוכלת בתרומה. כלומר: המצפה וממתנת [כמו "שומרת יבם", וכמו "ואביו שמר את הדבר"] להיבעל ביאה הפוסלת אותה בתרומה, הרי היא פסולה, לדעת רבי מאיר, מלאכול בתרומה כל עוד היא משתמרת לביאה זו, ולפיכך שנינו לעיל [והיא דעת רבי מאיר]:

אלמנה המאורסת לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, לא יאכלו [הנשים]

9. הקשו התוספות: כיון דמהכא נפקא, אם כן הדרא קושיא לדוכתיה "במים יובא וטמא עד הערב וטהר" למה לי? וראה מה שביארנו.

בתרומה", שהרי משתמרות הן לביאה פסולה, העושה את האשה חללה דאורייתא.

רבי אלעזר ורבי שמעון מכשירין את המשתמרת לביאה פסולה לאכול בתרומה, ואינה נפסלת עד שתיבעל ותיעשה חללה.

ב. משנתנו עוסקת בבנות ישראל שנישאו לכהן ונעשה בעליהן פצוע דכא או כרות שפכה, אלא שלא באו עליהן בעליהן לאחר שנפסלו. ומכל מקום, הרי הן "משתמרות לביאה פסולה", שהרי אם יבואו עליהן בעליהן, יפסלום, וכפי ששינו: "נשיהן [אחר שבאו עליהן בעליהן] ועבדיהן — לא יאכלו".

ומפרשת הגמרא את דעתו של התנא ששנה את משנתנו:

והוינן בה: **מאן תנא**, מי הוא התנא של משנתנו, הסובר: **משתמרת לביאה פסולה דאורייתא** [לביאה הפוסלת אותה מן התורה, כגון פצוע דכא] **אכלה**, מותרת היא לאכול בתרומה, ולפיכך שנה התנא: ואם לא ידעה משנעשה פצוע דכא וכרות שפכה — ולא פסלה — הרו אלו יאכלו, אף שמכל מקום משתמרות הן לביאת בעליהן הפוסלן?

אמר רבי אלעזר: הלכה זו — **במחלוקת** תנאים היא **שנויה**.

ומשנתנו, בשיטת **רבי אלעזר ורבי שמעון היא**, המכשירים את ה"משתמרת לביאה פסולה דאורייתא" לאכול בתרומה.

אבל לדעת רבי מאיר, הפוסל אשה אלמנה שנישאת לכהן גדול או גרושה לכהן הדיוט

מלאכול בתרומה, הואיל ומשתמרות הן לביאה פסולה, אף כאן לא יאכלו נשותיהן בתרומה מאותה שעה שנפסלו בעליהן, ואם יבואו עליהן ייפסלו נשותיהן.

רבי יוחנן אמר: **אפילו תימא רבי מאיר** היא — הפוסל אלמנה הנישאת לכהן גדול או גרושה הנישאת לכהן הדיוט מלאכול בתרומה — כי לא אמר רבי מאיר אלא בנשים שמתחילת נישואיהן משתמרות הן לביאה פסולה.

אבל **שאני הכא**, במשנתנו — שלא נפסלו בעליהן אלא אחר שנשואם — כיון **שכבר אכלה** האשה בתרומת בעלה קודם שנעשה פצוע דכא או כרות שפכה, לכן ממשיכות הן לאכול מכוחו, כל עוד לא נתחללו בביאתו.

ואילו **רבי אלעזר** אמר: אי אפשר להעמידה כרבי מאיר, אלא כרבי אלעזר ורבי שמעון, כי את הנימוק "**שכבר אכלה**" — **לא אמרינן** שהוא סיבה להאכיל בתרומה הלאה.

דאי לא תימא הכי, אלא אכן אמרינן "שכבר אכלה" בתורת סיבה לאכילת תרומה, תיקשי לך: האם **בת ישראל שנישאת לכהן, ומת בעלה**, הרי זו **תאכל** בתרומה כיון "**שכבר אכלה**" עד שמת בעלה.

ורבי יוחנן הסובר אמרינן "שכבר אכלה", אמר לך, שאין הנידון דומה לראיה:

התם — בבת ישראל שניסת לכהן ומת בעלה — הרי **פקע קנייניה** [פקע קנינו] של הבעל באשתו.

אבל **הכא** — שנעשה בעלה פצוע דכא — **לא פקע קנייניה** של הבעל באשתו.

שנינו במשנה: **איזהו פצוע דכא** כל שנפצעו הביצים שלו ואפילו אחת מהן:

תנו רבנן:

איזהו פצוע דכא:

כל שנפצעו ביצים שלו על ידי מכת חרב או סכין, **ואפילו אחת** מזהן בלבד נפצעה הרי הוא פצוע דכא.

ואפילו ניקבו ביציו, ואפילו נימוקו [הוקטנו] מחמת מכה, **ואפילו חסרו** ביציו כל שהוא.

אמר רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה: שמעתי מפי חכמים שהיו בכרם ביבנה: כל שאין לו אלא ביצה אחת, אינו אלא פריס חמה, וכשר.

ותמהינן: וכי פריס חמה — סלקא דעתך?!

וכי תעלה על דעתך שזה פריס חמה הוא, והרי פריס חמה הוא הסריס מחמת חולי, וזה אינו חולי?!

אלא כך תאמר: **הרי הוא כפריס חמה, וכשר לבוא בקהל.**

ותמהה הגמרא על דברי הברייתא שלמדנו "ואפילו ניקבו":

וכי כשניקב הביצה הרי זה לא מוליד? והרי מוליד הוא — כפי שמוכיחה הגמרא — ואם כן אינו "פצוע דכא"?!

והא מעשה שהיה **בהחוא גברא דסליק לדיקלא** [באדם שעלה על דקל]

עוה-ב **וחרוזה סילוא** [ניקב אותו קוץ] **בביצים, ונפק מיניה כחוט דמוגלא** [ויצא מביציו

שכבת זרע כמין ליחה], ומכל מקום **אוליד**, הרי שאף כשניקבו ביציו הרי הוא מוליד!

ומשנינן: **הא שלח שמואל לקמיה דרב** [שלח שמואל הודעה לרב] **ואמר ליה: צא וחזר על בניו מאין הם!**

כלומר: ממזרים הם מזנות שזינתה עם איש אחר, כי בעלה אינו מוליד.

אמר רב יהודה אמר שמואל: פצוע דכא בידי שמים [על ידי מכה או פחד מרעמים וברד, או שנולד כך ממעי אמו] — הרי זה כשר.

אמר רבא: חיינו דקרינן [זה הוא שאנו קוראים] בתורה: לא יבוא "פצוע" דכא, ולא קרינן "הפצוע".

היות ש"הפצוע" — משמע פצוע מעיקרו, כגון ממעי אמו.

כי אכן הפצוע ממעי אמו הרי הוא כשר.

במתניתא תנא [בברייתא למדנו] לימוד אחר, שאין פצוע דכא אסור אלא אם נפצע בידי אדם, בגזירה שוה:

נאמר: לא "יבוא" פצוע דכא, ונאמר: לא "יבוא" ממזר.

מה לחלץ גבי ממזר בידי אדם הוא, שהרי על ידי ביאת זנות הוא נוצר, אף באן פצוע דכא, שנפצע בידי אדם הוא.

אמר רבא: כתיב: לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל ה'.

פצוע שאסרה תורה הוא הפצוע בכולן, וכדמפרש ואזיל.

דך שאסרה תורה [וכדכתיב "דכא"] הוא הדך בכולן, וכדמפרש ואזיל.

כרות שאסרה תורה הוא הכרות בכולן, וכדמפרש ואזיל.

פצוע בכולן —

בין שנפצע הגיד הרי הוא פצוע דכא, ואסור לבוא בקהל, בין שנפצעו ביצים, בין שנפצעו חוטי ביצים [חוטים שהביצים תלויים בהם בכיס].

דך בכולן —

בין שנידך הגיד, בין שנידכו ביצים, בין שנידכו חוטי ביצים, בכל אלו הרי זה פצוע דכא ופסול מלבוא בקהל.

כרות בכולן —

בין שנכרת הגיד, בין שנכרתו ביצים, בין שנכרתו חוטי ביצים.

אמר ליה ההוא מרבנן [אחד מן החכמים] לרבא:

ממאי דהאי "פצוע דכא" באותו מקום, מנין אנו יודעים לפרש כי "פצוע דכא" הוא מי שפצוע בגיד או בביצים?

אימא מראשו, שמא "פצוע דכא" הוא הפצוע בראשו?

אמר ליה רבא: מולא מנה ביה — בפצוע דכא — דורות, הואיל ולא מצינו שתמנה התורה את דורותיו של הפצוע דכא, ללמדנו האם אסורים הם, ועד כמה דורות הם אסורים, כשם שמצינו בעמוני ומואבי, שאסרה התורה אותם בפירוש עד עולם, וכשם שמצינו במצרי ואדומי שהתירה

התורה בהם דור שלישי, הרי למדת: פצוע דכא אינו מוליד ואין לו דורות —

שמע מינה, פצוע דכא באותו מקום הוא, ואין לו דורות כלל, כי אינו מוליד.

ומקשה הגמרא על ראייה זו:

ודילמא האי דלא מנה ביה דורות, משום דרק איהו הוא דאסור, ואילו בריה ובר בריה כשר?!

כלומר: שמא יש לו לפצוע דכא אפשרות שיוולדו לו דורות אחריו, אלא שלא התייחסה אליהם התורה, כיון שאין הם אסורים כלל, שאין אסור אלא הפצוע דכא עצמו.

ומכח קושיא זו, מוכיחה הגמרא באופן אחר ש"פצוע דכא" באותו מקום הוא, כי:

פצוע דכא הוא דומיא ד"כרות שפכה".

מה כרות שפכה באותו מקום הוא, אף האי — פצוע דכא — נמי באותו מקום הוא.

ומקשינן: ו"כרות שפכה" גופיה [עצמו] — ממאי דבאותו מקום הוא?

אימא משפתיה [בשפתו], שם הוא שופך רוק.

ומשנינן: כרות "שפכה" כתיב.

במקום ששופך [שותת], והוא הגיד, ואילו הרוק שבשפתים אינו שותת ממנו, אלא האדם זורק אותו למרחוק.

ומקשינן: ואימא כרות שפכה הוא הכרות מחוטמו, שהוא מקום ששותת ממנו מי האף?!

ומשנינן: **מי כתיב** "כרות בשפוך", שיהיה משמע שנכרת המקום שהוא שותת קודם כריתה וכמו חוטם!! והרי "כרות שפכה" כתיב, שמשמע: **מי שעל ידי כריתה הוא נעשה ל"שופך"**, אבל **שלא על ידי כריתה, אינו שופך אלא מקלח**, והוא הגיד.

לאפוקי האי — חוטם — **דאידי ואידי** [בין קודם כריתה ובין לאחר כריתה] **שופך הוא**.

במתניתא תנא מקור אחר שפצוה דכא באותו מקום הוא, כי:

נאמר "לא יבוא פצוה דכא", ונאמר "לא יבוא ממזר", והרי אתה למד בגזירה שוה: מנה לחלן — ממזר — **באותו מקום** [על ידי ביאת אותו מקום בא הממזר], **אף כאן** — פצוה דכא — **באותו מקום**.

שנינו במשנה: וכרות שפכה — כל שנכרת הגיד, ואם נשתייר מעטרה אפילו כחוט השערה כשר:

א. אם לא ניקב הגיד, אלא ניקבה העטרה עצמה, אין הוא פסול מלבוא בקהל, וכמו ששנינו בתחילת הפרק לגבי נכרת הגיד, שאין חסרון בכריתה מהעטרה, והוא הדין לניקב, שאין נקרא גיד אלא מן העטרה ואילך, לצד הגוף.

ב. אם **ניקב למטה מעטרה**, לצד הקרקע, שאינו מקום פסול, והיה הולך הנקב באלכסון עד שיצא סוף הנקב **שכנגדו, למעלה מעטרה**, בגיד, שהוא מקום הנפסל בנקב, אך לא היה הנקב מפולש כולו במקום פסול.

סבר רבי חייא בר אבא לאכשורי לבוא בקהל.

אמר ליה רבי אסי לרבי חייא בר אבא: הכי אמר רבי יחושע בן לוי: אם היה הנקב עובר מצד לצד בכל העטרה, הרי אפילו נקב ברוחב כל שהוא, **מעכב** [לפי גירסת רש"י] את אפשרותו להוליד, ולכן פסול הוא מלבוא בקהל.

שנינו במשנה: **ואם נשתייר מעטרה אפילו כחוט השערה כשר:**

יתיב רבינא וקמיבעיא ליה:

"מלא החוט" שאמרו חכמים שאם נשתייר בשר בעטרה הרי הוא כשר —

האם הוא **על פני כולה** של עטרה. או אפילו אם נותר רק **על פני רובה?**

אמר ליה רבא תוספאה לרבינא:

"מלא החוט" שאמרו היינו שנשתייר בשר **על פני רובה**, רוב היקפה של העטרה.

ודוקא אם נשתייר מבשר העטרה על פני רובה **כלפי רישא**, בצד העטרה הסמוך לגיד, אבל אם בשר העטרה הסמוך לגיד נחתך בצורה כזאת שלא נשתייר שם בשר עטרה שיקף את היקף רוב הגיד, אלא רק בהמשך העטרה, בצד הסמוך לקרקע, נשאר בשר מהעטרה שיש בו כדי להקיף את ראש הגיד, הרי הוא כרות שפכה.

אמר רב חונא:

אם נחתך הגיד ונעשה **כקולמוס** [שהוא חתוך באלכסון כדי לכתוב בו], **כשרה**.

נחקק הגיד **כמרוזב** כמו צינור פתוח מצידו

העליון [אך יש לו דפנות, והחקק הוא באמצע] — פסולה.

ומפרשת הגמרא את טעמו של רב הונא:

כי האי [כמרזב] — שליט בה אוירא [נכנס אויר אל בין דפנות הגיד ומתקרר הגיד לתוכו ואין מתבשל בתוכו שכבת הזרע].

ואילו האי [כקולמוס] — לא שליט בה אוירא.

ורב חסדא אמר בהיפוך:

כמרזב, כשרה.

כקולמוס, פסולה.

ומפרשת הגמרא את טעמו של רב חסדא:

כי האי [כקולמוס] גריד, הואיל והגיד צר, אין הגיד מתחמם בשעת תשמיש במקום התשמיש, ועל כן אין שכבת הזרע מקלחת אלא שותתת, ואינה ראויה להולדה.

והאי [כמרזב] לא גריד, הגיד מתחמם בנגיעתו במקום תשמיש, שהרי לא נחסר מעוביו כלום.

אמר רבא:

כוותיה דרב הונא מסתברא, שאמר: כקולמוס כשירה, וכמרזב פסולה, ומשום שהאי לא שליט בה אוירא, והאי שליט בה אוירא —

כי אי משום גרידותא, וכסברתו של רב חסדא, אין זו סברא, מידי דהוה אברזא דחביתא [כי הדבר דומה לפקק החבית], שהוא צר בראשו, וכשנדחק בפיה של חבית,

הרי הוא סותמו בצד עוביו, שהרי בסופו הוא אינו צר.

ואף הגיד, אף שבראשו צר הוא, מפני שנכרת שם, הרי בסופו הוא נשאר בעוביו כברייתו, והגיד מתחמם שם, בעוביו שמאחוריו.

אמר ליה רבינא למרימר: הכי אמר מר זוטרא משמיה דרב פפא: הלכתא לא כדברי רב הונא ולא כדברי רב חסדא, אלא בין כקולמוס בין כמרזב כשרה.

מיהו מיבעיא ליה: האם דוקא כאשר נעשה הגיד כמרזב או כקולמוס למטה מעטרה [לצד הקרקע], או אפילו למעלה מעטרה, לצד הגוף?

ומקשינן עלה: והרי פשיטא דלמעלה מעטרה!

דאי סלקא דעתך למטה מעטרה, הרי אפילו נכרת הגיד נמי כשר, וכמו ששינו במשנתנו שכריתת העטרה אינה פוסלת, אם נשתייר בה בשר כל שהוא כחוט השערה!

ומפרשת הגמרא: ורבינא ששאל שאלה זו אף שהדברים פשוטים הם — לשבושי למרימר הוא דבעי [לידע אם מחודד הוא להשיב על שאלתו].

ההוא עובדא דהוה במתא מחסיא שנחקק הגיד כמרזב, ובאו אל מר בר רב אשי לשואלו אם כשר הוא לבוא בקהל.

שפייה [חתך ושייף את הגיד] מר בר רב אשי, ועשאו כקולמוס, ואכשריה לאותו אדם לבוא בקהל.

ההוא עובדא דהוה בפומבדיתא, איסתתים

גובתא דשכבת זרע [נסתם הנקב של הקנה דרכו מוציא אדם שכבת זרע], ואפיק [הוציא אותו אדם] שכבת זרע במקום דרך הנקב שדרכו להוציא קטנים [מי רגלים].

סבר רב ביבי בר אבוי לאכשורי.

אמר ליה רב פפי:

עו-א וכי משום דאיתנו ממולאי [האם משום שבאים אתם ממשפחה⁽¹⁾ אומללה, היא משפחת בית עלי⁽²⁾] אמריתו מילי מוליתא [אומרים אתם דברים אומללים]?!

ודאי פסול הוא לבוא בקהל, כי רק כאשר שכבת הזרע במקומה, שיוצאת דרך הנקב המיועד לה, הרי היא מבשלה וראויה להוליד, ואילו שלא במקומה לא מבשלה.

אמר רב יהודה אמר שמואל:

ניקב הגיד נקב קטן ונסתם בכל שהוא, ואין ניכר הנקב — בודקים אותו, ורואים —

אם הנקב גדול עד שכל שאילו נקרי [כאשר רואה הוא קרי] ונקרע [מתרחב הנקב] על ידי שמתאסף שם שכבת זרע, הרי הוא פסול.

ואי לאו, שאינו נקרע כשרואה קרי — הרי הוא כשר.

הוי בה רבא [הקשה על כך רבא]:

היבא [באיזה מקום ניקב הגיד]?

אילימא למטה מעטרה, בקצהו של הגיד לצד הקרקע, הרי ודאי כשר הוא, שהרי אפילו נכרת שם הגיד, נמי כשר הוא.

אלא מדובר שניקב בעטרה עצמה, בבשר העבה המוגבה מעל הגיד.

איתמר נמי אמר רב מרי בר מר, אמר מר עוקבא, אמר שמואל:

ניקב בעטרה עצמה, ונסתם הנקב, רואים —

כל שאילו נקרי ונקרע הרי הוא פסול, ואי לאו הרי הוא כשר.

שלח ליה רבא בריה דרבה לרב יוסף:

ילמדנו רבינו היכי עבדינן [כיצד נגרום לכך שיוצא אותו אדם קרי כדי לבדוקו]?

אמר ליה רב יוסף לרבא בריה דרבה: מייתנין נהמא חמימא דשערי [מביאין פת חמה של שעורים] ומנחינן ליה אבי פוקרי [ומניחים על נקב בית הרעי] ומקרי וחזינן ליה [ועל ידי כך יוציא קרי ואפשר לבדוקו].

אמר אבוי: וכי למה לנו כל זה, וכי אטו כולי עלמא יעקב אבינו הואי שלא היה רואה קרי אלא אם כן עשו תחבולות לכך, דכתיב ביה "ראובן בכורי אתה כחי וראשית אוני", ללמדך: שלא ראה יעקב אבינו קרי מימיו?!⁽³⁾

והרי שאר בני אדם בקל יראו קרי, ואין צריך לעשות תחבולות כעין אלו.

ימותו אנשים".

3. נתקשו התוספות: הרי אין אשה מתעברת מביאה ראשונה, ונמצא שבביאה ראשונה קודם

1. התוספות הביאו בשם רש"י "מקוטעים, משפחה אומללה".

2. על משפחת בית עלי נאמר "וכל מרבית ביתך

אלא אמר אביי, כך יש לעשות:

חיבי עבדינן רפואה לגיד שניקב?

מעברין קמיה בגדי צבעונין [מעבירין לפני עיניו של אותו אדם בגדי צבעונין של אשה] ועל ידי זה יראה קרי ונבדקנו.

[ועל ההיתר לעשות בדיקה זו על אף שיש בה השחתת זרע, דנו האחרונים, והוכיחו שבדיקה כדי לקבוע את דינו של אדם אם הוא ראוי לבוא בקהל, אין בה איסור של השחתת זרע לבטלה, כי אין זה לבטלה].

אמר הקשה על כך רבא:

אטו האם כולי עלמא ברזילי הגלעדי הוא שהיה שטוף בזימה, עד שאתה אומר שאם יעבירו לפני כל אדם בגדי צבעונין של אשה הוא יראה קרי?!

אלא מחוורתא כדשנינן מעיקרא להביאו לידי קרי על ידי פת חמה.

תנו רבנן: ניקב הגיד, הרי הוא פסול, מפני שהוא שותת, כלומר, שכבת הזרע יוצאת דרך הנקב, ואינה יורה כחץ כדרכה, כאשר היא יוצאת במקום המיועד לה.

אבל אם נסתם אותו נקב, הרי הוא כשר, מפני שהוא מוליד.

וזהו [ניקב הגיד], פסול שחוזר להכשירו.

"זהו" — למעוטי מאי?

למעוטי קרום שעלה מחמת מכה, בריאה של בהמה שניקבה, דאינו קרום, והרי הבהמה טריפה כשהיתה.

שלח ליה רב אידי בר אבין לאבוי:

מיתנין שערתא [שעורה] ומסרטינן ליה [סורטים את הגיד סביבות הנקב כדי שיוציא מוגלא ודם, ומתוך כך בשר עולה וסותם את הנקב], ומיתנין תרבא, חלב, ושייפינן.

ומיתנין שומשנא גמלא [ומביאים נמלה גדולה] ומנכתינן ליה [מניחים ראשה של נמלה במקום הנקב כשהיא חיה, והיא נושכת ונבדקת ראשה בנקב].

ופסקינן ליה לרישיה.

ואין מסרטין אלא דוקא בשערתא.

אבל בפרזלא [ברזל] מזרף זריף [עושה הוא חבורה].

וחני מילי נקב קטן, אבל בנקב גדול אין מועילה תרופה זו, כי איקפולי מיקפל [לאחר שעלה ארוכה, חוזר ונקלף ונסתר].

אמר רבה בר רב הונא:

המטיל מים משתי מקומות [משתי נקבים, זו המיועדת למי רגלים, וזו המיועדת לשכבת זרע], הרי הוא פסול מלבוא בקהל.

אמר רבא:

לית הלכתא לא כברא [לא כמו הבן הוא רבה בר רב הונא] ולא כאבא [ואף לא כאביו הוא רב הונא]!

לית הלכתא כברא, היינו הא דאמרן, שהמטיל מים משתי מקומות הרי הוא פסול, ואין הלכה כן, אלא כשר הוא.

שנתעברה לאה מראובן, ראה יעקב קרי ולא נולד ראובן מראשית אוננו?!

ולית הלכתא כאבא, דאמר רב הונא: נשים המסוללות זו בזו [משפשות נקבתן זו לזו דרך תשמיש] הרי אלו פסולות לכהונה משום "זונה".

ואין הלכה כן, הואיל ואפילו לרבי אלעזר דאמר: פנוי הבא על הפנויה שלא לשם אישות עשאה זונה, הני מילי איש, אבל אשה — רק פריצותא בעלמא הוא, ולא זנות להיאסר לכהונה.

מתניתין:

פצוע דכא וכורות שפכה —

מותרין בגיורת ומשוחררת.

ואינן אסורין, אלא מלבוא בקהל ה'.

שנאמר: לא יבוא פצוע דכא וכורות שפכה בקהל ה', וקהל גרים [וכן עבדים משוחררים] לא איקרו קהל.

גמרא:

בעו מיניה מרב ששת:

פצוע דכא שפסול קהל הוא ואסור בישראלית והוא כהן — מהו שיהא מותר בגיורת ומשוחררת, ששאר כהנים אסורים בה? (4)

האם פצוע דכא בקדושתה קאי [עומד הוא בקדושת יוחסין שלו], (5) ואסיר הוא בגיורת ומשוחררת.

או דילמא לאו בקדושתה קאי [או שמא אינו עומד בקדושת יוחסין שלו], ושרי [מותר] הוא בגיורת ומשוחררת.

אמר ליה רב ששת: תניתוה, שנינו ענין זה בברייתא: פצוע דכא ישראל, מותר בנתינה [גבעונים, שהיו משבע עממין שבארץ ישראל, ונתגיירו בערמה בימי יהושע, ונקראים "נתינים" על שם שנתנם יהושע לחוטבי עצים ושואבי מים], אף ששאר ישראל אסורים בה.

ואי פלקא דעתך פצוע דכא בקדושתה קאי [עומד הוא בקדושת יוחסין שלו], האיך מותר הוא בנתינה, והרי איקרי כאן בשבע עממין שבארץ ישראל: "לא תתחתן בהם", ואף שהנתינים נתגיירו, הרי הם בכלל האיסור.

וביאר התוספות שלא מיעכה בתוליה באצבע, ועל כן היתה יכולה להתעבר מביאה ראשונה.

4. לעיל ס ב נתבאר מה טעם אסורה הגיורת לכהן; וברש"י כאן כתב: כהן כשר אסור בגיורת ומשוחררת משום זונה, שנבעלה מקודם, ודבריו הם שלא כדברי רוב הראשונים, וכבר נתבאר לעיל ס ב, שנתחבטו הראשונים והאחרונים בביאור שיטתו.

5. א. ביאר החזון איש, שספק הגמרא הוא לענין "קדושת יוחסין" [ודלא כהחלקת מחוקק אבן העזר ה א] ולדעתו, אין חילוק בין גיורת לבין שאר פסולי כהונה [ודלא כהבית שמואל אבן העזר ה א]; והסוגיא מתבארת ביתר פשיטות לפי דעתו של החזון איש.

ב. בהמשך הסוגיא מתבאר שספיקו של רב ששת אינו דוקא בקדושת כהונה לענין יוחסין, אלא אף בקדושת יוחסין של ישראל, וספק אחד

אלא ודאי, אין פצוע דכא עומד בקדושת יוחסין שלו, ולפיכך מותר הוא בנתינה.

אמר רבא: אטו האם התם שאסרה תורה להתחתן בשבע עממין, ⁽⁶⁾ **משום קדושה ולא קדושה הוא** שאסרתם תורה, עד שנאמר: אפילו כשהם גרים אסרה התורה אותם [רש"י]!?

והרי הטעם שאסרה תורה אותם הוא משום: **דילמא מוליד בן, ואזל פלח לעבודת כוכבים הוא** [שמא ילד בן שילך ויעבוד עבודה זרה].

וכיון שזה הוא הטעם [ולא משום קדושה], הרי ודאי שהני מילי בהיותן עובדי כוכבים הוא שאסרה אותם התורה.

אבל כי מגיירי בישראל [כשנתגיירו ונעשו ישראל; ויש גורסים: מישרא שרן] שרו מן התורה —

ועל כרחנו שהנתינים אינם אסורים מחמת היותם משבע עממין וכלולים בלאו ד"לא תחתן בס", אלא רבנן [דוד המלך] ⁽⁷⁾ הוא

דגזרו בהו בנתינים איסור חתנות, כעין איסור שאסרה תורה על כל שבע עממין בהיותם עובדי כוכבים.

ומעתה לא יקשה לך אם פצוע דכא בקדושתיה קאי, למה מותר הוא בנתינה, משום דכי גזרו בהו רבנן [למי אסרו חכמים את הנתינים], רק בהנך דבני אולודי [בראויים להוליד], בדומה לאיסור מן התורה, שהוא משום דילמא מוליד.

אבל האי, פצוע דכא **דלאו בר אולודי** [אינו ראויה להוליד] — **לא גזרו ביה רבנן.**

ומקשה הגמרא: **אלא מעתה,** ⁽⁸⁾ **ממזר, דבר אולודי** [ממזר שראוי הוא להוליד], ומוזהר על כל איסורין שבתורה, ואסור הוא בשבע עממין בהיותם עובדי כוכבים, ⁽⁹⁾ האם חכי נמי נאמר דממזר אסיר מדרבנן בנתינה?

והא תנן: ממזרים ונתינים מותרים לבוא זה בזה!?

אלא, מבארת הגמרא באופן אחר את טעם היתר פצוע דכא בנתינה:

הוא אם פצוע דכא כהן מותר בגיורת ואם פצוע דכא ישראל מותר בנתינה שהיא אסורה לישראל. ג. בהמשך הסוגיא מתבאר [ראה לקמן בהערות], שממזר אינו עומד בקדושתו, ולמדנו מכאן שפסול קהל אינו עומד בקדושתו, אלא שבפצוע דכא מסתפק רב ששת, ולא נתבארו בגמרא צדדי הספק.

6. לשון רש"י הוא: אטו התם דקאסר רחמנא להתחתן בעובדי כוכבים, ולשון זה צריך ביאור, שהרי אנו דנים לאוסרם אפילו כשנתגיירו, ועיקר כוונת הגמרא היא על שבע עממין, ועל פי זה נתבאר בפנים.

7. א. כדאמרינן לקמן עז ב, אמר רב חנא בר אדא: נתינים דוד גזר עליהם [חתנות, רש"י שם], שנאמר: ויקרא המלך לגבעונים ויאמר אליהם והגבעונים לא מבני ישראל המה, וכפי שהגמרא מפרשת שם את הטעם.

8. ממזר אינו עומד בקדושתו הואיל ופסול קהל הוא, אבל בפצוע דכא לא פשיטא ליה לגמרא שאינו עומד בקדושתו.

9. כתב רש"י: ואסור הוא בעובדת כוכבים, כוונתו לומר: בשבע עממין בהיותם עובדי

והרי מצינו: "ויתחתן" שלמה את בת פרעה מלך מצרים.

הרי שהכתוב קורא חיתון אף עם גויה שאינה בת חתנות?!

ומשנינן: גיורי גירה שלמה לבת פרעה, ואחר נתחתן עמה.

ותמהינן עלה: והא לא קיבלו גרין לא בימי דוד ולא בימי שלמה?!

ומשנינן: מידי הוא טעמא שלא קיבלו גרים, אלא משום שלא היו מתגיירים אלא לשולחן מלכים, כלומר: בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל [רמב"ם],

אבל הא — בת פרעה המלך, שגדלה בבית עו-ב מלך — לא צריכא ליה לשולחן מלכים של שלמה, וגירות לשם שמים היתה, ולפיכך קיבלוה.

ואכתי תמהינן על שלמה, שנשא את בת פרעה:

כי גזור רבנן — בכשרים, אבל בפסולים כגון פצוע דכא וממזר לא גזור רבנן, וכדאמרינן בעלמא: מילתא דלא שכיחא, לא גזור בה רבנן.⁽¹⁰⁾

הדר אמר רבא: לאו מילתא היא דאמרי [חזר בו רבא ואמר: אין נכון מה שאמרתי] שלא אמרה תורה לא תחתן בם בשבע עממין אלא בגויותן.

שהרי אדרבה, יש לומר שעיקר איסור התורה הוא בגירותן, הואיל ובהיותן עובדי כוכבים לית להו חתנות [אין קדושין תופסין עם ישראל]. ורק כשנתגיירו אית להו חתנות בישראל, ועל כך אסרה תורה: לא "תחתן" בם.

ואם כן אתה למד, הואיל ופצוע דכא מותר בנתינה, על כרחך פצוע דכא לאו בקדושתיה קאי.⁽¹¹⁾

מתיב רב יוסף לרבא שאמר: אי אפשר שתאסור התורה "להתחתן" בשבע עממין, הואיל ובגויותן לית להו חתנות.

עליהם, אלא איסור הנתינים מדאורייתא הוא כשאר שבע עממין שאסורים בחיתון כשנתגיירו; ופירש רבינו תם בכתובות כט א, ש"דוד לא גזר עליהו אלא שעבוד, ולא לאוסרן בבנות ישראל, דהא אסירן וקיימי מלאו ד"לא תחתן", אלא [לפיכך גזר עליהם שעבוד] כדי שלא יטמעו בישראל, והא דגזר בהו טפי משאר פסולי קהל, משום דהוו אומה שלימה; וחלק על רש"י שם שנקט בפשטות שהנתינים אסורים משום שדוד גזר עליהם, ותמה עליו מסוגייתנו לפי מה דמסיק רבא.

וראה עוד בדברי רש"י לקמן עח ב, ובראשונים שם.

כוכבים, שאם לא היה אסור בהיותן עובדי כוכבים לא היו אוסרים חכמים את הנתינה עליהם, שכן גזירת חכמים היתה כעין איסור דאורייתא.

10. ועוד פירש רש"י פירוש אחר: אי נמי שלא היתה גזירה זו משום איסור, אלא לפי שלא היו רחמנים, אמר דוד: אין ראויין להתערב ישראל בהן, לכך לא אסר את הפסולים, כלומר: הואיל ובישראלית אסורים הם.

11. מתבאר מסוגייתנו, שרבא חלוק הוא על רב חנא בר אידי שאמר לקמן עח ב: נתינים דוד גזר

ואמר מנימין: אני מצרי ראשון, ונשאתי מצרית ראשונה.

ואני אשיא לבני — שהוא מצרי שני — מצרית שניה, ⁽³⁾ כדי שיחא בן בני מצרי שלישי וראוי לבוא בקהל.

הרי למדת שאף המצרים הגרים כיום במצרים אסורים הם לבוא בקהל. ⁽⁴⁾

אמר תירץ רב פפא: האם אנן משלמה ליקו ונתיב [וכי נעמוד אנו ונקשה משלמה]!?

שלמה — לא נסיב מיד!

לא היו לו נישואין בה, אלא רק דרך אהבה ולא דרך חתנות [תוספות]. ⁽⁵⁾

ותיפוק ליה דהא — בת פרעה — מצרית ראשונה [דור ראשון לגרות] היא, ולא התירה תורה את המצרים אלא בדור שלישי שלהם, כמאמר הכתוב: דור שלישי יבוא להם בקהל ה'. ותיקשי: האיך נשאה שלמה!?! ⁽¹⁾

וכי תימא ליישב: הנך — האומה המצרית אותה אסרה התורה — אזלי לעלמא [טבעו בים] ⁽²⁾, והני הגרים במצרים — אחריני נינהו [אומות אחרות הן שבאו וישבו במצרים], ולא אסרה אותם התורה, ולפיכך נשא שלמה את בת פרעה, ואין איסור התורה אלא על ערב רב שנתערבו בישראל.

והא תניא: אמר רבי יהודה: מנימין, גר מצרי, היה לי חבר, מתלמידי רבי עקיבא.

[וכעין זה כתב רש"י בסוטה ט א].
ודברי רש"י אלו תמוהים מן הסוגיא עצמה שהביא רש"י, שלא נמצא שם מי שיאמר: הבן מצרי שני משום "הלך אחר פסולין", והאחרונים נתקשו בזה, ראה שער המלך פרק יד מאיסורי ביאה, וראה מה שכתב הגר"א בביאורו לשולחן ערוך סימן ד.

4. התוספות נתקשו לפי ביאורם, שנידון הגמרא היה משום שהמצרים המקוריים הלכו למקומות אחרים, שאם כן יש לומר שמנימין היה מן המצרים שישבו במקומות אחרים!?
ותירצו: דאי מן המצרים שנתיישבו בשאר ארצות לא היה קורוהו גר מצרי שלא היו ידועים בשאר ארצות.

5. לפי דעת התוספות שהקשיא היתה האיך הותר לשלמה לשאת מצרית מאחר שאסרתם תורה, מתבאר מסוגיא זו, שלא אסרה תורה את המצרים אלא דרך חתנות ולא איסור ביאה

1. רש"י פירש קושיית הגמרא באופן אחר: ותיפוק ליה דאפילו גיירה מצרית ראשונה היא, ואפילו הכי קרי ליה חתנות.
ותמהו עליו התוספות: וקשה, דפשיטא דשייך בה חתנות דהא תפסי בה קדושין [מאחר שגיירה]!?

והב"ח הביא בשם ספרים אחרים הגורסים ברש"י: דאפילו הוי גיורת הא הוי מצרית ראשונה ואסירא ליה, ולפי ספרים אלו ביאור הקושיא לרש"י היא כמו לתוספות.

2. וכי אזהר רחמנא מערב רב בלבד. רש"י. והתוספות פירשו באופן אחר: אזלי לעלמא, הלכו ונתיישבו בשאר ארצות.

3. כתב רש"י: שאם אשיאנו מצרית ראשונה, יהא בנה שני לה, דאמרינן בפירקין [לקמן עח א] הלך אחר פסולין; כלומר: והואיל ומצרית ראשונה היא ופסולה יותר מן הבעל, הולכים אחריה, והבן יהיה מצרי שני ואסור לבוא בקהל

דהרי כתיב ביה בשלמה: "מן הגויים אשר אמר ה' אל בני ישראל לא תבואו בהם, והם לא יבואו בכם, אכן יטו את לבבכם אחרי אלהיהם — בהם דבק שלמה "לאהבה" !
הרי שלא היה זה חיתון.

אלא קשיא מן הכתוב: "ויתחתן שלמה את בת פרעה", ומבואר שנשא אותה שלמה, ולא דבק בה לאהבה בלבד.

ומשנינן: מתוך אהבה יתירה שאהבה — מעלה עליו הכתוב כאילו נתחתן בה.

וכאן שבה הגמרא למבואר לעיל, לפשוט את הספק בפצוע דכא, האם בקדושתו הוא עומד, ממה שלמדנו בבביתא: פצוע דכא מותר בנתינה —

אמר הקשה ליה רבינא לרב אשי: והא אנן לא תנן הכי [גירסת רש"י והב"ח] במשנתנו !

דהא תנן: פצוע דכא וכו' מותרים בגירות ומשוחררת.

ומשמע שדוקא גירות ומשוחררת, שהן מותרות לשאר ישראל, הן בלבד מותרות לפצוע דכא.

הא בנתינה, שאף לשאר ישראל היא אסורה — אסירי פצוע דכא וכו' שפכה !

אמר ליה רב אשי לרבינא: וליטעמך, שאתה בא לדקדק לשון ממשנתנו, אימא סיפא:

ואינן אסורין אלא מלבוא בקהל.

והרי משמע: הא בנתינה — שרו.

אלא מהא, ממשנתנו — ליכא למשמע מינה, הואיל ומן הרישא משמע כך, ומן הסיפא משמע אחרת.

מתניתין:

עמוני ומואבי שנתגיירו — אסורים לבוא בקהל, ואיסורן הוא איסור עולם [בניהם ובני בניהם, עד סוף העולם].

אבל נקבותיהם של עמון ומואב — מותרות מיד, כשנתגיירו.

מצרי ואדומי שנתגיירו אינם אסורים אלא עד שלשה דורות, ולא עד בכלל, ואין אסור אלא הוא עצמו ובנו, אבל בן בנו מותר.

אחד זכרים ואחד נקבות אסורים.

רבי שמעון מתיר את הנקבות של מצרים ואדום, מיד כשנתגיירו.

אמר רבי שמעון: והרי קל וחומר הם הדברים שיהיו הנקבות של מצרים ואדום מותרות מיד:

ומה אם במקום — עמון ומואב — שאסר הכתוב את הזכרים איסור עולם, התיר את הנקבות מיד.

מקום — מצרים ואדום — שלא אסר את הזכרים איסור עולם אלא עד שלשה דורות, אינו דין שנתיר את הנקבות מיד.

וביאור תירוץ הגמרא לפי שיטת רש"י הוא: אפילו אם תימצי לומר שהכתוב קורא חיתון גם

בעלמא; אבל לשיטת רש"י בביאור הקושיא אין ראייה לדין זה מן הגמרא.

אמרו לו חכמים: אם הלכה שמעת מרבתיך, (6) אכן נקבל דבריך.

ואולם אם לדין [אם אתה דן קל וחומר מעצמך] — **יש תשובה** להשיב עליו, ומפרש לה בגמרא.

אמר להם רבי שמעון לחכמים: לא כי.

כלומר: לא כאשר אתם אומרים: אם לדין יש תשובה, כי אפילו אם מעצמי הייתי דורש אין לכם תשובה.

ומכל מקום, **הלכה מפי רבתי אני אומר.**

גמרא:

והוינן בה: **מנא הני מילי** שנקבותיהן של עמון ומואב מותרות מיד?

וכדי לפרש ענין זה, מביאה הגמרא את המשא ומתן שהיה על כשרותו של דוד לבוא בקהל עקב היותו מזרעה של רות המואביה, אשתו של בועז.

שנאמר "ובועז הוליד את עובד. ועובד הוליד את ישי וישי הוליד את דוד [סוף רות]".

אמר פירש רבי יוחנן: דאמר קרא:

"ויאספו פלשתים את מחניהם למלחמה.

ויצא איש הבנים ממחנות פלשתים גלית שמו. ודוד בן איש אפרתי הזה מבית לחם יהודה, ושמו ישי, ולו שמונה בנים. והאיש בימי שאול, זקן בא באנשים. והוא [דוד] מדבר עמם, והנה איש הבנים עולה, גלית הפלשתי שמו, מגת ממערכות פלשתים. ויאמר שאול אל דוד לא תוכל ללכת אל הפלשתי הזה. ויאמר דוד: ה' אשר הצילני מיד הארי ומיד הדוב — הוא יצילני מיד הפלשתי הזה. ויאמר שאול אל דוד: לך, וה' יהיה עמך. וילבש שאול את דוד את מדיו, ונתן קובע נחושת על ראשו. ויחזק דוד מן הפלשתי בקלע ובאבן, ויך את הפלשתי, וימיתו, וחרב אין ביד דוד.

וכראות שאול את דוד יוצא לקראת הפלשתי, אמר אל אבנר שר הצבא: בן מי זה הנער אבנר? ויאמר אבנר: חי נפשך המלך אם ידעתי."

ועל כרחנו צריכים אנו לפרש את שאלתו של שאול באופן אחר מפשוטו, שהרי:

וכי לא ידע ליה [לא הכירו] שאול לדוד?

והבתיב בפרק הקודם: ויבוא דוד אל שאול ויעמוד לפניו **ויאהבהו מאד**, ויהי לו **נושא כלים**.

אלא, שמא תאמר: לא על דוד שאל שאול, **אלא אאבוה דדוד קא משאיל** שאול, וכמו שאמר: "בן מי זה הנער".

"חיתון" רק משום אהבה יתירה, וכדמסיק הגמרא.

6. כתבו התוספות [עז ב ד"ה הלכה]: לאו הלכה

במקום דלא שייך חתנות, היינו משום שהם דרים זה עם זו דרך חתנות, אבל שלמה הרי לא דר עמה דרך חתנות כלל וכדמוכח מן הפסוק, וכיון שכן על כרחך שלא קרא הכתוב למעשי שלמה

אף זו אי אפשר. שהרי: וכי את אביו של דוד לא ידע ליה שאול?!⁷

והכתיב: באותו פרק כשהכתוב מתאר מי הוא דוד: "ודוד בן איש אפרתי הזה מבית לחם יהודה ושמיו ישי, ולו שמונה בנים והאיש [ישי] כימי שאול זקן בא באנשים".

ואמר פירש רב, ואיתימא רבי אבא את הפסוק: זה ישי אבי דוד, שנכנס באוכלוסא [שר על ששים ריבוא], ויצא באוכלוסא.

וכיון שהיה שר במלכותו של שאול, ודאי הכירו שאול.

אלא, ודאי מתוך שהיה ברור לו לשאול שדוד יהא מלך, או לכל הפחות אדם חשוב [וכדמפרש ואזיל], הכי קאמר שאול לאבנר:

זיל שאל על אבותיו הראשונים של דוד: אי מפרץ אתי [האם דוד מזרעו של פרץ בן יהודה הוא], אי מזרח [בנו של יהודה] אתי

כי אי מפרץ אתי — מלכא הוי [מלך יהא דוד], כי על כן נקרא שמו "פרץ", שהמלך פורץ גדרות של אחרים לעשות לו דרך קצרה מביתו לפרדסו או כרמו, ואין ממחין בידו.

ואי מזרח אתי — חשיבא בעלמא הוי [יהא דוד אדם חשוב בלבד].

מאי טעמא אמר ליה שאול לאבנר: "שאל עליה"?

כלומר: למה היה ברור לו לשאול בדוד שיהא מלך או חשוב, עד שביקש לידע את יחוסו?

כי סימני מלכות ראה שאול בדוד. דכתיב: וילבש שאול את דוד, מדיו כמדתו.

כלומר: בגדיו של שאול היו מתאימים למדתו של דוד בדרך נס [מהרש"א].

וכתיב ביה בשאול, כלומר: אף שנאמר על שאול: משכמו ומעלה גבוה מכל העם, ובדרך הטבע לא היו תואמים בגדיו את מדותיו של דוד, בכל זאת אירע נס והתאימו בגדי שאול לדוד.

אמר ליה דואג האדומי לשאול: עד שאתה משאיל [שואל ומתעניין לדעת] עליו אם הגון הוא למלכות אם לאו — שאל עליו: אם בכלל ראוי הוא לבוא בקהל, אם לאו?! (7) —

מאי טעמא יש לפקפק בדבר כשרותו של דוד?

כיון דקאתי דוד מרות המואביה, ונמצא שאף דוד פסול לבוא בקהל.⁽⁸⁾

אמר ליה אבנר: הרי תנינא: כתיב "לא יבוא עמוני בקהל ה'".

בקהל, שאם לא, הרי הוא פסול מלהיות מלך, שאין ממנין מלך אלא מן המיוחסין, וכתוספתא פרק ד מסנהדרין.

8. א. הטעם שרצו לפסול את דוד אף על גב שמצד אביו ישראלי הוא ולא מואבי, היינו

למשה מסיני קאמר, דאם כן אמאי פליג עליה רבי יהודה, אלא הכי קאמר: הלכה אני אומר, כך קבלתי מרבותי; וכן נראה מרש"י כאן.

7. ביאר מרן רי"ז הלוי בחידושויו על מגלת רות, דהכי קאמר דואג: שאל עליו אם ראוי הוא לבוא

וּדְרִשִּׁינָן: עֲמוּנִי וְלֹא עֲמוּנִית.

וְכֵן דְּרִשִּׁינָן "מוֹאֲבִי" וְלֹא מוֹאֲבִית!

וְהוּאִיל וְדוּד מִן הַמוֹאֲבִית הוּא בֹא, אִין לַפִּקְקֵק בְּכַשְׁרוֹתוֹ.

אִמֵּר לִיָּה דּוֹאָג: אֲלֵא מַעַתָּה שְׂאֵתָה דּוֹרֶשׁ "עֲמוּנִי" וְלֹא עֲמוּנִית, שְׂמֵא תְּדַרְּשׁ גַּם לֹא יִבּוֹא מִמּוֹזֵר בְּקַהֲלָהּ, וְלֹא מִמּוֹזֵרִת!?

אִמֵּר לִיָּה אֲבִנֵּר: הִרִי "לֹא יִבּוֹא מִמּוֹזֵר" כְּתִיב, וְנוֹטְרִיקוֹן הוּא: "מוֹם זֶר", לְלַמֵּד: כֹּל שִׁישׁ בּוֹ מוֹם שֶׁל "זֵרוּת", שְׂאִין תְּפִיסַת קִידוּשִׁין בֵּין הוֹרִיו לְפִי שֶׁהֵם זֵרִים זֶה לְזֶה, הִרִי הוּא אֲסוּר לְבּוֹא בְּקַהֲלָהּ. וְאַף הַנִּקְבָּה אֲסוּרָה, כִּיּוֹן שֶׁנִּבְעֵלָה אִמָּה מִמִּי שֶׁהִיָּה זֶר וְנִכְרִי אֲצֵלָה [רִיטֵב"א בְּהַבְנַת רִשִּׁי].

עוּד הִקְשָׁה לוֹ דּוֹאָג: אֲלֵא מַעַתָּה, שְׂמֵא גַם תְּדַרְּשׁ: "לֹא תִתְעַב מִצְרִי כִּי גֵר הֵייתָ בְּאַרְצוֹ. בָּנִים אֲשֶׁר יוֹלְדוּ לָהֶם, דּוֹר שְׁלִישִׁי, יִבּוֹא לָהֶם בְּקַהֲלָהּ" —

מִצְרִי לֹא מִצְרִית!?

אִמֵּר לִיָּה אֲבִנֵּר: שְׂאֵנִי הֵבֵא, בְּעֲמוּנִי, דְּמִפְרִשׁ טַעֲמָא דְּקִרְאָה: לֹא יִבּוֹא עֲמוּנִי וְמוֹאֲבִי בְּקַהֲלָהּ עַל דְּבַר אֲשֶׁר לֹא קִידְמוּ אֶתְכֶם בְּלַחֵם וּבְמִים.

וְלִכֵּן אִין הַנִּקְבוֹת אֲסוּרוֹת, כִּי רַק דְּרַכּוּ שֶׁל אִישׁ לְקִדְמָה, וְלֹא דְרַכְּהָ שֶׁל אִשָּׁה לְקִדְמָה, [וְרֵאָה תּוֹסֶפֶת בִּיאוּר בְּהַעֲרוֹת⁽⁹⁾].

אִמֵּר לִיָּה דּוֹאָג: מְכַל מְקוֹם הִיָּה לָהֶם — לְעֲמוּנִים — לְקִדְמָה אֲנָשִׁים לְקִרְאָתָם אֲנָשִׁים, וְנָשִׁים לְקִרְאָתָם נָשִׁים.

וְרֵאָה עוּד בְּחִידוּשֵׁי מֶרֶץ רִי"ז הַלּוִי בְּחִידוּשֵׁי עַל מְגִילַת רוּת, וְלִפִּי דְבָרָיו חוֹשְׁבִים הִיוּ דּוֹאָג וְסִייעָתוֹ כִּי בּוֹעֵז הִתִּיר אוֹתָהּ מַעֲצָמוֹ עַל יְדֵי דְרֶשֶׁה "עֲמוּנִי וְלֹא עֲמוּנִית", וְעַל כֵּן יִכּוֹלִים הִיוּ לְחַלּוֹק עַל כֵּךְ וּלְפָרוֹךְ אֶת הַדְּרֶשֶׁה כְּמִבּוֹאֵר בְּהַמְשָׁךְ דְּבָרֵי הַגְּמָרָא, וְאוֹלָם בְּסוּפּוֹ שֶׁל דְּבַר הַתְּבַרֵּר שִׁסּוּד הַהִיתֵר הוּא מֵהַלְכָה לְמִשְׁה מְסִינִי, וְכִפִּי שִׁתְּבַאֵר בְּגִמְרָא לְקַמֵּן עַח א וְבַהֲעֲרוֹת.

9. בִּיאָרוּ הָרַאשׁוֹנִים, שְׁעֲמוּנִית בְּלִבָּד הִיא שְׂאֲסוּרָה מִשּׁוּם שֶׁלֹּא קִידְמוּ בְּלַחֵם וּמִים, אֲבָל הַמוֹאֲבִים קִידְמוּ, וְכִמוּ שְׂנֵאֲמֵר [דְּבָרִים ב, כח כט]: "אוֹכֵל בִּכְסֵף תִּשְׁבִּירִנִי וְאֲכַלְתִּי, כֹּאֲשֶׁר עָשׂוּ לִי וְגו' וְהַמוֹאֲבִים הַיּוֹשְׁבִים בְּעַר". וְטַעַם אִיסוּר הַמוֹאֲבִי הוּא מִשּׁוּם "וְאֲשֶׁר שָׂכַר עֲלֶיךָ אֶת בְּלַעַם בֶּן בְּעוֹר לְקַלְלֶךָ" [דְּבָרִים כג ה], וְכִיּוֹן שְׂרוֹת מוֹאֲבִית הִיָּתָה, עֵיקַר הַטַּעַם שֶׁהִיא מוֹתֶרֶת הוּא מִשּׁוּם שְׂאִין דְּרַכְּהָ שֶׁל אִשָּׁה לְשִׁכּוֹר, וְכְּמִבּוֹאֵר

מִשּׁוּם דֶּהֱלֵךְ בֹּאֵב וְאִם אַחֵר הַפְּסוּל, רֵאָה סוּגִיית הַגְּמָרָא לְקַמֵּן עַח א וּב.

ב. תִּמָּה הַמַּהֲרֶשׁ"א [בְּחִידוּשֵׁי אֲגָדוֹת לְקַמֵּן עַז א ד"ה כְּתֵנָא]: מָה שִׁיךְ לַפִּקְקֵק בְּדַבָּר שֶׁתִּהְיֶה רוּת אֲסוּרָה, וְהִרִי בּוֹעֵז הוּא זֶה שֶׁנִּשְׁאָה ו"בּוֹעֵז זֶה אֲבָצֵן וְהִיָּה שׁוֹפֵט אֶת יִשְׂרָאֵל כְּמָה שְׁנִים כְּמִפּוֹרֶשׁ בְּקִרְאָה, וְאִיךְ נִשָּׂא פְּסוּלֵי הַקָּהֵל כְּרַבִּים כְּמוֹ שֶׁכְּתוּב, וְיִקַּח עֲשֶׂרָה אֲנָשִׁים!?! וְרֵאָה עוּד שֶׁם שֶׁהֶאֱרִיךְ בְּדַבָּר.

וְיִסּוּד תִּירוּצוֹ הוּא, שֶׁבּוֹעֵז עָשָׂה כֵּן מִשּׁוּם יְבוֹם שֶׁכְּתִב הַרְמַב"ן [בְּפֶרֶשֶׁת וַיִּשָּׁב בְּמַעֲשֵׂה יְהוּדָה וְתַמָּר], שֶׁהוּא שִׁיךְ בְּכָל הַקְּרוֹבִים, וְעַל כֵּן בֹּא עָשָׂה שֶׁל יְבוֹם וְרַחָה אֶת לֹא תַעֲשֶׂה "לֹא יִבֹּא עֲמוּנִי". רֵאָה עוּד שֶׁם שֶׁהֶאֱרִיךְ יוֹתֵר.

וְכִבֵּר תִּמָּהוּ הָאֲחֵרוֹנִים, שׁוּדָאִי אִין עָשָׂה לְאַחֵר מִתֵּן תּוֹרָה אֲלֵא מָה שְׂאִמְרָה תּוֹרָה שִׁיבֵם אַח אֶת אֶשֶׁת אַחִיו, אֲבָל לֹא שִׁיבֵם אֶת אֶשֶׁת קְרוֹבִיו הָאֲחֵרִים, וְאִיךְ יִידְחָה הֵלֹא?!

ומאחר שאף הנשים לא קידמו את ישראל, אסרה התורה אף את הנשים.

אישתיק אבנר.

מיד — "ויאמר אבנר: חי נפשך המלך, אם ידעתי. ויאמר המלך: **שאל אתה בן מי זה העלם**".

והרי **התם** [בפנייתו הקודמת של שאול לאבנר], **קרי ליה שאול לדוד "נער"** [כדכתיב: וכראות שאול, אמר אל אבנר שר הצבא בן מי זה "הנער"], ואיו **הבא קרי ליה "עלם"**?

אלא ודאי, **הכי קא אמר ליה שאול: הלכה "נתעלמה" ממך** אם מותר דוד לבוא בקהל. **צא ושאל בבית המדרש.**

שאל אבנר בבית המדרש: האם עמונית ומואבית אסורות.

אמרו ליה לאבנר בבית המדרש: כתיב: "לא יבוא עמוני", הרי למדת: עמוני ולא עמונית. וכתיב: **"מואבי" ולא מואבית.**

עו-א **אקשי לחו דואג כל הני קושייתא** [כל אותן קושיות] שהקשה בתחילה לאבנר.

אישתיקו החכמים שבבית המדרש, ולא ידעו להשיבו.

בעי רצה דואג לאברוזי עליה, על דוד, שפסול הוא לבוא בקהל.

מיד קם איש בשם "יתרא", שהיה חתנו של ישי, אבי דוד, ומנע מדואג להכריז על דוד שהוא פסול לבוא בקהל!

ומבאר הגמרא, שמצינו לאיש הזה שתי שמות —

מצד אחד מצינו בספר שמואל [ב פרק יז כה] שהיה שמו יתרא הישראלי, דכתיב:

"ואת עמשא שם אבשלום תחת יואב, על הצבא.

ועמשא היה בן איש, ושמו של האיש — יתרא הישראלי, והוא האיש אשר [האיש ההוא, אביו של עמשא] בא אל אביגיל, בת נחש".

וישי, אבי דוד, נקרא "נחש", היות והוא היה אחד מארבעת הצדיקים שלא מתו אלא בעטיו של הנחש, שגרם מיתה לאדם.

הרי למדת, ששם אביו של עמשא הוא "יתרא הישראלי".

ומאיך, **כתיב** בדברי הימים שהיה לו שם אחר: "ואבי עמשא — יתר הישמעאלי".

אמר רבא: מלמד הכתוב, שקרא ליתרא הישראלי בשם "יתר הישמעאלי", שחגר יתר את חרבו כישמעאל, ואמר: כל מי שאינו שומע הלכה זו — ידקר בחרב!

והוסיף עוד המאירי: ושם תאמר ובשכירות בלעם מיהא מה חטאו? והלא בלק הוא ששכר. כבר ידעת, שכך הוא מתכסיס הדת, להיות המלך נענש על עוון העם והעם על עוון המלך,

בירושלמי [ראה ריטב"א, ובכל מה שהביא]. והמאירי כתב: שלא קידמו אלא אותם מואבים שבער, והם מיעוט שבהם, ונידונו כולם אחר הרוב.

כך מקובלני⁽¹⁾ מבית דינו של שמואל הרמתי: רק עמוני אסור לבוא בקהל, ולא עמונית. רק מואבי אסור לבוא בקהל, ולא מואבית.

ותמהינן: ומי מהימן יתרא להעיד עתה על כך?

והאמר רבי אבא אמר רב: כל תלמיד חכם שמורה הלכה בשם רבו, ובא —

אם קודם מעשה [קודם שבאת הוראה לידו] **אמרה ושנאה** לתלמידיו בבית המדרש בשם רבו, אז שומעין לו.

ואם לאו, אין שומעין לו, כי שמא מחמת מעשה הבא לידו אמרה.⁽²⁾

ומשנינן: **שאני הבא, דהא שמואל ובית דינו קיים!** ובדבר העשוי להתגלות כשקר — לא משקר בו אדם.⁽³⁾

אלא שגם אם יש לנו הלכה למשה מסיני על כך, **מכל מקום** — קשיא נימוקו של הכתוב לאסור את העמונים והמואבים.

שהרי אמרה תורה שטעם איסורם הוא "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם", והרי אף נשים היה להם לקדם בלחם לקראת נשים, ומכח הנימוק הזה לא היה מקום לחלק בין זכרים לנקבות!⁽⁴⁾

ומשנינן: לא היה לנשים לקדם לקראת נשים, הואיל ואין דרך אשה לצאת מביתה, וענין זה למדוהו בבבל ובארץ ישראל משני מקורות שונים:

הבא, תרגמו [כאן, בבבל, תירצו]: כל כבודה בת מלך פנימה.⁽⁶⁾

במערבא [בארץ ישראל] אמרי, ואיתימא רבי יצחק אמר זאת:

מפני שהמלך יש לו למחות בעם וכלל העם למחות במלך, וכמו שנענשו על ידי דוד במנין העם.

1. כלומר, הלכה היא למשה מסיני ונמסרה בקבלה איש מפי איש דרך בית דינו של שמואל הרמתי, מהרש"א. וראה גם חידושי מרן ר"ז הלוי על רות.

ולפי זה, מה שאמר: עמוני ולא עמונית, אין כוונתו לדרוש לשון "עמוני" דמשמע ולא עמונית, אלא דינא קאמר: עמוני אסרה תורה ולא עמונית.

2. כתבו התוספות: היינו דוקא היכא שהוא עצמו נוגע בדבר, וכגון יתר, שהיה צריך לאותה הוראה, שהרי בת ישי נשא, כדכתיב: אשר בא אל אביגיל בת נחש, ואמרינן בבבא בתרא: בת מי שמת בעטיו של נחש הקדמוני [כלומר: לא

בחטאו מת, אלא מפני שנגזרה גזירת מיתה בעטיו של נחש, והוא ישי אבי דוד].

3. רש"י. הריטב"א תמה על רש"י: ודאי טעמא דאין שומעין לתלמיד חכם אינו משום דחיישין אשקרא, כי חס ושלום לחשוש שישקר. אלא חיישין כי מתוך שנושא ונותן בהלכה כדי לקיים דבריו אמר "בדדמי", כסבור שקיבל מרבו, וכי רבו קיים ודאי דייק שפיר ולא אמר בדדמי.

4. כך צריך לפרש הקושיא, לפי מה שכתב המהרש"א שהלכה למשה מסיני היא, ושלא מן המקרא דרשוהו.

5. הב"ח הגיה: הכי.

6. כתב המהרש"ל: אין הפשט שבנות מואב

אמר קרא: "ויאמרו אליו [המלאכים לאברהם, כשבאו לבשרו על לידת יצחק]: **איה שרה אשתך?**

ויאמר: הנה באוהאל". — כי אין דרך אשה לצאת מביתה.

בתנאי, תנאים נחלקו בדבר מהיכן נלמד היתר הנקבות בעמון ומואב:

כתיב: "לא יבוא עמוני", הרי למדת, עמוני ולא עמונית.

וכתיב "לא יבוא מואבי". מואבי ולא מואבית, דברי רבי יהודה.⁽⁷⁾

רבי שמעון אומר מקור אחר לכך:

הואיל ואמר הכתוב בטעם האיסור "על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים", והרי דרכו של איש לקדם ואין דרכה של אשה לקדם.

דרש רבא: מאי האי דכתיב בספר תהילים,

שאמר דוד, "אנה ה', כי אני עבדך. אני עבדך בן אמתך, פתחת למוסרי"?

אמר דוד לפני הקב"ה: רבונו של עולם: שני מוסרות [רצועות שקושרים בהם העול על הבהמה] שהיו עלי — פתחתם [פתחת אותם], בכך שהתרת את הנקבות של עמון ומואב.

ואלו הן שני ה"מוסרות" שהותרו: רות המואבית⁽⁸⁾ שדוד בא ממנה, ונעמה העמונית, אמו של רחבעם בן שלמה, שממנה יצאו מלכי בית דוד.⁽⁹⁾

דרש רבא: מאי האי דכתיב בספר תהילים, שאמר דוד "רבות עשית, אתה ה' אלהי, נפלאותיך ומחשבותיך אלינו".

"אלי" לא נאמר, אלא "אלינו" — מלמד שהיה רחבעם יושב בחיקו של דוד, זקנו.

ואמר לו דוד לרחבעם נכדו, בנה של נעמה העמונית:

ועמון לא היו יוצאות, שהרי דרכן ליצא מן הבית אפילו לזנות, וחלילה לומר עליהם: כל כבודה בת מלך פנימה. אלא הכי קאמר: מה שלא קידמו לנשים, היינו משום שבנות ישראל לא היו יוצאות כלל מאהליהן.

7. ביארו התוספות: ואם תאמר: לרבי יהודה תיקשי ליה "מצרי" ולא מצרית!?

ואמר ר"י: גבי עמוני ומואבי היה לו לקצר ולכתוב "עמון ומואב", הלכך מדכתיב: "עמוני ומואבי" אית לן למידרש למעט עמונית ומואבית קאתי קרא, אבל "מצרי" אם היה כותב "מצרים" היה מאריך יותר. והא דכתיב "אדומי" ולא כתיב "אדום", אגב "מצרי" כתב "אדומי"; ובמהרש"א

הקשה: למה לא אמרו כן לעיל בגמרא?! וראה שם.

8. ביאר מהרש"א: משמע ליה למדרש כן מרישא דקרא: "בן אמתך", דהיינו רות, וכמו שאמרה לבועז "ופרשת כנפך על אמתך", ולשון רבים של "פתחת למוסרי" דריש, שרמז גם על נעמה העמונית.

9. פירוש: לא על עצמו דיבר, אלא על מלכי בית דוד, שהיו עליהם שתי מוסרות: רות ונעמה; ולפי מה שכתב מרן ר"ז הלוי שאם פסולים הם לקהל ממילא פסולים הם למלכות, מתבארת כוונת דוד היטב.

עלי ועליך — נאמרו שתי המקראות הללו
[”עמוני” ולא נעמה העמונית, ”מואבי” ולא
רות המואבית, מהרש”ל⁽¹⁰⁾].

וזה הוא שאמר דוד: ”נפלאותיך ומחשבותיך
— אלינו”, אלי ואל רחבעם, בן בני, חשבת
לטובה, כשהתרת את הנקבות של עמון
ומואב.

דרש רבא: מאי האי דכתיב שאמר דוד ”אז
אמרתי הנה באתי במגילת ספר כתוב עלי”?

אמר דוד: אני אמרתי ”עתה באתי”, זה
עתה, בשעה שנמשחתי, באתי לגדולה, שזה
ומקורב פסקו לי גדולה זו.

ולא ידעתי שכבר במגילת ספר [היא התורה,
ראה מהרש”א] כבר כתוב עלי!

כלומר: לא ידעתי שכבר מימי אברהם נכתב
עלי ב”מגילת ספר” של התורה.

שהרי חתם, בבנות לוט, שמהן יצאו עמון
ומואב, כתיב: ”הנמצאות”.

והכא, בבחירת דוד כתיב: ”מצאתי דוד
עבדי, בשמן קדשי משחתיו.⁽¹¹⁾”

אמר עולא אמר רבי יוחנן: בת גר עמוני —
כשרה לכהונה, ומפרש לה ואזיל.

קא סלקא דעתין לפרש: בת גר עמוני
שנתגיירה אשתו עמו, והיתה הורתה ולידתה
של בתו בקדושה, הרי הבת הזאת כשרה
לכהונה.

אמר הקשה ליה רבא בר עולא לעולא:
כמאן, כשיטת מי נאמרו דברי רבי יוחנן?

שהרי ממה נפשך תיקשי:

אי כרבי יוחדה, הא אמר: בת גר זכר הרי
היא פסולה לכהונה כבת חלל זכר, ואיך
הכשיר רבי יוחנן בת גר עמוני?!

ואי כרבי יוסי, החולק על רבי יהודה —
הרי פשיטא שמותרת היא לכהונה, דהא
אמר רבי יוסי: אף גר שנשא גיורת — בתו
כשירה לכהונה!

כלומר: לא מיבעיא שבתו של גר שנשא
ישראלית כשרה, אלא אף אם נשא הגר
גיורת, אין הבת פסולה לכהונה.

ואם כן, לשיטת מי חידש רבי יוחנן שבת גר
עמוני כשרה לכהונה?!

והוסיף רבא בר עולא להקשות:

וכי תימא לבאר, שלא הכשיר רבי יוסי, אלא
בהנך דראויין לבוא בקהל.

אבל האי, גר עמוני, דאין ראוי לבוא בקהל
— לא אמר רבי יוסי שבתו כשרה לכהונה,
וזהו חידושו של רבי יוחנן להתירה בכהונה.

מנא ליה, מהיכי תיתי לומר כן?

שמא תאמר, דיליף [הוה סלקא דעתין
ללמוד] מבהן גדול באלמנה, שהואיל ואינו
ראוי בה, בתו חללה ופסולה לכהונה —

10. ומהרש”א כתב על זה: אין לשון שתי
מקראות משמע כן, אבל שתי המקראות היינו:
”לא יבוא עמוני ומואבי”, ו”על דבר אשר לא
קידמו”, כי מתרוייהו הני קראי ילפינן היתירא

דעמונית ומואבית, ודרשות תרוייהו יכולים
להיות אמת.

11. כתבו התוספות: אף על פי שדוד עצמו

אף אני אביא בת גר עמוני, שיש בה פגם של איסור קהל, ולכן היא פסולה לכהונה.

הרי איכא למיפרך:

מה לכהן גדול באלמנה, שבתו פסולה לכהונה, **שכן ביאתו של הכהן הגדול באשתו האלמנה בעבירה** היא, שהרי הוא אסור באלמנה.

אבל עמוני שנתגייר, הרי מותר הוא באשתו העמונית שהתגיירה עמו.⁽¹²⁾

שמה תאמר, חלל, הבא מכהן שבא על פסולי כהונה, **יוכיח**, שבתו פסולה לכהונה, כיון שיש בו עצמו פגם, היות שהוא נולד מביאת איסור, אף שעתה אין בביאתו של החלל שום עבירה [שהרי לא הוזהרו כשרות שלא להנשא לחללים], ובכל זאת בתו של החלל פסולה —

אף אני אביא גר עמוני, שתהא בתו פסולה, למרות שלא היה איסור בביאה שהיא נולדה ממנה, כיון שפגום הוא אביה, שהרי אסור לבוא בקהל.

יש לפרוך: **מה לחלל, שכן יצירתו בעבירה**, שנולד מביאת כהן בפסולי כהונה האסורים לו, ולפיכך פוסל הוא את בתו. תאמר בגר עמוני, שכן אין יצירתו בעבירה.

אלא יש לומר, שהיה מקום ללמוד מהצד השוה:

כהן גדול באלמנה יוכיח, שאין יצירתו בעבירה, ובכל זאת פוסל את בתו.

וחזר הדין, לא ראי זה כהן גדול באלמנה כראי זה [חלל].

ולא ראי זה כראי זה.

אבל הצד השוה שבהן: **שאינו ברוב קהל**, כלומר: אינן כשאר רוב ישראל, אלא יש בהם צד פגום, שהכהן גדול ביאתו בעבירה, וכמו כן החלל יצירתו בעבירה, ולכן **בתו פסולה**.

אף כאן, עמוני שהתגייר, **שאינו ברוב קהל**, שהרי אסור הוא לבוא בקהל, ולכן תהא **בתו פסולה לכהונה**.

ולכן הוצרך רבי יוחנן לחדש שהיא כשירה.

אי אפשר לומר כן! ופשיטא שאין בת גר עמוני שנשא עמונית פסולה לכהונה, כיון דאיכא למיפרך:

מה להצד השוה שבהן — בת כהן גדול באלמנה, ובת חלל — **שכן יש בהן צד עבירה**, כי בת כהן גדול באלמנה הרי יצירת הבת היא בעבירה, ובת חלל הרי יצירת אביה היא בעבירה.

תאמר בבת גר עמוני שנשא גיורת עמונית, שאין כאן צד עבירה כלל.

ומאחר שביאר רבא בר עולא שאין מקום לאסור בת גר עמוני שנשא גיורת עמונית, ואין חידוש לומר שהיא כשירה לכהונה, הוסיף ואמר לו לעולא:

אמרה, ברוח הקודש אמרו; וראה מה שכתב על זה המהרש"א.

12. הסוגיא היא אליבא דרבי יוסי, והוא הרי סובר [ראה לעיל נז א]: קהל גרים לא איקרי

דילמא בעמוני שנשא בת ישראל, שהיא אסורה לו, קאמרת, שמכל מקום היא כשירה לכהונה.

וחדוש יש בדבר, שאף על גב דביאתו בעבירה, ויש לדמותו לכהן גדול באלמנה, שביאתו בעבירה ובתו פסולה לכהונה, בכל זאת בעמוני, אין הדין כן, אלא בתו כשירה לכהונה [וכדמפרש הטעם לקמן מ"בעמיו"].

אמר ליה עולא לרבא בר עולא: אין, אכן זו היתה כוונתי בדברי רבי יוחנן, שאמרת משמו.

דכי אתא רבין אמר רבי יוחנן: בת גר עמוני שהוא פסול קהל, ובכל זאת נשא בת ישראל, וביאתו בעבירה.

וכמו כן בת מצרי שני, ⁽¹³⁾ שהוא פסול קהל, ונשא בת ישראל, וביאתו בעבירה —

רבי יוחנן אמר: כשירה הבת לכהונה.

וריש לקיש אמר: פסולה הבת לכהונה.

ומפרשין טעמייהו:

ריש לקיש אמר: פסולה, דיליף לה מכחן גדול באלמנה שביאתו בעבירה ובתו פסולה לכהונה.

רבי יוחנן אמר: כשירה.

דתני רבי זבאי קמיה דרבי יוחנן: כתיב גבי ע-ב כהן גדול: כי אם בתולה "מעמיו" יקח אשה

להביא גיורת מכנה [מלשון "כן", "מכון"]! כלומר זאת שאביה ואמה הם "מעם אחד", ⁽¹⁾ כגון עמוני שנשא עמונית, והבת נולדה בקדושה, ⁽²⁾ שהיא כשירה לכהונה. ⁽³⁾

אבל כשאביה באה מעם אחד, וכגון שנשא גר עמוני את בת ישראל, הואיל והיא אסורה

"משני עממין", שאינו מפרש עמון וישראל, אלא "גר וישראל" הם שנקראו שני עממין; ועל דרך זה היא כוונת רש"י כאן "שאביה ואמה מעם אחד", והיינו שאמו אף היא גיורת, כאביו שהוא גר עמוני, וטעם היתר הבת הוא משום דקהל גרים לא איקרי קהל.

וכן הוא בלשון המאירי: כלומר, דוקא "מכנה", פירוש "מכן שלה", רצה לומר ממכונה, שהיא מכל צד בת גרים. כגון שאביה ואמה מעם אחר, ונתגירו, שאין צד עבירה בביאתם.

2. בערוך לנר נתקשה בלשון "גיורת" דמשמע שהבת עצמה נתגיירה, וכן בלשון רש"י שכתב: "ונולדה בקדושה", דמשמע שהורתה היתה שלא בקדושה, שהרי משמעות הסוגיא היא שאין אנו מדברים כלל על בת שהיא עצמה גיורת או שהורתה שלא בקדושה, אלא שהיא בת גרים.

3. כתב הריטב"א שאין זה אלא אסמכתא

קהל. וכעין זה מבואר לקמן בגמרא סוף עמוד ב גבי מצרי שנשא מצרית אילו היתה מצרית מותרת; וכן מבואר שם מדברי הרשב"א והריטב"א גם לגבי עמוני, שהיתרו בעמונית הוא משום "קהל גרים לא איקרי קהל".

13. לפיכך נוקטת הגמרא "מצרי שני", כי אילו היה זה מצרי ראשון נמצאת בתו מצרית שניה, ופסולה היא אפילו לישראל, שהרי אף הנקבות אסורות; אבל כשאביה מצרי שני, הרי היא מצרית שלישית, ולא אסרה התורה בהם אלא עד דור שליש.

1. רש"י כתב: שאביה ואמה מעם אחד. ומשמע שזה הוא טעם ההיתר, ולא משום דקהל גרים לא איקרי קהל. וכן משמע בגמרא שהרי הוא נלמד מ"בעמיו", דהיינו עם אחד.

וביאור הדברים הוא, על פי משמעות לשון רש"י בד"ה איכא דאמרי, גבי בתולה הבאה

לו וביאתו בעבירה — בתו פסולה לכהונה.

ואמר ליה רבי יוחנן לרבי זכאי: אני שונה:
"עמיו" "מעמיו".

כלומר: הואיל ולא אמר הכתוב "בתולת עמיו יקח אשה", אלא אמר: בתולה "מעמיו" יקח אשה, הרי משמע: אפילו בתולה שמקצתה היא מעמיו [מישראל] ומקצתה מעם אחר —

להביא בתולה הבאה משני עממין, שאף היא כשירה לכהונה [ומפרש לה ואזיל].

ואילו **את אמרת: גיורת מכנה בלבד כשרה, ותו לא!**?

ומבאר הגמרא: **מאי**, למה התכוון רבי יוחנן באומרו "להביא בתולה הבאה משני עממין"?

אילמא לגר עמוני שנשא גיורת עמונית, ומאי "משני עממין", עם שיש בו שני עממין דהיינו עמון, **דזכרים** שבעם זה **אסורים, ונקבות** שבעם זה **מותרות**, וקרויים הזכרים והנקבות שני עממין.⁽⁴⁾

אי אפשר לומר כן.

דהא **היינו "גיורת מכנה"**, שאף רבי זכאי התירה, ומה בא רבי יוחנן להוסיף עליו?

אלא בהכרח, שגר **עמוני שנשא בת ישראל** אמר רבי יוחנן להתיר, ומביא מהפסוק שבתו הבאה משני עממין, גר עמוני וישראלית הרי היא מותרת לכהונה.

ומוכח שכוונתו של רבי יוחנן היא לומר שגר עמוני הבא על בת ישראל, בתו כשרה לכהונה.⁽⁵⁾

ואיכא דאמרי שאין צורך להוכיח שכך אמר רבי יוחנן, אלא במפורש **אמר ליה רבי יוחנן לרבי זכאי:**

אני שונה "עמיו" "מעמיו" — להביא בתולה הבאה משני עממין, דהיינו מישראלית וגר שהיא כשרה לכהונה.

אלא שלפי האיכא דאמרי, מוסיף רבי יוחנן בדבריו נקודה משמעותית:

ואותו גר, בא **מעם שיש בו שני עממין**,⁽⁶⁾ עמוני או מואבי, שהזכרים אסורים מהעם הזה והנקבות ממנו מותרות.

ואילו **את**, רבי זכאי **אמרת** שרק מי שהיא **"גיורת מכנה"** כשרה לכהונה, **ותו לא!**

ומעתה, שואלת הגמרא:

ולחך לישנא בתרא, לפי הלשון של האיכא

4. נסתפק אחרונים בגדר היתר הנקבות בעמון ומואב, וצידדו לומר שמהנקבות פקע שם "עמון", ובזכרים לא פקע, ולפי זה ניחא דמיקרי "שני עממין", דהיינו עמון וישראל.

5. עיין ברש"י ובריטב"א.

6. כתב הריטב"א שהוא נלמד ממה שאמרה תורה: "עמיו" ולא "עמו".

בעלמא, הואיל ואף בלא המקרא אין לנו לאסור עמוני שבא על עמונית, הואיל ואין ביאתו בעבירה, וכמבואר בסוגיא לעיל; ולא בא הכתוב אלא למעט בתולה הבאה משני עממין [בת גר עמוני שבא על בת ישראל, כדמפרש הגמרא ואזיל], שאין בתו כשירה לכהונה וכדעת ריש לקיש, שהרי אמרה תורה: "מעמיו" דמשמע עם אחד ולא שני עממין.

דאמרי, שלפיו אומר רבי יוחנן במפורש שאין הכתוב מרבה אלא גר עמוני הבא על בת ישראל, שהוא גר הבא מעם שיש בו שני עממין — אחד מותר [הנקבות] ואחד אסור הזכרים.

אבל גר מצרי, שאף הנקבות שלו אסורות, לא שמענו ממקרא זה!

אם כן, **בת מצרי שני**,⁽⁷⁾ שנשא בת ישראל, וביאתו בעבירה, דכשירה היא לכהונה וכמו שאמר רבי יוחנן במפורש בעמוד הקודם — **מנא ליה** לרבי יוחנן שהיא כשרה, כיון שאינה נכללת בהיתר "מעמיו"?⁽⁸⁾

וכי תימא: דיליף מצרי שנשא בת ישראל מגר עמוני שנשא בת ישראל, מה זו כשירה אף שביאתו בעבירה, אף אני אביא גר מצרי שביאתו בעבירה ובתו כשירה לכהונה.

הרי יש לפרוך: **מה לגר עמוני שנשא בת ישראל, שכן** הקיל הכתוב בעמון, שנקבות שלהם מותרות, ולכן הקיל בהם גם להתיר את בתו לכהונה.

תאמר במצרי, שהחמיר בהם הכתוב לאסור אף את הנקבות. ואם כן, מנין לך שאף בגר מצרי שבא על בת ישראל בעבירה, בכל זאת הכשיר הכתוב את בתו לכהונה?

ומשינין: **מצרי שני שנשא מצרית שניה**,⁽⁹⁾ שנקבותיהם אסורות, ויש בהם צד חמור

שהרי אסורים כולם לבוא בקהל, יוכיח: מה בתם מותרת לכהונה, אף בת מצרי שנשא בת ישראל מותרת לכהונה.

ודחינן: **מה למצרי שני שנשא מצרית שניה, שכן אין ביאתו בעבירה**, ואין בהם אלא צד חמור שהם אינם ראויים לבוא בקהל, תאמר במצרי שנשא בת ישראל, שביאתו בעבירה, ומנין לך שבתו כשירה לכהונה?

ומשינין: **עמוני שנשא בת ישראל**, שביאתו בעבירה, והתיר הכתוב ["בעמיו"] את בתם, יוכיח. ואף אני אביא מצרי שנשא בת ישראל, שבתו כשירה לכהונה, אף שביאתו בעבירה.

וחזר הדין, לא ראי זה [עמוני שנשא בת ישראל] כראי זה [מצרי שני שנשא מצרית שניה] ולא ראי זה כראי זה.

הצד השווה שבהן: אף שאינם ברוב קהל, מכל מקום הבת כשירה לכהונה.

אף אני אביא מצרי שנשא בת ישראל, שאינו ברוב קהל, ומכל מקום בתו כשירה לכהונה.

אמר רב יוסף: היינו דשמענא ליה לרב יהודה, דאמר: "עמיו — מעמיו", ולא ידענא מאי קאמר [זה הוא ששמעתי לרב יהודה לדרוש "עמיו" "מעמיו", ולא הייתי יודע מה הוא דורש בן]. ועכשיו אני יודע, שבא להתיר בת עמוני שנשא בת ישראל.

7. אבל לישנא קמא ניחא, שהרי בתו באה משני עממין, ונכללת בהיתר ד"מעמיו".

8. לפיכך נוקטת הגמרא: מצרי שני, כי במצרי ראשון תהא בתו פסולה אפילו לקהל משום שהיא מצרית שניה.

9. לשון הגמרא משמע, שאילו היה נושא מצרית ראשונה היתה בתו פסולה לקהל, כי היינו הולכים אחר אמו, ולכן נקטה הגמרא: מצרי שני שנשא מצרית שניה, ואולם לקמן ע"א נחלקו אמוראים בדעת רבי יוחנן במצרי שני

כי אתא רב שמואל בר יהודה, אמר: הכי תנא רבי זכאי קמיה דרבי יוחנן:

אשה עמונית — הרי היא כשירה.

בנה מעמוני — פסול. וכפי שיתבאר.

ובתה מעמוני — כשירה.

במה דברים אמורים: בעמוני ועמונית שנתגיירו.

אבל בתה מעמוני — פסול [וכל ביאור הברייטא מתבאר בהמשך הסוגיא].

אמר ליה רבי יוחנן לרבי זכאי: פוק תני לברא [צא ושנה ברייתא שהבאת, בחוץ], כלומר: ברייתא זו אינה, שהרי:

הניחא מאי דאמרת אשה גיורת עמונית הרי היא כשירה, כי: עמוני ולא עמונית.

וכן מה שאמרת: בנה — של הגיורת העמונית — מגר עמוני הרי הוא פסול, נמי ניחא, דהא "עמוני" הוא הבן, מכח אביו.

אבל זה קשה על דבריך:

כי בתחילה אתה שונה: ובתה של הגיורת העמונית מגר עמוני הרי היא כשירה.

ויש להבין: למאי היא כשירה?

אילימא להכשיר את בתה לבוא בקהל — הרי אין צורך לומר זאת,

כי השתא, אפילו אמה של הבת הזאת, שהיא עמונית שלא נולדה בקדושה, הרי משנתגיירה היא כשירה לבוא בקהל —

היא — בתה, שנולדה בקדושה — מיבעיא!! וכי צריך אתה לומר שהיא כשירה?!

אלא ודאי שלענין כשרות לכהונה אתה שונה: בת עמונית שנישאת לעמוני כשירה.

וכיון שכן, יקשה מה שאתה שונה בהמשך הברייטא:

במה דברים אמורים בעמוני ועמונית שנתגיירו, אבל בתה מעמוני פסולה.

מאי "בתה מעמוני" שאתה שונה: פסולה היא לכהונה?

אילימא בת גר עמוני שנשא גיורת עמונית.

והרי היינו "גיורת מִכְנָה" —

שאתה עצמך הכשרת אותה לכהונה. שהרי שנית "ובתה מעמוני כשירה", וכבר נתבאר, שכונתך לומר שהיא כשירה לכהונה!

אלא ודאי, בת גר עמוני שנשא בת ישראל, אותה אתה פוסל לכהונה, כיון שביאתו בעבירה.

ולכן, אמר ליה, רבי יוחנן: פוק תני לברא, צא ושנה משנתך בחוץ, שהיא אינה נכונה, כיון שאף זו כשירה לכהונה, שהרי אני שונה "עמיו — מעמיו".

שנינו במשנה: מצרי ואדומי אינן אסורין אלא עד שלשה דורות. אחד זכרים ואחד נקבות. רבי שמעון מתיר את הנקבות מיד.

אמר רבי שמעון: קל וחומר הדברים, ומה

אם במקום שאסר את הזכרים איסור עולם, התיר את הנקבות מיד, מקום שלא אסר את הזכרים אלא עד שלושה דורות, אינו דין שנתיר את הנקבות מיד.

אמרו לו: אם הלכה נקבל, ואם לדין יש תשובה; אמר להם: לא כי, הלכה אני אומר:

ומפרשין: **מאי תשובה** יש לקל וחומר שלמד רבי שמעון מעמוני ומואבי, שאף נקבותיהן של מצרים מותרות?

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן:

משום דאיכא למימר: עריות יוכיחו, כלומר: איסור הבת ובת הבן או בת הבת, **שלא אסר בהן הכתוב אלא עד שלושה דורות** [בתו, ובת בתו או בנן], ואסר הכתוב **אחד זכרים ואחד נקבות**.

שהרי אסר את בת בתו כבת בנו.

אף אני אביא מצרי ואדומי, שלא אסר בהן אלא עד שלושה דורות, ואחד זכרים ואחד נקבות אסורים.

ופרכינן: **מה לעריות, שכן כרת**, ולפיכך החמיר ואסר בהן הכתוב אחד זכרים ואחד נקבות.

תאמר במצרי ואדומי, שאינו אלא איסור עשה, שנאמר: **דור שלישי יבוא להם בקהל ה'**, ולא ראשון ושני!

ממזר שאינו בכרת **יוכיח**, שעשה בו הכתוב נקבות כזכרים, אף אני אביא מצרי ואדומי לאסור בהם את הזכרים כנקבות.

מה לממזר, שכן אינו ראוי לבוא בקהל

לעולם, תאמר במצרי ואדומי שלא אסר בהן הכתוב אלא עד שלושה דורות.

עריות, שאף בהן לא אסר הכתוב לעולם, **יוכיחו**, שאסר בהן הכתוב את הזכרים כנקבות.

[עיי' בלשון רש"י, ובמה שכתב על כך המהרש"א]

וחזר הדין, **לא ראי זה [עריות] כראי זה [ממזר]**, ולא **ראי זה כראי זה**, הצד השווה שבהן: **שאסורין, ואחד זכרים ואחד נקבות, אף אני אביא מצרי ומצרית שיחיו אסורין אחד זכרים ואחד נקבות**.

מה להצד השווה שבהן [עריות וממזר] שכן יש בהם צד כרת, כי אף הממזר שאין כרת בכיאתו, מכל מקום מחייבי כריתות הוא בא.

ורבנן שהשיבו, כך השיבו: עריות יוכיחו, שלא אסר בהן הכתוב אלא עד שלושה דורות ואחד זכרים ואחד נקבות אסורים.

שמה תאמר: מה לעריות שכן כרת, אף אני אוכיח לך **מחלל דחייבי עשה** [כגון כהן גדול שנשא אנוסה או מפתה שהיא עליו בעשה: "והוא אשה בבתוליה יקח" ולא בעולה, וילדה] שעשה בהן הכתוב נקבות כזכרים, **וכרבי אליעזר בן יעקב** הסובר: יש חלל מחייבי עשה.

ומבאר הגמרא את תשובתו של רבי שמעון:

ומאי אמר להם "לא כי" אלא הלכה אני אומר. והיינו, שהוא חולק על תשובתם.

הכי קאמר לחו רבי שמעון לרבנן: לדידי, לא

סבירא לי דרבי אליעזר בן יעקב, ואין תשובה לקל וחומר שלמדתי.

ואף לדידכו, **דסבירא לכו כרבי אליעזר בן יעקב** — **הלכה אני אומר**.

תניא: אמר להן רבי שמעון לחכמים: הלכה אני אומר מפי רבותי, שהנקבות המצריות מותרות. ועוד, **מקרא מסייעני**, דכתיב: "לא תתעב אדומי, כי אחיך הוא, לא תתעב מצרי, כי גר היית בארצו. **בנים** אשר יולדו להן, דור שלישי — יבוא להם בקהל ה'". **בנים ולא בנות!**

כלומר: בנים התרתי לך בדור שלישי בלבד, ואילו בנות התרתי מיד.

תנו רבנן: "בנים" ולא בנות, דברי רבי שמעון.

אמר רבי יהודה: הרי הוא אומר: בנים אשר יולדו — להם דור שלישי.

הרי שה**הכתוב תלאן בלידה**, כלומר: כל הנולדים להם אינם מותרים אלא בדור שלישי, ואפילו נקבות במשמע.

אמר רבי יוחנן: אי לאו דאמר רבי יהודה: הכתוב תלאן בלידה — דמשמע: אף הנקבות אסורות — **לא מצא ידיו ורגליו בבית המדרש** [לא היה יכול לעמוד בדבריו, רש"י], כי איך יפרש את הכתוב "בנים אשר יולדו להם [למצרים], דור שלישי, יבוא להם בקהל ה'".

שהרי אם נקבותיהם של המצרים מותרות, הרי משהתגיירו הן בכלל "קהל" שאסרה

התורה לפסולי קהל [כגון למצרי] מלבוא בהן, ואיך ימצא דור שלישי למצרי?

ולרבי יהודה אין אתה יכול להתירן להנשא לפסולי קהל מצד גירותן, משום ההיתר ש"קהל גרים לא איקרי קהל", כיון שרבי יהודה אינו סובר היתר זה.

דאמר מר [כלומר: רבי יהודה]: קהל גרים — איקרי קהל!

ואם כן:

מצרי שני, שהוא פסול מלבוא בקהל — עב-א **במאי יטהר!**

כלומר: את מי ישא בהיתר, ויתיר לבוא בקהל את הדור השלישי?

אלא ודאי אסרה התורה אף את הנקבות המצריות מלבוא בקהל ה', וממילא מותרות הן להנשא למצרי, שהרי אף הן מפסולי קהל. וכשישא מצרי שני למצרית שניה יהיה הולד מצרי שלישי, ויתקיים מאמר הכתוב "בנים אשר יולדו להם, דור שלישי יבוא להם בקהל ה'".⁽¹⁾

ומקשינן עלה: הרי אף אם היה סובר רבי יהודה שהנקבות המצריות שהתגיירו מותרות לבוא בקהל ואסורות על המצרים הזכרים שהתגיירו, שפיר היה מתקיים הכתוב: דור שלישי [מצרי] יבוא להם בקהל ה' —

שהרי **דילמא** לא בבנים שנולדו לו בהיתר מדבר הכתוב, אלא, **דאי עבר** המצרי או האדומי על איסורו, **ונסביב** [ונשא] בת ישראל או גיורת מהאומה שלו או מאומה

1. תמה הריטב"א: ותיקשי לך עמוני. שהרי אמרה תורה: לא יבוא עמוני בקהל ה', גם דור

אחרת, על כך אמרה תורה: אותם בנים שיוולדו לו הרי הם מותרים.

ודוחה הגמרא: "דאי עבר ונסיב" — לא כתיב קרא [אין דרך הכתוב לכתוב], כיון שלא שכיח שיעבור אדם וישא.

ועל כרחק בדרך היתר מדבר הכתוב, וכגון שנשא מצרית שניה ומשום שהיא פסולה לבוא בקהל ומותרת למצרי.

ותמחה על כך הגמרא: וכי אין הכתוב מדבר אלא בנישואי היתר?

הרי ממזר "דאי עבר — אביו — ונסיב" הוא, שהרי נוצר בעבירה, ומכל מקום כתביה קרא?

ומשנינן: "דאי עבר ונסיב" במקום שהכתוב בא לאיסורא של מי שנולד מנישואי עבירה אלו — אכן כתב קרא.

אבל "דאי עבר ונסיב" כשהגידון הוא להיתירא של הנולד מנישואי עבירה אלו, לא כתב קרא.

ומקשינן עלה: הרי מחזיר גרושתו משנישאת לאחר, דכתיב בה "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה [שנישאת לאחר] כי תועבה היא".

ודרשינן מהמיעוט "היא": רק היא תועבה, אבל אין בניה — שנולדו לו ממנה לאחר שהחזיר גרושתו באיסור — תועבים.

והרי כאן זה מקרה "דאי עבר, ונסיב" —

להיתירא של הבנים הוא. ומכל מקום כתביה קרא?!

ומשנינן: התם, במחזיר גרושתו, משום עיקר איסורא — הוא דכתביה קרא, להשמיענו שאם עבר ונסיב היא תועבה, ולפיכך נקטה התורה אופן זה.

תנו רבנן: כתיב גבי מצרי ואדומי: "בנים" אשר יולדו להם דור שלישי יבוא להם בקהל ה'.

ומפרשת הברייטא את הפסוק:

אם נאמר "בנים" [אשר יולדו] — למה נאמר "דורות" [דור שלישי]?

ואם נאמר "דורות" — למה נאמר בנים?

כלומר: לא היה לו לומר אלא: בן שלישי יבוא להם בקהל ה', ותו לא.

או שיאמר: "דור שלישי יבוא להם בקהל ה'", ותו לא!

כי אם נאמר רק "בנים" ולא נאמר גם "דורות", אלא היה הכתוב אומר: בן שלישי יבוא —

הייתי אומר: בן ראשון שנולד למצרי וכן הבן השני, אחיו של ראשון, הוא שאסור. אבל בן שלישי שיוולד לו, מותר לו לבוא בקהל.

לכך נאמר "דורות", להשמיענו שכל בניו אסורים, ורק בני בניו מותרים.

קהל גרים איקרי קהל לרבי יהודה! וראה מה שתירץ שם.

עשירי, והאיך תמצא בו דורות, שהרי עמונית מותרת ודאי לבוא בקהל, ואף שגירות היא, הרי

ואם היה נאמר רק "דורות" ולא היה נאמר גם "בנים", אלא היה הכתוב אומר: דור שלישי יבוא להם בקהל ה' –

הייתי אומר שכך הוא פירוש הכתוב: רק לאותן העומדים על הר סיני ולבניהם נאסרו מצרי ואדומי. אבל לדור השלישי של העומדים על הר סיני, לא נאסרו מצרי ואדומי. לכך נאמר "בנים".

ועתה מפרשת הגמרא את המילה "להם", הכתובה פעמיים בפסוק "בנים אשר יולדו להם, דור שלישי יבוא להם בקהל ה'":

"להם" אחד בא ללמד: מהם, מהגר המצרי עצמו, מנה את מספר הדורות, שהוא עצמו הדור הראשון, ובנו הוא הדור שני, ובבן בנו אתה קורא "דור שלישי יבוא להם בקהל ה'".

"להם" שני בא ללמד: הלך אחר פסולן!

כלומר: אם נטמעו פסולים אלו בכשרים, כגון מצרי שנשא ישראלית, וישראל שנשא מצרית, הלך אחריהן, והולד פסול עד דור שלישי.

ומוסיפה הגמרא ומפרשת את המקרא:

ואיצטריך למיכתב: "להם" לומר לך: מהם מנה.

ואיצטריך למיכתב: בנים "אשר יולדו", שמשמע מן הבנים אתה מונה.

וכדי שלא יהיו סותרים המקראות זה לזה, אתה צריך פרש כך:

דאי כתב רחמנא "אשר יולדו" לבד, הוה אמינא: מבניהם מנה, לפיכך כתב רחמנא "להם" לומר לך: מהגר המצרי עצמו תמנה.

ואי כתב רחמנא "להם" לבד, הוה אמינא: מצרית מעוברת שנתגיירה, היא ובנה חד דור הוא, ולא יהיה מותר אלא בן בנו של העובר.⁽²⁾

לפיכך כתב רחמנא: בנים "אשר יולדו" להם דור שלישי יבוא, דמשמע: כל לידה שמן הגירות ואילך מחשיבים אנו אותו לדור.

תו מפרשין: ואיצטריך למיכתב "להם" הכא גבי מצרי ואדומי, ללמדך: הלך אחר פסולן, ואיצטריך גם למיכתב: "לו" גבי ממזר [גם דור עשירי לא יבוא "לו" בקהל ה' עד עולם], כדי ללמד: הלך אחר פסולו, ואם נשא ממזר אשה כשירה הרי הולד פסול.⁽³⁾

דאי כתב רחמנא רק הכא, גבי מצרי ואדומי דהלך אחר פסולן, הוה אמינא דוקא גבי גר

היו מפרשים: מעוברת שנתגיירה אין בנה עושה דור.

3. גבי ממזר לא הזכיר רש"י אלא ממזר שנשא ישראלית, ולא כמו שכתב גבי מצרי שני אופנים: מצרי שנשא ישראלית, וישראל שנשא מצרית.

2. כלומר: הייתי אומר כיון שהורתו של הבן שלא בקדושה, הרי הוא עצמו מצרי ראשון, על פי תוספות.

ואולם מבואר מדבריהם, שלא פירשו כן אלא משום שביארו את סוגיית הגמרא אליבא דרבי שמעון, הסובר מצריות מותרות. אבל אם היה אפשר לפרש כמאן דאמר שהמצריות אסורות,

מצרי ואדומי, **משום דבא** הגר או הגיורת **מטיפה פסולה** של גוי.

אבל ממזר, דבא מטיפה כשירה, שמישראל הוא בא, **אימא לא** נלך אחר הפסול.

ואי כתב רחמנא רק **גבי ממזר** שהולכין בו אחר הפסול, הוה אמינא: **משום דאין ראוי** ממזר **לבוא בקהל לעולם**, לפיכך החמירה בו תורה, **אבל הכא** גבי מצרי ואדומי המותרים לאחר שלשה דורות **אימא לא** נלך אחר הפסול.

לפיכך: **צריכא**.

השמועה הבאה מתבארת על פי שיטת הרמב"ן הרשב"א והריטב"א בסוגייתנו.

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: אף על פי שאמרו בברייתא גבי מצרי וגבי ממזר: הלך אחר פסולן, כל זה אינו אלא כשבאיתו בעבירה וכגון ישראל שנשא מצרית או מצרי שנשא ישראלית.

אבל כשאין ביאתו בעבירה, לעולם הולכים בו אחר הזכר; ולפיכך:

מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, הואיל וביאתו בהיתר היא כי שניהם פסולי קהל הם, **בנה שלישי הואי** ומותר לבוא בקהל.⁽⁴⁾

אלמא קסבר רבי יוחנן: כל מקום שאין עבירה — **בתר דידה דאביו שדינן ליה!**

מתיב עלה רב יוסף:

רבי טרפון אומר: יכולין ממזרין ליטרה, שלא יהיו בניהם ממזרים כמותם!

כיצד: ממזר שנשא [לשון המשנה] **שפחה**⁽⁵⁾, הרי הולד **עבד ואינו** ממזר, **שחררו נמצא בן חורין**, כלומר: הרי הוא בן חורין כשאר בני חורין ואין בו פסלות כלל.

אלמא בתר דידה דאמו שדינן ליה [וראה תוספת ביאור בהערות⁽⁶⁾]!

4. כתבו הראשונים כאן: ואם תאמר: הא קתני בברייתא "להם" הלך אחר פסולם?! יש לומר: דרבה בר בר חנה סובר, דהיא במצרי שנשא בת ישראל שביאתם בעבירה, אבל בשנשא [המצרי] מצרית שאין ביאתה בעבירה, הולכים אחר הזכר, וכדתנן בפרק האומר [קדושין סו ב]: כל מקום שיש קדושין ואין עבירה, הולד הולך אחר הזכר, [לשון הריטב"א], והטעם הוא משום דכתיב: "למשפחותם לבית אבותם".

ולרש"י יש שיטה אחרת בהבנת שמועתנו, כמבואר בדבריו בקדושין סז א ד"ה בנה [וראה מה שכתבו התוספות שם בביאור דבריו]; ועוד לרש"י מילין לעיל עו ב ד"ה אשיא [וכזאת כתב גם בסוטה ט א] ובעוד מקומות, ונתחבטו אחרונים בהבנת שיטתו בפירוש שמועתנו, ראה

ביאור הגר"א באבן העזר סימן ד סעיף ו, ובשער המלך פרק יד מאיסורי ביאה, ובפני יהושע ומקנה בקדושין שם; וראה עוד לשון רש"י לעיל בד"ה להם הלך אחר פסולן: ומשמע הלך אחריהם דאם "נטמעו בכשרים" כגון מצרי שנשא ישראלית וכו'; הרי שדקדק לומר: "נטמעו בכשרים" ולא "נטמעו בפסולים", כי בזה אין אומרים "הלך אחר פסולן", וזה משמע שלא כהבנת התוספות בדברי רש"י בקדושין סז א.

5. מסקנת הגמרא בקדושין: ממזר נושא שפחה לכתחילה, דכי כתיב "לא יהיה קדש" לאסור ביאת ישראל בשפחה, בישראל כשר כתיב, ולא בממזר [רש"י שם].

6. לשון הריטב"א הוא: ומשום הכי אותבינן ליה

ומשנינן: שאני התם, דאמר קרא: האשה וילדיה תהיה לאדוניה, גזירת הכתוב היא דולד שפחה כשפחה.⁽⁷⁾

מתיב רבא לדברי רבה בר בר חנה משמו של רבי יוחנן, שאמר: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה שלישי:

והא תניא: אמר רבי יהודה: מנימין גר מצרי היה לי חבר מתלמידי רבי עקיבא, ואמר: אני מצרי ראשון ונשאתי מצרית ראשונה, אשיא לבני שהוא מצרי שני מצרית שניה, כדי שיהא בן בני שהוא מצרי שלישי ראוי לבוא בקהל.

ואי סלקא דעתך כדאמר רבי יוחנן: בתריה ידיה שדינן ליה, ואפילו כשאמו מצרית ראשונה אם אביו מצרי שני הרי בנו שלישי, אם כן: אפילו מצרית ראשונה נמי יכול מנימין להשיא לבנו כדי שיהא בן בנו ראוי לבוא בקהל?!

ומשנינן: הא אמר ליה רבי יוחנן לרבי: תני: אשיא לבני מצרית ראשונה, כי אף באופן זה יהא בן בנו שלישי וראוי לבוא בקהל.

כי אתא רב דימי, אמר רבי יוחנן:

מצרי שני שנשא מצרית ראשונה, אף על גב דמדין "הלך אחר פסולם" אין לילך דוקא אחר אמו הפסולה, הואיל ויש קידושין ואין עבירה, מכל מקום **בנה שני** הואי ואסור לבוא בקהל.

אלמא: בתר אימיה שדינן ליה [אחרי אמו אנו הולכים].

וקא סלקא דעתיה דאביי בביאור טעמו של רבי יוחנן לדעת רב דימי, שהוא משום ד"עובר ירך אמו" הוא ואין חוששין לזרע האב [ריטב"א],⁽⁸⁾ ולפיכך:

אמר ליה אביי:

המפריש בהמה לחטאתו, ונאבדה, והפריש אחרת תחתיה ונתכפר בה, הלכה למשה מסיני שתלך הבהמה למיתה, והיא נקראת: חטאת שנתכפרו בעליה באחר, שהיא אחת מחמש חטאות המתות.

המפריש בהמה לחטאתו, ונתעברה, וילדה, הרי ולדה הולך למיתה, וזו היא "ולד חטאת" שגם היא אחת מחמש החטאות המתות מהלכה למשה מסיני.

אלא הא דאמר רבי יוחנן: הפריש חטאת

מרבי טרפון, דממזר בשפחה אין עבירה והולכין אחר הנקיבה, ואילו היה נמי עבד שבא על הממזרת היה ולד ממזר כאמו, [וראה מה שהוסיף הרמב"ן].

נראה מדבריו שאין הקושיא מעיקר דינו של רבי טרפון, אלא דמשמע לגמרא דהוא הדין אם עבד נשא ממזרת יהיה הולד ממזר משום דהלך אחר פסולו, ומוכח שהולכים אחר הפסול אף כשאין עבירה.

7. רש"י.

8. כתב הרמב"ן, דקים לה לגמרא, שאין טעמו של רבי יוחנן משום ד"הלך אחר פסולו", ומטעם זה מפרשת הגמרא את דבריו מטעמים אחרים, וראה גם בריטב"א שכתב, דמהכא שמעינן נמי שלא אמר הלך אחר פסולו אלא כשנשא בת ישראל שביאתו בעבירה, כלומר: שאם לא כן היה לנו לפרש את טעמו של רב דימי משום הלך אחר פסולו.

אישתיק רב דימי!

אמר ליה אביי לרב דימי: דילמא אין טעמו של רבי יוחנן משום דעובר ירך אמו, אלא הטעם במצרי שני הנושא מצרית ראשונה, שהולד הולך אחר האם והוא מצרי שני, הוא משום דשאני התם גבי מצרי, דכתיב "אשר יולדו", הכתוב תלאו בלידה כלומר: הלך אחר האם.⁽¹²⁾

אמר ליה רב דימי לאביי: קרקפנא [אדם חשוב]!

חזיתיה לרישך [ראיתי את רבה רבך שלמד לפני רבי יוחנן, תוספות]] ביני עמודי [בין עמודי בית המדרש] כי אמר [כשאמר] רבי יוחנן להא שמעתא שאמרתי משמו.

כלומר: פירוש זה שאמרת בדברי רבי יוחנן, לא משלך הוא, אלא כך שמעת מרבה, רבך, ששמע כן מרבי יוחנן עצמו.

ומקשינן: טעמא דכתיב "אשר יולדו", הא

מעוברת וילדה, רצה מתכפר בה והולד ירעה עד שיסתאב, רצה מתכפר בולדה ואמו תרעה עד שתסתאב, תיקשי לפי דעתך בדעת רבי יוחנן ש"עובר ירך אמו"; כי:

אי אמרת בשלמא קא סבר רבי יוחנן: "עובר לאו ירך אמו הוא" —

הרי ניחא מה שאמר: "רצה מתכפר בולדה" ואין אנו דנים את הולד כ"ולד חטאת" שהיא מהחטאות המתות, ומשום שחל על העובר קדושה נפרדת⁽⁹⁾, והוה ליה — הפרשת האם והעובר — כמפריש שתי חטאות לאחריות שאם תאבד האחת יתכפר בחברתה

והרי אמר רב אושעיא: הפריש שתי חטאות לאחריות, מתכפר באחת מהן, והשניה תרעה עד שתסתאב [יפול בה מום] ותצא לחולין.⁽¹⁰⁾

אלא אי אמרת: "עובר ירך אמו הוא", הוה ליה "ולד חטאת".

וולד חטאת — הרי למיתה אזיל!⁽¹¹⁾

ומשמע מדבריו, שאינו ממש כולד חטאת, כיון שחלה עליו קדושה אגב אמו, אלא שאנו דנים אותו כמו ולד חטאת דלמיתה אזיל.

12. מדברי הרמב"ן בסוגייתנו מתבאר, שלדעת רב דימי הולכין אחר האם אפילו לקולא, ואם נשא מצרי ראשון למצרית שניה, יהא הולד שלישי, שלעולם הולכין אחר האם, אף במקום שהאב פסול יותר, [ולהלכה הביא בזה בשולחן ערוך סימן ד סעיף ו שתי שיטות]; ומה שלא אמר רב דימי חידוש זה שהוא חידוש להיתירא וכחא דהיתירא עדיף, היינו משום דנקט אותו אופן שדיבר בו רבה בר בר חנה.

9. לשון רש"י בתמורה י א הוא: אבל אי אפשר מעוברת חשוב עובר כבהמה אחרת וחיילא עליה קדושה באפי נפשיה.

ולשון הריטב"א כאן הוא: פירוש, דחשבינן העובר כאילו פריש מן האם ועומד בפני עצמו.

10. הא דאמרינן: תרעה עד שתסתאב מדרבנן בעלמא הוא.

11. לשון הריטב"א הוא: פירוש שאינו חשוב חלוק לעצמו, ולהקריבו בו אי אפשר, שאין מקריבין שתי בהמות לחטאת אחת, אלא דנים אותו כולד חטאת דאזיל למיתה.

בעלמא, (13) בתר אבוה שדינן ליה, ואין אומרים: עובר ירך אמו.

אלא, הא דאמר רבא: נכרית מעוברת שנתגיירה בנה לכשילד אין צריך טבילה, מפני שטבילת אמו עלתה לו (14) —

תיקשי לך: כיון שעובר לאו ירך אמו — אמאי אין צריך הולד טבילה לכשילד?!

וכי תימא: אין טבילת אמו מועלת לולד, אלא טבילת הולד עצמו בעודו במעי אמו היא שמועלת לו, ואף שגופה של אמו חוצצת בינו ובין המים לא הוי חציצה משום דרבי יצחק.

דאמר רבי יצחק: דבר תורה רובו של טובל שהיה עליו דבר החוצץ בינו ובין המים ומקפיד עליו [מצטער עליו הטובל, רש"י עירובין], הרי הוא חוצץ.

אבל רובו [וכל שכן מיעוטו] שאינו מקפיד עליו, אינו חוצץ.

ולפי זה הוא הדין בעובר שאינו מקפיד על החציצה, שכן הוא דרך גידולו של וולד [רש"י], הרי זה אינו חוצץ (15).

אי אפשר לומר כן, דהא אמר רב כהנא: לא שנו "אינו מקפיד עליו אינו חוצץ", אלא כשהיתה החציצה על רובו של טובל בלבד.

אבל כולו של טובל שהיתה עליו חציצה, הרי זה חוצץ אף שאינו מקפיד.

ואם כן, הולד שכולו מכוסה הוי חציצה אף שאינו מקפיד עליו, ועל כרחך טעמא הוא משום "עובר ירך אמו" וטבילת אמו עלתה לולד, ותיקשי לך דאמרת: עובר לאו ירך אמו?!

ומשנינן: לעולם הטעם הוא משום שאין אמו חוצצת בטבילת העובר, ושאינו עובר דהיינו רביתיה [כך היא דרך גידולו] ואין שם חציצה עליו כלל.

כי אתא רבין [רש"ש] אמר רבי יוחנן:

באומות — הלך בבניהם אחר חזקר.

נתגיירו — הלך אחר פגום שבשניהם.

כלומר: כשאנו באים לקבוע על וולד הבא משתי אומות אם דינו כאומה שבא אביו

13. כלומר: בשאר אומות [או אף בשאר פסולי קהל], בכל מקום שאין ביאתו בעבירה, בתר אבוה שדינן ליה, כן נראה לפרש לפי שיטת הראשונים, שעל פיה מתבאר כאן סוגייתנו.

14. לשון רש"י הוא: אין צריך טבילה לשום גירות, דסלקא ליה טבילה דאימה; לשון רש"י משמע, שגירות הולד גירות נפרדת היא, אלא שטבילת אמו מועלת לו, ובענין זה האריכו האחרונים.

ובאסופות רבינו חיים הלוי ביאר, שאפילו

למאן דאמר עובר לאו ירך אמו הוא, ויש כאן הטבלת האם לולדה, הכל מעשה גרות אחת הוא, ואין הולד יכול למחות לכשיגדיל, ואינו דומה לגר קטן שהטבילו אביו שיכול למחות משהגדיל. אכן האבני מילואים בסימן ד, כתב שלמאן דאמר עובר לאו ירך אמו הוא, יכול למחות כשיעשה גדול.

15. ואף שמדרבנן חוצץ אפילו רובו שאינו מקפיד "הכא אוקימנא אדאורייתא", רש"י.

יכול אפילו אחד מן הכנענים שבא על אחת מן שאר האומות, וחוליד בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד, (3)

תלמוד לומר: וממשפחתם אשר עמכם אשר "חולידו" בארצכם.

לא התירה תורה אלא מן "הנולדים" בארצכם במקום מגורי אמם, ולא מן "הגרים" בארצכם, שאין אמו מן הארץ הזאת אלא ילדה אותו במקום מגוריה ובא הבן לגור בארץ.

ומן הסתם לא אסרה תורה את הנולדים בארץ אחרץ אלא כשאביו הוא כנעני והלך אחר אשתו ושם ילדה.

תו מפרשין הא דאמרין: נתגירו הלך אחר הפגום שבשניהם:

במאי?

אילימא בגר מצרי שנשא גר עמונית, והולכים אחר הפגום המצרי לאסור את בנו, ומשום שאמרה תורה: "להם, הלך אחר פסולם".

אי אפשר לומר כן, שהרי: מאי פגום "שבשניהם" — דמשמע: שניהם פגומים הם אלא שהאחד פגום יותר — אית בה?!

ממנה, או כאומה שבאה אמו ממנו, יש חילוק בין אם נולד להם קודם שנתגיירו, שבזה אנו מיחסים את הולד לאומת אביו, לבין אם נולד הולד אחר שנתגיירו אביו ואמו, שבזה אנו מיחסים את הולד למי שהוא פגום יותר, וכדמפרש ואזיל.

באומות הלך אחר הזכר:

כדתניא: מניין לגוי אחד מן שאר האומות שאינו משבע עממין, שבא על הגויה הכנענית, (1) שהיא משבע אומות שנצטוו עליהם "לא תחיה כל נשמה", וחוליד ממנה בן, שאתה רשאי לקנותו בעבד, כלומר: אינו חשוב כנעני, ומותר אתה להחיותו, הואיל והולך הוא אחר אביו.

איש הנושא אשה ממקום אחר, דרך הוא שהאיש גולה אחר אשתו למקום מגוריה, ואין האשה גולה אחר בעלה, לפי שדרכו של איש לגלות, ולא של אשה.

שנאמר: ועבדך ואמתך אשר יהיו לך מאת הגויים אשר סביבותיכם [ולא מן הגויים שבארצכם, עליהם נצטוו: לא תחיה כל נשמה] מהם תקנו עבד ואמה. "וגם מבני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו" [וממשפחתם אשר עמכם אשר הולידו בארצכם], כלומר: מאלו שאבותם באו לגור בארצכם ממקום אחר ונעשו תושבים בה [רש"י]. (2)

1. והוא הדין לחוית וליבוסית, אלא שכולם נקראים על שם כנעני דכתיב: ארץ כנען, רש"י קדושין.

2. לשון רש"י הוא: תלמוד לומר מבני התושבים, שבאו אבותם מאומות אחרים ונעשו

3. מסתבר לפרש, יכול הייתי אומר לא אסרה

מצרית ותהיה מצרית שניה לאוסרה, ואל תדוננה כעמונית, להתירה "משום עמוני ולא עמונית".⁽⁶⁾

כי אם בעמונית אנו עוסקים, הרי האשה אינה פגומה כלל, כיון שעמוני אמרה תורה ולא עמונית.⁽⁴⁾

אלא בגר עמוני שנשא גיורת מצרית [שהוא והיא פגומים שהרי מצרית ראשונה אסורה, רש"י] הולכים אחר הפגום שבשניהם כיון שאמרה תורה "להם הלך אחר פסולם",⁽⁵⁾ ולפיכך:

אי זכר הוי הולד, שדייה בתר עמוני — שהוא פגום יותר מן המצרית שהרי אסור לעולם — להיאסר לעולם.

אי נקבה הויא הולד, שדייה לולד בתר

מתניתין:

ממזרין ונתנינן [הם הגבעונים שהיו מבני שבע אומות שבארץ ישראל, ונתגייירו בערמה בימי יהושע, ונתנם יהושע לחוטבי עצים ושואבי מים] **אסורין, ואיסורן איסור עולם** כלומר: זרעם וזרע זרעם עד עולם —

ואף שלא אמרה תורה אלא "לא יבוא ממזר

6. לפי דעת הראשונים — שעל פיהם מתבאר הסוגיא כאן — בדעת רבה בר בר חנה ורב דימי, שאין אומרים "הלך אחר פסולם" במקום שיש קדושין ואין עבירה, נמצא בפשוטו, שרבין חולק על שניהם, ולכן הולכים אחר הפגום שבשניהם, אף שביאת פסול קהל בפסול קהל היא שהיא ביאת היתר.

וראה בביאור הגר"א סימן ד ס"ק יג, שכתב לדקדק מלשון הגמרא כאן "כי אתא רבין וכו'", דזה משמע דאתי לאפלוגי עליהם.

וראה עוד ברש"י לעיל עו ב ד"ה אשיא [וכן הוא ברש"י סוטה ט א], שכתב בדין מצרי שני הנושא מצרית ראשונה, שהבן הוא שני משום "הלך אחר פסולין", וזה שלא כדברי רבה בר בר חנה שהוא מצרי שלישי, ושלא כדברי רב דימי שהוא מצרי שני משום "אשר יולדו" ולא משום "הלך אחר פסולין". ומזה משמע אף בדעת רש"י, שרבין חולק על רבה בר בר חנה ועל רב דימי, וראה מה שכתבו בביאור שיטתו בביאור הגר"א שם, ובשער המלך פרק יד מאיסורי ביאה.

ב. בחידושי רבינו שמואל [יבמות, קונטרס

תורה אלא מי שאביו ואמו כנעני, ולפיכך הצירה התורה בין שאמו אינה כנענית ובין שאביו אינו כנעני, אבל אין מסתבר לומר שילך הולד בכל מקום לקולא, שהרי מהיכי תיתי ילך אחר אחר אמו לקולא ולא אחר אביו לחומרא.

4. ראה מה שנתבאר בזה בהערה בסוף הסוגיא.

5. כתבו האחרונים, שיש לפרש גם מה שאמר רבין "באומות הלך אחר הזכר", דהיינו לענין עמוני שנשא מצרית וללמדך, כיון שנולדה בגוית הרי היא הולכת אחר הזכר אפילו אם נקבה היא, ואם נתגיירה הרי היא מותרת כעמונית ואינה אסורה כמצרית.

ובטעם הדבר שלא אמרה הגמרא כן, ביארו בשתי דרכים:

א. הלשון משמע דיש נפקא מינה בדין זה בגויות.

ב. עיקר כוונת הגמרא היתה להביא המקור לדין זה שהוא כנעני, ראה בכל זה בעצמות יוסף בקדושין.

גמרא:

אמר ריש לקיש: אף שהמזור הזכר אכן אסור אף לאחר עשרה דורות, מכל מקום ממזרת נקיבה **לאחר עשרה דורות**, הרי היא מותרת, ודלא כמבואר במשנתנו, וכדמפרש ואזיל.

והטעם: הואיל וכל עיקר איסור המזור

בקהל ה', גם דור עשירי לא יבוא לו בקהל ה'", ואין בכלל זה אלא עד דור עשירי בלבד, מכל מקום, הרי הם אסורים לעולם. כי לומדים בגזירה שוה מעמוני ומואבי, שאף הממזר אסור איסור עולם כמותם, וכדמפרש בספרי ובגמרא.⁽⁷⁾

אחד זכרים אסורים ואחד נקבות.

היתר אין אומרים הלך אחר הפגום, הרי שהותר דוד לבוא בקהל מאחר שביאת בועז ברות היתה ביאת היתר משום "עמוני ולא עמונית", והלך אחר הזכר ולא אחר הפגום.

ג. במגילת רות כתוב, שאמר הגואל לבועז "לא אוכל לגאול [ולקחת את רות] פן אשחית את נחלתי [כלומר: הבנים]", והיינו שטעה ב"עמוני ולא עמונית" וחשש שזרעו ייפסל, כדפירש רש"י; ותמה המהרש"א לעיל עז א: כיון שטעה, לא היה לו להזכיר את הבנים, אלא כך היה לו לומר: "לא אוכל לגאול, כיון שאמרה תורה: לא יבוא עמוני בקהל ה'!"! וראה תירוץ המהרש"א על זה, ותירוצו של מרן רי"ז הלוי בחידושו על מגלת רות.

וב"מגילת ספר" פרשת כי תצא ביאר, שידע הגואל בהיתירה של רות עצמה משום "עמוני ולא עמונית", אלא שהיה סבור: אף על פי כן אם יבוא עליה ייפסלו בניו הזכרים, וכפי שאכן היה נראה לומר מן הסברא, ולא עלתה על דעתו הביאורים שנתבארו לעיל בביאור הכשרם של הבנים.

7. כתב הרש"ש: לכאורה יפלא, למה כתבה התורה "עד עולם" בעמוני המאחר בתורה, ולא בממזר שקדם לו בסדר הכתובים?
ונ"ל משום דרבי יוסי סבר בקדושין עב ב, דממזרים יהיו טהורים לעתיד לבוא ופסקינן שם כוותיה, ו"עד עולם" פי שנים במובנו.

בענין פסולי קהל אות א, נסתפק בטעם הדבר שהנושא עמונית והוליד זכרים אין הם נאסרים, מאחר שאמם מותרת מדין "עמוני ולא עמונית", וכדארמין כאן: "אילימא במצרי שנשא עמונית מאי פגום שבשניהם אית בה עמוני ולא עמונית", וכמבואר בסוגיא לעיל, שמטעם זה התירו את דוד לבוא בקהל; שהרי בסברא היה מקום לומר: אף שהתירה התורה את הנקבות, מכל מקום בניהם הזכרים יאסרו, שהרי עמוניים הם מצד אמם, ואף שאביו אינו עמוני, נלך אחר הפגום שבשניהם.

וביאר אופן אחד, שאין היתר העמונית היתר ביאה בעלמא, אלא שפקע ממנה שם האומה בכלל [ואף שבגיוותה שם האומה עליה כמו שהוכיח שם], וכיון שכן אי אפשר לאסור את בניה.

ואופן שני ביאר: אין הולכים אחר האם משום "הלך אחר פסולם", כיון שהיא עצמה אינה פסולה, ואף שלענין בניה פגומה היא.

ונפקא מינה באופן שבא גוי על גיורת עמונית, שבעל כרחך אתה מייחס את הולד לאמו, הואיל ואחר אביו אינו מתיחס כלל כדין גוי הבא על בת ישראל; ונמצא שלפי ביאור ראשון, לא יהיה הולד עמוני, הואיל ופקע מאמו שם עמונית, אבל לפי טעם שני הרי בעל כרחך מיוחס הולד אחרי אמו, וראה שם מה שכתב בזה.

ולפי דעת רבה בר בר חנה ורב דימי שבביאת

לאחר עשרה דורות הוא משום דיליף
 "עשירי" [גם דור "עשירי" לא יבוא]
 "עשירי" מעמוני ומואבי שנאמר בהם: לא
 יבוא עמוני ומואבי בקהל ה' גם דור
 "עשירי" לא יבוא להם בקהל ה' "עד
 עולם".

ללמדך: אף כאן בממזר, הרי הוא אסור
 לאחר עשרה דורות —

אם כן, על כרחך אתה אומר: מה לחלן —
 בעמון ומואב — נקבות מותרות מיד, אף
 כאן — ממזר לאחר עשרה דורות שמהם
 הוא נלמד — הרי הנקבות מותרות, כי אין
 לך ללמוד לממזר יותר מן העמוני, והרי אין
 נקבת עמון ומואב אסורים לאחר עשרה
 דורות.

שמה תאמר: אי מה לחלן — בעמון ומואב
 — הרי הנקבות מותרות מיד כשנגיירו, אף
 כאן תהא הממזרת מותרת מיד?!

אל תאמר כן, הואיל וכי אהני גזירה שוה —
 להתיר את הנקבות — מדור עשירי ואילך
 בלבד שכל איסור מעמון ומואב הוא נלמד;
 אבל עד דור עשירי שהתורה אסרתו בפירוש
 הרי שאף הנקבה אסורה, כי אמרה תורה:
 לא יבוא "ממזר" בקהל ה', ובכלל "ממזר"
 כל מי שיש בו "מום זר" [כדלעיל עו ב] בין
 זכרים ובין נקבות.

ותמהנין: והאנן תנן במשנתנו: ממזרים
 ונתינים אסורין ואיסורן איסור עולם אחד
 זכרים ואחד נקבות אסורות לעולם, הרי
 שלא חילקה המשנה בין זכרים לנקבות אף
 לאחר עשרה דורות?!

ומשנינן: לא קשיא ממשנתנו על ריש לקיש,

כי דין זה תלוי במחלוקת תנאים, וריש לקיש
 כאותו תנא שנחלק בדבר על התנא של
 משנתנו.

נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע [בחולין קב
 ב], בכל דבר הלמד מחבירו בגזירה שוה
 ובבנין אב האם אומרים "דון מינה ומינה"
 [למד ממנו, וממנו], שנלמד מהדבר המלמד
 אל הדבר הנלמד, שיהיה הנלמד כמו
 המלמד בכל דיניו, כמותו.

או שאנו אומרים "דון מינה, ואוקי באתרא"
 [למד ממנו רק את הדבר המסויים, אך
 העמידהו הלאה במקומו], כלומר: אחר
 שלמדת בפרט מסויים את דין האחד
 מחבירו, השאר את הדבר הנלמד כדינו.

הא — ריש לקיש, המתיר את נקבת הממזר
 לאחר עשרה דורות — כמאן דאמר: דון
 מינה ומינה —

כלומר: מאחר שלא למדת לאיסור ממזרות
 לאחר עשרה דורות אלא מעמון ומואב, הרי
 שעל כרחך אתה למד תוספת זו שלמדת כפי
 שהיא אצל עמון ומואב. ומאחר שלא אסרה
 תורה את הנקבות בעמון ומואב לאחר עשרה
 דורות, אף בממזר לא תהא הנקבה אסורה
 אלא עד עשרה דורות, אבל מכאן ואילך
 מותרת היא כנקבת עמון ומואב.

והא — משנתנו האוסרת את נקבת הממזר
 לאחר עשרה דורות — כמאן דאמר: דון
 מינה ואוקי באתרא —

כלומר: אף שאת עיקר פסול ממזר לאחר
 עשרה דורות מעמון אתה למד, אין אתה
 חייב ללומדו כפי שהוא, ולהתיר את הנקבה
 כיון שבעמון מותרת היא. אלא השאר את

דין הממזר לאחר עשרה דורות במקומו, והואיל ובממזר לא חילקה תורה בין זכרים לנקבות, אף לאחר עשרה דורות לא תחלק בו בין זכר לנקבה.

שאלו את רבי אליעזר:

ממזרת לאחר עשרה דרי [עשרה דורות] — מהו?

אמר להם: מי יתן לי דור שלישי של ממזר ואטהרנו, כלומר: לו אך הייתי רואה בעיני דור שלישי של ממזר אכן הייתי מטהרנו, אלא שאין לממזר דור שלישי.

אלמא קסבר רבי אליעזר: ממזרא לא חי [ממזר אינו חי], כדי שלא ייטמעו כשרים בדורותיו [רש"י].

וכן אמר רב חונא: ממזרא לא חי.

ומקשינן עלה: **והא אנן תנן** במשנתנו: **ממזרים אסורין ואיסורן איסור עולם**, הרי שיש לממזר דורות?!

אמר רבי זירא: לדידי מפרשא לי מיניה דרב יהודה [כך שמעתי לפרש מרב יהודה]:

ממזר ידיע [ידוע] — לכל בבירור — **חי** [חי הוא וחיים דורותיו], כי אין לחוש

שייטמעו כשרים בזרעו, כיון שאיסור ידוע לכל הוא.

ממזר דלא ידיע כלל ואפילו לממזר עצמו, **לא חי** אפילו הוא, כדי שלא ישא כשירה.

ממזר ידיע ולא ידיע כלומר: ממזר שאין פסולו ברור ומחלט בעיני הבריות, **עד תלתא דרי** [עד שלשה דורות, כלומר: הוא ובנו] שדרך העולם להיות זהיר — הרי הממזר חי, אבל טפי משלשה דורות **לא חי** הממזר, כי מתוך שאין פסולו ברור משתכח הדבר לאחר זמן, וזה הוא שאמר רבי אליעזר: מי יתן לי דור שלישי ואטהרנו.⁽⁸⁾

ההוא ממזר לא ידוע דהוה בשבבותיה דרבי אמי [שהיה גר בשכנותו של רבי אמי], **אבריו עליה רבי אמי דממזרא הוה**, הודיע רבי אמי את פסולו ברבים.

הוה בכי ההוא ממזר ואזיל.

אמר ליה רבי אמי: וכי מה לך בוכה?! הרי חיים נתתי לך, כי ממזר שאינו ידוע אין לו תוחלת חיים.

אמר רב חנא בר אדא: נתינים דוד גזר עליהם עבדות, ומכח זה נאסר להתחתן בהם כשאר עבדים [על פי תוספות בכתובות כט א בהבנת רש"י].⁽⁹⁾

דון מינה ומינה, ולא רצה לברר להם תשובתו, שכן היה דרכו לדחות עצמנו מן מן השואלים, כדאשכחן בסוטה בפרק הישן כח א.

9. כתב רש"י במשנה בכתובות כט א: נתינה, מן הגבעונים, והיא אסורה לקהל דדוד גזר עליהם כדאמרינן ביבמות; וכתבו התוספות שם: פירש בקונטרס, דדוד גזר עליהם שלא לבוא בקהל,

8. ואם תאמר: כיון שממזר ידוע אכן חי הוא, למה השיב רבי אלעזר על השאלה בדיון ממזר לאחר עשרה דורות כפי שהשיב, והרי דבר אפשרי הוא בממזר ידוע?!

וביאריו התוספות: סתמא בעו מיניה, ויש גורסים: [ראה מהר"ם וישרש יעקב] ספיקא בעו מיניה, והשיב להם כן; ואם היה ממזר ידוע, היה משיב להם דמותרת דסבירא ליה לרבי אליעזר

שנאמר: ויקרא המלך [דוד] לגבעונים, ויאמר אליהם: והגבעונים לא מכני ישראל המה, כלומר: אינם ראויים לבוא בקהל.⁽¹⁰⁾

מאי טעמא גזר עליהו דוד?

המשך השמועה מבאר את הפסוקים בשמואל שהוא הרקע לגזירת דוד, וכך כתוב שם:

א. ויהי רעב בימי דוד שלש שנים שנה אחר שנה, ויבקש דוד את פני ה' [שאל באורים ותומים, כדמפרש ואזיל]; ויאמר ה': [מפני שני דברים הגשמים נעצרו], אל שאול, ואל בית הדמים על אשר המית את הגבעונים, [מפרש לה ואזיל].

ב. ויקרא המלך לגבעונים [לפייסם] ויאמר אליהם; והגבעונים לא מבני ישראל המה, כי אם מיתר האמורי, ובני ישראל נשבעו להם, ויבקש שאול להכותם בקנאתו לבני ישראל ויהודה.

ג. ויאמר דוד אל הגבעונים: מה אעשה לכם, ובמה אכפר, וברכו את נחלת ה'.

ד. ויאמרו לו הגבעונים: אין לנו [תביעת] כסף וזהב עם שאול ועם ביתו [אלא נפשות אנחנו תובעים], ואין לנו איש להמית בישראל [אלא בבית שאול כי הוא אשר חטא לנו]; ויאמר [דוד לגבעונים]: מה אתם אומרים אעשה לכם.

ה. ויאמרו אל המלך: האיש אשר כילנו, ואשר דימה לנו נשמדנו מהתיצב בכל גבול ישראל.

ו. יותן לנו שבעה אנשים מבניו והוקענום [תלייה על עץ] לה' בגבעת שאול בהר ה', ויאמר המלך: אני אתן [לכם מזרעו של שאול, להמיתם].

ז. ויחמול המלך על מפיושת בן יהונתן בן שאול [שלא יומת] על [בגלל] שבועת ה' אשר בינותם בין דוד ובין יהונתן בן שאול.

ח. ויקח המלך את את שני בני רצפה בת איה אשר ילדה לשאול, את אדמוני ואת מפיושת [בן שאול רבו של דוד, תוספות], ואת חמשת בני מיכל בת שאול, אשר ילדה לעדריאל בן ברזילי המחולתי.

ט. ויתנם ביד הגבעונים ויוקיעום בהר לפני ה', ויפלו שבעתם יחד, והם הומתו בימי קציר בראשונים, כתחילת קציר שעורים [בימות ניסן].

דכתיב: "ויהי רעב בימי דוד, שלש שנים שנה אחר שנה"; וביקש דוד לידע את הסיבה לבצורת שירדה על ארץ ישראל.

בשנה הראשונה של הבצורת, אמר להם דוד לבני ישראל: (11) שמא עובדי עבודת כוכבים יש בכם, ומשום כך אין מטר על פני

והיינו משום עבדות.

וראה בגמרא לקמן דפריך: והרי יהושע כבר גזר עליהם עבדות?!

ואולם לקמן עט א בד"ה נתינים, הבינו דברי רש"י, שלא משום עבדות אסרם דוד, אלא שגזר עליהם איסור שלא יבואו בקהל.

10. אין זה פשוטו של מקרא, אלא: ויקרא המלך לגבעונים ויאמר אליהם, היינו שדיבר על לבם דברי פיוסין, והם לא נתפייסו, כי "והגבעונים לא מבני ישראל המה וגו'".

11. ראה בחידושי אגדות למהרש"א, מהיכן למדו חז"ל כל זה.

הארץ; דהרי כתיב: ועבדתם אלהים אחרים והשתחוויתם להם ועצר את השמים ולא יהיה מטר?

בדקן בני ישראל ולא מצאו ביניהם עובדי עבודה זרה. (12)

בשנה השנייה של הבצורת אמר להם דוד לבני ישראל: שמא עובדי עבירה [נואפים] יש בכם; דהרי כתיב: ויימנעו רביבים ומלקוש לא היה, ומצח [כי מצח] אשה זונה היה לך וגו'?

בדקן בני ישראל ולא מצאו עובדי עבירה ביניהם.

בשנה השלישית אמר להם דוד לבני ישראל: שמא פוסקי צדקה ברבים יש בכם ואין נותנין; דהרי כתיב: נשיאים ורוח וגשם אין [כי] איש מתחלל במתת שקר.

בדקן בני ישראל ולא מצאו מאלה בינותם.

כיון שכן אמר דוד: אין הדבר תלוי אלא בי. (13)

מיד: ויהי רעב בארץ, ויבקש דוד את פני ה'!

ומפרשין: מאי היא בקשה זו?

אמר ריש לקיש: ששאל דוד באורים ותומים.

מאי משמע לפרש "ויבקש דוד את פני ה'" על שאלה באורים ותומים?

אמר רבי אלעזר: אתיא גזירה שוה "פני פני", דכתיב הכא בדוד: ויבקש דוד את "פני" ה', וכתיב התם [כשנתמנה יהושע למלך]: ולפני אלעזר הכהן יעמוד [יהושע] ושאל לו במשפט האורים לפני ה'.

"[ויבקש דוד את פני ה'] ויאמר ה': א. אל שאול. ב. ואל בית הדמים על אשר המית [שאול את] הגבעונים [מפני שתי סיבות אלו נעצרו הגשמים]".

ומפרשת הגמרא: "אל שאול" היינו: שלא נספד כחלבה, שנקבר פתאום בהחבא, שגנבוהו אנשי יבש גלעד וקברוהו ולא נספד לפי כבודו [רש"י בספר שמואל].

"ואל בית הדמים על אשר המית הגבעונים"

וכי היכן מצינו בשאול שהמית את הגבעונים! ? (14)

אלא, מתוך שהרג שאול את נוב עיר הכהנים, שהיו מספיקין להם [הכהנים לגבעונים] מים ומזון — מעלה עליו [על שאול] הכתוב, כאילו הרג לגבעונים.

ותמהינן: מצד אחד קא תבע הקב"ה על כבודו של שאול ואמר: "אל שאול" דהיינו

הקשור למלוכה, ועל דבר הקשור במלוכה שואלין באורים ותומים, וכמו שאמרו: אין נשאלים [באורים ותומים] אלא למלך, מהרש"א וראה עוד שם.

14. ראה בערוך לנר, שאכן המית שאול מן

12. ראה בערוך לנר שנתן טעם למה לא בדק דוד בשנה הראשונה על עבירות אחרות שבדק עליהם בשנה השניה ובשלישית.

13. כלומר: מאחר שאין הבצורת באה משום עבירותיהם של ישראל, על כרחך שהוא ענין

בידינו לתקן. ולכן, ניקרינהו וניפייסינהו [נקרא לנתינים ונפייסם].

מיד — "ויאמר ה' אל שאול ואל בית הדמים, על אשר המית את הגבעונים.

ויקרא המלך לגבעונים, ויאמר אליהם: (1) מה אעשה לכם, ובמה אכפר? וברכו את נחלת ה'!"

ויאמרו לו הגבעונים: אין לנו כסף וזהב עם שאול ועם ביתו, כי אם נפשות!"

ביקש לפייסם בממון ולא רצו, אמר: שמא הם מתביישין זה מזה? הלך ופייס כל אחד לעצמו, ולא נתפייסו.

לכך כתיב: אין "לי" כסף וזהב [רש"י שמואל בשם ירושלמי].

"ואין לנו איש להמית בישראל".

אין לנו איש להמית בכל שאר בני ישראל, שלא חטאו לנו.

"ויאמר [דוד לגבעונים]: מה אתם אומרים — אעשה לכם!"

שלא נספד כהלכה ובאותו מעמד קא תבע הקב"ה את סורחנו של שאול, על אשר המית שאול את הגבעונים?!

ומשנינן: אין, אכן כן הוא דרכו של הקב"ה!

דאמר ריש לקיש: מאי דכתיב: בקשו את ה' כל ענוי הארץ [כצ"ל], אשר משפטו פעלו [הלמ"ד בשורוק]?

באשר משפטו — שם פעלו, במקום שדנים האדם, שם מזכירים פועל צדקותיו, וכן שאול שנידון על הגבעונים, הרי שבאותו מעמד הזכיר הקב"ה את פועל צדקותיו ותבע את כבודו שלא נספד כהלכה.

אחר ששמע דוד על שתי הסיבות שהביאו לבצורת, אמר דוד:

את התביעה על כבודו של שאול הרי כבר אין בידינו לתקן, הואיל וכבר נפקו לחו תריסר ירחי שתא, עברו כבר יותר משנים עשר חדשי שנה מאז שנפטר, ולא דרכיה למספדיה, ואין דרך לסופדו לאחר שחלפו שנים עשר חודש.

ואולם את אשר נעשה לנתינים, הרי יש

עט-א

ויאמר אליהם", דברי ריצוי הם, שיעברו על מדותיהם וימחלו לשאול ולביתו. אך "והגבעונים — לא מבני ישראל המה!", שהראו במדת האכזריות שלהם כי הם אינם מזרעו של אברהם אבינו, ואינן הם ראויים להידבק בישראל. ולכך גזר עליהם דוד שלא יבואו בקהל. ודברים אלו שכתב רש"י על "והגבעונים לא מבני ישראל המה", יסודם בגמרא כאן בהמשך השמועה [אלא שלא מבואר כן בתורת פירוש על הפסוק].

הגבעונים, אלא שהלשון משמע שהמית את רוב הגבעונים או את כולם, ועל זה מקשה הגמרא: וכי היכן מצינו בשאול שהמית את הגבעונים.

1. לא נמצא פסוק כזה "ויאמר אליהם מה אעשה לכם" בספר שמואל, אלא "ויקרא המלך לגבעונים, ויאמר אליהם. והגבעונים, לא מבני ישראל המה. ויאמר דוד אל הגבעונים: מה אעשה לכם?"

ובפשוטו הוא דילוג מפסוק לפסוק. ואולם רש"י בשמואל פירש "ויקרא המלך לגבעונים

"ויאמרו אל המלך: איש אשר כילנו — יותן לנו שבעה אנשים מבניו [מזרעו של שאול], והוקענום לה'!" נתלה אותם לשמו של מקום, להודיע משפטו, רש"י שמואל].⁽²⁾

פייסינהו דוד ולא מפייו [גירסת עין יעקב; פייס אותם דוד וביקש מהם למחול ולא נתרצו הגבעונים].

ולפיכך גזר עליהם דוד שלא יתחתנו בהם, כי אמר דוד: שלשה סימנים יש באומה זו [ישראל]:

א. הרחמנים.

ב. והביישנים.

ג. וגומלי חסדים.

וכל זאת מנין:

רחמנים — דהא כתיב: ונתן לך רחמים [היינו, שיהיה לך מדת הרחמים כדי שתרחם על הבריות, מהרש"א] ורחמך והרבך.

ביישנים — דהא כתיב: בעבור תחיה

יראתו על פניכם, וכמבואר בנדרים [כ א] שהיא הבושה, כי היראה הניכרת בפנים היא הבושה וכפי שהיא נקראת "בושת פנים", [מהרש"א].

גומלי חסדים — דהא כתיב: כי ידעתיו [את אברהם] למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו "דרך ה'"⁽³⁾ לעשות צדקה ומשפט.

כל שיש בו סימנים הללו, ראוי להדבק באומה זו, וכל שאין בו אין ראוי להדבק בו.⁽⁴⁾

"יותן לנו שבעה אנשים מבניו, ויאמר המלך אני אתן. ויחמול המלך על מפיכוש בן יהונתן בן שאול.

ויקח המלך את שני בני רצפה בת איה אשר ילדה לשאול, את ארמוני ואת מפיכוש ואת חמשת בני מיכל בת שאול אשר ילדה לעדריאל בן ברזילי המחולתי".⁽⁵⁾

מאי שנא הני [למה בחר דוד באלו למות] ולא בשאר זרעו של שאול?

אמר רב הונא: העבירים — לזרעו של

4. וזה הוא שאמר הכתוב: "והגבעונים לא מבני ישראל המה", כלומר: והם הראו בעצמן מדת אכזריות שאינן מזרעו של אברהם אבינו, ואינן ראויין לידבק בישראל [רש"י שמואל]; ומשמע כי הלשון: "והגבעונים לא מבני ישראל המה" מתפרש על פי פשוטו כפירוש רש"י [וכן פירשו על דרך זה גם שאר המפרשים], ועל פי מדרשו: לא יבואו בקהל לך.

5. כתב הריטב"א: אין ספק כי שבעה אלו שקלטן הארון [כמבואר בהמשך הסוגיא], חייבי

2. רש"י בספר . לפי סדר הפסוקים בשמואל, נראה שהמשך הדברים כפי שהם מבוארים כאן, היה קודם שבקשו להוקיע את בני שאול.

3. כתב המהרש"א, כי עיקר הלימוד הוא מ"דרך ה'", כי גמילות החסדים נקראת "דרך ה'" שילך בה האדם אחרי מדותיו יתברך, וכמו שאמרו: "אחרי ה' אלהיכם תלכו", וכי אפשר להלוך אחר שכינה וכו' אלא להלוך אחר מדותיו, מה הוא מלביש ערומים וכו'.

שאל — לפני הארון, כל שהיה הארון קולטו, היה הולך למיתה, וכל שאין הארון קולטו, נבדל לחיים.

מתיב רב חנא בר קטינא על דברי רב הונא:

והא כתיב: "ויחמול המלך על מפיבושת בן יהונתן בן שאול", וקא סלקא דעתין שהעבירו לפני הארון ולא קלטו, וכיון שכן מה חמלה יש בדבר?!

ומשנינן: שלא העבירו דוד למפיבושת לפני הארון.

ותמהינן עלה: וכי אטו משוא פנים יש בדבר, כלומר: וכי אטו היה לו לדוד לישא פנים בדיני נפשות, היה לו להעביר את כולם? (6)

אלא שהעבירו למפיבושת וקלטו, וביקש דוד עליו רחמים ופלטו.

ואכתי משוא פנים יש בדבר, כי הואיל וקלטו הארון לא היה לו לדוד להמית אחר תחתיו [רש"י]? (7)

אלא שביקש דוד רחמים על מפיבושת שלא יקלטנו הארון. (8)

כאן שבה הגמרא לעיקר העונש שהוטל על זרעו של שאול בעוון שאול; ומתמהת הגמרא:

והא כתיב: לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות איש בחטאו יומתו, (9) והאיך הסכימה שכינה כשקלטם הארון — להרוג את זרעו של שאול בעוון אביהם — ולעקור מצוה זו [ריטב"א]?!

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

לפיכך מתו, כי מוטב שתיעקר אות אחת (10)

מיתה היו מצד אחר, ולכן נתגלגלה להן חובה עכשיו יותר משאר זרעו של שאול.

6. הקשה בערוך לנר: הרי קושיא זו יש לשאול על הפסוק, ומה ענין זה למה שאמר: שלא העבירו דוד לפני הארון, וראה שם.

7. אין כוונת רש"י בלשונו "להמית אחר תחתיו" שהיה דוד משלח אחר למות במקומו, כי מאחר שפלט הארון את מפיבושת, ודאי שקלט הארון אחר תחתיו; אלא שאף באופן זה משוא פנים יש כאן.

8. א. כתב בערוך לנר: קשה קצת, אי קרי ליה "משוא פנים" מה שהתפלל דוד שיפלטנו הארון מפני שעל ידי זה יכנס אחר תחתיו, איך מתורץ זה במה שאמר שהתפלל דוד שלא יקלטנו הארון, דהא אכתי איכא משוא פנים? וראה מה

שכתב שם.

ב. כתבו התוספות, שאותו מפיבושת בן שאול שהוקע, היה רבו של דוד, ושמה ביקש עליו רחמים ולא נענה.

9. הקושיא היא מסוף הפסוק: "איש בחטאו יומתו", כי את עיקר הפסוק: "לא יומתו אבות על בנים ובנים לא יומתו על אבות" הרי מפרשין לה במסכת סנהדרין: לא יומתו אבות בעדות בנים, ובנים לא יומתו בעדות אבות, מהרש"א; אבל בריטב"א מבואר, דהקושיא היא מ"ובנים לא יומתו על אבות".

10. כתב הריטב"א: פירוש: שכל הוראת שעה ולמיגדר מילתא שרי, ובית דין מכין ועונשין שלא מן התורה; ואין זו עקירה ממש, אלא שתיעקר לפי ראות בני אדם קאמר; וכתב עוד: אף שחייבי מיתה היו מצד אחר [כמבואר לעיל

מן התורה, ואל יתחלל שם שמים בפרהסיא, שהיו האומות אומרים: אין אומה זו ראויין לידבק בה, שהרי פשטו ידיהם בגרים ליטול מזונותיהם ולא עשו בהם נקמה.

כתיב: "ותקח רצפה בת איה את השק, ותטהר לה אל הצור [נטתה ופרשה לעצמה את השק לשבת, אצל ההר שם נתלו, מצודות⁽¹¹⁾], מתחילת קציר חטים [הוא הזמן שנתלו בו] עד ניתך מים עליהם מן השמים [כלומר: עד ימות הגשמים, רש"י⁽¹²⁾] ולא נתנה עוף השמים לנוח עליהם יומם, וחית השדה לילה" —

ומקשינן: כיצד הניחום על העץ מתחילת קציר חטים עד רד הגשם?

והא כתיב: "לא תלין נבלתו על העץ"? !⁽¹³⁾

אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק:

מוטב שתיעקר אות אחת [לא תלין נבלתו על העץ] מן התורה, ויתקדש שם שמים בפרהסיא על ידי שהיו תלויים —

שמתוך כך היו עוברים ושבים אומרים:

מה טיבן של אלו? והיו עונים להם: הללו בני מלכים הם.

ומה עשו? והיו עונים להם ואומרים: פשטו ידיהם בגרים גרורים.⁽¹⁴⁾

אחר שראו ושמעו העוברים את כל זאת, אמרו העוברים והשבים: אין לך אומה

בהערה], משום דלא ידיע חובם קרי ליה "עקירה", שאין להעניש אלא על הנגלות.

וביאר עוד: "אות אחת" לאו דוקא, שהרי מקרא מלא אנו עוקרים; אי נמי משום שאנו עוקרים: ובנים "לא" יומתו על אבות, וזה חשוב כאות אחת, משום שהאל"ף נכתבת ואינה נהגת בפה.

ובעיון יעקב וערוך לנר פירשו על פי דברי המהרש"א שאנו עוקרים את "איש בחטאו ימותו", ואילו היה אומר הכתוב: איש בחטא [ולא "בחטאו"] יומת, לא היה משתמע שלא יומת איש בחטאו של אביו, הרי שלא נעקרה אלא אות אחת.

11. זה הוא פשוטו של מקרא; ובתוספות הביאו בשם מדרש: אל הצור, שהצדיקה עליה את הדין ואמרה: הצור תמים פעלו, וביאר בערוך לנר, שהוא נדרש ממה שאמר הכתוב "אל" הצור ולא "על" הצור.

12. מרש"י נראה שהיו תלויים על העץ מימי קציר חטים דהיינו ביומי ניסן [וכמו שכתב רש"י בשמואל] ועד ימות הגשמים; ואולם במצודות בשמואל כתב: שמרה עליהם מאז נתלו עד ניתך מים עליהם, ובהשגחת המקום ירד גשם מעט למען יורידום, למען דעת אשר בעוון אביהם היתה עצירת הגשמים, בראותם אשר לאחר שנעשה משפט התחילו הגשמים לרדת.

13. ברמב"ן על התורה כתב, שאין לאו זה אמור אלא בחייבי מיתות בית דין, וכמאמר הכתוב: "וכי יהיה באיש חטא משפט מות והומת וגו'." לא תלין נבלתו על העץ", ומטעם זה הלינו את בני שאול.

ובערוך לנר העיר, שהוא נגד הגמרא דילן, וראה מה שיישב שם, ומה שביאר על פי דבריו, את לשון הגמרא: מוטב שתיעקר "אות אחת".

14. ראה ביאור לשון "גרורים" בעיון יעקב.

שראויה להדיבק בה כאומה זו [ישראל], שהרי:

ומה לבני מלכים עשו כך, לבני הדיוטות — אילו היו עושים כמעשיהם — על אחת כמה וכמה שיעשו להם כך.

ומה על פשע שנעשה כנגד גרים גרורים עשו לבני המלכים כך, על פשע שנעשה כנגד ישראל על אחת כמה וכמה.

מיד נתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף גרים —

שנאמר: ויהי לשלמה שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בחר, והם היו הגרים כדמפרש ואזיל.

ומפרשין: ודילמא אותם מאה וחמשים אלף עבדים ישראל הוו ולא גרים?!

לא סלקא דעתך, דהא כתיב: ומבני ישראל לא שם שלמה עבד, ועל כרחך עבדים אלו מן הגרים היו.

ואכתי מקשינן עלה: דילמא מכל מקום ישראל הוו, ואכן לא היו עבדים אלא דוגזר [שכירים] בעלמא.

אלא מכח קושיא זו מוכיחה הגמרא שאותם מאה וחמשים אלף אכן גרים היו ולא ישראל, מהכא:

ויספור שלמה כל האנשים הגרים אשר בארץ ישראל וגו', וימצאו מאה וחמשים אלף וגו' ויעש מהם שבעים אלף סבל ושמונים אלף חוצב בחר.

כאן שבה הגמרא לעיקר מימרתו של רב חנא בר אדא, שאמר: נתינים דוד גזר עליהם, ומתמהת על כך הגמרא:

וכי נתינים דוד גזר עליהם? ! והרי משה כבר גזר עליהם, דכתיב: מחוטב עציך עד שואב מימך.

ומשנינן: משה גזר להחזיר דרא [לאותו דור], ואילו דוד גזר לכולי דרא [לכל הדורות].

ואכתי תמהינן: והרי יהושע הוא שגזר עליהם? ! דכתיב: ויתנם יהושע ביום ההוא חוטבי עצים ושואבי מים לעדה ולמזבח ה'.

ויהושע הרי לדורות הבאים גזר, וכמו שנאמר עוד: ועתה ארורים אתם, ולא יכרת מכם עבד.

ומשנינן: יהושע, גזר עליהם עבדות רק בזמן שבית המקדש קיים, וכמו שנאמר: למזבח ה' [רש"י].⁽¹⁵⁾

ואילו דוד, גזר עליהם עבדות אף בזמן שאין בית המקדש קיים.⁽¹⁶⁾

השני: דוד גזר עליהם איסור חתנות. ולפירוש הראשון מתבאר בפשוטו סוגיית הגמרא כאן שמשמע: גזר דוד מה שגזר יהושע, אלא שזה גזר לדורו וזה גזר לעולם; אבל לפירוש השני צריך לומר, שאין גזירת יהושע שווה עם גזירת דוד, שהרי לא מצינו ליהושע שיגזור עליהם איסור חתנות; והכי קאמר: וכי

15. ונאמר עוד: ולא יכרת מכם עבד וחוטבי עצים ושואבי מים לבית אלהי.

16. לעיל בהערה בתחילת סוגיא זו נתבאר בהבנת שיטת רש"י שני אופנים: האחד: דוד גזר עליהם עבדות וממילא נאסרו כשאר עבדים.

עט-ב

בימי רבי ביקשו חכמים להתיר את הנתנים!

אמר להם רבי: חלקנו נתיר, אבל חלק מזבח מי יתיר? (1)

ופליגא — הך דרבי — אדרבי חייא בר אבא!

דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן:

חלק עדה: לעולם אסור.

אבל חלק מזבח: בזמן שבית המקדש קיים, הרי זה אסור, בזמן שאין אין בית המקדש קיים, הרי זה שרי, הרי שלדברי רבי חייא בר אבא אין מניעה מלהתיר בימי רבי משום חלקו של מזבח, כי הרי אין חלק זה קיים כלל בזמן שאין בית המקדש קיים.

מתניתין:

אמר רבי יוחנן: שמעתי: שהסריס אף

שאינו ראוי להוליד, הרי זה חולץ לאשת אחיו שמת וחולצין אחים בריאים לאשתו של הסריס.

וגם שמעתי: **הסריס לא חולץ** שהרי כל זיקת יבום וחליצה היא כדי "להקים לאחיו שם בישראל", ואילו סריס — שאינו מוליד — אינו בר הקמת שם לאחיו, ואינו מייבם ואף לא חולץ. (2)

ואין לי לפרש באיזה סריס אמרו שהוא חולץ וחולצין לאשתו, ובאיזה סריס אמרו שאינו חולץ ואין חולצין לאשתו.

אמר רבי עקיבא: אני אפרש:

סריס אדם [נסתרס לאחר שנולד⁽³⁾] הרי זה חולץ וחולצין לאשתו, מפני שהיתה לו שעת הכושר משעה שנולד ועד שנסתרס.

סריס חמה [סריס ממעי אמו⁽⁴⁾] הרי זה לא חולץ ולא חולצין לאשתו, מפני שלא היתה

אטו נתינים דוד גזר עליהם, והרי כבר גזר עליהם יהושע שיהיו עבדים, וממילא אסורים הם בחתנות כשאר עבדים.

ואולם התוספות בסוגייתנו הבינו בשיטת רש"י כפירוש השני, וראה בדבריהם ביאור דברי הגמרא.

1. לפי הפירוש הראשון שנזכר בהערה לעיל, מתפרשת הגמרא כפשוטה, והיינו: בימי רבי ביקשו להתיר את עבדותם של הנתנים, וממילא את איסור חתנותם, ומאחר שאמר להם רבי חלק מזבח מי יתיר, ואין בכח החכמים להפקיע את עבדותם לגמרי, שוב ממילא נשארו הנתנים באיסורם; ולפי הפירוש השני, ראה ביאור דברי הגמרא בתוספות כאן.

2. לשון רש"י הוא: והסריס לא חולץ, דכתיב "לא ימחה שמו מישראל" פרט לסריס ששמו מחוי; ולא נתכוין רש"י ליתן טעם למה הסריס אינו חולץ, דבזה היה לרש"י לומר: דכתיב "להקים לאחיו שם בישראל" והאי לאו בר הקמת שם, וכמו שמבואר בגמרא בסוף עמוד זה, אלא נתינת טעם היא למה ששנינו: "ולא חולצין לאשתו של סריס".

3. נסתרס מאליו על ידי חולי או שסרסו אדם או שהוכה באותם האברים או שנשכו כלב או חיה ונסתרס, מאירי.

4. הטעם שנקרא הסריס ממעי אמו "סריס חמה"

לו שעת הכושר מעולם.

רבי אליעזר אומר: לא כי! אלא:

סריס חמה, הרי זה חולץ וחולצין לאשתו, מפני שיש לו רפואה.

סריס אדם לא חולץ ולא חולצין לאשתו, מפני שאין לו רפואה.

העיד רבי יהושע בן בתירא: על בן מגוסת [שם אדם] שהיה בירושלים סריס אדם, וייבמו את אשתו —

ולפיכך העיד רבי יהושע כן, כדי לקיים דברי רבי עקיבא.

הסריס — כלומר: סריס חמה⁽⁵⁾, וכשיטת רבי עקיבא [גמרא] — הרי זה לא חולץ ולא מייבם.

וכן איילונית לא חולצת ולא מתייבמת, שהרי כך אמרה תורה: והיה הבכור "אשר תלד" יקום — פרט לאיילונית שאינה ראויה לילד.

הסריס [סריס חמה] שחולץ לאשתו, הרי זה לא פסלה מן הכהונה כשאר חלוצות, הואיל וחליצתו של הסריס אינה חליצה.

ואם בעלה — הסריס לאשת אחיו — הרי

זה פסלה מן הכהונה מפני שהיא בעילת זנות, ונעשית זונה ופסולה לכהונה, שהרי אסורה היא עליו משום אשת אח שלא במקום מצוה, ובעילת איסור "בעילת זנות" היא.

וכן איילונית שחלצו לה אחין, לא פסלה מן הכהונה הואיל ואין צריכה היא חליצה, ואם בעלה — פסלה, מפני שבעילתה בעילת זנות, כי אשת אח שלא במקום מצוה היא.

גמרא:

שנינו במשנה: אמר רבי עקיבא אני אפרש, סריס אדם, חולץ וחולצין לאשתו:

ומקשינן על מה שאמר: אם נפלה יבמה לפני סריס אדם — שהוא בכלל פצוע דכא ואסור הוא בלאו לבוא על יבמתו — הרי זה חולץ ליבמתו:

מכדי, הרי שמעינן לרבי עקיבא דאמר חייבי לאוין — בדין עריות חייבי כריתות דמו.⁽⁶⁾

וכיון שכן, תיקשי: והרי חייבי כריתות שנפלו ליבום לאו בני חליצה וייבום נינהו, ולרבי עקיבא יש לנו להשוות דין סריס אדם — שהוא "פצוע דכא" ואסור בלאו — לחייבי כריתות!⁽⁷⁾

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: ירצה באמרם "סריס חמה", שהוא לא ראה השמש אלא מעת יציאתו לעולם יצא סריס, נעדר הקושי [ויש גורסים: מבוטל מתשמיש].

5. כי דומיא דאיילונית שנינו שהיא ממעי אמה, רמב"ם ומאירי.

6. כן מצינו לעיל מט א לדעת רבי עקיבא, שאף הבא על אשה ביאה שהיא אסורה עליו בלאו הרי הולד ממזר כמו הנולד מן הבא על אשה שהיא אסורה עליו בכרת.

7. כתב רש"י: דאמר רבי עקיבא בפרק החולץ יש ממזר מחייבי לאוין, וסריס אדם מחייבי לאוין הוא, דכתיב: לא יבוא פצוע דכא, והיכי

אמר מתרץ רבי אמי: הכא במאי עסקינן: כגון שנשא אחיו — המת של הסריס — גיורת.

ורבי עקיבא סבר לה כרבי יוסי, דאמר: קהל גרים לא איקרי קהל, ואף פצוע דכא האסור לבוא ב"קהל ה" מותר בהן, ולכן כשנפלה לו הגיורת ליבום הרי זה חולץ לה.

ותמהינן עלה: אי הכי — שמותרת היבמה ליבם — יבומי נמי תתייבם [גירסת התוספות], ולמה אמר רבי עקיבא: "חולץ", דמשמע: אבל לא מייבם?!

ומשנינן: אין הכי נמי שאם ירצה הסריס הרי זה אף מייבם.

ואידי כיון דאמר רבי יהושע [הסובר בעלמא "קהל גרים איקרי קהל"] שמעתי

שהסריס "חולץ", שלשיטתו אינו מייבם משום שפצוע דכא הוא, (8) אמר איהו — רבי עקיבא — נמי "חולץ". אף שלשיטתו היא גם מתייבמת. (9)

דיקא נמי מגוף משנתנו — שלדעת רבי עקיבא אף מייבם הסריס את יבמתו — דהרי קתני: העיד רבי יהושע על בן מגוססת שהיה בירושלים פרים אדם, וייבמו את אשתו לקיים דברי רבי עקיבא, הרי למדת: לדעת רבי עקיבא מייבמין את אשתו של סריס, ואף שבלשון המשנה לא נאמר אלא "חולצין לאשתו", וכך יש לך לומר גם במה שאמר רבי עקיבא: "חולץ".

ומסקינן: אכן שמע מינה.

מתיב רבה: פצוע דכא וזרות שפכה, פרים אדם (10) וחזקן שאין כל אלו מולדין, הרי

קדושין תופסין בחייבי לאוין, והביא כן לפרש גם בשם הרמב"ם באגרותיו; ונתן שם טעם, למה לא פירש רש"י כן; וכתב רעק"א בהגהותיו על הספר [הובא בליקוטי רעק"א הנדמ"ח], שטעמו של רש"י פשוט הוא וכפי שנתבאר.

8. אבל חליצה צריכה היא, כיון שחייבי לאוין הוא, ולדעת רבי יהושע אין חייבי לאוין כחייבי כריתות, וצריכה חליצה אף על פי שאינה עולה ליבום.

9. לפי דעת רש"י שקושיית הגמרא היתה, למה חולץ הסריס הואיל ואסורה היא עליו, הרי ניחא לשון הגמרא "אמר איהו נמי חולץ"; אבל לדעת כנסת הגדולה שהקושיא היתה על מה שחולצין לאשתו, הרי שהיה לגמרא לומר: אמר איהו נמי "חולצין לאשתו".

10. פירוש: סירסו אדם, ולא מחמת חולי נסתרס

קאמר רבי עקיבא: סריס חולץ את אשת אחיו, הא לא רמיא קמיה ואבראי קיימא [מבחוץ היא עומדת] כחייבי כריתות, וקאי עלה באיסור אשת אח.

ונראה, כי על מה שאמר רבי עקיבא: "חולצין לאשתו" של סריס אדם לא קשיא ליה להגמרא; וצריך ביאור: שהרי לרבי עקיבא אין קדושין תופסין בחייבי לאוין, ונמצא שבזנות בא על אשתו, ולמה זקוקה היא ליבום ולחליצה?!

ויש לומר: דעל קושיא זו פשיטא שיש לתרץ: כגון שנפצע לאחר קידושין; ואף דעל קושיית הגמרא מהא דחולץ ליבמתו, נמי משנינן: כגון שנפלה לו ולבסוף נפצע, הרי באמת מקשה הגמרא על זה דמכל מקום ייפטר, ויש לומר שזה היתה סברת המקשה.

ב. ובספר כנסת הגדולה הלכות חליצה סימן קעב, אכן כתב לפרש קושיית הגמרא על מה שחולצין לאשתו, ומשום דלרבי עקיבא אין

אלו או חולצין או מייבמין, כלומר: יבום
יבום, וכדמפרש לכולה ואזיל; (11)

וברייתא זו רבי עקיבא היא הסובר: סריס
אדם הרי זה חולץ וחולצין לאשתו, הואיל
והיתה לו שעת הכושר.

ומפרשת הברייתא שני אופנים בדין זה:

האחד: כשהיו אלו נשואים, ונשותיהם
נופלות ליבום.

השני: כשמתו אחיהם של אלו, ונשותיהם
נפלו לפני אלו ליבום.

ביצד:

א. מתו ארבעה אלו ולחם נשים ולחם אחים,
ועמדו אחים ועשו מאמר בנשותיהן, ונתנו
[או שנתנו גט] גט לזיקתם, או שחלצו, מה
שעשו עשו —

כלומר: מועיל המאמר שעשו באשת אח
[שאין תופסין בה קדושין] כשם שהוא
מועיל באשת אח הזקוקה ליבום, ואין יוצאת
בלא גט.

ואם נתנו גט לזיקתם, פסלו את היבמה
לכולם, כשאר גט הניתן ליבמה, ואם חלצו
הרי חליצתם חליצה לפוסלה מיבום.

ואם בעלו האחים את אשת הסריס — הרי
הם קנו אותה כשאר יבמות.

ב. מתו אחין הבריאים, ועמדו הן — ארבעה
אלו — ועשו מאמר בנשותיהן של האחים,
ונתנו גט [או שנתנו גט], או חלצו, מה
שעשו עשו, הואיל וזקוקה היבמה להם —

ואם בעלו קנו, ואסור — לפצוע דכא כרות
שפכה וסריס אדם — לקיימן, משום
שנאמר: לא יבוא פצוע דכא וברות שפכה
בקהל ה'.

ומכח ברייתא זו מקשה רבה על תירוצו של
רבי אמי שפירש את משנתנו — לדעת רבי
עקיבא — בגיורת המותרת לפצוע דכא
הואיל ואינה קהל.

שהרי בברייתא — שאף היא כדעת רבי
עקיבא היא (12) — איתא: "ואסור לקיימן
משום שנאמר: לא יבוא בקהל ה'", אלמא
בקהל עסקינן ולא בגיורת שאינה קהל?!

אלא, אמר רבה ליישב את הקושיא: למה
חולץ הסריס ליבמתו לדעת רבי עקיבא, אף
שאסורה היא בלאו, וחייבי לאוין כחייבי
כריתות דמו:

הכא במשנתנו במאי עסקינן: כגון שנפלה לו
היבמה ליבום קודם שנעשה פצוע דכא,
ולבסוף נפצע, וכיון שכן סבר רבה: עכשיו

מאליו, והוי בלאו, דבכלל פצוע דכא וברות
שפכה הוא, ואסור לישא ישראלית דכתיב: לא
יבוא פצוע דכא, רש"י לעיל כ ב.

11. אבל לכתחילה אסור לפצוע דכא כרות שפכה
וסריס אדם, לייבם, כיון שעוברים הם בלאו.

12. תמהו התוספות: הרי אפשר שהתנא של
הברייתא סובר כדעתו של רבי עקיבא לענין
סריס אדם שחולץ וחולצין לאשתו, אבל במה
שסובר רבי עקיבא: חייבי לאוין כחייבי כריתות
דמו, אין הוא סובר כמותו?!

צריך חליצה להפקיע את הזיקה [רש"י].⁽¹³⁾

אמר תמה ליה אביי: ולייתי איסור פצוץ ונידחי עשה דייבום, כלומר: מה בכך שנפלה לו קודם שנפצע וכבר נזקקה לו, הרי סוף סוף עכשיו אסורה היא עליו בלאו שהיא לדעת רבי עקיבא כחייבי כריתות, ובחייבי כריתות הרי מצינו אף במי שנעשית חייבי כריתות לאחר מיתת בעלה שהיא פטורה מן החליצה ומן היבום?!

שהרי **מי לא תנן לקמן בפרק בית שמאי:**

"שני אחין נשואין לשתי אחיות, אחת גדולה ואחת קטנה [שהשיאן אחיה או אמה נישואין דרבנן, ויכולה למאן לכשתגדל, ואם לא מיאנה הרי היא נשואה מדאורייתא], ומת בעלה של גדולה [והרי היא נופלת ליבום לפני בעל האחיות הקטנה, שאסור הוא ביבמתו משום אחות אשה, ומכל מקום לפוטרה בלא חליצה — כשאר אחות אשה — אי אפשר, הואיל ואינה ערוה עליו אלא מדרבנן]".

רבן גמליאל אומר: אם מיאנה הקטנה בבעלה — מאנה,⁽¹⁴⁾ וייבם בעלה את אחותה, כי המיאון עוקר את הנישואין למפרע, וכאילו לא היתה אשתו מעולם.

ואם לאו, שלא מיאנה הקטנה, תמתיך הקטנה עד שתגדיל, ותצא הלזו [אחותה הגדולה] **משום אחות אשה.**

כי מאחר שלא מיאנה הקטנה, הרי משגדלה נעשו נישואיה נישואין דאורייתא, ואחותה נאסרה עליו באיסור עריות דאורייתא, ונפטרה מן החליצה ומן היבום.

אלמא, אתי איסור אחות אשה שנאסרה היבמה לאחר שהזקקה ליבום ודחי את היבום ואת החליצה.

הכי נמי במשנתנו, ניתי איסור פצוץ דכא הבא לאחר נפילה, ונידחי את היבום ואת החליצה?!

אלא, אמר תירץ רב יוסף את הקושיא, שלפי רבי עקיבא — העושה חייבי לאוין כחייבי כריתות — היה לנו לפטור יבמה הנופלת לפני סריס אדם מן היבום ומן החליצה:

האי תנא דמשנתנו משמו של רבי עקיבא, הך תנא דבי רבי עקיבא היא, דאמר⁽¹⁵⁾ **מחייבי לאוין דשאר [חייבי לאוין האסורות משום קורבה] בלבד הוי ממזר.**

את אחותה, ואף שהיא אחות אשתו בזיקה מדרבנן, כי רבן גמליאל סובר: אין זיקה.

15. לעיל בפרק החולץ דף מט א שנינו: איזהו ממזר כל שאר בשר שהוא בלא יבוא; ודלא כרבי סימאי בכתובות כט ב, שאמר: מן הכל היה עושה רבי עקיבא ממזר חוץ מאלמנה לכהן גדול, רש"י.

13. לפי הספרים שבידינו "כגון שנפלה לו ולבסוף נפצע", על כרחך שקושיית הגמרא היתה: למה צריך הסריס לחלוץ; כי לביאור הכנסת הגדולה, שקושיית הגמרא היתה: למה צריכה אשת הסריס שלא תפסו קידושיו לחלוץ, הרי צריך לגרוס: כגון שקידשה ולבסוף נפצע.

14. כלומר: הועיל מיאונה להתיר לבעלה ליבם

לומר: אין מיכמין וחולצין את היבמות, כדין אשת סריס שאינה זקוקה ליבום וחליצה —

אלא ודאי: כיון שהיתה לו [לבעל] שעת הכושר — שאני; אף כאן הואיל והיתה לו [ליבם] שעת הכושר, הרי זה חולץ.

ומקשינן לרבי אליעזר במשנתנו שאינו מחלק בין סריס שהיתה לו שעת הכושר לסריס שלא היתה לו שעת הכושר:

הרי פירוקא דרבא — תירוצו של רבא והוכחתו לסברת "שעת הכושר" — פירכא היא על רבי אליעזר שאינו סובר סברא זו?!

ומשנינן: אין הוכחת רבא הוכחה, כי התם כשהוא הולך למות ותש כחו, אין זה סריסות אלא כחישותא הוא דאתחילה ביה [כחש שסופו מיתה התחיל בו, ולא סריסות].

חיבי דמי סריס חמה ששנינו עליו במשנתנו: "לא היתה לו שעת הכושר"?

אמר רב יצחק בר יוסף אמר רבי יוחנן: כל שלא ראה אפילו שעה אחת בכשרותו, א-9 כלומר: שלקה ממעי אמו.

מנא ידעינן [מה הוא הסימן לידע על קטן שנולד שהוא לקוי]?

אבל מחייבי לאוין גרידי — חייבי לאוין בלבד שאינם של קורבה ושאר, כגון פצוע דכא — לא הוי ממוזר. אלא דין חייבי לאוין אלו ככל חייבי לאוין לדעת רבנן, וצריכה חליצה —

ולכן במשנתנו, שאיסורה עליו אינו משום קורבה, הרי היא זקוקה ליבום וחליצה אף לפי רבי עקיבא.

ואכתי תמהינן על משנתנו ששנינו לדעת רבי עקיבא: סריס אדם הרי זה חולץ, הואיל והיתה לו שעת הכושר:

מה בכך שהיתה לו שעת הכושר, והרי סוף סוף איקרי כאן — בפרשת יבום — "להקים לאחיו שם", והא היבם הסריס — בשעה שהיא זקוקה לו ליבום — לאו בר הכי הוא [אינו בן בנים ואין יכול להקים לאחיו שם], ואם כן אינו במצות יבום ואינו צריך לחלוץ?!

אמר ביאר רבא: אם כן כפי שרצונך לומר: הואיל ובשעת מיתה⁽¹⁶⁾ אינו בן הקמת שם הרי זה אינו חולץ ואף על גב שהיתה לו שעת הכושר —

אין לך אשה שכשרה ליבם שלא נעשה בעלה סריס חמה⁽¹⁷⁾ שעה אחת קודם למיתתו מחמת יסורי מיתה שמתשים כחו, והיה לך

אפילו מי שנעשית ערוה לאחר מיתה הרי היא נפטרת.

17. בתוספות חד מקמאי הגירסא: "סריס" ולא "סריס חמה".

16. לשון רש"י הוא: אמר רבא, אם כן דשעת הכושר דמעיקרא לאו מילתא היא הואיל "ובשעת מיתה" לא הוי וכו'; נראה מלשונו של רש"י, כי אם נעשה סריס חמה לאחר מיתה, בזה לית דין ולית דיין שאינו נפטר מן היבום והחליצה, אף שלענין ערוה מסקינן לעיל, כי

אמר אביי: כל המטיל מים ואינו עושה כיפה, שאין קילוח השתן שלו הולך למרחוק כשהוא מטיל כלפי מעלה, ואין נעשה ככיפה אלא שותת ויורד.

ממאי הואי [ממה נהיה סריס כעין זה] כלומר: מה הוא הגורם שתלד אמו סריס?

ומפרשין: **דאפיה אמה בטיהרא** [אפתה אמו לחם בתנור בצהרים], שנתחממה אמו מחום הצהרים והתנור כאחד, **ושתיא שיכרא מרקא** [ושתתה אמו שכר מזוג, ויש מפרשים: שכר חזק].

אמר רב יוסף: היינו דשמענא לאמי [רבי אמי] **דאמר: כל שממעני אמו לקוי, ולא ידענא מאי ניהו,** כלומר: ולא ידעתי ממאי הואי.

ומקשינן: הואיל וסריס שהיתה לו שעת הכושר הרי זה חולץ וחולצין לאשתו, אם כן, האיך אנו פוטרים סריס חמה מן החליצה, והרי אף שראינו בברייתו שהוא לקוי, וגם עכשיו רואים אנו שהוא לקוי, מכל מקום **ליחוש שמא חבריא בינתים** ונמצא שהיתה לו שעת הכושר?!

ומשנינן: **כיון דתחילתו וסופו לקוי, לא חיישינן** שהבריא בינתים.

מתניב רב מרי על יסוד זה:

והרי שנינו במשנה בבכורות בין המומין המתירים את הבכור לשחיטה:

חורור [הקבוע, חולי הוא שיש טיפות לבנות בעין] והמים הקבועין [שעיניו נוטפות מים].

איזהו חורור הקבוע: כל ששהה שמונים יום.

רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: בודקין אותו שלש פעמים בתוך שמונים יום, ואם לא בדקוהו אף על פי שנמצא שם החורור ביום השמונים אינו מום, כי שמא בינתיים הלך לו וחזר, שכן דרכו [רש"י בכורות]??!

הרי למדת שאין אומרים: כיון דתחילתו וסופו לקוי לא חיישינן?!

ומשנינן: **לחד אבר חיישינן** שמא הבריא בינתיים, אבל **לכוליה גופא** כלומר: לסריס חמה שהוא מחמת חולי כל הגוף, לא חיישינן.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר לא כי,** אלא סריס חמה חולץ וחולצין לאשתו מפני שיש לו רפואה, סריס אדם לא חולץ ולא חולצין לאשתו מפני שאין לו רפואה:

ורמינחו ממשנה במסכת נדה:

יבם בן עשרים שנה ולא הביא שתי שערות, ובית דין מחייבים אותו ליבם את יבמתו או לחלוץ לה, ורוצים קרובי היבם לפוטרו מכך בטענה שהוא סריס —

הרי אלו הקרובים **יביאו ראיה שהוא כבר בן עשרים** שלא הביא שתי שערות.

והוא הפריס!

כלומר: ואם נולדו בו סימני סריס, הרי זה **לא חולץ ולא מייבם.** (1)

1. פירוש, שני דברים בעינין: האחד, שהוא בן עשרים ולא הביא שתי שערות, השני: נולדו בו

וכן יבמה בת עשרים ולא הביאה שתי שערות, וביאו ראייה שהיא בת עשרים, והיא האיילונית, והרי זו לא חולצת ולא מתייבמת.

דברי בית הלל.

ובית שמאי אומרים: זה וזה [סריס ואיילונית] בני שמונה עשרה שנה כשלא הביאו שתי שערות הרי זה מצטרף לסימני סריס ואיילונית, ואין צריך לחכות עד שיהיו בני עשרים שנה.

רבי אליעזר אומר: הזכר כדברי בית הלל שאינו סריס אלא אם כן נעשה בן עשרים ועדיין לא הביא שתי שערות, והנקבה כדברי בית שמאי כשהיא בת שמונה עשרה שנה, מפני שהאשה ממחרת לבא [דרכה להביא שערות] לפני האיש.

הרי למדת שלדעת רבי אליעזר: סריס חמה לא חולץ ולא מייבם, ולא כמבואר במשנתנו לדעתו, שסריס חמה חולץ ומייבם?!

אמר תירץ רמי בר דיקולי, אמר שמואל: חזר בו רבי אליעזר.

איבעיא לחו: מהי הדר ביה רבי אליעזר, אם ממה שאמר במשנתנו: סריס חמה חולץ, או ממה שאמר במשנה במסכת נדה: סריס חמה אינו חולץ?

תא שמע:

דתניא: רבי אליעזר אומר: סריס חמה חולץ וחולצין לאשתו, שכן במינן מתרפאין באלכסנדריא של מצרים.⁽²⁾

הרי שבשתי מקומות למדנו בדעתו שהוא חולץ וחולצין לאשתו, וסמי ההיא משנה דנדה שהיא נגד שתי מקומות אלו.

רבי אלעזר אומר: לא הדר ביה רבי אליעזר.

וכי תנן החיא דנדה שאמר רבי אליעזר: "הזכר כדברי בית הלל", לא לענין חליצה ויבום שדיברה בו המשנה תחילה, אלא לענין עונשין, שאם לא הביא הזכר שתי שערות עד שנעשה בן עשרים, וגם נולדו בו סימני סריס — הרי הוא גדול, וחייב בכל עונשין שבתורה.

איתמר:

א. איש או אשה שלא הביאו שתי שערות עד גיל שמונה עשרה או עשרים [וכפי שנתבאר במשנה שהובאה לעיל], וגם נולדו להם סימני סריס או איילונית, הרי הם בחזקת סריס או איילונית, ואפילו הביאו שתי שערות לאחר שמונה עשרה או עשרים.

ב. בשמועה שלפנינו נחלקו רב ושמואל, אם אי הבאת השערות יחד עם סימני האריס או האיילונית, מועילים להחזיק את האיש או האשה כגדולים, משעה שכל איש או אשה

סימני סריס המפורטים בעמוד ב, וכשיש בו שני דברים אלו אנו תולים שהוא סריס, אבל אי הבאת שערות לבד אינה ראייה שהוא סריס אלא אם כן עברו עליו רוב שנותיו והיינו שהוא בן ל"ו ועדיין לא הביא שתי שערות.

2. כן ביאר רש"י ביאור ראשון; ועוד ביאר: אי נמי מדקא מייית דאלכסנדריא לדבריו, שמע מינה מההיא דנדה הדר ביה; וממתניתין ליכא למיפשט הכי, דקתני "שיש לו רפואה" משום דמשמע דמסברא קאמר הכי.

ראויים להביא שתי שערות ולהיות גדולים, דהיינו בן שלוש עשרה לזכר ובן שנים עשרה לנקבה.

או שאין מחזיקים אותם בגדולים אלא מבן שמונה עשרה או עשרים.⁽³⁾

ג. השמועה שלפנינו כדעת רבי אליעזר היא, שגיל אי הבאת השערות בנקבה הוא שמונה עשרה שנה, ובזכר עשרים שנה.

אבל — כלומר: אכלה אשה⁽⁴⁾ שלא הביאה שתי שערות — **חלב** [איסורו בלאו וחייבים עליו מלקות] **מבן** [בת] **שנים עשרה שנה** [יום אחד] שהיא ראויה להביא שתי שערות, **עד בן** [בת] **שמונה עשרה שנה** ועדיין לא הביאה שתי שערות, ונולדו בו [בה] גם **סימני פרים** [איילוניות], ולאחר מכאן **הביא** [הביאה] **שתי שערות**.⁽⁵⁾

רב אמר: הואיל וכשהיתה בת שמונה עשרה שנה עדיין לא הביאה שתי שערות, [ובנקבה השיעור הוא בת שמונה עשרה, וכדלעיל לדעת רבי אליעזר], וגם נולדו בה סימני איילוניות ונתברר שהיא איילונית, הרי היא **נעשה פרים** [נעשית איילונית] **למפרע**,

כלומר: הרי היא בחזקת גדולה למפרע,⁽⁶⁾ מעת שהיתה בת שנים עשרה שנים ויום אחד שהיתה ראויה להביא שתי שערות, והרי היא חייבת מלקות על אכילת החלב שמאותו זמן ואילך.

ואף שהביאה שתי שערות לאחר מכאן, אין בכך כלום, כי הבאת שתי שערות לאחר שנעשית נקבה בת שמונה עשרה והביאה סימני איילוניות, אינה מעלה ואינה מורדת.

ושמואל אמר: אפילו לא הביאה שתי שערות לאחר מכאן, אין היא גדולה אלא מעת שהיתה בת שמונה עשרה, וקטן היה [קטנה היתה] **באותה שעה** [מבית שנים עשרה ועד בת שמונה עשרה].

מתקיף לה רב יוסף לרב הסובר: נעשית איילונית למפרע:

א. במשנה בכתובות ריש פרק אלו נערות נחלקו רבי מאיר וחכמים, במי שאנס או פיתה את הקטנה אם חייב עליה קנס כשם שהוא חייב על הנערה, ודעת רבי מאיר היא, שאין קנס אלא בבא על הנערה, אבל קטנה אין לה קנס, ואילו בבוגרת לכולי עלמא אין

3. ראה שני ביאורים בביאור מחלוקתם, בחידושי רבינו חיים הלוי על הרמב"ם בהלכות אישות.

4. כי בזכר אי אפשר לפרשה, כיון שאמר: מבן שנים עשרה שהוא זמן הבאת שתי שערות לנקבה, ואילו הזכר זמנו כשנעשה בן שלש עשרה; ועוד, מדנקט "שמונה עשרה" שהוא השיעור לאיילוניות לדעת רבי אליעזר, ואילו שיעור הסריס לדעת רבי אליעזר ובית הלל הוא כשנעשה בן עשרים, והרי בודאי אין שמועה זו

כדעת בית שמאי הסוברים: אף הזכר שיעורו הוא כשנעשה בן שמונה עשרה.

5. לא אמרו "ולאחר מכאן הביא שתי שערות" אלא לאשמועינן רבותא שאפילו הכי הרי היא נעשית איילונית למפרע לדעת רב, אך אין מחלוקתם תלויה בהבאת שתי שערות לאחר מכאן, אלא בין כך ובין כך נחלקו.

6. אין ספק בדבר שהיא איילונית למפרע, ואין מחלוקתם אלא אם כבר גדולה היא למפרע.

קנס.

ב. הקטנה היא עד שלא הביאה שתי שערות; הנערה היא זו שהביאה שתי שערות כשהיתה בת שנים עשרה, ועד ששה חדשים לאחר הבאת שערותיה הרי היא נערה; הבוגרת היא זו שכלו ימי נערותה, או שהביאה שערותיה לאחר שהיתה בת שנים עשרה וחצי, כי אז מקטנותה יצתה לבגר, שאין אשה נעשית נערה אלא בששת החדשים שמגיל שנים עשרה ועד שנים עשרה וחצי [תוספות].⁽⁷⁾

ג. אשה שלא הביאה שתי שערות עד שנעשית בת שמונה עשרה שנה ויש בה סימני איילוניות והרי היא גדולה, אין אנו דנים אותה כנערה, שהרי לא גדלה אלא לאחר שנעשית בת שנים עשרה וחצי, וימי נערות הם בששה חדשים הסמוכים לשנים עשרה כשפוסקין אז ימי קטנות⁽⁸⁾, וזו הרי פסקו ימי קטנותה לאחר זמן זה.

וואולם לדעת רב, הסובר שהיא גדולה למפרע מעת שהיתה ראויה להביא שתי שערות, קא סלקא דעתין, שנערה היא מגיל שנים עשרה ועד שנים עשרה וחצי, כי מה לי מי שנעשית גדולה על ידי שערות שאנו

דנים אותה כנערה אם הביאתם כשהיא בת שנים עשרה, לבין מי שגדלה כשהיא בת שנים עשרה משום שהיא איילונית; ולפיכך תמהינן:

אם כן — כדעת רב הסובר שנעשית גדולה למפרע מעת שהיתה בת שנים עשרה — איילונית לרבי מאיר יחא לה קנס, שהרי יתכן לה נערות באיילוניות?!

כלומר: בברייתא בכתובות שנינו שאיילוניות אין לה קנס, ולפי דעתו של שמואל מתפרשת הברייתא כדעת רבי מאיר הסובר קטנה אין לה קנס. ולפיכך לא משכחת לה איילוניות שיתחייבו עליה קנס, כי עד גיל שמונה עשרה הרי היא קטנה, ואחר גיל שמונה עשרה הרי היא בוגרת, ובין זו ובין זו אין להן קנס לדעת רבי מאיר.

אבל לדעת רב, הרי אף איילוניות נערה היא מגיל שנים עשרה ועד שנים עשרה וחצי, ובאותה שעה יש לה קנס אפילו לרבי מאיר, וכיון שכן האיק נפרש את הברייתא האומרת: איילוניות אין לה קנס?!

אמר תירץ ליה אביי לרב יוסף: הכי אמרי משמך [גירסת הריטב"א]; כך אומרים

שהביא מכמה אחרונים לבאר דברי התוספות באופן אחר, ולא נחלקו על הרמב"ם, ראה שם.

8. נתבאר על פי לשון התוספות, וראה בזה בהערה קודמת; ולשון הריטב"א הוא: שאין נערות לאחר י"ח שנה או לאחר עשרים, וראה ביאור כוונתו בדברי הרב המגיה לריטב"א הנדמ"ח ציון 857.

7. כן היא פשוט שיטת התוספות בביאור סוגייתנו, ודברי רש"י סתומים בענין זה; ואולם בחידושי רבינו חיים הלוי פרק ב מאישות הלכה ט, כתב לבאר ביאור אחר בסוגיא לפי שיטת הרמב"ם פרק ב מאישות הלכה ג, שאינו מחלק בין הבאת שתי שערות כשהיא בת שנים עשרה לבין הבאת שתי שערות לאחר מכאן, ובכל אופן הרי היא נעשית נערה למשך ששה חדשים. וראה בהערות לריטב"א הנדמ"ח ציון 857

משמך⁽⁹⁾: מקטנותה יצתה לבגר, כלומר: איילונית הנעשית גדולה למפרע מעת הגיעה לגיל שתים עשרה שנה, אין היא נעשית נערה למפרע⁽¹⁰⁾, אלא בוגרת היא למפרע מאותה שעה⁽¹¹⁾, נמצאת האיילונית יוצאת מקטנות לבגר ואין לה נערות, ולכן אין לה קנס.

אמר ליה רב יוסף לאביי: יפה אמרת! ולואי דכל הני מילי מעליותא יתאמרו משמאי [לואי שדברים טובים כעין אלו ייאמרו בשמי] —

כיון דהכי תניא:

אין סריס נידון כבן סורר ומורה [בן הגונב משל אביו וזולל וסובא ונידון בסקילה], לפי שאין בן סורר ומורה נידון אלא בחתימת זקן התחתון, כלומר: בהבאת שתי שערות בבית הערוה בלבד.⁽¹²⁾

ואין איילונית נידונית כנערה המאורסה להתחייב סקילה על זנותה, לפי שלא חייבה תורה סקילה אלא בנערה, ולא באיילונית שמקטנותה יצתה לבגר ואין לה נערות.

אמר רבי אבהו:

סימני סריס ואיילונית, וסימני בן שמונה [תינוק הנולד לשמונה חדשים] אין עושין בהן מעשה, עד שיהיו בן עשרים.

כלומר: איש או אשה שיש להם סימני סריס או איילונית, אין אנו מחזיקים אותם בגדולים וסריסים, אלא אם הגיעו לגיל עשרים ועדיין לא הביאו שתי שערות, ומאותה שעה ואילך חשובים הם כגדולים, אבל לקודם לכן נידונים כקטנים, [ריטב"א].

וכן תינוק הנולד לשמונה חדשים שאין הוא בן קיימא אלא אם כן גמרו סימני שערות וצפרניו כשנולד, אין סומכין על סימנים אלו

12 א. מלשון הברייתא נראה, כי אף שתי שערות בשאר מקומות בגוף שהן סימני גדלות בכל מקום [כדעת תוספות כאן בעמוד ב], אין הם מועילים בבן סורר ומורה, שהרי אמרו: אין בן סורר ומורה נידון אלא בחתימת זקן התחתון. ב. במאירי ציין כאן לדין המבואר בריש פרק בן סורר, והיינו, דשם מבואר שזמנו של בן סורר ומורה אינו אלא עד שיקיף זקן התחתון את כל הגיד; וסובר המאירי שדין אחד הוא עם האמור כאן.

ג. כתב הגאון מרוג'צ'וב זצ"ל, שגדר זמן בן סורר ומורה שהוא עד שיקיף זקן התחתון, הוא משום שהם "מי נערות" של זכר; ובזה מתבאר צירוף דין בן סורר ומורה בסריס, לדין נערה המאורסה באיילונית.

9. רב יוסף חלה ושכח תלמודו, והיה אבי תלמידו מזכיר לו דברים שאמר.

10. רש"י כתב הטעם: דנערות בסימני תלוי; ולשון הריטב"א הוא: ואפילו לרב נמי, אין נותנין נערות אלא למי שיש לה סימני נערות שהביאה שערות בזמנה, אבל לא לאיילונית, דאיילונית הוא סימן גדלות.

11. זו היא שיטת רש"י ועוד ראשונים; ואולם שיטת הרמב"ן היא, שאינה נעשית גדולה ובוגרת אלא משעה שנעשית בת שתים עשרה וחצי שהוא הזמן הראוי לבגרות; ושיטת הראב"ד היא, שהיא נעשית גדולה ובוגרת משעה שהביאה סימני איילונית.

להחזיקו כבן קיימא להתאבל עליו ולפטור את אמו מן החליצה [מאירי] אלא אם כן חי עד עשרים שנה, ועד אז ספק נפל הוא. (13)

ותמהינן: ובן שמונה מי קחיי [וכי אטו הנולד לשמונה חדשים בן קיימא הוא]?!

והתניא: בן שמונה חדשים הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו בשבת מפני שאינו בן קיימא, אבל אמו שוחה עליו ומניקתו, מפני הסכנה של האם והולד. (1)

ב-9

ומשמע לגמרא עכשיו, שאין חילוק בין גמרו סימניו ללא גמרו סימניו, ותיקשי לרבי אבהו.

ומשנינן: הכא במאי עסקינן, (2) כשגמרו סימניו, כלומר: הואיל וגמרו סימניו הרי הוא בר קיימא אם הגיע לגיל עשרים, וכדעת רבי (3) בבביתא שמביאה הגמרא, והשמיענו רבי אבהו: מכל מקום אין מחזיקין אותו בבן קיימא אלא כשהגיע לגיל עשרים וחי.

דתניא:

איזהו בן שמונה חדשים שאינו בן קיימא, כל שלא כלו לו חדשיו, כלומר: בזמן הלידה הדין תלוי ולא בסימנים.

רבי אומר: סימנין מוכיחין עליו שהוא בן שמונה חדשים, שער וצפרניו שלא גמרו.

הרי למדת לדעת רבי: טעמא דלא גמרו שער וצפרניו הוא דלא הוי בן קיימא.

הא נולד לשמונה חדשים, וגמרו שער וצפרניו, אמרינן: האי ולד בר שבועה חדשים הוא [נגמרה צורתו לסוף שבועה חדשים] ואישתהויי הוא דאישתהי [נשתהה במעי אמו אחר שנגמר, ויצא לשמונה חדשים], ונמצא שבן קיימא הוא כשאר יולדות לשבועה חדשים.

ומקשינן: אלא הא דעבד רבי אבא תוספאה עובדא באשה שחלך בעלה למדינת הים, ואישתהי הבעל במדינת הים עד תריסר ירחי שתא [שנים עשר חודש] ואז ילדה אשתו, ואכשריה רבי אבא לולד לבוא בקהל, ומשום שאנו תולים: לא מאחר נתעברה וממזר הוא, אלא מבעלה נתעברה קודם

בדבריהם שם].

2. לשון "הכא במאי עסקינן" אינו מדויק כל כך, שהרי ודאי אנו דנים על סימני בן שמונה, ואף המקשה ידע כן.

3. נתבאר על פי רש"י; ואולם התוספות פירשו את דברי רבי אבהו אליבא דרבנן החולקים על רבי ואין סומכים על הסימנים, והשמיענו רבי אבהו: מכל מקום אם גמרו סימניו ואף חיה עד עשרים זה ודאי בן קיימא הוא.

13. כן פירש רש"י; "והקשו עליו: דהיאך אפשר לומר כן שיהא גיבור ואיש מלחמה ועושה עסקיו בשוק ונדון אותו בספק נפל?!", לשון הריטב"א; וראה שם ביאור אחר שהנידון הוא לענין גדלות, כי הנולד לשמונה חדשים תולים את שתי השערות שהביא קודם לכן, כשומא בעלמא.

1. כן פירש רש"י בסוגייתנו; אבל בשבת קלה א פירש: מפני שחלב הרבה יש בדדיה ומביאה לידי חולי, וכן פירשו התוספות שם, והוסיפו: ולא חיישינן שמא תלטל אותו, [וראה עוד

צורתו, אלא שנשתהה במעי אמו עד החודש השמיני.⁽⁶⁾

תנו רבנן: איזהו סריס חמה, כל שהוא בן עשרים ולא הביא שתי שערות, ואפילו הביא שתי שערות לאחר מכאן, הרי הוא כסריס לכל דבריו.

ואלו הן סימניו להחזיקו בסריס מלבד אי הבאת שתי שערות:

כל שאין לו זקן, כלומר: שלא נתמלא זקנו, ואפילו שיש לו שערות בזקן, [תוספות].⁽⁷⁾

ושערו לקוי [דק ורך ביותר, רש"י ומאירי].

ובשרו מחליק [חלק כשל אשה] ואינו שער כדרך שאר אנשים.

שיצא למדינת הים, ונשתהה העובר במעי אמו שלשה חדשים לאחר שנגמרה צורתו לסוף תשעה חדשים —

כמאן, כדעת מי הוא שעשה כן רבי אבא, האם **כרבי דאמר:** משתהא הולד במעי אמו אחר שנגמרה צורתו? ⁽⁴⁾

ומשנינן: **כיון דאיבא רבן שמעון בן גמליאל דאמר נמי:** משתהי הולד במעי אמו אחר שנגמרה צורתו, הרי נמצא כי **כרבים** הוא דעבד רבי אבא ולא כיחיד.

דתניא: רבן שמעון בן גמליאל אומר כל שנשתהא שלשים יום באדם, תינוק שחי אחר לידתו שלשים יום אפילו⁽⁵⁾ נולד לשמונה חדשים הרי זה אינו נפל, מפני שאנו אומרים: לשבעה חדשים נגמרה

4. תמהו התוספות לפי פירוש של רש"י בדעת רבי אבהו שהיא כרבי, דאם כן למה מתמהת הגמרא על רבי אבא שעשה כרבי יותר מעל רבי אבהו שאמר את דינו כרבי; ומכח זה פירשו כפירושם הנזכר לעיל בהערה; וראה בריטב"א שיישב קושיא זו.

5. ביארו התוספות כי לדעת רבן שמעון בן גמליאל, אפילו הנולד לשבעה או לתשעה חדשים ולא שהה שלשים יום הרי זה ספק נפל; ומאידך, אפילו הנולד לשמונה חדשים ושהה שלשים יום הרי זה בר קיימא.

6. נמצאת אומר, שלש שיטות יש בתינוק שנולד לשמונה חדשים:

דעת תנא קמא בברייתא הקודמת: אין זה בן קיימא אפילו חי הרבה לאחר שנולד ואפילו גמרו סימניו.

דעת רבי, כפי שפירשה רבי אבהו: אם גמרו

סימניו וגם חי עשרים שנה הרי זה בר קיימא. דעת רבן שמעון בן גמליאל: אפילו שהה שלשים יום בלבד, ואפילו לא גמרו סימניו, הרי זה בר קיימא.

ואולם הריטב"א הביא בשם יש מפרשים, דלרבן שמעון בן גמליאל אין די בשהיית שלשים יום בלבד אלא אם כן גמרו סימניו, ודעת הריטב"א עצמו נוטה שלא כדעה זו, משום דכן נראה יותר לפי לשונו.

7. כל שלא נתמלא זקנו — ואפילו הביא שתי שערות בזקן — אינו יוצא מכלל סימן "אין לו זקן", וגם חשוב הוא כמי שלא הביא שתי שערות, כי אין שתי שערות מועילים להיות סימן גדלות אלא כשהם גדלים בשאר מקומות שבגוף, אבל שערות בזקן אינם סימן גדלות, תוספות; ודעת הרמב"ם היא, שאף בשאר מקומות שבגוף אין שתי שערות חשובים סימן גדלות, אלא בבית הערוה בלבד.

רבי יהודה בן יאיר אומר: כל שאין מימיו [מימי רגליו, רמב"ם ומאירי⁽⁸⁾] מעלין רתיחות, והוא הקרוי "קצף", [מאירי].

ויש אומרים: כל המטיל מים, ואין עושין כיפה [קילוח ארוך למרחוק, ועגול ככיפה].

ויש אומרים: כל ששכבת זרעו דוחה [צלולה כמים ואינה קשורה כלובן ביצה, רש"י ומאירי].

ויש אומרים: כל שאין מימי רגליו מחמיצין [מסריחים כששוהים בכלי].

אחרים אומרים: כל שרוחץ בחמין בימות הגשמים, ואין בשרו מעלה הבל [אדים].

רבן שמעון בן אלעזר אומר: כל שקולו לקוי, דק וכעין צפצוף ואין ניכר בין קולו של איש לאשה, [מאירי].

ואיזו היא איילונית:

כל שהיא בת עשרים⁽⁹⁾ ולא הביאה שתי שערות, ואפילו הביאה שתי שערות לאחר מכאן, הרי היא כאיילונית לכל דבריה.

ואלו הן סימניה להחזיקה באיילונית לבד אי הבאת שתי שערות:

כל שאין לה רדים.

ומתקשה בשעת תשמיש [תשמיש קשה עליה].

רבן שמעון בן גמליאל אומר: כל שאין שיפולי מעיה כנשים [אין לה כמין כף מעל אותו מקום].

רבי שמעון בן אלעזר אומר: כל שקולה עבה, ואינה ניכרת בין אשה לאיש.

השמועה הבאה מתבארת על פי שיטת התוספות.

איתמר: סימני סריס⁽¹⁰⁾ שנזכרו בברייתא דלעיל, נחלקו בו אמוראים אם צריך את כולם או את חלקם כדי להחזיקו כסריס חמה:

רב הונא אומר: עד שיהיו בו כולם.

רבי יוחנן אומר: אפילו באחד מהן, ומפרש לה ואזיל.

חיבא דהביא אפילו שתי שערות בלבד בזקן, כולי עלמא לא פליגי — ואפילו רבי יוחנן מודה — דאינו סריס עד שיהיו בו כולן. כלומר: שלא יתמלא זקנו יחד עם שאר הסימנים שנשנו בברייתא.

כי פליגי, בשלא הביא אפילו שתי שערות בזקן.

ובאופן זה בלבד הוא שאמר רבי יוחנן: סימן זה לבדו מועיל להחשיבו כסריס, ואילו לדעת רב הונא: אפילו באופן זה אינו מוחזק להיות סריס עד שיצטרפו אליו שאר הסימנים.

זכר ובין בנקבה הגיל הוא עשרים שנה.

10. נידון שמועתנו הוא על סימני הסריס, שאמרו עליהם בברייתא לעיל: ואלו הן סימניו,

8. מסתבר שכן היא הגירסא בגמרא, וכמו שאמרו: אין מימי רגליו מחמיצין.

9. ברייתא זו כדעת בית הלל היא, הסוברים: בין

ומקשינן: ואלא הא דאמר להו רבה בר אבוח לרבנן [ביקש רבה בר אבוח מהחכמים]: עיינו ביה ברב נחמן [צאו והתבוננו ברב נחמן] — שלא היה לו זקן —

והיה, אי בשרו מעלה הבל, אם כן אינו סריס,

איתיב ליה ברת [אתן לו את בתי לאשה]!

נמצאת למד מדברי רבה בר אבוח שאין די במה שאין לו זקן להחזיקו כסריס, ואם כן כמאן סבירא ליה לרבה בר אבוח? **ברב הונא** האומר: אפילו כשלא הביא שתי שערות בזקן צריך שיהיו בו כולם, ולפיכך אם היה חסר לו לרב נחמן הסימן שאמרו: אין בשרו מעלה הבל, הרי שאינו סריס?!

ומשנינן: **לא** כאשר סלקא דעתין שלא היו לרב נחמן אפילו שתי שערות בזקן, אלא: **רב נחמן סיכי דיקנא** [יתדות הזקן, כלומר: שערות בכמה מקומות בזקנו] **חוי ליה**.

נמצא, שלא היה ברב נחמן אותו הסימן שלדעת רבי יוחנן די בו כדי להחזיקו כסריס — דהיינו: אין לו שתי שערות בזקן — ולפיכך אם לא נמצאו בו ברב נחמן כל שאר הסימנים הרי שאינו סריס.

שנינו במשנה: **הסריס לא חולץ ולא מייבם וכן איילונית לא חולצת ולא מתייבמת:**

ודייקין: **קתני סריס דומיא דאיילונית** —

מה "איילונית" **בידי שמים** היא, אף "סריס"

בסריס **בידי שמים** [כלומר: סריס חמה שהוא לקוי ממעי אמו] עוסקת משנתנו, ובזה הוא שאמרו: הסריס לא חולץ ולא מייבם,

ונמצאת **סתמא דמשנתנו כרבי עקיבא, דאמר:** סריס **בידי אדם** אין אכן בעי חליצה הואיל והיתה לו שעת הכושר, **בידי שמים** הוא **דלא** בעי חליצה, הואיל והיתה לו שעת הכושר.

שנינו במשנה: **הסריס שחליץ ליבמתו לא פסלה**, בעלה פסלה:

השמועה הבאה מתבארת על פי הריטב"א.

א. לעיל דף סא ב תניא: "זונה" שאסרה התורה לכהן היא זונה כשמה [לשון טועה, שטועה מתחת בעלה לאחרים, רש"י] דברי רבי אליעזר.

[דלרבי אליעזר אין זונה אלא אשת איש, רש"י].

רבי עקיבא אומר: זונה זו מופקרת.

רבי יהודה אומר: זונה זו איילונית.

וחכמים אומרים: אין זונה אלא גיורת ומשוחררת ושנבעלה בעילת זנות" [כגון אחד מכל העריות וכגון בת ישראל לנתין וממזר, רש"י].

ב. לדעת חכמים כל הנבעלת בעילת איסור הרי היא זונה⁽¹¹⁾ ובלבד שיהא "זר אצלה

11. כן היא גם שיטת רש"י, שכל הנבעלת בעילת איסור ואפילו למי שאינו חייבי כריתות הרי היא נעשית זונה, וכמבואר ברש"י ס א וס ב,

וכן על סימני האיילונית, ואין בכלל שמועתנו אי הבאת שתי שערות, ולעולם אינו סריס חמה ולא איילונית אלא אם כן לא הביא שתי שערות.

מעיקרא".⁽¹²⁾

אבל אם היה מותר לה תחילה ואחר כך נאסרה עליו, אינה נעשית זונה.

ג. נבעלה לחייבי כריתות, הרי היא זונה אפילו אם אינו זר אצלה מעיקרא.

ודייקנן: **טעמא דבעלה הוא** [הסריס] דפסלה מן הכהונה משום שנבעלה לאשת אחיה שלא במקום מצוה.⁽¹³⁾

הא אם בעלה **אחר** והיו לו עוד אחים בריאים שהיא זקוקה להם **לא** נפסלה מן הכהונה ואף שאסורה היא לכל אדם קודם שחלצה; ואם כן:

א-א **לימא תיהוי משנתנו תיובתא דרב המנונא.**

דאמר: שומרת יבם שזינתה — פסולה ליבמה כאשר איש שזינתה תחת בעלה,

האסורה לבעלה. ולשיטתו, זונה היא ואסורה לכהונה. ותיקשי ממשנתנו, שלא פסלה לכהונה את זו שהיא שומרת יבם לאחרים הבריאים, אלא אם כן זינתה עם אחי בעלה הסריס?

כלומר: הניחא אם לא סבירא לן כרב הונא, הרי אינה נעשית זונה כיון שאין האחר זר אצלה מעיקרא, כי קודם שנישאת לזה היתה מותרת לו, ולכן לא עשאה זונה.

אבל לרב המנונא, שהוא משה שומרת יבם שזינתה לאשת איש שזינתה, הרי היא זונה ופסולה לכהונה.⁽¹⁾

ומשנינן: **לא** כאשר דייקת, שאם זינתה עם אחר אינה פסולה לכהונה, ממה שלא שנינו אלא בעלה הסריס, ולא אחר, פסלה.

אלא **הוא הדין אפילו אם נבעלה לאחר — נמי נפסלה לכהונה.**

ובתוספות שם חלקו על זה.

12. דין זה שכתב הריטב"א שאין אשה נעשית זונה אלא אם כן נבעלה למי שהוא זר אצלה מעיקרא, חידוש הוא, ובגמרא לעיל סט א מצינו כן לגבי הנפסלת משום "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל", אבל לענין זונה לא מצינו תנאי זה, וראה בהערות הרב המגיה לריטב"א הנדמ"ח ציון 951.

13. ואף שאינו זר אצלה מעיקרא, שהרי קודם שנישאת לאחיו מותרת היא לו, מכל מקום כיון דחייבי כריתות היא לא בעינן זר אצלה מעיקרא.

1. לשון הריטב"א הוא: "טעמא דבעלה הוא, פירש רש"י משום דנפסלה לכהונה, שהרי

נבעלה לחייבי כריתות והוא לה זונה, הא לאחר כשירה לכהונה ודלא כרב המנונא, דאילו לדידיה הוא כאשר איש שזינתה וזונה פסולה לכהונה, אבל לדידן אע"ג דחייבי לאוין הוא לא הויא זונה ליפסל לכהונה דלא חשיב זר אצלה מעיקרא, אבל בחייבי כריתות לא בעינן זר אצלה."

ויש לפרש הטעם שלרב המנונא הוי שומרת יבם שזינתה בכלל זונה אע"ג דאינו זר אצלה מעיקרא, בשני אופנים:

האחד: כיון דלרב המנונא חשובה שומרת יבם שזינתה כאשר איש שזינתה, אם כן דינה כאשר איש גם להיאסר לכהונה מדין זונה, ובאשת איש הרי היא אסורה כיון שחייבי כריתות היא, ולזה נוטה לשון הריטב"א, שסיים:

מתניתין:

סרים חמה כהן — שמותר הוא בבת ישראל
— שנשא בת ישראל, הרי זה מאכילה
 בתרומה כשאר כהנים.

אבל סרים אדם, הרי זה פצוע דכא, ואינו
 מאכיל בתרומה.⁽²⁾

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: אנדרוגינוס
כהן שנשא בת ישראל, הרי זה מאכילה
 בתרומה.

ובגמרא יתבארו דבריהם, אם טעמם הוא
 משום שלדעתם אנדרוגינוס ודאי זכר הוא,
 או ספק זכר וספק נקבה הוא, אלא שלענין
 תרומה דרבנן הרי זה מאכיל אפילו מספק.

רבי יהודה אומר: טומטום שנקרע ונמצא
זכר, ויש לו אח אחר — **לא יחלוץ** הוא
מפני שהוא כסרים, כלומר שאינו מוליד.

והטעם ששנינו בעלה הסרים פסלה, כי
איירי כיון דתנא רישא הסרים שחלץ
 ליבמתו לא פסלה, **בדידיה**, [בסריס], שהרי
 לא שייך דין זה אלא בסרים, **לכן תנא נמי**
סיפא, בעלה פסלה, **בדידיה**, ולא באחר.

שנינו במשנה: **וכן איילונית שחלצו לה**
אחין, לא פסלוה בעלוה פסלוה מפני
 שבעילתה בעילת זנות:

ודייקנן: **טעמא דבעלוה אחים**, רק אז
 פסלוה לכהונה.

הא לא בעלוה אחים — לא פסלוה היא
 לכהונה מעצם היותה איילונית —

כמאן היא משנתנו? — דלא כרבי יהודה.

דאי רבי יהודה, האמר: איילונית זונה היא,
 ואסורה לכהן, משום שעצם בעילתה בעילת
 זנות היא, כיון שאינה ראויה ללדת ולפרוך,
 וכדכתיב: "הזנו ולא יפרוצו", הרי למדת
 שכל ביאה שאין בה פריצה — אינה אלא
 בעילת זנות.

ולפירוש השני יש לפרש מה שסיים
 הריטב"א: "אבל בחייבי כריתות לא בעינן זר
 אצלה מעיקרא", שזה חוזר לפרש למה נפסלה
 לכהונה כשבא עליה הסרים והרי אין הוא זר
 אצלה מעיקרא, כי קודם שנשאה אחיו היתה
 מותרת לו, ובזה הטעם הוא משום דחייבי
 כריתות לא בעינן זר אצלה מעיקרא.

2. כתב רש"י: אבל סרים אדם כהן, כיון שהוא
 פצוע דכא, לא מיבעיא שאינו מאכילה בתרומה,
 אלא אפילו אם היתה בת כהן הרי היא נפסלת
 בתרומה, שהרי נבעלה לפסול לה. ובערוך לנר
 תמה, למה הוצרך רש"י להוסיף שהוא פוסלה

"אבל בחייבי כריתות לא בעינן זר אצלה
 מעיקרא".

השני: על פי מה שכתב רש"י לעיל נו ב גבי
 אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום זונה,
 "דכתיב: זונה לא יקחו, סתם זונה היינו מנאפת
 תחת בעלה שטעתה מאחר בעלה לזרים",
 ולמדנו מדבריו, דכולי עלמא מודו שעיקר שם
 זונה נופל על המנאפת תחת בעלה, אלא שלדעת
 חכמים נכלל בשם זה גם הנבעלת בעילת זנות
 ואילו לתנא קמא דברייתא אין "זונה" כולל אלא
 את זו. וכיון ששומרת יבם שזינתה חשבינן לה
 כמנאפת תחת יבמה, אם כן הרי היא בכלל עיקר
 שם זונה, ואין צריך שיהא זר אצלה מעיקרא.

ועוד אמרו רבי יוסי ורבי שמעון: (3) **אנדרוגינוס נושא אשה, אבל לא נישא לאיש**, שהאנדרוגינוס כזכר הוא, והשוכב עמו הרי זה כבא על הזכר. (4)

רבי אליעזר אומר: אנדרוגינוס שבא עליו זכר, חייבין עליו סקילה, כאילו בא על זכר. ובגמרא יתבאר במה נחלקו רבי יוסי ורבי שמעון עם רבי אליעזר.

גמרא:

שנינו במשנה: סריס חמה כהן שנשא בת ישראל מאכילה בתרומה:

והוינן בה: והרי **פשיטא** שהוא מאכיל

בתרומה, ולמה הוצרך התנא להשמיענו זאת?!

ומפרשין: חידוש יש בדין זה, כי **מהו דתימא** הואיל ואמרה תורה "ויליד ביתו הם יאכלו בלחמו", וקרינן ביה "יאכילו בלחמו", (5) יש לנו לדרוש מלשון "ויליד" שרק כהן מוליד הוא זה **שמאכיל** בתרומה.

אבל כהן שאינו מוליד אינו מאכיל –

קא משמע לן שגם הוא מאכיל. (6)

שנינו במשנה: **רבי יוסי ורבי שמעון אומרים אנדרוגינוס כהן שנשא בת ישראל מאכילה בתרומה:**

6. וא"ת והרי כבר שמענין מן המשנה הקודמת שאף מי שאינו מוליד הרי זה מאכיל, שהרי שנינו [בתחלת הפרק] "פצוע דכא וכוות שפכה [שאינם מולידים] הן ועבדיהן יאכלו ונשיהם לא יאכלו, ואם לא ידעה משנעשה פצוע דכא וכוות שפכה הרי אלו [אפילו נשותיהן] יאכלו", הרי שאף מי שאינו מוליד הרי זה מאכיל את אשתו בתרומה, ולמה הוצרך התנא לחזור ולהשמיענו זאת?!

תירץ ב"ערוך לנר", שמן המשנה דלעיל אינו מוכרח שאף מי שאינו מוליד הרי הוא מאכיל את אשתו, כי יש לומר שהמשנה מדברת באשה שאף אביה כהן הוא ונידון המשנה הוא לענין תרומת בית אביה, שאם ידעה משנעשה פצוע דכא הרי הוא פוסלה, ואם לא ידעה הרי היא אוכלת בתרומת בית אביה, אבל בתרומת בעלה אכן אינה אוכלת הואיל ובעלה אינו מוליד, ולפיכך הוצרך התנא במשנה זו להשמיענו שאף מי שאינו מוליד הרי הוא מאכיל את אשתו בתרומתו.

מתרומת בית אביה והרי אין זה מענין המשנה, וראה מה שתירץ בתחלת הגמרא בד"ה אינו מאכיל.

3. בגמרא לקמן פב ב מוכח דרבי יוסי אמר בבא זו, כמו שכתבו התוספות שם בסוף העמוד; ומדברי הגמרא פג א נראה דבבא זו היא גם מימרתו של רבי שמעון, ראה שם.

4. כן פירש רש"י, ואולם בגמרא נחלקו אמוראים בדעתם, אם ודאי זכר הוא או ספק.

5. עיקר דרשה זו לא נאמרה לענין בעל המאכיל את אשתו, שהוא נלמד ממקרא אחר, אלא לענין בן מכהן שמאכיל את אמו הישראלית דרשהו חז"ל, אלא שמכל מקום היה מקום ללמוד כי מי שאינו מוליד אינו מאכיל לא את אמו ולא את אשתו.

ומדברי ה"ערוך לנר" שבהערה הבאה יש ללמוד, כי אף לו היינו דורשים כן, היה כהן אדון פצוע דכא מאכיל את עבדו.

אלא מדרבנן. והואיל ויתכן שהאנדרוגינוס זכר הוא, לפיכך אוכלת אשתו בתרומה מספק, כי ספק דרבנן לקולא.⁽⁸⁾

ותממה הגמרא על פירוש זה בדברי ריש לקיש:

אבל בזמן שבית המקדש קיים — מאי יהא דינה של אשת האנדרוגינוס בתרומה, לדעת ריש לקיש? האם היא לא תאכל אז בתרומה הואיל ואז דאורייתא היא התרומה?!

והרי אם כן, אדתני ריש לקיש "אין מאכילה בחזה ושוק" שהם דאורייתא ונוהגים בזמן שבית המקדש קיים, הרי לדבריו — שפירשת בדברי ריש לקיש שלא התיר אלא בתרומה בזמן הזה שהיא מדרבנן — לפלוג ריש לקיש וליתני בדידה [בתרומה עצמה], וכך יאמר ריש לקיש:

במה דברים אמורים שהיא אוכלת בתרומה, בזמן הזה שהיא רק מדרבנן. אבל בתרומה בזמן שבית המקדש קיים, שהיא מ דאורייתא — לא מאכיל האנדרוגינוס את אשתו.

ולמה הוצרך ריש לקיש לחלק ולומר שבזמן בית המקדש אינה אוכלת בחזה ושוק, והרי באותו זמן אפילו בתרומה לא אכלה?!

אמר ריש לקיש: אנדרוגינוס, לדעת רבי יוסי⁽⁷⁾ הוא ספק זכר ספק נקבה.

ולפיכך, אינו מאכילה אלא בתרומה, הואיל ותרומה מדרבנן היא, כדמפרש ואזיל, ואין מאכילה בחזה ושוק הניתן לכהנים ואסור לזרים.

כי הואיל ומן התורה אסורים הם לזרים, אינו מאכיל את אשתו בהם, שהרי ספק הוא אם תפסו קדושין באשתו, כי שמא נקבה הוא, ואין הנקבה מקדשת את הנקבה.

רבי יוחנן אומר: אף מאכילה בחזה ושוק, שהאנדרוגינוס לרבי יוסי ודאי זכר הוא, ולפיכך מאכילה אף בחזה ושוק שהם מדאורייתא.

ולריש לקיש, שחילק בין תרומה שהאנדרוגינוס מאכילה לבין חזה ושוק שאינו מאכילה, תיקשי: **מאי שנא חזה ושוק** שאין האנדרוגינוס מאכיל את אשתו, הואיל ואיסור אכילת זר את החזה והשוק מדאורייתא הוא, והרי איסור אכילת זר בתרומה נמי איסור דאורייתא הוא?!

ומשנינן: **הבא, במשנתנו במאי עסקינן בתרומה בזמן הזה,** שכל עיקרה של תרומה עתה הוא רק מדרבנן. ואינה אסורה לזרים

יוסי שאנדרוגינוס ודאי זכר הוא [וכפי שהגמרא מדייקת מן המשנה בהמשך הסוגיא בדף פב ב], ועל כן דוחה הוא את הברייתא שלרבי יוסי ספיקא הוי מפני המשנה, וראה בכל זה בהמשך הסוגיא.

8. תמה בקרן אורה, דהכא משמע לפי פירושו של רש"י, דרבי יוסי מיקל מספק לאכול

7. ביארו התוספות: מחלוקתם של ריש לקיש ורבי יוחנן אם אנדרוגינוס ספק הוא או ודאי זכר הוא, היא מחלוקת בשיטת רבי יוסי, וטעמו של ריש לקיש שהוא סובר בדעתו דספיקא הוי, הוא משום הברייתא שמביאה הגמרא לקמן פג א שאמר רבי יוסי אנדרוגינוס ספיקא הוי, ואילו רבי יוחנן סבר דאדרבה, מן המשנה דאמר רבי יוסי "אנדרוגינוס נושא" מוכח בדעתו של רבי

ומשנין: **הכי נמי קאמר ריש לקיש: כשהוא מאכילה – מאכילה בתרומה בזמן הזה, לפי שהתרומה היא רק מדרבנן.**

ואולם, **אין מאכילה תרומה בזמן שאוכלים חזה ושוק, בזמן שבית המקדש קיים, ואפילו לא בתרומה דרבנן** הוא טינו מאכילה אז. כגון תרומת פירות האילן, שאינה אלא מדרבנן בכל הזמנים.

ומשום גזירה, **דילמא אתי [שמא תבוא האשה] לאוכלה [לאכול] גם בתרומה דאורייתא.**

ואילו **רבי יוחנן אמר: אף מאכילה בזמן המקדש בחזה ושוק, הואיל ואנדרוגינוס זכר גמור הוא.**

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: מי סברת תרומה בזמן הזה דרבנן לפי שבטלה קדושה מן הארץ כשגלו ישראל ממנה?! (9)

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: אין, אכן תרומה בזמן הזה דרבנן! (10)

א. התרומה – בין תרומה דאורייתא ובין תרומה דרבנן – אינה בטלה ברוב כשאר

איסורים, אלא באחד ומאה בלבד. כלומר: אם כנגד מדה אחת של תרומה היו מאה מידות של חולין, הרי התרומה בטילה.

ב. תרומה חשובה [או שאר איסור דאורייתא בדבר חשוב], שהיא נמכרת לפי מנין ולא באומד, אינה בטלה כלל. דין זה נוהג בתרומה דאורייתא, אבל בתרומה בזמן הזה, לדעת הסובר שהיא מדרבנן, הרי היא בטילה.

ג. תרומת פירות אינה אלא מדרבנן אף בזמן הבית, שאין נוהגת תרומה דאורייתא אלא בדגן תירוש ויצהר בלבד, [שיטת רש"י (11)].

ד. תרומת פירות חשובה בזמן הבית [או בזמן הזה, לדעת הסובר תרומה בזמן הזה דאורייתא] אינה בטילה. הואיל ואנו גוזרים תרומת פירות שהיא מדרבנן אטו תרומת דגן תירוש ויצהר שהיא מדאורייתא. ואין דינה כתרומה בזמן הזה, שלא גוזרים בה משום דאורייתא, היות ובזמן הזה אין נוהגת תרומה דאורייתא כלל.

כיון **שאני שנה** (12) ברייתא, שנאמר בה: **עיגול בעיגולים עולה.**

שתרומה בזמן הזה דרבנן היא [שאל"כ תיקשי למה מאכילה, הואיל ולרבי יוסי ספיקא הוי, וכנ"ל בהערה], ורבי יוחנן חלוק עליו בדעתו של רבי יוסי, הואיל וכן מוכח מברייתא דסדר עולם שהובאה לקמן בהמשך הסוגיא, וריש לקיש סבר שרבי יוסי תני לה לההיא ברייתא ולא סבר לה, ראה בכל זה בהמשך הסוגיא.

11. ואולם שיטת הרמב"ם היא, שכל האילנות חייבים בתרומה מדאורייתא.

12. ביארו התוספות, שאני שונה אליבא דרבי

בתרומה, ואילו לעיל בפרק אלמנה דף סז מבואר דרבי יוסי חייש אפילו למיעוטא שלא לאכול בתרומה? ומטעם זה דחה פירושו של רש"י ראה עוד שם.

9. כתב הריטב"א: ליכא לפרש משנתנו בתרומת חוץ לארץ או בתרומת פירות שהיא לדברי הכל מדרבנן, דהא מתניתין סתמא קתני "מאכילה בתרומה" וכל תרומה במשמע.

10. ביארו התוספות, שמחלוקתם היא בשיטת רבי יוסי, שריש לקיש מתוך ההכרח סבר בדעתו

מי סברת "כל שדרכו לימנות" [דבר שבדרך כלל אין מוכרים אותו באומד אלא במנין] **שנינו** שאינו בטל מפני חשיבותו?!

אין הדבר כן. אלא **"את שדרכו לימנות"** [דבר שתמיד מוכרים אותו מחמת חשיבותו במנין, ולעולם אין מוכרים אותו באומד מפני חשיבותו], הוא **שנינו** שאינו בטל מפני חשיבותו.

ואין חתיכת הבשר ועיגול הדבילה דברים חשובים דיים שלא יתבטלו, שהרי את אלו פעמים שמוכרים באומד ולא במנין.

ומאחר שעיגול הדבילה אינו חשוב, לפיכך שנינו: עיגול בעיגולים עולה, ואין לך להוכיח מכאן שתרומה בזמן הזה דרבנן.

ומבאר הגמרא: **מאי היא?** היכן שנינו שדבר הנמכר במנין אינו בטל, שעליו נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן כיצד שנינו?

דתנן: מי שהיו לו חבילי תלתן [מין קטנית הוא, ולמתק את הקדירה הוא בא] **של כלאי הכרם** — הרי אלו אסורים בהנאה, וידלקו, שכלאי הכרם דינם בשריפה, וכמו שאמר הכתוב "לא תזרע כרמך כלאים, פן תקדש המלאה, הזרע אשר תזרע, ותבואת הכרם".

ודרשו חכמים: "תקדש" הרי הוא כאילו אמר הכתוב "תוקד אש", ללמדך שכלאי הכרם בשריפה.

ואם **נתערבו** אותן חבילות אסורות בחבילות **אחרות** מותרות —

כלומר: עיגול דבילה של תרומה, שנפל לתוך מאה עיגולים של חולין הרי העיגול בטל.

ומוכח שהתרומה בזמן הזה מדרבנן היא, כי אילו היתה נוהגת תרומה בזמן הזה מדאורייתא, לא היה לו לעיגול, שהוא דבר חשוב, ומוכרים אותו במנין, להתבטל.

ואף שבין כך ובין כך אין תרומת העיגול תרומה דאורייתא, שהרי תרומת פירות היא, מכל מקום, אם היתה בזמן הזה תרומה מדאורייתא, יש לנו לגזור תרומה דרבנן בגלל תרומה דאורייתא.

אלא ודאי, שתרומה בזמן הזה רק מדרבנן היא, והואיל ועתה אין כלל תרומה דאורייתא לא גזרו בה שלא תתבטל משום תרומה דאורייתא.

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: וכי עיגול דבילה שהוא בטל וכפי ששנית, הוא משום שאיסורו אינו אלא מדרבנן, וכאשר ביארתי?!

והלא אני שונה ברייתא אחרת, שנאמר בה: אפילו **חתיכה** של בשר חטאת טמאה — שאף היא נמכרת במנין, כמו עיגול הדבילה, וחשובה כמותה — שהתערבה במאה **חתיכות** של בשר טהור הרי היא **עולה**, שהיא מתבטלת ברוב על אף שאיסורה הוא מדאורייתא?!

ואם כן מוכח, שזה שעיגול וחתיכה בטלים, לא מפני שאיסורם מדרבנן הוא, אלא משום שאלו אינם חשובים, כי:

יוסי, שהרי לא נחלקו כאן אלא בדעתו של רבי יוסי, וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

ב-א9 **כולן ידלקו** [וכדמפרש ואזיל טעמא מפני מה אינן בטלות], **דברי רבי מאיר**.

וחכמים אומרים: יעלו [יתבטלו החבילות האסורות] **באחד ומאתים**.

אם היו מאתים חבילות של היתר כנגד חבילה אחת של איסור. שכך הוא שיעור ביטול ברוב בכלאי הכרם.⁽¹⁾

ומפני מה אמר רבי מאיר "כולן ידלקו"?

שחיה רבי מאיר אומר: כל איסור מאיסורי הנאה כגון ערלה או כלאי הכרם שדרכו לימנות — וכחבילות אלו שהן נמכרות במנין ולא באומד — הרי הוא מקדש [אוסר בהנאה] את המותר שנתערב בו, ואפילו היו מאתים כנגדו.

ואילו **חכמים אומרים: אינו מקדש אלא ששה דברים בלבד**.

רבי עקיבא אומר: שבעה דברים.

ואלו הן:

א. **אגוזי פרך**, אגוזים של המקום שנקרא "פרך" [רש"י⁽²⁾].

ב. **וריימוני בדין**, ריימונים מן המקום שנקרא "בדין".

ג. **וחביות פתומות של יין** [מאירי⁽³⁾].

ד. **וחלפי תרדין**, הוא מין אחד של תרדין שאינן חלקות אך שעירות מעט, והן חשובות במינן [מאירי].

ה. **וקולחי כרוב**.

יש מיני כרוב שאינם מגדלים קלח עם העלה, ואילו למין זה קלח גס ועבה, הגדל עם העלה, והוא החשוב שבמינו.

ו. **ודלעת יונית**, היא חשובה אצלם במינה [מאירי].

ורבי עקיבא מוסיף:

ז. **אף ככרות לחם של בעל חבית** שהן גדולות.

אבל ככרות של נחתום, שהן קטנות, הרי הן בטלות [תוספות].

הראויין — מתוך אלו שנמנו — להיות

דוקא, אלא אף כאן אתה יכול לסמוך קצת. ומדברי רש"י כאן נראה שעיקר דרשה הוא, שאם לא כן, היה רש"י מביא את הדרשה בספרי.

2. והתוספות פירשו שהוא סוג של אגוזים שנפרך מעצמו.

3. כתב המאירי: יש מפרשים [תוספות זבחים עב ב] אף של שמן ואין נראה כן, שלא נאמר בשל יין אלא שכשהם סתומות היין חזק וחשוב, וכשהן פתוחות היין מפיג טעמו.

1. פירש רש"י: כדילפינן בפסחים מח א מדכתיב: "כשה אחת מן הצאן מן המאתים", ו"מן המאתים" על הנסכים קאי, ואמר הכתוב שיביא את הנסכים ממותר שתי מאות שנשתיירו בבור, כלומר, שאם נתערב בתוכו איסור ערלה או כלאי הכרם ויש בבור מאתיים כנגדו, יביא את הנסכים מאותו בור, כיון שנתבטל האיסור שנתערב בתוכו.

וכתב שם רש"י: ובעלמא בספרי נפקא לן שפיר דערלה וכלאי הכרם בטלין במאתים, והאי"מכאן" [לערלה שבטילה במאתים] לאו

וריש לקיש סבר: "כל" שדרכו לימנות —
שנינו שאינו בטל.⁽⁸⁾

לעיל בגמרא מבואר, שאמר רבי יוחנן לריש לקיש "והלל אני שונה, חתיכה בחתיכות עולה". ולמד מכאן רבי יוחנן ש"את שדרכו לימנות שנינו", וחתיכה שאין דרכה תמיד לימנות הרי היא בטילה.

ועתה מבארת הגמרא:

מאי חתיכה, כלומר: היכן שנינו "חתיכה בחתיכות עולה"?

אסורים באיסור ערלה נכגון אגוזים רימון וחביות⁽⁴⁾ הרי הן מקדשים כשהן אסורים באיסור ערלה.

ואותן — מתוך אלו שנמנו — הראויין לכלאי הכרם נכגון תרדין וכרוב ודלעת. וכן ככרות של בעל הבית לרבי עקיבא, הרי הן מקדשים כשאסורים הם באיסור כלאי הכרם.⁽⁵⁾

ועל משנה זו נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש:⁽⁶⁾

רבי יוחנן סבר: "את" שדרכו לימנות —
שנינו שאינו בטל.⁽⁷⁾

וסוגיא כוותיה בכוליה תלמודא דדבר שבמנין לא בטיל⁽⁸⁾; ובקרבן אורה כתב שכן נראה גם מדברי רש"י, וראה עוד שיטות בזה בדברי הרב המגיה על הריטב"א ציון 980.

7. כתבו התוספות בשם הירושלמי, שאין "את שדרכו לימנות" אלא עשרה דברים, וביארו דהיינו ששת הדברים שמנו חכמים ועוד ארבעה דברים, וי"מ השבעה שנמנו במשנה ועוד שלשה דברים, ראה שם בדבריהם.

8. הקשו התוספות: כיון דלריש לקיש תרומה בזמן הזה דרבנן [ואף לרבי מאיר שהוא התנא דמתניתין וכמו שהוכיחו], אלמא בטלה קדושת הארץ, אם כן כלאי הכרם נמי דרבנן, ואמאי תני "כל שדרכו", הא בדרבנן אין אוסר "כל שדרכו", וכמו עיגול שהוא עולה בעיגולים כיון שתרומה בזמן הזה דרבנן.

[ובתוספות רבינו פרץ הקשה, שהרי תלתן אינו אסור בכלאי הכרם אלא מדרבנן — דקנבוס ולוף אסרה תורה — ולמה אמרינן ביה "כל שדרכו", ולכאורה לפי מה שפירש רש"י לעיל, לא אמרינן בדרבנן בטיל "כל שדרכו" רק אם

4. החביות ראויין להיות אסורין גם בכלאי הכרם, אלא כוונת המשנה לומר, שאותן הראויים להיות ערלה או להיות אסורין "גם" כשהם ערלה, ואין כוונתה למעט את אלו שראויים להיות אסורים בשני האיסורים.

5. בתוספות פירשו שני פירושים למה לא נזכרה תרומה:

האחד: משום דכולהו שייכי בתרומה, ואין שייך לומר "הראוי לתרומה תרומה".

השני: תנא זה סובר שאף דבר חשוב אינו בטל רק כשהוא גם איסור הנאה, אבל תרומה שאינה אסורה בהנאה לזארים, הרי היא בטילה אף כשהיא חשובה.

6. כתב הריטב"א: "רוב המפרשים הסכימו, דפלוגתא דריש לקיש ורבי יוחנן היינו לרבי מאיר, ולפיכך תפסו לשונו, וכו' נחלקו אי אמר רבי מאיר שדרכו או כל שדרכו, אבל לרבנן את שדרכו בטל, שלא אסרו הם אלא ששה דברים השנויים בנמשנתנו בלבד שהם חשובים מאד; והא דאיפליגו ריש לקיש ורבי יוחנן אליבא דרבי מאיר, היינו משום דסבירא להו דהלכתא כוותיה,

שבדרך כלל מוכרים אותם במנין, לפיכך אינם בטלים.⁽⁹⁾

קתני מיהת רישא, שחתיכה בחתיכות תעלה. ומכאן הוכיח רבי יוחנן ש"את שדרכו לימנות שנינו", וחתיכה בטילה.

אמר רבי חייא בריה דרב הונא ליישב שיטתו של ריש לקיש הסובר "כל שדרכו לימנות שנינו", ותיקשי ליה הך ברייתא, שהרי חתיכה דרכה לימנות, ומכל מקום בטילה:

הכא במאי עסקינן, בחתיכה שנימוחה, ושוב אין דרכה לימנות. ואינה חשובה, ובטילה כשאר דברים.

ותמהינן: **אי הכי, מאי טעמא דרבי יהודה?**

כלומר: הניחא אי לא מיירי בנימוחה, הרי יש לפרש טעמו של רבי יהודה שהוא סובר "כל שדרכו לימנות" אינו בטל, ולפיכך חתיכה ופרוסה אינן בטלות. אבל מאחר שביארנו שבנימוחה עסקינן, תיקשי לך: מאי טעמא דרבי יהודה??

משום דרק לגבי אותן מצוות שלא נתחייבו בהם אלא אחר שכבשו את הארץ, בזה הוא דאמרינן דמאחר שגלו בטלה קדושת הארץ דהוי כקודם כיבוש, אבל כלאי הכרם שאיסורה אינה תלוי בכיבוש, בזה לא איכפת לן מה שגלו ישראל מן הארץ כדי לבטל קדושת ארץ ישראל.

9. תאמר בתרומה טמאה ובלחם הפנים טמא, שאף כהן אינו יכול לאוכלו ולשריפה אזיל; והוסיף רש"י: "אע"ג דעיגול של תרומה בעיגולין של חולין הרי הוא עולה כמו ששנינו לעיל, ולדעת רבי יוחנן הרי הטעם הוא משום דאינו

דתניא: חתיכה [הנמכרת במנין דרך כלל, ופעמים באומדן] **של חטאת טמאה**, האסורה באכילה אפילו לכהנים, **שנתערבה במאה חתיכות של חטאות טהורות**.

וכן פרוסה [הנמכרת במנין דרך כלל, ופעמים באומדן] **של לחם הפנים טמאה**, האסורה באכילה אפילו לכהנים, **שנתערבה במאה פרוסות של לחם הפנים טהורות**.

הרי זו תעלה [תיבטל], וכל התערובת מותרת באכילה.

רבי יהודה אומר: לא תעלה, ובהמשך הגמרא יתבאר טעמו של רבי יהודה.

אבל חתיכה של חטאת טהורה המותרת לכהן ואינה אסורה אלא לזרים, **שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות** —

וכן פרוסה של לחם הפנים טהורה המותרת לכהן ואינה אסורה אלא לזרים, **שנתערבה במאה פרוסות של חולין טהורות** —

דברי הכל לא תעלה, הואיל ואפשר למוכרן כולן לכהן בהפסד מועט, וגם הן דברים

תרומה בזמן הזה דרבנן, אבל תרומת פירות אף שהוא מדרבנן לא אמרינן כן, אם כן הוא הדין תלתן גבי כלאי הכרם הוי כמו תרומת פירות לרבנן; וראה שם בדברי רבינו פרץ].

ותיצו: דכלאי הכרם חדא דרבנן, דבזמן בית המקדש הרי הוי דאורייתא, אבל עיגול תרתי דרבנן, חדא, דבטלה קדושת הארץ, ועוד, דאפילו בזמן שבית המקדש קיים תרומת תאנים דרבנן, וראה עוד מה שתירצו.

והקדן אורה פקפק במה שנקטו התוספות דכשם שתרומה בזמן הזה דרבנן כך כלאי הכרם בזמן הזה דרבנן, וכתב דלא משמע כן, והטעם,

א-ב9 ומפרשינן: רבי יהודה לטעמיה, דאמר בכל תורה כולה: מין במינו לא בטיל.

תו תמהינן: אבל לא נימוחה מאי? וכי לא תעלה?!

אם כן, אדתני [עד ששנה התנא] בהמשך הבריייתא: אבל חתיכה של חטאת טהורה שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות לא תעלה, והיינו משום שבטהורה יש לה תקנה למכור לכהן בהפסד מועט —

ניפלוג ונתני בדידה [למה לא חילק התנא בחתיכה של חטאת טמאה עצמה] שאין בה תקנה למוכרה לכהן, ויאמר:

במה דברים אמורים — שחתיכה או פרוסה טמאה הרי היא בטילה — בשנימוחה ואינה חשובה.

אבל לא נימוחה, ו"כל שדרכו לימנות" היא — הרי זו לא תעלה?!

ומשנינן: טהורה בטהורות עדיף ליה לאשמועינן שאינה בטילה, מאשר תרומה טמאה בטהורה.

ומשום שטהורה בטהורות שייך בו יותר ביטול, שהרי בזה לא נחלקו תנאים אם הוא בטל [כשאנו דבר שבמנין]. ואילו טמאה

בטהורה נחלקו בה תנאים אם בטילה היא, כמבואר בתרומות פ"ה מ"ג.

ועוד, עדיף ליה לאשמועינן בנימוחה, שמכל מקום, פעמים שאינה בטילה.⁽¹⁾

ומקשינן לריש לקיש, המפרש את הבריייתא בנימוחה: אם כן, מאי שנא רישא, חתיכה ופרוסה טמאות, שהן בטלות, ומאי שנא סיפא, חתיכה ופרוסה טהורות, שאינן בטלות —

והרי כיון שנימוחה ואין האיסור בעינו כלל, אף שאפשר למוכרם לכהן בהפסד מועט, היה להם ליבטל?!⁽²⁾

אמר רב שישא בריה דרב אידי, לפרש את החילוק בין הרישא לסיפא לדעת ריש לקיש:

לעולם מדובר בנימוחה. וטעמו של תנא קמא הוא משום שבאיסור דאורייתא אף לדעתו "מין במינו לא בטל".⁽³⁾ ומיהו, באיסור דרבנן אין גוזרים אטו איסור דאורייתא.

וכך מתפרשת הבריייתא:

רישא, המדברת בחטאת ולחם הפנים טמאים, מדובר בה שנטמאו בטומאת משקין, שאינה מטמאה אלא מדרבנן,

לזרים אפילו הכי חמירא ולא בטלה.

2. אבל לרבי יוחנן ניחא, שהרי הבריייתא מדברת בשלמות, ודבר שדרכו לימנות הם, ובהצטרף הסברא שאפשר למוכרם לכהן בהפסד מועט, לכן אינן בטלות.

3. מהמשך הסוגיא נראה, שהוא תקנתא דרבנן ואינו מעיקר הדין להך תנא.

בכלל "את שדרכו לימנות", ואין אומרים הואיל ואפשר למוכרו בהפסד מועט לכהן וגם הוא דבר הנמכר בדרך כלל במנין הרי זה אינו עולה, היינו משום דעיגול הוא תרומת פירות שאינו אלא מדרבנן.

1. רש"י. והתוספות פירשו באופן אחר: טהורה בטהורות עדיף ליה, דאע"פ שאין איסורה אלא

רבה אמר: כך יש לפרש את החילוק בין הרישא לסיפא לשיטת ריש לקיש, על דרך תירוצו של רב שישא בריה דרב אידי, שתנא זה סבור שמדרבנן מין במינו אינו בטל. ומיהו, לא גזרו אלא באיסור לאו ולא באיסור כרת. וכך מתפרשת הברייתא:

רישא, מדברת בקדשים טמאים, **שהאיסור** לאוכלם הוא רק יסור **לאו** "והבשר אשר יגע בכל טמא לא יאכל", ולכן לא גזרו חכמים במין במינו שלא יתבטל [כיון שנימוחו].

אבל **סיפא**, מדברת בקדשים שנתערבו בחולין, שאם נתיירם, יבוא לאוכלם בטומאת הגוף שהוא **איסור כרת**, ובכי האי גוונא גזרו חכמים שמין במינו לא יתבטל.⁽⁵⁾

ותמהינן עלה: **והא רבה הוא דאמר: כל בדאורייתא — לא שנא איסור לאו ולא שנא איסור כרת!** כי אם חשו חכמים לאיסור כרת חשו גם לאיסור לאו, ועשו תקנה?!

קשיא!

רב אשי אמר: **סיפא** — שנתערבו קדשים טהורים בחולין, ומותרים לכהנים לפיכך לא בטלי — **משום דהוי ליה דבר שיש לו מתירין**, כלומר שהן מותרין לכהן.

[כלומר: טומאת החתיכה והפרוסה היא על ידי משקין טמאים שנגעו בכלי — שאין טומאת הכלי אלא מדרבנן, כי מן התורה אין משקין מטמאין כלי — ונגעו החטאת או לחם הפנים באותו כלי].

והואיל ואין איסורן אלא מדרבנן, לכן הן בטילות כשהן נימוחות, ואע"ג שהן מין במינו.

אבל **סיפא**, המדברת בחטאת ולחם הפנים לגבי זר, שאיסורן הוא **מדאורייתא**, לפיכך אינן בטלות, ואע"ג שהן נימוחות, הואיל והן מין במינו.

ומקשינן: **אבל** חטאת ולחם הפנים הטמאים **בטומאת שרץ**, שהיא מדאורייתא, ונימוחו — **מאי? וכי לא תעלה**, וכי היא לא תתבטל היות ומין במינו הוא?

אם כן, **אדתני סיפא: אבל חתיכה של חטאת טהורה שנתערבה במאה חתיכות של חולין טהורות — לא תעלה**. תיקשי:

ניפלוג וניתני בדידה: ⁽⁴⁾

במה דברים אמורים בטומאת משקין. אבל בטומאת שרץ לא תעלה!

ומשנינן: **טהורה בטהורות עדיף ליה**, וכמו שנתבאר לעיל.

בטומאה וטהרה [כלומר טמאה שנתערבה בטהורה], כדנקט מילתיה ואח"י, מאי שנא דשבקיה תנא למילתיה למינקט חולין וקדשים".

5. נתפרש על פי לשונו הראשון של רש"י; ובפירוש שני פירש רש"י שרבה בא ליישב גם את הקושיא שהקשינו לעיל על ריש לקיש מהא

4. כעין זה הקשתה הגמרא לעיל, אלא שרש"י ביאר את הקושיא בשתי מקומות אלו באופנים שונים:

לעיל כתב רש"י: "אדתני אבל חתיכה, דמשמע טעמא משום שהפסד מועט הוא, נפלוג בדידה, ואע"ג דליכא תקנתא לא בטלה". וכאן פירש רש"י: "ליפלוג וליתני בדידה,

וכל דבר שיש לו מתירין — אפילו באלף
לא בטיל.⁽⁶⁾

ואומרת הגמרא:

והא דרב אשי — הסובר דבר שאסור לזה
ומותר לזה דינו כ"דבר שיש לו מתירין"
ואינו בטל — בדותא⁽⁷⁾ היא!

כלומר, לא אמרה רב אשי מעולם [ריטב"א].
שאינן נקרא "דבר שיש לו מתירין" אלא כגון
ביצה שנולדה ביום טוב, שהיום היא אסורה,
ולמחר היא מותרת למי שהיתה אסורה.⁽⁸⁾

כי למאן, לגבי מי, זה נחשב כדבר שיש לו
מתירים?

אי לכהן — מישראל שרי [מותרת החתיכה
או הפרוסה] כבר עכשיו.

ואי לישראל — הרי לעולם הוא אסור, ואין
זה דבר שיש לו מתירין.⁽⁹⁾

אלא ודאי, הא דרב אשי בדותא היא.

ועתה שבה הגמרא למבואר לעיל, שנחלקו
ריש לקיש ורבי יוחנן, האם תרומה בזמן
הזה מדאורייתא היא או מדרבנן, ותמהינן:

והוינן בה: והאם סבר רבי יוחנן שתרומה
בזמן הזה היא מדאורייתא?!

והתניא: אם היו שתי קופות של תבואה,
אחת של חולין ואחת של תרומה.

חיצונית", ראה בבא מציעא ט א ובגליון שם.

8. וכעין זה כתבו הראשונים [ראה רשב"א כאן]
שדבר האסור לאוכלו עם בשר ומותר לאוכלו
עם חלב [כגון פת שאפאה עם הכותח], אינו
חשוב "דבר שיש לו מתירין", כי לבשר לעולם
אסור הוא, ואילו לחלב לעולם מותר הוא,
ונחלקו בזה על הרי"ף שכתב לא כן גבי פת
שאפאה עם הכותח.

9. נחלקו הראשונים בטעם הדבר שאמרו חכמים
"דבר שיש לו מתירין" לא בטל:

דעת רש"י: כי אנו אומרים לו "עד שתאכלנו
היום באיסור, תאכלנו למחר בהיתר".

דעת הר"ן [נדרים נב א] בדעת הרי"ף: יסוד
האיסור הוא משום דאפילו לחכמים "מין במינו
לא בטל", אלא שהם סוברים שקביעת התערובת
כ"מין במינו" אינה תלויה רק בסוג התערובת
אלא באיסור, שהואיל והאחד איסור והשני היתר
אין זה "מין במינו", אע"פ שבעצמותם מין אחד
הם. ולפיכך, כל דבר "שיש לו מתירין" אין הוא
נקרא איסור גמור להיחשב ביחס להיתר כמין

דחתיכה טמאה בחתיכות טהורות עולה.

ורבה סבירא ליה שאין צורך ליישב דמיירי
בנימוחה, אלא אף כשאינה נימוחה הרי היא
עולה.

דעד כאן לא קאמר ריש לקיש ד"כל שדרכו
לימנות שנינו" אלא באיסור כרת או במיתה בידי
שמים, ולא באיסור לאו. ולפיכך, עיגול בעיגולין
אינו עולה [אי לאו דתרומה בזמן הזה דרבנן]
כיון דהנידון הוא להתירה לזר שהוא במיתה
בידי שמים. אבל חתיכה של של חטאת טמאה
או פרוסה של לחם הפנים טמא הרי היא עולה
כיון שהאוכל בשר קדשים טמא אינו עובר אלא
בלאו. והיינו רישא, אבל בסיפא דהנידון הוא
לענין אכילה לזר, שאם יאכלנה בטומאת הגוף
יהא בכרת בזה אמרינן דאינו בטל כיון שהוא
בכלל "כל שדרכו לימנות".

6. ביארו התוספות: ולפירוש זה דרב אשי, מה
ששנינו "עיגול בעיגולין עולה" מיירי בתרומה
טמאה, שאינה מותרת אפילו לכהנים.

7. ויש גורסים "ברותא" היא, כלומר "דעת

ולפניהם היו שתי סאין של תבואה, אחת של חולין ואחת של תרומה.

ונפלו אלו בתוך אלו, הסאין לתוך הקופות — הרי אלו מותרים, ואפילו קופת החולין, ואין חוששים שמא "נדמעה" קופת החולין על ידי סאת התרומה שנפלה לתוכה —

מפני שאני אומר [כלומר: יכול אני "לתלות" להקל, ולומר:]

הסאה תרומה — לתוך הקופה של תרומה נפלה, והסאה של חולין — בתוך הקופה של חולין נפלו.

ואמר ריש לקיש: והוא שרבו חולין שבקופת החולין על סאת התרומה, ונמצא כי אפילו אם נפלה התרומה לתוך קופת החולין, הרי היא בטילה ברוב. ולפיכך "תולים" לומר שהחולין לתוך חולין נפלו, והתרומה לתוך התרומה נפלה.⁽¹⁰⁾

ורבי יוחנן אמר: אע"פ שלא רבו חולין על

התרומה, הרי שתי הקופות מותרות [ולקמן בגמרא מתבאר ביתר ביאור סברתו של רבי יוחנן].⁽¹¹⁾

והשתא תיקשי: בשלמא לריש לקיש, הסובר תרומה בזמן הזה דרבנן, לא תיקשי לך למה לי שרבו חולין על התרומה, ואין די בתלייה, היות וקסבר ריש לקיש בדרבנן נמי — רבויא הוא דבעינן. אך בלא רוב, אין תולין לקולא.

אלא לרבי יוחנן, הסובר תרומה בזמן הזה דאורייתא — קשיא האיך אנו סומכים להתיר את הקופות משום "שאני אומר" כשלא רבו חולין על התרומה [תוספות], בתרומה דאורייתא? !⁽¹²⁾

ומשנינן: אמר לך רבי יוחנן: הא ברייתא זו מני [מי אמרה] רבנן היא, דסברי תרומה בזמן הזה דרבנן.

ואילו אנא, רבי יוחנן, דאמרי רבבי יוסי! ב-ב9

11. הקשו התוספות למה נחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן על הברייתא המדברת בשתי קופות ולפניהם שתי סאין, ולא על המשנה בתרומות [פ"ז מ"ה] המדברת על שתי קופות ולפניהם סאה אחת, ואין ידוע להיכן נפלה?! וראה מה שחירצו.

וב"ם של שלמה" כתב, שבעל כרחנו המשנה מדברת כשרבו חולין על התרומה, שאם לא היה בכל קופה אלא סאה כשיעור התרומה, הרי לא היה מקום להסתפק להיכן נפלה, כי בקל יש להבחין באיזו קופה הוכפלה הכמות, וראה עוד שם.

12. כתבו התוספות והרשב"א, דהוה מצי

בשאינו מינו, ולפיכך אינו בטל; וראה מה שכתב שם בביאור דעת הרי"ף בפת שאפאה עם הכותח.

10. רש"י. מן התורה תרומה בטילה ברוב, אלא שגזרו חכמים שתרומה המעורבת בחולין אינה מתבטלת אלא בתערובת שרבו בה החולין על התרומה ביחס של אחד למאה. אך אם יש ספק אם בכלל התערבה התרומה בחולין, הקילו חכמים להתיר במקום שיש אפשרות של "תליה", כדון כאן, שאנו "תולים" ואומרים, תרומה לתוך תרומה נפלה ולא לתוך החולין. ותלייה זאת היא קולא שהקילו חכמים בגזירתם, במקום שיש ספק אם גזרו בו, אך יש בו אפשרות של "תלייה".

ואולם ירושה שלישית — אין לה!

כלומר: אין צורך בירושה וקדושה שלישית, שקדושה שניה קיימת אף לאחר שגלו ישראל ממנה בחורבן בית שני, בימי טיטוס.⁽²⁾

ואמר רבי יוחנן: מאן תנא, מיהו התנא ששונה את סדר עולם? — רבי יוסי הוא!

ומכאן, שלדעת רבי יוסי, התרומה בזמן הזה היא מן התורה, כי קדושת הארץ לא בטלה.

וכאן שבה הגמרא לדברי רבי יוחנן, הסובר שאף על פי שלא רבו חולין על התרומה, הרי הקופות מותרות.

וקא סלקא דעתין השתא בביאור טעמו, כי הואיל ותרומה בזמן הזה דרבנן [לדעת תנא זה], לא צריך אפילו רוב כדי לבטל את התרומה בחולין, אלא כל שנתערבה התרומה בחולין⁽³⁾ הרי היא בטילה, ועל כן מותרות הקופות אף שאינני אומר "תרומה לתוך תרומה נפלה וחולין לתוך חולין נפל",⁽⁴⁾

לפי דעתו של רבי יוסי במשנתנו, הוא שאמרתי "מאכילה אפילו בחזה ושוק", כי אי אפשר לפרש בדעתו שלא אמר אלא בתרומה ומשום דתרומה בזמן הזה דרבנן [וכשיטתו של ריש לקיש בדעת רבי יוסי], שהרי רבי יוסי עצמו סובר שתרומה בזמן הזה דאורייתא כדמוכח מדבריו ב"סדר עולם".

דתניא בסדר עולם:

כתיב "והביאך ה' אלהיך אל הארץ אשר ירשו אבותיך — וירשתה".

הרי שתי ירושות [כלומר קדושת ארץ ישראל על ידי ירושת וכניסת בני ישראל לארץ], במשמע, ולא יותר —

רק ירושה וקדושה ראשונה בימי יהושע,⁽¹⁾ וירושה שניה וקדושה שניה כשעלו מן הגולה בימי עזרא, יש להן לישראל.

שהקדושה הראשונה, מימי יהושע, בטלה כשגלו ממנה בחורבן בית ראשון, ומששבו מן הגולה נתקדשה קדושה שניה.

קדושה שניה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא.

3. לשון רש"י הוא "אלא מכי איערב — בטל ליה". ופשוט לשונו משמע דאפילו תערובת של אחד באחד גם מותר. ואולם אי אפשר לומר כן, שהרי בהמשך הסוגיא אמרו לגבי מקוה "דלא נשקול רובו", ומבואר דרוב איסור ודאי לא מהני, וצריך לומר דאין הכי נמי ולשון רש"י לאו דוקא; וראה היטב בדברי הרשב"א בד"ה וסבר בתחלת דבריו.

4. הריטב"א תמה על פירושו של רש"י דלא נהירא כלל, דבהדיא קתני מתניתין "שאני אומר

לאקשווי דאפילו כשרבו חולין על התרומה נמי לא נאמר "שאני אומר", וכמו שהוכיחו שם.

1. התוספות בשם ר"ח הביאו פירוש אחר: ירושה ראשונה היא ירושת אברהם יצחק ויעקב, וירושה שניה היא ירושת יהושע [וטעמו, משום דהכי משמע לשון הכתוב "אשר ירשו אבותיך וירשתה" שהרי פסוק זה נאמר קודם ירושת יהושע], ומירושת יהושע ואילך לא בטלה קדושה מן הארץ אף כשגלו; והתוספות הוכיחו שלא כפירוש הזה.

2. ענין זה נקרא בלשון חז"ל: קדושה ראשונה קידשה לשעתה ולא קידשה לעתיד לבוא,

ולפיכך תמהינן:

וכי סבר רבי יוחנן שבדרבנן לא בעי רבויא,
אלא כל שנתערב איסור בהיתר, אפילו אחד
באחד, הרי הוא בטל? (5)

והא תנן: (6)

מקוה שיש בו ארבעים סאה מכוונות,
מדוייקות, כשיעור הדרוש למקוה, אם נתן
סאה — של שאר משקין או מי פירות או
ציר ומוריים או תמד שהחמיץ שאינם כשרים
למקוה — לתוך המקוה, ונטל סאה מן
המקוה, הרי המקוה כשר.

כי מיד שנתנו את סאת מי הפירות לתוך
המקוה בטלים המשקים, ונעשו הם עצמם
כשרים למקוה.

ונמצא, שאף לאחר שנטל סאה, נשארו
במקוה ארבעים סאה מכוונות של מים
הכשרים למקוה. (7)

ואמר רבי יוחנן בר שילא אמר רבי אסי
אמר רבי יוחנן:

לא הכשירו באופן זה, אלא עד רובו של
מקוה, כדמפרש לה ואזיל.

מאי לאו הכי קאמר: לא הכשירו אלא היכא
דנשתיייר רובו של מקוה ממים כשרים, שלא
הכניס למקוה אלא י"ט סאין של מי פירות,
ונשאר במקוה רובו של מקוה ממים
כשרים. (8)

הרי למדת: אע"ג שאין הפסול אלא מדרבנן

שאר המשקין ומי פירות והציר והמוריים והתמד
משהחמיץ פעמים מעלין ופעמים שאינן מעלין,
כיצד, מקוה שיש בו ארבעים סאה חסר אחת
נפל לתוכו סאה מהם לא העלהו, היו בו ארבעים
סאה, נתן סאה ונטל סאה הרי זה כשר.

7. א. כתב רש"י: אבל איפכא [נטל סאה ונתן
סאה] לא, דכי נטל סאה ברישא חסר ליה, וכי
הדר מלייה הוה ליה מקוה חסר, דמשקין הללו
אין משלימין את המקוה.

ב. הריטב"א פירש את המשנה באופן אחר:
נתן סאה ונטל סאה המקוה כשר משום "שאני
אומר" אותה סאה שנתן היא אותה סאה שנטל;
[אבל רש"י כתב דבמקוה כיון שהכל מתערב אין
שייך לומר "שאני אומר", כדלקמן בהערה].

8. בשולחן ערוך יורה דעה [סימן רא סכ"ד] כתב
שיכול לעשות כן י"ט פעמים, ותמה רבי שלמה
איגר [בתשובתו שנדפסה בשו"ת רעק"א מהדו"ק
סימן רכא אות ט], דהניחא אם היה ברור לנו

חולין לתוך חולין נפלו" אלמא היינו טעמא
דמילתא, ועוד, היאך אפשר להתיר שום איסורא
דרבנן בלא שום רבייה כלל, דהא בכולהו איסור
דרבנן חזינן שהחמירו כעין של תורה.

ומיהו הצריכו לרש"י ז"ל לפרש כן, משום
מאי דפרקינן בסמוך "איבעית אימא שאני הכא,
דאיכא למימר שאני אומר", דאלמא מאן דמותיב
סבר דטעמא דהכא לאו משום "שאני אומר"
הוא, אבל אי אפשר לומר כן, מטעמא דכתיבנא;
ופירוש הריטב"א בסוגיא זו יתבאר בהערות
בהמשך הסוגיא.

5. והריטב"א פירש דהכי קאמר: וכי אטו לרבי
יוחנן אומרים "שאני אומר" אע"ג שלא נצטרף
לזה גם רוב היתר.

6. משנה זו היא במקואות פ"ז מ"ד, והכי תנן
התם: אלו פוסלין ולא מעלין המים בין טמאים
בין טהורים ומי כבשים ומי שלקות והתמד עד
שלא החמיץ, כיצד פוסלין ולא מעלין וכו', אבל

[ראה תוספת ביאור בהערות (9)], מכל מקום צריך שיהא רובו כשר. (10)

ומשנינן: לא כאשר ביארת את דברי רבי יוחנן, אלא הכי קאמר: לא הכשירו חכמים אלא באופן דלא נשקול רובו, שלא נטל כ"א סאין, ומיהו רובא לא בעינן כיון שהוא מדרבנן.

ואיבעית אימא: אין טעמו של רבי יוחנן גבי תרומה משום דסבירא ליה דרבנן לא בעינן אלא שיתערב ואף שלא היה בו רוב לבטלו; והא דאמר רבי יוחנן שהקופות מותרות הואיל ותרומה בזמן הזה דרבנן —

שאני הכא — גבי קופות — דאיכא למימר

"שאני אומר", כלומר דברבנן תלינן לקולא לאמר: תרומה לתוך תרומה נפלה, וחולין לתוך חולין נפל. (11)

וכאן שבה הגמרא למה שנחלקו ריש לקיש ורבי יוחנן בדעת רבי יוסי דמשנתנו, אם אנדרוגינוס ספיקא הוי או ודאי זכר הוי, ומקשינן:

תנן במשנתנו:

רבי יוסי אומר: (12) **אנדרוגינוס נושא** אשה, ומשמע נשואין גמורים והרי הוא כזכר ומאכיל את אשתו בתרומה דאורייתא, שאם לא כן היה לו לומר "אנדרוגינוס שקידש קידושיו קדושין" [תוספות (13)], ותיקשי

שבכל פעם שהוא נוטל סאה הרי הוא נוטל מן המים לבדם, ניחא שפיר שאין יכול לעשות כן אלא י"ט פעמים. אבל האמת שבכל פעם שהוא נוטל מן המקוה אחר שעירב בה מי פירות מעורב בסאה שנוטל מי פירות לפי חשבון ואין כולו מים, ונמצא שיכול לעשות כן שלשים פעמים ויותר, וראה מה שהוסיף שם בזה; ומה שיישב אביו הגרעק"א בתשובה סימן רכב.

9. לשון רש"י הוא: "אלמא אע"ג דפסול שאיבה דרבנן, בעיא רובא בכשרות".

והתוספות פירשו בפירושם השלישי, דמיירי גם בתמד שיש בו מים שפסולו הוא פסול מים שאובין, ועל כולם אמר רבי יוחנן "עד רובו".

10. לדעת הריטב"א הכי פירושו: אלמא לא סמכין א"שני אומר" אלא במקום שרבה הכשר על הפסול.

11. א. כתב רש"י: אבל הכא גבי מקוה ליכא למימר "שאני אומר" ונתחלה שאותה שנתן אותה שסאה הוא שנטל, שהמים מיד מתבלבלים

ואין לומר שחזר ונטלה.

ב. לדעת הריטב"א כוונת הגמרא לומר, דבאמת אף במקוה אין אנו מכשירים אלא משום "שאני אומר", אלא דגבי קופות דשייך יותר לומר "שאני אומר" סגי בזה אף בלא רובא, אבל במקוה דלא שייך כל כך "שאני אומר", כיון שהמים מתערבין, לא אמרינן ליה אלא בהצטרף רוב היתר.

12. כתבו התוספות: וא"ת היכי פריך מ"אנדרוגינוס נושא" אמילתיה דרבי יוסי, וצריך לדחוק שהוא סיום מילתיה דרבי יוסי אף על פי שרבי יהודה מפסיק בינתיים.

13. עוד פירשו התוספות באופן אחר את הראיה ממשנתנו שהאנדרוגינוס ודאי זכר הוא, כי "נושא" משמע שהוא חייב לישא ומצווה הוא על פריה ורביה, הרי שודאי זכר הוא, [ומכאן הוכיח המנ"ח מצוה א אות ד שהאנדרוגינוס מוליד ודלא כהבית יוסף, ראה שם, ואולם מאיש אינו מוליד כן כתב שם המנ"ח].
ודבריהם צריכים ביאור, דילמא אנדרוגינוס

לריש לקיש הסובר בדעת רבי יוסי
שהאנדרוגינוס ספק זכר הוא?!

ומשנינן: **תני, אם נשא נשוי.**

כלומר: לחומרא חיישנין, דהוי נישואין
וצריכה גט ממנו כדי להנשא לאחר, אבל לא
לקולא להאכיל את אשתו בתרומה
דאורייתא.

ותמהינן עלה: **והא "נושא" קתני**, שמשמע
לכתחילה, והיינו דהו נישואין גמורים
ואפילו להאכילה בתרומה דאורייתא.

וליתעמך, מאי "אבל לא נישא"
האנדרוגינוס לאיש?

כלומר: וליתעמך דדייקת לישנא, היכי
מתפרש לך "אבל לא נישא" דמשמע
לכתחילה, פשיטא, דכיון דקתני "נושא"
לכתחילה וחשיב ליה זכר מעליא —

אלא מאי, על כרחך הכי קאמר: אבל לא
"**נישא**" **דיעבד**, ומד"אינו נישא" דסיפא
בדיעבד "**נושא**" **נמי דיעבד**, [מתבאר עפ"י
הריטב"א וראה מאירי].

אמרי בני הישיבה לדחות הדמיון: לא!

נושא — לכתחילה, משמע.

אבל לא נישא — דיעבד נמי, לא.

ומשמע שנישואי אנדרוגינוס לאשה, נישואין
גמורים הם, ותיקשי לריש לקיש הסובר לרבי
יוסי ספיקא הוי?!

ועתה מקשינן לרבי יוחנן, הסובר אליבא
דריב יוסי שאנדרוגינוס ודאי זכר הוא:

והא מדקתני סיפא: רבי אליעזר אומר:
אנדרוגינוס חייבין עליו סקילה כזכר —

מכלל זה אתה למד דתנא קמא, היינו רבי
יוסי — **ספוקי מספקא ליה**, שהרי אם לא כן,
במה נחלקו?!

ומשנינן: **בין למר [רבי אליעזר] ובין למר**
[רבי יוסי] מיפשט פשיטא ליה
שהאנדרוגינוס זכר הוא, ודקשיא לך, אם כן,
במאי פליגי:

איכא בינייהו אם חייבין עליו **סקילה משני**
מקומות [הבא עליו מאחוריו והבא עליו
מלפניו]:

דמר רבי יוסי — סבר: חייבין עליו סקילה
משני מקומות, וטעמא יליף לקמן פג ב
מקרא, ⁽¹⁴⁾ שהוא חייב עליו גם מצד נקבותו
[מלפניו] אף שודאי זכר הוא.

ומר רבי אליעזר — סבר: כזכר, ולא יותר
מזכר.

במצוה א ובקומץ מנחה שם, דאפילו אם הוא
ספק הרי הוא מוליד; והכי מסתברא שאין זה
תלוי בזה, דיש לו אברי זכר ונקבה וכוחות של
זכר ונקבה.

14. א. דכתיב: "ואת זכר לא תשכב משכבי
אשה", אי זהו זכר שיש בו שני משכבות, הוי

ספק זכר הוא, אלא שמספק חייב הוא לישא,
דקיי"ל ספק דאורייתא לחומרא?!

ואין לפרש כוונתם, דאת"ל שהאנדרוגינוס
ספק זכר הוא, על כרחך שאינו מוליד, כי אם
הוא מוליד הרי זכר הוא, והשתא מדקתני
"נושא" כדי לקיים פריה ורביה ודאי מוליד הוא,
וא"כ ודאי זכר הוא; זה אינו, שהרי כתב המג"ח

מה זכר אין חייבין עליו אלא הבא עליו ממקום אחד דהיינו מאחוריו, אף על אנדרוגינוס אין חייבין עליו סקילה אלא אם כן בא עליו במקום זכרות.

אמר רב:

ליתא למתניתין, שמבואר בה שהאנדרוגינוס מאכיל את אשתו בתרומה ואפילו בתרומה דאורייתא⁽¹⁾ ושמע מינה, שלרבי יוסי האנדרוגינוס ודאי זכר הוא — מקמי ברייתא, שסובר בה רבי יוסי שאנדרוגינוס ספיקא הוי.

דתניא: רבי יוסי אומר: אנדרוגינוס — בריה בפני עצמה הוא, ולא הכריעו בו חכמים אם זכר אם נקבה.⁽²⁾

ותמהינן: מנין לך לדחות את המשנה מפני הברייטא?

אדרבה נימא דליתא לברייטא מקמי מתניתין!

ומשנינן: מדשבקיה רבי יוסי לבר זוגיה [הואיל ובברייטא הניח רבי יוסי את רבי שמעון בן זוגו ששנה עמו במשנה], שמע מינה, הדר ביה חזר בו רבי יוסי ממה שאמר במשנה.⁽³⁾

ושמואל אמר: ליתא לברייטא, שמבואר בה דלרבי יוסי אנדרוגינוס ספיקא הוי — מקמי מתניתין, שמשמע ממנה דלרבי יוסי ודאי זכר הוא.

כגון בריה שבמקומות אחרים, שאינו ספק, אלא "בריה" דקאמר הכא, היינו שהוא ספק כדקאמר "ולא הכריעו בו חכמים אם זכר אם נקבה". וביארו התוספות את החילוק בינו לבין טומטום "אבל טומטום אינו כן כמו אנדרוגינוס, שהוא ספק מחמת שהוא בריה משונה משום שיש לו זכרות ונקבות והוא ספק לעולם. אבל טומטום אינו כן, אלא ספק שהוא איש ודאי או אשה ודאית, אלא שהוא מכוסה ואין ניכר, ואם קידש ונקרע ונמצא זכר אגלאי מילתא דמתחילה היה זכר ודאי, וכן אם נתקדשה ונמצאה נקבה".

אבל הריטב"א כתב בשם הרמב"ן דהוא בריה מחודשת לגמרי שאינה לא זכר ולא נקבה, והלשון מעיד על פירוש בריה מחודשת לגמרי. ודעת הראב"ד בהלכות שופר ובהלכות תרומות שהאנדרוגינוס הוא חצי זכר וחצי נקבה.

3. פירש רש"י: "מדשבקיה רבי יוסי לרבי שמעון בן זוגיה דאיירי בהדיה במתניתין ואיירי בברייטא לחודיה, שמע מינה הדר ביה, ולא

אומר זה אנדרוגינוס. ב. יש להסתפק למה לי קרא, ויש לפרשו בשני אופנים: האחד: אין סקילה על ביאת זכר אלא דרך זכרותו. השני: כיון שזכר הוא, נקבותו לאו מידי היא, ולא מקום שכיבה היא.

וראה במנחת חינוך אהא דמבואר בפ"ד דבכורים שהאנדרוגינוס — למאן דאמר ספק הוא — הרי הוא מטמא בלובן [זיבה] כאיש, ובאודם [נדות] כאשה, ונסתפק המנ"ח אם בעינן שיצא הלובן מן הזכרות והאודם מן הנקבות, או אפילו לובן מן הנקבות ואודם מן הזכרות, ודעתו נוטה דבכל גווני הרי הוא מטמא, ויש מקום לדמות ענין זה לכאן.

1. צריך ביאור למה לא פירש רש"י את ההוכחה ממה ששנינו "אנדרוגינוס נושא".

2. כתבו התוספות: האי "בריה", לא הוי פירושו

ומקשינן: אדרבה, נאמר: ליתא למתניתין מקמי ברייתא!

דהא שמעינן ליה לשמואל ד"חייש ליחידא". ואם כן, בברייתא זו שנשנו בה דברי רבי יוסי לחוד, כתנא יחיד, יש לנו לנקוט כמותה! (4)

ומשנינן: הני מילי כי לא מתעקרא מתניתין [כשאין משנה נעקרת] אבל כי מתעקרא מתניתין שמבואר בה שלשית רבי יוסי אנדרוגינוס ודאי זכר הוא, לא חייש שמואל ליחידא.

אמרי בי רב [אמרו בישיבתו של רב, ולקמן מפרש דהיינו רב הונא] משמיה דרב:

הלכה כרבי יוסי בענין אנדרוגינוס ובכנין הרכבה, ומפרש להו ואזיל.

ושמואל אמר: הלכה כרבי יוסי בענין "קרשי" ובענין קידוש.

ומפרשינן לה:

הלכה כרבי יוסי באנדרוגינוס היינו הא דאמרן, שהלכה כרבי יוסי שבמשנה, ולא כמו שמבואר לעיל בשם רב ד"ליתא למתניתין מקמי ברייתא". (5)

הלכה כרבי יוסי בהרכבה הינו הא דתנן:

אין נוטעין אילן, ואין מבריכין [כיפוף ענף מן האילן לאדמה, והוצאתו במקום אחר נקראת "הברכה"], ואין מרכיבין [הכנסת ענף מאילן אחר לתוך האילן נקראת "הרכבה"] בשנה השישית, ערב השנה השביעית, פחות משלשים יום לפני ראש השנה, הואיל והיא נקלטת בשביעית, כי משך זמן הקליטה הוא שלשים יום.

ואם נטע, והבריך, והרכיב בפחות משלשים יום לפני שביעית — קנסוהו חכמים שהרי זה יעקור.

רבי יחודה אומר: כל הרכבה וכן נטיעה והברכה שאינה קולטת בשלשה ימים — שוב אינה קולטת. ולפיכך די בשלשה ימים לפני כניסת השנה השביעית.

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: שתי שבתות נמשך זמן הקליטה, ודי בזמן זה לפני שביעית.

ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח:

לדברי האומר [תנא קמא] שלשים יום — צריך שלשים יום לקליטה, ועוד שלשים יום

הדר ביה מברייתא לגבי רבי שמעון?!

4. פירש רש"י: דאמר שמואל בהחולץ [מא א] הלכה כרבי יהודה בשומרת יבם שקידש אחיו את אחותה; ותמה הריטב"א, וכי משום שפעם אחת חייש ליחידא יש לו לחשוש בכל מקום, ראה שם.

5. רש"י נתן טעם למה פירש דהלכה כרבי יוסי

תנאי היא, דתימא סמי תנא דברייתא מקמי תנא דמתניתין. דאי תנאי היא, תרווייהו הוה תני להו נמי בברייתא, ומפיך [האי תנא] לדרכי שמעון כדאפכא לרבי יוסי".

וצריך ביאור, שהרי אם כי מוכח שאין אלו שני תנאים בשיטת רבי יוסי, אך מכל מקום מנין לנו לדחות את המשנה בגלל הברייתא, ולא את הברייתא מפני המשנה?!

ובתוספות הקשו בזה הלשון: תימה, דילמא

נוספים לפניהם.

כלומר, צריך שתסתיים הקליטה שלשים יום לפני שביעית, כי כל שלשים יום לפני שביעית כמו שביעית הם, ונלמד [מועד קטן ג ב] ממאמר הכתוב "בחריש ובקציר תשבות", המלמד שצריך להוסיף מהחול על הקודש.

לדברי האומר [רבי יהודה]: **שלשה ימים, צריך שלשה ימים לקליטה ועוד שלשים יום לפני שביעית, דכשביעית דמו.**

לדברי האומר [רבי יוסי ורבי שמעון] **שתי שבתות: צריך שתי שבתות לקליטה, ועוד שלשים יום.**

והלכה כרבי יוסי, שצריך שתי שבתות, ושלשים יום לפניהם.

ושמואל אומר: הלכה כרבי יוסי בקושי וקידוש, ומפרש להו ואזיל.

הלכה כרבי יוסי בקושי, היינו בהא דתנן:

א. האשה נעשית "נדה" – אם היא רואה דם ב"עת נדותה".

ונעשית "זבה" – אם רואה את הדם ב"לא עת נדתה".

יש לכל אשה מחזוריות קבועה של שבעה ימים שהם "עת נדתה", ולאחריהם אחד עשר יום שהם "לא עת נדתה".

משחלפו שמונה עשר יום אלו, מתחיל שוב

פרק הזמן שבו ראוייה האשה להיות נדה, והיינו, משעה שתחזור ותראה דם, יהיה זה דם נדה, ויחזור שוב המחזור של שבעה ימי נדות, ואחריהם אחד עשר ימים שהם "לא עת נדתה", שאם תראה בהם דם, היא תהיה זבה.

ב. אשה שראתה דם נדה, הרי היא נדה שבעה ימים, והאי היא טובלת [מן התורה] לטהרתה בסופם. זאת, אפילו ראתה דם נדות כל שבעת הימים, ובלבד שתפסוק מראית הדם לקראת סוף יום השביעי.

ואם ראתה דם בשלשה ימים רצופים באחד עשר הימים שאחר שבעת ימי הנדה, הרי היא נעשית "זבה גדולה", וטעונה ספירת שבעה ימים נקיים אחרי שיפסיק דם הזיבה, ופרק הזמן של אחד עשר הימים שלאחר שבעת ימי הנדה, נקרא "י"א יום שבין נדה לנדה".

ג. דם של יולדת היוצא בשעת הלידה או לפניה, בשעה שהיא חשה כאבי לידה, אינו מטמא בטומאת זבה, ודין זה שאין דם הקושי של לידה מטמא בטומאת זבה, נלמד מהכתוב "ואשה כי יזוב זוב דמה ימים רבים", ודרשו חכמים: כי יזוב דמה מחמת עצמה, ולא כשזיבת הדם היא מחמת לידת הולד.

ד. הגדרת הדם בתורת דם קושי של לידה, שאינו מטמא אותה בזיבה, מותנה בסמיכות ללידה.

ונחלקו חכמים מהו פרק הזמן שלפני הלידה, שבו לא תהיה האשה זבה גם אם

שבמשנה, משום שבכל אלו שנזכרו כאן שהלכה כרבי יוסי היינו כרבי יוסי ורבי שמעון שזוג זה

תראה האשה דם בתוך אחד עשר הימים שהם "לא עת נדתה", ובתנאי שיהיו לה כאבי לידה.

כמה יחא קישויה, כלומר צער שמצטערת אשה סמוך ללידתה ורואה אז דם, מאימתי יחא חשוב הצער שהוא מחמת הולד, שנוכל לתלות את זיבתה בולד, ולא תיעשה זבה על ידי הראיה?

רבי מאיר אומר: או ארבעים או חמשים יום, כלומר אפילו קשתה וראתה דם ארבעים או חמשים יום קודם ללידה, תולים אנו את ראיית הדם בולד ואינה נעשית זבה, אלא נידה היא מחמת אותן דמים.

רבי יהודה אומר: דייה חדשה, כלומר: רק אם קשתה וראתה דם בחודש האחרון להריונה, אז אין הדמים הללו עושים אותה לזבה. אבל דמים שראתה קודם חודש

האחרון להריונה, עושים אותה לזבה, לפי שאין דמים אלו מחמת ולד.⁽⁶⁾

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים: אין קישוי של לידה נמשך יותר משתי שבתות, משבועיים לפני הלידה.

הלכה כרבי יוסי בקידוש — היינו הא דתנן: **המסכך גפנו על גבי תבואתו של חברו** [והוא הדין הזורע, תוספות] והשהה את הגפן עד שהוסיף אחד ממאתיים ממה שהיה קודם — הרי זה קידש!⁽⁷⁾

כלומר, אסר את תבואתו של חברו בהנאה מדין "כלאי הכרם", וחייב המסכך באחריותו, וצריך לשלם ההפסד, **דברי רבי מאיר**.⁽⁸⁾

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים:

לא נאסרה תבואת חברו.⁽¹⁾ היות ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו.⁽²⁾

ההריון, שלאחר שעברו עליה שמונה פעמים שלשים יום הרי היא בחודש התשיעי, אלא אם הרתה בחודש תשרי, הרי שהחל מראש חודש סיון היא בחודש התשיעי, ולעולם מתחיל החודש התשיעי בראש חודש.

7. על שם הכתוב בכלאי הכרם "פן תקדש המלאה הזרע אשר תזרע ותבואת הכרם", רש"י.

8. במסורת הש"ס הביא מכמה מקומות דלא גרסינן "דברי רבי מאיר".

1. בתוספות מבואר [סד"ה רבי יוסי], שאף הגפן שהיא של המסכך אינה נאסרת, והרמב"ם אוסר את הגפן. ובקובץ הערות כתב, דבירושלמי מפורש כהרמב"ם וראה שם מה שביאר דעת התוספות.

2. ביארו התוספות, שאין הדבר דומה למי שנתן

אמר כל ההלכות הבאות, ואם כן מסתבר נמי דאנדרוגינוס היינו מה שאמרו הזוג רבי יוסי ורבי שמעון, והיינו רבי יוסי דמתניתין.

6. דייה חדשה, החודש התשיעי להריונה, שהיא יולדת בו. ופעמים שאין הוא יותר מיום או יומיים. כגון שילדה ביום השני לחודש התשיעי להריונה, אין הולד מטהר אלא מראש חודש של אותו חודש, ואילך, שאין באה על ידו לזיבה אם לא ראתה שלשה ימים רצופים קודם ראש חודש. דקסבר רבי יהודה "שיפורא גרים" [שופר שבית דין תוקעים לקדוש החודש הוא המגדיר את חדשי הריונה לגבי קביעת דמה כדם קישוי מחמת לידה], ופעמים שהוא מטהר את כל החודש, וכגון אם ילדה בסופו.

מתבאר מדברי רש"י שאין אנו מונים את החודש התשיעי מתחילת הריונה לפי חדשי

איבעיא להו:

יוסי — **מה לי אמר רב** שלא הזכיר בין דבריו את דין הקושי?

תיקן.

קידוש — שאמר בו שמואל הלכה כרבי יוסי — **מה לי אמר רב** שלא הזכיר בין דבריו את דין הקושי?

אמר רב יוסף **תא שמע** מהא **דאמר רב הונא** **אמר רב**: **אין הלכה כרבי יוסי** בקידוש.

אמר [תמה] **ליה אבוי** לרב יוסף: **מאי חזית דסמכת אהא**, מה ראית לסמוך אדרב הונא בשם רב שאין הלכה כרבי יוסי בקידוש?

סמוך אהא דאמר רב אדא **אמר רב**: **הלכה כרבי יוסי** בקידוש?!

ומשנינן: **"אמרי בי רב"** — שאמרו לעיל משמיה דרב שהלכה כרבי יוסי באנדרוגינוס ובהרכבה, ואשר לפי שיטתם נשאלה השאלה מה דעתו של רב בקידוש — **מנו** [מי הם]? **הלוא רב הונא** הוא.⁽³⁾

א. **באנדרוגינוס** — שאמר בו רב שהלכה כרבי יוסי — **מה לי אמר שמואל**, מה סובר שמואל, שלא הזכיר בין דבריו את דין האנדרוגינוס?

תא שמע מהא **דאמר שמואל לרב ענן**, **ליתא לברייא**, שאמר בה רבי יוסי האנדרוגינוס ספק הוא, **מקמי מתניתין** מלפני המשנה, שמבואר בה לרבי יוסי שאנדרוגינוס ודאי זכר הוא.

ומוכח שאף לשמואל הלכה כרבי יוסי באנדרוגינוס.

ב. **הרכבה** — שאמר בה רב הלכה כרבי יוסי — **מה לי אמר שמואל** שלא הזכיר בין דבריו את דין ההרכבה?

תא שמע מהא **דאמר ליה שמואל לרב ענן**: **תני כמאן דאמר שלשה ושלשים**, והיינו כרבי יהודה.

ג. **קושי** — שאמר בו שמואל הלכה כרבי

נבילה או חלב בתבשיל של חבירו שהתבשיל נאסר, כי בדבר התלוי במחשבה הוא דאמר "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", וכגון המשתחוה לבהמת חבירו, ואיסור כלאים נמי תלוי במחשבה, שהרי הרוואה ירק בכרמו, וחושב בלבו "לכשאגיע אלקטנו" אינו נעשה כלאי הכרם, ובתוספות בבא בתרא ב ב ד"ה נתיאש כתבו: והטעם יש לפרש משום דכתיב "לא תזרע כרמך כלאים" דומיא דזריעה דניחא ליה.

לבהמת חבירו] שייך "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו", אבל במקום שהמעשה הוא האוסר אף שיש תנאי במעשה דבעינן שיהא ניחא ליה במחשבתו [כגון כלאים או העלאת עול על פרה אדומה של חבירו], אין זה בכלל "אין אדם אוסר דבר שאינו שלו". ולשיטתו, טעמא דכלאים הוא משום שנאמר "לא תזרע כרמך כלאים".

3. פירש רש"י: כמבואר בסנהדרין יז ב "אמרי בי רב — רב הונא"; ומיהו בגמרא שם איתא: והאמר רב הונא "אמרי בי רב", כלומר הרי מוכח ד"אמרי בי רב" לאו היינו רב הונא, ומשנינן "אלא רב המנונא", וכיון שכן האין

ושיטת הר"ש בפרק שביעי של כלאים אינה כן, ולדעתו [כפי שביארה רבינו עקיבא איגר בגליון השו"ע באורח חיים סימן רנג] כל מקום שהמחשבה היא האוסרת [כגון המשתחוה

ורב הונא גופיה הרי אמר משמו של רב שאין חלכה כרבי יוסי בקידוש.

שנינו במשנה: רבי יהודה אומר טומטום שנקרע ונמצא זכר לא יחלוץ מפני שהוא כסריס:

אמר רבי אמי: מאי עביד ליה [מה יעשה] רבי יהודה לטומטום דבירי [טומטום שהיה בעיר הנקראת בירי] דאותבוה אבי כורסיה, הניח שני רגליו על שתי כורסאות, ומשך והפריד ביניהם, וכך איקרע העור שחיפה את זכרותו, ואוליד שבע בנין [ונשא אשה והוליד שבע בנים].

כלומר: איך אמר רבי יהודה שהטומטום הוא כסריס שאינו מוליד, והרי מעשה שהיה בטומטום, שנקרע, והוליד?

ורבי יהודה אמר לך: חזר על בניו מאין הם [בדוק מאיזה אב הם באים], כי ודאי ממזרים הם, כי הטומטום שנקרע אינו מוליד.

תניא: רבי יוסי ברבי יהודה אומר: טומטום שנקרע, ונמצא זכר, הרי זה מוליד, ומכל מקום טומטום לא יחלוץ כשיש עוד אחים, שמא יקרע ונמצא [כלומר: ויימצא] פרים חמה, שאינו ראוי לחליצה.

ותמהינן: אטו האם כל דמקרע זכר חוי [וכי כל טומטום שנקרע יימצא זכר], עד שאינך חושש אלא שמא יימצא סריס, ולשמא יימצא נקבה אינך חושש??

ומשנינן: הכי קאמר: טומטום לא יחלוץ שמא יקרע ויימצא נקבה —

ואפילו⁽⁴⁾ יקרע ונמצא זכר, גם לא יחלוץ, שמא ימצא פרים חמה.⁽⁵⁾

מאי בינייהו, בין רבי יהודה לרבי יוסי ברבי יהודה?

אמר רבא:

א. לפסול במקום אחין, אם חלץ הטומטום⁽⁶⁾ והיו עוד אחים —

לדעת רבי יהודה: כיון שדינו כודאי סריס, אין חליצתו כלום, ואינו פוסל את היבמה על האחים.

לדעת רבי יוסי ברבי יהודה: כיון שאין דינו אלא כספק סריס, הרי מספק חליצתו פוסלת אותה על האחים.

ב. ולחלוץ שלא במקום אחין, אם אין שם אח אלא הוא אם צריכה חליצה ממנו —

4. מרש"י נראה דגריס כגירסתנו "ואפילו", ודלא כהב"ח שהגיה "ואם", והתוספות גורסים "ואם".

5. גירסת התוספות היא: שמא יקרע ויימצא נקבה, וגם אם ימצא זכר, שמא ימצא סריס חמה.

6. עיין רש"י בכורות מב ב ד"ה אלא רבי יוסי.

אמרין הכא ד"אמרי בי רב" היינו רב הונא? ! והביאו התוספות בשם רש"י דאין כוונת הגמרא שם לחזור בה מן הכלל ד"אמרי בי רב" היינו רב הונא, אלא בדמקום שרב הונא עצמו אמר "אמרי בי רב", היינו רב המנונא. והתוספות גופיהו בשם ר"ת שינו שם את הגירסא, ולפי גירסתם אכן מסקינן ד"אמרי בי רב" היינו רב הונא.

לדעת רבי יהודה: כודאי סריס הוא, ואין צריכה חליצה הימנו.

לדעת רבי יוסי ברבי יהודה כספק סריס הוא, וצריכה חליצה.

בשני אופנים אלו איבא בינייהו, בין רבי יהודה לרבי יוסי ברבי יהודה.

אמר רב שמואל בר יהודה, אמר רבי אבא אחוה דרבי יהודה [אחיו של רבי יהודה] בר זבדי, אמר רב יהודה (7) אמר רב:

אנדרוגינום, שזכר ודאי הוא — חייבין עליו סקילה משום משכב זכור משני מקומות, בין שבא עליו מלפניו ובין מלאחריו.

מיתיבי מתוספתא: רבי אליעזר אומר: אנדרוגינום, חייבין עליו, על משכב זכור שלו, סקילה, כמו בזכר [וכדאיתא במשנתנו].

במה דברים אמורים, בזכרות שלו.

אבל בנקבות שלו — פטור מסקילה, וחייב מכת מרדות [ריטב"א]?!

ומשנינן: הוא — רב — דאמר כי האי תנא, דתניא:

רבי סימאי אומר: אנדרוגינום חייבין עליו סקילה משני מקומות. (8)

ומפרשינן: מאי טעמא דרבי סימאי?

אמר רבא: בר המדורי [שם חכם] אסברא לי: דכתיב "ואת זכר לא תשכב משכבי אשה", אי זהו זכר שיש בו שני משכבות? הוי אומר זה אנדרוגינום, והרי אמרה תורה ששני משכבותיו אסורים. (9)

ורבנן [כלומר: רבי אליעזר (10)] — הסוברים

7. רבי עקיבא איגר בגליון הש"ס הביא מכמה מקומות דגרסינן "אמר רב הונא אמר רב".

8. הקשה הרשב"א: למה הוצרך להביא ממרחק לחמו מדברי רבי סימאי, והרי היה יכול להביא ממשנתנו, לפי מה שנתבאר לעיל בגמרא פב ב דבזה הוא שנחלק רבי יוסי במשנתנו עם רבי אליעזר, ולדעת רבי יוסי — אליבא דרבי יוחנן שם — הרי זה חייב עליו משני מקומות?!

ותירץ, דאין הכי נמי, אלא משום דאינהו לא אמרוה בהדיא, ולריש לקיש אפילו ממקום זכר אינו נסקל לתנא קמא, דספוקי מספקא ליה, משום הכי ניחא ליה למינקט רבי סימאי דאמר לה בהדיא.

והריטב"א סגן את הקושיא באופן אחר: הרי כאן רב הונא הוא בעל המימרא [כגירסת רעק"א], ורב הונא עצמו, דהיינו "אמרי בי רב",

הרי סובר כרבי יוסי דמתניתין שהוא זכר גמור. ולדעה זו, שלרבי יוסי ודאי זכר הוא, על כרחך שרבי יוסי ורבי אליעזר במשנתנו נחלקו אם חייב עליו משני מקומות, וכפי שפירשה הגמרא לעיל לדעת רבי יוחנן, הסובר דלרבי יוסי ודאי זכר הוא, וכיון שכן מה מקשה הגמרא מרבי אליעזר על רב הונא?!

ותירץ הריטב"א: הואיל ולא אמר רב הונא שדבריו הם לדעת רבי יוסי משמע דלכולי עלמא אמרה, ראה שם.

9. בריטב"א מבואר, דאפילו אי אנדרוגינוס ספיקא הוא, נמי דרשינן הך דרשה, וראה עוד שיטות בזה בדברי הרב המגיה ציון 228.

10. כתב הריטב"א: הואיל והלכה כרבי אליעזר לפיכך נקטה הגמרא לשון "ורבנן".

שרק על זכרות של אנדרוגינוס חייבים, טעמם הוא, כי **אע"ג דאית ביה שני משכבות** — **"זכר" כתיב**.

וכך אמר הכתוב: זכרותו של מי שיש לו שתי משכבות — לא תשכב.

ומקשינן לרבנן: **זכר גרידא** [מי שאינו רק זכר ואינו אנדרוגינוס] **מנא** לחו מנין להם שהבא עליו חייב סקילה? כי הניחא לרבי סימאי, הואיל וכתיב "ואת זכר לא תשכב" כל זכרים במשמע.

אבל לרבי אליעזר, הדורש מ"זכר" למעט נקבות של אנדרוגינוס, מנין לו שחייבים על זכר שאין בו שתי משכבות?

ומפרשין: **מ"ואת" זכר** [ב"ח].

תו מקשינן, בין למר ובין למר, כיון ד"משכבי אשה" לאנדרוגינוס הוא בא, אם כן לחייב על ביאה אסורה **באשה שלא בדרבה** — **מנא לחו?**

כי אי אפשר ללמודו מ"משכבי" אשה, שמשמע יש לאשה שתי משכבות, שהרי איצטריך קרא לאנדרוגינוס, ללמד שיש לו שני משכבות? (11)

ומשנינן: **מ"אשה"**.

שהיה לו לומר "ואת זכר לא תשכב משכבים", או "לא תשכב משכבי זכר".

ומדוע הוסיף הכתוב לומר גם את המילה

"אשה"? — אלא בא הכתוב לרבות ולחייב שתי משכבות באשה [ריטב"א].

אמר רב שיזבי אמר רב חסדא: לא לכל הדינים אמר רבי אליעזר שאנדרוגינוס זכר מעליא הוא.

לפי שאם אתה אומר כן, שלכל דבר הרי הוא כזכר גמור, בבהמת מוקדשין [אם הקדיש בהמה אנדרוגינוס למזבח] יקדש להיקרב!

והרי שנינו שאינו קדוש להיקרב, (12) וכדמפרש ואזיל.

ומנלן דלא קדש אנדרוגינוס במוקדשין?

דתנו רבנן:

א. חידוש מיוחד נאמר בטומאת נבלת עוף טהור, שהיא מטמאה את האדם ואת הבגדים שעליו בשעת בליעתה בבית הבליעה, ואינה מטמאה באופן אחר.

כלומר: רק האוכל אותה נטמא בטומאת נבלות, ובגדיו טעונים טבילה במקוה, שנאמר [ויקרא כב ח]: "נבלה וטרפה לא יאכל לטמאה בה". וקיבלו חז"ל, שפסוק זה, על נבלת עוף טהור נאמר.

ב. עוף חולין אינו יוצא מידי נבילה אלא על ידי שחיטה, אבל קרבן העוף יוצא מידי נבילה על ידי מליקה.

ג. עוף שהוא פסול למוקדשין, ומלקו, הרי

12. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: "במוקדשים יקדש, ליקרב", ומיהו בהמשך הסוגיא מבואר דלא חל עליו קדושת הגוף כלל, ואינו רק פסול להקרבה.

11. מבואר מדברי הגמרא, שאפילו לרבי אליעזר צריכים אנו לפרש "משכבי אשה" דקאי על אנדרוגינוס, ואי אפשר לפרשה שהוא בא ללמד שתי משכבות באשה.

הוא נבילה, והוא "מטמא בגדים אבית הבליעה".

עופות שהם פסולים לקרבן, כגון —

הנרבע על ידי אדם, והמוקצה [הקצהו וייחדו לתקרובת עבודת כוכבים], והנעבד [השתחוה לו ועשאו עבודה זרה], והאתנן [שניתן לזונה בשכרה], ומחיר כלב [שהוחלף בתמורה לכלב], וטומטום, ואנדרוגינוס —

אם הקדישן להיות קרבן העוף, ומלקן —

הרי אלו מטמאין בגדים אבית הבליעה.

שהיות וכל אלו פסולין להקרבה, מליקתן נבילה.

ונבלת עוף טהור מטמאת את האדם והבגדים שעליו — בשעה שבולע אותה בבית הבליעה.

רבי אליעזר אומר: עופות שהם טומטום ואנדרוגינוס שהוקדשו ונמלקו — אין מטמאין בגדים אבית הבליעה, מפני שהם כשרים לקרבן.

שחיה רבי אליעזר אומר: כל מקום שנאמר "זכר" ו"נקיבה" — כגון בקרבן בהמה — רק בו אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס מביניהם, משום שצריכים הם להיות זכר ודאי או נקיבה ודאי.

ואילו עוף, הואיל ולא נאמר בו "זכר" ו"נקבה" — אי אתה מוציא טומטום ואנדרוגינוס מביניהם.

הרי למדת שאנדרוגינוס בהמה פסול להקרבה, ומוכח שלא לכל אמר רבי אליעזר

שהאנדרוגינוס זכר הוא.

אמר רב נחמן בר יצחק: אף אנן נמי תנינא, שלרבי אלעזר, אנדרוגינוס פסול בבהמה להקרב למזבח:

שכך למדנו בברייתא: **רבי אליעזר אומר:**

הכלאים וטריפה ויוצא דופן טומטום א-תג **ואנדרוגינוס פסולים הם לגמרי, ולא קדושין, ולא מקדשין ומפרש לה ואזיל.**

ואמר פירש שמואל:

לא קדושין בתמורה. כלומר, לא מיבעיא שאם הקדישם אינם קדושים בקדושת הגוף, אלא רק בקדושת דמים בעלמא, כמי שהקדיש דקל וכמו המקדיש בעל מום. אלא אפילו אם המיר עליהם [שבבעל מום חל קדושה], הם אינם קדושים.

ולא מקדשין בעושה תמורה, שאם המיר את קדושתם בבהמה אחרת — אין תמורתם קודש.

ומסקינן: **שמע מינה,** שלרבי אליעזר אין אנדרוגינוס קדוש.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר חייבין עליו סקילה בזכר:**

תניא: אמר רבי: כשהלכתי ללמוד תורה אצל רבי אלעזר בן שמוע, חברו עלי תלמידיו כתרנגולים של בית בוקיא [תרנגולים של אותו מקום בקיאים וחריפים הם, ואין מניחין תרנגול זר ביניהם], ולא הניחוני ללמוד אלא דבר אחד במשנתינו, והוא: **רבי אליעזר אומר:** אנדרוגינוס — חייבין עליו סקילה בזכר.

פרק יש מותרות

מתניתין:

והיבם אינו מיבם אותן, אלא חולץ להן.

ב. ויש נשים שהן מותרות להנשא ליבמיהן.⁽²⁾

וזאת, אף על פי שהן היו אסורות לבעליהן!

ג. ויש נשים המותרות לאלו ולאלו, גם לבעליהן וגם ליבמיהן.

ד. ויש נשים האסורות לאלו ולאלו.

ומפרט התנא ארבע דוגמאות:

א. כהן גדול ואלמנה.

ב. כהן וחללה.

ג. ממזר וכשרה.

ד. כשר וממזרת.

ובכל אחת מהדוגמאות, יש שלוש מתוך ארבעת האפשרויות דלעיל.

א. מותרת לבעל ואסורה ליבמה.

ב. מותרת ליבמה ואסורה לבעלה.

ג. אסורה לזה ולזה.

לאחר ששנינו בפרקים הקודמים את דיני הנשים המותרות והאסורות לבעל וליבם, מביא התנא עתה, סיכום קצר של אותן ההלכות.

המשנה הראשונה מתחלקת לשלשה חלקים [וכך היא מחולקת בסדר המשניות, לשלש משניות]:

החלק הראשון, הוא סיכום בקיצור של דיני הנשים המותרות והאסורות מן התורה לבעל וליבם.

החלק השני, הוא סיכום בקיצור של דיני הנשים האסורות כ"שניות לעריות", מדיני סופרים, לבעל וליבם.

והחלק השלישי, הוא דיני הכתובה של הנשים האסורות מדברי סופרים.

בחלק הראשון – מחלק התנא את כל הנשים לארבע קבוצות.⁽¹⁾

א. יש נשים שהן מותרות לבעליהן, ואסורות ליבמיהן באיסור לאו.

ה"אסורות לבעליהן ומותרות ליבמיהן", להשמיענו חידוש, שאף על גב שמכח הבעל הן נופלות ליבום, אינן נאסרות על היבם למרות שהיו אסורות לבעל.

2. למרות שבעליהן חייבים להוציאן, וכיון שהן

1. כתבו התוספות, שכך הוא דרך התנא, לאחר שמפרש בהרחבה הלכות המסכתא, הוא חוזר ושונה אותן בלשון קצרה, כדי שיהיו מסודרים ביד הלומד, ושמורים בפה ובלב.

ועוד ביארו בשם ר"י, שנקט התנא את כל ההלכות האלה, משום ההלכה של הנשים

ד. ממזר שנשא⁽⁸⁾ ממזרת, המותרת למזר, ויש לו אח ישראל כשר האסור בממזרת.

וכמו כן יש עוד אפשרויות שלא הוזכרו כאן, כגון חמש עשרה נשים עריות, שהן מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן, וכגון שהיה היבם פצוע דכא, שלא הוזכרו כאן.

כל אלו — מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן, היות שאין חייבי לאוין עולים ליבום אלא רק לחליצה.⁽⁹⁾

ואלו מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן:

א. כהן גדול שקידש⁽¹⁰⁾ את האלמנה, האסורה לכהן גדול, ויש לו אח כהן הדיוט המותר באלמנה.

ואילו "המותרות לאלו ולאלו" — הן כל שאר הנשים.

אלו הן הנשים שמותרות לבעליהן, ואסורות ליבמיהן:

א. כהן הדיוט שנשא⁽³⁾ את האלמנה,⁽⁴⁾ שהיא מותרת לכהן הדיוט, ויש לו אח כהן גדול, שהאלמנה אסורה לו.

ב. חלל שנשא⁽⁵⁾ אשה כשירה, ונתחללה על ידי ביאתו, ויש לו אח כהן כשר האסור בחללה.⁽⁶⁾

ג. ישראל שנשא⁽⁷⁾ בת ישראל כשירה, ויש לו אח ממזר, האסור בכשירה.

"זר אצלה מעיקרא", שהרי מותר הוא לה. ולכן למדו שם שכל אשה כשירה, הנבעלת לחלל — נפסלת מדכתיב גבי כהן גדול הבא על האלמנה "ולא יחלל זרעו בעמיו", מקיש זרעו, שהוא חלל, לו [שהוא כהן גדול הבא על אשה הפסולה לו] —

מה הוא פוסל את אשתו האלמנה לכהונה, שהרי נתחללה בביאת פסול לה, אף זרעו החלל מחלל אשה בביאתו, ופוסלה לכהונה.

7. הוא הדין אפילו "קידש", ומה שנקט התנא "נשא" — ראה בהערות בתחילת הגמרא על משנה זו.

8. הוא הדין "קידש", והא דקתני "נשא", ראה בהערות בתחילת הגמרא על משנה זו.

9. ראה דברי רש"י בגמרא בעמוד זה בד"ה והא כוליה, ובהערה שם.

10. דוקא קידש, אבל נשאה ובא עליה, נתחללה על ידי ביאתו, ונאסרה אף לאחיו היבם.

אסורות להם אין בעליהן יכולים להקים מהן זרע לעצמם — אפילו הכי, אחיהם מייבמים אותן, ומעמידים להם זרע מהן בכך שמייבמים אותן, כשמתו בעליהן. ריטב"א.

3. הגמרא מפרשת למה אמר "נשא", שמשמע בעל, והרי אפילו אם רק קידשה הרי זו אסורה ליבמה, שהרי את האלמנה קידש.

4. הוא הדין אם נשאה כשהיא בתולה, שהרי נעשית אלמנה במיתתו, והגמרא מפרשת למה תני "אלמנה".

5. דוקא "נשא", שבא עליה וחיללה, אבל "קידש" לא.

6. רש"י כתב הטעם שהיא אסורה לכהן משנבעלה לחלל, משום דכתיב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר — היא בתרומת הקדשים לא תאכל".

ותמהו עליו, הרי בגמרא לעיל סט א מבואר שאי אפשר ללומדו מהפסוק הזה, כיון שאינו

ב. כהן כשר שנשא חללה, שהיא אסורה לכהן, ויש לו אח חלל המותר בנשים הפסולות לכהונה.

ג. ישראל כשר שנשא ממזרת, שהיא אסורה לישראל כשר, ויש לו אח ממזר המותר בממזרת.

ד. ממזר שנשא בת ישראל כשירה, שהיא אסורה לממזר, ויש לו אח ישראל כשר.

כל אלו — מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן.

ואלו אסורות לאלו ואלו:

א. כהן גדול שנשא את האלמנה וחיללה —

ויש לו אח שאף הוא כהן גדול, האסור גם הוא באלמנה ובחללה —

או יש לו אח כהן הדיוט, האסור בחללה.

ב. כהן כשר שנשא חללה, הפסולה לכהן, ויש לו אח שאף הוא כהן כשר.

ג. ישראל כשר שנשא ממזרת, האסורה לישראל, ויש לו אח ישראל כשר.

ד. ממזר שנשא בת ישראל כשירה, האסורה לממזר, ויש לו אח שאף הוא ממזר.

כל אלו — אסורות לאלו ולאלו.

ואילו שאר כל (11) הנשים — מותרות לבעליהן וליבמיהן.

בחלק השני של המשנה, מביא התנא סיכום קצר של ההלכות הנוגעות לדין "שניות לעריות", שהן איסורי קירבה מדרבנן, שגזרו על הנשים שהן "שניות" בדרגת קירבתן לעריות, הנקראות "ראשונות".

וכגון אם אמו, שאסורה מדרבנן, כי היות ואמו אסורה עליו מן התורה בדרגת קירבה "ראשונה", גזרו על אם אמו שתהיה אסורה, מדרבנן, משום שהיא "שניה לערוה".

ואלו הן ההלכות של שניות לעריות, שאיסורן מדברי סופרים.

א. אם היתה האשה "שנייה" לבעל, ולא היתה שנייה ליבם (12) — הרי זו אסורה לבעל ומותרת ליבם.

ב. היתה האשה שנייה ליבם ולא שנייה לבעל — הרי זו אסורה ליבם, (13) ומותרת לבעל.

היתה האשה שנייה לזה ולזה — הרי זו אסורה לזה ולזה.

ועתה מביא התנא את חלקה השלישי של המשנה, בהלכות "כתובה" של הנשים האסורות.

11. בירושלמי אמרו, שאין כללו של רבי כלל גמור [לית כלליה דרבי כללין], שהרי יש כמה וכמה נשים נוספות שהן מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן, או אסורות לבעליהן ומותרות ליבמיהן.

12. כגון שהיו אחים מן האב ולא מן האם, והיה

נשוי המת לאם אמו, שאינה קרובתו של היבם כלל.

13. וכמו ששנינו לעיל [כ א] איסור מצוה ואיסור קדושה — חולצת ולא מתייבמת. איסור מצוה: שניות מדברי סופרים.

ב"כתובה" נכללים חובות וזכויות ממוניות שבין הבעל והאשה.

בכלל החובות של הבעל בכתובת אשתו –

לשלם לה מאתיים זוז [לבתולה, ומאה זוז לבעולה] אם ימות או אם יגרשנה.⁽¹⁴⁾

וכן, חובות שחייבוהו חכמים כ"תנאי כתובה".

לדוגמא: הבעל חייב לזון את אשתו ונחלקו תנאים אם החיוב הוא מן התורה או מדרבנן].

ותיקנו חכמים, שתהא אלמנתו ניונית מנכסיו ואף תדור בביתו, גם לאחר מותו, עד שתנשא לאיש אחר.

דבר זה הוא מ"תנאי הכתובה". ואף על פי שלא נכתב בכתובה חיוב זה – חייב בו הבעל, מתקנת חכמים.

ב"כתובה", נכלל גם הרכוש שמכניסה האשה לבעלה בעת נשואיה, ואת התחייבויות הבעל כלפיה – להחזרתם.

הרכוש של האשה הנישאת לבעלה – מתחלק לשני סוגים.

האחד הוא "נכסי מלוג".

זכותו של הבעל, היא לאכול את הפירות מכל נכסי האשה, בתורת "נכסי מלוג".

היינו, לאכול את הפירות, או הרווחים של הנכסים, או לעשות בהם את השימוש הרגיל להעשות בהם.

כגון, אם יש לאשה קרקעות, הבעל זכאי באכילת פירותיהן. ואם יש לה הון, הרי הוא זכאי ברווחי ההון. ואם יש לה בגדים [שאינם בגדי לבוש שלה], הרי הוא זכאי ללבושם אפילו עד שיכלו הבגדים. ואם יש לה עבדים, הרי הוא זכאי להעבידם כדרך שמעבידים עבדים, למרות שהשימוש הממושך בהם גורם להכשתם.

חכמים תיקנו את הזכות של הבעל באכילת פירות של נכסי האשה, תמורת החיוב של הבעל לפדות את האשה מהשבי, אם ישבו אותה.

הסוג השני, הוא הרכוש שמכניסה האשה לבעלה, הוא "נכסי צאן ברזל".

רכוש זה [לפי רובם המכריע של הראשונים] – שייך לבעל עם נשואיה.

אלא, שבשעת הנישואין מעריכים את שוויו, והבעל מתחייב את עצמו בתורת חיוב כתובה, להחזיר את ערך הנכסים לפי השומה שלהם בשעת הנישואין, אם יגרשנה, או אם תתאלמן ממנו.

אך אינו חייב להחזיר את הרכוש עצמו [חוץ ממקרים מסויימים שבהם יכולה האשה לקבל כתשלום את הנכסים עצמן משום "שבח בית אביה"].

14. אך אם מוסיף הבעל לאשתו על החיוב הזה סכום נוסף, הרי על אף שהוא כותב את הסכום הנוסף בכתובה, כתוספת כתובה, זה נחשב

כ"מתנה" שנותן הבעל לאשתו לשם חיבה. ואינו נכלל בתוך ה"כתובה" שקנסו אותה, אלא הוא מוגדר כ"תוספת כתובה". ולכן גם במקום שגזרו

ויש לאשה זכות מיוחדת בנכסים הללו, שאם לא יפרע הבעל את התחייבותו להחזיר את הדמים, בשעה שיגרשנה נאו אם ימות ולא יפרעו לה היוורשים, שתוכל האשה לגבות את חובה מהנכסים הללו, כאילו היו נכסים שלה, ולא יוכלו בעלי חובות אחרים לגבותם.

וכל זה נכלל בתוך ענין ה"כתובה"!

ומבאר עתה המשנה, מהם דיני כתובתה של אשה האסורה על בעלה באיסור שניות, מדברי סופרים.

אין לה, ל"שנייה", הנישאת באיסור לקרוב שלה —

לא כתובה, אם גרשה או נתאלמנה ממנו, לפי שקנסוה חכמים על שנישאת באיסור.

וגם אין משלם לה את תמורת "נכסי צאן ברזל" שהכניסה לו.

ולא החזר פירות⁽¹⁵⁾ נכסי מלוג שאכל בעת שהיתה נשואה תחתיו.⁽¹⁶⁾

ולא מזונות.⁽¹⁷⁾

חכמים שתפסיד את הכתובה, כמו כאן, ב"שניות", אין היא מפסידה את "תוספת הכתובה". מאירי, על פי דברי הגמרא בסוף מסכת כתובות.

15. כי אף על פי שזה שתקנו חכמים ב"תנאי הכתובה" שיהא הבעל אוכל פירות מכל נכסי האשה כדין נכסי מלוג, הוא כתמורה לחיובו בפרקונה מהשבי, ואילו אשה זאת, האסורה עליו באיסור שניות, אין הוא חייב בפרקונה [לפי שלא נתחייב לפדותה אלא אם כן תשוב אליו ותהיה אשתו, וזאת, אסור לו להחזירה אליו, ולכן אינו חייב לפדותה מהשבי]. ואם כן, היה לנו לומר שיחזיר לה את ערך הפירות שאכל מנכסי מלוג. מכל מקום, היא מפסידה את הפירות שאכל מנכסיה, היות וזכות הבעל באכילת הפירות היא מ"תנאי כתובה", אף על פי שאינה נכתבת במפורש בכתובה.

ואשה זו, האסורה על בעלה מדברי סופרים, תיקנו חכמים שהיא תפסיד את זכויותיה מכח הכתובה, ולא בעלה.

ולכן, היא מאבדת את הפירות, למרות שאין לה את הזכות להפדות.

וכמו שלא תקבל את הערך של נכסי צאן

ברזל שהתחייב לה בכתובה, כשיגרשנה בעלה או ימות, לפי שגם זכויותיה לקבל את הערך של צאן ברזל שהכניסה לו הוא מכלל הכתובה, וקנסו חכמים שתפסיד את כתובהה.

16. ובשאלה אם יכול הבעל לאכול פירות לכתחילה, נראה שנחלקו בזה הראשונים, ראה בחזון איש כאן, ובדברי הרב המגיה לריטב"א הערה 76.

17. כשהיה עמה בעיר, דבר פשוט הוא שאינו חייב לזון אותה, היות ואדרבה, חייב הוא להוציאה, כיון שאסור לו להשהותה תחתיו, ובציווי של "עמוד והוצא אותה מתחתך" הוא עומד, אם יזון אותה הרי הוא משהה אותה בכך תחתיו.

אלא, חידוש המשנה הוא, שאינו חייב במזונותיה אפילו בשעה שאינה שוהה תחתיו, בכגון שנסע למדינת הים קודם שגירשה, ולוותר אשתו כסף כדי לאכול.

שאלו היא היתה אשה כשירה, היה הבעל חייב לפרוע את חובותיה שלוותה בשביל מזונות. אולם כאן, שהיתה אשתו אסורה עליו באיסור "שנייה" — אין הוא צריך לשלם את

ולא נוטלת כשיוצאת ממנו את הבלאות
[בלאי בגדים] שנותרו מבגדים שהכניסה לו

בתורת נכסי מלוג כשנישאת. שאף את אלו
קנסוה חכמים שלא תגבה. (18)

חובותיה עבור מזונותיה.

אבל את המזונות המגיעים לה לאחר מיתתו,
שאז הוא אינו נמצא בחיוב "עמוד והוצא" —
יש לה! [שית רש"י].

והקשה רש"י: הרי שנינו במסכת כתובות [קז
ב] שגם אשה כשירה, ולא רק אשה פסולה, אינה
גובה את מזונותיה מבעלה, אם לותה ואכלה
בשעה שהיה בעלה במדינת הים.

וכך שנינו שם: מי שהלך למדינת הים, ועמד
אחד, ופירנס את אשתו — אמר רבי יוחנן בן
זכאי, יפה אמר חנן: "הניח [אדם זה את] מעותיו
על קרן הצבי"!

ותירץ רש"י, שיש לחלק בין מי שהלוה
לאשה כסף לצורך מזונותיה, לבין מי שפירנס
אשה במזונות.

כי אם עמד אחד ופירנס את האשה, ולא
הלוה לה כלום, אלא עשה זאת מיזמתו, כדי
למלאות את חיוב בעלה שהלך למדינת הים, אין
למפרנס ממי לתבוע את כספו.

מן האשה אינו יכול לתבוע, כי הרי היא
עצמה לא לותה ממנו, אלא הוא פירנסה,
ביזמתו, במקום בעלה, עבור החיוב של בעלה,
ולכן היא אינה חייבת לו כלום.

ומן הבעל אינו יכול לתבוע, שהרי הבעל לא
ביקש ממנו לתת מזונות לאשתו במקומו.
הילכך, מצוה הוא שעשה, ואין לו ממי לגבות
חובו.

אבל אם הלוה לאשה כסף בתורת הלוואה,
יכול המלוה לתבוע את האשה לפרוע את
ההלוואה, והאשה יכולה לתבוע את הבעל את
פרעון הלוואתה.

ואין הבעל יכול לדחותה, ולומר שאינו צריך
לפרוע את חובו כיון שהיא עצמה אינה צריכה
לשלם את חובה, שהרי יכולה היא להתחמק

מתשלום החוב בטענה שאין לה כל רכוש משלה
שתוכל לפרוע בו את חובה.

היות ויכולה היא לטעון, שהוא חייב עתה
לאפשר לה לפרוע חובה עתה, כי שמא היא
תתאלמן או תתגרש ממהו, ואז יהיה לה ממה
לשלם לזה שלותה ממנו, ותהיה אז צריכה
לשלם משלה. וכמו ששנינו באשה ועבד
שהזיקו, שאין לניזק אפשרות לגבות מהם את
נזקו היות ואין להם רכוש. אבל כשנתגרשה
האשה או נשתחרר העבד, חייבין הם אז לשלם
מרכושם.

18. נתבאר על פי דברי הערוך לנר, שפירש את
דברי רש"י בבלאות שנותרו לאחר השימוש
בנכסי מלוג, וכן משמע בתוספות פה א ד"ה
בלאות.

ואולם, ראה מה שכתבו הרשב"א והריטב"א
על דברי רש"י, וראה עוד בדברי הרב המגיה
לריטב"א ציון 59.

והמאירי כתב, שלא מדובר בנטילתם של
הבלאות עצמן שנותרו, שהם ודאי שייכים
לאשה.

אלא, הקנס הוא, שאם עדיין יש לה בלאות
ושחקים מבגדי נדוניתה שהכניסה לו בנכסי
מלוג, הרי אע"פ שבלו מחמת תשימושו של בעל
— אינו משלם פחתם, היות והשימוש בבגד
ל"פרי" הוא נחשב, והוא זכותו של הבעל.

וכן פירשו בתוספות פה א ד"ה בלאות.
ולדברי התוספות והמאירי נמצא, כי דין
בלאות דין אחד הוא עם הפירות, ולהשמיענו
באה המשנה, שאינו מחזיר פירות ואינו מחזיר
"בלאות", כי אין לחייבו על פחת הבלאות היות
והשימוש בבגדים נחשב כאכילת פירות. וראה
היטב דברי התוספות שם, מה שהקשו על עצמם

ואולם, הולד שלה כשר. (19)

ובופין אותו לחוציא את אשתו האסורה לו. (20)

במה דברים אמורים, שקנסו חכמים את האשה הנישאת באיסור כשנישואיה אסורים משום "שניות", שהוא איסור מדברי סופרים.

היות ודבר שאסורו חכמים, זקוק לחיזוק יותר מדברי תורה.

או משום שבמקום שהיא אסורה רק מדברי סופרים, היא זאת שמשדלת את הבעל שישאנה על אף האיסור [וכפי שיבואר ענין זה בגמרא], ולכן קנסו אותה שתפסיד כתובתה.

אבל, אם היו נשואיה אסורים מן התורה, לא הוצרכו חכמים לקנסה —

או משום שאין דברי תורה צריכים חיזוק.

או משום שבמקום אשר נשואיה אסורים מן התורה, הרי הבעל הוא שמשדל אותה להנשא לו, ולכן חייבוהו שיתן לה כתובה, על אף שלנשואי איסור לא היו חכמים מתקנים כתובה [ושני הטעמים הללו יבוארו בגמרא].

הילכך —

אלמנה הנישאת לכהן גדול, שאסורה היא לו באיסור תורה.

גרשה וחלוצה (21) הנישאות לכהן הדיוט.

ממזרת ונתינה הנישאות לישראל.

בת ישראל הנישאת לנתין וממזר.

כל אלו — יש להן כתובה.

וכן יש להן את שאר הדברים שקנסו בהן "שנייה", כמבואר בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: אלו מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן — כהן הדיוט שנשא את האלמנה, ויש לו אח כהן גדול:

ומקשה הגמרא על לשון "נשא", שממנו משמע, כי המשנה אינה מדברת בכהן גדול שאירס אלמנה, אלא דוקא בכגון שנשא הכהן ההדיוט את האלמנה, ובעל אותה, ומת, ונפלה האלמנה אל אחיו, הכהן הגדול, כשהיא אסורה עליו הן באיסור אלמנה והן באיסור בעולה לכהן גדול —

מאי איריא דתני, מדוע נקט התנא בדבריו "כהן הדיוט שנשא אלמנה"? (22)

מכאן זה.

ולדבריהם, דין זה נוהג בכל אשה. אלא חידשה המשנה שהוא שנוהג אף ב"שניה", למרות שדין אכילת פירות הוא תחת פרקונה, ואת ה"שניה" אין הוא חייב לפדות!

19. ואפילו אינו מזוהם לכהונה. ריטב"א.

20. על אף שיש לה בנים, והם "מזדהמים"

ביציאתה, שיוצא עליהם לעז, ובכל זאת לא חיישינן. ריטב"א.

21. חלוצה אינה אסורה אלא מדרבנן, ויתבאר בגמרא מדוע לא קנסה.

22. כתבו התוספות שאין דרך הגמרא לדקדק בכגון זה, ודקדוק הגמרא כאן הוא משום שבמציעתא כתוב לשון "קידש".

אבל אם הכהן ההדיוט רק **קידש** את האלמנה [והיא היתה אלמנה מן האירוסין, ולא נבעלה לבעל הקודם], ומת, שאז היא אינה אסורה לכהן הגדול באיסור עשה של בעולה אלא רק בלא תעשה של אלמנה לכהן גדול בלבד, אז —

אתי עשה של יבום ודוחה את **לא תעשה** של אלמנה, ומותר לכהן הגדול לייבמה.

ולכן שנה התנא "נשא" דוקא, ולא שנה "קידש".

אי אפשר לומר כך!

והא כולה פירקין, הרי כל הדוגמאות האחרות שבמשנה, של נישואי כשר וחללה, (23) ממזר וכשירה, וממזרת וכשר, שגם בהן אומרת המשנה שהן "אסורות ליבמיהן" — רק **עשה** וכנגדו **לא תעשה**, הוא!

שכנגד העשה של יבום עומד רק לא תעשה בלבד, בלי צירוף של איסור עשה אל הלאו.

ובכל זאת, **לא אתי מצות עשה של יבום ודחי לא תעשה!** (24)

ולכן מביאה הגמרא תירוץ אחר:

ליתני "קידש", שהוא לשון אירוסין. שהרי גם בלשון זו אפשר לשנות: אלו מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן, כהן הדיוט שקידש אלמנה!?

שהרי אלמנתו של הכהן ההדיוט נאסרת לאחיו הכהן הגדול, גם אם התאלמנה לאחר שאירסה, כי אלמנה אסורה לכהן גדול, גם היא אלמנה מן האירוסין, אף שלא נבעלה!?

וכי תימא, שמא תאמר לתרץ, שלכך נקט התנא דוקא "נשא" הכהן ההדיוט את האלמנה, ומת, שאז נופלת לפני היבם הכהן הגדול, אלמנה מהנשואין שהיא גם בעולה, ורק אז היא אינה מתייבמת על ידי הכהן הגדול.

ונדייק כך: **טעמא דנשא** הכהן ההדיוט את האלמנה, ובא עליה, ונעשית בעולה על ידי נישואיו, ומת —

דאז **חיה ליה** היבמה אסורה לכהן הגדול, גם באיסור **עשה** של בעולה [כי אם בתולה בעמיו יקח אשה], וגם באיסור לאו של **לא תעשה** של אלמנה [אלמנה וגרושה וחללה זונה, את אלה לא יקח].

ואין עשה דוחה עשה ולא תעשה.

בפסוק, שכבר נאמר בפסוק קודם לכן "יבמתו", אלא, מלמד הכתוב, שיש לך יבמה אחרת, שעולה השערה אל הזקנים, רק לחליצה, ואינה עולה ליבום. ואיזו היא? זו חייבי לאוין!

והקשו הראשונים [עיין ריטב"א], הרי הגמרא לעיל חוזרת בה מהלימוד הזה. ולמסקנת הגמרא, הטעם הוא משום שגזרו חכמים לאסור את הביאה הראשונה, שיש בה קיום מצוה, בגלל הביאה השנייה, שאין בה מצוה, והיא כבר אינה

23. כן פירש רש"י. אבל התוספות כתבו שאין כונת הגמרא על איסור חללה, לפי שיש בה גם איסור עשה של "קדושים תהיו", וכונת הגמרא היא על ממזר וממזרת.

24. רש"י ביאר שאין עשה של יבום דוחה לא תעשה גרידא, מהלימוד של הגמרא לעיל בפרק שני [כ א]: "ועלתה יבמתו השערה", שאין תלמוד לומר "יבמתו" [שמילה זו מיותרת היא

התנא נקט "נשא" ולא "קידש" — משום דקבעי למיתני, שרצונו לשנות את האמור בסיפא —

ואלו אסורות לאלו ולאלו, כהן גדול שנשא את האלמנה, ויש לו אח כהן גדול או כהן הדיוט — אסורה אלמנתו של הכהן הגדול אפילו לאחיו שהוא כהן הדיוט, משום שעשאה הכהן הגדול חללה, כשבא עליה באיסור.

והרי בסיפא, מדובר דוקא אם נשא אותה הכהן הגדול, שרק אז היא אסורה לאחיו הכהן ההדיוט, היות דשוייה שעשאה חללה בביאתו.

אבל אם רק קידש הכהן הגדול את האלמנה, אך לא נשאה, ולא בא עליה, ומת — שריא ליה, מותרת אלמנתו לאחיו, הכהן ההדיוט.

ולפיכך תנא נמי ברישא "נשא", ולא "קידש", כדי שלא יטעו התלמידים לשנות גם בסיפא "קידש".⁽²⁵⁾

ותמדה הגמרא על התירוק:

ואדתני, במקום ששנה התנא "נשא" ברישא, בענין "מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן", משום הסיפא, כדי לומר "ואלו אסורות לאלו ולא לו" —

ליתני, יש לו לתנא לשנות "קידש" ברישא —

משום מציעתא של משנתנו, ששנה בה התנא "ואלו מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן: כהן גדול שקידש את האלמנה, ויש לו אח כהן הדיוט".

ושם, הרי צריך התנא לומר דוקא "קידש"! לפי שאם נשאה הכהן הגדול, ובא עליה, הרי עשאה חללה, והיא נעשית אסורה ליבמה.

ואם כן, יש לו לתנא לשנות ברישא "קידש", כדי שלא יטעו התלמידים לשנות גם במציעתא "נשא"?!

ומכח קושיה זו חוזרת בה הגמרא, ואומרת, שאין התנא צריך להרחיק לכת, ולשנות "נשא" ברישא משום המציעתא או משום הסיפא, אלא, משום ההלכה הסמוכה לה ברישא עצמה, היה לו לתנא לשנות "נשא", ולא "קידש".

אלא, לכך נקט התנא ברישא "נשא" — משום "בת בוקתא".

בת אותה ה"בוקתה". לשון של משל הוא, לדורים יחד בבקתה, שכולם נקראים "בני הבקתה". וכך גם במשנתנו, נשנו בה כמה קבוצות של הלכות, וההלכות שנמצאות באותה הקבוצה, קרירות, בלשון משל ומליצה — "בנות אותה הבקתה".

כלומר, שנה התנא ברישא "נשא", משום

מחמת הלימוד מן הכתוב ולא מגזירת חכמים. ויבארו דבריו להלן בהערה בתחילת עמוד ב. ועיין אחיעזר חלק א סימן ד אות ג בהרחבה.

דוחה את איסור הלאו [וכן תמה רעק"א על דברי רש"י, וסיים: וצע"ג].

אכן, הקרן אורה מבאר שרש"י הוכיח מסוגיתנו, שהיא סוברת כמו ההוה אמינא שם, שהטעם לחייבי לאוין שאינם עולים ליבום, הוא

וכשמת היא נעשית אלמנה. שאף זו בכלל "מותרת לבעלה ואסורה ליבמה" היא ! ?

וכי תימא, שמא תאמר לתרץ, **שקסבר האי תנא** במשנתנו, שהיות ובשעת הנישואין לכהן ההדיוט, היא לא היתה אסורה אז על הכהן הגדול [היבם] באיסור אלמנה, שוב אין זה משנה אם נעשית אחר כך אלמנה, וסובר התנא הזה, ש"נישואין הראשונים" הם ה"מפילין" את היבמה ליבום.

כלומר, הנישואין שנשאה אחיו המת, הם סיבת הנפילה ליבום לפני היבם. כי מה שמייבמה היבם, הוא המשך לאישות המת. ואישות זו התהוותה בשעת נישואי האח המת.

והיות ובאותה שעה היא היתה מותרת ליבם, הכהן הגדול, שהרי עדיין בתולה היתה, לכן, כשימות הכהן ההדיוט, יכול אחיו, הכהן הגדול, לייבמה.⁽¹⁾

אי אפשר לומר כן !

כי הרי שנינו במשנתנו, **חלל שנשא כשירה**, ויש לו אח כהן כשר, שהיא אינה מתייבמת משום שנתחללה על ידי ביאת החלל.

ולא אמרינן: נישואין הראשונים מפילין !

ההלכה השנויה בסמוך לה, ברישא של המשנה עצמה.

דקבעי למיתני ברישא, היות ורצה התנא לשנות בכלל "המותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן", גם את הדין של **חלל שנשא כשירה**, שהיא אסורה לאחיו היבם, שהוא כהן הכשר.

והוצרך כאן התנא לומר "נשא". כי **טעמא דנשא**, לכן היא נאסרת לאחיו הכשר, משום **דשווייה החלל** לאשתו **חללה**, על ידי ביאתו בה, ולכן היא נאסרת לאחיו שהוא כהן כשר. **אבל אם קידש החלל בלבד**, ולא בא עליה — **שריא ליה**, מותרת היא לאחיו היבם, שהרי עדיין כשירה היא לכהונה, כיון שלא נבעלה לחלל. **ומשום הכי, קתני נמי ברישא דרישא "נשא"**.

ועתה, באה הגמרא לדון בלשון נוספת באותה הלכה, ששנינו בה "ואלו מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן: כהן הדיוט שנשא את האלמנה, ויש לו אח כהן גדול":

ומאי איריא דקתני, מדוע נקט התנא "כהן הדיוט שנשא את האלמנה"?

ליתני: כהן הדיוט שנשא את הבתולה,

ועוד תמהו התוס', שלא מצינו נשואין מפילים אלא לחומרא, ולא לקולא !

ותירץ הריטב"א, שאין כונת הגמרא לומר שאכן למאן דאמר נישואים הראשונים מפילים, היא תהיה באמת מותרת, אלא הדברים נאמרו על דרך השלילה, שאפילו אם תעלה בדעתך לומר שנישואין הראשונים מפילים, וכיון שהיא היתה מותרת בשעת נישואין הראשונים, היא

1. הראשונים תמהים, הכיצד יתכן שתהיה מותרת אלמנה לכהן גדול מחמת נפילה ליבום מדין נישואין הראשונים מפילים ! ?

וביותר תמהו על המשך הגמרא, האומרת שהיה שייך להתיר מחמת דין "נישואים הראשונים מפילים" אפילו חלל שנשא אשה, ומת, ונופלת האשה [שהתחללה בביאתו] לפני אחיו, שהוא כהן כשר !

"ואלו אסורות לאלו ולאלו: כהן גדול שנשא את האלמנה, ויש לו אח כהן גדול, או כהן הדיוט".

ושם דוקא אלמנה אסורה לכהן הגדול.

אבל בתולה — הא חזיא ליה [ראויה היא לו].

משום הכי קתני גם בתחילת המשנה "אלמנה".

א. אסרה תורה לבוא בקהל ה' את שני הדורות הראשונים של גרים מצריים, והתירה את הדור השלישי, ואילך.

הדור הראשון, נקרא "מצרי ראשון", והוא הגר המצרי עצמו.

והיינו, שאין אנו אומרים, היות ובשעת נישואי המת, לפני שנבעלה על ידי החלל, היא היתה מותרת אז ליבם, שוב היא לא תיאסר לו. (2)

והוא הדין שאין לומר בכהן גדול שנופלת לפניו בעולת אחיו, שתהיה מותרת לו בעולה מכח נישואים ראשונים מפילים.

וחוזרת השאלה מדוע נקט התנא אלמנה ולא בתולה?

ולכן, מיישבת הגמרא באופן אחר:

הא, זה ששנינו "אלמנה" ולא "בתולה" — **וראי** שנינו כך **משום סיפא**, **דקבעי למיתנא**, שרצה התנא לשנות בסיפא של המשנה את ההלכה —

ואם כן, כיון שהיה מומר בשעת מותו של אחיו, אין הוא זוקק!

ותירץ החזון איש: "כיון שחפץ ה' בבנין בית אחיו, וקדשנו במצות היבום, הכריעו הגאונים שאין ראיה פרשה זו אלא באחים במצוות, ואין ראוי למעט [את המומר] אלא בתחלת חלות המצוה.

ולדעת הגאונים, "נשואין מפילים" — לענין זה שכבר עשתה המצוה קנין. ואם היו האחים ראויים למצוות יבום שעה אחת [המתחילה בנשואי האח המת] חל קנינו, ולא פקע שוב, אפילו כשהמיר בשעת מיתה".

ולפי דברים אלו, מתחיל קנין היבום כבר בשעת נישואי האח המת, ולכן יש מקום לומר שאין האלמנה נאסרת לכהן גדול במקום יבום, היות והחל בה קנינו לפני שנעשה כהן גדול.

2. עיין בהערה הקודמת, שהקשו הראשונים, כיצד אפשר להעלות על הדעת שיכול האח

מותרת גם לאחיו, בכל זאת לא יתכן שהיא תיפול ליבום!

חזן מזה שאליבא דאמת, אין היתר שכזה מחמת נישואים הראשונים מפילים.

ויתכן להוסיף לפי דברי החזון איש [ק"ח א] בביאור מחלוקת הגאונים ורבינו חננאל בענין יבם מומר, שאינו נקרא "אחיו" לענין יבום, ואם נפלה יבמה לפני אח מומר, אין היא צריכה להחלץ ממנו כדי שתהיה מותרת להנשא לשוק. ונחלקו, האם צריך היבם להיות מומר כבר משעת נישואי אחיו כדי שתיפטר מיבומו, או שגם אם נהיה היבם מומר אחר נישואי אחיו אין היא זקוקה לו.

וכתבו הגאונים, שצריך שיהיה מומר כבר בשעה שקידשה אחיו, היות ונישואין הראשונים מפילים.

ותמה החזון איש, הרי גם הסובר שנישואין מפילים אין הוא חולק על כך שמיתה מפלת, אלא הוא סובר שאף נישואים מפילים.

איכרי קהל". ולכן, גר מותר במצרית ראשונה או שניה, ומצרי ראשון או שני מותר בגיורת.

ד. אך רק הגר או הגיורת עצמם, אינם נכללים ב"קהל ה'", אבל בן הגרים או בתם הם "קהל ה' גמור", ואפילו היו גם האב וגם האם גרים.⁽³⁾

מתקף לה רב פפא [הקשה רב פפא קושיא על רב דימי בשם רבי יוחנן]:

אם איתא להא דכי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן [אם אכן הלכה כמותו] **שמצרי שני שנשא מצרית ראשונה** — **בנה מצרי שני הוי**.

היות והוא הולך אחר אמו. וכיון שאמו היא מצרית ראשונה, הרי בנה הוא מצרי שני, ואסור לבוא בקהל. ואינו הולך אחר אביו, שהוא שני, להיות שלישי ולהיות מותר לבוא בקהל.

ואם כן, **ליתני נמי** במשנתנו, דוגמא נוספת, של מצרי בישראל, שיש בו כל אופני המשנה, וכגון:

מצרי שני שנשא שתי נשים מצריות —

אשה אחת היתה מצרית ראשונה, ואשה אחת היתה מצרית שניה.⁽⁴⁾

הדור השני, שנולד מהגר המצרי, נקרא "מצרי שני".

ונלמד איסורם של שני הדורות, מהפסוק "דור שלישי יבוא להם בקהל ה'". המלמד שעד דור שלישי לא יבואו המצרים בקהל ה'.

ואיסור זה נוהג בין במצרים ובין במצריות, שאסורה גם מצרית ראשונה או שניה לישראל.

אבל דור שלישי של מצרי — דינו כישראל גמור.

ב. מצרי ראשון או מצרי שני — מותרים במצרית ראשונה או שניה.

היה אביו מצרי שני ואמו מצרית ראשונה — נחלקו לעיל [עא א] רבה בר בר חנה משמו של רבי יוחנן, ורב דימי משמו של רבי יוחנן, מה הוא דין הבן.

לדעת רבה בר בר חנה הלך אחר אביו, ומאחר שאביו הוא מצרי שני, הרי בנו מצרי שלישי, ומותר לבוא בקהל.

ואילו לדעת רב דימי הלך אחר האם, ומאחר שהאם מצרית ראשונה הרי בנה מצרי שני, ואסור לבוא בקהל.

ג. שיטת סוגייתנו היא ש"קהל גרים" — לא

דעתו; וראה רש"ש שתמה על זה מקדושין [דף עה] "גר — עד עשרה דורות מותר במזורת". ועיין בחזון איש בהרחבה.

4. לענין משנתנו אין נפקא מינה אם נשא מצרית שניה או שנשא ישראלית, שהרי בין כך ובין כך בנו כישראל גמור הוא, וראה היטב בתוספות

הכהן הכשר לייבם את אשת אחיו החלל, שהתחללה על ידי אחיו בביאתו בה, משום "נישואין מפילים", ובתירוק הריטב"א שם.

3. מהרש"ל, ומהדורא בתרא, בדעת רש"י. ובתוספות מבואר אחרת. אך מדברי רש"י בסוגייתנו, הוכיחו מהרש"ל ומהרש"א שכך

והיו לו בנים מהאשה הראשונה ומהאשה המשנייה, והבנים הללו הם אחים מהאב, אך לא מהאם!

בן אחד מהראשונה, שהוא מצרי שני – לדעת רב דימי – ואסור לבוא בקהל.

ובן אחד מהשנייה, שהוא מצרי שלישי, ודינו כישראל גמור –

ובאופן זה יתכנו כל אופני המשנה:

א. אי נסיב כי אורחיהו – מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן.

אם התחתנו כדרךם באופן המותר, שנשא המצרי השני, האסור לבוא בקהל, אשה כמותו, מצרית שניה, (5) המותרת לו.

ונשא המצרי השלישי, שהוא ישראל, אשה ישראלית, (6) המותרת לו –

הרי נשותיהם של אלו, מותרות לבעליהן, ואסורות ליבמיהן.

דהיינו, אשתו של בן הראשונה, שהיא מצרית שניה – אסורה לאחיו היבם, שהוא מצרי שלישי. היות ודינו כישראל, והוא אסור במצרית, שהיא פסולה לבוא בקהל.

וכן אשתו של בן השניה, שהיא ישראלית, אסורה לאחיו הראשון, שהוא מצרי שני. (7)

ב. ו"מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן" – אי איפוך, ונסוב!

דהיינו, אם נשאו שני האחים, כל אחד, אשה שאינה ראויה לו.

וכגון, שנשא בן הראשונה, שהוא מצרי שני, אשה ישראלית, שהיא ראויה רק לאחיו, שהוא מצרי שלישי, והוא ישראל גמור, ולא לו שהוא מצרי שני.

וכגון, שנשא בן השניה, שהוא מצרי שלישי, והוא ישראלי גמור, מצרית שניה, שהיא ראויה רק לאחיו שהוא מצרי שני, ולא לו שהוא ישראלי גמור –

הרי נשותיהם של כל אחד ואחד מהם – מותרות ליבמיהן, ואסורות לבעליהן.

ג. "מותרות לאלו ולא לו" – גיורות.

כגון שנשאו שניהם גיורות, לפי שאף מצרי שני מותר לישא גיורת, היות ש"קהל גרים לא איקרי קהל". ונמצאו נשותיהם של כל אחד מהם, מותרות לבעליהן ומותרות ליבמיהן.

ד. "אסורות לאלו ולא לו" – אילוניות.

כגון שנשא בן הראשונה, שהוא מצרי שני, אשה אילונית ישראלית, שהיא אסורה לו, ואסורה גם לאחיו היבם, שהרי איילונית אינה נופלת ליבום, והיא אסורה משום ערות

ד"ה אי.

5. או מצרית ראשונה.

6. או מצרית שלישית, מהרש"א לדעת רש"י.

7. התבאר על פי רש"י. ואולם שיטת התוספות היא, שהמצרית השניה אינה אסורה ליבם, שהוא מצרי שלישי. כי אף בן גרים נקרא גר ואינו קהל ה', ומותר המצרי השלישי במצרית שניה. וראה בדבריהם את ביאורם בסוגיא.

אשת אח שלא במקום מצוה.

וכיון שהכללים של המשנה מתאימים גם לענין שכזה, תיקשי, למה לא שנה התנא גם אופן זה במשנתנו? ⁽⁸⁾

ומשנינן: **תנא ושייר**. שנה התנא כמה דוגמאות של הכללים הללו, אך לא שנה את כולן, אלא שייר כאלה שלא שנה אותן.

והוינן בה: **מאי שייר**, איזו דוגמא נוספת שייר התנא, **דהאי שייר**, שלכן שייר גם דוגמא זאת?!

שהרי אין דרך התנא לשייר דבר אחד בלבד, אלא דרכו לשייר כמה דברים. ואם נשאר רק דבר אחד, הוא שונה אותו במפורש, ואינו "משיירו".

ומשנינן: **שייר התנא גם פצוע דכא**. שאף בו יתכנו כל האופנים שבמשנה, כגון:

א. נשא כשר את הישראלית, ויש לו אח פצוע דכא — הרי זו מותרת לבעלה, ואסורה ליבמה.

ב. נשא פצוע דכא את הישראלית, ויש לו אח כשר — הרי זו אסורה לבעלה, ומותרת ליבמה.

ג. נשא פצוע דכא את הישראלית ויש לו אח פצוע דכא — הרי זו אסורה לזה ולזה.

ד. נשא פצוע דכא את הגיורת [שהיא מותרת לפצוע דכא, כי "קהל גרים לא איקרי קהל", וכל פסולי קהל מותרים בה] ויש לו אח

כשר, או פצוע דכא, הרי זו מותרת לזה ולזה.

ודוחה הגמרא את התירוץ הזה:

אי משום פצוע דכא — לאו שיורא הוא!

אין פצוע דכא חשוב שיור של דוגמא נוספת —

דהא תנא ליה חייבי לאוין. כיון ששנה התנא דוגמא אחת של חייבי לאוין, שוב אין לו צורך לחזור ולשנות פצוע דכא, שגם הוא "חייבי לאוין".

אבל מצרי, שהוא איסור עשה, דכתיב "דור שלישי יבוא להם בקהל ה'", ומכלל הן אתה שומע לאו, שדור ראשון ושני לא יבוא להם בקהל ה' — היה לו לתנא להשיענו שהוא אסור ליבם.

ותממה הגמרא על דחיית התירוץ:

אטו, האם חייבי לאוין — מי לא קתני לדוגמא אחת של חייבי לאוין במשנתנו, ובכל זאת, **הדר תני**, חזר התנא ושנה דוגמא נוספת?!

האם לא חזר ושנה התנא, לאחר שכבר הביא דוגמא אחת של "חייבי לאוין" — דוגמא נוספת של חייבי לאוין?!

והא קתני תחילה: כהן הדיוט שנשא אלמנה.

שהיא אסורה ליבם כהן גדול בלאו, ושנה בכך את דין "חייבי לאוין".

8. וכל הקושיה היא לפי דברי רב דימי בשם רבי יוחנן, שהולכים בדורות המצרי אחר האם.

אבל לרבה בר בר חנה, שאמר בשם רבי יוחנן

שיחוס הדורות של מצרי הולך אחר האב, לא יתכנו כללי המשנה במצרי.

שהרי הבעל והיבם הם אחים מן האב [שאם

— **איצטריכא ליה לתנא לאשמעינן**, שאין אשה כשרה אסורה להינשא לחלל [ואפילו אם בת כהן היא], **כדרב יהודה אמר רב**:

דאמר רב יהודה אמר רב: לא הוזהרו הנשים שהן **כשרות** להנשא לכהונה [ואפילו כהנות] — **מלהנשא לפסולין** ⁽⁹⁾ בחללות, ולהתחלל על ידי ביאתו. ⁽¹⁰⁾

ומעתה, שוב תיקשי, למה לא שנה התנא את ענין "מצרי", כדי להשמיענו שחייבי עשה אינם עולים ליבום, והרי לא שייר התנא דבר נוסף שלא שנה אותו על אף שהוצרך לשנותו, ואינך יכול לתרץ "תנא ושייר"?

ומתרצת הגמרא, שבכל זאת יש לומר "תנא ושייר":

והא קתני חלל שנשא כשרה, ונפלה לפני כהן כשר, שהיא באיסור לאו על היבם, ובכל זאת חזר ושנה התנא את דינו של **ישראל שנשא בת ישראל ויש לו אח ממזר**, שאף הוא באיסור לאו על היבם הממזר.

הרי ששונה התנא וחוזר ושונה דוגמא נוספת של חייבי לאוין, אף כשאין בה חידוש, ואם כן, היה לו להשמיענו גם פצוץ דכא.

אלא ודאי "תנא ושייר".

ודחינן: **הא** — ממזר שהוא חייבי לאוין —

ובכל זאת, שוב חזר התנא ושנה אפשרות נוספת של חייבי לאוין:

חלל שנשא כשרה, ונתחללה בביאתו, ומת — שאף היא "חייבי לאוין", שהרי אסורה היא לאחיו היבם, שהוא כהן כשר, באיסור לאו של חללה.

ואם כן, היה לו לתנא לחזור ולשנות גם את האפשרות של פצוץ דכא.

ומכך שלא חזר התנא לשנות אותו, מוכח שלא שנה התנא את כל האפשרויות, אלא רק כמה מהן, ושייר אפשרויות אחרות שלא שנה אותן.

ונמצא כי התירוץ "שייר פצוץ דכא", הוא תירוץ נכון!

אך עדיין דוחה הגמרא את התירוץ:

לעולם אין לו לתנא לחזור ולשנות פצוץ דכא, לפי שהוא כבר שנה דוגמא אחת של חייבי לאוין, ולכן אין לתרץ ששייר התנא את פצוץ דכא בנוסף למצרי שני.

ומה שהוכחת מכך שחזר התנא ושנה את דינו של חלל שנשא כשרה, שחוזר התנא ושונה דוגמאות נוספות של חייבי לאוין — אין זו ראיה, כי אין כונת התנא להביא דוגמא נוספת של חייבי לאוין.

אלא, את הדין **ההוא** של חלל שנשא כשירה

הוזהרו כשרות לינשא לפסולין", פירוש, כשרות לכהונה — לא הוזהרו שלא לינשא לפסולי כהונה, כגון חלל וגר ומשוחרר, ואפילו היתה היא כהנת!

10. רש"י. והמאירי הוסיף: גר ומשוחרר.

לא כן אין יבום], ואם כן, יחוס דורותיהם של האחים שוה, ולא יתכן לקרוא בהם "המותרת לזה אסורה לזה".

9. רש"י ביאר, קמשמע לן שלא הוזהרו "כשרות וכהנות" מלהינשא לפסולין, לחללין.

וכן הוא לשון המאירי: זה שביארנו ש"לא

ואם כן, היה לו לתנא לשנות גם את דינו של פצוע דכא, למרות שאין בו כל חידוש נוסף.

אלא, לאו, הלא שמע מינה: לא שנה התנא פצוע דכא כמו שחזר ושנה ישראל בממזרת, משום ש"תנא ושייר", ולפיכך שייר התנא גם את דין מצרי.

ומסקינן: אכן שמע מינה!

גופא:

אמר רב יהודה אמר רב: לא הוזהרו כשרות להנשא לפסולין, דהיינו, לחללין.

לימא, האם יש לנו לומר, כי מסייע ליה, יש לו סיוע ממשנתנו, ששנינו בה:

"ואלו מותרות לבעליהן ואסורות ליבמיהן — חלל שנשא כשרה!"

מאי לאו, האם לא מדברת המשנה בכהנת הראויה לו.

ומאי "כשרה"? — כשרה לכהונה!

כלומר בת כהן, שהיא לבדה "כשירה" [הגונה] להינשא לכהן, שאין ראוי לכהן לישא לכתחילה בת ישראל, אלא בת כהן בלבד.

הרי למדת, שאף על פי שבת כהן היא — מותרת היא להינשא לחלל.

ודחינן: לא כאשר אמרת, שמדובר בחלל שנשא בת כהן.

נמי לא מהדר מיתנא היא [אין זו חזרה שבה שונה התנא דוגמא נוספת שלא לצורך], כי דוגמא זו נשנתה במיוחד, משום הדין השני, שיש נשים שהן "מותרות ליבמיהן ואסורות לבעליהן", ולהשמיענו כי אף באופן שאסורה היא לבעל משום ממזר, מכל מקום מותרת היא ליבם —

וחידוש זה לא שמענו מהדין הקודם, של חללה לכהן.

דאשמועינן התנא תחילה חייבי לאוין בחללה לכהן, שהוא לאו שאין שוה בכל אלא לכהנים. ואף על פי שהיא אסורה לבעל, מכל מקום מותרת היא ליבם.

ושוב **קמשמע לן** התנא ממזר, שהוא לאו השוה בכל, ובכל זאת, על אף שלבעל היא אסורה, היא אינה נאסרת ליבם.⁽¹¹⁾

אך פצוע דכא לא היה צריך התנא להשמיענו, כיון שאין בו שום תוספת חידוש על דין ממזר, שגם הוא לאו השוה בכל, ואין כאן "שיר".

ושוב תיקשי, למה לא שנה התנא חייבי עשה במצרי?!

ושוב מתרצת הגמרא, שמכל מקום, פצוע דכא — שיר הוא.

כי הא קתני במשנתנו, אחר שכבר שנה התנא דוגמא של חייבי לאוין של ממזר בישראלית —

ישראל שנשא ממזרת, ויש לו אח ישראל, שאף הוא אסור בלאו ליבם. ואין בדוגמא זאת כל חידוש נוסף.

11. נתבאר על פי תוספות.

אלא המדובר הוא בחלל שנשא **ישראלית**.
ומאי "כשרה"? — כשרה לבוא בקהל.

ותמהינן: **אי הכי**, שהמשנה מדברת בכשרות
לקהל ולא לכהונה, תיקשי —

האם זה ששנינו בדין חלל שנשא כשרה,
שיש לו אח "כשר" — האם הכי נמי תפרש
שמדובר באח שהוא **כשר לקהל**!?

והרי אם תפרש כך, הרי **מכלל** דבריך יוצא,
דהוא, האח המת, החלל, היה **פסול לקהל**!

והרי לא יתכן שמדובר בפסול קהל, אלא רק
בחלל, שפסולו הוא לכהונה בלבד, ולא
לקהל!

אלא לאו, בהכרח, מדברת המשנה, שהאח
השני, ה"כשר" — הינו **כהן כשר**, שהוא
אינו חלל!

ומד"הוא" כהן, מכך ש"כשר" הנזכר לגבי
היבם הינו כהן כשר —

היא נמי, ה"כשרה" האמורה לגבי יבמה, גם
כהנת היא.

ומוכח מכאן, שמותרת כהנת לינשא לחלל,
ומסייע ליה לרב יהודה.

ודחינן: **מידרי איריא**? וכי חייב אני להעמיד
שהמשנה מדברת באותו סוג כשרות ביבם
וביבמה?!

והרי יכול אני לומר —

הא "כשר" ביבם — **כדאיתא**, לפי מה שאני
מעמיד, בכהן כשר.

ואילו **הא**, "כשרה" שביבמה — **כדאיתא**,
לפי מה שהעמדנו, שהיא כשרה לקהל בלבד
ולא לכהונה.

מתיב רבין בר נחמן על דינו של רב יהודה:
כתיב גבי נשים הפסולות לכהונה [ויקרא כא
ז]:

"אשה זונה וחללה — **לא יקחו**.

ואשה גרושה מאישה — **לא יקחו**."

מלמד הכתוב, בכך שחזר וכפל בלשונו "לא
יקחו"⁽¹²⁾ — **שהאשה מוזהרת על ידי
האיש**.

והיינו, כשם שהכהן מוזהר שלא לישא
פסולות, כך האשה מוזהרת שלא להינשא
לפסולין.

12. רש"י. אך התוס' לעיל [ה א ד"ה ואכתי,
בסופן], כתבו שהלימוד הוא משום "דקרי ביה
לא יקחו — לא תקח".

והבין רבי עקיבא איגר בכונת דבריהם,
שהלימוד הוא מלשון רבים האמור בפסוק,
שמשמעותו שהאיש לא יקח, והאשה לא תקח
[דרוש וחידוש לכתובות דף ל א. ועיין היטב
בלשון התוס' בבא מציעא דף ל ב, ובתורה
תמימה על הפסוק הזה, הדורש את לשון "לא

יקחו" בקמ"ץ תחת הקו"ף!].
ורוצה רבי עקיבא איגר לחדש [ונקט בתחילת
דבריו "ולולי דמסתפינא"] שהיות והלימוד
לאסור את האשה להינשא לפסול הוא מלשון
רבים "לא יקחו", אם כן, אין האשה הבעולה
לכהן גדול אסורה לו באיסור עשה של "והוא
אשה בבתוליה יקח", כיון שהאיסור הזה נאמר
בלשון יחיד, והוא נאמר רק לכהן גדול עצמו,
ולא לאשה הנישאת לו!

והרי דין זה, **מדריב יהודה אמר רב** — **נפקא, נלמד!**

דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל:

כתיב [במדבר ה] **"איש או אשה, כי יעשו מכל חטאות האדם"** — **השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין** [איסור לאו ואיסור כרת⁽¹⁴⁾] **שבתורה.**

ומאחר שהוא מוזהר עליה, אף היא מוזהרת עליו.

ואם כן, בהכרח, ש"לא יקחו", בא ללמד שכהנת כשרה לא תינשא לפסול, ותיקשי לרב יהודה, הסובר שלא הוזהרו כשרות מלהינשא לפסולים?!

והניחה הגמרא, שמשמעות הלימוד הזה היא, שאשה כשירה אסור לה להינשא לאיש פסול, וקשיא לרב יהודה!

אמר רבא: הכתוב לא בא להשמיענו איסור פסולים לכהנות. אלא בא להזהיר את האשה הפסולה, שהיא לא תשא את הכהן הכשר.

כי כל חיבא דהוא מוזהר בה — **היא גם מוזהרת בו.**⁽¹³⁾

וכל חיבא דהוא לא מוזהר בה, כגון חלל הנושא בת כהן — **אף היא לא מזדהרא** שלא לינשא לו.

ותמהינן: **והא**, האם זה שאשה פסולה מוזהרת שלא תשא את הכהן הכשר — האם **מהבא נפקא?** וכי מ"לא יקחו" נלמד דין זה?!

מהפסוק "לא יקחו"! ונאמרו בביאור שיטתו של הר"ר אליעזר ממין כמה הסברים.

הרשב"א במסכת נדרים, מתרץ, שודאי גם היא מוזהרת, וכמו שמוכח כאן, אלא שכל איסורה של האשה נובע מאיסורו של הבעל. ולכן, אם הוא מותר בה, גם היא מותרת בו. כי היות והוא אינו צריך להאמין לה, והוא מותר בה — הרי גם היא מותרת בו, גם כשהיא טוענת שנאנסה תחתיו!

והחתם סופר שם, מבאר, שגדר איסור האשה הוא משום הכשלת האיש, ואם לאיש מותר, אין היא מכשילתו, ולכן גם היא מותרת, למרות שודאי לה שזינתה.

ועיין בביאור הענין הוא בהרחבה בספר "מלבושי יום טוב [עמודים 7 — 46]

14. כתב רש"י: עונשין, לאו וכרת, אבל עשה

13. מתבאר בגמרא, שגם האשה מוזהרת שלא להנשא לכהן כשהיא פסולה, ואין זה איסורו של הכהן בלבד.

ובסוף מסכת נדרים, אומרת המשנה שאשת כהן האומרת לבעלה הכהן "נאנסתי תחתך", והריני אסורה עליך משום איסור זונה", אינה נאמנת לאסור עצמה עליו, אלא עליה להביא ראיה לדבריה.

ותוס' שם הקשו, מדוע היא לא נאמנת לאסור עצמה על בעלה מדין "שויתה נפשה חתיכה דאיסורא", שהוא דין נאמנות אדם על עצמו, לאסור עת עצמו.

ותירצו בשם הר"ר אליעזר ממין, שלא מצינו זונה שאסור לה להנשא לכהן, אלא רק הכהן הוא זה שאסור בה. ולכן, אינה נאמנת לאסור את עצמה כלפיו, כי היא עצמה אינה אסורה.

והקשו עליו התוס' מסוגייתנו, שמוכח כאן שגם על האשה הפסולה לכהונה יש איסור,

אמר רב, שלדעתו יש ללמוד מהפסוק "איש או אשה", שהשוותה התורה את דיני האיש והאשה.

ומכאן אתה למד, שאפילו לאו שאינו שוה בכל, כמו האיסור של הכהנים להיטמא למתים, הרי הוא נכלל בלימוד "איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם"!

ומשנינן: **לא**. אין זה כאשר אמרת, שלולי המיעוט מ"בני אהרן" היינו אוסרים אפילו את הכהנת להיטמא למת משום דכתיב "איש או אשה". היות ולאו שאינו שוה בכל הוא, ולאו שכזה אינו נכלל ב"איש או אשה".

אלא, לכך הוצרך הכתוב למעט אותה מאיסור טומאה למת, מהמיעוט "בני אהרן" —

משום דהוה **גמרינן**, היינו לומדים לאסור טומאה למת אף לכהנות, על אף שהוא לאו שאינו שוה בכל, מ"**לא יקחו**". שמשמע ממנו, שהשוותה התורה את האשה לאיש בלאו של כהונה, על אף שהוא לאו אינו שוה בכל.

והיינו אומרים, שאסרה התורה אף את האשה הכהנת בלאו של טומאה, למרות שהוא לאו שאינו שוה בכל. ולכן הוצרך הכתוב למעט את הכהנת מאיסור טומאה למת.⁽¹⁾

איכא דאמרי:

ומשנינן: לעולם "לא יקחו" בא להזהיר את האשה הפסולה שהיא לא תנשא לכהן כשר.

ומה שהוצרכנו ללימוד של "לא יקחו", ואין אנו לומדים כן מ"איש או אשה", כי —

אי מההיא, מהלימוד של "איש או אשה" — **הוה אמינא** שלא הוזהרה אף האשה אלא בלאו חשוד בכל.

אבל לאו שאינו שוה בכל, כגון פסולה לכהן, לא הוזהרה בו אשה.

לכן קא משמע לן הכתוב "לא יקחו", שגם בלאו שאינו שוה בכל הוזהרה גם האשה.

והרי איסור טומאה של כהן למת, דלאו שאין שוה בכל הוא, ולפי תירוץ הגמרא, היה לנו לומר, שאי אפשר לאסור נשים כהנות בטומאה למת משום "איש או אשה" —

ובכל זאת, רק **מטעמא** שהתמעטו בנות אהרן במפורש מאיסור זה, **דכתב רחמנא** "אמור אל הכהנים בני אהרן לנפש לא יטמא בעמיו", ומלמד הכתוב **"בני אהרן"**, ולא **"בנות אהרן"** — רק משום כך התמעטו ממנו בנות אהרן.

הא לאו הכי, אילולי התמעטו בנות אהרן במפורש — **הוה אמינא שנשים כהנות חייבות** שלא להטמא לקרוביהן.

ומאי טעמא היה צריך הכתוב למעטן? — **לאו**, הלא הוא משום הלימוד דרב יהודה

1. מסיכום הסוגיא מתבאר, כי: א. "לא יקחו" — מלמד על פסולה שהיא אסורה לכהן. והוא אף יכול ללמד על כהנת

לא הוי עונש, הלכך מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אבל לא תעשה — בין שהזמן גרמא בין שלא הזמן גרמא, נשים חייבות.

לעולם בסברא אין לנו לחלק בין לאו שאינו שוה בכל ללאו השוה בכל. ובכל זאת איסור קיחה בפסולי כהונה ["לא יקחו"] שנוהג גם בנשים, **איצטריכא** ליה להשמיענו, כי לא נוכל ללמוד זאת מ"איש או אשה" —

כי **סלקא דעתך אמינא**, הייתי מעלה על הדעת, **ליגמר**, שיש ללמוד קיחה של פסולי כהונה מאיסור **טומאה** של כהן.

והייתי אומר, כשם שבטומאה למת, הנשים הכהנות אינן מזהירות בה, כי איסור הטומאה למת הוא לאו שאינו שוה בכל, ולכן לא הזהירה בו התורה את הנשים —

הוא הדין שנשים שהן פסולות לכהונה, לא תהיינה מזהירות שלא להנשא לכהן כשר, היות והאיסור הזה הוא לאו שאינו שוה בכל —

לכן **קמשמע לן** "לא יקחו", שהנשים הפסולות לכהונה, מזהירות גם הן, שלא להנשא לכהנים כשרים.

רב פפא **ורב הונא בריה דרב יהושע**, **איכלעו לעיר שכצנבו**, **לאתריה דרב אידי בר אבין** [באו לעיר שכצנבו, מקומו של רב אידי בר אבין].

בעו מינייהו, שאלו בני המקום את רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע: האם הוזהרו הנשים הכשרות שלא להנשא לפסולין, או לא הוזהרו הנשים על כך?

אמר להו רב פפא: תניתוה, שנינו את פתרון בעייתכם במשנה מפורשת במסכת קדושין, בתחלת פרק עשרה יוחסין — שלא הוזהרו! שכן שנינו במשנה שם:

עשרה סוגי "יוחסין" עלו מבבל, כשעלו בני הגולה מבבל עם עזרא הסופר, בסוף גלות בבל.

כהנים, לויים וישראלים, חללים, גרים וחרורים [עבדים משוחררים], **וממזרים, נתינים** [גבעונים שנתנם יהושע לחוטבי עצים ושואבי מים, ונתבאר דינם לעיל עט א], **שתוקי ואסופי** [ספק ממזרים הם, ומתבארים שם במשנה].

וכך הוא דינם לענין חיתון זה בזה:

א. **כהנים, לויים, ישראלים** — **מותרין לבוא זה בזה**.

ב. **לויים, ישראלים, חללים, גרים, חרורים** — **מותרין לבוא זה בזה**.

אבל כהנים, אסורים בחללות או בגיורות או בשפחות משוחררות.

ג. **גירי, חרורי** [עבדים משוחררים, שהם בכלל קהל גרים, ואינם קרויים קהל ה'], **ממזרי, נתיני, שתוקי ואסופי** — **מותרים לבוא זה בזה**.

שהיא אסורה לכהן. ויכול אף ללמד על כהנת שלא תיטמא למת. אך אינו יכול ללמד על כהנת שלא תינשא לפסול.

שאסורה להיטמא למת. אבל אינו מלמד על כהנת שלא תינשא לפסול. ב. "איש או אשה" — יכול ללמד על פסולה

ודיך רב פפא: ואילו כהנת לחלל, שהיא מותרת להנשא לו — לא קתני במשנה הזאת. ומוכח, שאפילו הכהנות, אסורות להנשא לחללים.

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא: ממשנה זו אין לך להוכיח, כי:

אין התנא מונה את כל סוגי היוחסין המותרים זה בזה, אלא רק כל חיבא דהני נסבי מהני והני נסבי מהני [שהזכרים מהסוג האחד נושאים נקבות מהסוג השני, וזכרים מהסוג השני נושאים נקבות מהסוג הראשון], כגון לויים וישראלים, שהלויים נושאים ישראליות, והישראלים נושאים לוויית — רק אותם קתני במשנה שהם מותרים זה בזה!

אבל כהן, כיון דאילו בעי למינסב חללה [לו היה רוצה לשאת חללה] אסירא ליה, ורק הכהנת מותרת לינשא לחלל — לא קתני לו במשנה זו.

ולכן, אין להביא ראיה ממשנה זו שכהנת אסורה להנשא לחלל.

לאחר מכן, אתו, באו רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, לקמיה לפני דרב אידי בר אבין.

אמר להו רב אידי בר אבין: דרדקי! [כינוי לתינוקות של בית רבן]

הכי אמר רב יהודה אמר רב: לא הוזהרו כשרות לינשא לפסולים!

שנינו במשנה: שניות מדברי סופרים — אין לה כתובה:

בעו מיניה בני המקום הנקרא "בירי" מרב ששת:

היתה היבמה אסורה באיסור "שניה" לבעל, ואולם לא היתה אסורה באיסור שניה ליבם, וייבמה היבם, ומת — האם יש לה כתובה מיבם, או לא?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

האם נאמר: כיון דאמר מר [במשנה לעיל לח א], כתובתה של היבמה, כאשר מת היבם או גירשה אחר שייבמה, אינה נגבית מנכסי היבם, לפי שאשה הקנו לו מן השמים, ואין הוא חייב בכתובתה, אלא חיוב הכתובה הוא רק על נכסי בעלה הראשון, אחיו המת של היבם —

ואשה זו, שהיתה אסורה לבעלה הראשון משום שניה, אין לה לגבות כתובה מנכסי בעלה הראשון, ואם כן לית לה, אין לה כתובה כלל.⁽²⁾

או דילמא: כיון דכל יבמה, אילו לית לה, אם אין לה אפשרות לגבות כתובתה מנכסי בעלה הראשון [כאשר לא נשארו נכסים מהאח המת], תקינו לה רבנן שתגבה את כתובתה משני [מנכסי היבם, לאחר שייבמה, ומת או גירשה], כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה —

2. אף על פי שייבמה כשרה, שאינה יכולה לגבות כתובתה מנכסי בעלה הראשון, תקנו לה חכמים שתגבה כתובתה מנכסי היבם [רש"י].

אם כן, גם לזאת, **אית לה כתובה מהיבם**, שהרי אף היא אין לה כתובה מבעלה הראשון.⁽³⁾

אמר להו רב ששת לבני בירי: תניתוה, שנינו בברייתא מפורשת את הפתרון לשאלתכם:

דתניא: כתובתה של כל יבמה, היא על נכסי בעלה הראשון.

ואם היתה אסורה היבמה באיסור "שניה" לבעל — הרי אפילו מהיבם, שהיא מותרת לו, **אין לה כתובה**.⁽⁴⁾

ואכן, נפשטה הבעייה מהברייתא. אלא, שלשון הברייתא "אפילו מיבם אין לה", עדיין צריך ביאור —

שהרי **מכלל** זה שאתה אומר שלאשה זאת, האסורה על בעלה באיסור "שניה", לא מגיע כתובה אפילו מהיבם, למרות שהיא מותרת לו, כיון שהיתה אסורה על בעלה — אתה למד, **דאיכא**, שיש אשה אחרת, **דאית לה**, שיש לה כתובה **מיבם**!

והיינו, אשה שהיתה מותרת גם לבעלה וגם ליבם.

ותיקשי, שהרי ברישא של הברייתא נאמר שכתובתה היא רק על נכסי בעלה הראשון, ולא מגיע לה כתובה מן היבם!?

ומשנינן: **חסורי מיחסרא** בלשון הברייתא, **והבי קתני בה**:

כתובתה של כל יבמה, היא על נכסי בעלה הראשון.

3. רש"י. וכן ביאר הריטב"א את ספק הגמרא: האם משוים את זו שאין לה כתובה מנכסי בעלה מחמת איסור, כאילו אין נכסים לבעלה, ונותן לה היבם כתובה.

או שמא, לא תיקנו חכמים כתובה מיבם אלא כשהיא כשירה אף לבעלה, כשאינ לו נכסים. אך לא תיקנו לאשה האסורה על בעלה שתקבל כתובה מהיבם.

4. כתבו הרשב"א והריטב"א: כל זאת, כשבא עתה היבם להוציאה בגט, לאחר שבא עליה. אבל אילו רוצה עתה היבם לקיימה תחתיו, ודאי צריך הוא לכתוב לה כתובה מעצמו, שהרי אסור לו לאדם לשהות עם אשתו אפילו שעה אחת בלא כתובה.

וכך הכריע הרמ"א להלכה בסימן קס"ח סעיף 6. אך הגר"א [על השו"ע שם] דייק מלשון הרמב"ם שאם לא כתב לה היבם כתובה יכול

הוא לכנסה בלי כתובה, ואינו חייב ליתן לה כתובה!

והחזון איש בסימן קכ"ה ס"ק ב' תמה, מדוע לא תקנו לה חכמים כתובה כמו לשאר הנשים, שהרי שקדו חכמים על תקנתן של בנות ישראל, ומצאו שאין העולם מתוקן אם תהיה האשה תחת בעלה בלא כתובה!?

ואם נאמר כדברי הראשונים, שהיות והאישות של היבום באה מחמת העבירה של הבעל הראשון, לכן לא חשו לה חכמים לתקן לה כתובה, אם כן למה חשו חכמים לתקן שאסור להשהותה תחתיו כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה!?! [ואכן זו היא דעת הרמב"ם שמותר לכנסה בלא כתובה, אך לשאר הראשונים קשה].

ותירץ החזון איש, שיש לחלק בין שני הנושאים.

כי חכמים לא יתקנו שיהיה חיוב מ"תנאי בית

ואולם, **אי לית לה**, אם אין לה אפשרות של גביית הכתובה מנכסי בעלה הראשון — **תקינן לה חכמים** שתהיה לה כתובה מבעלה השני, היבם.

אך, **ואם היתה אסורה משום "שניה" לבעל** — אזי **אפילו מיבם אין לה כתובה**.

שנינו במשנה: אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לנתין וממזר — יש להן כתובה:

בעא מיניה רבי אלעזר מרבי יוחנן:

אלמנה שהיתה נשואה לכהן גדול, וכמו כן **גרושה וחלוצה** שהיתה נשואה לכהן הדיוט —

האם יש להן **מזונות** מהבעל,

או אין להן **מזונות** מהבעל?

ודנה הגמרא מה היתה בעייתו של רבי אלעזר:

חיבי דמי? באיזה ענין הסתפק בו רבי אלעזר אם יש להן מזונות או לאו?

אילימא דיתבה תותיה [אם הסתפק בשעה שהיא יושבת תחתיו], ותובעת מבית דין שיפסקו לה בית דין מזונות מכאן ולהבא (5) —

אין מקום לספק שכזה!

שהרי השהייה של אשה זו תחת בעלה, היא באיסור. וכל זמן שהיא שוהה תחתיו — **בציווי של "עמוד והוצא את האשה מתחתיו" קאי**, עומד בעלה!

וכיון שהוא מצווה להוציאה שלא תשהה תחתיו, כיצד יתכן **שמוזנות אית לה** [מגיע לה ממנו]?

ומשנינן: **לא צריכא**, כך היתה בעייתו של רבי אלעזר:

מדובר כאן, בכגון **שהלך הוא** [הבעל לבדו] **למדינת הים**, ובאותה עת היא אינה שוהה תחתיו, ואינו עובר אז איסור, והוא לא עומד במצב שבו הוא מצווה "עמוד והוצא".

ולותה האשה מאדם אחר כסף כדי לקנות מזונותיה, ואכלה.

וכשחזר בעלה, היא תובעת ממנו כסף, כדי לפרוע את הלואתה עבור דמי המזונות שאכלה, בעת שהותו במדינת הים.

והספק הוא: **מאי?** האם צריך בעלה לתת לה כסף כדי שתוכל לפרוע את ההלואה שנטלה עבור מזונותיה, בשעה שלא שהתה תחתיו באיסור?

ומפרשת הגמרא את צדדי הספק:

דין, שתקבל אשה כתובה גם ללא שכתב לה הבעל כתובה, כאשר האישות תחילתה באיסור, אצל הבעל. אבל, מאידך, לא יתכן להתיר לבעל לישא אשה בלא כתובה, ולכן חייב הוא לכתוב

לה כתובה לפני שיקחנה, כדי שלא תהיה בעילתו בעילת זנות!

5. ריטב"א.

האם נאמר: היות **ומזוני** שחייב הבעל לאשה, **מתנאי כתובה נינהו**.

ומדאית לה **כתובה** [הואיל ויש לאשה הזאת, למרות איסורה לבעלה, כתובה] —

אית לה, יש לה ממנו גם **מזוני** [בשעה שהוא אינו עובר איסור בהשהייתה תחתיו].

או **דילמא**: רק **כתובה**, כיון דתכליתה הוא **למשקל ומיפק** [הכתובה שהיא נוטלת הרי תכליתה היא כדי לצאת מן הבעל], לכן **אית לה** [יש לה], כדי שתצא מתחתיו.

אבל **מזוני**, אם נחייבו לתת לה, יש לחוש **דלמא תיעכב גביה** [שמא תתעכב אצלו הלאה] אם יתן לה מזונות, והרי הוא מצווה ב"עמוד והוצא", ולכן מסתבר שלית [אין] לה מזונות ממנו.

אמר ליה, ענה רבי יוחנן לרבי אלעזר על שאלתו: לית לה **מזוני**!

ותמחה הגמרא: ⁽⁶⁾ **והתניא: יש לה מזונות!**?

ומשנינן: **כי תניא ההיא**, שיש לה מזונות — **לאחר מיתה תניא**. שיושבת בביתו וניזונית מנכסיו עד שתנשא לאדם אחר, כיון שלאחר אין מניעה שתתעכב בביתו ותאכל מנכסיו.

אית דאמר [יש מי שאומר]: כך **אמר ליה**, ענה לו רבי יוחנן לרבי אלעזר:

תניא: יש לה מזונות.

ותמדינן: **הא ב"עמוד והוצא", קאי**, ואיך אפשר שיתחייב לתת לה מזונות!?

ותמחה הגמרא על דחיית דברי רבי יוחנן: **ואלא**, **התניא** בברייתא במפורש כרבי יוחנן **שיש לה מזונות!**?

ומשנינן: **כי תניא ההיא** שיש לה מזונות — **לאחר מיתה של הבעל**.

תנו רבנן: היתה האשה **אלמנה הנשואה לבחן גדול**, או **גרופה וחלוצה לבחן הדיוט** —

קנסו את בעלה, כיון שהוא זה שמשדלה להנשא לו, וכפי שיבואר. ולכן אין לו את הזכויות שיש לבעל בנכסי אשתו. ולכן —

יש לה כתובה ממנו, כשיגרשנה או ימות, וכמו ששנינו במשנתנו. ולא קנסו אותה שתפסיד כתובתה, כדרך שקנסו באשה האסורה לבעלה באיסור "שניות" מדברי סופרים.

ויש לה החזר **פירות** מנכסי מלוג שאכל בעלה.

לפי שזיכו חכמים את הבעל לאכול את פירות נכסיה של אשתו תמורת החיוב שחייבוהו לפדותה אם נשבת.

ואשה זאת, שאינו חייב לפדותה אם נשבת, כיון שאינו יכול לקיימה לאשה כשיפדנה, שהרי לא קרינן בה "ואותבינך לי לאינתו" [אשיבך אלי, להיות אשתי], אין לו זכות אכילת פירות. ואם אכל, הוא חייב להחזיר את כל הפירות שאכל.

ויש לה **מזונות** — לאחר מיתת הבעל, וכפי שביארה הגמרא לעיל.

6. כתב הרשב"א, שלא רבי אלעזר הקשה לרבי יוחנן מהברייתא הזאת, שאם כן, מעיקרא למה

ויש לה החזר בלאות. חייב להחזיר לה הן הבלאות הקיימות עצמן, והן שחייב לשלם לה את ההפרש בין בגדים שלמים לבין הבלאות.

לפי שהיה אסור לו להשתמש בהם, היות ונשואיו היו בעבירה.

והיא פסולה מלאכול בתרומה, שהרי נתחללה בביאת כהן בפסולי כהונה.

וולדה אף הוא פסול [חלל].

וכופין אותו להוציא אותה, שהרי אסורה היא עליו.

אך אם היתה האשה אסורה על בעלה משום שניות, שהן מדברי סופרים, אז קנסו אותה, ולכן —

אין לה לא כתובה, לא פירות, לא מזונות, ולא בלאות.

והיא כשירה וולדה כשר.

ואולם — כופין אותו להוציא אותה, שהרי אסורה היא עליו.

אמר רבי שמעון בן אלעזר: מפני מה אמרו שאלמנה לכהן גדול יש לה כתובה, וקנסו אותו לשלם לה כתובתה על אף שאין לו בה

זכויות נישואין, ולא קנסוה שלא תקבל כתובתה, כשם שקנסו אותה בשניות מדברי סופרים?

מפני שעל ידי נישואין אלו הוא נעשה פסול לעבודה, וכפי ששנינו בבכורות: כהן הנושא נשים בעבירה — הרי הוא פסול לעבודה עד שידור ממנה הנאה.⁽⁷⁾

וכל מקום שהוא פסול והיא פסולה⁽⁸⁾ — קנסו אותו, את הבעל, שיתן כתובה.

פא-ב

כלומר, לא קנסו את האשה שלא יתן כתובה, אלא יתן לה כתובה כמו שנותנים לכל אשה.

כי אף על פי שקנסו את האשה האסורה משום "שנייה", שתפסיד את הכתובה, דוקא שם קנסו, משום שאם לא תהיה לה כתובה, היא תניח את הבעל, ותצא ממנו.

אבל כאן, גם אם תהיה לה כתובה, היא תניחנה, ותצא, כי היות והוא נפסל על ידה, תהיה קטטה ביניהם.

והוא הדין כשהיא נפסלת על ידו.⁽¹⁾

ומפני מה אמרו: "שניות לעריות", שאיסורן הוא מדברי סופרים — אין להן כתובה?

מפני שהוא כשר והיא כשרה, ונמצא שלא תניחנה ותצא, אם יהיה לה כתובה.

הסתפק? אלא זו היא קושיה של הגמרא. וראה דעת הריטב"א בד"ה או דילמא, ובד"ה איכא דאמרי.

7. רש"י.

במשנה ובברייתא מבואר שחלוצה [שאיסורה הוא רק מדרבנן] יש לה כתובה. והיינו משום דחלוצה פסולה לתרומה מדרבנן כמבואר

בהמשך הסוגיא, מה שאין כן שניה.

8. שהוא פסול או שהיא נפסלת. רש"י

1. רש"י. והתוספות כתבו: פירש בקונטרס שהוא פסול, שנושא אותה בעבירה.

ובין אם הוא פסול ובין אם היא פסולה, לא הפסידה את הכתובה, היות "דלא מרגלא

אבל במקום שהיא או וולדה נפסלים, אין היא משדלת אותו, ויש לתלות בו את השידול לנשואין בעבירה.

ומסתפקת עתה הגמרא, מי הוא התנא שאמר בבבלי"א "דבר אחר" —

מאן קתני לה? מי הוא התנא שאמר את הטעם הזה של "דבר אחר"? האם רבי שמעון בן אלעזר אמרו, או רבי?

ומביאה הגמרא מחלוקת בדבר —

איכא דאמר:

רבי שמעון בן אלעזר הוא זה שקתני לה. ו"מה טעם" קאמר [באומרו "דבר אחר"], וכך אמר —

מה טעם אמרו באלמנה לכהן גדול וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט, שאף על פי שגם הוא פסול וגם היא פסולה, בכל זאת קנסו אותו דוקא, שיתן כתובה, ולא קנסו אותה שתפסיד כתובה? — **מפני שהוא מרגילה** ולא היא.

כי אם הוא נפסל — היא נמנעת מלשדל אותו לשאתה, כיון שאין רצונו בכך.

ואם היא נפסלת — אין היא מעוניינת בנישואין אלו, הגורמים לה פסול.

וכיון שאין היא מרגילתו, אין קונסים אותה, אלא דינה כשאר נשים.

וכל מקום שהוא כשר והיא כשרה — קנסו אותה [את האשה] שתפסיד כתובה, שמחמת כן תניחנו, ותצא.

רבי אומר טעם אחר:

כי הללו — אלמנה לכהן גדול וגרושה לכהן הדיוט — אסורות מדברי תורה. ודברי תורה אין צריכים חיזוק באמצעות קנס.

ואילו הללו — "שניות" — איסורן הוא מדברי סופרים. ודברי סופרים צריכים חיזוק.

דבר [טעם] אחר לבאר את החילוק בין שניות לבין אלמנה וגרושה:

כהן גדול הנושא אלמנה, או כהן הדיוט הנושא גרושה — זהו [זה הוא], הבעל הוא זה שמרגילה לנישואין אלו.

שהיא ודאי אינה משדלתו שישאנה, היות ויש פסול על ידי הנישואין. אלא הוא זה משדל אותה להינשא לו [וכפי שיבואר], ולכן לא קנסו אותה.

ואילו באיסור שניות — זו היא, האשה היא זו שמרגילתו שישא אותה, ולכן קנסוה.

כי היות ולא היא נפסלת, ולא זרעה נפסל, בנישואי שניות, ואין היא מפסידה כלום על ידי הנישואין, יש להניח שהיא זו שמשדלת אותו שישאנה, כי יותר משהאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא. ולכן קנסו אותה.⁽²⁾

או שהיא נפסלת אפילו בלא הולד — היא אינה מרגילתו, ולפיכך יש לה כתובה כשאר הנשים.

2. לשון רש"י: כיון דלא איהי מיפסלא, ולא

ליה". שלא היא זו שמשדלת אותו להינשא לה, כדי שנקנסנה שלא תשדל אותו.

והתוספות הביאו פירוש אחר: כל מקום ש"הוא [הולד] פסול". והיינו, שאם ולדה נפסל

ומה טעם אמרו: שניות, כיון שהוא כשר והיא כשרה לפיכך קנסו אותה כתובה? — מפני שהיא מרגילתו.

אך איכא דאמר:

רבי — הוא זה שקתני לה לטעם הנוסף.

ואמר זאת רבי, היות שביאר את טעם החילוק בין איסור דאורייתא שלא קנסו בו ובין איסור דרבנן שקנסו בו, בכך שדברי תורה אין צריכים חיזוק, ואילו דברי סופרים צריכים חילוק.

ומעתה, דין חלוצה, שיש לה כתובה, הוא דקא קשיא ליה לרבי —

והא איסור חלוצה לכהן הוא רק איסור דרבנן! ולדברי רבי, איסור דרבנן צריך חיזוק כמו "שניות", לקנוס אותה, ולמה אית לה לחלוצה כתובה! (3)

ולכן, הדר חזר ואמר רבי טעם אחר לחילוק:

כיון דבחלוצה לכהן, פסיל לה הכהן מתרומה, מדרבנן, שתיקנו חכמים שחלוצה הנישאת לכהן תפסל מלאכול בתרומה, לכן שוה דינה של החלוצה הפסולה לתרומה מדרבנן לדין הפסולות מן התורה, ולא לדין הפסולות משום "שניות" מדרבנן. כי גם

בחליצה יש לחלק בינה ובין שניות מחמת הטעם —

"זהו מרגילה, וזו היא מרגילתו".

שהרי החילוק בין איסורי תורה שלא קנסו בו לאיסורי דרבנן שקנסו בו, הוא משום שבמקום פסול היא לא מרגילתו, ולכן לא קנסוה. ורק באיסור דאורייתא יש פסול ולא באיסור דרבנן.

אבל חלוצה לכהן, הרי היא נפסלת בתרומה מדרבנן. וכיון שהיא נפסלת, היא אינה מרגילתו, ולפיכך יש לה כתובה אפילו כשהפסול שלה הוא רק מדרבנן.

ועתה מבאר הגמרא מאי איכא, איזו נפקא מינה להלכה יש בין טעמו של רבי לטעמו של רבי שמעון בן אלעזר?

ומביאה הגמרא כמה אפשרויות שבהן יש הבדל בין שני הטעמים:

הנפקא מינה הראשונה:

אמר רב חסדא: ממזרת ונתניתה לישראל — איכא בינייהו:

מאן דאמר, רבי שאמר את הטעם באלמנה וגרושה שלא קנסוה מפני שהוא איסור

3. עיין בחזון איש כאן שמבאר את הסוגיא בהרחבה.

לפי הרשב"א בתירוצו אחד [כפי שביאר דבריו בערוך לנר], אין קושיא זו אלא ל"אית דאמר", אבל למאן דאמר ש"דבר אחר" רבי שמעון בן אלעזר אמרו, לא תיקשי חלוצה לרבי, כי חלוצה שאני, שהיות ואסרוה חכמים על ידי אסמכתא

זרעה מיפסיל, ולא מפסדה מידי בביאתו — היא מרגילתו!

והשמיט רש"י את הנימוק שגם הבעל לא נפסל. אבל לעיל מבואר בתוספות [ומשמע שמבארים כן ברש"י] שאף אם הבעל נפסל, היא לא מרגילה אותו שישאנה. וראה בענין זה בהערות בהמשך הסוגיא.

דאורייתא, ודברי תורה אין צריכים חיזוק

הרי **הא** — ממזרת ונתינה לישראל — **נמי** אסורה לו **מדאורייתא**, כי דברי תורה אין צריכים חיזוק, ולכן יש לה כתובה.

מאן דאמר, רבי שמעון בן אלעזר, שאמר את הטעם שלא קנסוה להפסיד כתובתה באלמנה וגרושה לכהן **מפני שהוא מרגילה** ולא היא, כי היא אינה מעוניינת בנישואין שכאלו כיון שהיא נפסלת או שזרעה נפסל —

היינו דוקא באלמנה וגרושה, שנישואין אלו גורמים לה פסול לתרומה, ולזרעה להיות חללים.

אבל **הא**, ממזרת ונתינה, שאין היא נפסלת על ידי הנישואין שלה לישראל יותר מהפסול שכבר יש בה⁽⁴⁾ — **היא מרגלא ליה**, ולכן יש לקונסה שתפסיד כתובתה.⁽⁵⁾

אך מקשה הגמרא: **ולרבי אליעזר** [שחולק על רבי טרפון — עיין בהערה 5], **דאמר** רבי אליעזר, אף ממזר שנשא שפחה הרי זה **עבד וממזר** —

הא לא מרגלא ליה ולא מידי? הרי אין היא מרגילה אותו כלל, היות שזרעו פסול על ידה.

ולשיטתו — מהי הנפקא מינה בין רבי לרבי שמעון בן אלעזר?

ולכן, מביאה הגמרא נפקא מינה שניה:

אלא, אמר רב יוסף: מחזיר גרושתו משנישאת לאחר, וגרשה הבעל האחר, שהיא אסורה עליו, וכמו שנאמר "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה, לשוב לקחתה להיות לו לאשה, אחרי אשר הוטמאה" — **איכא בינייהו**!

יכול הוא להיטהר על ידי שישא שפחה, וכדעת רבי טרפון.

לפי שכך שנינו במשנה במסכת קדושין [סט א]: רבי טרפון אומר: יכולין ממזרין ליטהר [שלא יהיו בניהם ממזרים]. כיצד? ממזר שנשא שפחה, הולד הוא עבד כנעני שלו [ואינו ממזר, כי אין הולד מתייחס אחר אביו אלא אחר אמו בלבד, וכמו ששנינו בקדושין סו ב: כל מי שאין לה לא עליו ולא אחרים קידושין — הולד כמותה, ולא כמו אביו].

שחרר האב הממזר את בנו העבד — נמצא הבן, בן חורין [כשר].

רבי אליעזר אומר: הרי זה עבד ממזר [ולא הועיל בנושאו את השפחה כדי לטהר את בניו].

וטעם הדבר שאם הזרע פסול אין היא

מהפסוק של גרושה [ו"אשה גרושה מאישה לא יקחו", וי"ו יתירה היא, ומכאן האסמכתא לרבות את החלוצה, כמבואר בקדושין עח א, והובא ברש"י ד"ה הא היא], משמע להו לאינשי שחלוצה היא כגרושה ו"מיבדל בדילי מינה, כגרושה" [וראה עוד בריטב"א, בברטנורה ובתוספות יום טוב, ובערוך לנר].

4. כי לנישואין היתה פסולה אף לישראל, ואילו לתרומה [כמו גרושה לכהן הדיוט, שנפסלה לתרומה על ידי הביאה] לא נפסלת ממזרת שנישאה לישראל. וכמו שכתב רש"י [ושאר ראשונים] בריש פרק הבא על יבמתו ד"ה ממזרת ונתינה.

5. ואף זרעה, על אף שנפסל ונעשה ממזר —

מאן דאמר, רבי שמעון בן אלעזר שאמר לא קנסו אלמנה וגרושה משום שהאיסור הוא מדאורייתא, הרי הא — מחזיר גרושתו — נמי איסור דאורייתא הוא, ולא קנסוה, לפי שאיסור דאורייתא אינו צריך חיזוק.

ומאן דאמר, רבי, שאמר מפני שהוא מרגילה, הרי הא — מחזיר גרושתו משנישאת — היא זאת שמרגלא ליה, שהרי לא שייך כאן לומר שהוא נפסל, כי לא מדובר כאן בכהן שנפסל לעבודה מפני נשיאת נשים בעבירה, אלא בכל אדם.

ואף היא אינה נפסלת לתרומה על ידי ביאתו, וכמבואר לעיל סט א.

ואף זרעה אינו נפסל, שהרי אין זה מפסולי כהונה.

וגם פסול ממזר אין כאן — כי אין ממזר מחייבי לאוין.

ושואלת הגמרא: ולרבי עקיבא, דאמר יש ממזר אפילו מחייבי לאוין, הרי כיון שזרעה נפסל, הא לא מרגלא ליה ולא עושה מידי [שום דבר] כדי לשדלו לשאתה לאשה!

ולפי שיטתו של רבי עקיבא — מאי נפקא מינה בין רבי לרבי שמעון בן אלעזר? (6)

אלא, מביאה הגמרא נפקא מינה שלישית:

אמר רב פפא: פנויה בעולה שנישאת לכהן גדול, שאין בה אלא עשה "כי אם בתולה מעמיו יקח אשה", בתולה ולא בעולה — הוא דאיכא בינייהו:

מאן דאמר שאין קונסים משום שהוא דאורייתא —

הא, בעולה לכהן גדול — נמי איסור דאורייתא הוא, ואין לנו לקונסה.

מרגילתו, אין זה משום שהיא מפסדת, שהרי כאן אינה מפסדת מאומה כי אף אם לא היתה נישאת לו היו בניה ממזרים, תאמר בגרושה שיכולה להנשא לישראל ויהיו בניה כשרים.

אלא הטעם הוא, כיון שאין היא יכולה לשדל אותו לנישואין אם זרעו יהיה פסול, והואיל וזרעו יכול ליטהר הרי היא משדלתו. נתבאר על פי משמעות התוספות.

ואולם לשון רש"י לעיל בד"ה זה הוא מרגילה, משמע, שאם זרעה נפסל אין היא מרגילתו מפני שהיא מפסדת על ידי הנישואין, וכאן הרי אינה מפסדת.

ואף כאן כתב רש"י "הואיל ואינה גרועה מחמתו — טרחא ומיהדרא לינשא לישראל, כדי להעלות זרעה".

ואולם רש"י לקמן, בד"ה ולרבי אליעזר כתב:

כיון דליכא תקנתה לזרעה לא מהדרא למיפסל זרעיה דגברא לפי שהיא מקניטתו תמיד [שהוא מקפיד עליה על פסילת זרעו, וכמו ביאור התוספות].

והקשו התוספות: הרי אם תלד נקבות יהיו פסולות ואין יכולות ליטהר, וכמבואר בקדושין סט א! ? ותירצו, "סבורה היא שלא יקפיד, כיון שיכול לטהר את הזכרים".

והקשה תוספות הרא"ש, הניחא ממזר, יכול הוא לטהר זרעו. אבל נתין, הרי הוא אסור בשפחה, ואינו יכול לטהר זרעו! ? ותירץ בתירוצו ראשון, שאמנם נתין אסור בשפחה, אך יכול הוא לטהר זרעו באיסור, שסבורה שלא יחוש בנה על האיסור כמו שהיא אינה חוששת, וראה עוד שם.

6. כתב הריטב"א שפרכינן מרבי עקיבא, אפילו

וכן היא אסורה עד שישקוה, לבועל, לכהונה, ולתרומה, שנאמר שלש פעמים בפרשת סוטה "ונטמאה", ופירשו חכמים: אחד לבעל, ואחד לבועל, ואחד לתרומה.

ב. אך אם בא עליה בעלה, ועבר על האיסור לבוא על אשתו הסוטה, שוב אינה שוטה מהמים, לפי שלא תועיל לה שתייתם לבדקה. שנאמר "ונקה האיש מעוון", מלמד הכתוב כי רק כאשר הבעל מנוקה מעוון, אז המים בודקים את אשתו. אבל אם אין הבעל מנוקה מעוון – אין המים בודקין את אשתו.

ג. הנבעלת לבעלה קודם שתיה, אינה נעשית זונה, כיון שאין איסורה אלא איסור עשה של "ונטמאה", אלא לדעתו של רבי מתיא בן חרש.

ד. אם מת הבעל של הסוטה לפני שהספיק להשקותה, אין היא שוטה. ונחלקו בית שמאי ובית הלל אם במצב כזה מגיע לה כתובה, וקיימא לן בבית הלל, שהפסידה כתובתה.

אלא, מביאה הגמרא נפקא מינה רביעית:

אמר רב אשי: מחזיר ספק סוטה – איכא בינייהו, אם יש לה כתובה מבעלה.

ואילו **מאן דאמר שהחילוק הוא מפני שהוא מרגילה** –

הא – היא מרגלא ליה, שהרי אין היא נפסלת על ידו.

כי אין חללה מחייבי עשה דכהונה.

וכן זרעה אינו נפסל בחללות מטעם זה.

ואף ממזר אינו, שלא אמר רבי עקיבא אלא "יש ממזר מחייבי לאוין", אבל לא מחייבי עשה.⁽⁷⁾

וממשיכה הגמרא להקשות:

ולרבי אליעזר בן יעקב, דאמר: יש חלל אפילו מחייבי עשה, ונפסלת היא וזרעה, תיקשי, **הא לא מרגלא ליה ולא מידי!**

ולשיטתו, איזה נפקא מינה יש בין רבי לרבי שמעון בן אלעזר?!

א. אשה שקינא לה בעלה שלא תסתתר עם איש מסויים, ונסתרה עמו לאחר שקינא לה, הרי היא נקראת "ספק סוטה", והיא אסורה לבעלה לעולם, עד שתשתה "מי סוטה", ויעשה בה כל הסדר האמור בפרשת סוטה כדי לבדקה אם היא טהורה או טמאה.

ממזר מחייבי לאוין, אין קדושין תופסין בחייבי לאוין [וכמבואר לעיל מט א], ואם כן אינה אשתו כלל, ולא שייך שיתן לה כתובה ומזונות! וביארו התוספות: לא משום כתובה ומזונות פריך, אלא משום פירות ובלאות, שאין לה להפסיד, כיון שהוא אינה משדלת אותו.

7. ואף למאן דאמר יש ממזר מחייבי עשה, מכל

שאין הלכה כמותו, כיון ש"שקלא וטריא בעלמא הוא", וכונת הגמרא לומר, שאיכא בינייהו לדברי הכל.

וכתבו התוספות: הוה מצי למימר דרבי עקיבא כרבי טרפון, דאמר ממזר נושא שפחה הולד כשר, ואיכא בינייהו ממזרת ונתינה, כדלעיל.

והקשו התוספות, הרי לרבי עקיבא הסובר יש

כגון שקינא לה, ונסתרה לאחר קינויו, שנאסרת עליו. וריחקה תחילה, ועדיין לא גירשה, (8) ושוב החזירה. (9)

מאן דאמר שהחילוק הוא משום שהא דאורייתא והא דרבנן — הא, כאן, נמי איסור דאורייתא הוא. שהרי משעה שנסתרה, נאסרה עליו מן התורה, ולכן יש לה כתובה.

ומאן דאמר שהחילוק הוא מפני שהוא מרגילה — הא, כאן היא זאת שמרגלה ליה, כי אין היא נפסלת בביאה זו. (10)

ומקשינן: ולרבי מתיא בן חרש, דאמר, אפילו במקרה שהלך בעלה להשקותה, ובא עליה בדרך — עשאה זונה, ונמצא שעל ידי חזרתה אליו היא נפסלת לכהונה מדין זונה, ואם כן הא לא מרגלא ליה, ולא מידי! הרי היא אינה עושה כלום כדי להרגילו, לפי שאינה רוצה להיפסל.

ואף שכבר נפסלה לכהונה ולתרומה מדין

"ונטמאה" עד שתשתה, מכל מקום, היתה יכולה לשתות ולהיטהר. (11) ואילו עתה, כשבא עליה בדרך ועשאה זונה, היא נפסלה לכהונה מדין זונה לעולם.

ואם כן לשיטתו של רבי מתיא בן חרש, מאי בינייהו?

אלא, מביאה הגמרא נפקא מינה חמישית:

אמר רב בר רב אשי: סוטה ודאי [אשת איש שזינתה] — **איכא בינייהו**, אם יש לה כתובה מבעלה.

כי מאן דאמר דאורייתא — הא נמי דאורייתא.

שהרי אסורה לבעלה מהאמור בפרשת סוטה "והיא לא נתפשה", והיינו, שלא נאנסה בעל כרחה, ומלמד הכתוב שאם לא נאנסה, היא אסורה.

וכן היא אסורה לפי רבנן [החולקים על רבי

כתובה? והרי כיון שבא עליה, שוב אינה שותה, היות שאין האיש מנוקה מעוון. וכל שאינה שותה, אין לה כתובה, וכמו במקרה שמתו בעליה עד שלא שתו!]

ויש שתירצו [ראה רמב"ן ורשב"א], כגון שחזר וכתב לה כתובה אחרת. והריטב"א תירץ: הואיל והוא החזירה ומנע אותה מלשתות, אין לה להפסיד כתובה.

10. ורק לרבי מתיא בן חרש היא נפסלת. ראה לעיל סא ב.

11. הקשה הריטב"א: אולי היא אכן נטמאה, ואז ניחא לה שלא תשתה, והיא מרגלת אותו כדי

מקום, מבעולה לכהן גדול לכולי עלמא אינו ממזר, הואיל והוא עשה שאינו שוה בכל [כמבואר כל זה בכתובות ל א].

והקשו התוספות לעיל בעמוד א: הרי הוא נפסל על ידה כדין נושא נשים בעבירה, ואם כן היא לא מרגילתו!

וקושייתם היא לפי מה שנקטו בפשיטות שדי במה שהוא נפסל על ידה כדי שלא תהא מרגילתו, וראה בזה בהערות לעיל בדקדוקי לשון רש"י בסוגייתנו.

8. כן פירש הריטב"א, וכן כתבו הערוך לנר והקרבן אורה בדעת רש"י בסוגייתנו.

9. כתב הריטב"א: הקשו רבותינו, היאך יהא לה

יוסי בן כיפר, לעיל יא בן מהפסוק "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה, לשוב לקחתה, אחרי אשר הוטמאה", שהם דורשים אותו לאיסור לאו לאשה שזינתה תחת בעלה.

ומאן דאמר מפני שהוא מרגילה, כאן, היא מרגילה אותו. כי משעה שזינתה, היא כבר נפסלה לכהונה מדין זונה, ואין ביאה זו מוסיפה בה כל פסול.⁽¹²⁾

מתניתין:

כבר התבאר בפרקים הקודמים, כי —

א. בת ישראל הניסת לכהן, או שיש לה זרע קיים מן הכהן [בין על ידי נשואין ובין על ידי זנות, ומת הכהן, והשאר אחריו את זרעו ממנה] — הרי זו אוכלת בתרומה.

ומדין תורה, משעה שנתארסה לכהן הרי היא אוכלת בתרומה.

אלא שגזרו חכמים, שלא תאכל האשה בתרומה עד שתינשא, משום החשש, שמא תשקה לאחיה ולאחותה הנמצאים אמה בבית אביה הישראל, מכוס יין של תרומה שלה, או משום חשש שמא ימצא בה מום, ויימצאו קידושיה קידושי טעות.

ב. בת כהן אוכלת בתרומה כל עוד היא בבית אביה. אבל אם נתארסה לישראל היא

אינה אוכלת עוד בתרומה.

וכן אם יש לה זרע קיים מן הישראל [בין שנישאת לישראל והותיר בן, ובין על ידי זנות] — הרי הוא פוסלה מלאכול בתרומת בית אביה.

ג. בת כהן שמת בעלה הישראל, ומת גם הזרע שיש לה מן הישראל — הרי היא שבה לבית אביה לאכול בתרומה.

ד. העובר, דינו כמו ילוד רק כדי לפסול בת כהן המעוברת מישראל.

אך אין דינו כילוד כדי להאכיל את בת ישראל המעוברת מכהן.

ה. בת ישראל שהיא "שומרת יבם" ליבם כהן — אין הכהן היבם מאכילה בתרומה.

אבל בת כהן שהיא "שומרת ליבם" ליבם ישראל — הרי הוא פוסל אותה מתרומת בית אביה.

א. **בת ישראל המאורסת לכהן**, או בת ישראל המעוברת מכהן, או שהיא **שומרת יבם לכהן**.

אין בכוחו של הכהן להאכילה בתרומה, כל זמן שלא נשאה לכהן.

וכן אין בנה העובר הכהן מאכילה בתרומה, כל זמן שלא נולד.

12. ריטב"א. הקשה רש"י לפי שיטת רבנן, שאיסורה של זונה לבעלה הוא בלאו, שוב יש לפרוך: הרי לרבי עקיבא מפסדת היא, שיהא זרעה פסול, שהרי חייבי לאוין הוא, שהולד מהם הוא ממזר לרבי עקיבא, ולפיו איזו נפקא מינה יש באשה שזינתה.

להמנע משתיה, שאם יבוא עליה, הוא לא יהיה מנוקה מעוון, ושוב לא ישקה! ?
ותירץ: כיון שהחזירה אליו, חזקה היא ש"אין אדם רוקק בכוס, ושותהו", ומפני שנתברר לו שהיא טהורה החזירה אליו. ולכן ניחא לה לשתות.

וכן בת כהן לישראל —

המאורסת לו, או שמעוברת היא ממנו, או שהיא לו שומרת יבם.

הרי הוא פוסלה מלאכול בתרומת בית אביה. ולכן, אף אחת מהנשים הללו — **לא תאכל בתרומה.**

ב. בת ישראל מאורסת ללוי, מעוברת מלוי, שומרת יבם ללוי —

הרי זו לא תאכל במעשר ראשון — משום שאין בכח האירוסין של לוי, או בכח העובר הלוי, או בכח היבם הלוי — להאכיל את בת הישראל במעשר.

וכן הוא בבית לוי לישראל.

בת לוי המאורסת לישראל, או שמעוברת ממנו, או שהיא לו שומרת יבם —

גם היא **לא תאכל במעשר ראשון**, מפני שהם פוסלים אותה ממעשר בית אביה.

ג. בת לוי מאורסת לכהן, מעוברת מכהן, שומרת יבם לכהן —

לא תאכל לא בתרומה, ולא במעשר, משום שהכהן פוסלה מן המעשר, ואין בכחו להאכילה בתרומה.

וכן הוא הדין בבית כהן ללוי.

בת כהן המאורסת ללוי, או מעוברת ממנו, או שהיא לו שומרת יבם —

הרי זו **לא תאכל, לא בתרומה, ולא במעשר ראשון.**

משום שהלוי פוסלה מן התרומה, ואין בכחו להאכילה במעשר.

גמרא:

שנינו במשנה: בת ישראל מאורסת ללוי, מעוברת מלוי, שומרת יבם ללוי. וכן בת לוי לישראל — לא תאכל במעשר:

ותמהינן: מה בכך שאין האירוסין של הלוי או העובר הלוי או היבם הלוי מאכילים אותה במעשר?

ומדוע לא תהא אשה זו כאשה "זרה", שאינה קשורה בשום ענין ללוי, ובכל זאת תאכל במעשר!

כי האם אשה "זרה" — מי לא אכלה במעשר ראשון?

הרי מעשר ראשון מותר הוא באכילה לזרים!

אמר רב נחמן אמר שמואל:

הא מני, משנתנו לפי מי היא? — בשיטת רבי מאיר היא.

דאמר, מעשר ראשון אסור באכילה לזרים.

אך בת לוי שלא התארסה לזר, ואין לה עובר מן הזר, ואינה שומרת יבם שלו, וכן בת ישראל הנשואה ללוי או שיש לה זרע מן הלוי —

הרי זו אוכלת במעשר, כדרך שנשים אלו אוכלות בתרומה.

ולכן שנינו: בת ישראל המאורסת ללוי, או

והוינן בה: מלשון המשנה, רבי אלעזר בן עזריה "מתירו" למעשר ראשון לכהן, משמע שרק הוא זה שמתיר מעשר ראשון באכילה לכהן.

ומכלל זה אתה שומע, דאיכא מאן דאסר אכילת מעשר ראשון לכהן.

ותיקשי, וכי יש מי שאוסרו באכילה לכהן! ? והרי לא יתכן שיהיה מעשר ראשון אסור באכילה לכהנים, שהרי הכהנים אינם זרים, כי גם הם נקראים "לויים", כפי שיתבאר לקמן! ?

ומשנינן: אלא אימא, אמור כך בדברי רבי אלעזר בן עזריה: נותנו למעשר ראשון אף לכהן.

שלא דיבר כלל על היתר אכילתו, אלא בא לחלוק על רבי מאיר בדין נתינתו, שאמר רבי מאיר נותנו רק ללוי, ואילו לדעתו של רבי אלעזר בן עזריה — נותנו אף לכהן.⁽³⁾

ועתה דנה הגמרא בדברי רבי מאיר:

מאי טעמא דרבי מאיר, שאסר מעשר ראשון באכילה לזרים?

אמר רב אחא בריה דרבה, משמיה דגמרא

המעוברת מלוי, או שומרת יבם ללוי, שהיא זרה לגמרי, וכן בת לוי לישראל, שקשורה כבר לזר — לא תאכל במעשר.

אבל אם בת ישראל נישאת ללוי או שיש לה זרע ממנו, וכן בת לוי שלא נקשרה כלל לישראל — הרי זו אוכלת במעשר.

דתניא, כמו שמצינו בברייתא, שרבי מאיר סובר שמעשר ראשון אסור באכילה לזרים:

תרומה ניתנת לכהן, ומעשר ראשון ניתן ללוי, דברי רבי מאיר. א-19

רבי אלעזר בן עזריה⁽¹⁾ מתירו לכהן.

ומשמע מדברי רבי מאיר, בכך שהוסיף בדבריו את דין נתינת התרומה לכהן, על אף שהיא אמורה במפורש בתורה ואין בדבר חולק, שכוונתו להשוות את דין המעשר לדין התרומה, ולומר:

כמו בתרומה, אכילתה היא כנתינתה — כשם שהיא ניתנת אך ורק לכהנים כך היא נאכלת אך ורק על ידי הכהנים.

כך במעשר ראשון — אכילתו היא כנתינתו. מה נתינתו ללוי בלבד, אף אכילתו על ידי לוי בלבד, ואסור המעשר באכילה לזרים.⁽²⁾

עזריה מתירו לכהן"], מכלל זה אתה למד, שגם רבי מאיר דיבר על ענין אכילתו של המעשר, ואמר שהוא מותר רק ללוי ולא לזר.

אך התוספות דחו את שני פירושיו של רש"י, והביאו את גירסת הריב"ן, שיש לגרוס בדברי רבי מאיר במפורש, שהוא אוסר אכילת מעשר ראשון לזרים.

3. כעין שנחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר בן עזריה

1. בספרים שלפנינו כתוב רבי אלעזר בן עזריה. אבל כתבו התוספות שאי אפשר לגרוס כן, כי משמע מהמשנה שרבי אלעזר בן עזריה בא לחלוק על רבי מאיר, וזה לא יתכן, כי הוא היה הרבה לפני רבי מאיר.

2. רש"י. וביאר עוד, שיש גם להוכיח מלשוננו של רבי אלעזר בן עזריה, שנחלק על רבי מאיר בלשון היתר, ולא בלשון נתינה [רבי אלעזר בן

נלא מעצמו אמר כן, אלא כך קיבל מרבו, ורבו מרבו, עד רבי מאיר:]

משום שנאמר "כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה' תרומה — נתתי ללויים לנחלה".

הקיש הכתוב מעשר לתרומה, כדי ללמדך:

מה תרומה אסורה באכילה לזרים — אף מעשר ראשון אסור באכילה לזרים.

ושמא תאמר, מאחר ואסר הכתוב את מעשר ראשון באכילה לזרים, כמו את התרומה, יש לנו להשוות את אכילתם גם לענין עונש לאוכל במזיד, ולענין תשלומים לאוכל בשגגה. ונאמר —

אי מה תרומה, חייבין עליו הזרים האוכלים אותה מיתה בידי שמים, כשאכלוה במזיד, ומוסיפים על תשלום דמיה חומש כשאכלוה בשוגג.

אף מעשר נאמר, שחייבין עליו זרים האוכלים אותו במזיד מיתה, ומוסיפים על תשלום דמיו חומש כשאכלוהו בשוגג.

אי אפשר לומר כך, כי יש לנו מיעוט מהכתוב, שאין להשוותם בכך, כי —

אמר קרא לגבי עונשו של זר שאכל את התרומה במזיד:

"ומתו בו כי יחללוהו, אני ד' מקדשם. וכל זר לא יאכל קודש".⁽⁴⁾

וכמו כן אמר קרא לגבי חיוב התשלומים של זר שאכל את התרומה בשוגג:

"ואיש כי יאכל קודש בשגגה — ויפח חמישיתו עליו".

ונאמר בכל אחד מהפסוקים מיעוט:

לגבי חיוב מיתה על אכילת תרומה, נאמר המיעוט "ומתו בו".

"בו" — רק באכילת תרומה על ידי זר נאמר עונש מיתה.

ולא נאמר עונש מיתה באכילת מעשר ראשון על ידי זר.

ואם כן, לכאורה, רבי מאיר החולק על כך, וסובר שאין נותנים מעשר ראשון לכהנים, אינו סובר את הטעם הזה. מכל מקום, הכא, באיסור אכילה, היות שב"זרות" תליא מילתא, ודאי שהכהנים איקרו לויים לכולי עלמא לענין אכילתו.

4. בסנהדרין פג ב, למדו מהסמיכות בין הפסוק "ומתו בו כי יחללוהו", ובין הפסוק "וכל זר לא יאכל קודש" — שזר האוכל תרומה במזיד, הרי הוא נענש במיתה בידי שמים.

אם נותנו אף לכהן או שנותנו ללויים בלבד, כן נחלקו בדבר רבי עקיבא ורבי אלעזר בן עזריה, בברייתא בעמוד ב, ושם בגמרא מתבאר טעם מחלוקתם, ראה שם.

רש"י כתב הטעם שפשיטא לגמרא שמעשר ראשון מותר לכהן, אף שלזרים הוא אסור, משום שכהנים נקראים "לויים", כמבואר לקמן בעמוד ב.

וכתב המהרש"א: אף שלקמן מביאה הגמרא את הטעם הזה שהכהנים נקראים לויים כדי לבאר את השיטה שמעשר ראשון ניתן אף לכהן.

וכמו כן, לגבי תשלומים על אכילה בשוגג, נאמר המיעוט "ויסף חמישיתו עליו".

"עליו" — רק על אכילת התרומה יוסיף הזר, כשיאכלנה בשוגג, חומש.

ולא יוסיף הזר חומש על אכילת מעשר ראשון בשוגג.

ועתה מבארת הגמרא את דעת חכמים, החולקים על רבי מאיר, ומתירים מעשר ראשון באכילה לזרים, כיצד הם יבארו את ההיקש של מעשר לתרומה:

ורבנן, (5) המתירים את המעשר באכילה לזרים, יתצעו שההיקש של מעשר לתרומה, בא ללמד לימוד אחר, ולומר, שלפני הפרשת המעשר יש חיוב מיתה על אכילת הפירות, כמו שיש חיוב מיתה על אכילת הפירות לפני הפרשת התרומה:

מה תרומה — טובלת את הפירות.

שכל עוד לא הופרשה מהם תרומה, הרי הם

באיסור "טבל", וחייב האוכלם מיתה בידי שמים (6) —

אף מעשר ראשון נמי — טובל!

שאסורים הפירות בחיוב מיתה, כל עוד לא הפרישו מהם מעשר ראשון.

וכדתניא, כמו שמצינו בברייתא, שגם פירות ה"טבולים" [מלשון "טבל"] למעשר, יש בהם איסור לאו, כמו בפירות הטבולים לתרומה.

רבי יוסי אומר:

יכול לא יהא חייב עונש אלא על אכילת טבל שלא הורם ממנו תרומות ומעשרות כל עיקר.

מנין לטבל שהורם ממנו תרומה גדולה, ולא הורם ממנו מעשר ראשון. (7)

ואפילו אם הורם מהטבל מעשר ראשון, ולא הורם ממנו מעשר שני.

הטבולים למעשר, הרי היינו חייבים ללמוד מההיקש הזה גם את איסור האכילה לזרים במעשר ראשון, מחמת הכלל ש"אין היקש למחצה".

אבל מעתה, שאת עצם האיסור של אכילת פירות הטבולים למעשר למדנו ממקום אחר — שפיר יכולים אנו לצמצם את ההיקש, ולומר שהוא בא ללמד רק על חיוב עונש מיתה על אכילת טבל הטבול למעשר, כמו טבל הטבול לתרומה.

זאת, מפני שעצם האיסור כבר ידוע, ואין צורך בהיקש של מעשר לתרומה אלא לחיוב העונש.

אך לא בא ההיקש ללמד את עצם החידוש

5. הריטב"א מפרש, שנקרא רבי אלעזר בן עזריה בשם "חכמים", היות ורבנן סוברים כמוהו, והלכה כוותיה.

6. זאת, אף על פי שעל המעשר עצמו אינו חייב זר האוכלו מיתה, אפילו לרבי מאיר, האוסרו באכילה לזרים [רש"י].

7. לכאורה יש להקשות, הרי "אין היקש למחצה", ואם כן, יש לנו להקיש את כל דיני המעשר לתרומה, ולאסור את המעשר הראשון באכילה לזרים כמו תרומה!?

ותירצו התוס', שאילו היה נלמד מן ההיקש של מעשר לתרומה את עצם האיסור של פירות

ואפילו אם לא הורם ממנו עדיין מעשר עני בלבד.⁽⁸⁾

מנין — שהוא חייב עונש אם אכלו?

תלמוד לומר: "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגן, תירוש ויצהרך — כי אם לפני ה' אלהיך תאכלנו" [דברים יב — יז יח].

ופשוטו של מקרא, מדבר הכתוב במעשר שני, שאסור לך לאוכלו בכל שעריך, אלא אתה חייב להעלותו לירושלים, ולאוכלו שם.

אך, ולחלן, הוא אומר:

יש לנו פסוק נוסף להלן [בספר דברים כו יב], המלמד שהפסוק "לא תוכל לאכול בשעריך" מדבר גם בענין האיסור לאכול טבל.

שנאמר "כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית [שעריך לעשר בה מעשר ראשון ומעשר עני] —

ונתתה [את המעשר הראשון] ללוי.

[ואילו את מעשר העני תתן] לגר ליתום ולא למנה —

ואכלו בשעריך, ושבועו!"

ולמדנו בגזירה שוה של "שעריך שעריך"

מה, כמו ש"שעריך" האמור לחלן, מדבר בו הכתוב בענין מעשר עני —

אף "שעריך" האמור כאן, בפסוק "לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגן תירוש ויצהרך" — מדבר בו הכתוב בענין מעשר עני.

ואמר רחמנא: "לא תוכל לאכול בשעריך" את מעשר העני!

וכיון שלא יתכן שבא הכתוב לומר שאסור לאכול פירות מעשר עני בכל שעריך, בהכרח, שהכתוב בא לאסור אכילת פירות שטבולים למעשר עני.

וכך אמר הכתוב: לא תוכל לאכול מהפירות לפני שתוציא מהם את כל מעשרותיהם. ואפילו מעשר עני, שהוא חולין גמור, אם לא הפרשת אותו, הרי הוא טובל את הפירות, ולא תוכל לאכלם עד שתפריש מהם מה שנצטוו ליתן בשעריך.⁽⁹⁾

דהיינו, עד שתפריש את כל תרומותיו וכל מעשרותיו.⁽¹⁰⁾

הרי למדנו מדברי רבי יוסי, שהאוכל פירות הטבולים למעשר ראשון עובר הוא בלאו

8. שהוא קל כצדקה בעלמא, שהרי אין בו צד קדושה כל שהיא. רש"י.

9. לשון המאירי.

10. לשון רבינו הלל על הספרי.

של איסור אכילת מעשר ראשון לזרים. שהרי איסור אכילת מעשר ראשון לזרים לא נאמר במפורש בתורה, ואנו צריכים עתה לחדש את עצם האיסור מכח ההיקש של מעשר לתרומה. ולכן, אין להקשות שנלמד את כל דיני המעשר, מהכלל של "אין היקש למחצה". וראה מה שכתב הריטב"א בד"ה וקאמר.

"לא תוכל לאכול בשעריך".

ואולם, **אי** נלמד **מהתב**, מ"לא תוכל לאכול", בלבד, הוה **אמינא**: לא בא הכתוב אלא ליתן **לאו** לאוכל טבל שלא הורמו מעשרותיו הימנו.

אבל עונש **מיתה** בידי שמים — **לא** שמענו מהפסוק הוה שיהא חייב.

ולכן, **קא משמע** לן הכתוב לעיל [כי את מעשר בני ישראל אשר יקדישו לה' תרומה], שהקיש בו מעשר לתרומה —

שחייבים עונש מיתה על אכילת טבל הטבול למעשר ראשון כמו שחייבים מיתה על אכילת טבל הטבול לתרומה.⁽¹¹⁾

לישנא אחרינא:

לא הובאה הברייתא של דברי רבי יוסי כדי לסייע, אלא בתורת קושיא הובאה הברייתא.

והכי אמרינן: למה לנו לדרוש מהיקש של מעשר לתרומה שפירות הטבולים למעשר ראשון חייבים עליהם?

והרי **מעשר ראשון דטביל** — **מדרכי יוסי**, שלמד כן מ"לא תוכל לאכול בשעריך" — **נפקא!**

ומשנינן: **אי מההיא** — מ"לא תוכל לאכול בשעריך" — הוה **אמינא** ללאו בעלמא הוא בא.

אבל **מיתה** בידי שמים — **לא** יהא חייב על פירות הטבולים למעשר.

קא משמע לן ההיקש של מעשר לתרומה, שאף מיתה בידי שמים הוא חייב עליהם.

ועתה שבה הגמרא לגבי הביאור שביארה לעיל במשנתנו, שהיא כרבי מאיר, הסובר מעשר ראשון אסור באכילה לזרים, ומקשה:

במאי אוקימתא, לפי מי העמדת למשנתנו — **כרבי מאיר**.

אך **אימא סיפא**, כלומר, עדיין תיקשי סיפא של משנתנו, ששנינו בה:

בת לוי מאורסת לכהן, וכן **בת כהן** המאורסת ללוי —

לא תאכל לא בתרומה, כי אין אירוסי בת ישראל לכהן מאכילים אותה בתרומה. אך מאידך, פוסלים האירוסין את בת כהן שנתארסה ללוי.

וכן **לא תאכל במעשר**.

ומשמע שטעם הדבר שאין בת הלוי אוכלת

א אות כחן על הפסוק "גלתה יהודה מעוני": מעוני — על שאכלו מעשר עני. רב ביבי ורב הונא בשם רב: האוכל טבל של מעשר עני חייב מיתה.

והר"ן בנדרים פד ב ד"ה וחכ"א, נקט בפשיטות שחייבים מיתה על טבל הטבול למעשר עני, וכן הביא הר"ש [דמאי ד ג] בשם הירושלמי כדברי המדרש.

11. הקשו התוספות: הואיל ומעשר עני לא הוקש לתרומה, ואין ללמוד מן ההיקש לחייב מיתה על הטבול למעשר עני, אם כן מנין לנו שהוא חייב מיתה!?

ותירצו: א. שמא אכן אין בו מיתה.

ב. כיון שאין הוא חלוק משאר טבל לענין אזהרה, הוא הדין שאינו חלוק לענין מיתה. והאחרונים ציינו לדברי המדרש איכה [פרשה

במעשר כשנתארסה לכהן, מפני שהכהן פוסל באירוסיו את בת הלוי מלאכול במעשר.

ובת הכהן לא תאכל במעשר כשנתארסה ללוי, מפני שאין בכח הלוי להאכילה במעשר על ידי אירוסין.

ותיקשי: **הכא**, בסיפא — **מאי** "זרות" **איכא** בכהן גבי מעשר? וכי כהן אסור במעשר עד שיפסול מאכילתו את בת לוי שהתארסה לו? (12)

ומכח הקושיה הזאת, חוזרת בה הגמרא מההנחה שמשנתנו רבי מאיר היא, האוסר מעשר ראשון באכילה לזרים.

ומביאה הגמרא ביאור אחר בדברי המשנה:

אמר רב ששת,⁽¹³⁾ כך הוא ביאור המשנה, הן במה ששנינו ברישא שלא תאכל במעשר בת לוי המאורסת לישראל, ובת ישראל המאורסת ללוי. והן מה ששנינו בסיפא, שלא תאכל במעשר בת לוי המאורסת לכהן ובת כהן המאורסת ללוי —

מאי "אינה אוכלת", דקתני בכל משנתנו לגבי מעשר? —

אינה נותנת רשות לשלוחה לתרום תרומת מעשר מן מעשר ראשון שקיבל ארוסה.

כי בהיותה ארוסה, היא אינה זכאית עדיין במעשר ראשון של בעלה. ולכן אם תרם עבורה השליח, הרי זה כתורם שלא מדעת הבעלים, שאין תרומתו תרומה.

ומה ששנינו "לא תאכל במעשר", הכי

בת לוי שנתארסה לכהן, האירוסין פוסלין אותה מלחלוק לה מעשר בגורן [לשון הרשב"א, בקיצור].

והקדן אורה הביא בשם הירושלמי, שאכן מפרש את משנתנו לענין קבלת מעשר, ולא לענין אכילתו.

ותירצו הראשונים, שאפילו לדעת רבי מאיר הסובר שאין מעשר ניתן לכהן, מכל מקום כיון שאינו אסור באכילה לכהן, אין האירוסין של בת לוי לכהן פוסלים אותה מלחלוק מעשר בגורן.

13. הקשו התוס', כיון שחוזרת בה הגמרא מכל המהלך הקודם, למה לא קתני "אלא" בגמרא? ומהטעם הזה חלקו על פירושו של רש"י בדברי רב ששת. ואילו הריטב"א תירץ: אע"ג דלא אמרינן בדברי רב ששת "אלא" — יש כיוצא בו בתלמוד.

וביאר המנחת חינוך [רפד ב] שהפסוק "לא תוכל לאכול בשעריך" אינו לאו בפני עצמו, אלא הוא בא ללמד שאף הטבל הטבול למעשר נכלל בדברי הכתוב "ולא יחללו" — אשר ירימו לה", שממנו למדנו עונש מיתה על טבל הטבול לתרומה.

אך דעת הרמב"ם [מאכלות אסורות י כ] היא, שאפילו על מעשר ראשון אינו חייב מיתה, אלא על הטבול לתרומה או תרומת מעשר.

12. וכפי שנתבאר לעיל, שאפילו רבי מאיר לא אסר מעשר ראשון באכילה לכהן.

והקשו הראשונים: הרי יש לפרש את המשנה לענין זכות קבלת מעשר, ולא לגבי פסול מאכילה. שהואיל ומשנתנו לדברי רבי מאיר היא, והוא סובר שמעשר ניתן רק ללוי ולא לכהן, הרי בת כהן שנתארסה ללוי, עדיין לא הוכשרה לחלוק לה מעשר בבית הגורן. ומאידך,

קאמר: אין לה רשות לאכול אם עדיין לא הופרש ממנו תרומת מעשר — לפי שאין בידה לתקנו.⁽¹⁴⁾

ותמהינן: לפי הסבר זה, מעתה, מה ששנינו במשנה שהארוסה אינה נותנת רשות לתרום, מכלל זה אתה למד **דנשואה כן נותנת** לשליח **רשות** לתרום תרומת מעשר ממעשר של בעלה.

ותיקשי, כיצד היא יכולה לתת לשלוחה רשות לתרום את תרומת המעשר מן המעשר? והרי הפירות של המעשר אינם שלה!

ומשנינן: **אין**, אכן יכולה היא לתת רשות לשלוחה לתרום!

והתניא [בניחותא], שאכן כך למדנו בברייתא:

כתיב: **"ואכלתם אותו** [את מעשר ראשון] **בכל מקום. אתם** [הלויים] **וביתכם** [נשותיכם]".

הרי שהשוה הכתוב את נשות הלויים ללויים — **לימד על נשואה בת ישראל, שנותנת רשות לתרום** תרומת מעשר ממעשר של בעלה.⁽¹⁵⁾

אתה אומר שבא הכתוב לומר שהנשואה נותנת **רשות לתרום** —

או אינו, והרי יתכן שלא בא הכתוב **אלא**

14. ריטב"א.

לדברי רב ששת, זה ששנינו במשנתנו ברישא: בת לוי המאורסת לישראל לא תאכל במעשר, הכוונה היא שלא תתרום את תרומת המעשר מהמעשר שקיבל ארוסה. ומשמע מכאן, שבת לוי המאורסת לישראל לא איבדה את זכותה לקבל מעשר ראשון [שאם לא כן, מה ענין הפרשת תרומת מעשר אצלה], וגם משמע שבעלה הישראל נוטל את המעשר עבורה.

וביאור הדברים הוא, על פי מה שכתבו הראשונים [נזכרו בהערה לעיל] שלגבי חלוקה במעשר אין בת לוי המאורסת למי שאינו אסור באכילה במעשר, נפסלת בכך מלחלוק במעשר.

ולא עוד, אלא אפילו בעלה נוטל מעשר בשבילה. וכיון שמשנתנו היא כחכמים, הסוברים שאף ישראל מותר במעשר, שוב הוא אינו פוסלה מלחלוק, ואף נוטל מעשר בשבילה [וראה עוד בזה בהערות הבאות].

והתוספות תמהו על פירושו של רש"י, שלדבריו, היתה צריכה הגמרא לומר "אלא אמר רב ששת", כיון שהוא ביאור חדש לגמרי ברישא.

ועוד, היות שלפירוש רש"י, בכל מקום ששנינו במשנתנו "לא תאכל" גבי מעשר, היינו שאינה נותנת רשות לשלוחה לתרום תרומת מעשר מן המעשר, אם כן, למה שנה התנא לשון זה, ולא אמר בהדיא: אינה נותנת רשות?!

ועוד, האיך יתפרש לדעת רש"י מה ששנינו "בת ישראל מעוברת מלוי, שומרת יבם ללוי, וכן בת לוי לישראל — לא תאכל במעשר"?! ולפיכך חלקו התוס' על רש"י, ופירשו את הרישא כפי שפירשנו בתחילה כדעת רבי מאיר, ולא חידש רב ששת ביאור אלא בסיפא, ראה דבריהם בארוכה.

15. המאירי מבאר, שאינה תורמת אלא על מה שהיא אוכלת, אבל לא על כל המעשר של

ללמדנו שהנשואה ללוי יש לה רשות לאכול מעשר. (16)

אמרת: אין הכתוב צריך ללמדנו דבר זה.

שהרי קל וחומר הוא: אם תרומה, שהיא חמורה בדינה, אוכלת אשת הכהן —

מעשר, הקל — לא כל שכן שתאכל אשת הלוי! (17)

אלא, בהכרח, לימד הכתוב על נשואה בת ישראל, שנותנת רשות לשלוחה לתרום מפירות בעלה.

מר בריה דרבנא אמר: לעולם רישא ששנינו בה שבת לוי לישראל ובת ישראל ללוי לא תאכל במעשר, רבי מאיר היא, הסובר שמעשר ראשון אסור לזרים.

ומה שקשה לך סיפא, ששנינו בה שבת לוי לכהן ובת כהן ללוי לא תאכל במעשר —

כונת הסיפא היא לומר, שאין חולקין לה לאשה מעשר בבית הגרנות בשביל בעלה (18) בלא שיהא בעלה עמה. והוא הדין לנשואה [ולקמן מפרש למה נקט מאורסת].

שנינו בברייתא לקמן צט ב: עשרה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות, וביניהם אשת כהן [רש"י לקמן].

ונחלקו שם בגמרא רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, בטעם הדבר:

אחד אמר משום גרושה. שמא יגרשנה בעלה, והיא זרה, ולא ידעו האנשים שגירשה, ויחלקו לה תרומה גם לאחר גירושיה.

ואחד אמר משום יחוד. כדי שלא יתיחדו עמה האנשים בבית הגרנות בשעת חלוקת התרומה.

ומקשה הגמרא: הניחא למאן דאמר, לזה שמפרש את מה שאמרו בברייתא לקמן שאין חולקין תרומה לאשה בבית הגרנות, שהוא משום ייחוד, הרי ניחא שאף מעשר אין חולקין לה.

אלא למאן דאמר שאין חולקין תרומה לאשת כהן בבית הגרנות משום גרושה —

האיך קתני בסיפא: בת לוי מאורסת לכהן לא תאכל במעשר, והיינו שלא יחלקו לה מעשר בבית הגרנות!?

והרי בה לא שייך גזירה זו, כי האם גרושה בת לוי, מי לא אכלה במעשר!?

ומשיבה הגמרא בתמיהה על הקושיא:

בעלה. מאירי. וכן מבואר ברמב"ם תרומות ד יב. ראה אור שמח [תרומות ד יב] על סוגייתנו. וראה חזון איש מעשרות ז טו בסוף ד"ה אח"כ.

16. כרבי מאיר, הסובר שמעשר ראשון אסור לזרים, ולפיכך הוה אמינא שצריך הכתוב ללמדנו היתר אכילת מעשר לאשת לוי. וכן משמע בריטב"א.

17. התרומה חמורה מן המעשר, לפי שחייב עליה זר האוכלה במזיד מיתה, ובשוגג מוסיף עליו חומש. מה שאין כן במעשר, שאפילו לרבי מאיר אין חייבים עליו מיתה וחומש, כדאמרינן לעיל.

18. נתבאר על פי לשון רש"י בד"ה גרושה: "בת

ועדיין מקשה הגמרא: **אי הכי, מאי איריא**, מדוע נקט התנא במשנתנו **"מאורסת"** שאינה חולקת בבית הגרנות?

והרי **אפילו היתה נשואה** — נמי לא יחלקו לה תרומה בבית הגרנות, שהרי אף בה יש לאסור משום גרושה או משום יחוד?!(20)

ומשנינן: **אידי דתנא רישא "מאורסת"**, היות ובכל עניני המשנה [הן ברישא והן בסיפא] הדנים בענין איסור אכילה, בין לתרומה ובין למעשר, הדבר תלוי במאורסת —

לכן **תנא נמי שנה התנא גם בסיפא**, בת לוי לכהן ובת כהן ללוי לענין חלוקת מעשר, ולא לגבי אכילה — **"מאורסת"**, ואף שהיא אינה תלויה באירוסין.

תנו רבנן: תרומה — נותנה לכהן.

ומעשר ראשון — נותנו ללוי, (21) **דברי רבי עקיבא**.

וליתעמיד, כלומר: עד שאתה מקשה על הביאור הזה במשנתנו, תיקשי לך על המפרש טעם הברייתא שאין מחלקין לאשה תרומה בבית הגרנות, משום גרושה:

והרי בברייתא סתמא קתני, שלכל אשה אין חולקין תרומה בבית הגרנות, ובכלל זה אף בת כהן שנישאת לכהן, ותיקשי לך:

גרושה בת כהן — **מי לא אכלה בתרומה!**? והרי משנתגרשה, היא שבה לבית אביה, כשאינן לה זרע?!

אלא, בהכרח, שאף לבת כהן אשת כהן אין חולקין תרומה בבית הגרנות, **גזירה משום גרושה בת ישראל**.

ולכן, אף לבת לוי המאורסת לכהן אין חולקין מעשר, שמא יחלקו מעשר לבת לוי המאורסת לישראל אף לאחר גירושה, והיא הרי אסורה באכילת מעשר, שהמעשר אסור לזרים לדעת רבי מאיר, שמשנתנו כמותו. (19)

אסור לזרים, יש לגזור מתוך שיתנו לה אתיא לאיסור אכילה כמו שאכלה בחיי בעלה.

ועל פי זה ביאר את טעמו של רש"י, המפרש לפי תירוצו של מר בריה דרבנא את הרישא כשיטת רבי מאיר, ואינו מפרש את הרישא כדעת חכמים, וכמו שפירש רש"י בתירוצו של רב ששת.

20. מלשון רש"י בתירוצו הגמרא נראה, שהקושיא היא הן על הרישא דסיפא, בבת לוי לכהן, והן על הסיפא דסיפא בבת כהן ללוי.

21. אין הנידון אלא על הנתינה, אבל לגבי איסור אכילה אין מדבר רבי עקיבא, והיא מותרת

לוי שנתארסה לכהן. דקתני אין חולקין לה מעשר בגורן **בשביל בעלה**.

ומשמע שכוונתו, כי אף הכהן נוטל מעשר — או מעיקר הדין לדעת רבי אלעזר ורבי אלעזר בן עזריה, ודלא כרבי מאיר בענין זה, הסובר: מעשר ראשון ניתן רק ללוי, או אפילו לרבי מאיר [שאנו מפרשים את המשנה כמותו] ולאחר קנס עזרא כדלקמן בעמוד ב — והיא נוטלת מעשר מכחו או בשבילו.

19. כתב המהרש"א, אין סברא לגזור שלא ליתן לגרושה בת לוי מעשר משום גרושה בת ישראל שמא "יתנו" לה מעשר, כיון דליכא איסורא באכילה, ורק לרבי מאיר, הסובר מעשר ראשון

ב-19 **רבי אלעזר בן עזריה אומר:** מעשר ראשון — נותנו לכהן.

ותמחה הגמרא על דברי רבי אלעזר בן עזריה:

וכי מעשר נותנו רק לכהן ולא נותנו ללוי? והרי הכתוב אומר במפורש ליתנו ללויים!

ומשינין: אימא, אמור כך: רבי אלעזר בן עזריה אומר, מעשר ראשון נותנו אף לכהן.

ומבארת הגמרא: מאי טעמא דרבי עקיבא, האומר שמעשר ראשון נותנו רק ללויים?

משום דכתיב [במדבר יח כו]: "ואל הלויים תדבר, ואמרת אליהם: כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר".

הרי שבלויים קא משתעי מדבר קרא הכתוב.

וממשיכה הגמרא לבאר, מדוע חולק עליו רבי אלעזר בן עזריה:

ואידך, רבי אלעזר בן עזריה, הסובר שמעשר ראשון ניתן אף לכהן — טעמו הוא, כי אף על פי שהכתוב מדבר בלויים, בכל זאת, אף הכהנים בכללם, כדברי יהושע בן לוי.

דאמר רבי יהושע בן לוי: בעשרים וארבעה מקומות נקראו כהנים "לויים", וזה אחד מהם: "והכהנים הלויים — בני צדוק".

והרי צדוק — כהן היה, והכתוב קורא לבניו "לויים".⁽¹⁾

ורבי עקיבא, הסובר שאין מעשר ראשון ניתן אלא ללויים, סובר —

הבא, לגבי מעשר, לא מצית אמרת שהכתוב קורא לכהנים "לויים". ולכן יש לתת את המעשר גם להם.

כיון דכתיב לגבי מעשר "ואכלתם אותו — בכל מקום".

ומלמד הכתוב, שאין המעשר ניתן אלא למי שיכול לאוכלו בכל מקום, ואפילו במקום טמא כמו בית הקברות.

יצא כהן, שאין יכול לאוכלו בבית הקברות, היות והוא מצווה שלא להיטמא.

ואידך, רבי אלעזר בן עזריה, יבאר את "ואכלתם אותו בכל מקום" —

כל היבא דבעי, בכל מקום שירצה, יאכלנו.

בא הכתוב "ואכלתם אותו בכל מקום", לומר שני דברים:

האחד — דלא בעי, שאין צורך לאכילת מעשר ראשון, חומה!

לזרים, או לפי שיטת רבי מאיר שהיא אסורה לזרים, מכל מקום, לכהן — לכולי עלמא היא מותרת, וכמבואר בגמרא לעיל בעמוד א.

1. רש"י במסכת חולין [כד ב] כתב שנקראו בניו של צדוק הכהן "לויים", על שם שבט לוי. והוסיף עוד ביאור, ש"לויים" הוא מלשון

"שמשים", כמו [במדבר יח] "וגם את אחיך מטה לוי שבט אביך הקרב אתך, וילוו עליך — וישרתוך!", ותואר זה מתאים גם לכהנים.

והגר"ח בפרק ט"ו מהלכות איסורי ביאה הלכה ט מבאר, שכונת הגמרא היא לומר שלכהנים יש בנוסף לקדושת כהונה גם את קדושת הלויים, לפי שקדושת הכהונה כוללת

והיינו, שאין צורך לאוכלו דוקא בתוך חומת ירושלים.

והשני – אי אכיל ליה למעשר ראשון כשהוא טמא בטומאת הגוף – לא לקי על כך!

ולא רק שאינו לוקה, אלא הוא הדין שמותר לכתחילה לאוכלו בטומאת הגוף.

ומביאה הגמרא מעשה בהחיא גינתא, בגינה אחת, דהוה שקיל רבי אלעזר בן עזריה, שהיה כהן, מעשר ראשון מינה, ממנה, מבעליה של הגינה.

היה נוהג בעל הגינה ליתן לו את המעשר ראשון ממה שגדל בגינה. והיה רבי אלעזר בן עזריה נוטל את המעשר, כשיטתו, שמעשר ראשון ניתן אף לכהן.

אזל רבי עקיבא, אהרריה לפתחא לבי קברי [הלך רבי עקיבא, והעביר את פתח הגינה לכוון בית הקברות], כדי שלא יוכל רבי אלעזר בן עזריה הכהן להכנס אליה ליטול את המעשר.⁽²⁾ וכשיטתו, שהמעשר ניתן רק ללוי.

אמר על כך רבי אלעזר בן עזריה: עקיבא בתרמילו – ואנא, חיי!⁽³⁾

המשפחה!

וכתב הגר"ח: מוכח מזה, דאף דכהנים איקרו לויים, מכל מקום, דין הכהונה מבטל ומפקיע דין לוייה מיניה, דכהנים, לויים, וישראלים שלשה שמות, ותלתא קהלי מיוחדים נינהו. **וכל משפחת כהונה – אינה בדין משפחת לוייה!**

2. כתב ב"עיון יעקב": אפשר היה לו לרבי אלעזר בו עזריה להמשיך וליטול את המעשר על ידי שליח. ומה ששינה רבי עקיבא את מקום הפתח לכיוון בית הקברות, היתה כוונתו לרמוז על לימודו "ואכלתם אותו בכל מקום", רק מי שיכול לאוכלו בכל מקום, יצא כהן, שאין יכול לאוכלו בבית הקברות.

3. רבי עקיבא היה רועה צאנו של כלבא שבוע, והיתה לו חמת של עור, שהרועה נותן בה פתו, ותולה בצוארו. רש"י.

ומבאר המאירי, שהתכוון רבי אלעזר בן עזריה לומר על עצמו, שיהיה לו ממה להתפרנס ולחיות, למרות שרבי עקיבא חסם בפניו את

בתוכה גם את קדושת הלוייה, אך אין קדושת הלוייה שלהם נובעת מחמת התייחסותם למשפחת הלויים, לפי שאין הכהנים מתייחסים למשפחת הלויים!

והוכיח זאת הגר"ח מהדין המבואר במסכת בכורות [דף מ"ז], שאם נכרי בא על בת כהן, בנה חייב בפדיון הבן, שהיות ונבעלה לנכרי היא נחשבת לזרה, ובנה מהנכרי אינו כהן, ולכן הוא חייב לפדות עצמו.

וכתבו התוס' שכהנת הנבעלת לנכרי הרי היא מאבדת אפילו את קדושת הלוייה שלה, והיא גרועה בכך מלוייה שנבעלה לנכרי, שאינה מאבדת את קדושת הלוייה שלה, ובנה פטור מפדיון כדין בנה של בת לוי.

וביאר התוס', שכהנת "קדושתה היא מגופה", ולכן כשהיא מתחללת מקדושתה, כאשר בעל אותה הנכרי, פקעה קדושתה לגמרי.

ומכאן מוכיח הגר"ח שלכהן אין יחוס משפחה של לוי, כי אם הכהנים מתייחסים גם כמשפחת לוי, היתה הכהנת שהתחללה בביאת הנכרי צריכה לפטור את בנה מפדיון כמו הלוייה שנבעלה לנכרי, שפוטרת את בנה, כי חילול הקדושה בבעילת הנכרי אינו פוגע ביחוס

עזרא קנס את הלויים שיפסידו את זכותם ליטול מעשר, מן הטעם שיתבאר בסוגיא שלפנינו.

מהות הקנס תלויה במחלוקתם של רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא, אם מעיקר דין תורה ניתן המעשר רק ללויים, או שמן התורה הוא ניתן בין ללויים ובין לכהנים.

דעתו של רבי אלעזר בן עזריה היא, שמעיקר הדין ניתן המעשר לשניהם, ולכן, לשיטתו, קנס עזרא את הלויים בכך שלא יתנו להם את המעשר, אלא רק לכהנים.

ואילו לדעת רבי עקיבא, מעיקר הדין אין המעשר ניתן אלא ללויים, וקנס עזרא שמלבד הלויים תהיה זכות קבלת המעשר גם לכהנים [או גם לעניים, ונחלקו בכך אמוראים להלן].

מהו המקור לקנס בכתובים? – נחלקו בו הראשונים.

יש הסוברים, שהוא ממה שנאמר בספר נחמיה פרק י "והיה הכהן בן אהרן עם הלויים בעשר [בעת המעשר] הלויים".

וכך אמר הכתוב: כשיבואו הלויים לחלוק בבית הגרנות – יבואו עמם גם הכהנים.

יש ראשונים שהביאו את הפסוק במלאכי "הביאו את כל המעשר אל בית האוצר". ובית האוצר הוא הלישכה שתיקן עזרא לתת שם תרומת כהנים.

וכיון שצוה מלאכי לתת שם את המעשר, הרי זה ראיה שהוא של כהנים.

וקיימא לן ש"מלאכי" זה עזרא.⁽⁴⁾

איתמר: מפני מה קנסו בימי עזרא⁽⁵⁾ את

הדרך לאותה הגינה. והזכיר את פרנסתו של רבי עקיבא, שהיה רועה צאן, והיה הולך עם תרמילו, כדי לומר, כמו שהוא התפרנס – כך גם אני אחיה ואתפרנס, על אף שהוא חסם בפני את הדרך לגינה.

4. תוס'. ותוספות בשם ה"ר יוסף.

ואילו רש"י בחולין קלא ב כתב שלא מצא מקרא מפורש שקנס עזרא, אבל יש "דוגמא" לדבר מהכתוב "והיה הכהן בן אהרן עם הלויים בעשר הלויים" – למדנו מכאן, שלא האמינום [ללויים] על נתינת תרומת מעשר מן המעשר לכהנים. ולכן לא היו חולקין להן מעשר בגורן אלא בפני הכהנים, ואז היו נוטלים מהם הכהנים את תרומת המעשר.

והקשו התוספות: לדעת רבי אלעזר בן עזריה, שלאחר קנס עזרא אין הלויים נוטלים כלל מעשר, אלא הכהנים בלבד, אם כן הרי אין זה

במשמע מהכתוב הזה, שהרי הוא אומר שהכהנים באים "עם הלויים"!!

ותירצו: לרבי אלעזר בן עזריה לא נמנעו הלויים מכל וכל מלילך לבית הגרנות לחלוק במעשר, וכל שכן בימי עזרא, שעדיין לא פשט הקנס, ולכן נאמר שילך הכהן עם הלויים.

עוד ביארו התוס', כי אפילו למאן דאמר שהמעשר לאחר הקנס ניתן לעניים, מכל מקום שפיר אומר הכתוב "והיה הכהן עם הלויים", הואיל ומצויים יותר עניים כהנים, לפי שאין הם עוסקים במלאכה, אלא בעבודת בית המקדש, וגם אין להם קרקעות, שהרי לא נטלו חלק בארץ.

5. כתב רש"י: לאו לעיל קאי [על מחלוקת רבי אלעזר בן עזריה ורבי עקיבא], דטעמא דהכא לאו משום קנסא, אלא משום דכהנים נמי לויים איקרו, כדאמרן. אלא, דאמר בכמה דוכתי

הלויים במעשר? (6)

— טעם הקנסא ללויים שנטלו מהם את המעשר, הוא מפני שלא עלו בימי עזרא.

פליגי בה רבי יונתן וסביא.

והבא, בהא קמיפלגי רבי יונתן וסביא:

מר סבר: קנסא שקנס עזרא, הוא לתת את המעשר, מלבד ללויים, גם לעניים. אבל כהנים עשירים — אינם נוטלים.

ומר סבר: הקנס הוא לתת את המעשר — מלבד ללויים — גם לכהנים בין עניים ובין עשירים, הואיל וכהנים בימי טומאתן עניים נינהו.

ותממה הגמרא על הסובר קנסא לכהנים, מן המעשה הנזכר לעיל בגמרא, באותה גינה שהיה נוטל ממנה רבי אלעזר בן עזריה את המעשר:

בשלמא למאן דאמר: קנסא לעניים, משום חבי — כשהיה רבי אלעזר בן עזריה, שהיה כהן עשיר, נוטל מן המעשר — אהדריה רבי עקיבא לפתחא של הגינה ממנה היה נוטל את המעשר לבי קברי, כדי שלא יטול,

חד אמר: מפני שלא עלו יחד עם שאר בני גולת בבל בימי עזרא, ומתבאר בגמרא לקמן.

וחד אמר: כדי שיסמכו כהנים עליו [על המעשר] בימי טומאתן, שאסורים הם אז לאכול תרומה, ולפיכך ניתן להם המעשר.

ותמהינן: בשלמא למאן דאמר קנסו את הלויים מפני שלא עלו בימי עזרא, הרי ניחא דמשום חבי קנסינהו עזרא ללויים.

אלא למאן דאמר: כדי שיסמכו עליו כהנים בימי טומאתן — וכי משום שהכהנים צריכים את המעשר קנסינהו עזרא ללויים?!

אלא, חוזרת בה הגמרא, ומבארת ביאור אחר:

כולי עלמא — בין לרבי יונתן ובין לסביא

בהש"ס "בתר דקנסינהו עזרא".

ובמסכת סוטה תנן: יוחנן כהן גדול העביר [ביטל את] הודיית המעשר [וידוי מעשר]. ואמר: מפני שאין מפרישין אותו [מעשר ראשון] כתקנן, דרחמנא אמר יהבה ללויים [ליתנו ללויים], ואנן יהבינן לכהנים.

ובתוספות הקשו: למה העביר את וידוי המעשר לדעת רבי אלעזר בן עזריה, הסובר שמעיקר דין תורה יכול ליתנו לכהנים, ואין זה שלא כתקנן?!

ותירצו: מכל מקום, כיון שנצטוו לתתו אף ללויים "כי שכר הוא לכם חלף עבודתכם", הרי כשמפקיעין אותו מלויים לתת כולו לכהנים, אין

זה כמצותו.

ועיין בחזון איש כאן שביאר בהרחבה ענין זה, ואת שיטת הרמב"ם, וכיצד אנו נוהגים בזמן הזה, הן לענין נתינה והן לענין וידוי.

6. הקשה הריטב"א, כיון שלפי רבי עקיבא מעיקר דין תורה אין נותנין את המעשר אלא ללוי, האיך אפשר שיקנוס עזרא, והרי לא יצאו ידי נתינה כלל?!

ותירץ, כיון שענין זה ממונא הוא — הפקר בית דין הפקר! והוציאו רבנן למעשר מן הלויים והעמידוהו ברשות כהנים [או עניים, כדלקמן] ועשאו כשלוחים של לויים.

היות ולדעת רבי עקיבא, עשה רבי אלעזר בן עזריה שלא כדין.

אלא למאן דאמר שאחר קנס עזרא, ניתן המעשר **לכהנים**, ואפילו עשירים הם —

תיקשי, **אמאי אהדריה** רבי עקיבא **לפתחא לבי קברי**, והרי רבי עקיבא לאחר קנס עזרא היה!

ומשנינן: **הכי קאמר** ליה רבי עקיבא לרבי אלעזר בן עזריה:

אי דאתית בתורת קנסא [אם באת על המעשר מתורס קנס עזרא] **אכן — אית לך, יש לך זכות במעשר!**

ואולם, **אי קאתית בתורת חלוקה**, אם אתה בא עליו מעיקר הדין בתורת חלוקה — **לית לך**.⁽⁷⁾

נתבאר בגמרא לעיל בטעם קנס עזרא, שהוא משום שלא עלו הלויים בימיו:

ועתה מבארת הגמרא את המקור לכך שלא עלו הלויים:

ומנא לן דלא סליקו בימי עזרא [מהיכן אנו יודעים שלא עלו הלויים מבבל לארץ ישראל בימי עזרא?]

ומפרשנין: מהא **דכתיב "ואקבצם"** [את העולים עם עזרא מבבל] **אל הנהר הבא על**

אהוא [סמוך לנהר ההולך למקום ששמו אהוא, מצודות]. **ונחנה שם** [והיינו חונים שם] **ימים שלשה**. **ואבינה בעם** [נתתי לבי להבין בעם אשר נקבצו עמי], **ובכחנים**. **ומבני לוי — לא מצאתי שם**.

הרי שכחנים עלו, ולויים לא עלו.⁽⁸⁾

אמר רב חסדא: בתחלה, קודם שנמנעו הלויים מלעלות, לא היו **מעמידים שוטרים** [רודים ונוגשים לקיים דברי השופטים] **אלא מן הלויים**, שנאמר **"והשוטרים הלויים לפניכם"**.

אבל **עכשיו — אין מעמידין שוטרים** **אלא מישראל**. שנאמר **"והשוטרים הרבים"** [היינו ישראל, שהם רבים מן הלויים] **בראשיכם**.

מתניתין:

משנה זו היא כדעת רבי מאיר, הסובר שמעשר ראשון אסור באכילה לזרים.

א. **בת ישראל שניסת לכהן — תאכל בתרומה**.

ואף אם **מת בעלה הכהן**, ויש לה **הימנו בן — תאכל בתרומה** בשביל הבן.

שנאמר **"ויליד ביתו [של כהן] — הם יאכלו בלחמו"**. ודרשינן: **"יאכילו בלחמו"**.

שעמדו וקצצום כשאמר להם נבוכדנצר **"שירו לנו משיר ציון"**, והם אמרו: **"איך נשיר את שיר ה' על אדמת נכר"** — ולא היו יכולים לשיר בכלי. ואף שעיקר שירה בפה — מכל מקום, איכא מצוה בכלים, ולפי שלא מצא שם ראויים לשיר, עמד וקנסם.

7. ומתוך שידע רבי עקיבא שמעיקר הדין עשה כן, לכן מנע ממנו לקחת את המעשר [אחרונים].
8. כתבו התוספות, באמת עלו לויים עמו, כמבואר במשנה ריש פרק עשרה יוחסין, וכן מבואר בכתוב **"ויקומו ראשי האבות ליהודה ובנימין והלויים"**, אלא שהיו קצוצי בהונות —

ואם חזרה וניסת ללוי [שהוא נחשב כזר לגבי תרומה], ובנה מן הכהן עדיין קיים — הרי זו תאכל רק במעשר, בשביל בעלה.

אבל בתרומה, לא תאכל. כי מאחר שניסת לזר, חזרה ונעשית זרה, ואינה אוכלת בשביל בנה מכהן.

ואף אם מת בעלה הלוי ויש לה חימנו בן — תאכל במעשר בשביל בנה מלוי. (9) (10)

ואם חזרה, זו שיש לה בן מן הכהן ובן מן הלוי, וניסת לישראל — לא תאכל לא בתרומה ולא במעשר.

כי נישואיה לזר, פוסלין אותה מן התרומה ומן המעשר שיש לה לאכול בשביל בניה.

ואם מת בעלה הזר ויש לה חימנו בן — לא תאכל לא בתרומה ולא במעשר גם אחר מיתתו.

כי הבן שיש לה מישראל פוסלה מלאכול בתרומה בשביל בנה שיש לה מכהן, ופוסלה מלאכול במעשר בשביל בנה שיש לה מהלוי.

ואם אחר כך מת בנה מישראל, ובנה מן הלוי עדיין קיים — תאכל במעשר בשביל בנה מלוי.

אך לא תאכל בתרומה בשביל בנה מכהן שעדיין קיים, כי הבן מן הלוי פוסלה.

ואם מת אף בנה מלוי — תאכל בתרומה מכח בנה שיש לה מכהן.

ואם מת אף בנה מכהן — לא תאכל לא בתרומה ולא במעשר, כי הרי בת ישראל היא.

ב. בת כהן שניסת לישראל — לא תאכל בתרומה, כי נישואיה לזר, פוסלין אותה מלאכול בתרומת בית אביה.

ואף אם מת בעלה הישראל, ויש לה חימנו בן — לא תאכל בתרומה, כי הבן שיש לה מישראל, פוסלה מתרומת בית אביה.

חזרה, וניסת ללוי — תאכל במעשר משום בעלה. ואין הבן שיש לה מן הישראל, שנשאה תחילה, פוסלה מן המעשר.

אך בתרומת בית אביה אינה אוכלת, בגלל הבן שיש לה מישראל, ועוד נוסף לה פסול משום נישואיה ללוי.

ואף אם מת הלוי, ויש לה חימנו בן — תאכל במעשר בשביל בנה מלוי.

9. אבל בתרומה, לא תאכל בשביל בנה שיש לה מכהן, כי בנה מן הלוי הוא פוסלה מלאכול בתרומה בשביל בנה מכהן.

10. ביאר רש"י: שהרי יש לה זרע מן הזר [הלוי]. וכתוב "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה". ואף על גב שהפסוק הזה בבת כהן כתיב,

מרים ממנו בגמרא גם בת ישראל האוכלת בשביל בנה כהן, וניסת לזר, ומת, שחוזרת ואוכלת בשביל בנה.

ולכן, כמו בת כהן שיש זרע מישראל, שאיננה חוזרת לאכול בתרומת בית אביה, כך גם בת ישראל האוכלת בשביל בנה כהן, אם יש לה אחר כך זרע מלוי או מישראל — איננה חוזרת לאכול בתרומה בשביל בנה מהכהן.

שתחילה היו לה שני בנים מן הלוי ומן ישראל, ועדיין קיימים הם.

מת בנה של זו מן הכהן, שהיה מאכילה עד עתה בתרומה — **לא תאכל בתרומה**, שהרי מת מי שהאכילה.

ואף בתרומת בית אביה לא תאכל, שהרי יש לה בן מלוי ובן מישראל, הפוסלים אותה.

אבל במעשר, תאכל בשביל בנה הקיים מן הלוי, ואין הבן שהיה לה תחילה מן הישראל פוסל אותה.⁽²⁾

אך בתרומת בית אביה אינה אוכלת, בגלל הבן שיש לה מישראל, וכן משום הבן שיש לה מן הלוי.

חזרה וניסת לכהן, כאשר יש לה בנים מן הישראל ומן הלוי — **תאכל בתרומה**.⁽¹⁾

זאת, על אף שקודם נישואיה לכהן, היו לה שני בנים מאנשים שהם "זרים" בתרומה, ועדיין הבנים קיימים.

ואף אם **מת בעלה הכהן**, ויש לה **חימנו בן** — **תאכל בתרומה** מכח הבן הזה, ואף

אבל אם נישאת תחילה לישראל ויש לה חימנו בן, וניסת אחר כך ללוי ומת, ויש לה חימנו בן — אין הבן שהיה לה תחילה מן הזר פוסל מלאכול בשביל בנה מלוי, כמבואר בחלק השני של משנתנו.

ולשון הרמב"ם [תרומות ו יט]: בת ישראל [שינה מלשון משנתנו המדברת בבת כהן, ראה ערוך לנר כאן] שנשאת לישראל תחילה, ויש לה ממנו בן, וחזרה ונשאת לכהן — אוכלת בתרומה.

מת, ולה ממנו בן, אוכלת מפני בנה האחרון, שהרי הוא מאכילה כמו שהאכילה אביו.

והרדב"ז, הנזכר בהערה הקודמת, כתב: כיון שנשאת לכהן, היא קנין כספו של כהן. ואפילו מת הכהן ויש לה זרע ממנו, הרי אוכלת בשביל זרע הכהן. דסלקא דעתך אמינא, העמד את הזרע מישראל מול הזרע מהכהן, ולא תאכל. קא משמע לך, שהבן עומד במקום אביו, ואוכלת.

ובים של שלמה כתב בטעם הדבר: ובנה הראשון אינו פוסל לה כמו ברישא, משום דחשבינן לה כאילו עדיין היא ברשות הכהן, שהרי הבן עומד במקום האב, כן ראיתי בדברי הרמב"ם [נראה הערה לעיל בחלק הראשון של משנתנו, בהבנת דברי רש"י שם].

1. וכן שנינו לגבי מעשר: ניסת ללוי תאכל במעשר, אף שיש לה בן מן הישראל.

וכתב הרדב"ז [תרומות ו יט]: מחלוקה זו אנו למדים שאף על פי שהיא בת ישראל ויש לה זרע מישראל, הוא אינו מעכב אותה מלאכול בתרומה, שהיות ונשאת לכהן היא קנין כספו של הכהן. וראה בהערה הבאה.

2. מתבאר במשנתנו:

בת ישראל הנישאת תחילה לכהן, ויש לה חימנו בן, ונישאת אחר כך לזר ויש לה חימנו בן — הרי הבן מן הזר פוסל מלאכול בשביל בנה מכהן, כמבואר בחלק הראשון של משנתנו.

אבל **בת כהן** שנישאת תחילה לישראל, ויש לה חימנו בן, ונישאת אחר כך לכהן, ומת, ויש לה בן גם מהכהן — אין הבן הישראל שהיה לה תחילה מן הישראל [ה"זר" בתרומה], פוסלה מלאכול בשביל בנה מכהן, כמבואר בחלק השני של משנתנו.

וכן לגבי מעשר, אם נישאת תחילה ללוי ויש לה חימנו בן, ונישאת אחר כך לזר, ויש לה חימנו בן, הרי הבן מן הזר פוסלה מלאכול מעשר בשביל בנה מלוי, כמבואר בחלק הראשון של משנתנו.

ואם מת בנה גם מלוי — לא תאכל במעשר, שהרי מת מי שהאכילה.⁽³⁾

אך עדיין בתרומת בית אביה לא תאכל, שהרי עדיין קיים הבן מן הישראל, ופוסלה.

אבל אם מת גם בנה מישראל — הרי זו חוזרת לבית אביה, לאכול בתרומתו.

ועל זו נאמר "ושבה אל בית אביה כנעוריה. מלחם אביה תאכל".

גמרא:

שנינו במשנה: בת ישראל שניסת לכהן. מת, ולה הימנו בן, תאכל בתרומה. ניסת ללוי, מת, ולה הימנו בן. מת בנה מלוי — תאכל בתרומה.

והוינן בה: זה ששנינו במשנה, בת ישראל שיש לה בן מן הכהן, והאכילה בתרומה, ואחר כך ניסת ללוי שהוא "זר" בתרומה, ונפסלה מן התרומה, ואחר כך מת בעלה הלוי שהוא "זר" בתרומה, ששנינו במשנתנו דהדרא אכלה, שהיא חוזרת לאכול בתרומה

משום בנה הכהן — מנלן?⁽⁴⁾

אמר רבי אבא אמר רב: למדנו זאת מאות וי"ו מותרת. שיכול היה הכתוב לומר "בת", אך הוסיף הכתוב אות וי"ו, ואמר "ובת", כדי ללמדנו מהיתור את ההלכה הזאת.

שנאמר "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, וזרע אין לה — ושבה אל בית אביה".

ויכול היה לומר "בת כהן כי תהיה אלמנה".

והוספת האות וי"ו, באה לרבות את האשה האוכלת בשביל בנה, שהיא שבה לאכול בתרומה, כשמת הזר שניסת לו, אשר פסלה מן התרומה.

ותמהינן: כמאן היא משנתנו? האם רצונך לומר שמשנתנו היא כרבי עקיבא, דדריש ווי [הדורש את יתור האות וי"ו], ולא כחכמים, שאינם דורשים את יתור האות וי"ו? ⁽⁵⁾

ומשנינן: אפילו תימא, אפשר לומר שמשנתנו — רבנן היא.⁽⁶⁾

ללוי, שפסלוה מן התרומה, מנין שהיא חוזרת אחר מיתתו לאכול, כשכל כחה באכילת תרומה הוא מכח הבן שיש לה מכהן.

5. בסנהדרין נא ב: אמר לו רבי עקיבא: ישמעאל אחי! "בת ובת" ["ובת כהן כי תחל לזנות את אביה היא מחללת באש תשרף"] אני דורש.

6. בתוספות לעיל סח ב ד"ה כמאן, תמהו: מיהם רבנן החולקים על רבי עקיבא, וראה מה שביארו שם.

וראה עוד באוסף חידו"ת להגר"א קוטלר "בענין יבם פוסל ולא מאכיל".

ובערוך לנר צידד לומר, שהחילוק בין הרישא לסיפא הוא משום שהרישא מדברת בבית ישראל, והסיפא בבית כהן. וביאור דבריו, שאף לענין מעשר מועיל מה שהיא בת כהן, כיון שכהן אינו זר לגבי מעשר.

3. ברש"י כתב: דפסיל לה לוי. וכתב ב"י שרש יעקב" שצריך לומר "בנה מלוי".

4. ברש"י מבואר, ששאלת הגמרא אינה משום הבן שיש לה מן הלוי ופסלה, אלא על הנישואין

הלימוד הראשון:

אמר רב חסדא אמר רבינא בר שילא: מאי קרא? מנין לנו מהכתוב, שאינה שבה לבית אביה אפילו לחזה ושוק, אלא רק לתרומה? (7)

שנאמר "ובת כהן כי תהיה לאיש זר — היא בתרומת הקדשים לא תאכל". והיה לו לכתוב לומר "היא בקדשים לא תאכל", ומעצמנו היינו יודעים שהכוונה היא לתרומה, היות ובתרומה הכתוב מדבר.

אלא, באה תוספת המילה "תרומת" — ללמדך:

במזמור מן הקדשים, בחזה ובשוק, ה"מורמים" מן השלמים — לא תאכל לעולם.

שעיקר הכתוב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר היא בתרומת הקדשים לא תאכל" בא לומר שאשה הנבעלת לפסול לה, הרי היא פסולה מן התרומה.

ואולם, אילו בא הכתוב ללמדנו רק דבר זה, הוא היה אומר "היא בקדשים לא תאכל".

והיות והוסיף הכתוב ואמר "היא בתרומת הקדשים לא תאכל", יש לנו ללמוד מכאן, שיש אשה אחרת שכן אוכלת בקדשים [תרומה] אך אינה אוכלת ב"תרומת" הקדשים.

ואיזו היא? זו בת כהן, שנישאת לישראל, ומת בעלה, שהיא שבה לאכול ב"קדשים" עצמם, דהיינו בתרומה.

ואין הלימוד מהאות וי"ו המיותרת, אלא כולא, כל המילה "ובת" — קרא יתירא הוא. ומיתור המילה כולה אנו למדים זאת.

שהרי בפסוק הקודם כתוב "ובת כהן כי תהיה לאיש זר, היא בתרומת הקדשים לא תאכל".

והיה לו לכתוב לומר בהמשך "וכי תהיה אלמנה", ולא היה צריך לומר "ובת כהן כי תהיה אלמנה", כי מאליו הוא מובן שהכתוב מדבר בבת כהן, היות שבבת כהן הכתוב מדבר לפני כן.

תנו רבנן: בת כהן שנישאת לישראל, כשהיא חוזרת לאכול בתרומה אחר מיתר בעלה —

הרי זו חוזרת לאכילת תרומה שהיתה אוכלת בבית אביה.

ואולם, אינה חוזרת לאכילת בשר חזה ושוק, שהם חלק הכהנים מקרבנות השלמים, שהיתה אוכלת בבית אביה, וכמו שאמר הכתוב "ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה — תאכלו אתה, ובניך, ובנותיך אתך".

וטעמו של דבר, היות והיא נפסלה מלאכול בהם משעה שנישאת לישראל, אבל אם יש לה ולד מכהן, הרי היא חוזרת ואוכלת בחזה ובשוק, מכוחו של בנה הכהן.

ומביאה עתה הגמרא את דבריהם של חמשה אמוראים, הלומדים בחמשה לימודים שונים מדברי הכתוב, את המקור לכך שאין בת כהן חוזרת לאכילת חזה ושוק, אלא רק לאכילת תרומה.

7. ראה בהערה לקמן על דברי הגמרא: "מלחם" ולא כל לחם.

אך אינה שבה לאכול ב"תרומת" הקדשים, בחזה ושוק המורמים מהקדשים. היות ומאכילת חזה ושוק — היא נפסלה לעולם.

הלימוד השני:

רב נחמן אמר בשם רבה בר אבוא, כך הוא הטעם שאינה חוזרת לחזה ושוק:

כיון שאמר הכתוב "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, ושבה אל בית אביה כנעוריה. מלחם אביה תאכל", ולא אמר הכתוב "לחם אביה תאכל", מלמד הכתוב:

רק "מלחם", ממקצת לחם אביה תאכל, ולא כל לחם אביה תאכל —

פרט לחזה ושוק, שאינה שבה לאכול בו, לעולם.⁽⁸⁾

מתקף לה רמי בר חמא לדברי רב נחמן משמו של רבה בר אבוא: מנין לך שבא הכתוב הזה לומר שאינה חוזרת לאכילת חזה ושוק?

ואולי, **אימא**, אמור כך: לא בא הכתוב "מלחם אביה תאכל" למעט בת כהן מאכילת חזה ושוק, אלא בא הכתוב לומר: **פרט לענין הפרת נדרים** על ידי האב —

וללמד, שאם היא היתה נערה, שאביה מפר נדריה, היא אינה חוזרת אליו אחר שיצאה מרשותו על ידי נישואיה לבעלה, ואינה דומה לאכילת תרומה, שבזה היא כן שבה אליו.

וכך דרשינן: "מלחם אביה תאכל", ולא כל לחם אביה — שאין האב יכול להתיר את בתו לאכול בלחמו אם נדרה ממנו, כי משעה שהיא נישאת, היא יצאה מרשותו, ושוב אינו יכול להפר נדריה.⁽⁹⁾

אמר תירץ רבא: אין אנו צריכים לפסוק מיוחד כדי ללמד שאינה חוזרת להפרת נדרים, היות שכבר פסקה **תנא דבי רבי ישמעאל**, מן הסברא ובלי פסוק, שנערה היוצאת מרשות אביה בנשואיה לבעלה, שוב אינה שבה לבית אביה להפרת נדרים.

דתנא דבי רבי ישמעאל: כתיב בפרשת הפרת נדרים, אחר שביאר הכתוב את דין הפרת הנדרים על ידי אביה, ואת דין הפרת נדרים על ידי בעלה:

"ונדר אלמנה וגרושה [שכבר אינה ברשות האב משנישאת, ואינה ברשות הבעל משהתגרשה] — כל אשר אסרה על נפשה, יקום עליה" —

מה תלמוד לומר?

נאמר "ושבה אל בית אביה, כנעוריה". וכמו כן בהפרת נדרים גם נאמר "כנעוריה בית אביה" — היה מקום לומר, ש"שבה אל בית אביה כנעוריה" בא לענין הפרת נדרים. והוצרך הכתוב להמשיך ולומר "מלחם אביה תאכל", לומר שלענין זה לבד היא שבה אל בית אביה, ולא לענין הפרת נדרים. ולפי זה "מלחם אביה

8. כתב רש"י: והאי "לחם" כל מאכל משמע, כדכתיב: בלשצאר מלכא עבד לחם רב, להכי איצטריך מיעוט.

9. ריטב"א. והקדן אורה ביאר: היות שבענין אכילת תרומה של בת כהן שניסת לזר, ומת —

למה צריך הכתוב ללמדנו שיקומו נדריה? וכי מי יכול להפר לה?

והלא היא מוצאה מכלל הפרתו של אב, מאחר שנישאת, ואף אם נתאלמנה או התגרשה מהבעל.

וכמו כן היא מוצאה גם מכלל הפרתו של בעל, כיון שהתגרשה ממנו.

ואם כן, מי יפר לה?

ולמה היה הכתוב צריך לומר "כל אשר אסרה על נפשה יקום עליה"?

אלא, לעולם, אין הכתוב בא ללמדנו על נדרי אשה שנישאת ויצאה לגמרי מרשותו של אב. לפי שהיא ודאי אינה שבה לרשות האב אף לאחר שנתאלמנה או התגרשה.

אלא, הכתוב מדבר בנערה אשר נתאלמנה או התגרשה קודם נישואיה הגמורים, וכגון —

שנינו במשנה בכתובות מח א: לעולם הנערה [או הקטנה] היא ברשות האב עד שתכנס לרשות הבעל לנשואין [כלומר: שתכנס לחופה לשם נשואין שתהא מסורה לרשות הבעל].

מסר האב את בתו המאורסת לשלוחי הבעל [שבאו לקחתה כדי שיכניסנה הבעל לחופה] הרי היא כבר ברשות הבעל [והרי הוא יורשה, ומיטמא לה אם הוא כהן, ומיפר נדריה לבדו בלא האב, כמו נשואה].

הלך האב עם שלוחי הבעל, או שהלכו שלוחי האב עם שלוחי הבעל, הרי היא עדיין ברשות האב.

מסרו שלוחי האב לשלוחי הבעל — הרי היא ברשות הבעל.

ואת המקור לדין "מסירה לרשות הבעל", למדוהו שם בגמרא מן המקראות.

הרי שמסר האב את בתו המאורסת לשלוחי הבעל, שבאו לקחתה כדי להכניסה לחופה.

או שמסרו אותה שלוחי האב לשלוחי הבעל, ונכנסה לרשותו לענין הפרת נדרים.

ונתארמלה או נתגרשה בדרך אל הבעל, ולא הכניסה לחופה.⁽¹⁰⁾

האיך אני קורא בה עתה, לאחר שנתאלמנה, לענין הפרת נדרים?

האם אני קורא בה "בית אביה" של נערה זו, שעדיין היא נחשבת כמצויה בבית אביה, הואיל ועדיין לא יצאה לגמרי מרשותו, ויפר עכשיו האב את נדריה.

או שאני כבר קורא בה "בית בעלה" נערה של זו.

והרי היא כשאר אלמנה מן הנישואין, שאין האב מיפר את נדריה?

תאכל" אינו בא למעט "מלחם" ולא כל לחם, אלא משמעותו היא שהנערה שבה אל בית אביה כנעוריה רק לענין זה שמלחם אביה תאכל, ולא לענין הפרת נדרים.

10. כתבו התוספות: היכא דנתאלמנה או נתגרשה הוא דאיצטריך קרא שאין האב יכול להפר, דהוה אמינא שתועיל כאן חזרה הואיל ולא היתה כאן יציאה גמורה. אבל כל זמן שלא

אלא, לכך בא המקרא הזה, כדי לומר לך: **כיון שיצאה שעה אחת מרשות האב**, ואפילו לא היתה זו יציאה גמורה, אלא רק נמסרה ל ידי האב לידי שלוחי בעלה — **שוב אינו יכול האב להפר**.

ומוכח מדברי רבי ישמעאל, שבפרשת נדרים עצמה כבר נלמד מהפסוק שהנערה הנשואה אינה חוזרת להפרת נדרים אל אביה, ואם כן, אין אנו צריכים עוד לפסוק מיוחד ללמדנו שאין הבת חוזרת לענין הפרת נדרים לבית אביה.

ולכן, הפסוק "מלחם אביה תאכל" הוא מיותר, ובא לומר "מלחם", ולא כל לחם, ללמד שאין הבת חוזרת לחזה ושוק.⁽¹¹⁾

הלימוד השלישי:

רב ספרא אמר, כך הוא הטעם שאין הבת חוזרת לבית אביה, אחר שניסת ומת בעלה, לאכילת חזה ושוק:

כיון שאמר הכתוב "ושבה אל בית אביה כנעוריה, **מלחם אביה תאכל**", הרי למדת: אל הלחם לבד היא חוזרת [והיינו, תרומת דגן], ולא אל הבשר של חזה ושוק.

הלימוד הרביעי:

רב פפא אמר: יש ללמוד שאינה חוזרת לאכילת חזה ושוק מדברי הכתוב "**מלחם אביה תאכל**" —

שמשמעותו היא: רק את לחם חקנוי לאביה, תרומה, תאכל —

פרט לחזה ושוק, שאינו קנוי לאביה, אלא — **משלחן גבוה קא זכו בו הכהנים**.

שהתרומה קנויה לכהנים להיות ממנו ממש, שאינה שיירי שלחן המלך. אבל שיירי קדשים, הרי הם כ"משאת מאת פני אלהים", שהן שיירי שולחנו, ואינם ממנו של הכהנים.⁽¹²⁾

הלימוד החמישי:

ורבא אמר: מכאן יש ללמוד שאינה חוזרת לאכילת חזה ושוק, לפי שנאמר "**ואת חזה התנופה ואת שוק התרומה — תאכלו אתה ובניך ובנותיך, אתך**".

מלמד הכתוב "אתך", שאין הבנות אוכלות אלא **בזמן שהן אתך** [עם האב הכהן], ולא כשיצאו מאתך, כנשואיהן לבעליהן.

אמר רב אדא בר אהבה: תנא בברייתא:

כשהיא — בת כהן הנישאת לישראל — חוזרת לבית אביה לאכול בתרומתו, הרי היא חוזרת רק לתרומה, ואינה חוזרת לאכול בחזה ושוק שהיתה אוכלת כשהיתה בבית אביה.

אבל אם היתה בת ישראל שיש לה בן מכהן, ואכלה מכח בנה הכהן בתרומה ובחזה ובשוק, ונפסלה אחר כך מאכילת תרומה

11. דברי רבא ורבי ישמעאל נתבארו על פי התוספות.

12. רש"י. והמאירי כתב: התרומה ממון כהן היא עד שיכול לקדש בה את האשה, והוא

נתארמלה פשיטא דאין יכול להפר, מכיון שמסר האב לשלוחי הבעל, ראה שם.

ואולם מדברי רש"י בכתובות מט א ד"ה אלא הרי שמסר, נראה שהוא מפרש באופן אחר.

וחזה ושוק על ידי נישואיה לזר, ומת בעלה הזר, והיא חוזרת **בשביל בנה** מן הכהן, הרי היא חוזרת לתרומה ואף לחזה ושוק.

כי כל חמשת המיעוטים שאינה חוזרת, נאמרו רק בבת כהן שחוזרת בלי ולד מישראל, אך לא באוכלת מחמת בנה הכהן.

אזל [הלך] **רב מרדכי, אמרה להך שמעתא** דרב אדא בר אהבה, **קמיה** [לפני] **דרב אשי**.

אמר, הקשה לו רב אשי: והרי **מחיבא קא מתרביא**? מהיכן אנו מרבים את בת ישראל האוכלת מכח בנה הכהן, לומר שהיא חוזרת לאכול בתרומה ובחזה ושוק לאחר נישואיה לזר? —

הרי מרבים אנו זאת מיתור המילה "ובת" בפסוק "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה ושבה אל בית אביה". שפסוק זה בא לרבות את בת ישראל האוכלת מכח בנה הכהן, שיהיה דינה כבת כהן החוזרת לבית אביה, כשאינן לה זרע מישראל, כמבואר לעיל בתחילת הסוגיא!

ופסוק זה עצמו, הרי הוא המקור לחזרת בת כהן לאכול בתרומת בית אביה.

וכיון שדין החזרה לאכילה בתרומה של בת ישראל האוכלת בשביל בנה הכהן, נתרבה מאותו הכתוב המלמד על חזרה של בת כהן לבית אביה —

מי עדיפא לה בת ישראל האוכלת בשביל בנה, **מינה**, מבת כהן החוזרת לבית אביה?!

כיצד זה יתכן, שתהא בת ישראל האוכלת מכח בנה הכהן, חוזרת לאכול אפילו בחזה ובשוק. ואילו בת כהן החוזרת לבית אביה — אינה חוזרת לחזה ושוק?!

ומשנינן: **התם** — בבת כהן, האוכלת משום אביה, וחוזרת אליו — **כתיבי מיעוטי**, המלמדים שלא תשוב לחזה ושוק.

אבל **הכא** — בבת ישראל האוכלת בשביל בנה הכהן — **לא כתיבי מיעוטי**.

שהרי כל חמשת המיעוטים שנאמרו לעיל, שלא תאכל בת כהן החוזרת לבית אביה בחזה ושוק — נאמרו לגבי בת כהן האוכלת משום אביה, ולא נאמרו לגבי בת ישראל האוכלת מכח בנה הכהן.

שנינו במשנה: **בת כהן שניסת לישראל:**

דין יבום נוהג רק כאשר מת הבעל בלי בנים, אבל אם היו לו בנים, אין אשתו זקוקה ליבום.

ואם נישאת אשה לבעל אחד והיה לה ממנו בנים, ונישאת אחר כך לבעל אחר ולא היו לה בנים ממנו, אין בניה מן הראשון פוטרים אותה מיבום.

ולהלן, קוראת הברייתא, לענין זה: לא עשה בה הכתוב ולד מן הראשון — כולד מן השני.

ואם היו לבעלה בנים בשעת מיתתו, ונפטרה מן היבום, ואחר כך מתו הבנים, אין היא שבה להיות זקוקה ליבום.

משולחן גבוה. ואינו מקדש בהם את האשה כמו שביארנו במקומו [קידושין נב ב].

שקראוהו כאן "לחם הקני לאביה". אבל חזה ושוק, ושאר מיני קדשים, אינו זוכה בו אלא

המת עליה [כגון שתקרא "אשת כהן"] עד שתנשא לבעל אחר, שאז שמו של השני עליה, ולא שמו של הראשון, ואפילו ימות השני ישאר עליה רק שמו של השני, ולא של הראשון.

הנחה שניה – אשה שיש לה בן מבעל ראשון, ונישאת לבעל שני, ומת בעלה השני ללא בנים, היה מקום לומר שהבן שיש לה מבעלה הראשון נחשב עתה כממשיך את שמו של הבעל השני עליה, ולא נחשב שנמחה שמו של בעלה השני מישראל, לפי שהיא נשארה אלמנה ממנו עם בן [אם כי אין זה בנו של הבעל השני].

והנחה זו מתבססת על ההנחה הראשונה, שרק שמו של בעלה השני עליה, ולא שמו של בעלה הראשון, ולכן היה מקום לומר שלא נמחה שמו של בעלה השני, לפי ששמה הוא "אלמנתו של השני" בלבד, ולא למנה זו יש בן!

אלא באה התורה, ושללה הנחה זאת.

שמא תאמר: למה לי קרא לפסול את בת כהן המעוברת בולד ישראלי, ולומר שאינה אוכלת בתרומה?

והלא דין הוא, הרי מלימוד של קל וחומר מדין יבום, יכולים אנו ללמוד דין זה שהעובר מישראל מונע אותה לשוב אל בית אביה, ואין צורך בדרשה מהכתוב ללמוד דין זה –

שהרי אם נישאה אשה לבעל ראשון והולידה לו בן, ומת בעלה הראשון, ונישאה לבעל שני, ומהבעל השני לא היו לה בנים – הרי היא זקוקה ליבום.

וקוראת הברייתא, לענין זה: עשה בה הכתוב בנים מתים כבנים חיים.

דהיינו, שלגבי הפטור מיבום – אם היו לו בנים בשעת מותו, ופטרו את אשתו מהיבום, ולאחר מכן מתו בניו, נחשב הדבר כאילו הבנים שלו עדיין חיים, ואין אשתו נופלת ליבום עוד.

כתיב בענין אכילת תרומה של בת כהן הנישאת לישראל, ומת בעלה או גירשה: "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה כנעריה, מלחם אביה תאכל".

תנו רבנן: דרשו חכמים את המקרא הזה, כך –

"ושבה אל בית אביה" – פרט לבת כהן שנישאה לישראל, ומת בעלה, והרי היא עתה שומרת יבם לאחי בעלה, הישראל.

שהיות והיא אגודה בו, היא אינה יכולה לשוב לבית אביה, ולכן היא אינה אוכלת בתרומה.

"כנעוריה" – כשהיא ריקנית כמו בזמן נעוריה –

פרט לבת כהן שהיא מעוברת מישראל, שאינה אוכלת בתרומה, היות ואינה ריקנית כימי נעוריה, אלא היא מלאה בעובר ישראלי.

הגמרא מניחה בסוגיא דלהלן שתי הנחות יסוד.

הנחה אחת – אשה שיש לה בן מבעלה, ומת הבעל, ממשיך הבן את שמו של בעלה

ובכל זאת, עשה בו הכתוב את העובר –
כילוד.⁽¹³⁾

שהרי יבמה שהיתה מעוברת מבעלה בשעת
מיתתו – אינה מתייבמת כל זמן שהיא
מעוברת, לפי שנחשב היותו של העובר
במעיה, כאילו יש לבעלה המת בן.⁽¹⁴⁾

ואם כן, קל וחומר שיפסול העובר הישראלי
את בת כהן בתרומה –

כי תרומה, שהיא מקום שעשה בו הכתוב את
הולד מן הבעל הראשון, כאילו הוא וולד מן
הבעל השני, שמת בלי בנים – לפוסלה מן
התרומה.

שהרי אם תנשא בת כהן לישראל, ויהיה לה
ממנו בן, הרי הוא פוסל אותה מאכילת
תרומה, משום שהוא מחשיב אותה כאילו
היא ממשיכה להיות נשואה לאביו, הישראלי.

ואם אחר כך היא נישאת לישראל שני, היה
מקום לומר שהיות ועתה היא נשואה לאדם

ואין אנו אומרים, כיון שאשה זאת נישאת
לבעל שני, ויש לה בן [מהבעל הראשון],
ומת הבעל השני והניח אחריו עתה אשה עם
בן, שייחשב הדבר כאילו הניח אשה עם בן
שלו, ואין היא זקוקה ליבום.

אלא, צריך שישאר ממנו עצמו בן, ואם לא
– זקוקה האשה להתייבם.

ומעתה, יש לנו לדרוש קל וחומר מיבום
לתרומה –

ומה ביבום, שהוא מקום שלא עשה בו
הכתוב את הולד שיש לאשה מן בעלה
הראשון, שייחשב כמו שהוא וולד מן בעלה
השני – לפוטרה בכך מן היבום.

שהרי אינה נפטרת מהיבום, אלא אם היה בן
לבעל השני. אך הבן שיש לה מבעלה
הראשון, אינו מועיל לפטור אותה מן היבום,
כשמת בעלה השני, למרות שהוא הניח
אחריו אשה שיש לה וולד.

ועיין היטב בלשון רש"י שדורש דרשה
מהפסוק "ובין אין לו" – עיין עליו בכל עניניו.
ודרשה זו אינה דרשת הגמרא, אלא לעיל
בתחילת פרק החולץ דרש ממנה ריש לקיש שאין
ביאת מעוברת או חליצתה מועילה אפילו אם
לבסוף הפילה, כיון שמעוברת היא בכלל "עיין
עליו".

ואילו הירושלמי [וכן מבואר בתוס' לעיל, לה
ב ד"ה והא] למד שהעובר פוטר מן היבום
מהפסוק "ולא ימחה שמו בישראל" – יצא זה,
שאינן שמו מחוץ!

וגדולי דורנו דנו באשה שהתעברה מזרע
בעלה לאחר מותו, בהפריה מלאכותית, אם היא
פטורה בכך מן היבום.

13. ונלמד דין זה מהכתוב "ובן אין לו" – עיין
עליו בכל ענינים. לשון רש"י.

14. תמה רבי עקיבא איגר, הרי לעיל, בתחילת
פרק החולץ, מבואר שאין העובר פוטר אותה מן
היבום עד שהוא יוצא לאויר העולם.

ותירצו האחרונים, שאין הולד פוטר עד שיצא
לאויר העולם, הוא כל עוד היותו עובר. אבל
משנולד, נחשב הדבר כאילו הוא פוטר משעה
שנפלה ליבום.

ועוד ביארו האחרונים, שאין העובר פוטר עד
שיצא לאויר העולם, הוא איסור להנשא לשוק
עד שיבורר הדבר שהעובר הוא בן קיימא, כי אם
הוא נפל אין הוא בכלל עובר הפוטר, אבל
הפטור מיבום היא כבר בהיותו עובר.

אחר, אין היא נחשבת עוד כמי שנמצאת בביתו של בעלה הראשון [נכאמור בהקדמה לעיל, שהניחה הגמרא, שיש כח בנישואין לבעל השני לבטל לגמרי את שיוכה לבעל הראשון]!

ובכל זאת, אם ימות בעלה הישראלי השני ללא בנים — אין אומרים, כיון שהיא עתה אלמנתו של בעלה השני, ומנשואיה השניים אין לה ולד, הרי היא חוזרת מנשואי הבעל השני אל בית אביה לאכול בתרומה.

אלא, מתחשבים אנו בבנה הישראלי שיש לה מבעלה הראשון, כאילו יש לה ולד מהבעל השני [נכאמור בהקדמה, בביאור ההנחה השניה של הגמרא], ואין אני קורא בה "כי תהיה לאיש זר, וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה" —

אם כן, אינו דין שאם יש בה עובר ישראלי מבעלה הראשון הישראלי, שנעשה את העובר שיש בגופה מישראל — כאילו יש לה בן ישראל ילוד, המונע אותה מאכילת תרומה?!

וכיון שיש אפשרות ללמוד את דין העובר שהוא כילוד בקל וחומר מיבום, מדוע הוצרכנו ללמוד אותו בדרשה מהפסוק?!

ומשנינן: לא! אין אפשרות ללמוד את דין העובר בתרומה מיבום, כי יש פירכא לקל וחומר זה. ולכן צריך הכתוב בתרומה ללמדנו, שהעובר דינו כילוד לפוסלה מן התרומה.

כי יש לדחות את הקל וחומר, כך:

מה לי, כיצד יכול אני לדמות דין עובר בתרומה לדין עובר ביבום?

כי זה שעשה הכתוב את העובר כילוד לענין יבום, סיבת הדבר היא —

שהרי עשה בו הכתוב ביבום, אפילו בנים מתים, שמתו לאחר נפילה לייבום — כאילו הם בנים אשר עדיין חיים המה.

שהרי אינה חוזרת היבמה להיזדקק ליבם לאחר מיתתם של בניו. (15)

אבל, האם נעשה עובר כילוד לענין תרומה, שלא עשה בה הכתוב בנים מתים כבנים חיים!

שהרי רק בנים חיים שיש לה מן הישראל הראשון פוסלים אותה, אך אם מתו הבנים, אין דינם כחיים, אלא היא חוזרת אל בית אביה לאכול בתרומה. (16)

ומאחר שאין אנו יכולים ללמוד שהעובר פוסל מקל וחומר, לכן —

תלמוד לומר: "בנעוריה" — פרט למעוברת.

ומוסיפה ומבארת הגמרא:

ואיצטריך למיכתב "בנעוריה", למעוטי בת

שם וברש"י.

16. לקמן בעמוד ב נלמד דין זה מהפסוק.

15. לקמן בעמוד ב מביאה הגמרא מקור לדין זה מ"דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום", ראה

כהן שהיא מעוברת מישראל, שהיא נפסלת מן התרומה.

ואיצטריך גם למיכתב "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה" — למעוטי ולד מישראל, שהולד פוסלה. (17)

היות דאי כתב רחמנא "וזרע אין לה" בלבד — הייתי אומר שהוא פוסלה, היות דמעיקרא, לפני שנישאה בת כהן לישראל, היא היתה חד גופא [גוף אחד].

ואילו השתא, משילדה, הרי היא תרי גופי [שני גופים]. ולפיכך היא נפסלת.

אבל מעוברת, דאף מעיקרא היתה חד גופא, והשתא כשהיא מעוברת היא גם כן חד גופא —

אימא תיכול. הייתי אומר שתאכל בתרומה ולא תיפסל.

לכן צריכא לומר "כנעוריה", על אף שכתוב "וזרע אין לה".

ואי כתב רחמנא רק "כנעוריה" למעוטי מעוברת, הייתי אומר:

דוקא זו אינה אוכלת, כיון דמעיקרא היתה האשה גופא פריקא, גוף ריקן, (1) והשתא משנתעברה, נעשית האשה גופא מליא, גוף מלא, ולכן היא נפסלת.

אבל אם זרע אין לה — הייתי אומר שזרע אינו פוסל אותה, משום דמעיקרא, היתה גופא של האשה פריקא, ריק, ואף השתא,

כשילדה, גופא של האשה הוא עתה — פריקא, ריק.

ולכן, אימא, הייתי אומר שלא יפסול הזרע את אמו.

לפיכך צריכא לומר גם "וזרע אין לה", יחד עם "כנעוריה".

לעיל בגמרא בעמוד א נתבארו שני חילוקים בין הפטור מיבום על ידי בן, לבין הפסול בתרומה על ידי בן מישראל:

א. האם בנים מתים הם כבנים חיים.

ביבום — בנים מתים הם כבנים חיים, לפוטרה מן הייבום.

ואילו בתרומה — אין הזרע מישראל פוסל אלא כשהוא חי.

ב. האם הולד מן הבעל הראשון הוא כולד מהבעל השני.

ביבום — אין הולד מן הראשון כולד מן השני, שאינה נפטרת מיבום אלא כשיש לה בן מהשני.

ואילו בתרומה — הזרע פוסל, בין שהיה הזרע מנישואיה הראשונים לישראל, ובין שהיה מנישואיה האחרונים לישראל.

ומביאה הגמרא עתה כמה שאלות, ששאל רב יהודה מדאסקרתא את רבא על שני החילוקים הללו, ואף ענה את התשובות לשאלות אלו.

17. על פי גירסת הב"ח.

1. ריק, כמו אילן סרק שאינו טעון פירות. רש"י.

ונותנת הגמרא **סימן** לדבר, לזכרון שאלותיו ותשובותיו של רב יהודה מדאסקרתא, המתבארות להלן —

אמר ליה רב יהודה מדאסקרתא, לרבא, את השאלות והתשובות דלהלן —

שתי שאלות ותשובות: **לא נעשה, ונעשה** — **במיתה**.

ועוד שתי שאלות ותשובות: **נעשה, ולא נעשה** — **בולד**.

אך לא היו השאלות בסדר הזה, אלא בסדר שונה.

והסימן לסידרן של השאלות והתשובות הוא:

יבום ותרומה, ושוב יבום ותרומה — **סימן**.⁽²⁾

וכך **אמר ליה רב יהודה מדאסקרתא** [שם מקום] **לרבא**:

תחילה הוא שאל אותו שתי שאלות בענין החילוק שבין תרומה ליבום בענין "מתים כחיים" [שסימנם הוא "לא נעשה ונעשה במיתה"], כאשר השאלה הראשונה היא — "לא נעשה".

לא נעשה מתים כחיים לענין יבום, אלא, נאמר שאם מתו הבנים שהיו לה בשעת נפילתה ליבום, אין הם נחשבים כבנים חיים, ומשעה שמתו הבנים תיזדקק אשת המת להתייבם או לחלוץ.

ויש ללמוד זאת, מקל וחומר מתרומה —

שהרי בת כהן שיש לה זרע מישראל, הוא מעכב אותה מלאכול בתרומה. וכשמת הזרע של ישראל, היא שבה לאכול בתרומה, למרות שכבר נפסלה מאכילתה מחמת הזרע מישראל.

ואם כן, הדברים קל וחומר —

ומה בתרומה, שהוא מקום **שעשה** בו הכתוב **ולד מן הבעל הראשון** כאילו הוא ולד מן הבעל השני — **לפוסלה מן התרומה**.

שהרי שמו של בעלה הישראלי הראשון כבר אינו קיים עליה, אלא רק שמו של בעלה הישראלי השני. ובכל זאת היא נפסלת מן התרומה גם לאחר מיתת בעלה השני, משום שבנה מהראשון נחשב לענין זה כאילו היה בנה מהשני, היות ובעלה השני הניח אותה עם אשה ובן, כאשר שמו עליה.

ובכל זאת **לא עשה** עשה בה הכתוב בנים **מתים כבנים חיים**, לפוסלה מן התרומה.

יבום, שהוא מקום **שלא עשה** בו הכתוב ולד מן הבעל הראשון **בולד מן הבעל השני**, **לפוטרה מן הייבום** —

אינו דין שלא נעשה בו בנים **מתים כבנים חיים** לפוטרה מן הייבום, אלא תהיה חייבת להתייבם או לחלוץ משמתו הבנים —

והתשובה היא:

תלמוד לומר: "דרכיה של התורה — דרכי נועם הם.

וכל נתיבותיה — שלום".

2. ביאור הסימן: סדרת השאלות והתשובות מתחלקת לשתי שאלות על שני החילוקים,

הכתוב ולד מן הבעל הראשון כולד מן הבעל השני לפוטרה מן הייבום —

בכל זאת, עשה בו הכתוב בנים מתים כבנים חיים, לפוטרה מן הייבום.

תרומה, שהיא מקום שכן עשה בו הכתוב ולד מן הבעל הראשון כולד מן הבעל השני, לפוסלה מן התרומה —

אינו דין שנעשה בו בנים מתים כבנים חיים, לפוסלה מן התרומה! (4)

והתשובה היא:

תלמוד לומר "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, וזרע אין לה. ושבה אל בית אביה".

וזו, הא אין לה עכשיו זרע, והיא שבה לבית אביה.

ועתה מביאה הגמרא את שתי השאלות

ואשה זו, שהיה לה בן, ולא נזקקה ליבם, והלכה וניסת לשוק, ואחר כך מת בנה — אם תחייבנה עתה לחלוץ, הרי היא מתגנה בכך על בעלה, לפי שהיא נאסרת לו משמתו הבנים עד שעה שתחלוץ, ונמצא שהיא אסורה לבעלה משום זיקתה לבעל אחר בשעה שהיא יושבת תחתיו, ואין זה "דרכי נועם" של התורה.⁽³⁾

ושוב שאל שאלה שניה, שנעשה מתים כחיים לענין תרומה.

ונשוה את דין התרומה לדין היבום, שיהיו המתים כחיים:

ונעשה מתים כחיים לענין תרומה, כך שאפילו אם מת הזרע מן הישראל, לא תשוב בת כהן לאכול בתרומה, מקל וחומר מיבום, שהבן פוטרה מן הייבום אף לאחר מיתתו —

ומה ביבום, שהוא מקום שלא עשה בו

3. רש"י. ומלשונו משמע שאילו היא היתה צריכה לחלוץ היתה נעשית החליצה בעודה אשת איש. אך הריטב"א כתב שהיה צריך לגרשה, ורק אז לחלוץ לה, ובהוצאתה וחליצתה והחזרתה היא מתגנה על בעלה.

ושאלה זו אם ניתן לחלוץ ליבמה בעודה אשת איש, היא נידון לעיל בדף טז בראשונים ובאחרונים, בשומרת יבם שנישאה לאדם זר, שלא הפקיעו קידושיה את זיקתה, והרי היא צריכה חליצה, האם צריך בעלה לגרשה לפני החליצה, או שאפשר לחלוץ לה בעודה תחתיו.

4. ספר קובץ הערות נסתפק בגדר הלימוד מ"דרכי דרכי נועם", האם הוא סיבת הדין

וביחד הן ארבע שאלות וארבע תשובות: השאלה האחת היא על החילוק הראשון — במיתת הבן.

שהן שתי שאלות בענין מיתת הבן, הראשונה על יבום, והשניה על תרומה. דהיינו:

א. לא נעשה מתים כחיים — ביבום.
ב. נעשה מתים כחיים — בתרומה.
והשאלה השניה היא על החילוק השני — בולד.

שהן שתי שאלות בענין הולד, הראשונה על יבום, והשניה על תרומה, דהיינו:

א. נעשה ולד מן הראשון כולד מן השני ביבום.

ב. לא נעשה ולד מן הראשון כולד מן השני בתרומה.

והתשובות [נעשה ולא נעשה] על החילוק בולד בין יבום לתרומה:

השאלה הראשונה, "נעשה" בולד, היא:

ונעשה ולד מן הבעל הראשון בולד מן הבעל השני לענין יבום, ונאמר שאם נישאת האשה לבעל הראשון, והיה לה בן ממנו, ושוב נישאת לבעל שני, ואין לה הימנו בן, שתיפטר מן היבום, **מקל וחומר** מתרומה, שמצינו בה, שאפילו בן מישראל שיש לה מנישואין קודמים, פוסלה מאכילת תרומה —

ומה בתרומה, שהיא מקום **שלא עשה** בו הכתוב בנים **מתים** כבנים חיים לענין תרומה — בכל זאת, עשה בו הכתוב את הולד מן הבעל הראשון בולד מן הבעל השני — לפוסלה מן התרומה.

יבום, שהוא מקום **שעשה** בו הכתוב בנים **מתים** כבנים חיים, לענין יבום — אינו דין שנעשה בו את הולד מן הבעל הראשון בולד מן הבעל השני לפוטרה מן הייבום!?

תלמוד לומר "ובן אין לו", תלה הכתוב את הבן בבעל ולא באשה. והא אין לו לבעל השני בן.

והשאלה השניה היא "לא נעשה", דהיינו, להיפך, שיהיה דין התרומה כדין היבום,

שלא יפסלנה הולד מן הבעל הראשון:

ולא נעשה ולד מן הבעל הראשון בולד מן הבעל השני לתרומה!

ונאמר שבת כהן שנישאת לישראל, ויש לה הימנו בן, ושוב חזרה ונישאת לישראל אחר, ואין לה הימנו בן, הרי זו שבה לאכול בתרומת בית אביה, **מקל וחומר** מיבום, שאין הבן מן הנישואין הקודמים פוטר אותה מלהיזקק ליבום כשמת בעלה השני בלי בנים!?

ומה ביבום, שהוא מקום **שעשה** בו הכתוב בנים **מתים** כבנים חיים, לפוטרה מן הייבום — לא עשה בו הכתוב את הולד מן הבעל הראשון בולד מן הבעל השני לפוטרה מן הייבום.

תרומה, שהיא מקום **שלא עשה** בו הכתוב בנים **מתים** כבנים חיים לענין תרומה — אינו דין שלא נעשה בה את הולד מן הבעל הראשון בולד מן הבעל השני, לפוסלה מן התרומה.

והתשובה היא:

תלמוד לומר "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה, וזרע אין לה, ושבה אל בית אביה".

וזו — **הא יש לה זרע**, ולכן אינה שבה לבית אביה.

הדרן עלך פרק יש מותרות

אחר שעת נפילה, כאשר בשעת הנפילה לא היה בה דין יבום, אלא נפטרה כדין אשת אח שיש לו בנים.

ועיין בסוף עמוד הראשון במסכת יבמות בדברי התוס' בביאור הפטור של דרכי נועם, ובדברי האחרונים, ובברכת שמואל שם, המבאר ענין זה בהרחבה.

שאינה מתייבמת כשמת הבן, או אינו אלא גילוי שכן הוא דין היבום.

והגר"ש רוזובסקי זצ"ל הוכיח מלשון רש"י "הילכך, על כרחך מה שאמרה תורה שאין האשה מתייבמת אלא אם כן "ובן אין לו", בשעת מיתה קאמר, והרי יש לו" — שהוא גילוי לעיקר דין יבום, שלא יתכן שיחזור דין יבום

פרק האשה רבה

מתניתין

להלן במשנתנו, שתינשא האשה על פי העד רק אם תדייק בעצמה, ותבדוק בדיקות רבות כדי לאמת את עדות העד האחד, שאכן מת בעלה.⁽²⁾

האשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו, בא עד אחד,⁽³⁾ ואמרו לה: מת בעליך! שהעיד עד אחד על מיתת בעלה, והתירוה בית דין לינשא על פיו.

וניסת, והלכה ונישאה לאדם אחר על סמך עדותו —

ואחר כך בא בעלה, והתברר שנישאת לבעל אחר בשעה שהיתה אשת איש —

החמירו עליה חכמים, היות ומתברר עתה שלא בדקה היטב תחילה אם אכן מת בעלה לפני שנישאה — והטילו עליה את החומרות הבאות:⁽⁴⁾

א. **תצא מזה ומזה,** משני בעליה!

א. עד אחד אינו נאמן מעיקר הדין להעיד על אשה שמת בעלה, כדי להתירה להנשא, אלא שני עדים בלבד, כי "אין דבר שבערוה פחות משני עדים".

ב. אך הקילו חכמים, משום תקנת העגונות, להאמין לעד אחד המעיד על מיתת הבעל.

והיתה אפשרות לחכמים להקל בכך,⁽¹⁾ על אף שמן התורה צריך עדות של שני עדים כדי להתיר אשת איש להנשא לאדם אחר —

כי "מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה [אם יחזור הבעל], הקלת עליה בתחילתה" [בהיתר נישואיה, על סמך עדותו של עד אחד שמעיד על מיתת בעלה].

והיינו, שסמכו חכמים על החומרות הרבות שהטילו על האשה הנישאת על פי עד אחד ואחר כך התברר שבעלה חי, וכפי שמבואר

3. ואע"ג שאמר התנא "ואמרו לה", בלשון רבים, כבר נתבאר בגמרא כריתות יא ב, שכן דרך התנא לשנות "אמרו לו" אפילו כשהוא מדבר באדם אחד. נמוקי יוסף. ובתוספות יום טוב כתב, שקא משמע לן אפילו אם היתה האמירה על ידי "רבים" דהיינו עד מפי עד, יכולה היא להנשא [וראה ביאור דבריו בתוספות רעק"א].

4. עיקר החומרות שהטילו חכמים היו על מי שנישאת על פי עד אחד, אלא שלדעת התנא קמא במשנתנו, כיון שתיקנו בנישאת על פי עד אחד להחמיר בה את כל החומרות, החמירו אף

1. לקמן בהערות, תתבאר שיטת החזון איש, שיש לחכמים כח מן התורה לסמוך על עדות עד אחד, במקום שהם רואים שאפשר לסמוך על הבירור של האשה יחד עם עדות העד, שאז לא צריך להגיע לעדות שני עדים, היות ומתברר הדבר בלעדיהם. ובמקום שהדבר מבורר — אין צורך בעדות! אלא שהתורה מסרה לחכמים את הסמכות להכריע היכן מבורר הדבר עד שאין צורך להגיע לעדות.

2. הקדמה זו נכתבה על פי מסקנת הגמרא בביאור משנתנו.

הן מבעלה הראשון, האמיתי, שחייב עתה לגרשה, והן מבעלה השני, שלא תפסו לו בה קידושיו, והוא אסור בה גם לאחר שיגרשנה בעלה הראשון! היות והחמירו בה חכמים לדונה כאשה שזינתה תחת בעלה ברצון, שאסורה בין לבעל ובין לבעל.

ואף שמן הדין היא אינה נאסרת כדין אשה המזנה תחת בעלה ברצון, שהרי אנוסה היא, לפי סממכה על עדות העד ועל בדיקותיה, והתירו לה לסמוך על זה — בכל זאת קנסוה חכמים, והחמירו בה חומרות אלו, כדי שתדייק כראוי לפני שנישאת לבעל אחר.

וכן רוב החומרות שבמשנה להלן, יסודן הוא בקנס שקנסוה חכמים.⁽⁵⁾

ב. **וצריכה גט מזה ומזה** אם תרצה להינשא לאחר.

מן הראשון צריכה גט שהרי היא אשתו. ואף מן השני, שלא תפסו בה קידושיו, צריכה היא גט, קודם שתינשא לאחר.⁽⁶⁾

כל זמן שאשה נמצאת תחת בעלה הוא חייב במזונותיה [מן התורה או מן תקנת חכמים, ונחלקו בדבר תנאים].

במי שנישאת על פי שני עדים. והטעם הוא כעין "לא פלוג", שלא חילקו בתקנתם להחמיר על אשה שניסת ובא בעלה. ראה קרן אורה צא ב"ד"ה רב פפא.

ולשון המאירי בפירוש המשנה הוא: ואף כשנשאת בעדים, מכל מקום כי הא קנסוה רבנן, כי היכי דתידוק שפיר.

ורבי שמעון בהמשך המשנה, חולק, וסובר שלא אמרו כן אלא בנישאת על פי עד אחד.

[ורוב הראשונים, וכן בשו"ע, פסקו כתנא קמא של משנתנו. ואולם מדברי תוספות בכמה מקומות נראה שהם סוברים להלכה, שאין דין משנתנו אלא במי שנישאת על פי עד אחד].

כל החומרות ששינו במשנתנו הן בין בנבעלה על ידי בעלה השני ובין נכנסה לחופה ולא נבעלה על ידי השני, הואיל ו"קרובה היתה לביאה", אבל אם רק נתקדשה ולא נישאת, לא החמירו לגזור עליה.

[כי] טעמא מאי [האמינו חכמים לעד אחד]? — משום דהיא גופה דייקא עד דידעה בקושטא [שכך הוא באמת], ומינסבא. והא, דלא דייקא, קנסי לה".

ואף כי מלשונו של רש"י משמע לכאורה שאינה חשובה אנוסה כלל, ומעיקר הדין היא חשובה כזונה, אין זו כוונתו, ואין דין זה אלא משום קנס על אשר לא דייקה, ומה שכתב רש"י "לאו אנוסה היא", היינו שכך הוא גדר הדין, שקנסו אותה חכמים שיש לדון אותה כמי שלא היתה אנוסה אלא כזונה גמורה.

ולשון הריטב"א הוא: פירוש, שהחמירו עליה לעשותה כאילו זינתה במזיד, שהיא אסורה לבעל ולבעל. ואע"ג שלפי שורת הדין אין כאן זנות, שהרי ברשות בית דין נשאת על פי עד אחד! וכדאמרין: מתוך חומר שהחמירו בסופה, הקילו עליה בתחלתה, וכיון שאשה זו לא דייקא ומינסבא [שהרי חזר בעלה] — עשאוה כמזידה.

6. הטעם שצריכה גט מן השני על אף שאינה אשתו כלל, שמא יאמרו הבריות: הראשון גירשה תחילה, ואחר כך נשאה השני. ואם תצא בלא

5. כתב רש"י: "תצא מזה ומזה, כשאר אשת איש שזינתה, דהך — לאו אנוסה היא! ואע"ג דהימנוהו רבנן לעד אחד באשה משום עיגונא.

כמו כן, גם לאחר שמת בעלה, היא ניוזנית מנכסיו, לפי שאחד מתנאי הכתובה הוא "את תהא יתבא בביתי, ומתנא מנכסי כל ימי מיגר ארמלותיך [את תשבי בביתי, ותהיי ניוזנית מנכסי כל ימי אלמנותיך]", עד שתינשא לאיש.

כל נכסי האשה שנישאת, נקראים "נכסי מלוג" [חוץ מהנכסים שהיא מכניסה לבעל בתורת "נכסי צאן ברזל", שהם נעשים נכסים שלו, והוא מקבל על עצמו אחריות על שיווי הנכסים בשעה שהיא מכניסה לו אותם, שאם יגרשנה או ימות לפנייה, תהיה לה הזכות לגבות ממנו את שיווי הנכסים שנקבע בשעת כניסתה, בין יוולו הנכסים ובין אם יתייקרו, בין אם יהיו בעולם ובין אם יאבדו].

והבעל אוכל פירות נכסי המלוג מתקנת חכמים, וגוף הנכסים שייך לאשה.

משמת או גירשה – חוזר הקן לאשה.

ותיקנו חכמים, שיתחייב הבעל לפדות את האשה אם ישבחה ["פרקונה"], ותיקנו חיוב זה תחת זכותו של הבעל באכילת הפירות.

הכניסה לו בגדים בנכסי מלוג, והשתמש בהם הבעל אינו חייב לשלם את בלאי הבגדים מחמת השתמשותו בבגדים, שבלאי הבגדים מכלל פירות הוא. ואולם מה שנותר

מן הבגדים לאחר השימוש בהם נקרא "בלאות", והם חוזרים לאשה במיתת הבעל או כשגירשה.

מת הבעל או גירשה, זכאית האשה לגבות מנכסיו את הכתובה המגיעה לה. אם בתולה היתה כשנשאה, הרי הוא גובה מאתים זוז, ואם אלמנה היתה הרי היא גובה מנה.

וכן משלם לה את שיווי "נכסי צאן ברזל". וגם תשלום זה הוא מ"תנאי כתובה".

ג. ואין לה כתובה, ואפילו אם עבר הראשון והחזירה אחר גירושי השני, או שעבר השני והחזירה אחר גירושי הראשון.⁽⁷⁾

ד. ולא החזר פירות שאכלו הבעל הראשון, וכן הבעל השני – משנשאה השני עד שחזר הראשון.

ומעיקר הדין היה לו לשני להחזירם, כיון שלא היתה אשתו, וגזל הוא בידו, אלא שקנסו את האשה שתפסיד את הפרות הללו.

אבל מה שאכל השני אחר שבא בעלה הראשון, היא מוציאה ממנו.⁽⁸⁾

ה. ולא מזונות, אם לותה ואכלה⁽⁹⁾ כשהיה בעלה הראשון [או השני] במדינת הים.

גט, יאמרו, אשת איש יוצאה בלא גט. ומתוך כך עשאוה חכמים כאילו נשואה היא לשני, ולכן צריכה גם ממנו גט.

7. רמ"א על פי בית שמואל וחלקת מחוקק, וראה שם בביאור הגר"א.

8. התבאר על פי המאירי, שיתכן אכילת פירות של הראשון גם אחר שנשאה השני – ואף שהוא במדינת הים – בפירות עבדי מלוג או בהמת מלוג שלקח עמו לדרך, או שנפלו לה נכסים במדינת הים ואכל שם את פירותיהן.

9. כן פירש רש"י. והיינו שלא מיבעיא שאין בית

ו. **ולא בלאות** [שאריות הבגדים, שהשתמש בהם הבעל כדין נכסי מלוג, ובלו אחר שימוש הבעל בהם].

את כל אלו, אין לה, **לא על בעל זה ולא על בעל זה**.

ואם נטלה אותם מזה ומזה — תחזיר.

ואין אומרים: כיון שכבר תפסה לא נוציא ממנה [גמרא].

ז. **והולד — ממזר מזה ומזה.**

אם ילדה בן מהבעל השני לפני שחזר הבעל הראשון וגירשה — הוא ממזר מן התורה.

ואם ילדה בן מן הבעל הראשון, לאחר שנאסרה עליו — הרי הוא ממזר מדרבנן.⁽¹⁰⁾

ח. **ולא זה וזה מטמא לה** במותה, אם היו שני בעליה כהנים.⁽¹¹⁾

ואפילו בעלה הראשון, שאשתו גמורה היא, אינו מיטמא לה במותה, ולא כשאר נשים שהבעל מיטמא להם, לפי שאין כהן מיטמא לאשתו הפסולה.

ט. **ולא זה וזה זכאים — לא במציאתה, ולא במעשה ידיה, ולא בחפרת נדריה,** ואין דינה כשאר נשים שהבעל זכאי בכל אלה, וקנס הוא לה, כפי שיתבאר בגמרא.⁽¹²⁾

י. **ואם היתה האשה בת ישראל — הרי זו נפסלה מן הכהונה,** כדין אשת איש המזנה תחת בעלה, "שזונה" היא, ופסולה להנשא לכהונה.⁽¹³⁾

יא. **ואם היתה בת לוי — הרי זו נפסלת מן**

גירושין, לא יהא הולד ממזר, אף על גב שאסורה היא להם.

11. נתבאר על פי רש"י בגיטין עט ב. ואילו המאירי כתב: ולא זה וזה מיטמאין לה, שאם הם כהנים אסורים הם בכך, ואם הם ישראלים אין להם מצוה בכך, אף על פי שמצוה ליטמא למתים שהוזכרו בפרשה. וראה במהרש"ל שהשיג בגיטין שם על דברי רש"י.

12. דעת רוב הראשונים והובאו דבריהם בבית יוסף בלי חולק, שהבעל הראשון יורש אותה, והאחרונים [קרן אורה וחסדי דוד] הביאו תוספתא בפ"א ה"ד שמבואר שם שנחלקו בדבר תנאים.

13. בגמרא צא א ובהערות שם, יתבאר אם זונה היא מן התורה, או שחכמים עשאוה כזונה.

דין פוסקין להן עכשיו מזונות, שהרי כל אחד מהם ב"עמוד והוצא" קאי, אלא אף אם היא לוותה ואכלה קודם שחזר הבעל, שבעלמא חייב הבעל לפרוע את ההלוואה, כאן הוא אינו חייב, אלא היא תשלם למלוה.

10. לדעת התוספות, תיקנו חכמים שיהא ממזר בין מן הראשון ובין מן השני אפילו אחר שנתנו שניהם גט, כי הואיל והחמירו שתהא אסורה לזה ולזה אף לאחר מתן גט, הוסיפו והחמירו שיהא הולד ממזר מדרבנן אם יעברו על איסור זה.

ואילו הרמב"ן הביא בשם הירושלמי, שבין מן הראשון ובין מן השני אינו ממזר אלא קודם שגירשה האחר, אבל אחר שגירשה השני אינו ממזר מן הראשון. וכמו כן אחר שגירשה ראשון אינו ממזר מן השני.

והיינו, משום שאינו ממזר מהראשון אלא בגלל שעשאוה חכמים כנשואה לזה כמו לזה, וכמו שהצריכוה גט גם מן השני. אבל אחר

המעשר, ובגמרא לקמן צא א יתבאר ענין זה.

יב. ואם היתה בת כהן — הרי זו נפסלת מן התרומה, כדין אשת איש שזינתה שהיא נפסלת מן בתרומה. (14)

יג. ואין יורשין של זה ויורשין של זה — יורשין את כתובתה, כמו שיתבאר בגמרא מהי ה"כתובה" האמורה כאן.

יד. ואם מתו שניהם (15) עד שלא נתנו גט — אחיו של זה ואחיו של זה, חולצין ולא מייבמין.

אחיו של ראשון חולץ לה מן התורה, שהרי אשתו של אחיו המת היא, אך אינו מייבם אותה, מדרבנן [והטעם יתבאר בהערות לקמן צא א].

ואילו אחיו של שני, צריך לחלוץ לה מדרבנן, לפי שעשאוה חכמים כאילו היא גם אשת השני, לחומרא, על אף שאין היא אשתו של אחיו המת כלל. (16)

ומביאה עתה המשנה את דבריהם של שלשה תנאים, החולקים על תנא קמא, כל אחד בפרט אחר —

רבי יוסי, חולק על דברי התנא קמא, הסובר שאין לה כתובה לא על זה ולא על זה, ואומר:

כתובתה — על נכסי בעלה הראשון.

רבי אלעזר, חולק על דברי התנא קמא, הסובר שלא זה וזה זכאים במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, ואומר:

הראשון — זכאי במציאתה, ובמעשה ידיה, ובהפרת נדריה.

רבי שמעון, חולק על דברי התנא קמא, הסובר שאם מתו, אחיו של זה ואחיו של זה חולצין ואין מייבמין, ואומר:

ביאתה או חליצתה מאחיו של ראשון — פוטרת צרתה!

כלומר: אחיו של ראשון, אף מייבם, אם ירצה, וביאה כשרה היא הפוטרת אף את צרתה, כדין שתי יבמות שנפלו לפני יבם, שביאת אחת מהן או חליצתה פוטרת את השניה. (17)

וכן חולק רבי שמעון על דברי התנא קמא הסובר שהולד ממזר מזה ומזה, ואומר:

14. דין זה יתבאר יותר בגמרא צא א ובהערות שם.

15. המשנה יכולה להתבאר בשלש אופנים: א. מתו שניהם ולא נתנו גט, כן פירש מהרש"א צא א.

ב. מת זה או זה, והשני חי ולא נתן גט. מהרש"א שם בשם יש מפרשים. וכתב שאין משמעות הלשון כן.

ג. מת זה או זה והשני גירש.

16. הטעם שצריך השני לחלוץ, הוא מאותו טעם שצריכה גט מן השני אף שאינה אשתו, ומשום שמה יאמר: גירש זה ונשא זה.

ונחלקו אחרונים בדין יבמו של שני, אם הוא אסור לקחתה או שאין ביבמו תורת יבום, ויתבאר בהערות לקמן צא א.

17. כך היא דעת רש"י, וכן היא דעה אחת בתוספות לעיל יא א ד"ה רבי שמעון, שלרבי

ואין הולד ממזר — לא מהראשון, אפילו החזירה הבעל אליו לאחר שנאסרה עליו.

וכן אינו ממזר מן השני, אם בא עליה אחר שגירשה הבעל הראשון.⁽¹⁸⁾

ועוד אמר רבי שמעון⁽¹⁹⁾: כל זה שאמרנו תצא אף מראשון, אינו אלא בבא עד אחד, והתירוה בית דין להינשא על פי העד.

אשה שבאה להנשא על פי עד אחד, צריכה "הוראת בית דין" שיתירוה להנשא על פיו.⁽²⁰⁾

אבל אשה הנישאת על פי שני עדים — אין היא צריכה להגיע ל"הוראת בית דין" כדי להנשא, אלא די בכך שיקבל בית הדין את עדותם.

במה דברים אמורים, שהחמירו על האשה שנישאת לאחר וחזר בעלה, בנישאת על פי עד אחד, בהוראת בית דין שהתירוה להנשא.

אבל, **ואם ניסת על פי שני עדים**, שבאו

ואמרו מת בעליך, ונישואין אלו נקראים נישואים "שלא ברשות בית דין", דהיינו, שלא היתה צריכה לקבל הוראת היתר לנישואין אלו, כיון שבאו שני עדים.

ואחר כך חזר בעלה —

הרי זו **מותרת לחזור לו** לבעל הראשון.

כי מה שנבעלה על ידי הבעל השני — כזנות באונס היא נחשבת, ואין דינה כאשה המזנה ברצון, הנאסרת על בעלה.

שהרי אשה זאת לא נבעלה לבעלה השני מחמת שרצתה לזנות תחת בעלה, אלא מחמת שסמכה על עדות שני עדים.

אבל, לענין חיוב קרבן על הזנות עם הבעל השני — חשובה היא רק כ"שוגגת", ולכן היא מחוייבת להביא קרבן חטאת. ואין דנים אותה לענין קרבן כ"אנוסה", היות והיה לה להמתין עד שתבדוק יפה שאכן מת בעלה, ולא להנשא, שהרי עתה התברר שעדים אלו עדי שקר הם, וכל היתרה להינשא היה בטעות.

עוד בתוספות הרא"ש[[], והוכיח מזה ר"י שם שאפילו לרבי שמעון אסור ליבם לכתחילה, ומשמיעה המשנה שמכל מקום, אם ייבם — אין הולד ממזר.

אבל שיטת רש"י היא, שלדעת רבי שמעון מותר היבם לייבם לכתחילה, ולשיטתו פירש כאן שאין הולד מן הבעל ממזר.

19. כמבואר בגמרא צא א וברש"י שם, שכל זה הוא מדברי רבי שמעון.

20. מאירי בפירושו המשנה.

שמעון היבם מיבם לכתחילה, וראה מה שהוסיפו שם; אבל ר"י בתוספות שם כתב שאינו מיבם לכתחילה.

ומדברי המאירי נראה, שהכי קאמר: כיון שאם ירצה הרי זה מייבם, לכן חליצתה פוטרת צרתה, אבל לרבנן שאינו יכול לייבם, אין חליצתה פוטרת צרתה, דהוי חליצה פסולה שאינה פוטרת צרה.

18. ברש"י נראה שהוא גורס "ואין הולד ממזר", אבל גירסתנו היא: ואין הולד "ממנו" ממזר, ומשמע שעל היבם קאי. וכן היא באמת דעת ר"י בתוספות לעיל יא א ד"ה רבי שמעון נראה שם

ועתה מבארת המשנה הלכה נוספת:

אם **הורוה בית דין לינשא**, שהתירוה בית דין להנשא, **והלכה וקלקלה** [יתבאר בגמרא אם נבעלה דרך זנות בלי שתינשא, או שהלכה ונישאת למי שהיא אסורה לו להנשא], ואחר כך חזר בעלה —

חייבת בקרבן!

לפי **שלא התירוה** בית דין **אלא לינשא**, ולא לקלקל. ונמצא שלא נבעלה מכח הוראת היתר של בית דין, והרי היא כמי שסמכה על עדות עדים, בלי הוראת היתר של בית דין, שחייבת בקרבן.

גמרא:

התחדש במשנתנו שעד אחד נאמן להעיד על מיתת הבעל.

וכדי לבאר את נאמנותו של עד אחד במיתת

אבל אם נישאת על סמך "הוראת בית דין", שהתירו לה להנשא על פי עדות של עד אחד, היא פטורה מלהביא קרבן, כי מי שעושה פעולה על סמך "הוראה של בית דין" הוא נחשב כאנוס לענין פטור מקרבן חטאת. ולכן —

אם **ניסת על פי בית דין**, שהתירוה והורוה להנשא על פי עד אחד — **תצא** מבעלה השני, **ופטורה מן הקרבן**, היות ויחיד שעשה ב"הוראת בית דין" הוא פטור מהקרבן. (21)

אבל אם **לא ניסת על פי** הוראת היתר של **בית דין**, אלא הסתמכה על עדות שני העדים — **תצא** מבעלה השני, **וחייבת בקרבן**, ואין זה אנוס, הפוטרה מן הקרבן, כי היה לה להמתין ולבדוק אם אין אלו עדי שקר.

ומסכמת המשנה: **יפה כח בית דין** המתירים אשה להנשא על פי עד אחד מעדותם של שני עדים —

שכית דין פוטרה ב"הוראתו" מן הקרבן!

21. רש"י.

אבל, כל שלא התקבלה עדותו בבית דין — לא תיקנו חכמים להאמינו!

וכתב החזון איש שצריך עיון, מנא לו לרבנו, לחדש שצריכים בית דין לקבלת עדותו לעיכובא. והוסיף החזון איש ש"כמדומה, מעשים בכל יום, שנוסעים שני אנשים יחד לעיר אחרת, וכאשר יקרה מקרה שנעדר [מת אחד] מהן, הרי הוא בא ומספר שחלה ומת, ומחזיקין על ידו, ואין מושיבין בית דין על זה".

ומבאר החזון איש, שיש לדון בכל המושג של משפט בבית דין, האם בית דין רק מברר את האמת, או שהוא נותן תוקף לפסק הדין מכח הבית דין.

בדיני נפשות וקנסות, ברור הדבר שצריכים

כתב החזון איש, שאין הוראת בית דין האמורה כאן שייכת לענין הפטור מקרבן בהוראת הסנהדרין. כי הפטור שם הוא רק אם עשו רוב ישראל על פי הטעות שבהוראת בית דין, שמביא הציבור פר העלם דבר, ואין לו ענין לאמור כאן, שהוא פטור מחמת אנוס.

ומביא החזון איש את שיטת הבית שמואל [אבן העזר יז קכד] שלכתחילה צריך שתהיה העדות בפני בית דין [עיי' בדבריו].

וכן את תשובת רבי עקיבא איגר [קכג קכד] שאין עד אחד נאמן בעדות אשה אלא אם כן באה עדותו לפני בית דין, בין מפיו בין מפי אחרים.

הבעל, מקדימה הגמרא לדון בעיקר הנאמנות של עד אחד, ומדייקת זאת מכמה משניות, וגם ממשנתנו:

ראיה ראשונה:

מדקתני סיפא, במשנתנו, בדברי רבי שמעון: **"נשאת שלא ברשות בית דין – מותרת לחזור לו"**, והכונה "שלא ברשות" היא בכך שנישאת **שלא ברשות בית דין**, שלא הורוה בית דין הוראת היתר, **אלא נישאת בעדים**, שסמכה על עדותם, ולא היתה לה הוראת היתר של בית דין שתנשא –

מכלל זה אתה למד, דרישא ששנינו בה "ובאו ואמרו לה מת בעליך, וניסת, ואחר כך בא בעלה – תצא מזה ומזה", מדברת באשה שנישאת **ברשות בית דין, ובעד אחד** –

אלמא, מוכח מהמשנה **שעד אחד נאמן להתירה**, שהרי הוראת ההיתר של בית דין היתה מבוססת על עדותו של עד אחד.

והניחה עתה הגמרא שעד אחד במיתת הבעל נאמן⁽²²⁾, היות שדין האומר "מת בעליך" הוא כדין שאר עדות באיסורין, שעד אחד נאמן בה.

את הפסק של בית דין ליצור את עצם החיוב, ומבלעדי פסק הבית דין אין הנידון נחשב כ"בר קטלא".

אך בדיני ממונות או בהיתר אשה לבעלה, יתכן וכל תפקידו של הבית הדין הוא לברר את האמת בלבד, והאמת כשלעצמה קיימת גם ללא פסק בית דין.

"ומיהו, יש עוד דין בדיני ממונות, שאינו רשאי ליטול את שלו שלא ברשות בית דין, במקום דליכא פסידא [בבא קמא כז ב].

ואיסור זה – אפשר שהוא ממקרא ד"המשפטים אשר תשים לפניהם", ודרשין, "לפניהם" ולא לפני הדיוטות, והוא הדין [ב]אדם [עצמו], [כאשר הוא לוקח את ממונו] **בלי שימת משפט כלל!**

ובזה היה מקום לדון אי היתר אשה הוא כמשפט, ובעי שלשה, או סגי בחד, כטומאות וטהרות.

ונראה מדברי הפוסקים ז"ל דמן הדין הוא הוראה, ולא כמשפט, ומכל מקום, כשניתרת בעד אחד – תיקנו שתנשא על פי בית דין.

ומיהו, אין זה הכרח, דהאי "ברשות בית דין" יש לומר דקאי על בית דין שהחזיקו להשיא על פי עד אחד!

ולפיכך קרוי הדבר "תולה בבית דין" – דעל פיהם היא נישאת".

22. כן היא פשוט משמעות רש"י, וכן כתבו התוספות שלפנינו.

אבל הנמוקי יוסף כתב: הסכימו המפרשים האחרונים כבעלי התוספות, שאין שאלת הגמרא מנין שעד אחד נאמן מן התורה להתירה לינשא על פי העד, שזה לא עלתה על דעת הגמרא הואיל ו"דבר שבערוה הוא" ואין דבר שבערוה פחות משנים. אלא, לעולם עד אחד בעדות אשה שמת בעלה מדרבנן בעלמא הוא נאמן, ומשום עיגונא.

אלא, דקא סלקא דעתין שחכמים סמכו דבריהם, לעשות איסור זה כשאר איסורין של תורה, שנאמן בהם עד אחד מן התורה.

הא אילו לא היה עד אחד נאמן באיסורין בעלמא, בכיצא בזה – לא היו מקילין שיהא נאמן משום תקנה בעולם.

ולשון הגמרא "מדאורייתא – מנא לן" לא הולך אלא על נאמנות עד אחד על חלב, ולא על נאמנותו בעדות אשה שמת בעלה.

וכתבו התוספות: לפי מה שסוברת הגמרא עכשיו, שעד אחד בעדות אשה נאמן מן התורה, הרי זה שהמשנה קוראת להיתר על פי עד אחד

ראיה שניה:

ותנן נמי [לקמן קכב א]: **הוחזקו** [נהגו] **להיות משיאין** את האשה על פי עדות על מיתת הבעל, אפילו בעדות של **עד המעיד מפי עד** אחר.

והיינו, שאין העד המעיד בפנינו יודע שמת בעלה של האשה בעצמו, אלא שמע זאת מפי עד אחד, שאמר לו זאת.

ואפילו היתה זאת עדות של **אשה**, המעידה על מיתת הבעל על סמך ששמעה זאת **מפי אשה** אחרת.

ואפילו עדות של **אשה**, המעידה ששמעה על מיתת הבעל **מפי עבד**, ואפילו אשה המעידה **מפי שפחה** —

אלמא, מוכח גם ממשנה זו, **שעד אחד מחימן** באיסורים מן התורה, ואפילו להתיר איסור אשת איש!

ראיה שלישית:

ותנן נמי במסכת קידושין [סה ב]: **עד אחד אומר אכלת חלב, והוא אומר לא אכלתי** — הרי זה **פטור** מלהביא קרבן חטאת.

ויש לדייק: **טעמא** שפטור מהקרבן היות שהוא מכחישו לעד האחד, ואמר **"לא אכלתי"**.

הא אישתיק, אם שתק ולא הכחיש את העד האחד — **מחימן** העד לחייבו קרבן על

אכילת חלב, ואין חוששים שמא הוא מביא חולין לעזרה.

אלמא, מוכח גם מכאן, **שעד אחד מחימן** באיסורים מן התורה!

ואחרי שהוכיחה זאת הגמרא, היא באה לדון במקור הדין הזה:

מדאורייתא — **מנא לן** שעד אחד נאמן באיסורים?

מהא **דתניא**: כתיב בפרשת קרבן חטאת "ואם נפש אחת תחטא בשגגה —

או [אם] **הודע אליו חטאתו** אשר חטא, והביא קרבנו שעירת עזים".

ומדברי הכתוב "או הודע אליו", משמע שצריך שיהא נודע אליו, שיהא לבו סומך על הדבר, ולא **שיודיעוהו אחרים**!

ולכן, אם בעל הדבר מכחישו לעד, הוא אינו חייב קרבן חטאת.

יכול אע"פ שאינו מכחישו [בעל הדבר את העד] גם **יחא פטור** מלהביא קרבן, עד שיביא את הקרבן מעצמו?

תלמוד לומר: "או הודע אליו", ולא אמר הכתוב "או ידע".

ומכאן אתה למד, שאם היתה ידיעה **מכל מקום**, אפילו על ידי עדותם של אחרים — נחשב הדבר כידוע אליו, וחייב קרבן.

עוד כתבו התוספות: אע"ג שסבור עכשיו שנאמן עד אחד מן התורה כמו שנים, מכל מקום אסורה לחזור, שבעד אחד הוה לה למידק, אע"פ שהאמינתו תורה.

"ברשות בית דין", היינו לפי שיש דברים שאינו נאמן להם, וצריכה לישראל לבית דין להתירה לינשא על פיו, אבל בשני עדים הדבר ידוע שהיא מותרת.

ומעתה, יש לנו לדון:

אבל יתכן שעד אחד כשלעצמו אינו נאמן!

חיבי דמי, באיזה אופן אומרת הברייטא "יכול אע"פ שאינו מכחישו יהא פטור? תלמוד לומר "או הודע אליו מכל מקום"?!

ומוסיפה הגמרא, שיש להוכיח שחיוב הקרבן הוא משום שתיקתו שנחשבת כהודאה:

אילימא דאתו תרי, אם תמצי לומר שבאו שני עדים שאומרים שהאדם הזה אכל חלב, והוא לא קא מכחיש לחו.

תדע שכן הוא, מהא דקתני **בסיפא** של הברייטא ההיא:

אי אפשר לומר כך. כי אם כן —

אמרו לו **שנים** "אכלת חלב", והוא אומר "לא אכלתי" — הרי זה פטור מלהביא קרבן חטאת.

קרא — למה לי?!

ואילו **רבי מאיר מחייב** אותו להביא קרבן חטאת.

כלומר, למה אמר הכתוב "הודע" ולא "ידע"? והרי אפילו אם היה הכתוב אומר "ידע", גם כן היה משמע שידיעה על ידי שני עדים שלא הכחישם — היא כאילו ידע הוא עצמו ידיעה גמורה וברורה! (23)

אמר רבי מאיר: הרי קל וחומר הוא שיהיו שני עדים נאמנים לקרבן:

אלא, לאו, הלא במה מדובר, בכגון שבא עד אחד בלבד —

ומה, אם הביאוהו שנים עדים לידי מיתה **חמורה**, וכגון שהעידו עליו שעשה עבירה שחייב עליה מיתת בית דין —

והוא דבר חידוש, שהוצרך הכתוב לחדש זאת.

וכי לא **יביאוהו** שני עדים לידי קרבן, חקל?! אמרו לו חכמים לרבי מאיר: מה אם ירצה לומר "מזיד הייתי"!

ובכל זאת, **כי לא מכחיש ליה** — מחימן העד האחד לחייבו קרבן חטאת, ואין חוששין שיביא חולין לעזרה.

כלומר, הואיל ואם היה אומר "מזיד הייתי" — שאין העדים מכחישים אותו בכך, כי אינם יודעים אם מזיד או שוגג היה כשאכל — הרי היה אדם זה פטור מן הקרבן, שהרי אין קרבן על אכילת חלב במזיד אלא רק על אכילת שוגג.

שמע מונה: עד אחד נאמן באיסורין!

לכן אף כשאמר "לא אכלתי", מפרשים אנו את דבריו: לא אכלתי שוגג אלא מזיד. (24)

אך דוחה הגמרא את הלימוד הזה:

וממאי משום דמחימן העד [מנין שעל נאמנותו של העד אנו סומכים] לחייבו קרבן?!

דילמא אולי **משום דקא שתיק** החוטא ולא הכחישו, ושתיקה כהודאה דמיא.

וכיון שלפי רבנן אפילו שני עדים אין

23. נתבאר על פי הריטב"א.

24. תוס' וריטב"א.

מביאים אותו לידי קרבן אם הוא מכחישם ואומר "לא אכלתי", תיקשי לך:

רישא נכשבא עד אחד ולא הכחישו בעל **מאי טעמא קא מחייבי רבנן** אותו בקרבן.

א-פג

שהרי מכך שנחלקו רבי מאיר וחכמים רק בסיפא, משמע שברישא לא נחלקו, ואף רבנן מודים ברישא?!

אילימא, אם נאמר כאשר אמרת, **משום דמחייבן עד אחד**, ולא משום שתיקתו —

אי אפשר לומר כך. כי —

והא תרי שני עדים המעידים בעלמא, שלא בחיוב קרבן, הרי **אע"ג** דבעל הדבר קא מכחיש להו — **אינהו**, העדים, **מחייבני**.

ובכל זאת, כאן, לגבי חיוב קרבן קא פטרי **רבנן** אם הוא מכחישם, היות וניתן לפרש את הכחשתו, שכוונתו לומר "מזיד הייתי", ולכן הוא פטור מקרבן.

ואם כן, איך אפשר שיהא נאמן העד — אף כשאינו מכחישו — אם לא משום שתיקתו של בעל הדבר, והרי שמא מזיד היה?!

אלא לאו, בהכרח, **משום** כך נאמן העד ברישא לחייבו קרבן, משום **דאישתיק בעל הדבר**, ו**שתיקה כהודאה דמיא**! (1)

וכיון שהוכיחה הגמרא שנאמנות העד על חיוב קרבן באכילת חלב נובעת משתיקה כהודאה של החייב, נדחה המקור הזה לנאמנות עד אחד באיסורים.

אלא, זה שהאמינו חכמים לעד אחד בעדות אשה, שמת בעלה, (2) לא מן המקרא הוא נלמד, אלא נאמנותו — **סברא בעלמא היא**!

מידי דהוה, כמו שפשוט לנו שהוא נאמן להעיד **אחתיבה** שהיא **ספק של חלב ספק של שומן**, ו**אתא**, שאם בא עד אחד ואמר "ברי לי דשומן הוא", **דמחייבן העד**, ומותר לאוכלו על פיו. (3)

אוכל משל חבירו, שאינו יכול לסמוך על עדותו שהאוכל כשר. וכמו כן אין לך אדם שיכול לסמוך על בני ביתו שהאוכל שהם מאכילים אותו הוא כשר.

ובמסכת גיטין ב ב ד"ה ומשני, כתב רש"י שעד אחד נאמן באיסורין — ממה שהאמינה תורה לכל אדם על הפרשת תרומה, ועל השחיטה, ועל ניקור הגיד והחלב, ולא הזכיר כלל חתיכה שהיא ספק חלב ספק שומן.

ובמסכת חולין י ב ד"ה עד אחד נאמן באיסורין כתב רש"י, שכל יחיד ויחיד האמינתו תורה, כמו שמצינו "וזבחת מבקרך ומצאנך", וכן כתיב "ושחט את בן הבקר", שאחד שוחט, והכהנים אוכלים על ידי שחיטתו, ולא הזקיקו

1. התוספות ביארו שהיות ושחק, מוכח שנראה לו אמת, ויודע קצת שיש רגלים לדבר. אבל אין הכוונה להודאה ממש, שיודע ודאי שכן הוא, ראה הוכחתם בדבריהם.

2. והיינו, מה שנאמן העד בעדות אשה, הוא משום שמניחה עתה הגמרא שאף עדות אשה הוא כדין איסורין בעלמא, או כהנמוקי יוסף שממילא יש מקום לתקנת חכמים שתיקנו להאמינן עד אחד באשה.

3. רש"י מבאר שאמר העד "ברי לי שחתיכה זו שומן הוא ולא חלב". ודבר פשוט הוא שסומכים עליו כל זמן שלא נחשד, כי אחרת אין לך אדם

אבל **הכא**, לגבי עד אחד שאומר מת בעליך, הרי **איתחזק איסורא דאשת איש** [בחזקת איסור אשת איש היא עומדת]. ומנין שיהא עד אחד נאמן להוציאה מחזקתה!?!⁽⁴⁾

החילוק השני:

ועוד, הא קיימא לן ש"אין דבר שבערוה פחות משנים", ואיך יאמן עד אחד לומר שמת בעלה להתירה להנשא?!⁽⁵⁾

ולכן, **הא** — עדות עד אחד בעדות אשה — **לא דמיא אלא לחתיכה** שהוחזקה בעינינו דהיא **ודאי חלב**, ו**אתא** [ובא] **עד אחד**, ו**אמר: ברי לי שחתיכה זו חתיכה דשומן** הוה! —

דלא מחיזין העד להוציאה מחזקת איסור ולהתירה באכילה.

ומתרצת הגמרא, ודוחה את ההשוואה של עדות אשה לחתיכת חלב שהוחזקה באיסור:

וכשם שנאמן הוא להתיר איסור חלב, כך נאמן הוא להתיר איסור אשת איש.

ודוחה הגמרא את ההשוואה בין נאמנות עד אחד על חתיכה מסופקת אם היא חלב או שומן לנאמנות עדות עד אחד על מיתת הבעל.

מי דמי, איך ניתן לדמות את נאמנות העדות במיתת הבעל לנאמנות העדות על חתיכת שומן שאינה חלב?!?

והרי שני חילוקים משמעותיים יש בין עדות להתרת דבר מסופק לאכילה, לבין עדות להתרת אשת איש להנשא לשוק —

החילוק הראשון:

התם — בחתיכה ספק של חלב ספק של שומן — הרי **לא איתחזק איסורא** [אין הדבר שהוא מעיד עליו בחזקת איסור], ולכן עד אחד נאמן להעיד בו.

שמעתא ג פרק יא.

5. קושיית הגמרא נתבארה על פי הרמב"ן. ואולם בתוספות גיטין ב ב מבואר, שהם מפרשים את הגמרא בדרך "ואם תמצי לומר". שלא מוחלט לה לגמרא שעד אחד אינו נאמן באיסורין כש"איתחזק איסורא", ולכן מוסיפה הגמרא: ואם תמצי לומר שעד אחד נאמן אפילו בדאיתחזק איסורא, מכל מקום תיקשי, שבעדות אשה הוא אינו נאמן, היות ודבר שבערוה צריכים בו שני עדים.

וכתב רבינו עקיבא איגר: משום הכי לא פירשו התוספות כפשוטו, שהן שתי קושיות, משום שהם סוברים כאותן שיטות שהכלל "אין דבר שבערוה פחות משנים" הוא דוק במקום שאיתחזק דבר שבערוה.

להעמיד עדים על הדבר, ולא הצריכה תורה עדים אלא לעונש ממון או מיתת בית דין, וכן לעריות, דגמרינן בגזירה שוה "דבר דבר" מממון.

והתוספות כתבו: יש מפרשים שלומדים זאת מטומאת זבה, וכמו שאומרת הגמרא בפרק המדיר: "וספרה לה שבעת ימים [נקיים לזיבתה] ואחר תטהר". ואמר הכתוב "וספרה לה" — שסופרת לעצמה, ונאמנת על ספירתה!

4. הקשו התוספות: הרי זבה, שהיא סופרת לעצמה להוציא את עצמה מחזקת טומאה, יש ללמוד ממנה שעד אחד נאמן אפילו באיתחזק איסורא.

ותירו: בזבה לא איתחזק איסורא שתראה לעולם. וביאור דבריהם ראה ב"שב שמעתתא"

מי דמי עדות על חתיכה שהוחזקה לחלב, להוציאה מחזקת איסור ולומר שהיא של שומן, לעדות אשה, שמת בעלה! ? והרי —

התם, בחתיכת חלב שהוחזקה באיסור חלב, אפילו אתו בי מאה — לא מחימני! כי גם אם יבואו מאה עדים, ויאמרו על דבר שהוא ודאי חלב, ששומן הוא, הם לא יהיו נאמנים.

אבל הכא, בעדות אשה, כיון דכי אתו בי תרי מחימני [הואיל ואם יבואו שני עדים ויאמרו שמת בעלה הם יהיו נאמנים להתירה ולהוציאה מחזקת איסורה], לכן יש לנו לומר שעדות עד אחד — נמי ליהמניה.

מידיו וכמו דהוה אטבל, שהעיד עד אחד עליו שעשרוהו, והתבואה מתוקנת עתה, ומותרת באכילה, למרות שלפני כן היא היתה בחזקת איסור טבל.

וכמו הקדש, וכמו קונמות [האוסר על עצמו דבר מסוים, על ידי שאמר "דבר זה יהא קונם עלי", ו"קונם" הוא כינוי לקרבן, וכוונתו לומר דבר זה יהיה אסור עלי כמו שקרבן אסור עלי] —

שהעיד עד אחד עליהם שנשאל המקדיש או הנודר עליהם, והותרו, הרי הוא נאמן, אף על גב שאיתחזק איסורא.⁽⁶⁾

אך מקשה הגמרא:

האי טבל — שאמרת, שעד אחד נאמן עליו לומר שעשרוהו — היכי דמי?

אי טבל דידיה [אם טבל שלו הוא], אין להוכיח מכאן שעד אחד נאמן באיסורין אפילו כשאיתחזק איסורא.

כי שאני הכא, משום דבידו לתקנו, שהרי שלו הוא, ויכול הוא להפריש ממנו מעשר, ולכן הוא נאמן לומר שהוא מעושר, ואין לך לדמותו לעדות אשה.

אלא, שמא תאמר, כי מטבל דאחר, השייך לאדם אחר, אתה בא ללמוד שנאמן עד אחד עליו לומר שהוא מעושר —

עדיין יש להקשות: מאי קסבר התרצן, שלמד את דין עדות אשה שמת בעלה, מטבל, מהקדש ומקונמות?

אי קא סבר שהתורם משלו על של חברו אינו צריך דעת בעלים, אם כן אין להוכיח מכך שעד אחד נאמן על טבל של אדם אחר לומר שעשרוהו אפילו במקום שאיתחזק איסורא, לפי שנאמנותו היא משום דבידו לתקנו.

ואי קסבר שהתורם משלו על של חברו צריך דעת בעלים ואין בידו של אחר לתקנו, ואמר עד אחד "אנא ידענא ביה דמתקן" —

היא גופא — מנלן שהעד נאמן, כיון שאיתחזק איסורא! ?

וגם הראיה מהקדש — נמי תיקשי:

אי מדובר בהקדש של קדושת דמים, הניתנת לפדיון, אין לך להוכיח שעד אחד נאמן

6. הקשו התוספות: איך לומדים עדות אשה מעדות על טבל והקדש, והא אין דבר שבערוה פחות משנים! ?

ותירץ ר"י, אם היה שייך ללמוד מטבל והקדש שנאמן עד אחד אע"ג שאיתחזק איסורא, הוה אמינא שהכלל "אין דבר שבערוה פחות

אי קסבר ש"יש מעילה בקונמות", וקדושת דמים נחתא להו [קדושת דמים יורדת על הדבר שאסרו בקונם], וכמו קדשי בדק הבית הם נחשבים כיון שאמר "קונם דבר זה עלי" (7) —

אם כן, אין להוכיח מכאן שעד אחד נאמן גם באיתחזיק איסורא, כי שאני הכא **משום דבידו לפדותו**, את הקונם מהקדש.

ואי קסבר ש"אין מעילה בקונמות" משום ש"קונם" לשון נדר הוא ולא לשון הקדש, ורק איסור בעלמא הוא דרכיב להו **אכתפיה** (8) [ואין הדבר קדוש בקדושת בדק הבית, אלא איסור נדר בעלמא הוא] —

עדיין יקשה: **אי ידיה** — שהעד הוא הנודר — הרי אין להוכיח מכאן שעד אחד נאמן, כי שאני הכא, **משום דבידו לאיתשולי עליה** [בידו להישאל על הנדר]. (9)

אלא שמא תאמר שמעיד על קונם דאחר, ואמר: **אנא ידענא דאיתשיל מריה עליה** [יודע אני שנשאל הנודר על נדרן, תיקשי:

באיתחזוק איסורא, כי שאני הכא [בין אם הוא הקדישו ובין שהקדיש אחר] כי זה שהוא נאמן — הוא **משום דבידו לפדותו**.

ואי מדובר בהקדש של קדושת הגוף [קדשי מזבח, קרבנות] שאי אפשר לפדותם, עדיין יש להקשות:

אי מדובר בהקדש ידיה, שהעד הוא זה שהקדיש את הקרבן, אין לך להוכיח מכאן שעד אחד נאמן באיתחזוק איסורא כי שאני הכא **משום דבידו לאיתשולי עליה** [בידו של המקדיש להשאל על הקדשו, ולעוקרו למפרע].

אלא, שמא תאמר שמדובר בהקדש דאחר [שהוקדש על ידי אדם אחר], ואמר העד האחד: **ידענא ביה דאיתשיל מריה עליה** [יודע אני שנשאל בעל הקרבן על הקדשו], גם זה קשה, כי —

היא גופה — מנלן שעד אחד נאמן להעיד כך, מאחר שאיתחזוק איסורא!?

והראיה מקונמות — **נמי** יש להקשות עליה:

כמו כל דבר אחר הנודר, עד שאם יהנה ממנו נחשב הדבר כאילו הוא מעל בהקדש, וצריך לשלם להקדש דמים על "מעילתו" [והר"ן בנדרים לה א דן אם יהיה חייב גם קרבן מעילה].

וכן יכול הוא אף "לפדות" את קונמו, וליתן את "דמיו" להקדש, ובכך יפקע איסור נדרו.

8. לשון "אכתפיה" — אין הכוונה על כתפו של האוכל, שהנדרים "איסור חפצא הן".

9. כח הנאמנות בדבר ש"בידו", מבואר ברא"ש

משנים", נאמר רק לאוסרה על בעלה, שאין אחד נאמן לאסור, היות שלענין איסור כתיב "כי מצא בה ערות דבר". אבל להתירה להנשא לשוק אין זו עדות על "ערות דבר", ולכן אפילו עד אחד נאמן בה.

7. רש"י. והיינו, שאין קונם נהיה קדוש בקדושת בדק הבית, שהרי לא הקדישו, אלא רק אמר שיהיה אסור עליו הדבר הזה באיסור נדר כמו שאסור עליו דבר הקדש.

אלא, שהתחדש בהלכות נדרים, שיכול האדם להגדיר את נדרו שיהיה אסור כמו הקדש, או

היא גופה שעד אחד נאמן להעיד כך —
מנלן?

אלא, **אמר רבי זירא:**

זה שהאמינו חכמים לעד אחד בעדות אשה, אינו משום שזו היא עדות בדבר איסור, שעד אחד נאמן בה. שהרי כאן איתחזק איסורא, והוי דבר שבערוה.

אלא, לכך האמינו חכמים לעד אחד:

**מתוך חומר שהחמרת עליה בסופה —
הקלת עליה בתחלה!**

היות וכאשר יתברר שבעלה עדיין חי, הטילו עליה חכמים חומרות רבות, וכפי ששנינו במשנתנו —

לכן יכלו חכמים לתקן להאמין על מיתת הבעל אפילו לעד אחד. כי מתוך שהיא חוששת שמא יבוא הבעל ותתקלקל כל כך, היא לא תתחתן עד שתדקדק היטב אם אכן מת הבעל.⁽¹⁰⁾

ומקשה עתה הגמרא על יסוד התקנה של נאמנות עד אחד במיתת הבעל:

לא ליחמיר, ולא ליקיל!

למה הטילו חכמים עליה את כל החומרות, ומתוך כך אפשר להאמין לעד אחד — לא יחמירו עליה, ולא יאמינו לעד אחד, ומה בכך?!

ומשנינן: **משום עיגונא — אקילו בה רבנן** לסמוך אפילו על עד אחד. וסמכו חכמים על קולא זו מצד החומר שהחמירו עליה בסופה.⁽¹¹⁾

שנינו במשנה: האשה שהלך בעלה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעליך, **תצא מזה ומזה:**

אמר רב: לא שנו במשנתנו שתצא האשה מבעלה השני, **אלא כשניסת בעד אחד.**

אבל אם ניסת על פי שני עדים, הרי אפילו אם בא בעלה הראשון — **לא תצא** מבעלה השני.

מחכו עליה דרב במערבא [שחקו בארץ ישראל על דברי רב]:

העד מצד "אנן סהדי" שהיא מדייקת, ולכן נאמן עד אחד בכך מן התורה. אלא תקנת חכמים הוא להאמינו.

וכן נראה מלשון רש"י במשנה ד"ה תצא מזה ומזה. וראה היטב בהערה הבאה.

אך הרבה ראשונים סוברים שמן התורה הוא נאמן.

11. נתבאר על פי המאירי, שפירש: הם הקלו משום עיגונא, וסמכו על הקולא, מצד החומר שהחמירו עליה בסופה, אחר שהדבר מצוי להתברר.

בפרק הניזקין, שהוא נאמנות של האדם על הרכוש שבבעלותו, וכאילו אחד מענייני הבעלות של האדם על ממונו היא הנאמנות לומר מה הוא דינו של רכושו בדיני איסור והיתר.

ועיין בספר שב שמעתא [שמעתא ו] שביאר את שיטות הראשונים בנאמנות של "בידו", שיתכן והאפשרות שבידו לעשות שינוי מורידה את החזקה של הדבר, ושוב נאמן עד אחד, כי אין הוא מעיד במקום שאיתחזק איסורא.

10. כתבו התוספות: נראה לר"י שאין נאמנות

הרי אתה גברא וקאי [בא הבעל ועומד לפנינו חי וקיים], ואילו את אמרת לא תצא מבעלה השני?!(12)

ומסבירה הגמרא את דברי רב:

לא צריכא, מדובר כאן, דלא ידעינן ליה לבעל [איננו מכירים אותו שהוא אכן בעלה], ולפיכך לא תצא.

ותמהינן: אי דלא ידעינן ליה — אפילו בעד אחד האומר שמת בעלה, אמאי תצא כשהגיע אדם שאין אנו מכירים שהוא בעלה?!

ומשנינן: לא צריכא, בכגון דאתו בי תרי, ואמרי: אנן הוינן בהדיה מכי נפק ועד השתא [כשבא הבעל, והביא עמו שני עדים

בעדות!]

ורש"י בשבת קמה ב ד"ה לעדות אשה [ציין דבריו ב"שב שמעתתא" שמעתתא ז פרק א], כתב: ואין עד מפי עד כשר אלא לעדות אשה, לומר לאשה מת בעליך, דאקילו בה רבנן משום עיגונא, וכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש, ואפקועי רבנן לקידושין מיניה.

והריטב"א דחה סברא זו של רש"י, מצד אפקעינהו רבנן לקידושין מיניה, היות ולא נזכרה סברא זו בגמרא לענין זה.

12. הקשו התוספות: כיון שיש שני עדים האומרים שמת הבעל הראשון, הרי אפילו יש מאה עדים נגדם, ואומרים שזהו הבעל הראשון, והרי הוא חי בפנינו — מה בכך, והרי "תרי — כמאה דמו"!

כלומר, הרי אותם שנים האומרים שהבעל מת, הרי זה כאילו מכחישים הם את אלו המעידים על זה שבפנינו שהוא הבעל, והוה ליה תרי כנגד תרי, ואם כן לא קשה אלא זה שתרי ותרי נינהו, ולמה אמר רב לא תצא. וכך היה לה לגמרא להקשות, וכמו שמקשה הגמרא לקמן, ולא היינו צריכים להעמיד באופן שאנו איננו מכירים אותו.

ותירצו: יש לומר שלגבי דבר הנראה וידוע לכל לא היה אומר רב שאין להאמין לדבר הנראה והניכר לכל. אבל בשני עדים לא תצא.

וכתבו התוספות [ד"ה מתוך] שאין זה עקירת דבר מן התורה [להתיר אשת איש לעלמא בקום ועשה], כיון ש"דומה הדבר הגון להאמין", וכמו שיבארו להלן שבדבר שיש "קצת סמך וטעם" לא חשיב עוקר דבר מן התורה.

ולכאורה דברי תוס' תמוהים ביותר, כי כיצד יכולים חכמים להתיר אשת איש, ולעקור דבר מן התורה, שלא על פי עדים, כנדרש מדין תורה בנימוק שהוא "דבר שיש בו טעם"?!]

וביאר החזון איש את דבריהם:

"מתחילה נתנה תורה על דעת חכמים, להכריע מה נקרא ידיעה ועד להתיר אשת איש. וחכמים יקבעו בזה חוקים קבועים לכל ישראל, או כל בית דין לבני עירם.

וכל שלא קבעוה בית דין — לא מיקרי עדות, וזולת שני עדים, שאמרה תורה בפירוש. אבל, כשישבו בית דין והסכימו על מופת מן המופתים שיהא חשוב כעדים, הרי זה רצוי לפני המקום, על פי התורה!"

ואילו הנודע ביהודה [אבן העזר תנינא לג] כתב, והוכיח דבריו מלשון הרמב"ם בסוף הלכות גירושין, שבדבר העתיד להתגלות, כמו כאן, שיכול הבעל לחזור, נאמן עד אחד מן התורה.

ואין צורך בעדות, שהיא רק בשניים, היות ומאמינים לו שהבעל מת, מתוך יראתו לשקר שמא יבוא הבעל ויתגלה שקרו. וכל מקום שיכולים אנו לסמוך על נאמנות, אין לנו צורך

שהעידו כי היו אתו משעה שיצא למדינת
הים ועד עתה], ואתון הוא דלא ידעיתו ליה
אתם אינכם מכירים אותו שהוא בעלה].

**דכתיב "ויכר יוסף את אחיו, והם לא
הכירוהו".**

ואמר על כך רב חסדא: מלמד שיצא יוסף
מארץ כנען בלא חתימת זקן, ובא, פגש את
אחיו במצרים כשהיה בחתימת זקן, ולכן לא
הכירוהו.

והואיל ושני עדים מעידים בפנינו שאכן הוא
בעלה הרי הם נאמנים להכחיש את עדותו
של עד אחד.

אבל להכחיש עדותם של שנים — היות
ואין הבית דין מכירים את הבעל — אין הם
נאמנים להוציאה מהבעל השני שכבר נישאת
לו.

ותמהה הגמרא: הרי אף על פי שאין אתה
יכול להאמין את העדים האחרונים לגמרי,
היות ויש שני עדים המכחישים אותם
ואומרים שאכן מת בעלה, אבל סוף סוף —
תרי ותרי נינהו?!

כלומר: אי אתה יכול לבטל את עדותם של
אחרונים לגמרי מפני עדותן של ראשונים,
והרי הם נאמנים על כל פנים לעשות את
הענין ספק.

והבא עליה — באשם תלוי קאי, כדין כל ב-פג
העובר בשוגג על עבירה שחייבים עליה
חטאת, שאם ספק הוא אם עבר עבירה, הרי
הוא חייב בקרבן אשם תלוי? (1)

ואמר רב ששת: כאן מדובר בכגון שניסת
לאחד מעריה, האומר ברי לי שמת בעלה,
ועל כן פטור הוא מאשם תלוי.

ועדיין יש לתמוה: הרי היא, [האשה] גופא
— באשם תלוי קיימא, שהרי אינה יודעת
מי הם העדים האומרים את האמת?!

ומשנינן: באומרת גם האשה "ברי לי", על
ידי סימנים שמסר לי בעלי, שאינו קיים, ואין
לבי נוקפי. ואין אשם תלוי בא אלא על מי
שלבו נוקפו. (2)

ותמהינן עלה: אי הכי, שמדובר כשהיא
עצמה אומרת "ברי לי" — מאי למימרא,

איסור ששגגתו באשם תלוי". אבל חיוב קרבן
אשם תלוי ממש אין כאן, היות ובשעה שעבר
כבר נסתפק לו, והוי מזיד.
[ומיהו לשון רש"י כאן, בד"ה ברי לי, משמע
שקושיית הגמרא היתה שיתחייב באשם תלוי
ממש].

ובשיטמ"ק שם בשם תלמידי רבינו יונה כתב:
"יש לו להביא אשם תלוי על הספק ואפילו
אכלו במזיד". ואין דבריו תואמים את שיטת
רש"י בכריתות.

2. נתבאר על פי הריטב"א בהבנת רש"י. ומדברי

1. פשטות לשון הגמרא משמע, שאם אחר שבאו
עדים האומרים שבעלה העומד בפנינו חי, הלך
בעלה השני ובא עליה הרי זה מביא אשם תלוי.
אבל אי אפשר לפרש כן לפי מה שכתב רש"י
בריש פרק רביעי של מסכת כריתות [ד"ה אכל],
וכן התוספות [ד"ה ספק], שאם כשנודע לו
הספק עבר ועשה אינו מביא אשם תלוי. כי אין
דין קרבן אשם תלוי אמור אלא אם בשעה שעבר
היה סבור שהיתר גמור הוא עושה, ורק אחר כך
נסתפק לו אם אכל חלב או שומן.
ולכן, פירש השיטה ישנה [שיטמ"ק כתובות
כב ב] שכוונת הגמרא לומר "הרי הוא עושה

מה חידוש יש בדבר ?? והרי:

אפילו רבי מנחם ברבי יוסי — הסובר בברייתא [להלן, בסמוך], שבהכחשת "תרי ותרי" תצא אפילו אם כבר ניסת ואומרת ברי לי — **לא קאמר זאת אלא כשבאו תחילה עדים** האומרים לא מת בעלה, והכחישו את העדים הראשונים שאמרו מת בעלה, ואחר כך ניסת.

אבל אם ניסת תחילה על פי שני עדים שהתירוה, ורק אחר כך באו עדים האומרים לא מת בעלה — **לא אמר שתצא**.

ואם כן, מה חידוש יש בדברי רב שלא תצא? והרי אשה זו נישאת קודם שבאו העדים המכחישים את הראשונים, שהעידו על מיתת בעלה.

דתניא:

שנים עדים אומרים מת הבעל, ושנים אומרים לא מת הבעל.

או שנים אומרים נתגרשה האשה, ושנים אומרים לא נתגרשה —

הרי זו לא תנשא.

ואם ניסת — לא תצא.

רבי מנחם ברבי יוסי אומר: תצא.

אמר רבי מנחם ברבי יוסי: אימת אני אומר "תצא" — בזמן שבאו עדים ואחר כך ניסת.

אבל, אם ניסת על סמך עדים שהעידו כי מת בעלה, ורק אחר כך באו עדים — הרי זו לא תצא.

ומשנינן: כי קאמר רב, נמי — בזמן שבאו עדים.

כלומר, אחר שהעידו עדים על מיתת בעלה, בא הבעל לפנינו ושני עדים מעידים עליו שאכן הוא הבעל, ואחר כך ניסת.

ובא רב לאפוקי מדברי מנחם ברבי יוסי, הסובר שבכך היא גוונא תצא, אלא פסק רב שההלכה היא כחכמים שנחלקו עליו, וסוברים שאפילו בכך היא גוונא לא תצא.

ואיכא דאמר לפרש דברי רב כפשוטם. שמתחילה ניסת, ואחר כך בא בעלה, ולפיכך לא תצא.

ודקשיא לך: אם כן, מאי למימרא? לאו קושיא היא!

כי טעמא דניסת ואחר כך באו עדים, הוא דאמר רב לא תצא.

אבל באו עדים ואחר כך ניסת — הרי זו תצא.

כן ראה בדברי הרב המגיה על הריטב"א ציון 151, שהביא מדברי הראשונים והאחרונים.

לשון רש"י שלפנינו היא: ברי לי — כגון על ידי סימנים, אלא שהריטב"א הוסיף על דבריו. והחת"ם סופר בכתובות פירש דברי רש"י, שמכרת על ידי סימנים שזה העומד בפנינו אינו בעלה, נגד העדים המעידים שהוא בעלה.

רש"י אלו מוכח שקושיית הגמרא היתה שיהיו חייבים אשם תלוי ממש, ולא איסור אשם תלוי.

אך הקשה הריטב"א על רש"י: הרי אף על פי שקרבן אשם אינה חייבת, מכל מקום, מידי ספק איסור לא יצא הדבר, והאיך לא תצא? ועוד, הא לישנא "ברי לי" לא דייקא הכי. והנכון שאומרת "ברי לי ממש", ובטעם הדבר שלא פירש רש"י

ובמאן הם דברי רב — **כרבי מנחם כרבי יוסי**.

וזה השמיענו רב.

מתיב רבא על דברי רב מהא דתניא:

מנין שאם לא רצה כהן להתקדש ולפרוש מן הטומאה ומנשים פסולות, ⁽³⁾ **דפנו** לכהן — קדשהו בעל כרחו!?

תלמוד לומר: "וקדשתו", כי את לחם אלהיך הוא מקריב" — קדשהו **בעל כרחו**.

ומוכיח רבא: **היכי דמי?** באיזה מקרה מדברת הברייטא?

הרי אם רוצה הכהן לעבור על איסור ודאי או אפילו על איסור ספק, לזה אין צריך קרא, כי פשוט הדבר, שכופין אותו ומונעים אותו מלעבור איסור —

אלא ודאי, המדובר הוא בכגון שבאו עדים ואמרו מת בעלה, ונשאת האשה על פיהם

לכהן. ואחר כך באו עדים ואמרו שבעלה היה חי באותה שעה שהכהן הזה בא עליה, ועכשיו הוא מת, אך נעשית זונה כשנבעלה, ואסורה היא לכהן. ולא רצה בעלה הכהן להוציאה. ⁽⁴⁾

אילימא, אם נאמר שמדובר בכגון **דלא ניסת לאחד מעדיה**, ואף לא **קאמרה ברי לי** שמת בעלי.

לא יתכן לומר כך. כי —

האם **צריכא למימר דדפנו**, שכופים את הכהן להוציאה!?

והרי ספק זונה היא, ופשיטא שכופין אותו על כך!

אלא לאו, מדובר כאן בכגון **דניסת לאחד מעדיה**, ו**קאמרה ברי לי**.

ומוכיח רבא: ובכל זאת **קתני "דפנו"**.

אלמא, מוכח מברייטא זו **שמפקינן לה**

3. כן כתב רש"י. ואולם ביאור הגמרא בברייטא אינו מתיישב אלא על התקדשות מנשים פסולות, ולא על התקדשות מטומאה.

4. פירש רש"י שמעידים שכבר מת, אלא שהיה בעלה חי באותה שעה שבא עליה הכהן. כי אם בעלה עדיין חי, צריך לכופו להוציאה משום איסור אשת איש, ולא משום איסור כהונה.

ואנו דנים להוציא אותה מן הכהן — כך הבין ה"ערוך לנר" את דברי רש"י.

ואולם הריטב"א ביאר, שמדובר במקרה שמת הבעל השני, ובא כהן הדיוט לישא אותה, ואוסרין אותה עליו שלא ישאנה משום זונה, לפי שנבעלה לשני שלא כדין. ומוכח שאסורה היתה

עליו.

ביאור דבריו: בתחילה נישאת האשה לישראל שהיה אחד מעדיה, ואמרו הוא והיא ברי לי שמת הבעל. ואחר כך באו עדים שלא מת בעלה, ולא הוציאה השני. ומת השני, ובא כהן אחר לישא אותה.

ומאחר שאנו אוסרים אותה על הכהן, מוכח שמן הדין היה לבעלה הקודם להוציאה. והיות ולא הוציאה — נעשית זונה.

שאם כדברי רב, הרי כיון שנישאת לאחד מעדיה, ואומרת ברי לי, לא נעשית זונה כלל ובהיתר נבעלה. הריטב"א בד"ה ואי בעית אימא. וראה מה שכתב הרב המגיה על דברי הריטב"א ציון 160.

אלא, כגון שבאו עדים ואמרו מת בעלה, ומתירים אותה לינשא, ואמרה תורה: **דפנו בעדים!**

בית הדין מחוייבים לטרוח אחר עדים, להכחיש את הראשונים המתירים אותה, כדי לקדש את הכהן שלא ישאנה. כי אם ישאנה ויבוא עליה, ובעלה עדיין חי, תהא אסורה עליו לעולם משום זונה, ובעינין "וקדשתו". אבל משניסת — לא תצא.⁽⁷⁾

מוציאים אותה **מיניה** גם בניסת לאחד מעדיה ובטוענת ברי לי שמת בעלי, ודלא כרב הסובר שאם נישאת קודם שבאו עדים, הרי זו לא תצא, כשנישאת לאחד מעדיה ואומרת ברי לי?⁽⁵⁾

ומשנינן: **איסור כהונה שאני.**⁽⁶⁾

ואיבעית אימא: מאי "דפנו" — אין הכוונה שיוציאו ויפרישו אותו בית דין מאשה שכבר נשא.

בשם הפני יהושע].

6. וראה בחידושי רבי שמואל כתובות סימן יד [במוסגר, בשם גדול אחד] שביאר דברי הגמרא, שסברא היא שלגבי כהונה לא שייך "ברי לי". כי טענת "ברי לי" מועילה רק במקום שהאיסור הוא לזה שאומר "ברי לי" לבדו. אבל מניעת טומאת כהנים למת, וכן נשואי כהנים לנשים פסולות הוא דין על כל ישראל, שנצטוו לקדש הכהנים.

ומעתה, אף שלגבי איסור הכהן לעצמו אמנם מועילה טענת "ברי לי", מכל מקום, כל ישראל מחוייבים להפרישו מספק [וזה הוא ביאור הלימוד מ"וקדשתו", ללמד שמצוה היא על כל ישראל לקדש את הכהנים]. ואולם בריטב"א ביאר באופן אחר, ראה שם.

7. דין זה שיהיו בית הדין מחוייבים לחזור אחר עדים להכחיש עדים קיימים לא שמענו בשום מקום. ואף כאן לא אמרו שהם מחוייבים לחזור אחר עדים המכחישים אלא משום איסור זונה לכהונה ומשום "וקדשתו", אבל משום איסור אשת איש החמור לא אמרו כן [וכמבואר בריטב"א, שלאחרים, שאינם כהנים, מותרת היא, ובקין אורה כתב לא כן].

והטעם הוא, משום שדין קידוש הכהנים

5. הקשה רבינו עקיבא איגר: כיון שגם באשת ישראל מוציאים אותה ממנו, ולא דוקא באיסור כהונה, אם כן, למה אמר התנא שמוציאין אותה משום איסור כהונה.

והרי אפילו בישראל נמי מוציאין אותה ממנו, כיון שאשת איש שנבעלה אסורה לבועלה [שהסוטה אסורה לבעל ולבועל]?!]

[ועיין בהערה הקודמת, בהסבר הריטב"א].

וביאר רבינו עקיבא איגר: משום איסור סוטה לבועלה אין כאן איסור, כיון שזה היה באונס, שהרי באו שני עדים שאומרים שמת בעלה. מה שאין כן לגבי איסור זונה לכהן, שהיא אסורה אפילו באונס [ראה בזה בדברי הראשונים לקמן צא א ובהערות שם]; וראה עוד תוספת דברים בזה בשו"ת רבי עקיבא איגר תניינא סימן קי"א ד"ה ובהיה עניינא.

וראה גם ברש"ש שהקשה קושיא זו, ומה שתיירץ.

ולכאורה תיקשי עוד, לפי תירוצי הגמרא שאין זה דין מסרים באיסור כהונה, אלא הוא נאמר גם בכל איסורי תורה, אם כן, למה לי "וקדשתו" ללמד שמוציאין, והרי ודאי לא גרע איסור כהונה משאר איסורין שמוציאים אותה ממנו?!

וכתבו אחרונים שמכאן למדנו לכל התורה כולה [ראה רעק"א שם בסוף הענין שהביא כן

ואבעית אימא: הכא בברייתא מדובר **כשבאו עדים** המכחישים את עדי המיתה, **ואחר כך ניסת**, ולדברי **רבי מנחם ברבי יוסי** **היא**, האומר: כיון שבאו עדים תחילה, הרי זו תצא. (8) ואף רב מודה בזה. (9)

רב אשי חולק על כל הסוגיא דלעיל, המפרשת את דברי רב "ניסת על פי שני עדים לא תצא" — מבעלה השני. **ואומר:**

מאי "לא תצא" דקאמר רב — לא תצא מהיתירה הראשון (10) לבעלה.

שאם ניסת לבעל אחר על פי שני עדים, ושוב בא בעלה — אין אומרים "תצא מזה ומזה" כשם שאמרו בנישאת על פי עד אחד. אלא, מותרת היא לחזור להיות בהיתר עם בעלה הראשון כאשר היתה. היות שלא קנסו לומר "תצא" אלא בנישאת על פי עד אחד.

ומקשינן על פירושו של רב אשי בדברי רב:

הא אמרה רב חדא זימנא [כבר אמר רב כן, ולמה לו לחזור ולומר]!?

דתנן במשנתנו: רבי שמעון אומר, אם **ניסת** [על פי עדים] **שלא ברשות** [בית דין] **מותרת לחזור** לו לבעלה הראשון.

ואמר על כך רב חונא אמר רב: הכי הלכתא כרבי שמעון.

ושנינן: **חדא מכללא דחברתה איתמר.**

לא אמרה רב שתי פעמים, אלא אמר מימרא אחת, וממנה למדנו כמימרתו השניה, כי הכל עולה לדבר אחד.

אמר שמואל: לא **שנו** במשנתנו שתצא מבעלה השני **אלא שלא מבחשתו** לעד המעיד שבעלה חי.

אבל מבחשתו האשה — **לא תצא** מבעלה השני.

ודנה הגמרא: **במאי עסקינן?**

אילימא אם נאמר **בבי תרי**, שיש שני עדים

והפרשתם מנשים פסולות הוא דין המוטל על כל ישראל [וכפי שנתבאר בהערה קודמת], ולפיכך צריכים הם לחזור ולדייק אם כנים דברי העדים, וכעין מה שאמרו "אשה דייקא ומינסבא", וראה בריטב"א דהיינו דוקא ב"דאיכא שום פקפוק".

8. תמה רבינו עקיבא איגר [בשו"ת תניינא סימן קיא ד"ה ובההיא עניינא]: לפי תירוץ זה של הגמרא, למה לי שמוציאין אותה משום זונה האסורה לכהונה, והרי יש להוציא גם בלאו הכי משום איסור סוטה לבעלה, כי עתה אי אפשר לומר שמותרת לו כיון שהם אנוסים [וכמו שהיה אפשר לומר לפי ההוה אמינא של הגמרא, וכמבואר לעיל בהערות], שהרי באו עדים

שבעלה חי קודם שנישאת [וראה מה שנכתב בהערות לעיל על דברי רעק"א].

9. פשטות לשון הגמרא משמע שבריייתא זו בשיטת רבי מנחם בר יוסי היא, ואין הכרח מדברי הגמרא שרב סבירא ליה כרבי מנחם ברבי יוסי, אבל רש"י לא פירש כן.

10. כתבו הר"ף הרא"ש הרמב"ם והשו"ע, דלא קיימא לן בזה כמו רב, משום שרב פפא לקמן צא ב משמע דפליג עליה, אלא כל חומרות המשנה שאמרו בבא בעלה, הם בין בניסת על פי עד אחד, ובין בניסת על פי שני עדים.

המעידים על העומד בפנינו שהוא בעלה, (11) ומכחישים את העד הראשון שהעיד על מיתת בעלה —

זה ודאי אי אפשר לומר.

שהרי **כי מכחשתא ליה** — **מאי הוי** [מה תועלת יש בהכחשתה], וכי נאמנת היא יותר משני עדים, והאיך יאמר שמואל: אבל מכחשתו — לא תצא?!

אלא, בהכרח, שמדובר בעד אחד בלבד, שהעיד על העומד בפנינו שהוא בעלה, והיא מכחשתו לאמר: אין זה בעלי, ולפיכך לא תצא —

הא נמי תיקשי, כי יש לך לדייק מכאן:

טעמא דמכחשתו האשה לעד, לכן לא תצא מבעלה השני, **הא שתקה** — **תצא**?!

והאמר **עולא**: כל מקום שהאמינה תורה (12) עד אחד — הרי כאן שנים עדים. ואין דבריו של אחד במקום שנים! (13)

ואם כן, אפילו שתקה — האיך נאמן העד המעיד על בעלה שהוא קיים להכחיש את העד שהאמינוהו חכמים להעיד על מיתת בעלה, והרי העד המתיר הוא כשנים, היות שנישאת על פיו, (14) ואין דברי האחד עומדים במקום שנים?

ומשנינן: **הכא במאי עסקינן: בפסולי עדות** [וכגון שהיו שתי נשים] המעידים על העומד בפנינו שהוא בעלה, ומכחישים את העד הראשון שהעיד על מיתת בעלה. ואם לא היתה מכחשת אותן, היו הן נאמנות להוציאה מבעלה, ודברבי נחמיה כדמפרש ואזיל —

אבל אם היא מכחשת את שתי הנשים האחרות, ואומרת שאין זה בעלה, בטלה

דבריו של אחד במקום שנים, אבל אם באו שנים והכחישוהו לא חשיב איהו כתרי לגבי תרי אלא כחד לגבי תרי. הריטב"א.

עוד כתב הריטב"א: דוקא בעדות דבר שבערוה שצריכה שני עדים נחשבים דברי העד האחד כשניים, לפי שחידשה כאן תורה שנאמין לו כשני עדים.

אבל באיסורין דעלמא, שמספיק בהם עדות של עד אחד, כיון שלא האמינוהו אלא כעד אחד, אם יבוא עד אחד ויכחישו, תהיה זאת הכחשה שאחד נגד אחד, ולא נאמין לו.

וראה בקובץ הערות כאן, ובחידושי רבי חיים הלוי פרק יב מהלכות גירושין הלכה יא שביאר את כל הסוגיה בהרחבה גדולה!

14. ראה רש"י בד"ה כפלאגא ופלאגא דמו, שכתב: "הואיל וניסת, וכדעולא".

11. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: אי נימא בבי תרי דאמרי זה בעלה; ועל דרך זה פירש רש"י כל הסוגיא.

12. כתב הריטב"א לעיל בעמוד א סד"ה מתוך חומר: והיינו דאמר עולא כל מקום שהאמינה "תורה" עד אחד הרי כאן שנים, אלמא עדות עד אחד שנאמן כשנים בעדות אשה — דאורייתא הוא.

וראה בהערות לעיל בדעת רש"י, שאינו נאמן אלא מדרבנן. ואין כאן קושיא על רש"י, מפני שעיקר דברי עולא נאמרו במקום שהאמינה תורה עד אחד וכגון בעדות סוטה, וזה הוא שהזכיר כאן רש"י גם עדות סוטה.

13. פירוש, לענין שאם בא אחר כך עד אחד להכחישו חשבינן ליה כחד לגבי שנים ואין

עדותן של הנשים לגמרי ואפילו ללא העד הראשון [שגם הוא מכחישם].

היות וכל אדם נאמן על עצמו באיסורין בדבר הברור לו, אלא אם כן יש עדות כשירה הסותרת את דבריו.

ומאחר שנתבטלו דברי העדים המעידים על העומד בפנינו שהוא בעלה, שוב מותרת היא להנשא על פי העד הראשון שמעיד על מיתת בעלה.⁽¹⁵⁾

דתניא: רבי נחמיה אומר: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד אין דין עדות בדבר, שהרי אפילו עד אחד נאמן בה, הלכך עדים פסולין נאמנים כעדים כשרים, והלך אחר רוב דעות.

ולא מיבעיא אם העידו שני פסולים כנגד פסול אחד שהולכין אחר רוב הדעות, אלא אף עשו שתי נשים באיש אחד [כנגד עד אחד כשר] כשני אנשים באיש אחד, שהשנים נאמנים.

ולכן, אף בשתי נשים המעידות כנגד איש אחד, ואפילו כבר נישאת על פיו, הלך אחר הרוב, והן נאמנות.

הילכך, אם אינה מכחשת את הנשים, הרי הן נאמנות להוציאה מבעלה נגד העד האחד הכשר המעיד על מיתת בעלה ואף שנישאת כבר על פיו.

ואיבעית אימא: כל היבא דאתא, שבא עד אחד כשר מעיקרא, מתחילה, ונישאת על

פיו, אז אפילו מאה נשים המעידות נגדו — **בעד אחד דמיון!**

וכשם שאם היה בא עד אחד תחילה, לא היה נאמן העד השני להכחיש את העד הראשון, שכבר נישאת על פיו, וכדאמר עולא, כל מקום שהאמינה תורה עד אחד הרי כאן שנים, ואין דבריו של אחד במקום שנים —

אף מאה נשים אינם כלום לגבי העד הראשון, לפי שהאמינוהו חכמים כשנים, מאחר שנישאת על פיו.

והבא בדברי רב, שאמר אם אינה מכחשת את העדות הרי זו תצא —

במאי עסקינן? — בכגון דאתיא אשה מעיקרא והעידה שמת בעלה [והיא נאמנת, שאף פסולה כשירה להעיד במקום שעד אחד כשר], ונישאת האשה על פיה. וכשבאו שתי נשים והכחישו את הראשונה, יש לך ללכת אחר רוב דעות להוציאה מבעלה, היות ואין זו שבאה להינשא מכחשת אותן.

ותרצה לדרבי נחמיה הכי, שכך אמר רבי נחמיה [ולא אמר: עשו שתי נשים באיש אחד כשני אנשים באיש אחד] —

רבי נחמיה אומר: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד אף פסולים נאמנים, והלך אחר רוב דעות.

ועשו שתי נשים באשה אחת, כשני אנשים באיש אחד להאמין את שתי הנשים יותר מן

עצמו, והרי לגבי בעלה השני אינה נאמנת. אלא ודאי שנישאת לאחד מעדיה, ואף הוא נאמן על עצמו.

15. בריטב"א כתב, שמדובר בכגון שנישאת לאחד מעדיה. ומוכרח הוא גם מדברי רש"י, שאם לא כן האריך כתב רש"י שאדם נאמן על

האשה האחת, ואף על פי שכבר נישאת
האשה על פי הראשונה.

**אבל שתי נשים באיש אחד — כפלגא
ופלגא דמי!**

אין כאן דין "רוב דעות" אלא כאילו בא עד
אחד כנגד העד הראשון, והרי בכי האי גוונא
היה נאמן הראשון שנישאת על פיו ולא
השני, וכדעולא.

שנינו במשנה: **צריכה גט מזה ומזה:**

ומקשינן: **בשלמא מן הבעל הראשון תבעי
גט** [צריכה היא גט] כדי להנשא לאחר, כיון
שאשתו גמורה היא.

**אלא, מבעלה השני — אמאי צריכה גט כדי
להנשא לאחר?** והרי ביאתו **זנות בעלמא
היא**, שהרי לא תפסו קידושיו, לפי שאשת
איש היא, ולמה צריכה היא גט מן השני?!

אמר רב הונא: הצריכו חכמים גט מן
השני, מחמת גזירה: **שמא יאמרו** הבריות
שלא כך היה המעשה, שנישאת לשני אחר
ששמעה על מיתת בעלה, שהרי רואים הם
שהבעל חי לפנינו.

אלא יאמרו שכך היה מעשה: **גירש זה
[בעלה הראשון] ונשא זה** [בעלה השני]
אחריו את גרושת חברו, ואם מוציאה השני
בלא גט **נמצאת אשת איש יוצאת בלא גט.**

ותמיהה הגמרא על ביאור זה:

אי הכי, סיפא של משנתנו [השנויה לקמן
בדף צב א] **דקתני בה:**

**אמרו לה מת בעלה, ונתקדשה, ועדיין לא
נכנסה לחופה עם השני, ואחר כך בא בעלה**

— הרי זו **מותרת לחזור לו** לבעלה הראשון,
שהרי לא זינתה ולא קרובה לזנות היתה כיון
שלא נישאת.

ומשמע שלא צריכה גט מהשני אלא חוזרת
לראשון מיד.

ולדבריו, שאתה חושש ל"שמא יאמרו" —
התם נמי נצריכה גט משני, כי נימא
[שיאמרו הבריות]: **גירש זה, וקידש זה!**
ונמצאת אשת איש יוצאה שלא בגט.

ומשנינן: **לעולם בעיא גט משני, ואחר כך
חוזרת לראשון, ומשום "שמא יאמרו".**

ותמהינן עלה: **אי הכי**, שחושש אתה
ל"שמא יאמרו הבריות", ולכן אתה מצריכה
גט מן השני כשקידשה, הרי יבואו לומר:
גירש הראשון, וקידשה השני, ושוב גירשה
השני, **ונמצא זה**, הראשון שהחזירה —
מחזיר גרושתו משנתארסה, שהיא אסורה
לו?!

ומשנינן: משנתנו היא **כרבי יוסי בן כיפר,
דאמר:** רק מן **הנשואין** של אחר אסורה
גרושתו לחזור לבעלה הראשון.

אבל מן **האירוסין** של אחר — הרי זו
מותרת לחזור.

אך עדיין תמהינן: **הא מדקתני סיפא** [שם צב
א]: **אע"פ שנתן לה האחרון, שקידשה ולא**
נשאה, **גט — לא פסלה מן הכהונה משום**
גרושה, שאין זה גט, כיון שלא היתה נשואה
לו.

**מכלל, ממה שלמדנו שאין היא נפסלת מן
הכהונה, מבינים אנו דלא בעיא גט, שאין**
היא צריכה גט אפילו מדרבנן.

דאי בעיא גט, שהרי אם צריכה היא גט — **אמאי לא פסלה מן הכהונה?** והרי לא גרע זה מ"ריח הגט", שהוא פוסלה לכהונה! (1)

אלא, מבארת הגמרא באופן אחר את הסיפא, שמבואר בה, שאם קידשה השני ולא נשאה אינה צריכה ממנו גט —

משום הכי אין אנו מצריכים גט **בסיפא**, ואין חוששים "שמא יאמרו גירש זה וקידש זה", כשם שאנו מצריכים אותה גט ברישא מטעם זה —

כי **אמרי** אינשי, כשיראו את השני מוציא בלא גט, שודאי קדושי השני **קדושי טעות** הו' [וכגון שקידשה על מנת שאני כהן ונמצא ישראל], ומשום כך לא הוצרך לתת גט, אף שקידשה כדין אחר גירושי הראשון [לפי דעת הבריות].

שמא תאמר: **ברישא** — שנשאה השני — **נמי**, למה מצריכים אנו גט משני, והרי **אמרי נישואי טעות** הו'! (2)

תשובתך: לא דמי. כי ברישא **קנסה רבנן**,

ואין אנו תולין לקולא, שיאמרו "קידושי טעות הו'", אלא חוששים אנו שמא יאמרו הבריות "נמצאת אשת איש יוצאת בלא גט".

ואם תאמר: **סיפא**, **נמי** ליקנסה! שאף בסיפא, כשנתקדשה האשה ולא נישאת היה לנו לקנסה, ולחוש שמא יאמרו הבריות שאשת איש יוצאת בלא גט!?

לא תיקשי, היות ואינו דומה הרישא לסיפא.

כי **רישא**, דנישאת, **ועבדא איסורא**, עשתה האשה איסור, (3) לכן **קנסה** חכמים, ואין תולים לקולא.

אבל **סיפא**, דנתקדשה בלבד, ולא **עבדא איסורא** — לא **קנסה רבנן**, ותולים לקולא שיאמרו הבריות "קידושי טעות הו'".

שנינו במשנה: **ואין לה כתובה** לא על זה ולא על זה:

ומבארת הגמרא את הטעם שאין לה כתובה מן הראשון אף שבעלה הוא:

שנותן לה גט".

2. הקשו התוספות על פירוש רש"י שפירש "קידושי טעות" דהיינו שקידשה על מנת שאני כהן ונמצא ישראל, אם כן מאי פריך ארישא, והרי אין תנאי בנשואין [ראה לקמן צה ב וקז א], ולא שייך קידושי טעות!?! ולפיכך פירשו: קידושי טעות, שסבורה שמת בעלה, ולא מת, כמו שהוא באמת.

3. שנבעלה, או שמכל מקום נכנסה לחופה ונמסרה לביאה של זנות. מאירי. וראה גם

1. תניא [לקמן צד א]: "ואשה גרושה מאישה לא יקחו [הכהנים]". אפילו לא נתגרשה האשה אלא מאישה [כגון שכתב לה גט ואמר לה הרי את מגורשת ממני ואי את מותרת לכל אדם, שלא נתגרשה זו לגמרי, אלא מאישה נפרדה, רש"י] פסולה היא לכהונה [אם מת, והותרה לינשא, רש"י]. והיינו "ריח הגט" הפוסל בכהונה.

וכתב הריטב"א שיכולה היתה הגמרא לדייק מלשון המשנה "אף על פי שנתן לה גט" שאינה צריכה מן הדין גט, אלא שראיית הגמרא אלימא ליה, כי היה יכול לדחות דהכי קאמר "אף על פי

כי מאי טעמא תקינו לה רבנן⁽⁴⁾ כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ואילו הא, שחייב הוא להוציאה, אדרבה, תהא קלה בעיניו להוציאה.

שנינו במשנה: אין לה פירות ולא מזונות ולא בלאות:

ומפרשת הגמרא את הטעם: כי תנאי כתובה בכתובה דמי.

והיינו, כשם שקנסוה שתאבד את כתובתה, כך קנסוה שתאבד את כל מה שמוגדר כ"תנאי כתובה", כגון המזונות והכסות שהבעל חייב לאשתו.

ואף על פי שאין לה כתובה, בכל זאת פטור הבעל להחזיר את פירות נכסי המלוג שאכל.

זאת, למרות שכל זכותו באכילת הפירות היא ובשימוש בנכסיה בלי לשלם את הבלאי שנגרם מהשימוש בנכסים, היא משום תקנת חכמים, שתקנו לו זכות של אכילת פירות ושימוש בנכסי מלוג תחת חיובו לפדותה אם נשכית [שהוא אחד מ"תנאי הכתובה"].

ואשה זאת, שאין לה תנאי כתובה, אין הוא

חייב לפדותה, ואם כן היה צריך לכאורה להחזיר את הפירות שאכל, וכן את הפחת שנגרם מהשימוש ברכושה.

כי קנסוה חכמים שלא יחזיר לה בעלה את הפירות שאכל, ולא את ה"בלאות", שהם הפחת שפחתו הבגדים או כל רכוש אחר עקב שימושו בהם.

שנינו במשנה: ואם נטלה מזה ומזה — תחזיר:

ותמהינן: פשיטא!!

ומפרשינן: מהו דתימא, כיון דכבר תפשה, לא מפקינן מינה [הואיל וכבר תפסה לא גזרו עליה שנוציא ממנה], קא משמע לן שתחזיר אף את אשר תפסה.

שנינו במשנה: והולד ממזר מזה ומזה:

תנן התם במסכת תרומות ב ב]:

אין תורמין מן הטמא על הטהור, משום הפסד כהן.⁽⁵⁾

ואם תרם — מן הטמא על הטהור, בשוגג

אחר, ראה שם.

5. כן פירש רש"י והסכימו עמו התוספות. והוסיפו עוד פירוש, שעיקר הטעם הוא משום שצריך לתרום מן היפה ולא מן הרע וכמו שאמרה תורה "ולא תשא עליו חטא בהרימכם את חלבו [המובחר] ממנו". אלא שהחמירו חכמים בטמא יותר מבסתם רע, ואמרו: אם תרם במזיד מן הטמא על הטהור לא עשה ולא כלום, מה שאין כן בתורם מן הרע על היפה. והטעם, מפני שהטמא אינו ראוי לאכילה כלל.

בריתב"א, הובאו דבריו בהערות על המשנה לקמן, גבי נתקדשה.

4. כתבו התוספות: אף על גב דקיימא לן כתובה דאורייתא היא, הכי קאמר: מאי טעמא תיקנו חכמים כתובה לאלמנה, שאין לה כתובה מדאורייתא, משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, ולפיכך בנדון דידן, אפילו שבתולה היא, ויש לה כתובה דאורייתא, אמרו חכמים שתפסיד כתובתה, כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה, והביאו דוגמא לפירוש זה ממקום

— תרומתו תרומה. (6)

ומבאר הגמרא את מחלוקתם:

אבל אם תרם מן הטמא על הטהור במזיד — לא עשה ולא כלום, מדרבנן.

רב חסדא — לא אמר כרב נתן ברבי אישעיא —

והוינן בה: מאי "לא עשה ולא כלום"?

דאי אמרת שאותה מדה שהפריש הוי תרומה — זימנין דפשע, ולא מפריש.

אמר רב חסדא: לא עשה ולא כלום — כל עיקר!

יש לחוש שמא לא יפריש תרומה אחרת להתיר את השיריים הטהורים, מאחר שרואה שהתרומה שהפריש תרומה היא.

והיינו, דאפילו ההיא גריוא [אפילו אותה מדה של פירות שהפריש, שמן התורה תרומה גמורה היא], הפקיעו חכמים ממנה את קדושת התרומה, והדר לטיבליה [חוורת היא להיות טבל], כדמפרש טעמא ואזיל.

ומקשה הגמרא על רב חסדא הסובר "לא עשה ולא כלום כל עיקר":

רב נתן ברבי אישעיא אמר: לא עשה ולא כלום לתקן את השיריים הטהורים, אבל אותה מדה שהפריש לתרומה — תרומה הוי, ונותנה לכהן. (7)

מאי שנא מהא דתנן במסכת תרומות [ג א]: התורם קישות, ונמצאת מרה.

התורם אבטיח, ונמצא פרוח —

6. פירש רש"י: בשוגג תרומתו תרומה, כדרכי אלעאי לקמן.

ומה שלא פירש רש"י הטעם שאין תורמין מן הטמא על הטהור משום דהוי מן הרעה על היפה, היינו משום דברעה על היפה אפילו מדרבנן תרומתו תרומה [לכד מתורם קישות מרה או אבטיח סרוח] ואפילו במזיד [וכמו שכתבו התוספות שהובאו בהערה קודמת], ולא החמירו בטמא על הטהור אלא משום הפסד כהן.

וכוונתו לומר, שלא תאמר, כיון שתרם מן הטמא על הטהור הרי זה כמי שתרם מן הרע על היפה, שאמרה תורה "ולא תשא עליו חטא, בהרימכם את חלבו ממנו", ולכן פירש רש"י: דאמר רבי אלעאי [לקמן עמוד ב]: התורם מן הרעה על היפה, אף שהוא נושא עליו חטא, מכל מקום חלה התרומה.

7. בפשוטו הטעם דהוי תרומה, הוא משום שמדין תורה הרי הוא תרומה גמורה. וכמו שכתב רש"י שמשום הכי תרומתו תרומה בשוגג, ולא רצו חכמים להפקיע קדושת תרומה ממנה.

ולמדנו מדברי רש"י אלו, כי כבר עתה ידעינן לדינא דרבי אלעאי, ולא כמו שכתבו התוספות ד"ה לרב, דהשתא סלקא דעתין שהתורם מן הרעה על היפה וכל שכן מן הטמא על הטהור אין תרומתו תרומה מדאורייתא. וביארו שם הטעם, דתרומתו תרומה בשוגג משום שלא הקפידה התורה בתרומה מן הרעה על היפה אלא במזיד, כדכתיב "ולא תשא עליו חטא", דמשמע במזיד, דאיכא נשיאות חטא.

ואולם כל זה אינו אלא לפי מה דמשמע מרש"י [כמבואר בהערה קודמת], שכבר ידעה הגמרא עכשיו, את דינו של רבי אלעאי שהתורם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה, אבל לפי המבואר בתוספות בהמשך הסוגיא ד"ה לרב, שעדיין לא ידענו שמן התורה חלה התרומה,

הרי זה **תרומה**, ואינה חוזרת לטיבלה. ויחזור ויתרומ⁽⁸⁾ כדי לתקן את השיריים.

ומוכח, שאין אנו חוששים שמא יפשע ולא יתרום לתקן את השיריים!?

ותמחה הגמרא על הקושיה:

הרי אותה משנה, בתורם בשוגג היא עוסקת, שהרי שנינו "ונמצאת" מרה, "ונמצא" סרוח.

וכי שוגג אמזיד — קרמית!?

וכי מקשה אתה מן התורם בשוגג שלא כדין, על התורם במזיד שלא כדין!?

והרי יש לחלק:

שהתורם בשוגג, לא עבד איסורא. ואין לנו לחוש שאם נאמר תרומה הוי, שמא יפשע ולא יתרום לתקן את השיריים. שהרי שוגג הוא ולא פושע, ולפיכך הוי תרומה.

אבל התורם במזיד — קעבד איסורא. ויש לנו לחשוש שאם נאמר "תרומה ויחזור ויתרום", יפשע אותו אדם, שחשוד הוא, ולא יפריש תרומה אחרת לתקן את השיריים. ולכן אמרו חכמים שלא תהא תרומתו תרומה כלל.⁽⁹⁾

אך ממשיכה הגמרא להקשות:

ורמי יש לנו להקשות סתירה מדברי המשנה בענין תורם בשוגג מן הטמא על הטהור — אדברי המשנה בתורם בשוגג קישות ונמצאת מרה:

שהרי הכא — בתורם מן הטמא על הטהור — קתני במשנה: בשוגג, תרומתו תרומה, ואינו צריך אפילו לתקן את השיריים.

ואילו התם, גבי תורם קישות ונמצאת מרה, שמדובר בשוגג ["נמצאת"] — קתני במשנה: תרומה, ויחזור ויתרומ, כדי לתקן את השיריים! (10)

ומשנינן: התם — גבי קישות ונמצאת מרה — שוגג קרוב למזיד הוא, דאיבעי ליה למיטעמיה.

היה לו להפריש על מעט ממה שהוא עומד לתרום, ולטועמו אם ראוי הוא לתרומה על השאר.

ולכן, אף שדינו כשוגג, שאין לחוש שמא יפשע, ותרומתו שתרום תרומה הוי, מכל מקום צריך הוא לתקן את השיריים, כיון שקרוב למזיד הוא.

"תרומה ויחזור ויתרום" שצריך להפריש שתי תרומות.

10. לשיטת התוספות שטעם האיסור בתרומת טמא על הטהור הוא משום שאינו ראוי לאכילה, ניחא בפשיטות הדמיון של הגמרא לתורם קישות ונמצאת מרה, שהרי אף היא אינה ראויה לאכילה, וכמו שכתבו התוספות. ולשיטת רש"י שטעם האיסור לתרום מן

צריך לומר, דהשתא קא סלקא דעתין שקנס חכמים הוא שתהיה זו תרומה ויחזור ויתרום.

8. ואף דבשאר תורם מן הרעה על היפה לא גזרו חכמים בדיעבד, הכא שאינו ראוי לאכול כמו שאר רעה, החמירו יותר. תוספות.

9. כתבו התוספות: אבל אין לפרש דשוגג לא עבד איסורא לא קנסו, אבל מזיד קנסו, דאין זה קנס דהדר לטיבלה, דטפי דמי קנס הא דאמר

וממשיכה הגמרא להקשות על רב חסדא:

ורמי אליבא דרב חסדא, מתורם **במזיד** מן הטמא על הטהור, **אמזיד** שבמשנה אחרת, ולענין אחר: שהרי —

הבא — גבי תורם מן הטמא על הטהור — **קתני: במזיד לא עשה כלום**. ופירשה רב חסדא שאינה תרומה כל עיקר, משום דחיישינן שיפשע, ולא יחזור ויתורם.

ואילו **התם** במסכת דמאי [ה' י' תנן]:

התורם מדבר שגדל בעציץ **שאיין נקוב**, שאין חיובו בתרומה אלא מדרבנן, **על דבר שגדל בעציץ הנקוב**, שחיובו בתרומה מן התורה — הרי זו **תרומה**, מדרבנן.

ויחזור ויתורם! הואיל ומן התורה הרי זה תורם מן הפטור על החיוב, שאינה תרומה.

ותיקשי לרב חסדא: למה הוי תרומה, והרי יש לחוש שיפשע ולא יחזור ויתורם!?

ומשנינן: **בתרי מאני**, בתבואה הגדלה בשני כלים, עציצים, האחד נקוב והשני אינו נקוב — **ציית**, יקבל התורם את דברי חכמים, ויציית להם.

שאם נאמר לו, היות ותרמת מהתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב על התבואה שגדלה בעציץ נקוב, צריך אתה לחזור

ולתורם כדי לתקן את התבואה שגדלה בעציץ הנקוב, יתקבלו הדברים אצלו, וישמע לנו אפילו אם יווכח לדעת שהתרומה עצמה שתרם, לא פקעה קדושתה. ואין לגזור שמא יפשע ולא יחזור ויתורם.

אבל **בחד מנא** — **לא ציית!**

בטמא וטהור שגדלו באותו הכלי, בעציץ נקוב אחד, לא ישמע לנו לחזור ולתורם.

כי כאשר נאמר לו שהתרומה הטמאה שתרם מהתבואה שגדלה באותו העציץ אינה מועילה לתקן את התבואה הטהורה, אלא עליו לתת את התרומה הטמאה לכהן וגם לחזור ולתורם תרומה טהורה אחרת — לא יציית לנו, אלא יתן את התרומה הטמאה בלבד לכהן.

ולאו דוקא אם גדלה התבואה באותו כלי, אלא בכל ענין שאינו רואה שינוי מהותי בין התרומה שתרם ובין השיריים שנשארו.

ולכן, מוטב שתחזור התרומה הטמאה לטיבלה, ואז הוא יחזור ויתן תרומה טהורה לכהן.⁽¹¹⁾

ועתה מקשה הגמרא לשיטת רב נתן ברבי אושעיא, החולק על רב חסדא:

ולרב נתן ברבי אושעיא, דאמר "התורם מן הטמא על הטהור במזיד, לא עשה ולא כלום"

הטמא על הטהור הוא משום הפסד כהן, הכי מקשה: הרי סוף סוף תורם מן הטמא על הטהור לא עדיף מתורם קישות ונמצאת מרה, כיון שהטמא אינו ראוי לאכילה, וכיון שהחמירו בו אפילו בשוגג, למה לא החמירו בתורם מן הטמא על הטהור.

11. כתב הריטב"א, בשני כלים שונים שפיר משמע ליה כי הדין נותן שלא תהא תרומתו תרומה. אבל בטמא וטהור, שהן ענין אחד וכלי אחד, הוא טועה וסובר שתורמתו תרומה. וחד מנא ותרי מאני דאמרין — לאו דוקא, אלא לומר שהם ענין אחד או שני ענינים.

לתקן את השיריים, אבל תרומה הוי", ואם רצה הכהן, הרי הוא מדליקה מיד —

ב-ט-ב

תיקשי: מאי שנא מהא דתנן במסכת דמאי [ה י]:

התורם מן הפירות הגדלים בעציץ הנקוב, שיונקים מהקרקע, באמצעות הנקב, וחייבים בתרומה מדאורייתא, על פירות הגדלים בעציץ שאין נקוב, שחייבים בתרומה רק מדרבנן, לפי שאין חיוב תרומה מן התורה אלא בדבר היונק מהקרקע — תרומתו תרומה מדרבנן, והרי היא קדושה בקדושת תרומה, והועילה הפרשת התרומה לתקן את השיריים שגדלו בעציץ הבלתי נקוב, שחייבים בתרומה רק מדרבנן.

ובכל זאת, לא תאכל התרומה עצמה לכהן — עד שיוציא עליה הישראל תרומה ומעשר ממקום אחר, (1) כדי לתקן את התרומה עצמה.

שהרי נמצא, שהוא מפריש "מן החיוב על הפטור" מן התורה, ואין התרומה עצמה ניתרת בהפרשה הזאת, אלא היא נשארת טבל גמור.

והשתא תיקשי: אם כן, גם גבי התורם מן הטמא על הטהור, למה אנו נותנים את

התרומה לכהן, ואם רצה הכהן הרי הוא מדליקה מיד [כדין תרומה טמאה]?

והרי היה לנו לדונה כטבל גמור, האסור בהדלקה, עד שיוציא עליה תרומה ומעשר ממקום אחר! (2)

ומשנינן: שאני הכא — גבי תורם מן הטמא על הטהור — דמדאורייתא תרומה מעלייתא היא, והועילה לתקן, הן את השיריים והן את עצמה, וכדרכי אלעאי, כדמפרש ואזיל.

ולכן, על אף שהחמירו חכמים שלא תועיל הפרשתו לתקן את השיריים עד שיחזור ויתרום מן הטהור על הטבל, בכל זאת, לגבי התרומה עצמה, השאירוה על דינה, שתהא מותרת לכהן להדלקה, כדין תרומה טמאה. (3)

דאמר רבי אלעאי: מניין לתורם מן הרעה על חיפה — שתרומתו תרומה?

דכתיב [במדבר יח] "ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו" [את המובחר].

מלמד הכתוב שאם לא תרימו מן המובחר — תשאו עליו חטא.

והאי מ"מקום אחר" לאו דוקא, דהוא הדין אם מפריש עליה מיניה וביה.

2. נתבאר על פי רש"י בעמוד א ד"ה אבל, וס"א שברש"י בעמוד ב ד"ה מאי שנא, שיש איסור ב"הנאה של כילוי" בטבל טמא.

3. לענין התרומה עצמה, השאירוה חכמים על

1. כתב תוספות הרא"ש: אבל מיניה וביה, מהתרומה עצמה, לא יפריש, היות ויש לחוש שיאכיל את השיריים מהתרומה לזרים. ומן הדין, הרי כולה תרומה מדרבנן, כיון שהועילה לתקן מדרבנן את העציץ שאינו נקוב. וראה גם בתוספות ישנים, ולשון התוספות נראה חסר. אך רש"י במסכת קדושין [מו ב ד"ה עד] כתב: עד שפריש עליה תרומה ממקום אחר,

ואם אין קדוש התרומה, כשתורם אותה שלא
מן המובחר —

"נשיאות חטא" — למה?! הרי לא עשה
ולא כלום בהרמתה!?

אלא, מיכן אנו למדים למי שתורם מן הרעה
על חיפה — שתורמתו תרומה.

וכיון שחלה תרומתו מן התורה, יכול הכהן
להשתמש בה.

אבל בתורם מן החיוב על הפטור לא חלה
כלל תרומתו מן התורה, אלא נשארה אפילו
התרומה טבל, ולכן אסור לו לכהן לאוכלה,
עד שיפרישו עליה תרומה ממקום אחר.

אמר ליה רבה לרב חסדא: לדידך, דאמרת
[לשיטתך שאתה אומר] שהתורם מן הטמא
על הטהור לא עשה ולא כלום, כל עיקר —

דאפילו החווא "גריווא", הפרי שהפריש אותו
לתרומה, גם הוא הדר לטבליה [שאפילו
התרומה שתרים חוזרת לטיבלה].

מאי טעמא? — גזירה דילמא פשע ולא
מפריש מחדש, ולכן הפקיעו חכמים תורת
תרומה ממה שהפריש.

ותיקשי: מי איכא מירי, האם יתכן כדבר
הזה, דמדאורייתא הוי תרומתו תרומה,
ומשום גזירה דילמא פשע, אפקוה רבנן,
הוציאו חכמים את תרומתו, הקדושה מן
התורה בקדושת תרומה, לחולין!?

וכי בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה!?
אמר ליה רב חסדא לרבה: וכי את לא
תסברא שבית דין מתנין לעקור דבר מן
התורה!?

שהרי מן התורה ממזר אסור בכשירה,
וישראל כשר אסור בממזרת, אבל ממזר
מותר בממזרת.

והתנן במשנתנו: האשה שהלך בעלה
למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעליך,
וניסת ואחר כך בא בעלה, תצא מזה ומזה,
וצריכה גט מזה ומזה. והולד ממוזר מזה [מן
הראשון אם החזירה] ומזה [מן השני, בין
שנולד קודם שגירשה הראשון, ובין שנולד
לאחר שגירשה הראשון] —

והרי בשלמא הבן הנולד מהבעל השני קודם
שגירשה הבעל הראשון, הוא ממוזר גמור מן
התורה, והוא מותר בממזרת, שהרי הוא נולד
מהבעל השני בשעה שהיתה האשה אשתו
של הראשון.

אבל מהנקוב על שאינו נקוב — הוה ליה מן
החיוב על הפטור.

וכיון דאפטור קא מפריש — לא חייל
עלה שם תרומה. הלכך, טבל הוא, ואסור אף
לכהן.

ורבנן הוא דגזרי למיתבה לכהן, הואיל
וקרא עליה שם תרומה. וישראל זה שנתנה,
צריך להפריש עלה תרומה ומעשר.

דין תורה לגמרי [לדעת רב נתן], הואיל ובזה
עצמו אין הפסד כהן, שהרי בין כך ובין כך היה
מפריש מן הרעה על הרעה. אלא, שתקנו חכמים
לחזור ולהפריש על הטהור כדי שלא יפסיד
הכהן את חלק התרומה המגיע לו מן הטהור,
ולפיכך הותרה התרומה ולא הותרו השיריים.
לשון רש"י: שאני הכא, בטמא וטהור,
דמדאורייתא תרומה מעלייתא היא.

אלא, הבן הנולד מן הבעל הראשון שהחזירה אליו — אמאי הוא ממזר גמור מן התורה עד שיהיה מותר בממזרת!?

והרי מן התורה, אשה זו — אשתו של הראשון היא.

והולד שנולד ממנו — ישראל מעליא [כשר גמור] הוא.

ורק משום גזירת חכמים, שאסרוה אף על הראשון, עשאוהו חכמים כממזר.

ובכל זאת קא שרינן ליה בממזרת [מתירים אנו אותו בממזרת], שהרי שנינו במשנה "הולד ממזר", ומשמע ממזר גמור, לכל דיניו, כולל זה שמותר בממזרת.

ומוכח ממשנתנו כדברי, שבית דין מתנין לעקור דבר מן התורה, ותיקשי לך, רבה, שאמרת אין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה!?

אמר ליה רבה לרב חסדא: הכי אמר שמואל: הולד מן הראשון אינו ממזר גמור, אלא רק ממזר לחומרא, אך הוא אסור בממזרת, ואין עוקרים דברי תורה.

וכן כי אתא רבין מארץ ישראל לבבל, אמר בשם רבי יוחנן, שה"ממזר" מן הראשון אסור בממזרת.

ואמאי קרי ליה במשנתנו "ממזר"? — לחומרא, לאוסרו בבית ישראל.

וקנס בעלמא הוא, להחמיר ולעשות סייג לתורה ואין זו עקירה, אבל להקל על דברי תורה — עקירה היא.

שלח ליה רב חסדא לרבה, שהקשה לו וכי בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה — ביד רב אחא בר רב הונא:

וכי אין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה, כאשר תמהת עלי?! והתניא:

א. מן התורה אין מתקדשת קטנה אלא על ידי אביה, אבל תיקנו חכמים נישואין ליתומה קטנה על ידי אחיה ואמה, כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר.

ב. קטנה שהשיאוה אחיה ואמה, יכולה למאן ולצאת מתחת בעלה. ומשמיאנה, נעקרו נישואיה למפרע.

ג. אין אדם יורש את אשתו — ואפילו גדולה — משאירסה, אלא אחר שנישאת לו.

מאימתי אדם יורש את אשתו קטנה, שהשיאוה אחיה ואמה —

בית שמאי אומרים: משתעמוד בקומתה.

משתגיע לפירקה [לאחר נישואיה], בגדלות של שנים ובהבאת שער. (4)

ובתוספות ישנים שם.

4. ביאור "תעמוד בקומתה" נתבאר על פי רש"י. ובתוספות תמהו על פירושו של רש"י, שאין

ואין צריך לחזור ולהפריש ממה שאינו נקוב, דתרומה דיליה מדרבנן היא, והא אפריש עליה.

וראה עוד לשון רש"י בקדושין מו ב

אבל קודם שתגדל, אין הוא יורשה, מפני שנישואיה הם בגדר נישואי ספק בלבד, כי שמא עתידה היתה למאן, ולעקור את הנישואין למפרע.

ובית הלל אומרים: משתכנס לחופה, הרי הוא יורש אותה, כשאר נשים שהבעל יורש אותן משעה שנכנסות לחופה.

ואף שלא גדלה עדיין, ויכולה היתה למאן, אין אנו מחשיבים אותה כמי שהיתה עתידה למאן ולעקור את הנישואין למפרע.

רבי אליעזר אומר: משתבעל. ומתבארים דבריו בהמשך הסוגיא.

ויורשה, ומוטמא לה בעלה אם הוא כהן.

ואוכלת אשתו הקטנה **בגינו** של בעלה **תרומה**, אם כהן הוא.

ומבאר רב חסדא את הברייתא, כדי להקשות ממנה לרבה:

שנינו בברייתא: **בית שמאי אומרים: משתעמור בקומתה, ובית הלל אומרים: משתכנס לחופה.**

ומשמע, כשם שלדעת בית הלל אין צריך שתעמור בקומתה, כך לבית שמאי אין צריך שתכנס לחופה.⁽⁵⁾

ויש לתמוה: וכי לדעת בית שמאי יורש אדם את אשתו הקטנה משתעמור בקומתה, **אע"ג שלא נכנסה לחופה!**? והרי אפילו את אשתו הגדולה אינו יורש אלא לאחר שנכנסה לחופה!?

אלא בהכרח, **אימא: בית שמאי אומרים: משתעמור בקומתה, ותכנס לחופה.**⁽⁶⁾

והכי קאמרו ליה [כך אמרו להם] בית שמאי לבית הלל (7) —

דקאמריתו [זו שאתם אומרים] **"משתכנס לחופה"** הרי הוא יורשה, אין הדבר כן שיהיה די בכניסה לחופה, אלא **אי עמדה בקומתה, מהניא לה חופה**, שיירשנה בעלה. **ואי לא עמדה בקומתה לא מהניא לה חופה** לענין שיירשנה בעלה.

עוד שנינו בברייתא הזו: **רבי אליעזר אומר: משתיבעל:**

ש"אין ממאנין אלא ארוסות", ומשנכנסה לחופה שוב אינה ממאנת.

5. נתבאר על פי התוספות.

6. ומה שלא הזכירו בית שמאי "כניסה לחופה", הוא משום דמילתא דפשיטא הוא, דאפילו באירוסין של תורה אין הבעל יורש את אשתו, ריטב"א.

7. ביאר הריטב"א: בית שמאי בקיאים היו בדברי בית הלל, ויודעים היו את סברתם, אלא

הלשון משמע כן, כי היה לו לומר: משתגדל. ולכן פירשו שנראית גדולה קצת, אע"פ שעדיין לא הגיע לפירקה, לפי שכבר נראית אז כאשתו. אבל כל זמן שנראית קטנה, שעדיין אינה נראית כאשתו, אם היה יורשה, היו נראים דברי חכמים כחוכא ואיטולא [ודלא כרש"י שפירש הטעם משום שמא היתה עתידה למאן].

ורבינו עקיבא איגר תמה עוד על פירוש רש"י, שהרי כוונת בית שמאי היא שתגדל אחר כניסה לחופה, וכמבואר בהמשך הגמרא. ואם כן, תיפוק ליה שכבר אינה יכולה למאן לדעת בית שמאי עצמם [בפרק בית שמאי], הסוברים

ובכל זאת **מדרבנן** — **ירית לה בעל** [בעלה הוא שיוורש אותה]!

ומוכח שיש ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

ודחה רבה את ראייתו של רב חסדא: אין ראייה מירושה, שהיא ענין ממוני, לכך שבית דין יכולים לעקור דבר מן התורה. כי בכוחם של חכמים לתקן תקנות בעניני ממון מכח **הפקד בית דין הפקר**, ודין זה הוא מן התורה, ולפיכך כל תקנת חכמים בעניני ממונות אינן נחשבות עקירה מן התורה.⁽¹⁰⁾

דאמר רבי יצחק: מניין שהפקד בית דין הפקר?

שנאמר בספר עזרא [פרק י']: "ויעבירו קול ביהודה וירושלים לכל בני הגולה להקבץ ירושלים. וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים [לסוף שלשת הימים] **בעצת השרים והזקנים** — **יחרם כל רכושו**. והוא יבדל מקהל הגולה

ויש לתמוה: **והאמר רבי אליעזר: "אין מעשה קטנה כלום** אלא כמפותה" היא, שאין נישואין לקטנה שלא על ידי אביה, ואם כן מה מועילה בעילתה בעודה קטנה לכך שיירש אותה, והרי אין הוא בעלה כלל!?

אלא, **אימא** — **משנתגדיל ותבעל**. משום שלדעתו, אין הנישואין שהיו בעודה קטנה חלים, ואינה נעשית נשואה אלא כשתיבעל אחר שתגדיל. ואז מהני לה החופה שנעשתה בקטנותה להיות נשואה מעכשיו.⁽⁸⁾

ועתה, לאחר שנתבארה הברייא, מוכיח ממנה רב חסדא, שבית דין מתנין לעקור דבר מן התורה:

קתני מיתת בברייא — העוסקת באשה קטנה, שאינה נשואה אלא מדרבנן — **"יורשה"**.

והא הכא, דמדאורייתא אבוא ירית לה, הרי מדין תורה כיון שאינה נשואה לאיש, משפחת אביה⁽⁹⁾ היא זאת שיוורשת אותה.

שהתנא מקדים דברי בית שמאי לעולם.

8. בתוספות האריכו לבאר, איך מועילים הנישואין שהיו בעודה קטנה, מאחר שלרבי אליעזר אין מעשה קטנה כלום, ראה שם.

9. כן פירש רש"י, משום שהוקשה לו הרי אין קידושין לקטנה שלא על ידי אביה אלא ביתומה, ואם כן האין יירשנה אביה.

ורבינו עקיבא איגר כתב, שאין צריך להידחק בזה, כי משכחת לה קידושין דרבנן כשיש לה אב, אם היא "יתומה בחיי האב", בכגון שהשיאה אביה תחילה, ונתגרשה, ושוב אין לאביה רשות בה [וכן כתב הרש"ש, וכבר מבואר כן במאירי].

וגם אין להקשות, אם יש לה אב מנין לקטנה נכסים, ועל כרחך שמת אביה וירשתו, זה אינו, דמשכחת לה על ידי מעשה ידיה, ראה תוספות ריש פרק בן סורר ומורה, עכ"ד רעק"א.

10. רש"י. והקשו התוספות, הרי כיון שבדיני ממון מודה רבה שהפקד בית דין הפקר, מה הקשה לרב חסדא איך הפקיעו חכמים את התרומה בתורם מן הטמא על הטהור, והרי יש לומר שבשעת הפרשה הפקיעו חכמים את בעלותו על התבואה, ולכן לא חלה הפרשה?! ותירצו, שהיות ולאחר ההפרשה נמי שלו הוא, ועליו לתקנו, הרי שלא הפקיעו את זכותו בתבואה.

[לא יצרפו אותו לקהל הגולה בדבר מהדברים].⁽¹¹⁾

רבי אלעזר אמר: מהבא יש ללמוד שהפקר בית דין הפקר: דכתיב בספר יהושע [פרק יט]: "אלה הנחלות אשר נחלו אלעזר הכהן ויהושע בן נון, וראשי האבות למטות בני ישראל".

וכי מה ענין "ראשים" אצל "אבות", והרי כך היה לו לכתוב לומר: יהושע בן נון וראשי המטות לבני ישראל!?

אלא, בא הכתוב לומר לך: מה "אבות" מנחילין הם את בניהן כל מה שירצו⁽¹²⁾ — אף "ראשים" של העם מנחילין את העם — כל מה שירצו.⁽¹³⁾

ועוד הקשה רב חסדא לרבה, הסובר שאין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה — מהמשך הברייתא, ששנינו בה: "ומיטמא לה" [הבעל הכהן לאשתו קטנה, כאשר מתה]:

והא הבא, דמדאורייתא רק אביה הכהן מיטמא לה, ולא בעלה הכהן, הנשואה לו רק מדרבנן.

ובכל זאת, מדרבנן — מיטמא לה בעל כשהוא כהן!

הרי שעקרו חכמים דבר מן התורה!?

ודחה רבה: זה שהוא מיטמא לה, הוא משום דחויא לה הקטנה הזאת בגדר "מת מצוה", שהכהן מיטמא לו.

ותמהינן: ומי חוי הקטנה הזאת בגדר "מת מצוה"?!

והתניא: אי זהו מת מצוה שהכהן רשאי להיטמא לו? — כל שאין לו קוברין.

אבל אם קורא ואחרים עונין אותו — אין זה מת מצוה!⁽¹⁴⁾

ומשנינן: הבא, באשתו קטנה, נמי, כיון דלא

11. מצודות. כתב הריטב"א: פסק הרמב"ם שהוא הדין לכל בית דין חשוב בכל מקום ובכל זמן. וראה באריכות בענין זה בדברי הרב המגיה לריטב"א ציון 245.

12. רש"י במסכת גיטין [לו ב ד"ה כל מה שירצו] מבאר שהכונה היא לאב המחלק את נכסיו על פיו. וכוונתו היא לאמור במשנה במסכת בבא בתרא קכו ב: המחלק נכסיו על פיו, ריבה לאחד ומיעט לאחד, והשוה להן את הבכור — דבריו קיימין. אבל אם אמר משום זאת משום ירושה — לא אמר כלום.

13. כתבו האחרונים שיש חילוק בין שני

הלימודים שמביאה הגמרא.

מן הפסוק הראשון לא למדנו אלא שיכול בית הדין להפקיר אבל לא למדנו שיכול בית הדין להקנות איזה דבר למי שאינו שלו. ואת זאת למדנו מן הלימוד השני. ראה קהלות יעקב בבא מציעא סימן מב. וברשב"א גיטין לו ב ד"ה רבא, ובשיטמ"ק בבא בתרא ק א בשם רבינו יונה.

14. נחלקו הראשונים בדבר: יש מפרשים: אם קורא הכהן שבא להתעסק בו ואין אחרים עונים אותו, שאין שם אלא הוא, אז הוא מת מצוה. ויש מפרשים: שאם אותו המת היה יכול לקרות, ולא היו אחרים עונים אותו. שאין לו שום קרובים, אז הוא מת מצוה.

ירתי לה [הואיל ואין יורשים אותה] קרוביה
— "קריא ולא ענו לה" היא.

א-צ עוד הקשה רב חסדא מהמשך הברייא, ששנינו: **ואוכלת בגינו תרומה**.

ואם אין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה, הרי כיון שמן התורה זרה היא ואינה אוכלת, לא היה כח ביד חכמים לעקור דין תורה ולהתיר לה אכילת תרומה! (1)

ודחה רבה: אכן אינה אוכלת בתרומה דאורייתא, ולא אמרו "ואוכלת בגינו תרומה" אלא **בתרומה דרבנן**, כגון תרומה מתבואה שגדלה בעציץ שאינו נקוב, שמן התורה אינה תרומה, וזרים מותרים בה.

א. זר האוכל תרומה בשוגג, צריך להפריש לתשלומי תרומה פירות חולין, כפי מה שאכל, והן נעשין תרומה, ונותנן לכהן שאכל ממנו. ופירות אלו נקראים "תשלומי תרומה". ואם אכל תרומה במזיד הרי זה משלם לכהן אפילו מעות [שיטת רוב הראשונים. אך הרמב"ם בפרק י' מתרומות, חולק].

ב. היתה התרומה שייכת לזר, כגון שירש זר תרומה מאבי אמו כהן, ואכלה, הרי הוא מפריש פירות חולין לתשלומי תרומה, ונותלן לעצמו, וימכרם לכהן בדמי תרומה.

ג. נסתפקו בגמרא פסחים [לב א] לפי מה הוא מפריש את הפירות לתשלומי תרומה, האם לפי ערך השינוי הממוני של התרומה שאכל, והוא נקרא "לפי דמים משלם". או לפי כמות התרומה שאכל. שאם אכל קב משלם קב. והוא נקרא "לפי מדה משלם". ובגמרא שם מבואר נפקא מינה בספק זה, כאשר השתנה ערך התרומה מיום שאכל עד יום שבא לשלם, ונחלקו הראשונים כיצד קיימא לן להלכה.

תא שמע, הביא רב חסדא ראייה נוספת שיכולים חכמים לעקור דבר מן התורה:

מהא דתניא: **אכל זר תרומה טמאה בשוגג**, הרי זה **משלם חולין טהורים**. (2)

והם נעשין תרומה, וניתנים לכהן שאכל את התרומה ממנו [ובהמשך הגמרא מבואר שאין הדין כן, כי למה ישלם חולין טהורים].

עבר ושילם חולין טמאים —

סומכוס אומר משום רבי מאיר: אם שילם בשוגג חולין טמאים, שהיה סבור שטהורים הן, הרי **תשלומיו תשלומין**.

ואם שילם חולין טמאים **במזיד**, שהיה יודע שטמאים הן — **אין תשלומיו תשלומין**

תרומה האסורה לה, זה הוא כמו "ספייה" בידים, ואסור לספות לקטן דבר איסור לדעת כולם.

2. כתב רש"י: דכתיב "ונתן לכהן את הקודש" — דבר הראוי להיות קודש, בפרק כל שעה [פסחים לב א].

1. כתבו התוספות: לא רצתה הגמרא לתרץ שקטן אוכל נבלות אין בית דין מצווין להפרישו, משום דבעיא היא בגמרא לקמן. ועוד ד"אוכלת בגינו", משמע אפילו לכשתגדל הרי היא אוכלת מכח זה, אע"פ שעדיין לא בעל. ובערוך לגר כתב ליישב על פי הריטב"א את קושיית התוספות, שלהורות לקטנה לאכול

והרי אפילו שיודע הוא שהם טמאים, איזה "מזיד" יש כאן? (3) והרי הוא נתכוין לתשלומין הגונים ותבוא עליו ברכה!

דהרי ישראל אכל מיניה [מן הכהן] מידי דלא קחזי ליה אפילו בימי טומאתו [אכל תרומה טמאה, שאינה ראויה לכהן לאכילה אפילו בימי טומאתו] שתרומה טמאה אסורה באכילה. (4)

וקא משלם לכהן חולין טמאין, שהם מידי דקחזי ליה בימי טומאתו [חולין טמאין ראויים לו בימי טומאתו, אבל בימי טהרתו אין ראויים לו שאינו רוצה ליטמא]. (5)

כלל, משום קנס. וחוזר ומשלם חולין אחרים, והן נעשין תרומה [הכי סלקא דעתין].

והכמים אומרים: אחד זה ואחד זה תשלומיו תשלומין, והן נעשין תרומה וממון כהן. ואם קידש בהן הכהן אשה הרי היא מקודשת. וחוזר ומשלם חולין טהורין, משום קנס, ואינן נעשין תרומה [רש"י גיטין נד א].

והוינן בה בדברי סומכוס: מדוע אם שילם חולין טמאים במזיד — שהיה יודע שחולין טמאים הם — אין תשלומיו תשלומין, ומשום דקנסינן ליה.

נמי משמע הכי, וראה שם במהר"ם.

4. כהן טהור האוכל תרומה טמאה עובר באיסור עשה [כמבואר בפרק הערל לעיל עג ב], וכהן טמא קאי עליה במיתה. דלא חילק הכתוב לגבי טומאת הגוף בין אכילת דבר טמא לאכילת דבר טהור, רש"י. וכן כתב רש"י בגיטין נד א; וראה מה שתמחה על זה רעק"א בגליון ומהר"ב רנשבורג בגליון שם ובערוך לנר, ומה שתירצו בזה.

5. כתב רש"י: ואף על גב שהתשלומין נעשים תרומה, ולא חזי ליה לכהן בימי טומאה, הוא מיהא, לתשלומין מעליא איכוין. וברש"י גיטין נד א הוסיף: שהוא לא ידע שהן נעשין תרומה. ולשון התוספות הוא: אע"ג דכי משלם חולין טמאין נעשין תרומה טמאה, מכל מקום תבוא עליו ברכה דנפסד הוא, שמשלם יותר ממה שהפסיד לכהן.

ולדעת כמה ראשונים מחשבין את ערך החולין ולא את ערך התרומה, ניחא יותר לשון "תבא עליו ברכה", שהרי בעיקר התשלומין נתן זה תשלום יותר גדול ממה שנתחייב בו.

וכוונת רש"י לומר, שלכך משלם דוקא פירות חולין ולא מעות, משום שצריך לשלם לו דבר הראוי להיות קודש.

וכן הוא לשון רש"י בגיטין נד א: האוכל תרומה שוגג אינו משלם מעות אלא תבואה, ואינו משלם תרומה אלא חולין מתוקנין, ועל ידי תשלומין הן נעשין תרומה. שנאמר "ונתן לכהן את הקודש" — על ידי נתינתו, נעשו קודש. אלמא, דבר הראוי לחול עליו שם תרומה בעינן ולא מעות. אבל האוכלה מזיד — משלם מעות.

3. מלשון הגמרא "במזיד אמאי אין תשלומיו תשלומין" נראה שעל סומכוס פריך, וכן נראה מדברי רש"י שכתב "מאי מזיד יש כאן".

והידוש יש כאן, דהרי כל שכן שיקשה על חכמים דאפילו בשוגג קנסי ליה, וגם במזיד קונסים הם יותר מסומכוס. שהרי לפי דבריהם משלם הוא שתי פעמים. וביותר קשה, שהרי מתירין הגמרא נראה דפריך גם אעיקר דינא שצריך לשלם חולין טהורים, כי בתירוק הגמרא הרי אמרינן שיכול לשלם לכתחילה חולין טמאים [וכן כתב הריטב"א כאן, דהוא הדין דהוה מצי למיפרך גם על זה, וברש"י גיטין נד א

ואמר רבא לפרש, ואמרי לה כרי [שם חכם] הוא זה שפירשה:

וחכמים אומרים: בין בשוגג בין במזיד – תשלומיו תשלומין.

חסורי מיחסרא, והכי קתני:

וחזור ומשלם חולין טהורין.

אבל תרומה טמאה – משלם כל דהו. בין חולין טמאים בין חולין טהורים.

ומוכיח רב חסדא: והא חבא, כשאכל תרומה טהורה, דמדאורייתא, תשלומי מעליא הוי, אף כשמשלם חולין טמאין.⁽⁷⁾

אבל אכל תרומה טהורה – משלם חולין טהורין.

ונמצא, דמדאורייתא, אי מקדש בהו [בתשלומין שקיבל] הכהן אשה – תפסו לה קדושי, שהרי שלו הם.

ואם שילם חולין טמאים עבור התרומה הטהורה שאכל –

ובכל זאת אמור רבנן, לדעת סומכוס משום רבי מאיר, שאם שילם במזיד אין תשלומיו תשלומין, ובכך קשרינן אשת איש לעלמא [ומתירים אנו אשת איש לכל העולם].

סומכוס אומר משום רבי מאיר: בשוגג – תשלומיו תשלומין.⁽⁶⁾

והרי זה עקירת דבר מן התורה! ⁽⁸⁾

במזיד – אין תשלומיו תשלומין.

פסחים לב א מבואר, דלא אמרין "לפי מדה משלם" אלא להחמיר ולא להקל, ראה שם, וכן תמהו בתוספות גיטין נד א.

6. הקשו התוספות: אי לפי דמים משלם, כשמשלם כאן חולין טמאין אמאי תשלומיו תשלומין, והלא הן נעשין תרומה טמאה, ואז הם אינם שוים כתרומה טהורה שאכל!?

7. כתב רש"י: חולין טמאין נמי ראויין להיות קודש כדרכי אלעאי לעיל, שאמר: התורם מן הרעה על היפה תרומתו תרומה.

ותירצו: משלם חולין טמאין כל כך שכשנעשין תרומה טמאה יהיו שוים להסקה כתרומה טהורה שאכל. ומכל מקום קנסינן ליה כשמשלם במזיד, אע"פ ששוים כדמי תרומה, משום דמשלם מידי דלא קפיץ עליה זבינא.

ותמה רבינו עקיבא איגר: הרי אין חידושו של רבי אלעאי אלא שיכול לתרום מן הרעה על היפה, אבל לתרום מן הרעה על הרעה מילתא דפשיטא היא, ואם כן טמא ראוי להיות קודש אף בלי דברי רבי אלעאי.

והרשב"א כתב: יש מי שפירש, אף על פי שלא שילם אלא מידה כנגד מידה, דבתר שעת תשלומין אזלינן, וההיא שעתא דמי חולין טמאים כדמי תרומה טהורה, ואיכא מאן דמפרש כשיטת התוספות.

8. הקשו התוספות: למה אינו מדקדק מכך שמדאורייתא נעשו התשלומין תרומה, וחכמים עקרו דבר תורה והתירו תרומה לזרים!?

והארין בענינים אלו ב"זכרון לאה" שבסוף ספר "מגלת ספר" על התורה.

ותירצו: הוה מצי למימר ש"אין תשלומיו תשלומין" דקאמר היינו רק לענין שהם חוזרים לישראל ששילם אותם, ולעולם תרומה הוו.

וברש"י גיטין נד א מבואר, דטעמא דרבי מאיר משום ד"לפי מדה משלם", וכן הביאו משמו בתוספות ישנים, ותמהו עליו, דבגמרא

עוד הקשו התוספות: מאי מדקדק מקדושין,

ודחה רבה: מאי "במזיד אין תשלומיו תשלומין" דקאמר רבי מאיר —

וקנסו שוגג אטו מזיד — איכא בינייהו, בין רבי מאיר לרבנן.

אין הכוונה שאינן נעשין של כהן.

עוד הקשה רב חסדא לרבה, הסובר שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה:

אלא, דבעי הישראל למהדר שלומי עוד חולין טהורין [צריך לחזור ולשלם עוד חולין טהורים].

תא שמע מהא דתניא: דם קרבן שנטמא, זרקו על המזבח בשוגג⁽⁹⁾ — הורצה [על שם "לרצון להם לפני ה'"], ואם היה זה קרבן חטאת, התכפר לו חטאו, ואינו מביא קרבן אחר.

ותמהינן: אי הכי, סומכוס — היינו רבנן!

שאף הם אמרו "תשלומיו תשלומין וחזור ומשלם חולין טהורין"?!

ואם זרק את הדם הטמא במזיד — לא הורצה הקרבו, וחייב להביא קרבן אחר כדי להתכפר.

אמר פירש רב אחא בריה דרב איקא: אין מחלוקת סומכוס ורבנן אם תשלומיו תשלומין לגמרי או לא.

והא הכא, דמדאורייתא ארצויי מרצה הדם הטמא שנזרק על המזבח על ידי הציץ של הכהן הגדול, שהוא מרצה על טומאת הקרבנות —

אלא לכולי עלמא, חוזר ומשלם חולין טהורין, ולא נחלקו אלא אם קנסו לומר כן אף בשוגג.

דתניא: על מה הציץ מרצה? — על הדם, ועל הבשר, ועל החלב [אימורין] שנטמא בין בשוגג בין במזיד, בין באונס בין ברצון,⁽¹⁰⁾ בין ביחיד בין בצבור⁽¹¹⁾ —

לסומכוס משום רבי מאיר, לא קנסו אלא במזיד.

ואילו לחכמים, קנסו כן אף בשוגג —

תשלומיו אינם תשלומים וצריך להחזיר הממון, וכיון דהפקיעו ממילא שייך ביה הפקר בית דין הפקר, ולא יישב.

דילמא היינו משום שהפקר בית דין הפקר?! ותרצו: דהכא אין שייך לומר כן, דמה פשע כהן שיש לנו להפקיר ממנו.

9. ראה בהערה בהמשך הסוגיא, שנחלקו אמוראים, אם שוגג ומזיד קאי על הטומאה או על הזריקה.

ובמהדורא בתרא למהרש"א תמה על דבריהם: הרי אין הכהן מפסיד כלום במה שאנו מפקירים את ממנו, כיון שהישראל משלם חולין אחרים תחתיהם?! וראה מה שיישב ב"ערוך לנר".

10. מזיד ורצון דבר אחד הם, אלא ש"שוגג" ו"אונס" שני דברים הם, ו"מזיד" מתייחס ל"שוגג", ו"רצון" מתייחס ל"אונס", רש"י פסחים טז ב.

ויש להקשות עוד על דבריהם: אם כן למה הוצרכו בגמרא להכניס ענין "אשת איש" לכאן, והרי היה לגמרא להקשות: איך הפקיעו ממנו את ממנו, וראה ב"קין אורה".

11. למאן דאמר "טומאה הותרה בצבור" אין צורך בריצוי ציץ, אלא שברייתא זו סוברת

ורבינו עקיבא איגר הקשה: לא זכיתי להבין, הא חזינן דנטלו והפקיעו ממנו הממון, דהא

ובכל זאת אמרי רבנן לא הורצה, אלא צריך להביא קרבן אחר.

ונמצא שקא הדר [חוזר הוא] ומעייל חולין לעזרה, אם יהיה זה קרבן חטאת או אשם, שאין אדם יכול להפרישו לקרבן אלא אם חטא וחייב להביאו, ולא לאחר שהתכפר לו!

הרי שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה! (12)

אמר רבי יוסי ברבי חנינא: מאי "לא הורצה" דקאמר — להתיר בשר באכילה [שזריקת הדם מתירתו לאכילה בעלמא].

אבל בעלים — נתכפרו בו, ואינו צריך להביא קרבן אחר, ואין כאן חולין בעזרה.

ואכתי תמהינן: סוף סוף קמתעקרא אכילת בשר [נעקרת מצות אכילת בשר קדשים].

והרי כתיב בתורה מצות עשה לאכול את הקרבנות: "ואכלו אותם אשר כפר בהם", מלמד הכתוב שהכהנים אוכלים, ובעלים מתכפרים. (13)

ואם אתה אומר שלא יאכל הבשר הרי עקרת מצוה מן התורה!?

"טומאה דחוויה בצבור", תוספות.

12. ביארו התוספות: אין כוונת הגמרא לומר שאותה ברייתא בה למדנו שהציץ מרצה בין בשוגג בין במזיד היינו מדאורייתא, ואותה ברייתא בה למדנו שבמזיד לא הורצה היינו מדרבנן, וזה אינו, שאותה ברייתא שלמדנו "על מה הציץ מרצה" משמע שהיא באה לפסק הלכה ולא לומר שמן התורה הציץ מרצה ולא מדרבנן; אלא כך הוא פירושה של שמועה:

במנחות [כה ב] מקשה הגמרא סתירה בין שתי הברייתות, ונאמרו בזה שני תירווצים:

רבינא מפרש: זה שאמרו בברייתא השניה "בין בשוגג בין במזיד", לא קאי על הזריקה אלא על גוף הטומאה [וכדמשמע הלשון "שנטמא בין בשוגג בין במזיד"], וללמד שאף אם אירעה הטומאה במזיד הרי הציץ מרצה. וזו שאמרה הברייתא הראשונה "בשוגג הורצה במזיד לא הורצה" קאי על הזריקה, שאם זרק במזיד אין הציץ מרצה.

ורב שילא מפרש להיפך: זה שאמרו בברייתא השניה "בין בשוגג בין במזיד" קאי על הזריקה

[ואף שאמרה "שנטמא בין בשוגג בין במזיד", לאו למימרא שנטמא במזיד, אלא "שנטמא וזרקו בין בשוגג ובין במזיד"]. וזה שאמרה הברייתא הראשונה "בשוגג הורצה במזיד לא הורצה" קאי על הטומאה.

וביאור ראיית הגמרא הוא כך: בין לרבינא בין לרב שילא הרי יש חילוק בין שוגג ובין מזיד, בטומאה או בזריקה כל אחד כפי שיטתו, ואילו מן התורה אין מקום לחלק בין שוגג לבין מזיד. ועל כרחך שמן התורה הורצה בין כך ובין כך. ואם כן נמצאו חכמים עוקרים דבר מן התורה.

13. לפי גירסתנו — שהיא גירסת רש"י — לכאורה לא היה לגמרא להביא "מלמד שכהנים אוכלים ובעלים מתכפרים" אלא את הפסוק בלבד, ומיהו כן הוא דרך הגמרא ראה לעיל מ א.

וגירסת ר"ח היא [הביאוהו הראשונים]: "וכיון דבשר לא מתאכיל כפרה היכי הוה לבעלים", וראה מה שכתבו הראשונים בזה.

חכמים דבריהם אף כשנצרך להזאה כדי להיטהר לקרבן פסח. ונמצאו חכמים עוקרים דבר מן התורה.

ומאיזמל של מילה, שאם הוצרכו להביאו בשבת דרך חצרות גגות וקרפיפות [מחצר של זה לחצר של אחר, וכן מגג לגג, ומקרפף לקרפף, ומחצר לגג או לקרפף] שאסרו חכמים את הטלטול בהם, העמידו חכמים את דבריהם, ונעקרת מצות מילה מן התורה.

ומסדין של פשתן בציצית, שמן התורה יכול להטיל בו ציצית של צמר, היות וכלאים בציצית התירה התורה, וחכמים גזרו שלא יטילנו גזירה משום כסות לילה שאינה חייבת בציצית, ושמא יטיל אף בה.

הרי שעקרו חכמים מצוה מן התורה.⁽¹⁾

אמר ליה רבה לרב חסדא: שב ואל תעשה שאני.⁽¹⁴⁾

דלאו עקירה הוא. וכגון אכילת בשר, שאמרו חכמים שב ואל תעשה — לאו עקירה הוא.

אמר ליה רב חסדא לרבה: בעאי לאותובך [הייתי רוצה להקשות עליך עוד]:

מערל שמל, ואמרו בית הלל: "הפורש מן הערלה כפורש מן הקבר", וצריך הזאת שלישי ושביעי. ולפיכך גר שנתגייר בערב הפסח, הרי הוא כטמא, ואינו מביא קרבן פסח, לפי שצריך עדיין הזאה, ואין הזאה זו אלא מדרבנן, ומכל מקום עקרו חכמים ממנו את מצות הקרבת קרבן פסח, שהוא חייב בו מן התורה.

ומהזאה. טמא שצריך הזאה ממי חטאת, אין מזים עליו בשבת משום "שבות", והעמידו

14. בקובץ הערות חקר כמה חקירות:

א. מהו קום ועשה ושב ואל תעשה? ויש לפרשו בשני פנים:

האחד: הדבר תלוי בגוף האיסור, אם הוא קום ועשה [היינו עבירת לא תעשה] או שב ואל תעשה [היינו ביטול מצות עשה]. ואין הדבר תלוי באיזה אופן הוא עבר עליו אם על ידי מעשה או על ידי שב ואל תעשה [וכצד הזה נראה בלשונות הריטב"א בסוגיין שקרא ל"שב ואל תעשה" מצות עשה, ולקום ועשה קרא "מצות עשה"].

השני: הדבר תלוי באופן העבירה עליו [וכפי הצד הזה מוכח בתוספות בעמוד ב ד"ה סדין בציצית, כמבואר בהערה שם].

ב. באיכות העקירה, אם על ידי עקירת חכמים נעקר דין התורה לגמרי, כגון כשפטרו חכמים סדין מציצית, האם נעקרה מצות ציצית מן

הסדין ונעשית טלית פטורה מן התורה, או שדין התורה במקומו עומד והסדין חייב בציצית מן התורה גם לאחר עקירתם, אלא שהתורה נתנה להם רשות לצוות לנו שלא לקיים את המצוה במקום שיש להם טעם על זה.

ג. מהו טעמו של דבר זה שאנו מחלקים בין שב ואל תעשה לקום ועשה, אם הדבר תלוי במדרגת חומר האיסור, שקום ועשה הוא דבר חמור ואין כח בידם לעוקרו, ואילו שב ואל תעשה אינו חמור כל כך, ויש כח בידם לעוקרו. או הטעם בזה, משום שכאילו דין התורה [שלא נעקר] עומד כנגד המצוה לשמוע לדברי חכמים, והואיל ושני הדינים האלו סותרים זה את זה, על כן שב ואל תעשה עדיף.

1. הגמרא בהמשך מיישבת קושיא זו וחברותיה, כיון שהכל "שב ואל תעשה" הוא.

קושיות על שיטתך שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.

אך **תא שמע** ראייה נוספת:

כתיב בספר דברים [פרק יח], בענין הוראה של נביא אמת לשנות דבר מן התורה —

“אליו אל נביא האמת — תשמעו”.

מלמד הכתוב שאפילו **אומר לך הנביא: עבור על אחת מכל מצוות שבתורה, כגון אליהו בהר הברמל**,⁽³⁾ שהורה להקריב קרבן בבמה בשעת איסור הבמות, ויש כאן איסור שחוטי חוץ וכתר על העלאה בחוץ —

הכל — לפי שעה. רק אם הורה הנביא לשנות דבר מן התורה כהוראת שעה **שמע** לו.⁽⁴⁾

ומכבשי **עצרת** ששחטן בשבת שלא לשמן, דקיימא לן שהם כשרים בתורת שלמים, אלא שלא עלו לשם חובת כבשי עצרת. ואמרו חכמים: לא יזרוק את הדם, שלא ניתנה שבות של זריקת דם לידחות אלא אצל כבשי עצרת ולא אצל שלמים בעלמא. ונמצא שעקרו חכמים שלש מצות עשה: א. עשה דזריקת דם. ב. עשה דהקטרת אימורים. ג. עשה דאכילת בשר.⁽²⁾

ומשופר ולולב בשבת, שעקרו חכמים את המצוה משום “שמא יעבירונו ארבע אמות ברשות הרבים”, הרי שעקרו חכמים מצוה דאורייתא.

אולם **השתא, דשנית לן: “שב ואל תעשה” לא מיעקר הוא** —

כולהו קושיות שרציתי להקשות, נמי יש לתרצן, לפי ש”שב ואל תעשה” נינהו, ואינם

היא איסור, אלא שמיד בשעת לבישה מתחייב הוא בציצית, ועל ידי לבישתו שהיא קום ועשה מתבטלת מצוה בשב ואל תעשה.

2. רש”י.

3. מלכים א, יח יט — לט.

ובערך לנר הוכיח ממה שכתב רש”י שעבר אליהו על העלאה בחוץ, שעל אף שאליהו לא העלה את הקרבן על האש, אלא ירדה האש מן השמים אחר שהעלהו, מכל מקום יש על זה כרת של העלאה בחוץ. ראה עוד שם.

4. הקשו הראשונים: אדרבה איפכא קשיא: דמשמע לפי השעה שמע לו, אבל לתקן לדורות לא, אלמא אין בית דין מתנין לעקור דבר מן התורה?!

והקשה הערוך לנר, כיון שלא ידע רבה “שב ואל תעשה שאני”, אם כן למה הקשה לו מתחילה מברייתות, ולא מדינים אלו, שבהן משניות מפורשות, ראה שם מה שתיריך.

והקשו התוספות: הרי סדין בציצית הוי קום ועשה, כי בשעה שמתכסה הוא בטלית החייבת בציצית שאין בה ציצית, הרי הוא עובר בידיים? ותיצרו: בשעת עיטוף אכתי לא מחייב עד אחר שנתעטף, ד”כסותך” משמע שאתה מכוסה בה כבר, ו”אשר תכסה בה” אתא לדרשה אחרינא, ולאחר שנתעטף דמתחייב, שב ואל תעשה הוא.

ובקובץ הערות הוכיח מקושיית התוספות כמו הצד השני בחקירה הראשונה [לעיל בהערות], שקום ועשה ושב ואל תעשה תלוי באופן שהוא עובר עליו ולא בגוף המצוה. שהרי אף בקושייתם לא סברו התוספות שהלבישה עצמה

והתקין רבן גמליאל שלא יהו עושין כן מפני תיקון העולם, משום שפעמים אין האשה יודעת מביטול הגט, והולכת ונישאת לאדם אחר, ובניה ממנו ממזרים.

ואם בכל זאת **בטלו** הבעל בפני בית דין ושלא בפני האשה — לאחר תקנת רבן גמליאל — הרי גט זה **מבוטל**, **דברי רבי**.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו יכול — לאחר תקנת רבן גמליאל — **לא לבטלו ולא להוסיף על תנאו** שלא בפני האשה, **שאם כן מזה כח בית דין** — שהתקינו שלא לבטל אלא בפני האשה — **יפה**.

והא הכא, דמדאורייתא בטל גט שנותן השליח לאשה, כי עד שהגיע גט ליד האשה יכול הבעל לבטלו. שנאמר: וכתב לה ספר

ומשנינן: **שאני התם: דכתיב "אליו תשמעון"**.

ואכתי מקשינן: **ולגמרא מיניה** [נלמד מדין נביא האמת] שבכל מקום בית דין עוקרין דבר מן התורה, ואפילו בקום ועשה! (5)

ומשנינן: **מיגדר מילתא** [לעשות גדר ותקנה], וכמו אליהו בהר הכרמל, שהשיב את בני ישראל על ידי זה מעבודת כוכבים — **שאני**. (6)

תא שמע ראייה נוספת:

בעל ששלח גט לאשתו ורצה לבטלו קודם שהגיע ליד האשה, בראשונה היה עושה בית דין ומבטל בפניהם, ולא היה מודיע לאשה.

האחד: לעולם שפיר גמרינן מיניה, ותריץ הכי, דהתם מיגדר מילתא לשעה אבל לעקור דבר מן התורה לדורות לא, וכן הלכתא דשב ואל תעשה בית דין עוקרין או אפילו לא תעשה לצורך השעה או הפקר ממון לעולם, אבל לעקור לא תעשה לדורות לא [לשון הריטב"א].

השני: התם דוקא משום מגדר מילתא לעשות סייג לתורה, כי התם שהשיבם על ידי כך מעבודה זרה, וכן לקמן [במי שהטיח תחת התאנה] מפני שהיו פרוצים בעריות, או שהיו מזלזלים בשביתת שבת [ולכך סקלו את הרוכב על הסוס בשבת] אבל בעלמא לא [לשון הרשב"א, והוא פירוש רש"י כמבואר שם].

ועל הפירוש הראשון כתב הרשב"א: ואינו מחזור. דאם כן הוה ליה למימר "אלא מגדר מילתא שאני". ועוד, מאי "שאני"? והרי הכין הוה ליה למימר "אלא מגדר מילתא שפיר דמי", או כיוצא בלשון זה.

ותריץ הרשב"א: כל תקנות חכמים לפי צורך השעה הם משום גדר דבר, וקא סלקא דעתין שלא אמרו "לפי השעה" אלא להוציא נביא שאמר: חזר בו הקב"ה ממצוה פלונית ומבטלה לעולם, שאין שומעין לו.

5. הקשו התוספות: האיך אפשר ללמוד מדין זה שחכמים יכולים לעקור דבר מן התורה, והרי שאני התם, שעל פי הדיבור היה מתנבא לעבור על דברי תורה, והיכי ניגמר מיניה לעבור משום תקנת חכמים שלא על פי הדיבור!?

ותירצו: כיון שעל פי הדיבור שרי משום צורך שעה, הוא הדין שלא על פי הדיבור. שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר, כדנפקא לן במגילה [ב ב] מקראי.

6. שני פירושים כתבו הראשונים בתירוצו הגמרא:

כריתות "ונתן בידה", ועד שבא הגט לידה לאו גט הוא.⁽⁷⁾

ומשום "מה כח בית דין יפה" הכשירו חכמים את הגט, וקא שרינן אשת איש לעלמא!?

ומשנינן: מאן דמקדש אשה — אדעתא דרבנן מקדש [תולה הוא את קידושיו בדעת חכמים] שהרי אומר בשעת קדושין שמקדש אותה לאשה "כדת משה וישראל".

ואפקעינהו רבנן — על ידי גט זה, שאינו גט מן התורה — לקדושין, ועשו את המעות שנתן לה הבעל לשם קידושין כמתנה, שהרי הפקר בית דין הפקר.⁽⁸⁾

אמר תמה ליה רבינא לרב אשי: התינח דקדיש בכספא, שפיר יש לומר: עשו חכמים את מעותיו כמתנה למפרע.

אבל קדיש בביאה — מאי הפקעה איכא למימר, שהרי ביאתו שבעל לשם קידושין — מאי שויה רבנן!?

אמר ליה [גירסת רש"י] רב אשי לרבינא: כיון שבדעת חכמים תלה את קדושיו, שויה רבנן על ידי גט זה לבעילתו של הבעל שהיתה לשם קדושין כבעילת זנות למפרע.⁽⁹⁾

תא שמע ראייה נוספת:

אמר רבי אליעזר בן יעקב: שמעתי שבית דין מכין מלקות, ועונשין עונש מיתה אפילו שלא מן התורה.

ולא שיתכוונו לעבור על דברי תורה לבדות מלבם חיוב מיתה למי שאינו חייב, אלא מפני צורך השעה יכולים לעשות זאת, כדי לעשות סייג לתורה.⁽¹⁰⁾

ומעשה באדם אחד שרכב על סוס בשבת — שאינו אלא איסור שבות דרבנן — בימי יונים, שהיו אז פרוצים בעבירות, מפני שראו לחצן של ישראל שהיונים גוזרים עליהם גזירות והיו מצוות בזויות בעיניהם.

והביאוהו לבית דין, וסקלוהו כמחלל שבת גמור — לא מפני שראוי לכך, אלא מפני

7. רש"י.

8. כן פירש רש"י כאן ולקמן קי א. אבל בכתובות ג א, ובגיטין לג א, לא הזכיר "הפקר בית דין הפקר". וראה עוד תוספת ביאור בדברי הגמרא, בתוספות בבבא בתרא מח ב ד"ה תינח, וראה עוד בדברי המאירי כאן.

9. כתב רש"י: ואית דאמרי: תינח דקדיש בכספא דקידושי כסף דרבנן, קדיש בביאה דקידושי מדאורייתא נינהו מאי איכא למימר.

וטעות גדול הוא בידם, כי קידושי כסף מן התורה הם, והם נלמדים מגזירה שוה ד"קיה

קיה"ה משדה עפרון כמבואר במסכת קדושין ב א, וגזירה שוה בסיני נאמרה וכן כל י"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. ועוד, אם קדושי כסף מדרבנן הם, איך סוקלים על בעילת נערה בתולה מאורסה. ועוד, מאי שינויא דשני "שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות", והרי הקושיא היתה: היכי מצו רבנן לאפקועי מידי דאורייתא, ואם כן מה משני ליה "שויה רבנן", והרי אף זו הפקעה היא.

10. על פי רש"י בסנהדרין; ועיקר דין זה נפסק בשולחן ערוך בחושן משפט סימן ב: כל בית דין אפילו אינם סמוכים בארץ ישראל, אם רואים

שהשעה צריכה לכך, שהרי היו פרוצים בעבירות.⁽¹¹⁾

ושוב מעשה באדם אחד שהטיח באשתו [בעל את אשתו] תחת התאנה, שהוא מקום גלוי, והביאווה לבית דין, והלקוהו — לא מפני שראוי לכך, אלא מפני שהשעה צריכה לכך, שהיו פרוצים בעריות.

ומשנינן: מיגדר מילתא שאני.

שנינו במשנה: ולא זה וזה מטמאין לה:

ומפרשין: מנל?

כלומר: הבעל השני ודאי אינו מיטמא לה, שהרי אינה אשתו, אבל ראשון מאי טעמא אינו מיטמא לה כשאר נשים שבעליהם הכהנים מיטמאים לה?⁽¹²⁾

דכתיב "אמור אל הכהנים, לנפש לא יטמא בעמיו. כי אם לשארו הקרוב אליו".

ואמר מר: "שאריו" — זו אשתו.

וכתיב עוד באותה פרשה "לא יטמא בעל בעמיו להחלו" —

מלמד הכתוב שיש בעל שמיטמא לאשתו, ויש בעל שאין מיטמא לה.

הא כיצד: מיטמא הוא לאשתו כשירה, דהא קרינן ביה "שאריו", ואינו מיטמא לאשתו פסולה שהרי ב"בעמוד והוצא" קאי, וזו פסולה היא לו, כי אשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה.

עוד שנינו במשנה שקונסים אותה — ולא זה וזה זכאין במציאתה:

ומפרשת הגמרא מהו הקנס בכך שאין הבעל הראשון זכאי במציאתה כשאר נשים:

כי טעמא מאי אמור רבנן [מאיזה טעם אמרו חכמים] שמציאת אשה לבעלה? — כי היכי דלא תיהוי ליה איבה [כדי שלא ישנאה], מאחר שהוא נותן לה מזונות והיא לא תתן לה את מציאתה.⁽¹³⁾

שהעם פרוצים בעבירות דנין בין מיתה בין ממון בין כל דיני עונש ואפילו אין בדבר עדות גמורה. ואפילו בלא התראה. סמ"ע.

11. על פי רש"י בסנהדרין; והרשב"א כתב, שהיו פרוצים בשביתת שבת.

12. כתבו הרמב"ן והרשב"א: פירוש, אי אפשר לפרש שלא ייטמא לה משום קנסא וכשאר חומרות שבמשנה, שהרי מה קנס יש בזה "דמאי איכפת לה".

וראה ברשב"א במשנתנו שהקשה: מאי שנא בעל דמיטמא לאשתו קטנה ומשום דזה הוי כמו מת מצוה כיון שהוא יורשה [וכמבואר לעיל פט ב], ומאי שנא כאן שאין אומרים שייטמא לה

משום דהוה כמת מצוה?! ותירץ, דהתם שאני שהקרובים אומרים "אם בעל הוא לירש, יקבור, ואם אינו קובר אף הוא לא יירש", מה שאין כן בנישואין גמורין דאורייתא שהכל יודעים שבעל הוא, וזה הוי כמו אחותו הבעולה שהוא יורשה ואינו מיטמא לה.

והריטב"א כתב כאן דהוה מצי למימר משום קנסא, "כי זו ודאי קריא ולא ענו לה, כשהוא יורש ואינו קובר אילו היה חייב לקבורה מן התורה" אלא שאת האמת כתבה הגמרא שאף מן התורה אינו מטמא לה, וראה מה שכתב הרב המגיה כאן ציון 309.

13. כן פירשו התוספות מתוך הכרח סוגיא דכתובות סו א, ודומה למה שאמרו בכתובות נח

אבל **הכא** — שציוו אותו חכמים לגרשה
— **תיהוי ליה איבה ואיבה עליה**, כדי
שיגרשה.

עוד שנינו במשנה: ולא זה וזה זכאין,
ובמעשה ידיה:

ומפרשת הגמרא למה אין הבעל הראשון
זכאי במעשה ידיה כשאר נשים:

כי **טעמא מאי אמור רבנן מעשה ידיה
לבעלה?** הרי הטעם הוא **משום דקאכלה
מזוני** שהבעל נותן מזונות].

אבל **הכא**, **ביון דמזוני לית לה לאשה**, וכמו
ששנינו: "ולא מזונות", אם כן **מעשה ידיה
לאו ידיה**, אין מעשה ידיה של הבעל.

שנינו במשנה: **ולא מיפר נדריה**:

ומפרשת הגמרא את הטעם שהראשון אינו
מיפר נדריה כשאר בעל שמיפר את נדרי
אשתו, ומה קנס יש לה בכך:

כי **טעמא מאי אמר רחמנא** [מאיזה טעם
אמרה התורה] **שהבעל מיפר נדרי עיניו נפש
כגון שלא ארחץ ולא אתקשט**, (14) — **כדי
שלא תתגנה האשה על בעלה**.

אבל **הכא**, שמחוייב הוא להוציאה —
תתגנה ותתגנה.

שנינו במשנה: **היתה בת ישראל נפסלה מן
הכהונה**:

ומקשינן: **פשיטא** שהיא פסולה מלהינשא צא-א
לכהן — אם ימות בעלה הראשון — שהרי
זונה היא! ? (1)

ומשנינן: **בת לוי** שהיא נפסלת **מן המעשר**
— **איצטריכא ליה לאשמעינן**.

ותממה הגמרא על עיקר הדין הזה, שבת לוי
נפסלת בזנותה מן המעשר:

וכי **בת לוי מן המעשר** — **מי מיפסלא
בזנות** ! ?

את טעם הפסוק, והרי לא קיימא לן כרבי שמעון
דדריש טעמא דקרא], וראה מה שפירש
הרשב"א, וראה עוד מה שכתבו התוספות לעיל
פט א ד"ה מאי.

1. ביאר הריטב"א: פשיטא, זונה היא [מדברי
הראשונים נראה שגרסו בגמרא כן], מדרבנן,
וכמו שעשאוה כמי שזינתה ברצון, לאוסרה
לבעל ולבעל.

ואף למאן דאמר זונה באונס, לאו זונה היא,
כאן היא חשובה כמו זינתה ברצון.

ומלשון רש"י שכתב "פשיטא, זונה היא" [וכן
כתב במשנה], משמע שהיא זונה דאורייתא,
ודלא כהריטב"א. וראה מה שכתב בערוך לנר
ד"ה ובהכי.

ב, "כי תקנו רבנן מזוני עיקר, ומעשה ידיה
משום איבה".

ומיהו הקשו: למה שינתה הגמרא לשונה בין
מציאתה דהוא משום דתיהוי ליה איבה, לבין
מעשה ידיה דאמרינן דהוא משום דלית לה
מזוני, ולא יישבו.

14. כתב הרשב"א: פירש"י כגון בנדרי עיניו
נפש, אם ארחץ אם אתקשט. קשיא לי, תינח
נדרי עיניו נפש [שאינו מיפר]. דברים שבינו
לבינה [שכל בעל מיפר לאשתו], מאי איכא
למימר?

ועוד, דהא טעמא לאו משום שלא תתגנה
היא, אלא דאורייתא היא, וכדרכי פנחס דאמר
[לעיל כט ב] "כל הנודרת על דעת בעלה היא
נודרת" [ובערוך לנר תמה עוד, דמה בכך שאין

וכי זנות פוסלת את הלוייה מלאכול מעשר, עד שאתה אומר שהיות וזינתה תיפסל מן המעשר! (2)

והתניא: לוייה שנשבת לנכרים, ויש לחוש שנבעלה לגוי.

או שנבעלה בעילת זנות, כגון לגוי, או לעבד או לחלל, או לכל מי שפוסל אשה בביאתו בה מן התרומה — נותנין לה מעשר, ואוכלת!

ומשנינן: **אמר רב ששת:** זה שאמרו חכמים שבת לוי תיפסל מן המעשר אינו מעיקר הדין, אלא **קנסא** הוא, על שלא דייקה קודם שנישאת. (3)

שנינו במשנה: **ובת כהן מן התרומה:**

ומבאר הגמרא: **אפילו בתרומה דרבנן** אינה אוכלת. (4)

שנינו במשנה: **ואין יורשיו של זה ויורשיו של זה יורשין כתובתה:**

מעשר ראשון [לזרים] דוקא מיפסלה באכילת מעשר, דקנסוה דתיחשב כזרה, וזו אסור במעשר.

אבל לרבנן, לא שייך לקנסה, דלא גרעה מזר, ומתניתין רבי מאיר היא. אי נמי אפילו כרבנן, דקנסוה שלא ליתן מעשר לה אעפ"י שמותרת לאוכלו.

ומדברי רש"י בד"ה בתרומה דרבנן אין נראה כפירוש השני, ראה שם; ומדברי הרמב"ם נראה, שלרבנן קנסוה לאוסרה באכילת מעשר, וכמו שכתב הרש"ש.

4. שאין צורך למשנה לומר שקנסוה לאכול בתרומה דאורייתא, כי אם קנסוה מן המעשר כל שכן שיקנסוה מן התרומה, אלא להשמיענו באה המשנה שהיא פסולה לאכול אפילו בתרומה דרבנן. רש"י.

וכתב הריטב"א על דברי רש"י: ולא מחוור. והנכון, דבתרומה דאורייתא פשיטא דאסורה באכילה, ואפילו מדאורייתא, ואע"ג דאנוסה היא ואיכא מאן דאמר באונס לא הויא זונה [ולפי שיטת רש"י ש"זונה" אינו פסול לתרומה, כל שכן שיקשה], מכל מקום, לענין פסילה לתרומה — כל שנבעלה לפסול לה, ואפילו באונס, נפסלה מן התרומה [ומן הכהונה, רשב"א]. וכדאיתא בפרק אלמנה לכהן גדול [וראה הערה

2. כתבו התוספות: לא מצי לשנויי דמתניתין כרבי מאיר דאמר לעיל "מעשר ראשון אסור לזרים", דגמר מתרומה, והכי קאמר: מה תרומה מיתסרא לזונה אף מעשר כן — זה אינו, דאפילו רבי מאיר מודה דזונה לא מיתסרא במעשר, דלא ילפינן מתרומה לגבי זה. כי מה תרומה, לא מיפסלא מתרומה אלא בביאה דמיפסלא לכהונה, אף במעשר נמי — לא מיפסלה במעשר אלא בביאה דמיפסלא ללוייה.

והוכיחו התוספות כן "דעל כרחך ברייתא, דפריך מינה רבי מאיר היא, דלרבנן לא איצטריך למיתני זונה אוכלת במעשר, דמהיכי סלקא דעתין דמיפסלה. אלא ודאי לרבי מאיר נמי שריא אם לא מטעם קנסא".

אבל מדברי הרמב"ם בפרק א' מהלכות מעשר הלכה ב' משמע, דלרבי מאיר האוסר מעשר לזרים, אף בזנות מיפסלא ואסורה במעשר, וכמו שכתב המשנה למלך שם, וראה שם.

ובערוך לנר העיר, אף כי מלשון הגמרא נראה שלא הוקשה לגמרא על בת לוי אלא אחר תירוצי הגמרא "בת לוי מן המעשר איצטריכא ליה", הרי בפשוטו קושיא זו היא על המשנה ללא קשר עם תירוצי הגמרא.

3. כתבו התוספות: ושם לרבי מאיר [האוסר

ותמהינן: **כתובה** — מאי עבדתה?! מה "עושה" כאן הכתובה לענין ירושה, והרי אין לאשה הזאת כתובה לא מזה ולא מזה, וכפי ששינו ברישא של משנתנו!?

חיוב הכתובה שמתחייב אדם לאשתו בשעה שהוא נושא אותה לאשה, שאם ימות בחייה או יגרשנה, תגבה את כתובתה, כולל שלשה דברים:

א. סכום של מאתיים זוז לבתולה [או מאה זוז לבעולה].

ב. תוספת כתובה, שמתחייב לה מעבר לסכום הזה.

ג. התחייבות הבעל להחזיר לה את שיווי ערך הנכסים שהכניסה לו בתורת "נדוניה" [שהם נכסי צאן ברזל].

את נכסי הנדוניה היה מעניק האב לבתו, והיא היתה מכניסה אותה לבעלה כנכסי צאן ברזל.

ורצו חכמים שיעניק אדם לבתו נכסים עבור נדונייתה כמו שמעניק לבנו, ושלא יחשוש אדם שמא תמות בתו בחיי בעלה, ואז יירש אותה בעלה, ושמא ישא בעלה נשים נוספות, ויהיו לו בנים גם מהנשים האחרות, וכשימות הבעל, יירשו גם הבנים מהנשים האחרות את הנכסים של הנדוניה שהוא העניק לבתו. וכיון שאדם רוצה שיישמר רכושו גם לאחר מותו בידי משפחתו, הוא יעניק נכסים רק לבניו ולא לבנותיו.

ולכן תיקנו חכמים, כאחד מ"תנאי כתובה",

שכל אשה שתמות בחיי בעלה, ויירש אותה בעלה — לכשימות בעלה אחריה, יירשו את נכסי הנדוניה שהכניסה, רק הבנים שלה ממנו בלבד, ולא יירשוה כלל הבנים שלו מנשים אחרות.

ומעתה, כיון שמובטח לאדם שהנכסים שהוא מעניק לבתו עבור נדונייתה יישארו ברשות זרעו, ולא יתחלקו לאנשים זרים, הוא יעניק נכסים לבתו כמו שהוא נוהג להעניק לבנו.

תקנה זאת עשאוה חכמים כ"תנאי כתובה", והיא נוהגת גם אם לא התחייב לה זאת הבעל במפורש בכתובה, והיא נקראת "כתובת בנין דכרין" [בנים זכרים].

ואם נשא אדם אשה, ומתה בחיו, וירש אותה, ונשא אשה אחרת, ומת — נוטלים הזכרים בני האשה הראשונה את כל נכסי הנדוניה שהכניסה אמם לאביהם, ואילו שאר הנכסים יתחלקו בינם לבין יורשי האשה השנייה.

אך מאידך, זכאים יורשי האשה השנייה לקבל את חיוב הכתובה של אמם, שהרי מת בעלה בחייה, והיא זכאית לגבות ממנו כסף כתובתה, וזכות זו עוברת ליורשיה, אפילו הן נקבות בלבד.

אמר רב פפא: אמנם האשה עצמה איבדה את כתובתה, וכמו ששינו שאין לה כתובה לא מזה ולא מזה. אך משנתנו עוסקת כאן ב"כתובת בנין דכרין".

ומחדשת המשנה, שאין בניה של האשה

הזאת יורשים לבדם את נכסי הנדוניה שהיא הכניסה לו, אלא הם מתחלקים בשוה, בין כל הבנים של בעלה, כולל בניו מנשים אחרות.

וכמו כן, הבנים שיש לבעלה מאשה כשרה, שלא הלכה ונישאה לאחר, זכאים הם לגבות תחילה את המגיע לאמם בכתובתה, ורק לאחר מכן מחלקים את שאר הנכסים בשוה בין כל יורשי הבעל.

אך עדיין יש לתמוה: והרי גם דבר זה, מילתא דפשיטא הוא!

שהרי היא עצמה כבר הפסידה את הנדוניה [נכסי צאן ברזל] שהכניסה לבעלה – ואיזה חידוש יש בכך שלא יירשו בניה לבדם את הנכסים הללו?!

ומשנינן: מהו דתימא: רק לדירה, לאשה עצמה דעבדא איסורא [שעשתה איסור בכך שנישאה לאחר בעוד בעלה חי], קנסוה רבנן שלא תגבה ממנו את נדונייתה.

אבל לזרעה, שלא עשה כל איסור, לא קנסו

רבנן, ויירשו בניה מן הראשון את נכסי נדונייתה לבדם.

קא משמע לן שקנסו להפקיע את זכויותיה לגמרי, אפילו את זכויות זרעה!

שנינו במשנה: אחיו של זה ואחיו של זה – חולצין ולא מיבמין:

ומבאר הגמרא:

אחיו של ראשון – חולץ לה מדאורייתא, שהרי זקוקה היא לו, ואינה סוטה מן התורה, הפטורה מיבום, שהרי אנוסה היא.

ולא מייבם אותה אחיו של ראשון – מדרבנן.⁽⁵⁾

אחיו של שני – חולץ לה מדרבנן, משום שמא יאמרו "גירש זה ונשא זה", וכשם שהצריכוה גט משני.

ולא מייבם – לא מדאורייתא, שהרי אינה אשתו, ולא מדרבנן.⁽⁶⁾

הכי קאמר: ואינה צריכה יבום ואין בה תורת יבום לשום דבר לא מדאורייתא ולא מדרבנן, וכן משמע מלשון רש"י במשנה: "חולצין, אחיו של ראשון מדאורייתא חולץ, ורבנן גזור דלא לייבם, ואחיו של שני חולץ מדרבנן, משום גזירה שמא יאמרו גירש זה ונשאה זה", ולא הזכיר כלל שיהא השני אסור ליבם. וכן כתבו ב"ם של שלמה" וברש"י; אבל המהרש"א, רבינו עקיבא איגר, והקרבן אורה, הבינו שאסור אחיו של שני "ליבם" את זו שנבעלה לאחיו. ועמדו על טעם האיסור.

ורבינו עקיבא איגר [בתוספותיו למשניות]

5. אם משום שקנסו לעשותה כסוטה מרצון [כשם שאסרוה לבעל ולבועל] הנאסרת ליבם [על פי רבי עקיבא איגר].

אם משום שמא יאמרו "גירש זה ונשא זה", ונמצאת היא גרושת אחיו, ולא אלמנתו המותרת לאחיו ביבום [כפירוש המהרש"א].

6. בפשוטו משמע מלשון הגמרא: "לא מייבם לא מדאורייתא ולא מדרבנן", שאין כוונת המשנה לומר שאחיו של שני אסור לייבם, שאם כן אין שייך לומר "לא מדאורייתא", דמה איסור תורה שייך ביבום אשה שאינה אשת אחיו, אלא

שנינו במשנה את דבריהם של שלשה תנאים החולקים על תנא קמא:

א. רבי יוסי אומר כתובתה — על נכסי בעלה הראשון; (7)

ב. רבי אלעזר אומר: הראשון זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה.

ג. רבי שמעון אומר: ביאתה או חליצתה מאחיו של ראשון פוטרת צרתה: (8)

אמר רב הונא: בתראי, שני התנאים האחרונים מתוך שלשת התנאים הנזכרים, שהם רבי אלעזר ורבי שמעון — מודו לקמאי.

כל אחד מהם מודה לתנא המוקדם לו בסדר המשנה.

אבל קמאי, שני התנאים הראשונים, רבי יוסי ורבי אלעזר — לא מודו לבתראי.

כל אחד אינו מודה למאוחר לו בסדר המשנה.

ומבאר רב הונא את דבריו:

רבי שמעון, שהוא התנא האחרון, הסובר שאחיו של ראשון יכול לייבם, מודי ליה לרבי אלעזר, התנא הקודם לו, שמציאתה ומעשה ידיה הוא של בעלה הראשון.

היות, דמה, שאם ביאה, דעיקר איסורא הוא, לא קנים בה רבי שמעון, אלא הוא משאיר אותה על דינה שהיא מתייבמת ונבעלת לאחריו, הרי כל שכן מציאתה ומעשה ידיה, דממונא הוא, שמשאיר אותה רבי שמעון על דינה, ומודה לרבי אלעזר, שמציאתה ומעשה ידיה של ראשון. (9)

נידון הסוגיא הבאה על ענין זה, אלא על ענין יבום בלבד.

ואולם לפי פירוש התוספות [לעיל יא א] שרבי שמעון לא נחלק בזה על רבנן, ומה שאמר "אין הולד ממנו ממזר" היינו מן היבם, הסוגיא מתבארת כפשוטה. והתוספות הרא"ש הקשה מסוגייתנו על שיטת רש"י, וראה בערוך לנר מה שכתב בשיטת רש"י; ובודאי שאין הסוגיא מדברת על מה שהקיל רבי שמעון בנישאת על פי שני עדים.

9. הראשונים נתקשו, הרי מציאתה ומעשה ידיה למאן דאמר שאינו של בעל, אינו משום קנס, אלא מעיקר הדין הוא, וכפי שנתבאר בגמרא לעיל. ואיזה ענין הוא לכך שלא קנים רבי שמעון בביאת יבום.

וכתב הריטב"א: קנסא דנקטינן הכא — לא דוקא, אלא הכי קאמר: כיון דביאה, דעיקר

כתב על זה: ואינו מובן לי כראוי טעמא דמילתא, דבשלמא אחיו של ראשון וכו' אבל אחיו של שני הא ממה נפשך לענין דנראית כמזידה ואסורה לבעול [וממילא גם לאחריו], אם כן אינה אשת אחיו שהיתה בזנות עם אחיו, ולפי החשש שיאמרו גירש הראשון ונשא השני, היא מותרת לו ביבום, אם כן מאיזה צד נבוא עליו לאוסרו ביבום, ולא מצאתי מפורש טעם לשבח בזה; וראה מה שכתבו המהרש"א והקרן אורה בטעם הדבר.

7. כתב הרש"ש: לשון המשנה מושאל ממה ששינונו גבי יבמה [לעיל לח א]: [ובלבד שתהא] כתובה על נכסי בעלה הראשון.

8. רבי שמעון במשנתנו הקיל עוד, ואמר שאין הולד ממזר מן הראשון [לפירוש רש"י]. ונראה מדברי הגמרא, ומלשון רש"י והמאירי, שאין

ואולם **רבי אלעזר**, הקודם לרבי שמעון בסדר המשנה — **לא מודי ליה לרבי שמעון** השנוי אחריו, שאחיו של הראשון מייבם.

כי דוקא **במציאתה ומעשה ידיה**, **דממונא הוא**, **לא קנים רבי אלעזר**.

אבל ביאה, דענין של **איסורא הוא** — **קנים רבי אלעזר ואינו מייבם**.

ותרווייהו, רבי אלעזר ורבי שמעון — **מודי ליה לרבי יוסי**, השנוי ראשון, שלא הפסידה כתובתה מן הראשון.

כי אם **הני**, מציאתה ומעשה ידיה, **דיתבה תותיה** [מציאה ומעשה ידיים ניתנים לבעל בעודה יושבת תחתיו] **לא קנים**,⁽¹⁰⁾ אף שיש לחוש שמא יקיימנה תחתיו הואיל ונוהג בה מנהג נשים.

וכל שכן כתובה, שלא קנים, **דלמישקל ומיפק קאי**. שהרי כתובה ניתנת למי שיוצאת מתחת בעלה, ואם תהיה לה כתובה היא תשתדל לצאת ממנו.

ואילו **רבי יוסי לא מודה להו**, לרבי אלעזר ורבי שמעון, הסוברים שמציאתה ומעשה ידיה של ראשון, ואם רצה ראשון מייבם.

כי דוקא **כתובה**, **דלמישקל ומיפק**, שבנוטלה כתובה היא יוצאת ממנו, **הוא דלא קנים רבי יוסי**, כדי שתצא ממנו.

אבל הני, מציאתה ומעשה ידיה, הגורמים **דיתבא תותיה**, שתמשיך לשבת תחתיו — **קנים רבי יוסי**, כדי שיוציאה בעלה מתחתיו.

וכל שכן שקנים ביאה, שלא ייבמנה אחיו, שהיא ענין של איסורא, שאפילו רבי אלעזר נחלק בזה על רבי שמעון וסובר שלא תתייבם.

ואילו **רבי יוחנן אמר להיפך**:

קמאי — מודו לבתראי.

בתראי — לא מודו לקמאי:

ומבאר רבי יוחנן דבריו:

רבי יוסי [השנוי ראשון במשנה] **מודי ליה לרבי אלעזר** [השנוי אחריו] שהבעל זכאי במציאתה ובמעשה ידיה.

שהרי **כתובה**, **דמדרידיה לדירה**, שמן הבעל לאשה היא ניתנת, והיא זו שצריך לקונסה, בכל זאת **לא קנים אותה רבי יוסי**.

וכל שכן מציאתה ומעשה ידיה, **דמדרידיה לדירה** [מן האשה לבעל].

כיון שאתה בא להפסיד את הבעל, שאין ראוי לקונסו — ודאי לא קנים רבי יוסי.

שמעיקר הדין היה לנו לומר שיפסיד אותם הבעל. וראה מה שכתבו התוספות.

10. יתכן שהכוונה לרבי אלעזר לבדו, שהוא זה שאמר דין זה בפירוש, ואילו רבי שמעון לא

איסורא, לא קנים רבי שמעון, אלא מעמידה על דינה שתהא כאשתו, ואע"ג שהיה לנו לקונסה, כל שכן שלענין מציאתה ומעשה ידיה, יסבור רבי שמעון שיש לנו להעמידה על דינה, שתהא כאשתו, ויהיו מציאתה ומעשה ידיה שלו. ואע"ג

ואילו רבי אלעזר לא מודי ליה [לרבי יוסי השנוי קודם] שלא תפסיד האשה את כתובתה.

כי מציאתה ומעשה ידיה הוא דמדידה לדידה — לא קנים רבי אלעזר שלא להפסיד את הבעל שאין לנו לקונסו.

אבל כתובה דמדידה לדידה — קנים אותה רבי אלעזר.

ותרווייהו [רבי יוסי ורבי אלעזר] מודו ליה לרבי שמעון שהיא מתיבמת על ידי הראשון.

כי מה, אם חני [כתובה מציאה ומעשה ידיים] דמחיים של הבעל הוא, לא קנסי, אף שהיה לנו לומר שיש לקנוס כדי שתצא ממנו —

ביאה של יבום, דלאחר מיתה של הבעל החייב לגרשה, לא כל שכן דלא קנסי לה.

ורבי שמעון לא מודי להו [לרבי יוסי ורבי אלעזר] שתטול היא כתובה ויטול הוא מציאתה ומעשה ידיה.

כי ביאה הוא דלאחר מיתה — לא קנים רבי שמעון.⁽¹¹⁾

אבל חני, דמחיים של הבעל, היות ויש לנו לחשוש שאם לא יינתק הקשר שביניהם, שמא יקיימנה ולא יגרשנה — קנים רבי שמעון.

שנינו במשנה: רבי שמעון אומר אם נשאת שלא ברשות [על פי שני עדים, שלא הוצרכה לרשות בית דין] מותרת לחזור לו:

אמר רב הונא אמר רב: הכי הלכתא נכך היה ההלכה!

אמר ליה רב נחמן לרב הונא: גנבא גנובי — למה לך?!

מדוע אתה אומר דבר כאדם מתגנב, שפסקת סתם שכך היא ההלכה, כלומר, שאפילו חכמים ברישא מודים בה? ⁽¹²⁾

והרי, אי סבירא לך כרבי שמעון — אימא "הלכה כרבי שמעון"!

דשמעתיד — כרבי שמעון קאזלה?!

אם אכן סובר אתה כרבי שמעון, היה לך לומר שההלכה היא כרבי שמעון, שהרי דבריך הם כדברי רבי שמעון הם!

וכי תימא, שמא תתרץ, כי אי אמינא, אם הייתי אומר "הלכה כרבי שמעון", היה משמע שהלכה כמותו בכל דבריו במשנתנו, אפילו בקמייתא, בדין הראשון שלו, שאחיו של ראשון יכול לייבם, ושאין הולד מן הראשון ממזר, ובדינים אלו אין הלכה כמותו, ולכן אי אפשר לומר "הלכה כרבי שמעון".

העמוד], הרי בהכרח שאנו חוששים שמא יאמרו: גירש זה ונשא זה, שלכן הצריכה גט מהשני, ואם כן מאותו טעם עצמו יש לנו לאסור את היבום, כדי שלא יאמרו: הרי זה מיבם את גרושת אחיו?! וראה מה שתירצו.

12. ריטב"א.

אמר כן בהדיא אלא דמסברא מודה הוא לו, ולכן אמר "קניס" בלשון יחיד, ולא "קנסי" כדאמר לקמן בדברי רבי יוחנן.

11. תמהו התוספות: איך אפשר שלא יקנוס רבי שמעון שלא לייבם, והרי מאחר שמודה הוא שצריכה גט גם מהשני [ראה בסוגיא שבהמשך

אין זה תירוץ, כי אימא, היה לך לומר שהלכה כרבי שמעון — באחרונה.

ומסקינן: אכן קשיא לרב הונא אמר רב!

אמר רב ששת, לגבי דברי רב הונא אמר רב, שאמר הלכה כרבי שמעון בנישאת על פי עדים, שמותרת היא לחזור לבעלה הראשון:

אמינא, אומר אני, כי ניים ושכיב רב, אמר להא שמעתתא.

אומר אני שתוך כדי נמנום בשכיבה אמר רב דבר זה! (13)

שהרי ממה שאמר רב שכך היא ה"הלכה" —

מכלל זה אתה למד, דפליגי רבנן על כך, וסוברים שאסורה היא לחזור לבעלה הראשון אפילו אם נישאת על פי שני עדים.

ואיך אפשר לומר כך, כי אין חולק שאם נישאת על פי שני עדים מותר לה לחזור לבעלה, היות ומאי הוה לה למיעבד? ואם כן, מיאננס אנסה!

מה היה לה עוד לעשות אחר ששמעה שמת בעלה מפי שני עדים, ואם כן, אנוסה היא — ולמה תיאסר! (14)

ועוד יש להקשות עליו, מהא דתניא: כל עריות שאמרו שהן ערוה, ואין קדושין תופסין בה — אין צריכות הימנו גט, ואפילו לא מדרבנן [ותבאר ענין זה בסוגיא לקמן צד ב].

חוץ מאשת איש שניסת על סמך עד אחד, שהעיד על מיתת בעלה, והותרה להנשא על פי הוראת בית דין, ונמצא שבעלה חי.

אותה הצריכה חכמים גט מן הבעל השני, על אף שאינו בעלה, כמבואר במשנתנו, מחמת החשש "שמה יאמרו: גירש זה ונשא זה", וכמבואר בגמרא לעיל פט א.

ומוכח מהברייתא הזאת, כי רק בנישאת על פי הוראת בית דין — הוא דבעי גיטא מן הבעל השני.

אבל אם נישאת על פי שני עדים, ולא היתה צריכה להגיע להיתר של הוראת בית דין — היות שאנוסה היא, לא בעיא גיטא מן השני.

וכשם שלא קנסה להצריכה גט מן השני, כיון שסמכה על שני עדים, כך אין לקנוס אותה להחשיבה כמו סוטה ברצון ולאסור אותה לחזור לבעלה הראשון. (15)

ומדייק רב ששת: הרי ברייתא זו, הסוברת

13. כתב בשו"ת חוות יאיר סימן קנ"ב: האמת יורה דרכו, כי מאמר זה אינו לגנאי רק שבח גדול ומופלג, שלפי מעלתו ומדרגתו של רב, אי אפשר לומר עליו שטעה בטעות כזו, אם לא שאמרו כד ניים ושכיב.

14. ביאור קושיית רב ששת היא: הניחא כשנישאת על פי עד אחד, שכל עיקר מה שהקילו חכמים לסמוך על עד אחד הוא משום

דדייקא ומינסבא, ולפיכך כל שלא דייקה היטב פושעת היא, ויש לקונסה. אבל כשנישאת על פי עדים, שלא סמכנו עליה, אין היא פושעת אם לא דייקה, ואם סמכה על העדים, אנוסה היא.

15. נתבאר על פי התוספות, וראה היטב לשון רש"י בע"ב ד"ה חוץ מאשת איש, ובמהרש"א, קרני ראם וקרן אורה שם.

— החמירו עליהם חכמים בדיניהם, כאילו עשו זאת לא בשוגג אלא בזדון, ונאסרת האשה על בעלה, כדין אשה המזנה תחת בעלה במזיד.

אך אם עשו זאת על פי העדאת שני עדים — כשגגת איש באשה.

אם על פי שני עדים נשא האיש את האשה, שלא הוצרכו ל"הוראת בית דין" לכך, הרי זה כאילו נבעלה האשה בשגגה ובאונס על ידי השני.

ומוכח מדברי רבי שמעון אלו, כי **אידי**, בין זו הנישאת על פי עד אחד, ו**אידי**, ובין זו הנישאת על פי שני עדים — **לא בעיא גט** מהשני!

שהרי הוא מדמה את החילוק בין הנישאת על פי עד אחד לנישאת על פי שני עדים לחילוק שבין אשת איש המזנה בזדון ובין הנבעלת בשוגג.⁽¹⁸⁾

ולפי ההגדרה הזאת, היא אינה צריכה גט מהשני בכל ענין, כדין האשה המזנה תחת בעלה, שאינה צריכה גט ממי שזינתה עמו.

אלא לאו, מאחר שלרבי שמעון אפילו אשה הנישאת על פי עד אחד אינה צריכה גט —

שאשה הנישאת על פי שני עדים בגדר אנוסה היא, ולא החמירו עליה את החומרות שהחמירו באשה הנישאת בעד אחד — **מני**, מי הוא זה שאמרה? — הרי ודאי רבנן הם שאמרוה!

כי **אילימא**, שמא נאמר שרבי שמעון הוא זה שאמרה —

אי אפשר לומר כן.

שהרי לדברי רבי שמעון אפילו אם נישאת בעד אחד, **על פי בית דין** — **מי בעיא גט** מהשני?!

הרי לרבי שמעון לא קנסו כלל חכמים להצריכה גט מהבעל השני, אפילו לא במקום שקונסים אותה בשאר קנסות. כי רבי שמעון אינו חושש "שמא יאמרו גירש זה ונשא זה", וכמו שמוכח מן הברייתא שמביאה עתה הגמרא.⁽¹⁶⁾

והתניא: רבי שמעון אומר: עשו⁽¹⁷⁾ בהוראתן — כזדון איש באשה!

איש ואשה שנישאו על פי עדות עד אחד שהעיד שמת בעלה של האשה, ועשו זאת בהוראת בית דין, שהורוה שמותרת היא להינשא על פי עד אחד בלבד. אם התברר שהיתה ההוראה בטעות, לפי שחזר הבעל

17. גירסת רש"י היא: עשו בהוראתן. והיינו, שעשו זאת האיש והאשה בהוראתן של בית דין. וגירסתנו בגמרא "עשו בית דין בהוראתן".

18. רש"י כתב, מדקא מדמי ליה לזדון ושוגג. והריטב"א כתב, קא סלקא דעתין שבהתירוה בית דין, דינה הוא כאילו הזידה וזינתה ברצון,

16. לפי סברת הגמרא עכשיו נחלק רבי שמעון עם תנא קמא דמשנתנו בדבר נוסף, שלדעת תנא קמא הנישאת בעד אחד ובא בעלה צריכה גט מן השני, ולדעת רבי שמעון אינה צריכה גט מן השני.

ואולם לא נחלק אם נישאת על פי עד אחד שאסורה היא לחזור לראשון. ועיין בתוספות.

הרי שהברייתא הקודמת, המחלקת בין אשה הנישאת על פי אחד שצריכה גט מהבעל השני, לאשה הנישאת על פי שנים, שאינה צריכה הימנו גט — **רבנן היא**.

ומוכיח רב ששת: הרי זה שלפי רבנן היא אינה צריכה גט מהשני כשנישאת לו על פי שנים, הוא משום הטעם שטענתי שאנוסה היא, כי "מאי הוה לה למיעבד".

ומהטעם הזה הרי היא גם מותרת לחזור לבעלה הראשון, גם לרבנן.

ובהכרח, שלא נחלקו בדבר זה רבי שמעון ורבנן.

ותיקשי לרב, שאמר "הלכה כרבי שמעון", ומשמע מדבריו שלפי רבנן אסור לה לחזור לבעלה אפילו אם נישאת על פי שני עדים!

ורוחה הגמרא את הוכחתו של רב ששת:

לעולם, אותה הברייתא המחלקת בין עד אחד לשנים לענין גט — רק לדברי **רבי שמעון היא** אמורה, אך לרבנן גם בנישאת על פי שני עדים היא צריכה גט מהשני.

ורבי שמעון מודה לרבנן בנישאת על פי עד אחד, שהיא צריכה גט משני, וברייתא זו לדברי רבי שמעון היא.

ומה שהקשית מדברי רבי שמעון בברייתא השניה ["עשו בהוראתן"], שמשמע ממנה שלרבי שמעון גם אשה הנישאת על פי עד אחד, אינה צריכה גט מהשני — לא תיקשי לך.

ותריין, תקן את הברייתא ההיא, ואמור בה **הכי**:

רבי שמעון אומר: אם **עשו בהוראתן**, שנישאת האשה בעד אחד על פי הוראת בית דין — **ככוונת איש באשה**.

הרי היא כמו פנויה, שנתכוין איש לקדשה, שצריכה ממנו גט.

והוא הדין ש**בעיא גט** מהבעל השני.

והנישאת **על פי עדים** — עשאוה **כשלא בכונת איש באשה**.

כמו פנויה שבא עליה אדם שלא לשם קידושין, **ולא בעיא גט** ממנו.

ומאחר שמודה רבי שמעון שהיא צריכה גט מהשני בנישאת על פי עד אחד, הרי שפיר יש לומר כי אף הברייתא הראשונה לדברי רבי שמעון היא אמורה, והוא זה שחילק בין הנישאת על פי עד אחד לנישאת על פי שנים.

אבל לרבנן, אין חילוק ביניהם לענין זה, ובשני המקרים צריכה גט מהשני.

ואם כן, אפשר לומר שאליבא דרבנן אשה הנישאת בשני עדים, אסורה היא לחזור לבעלה, כמו אשה הנישאת בעד אחד. וכמו שאמר רב!

רב אשי אמר אף הוא, שהברייתא הראשונה, האומרת שהנישאת על פי הוראת בית דין צריכה ממנו גט — רק לדברי רבי שמעון היא אמורה, ולא לרבנן.

היות ולרבנן, גם אשה הנישאת על פי שני עדים צריכה גט מהבעל השני.

ולכן, אין ממנה ראייה לטענתו של רב ששת כנגד רב.

אך אין רב אשי מתקן את דברי רבי שמעון בברייתא השניה, כשם שתיקנה אותם הגמרא [שהדימוי הוא למי שבא על אשה עם כונת קידושין ולמי שבא על אשה שלא בכונת קידושין].

אלא הוא משאיר את דבריו של רבי שמעון כמו שהם היו אמורים קודם, והדימוי למי שבא על אשה בזנות "במזיד" ולמי שבא על אשה בזנות "בשוגג" — נשאר בדברי רבי שמעון כמות שהוא.

אלא, מסביר רב אשי, אין לך לדייק את דיוקו של רב ששת ממשמעות הלשון הזו של רבי שמעון, המשוה את דין הנישאת על פי עדות לדין אשה המזונה, כאילו הוא חולק בכך על רבנן, וסובר שהיא אינה צריכה גט כלל מהשני, אפילו לא כשנישאת על פי עד אחד, כשם שאשה מזונה אינה צריכה גט ממי שזינתה עמו.

היות והברייתא ההיא — רק לענין איסורא על בעלה בלבד קתני לה, ולא לענין הגט מהבעל השני, וחכי קאמר בה רבי שמעון:

עשו בהוראתן — כזדון איש באשה [באשת איש]. **ומיתסרא על בעלה.**

עשו על פי עדים — כשגגת איש באשה. ולא מיתסרא על בעלה.

אבל לענין הגט, לא דיברה בו הברייתא כלל. ולכן, על אף שהברייתא מדמה את זה ל"זדון", מכל מקום, צריכה היא גט מהשני.⁽¹⁹⁾

רבינא אמר תירוצו נוסף, שאין להוכיח צא-ב מהברייתא ההיא לענין הגט מהבעל השני, היות ורבי שמעון לא דיבר בה אפילו לא לענין איסורה של האשה.

אלא רק לענין קרבן בלבד הוא דקתני לה.

וכך אמר רבי שמעון: **עשו בהוראתן — אשה הנישאת על פי עד אחד בהוראת בית דין — כזדון של איש באשה.**

דינה הוא כמו מי שבא בזדון על אשת איש, שאינו חייב קרבן [אלא עונשו במיתה].

וגם האשה הזאת וכן בועלה — **לא מתיא קרבן.**

[ורבי שמעון לשיטתו, שיחיד שעשה בהוראת בית דין פטור מקרבן. תוס'.]

ואם נישאה **על פי עדים — כשגגת איש באשה**, שהבועל אשת איש בשגגה חייב בקרבן.

19. כתב רש"י: "אע"ג דמדמי לה לזדון — בעיא גיטא". כלומר, אע"ג שהברייתא קוראת לזה זדון דמשמע "זנות בזדון", ולא נישואין המצריכים

גט, מכל מקום צריכה היא גט, כי אין הברייתא דנה לענין הגט אלא לענין איסורה כסוטה, ובוה שייך הלשון "זדון" דהיינו זנות בזדון.

ואף כאן, אשה הנישאת על פי עדים **מתיא קרבן**.

ואיבעית אימא תירוצא אחר:

לעולם **הא ברייתא קמייתא** — אכן לדברי **רבנן היא** אמורה, ולא לדברי רבי שמעון ⁽¹⁾.

ובכל זאת, אין לך להוכיח ממנה שלדעת **רבנן** אשה הנישאת על פי עדים אינה צריכה גט מהשני, על אף שאומרת הברייתא "חוצה מאשת איש שניסת על פי בית דין", שהיא צריכה גט מהשני, ומשמע לכאורה שאשת איש הנישאת על פי שני עדים, אינה צריכה גט מהשני, כמו בכל העריות —

ותריין ותתקן הכי את הברייתא ההיא:

חוצה מאשת איש, הנישאת על פי שני עדים.

וכן אשת איש **שניסת על פי בית דין** —

שזו וזו צריכות גט מהבעל השני. ⁽²⁾

מתיב עולא לרב ששת, שהקשה על רב למה תיאסר כשנישאת על פי שני עדים, והרי יש סברא של "מאי הוה לה למיעבד", שמכחה היא נחשבת לאנוסה:

ומי אמרינן "מאי הוה לה למיעבד", כסברא להתיר אשת איש שזינתה על סמך עדות של שני עדים שמת בעלה!?

והתנן במסכת גיטין [עט ב]:

בגט צריך שיהיה כתוב מקום הגט, ואת תאריך הגט. וכיון שבזמן הגמרא לא היו מונים את השנים למנין ברית העולם כפי שאנו מונים, אלא היו מונים את השנים לפי מנין שנות המלכות של המלך, בכל מלכות, לפי זמן המלכות המלך שלה. ולכן יש לציין בגט את ה"שנה" לפי מנין שנות המלוכה של המלך המולך באותו מקום בו נכתב הגט. וכותב בו "בשנה פלונית" — למלך פלוני.

מי שהיה בבבל וכתב את זמן הגט לשם, למנין השנים למלכות רומי, שהיא **מלכות שאינה חוננת**. ⁽³⁾

או שכתב בבבל לשם **מלכות מדי**, או לשם **מלכות יון**.

או שכתב בשנת כך וכך **לבנין הבית** [בית המקדש], ולא כתב לפי שנות המלך, או שכתב את מנין השנים **לחורבן הבית** —

עשאוה כנשואה. ואילו מה שהיא נאסרת על הבעל אין זה משום הנישואין ו"שמא יאמרו", אלא משום גוף הזנות. ובביאור דבריו ראה מהרש"א, קרני ראם וקרבן אורה.

3. שנאמר בעובדיה: "כה אמר ה' לאדום. הנה קטן נתתיך בגויים, בזוי אתה מאד", כי אין להם לא כתב ולא לשון משלהם אלא משל אומה אחרת. רש"י גיטין פ א.

1. משמע שלפי תירוצו זה חוזרת הגמרא להנחה הקודמת, שלרבי שמעון אין האשה צריכה גט מהשני אפילו אם נישאת על פי עד אחד.

2. כתב רש"י: וכיון דבעינן גיטא, אלמא "מילתא היא", ומתסרא אקמא.

ודבריו צריכים ביאור, שהרי מה שהיא צריכה גט מהבעל השני, ומה שהיא נאסרת על הבעל הראשון, לכאורה, שני ענינים נפרדים הם. כי את הגט היא צריכה משום "שמא יאמרו", ולכן

או שהיה הסופר הכותב את הגט⁽⁴⁾ במזרח, וצריך היה לכתוב את המקום במזרח, שהוא מקום העדים החותמים על הגט, ואילו הוא כתב את שם המקום בגט שהוא במערב.

או שהיה במערב וכתב במזרח, והלכה האשה ונישאת בגט זה לאיש —

הרי זו תצא מזה ומזה, וכל הדרכים האלו בה.

שנוהגות בה כל החומרות שנאמרו במשנתנו, במי שבא בעלה אחר שנישאת לאדם אחר, שהרי אף זו זינתה תחת בעלה, היות שמדרבנן אין גירושיה גירושין.

ותיקשי לרב ששת, הסובר שלכולי עלמא אמרינן "מאי הוה לה למיעבד".

אמאי אמרו חכמים ש"כל הדרכים האלו בה"?

לימא "מאי הוה לה למיעבד"! הרי סבורה היתה שהגט כשר!

אלא, ודאי חולקים רבנן על רבי שמעון, ואינם סוברים את טענת "מאי הוה לה למיעבד", ולכן נאסרת הנישאת בגט פסול כמו הנישאת על פי שני עדים במיתת בעלה.⁽⁵⁾

ומשנינן: איבעי לה לאקרוי לגיטא, צריכה היתה להקרות את הגט לחכם⁽⁶⁾ תחילה.

אמר רב שימי בר אשי: תא שמע ראה שאכן לרבנן אין אומרים "מאי הוה לה למיעבד", מהא דתנן במסכת גיטין [פ א]:

הכונס את יבמתו, ופטר בכך את צרתה מן היבום, וחלכה צרתה, ונשאת לשוק, ואחר כך נמצאת כי יבמה זו שייכם אותה, היא אילונית, שאיו בה זיקת יבום, ואין ביאתה היבם בה פטר את צרתה מהיבום.⁽⁷⁾

4. ומן הסתם היו גם העדים מאותו מקום. תוספות.

5. כתב הקרן אורה [עמוד ב ד"ה רב, בשם הט"ז], שטעמם של רבנן הוא, שתיקנו חכמים בכל מקום שיש בו נשואין לאחר בעבירה [בשווג], שתהא אסורה לשניהם, וכל הדרכים האלו בה.

ובט"ז עצמו [סוף סימן יז] שהביא הקרן אורה שם, כתב: גם בזה [בנישאת על פי שני עדים] אמרינן "הוה לה למידק".

6. כן פירש רש"י; ואולם מדברי התוספות נראה, דלאו דוקא הקראה לאחר, אלא שתקראנו היא בעצמה, או שתקריאנו לאדם היודע את השפה אבל לא לחכם, וכפי שיתבאר בהערות בהמשך הסוגיא.

7. נתבאר על פי רש"י שכתב: שנאמר בפרשת יבום "והיה הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת", ודרשו חכמים, "אשר תלד" — פרט לאיילונית שאינה יולדת, ואין זקוקה היא ליבום, וממילא אין יבומה פטר את צרתה.

ואילו בברייתא הבאה, לענין פטור צרת ערוה, כשהערוה היא איילונית, כתב רש"י שאין הצרה חייבת ביבום אלא אם כן לא הכיר הבעל באשתו שהיא איילונית, אבל הכיר הבעל באשתו שהיא איילונית, אף שאין באיילונית דין יבום, הרי היא פוטרת צרתה מדין צרת ערוה.

ותמה רבינו עקיבא איגר על זה, שרש"י סותר עצמו בשני דיבורים אלו, וכפי שהסביר שם.

ובמקור הדברים, במשנה בגיטין פ א, ביאר רש"י בשני המקומות, שהנדון הוא באיילונית שלא הכיר בה, ומשום מקח טעות.

ונמצא שנבעלה הצרה לאדם זר בהיותה שומרת יבם, לאחיו של בעלה המת –

הרי זו **תצא מזה**, מן היבם שהיא זקוקה לו. והיות ומן התורה היא עדיין זקוקה לו הרי הוא חולץ לה, אבל אינו מייבם אותה, מדרבנן.⁽⁸⁾

וכן היא יוצאת מזה, מהבעל שנישאה לו, שהרי נישאה לו באיסור, בשעה שהיתה שומרת יבם.

וכל הדרכים האלו בה.

ולרב ששת תיקשי: **אמאי** מחמירים על הצרה שנישאה לאחר, ולא ידעה שהיבמה השניה היא איילונית! **נימא: מאי הוה לה למיעבד!**

ורחינן: **איבעי לה לאמתוני**. היה לה לצרר האיילונית להמתין עד שתדע אם איילונית היא, ולא היה לה להינשא קודם לזה.⁽⁹⁾

אמר אביי: תא שמע ראייה ממשנה נוספת במסכת גיטין [שם]:

דתנן: **כל הנשים שהן באיסור עריות על היבם, שאמרו עליהן שהן פוטרות את צרותיהן מן החליצה ומן היבום, ומותרות הצרות לשוק** [כמו ששינו בתחלת המסכת]. אם הלכו צרות הערוה ונישאו לשוק.

ואחר כך **נמצאו אלו**, העריות שהן "איילונית", אשר מקחה מקח טעות.

ומתברר עתה, שהיו קידושיהן של האיילוניות בגדר "מקח טעות", ואין צרותיהן נחשבות לצרות ערוה, שהרי עתה מתברר שהאיילוניות לא היו נשואות כלל, ואין הן "צרותיהן", ולא נפטרו כלל מיבום מכחן [רש"י]; וכמו ששינו בתחלת המסכת וראה לעיל הערה 4.]

הרי זו **תצא מזה ומזה**, וכל הדרכים האלו בה.

לאוין חמורות לענין איסוריהם כחייבי כריתות שהולד ממזר. ולגבי לאסור על בעלה נמי, כי היכי דהבא על אשת איש שהיא בכרת אסורה על בעלה, כן הבא על שומרת יבם נמי שהיא עליו ב"לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" אוסרה על יבמה.

9. כתב הריטב"א: "איבעי לה לאמתוני עד שתלד [ויתברר על ידי זה שאינה איילונית] או עד שיתגלו סימניה לגמרי. דהא ודאי לא סגי שאין לה מתחלת ברייתה קצת סימנים, הא לאו הכי, לא הוה אמרינן שתמתין. שלא אמרו להמתין אלא בדבר שיש לו קצבה, וכן פירשו בתוספות".

8. ברייתא זו לדברי רבי עקיבא היא, הסובר שאין קדושין תופסין בחייבי לאוין, כגון יבמה לשוק, והולד ממנה ממזר. והיות ולדעתו חייבי לאוין כגון יבמה לשוק כחייבי כריתות הן, לפיכך אנו דנים אותה כאשת איש המזנה שאסורה לבועל וליבמה, רש"י.

ומקור דברי רש"י הם בגמרא סוטה יח ב, דאיתא התם: הא מני [המשנה שם] רבי עקיבא היא, דאמר אין קידושין תופסין בחייבי לאוין, ומשוי לה כי ערוה [ולפיכך אסורה היא ליבמה]. וביאר שם רש"י בד"ה אין קדושין: אין קדושין תופסין לאשה האסורה על המקדשה בלאו. ורבנן פליגי עליה, ואמרי, בחייבי כריתות הוא דלא תפסי. אלמא, לרבי עקיבא משוי חייבי

ואמאי?! נימא "מאי הוה לה למיעבד"?! (10)

ודחינן: איבעי לה לאמתוני עד שתדע אם הערה היא אילונית, ואחר כך תינשא לשוק.

אמר רבא, תא שמע מהא דתנן, שם: כתב הסופר את הגט לאיש, ואת השובר [קבלה על תשלום הכתובה] לאשה ה"שוברת" את כתובתה, שהיא מקבלת אותה בשעת הגירושין.

וטעה הסופר, והחליף, ונתן את הגט לאשה, במקום שיתנו לבעל שיתן לאשתו.

ואת השובר הוא נתן לאיש, במקום שיתנו לאשה כדי שהיא תתנו לבעלה כשיפרענה כתובתה.

ונתנו זה לזה, הבעל נתן לאשה את השובר במקום לתת לה את הגט, וזה לזה והאשה נתנה לבעל את הגט במקום לתת לו את השובר, והלכה האשה ונישאה לאחר, ולאחר

זמן הרי הגט יוצא מתחת ידי האיש, שקיבלו מיד האשה, ושובר מתחת ידי האשה, שקיבלתו מיד הבעל.

ונמצא שנישאה אשה זאת לאחר בהיותה אשת איש —

הרי זו תצא מזה ומזה, וכל הדרכים האלו בה.

ואמאי?! נימא מאי הוה לה למיעבד?! (11)

ודחינן: איבעי לה לאקרויי לגיטא. צריכה היתה לאחר שקיבלה את השובר בתורת גט להקרותו לחכם, לידע אם קיבלה גט כדינה.

תא שמע: שינה שמו של הבעל בגט, ושמח [או שמה] של האשה, או שם עירו של הבעל, ושם [או שם] עירה, והלכה ונישאת בגט זה, הרי זו תצא מזה ומזה, וכל הדרכים האלו בה.

ואמאי?! נימא מאי הוה לה למיעבד?! (12)

צריכה להקרות את הגט גם אחר קבלתו.

12. ואף שכבר אמרה הגמרא דאיבעי לה לאקרויי לגיטא, ביארו התוספות שהבריייתא מיירי אף באופן שהיו לו לבעל שני שמות, שם אחד שהוא משתמש בו במקום הכתיבה, והאחר שהוא משתמש בו במקום אחר, וכתב כאן את השם השני, שבו הוא משתמש במקום אחר, ועל כן סלקא דעתין שאין לקונסה כיון שלא העלתה בדעתה שיש לו שני שמות; ומתמצת הגמרא, שאכן אף שלא ידעה שיש לו שני שמות, היה לה לחשוב על כך ולברר, [ובתוספות הרא"ש כתב באופן אחר].

ויש ללמוד מדברי התוספות שאין הם מפרשים "איבעי ליה לאקרויי" דהיינו לאקרויי

10. אף שכבר אמרה הגמרא דאיבעי לה לאמתוני, סברה הגמרא עכשיו, שאין אומרים כן אלא לעיל, שהצרה בחזקת איסור יבמה לשוק היא עומדת, ולפיכך היה לה להמתין עד שיתברר הדבר כי היא מותרת לשוק. אבל זו, שהיתה צרת ערוה, ובחזקת היתר לשוק היתה עומדת, אין אומרים "איבעי לה לאמתוני". תוספות.

11. ואף שכבר אמרה הגמרא "איבעי לה לאקרויי לגיטא", ביארו התוספות שעד כאן לא למדנו אלא שהיתה צריכה להקרותו לאחר הכתיבה ולפני הנתינה, ואולם הכא מיירי אפילו הוקרא הגט תחילה אלא שאחר כך התחלף, וזו לא שמענו; ומחדשת הגמרא בתירוצה שהיתה

ודחינן: איבעי לה לאקרויי לגיטא, ולבדוק את כשרותו.

תיקנו חכמים שיהיו הכהנים המגרשים נשותיהן, מגרשים אותן ב"גט מקושר" משום שכהנים קפדנים הם, והיו כותבין גט במהירות לנשותיהם, ומתחרטים לאחר זמן ואין יכולים להחזירן. ותיקנו להם גט מקושר, שאינו נוח לכתב מהרה, שמא בתוך כך יתפייס הבעל, והיו חותמין עדיו מבחוץ.

וכותב שורה אחת או שתיים, ומקפל, וכורך על הגליון החלק, ותופר, ועד אחד חותם על הכרך מבחוץ, וחוזר וכותב שני שיטין או יותר מבפנים, וכורכן על החלק, וחותם עד שני על הכרך בחוץ, וכן עד שלישי. ואם יש קשר כרוך ואין עד חתום מאחוריו הרי זה גט "קרח" ופסול [לשון רש"י גיטין פא ב].

אמר רבינא תא שמע: כנסה בגט קרח [שהוא גט פסול], שקיבלה האשה מבעלה הכהן, הרי זו תצא מזה ומזה וכל הדרכים האלו בה.

ואמאי!! נימא מאי הוה לה למיעבד! (13)

ודחינן: איבעי לה לאקרויי לגיטא.

רב פפא סבר למיעבד עובדא ב"מאי הוה לה למיעבד".

כלומר, אשה שהלך בעלה למדינת הים, ונישאה על פי שני עדים, ובא בעלה, והיה רוצה רב פפא להתירה לשוב לבעלה הראשון, הואיל ואנוסה היא, כי "מאי הוה לה למיעבד".

אמר ליה רב הונא בריה דרב יהושע לרב פפא:

והתניא כל הני מתנייתא [והרי שנינו כל המשניות הנזכרות] ומוכח מהן שאין אומרים "מאי הוה לה למיעבד"!!

אמר ליה רב פפא לרב הונא בריה דרב יהושע: וכי לאו שנינהו!! וכי לא תירצנו ודחינו ראיות אלו!!

לאקרויי לחכם, דאם כן לא שייך לומר שלא היה לה לאסוקי אדעתא שהגט נפסל בהכי, כי אם כבר ידענו שהיא צריכה להקרותו לחכם, היא ודאי לא פשעה שהרי הקריאתו לחכם ולא אמר לה מדי.

וכתבו התוספות, שאין הגמרא מביאה את ראיותיה מן המשנה בגיטין [שם נשנו במשנה אחת כל המובאות של הגמרא] לפי סדר המשנה, אלא כסדר הראוי להקשות זה אחר זה, שאין לתרץ את קושיא בתרייתא בשינויא קמייתא, וכפי שפירשו התוספות שהובאו דבריהם לעיל.

לחכם [וכדפירש רש"י], שאם כן מה ענין ההקראה לחכם למה שמתרצת הגמרא שהיה לה עצמה סיבה לחשוב שיש לו שני שמות.

13. ואף שכבר אמרה הגמרא דאיבעי לה לאקרויי לגיטא, ביארו התוספות דסלקא דעתין שאין פשיעתה גדולה כל כך, כי לא היתה צריכה לאסוקי דעתא שהגט נפסל בהכי, ועל כך מתרצת הגמרא שהיתה צריכה להקריא בפני בית דין הבקאים בדבר הרבה.

ואף מדברי תוספות אלו משמע, שאין הם מפרשים "לאקרויי" כפירוש רש"י דהיינו

אמר ליה רב הונא לרב פפא: ואשינוויי — ליקו וליסמוך!! וכי יש לנו לסמוך על תירוצים דחוקים! (14)

וקיבל רב פפא את דבריו, ונמנע לעשות כאשר עלתה על לבו בתחילה.

אמר רב אשי: ולקלא, אם ניסת בבית דין על פי עד אחד, ואחר כך יצא קול שבעלה חי ולפנינו לא בא — לא חיישינן לה, ואינה צריכה לצאת מזה שנישאת לו כדין מחמת הקול.

והוינן בה: חי קלא נכלומר: מתי יצא הקול?]

אילימא קלא דלבתר נישואין, אם נאמר שהנידון הוא בקול שיצא לאחר הנישואין —

הא אמרה רב אשי חדא זימנא [הרי כבר אמר רב אשי את הדין הזה פעם אחרת]!?

דאמר רב אשי:

צב-א כל קלא דלבתר נישואין, כל קול שיוצא לאחר הנישואין, וכגון כהן שנשא אשה ויצא עליה קול אחר הנשואין שהיא גרושה או זונה, לא חיישינן, אין חוששים לו.

ומיישבת הגמרא, שאין הנידון שלנו דומה

לשאר קול שאחר נישואין, ועל כן הוצרך רב אשי להשמיענו שאף כאן אין חוששין לקול שאחר נישואין:

כי מהו דתימא, הייתי אומר: הואיל ואתאי לבי דינא ושרינן לה. כיון שצריכה כל אשה שמעיד עד אחד על מיתת בעלה, לבוא לבית דין שיתירוה, שמא נאמר בקלא דקמי נישואין דמי [כאילו יצא הקול קודם הנישואין], שהרי אף אנו היינו חוששים שמא אין אמת בפי העד, ועל כן הוצרכנו לבית דין, ותיתסר [ותיאסר] אף שנישאת בינתיים.

קא משמע לן! (1)

שנינו במשנה: ניסת על פי בית דין, תצא ופטורה מן הקרבן:

אדם העושה בטעות עבירה שחייבים עליה קרבן חטאת, והיתה טעותו משום שבית דין הורה בטעות שאין זה מעשה עבירה —

אם היתה הוראה זו הוראה של בית הדין הגדול בירושלים, וטעו רוב הציבור ועשו על פיה, הרי הם מביאים "פר העלם דבר של ציבור", ואינם מביאים כל אחד ואחד קרבן חטאת יחיד.

אך אם לא הטעו בית דין את רוב הציבור, אלא עשה רק היחיד מעשה עבירה על פי

ותירץ: אם לא היה אומר אלא במשנתנו שאין לחוש לקול, הייתי אומר שהאלימו חכמים את תקנתם והוראתם [שעד אחד בעדות אשה נאמן] שלא תיפקע משום קול, שאם לא כן מה כח בית דין יפה, אבל בעלמא הייתי אומר שחוששין אפילו לקול, קמ"ל.

14. ביאר רש"י: אם זה דוחק ומתרחץ לדחות את הקושיא, אנן ממילא שמעינן דלא אמרינן "מאי הוי לה למיעבד".

1. הקשה הריטב"א: עדיין תיקשי שלא יאמר "כל קלא דבתר נישואין לא חיישינן" כיון שכבר אמרה לענין משנתנו!?

אין הלכה כמשנתנו הפוסטרת אותה מן הקרבן, מכח מה ששנינו במתניתא אחרת בבית המדרש, המחייבת אותה בקרבן! (2)

דתני בי מדרשא, כך שנו בבית המדרש:

אם הורו בית דין ששקעה חמה במוצאי שבת, וכבר מותר לעשות מלאכה, ועשו אנשים מלאכה על פי הוראתן, ולבסוף זרחה, האירה השמש, לפי שעדיין לא שקעה —

אין זו "הוראה" של בית דין הפוסטרת את היחיד מן הקרבן. (3)

אלא היא "טעות" של בית דין, שהתירו זאת מחמת שטעו במציאות, והכל רואים שבית הדין טעה במציאות, ולא היתה כאן "הוראה" של בית הדין.

ואף כאן, כשהתירה בית הדין, הרי מחמת שהיה סומך על העד, הוא שהתירה, ועתה נתברר לעין כל שהעד עד שקר היה, והטעה את בית הדין, ועל כן אין זו "הוראה" שתפטור את היחיד העושה על פיה, מחיוב קרבן, אלא טעות של בית דין, שאינה פוסטרת מן הקרבן.

ורב נחמן אמר: הוראה היא!

לפי שלא על העד אמרו חכמים לסמוך כדי להתיר את האשה, אלא בית דין מכח סברתם שהאשה דייקא ומינסבא, הם שמתירים אותה.

הוראתו המוטעית של בית דין, נחלקו בדבר תנאים בתחילת מסכת הוריות, אם הוראת בית דין פוסטרת מן הקרבן.

להלכה נפסק שיחיד שעשה בהוראת בית דין — חייב קרבן חטאת.

ודנו האחרונים, האם הנידון ביחיד שעשה בהוראת בית דין הוא דוקא בבית דין הגדול, או בהוראה של כל בית דין, אפילו של שלשה הדיוטות.

והדבר נוגע גם לענין מי ששאל רב מורה הלכה בהלכות איסור והיתר, וטעה הרב בהוראתו — האם צריך השואל שהוטעה על ידי טעותו של הרב להביא קרבן [או] האם חייב הוא כפרה כשוגג, או שדינו כאנוס שאינו צריך כפרה].

עיי' בביאור ענין זה בדברי החזון איש, המביא ומבאר בהרחבה את השיטות השונות בענין זה, בתחילת פרקנו.

הסוגיה שלפנינו עוסקת בענין "הוראת בית דין", ומחלקת בין הוראה מוטעית של בית דין לבין טעות במציאות של בית דין, ודנה בעדות אשה שהתברר אחר כך שהבעל חי, האם היתה כאן טעות בית דין בהוראה או טעות במציאות.

אמר זעירא: ליתא למתניתין — מדתני בי מדרשא!

3. וכמו כן לענין פר העלם דבר של צבור, שאם הורו בית דין הגדול שבירושלים, להתיר איסור בדבר חמור [ששגגתו חטאת וזדונו כרת], ועשו רוב הציבור על פי הוראתם המוטעית, מחוייב

2. מה ששנו בבית המדרש הוא דבר ש"קים לן דהלכתא היא", ולכן "אית לן למידחי מתניתין דהכא מקמי מתניתין דהתם". ריטב"א. וראה ביאור אחר בקרן אורה.

ומאחר שעל הוראת בית הדין היה סומך, דינו הוא כ"יחיד שעשה בהוראת בית דין", שהוא פטור מקרבן.

אמר רב נחמן: תדע ד"הוראה" היא, שהורו בית דין הוראה מוטעית, ולא היתה זאת טעות במציאות גרידא —

דהרי **בכל התורה כולה עד אחד לא מחימן**,⁽⁴⁾ ואילו **הכא**, בעדות אשה, הוא כן מחימן —

ומאי טעמא עד אחד נאמן כאן?

לאו, הלא הוא משום דהוראה היא של בית דין, שהורו על פי סברתם והבנתם שאפשר להתיר כאן את האשה משום סברת חזקה שאשה דייקא ומינסבא.⁽⁵⁾

ואילו רבא חולק על רב נחמן:

אמר רבא: תדע דטעות הוא ולא "הוראה", כדברי רב נחמן —

דהרי אילו הורו בית דין הוראה מוטעית **בחלב ובדם להיתירא** [לומר על חלב או דם מסוימים שאינם בכלל איסור התורה], אף שלא נתנו לנו בהיתר זה טעם ברור לגמרי, הרי אנו שומעים להם.

ואם הדר חזו הבית דין **טעמא לאיסורא** [שבו ושקלו בית הדין את הענין ומצאו טעם מובהק וברור לאיסור], הרי מעתה, **כי חדרי ואמרי להיתירא** — **לא משנחינן להו** [לו

היו בית הדין חוזר שוב ונותן טעם להיתר, כעין הטעם הראשון ממש, שלא הוסיפו לנו בירור יותר מן הראשון, הרי בודאי שלא היינו שומעים להם].

ואילו גבי עדות אשה, היכא דאתא עד אחד — שרינא לה [אם בא תחילה עד והעיד על מיתת הבעל, אנו מתירים את האשה] ואף שאין הדבר ברור לגמרי.

ואם **אתו תרי** — אחר שנישאת האשה — **אסרנא** [ואם יבואו שנים המכחישים את העד הראשון, נאסור אותה, כי אין האחד עומד בפני השנים].

ובכל זאת, **כי הדר אתא עד אחרינא**, ואמר "עכשיו מת" [אם בא עד אחר ואמר "עכשיו מת", אחרי הזמן שראוהו השנים חין] — **שרינן לה**, מתירים אותה להנשא, אף על פי שאין בהיתר החדש שום בירור יותר מן הראשון.

ומאי טעמא מאמינן אנו לעד השני? **לאו**, הלא משום דטעות הוא!

שהרי אילו הוראה היתה, לא היינו שומעים לבית הדין באחרונה, שהיא כראשונה ממש.

אלא ודאי, הוראתם הראשונה טעות היא, כסבורין בית הדין שאותו העד לא היה משקר, והאשה דייקא ומינסבא.

ונמצא, שסמכנו על נאמנות העד בטעות.

4. היינו בדבר שאיתחזק איסורא, או בדבר שבערוה, כי בשאר איסורים עד אחד נאמן מן התורה.

5. רש"י. יש ללמוד מדברי הגמרא שאין הוראת

הציבור להביא קרבן חטאת הנקרא "פר העלם דבר", ואינם מביאים אז קרבן יחיד — לא נאמרה הלכה זאת אלא אם היתה טעותם של הסנהדרין בהוראה, ולא כאשר הם טעו בדיעת המציאות.

ומשום שטעינו בו, אין לנו לומר שלא נאמין לעד השני, ונאמר שאף הוא משקר, כי אם הראשון הוחזק לשקר — כל ישראל מי הוחזקו לשקר? ואם היא לא דקדקה בפעם ראשונה ונתקלקלה בו, מסתמא מדקדקת עכשיו.⁽⁶⁾

ומוסיפה הגמרא:

ואף רבי אליעזר סבר דטעות הוא, ואין זה בכלל יחיד שעשה על פי הוראת בית דין שפטור!

דתניא: רבי אליעזר אומר: אשה שנישאת על פי בית דין שהתירה על פי עד אחד, ובא בעלה — **יקוב הדין את החר!**

הולכים אחר עומק הדין, **ותביא חטאת "שמינה"** [מובחרת], על שנישאת באיסור, ואין הוראת בית הדין פוטרתה.

ומדייקת הגמרא:

אי אמרת בשלמא דטעות הוא — משום הכי מיייתי קרבן.

אלא אי אמרת דהוראה היא — אמאי מתיא קרבן?

והרי היחיד שעשה בהוראת בית הדין הרי הוא פטור.

ומוכח, שרבי אליעזר סובר שטעות היא, ולא הוראה!

ומקשינן עלה: **ודילמא קסבר רבי אליעזר: יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב,** ולא משום שטעות הוא.

ומפרשינן: **אם כן** — שלדעת רבי אליעזר אין הוראת בית הדין פוטרת בשום מקום — **מה** הוא זה שאמר רבי אליעזר בנישאת על פי עד אחד **"יקוב הדין את החר"**?! שהרי לשון זה משמע, שאם לא תעמיק בדבר, אכן תפטור את האשה מכח הוראת בית הדין.

אלא ודאי, היחיד שעשה בהוראת בית הדין אף לרבי אליעזר פטור הוא מקרבן, אלא שבמקרה זה יש להעמיק בדבר, ולהחשיבה כמי שעשתה שלא על פי הוראת בית דין, ועל כן חייבת היא בקרבן.

שנינו במשנה: **הורוה בית דין להנשא,** וקלקלה, חייבת בקרבן, שלא התירוה אלא להנשא:

מאי קלקלה?

רבי אלעזר אומר: זינתה, דהיינו, נבעלה בתורת פנויה, בלא שנישאת.

רבי יוחנן אומר: כגון ששנישאת כאשר היא **אלמנה לבחן גדול,** או **גרופה וחלוצה לבחן הדיוט.**

מדברי רש"י נראה, שהנדון אם הוראה היא או טעות היא — אם העד הוא שנאמן או שבית הדין סומך בעיקר על חזקה שהאשה דייקא ומינסבא.

אבל הריטב"א בביאורו בדברי רש"י לא הזכיר מזה מאומה.

בית דין פוטרת מן הקרבן לדעת משנתנו אלא כשהורוה לינשא על פי עד אחד, אבל הורוה לינשא על פי שני עדים אין זו הוראה אלא טעות, וחייבת בקרבן.

6. נתבאר על פי הריטב"א בהבנת דברי רש"י.

מאן דאמר "זינתה", כל שכן אלמנה לכהן גדול שהיא חייבת בקרבן.

אבל מאן דאמר אלמנה לכהן גדול, אבל זינתה לא חייבת בקרבן —

מאי טעמא? — משום דאמרה האשה: אתון בית הדין, הוא דשויתין פנויה [אתם בית הדין הוריתם לי שאני פנויה].⁽⁷⁾

תניא בהדיא כוותיה דרבי יוחנן, שאין היא חייבת אלא אם כן נבעלה בעילת איסור:

מי שחטא בשגגה כמה פעמים באותה עבירה, והיתה השגגה ב"העלם אחד", כגון מי שאכל כזית חלב, וחזר ואכל עוד פעם כזית חלב משום שלא ידע מאיסור חלב, או שלא ידע שהדבר הזה מוגדר כחלב אלא סבור שהוא בגדר שומן, ורק אחר שחזר ואכל כמה פעמים נודע לו מאיסור חלב, או שנודע לו שהדבר שהיה מוגדר אצלו כשומן מוגדר בדין שהוא חלב, הרי הוא חייב להביא רק קרבן אחד, היות וכל מעשיו בשגגה היו ב"העלם אחד".

אבל אם אכל זית אחד חלב, ונודע לו שעבר עבירה, ושוב נעלם ממנו ואכל זית נוסף, הרי זה חייב שני קרבנות, כי הידיעה שבינתיים מחלקת את חיוב הקרבן על שתי העבירות לשני חיובים נפרדים.

אך יש חילוקים מסוימים, שמכוחם מתחייב האדם כמה חטאות על המעשים שהוא עושה בהעלם אחד.

כגון, לפי רבי אליעזר, אם בא על אחת מכל העריות [שהוא חייב עליה חטאת כשבא

עליה בשוגג] וחזר ובא עליה באותו העלם, הרי הוא חייב על כל ביאה וביאה, מפני שלדעת רבי אליעזר הביאות הנפרדות "מחלקות" את חיובו בקרבן. ונחלקו עליו חכמים מפני שלדעתם אין הביאות מחלקות.

אבל אם בא על חמשת נשיו כשהן נדות, בהעלם אחד, אף חכמים מודים לרבי אליעזר שהוא חייב קרבן חטאת על כל אשה ואשה, מפני שחמשת הנשים "גופין מחולקין" הן, שהם מחלקים את חיובו בקרבן חטאת לגבי כל אחת ואחת, אפילו אם הוא נעשה בהעלם אחד.

כדתניא מחלוקת זו בברייתא במסכת כריתות דף טו א, ושם מתבאר טעמו של כל אחד.

דתניא: **הורוה בית דין לינשא והלכה וקלקלה, ובגון שנישאת אלמנה לכהן גדול או גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, הרי זו חייבת בקרבן, שלא התירוה אלא להנשא** —

ונחלקו רבי אליעזר וחכמים לשיטתם בחיוב הקרבנות שהיא חייבת:

[וחייבת בקרבן] על כל ביאה וביאה, דברי רבי אלעזר, מפני שהביאות מחלקות.

וחכמים אומרים: קרבן אחד על הכל, שאין ביאות מחלקות.

ומודים חכמים לרבי אלעזר: שאם נשאת לחמשה בני אדם, שחייבת בקרבן על כל אחד ואחד, הואיל וגופין מוחלקין.

7. לשון הריטב"א: פירוש, דשריתון יתי לאינסובי, ודאי כפנויה דייניתון יתי.

מתניתין:

אין אשה זקוקה ליבום אלא אם לא היו לבעלה בנים, ואם היו לו בנים ומתו קודם שמת הבעל, הרי היא זקוקה ליבום, ואם בשעת נפילה ליבום היו לו בנים ואחר כך מתו, שוב אין אשתו זקוקה ליבום.

א. **האשה שחלך בעלה ובנה למדינת חים, ובאו ואמרו לה: מת בעליך ואחר כך מת בנך** ופטורה את מיבום, שהרי היה לבעלך בן בשעת מיתתו, ונשאת לשוק, ואחר כך אמרו לה: (8) **חילוף היו הדברים**, ומת בנך קודם שמת בעליך וזקוקה היית ליבום.

הרי זו **תצא** מזה שנישאת לו, שהרי זקוקה היא ליבום.

והולד ראשון ואחרון [הנולד לה קודם ששמעה שמועה שניה, והנולד אחריה] **ממזר**. כי משנתנו כרבי עקיבא היא, הסובר שיש ממזר מחייבי לאוין. ויבמה לשוק מכלל חייבי לאוין היא.

ב. ואם אמרו לה: **מת בנך, ואחר כך מת בעליך**, וזקוקה את ליבום לאחי בעלך, ונתייבמה.

ואחר כך אמרו לה: (9) **חילוף היו הדברים**, ואינך זקוקה ליבום, שהרי היה לבעלך בן בשעת מיתתו —

הרי זו **תצא** מאחי בעלה שייבמה, כיון שערוה היא לו.

והולד ראשון ואחרון [קודם שמועה שניה, ואחריה] **ממזר**, כשאר הנולדים מחייבי כריתות.

ג. ואם אמרו לה: **מת בעליך** [ולא היה לו אח או שהיו לו בנים], וניסת לאחר.

ואחר כך אמרו לה: **קיים היה בעלך באותה שעה שנישאת לאחר**, ואולם עכשיו הוא כבר **מת** —

הרי זו **תצא** ממנו, וכמבואר במשנה הקודמת "תצא מזה ומזה". (10)

והולד ראשון, שהיה לה מבעלה השני, קודם שמת בעלה, הרי הוא **ממזר** מן התורה.

והאחרון, שנולד לה ממנו לאחר מיתת בעלה, אינו **ממזר** מן התורה אלא מדרבנן, וכמו ששינונו במשנה קודמת "הולד ממזר מזה ומזה". (11)

8. בגמרא מתבארים שני אופנים בהבנת המשנה: האחד: מתחילה בא עד אחד [ולמדנו שעד אחד נאמן לענין זה], ושוב באו שני עדים והכחישהו ואמרו חילוף הדברים.

השני: מתחילה באו שני עדים, ובאו שני עדים אחרים והזימו לראשונים תחילה ושוב אמרו חילוף היו הדברים.

9. אף בזו מתבארים בגמרא שני אופנים כמו בהערה קודמת.

10. אם משנתנו כדעת חכמים, הסוברים שאפילו בשני עדים קנסו שתצא מזה ומזה, אם כן מתבארת פסקא זו אף באופן שבאו שני עדים. אבל אם משנתנו כדעת רבי שמעון הסובר שרק בעד אחד קנסו, אם כן פסקא זו מדברת רק אם בא עד אחד בלבד [וראה היטב בהערה הבאה].

11. נתבאר על פי תוספות ישנים שכתבו, דמכל מקום מדרבנן הוי גם האחרון ממזר, שהרי נתברר כי בשעה שנבעלה לשני היתה אסורה לו, ודינה כמו שאמרו במשנה הקודמת "תצא מזה

ד. אמרו לה: **מת בעליך, ונתקדשה, ועדיין לא נישאת.**

ואחר כך בא בעלה — מותרת לחזור לו, שהרי לא עשתה איסור.

אבל אם נישאת, אף על פי שלא נבעלה — אסורה לחזור לו.⁽¹²⁾

ואע"פ שנתן לה אחרון גט, כיון שלא היה צריך לתת גט מן הדין — לא פסלה מן הבהונה.

כי את זו דרש רבי אלעזר בן מתיא: "ואשה גרושה מאישה לא יקחו" [הכהנים] — מלמד הכתוב שרק אם מקבלת אשה את הגט מ"אישה", הוא שנאסרת כגרושה לכהן. ולא אשה המקבלת גט מאיש שאינו אישה.

גמרא:

והוינן בה: **מאי, מי הוא הולד ה"ראשון", ומאי הוא הולד ה"אחרון" ששנינו במשנתנו?**

אילימא "ראשון" הוא הולד הנולד לפני שמועה שבאיסור היא עומדת אצל בעלה, ו"אחרון" הוא הנולד לאחר שמועה⁽¹³⁾ —

אם כן, **ליתני במשנתנו בשתי הפיסקאות הראשונות "הולד ממזר", ודי בכך, ולמה לו לתנא של משנתנו לחלק את הולדות ל"ראשון" ול"אחרון"?**

ומשנינן: **משום דקבעי למיתני סיפא בפסקא השלישית:**

ושנבעלה, אלא כיון שנכנסה לחופה אע"פ שלא נבעלה, שהרי לא התירו אלא כשנתקדשה. והוסיף [וכן אתה אומר בדרכי יוסי בן כיפר [הסובר: אין גרושתו אסורה לו אלא אם כן נישאת אבל מן האירוסין, לא], דכל שנכנסה לחופה נשואה היא ואסורה לראשון, דכל היכי דביאה פסלה חופה פסלה, וכדאמרין [לעיל נז א] גבי "יש חופה לפסולות".

אם משנתנו כדעת חכמים במשנה הקודמת הסוברים שאפילו כשבאו שני עדים הרי היא אסורה לחזור לבעלה הראשון, יש לפרש "אמרו לה" אף כשבאו שני עדים, אבל אם משנתנו כרבי שמעון הסובר: אם באו שני עדים הרי זו מותרת לחזור לבעלה אפילו נישאת מפני שאנוסה היא, אם כן משנתנו מיירי בבא עד אחד, כי אם בשני עדים הרי אפילו נישאת מותרת לחזור לבעלה.

13. משמע מלשון הגמרא שהיה אפשר לבאר באופן אחר מה הוא "ראשון" ומה הוא

ומזה, והולד ממזר מזה ומזה, הרי כאן הולד ממזר מאחר שלא יצאה ממנו. ודין זה דומה לגירשה הראשון ונשאה השני, שממזר הוא מן השני. וכמו שכתבו התוספות בריש פירקין. וכן מבואר בתוספות צב ב דיבור ראשון, וראה מה שהוסיפו בזה.

וכל זה הוא לפי שיטתם, שהם סוברים שבעלמא הולד ממזר משני אפילו נתגרשה מראשון, ראה דבריהם בתחילת פירקין. אבל לשיטת הרמב"ן בשם הירושלמי [הובא בהערות בתחלת הפרק] שאינו ממזר אלא קודם גירושין, אם כן אין צריך לידחק בלשון המשנה.

12. המאירי כתב כאן "ואף כשלא נבעלה, מכל מקום מסרה נפשא לאיסורא, הואיל ונכנסה לחופה קנסוה רבנן".

והריטב"א לעיל פט א גבי מה שאמרו שם "רישא [שנישאת] דעבדא איסורא קנסה, סיפא [שנתקדשה] דלא עבדא איסורא, לא קנסוה רבנן", כתב: לא סוף דבר דעבדא איסורא ממש

ומשנינן: "חכמים" שאמרו בברייתא, אין אלו החכמים החולקים על דברי רבי עקיבא.

אלא, **האי תנא** ["חכמים" שבברייתא] —
הך "תנא דרבי עקיבא" הוא!

יש תנא אחר, הסובר אחרת בדעתו של רבי עקיבא, **דאמר** אותו תנא, שלא מכל חייבי לאוין עושה רבי עקיבא ממזר, אלא רק **מחייבי לאוין ד"שאר"**, של קרובים, הוי **ממזר**, וכגון הנושא את אנוסת אביו או את חלוצתו.

אבל **מחייבי לאוין גרידי** [לבד], וכגון יבמה לשוק, שאין הזר עובר בלאו של קרובה — **לא הוה ממזר**.

אמר רב יהודה

אמר רב: מניין שאין קדושין תופסין לאדם צב-ב זר — **ביבמה** שעדיין לא חלצה, ואפילו לרבנן הסוברים בעלמא שקדושין תופסין בחייבי לאוין? (1)

שנאמר "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" —

מלמד הכתוב באומרו "לא תהיה" — **לא תהא** בה הויה של קדושין לאדם זר.

אמרו לה מת בעליך, ונישאת, ואחר כך אמרו לה, קיים היה בעליך בתחילת נישואיך, ומת עכשיו — הרי הראשון ממזר, והאחרון אינו ממזר.

לפיכך **תנא נמי רישא: ראשון ואחרון ממזר.**

תנו רבנן: זו ששנינו במשנתנו, שיבמה הנישאת לשוק באיסור הרי הולד ממזר, ולפיכך כשאמרו לה מת בנך ואחר כך מת בעליך הולד ממזר —

לדברי רבי עקיבא היא נשנית.

שהיה רבי עקיבא אומר: אין קדושין תופסין בחייבי לאוין והולד ממנה ממזר, ואף יבמה הנישאת לשוק באיסור לאו היא עומדת. שנאמר "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר". ולפיכך אם בא עליה זר, הולד ממנה ממזר.

אבל חכמים אומרים: אין ממזר מיבמה לשוק.

ותמהינן: ולימא הכי "אבל חכמים אומרים, אין ממזר מחייבי לאוין"?!

שהרי כך היא דעת חכמים החולקים על רבי עקיבא, והסוברים שבכל חייבי לאוין קדושין תופסין בהן, ואין הולד ממזר?!

תופסים קידושין לזר ביבמה — האם יכול לחלוץ לה בזמן שהיא נשואה, או שצריך להמתין עד שיגרשנה מי שקידשה. כי בהיותה אשת איש [על הצד שתפסו קידושה] הרי היא אינה יכולה להתייבם, וכל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה [בית מאיר תחילת סימן רנ"ט].

"אחרון"; וראה היטב דברי התוספות ד"ה ואמרו, ובספר "חוסן ישועות".

1. תוספות; וכשם שאין קדושין תופסין בה, כן הולד ממזר, רש"י לעיל מט ב ד"ה אי כרב, והתוספות שם נחלקו עליו, ראה שם. והאחרונים דנו בדברי שמואל, המסתפק אם

ושמואל אמר: בעניותנו, שאין אנו יודעים לפרש את המקרא — צריכה גט.

ומבאר הגמרא את דברי שמואל:

מספקא ליה לשמואל, האם האי "לא תהיה אשת המת" —

אי רק לאסור אותה בלאו — הוא דאתא, רק זה בא הכתוב ללמד.⁽²⁾

אי גם לכך דלא תפסי בה קדושין — הוא דאתא, בא הכתוב "לא תהיה".⁽³⁾

אמר ליה רב מרי בר רחל לרב אשי: הכי אמר אמימר: הלכה כוותיה דשמואל, שהיבמה שנישאה לשוק צריכה היא גט.

אמר רב אשי: השתא דאמר אמימר שהלכתא כוותיה דשמואל —

אם היה יבמה כהן, ונישאת יבמתו לזר,⁽⁴⁾ והוצרכה ממנו גט, כדשמואל —

הרי הגט אוסר אותה על היבם הכהן משום גרושה.

ולפיכך, חולץ לה הכהן, ואינו מיבם אותה.

ושריא ליה היבמה לזר, שנשאה אחר חליצתו של יבם.

ותמהינן עלה: איתגורי איתגורי ?

הרי הרויח הזר ריוח על ידי עבירתו! כי נמצא, שעל ידי נשואיו עם היבמה באיסור, הרויח הזר יותר ממה שהיה לו אם לא היה נושאה באיסור, כי קודם שנשאה יכול היה היבם ליבמה ולא היתה נישאת לו, ועכשיו שנשאה הזר, ואסרה על היבם הכהן, הרויח שתהא לו לאשה.⁽⁵⁾

אם כן, מצינו חוטא נשכר !

אלא, כך אמר רב אשי: אם נישאת⁽⁶⁾ היבמה לזר, והיה יבמה ישראל —

וביאר החזון איש [קלד — ה], כיון שאין קידושיו של הזר מפקיעים את זיקת היבם [גם על הצד שהם חלים], ועדיין מצוה ליבמה, אלא "פומה הוא דכאיב לה מחמת איסור אשת איש של המקדש" — אין היא נחשבת בכלל "כל שאינה עולה ליבום אינה עולה לחליצה" מהתורה.

2. כמו "לא תהיה קדשה", נמוקי יוסף.

3. נתבאר על פי התוספות; ואולם בתוספות לעיל מט ב ד"ה אי כרב דקדקן מדברי רש"י שם, שלפי רב אין הפסוק בא ללאו כלל, אלא לומר שאין תופסין בה קדושין, ואם כן הוא הדין ששמואל מספקא ליה אם בא ללאו או לאי תפיסת קידושין.

4. כתב רש"י: "אם היה יבמה כהן, וזו נישאת לשוק בעד אחד או בשני עדים שאמרו לה מת בעליך ואחר כך מת בנך".
וראה בסוגיא לעיל פא א דמוכח משם שאינה חשובה זונה אלא אם כן סבירא לן כרב המנונא ש"יבמה שזינתה אסורה לבעלה", והוא הדין דחשיבה זונה, אבל אם לא סבירא לן כרב המנונא אינה נעשית זונה, אף דלפי שיטת רש"י כל הנבעלת בעילת איסור נעשית זונה.

5. נתבאר לפי פשוטו, אבל הנמוקי יוסף כתב: איתגורי איתגורי, בשביל שנשאת לו אנו משתדלין שתשאר תחתיו, וכוונתו לומר, שהדבר נראה כאילו אנו משתדלים שתשאר תחתיו.

6. כן פירש רש"י, אבל התוספות פירשו שנתקדשה ולא נישאת.

נותן לה השני, הזר, גט בעל כרחו, שבית דין כופין אותו לכך, כדי שלא יהא חוטא נשכר, (7) והותרה לו ליבם.

אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב: יבמה — קדושין הוא דאין בה לזר, אבל נשואין יש בה, ומפרש לה ואזיל.

ומניחה הגמרא שכך אמר רב: אם נישאת היבמה לזר, וכגון שאמרו לה מת בעלך ואחר כך מת בנך, ואינך זקוקה ליבום — הרי זו צריכה גט.

ולכן תמזה הגמרא: אי קדושין אין בה — הרי נשואין נמי אין בה!

שהרי אי אפשר לנשואין בלא קדושין.

ומשנינן: אימא, אמור שכך אמר רב:

קדושין ונשואין אין בה להצריכה גט. (8)

ואיבעית אימא: מאי נשואין יש בה — בזנות!

כלומר, לא לענין להצריכה גט אמר רב, אלא לענין שאם נישאת לזר, אף שעדיין לא נבעלה לו, הרי הוא כזנות, ונאסרת על יבמה. (9)

והלכה זו היא כדרכי המנונא!

דאמר רב המנונא: שומרת יבם שזינתה — אסורה ליבמה.

ואיבעית אימא: לעולם כדאמרן מעיקרא, שקדושין אין בה ביבמה הנישאת לשוק על פי עד אחד או שנים — להצריכה גט.

אבל נשואין יש בה להצריכה גט, אם אמרו לה מת בעלך ואחר כך מת בנך, ושוב התברר שמת בנה קודם לבעלה.

ודקשיא לך: אם קדושין אין בה, הרי כל שכן שנשואין אין בה — לא תיקשי:

כי ודאי אין נישואיה נישואין גמורין.

אלא, שהצריכה חכמים גט, משום דמיחלפא דין היבמה הנישאת לשוק בעד אחד בדיון של אשה שחלך בעלה למדינת הים, ובא עד אחד ואמר לה מת בעלך, וניסת על פי בית דין בעד אחד, ואחר כך בא בעלה, שהיא כן צריכה גט.

ויבואו לומר שאף אשת איש אינה צריכה גט. (10)

7. נתבאר על פי התוספות ונמוקי יוסף, וכתבו התוספות שזה עיקר חידושו של רב אשי. אבל רש"י לא הזכיר בדבריו שכופין אותו ליתן גט.

8. ביאר הריטב"א: לפי תירוצו זה, מימרתו של רב בלשון תמיהה היא: "וכי קדושין אין בה ויהיו בה נשואין", והביא שם דוגמא לזה במסכת בבא בתרא.

9. נתבאר על פי פירושו השני של הריטב"א;

ובפירוש ראשון פירש הריטב"א, ש"נישואין" — לישנא מעליא נקט, והכוונה לביאה שלאחריה.

10. הוסיף רש"י ביאור: אבל נתקדשה לא בעיא גיטא, שהרי אשת איש גופה כשנתקדשה על פי בית דין בעד אחד ולא נישאת תצא בלא גט, כדתנן [במשנה בעמוד א]: אע"פ שנתן לה האחרון גט לא פסלה מן הכהונה.

אמר רבי ינאי: בחבורה ניום אסיפה או יום ועד היה להם שקורין "חבורה"⁽¹¹⁾ נמנו ונמרו, נמנו החכמים למנין והסכימו ברוב דעות:

אין קדושין תופסין ביבמה לשוק!

היות ונאמר "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר", ודרשין: לא תהא בה הויה לאיש זר!

אמר ליה רבי יוחנן לרבי ינאי: רבי! האם לא משנתנו היא זו שאמרה שאין תופסים קידושין ביבמה לשוק!?

דתנן:

א. המקנה דבר שלא בא לעולם, כגון פירות דקל שעדיין לא צמחו, נחלקו בדבר תנאים.

יש הסוברים: המקנה דבר שלא בא לעולם, קנינו קנין. ואילו לדעת חכמים, המקנה דבר שלא בא לעולם, לא קנה.

ב. ולא בדבר זה בלבד נחלקו, אלא כל העושה מעשה קנין באופן שאין חלותו של הקנין מיד, אלא חלות הקנין היא לאחר זמן, היות לא יתכן שתחול חלות הקנין עתה — הרי הוא בכלל מקנה "דבר שלא בא לעולם".

ולדעת חכמים, אי אפשר לעשות מעשה קנין עתה כדי שיחול בעתיד, בענין שלא יכול הקנין לחול עתה. ולכן, אף לכשיגיע הזמן שחלות הקנין יכולה לחול — היא אינה חלה. ולכן —

גוי שאינו יכול לקדש אשה ישראלית בעודו

גוי, האומר לאשה ישראלית: הרי את מקודשת לי, ויחולו קידושיך לאחר שאתגיר.

או ישראל האומר לגויה, שאינה ראויה להתקדש לו בגויותה: הרי את מקודשת לי, לאחר שתתגירי.

או עבד כנעני שאמר לבת ישראל: הרי את מקודשת לי לאחר שאשתחרר, ואהיה בר קדושין.

או ישראל שאמר לשפחה כנענית: הרי את מקודשת לי לאחר שתשתחררי.

או שאמר לאשת איש: הרי את מקודשת לי לאחר שימות בעליך.

או שאמר לאחות אשתו, שאינה ראויה להתקדש לו בעוד אחותה חיה: הרי את מקודשת לי לאחר שתמות אחותיך.

או שאמר ליבמה הזקוקה לחליצה, ואינה ראויה עכשיו להתקדש: הרי את מקודשת לי לאחר שיחלוץ לך יבמיך.

כל אחת ואחת מאלו — אינה מקודשת, שהרי זה כמקנה דבר שלא בא לעולם, וכדעת חכמים, שהמקנה דבר שלא בא לעולם לא קנה.

ומוכח מהמשנה שאין קדושין תופסין ביבמה, ולכן האומר ליבמה הזקוקה לחליצה: הרי את מקודשת לי לאחר שיחלוץ לך יבמיך אינה מקודשת.

אמר ליה רבי ינאי לרבי יוחנן:

11. כן פירש רש"י במכות כא ב את פירוש המלה "חבורה".

אי לאו דדלאי לך חספא, אם לא שהגבהתי עבורך חרס מקרקעית הים [רבינו תם] —

מי משכחת מרגניתא תותיה?! וכי היית מוצא בעצמך את המרגלית המונחת תחתיו.

כלומר, אם לא שגיליתי לך שאין קדושין תופסין ביבמה, לא היית יודע טעמה האמיתי של המשנה. אלא היית אומר שכל העושה מעשה קנין שחלותו היא לאחר זמן לא חל הקנין, אפילו אם ביכלתו להחיל את חלות הקנין מידית.⁽¹²⁾

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: אי לאו דקלסך גברא רבה [אם לא ששיבח רבי ינאי שהוא אדם גדול את דבריך], הוה אמינא לך אנא, הייתי אומר לך אני, אין ראיתך ראייה, היות ומתניתין זאת [אשר הוכחת ממה ששנינו בה, לאחר שיחלוץ לך יבמך אינה מקודשת משום דהוה דבר שלא בא לעולם], שאין קדושין תופסין ביבמה לשוק — רבי עקיבא היא, דאמר: אין קדושין תופסין בחייבי לאוין. ובכלל זה יבמה לשוק, שהיא מחייבי לאוין.

אבל לדעת חכמים — אף ביבמה תופסין קדושין!

ותממה הגמרא על פירושו של ריש לקיש במשנה:

ואי משנה זו לדברי רבי עקיבא היא שנויה, תיקשי מה ששנינו בה:

כי אמר לה המקדש למתקדשת: הרי את

מקודשת לי לאחר שיחלוץ לך יבמך — אינה מקודשת, משום שזה דבר שלא בא לעולם.

ואי רבי עקיבא היא — מדוע לא ליתפסי בה קדושי לאחר שיחלוץ לה!

דחא שמעינן ליה לרבי עקיבא, דאמר: אדם מקנה דבר שלא בא לעולם!

דתנן: אשה שאמרה לבעלה: קונם שאני צג-א עושה לפיך, היינו: מעשה ידי שאעשה הרי הם אסורים עליך כהקדש, מליהנות בהם [קונם: כינוי הוא לקרבן, והוא לשון שנודרים בו] —

הרי הבעל אין צריך לחפר לה, כי גם בלא הפרתו, אין נדרה חל, כיון שמשועבדת היא לו למעשה ידיה, והרי זה כמי שאומר לחבירו: פירות שלך יהיו אסורים עליך בקונם, שאין הנדר חל, הואיל ואין הפירות של הנודר.

רבי עקיבא אומר: יפר הבעל!

יכול, וצריך הוא להפר, כי אף על גב שמשועבדת לו האשה למעשה ידיים, יש לחוש שמא תעדיף עליו האשה את מעשה ידיה, יותר מן הראוי לו.

ואת העודף היא יכולה לאסור על בעלה, היות ואינה משועבדת לעשות לו אלא כפי השיעור שקבעו חכמים [ומפורש במסכת כתובות].⁽¹⁾

ולא יבמה.

1. כתבו התוספות על פי הגמרא בכתובות, שמחלוקת תנא קמא ורבי עקיבא היא, אם

12. כן פירש רש"י, וביאור דבריו הוא, כי מאחר שאמר לאחר שיחלוץ לך יבמך, חשובה אשה זו כמי שלא באה לעולם, לפי שהוא קידש חלוצה

ומוכח מכאן, שעל אף שעדיין לא עשתה האשה כלום, ואין מעשי ידיה בעולם, בכל זאת יכולה היא לאסור אותם בקונם.

כי לדעת רבי עקיבא, אדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

ואם כן, אי אפשר לפרש את המשנה "המקדש את האשה" כרבי עקיבא, הואיל ולשיטתו, כל אלו השנויות במשנה מקודשות הן, אף שהן "דבר שלא בא לעולם".⁽²⁾

ומשנינן: **הא איתמר עלה: אמר רב הונא בריה דרב יהושע: באומרת האשה "יקדשו ידי לעושיהם"**, לקדוש ברוך הוא, שעשאן.

כלומר, אוסרת היא על הבעל את ההנאה מידיה, היות ידיים — **איתנהו בעלמא** [קיימים הם בעולם] ואין זה מקנה דבר שלא בא לעולם.

ומאחר שנדחית הראיה שרבי עקיבא סובר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, שוב יכולים אנו לפרש את המשנה ששנינו בה אין קדושין תופסין ביבמה, והמקדשה קודם

שתחלוץ הרי זה כמקדש דבר שלא בא לעולם — כרבי עקיבא, הסובר שאין קדושין תופסין ביבמה.

ופליגא, רב הונא בריה דרב יהושע, המפרש את דברי רבי עקיבא כדעת הסובר שאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם —

חולק הוא על **דרב נחמן בר יצחק**, הסובר בדעת רבי עקיבא שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם.

דאמר רב נחמן בר יצחק: רב הונא — הסובר שלרבי עקיבא אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, כדמפרש ואזיל —

סובר **ברב**, ממנו למד רב הונא את שיטתו.

ורב כרבי ינאי, ורבי ינאי כרבי חייא, ורבי חייא כרבי, ורבי כרבי מאיר, ורבי מאיר כרבי אליעזר בן יעקב, ורבי אליעזר בן יעקב כרבי עקיבא —

דאמר רבי עקיבא — אדם מקנה דבר שלא בא לעולם!⁽³⁾

3. כתב רש"י שכל השנויים כאן — מרבי עקיבא עד רב הונא — חיו דור אחרי דור וכל אחד מסר לזה שלאחריו, רבי עקיבא מסר לרבי אליעזר בן יעקב ורבי אליעזר בן יעקב לרבי מאיר, ורבי מאיר לרבי ינאי, ורבי ינאי לרב, ורב לרב הונא.

ובשו"ת חוות יאיר סימן צ"ד [ציינו רבינו עקיבא איגר בגליונו] תמה על דברי רש"י אלו: כי רבי מאיר עצמו למד אצל רבי עקיבא [כמבואר בעירובין יג א] ולא היה זקוק לרבי אליעזר בן יעקב שבינתיים, וכן רב לא הוצרך

העדפה שדוחקת האשה את עצמה להוסיף על השיעור הראוי לה [ה"העדפה על ידי הדחק] הרי היא של הבעל או של האשה, שלדעת תנא קמא, אף העדפה שעל ידי הדחק של הבעל הוא, ואינה יכולה לאוסרו עליו, ואילו לדעת רבי עקיבא "העדפה על ידי הדחק" של האשה הוא.

2. אף חכמים שבאותה משנה "קונם שאני עושה לפיך", סוברים שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם [תוספות ורש"י], אלא שאנו איננו צריכים אלא לדעתו של רבי עקיבא.

ועתה מפרשת הגמרא את המקור לדברי רב נחמן בר יצחק בשיטת כל אלו, שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם:

רב הונא — מאי היא? היכן מצינו שסובר כך?

דאיתמר: המוכר פירות דקל — שעדיין לא באו לעולם — **לחברו:**

אמר רב הונא: חל הקנין — כשיבואו הפירות לעולם.

ולפיכך: עד שלא באו לעולם — יכול לחזור בו, שהרי עדיין לא חל הקנין.

אבל משבאו לעולם חל הקנין, ושוב אין יכול לחזור בו.

ורב נחמן אמר: אף משבאו לעולם יכול לחזור בו, כי אין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, ולא חל קנינו.

אמר רב נחמן: אף שאני סבור שהמוכר יכול לחזור בו אף משבאו לעולם, מכל מקום —

מודינא: דאי שמיט ואכיל — לא מפקינן מיניה!

מודה אני, שאם אכל הלוקח מן הפירות

קודם שחזר בו המוכר, אין יכול המוכר להוציא מן הלוקח את מה שאכל, שהרי כל זמן שלא חזר בו, מחל על אכילתו של הלוקח, ואף על פי שבטעות מחל, שהרי לא היה יודע שיכול לחזור בו, מחילה היא.⁽⁴⁾

רב — היכן מצינו שסובר כך?

דאמר רב הונא אמר רב: האומר לחברו: שדה זו שאני לוקח [עומד ליקח] — לכשאקחנה, קנויה לך מעכשיו⁽⁵⁾ —

הרי זה קנה.

אף כי בשעה שמכר את השדה לא היתה השדה שלו שיוכל למוכרה, והרי זה כמקנה דבר שלא בא לעולם.

רב כרבי ינאי, ורבי ינאי כרבי חייא —

דרבי ינאי הוה ליה אריסא, דהוה מיייתי ליה כנתא כלי מלא דפירי, כל מעלי שבתא [אריסו של רבי ינאי היה רגיל להביא לרבי ינאי כלי עם פירות מן השדה בכל ערב שבת].

החוא יומא נגה ליה ולא אתא [באחד מערבי שבתות התמהמה האריס], והיה חשש שיגיע בשבת, ולא יוכל רבי ינאי להפריש מהפירות תרומות ומעשרות, שאין מעשרין בשבת.

מקנה דבר שלא בא לעולם, אינו צריך לומר "מעכשיו", כי לשיטתו דבר שלא בא לעולם כדבר שבא לעולם דמי!?

וביאר רבינו תם: סתם קנין שדה הוא בחליפין או בשטר וחזקה. לפי שהכסף אינו קונה במקום שכותבין שטר [בסתם], אלא אם כן פירש], והואיל והוא מקנה את השדה לאחר זמן [לכשאקחנה], הרי "כלה קנינו" [בחליפין וחזקה]

לרבי ינאי ורבי חייא שבינו לבין רבי, כי רב עצמו שימש את רבי, כדאיתא בחולין קלז ב.

4. נתבאר על פי רש"י בבא מציעא סו ב.

5. הקשו התוספות: למה לי "מעכשיו", והרי כשם שאם הקנה דבר שבא לעולם אינו צריך לומר "מעכשיו", הוא הדין למאן דאמר אדם

שקל רבי ינאי פירות טבל שלו, ועשר מפירי
דביתה — עליהו.

נטל רבי ינאי מפירות טבל שבידו ועישר על
הפירות של האריס, שעתיד להביאם לו,
ועדיין הם בידי האריס.

אתא רבי ינאי לקמיה דרבי חייא, לשאול אם
הועיל מעשרו, שהרי זה כמקנה דבר שלא
בא לעולם, כיון שהיום אינו יכול לעשר את
פירותיו של האריס.⁽⁶⁾

אמר ליה רבי חייא לרבי ינאי: שפיר עבדת
שעשרת, אף שהוא דבר שלא בא לעולם!

משום דתניא: כתיב "עשר תעשר את כל
תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה. ואכלת
לפני ה' אלהיך, מעשר דגנך תירושך ויצהרך
— למען תלמד ליראה את ה' אלהיך כל
הימים".

"כל הימים" — אלו שבתות וימים טובים!
הוי למד להזהר, שלא ייבטל עונג שבת
בשביל תיקון הטבל, אלא תקנהו.

והרי למאי חלכתא, לאיזה ענין בא הכתוב
להזהירך שלא תבטל עונג שבת מפני תיקון
הטבל?

אילימא לעשורי בשבת ומיכל [כדי לאכול],
ולא תחוש משום איסור הגבהת תרומות
ומעשרות בשבת?

וכי איצטריך קרא למישרי טלטול⁽⁷⁾ דרבנן?

הרי איסור הגבהת תרומות ומעשרות ביום
טוב אינו אלא שבות דרבנן, שהוא מעין
מלאכת "מתקן מנא" [תיקון כלי], ואין צריך
הכתוב להתירו!

בקנין חליפין, "מעכשיו".

6. נתבאר על פי פירושו של רש"י, אבל
התוספות חלקו עליו, ופירשו באופן אחר,
ויתבאר בהערה שבעמוד הבא.

והקשה רבי עקיבא איגר, לדעת הפוסקים
"התורם משלו על של חבירו אין צריך דעת",
אם כן אכן יכול היה רבי ינאי לעשר אף היום
מפירותיו על פירותיו של האריס, ולמה נקרא זה
דבר שלא בא לעולם.

ועיין בקובץ הערות מה שהביא בשם הגר"ח
לתרץ.

7. כתב רבינו עקיבא איגר: וצ"ע לשון "טלטול
דרבנן", והוה ליה למימר: "מתקן דרבנן", וראה
מה שכתב בזה בערוך לנו.

כלה הוא מיד, ובשטר כשנקרע או נאבד, ואין
הקנין מועיל אף אילו היה זה דבר שבא לעולם,
ולכן צריך שיאמר "מעכשיו", כי באופן זה
מועיל הקנין, ואין כאן משום "כלה קנינו".

אבל במשנה ד"התקדשי לי" אין צריך לומר
"מעכשיו", אף שמקדש את האשה לאחר זמן, כי
הואיל ובכסף הוא מקדש, אין כאן משום "כלה
קנינו", הואיל ושעבוד המעות קיים לעולם.

ובספר "מגלת ספר" בפרשת תולדות הביא
לפרש על פי המבואר בדברי התוספות הנוכחים,
שהקונה בקנין חליפין לאחר זמן אין קנינו
מועיל אם לא אמר "מעכשיו", דזה הוא מה
שאמר יעקב לעשו "מכרה כיום את בכורתך לי",
ועל פי המבואר בספורנו שם, שיעקב קנה את
הבכורה מעשו בקנין חליפין, וזה הוא שאמר
יעקב: מכרה "כיום", כלומר: מכור לי את
ירושת הבכורה שלך — לכשימות יצחק —

צג-ב

אלא, לאו, הלא כי האי גוונא בא הכתוב ללמדך, שמותר לעשר על מה שלא בא לעולם, אלא עתיד לבוא — משום עונג שבת.⁽¹⁾

רבי — מאי היא?

דתניא: כתיב "לא תסגיר עבד אל אדוניו". ובמה הכתוב מדבר:

רבי אומר: בלוקח עבד על מנת לשחררו הכתוב מדבר, להזהירך שאם עשית כן, לא תשתעבד בו.

אמר ליה רבי ינאי לרבי חייא: והא אקריין בחלמא קנה רצוין [הרי הקרוני בחלום כליל שבת זה, מקרא אחד אודות "קנה רצוין"] —

ומבאר הגמרא: היכי דמי?

אמר רב נחמן בר יצחק: כגון דכתב ליה האדון בשטר לעבדו, בשעה שקנאו מאדון אחר:

מאי לאו, האם לא הכי קאמרי לי משמים בחלום, שיש לקרוא עלי את המקרא [מלכים ב יח]:

"הנה בטחת לך על משענת הקנה הרצוין הזה" — ללמדני כי לא עשיתי דבר נכון.

לכשאקחך — הרי עצמך קנוי לך, מעכשיו!⁽²⁾

אמר ליה רבי חייא לרבי ינאי: לא. אלא הכי את המקרא הזה [ישעיה מב] קאמרי לך:

ולימדך הכתוב שהוא משוחרר בשעה שקנאו האדון הזה מהאדון הקודם, ואם ברח עבד שכזה מאדונו השני — אל תסגירנו אל אדוניו שקנהו.

"קנה רצוין — לא ישבור. ופשתה כחה — לא יכבנה. לאמת יוציא משפט", ולימדוך שמשפטך אשר שפטת — אמת הוא.

משום שאסור לתרום שלא מן המוקף [הסמוך לו].

1. כן פירש רש"י, ותמהו עליו בתוספות ישנים: הרי ממקרא זה אין ללמוד אלא בשבתות וימים טובים, ואילו הסובר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם אין חילוק בין שבתות לשאר ימים.

ועל זה אמר לו רבי חייא, שבשבתות וימים טובים, משום כבוד שבת, מותר לתרום שלא מן המוקף.

ובתוספות הקשו: מה לי שבתות וימים טובים משאר ימים? שהרי אין הקנאת דבר שלא בא לעולם ענין של איסור, עד שיש לומר שהתירה אותו התורה משום כבוד שבת ויום טוב, אלא דין הוא בדיני החלויות והקנינים, ולא שייך לחלק בין שבת לשאר ימים.

והקשו התוספות לפי שיטתם, האיך נאמר שבא הכתוב להתיר בכי האי גוונא לתרום שלא מן המוקף, והרי כיון שמן התורה יכול לעשר בשבת, למה יתרום בערב שבת שלא מן המוקף, ימתין עד שבת ויעשר מן המוקף?! וראה דבריהם בד"ה אלא מה שביארו בזה.

ועל כן ביארו התוספות, שרבי ינאי לא בא לשאול האם אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, [ושיטת רבי ינאי ורבי חייא בדין דבר שלא בא לעולם מאליה היא גלמדת], ושאלתו היתה

2. לפיכך צריך שיאמר "מעכשיו", שהרי בשטר הוא משחררו, והואיל והוא משחררו לאחר זמן

רבי מאיר — מאי היא?

דתנן: האומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר, או לאחר שתתגיירי, או לאחר שאשתחרר, או לאחר שתשתחררי, או לאחר שימות בעליך, או לאחר שתמות אחותיך, או לאחר שיחלוץ לך יבמך — אינה מקודשת.

רבי מאיר אומר: מקודשת, כי המקנה דבר שלא בא לעולם הרי זה קנה.

רבי אליעזר בן יעקב — מאי היא?

דתניא: יתר על כן, אמר רבי אליעזר בן יעקב:

א. תבואה המחוברת לקרקע, אינה חייבת בתרומה, הואיל ואמרה תורה גבי תרומה "ראשית דגנך", ומשמע דבר שאפשר ל"דגנו", שהוא נאסף בכרי, ולא דבר שהוא מחובר לקרקע.

הילכך אם הפריש תרומה מן התלוש על המחובר, הרי זה מפריש מן החיוב על הפטור, ולא חל שם תרומה על התלוש.

ואם נתנו לכהן — טבל הוא ביד כהן, ויכול לתרום עליה ממקום אחר, וכולו חולין.

וכמו כן לא נתקן המחובר, אלא לכשייתלש צריך לתרום עליו [רש"י קדושין סב א].

ב. אין הפירות מתחייבים בתרומות ומעשרות אלא רק כשיביאו "שליש" גידולם,

[ויתלשו], שהרי כתוב "ועשת את התבואה לשלש השנים", ודרשו חכמים: אל תיקרי "לשלש" השנים, אלא "לשליש" גידולם, ללמדך שאין התבואה עשויה ולא נגמרה מלאכתה, עד שתגיע לשליש גידולה.

אפילו אם אמר: פירות ערוגה זו תלושים, יהו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברים [לכשיביאו שלישי, ויתלשו, כדמפרש].

או שאמר: פירות ערוגה זו מחוברים, יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושים, לכשיביאו — הפירות שעליהן הוא עושה את התרומה, או הפירות שהוא עושה אותן תרומה — שלישי גידולם, ויתלשו —

והביאו שלישי, ונתלשו — דבריו קיימין.

ומוכח שעל אף שעדיין לא נתלשה התרומה או הפירות שאותם הוא מתקן, ונמצא שאינו יכול להחיל עליהם תרומה או לתקנם עכשיו, והוי כדבר שלא בא לעולם, מכל מקום סבר רבי אליעזר בן יעקב שדבריו קיימין.⁽³⁾

רבי עקיבא — מאי היא?

דתנן: האשה שאמרה לבעלה: באיסור קונם יהיו מעשה ידי שאני עושה, לפיך — אינו צריך להפר.

רבי עקיבא אומר: יפר, שמא תעדיף עליו במעשי ידיה יותר מן הראוי לו לעשות עבורו.

אם ייקרע השטר או יאבד, כבר "כלה קנינו" בשעת חלות השחרור, על פי התוספות בעמוד א. 3. ואם תאמר: כיון שבדיבור הוא מחיל את

התרומה לאחר זמן, ולכשיגיע הזמן "כלה דיבורו", איך הוא עושה תרומה בלא שיאמר "מעכשיו", וכמו ב"שדה זו לכשאקחנה" שאין

בעו מיניה מרב ששת: עד אחד המעיד ביבמה שמת בעלה (4) — מהו להתירה ליבום על פיו?

האם **טעמא דעד אחד** נאמן באשת איש להתירה, הוא **משום דמילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי** [דבר העתיד להיגלות אין בני אדם משקרים].

ואם כן, אף לענין יבום נאמן הוא, הואיל והדבר עתיד להיגלות אם יחזור בעלה. (5)

או **דילמא, טעמא דעד אחד הוא, משום דאיחי דייקא ומינסבא** [האשה מדקדקת לברר קודם שתינשא לאיש]. (6)

קנינו חל אלא אם כן אמר "מעכשיו", וכמבואר בהערות לעיל! ?

ביארו התוספות: ובפירות ערוגה נמי לא בעי "מעכשיו", לפי שאמירתו לגבוהה כמסירתו להדיוט דמי, וחשוב כאילו מוסרם ליד הקונה לעמוד בידו ולקנות כשיגיע הזמן שקבע. וחדוש השמיענו בעלי התוספות, ש"אמירתו לגבוהה כמסירתו להדיוט", אינו רק דין בהקדש, אלא אף בתרומה.

4. רש"י. מדברי רב ששת שפשט את הספק, מבואר, שכמו כן נסתפקה הגמרא בעד אחד שאומר לאשה שהלכו בעלה ובנה למדינת הים, מת בנך ואחר כך מת בעלך והרי את מותרת להתיבם.

ואולם מדברי רש"י משמע לכאורה לא כן, שהרי בלישנא זו לא הזכיר רש"י אלא אופן זה ולא אופן של מת בנך ואחר כך מת בעלך, ואילו בלישנא בתרא הזכיר רש"י את שני האופנים "מת יבמך" ו"מת בעלך ואחר כך מת בנך".

וראה בריטב"א שפירש את עיקר הבעיא כמו רש"י וכתב "היינו בעיין לפי מאי דמשמע לקמן בסמוך" [וראה ביאור כוונתו בדברי הרב המגיה, ובהערות בהמשך], אלא שהוסיף הריטב"א, שהוא הדין יש להסתפק במת בנך ואחר כך מת בעלך וכדמוכח מפשיטתו של רב ששת, אך מכל מקום לא זו היתה הבעיה; וזו היא שיטת רש"י.

5. המאירי כתב: מי אמרין טעמא דעד אחד נאמן משום דמילתא דעבידא לגלויי היא ולא משקר, וא"כ אף בזו נאמן, ואע"פ שאין עד אחד נאמן לומר מתה אשתו שישא את אחותה, אע"ג דמילתא דעבידא לגלויי היא, מכל מקום אין שם עיגון, אבל במקום עיגון, ובמילתא דעבידא לגלויי נאמן.

ולא ביאר המאירי מה עיגון יש בזה; וראה היטב בתוספות לקמן צד א ד"ה וליטעמך, שהזכירו סברא, שעד אחד נאמן לומר לפנויה מתה אחותך שישא בעלה אותך, כי יש לחוש שמא לא תמצא מי שישאנה.

6. נתקשו התוספות: מה יש להסתפק בזה, והרי בהדיא נתבאר לעיל בתחילת הפרק שכל נאמנותו של העד הוא משום חומר שהחמרת עליה בסופה, שעל כן דייקא היא ומינסבא! ?

וביאר שהגמרא מסתפקת, האם מה שאנו סומכים על דייקא ומינסבא, עיקר הטעם הוא משום דמילתא דעבידא לאיגלויי לא משקרי אינשי, ובצירוף דיוק אפילו קל של האשה כגון כאן שיש לומר שהיא אוהבת אותו, או דילמא עיקר הטעם הוא משום שאנו סומכים על "דייקא ומינסבא", ואם כן לא די בדיוק קל אלא בדיוק גדול, וכל שיש לומר שאינה מדייקת כל כך משום שהיא אוהבת אותו, אין אנו מתירים אותה.

ועוד הקשו התוספות, איך אפשר לומר כלל

ואם כן, **הכא** גבי יבום, כיון דזימנין דרחמא ליה [פעמים שאוהבת היא את אחי בעלה האמור להיות יבמה], לא דייקא, ומינסבא לו בלי לבדוק, ואינה נאמנת.

אמר לחו רב ששת: תניתוה, שנינו דבר זה במשנתנו, ועד אחד אכן נאמן:

דתנן: **אמרו לה מת בנך ואחר כך מת בעליך, ונתייבמה, ואחר כך אמרו לה חילוף היו הדברים, תצא, והולד ראשון ואחרון ממזר.**

והרי **היכי דמי** [מי העיד עליה בתחילה להתירה ליבום, ומי היו המכחישים]?

אילימא אם תאמר כי **תרי** עדים באו מתחילה, ואמרו שמת בנה ואחר כך מת בעלה, ושוב באו **תרי** עדים אחרים, ואמרו שחילוף היו הדברים?

אי אפשר לומר כן.

שהרי אם כן, למה תצא ממנו, והרי **מאי חזית דסמכת אהני, סמוך אהני** [מה ראית לסמוך על השנים האחרונים המעידים שבעלה חי יותר מאשר לשנים הראשונים המעידים שבעלה מת].

והואיל וספק הוא, היה לנו לומר לא תצא!?(7)

ועוד: האיך שנינו שהולד "ממזר", שמשמעותו הוא כי הולד מן היבם הוא ממזר ודאי, והרי **ספק ממזר הוא בלבד!**

כי לעומת שני עדים המעידים שמת הבן לאחר אביו, ואין האשה זקוקה ליבום, והולד ממנה הוא ממזר, הרי יש שני עדים שאומרים שמת הבן לפני הבעל, ואשתו זקוקה היתה ליבום, והולד ממנה כשר הוא!?

וכי תימא, שמא תאמר כי לא דק [דייק] התנא בלשונו, ולעולם ספק ממזר הוא.

והא מדקתני סיפא: הראשון ממזר והאחרון אינו ממזר, הרי שדייק התנא בכך, ושמע מינה כי אף ברישא דוקא קתני שהולד ממזר ודאי.

אלא לאו, שמע מינה שמשנתנו מדברת בבא עד אחד תחילה, ואחר כך באו שנים והכחישוהו, ואמרו חילוף היו הדברים.

ונמצינו למדים, כי **טעמא דאתו בי תרי**

וכמבואר לעיל בגמרא, שאם לא נישאת לאחד מעדיה ואינה אומרת ברי לי מוציאין אותה ממנו כי "באשם תלוי קאי"?!

ובתוספות הקשו עוד, שהרי בחזקת איסור ליבם היא עומדת ויש לנו לאוסרה?!

וביאר, שהקושיא היא משום דמשמע שאפילו באופן שהיבם והיא אומרים ברי לנו שמת הבעל, אף בכי האי גוונא תצא, ועל זה קשיא לגמרא למה תצא.

שהיא מדייקת, והרי כל עיקר דיוקה הוא משום חומר שהחמרת עליה בסופה וכמבואר לעיל פה א, וכאן אין בה חומר ויכולה לחזור לבעלה [וכמבואר לקמן צה ב]!?

וכתבו בתירוצם השני "הואיל ואיכא חומר בכל שאר הנשים מדקדקת גם זו כאחרות שמוגלות לדקדק".

7. ואם תאמר, מאי קשיא להגמרא, והרי פשיטא שמספק יש להוציאה כשיש ספק דתרי ותרי,

אכחשוהו. (8)

הא לאו הכי, אם לא היו באים שני עדים להכחיש את העד האחד, היינו אומרים שמהימן העד הראשון להתירה ליבמה.

ומוכח ממשנתנו כי עד אחד נאמן ביבמה להתירה להתיבם.

ואיכא דאמר:

א. שנינו במשנה לקמן קיד ב: האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, ובאה ואמרה:

מת בעלי [והיא אינה זקוקה ליבום, כגון שאין לו אח או שיש לו בנים] – תנשא.

מת בעלי [והיא זקוקה ליבום] – תתייבם.

ב. עוד שנינו במשנה לקמן קיד ב: האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים ובנה עמהם ובאה ואמרה:

מת בעלי ואחר כך מת בני [והריני מותרת לשוק, כי היה לי בן בשעה שמת בעלי], נאמנת.

שהרי בחזקת היתר לשוק יצאה, כי היה לה בן הפוטרה מיבום, ואף שהיא עצמה אומרת שמת בנה, ואם כן שמא מת קודם לבעלה והיא זקוקה ליבום, מכל מקום "הפה שאסר הוא הפה שהתיר". והואיל והיא זו שסיפרה

על מיתת בנה, הרי היא נאמנת לומר שמת אחר בעלה. רש"י.

מת בני ואחר כך מת בעלי [והריני זקוקה ליבום, הואיל ומת בן בעלי קודם למיתתו של] אינה נאמנת [להתייבם].

ג. עוד שנינו לקמן קיד ב: אין האשה נאמנת לומר מת יבמי שתנשא.

ד. שיטת הגמרא בלשון הקודמת היא, כי אף שהאשה עצמה נאמנת לומר מת בעלי, והריני זקוקה ליבום, וכמבואר במשנה שבאות ב'.

ובכל זאת מסתפקת הגמרא, שמא עד אחד אינו נאמן בה, כי עד אחד גרוע מהאשה עצמה, משום שאין סברא לומר שתשקר במזיד משום אהבתה ליבמה.

אבל במקום שיש לה לסמוך על עד האומר שאכן מת בעלה ומותרת היא להתייבם לו, שוב לא תדייק בעצמה כל כך לחקור אחר כנות דבריו של העד.

אבל לשון זו סוברת, כי יותר יש להאמין לעד זר מאשר להאמין לאשה עצמה. (9)

הא – עד אחד ביבמה המעיד שמת בעלה כדי שתתייבם (10) – לא תיבעי לך, אין לך להסתפק שהוא נאמן.

דהרי אפילו איחי – האשה עצמה – נמי

8. כך צריך לומר. דוקא משום שהכחישוהו שנים לעד הוא שתצא.

9. נתבאר על פי התוספות ד"ה "עד" וד"ה "כי תיבעי" הראשון, וראה מה שכתב הריטב"א בסברת לישנא בתרא.

10. פשוט לשון הגמרא משמע, שאף אם אומר העד "מת בנך ואחר כך מת בעליך", פשוט לגמרא בלשון זו שהוא נאמן, שהרי לא חילקה הגמרא אלא בין עד אחד להתירה ליבמה ובין עד אחד להתירה לשוק. ועוד, שהרי רב ששת

מחימנא [גם כן נאמנת] וכל שכן עד זר, וכדתנן:

האשה שאמרה מת בעלי – והיא אינה זקוקה ליבום, שאין לו אח או שיש לו בנים – הרי זו תנשא.

האשה שאמרה **מת בעלי** – והיא זקוקה ליבום – הרי זו תתייבם.

כי תיבעי לך: האם עד אחד נאמן למישרי

יבמה לעלמא, וכגון שאמר העד מת יבמך, שבזו היא עצמה אינה נאמנת⁽¹¹⁾ [כמבואר במשנה לקמן], ומכל מקום יש להסתפק אם עד זר הרי הוא נאמן⁽¹²⁾.

מאי טעמא דעד אחד נאמן באשת איש להתירה?

האם **משום דמילתא דעבירא לגלויי לא משקר**, והכא נמי לא משקר.

בלישנא קמא דיבר בהדיא על אופן זה, ואם כן משמע שגם על אופן זה אומרת הגמרא "לא תיבעי לך".

אלא שלכאורה אי אפשר לומר כן, הואיל וכל טעם הגמרא הוא משום שאף היא עצמה נאמנת, ואילו לומר "מת בני ואחר כך מת בעלי" אף היא עצמה אינה נאמנת וכמבואר במשנה שהובאה בהקדמה.

ובהכרח שאין פשיטות הגמרא שהעד נאמן להתירה ליבום רק באומר העד מת בעלך שזו היתה עיקר בעיית הגמרא לעיל [ולא "מת בנך ואחר כך מת בעליך", וכמו שנתבאר בהערה קודמת, ומכאן למד הריטב"א שנוכח שם שעיקר הבעיה היתה רק ב"מת בעליך", וכך מדוקדק גם מלשון רש"י כמבואר שם]; וכן היא שיטת התוספות בתירוצם הראשון [בד"ה "כי תיבעי" הראשון].

אבל בתירוצם השני כתבו, שעד אחד נאמן להתיר אשה ליבום אף באומר "מת בנך ואחר כך מת בעליך", כי הואיל ואשה נאמנת לומר מת בעלי שאתייבם הרי אנו רואים שלא חששו חכמים שמא אומרת היא כן משום דמרחמא ליה ליבמה, שאם היינו חוששים שמא אינה מדייקת משום דמרחמא ליה ליבמה, היה לנו לחשוש שמא משקרת היא משום שמרחמא ליה ליבמה, אלא ודאי שאין אנו חוששים לזה, ומה שאינה

נאמנת הוא משום שלא האמינוה חכמים אלא על מיתת בעלה להוציאה מחזקת איסור אשת איש על ידי דיוק שלה ומשום עיגונא, אבל להוציאה מחזקת איסור ליבם, לא רצו חכמים להאמינה, ואף שהיא מדייקת היטב, אבל על ידי עד אחד יש לדון להתירה.

11. נתבאר על פי התוספות ריש ד"ה כי תיבעי.

12. כתב רש"י: יבמה לעלמא, עד אחד מתירה לשוק שאומר לה מת יבמך "או מת בעליך ואחר כך מת בנך"; וכן מוכח מהמשך הסוגיא כי כשם שנסתפקנו בעד אחד שאומר "מת יבמך", כך נסתפקנו בעד אחד שאומר מת בעליך ואחר כך מת בנך.

ולכאורה צריך ביאור, שהרי הניחא כשאומר העד "מת יבמך" שהיא עצמה אינה נאמנת, שפיר יש להסתפק אם עד אחד נאמן, אבל באומר העד "מת בעליך ואחר כך מת בנך", שהיא עצמה נאמנת [וכמבואר בהקדמה אות ב], למה לא יהא נאמן העד, והרי לשון זו סוברת כי אם היא נאמנת, כל שכן שהעד נאמן!?

וראה בתוספות [סוף ד"ה "כי תיבעי" השני], שהאריכו ליישב קושיא זו, ונתנו טעם שרק היא נאמנת מפני שיש לה מגו שהיתה יכולה לומר "מת בעלי" ולא לספר על מיתת הבן, אבל העד

או דילמא טעמא דער אחר, משום דאיהי דייקא ומינסבא, והא לא דייקא ומינסבא, דמינסבא הוא (13) דסניא ליה.

א-דצ

שמא שונאת היא את האמור להיות יבמה, ועל כן נישאת היא לשוק ללא בדיקה מספקת.⁽¹⁾

אמר לחו רב ששת: תניתוה במשנתנו שעד אחד נאמן להתיר יבמה לשוק.

שהרי שנינו: אמרו לה מת בעליך ואחר כך מת בנך, ונשאת לשוק, ואחר כך אמרו לה: חילוף היו הרברים —

תצא, והולד ראשון ואחרון ממזר.

והרי חיבי דמי [מי הוא זה שהעיד להתיר את האשה, ומי היו המכחישים]?

אילמא תרי שני עדים העידו להתירה ותרי עדים העידו להכחישים?

מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני [מה

ראית לסמוך על המכחישים ולאוסרה, יותר מאשר על השנים המתירים אותה לשוק]?

ועוד תיקשי, האיך שנינו "והולד ממזר" שמשמעו כי הוא ממזר ודאי, והרי ספק ממזר הוא, היות ולפי עדות המתירים אינו ממזר ולפי עדות האוסרים הרי הוא ממזר, ואם כן ספק ממזר הוא!?

וכי תימא, ואם תאמר שלא דק [דייק] התנא של משנתנו בלשוננו.

והא מדקתני סיפא דמשנתנו: הראשון ממזר והאחרון אינו ממזר, שמע מינה דוקא קתני.

אלא לאו, בהכרח, שמתחילה לא בא אלא חד להתירה לשוק, והיות ושני עדים הכחישו אותו הרי הם נאמנים והולד ממזר ודאי.

והרי אנו לומדים ממשנתנו, שטעמא דאתו בי תרי אכחשוהו, רק משום שבאו שני עדים להכחיש את העד האחד לכן אנו מאמינים להם ולא לעד האחד.

קטרוג מצוי בינו לבניה, ומינסבא בלא דיוק, שאף כשתאסר לו אינה קפידה בכך".

1. ביארו התוספות את סברת הגמרא בלשון זו, שאין אנו חוששים שמא לא דייקא משום דמרחמא ליה ליבמה, אבל חוששים שמא לא דייקא משום ששונאת היא ליבמה. שהוא משום דאף על גב דמשום אהבתה אינה מזלזלת בבדיקתה, מכל מקום משום שנאתה יש לחוש שתקלקל ולא תבדוק "שגדולה שנאת השונאות מאהבת האוהבות".

והוסיפו עוד "ושכיח טפי דסניא ליה מדמרחמא ליה, כדמשמע בסוף פרק האשה שלום".

אין לו מגו זה, ראה בדבריהם; והואיל ובלא מגו אין היא נאמנת לומר שמת בנה קודם לבעלה להוציא את עצמה מחזקת יבום, כשם שאינה נאמנת לומר מת יבמי, לפיכך יש מקום להסתפק בעד אחד.

13. צריך ביאור, מה שייך לומר כי מפני שהיא שונאת את יבמה הרי היא אומרת "מת יבמי", והרי אין היבם לפנינו שייבמה, עד שנאמר שהיא רוצה להישמט ממנו, ולכשיבוא, אם יבוא הרי לא יועיל לה מה שתנישא לאחר, כי יוציאווה ממנו שבאיסור היא עומדת אצלו, ונמצא שלא הרויחה כלום באומרה שמת יבמי!?

ובמאירי נראה שהרגיש בקושיא זו. ולכן כתב: "זימנין דסניא ליה, ליבם, מתוך שסתמו

הא לאו הכי, אם לא היו באים שני עדים להכחיש את העד האחד, היה מהימן אפילו עד אחד שאמר "מת בעליך ואחר כך מת בנך" להתירה לשוק, הרי שעד אחד נאמן ביבמה להתירה לשוק.⁽²⁾

ורחינו: לעולם עוסקת משנתנו בתרי עדים שהעידו להתירה, ותרי עדים שהעידו להכחישם.

ודקשיא לך: מאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני, לא תיקשי —

ובדאמר רב אחא בר מניומי, בעדי הזמה —

הבא נמי בעדי הזמה, ששהזימו העדים המכחישים את העדים המתירים, וכגון שאמרו "עמנו הייתם", והרי האמינה להם תורה לבטל את עדות הראשונים, ושוב אמרו העדים המזימים שחילוף היו הדברים.⁽³⁾

אמר ליה רב מרדכי לרב אשי, ואמרי לה⁽⁴⁾ רב אחא לרב אשי:

תא שמע לפשוט את ספקינו, אם עד אחד נאמן להתיר יבמה לשוק:

דתנן: אין האשה נאמנת לומר מת יבמי — שאנשא, ולא מתה אחותי — שאכנס במקומה לביתה, כלומר, אנשא לבעלה שהיה אסור בי עד שמתה אחותי.

ומוכח, היא ניהי, האשה עצמה בלבד הוא דלא מהימנא.

הא עד אחד — מהימן לומר מת יבמך, ומותרת את לינשא לשוק.

ומקשה הגמרא על ראייה זו:

וליתעמיד, שאתה מדייק כן — אימא סיפא:

אין האיש נאמן לומר: מת אחי — שאייבם את אשתו, ולא מתה אשתי — שאשא את אחותה.

ולדברך ועל פי דיוקך, יש לנו לדייק אף בסיפא:

הוא ניהו, הבעל עצמו הוא דלא מהימן.

הא עד אחד, מהימן לומר: מתה אשתך והרי אתה מותר לינשא את אחותה.

והרי זה דבר שאי אפשר.

כי בשלמא גבי אשה, לומר לה: בעלך מת והרי את מותרת לכל אדם,⁽⁵⁾ לכן הקילו חכמים להאמינו כי משום עיגונא אקילו בה רבנן.

אלא גבי איש, לומר לו: מתה אשתך לינשא את אחותה — מאי איכא למימר!⁽⁶⁾

2. ראה מה שנתבאר בזה בהערה בסוף העמוד הקודם.

3. בערוך לנר הקשה מכאן על שיטת הרמב"ם דבהזמה והכחשה כאחת אין זו הזמה אלא הכחשה, ודוחק לומר שהיו שני כתי עדים האחת מזמת ואחת אומרת חילוף היו הדברים, ראה

שם.

4. כן צריך לומר, ולא "אמרי ליה".

5. ראה מה שנכתב בהערה הבאה.

6. הקשו התוספות והראשונים: עד שהוא מקשה

אלא,⁽⁷⁾ בהכרח, שאין לדייק ממה ששנינו שהאשה אינה נאמנת לומר "מת יבמי" שרק היא אינה נאמנת, ואילו עד הרי הוא נאמן, וכדמוכח מן הסיפא —

ולעולם אף עד אחד אינו נאמן לומר מת יבמין משום שהיא לא מדייקת בשנאתה את יבמה, וכי תאמר אם כן למה השמיענו התנא דין זה באשה, והרי יותר היה לו להשמיענו דין זה בעד זר שאף הוא לא נאמן, לא תיקשי:

כי אדרבה, יותר יש חידוש באשה עצמה

שאינה נאמנת מאשר באדם זר.

וכי איצטריך — משנתנו להשמיענו חידוש זה באשה — **לרבי עקיבא** הוא דאיצטריך, שלפי שיטתו יש חידוש בדבר שאף הוא לא נאמנת לומר "מת יבמי", כי:

סלקא דעתין אמינא: הואיל ואמר רבי עקיבא: יש ממזר מחייבי לאוין, ולפי שיטתו יבמה הנישאת לשוק ובא יבמה הרי זו תצא מזה ומזה וכל החומרות שבמשנה הראשונה עליה [וכמבואר לעיל צא ב וברשי" שם].

מן הסיפא, יקשה לו מן הרישא עצמה, שהרי אף ברישא איתא: אין האשה נאמנת לומר [מת יבמי — שאנשא], ולא מתה אחותי — שאכנס לביתה, ולדבריו יש לך לדייק: הא עד אחד מהימן לומר לאשה: מתה אחותך שתכנסי לביתה, והרי אין עד אחד נאמן להתיר איסור אחות אשה במקום שאין בזה משום עיגונא?!

ובתוספות חילקו בין עד אחד הבא לאשה שרצונה להנשא לבעל אחותה, דבזה שייך לומר משום עיגונא אקילו בה רבנן, כיון דאפשר לא תמצא מי שישאנה, אבל כשלא ראינו את רצון האשה לינשא לו, אלא שבא העד כדי להעיד לאיש הרוצה לישא את אחות אשתו כדמשמע לשון הרישא, בזה הוא דאין שייך עיגונא כיון שלא ראינו את רצון האשה להנשא לו [ובריטב"א ושאר ראשונים יישבו באופן אחר; ובערוך לנר וישרש יעקב כתבו לדקדק מדברי רש"י כדברי התוספות].

ולפי דברי התוספות מתבאר היטב לשון הגמרא: **"בשלמא גבי אשה משום עיגונא אקילו בה רבנן אלא גבי איש מאי איכא**

למימר". ובפשוטו הכוונה לחלק בין עדות להתיר אשת איש, לבין עדות להתיר אחות אשה [וכן נתבאר בפנים], ולפי זה לא היה לגמרא לחלק בין איש לבין אשה, אלא בין עדות של אשת איש לעדות של אחות אשה?!

אך לפי התוספות כוונת הגמרא היא: **"בשלמא גבי אשה"** כלומר: להעיד לאשה הרוצה להתירה מכבלי עיגונה ולהתירה לכל אדם או אפילו עדות לאשה פנויה כדי להתירה לבעל אחותה, **"משום עיגונא אקילו בה רבנן"**, **"אלא גבי איש"** כלומר כאשר האיש הוא זה שמביא את העד ולא האשה הרוצה להנשא, **"מאי איכא למימר"**.

ומיהו מלשון התוספות נראה שאין סברא זו אלא דחייה בעלמא.

7. חלקו העיקרי של תירוץ הגמרא מתבאר כאן על פי הריטב"א [וברשי" לא נראה שפירש כן, וכוונתו צריכה ביאור], וחלק ממנו מתפרש על פי רש"י ולא כהריטב"א.

ואם כן אימא הייתי אומר: זאת ודאי לא תעשה האשה גם לשקר וגם להתקלקל, כי חיישא אקלקולא⁽⁸⁾ ודייקא [חוששת היא לקלקול ומדייקת].

קא משמע לן, שאף היא אינה נאמנת משום דיש לחוש שהיא שונאת את יבמה.⁽⁹⁾

רבא אמר: עד אחד נאמן ביבמה לומר מת יבמין להתירה לשוק, מקל וחומר:

אם לאיסור כרת התרת שהרי אתה מתיר לאשה להנשא על פי עד אחד האומר מת בעליך,

לאיסור לאו — דיבמה הנישאת לשוק, שעוברת בלאו ד"לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" — לא כל שכן!⁽¹⁰⁾

אמר תמה ליה החווא מרבנן לרבא:

והרי היא האשה עצמה — שבאה להתיר את עצמה — תוכיה,

דלאיסור כרת התרת שאם אומרת מת בעלי היא נאמנת להתירה מאיסור אשת איש.

ואילו לאיסור לאו — כשאומרת מת יבמי להתירה לשוק — לא התרת —

ואלא ודאי איחי [היא עצמה], מאי טעמא לא מהימנא [מדוע אין היא נאמנת] —

משום דכיון דזימנין דסניא ליה [פעמים ששונאת היא אותו] — לא דייקא ומינסבא [אין היא מדייקת קודם שתנשא].

אם כן, עד אחד נמי, דכיון דזימנין דסניא ליה — לא דייקא ומינסבא.

שנינו במשנה: זה מדרש דרש רבי אלעזר בן מתתיה: ואשה גרושה מאישה ולא מאיש שאינו אישה:

אמר רב יהודה אמר רב:

הוה ליה לרבי אלעזר למידרש ביה מרגניתא ודרש ביה חספא [היה לו לרבי אלעזר

"אקלקולא דזרעא", ללא מחיקת הב"ח למילת "דזרעא", וכגירסא שלפנינו [ללא הסוגריים המודפסים בגמרא] "קמ"ל דאקלקולה דידה חיישא אקלקולא דזרעא לא חיישא", ומשום דאף כי יש כאן כל החומרות האחרות אינה חוששת להם להישמט מיבמה שהיא שונאת, ראה שם.

10. כן פירש רש"י, אבל התוספות תמהו על פירוש זה, שהרי עיקר הבעיא היתה משום דאיכא למימר דסניא ליה ליבמה, ואין טעם זה שייך כשאומר העד "מת בעליך", ועל כן פירשו באופן אחר, דילפינן ממה שעד אחד נאמן לומר מת בעליך להתירה ליבם, ראה בדבריהם. ולשיטת התוספות ניחא יותר לשון "איסור

8. הב"ח מחק מילת אקלקולא "דזרעא", כי הבין דלפי שיטת רש"י אין הכוונה משום הקלקול של המזמרות, אלא משום ש"תצא מזה ומזה" ושאר החומרות במי שנישאת לאחר ובא בעלה, ראה היטב ברש"י, ועל פי דרכו מתבאר בפנים.

חידוש יש בסוגיא זו, דאפילו באשה שאומרת מת יבמי יש בה את כל הקלקולים של המשנה, ואף שהיא משקרת ובמזיד היא נישאת באיסור, ועד כאן לא שמענו אלא במי שנישאת על פי אחר ומתוך טעות, וכאן משמע דאפילו כשהיא נישאת במזיד יש בה את כל החומרות אם בא בעלה.

9. כן פירש רש"י, אבל הריטב"א מפרש את סוגיית הגמרא כפי הגירסא הכתובה לפנינו

אחותה לא תקח לצרור, לגלות ערותה עליה – בחייה, הרי שלא אסרה התורה את אחות אשתו רק בחיי אשתו.

מי שהלכה אשתו למדינת הים, ובאו ואמרו⁽¹²⁾ לו: מתה אשתך והותרה לך אחותה שאסורה היתה עליך באיסור כרת.

והלך הבעל ונשא את אחותה, על פי מה שאמרו לו שהיא מותרת להינשא לו. ואחר כך באה אשתו הראשונה –

הרי אשתו מותרת לחזור לו כבתחילה. צד-ב

שאיין אשה אוסרת את אחותה אלא אם כן היתה נשואה, אבל השוכב עם אשה אין אחותה נאסרת עליו. ואחותה של זו, אף "שנישאה" לו כשהיא היתה במדינת הים, הרי לא תפסו הקידושין כיון שהתברר כי אשתו עדיין קיימת היא, ואין קדושין תופסין באחות אשה, שהיא מחייבי כריתות.

וקא משמע לן משנתנו, שאין שכיבת אחות אשתו באיסור אוסרת את אשתו עליו, לפי

לדרוש בפסוק זה ולמצוא מרגנית, ואילו הוא דרשה, ולא העלה אלא חרס בידו!

ומפרשין: **מאי מרגניתא**, מה היא המרגנית שהיה לו לרבי אלעזר בן מתיא למצוא במקרא זה?

דתניא: כתיב: "ואשה גרושה מאישה", ללמדך: **אפילו לא נתגרשה אלא מאישה** [מבעלה] ולא הותרה לכל אדם, וכגון שכתב לה גט, ואמר לה "הרי את מגורשת ממני ואין את מותרת לכל אדם", שלא נתגרשה זו לגמרי רק נפרדה מאישה –

הרי היא פסולה לכהונה לכשימות בעלה –

והיינו "ריח הגט" **דפוסל בכהונה**.⁽¹¹⁾

מתניתין:

אחות אשתו של אדם אסורה עליו באיסור כרת כל עוד שאשתו חיה, ואפילו גירשה. אבל אם מתה אשתו הרי הוא מותר באחותה, שכך אמרה תורה: "ואשה אל

מנת שלא תהא מותרת לכל אדם אין היא גרושה אפילו מאישה ואינה נפסלת לכהונה, אלא מאחר שלימדנו התורה שאם היתה גרושה רק מאישה היתה נפסלת לכהונה, לכן אמרו חכמים שהנותן גט כעין זה תיפסל האשה לכהונה, ולעולם פסולה אינו אלא מדרבנן, ראה שם שהביא דוגמא לזה.

12. "ואמרו לו" שני עדים, שאין עד אחד נאמן לומר מתה אשתך להתיר לו לישא את אחותה; ואולם ראה מה שנכתב בזה בהערות בעמוד הבא.

כרת" דאשת אח היא בכרת, אבל לרש"י שהקל וחומר הוא מאיסור אשת איש שהיא בחנק מלבד הכרת, היה לו להזכיר חיוב מיתת בית דין. וראה בערוך לגר שכתב על קושיית התוספות על רש"י, דאכן זה הוא גופה דחיית הגמרא, ראה שם.

11. מדברי המאירי בביאור המשנה נראה שעיקר דבריו דרבי אלעזר בן מתיא היו לומר, שאם נתן האחרון גט אינו בכלל "ריח הגט" הפוסל לכהונה.

וביאר בקובץ הערות, דלא משכחת לה ריח הגט שיפסול מן התורה, כי אם נתן לה גט על

שהיה מקום לומר שתיאסר בקל וחומר מסוטה הנאסרת על בעלה, וכמבואר לקמן צה א⁽¹⁾.

ומותר אף בשאר קרובות השניה. כגון בתה ואמה [ואין בהם איסור משום "בת אשתו" ומשום "חמותו"]⁽²⁾, הואיל ולא אשתו היתה, אלא בזנות בעלמא היתה עמו, והרי שנינו לקמן: "נושאים על האנוסה ועל המפותה" את קרובותיה⁽²⁾.

וכן אשתו השניה מותרת בקרוביו. כגון בנו ואביו, ואינה אסורה עליהם משום "אשת

אביו" ומשום "כלתו", שכל אלו אין אסורים עליו אלא על ידי נשואין ולא על ידי זנות⁽³⁾.

ואם מתה אשתו הראשונה — הרי זה מותר בשניה, כשאר אחות אשה המותרת לאחר מיתת האשה.

ואם אמרו לו מתה אשתו, ונשא את אחותה, וילדה, ואחר כך אמרו לו קיימת היתה באותה שעה שנשא את אחותה, ואסורה היתה עליך בכרת כדין "אחות אשה", ועכשיו כבר מתה.

1. נתבאר על פי תוספות בד"ה ואע"ג, שכתבו לפרש כן את חידוש משנתנו.

וראה ברש"י שכתב: מותרת לחזור לו, דקדושי שניה אינן כלום והרי היא כזנות, ואמר בגמרא "אותה שכיבתה אוסרתה, ואין שכיבת אחותה אוסרתה", והיינו כתוספות, דבגמרא איתא דרשה זו לאפוקי מן הקל וחומר.

וברש"י בד"ה ומותר בקרובות השניה כתב "לישא בתה. דקיימא לן נושאים על האנוסה ועל המפותה". ולכאורה היה לו לרש"י להביא משנה זו גם על תחילת המשנה, שהרי בכלל "נושאים על האנוסה" גם שמותר לישא אחות אנוסתו וכמו שכתב שם רש"י, ואי לאו שהיה מותר לישא את אחות אנוסתו, היתה אשתו נאסרת עליו מדין אחות אנוסתו.

ונראה מדברי רש"י, דאפילו אם היתה אחות אנוסתו אסורה, היינו דוקא אם לא נשא תחילה את אחותה, אבל אם נשא תחילה את אחותה, ודאי הוא שאין אשתו נאסרת עליו מפני שזינה עם אחותה מדין אחות אשה, אלא מדין קל וחומר מסוטה האסורה לבעלה בלבד, וכן מתבאר מדברי התוספות, וכפי שיבואר בהערה בהמשך הסוגיא.

2. צריך ביאור, לפי מה שכתבו התוספות לפרש את עיקר החידוש ברישא שאין אשתו נאסרת עליו אף שעבר עבירה עם אחותה מקל וחומר דאשת איש [וכפי שנתבאר בהערה לעיל], אם כן מה השמיענו התנא בפסקא זו, כיון דבזה אין שייך לאסור בקל וחומר מאשת איש.

ומבואר אף מדברי התוספות [כפי שמשמע מדברי רש"י כמבואר בהערה לעיל], שהאונס את אחות אשתו דבר פשוט הוא שאין אשתו נאסרת עליו משום אחות אשה, ולכן פירשו התוספות את החידוש ברישא, שבא התנא להשמיענו שלא תיאסר בקל וחומר מסוטה, ולא פירשו שהתנא בא להשמיענו שאין שכיבתו עם אחות אשתו אוסרת את אשתו עליו מדין אחות אשה, אבל בפסקא זו אכן בא התנא להשמיענו שאין אונס או פיתוי של אשה אוסרים את אחותה, וכפי שפירש רש"י פסקא זו על פי המשנה דלקמן "נושאים על האנוסה ועל המפותה".

3. משנתנו כדעת חכמים המתירים את אנוסת אביו ואת מפותת אביו, ודלא כרבי יהודה האוסר את אנוסת אביו ומפותת אביו, נמוקי יוסף.

הרי הולד ראשון [שנולד קודם שמתה אשתו] הוא ממזר, שהרי נולד מ"אחות אשה" שהיא חייבי כריתות.

ואילו האחרון [שנולד אחר שמתה אשתו], אין ממזר.

רבי יוסי אומר: כל שפוסל על ידי אחרים, הרי זה פוסל אף על ידי עצמו, וכל שאין פוסל על ידי אחרים, אינו פוסל על ידי עצמו, ויתבאר דברי רבי יוסי בגמרא.

גמרא:

שנינו במשנה: מי שהלכה אשתו למדינת הים באו ואמרו לה מתה אשתך ונשא את אחותה ואחר כך באה אשתו מותרת לחזור לו:

מדיקת הגמרא:

משמע⁽⁴⁾ שאנו מתירים את אשתו לחזור לו, ואע"ג דאזיל [הלכן] למדינת הים אשתו וגיסו [בעל האחות שנישאת לו עתה] למדינת הים, והעיד עד אחד⁽⁵⁾ על מיתת שניהם, ושוב באו אשתו וגיסו, דאהני הני נשואים — שנישאת לו אחות אשתו שהיא אשת גיסו — דקמיתסרא אשת גיסו אנסור [הועילו הנשואים שנישאת לו אשת גיסו באיסור, לאסור אותה על גיסו, שהרי שנינו: "תצא מזה ומזה" —

ואפילו הכי, אשת גיסו אסירא] אסורה על גיסו [מחמת נישואיה, ואילו אשתו — שהיא אחות אשתו השניה — שריא] מותרת לו] ואינה נאסרת מחמת נישואי אחותה.⁽⁶⁾

ולא אמרינן: מתוך שנאסרה אשת גיסו אנסור תיאסר אשתו עליו, כלומר: הואיל והועילו הנישואין שנישאת האשה לבעל אחותה כדי לפוסלה על בעלה שלה, הועילו הנישואין האלו להיות היא חשובה כאשתו

4. כתבו בתוספות בד"ה ואע"ג, שאי אפשר לפרש את דיוק הגמרא, משום שאם לא כן פשיטא שהיא מותרת לחזור לו, כי זה אינו, שצריך התנא להשמיענו שאין אשתו נאסרת בשכיבת אחותה, כדי שלא נלמד בקל וחומר מסוטה לבעלה, אלא דיוק הגמרא הוא משום דמשמע לגמרא דמיירי בנשואה מדברי רבי יוסי וכפי שביארו, ראה בדבריהם.

כתבו התוספות, אף שהגמרא מפרשת את המשנה בהלכו אשתו וגיסו למדינת הים, מכל מקום מה ששנינו בהמשך המשנה: ואם מתה ראשונה [היא אשתו] מותר בשניה [הנישאת לו באיסור], לא מיירי בהלכו אשתו וגיסו למדינת הים, שהרי אשת גיסו נאסרה על הבעל וכמו ששנינו "תצא מזה ומזה", ואם כן אסור הוא בה.

5. ברש"י מפורש שבא עד אחד בלבד על מיתת שניהם, ועל פיו של עד אחד בלבד המספר שמתה אשתו הותר באחותה; אבל בתוספות כתבו: ומיירי באמרו לו שני עדים שמתה אשתו ועד אחד על גיסו, אבל בעד אחד על מיתת אשתו אין יכול לישא אחותה, וכמפורש בגמרא לעיל צד א, אי נמי בדאיכא תרי על מיתת גיסו. והמהרש"א בפירוש שני כתב לפרש דברי רש"י, דבאמת אינו נאמן העד ובאיסור נשאה, וראה בערוך לנר שהוכיח מהמשך הגמרא דבאיסורא לא קמיירי, ראה שם.

6. ביאר בנמוקי יוסף: דאזיל אשתו וגיסו, כמו יצחק ועמרם שאינם אחים נשאו שתי אחיות,

של בעל אחותה, ולאסור את אחותה [שהיא
אשתו הראשונה] עליו מדין אחות אשה.⁽⁷⁾

עוד מפרשת הגמרא:⁽⁸⁾

לימא מתניתין דלא כרבי עקיבא:

דאי רבי עקיבא, הרי היה לנו לאסור לבעול

אחות אשתו להחזיר את אשתו, כי מאחר
שלפי דעת רבי עקיבא צריך הוא לתת גט
לאחות אשתו שנשאה, וכפי שיתבאר, אם כן
הויא לה — אשתו הראשונה — **אחות**
גרושתו ואסורה מדרבנן.⁽⁹⁾

דתניא: כל עריות שאמרו — אם נישאו לו
בטעות אין צריכות הימנו גט, חוץ מאשת

ואשתו של יצחק הלכה למדינת הים יחד עם
עמרם בעל אחותה, ובאו ואמרו ליצחק שמתה
אשתו ולאשת עמרם שמת עמרם, ונשא יצחק
את אשת עמרם שהיתה אחות אשתו, דכיון
שמתה אחותה הרי היא מותרת לו, ואחר כך באו
אשתו ועמרם גיסו, ואשת עמרם שנישאת ליצחק
בשוגג הרי היא אסורה לעמרם וצריכה גט ממנו,
ואינה צריכה גט מיצחק אף שהוא זה שנשא
אשת איש שהלך בעלה למדינת הים, הואיל ולא
שייך כאן גזירת "שמא יאמרו גירש זה ונשא
זה", כי אי אפשר שישא יצחק את אחות אשתו
על ידי גירושין שהרי אסורה היא עליו בכרת,
וידעו כולם שמחמת טעות היא שנישאת לו.

7. נתבאר על פי לשון רש"י בדף צה ב ד"ה אלא
כי היכי דאשת גיסו אסורה אשתו נמי אסורה,
שכתב וז"ל: הואיל ואהנו הני נישואין לפוסלה
על בעלה, אהנו נמי להיות חשובה כאשתו,
ולאסור את אחותה עליו משום אחות אשה,
וראה עוד שם בד"ה וקא"ל.

ולפי פשוטו דברי רש"י אינם מובנים בסברא,
שהרי איסור אשת גיסו על גיסו אינו מפני
ה"נשואין" שנישאה לאחר אלא מפני הזנות,
ואילו לענין איסור אחות אשה אין זנות עם
אחותה אוסרת אלא "נשואין" עם אחותה, ואין
לומר מגו מזנות לנישואין.

ואולם המהרש"א לקמן צה ב על רש"י שם
ד"ה וקא"ל, מפרש את דברי רש"י שעיקר הטעם
תלוי במה שהיא צריכה גט מן השני, וכמו

ששינו "וצריכה גט מזה ומזה", ומשום הגט
שהיא צריכה [מחמת שמא יאמרו גירש זה ונשא
זה ונמצאת אשת איש יוצאת בלא גט, מהרש"א
שם], אנו מחשיבים אותה כנשואה לו, ונאסרת
עליו אשתו משום אחות אשתו; וגדר הדברים
הוא, על פי המבואר לעיל [צא א], שכשהצריכו
חכמים גט מן השני הגדירו חז"ל את תקנתם
שתהא חשובה כאילו נשואה היא לשני, וכלשון
הגמרא שם "ככוונת איש באשה", [ואף מדברי
התוספות צה ב ד"ה וקאמר נראה שעיקר הטעם
הוא משום הגט, ראה שם].

וראה בריטב"א שביאר אף הוא את הענין
משום הגט, אלא שלא ביאר כמהרש"א שאנו
דנים על הגט שהיא נזקקת לו משום שמא יאמרו
גירש זה ונשא זה ונמצאת אשת איש יוצאת בלא
גט, שהרי אם מטעם זה אין היא צריכה גט כלל
כשנישאת לבעל אחותה, כי אין לומר גירש זה
ונשא זה שהרי אסורה היא לו כל זמן שאשתו
חיה וגם אין קדושין תופסין לו בה, ועל כן ביאר
את הענין באופן אחר, ראה בדבריו שם.

8. בדברי הראשונים יש שיטות אם "לימא
מתניתין דלא כרבי עקיבא" הוא המשך למה
שאמרה הגמרא "ואע"ג דאזיל וכו'", או שהוא
דבר בפני עצמו, וכתב בערוך לנר שמדברי רש"י
נראה שהוא דבר העומד בפני עצמו, ועל דרך זה
נתבאר בפנים.

9. ביאור הענין הוא, על פי המבואר לעיל

איש שנישאת על פי בית דין וכמו ששנינו במשנה הראשונה: וצריכה גט מזה ומזה.

ורבי עקיבא מוסיף: אף אשת אח [שאין לו בנים] ואחות אשה.

ומניחה הגמרא שכך אמר רבי עקיבא: אם אמרו לו: מת אחיו וייבם את אשתו, או שאמרו לו: מתה אשתך ונשא את אחותה, ובאו אחיו ואשתו, הרי אלו הנשים צריכות הימנו גט.⁽¹⁰⁾

וכיון דאמר רבי עקיבא: בעיא גט, ממילא איתפרא עליה אשתו, כיון דהויא לה אחות גרושתו.⁽¹¹⁾

ודחינן: לעולם משנתנו רבי עקיבא היא, ולא אמר רבי עקיבא שהיא צריכה גט אם היתה אשתו "נשואה לו" וכבמשנתנו, שהרי:

ולאו איתמר עלה: אמר רב גידל אמר רב חייא בר יוסף אמר רב:

האי "אשת אח" — שאמר רבי עקיבא שהיא צריכה גט מהאח שנשאה בטעות — חיבי דמי?

בגון "שקידש" תחילה אחיו את האשה ועדיין לא נשאה, וחלך אחיו למדינת הים, ושמע הוא שמת אחיו, ועמד ונשא [ייבם] את אשתו.⁽¹²⁾

וסובר רבי עקיבא, כי מאחר שלא נשא אחיו את אשתו אלא קידש, הרי זו צריכה גט, כיון דאמר אינשי [יאמרו הבריות] כשיראו שחזר אחיו בעלה הראשון: ודאי משום כך הוא שנשאה אחיו, כי הך קמא — תנאה הוה ליה בקדושין [אשתו של האח תנאי היה

הימנו גט אפילו לרבנן, שהרי נשא את אשת גיסו שהתברר כי היא אשת איש ובאשת איש הנישאת על פי בית דין אפילו רבנן מודים שהיא צריכה גט, ואם כן תיאסר אשתו עליו מדין אחות גרושתו לכולי עלמא??

אין זו קושיא, כי הואיל וגם אחות אשתו היא, שוב אינה צריכה הימנו גט כלל לשיטת רבנן, כי הטעם שהצריכה גט הוא משום "שמא יאמרו גירש זה ונשא זה" אבל זו שהיא אחות אשתו הרי אי אפשר שנשאה משום שגיסו גירש את אשתו כי עדיין אסורה היא עליו מדין אחות אשה, ונמצא שאינה צריכה גט כלל לפי רבנן [נתבאר עפ"י תוספות בד"ה אשת, ונמוקי יוסף שבערה לעיל].

12. כתב החזון איש [אהע"ז קיח ז], שמדברי רבי עקיבא יש לפשוט ספק הגמרא לעיל [צג ב] אם עד אחד נאמן ביבמה להתיר ליבמה, וראה שם מה שכתב בזה.

בגמרא צא א, שבאשת איש הנישאת על פי בית דין שהצריכה חכמים גט, עשאוה חכמים כאילו נתקדשה לו וכלשון הגמרא: "ככוונת איש באשה", וכיון שכן אסורה אף אחותה עליו, שהרי ממילא אחותה כאחות אשתו היא.

10. כתב רש"י: לפי סברת הגמרא עכשיו בהבנת הדברים — אין אנו יודעים טעמו של דבר. שהרי כאן אין לומר כמו באשת איש שנישאת על פי בית דין שהיא צריכה גט משום שמא יאמרו שלא נשאה משום ששמע שמת בעלה, אלא גירש אותה בעלה ונשאה זה, כי אין שייך לומר כן לא באשת אח שהיא אסורה לו על ידי גירושין ולא באחות אשה שאף היא אסורה לו על ידי גירושין; וראה בערוך לנר שנתן טעם בדבר.

11. ואם תאמר: והרי פירשנו את משנתנו אפילו כשהלכו אשתו וגיסו למדינת הים שהיא צריכה

בקדושה] שלא נתקיים, והאי, שפיר נסיב
[וזה שנשאה כדין נשאה].

כי מאחר שלא נתקיים התנאי אין זו "אשת
אח", ונמצא שאם יוציא בלא גט יאמרו
האנשים: אשת איש יוצאה בלא גט.

והאי אחות אשה נמי היכי דמי?

כגון "שקידש" את אשה ולא נשאה והלכה
אשתו למדינת הים, ושמע שמתה, עמד
ונשא את אחותה, ולפיכך צריכה היא גט
ממנו כיון דאמרי אינשי כשיראו שחזרה
אשתו: ודאי הך קמייתא תנאי הוה לה
בקדושה שלא נתקיים והא [וזה שנשא את
אחותה] **שפיר נסיב, ואם תצא בלא גט**
יאמרו: אשת איש יוצאה בלא גט.

אלא בנשואין [כשנשא אחיו את אשתו, או
כשנשא הוא את אשתו ואחר כך נשא את
אשת אחיו או אחות אשתו] **מי איכא למימר**
תנאה הוה ליה בנשואין?!

כלומר: וכי יש לחוש שמה יאמרו האנשים
שתנאי היה בנשואין ראשונים, ונישואין
האחרונים בהיתר היו וצריכה גט?!

והרי כולם יודעים שאין אדם עושה בעילתו
בעילת זנות, וכשכועל, מבטל הוא את
התנאי, ועושה על כל הצדדים. ואם כן, ידעו

כולם שלא נישאו אלו עכשיו אלא משום
שהיה סבור שמותרות הן לו, מפני שמת
אחיו או אשתו, ולכן, אין להצריכה גט
אפילו לרבי עקיבא.

ומתבאר משנתנו, העוסקת במי שהלכה
אשתו הנשואה למדינת הים — אפילו כרבי
עקיבא.

אמר ליה רב אשי לרב כהנא:

אי רבי עקיבא היא משנתנו, ליתני נמי
חמותו?!

כשם שהשמיענו משנתנו במי ששמע
שמתה אשתו, ובא בשוגג על אחות אשתו,
שאין אשתו נאסרת עליו, כך היה לו לתנא
דמשנתנו להשמיענו שהנשוא אשה, ושמע
שמתה, ובא על אמה, ושוב חזרה אשתו —
שאין אשתו נאסרת עליו מחמת שנשא את
חמותו, אף שהיה לנו ללמוד מקל וחומר
מסוטה, שתיאסר אשתו עליו? (13)

דהא שמעינן ליה לרבי עקיבא דאמר:
חמותו לאחר מיתה לאו בשרפה ומותרת
היא, ונמצא שכאשר שמע כי מתה אשתו
בהיתר נשא את אמה, ובאופן זה היה לו
לתנא להש מיענו שאין אשתו נאסרת
עליו. (14)

התנא שאם בא על אמה במזיד, אין אשתו
נאסרת עליו מקל וחומר מסוטה לבעלה, וכי
מוכרחים אנו לצייר ענין זה דוקא במי ששמע
שמתה אשתו ונשא את אמה בהיתר וכרבי
עקיבא, הרי אפשר להשמיענו דין זה גם בבא
באיסור על חמותו ובלא שהעידו לו שהיא
מותרת?!

ומדברי הערוך לנר ד"ה ברש"י נראה,

13. ויש לפרש עוד את כוונת הגמרא, שלא נאמר
כי אף בלא קל וחומר מסוטה הבא על חמותו
הרי היא נאסרת עליו מכח הכתוב "באש ישרפו
אותו ואתהו", וכמבואר בהמשך הסוגיא, שיש
תנאים הלומדים מפסוק זה לאסור את אשתו אם
בא על חמותו.

14. ואם תאמר: לרבנן נמי תיקשי, שישמיענו

דתניא בברייתא, דסבירא ליה לרבי עקיבא "חמותו לאחר מיתת בתה" מותרת:

כתיב: "ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה [ואחר כך יבוא על אמה] זמה היא, באש ישרפו אותו ואתהן". ומשמעותו הפשוטה של הכתוב הוא, שהנושא אשה ובא על אמה נתחייבו שריפה הבעל, האשה והחמות, שהרי הכתוב אומר "אותו ואתהן", וזו ודאי אי אפשר שיאמר הכתוב לשרוף את האשה בשביל שבא בעלה על אמה, כי "עניה זו, מה חטאה"?!

ונחלקו בפירוש הכתוב רבי ישמעאל ורבי עקיבא:

"באש ישרפו אותו ואתהן" — אותו [את הבעל] ואת אחת מהן שנישאת לו באחרונה. ואף שהכתוב אומר "את שתיהן", אין הכוונה אלא לאחת מהן, שכן בלשון יווני קורין לאחת "הינא". והרי זה כאילו אמר הכתוב "ואת אחת מהן". ובודאי הכוונה לזו שנשא באחרונה, **דברי רבי ישמעאל**.

רבי עקיבא אומר: "אותו, ואת שתיהן".

ונחלקו בביאור מחלוקתם ובביאור דברי רבי עקיבא, אביי ורבה במסכת סנהדרין, וכולם מודים שאין הכוונה בדברי רבי עקיבא שיהרגו את האשה שלא חטאה.

אביי אמר: "את שתיהן" שאמר רבי עקיבא, היינו את חמותו ואת אם חמותו.

כלומר, אם בא על חמותו ועל אם חמותו, הרי שתיהן בשריפה. ולא נחלק בדבר רבי ישמעאל, כי אף הוא מודה בעיקר הדין.

אלא, שלדעת רבי ישמעאל נלמדת "אם חמותו" מדרשה אחרת, המתבארת בגמרא סנהדרין עו ב.

ונמצא לדעת אביי, שלא נחלקו רבי ישמעאל ורבי עקיבא בדין, אלא בפירושו של הכתוב. ו"משמעות דורשין איכא ביניהו".

רבה אמר בהכי פליגי:

רבי ישמעאל סבר, אפילו בא על חמותו לאחר מיתת בתה, שהיא היחידה הקיימת [מבין שתי הנשים "אשה ובתה"], הרי הוא והיא חייבים שריפה. לפי שכן אמר הכתוב "אותו, ואת אחת מהן". דהיינו אפילו אחת מהן בלבד היא שקיימת הרי הם חייבים שריפה.

רבי עקיבא סבר: לא חייב הכתוב שריפה את החמות, אלא אם בשעת ביאה היתה קיימת בתה, שהיא אשתו של הבעל, ולפיכך אמר הכתוב "אותו ואת שתיהן".

ועתה תיקשי על משנתנו, אם רבי עקיבא היא — מדוע לא שנה "חמותו"?

ובשלמא לאביי, דאמר רק "משמעות דורשין איכא ביניהו", דרבי ישמעאל סבר: חדא [מן הנשים האשה ואמה] כתיב בתורה שישרפוה, ורבי עקיבא סבר: תרתי כתיב [שתי נשים כתיב בתורה שישרפו], והיינו, את חמותו ואת אם חמותו —

הרי שפיר אפשר להעמיד את משנתנו כרבי עקיבא, כי לא שמענו לו לרבי עקיבא שיתיר את החמות לאחר מיתת האשה הבת.

בה: באו ואמרו לה מתה אשתך ונשא את אחותה מותרת לחזור לו, ומקשינן:

ותאסר אשתו הראשונה **בשכיבה דאחותה**, **מירי דהרה אאשה שהלך בעלה למדינת הים?**

כמו באשה שהלך בעלה למדינת הים, והלכה ונישאת לאחר, הרי היא נאסרת על בעלה הראשון משום שכיבתו של האחרון, על אף ששוגגת היא, כך יש לנו לומר שאם הלכה אשתו למדינת הים ובא על אחותה, שתיאסר אשתו הראשונה עליו משום שכיבתו עם האחרונה! (16)

ומשנינן: **לא דמי**, כי:

אשתו, דאם זינתה **במזיד אסירא** על בעלה **מדאורייתא**, הרי כשזינתה **בשוגג**, וכגון ששמעה על מיתת בעלה, שמעיקר הדין אינה נאסרת כיון שהיא אנוסה — **גזרו בה רבנן**. (17)

אבל **אחות אשה**, שאם בא עליה הבעל צד-א **במזיד**, **לא אסירא** עליו אשתו **מדאורייתא** — **בשוגג לא גזרו בה רבנן**.

אלא לרבא, דאמר, **חייב חמותו לאחר מיתה** של בתה, **איבא בינייהו**, בין רבי ישמעאל לרבי עקיבא, ולדעת רבי עקיבא אין חייב על החמות אם מתה אשתו בשעת ביאה.

אם כן תיקשי: אם לפי רבי עקיבא היא משנתנו, **ליתני נמי** — במשנתנו — **חמותו?**

אמר ליה רב כהנא לרב אשי: **נחי דמיעטה קרא משריפה, מאיסורא — מי מיעטה קרא?**

כלומר: אף לרבי עקיבא אליבא דרבא, לא מיעט הכתוב אלא את שריפת החמות ואת הבעול, אם לא היתה בתה קיימת בשעת ביאה. אבל מכל מקום אסורה החמות אף לאחר מיתת בתה ממקרא אחר, שנאמר: "ארור שוכב עם חותנתו", שבו לא מיעט הכתוב חמותו לאחר מיתה. (15)

והואיל ומכל מקום אסורה החמות אף לאחר מיתת בתה, שוב לא יתכן דין משנתנו אלא באחות אשה, ולא בחמות, ושפיר יש לומר שמשנתנו — רבי עקיבא היא.

וכאן שבה הגמרא לעיקר משנתנו, ששנינו

שמיהרה להנשא לבעל אחר, והוא הדין שיש לנו לומר לבעל שמיהר לקחת אשה אחרת האסורה לו, שיצא קרח מכאן ומכאן ויפסיד אף את אשתו הראשונה.

17. עיקר תירוץ הגמרא הוא, שאין זה קנס בעלמא שתצא מזה ומזה, אלא שקנסו חכמים לעשותה כסוטה האסורה על בעלה, אבל באחות אשה שאין איסור במזיד, אי אפשר לאסור את אשתו הראשונה עליו מחמת שנשא את אחותה.

15. נתבאר על פי רש"י בסנהדרין עו ב ד"ה ר"ע; אבל בתוספות כאן פירשו: מאיסורא מי מיעט רחמנא, כלומר מלאו וזכרת לא מיעטה אלא משריפה; וראה בתוספות ישנים ובריתב"א שהביאו כפירוש זה בשם רש"י.

16. ביאור קושיית הגמרא היא, דקסלקא דעתין כי מה שאמרו באשה שהלך בעלה למדינת הים שתצא מזה ומזה, אין זה משום שעשאוה כסוטה הנאסרת על בעלה, אלא קנס הוא שקנסו חכמים שתפסיד האשה אף את בעלה הראשון כיון

ומבארת הגמרא: **ומנלן דלא אסירא** אשתו עליו כשבא על אחותה?

דתינא: כתיב בפרשת סוטה הנאסרת על בעלה "ושכב איש אותה שכבת זרע".

מלמד הכתוב באומר "אותה":

אותה בלבד **שכיבתה אוסרתה**. שאם שכב איש אחר את אשתו מרצונה הרי היא נאסרת על בעלה.

ואין שכיבת אחותה עם בעלה אוסרתה את האשה, עליו. (1)

ולכך הוצרך הכתוב להשיענו זאת, מפני **שיכול** הייתי לומר ששכיבת אחותה של אשתו תאסור את אשתו עליו, מדין קל וחומר:

כי **והלא דין הוא** שתאסור:

ומה במקום שבא אדם על אשה האסורה לו באיסור קל, דהיינו, איסור אשת איש, שהוא

קל בכך שיש לו היתר על ידי גט — **נאסר האוסר** בביאתו בה.

דהיינו, הבעל, שהוא ה"אוסר" את אשתו לאחרים — הרי הוא נאסר באשתו לאחר שזינתה.

מקום שבא אדם על אשה האסורה לו איסור חמור, כגון מי שבא על אחות אשתו, שהוא איסור חמור, שאין לו היתר בגט, אלא רק על ידי מיתת אחותה —

אינו דין שנאסר האוסר!

שתאסר אשתו, האוסרת עליו את אחותה. (2)

אמר רבי יהודה: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל, במי שבא על חמותו, שפוסל את אשתו עליו. ולקמן מתבאר בגמרא מקור מן הכתוב לזה.

על מה נחלקו — בית שמאי ובית הלל — **בבא על אחות אשתו**, האם אשתו נאסרת עליו:

היא לבעלה, ניכר טפי מעשה הזימה והתחלפות האנשים באשה אחת. ולכן אסרה התורה את האשה לחזור עוד אל בעלה אחרי הזנות.

ולפיכך היה מקום לומר שאף הבא על אחות אשתו יהא אסור לשוב עוד אל אשתו, מפני שניכרת השתמשות איש אחד באשה ואחותה.

ואולם, העיר החזון איש שם, אם זה הוא הטעם, אם כן, לפי דברי המהרי"ק, שכתב בעיקר טעם איסור האשה על בעלה שהוא מפני מעילה שמעלה באישה, וכלשון הכתוב "ומעלה בו מעל, ותמעול מעל באישה", לא שייך ללמוד מאיסור סוטה לבעלה שיהא הבעל אסור באשתו מפני שכיבת אחותה.

1. ראה בנמוקי יוסף [ובחדושי אנשי שם], אם עיקר הלימוד בא למעט את הבא בשוגג על אחות אשתו וכנידון משנתנו, או על הבא עליה במזיד.

2. החזון איש [אה"ע"ז סימן קלב ה'] הוכיח מסוגיא זו, שאין טעם איסור סוטה לבעלה משום קנס, ואף לא משום שאין זה כבוד בעלה להיות עם אשה שנטמאה תחתיו, שהרי כל זה אין שייך באחות אשה, שתיאסר אשתו עליו משום שכיבתו עם אחותה.

אלא ודאי, שטעם האיסור הוא משום שריחקה התורה שתהא האשה משמשת אישות לבעלה ולזולתו. והלכך כשעברה וזינתה, וחוזרת

שבית שמאי אומרים: פוסל את אשתו מקל וחומר דסוטה.⁽³⁾

ובית הלל אומרים: לא פוסל.

אמר, חלק רבי יוסי על רבי יהודה, ואמר:

לא נחלקו בית שמאי ובית הלל בבא על אחות אשתו — שלא פוסל את אשתו.

על מה נחלקו — בית שמאי ובית הלל — בבא על חמותו אם אוסר את אשתו עליו:

שבית שמאי אומרים: פוסל, וכפי שהגמרא מבארת בהמשך מן הכתוב.

ובית הלל אומרים: לא פוסל.

ומפרש רבי יוסי את טעמו, למה לא נחלקו באחות אשה, ולדעת כולם אשתו לא נאסרת בו על ידי ביאת אחותה:

לפי שבתתחלה, קודם שקידש את אשתו, הוא מותר בכל הנשים שבעולם, ואף היא אשתו מותרת בכל האנשים שבעולם.

אבל משעה שקידשה לאשתו, הוא אוסרה

[אוסר את אשתו] לכל האנשים שבעולם, ואף היא אוסרתו בקרובותיה.

והרי מרובה איסור שאסרה הבעל לאשתו מאיסור שאסרתהו אשתו —

שהוא אסרה לאשתו בכל אנשים שבעולם, והיא לא אסרתהו אלא בקרובותיה.

וכיון שכן, הלא דין הוא שלא תיאסר אשתו אם בא על אחות אשתו בשוגג:

ומה הוא, שאסרה לאשתו בכל אנשים שבעולם, בכל זאת —

כאשר שוגגה אשתו במי שאסור לה, כגון שנישאת לאדם אחר על פי שני עדי שקר שהעידו שמת בעלה — היא אינה נאסרת במותר לה, בבעלה.

שהרי אמרה תורה שרק אם "והיא לא נתפשה", שזינתה ברצון, רק אז תהא אסורה על בעלה. הא אם "נתפשה", שנבעלה באונס, הרי היא מותרת.

אם כן, קל וחומר הוא —

וראה ברש"ש כתובות ט א, שכתב להוכיח ממה שסוטה אינה אסורה על הבעל כשאנסה, אף שבסברא כל שכן שתיאסר עליו, דהטעם הוא משום שאין היא אסורה על הבעל אלא אם כן אסורה היא על הבעל, וכמו שפירשו דבריו, דהיינו משום שעיקר האיסור על הבעל הוא מפני שאסרה על הבעל.

ולפי דברי הרש"ש [וכן כתב ה"אור שמח" בתשובה], אין מקום לדברי ה"ערוך לנר", כי מאחר שלא נאסרה על הבעל, אי אפשר שיאסר הוא על אחות האשה מדין "בועל".

3. נסתפק הקרן אורה [בד"ה ויש] לדעת בית שמאי, האם ילפינן נמי בקל וחומר שיהא הבעל אסור באחות אשתו שבא עליה באיסור, וכשם שאסרה התורה את הסוטה על הבעל, ונפקא מינה באיסור זה שתהא אסורה עליו אפילו לאחר מיתת אשתו, שכבר אין היא אסורה מדין אחות אשה.

ובערוך לנר דן בזה אפילו לפי מה דקיימא לן שאינה נאסרת אשתו עליו ממיעוט ד"אותה", דמכל מקום תיאסר האחות עליו לעולם, הואיל ואין זה בכלל מיעוט הכתוב מ"אותה", ראה היטב את דבריו בד"ה למזיד.

היא, אשתו, שלא אסרתהו לבעלה אלא בקרובותיה —

שכאשר שגג בעלה באסור לו, ובא על אחותה —

אינו דין שלא נאסר על ידי זה כמותה לו, באשתו.

ו"זה הדין" הוא לימוד לשונג בלבד.

שהרי מקל וחומר זה, יש לך ללמוד שאם שגג באחות אשתו, אין אשתו נאסרת עליו. (4)

אבל למזיד, אם בא על אחות אשתו במזיד — מניין שאין אשתו נאסרת עליו? —

תלמוד לומר בפרשת סוטה: "ושכב איש אותה שכבת זרע".

מלמד הכתוב, כי רק השכיבה ששכב איש זר "אותה", היא בלבד אוסרת אותה —

שכיבתה — אוסרתה לאשה על בעלה.

ואין שכיבת אחותה — אוסרתה לאשה על בעלה.

אמר רבי אמי אמר ריש לקיש: מאי טעמא דרבי יהודה, הסובר שהבא על חמותו, אשתו נאסרת עליו, אף שאם בא על אחות אשתו אין נאסרת אשתו עליו?

משום דכתיב גבי בא על חמותו "באש" ישרפו אותו ואתהן".

ומשמעות הכתוב היא שתישרף אף אשתו.

וכי כל הבית כולו בשריפה?

וכי אמרה התורה לשרוף את כל הבית, צדיק כרשע? ומה פשעה אשתו אם הוא בא על אמה?!

אלא אם אינו ענין לשריפה, תנחו ענין לאיסורא, ללמד שאשתו נאסרת עליו בכיאתה על אמה. (5)

אמר רב יהודה אמר שמואל: אין חלכה כרבי יהודה שהבא על חמותו נאסרה אשתו עליו.

החזא דעבד איסורא בחמתיה [מעשה היה ובא אדם באיסור על חמותו] —

אתייה רב יהודה, נגדיה [הביאו רב יהודה לבית הדין והלקהו]. (6)

ואילו בערוך לנר כתב להוכיח, שאכן רבי עקיבא חולק על דרשה זו, שאם לא כן מניין לגמרא להקשות לעיל "אי רבי עקיבא היא ליתני חמותו", והרי יתכן שרבי עקיבא סבירא ליה כרבי יהודה שאכן ביאתו על החמות אוסרת את אשתו, אלא ודאי פשיטא לגמרא שהיות ורבי עקיבא מפרש את הפסוק באופן אחר, בהכרח שחולק הוא על רבי יהודה, וראה עוד שם.

6. אין מלקות אלו כדין מלקות על לאו, אלא משום שבית דין מכין ועונשין כשהשעה צריכה

4. ראה מה שתמהו על זה התוספות, ואת ביאור דבריהם ראה במהרש"א.

5. כתב בקרן אורה, שאין סתירה בין דרשה זו לדברי רבי עקיבא ורבי ישמעאל לעיל, המפרשים את הפסוק באופן אחר, כי תרתי שמעת מינה, האחד, לפי פשטא דקרא הרי משמע שאף האשה בכלל, ובהכרח שלענין איסורא ריבתה אותה התורה, והשני, הואיל והכתוב כלל את האשה לענין שריפה, בהכרח לפרש כדברי רבי ישמעאל ורבי עקיבא.

אמר ליה רב יהודה לאותו אדם: **אי לאו דאמר שמואל "אין חלכה כרבי יהודה" אפרייתה לאשתך עלך איסורא דעלם** [אם לא שפסק שמואל דלא כרבי יהודה, הייתי אוסר את אשתך עליך איסור עולם].⁽⁷⁾

ועתה חוזרת הגמרא לבאר את מה ששינינו בברייתא לעיל:

"אותה", אותה שכיבתה אוסרתה, ואין שכיבת אחותה אוסרתה. שיכול, והלא דין הוא: ומה במקום שבא על איסור קל נאסר האוסר, מקום שבא על איסור חמור, אינו דין שנאסר האוסר:

והוינן בה: **מאי, מהו האיסור הקל**, שאם עבר עליו, ובא עליה, הרי זה שאוסרו בה, נאסר. ואנו למדים הימנו בקל וחומר למי שעבר על איסור חמור של אחות אשה, שתהיה מי שאסרתו באותה אשה נאסרת אף היא?

אמר רב חסדא: האיסור הקל הוא — הבא על מחזיר גרושתו משנשאת, וכדעת רבי יוסי בן כיפר, הסובר שאין חייבים עליה אלא אם כן נישאת ונבעלה לאחר⁽⁸⁾ — שהיא אסורה עליו בלאו.

וכך אנו למדים בקל וחומר:

הרי אם **בא עליה** על הגרושה **האי** [אדם אחר], הוא **אסרה עליה** [עליו], על הראשון שגירשה.

כי משנישאת ונבעלה לאחר, נאסר על הראשון להחזיר גרושתו, ונמצא כי השני שנשאה ובא עליה, הוא זה ש"אוסר" את האשה על הראשון שגירשה.

ואם אחר שגירשה אף השני, חזר ונשאה **ובא עליה אידך** [הבעל הראשון], ועבר על איסור מחזיר גרושתו — **אסרה עליה דהאי** [על הבעל השני], כי עכשיו נעשית היא אסורה לגבי הבעל שני באיסור מחזיר גרושתו משנישאת.

ומוכח מכאן, שאם עבר הנאסר [הבעל הראשון] על איסור קל של מחזיר גרושתו, שאינו אלא בלאו, נאסר בכך האוסר [הבעל השני] באשה.

וקל וחומר אם עבר על איסור אחות אשה, שהוא איסור חמור, ובא עליה, שתיאסר האוסרת [היא אשתו].⁽⁹⁾

לכך, וכמבואר לעיל צ ב.

את קרובותיה, ואפילו אם כנס באיסור לא יוציא.

8. נתבאר על פי הריטב"א ו"ק"רן אורה". וביאר הריטב"א, כי אף שנתבאר לעיל [יא ב] שלרבי יוסי בן כיפר יש איסור בנישואין אף בלי ביאה, ואילו כאן מבואר שהאיסור הוא דוקא אם בא עליה, זו אינה קושיא. כיון שאותו איסור משעת הנישואין אינו אלא מדרבנן, ואנו למדים בק"ו מן הדין שהוא מדאורייתא, והוא הרי תלוי בביאה.

9. יש לעיין, הרי גם אם יבוא עליה אדם אחר, לאחר שגירש השני אותה, והיא מותרת לאותו

7. הקשו הראשונים, והרי לקמן ריש פרק נושאים מבואר שהבא על אשה במזיד אסור לו לישא את קרובותיה מדרבנן, שמא יבוא על אותה אשה אף לאחר שנשא את קרובותיה, וכיון שכן היה לו לרבי יהודה לאסור את אשתו עליו מדרבנן מאחר שבא על חמותו במזיד ויש לחוש שמא יבוא עליה עוד.

וביארנו הראשונים, שלא אמרו חכמים להוציא את אשתו מחשש זה, אלא שלכתחילה לא ישא

ופורכת הגמרא את הקל וחומר הזה:

מה למחזיר גרושתו משנישאת, דין הוא שגם האוסר יהא נאסר, משום:

שכן נטמא אותו חנוף [היא הגרושה], שאנו אוסרים על האוסר.

תאמר באחות אשה, שאתה בא לאסור את האשה שלא נטמאה כלל, אלא אחותה היא זו שנטמאה.

ועוד, הרי איסור מחזיר גרושתו, אף כי קל הוא מאיסור אחות אשה, שזה בלאו וזה בכרת, מכל מקום הרי יש באיסור מחזיר גרושתו חומרא אחרת:

ואיסורה של הגרושה למגרש לאחר שנישאת הוא **איסור עולם**, שאין לו היתר, תאמר באיסור אחות אשה, שיש לו היתר לאחר מיתת אשתו.⁽¹⁰⁾

אלא מכח קושיא זו **אמר ריש לקיש** לפרש את ה"איסור קל" באופן אחר:

"איסור קל" שאנו לומדים ממנו שאם עבר עליו הנאסר ובא על האשה הנאסרת, הרי זה שאסרו בה אף הוא נאסר, היינו איסור **יבמה**, וכדמפרש ואזיל.

ומפרשת הגמרא מאיזו ביאת איסור ביבמה אנו למדים:

למאן, כלומר למי נבעלה היבמה באיסור ונאסרה על אוסרה?

אילימא שמא תאמר שנבעלה יבמה — הזקוקה ליבום או חליצה — **לאחר** [לאדם זר], והוא איסור קל שאינו אלא לאו בעלמא, וכך אנו למדים:

ומה העובר על איסור יבמה לשוק ובא עליה — הדין הוא שנאסר היבם האוסר את האשה על אותו אחר, **וכדרב המנונא: דאמר רב המנונא: שומרת יבם שזינתה אסורה ליבמה**.

קל וחומר שאם עבר אדם ובא על אחות אשתו, שתהא אשתו — האוסרת את אחותה — נאסרת אף היא.

כך אי אפשר לפרש:

כי **מה ליבמה, שכן נטמא אותו חנוף** שאתה בא לאסור על היבם, דהיינו היבמה.

תאמר באחות אשה, שאתה בא לאסור את אשתו עליו אף שלא נטמאה.

אדם, היא נאסרת לבעל השני.

ואם כן, אף אם לא היתה האשה מעולם אשתו של ראשון, והיה עכשיו נושא אותה הראשון ובא עליה, היתה האשה נאסרת על השני מכח הנישואין והביאה של עכשיו.

ואילו באחות אשתו אנו דנים שתהא אשתו אסורה עליו בגלל שהוא עבר על איסור אחות אשה. וראה בקרן אורה ובחזון סימן קלב ה, ובהערה לקמן על קושיית הגמרא "ואיסורה

ברוב".

10. רש"י לא גרס כאן "ואיסורה ברוב"; והתוספות גרסוה, ופירושה: מה למחזיר גרושתו שכן איסורה ברוב, כלומר על ידי כל אדם יכול לבוא לידי איסור זה, שגרושתו נאסרה על ידי כל מי שישאנה, אבל אחות אשתו אפילו תיאסר אשתו משכיבת אחותה לא מיתסרא אשתו עליו במה שיבוא איניש דעלמא על אחותו.

ועוד, שהרי יש לאיסור יבמה לשוק חומרא על פני איסור אחות אשה:

ואיסורה של יבמה לשוק הוא **ברוב** העולם [כלומר לרוב העולם], תאמר באחות אשה שאין היא אסורה אלא לבעל אחותה.

אלא, מיבמה הנבעלת לאחין באיסור, היינו איסור הקל שאנו למדים הימנו, וכדמפרש ואזיל.

וכך אנו למדים: הרי אם **עבד בה מאמר האי**, אם עשה אחד האחים מאמר – קנין בכסף או בשטר שאינו קונה אלא מדרבנן – ביבמתו, ⁽¹¹⁾ הרי **אסרה עליה דחאי**, אסר הוא אותה על כל האחים באיסור קל של "אשת אח" מדרבנן.

נמצא, שהאח בעל המאמר הוא זה ה"אוסר" על שאר אחיו.

ואם **בא עליה אידך** [אחד משאר האחים],

וקנה אותה בקנין גמור מדאורייתא, הרי חזר האח הבעל **ואסרה עליה דחאי** [על האח עושה המאמר], היות והבעל קנה את האשה בביאה שהוא קנין מן התורה ביבמה, ונמצאת היבמה ביחס לכל האחים, כולל בעל המאמר, שהיא "אשת אח" מן התורה, ואסורה עליהם.

ומוכח, שהיות ועבר הבעל על איסור קל של אשת אח מדרבנן, שוב חזרה האשה ונאסרה על האוסר שהוא בעל המאמר.

וקל וחומר שנאמר כן אף באחות אשתו. ⁽¹²⁾

ומקשה הגמרא על הפירוש הזה בקל וחומר, שאם כן:

מאי איריא שבא עליה שני, למה אמרה הברייתא "שבא על איסור קל", שמשמעותו כי רק על ידי ביאה נאסר האוסר –

והרי באופן זה, שעשה אחד האחים מאמר,

ביאור דבריהם: כי במחזור גרושתו באופן שהביאה הגמרא, אין האיסור על האוסר [הבעל השני] בא כתוצאה מעבירתו של הראשון על איסור מחזור גרושתו, שנאסר בה מכח השני.

שהרי אף אם היתה נישאת לאדם אחר, שלא נאסרה עליו מכח השני, גם היה נאסר השני בגרושתו, מאחר שנישאה לאחר.

והרי ודאי אין אנו באים ללמוד שתיאסר אשתו עליו [כשבא על אחות אשתו], אלא משום שעבר הבעל על האיסור שאסרה אותו אשתו. על פי ה"קרא אורה".

11. נתבאר על פי רש"י; ואולם שיטת התוספות היא שסוגייתנו כמאן דאמר [לעיל כט א] שהמאמר קונה ביבמה דאורייתא, ולדבריהם ניחא, שהקל וחומר הוא מדין דאורייתא, ולכן אי

לאו "אותה" היינו לומדים באחות אשה לאסור את אשתו עליו מדאורייתא, וראה מה שכתב ב"קרא אורה"; וראה גם מה שכתב בקובץ הערות לבאר שיטת רש"י כיצד אנו לומדים קל וחומר מדרבנן לדאורייתא.

12. אין הנידון ביבמה לאחין דומה לנידון אחות אשה, כי ביבמה לאחין אין האיסור שנהיה על בעל המאמר בא כתוצאה ממה שהוא אסר את היבמה על האח הבעל, שהרי אף אם לא היה עושה בה מאמר כלל, והיה בא אחיו ובעלה הרי היא היתה נאסרת עליו וכשם שהיא נאסרת על שאר האחין שלא עשו בה מאמר, ואילו באחות אשה אנו באים לומר שהיות ועבר הבעל על איסור אחות אשה שאשתו "אוסרת" עליו, לכן נאסר הוא באשתו, וראה מה שכתבו בקרן

יֵאָסֶר הָאוֹסֶר [הוא בעל המאמר] **אפילו** אם **עבד בה** [עשה בה] אחד האחין **נמי מאמר** אחרי מאמרו של הראשון!

גם באופן זה יֵאָסֶר הָאוֹסֶר, היות וכשם שהיבמה קנויה לבעל המאמר הראשון מדרבנן, כך היא קנויה לבעל המאמר השני מדרבנן, ונאסרת ממילא על בעל המאמר הראשון, כדין "אשת אח" מדרבנן!?

ומיישבת הגמרא את הקל וחומר מיבמה שנאסרה על האחין על ידי מאמר:

הא, לא קשיא —

היות וברייטא זו — **כרבן גמליאל** היא, **דאמר: אין** מועיל **מאמר** של אח מן האחין **אחר** שכבר עשה **מאמר** אח אחר.

ונמצא, כי אם לא היה בא עליה אחד האחין — לא היתה נאסרת היבמה על האח הראשון שעשה מאמר.

ושבה הגמרא ומקשה על הקל וחומר:

אלא כך יש לנו להקשות:

למה אמרה הברייטא "שבא על איסור קל", והרי **אפילו** אם השני לא בא עליה אחר מאמרו של ראשון, **אלא שנתן לה גט, ואפילו חליץ לה**, גם באופן זה תיאסר היבמה על בעל המאמר, כי היות והמאמר לא הפקיע את הזיקה, מועיל גיטו של אחד האחים או חליצתו לאוסרה על כל האחים האחרים, כולל בעל המאמר.

אלא, אמר רבי יוחנן לפרש את מהותו של ה"איסור קל" שלמדנו בברייטא:

איסור קל — הוא איסור **סוטה** שקינא לה בעלה ונסתרה, וכדמפרש ואזיל.

ומבארת הגמרא על איזה איסור שבסוטה עבר מי שעבר וכתוצאה מכך נאסר בה זה שאסרה עליו:

סוטה — למאן? מי הוא זה שנבעלה הסוטה לו, ונאסרה על ידי זה למי שאסר את הסוטה עליו?

אילימא שמא תאמר כי הלימוד הוא מסוטה שנבעלה לבעל אחר קינוי וסתירה, שהוא אסור בה באיסור עשה עד שישקנה מי סוטה ותימצא טהורה, שכך אמרה תורה בפרשת סוטה "נטמאה", ודרשו מכאן שהיא טמאה לבעלה, שאסור הבעל באשתו הסוטה.

וכך אנו למדים: הרי הבעל הוא זה ש"אוסר" את הסוטה על הבעל. ואם עבר **ובא עליה הבעל**, הרי **אסרה עליה דבועל**, שהבועל אסור בסוטה שנסתרה עמו [ואפילו אם יגרשנה בעלה או ימות ושוב לא תהיה אשת איש].

נמצינו למדים: שאם עבר הבעל על איסור קל של "נטמאה", נאסר בכך הבעל "האוסר" באשה, וכך יש לנו לומר באחות אשה.

כך אי אפשר לומר:

כי **מאי איריא "בא עליה"** בעלה? שמשמע כי רק משעבר ובא עליה הבעל אז נאסרה הסוטה על הבעל האוסר.

והרי איסור "סוטה" לבעל ובועל הוא **אפילו**

אם לא בא עליה בעלה, אלא נתן לה הבעל גט, וכבר אינה אשת איש, הרי היא אסורה לבעול, כי משעת סתירה נאסרה עליו.

שהרי אמרה תורה בסוטה שנסתרה שתי פעמים "נטמאה", ופירשו חכמים, שהאחד בא לאוסרה לבעול אחר קינוי וסתירה, והאחד בא לאוסרה לבעול —

ואפילו אם רק אמר הבעל אין אני משקה אותה מי סוטה, כבר נאסרה הסוטה לבעול! (13)

אלא, הלימוד הוא מסוטה שנבעלה לבעול.

היינו, מאשת איש שסטתה ונבעלה לבעול זר, אנו למדים משם שנאסר האוסר על ידי ביאה זו. שהרי הבעל הוא זה שאסר את אשתו על הבעול, ומשנבעלה לבעול הרי נאסרה על האוסר, הוא הבעל.

ותמהה הגמרא על פירוש זה:

וכי האי — אשת איש שנבעלה לבעול — איסור קל הוא?

והרי איסור חמור הוא, דהיינו איסור אשת איש, שהוא בחנק, וחמור אף מאיסור אחרות אשה שאינו אלא בכרת. והאיך נפרש כן את הברייתא המדברת במי שעבר על איסור קל שנאסר האוסר!?

אלא, אמר רבא: אכן האיסור הקל, ממנו צה-ב אנו למדים — הוא איסור אשת איש, שאם עבר אדם ובא עליה, הרי היא נאסרת על הבעל שאסרה על הבעול. ומאיסור זה אנו למדים למי שבא על איסור אחרות אשה שתיאסר אשתו עליו.

וכן כי אתא רבין [כאשר בא רבין] אמר רבי יוחנן: איסור קל שאמרו בברייתא הוא איסור אשת איש! (1)

ואמאי קרי לה לאיסור אשת איש —

בו ולהשקותה מי סוטה, ונמצאת הסוטה אסורה על הבעול לעולם.

ולפי דבריהם נחא מה היתה ההוה אמינא של הגמרא לתלות את האיסור לבעול בביאתו של הבעל, הואיל ואנו דנים על איסורה לבעול לעולם ואף השקאה שוב לא תועיל לו, ולזה לא די בעצם הסתירה, רק משעבר עמה בעלה עבירה.

נחלקו הראשונים בדין "אין הבעל מנוקה מעוון" שאין המים בודקין את אשתו, אם דין זה נאמר דוקא באם בא הבעל על האשה אחר שנסתרה, או שאף אם בא ביאה אסורה אחרת מימיו שוב אין המים בודקים את אשתו, וכשיטת הרמב"ם.

1. יש לעיין, הרי לכאורה אין הנידון דומה

13. א. השמועה נתבארה על פי פשוט לשונו של רש"י.

ואולם התוספות ביארו באופן אחר: אילמא בסוטה לבעול, כשבא עליה בעל, הרי היא אסורה לבעול לעולם, כי מעתה לא שייך בה השקאת מי סוטה להיטהר למי שחשוד כבועלה. שהרי כיון שאין הבעל מנוקה מעוון, שוב אין המים בודקים את אשתו, ונמצא שהבעול אסור בה לעולם.

מאי איריא בבא עליה אפילו נתן לה גט, אפילו נתן לה גט ויחזור ויקדשנה ויכניסנה לחופה, שוב אין הוא יכול להשקותה על הסתירה הקודמת, ונמצא שהבעול אסור בה לעולם.

ואפילו אמר אין אני משקה: פירוש, שאם אמר הבעל אין אני משקה שוב אין יכול לחזור

אותה — את אשתו שסטתה ונבעלה לאחר — **שכיבתה אוסרתה** על בעלה, ואין **שכיבת אחותה** עם בעלה **אוסרתה** לאשה על בעלה.

שנינו במשנתנו: מי שהלכה אשתו למדינת הים, באו ואמרו לו מתה אשתך, ונשא את אחותה, ואחר כך באה אשתו — מותרת לחזור לו.

רבי יוסי אומר: כל שפוסל על ידי אחרים פוסל על יד עצמו, וכל שאין פוסל על ידי אחרים אין פוסל על ידי עצמו:

הקדמה לביאור ראשון של הגמרא במחלוקתם של תנא קמא ורבי יוסי:

לעיל בגמרא [צד ב] נתבאר, שבכלל דברי תנא קמא המתיר את אשתו לחזור לו, גם באופן שהלכה אשתו של ראובן יחד עם גיסו [בעל האחות שנבעלה לו] למדינת הים, והעיד עד אחד הן על אשתו והן על גיסו שמתו, ובעקבות עדות זאת הלך ראובן ונשא את אחות אשתו, שהיא אשת גיסו.

וסובר תנא קמא, כי אף שאשת גיסו — שנישאה לראובן באיסור — הרי היא אסורה על גיסו כדין אשה שהלך בעלה למדינת הים, ואמר לה עד אחד מת בעליך, שהיא צריכה לצאת מבעלה, מכל מקום אשתו של ראובן — אינה נאסרת על ראובן.

שאין אומרים: מתוך שהועילו הנישואין שנישאה לו האחות לאוסרה על גיסו, (3) כך

שהעובר על איסור זה הרי הוא בחנק — **איסור קל** ביחס לאיסור אחות אשה?

היות **שאין האוסרה** על הבעל, דהיינו הבעל — **אוסרה** עליו **כל ימיו** של הבעל! שהרי אם גירשה הבעל, שוב מותרת היא לכל.

תאמר באיסור אחות אשה, שהאשה אוסרת את אחותה על בעלה כל ימיה, ואפילו גירשה בעלה.

תניא נמי הכי, אכן כך למדנו בבביתא אחרת, שהקל וחומר הוא ממי שבא על איסור אשת איש:

אבא חנן אמר משום רבי אלעזר: איסור אשת איש, הוא האיסור שממנו היינו לומדים למי שבא על איסור חמור של אחות אשה [אם לא שאמר הכתוב "אותה"] —

וכך היינו לומדים: **ומה במקום שבא (2) על אשת איש**, שהוא **איסור קל**, היות **שאין האוסרה אוסרה כל ימיו** אלא עד שיגרשנה, **נאסר האוסר** —

הבא על אחות אשתו, שהוא **איסור חמור**, **שהרי האוסרה אוסרה כל ימיו** ואפילו גירשה — **אינו דין שנאסר האוסרה!**

וכדי שלא נאסור את אשתו עליו כשבא על אחותה —

תלמוד לומר "אותה".

על בעלה, וראה מה שכתבו התוספות.

2. כצ"ל, ולא "הבא".

3. כבר נתבאר בהערה שם בשם המהרש"א

לראיה, שהרי כשבא על אשת איש נטמא אותו גוף שאנו אוסרים על האוסר, ואילו באחות אשתו אנו באים לאסור את האשה שלא נטמאה

הועילו נישואיה לאסור את אחותה על בעלה מדין אחות אשה.

בסוגיא לקמן מבואר, שרבי יוסי חלוק בדין זה על תנא קמא, וסובר להשוות את דין אשת גיסו לגיסו, לדין אשתו לו.

ומתחילה סבורה הגמרא כי שתיהן מותרות, ומסיקה הגמרא שאדרבה, שתיהן אסורות.

והגמרא מפרשת את לשון המשנה לפי ביאור זה.

ודנה הגמרא: מאי קאמר רבי יוסי?

אילימא, שמא תאמר לפרש את שאמר רבי יוסי "כל שאין פוסל על ידי אחרים אין פוסל על ידי עצמו", שכן נחלק רבי יוסי על תנא קמא —

דקאמר תנא קמא: דאם אזיל [הלכה] **אשתו** של ראובן וגם **גיסו** [בעל אחות אשתו של ראובן] **למדינת הים**, ובא עד אחד ואמר לראובן "מתו אשתך וגיסך במדינת הים", והלך ראובן ונשא את אשת גיסו [שהיא אחות אשתו, שהותרה לו במיתת בעלה ואחותה שהיא אשתו], הרי:

אשת גיסו שנישאת לראובן — **אפירא** על גיסו, כשאר נשים שנישאו על פי עד אחד, שאסורות הן לחזור לבעליהן כשבא בעליהן.

ואילו **אשתו** של ראובן — **שריא** [מותרת

היא] לראובן, הואיל ואין שכיבתו עם אחות אשתו אוסרת את אשתו עליו.

וקאמר ליה רבי יוסי לתנא קמא: אין הפרש בין דינה של אשת גיסו לגיסו, לבין דינה של אשת ראובן לראובן —

אלא, **כי חיכי דאשתו** של ראובן **שריא** לראובן, שהרי אין שכיבת האחות אוסרת, כך **אשת גיסו נמי שריא** [מותרת] לגיסו. ואין דינה כשאר נשים הנאסרות על בעליהן אם נישאו בטעות לאחר.⁽⁴⁾

וזה הוא שאמר רבי יוסי: כל שאין [ראובן] פוסל [בביאתו את הנבעלת לן] על ידי אחרים [על גיסו] — אין [ראובן] פוסל על ידי עצמו [לאסור את אשתו עליו]!

אי אפשר לפרש כך. שהרי:

אי הכי, אם נאמר כך, האיך שנה התנא בלשונו בדברי רבי יוסי: "**כל שאין פוסל על ידי אחרים** — **אין פוסל על ידי עצמו**"?

והרי "**כל שאין ראובן פוסל על ידי עצמו**, שאין אשתו נאסרת לו — כך **אין פוסל ראובן על ידי אחרים**" [והיינו, שאין ביאת ראובן באשתו של גיסו אוסרת אותה על גיסו] — **מיבעיא ליה**, היה צריך התנא לשנות!?

אלא, לעולם, בדרך אחרת השווה רבי יוסי את דין אשת גיסו לגיסו לדין אשת ראובן

זה שהיה מקום לומר שיאסור את אשתו עליו, ראה לעיל בהערה ובמה שצוין שם.

4. ראה בריטב"א שביאר את הסברא בהוה אמינא זו, ראה שם.

והריטב"א, שהם סוברים כי אין די במה שנאסרה אשת גיסו על גיסו כדי לדון לאסור את אשת ראובן על ראובן, אלא יש להוסיף בכל ענין זה את הגט שנותן ראובן לאשת גיסו, והוא

לראובן, ולהחמיר בא רבי יוסי על דברי תנא קמא.

וכך תפרש את מה ששנינו "כל שפוסל על ידי אחרים פוסל על ידי עצמו":⁽⁵⁾

כי חיכי דאשת גיסו אסירא, כשם שאשת גיסו אסורה על גיסו מכח נשואיה האסורים לראובן — כך **אשתו** של ראובן **נמי אסירא** על ראובן.

מפני שאנו אומרים: הואיל והועילו נישואי ראובן לאסור את האשה על גיסו, הועילו נישואין אלו לאסור את אשתו של ראובן על ראובן.

וזו היא ששנינו: "כל שפוסל [ראובן] על ידי אחרים", שנאסרת אשת גיסו על גיסו על ידי נישואיו וביאתו של ראובן — הרי ראובן "פוסל על ידי עצמו", שאף אשתו שלו נאסרת לו.

אך אין פירוש זה מסביר את כל דברי רבי יוסי —

תינה, אכן מובן על פי פירוש זה מה שאמר

רבי יוסי "כל שפוסל על ידי אחרים פוסל על ידי עצמו".

אבל מה שאמר רבי יוסי "כל שאינו פוסל על ידי אחרים אין פוסל על ידי עצמו" — **מאי עבדיתיה** כיצד תפרשנו?⁽⁶⁾

אלא⁽⁷⁾ **אמר פירש רבי אמי**: שתי הפיסקאות שבדברי רבי יוסי **ארישא** [על משנה ראשונה שבפרק זה שהיא הרישא של משנתנו] קאי.

כלומר, משנתנו, שהיא הסיפא של המשנה הקודמת, עוסקת בשני האופנים המוזכרים ברישא, וכדמפרש ואזיל.

ובאחד מהם הרי הוא פוסל על ידי אחרים, ואז אף אשתו נאסרת לו, ובאחד אין הוא פוסל על ידי אחרים, ואז אין אשתו נאסרת לו.

ושני אופנים אלו, הן שתי הפיסקאות שבדברי רבי יוסי.

שהרי שנינו ברישא:⁽⁸⁾

על ידי אחרים" לא משמע שאין כאן אחרים כלל, וכגון שהיתה פנויה, אלא שהיו אחרים אך לא נאסרו בביאתו של ראובן, ולכן שואלת הגמרא למה הכוונה.

ואילו רש"י משמע שמפרש באופן אחר, שכתב: כל שאין פוסל, מאי עבדיתיה, אינו פוסל — מאן איירי בה לעיל.

7. כן היא גירסת הריטב"א, ומתבאר כאן על פי שיטתו, ובדבריו מבואר רש"י לא פירש כן.

8. קצת משמע מדברי רש"י, שאינו גורס כלל את הציטוט מן הרישא, שהוא אכן תמוה.

5. ביאור הפיסקא: כל שאין פוסל וכולי מתבאר בהמשך הסוגיא.

6. לכאורה אין מקום לשאלת הגמרא, ודברי רבי יוסי מובנים היטב, שהרי לא פסל רבי יוסי את אשתו של ראובן על ראובן אלא משום שעל ידי נישואין אלו פסל ראובן את אשת גיסו על גיסו. אבל אילו לא היה פוסל אותה על ידי נישואין אלו לאחרים, וכגון שנשא את אחות אשתו הפנויה, הרי לא נאסרה אשתו עליו, ואם כן זה הוא שאמר: כל שאין פוסל על ידי אחרים אין פוסל על ידי עצמו?!

וביארנו התוספות, שהלשון "כל שאינו פוסל

ניסת האשה על פי בית דין שהתירוה להנשא על פי עד אחד, הרי זו **תצא** מזה ומזה, ופטורה מן הקרבן על שגגתה, שנבעלה לאיש אחר זולתי בעלה.

ואם ניסת על פי שני עדים, שאמרו לה מת בעליך, ולא היתה צריכה להזדקק להוראת בית דין שיתירוה, הרי זו **תצא** מן השני, וחייבת בקרבן, ומותרת לחזור לראשון.⁽⁹⁾ היות ויפה כוחו של בית דין — שהתירה לינשא על פי עד אחד — שפטרה מן הקרבן.

ונמצא, לפי המבואר ברישא, שהתירה של אשת גיסו לגיסו, תלוי אם נישאת אשת גיסו על פי עד אחד שאמר לה מת בעליך, שאז אסורה היא לחזור לגיסו, ואילו אם נישאת על פי שני עדים הרי היא מותרת לחזור לגיסו —

וקאמר תנא קמא, דעת תנא קמא היא, שאין הפרש בזה רק לענין איסור אשת גיסו על גיסו, אבל:

לא שנא אם נישא אשת הגיס לראובן על פי עדים שאמרו לה "מת בעליך",⁽¹⁰⁾ דאז הרי אשת גיסו שריא לגיסו —

ולא שנא אם נישאת אשת הגיס לראובן על פי בית דין, שהורו לה על פי עד אחד שהיא מותרת להינשא הואיל ומת הגיס, דאז הרי אשת גיסו אסירה לגיסו —

בין כך ובין כך, הרי אשתו של ראובן מותרת לחזור לו.

וקאמר ליה רבי יוסי לתנא קמא, לא כן הדבר. אלא, סובר אני כי אין שני האופנים שוים:

שאם נישאת לו אשת גיסו על פי בית דין, דהיינו על פי עד אחד, דאז פוסל הוא על ידי אחרים, שאשת גיסו נאסרת לגיסו על ידי נישואיו —

אז הוא פוסל אף על ידי עצמו, ונאסרת אף אשתו לו.

וזה הוא שאמר רבי יוסי: כל שפוסל על ידי אחרים — פוסל על ידי עצמו.

ורק כאשר נישאת לו אשת גיסו על פי עדים, דאז הוא אינו פוסל על ידי אחרים, שאין אשת גיסו נאסרת על ידי נישואין אלה לגיסו —

ורבי יוסי כרבי שמעון המחלק בין נישאת על פי עד אחד, שהיא אסורה לחזור לבעלה, לבין נישאת על פי שני עדים שהיא אינה אסורה לחזור לבעלה. ולא כדעת התנא קמא של המשנה הראשונה שאינו מחלק ביניהם. ריטב"א לפי גירסא זו. ומשום כך לא נוח לו לריטב"א בגירסא זו, ראה שם.

10. אין הסוגיא מדברת אלא במספר העדים שסיפרו על מיתת הבעל, שבזה הוא שתלוי

ועל כל פנים אין כוונת הגמרא למה ששינו במשנה הראשונה חילוק בין עד אחד לשני עדים לענין קרבן, אלא למה שסובר רבי שמעון לחלק בין עד אחד לשני עדים לענין איסור האשה לחזור לבעלה.

9. עיקר דגש הגמרא אינו על הקרבן, אלא על היתירה ואיסורה לראשון, וכפי שנתבאר בהערה לעיל.

לפי פירוש הגמרא עכשיו, סוברים תנא קמא

הבריות שהראשון מחזיר את גרושתו אחר שנישאת לאחר, ולפיכך אמרו חכמים שלא תחזור לראשון.⁽¹¹⁾

ב. הנפקא מינה בין שני הטעמים הוא:

אם הלכו אשת ראובן וגיסו למדינת הים, הלך ראובן ונשא את אשת גיסו על פי עדות מוטעית שמתו אשתו וגיסו:

כי לפי הטעם הראשון, תהא היא אסורה לחזור לבעלה [גיסו של ראובן], הואיל ונבעלה לראובן באיסור.

ואילו לפי הטעם השני אין מקום לאסור את אשת גיסו לחזור לבעלה, שהרי אין לחוש שמא יאמרו הבריות שהגיס גירשה וראובן – שהוא בעל אחותה – נשאה ולא היתה כאן הטעייה כלל, היות ואחות אשתו אסורה לו ואיך ישאנה ראובן אפילו אם גירשה גיסו, וודאי יאמרו הבריות שהיתה כאן הטעייה במיתת אשתו ובמיתת הגיס,⁽¹²⁾

אז אינו פוסל על ידי עצמו, ואין אשתו אסורה לו.

וזה הוא שאמר רבי יוסי: כל שאין פוסל על ידי אחרים אין פוסל על ידי עצמו.

הקדמה לדברי רבי יצחק נפחא בביאור דברי רבי יוסי ומחלוקתו עם תנא קמא:

א. לעיל בגמרא, מבואר הטעם באשה שהלך בעלה למדינת הים, שתצא מן הראשון משום קנס, על שנישאת בלא שדייקה. ואכן זו היא דעת התנא קמא של משנתנו.

ואולם לדעת רבי יוסי – לפי דעת רבי יצחק נפחא – מטעם אחר אסורה היא לחזור לראשון כשבא ממדינת הים. משום שיש לחוש, שמא לא ידעו הבריות [מאחר שהם רואים את בעלה הראשון חי וקים] כי השני נשאה מחמת שהיה סבור שבעלה הראשון מת, אלא יאמרו הבריות: גירשה הראשון והלך זה ונשאה.

ולכן, אם תחזור האשה אל הראשון, יאמרו

השני: הואיל וצריכה היא גט מן השני הרי שעשאוה חכמים כנשואה לשני, ונמצא זה מחזיר גרושתו לאחר שנישאת; וראה היטב לשון הגמרא דלעיל, ולשונו רש"י שם וכאן.

עוד יש לדון בטעמו של רבי יוסי: אם חשש זה הוא מעיקר הדין, או משום קנס הוא שחששו חכמים לשמא יאמרו, ועל דרך המבואר בגמרא דלעיל.

12. הסברא נתבארה על פי לשונו רש"י; ואולם מדברי הריטב"א יש ללמוד, שאין אנו צריכים לכל זה, אלא שאין לחוש לשמא יאמרו, הואיל ואין קידושין תופסין לראובן באחות אשתו.

היתירה של אשת הגיס לגיס, ואין הסוגיא מדברת במספר העדים שהעידו לו על מיתת אשתו כדי שישא את אחותה, ודעת רוב הראשונים שאין להאמין כלל לעד אחד בזה, ודעת רש"י לעיל משמע שעד אחד נאמן.

11. עיקרה של סברא זו כבר נזכרה לעיל בגמרא דף פח ב וכך אמרו שם:

ויש לבאר טעמו של רבי יוסי, האוסר אותה לבעלה, מאותו טעם שלדעת תנא קמא צריכה היא גט מן השני, בשני אופנים:

האחד: משום שמא יאמרו נמצא זה מחזיר גרושתו, לכן אסורה היא.

ובמיתת הגיס הוא שנשאה, ואין הראשון מחזיר גרושתו שנישאת לאחר.

ד. לפי דעת רבי יצחק נפחא נחלקו תנא קמא ורבי יוסי בשנים:

האחד: בטעם איסור אשה שנישאת על פי עד אחד לחזור לבעלה, וכפי שנתבאר באות א.

השני: דעת רבי יוסי היא, שאם הועילו נישואי ראובן לאסור את אשת גיסו על גיסו, ממילא הועילו נישואיה אף לאסור את אשתו של ראובן לראובן, ושלא כדעת תנא קמא המחלק ביניהם, ובדבר זה מסכים רבי יצחק נפחא עם הפירוש של רב אמי במחלוקתם.

רבי יצחק נפחא אמר: כך יש לפרש את שתי אמרותיו של רבי יוסי:

לעולם אסיפא, ואין רבי יוסי מדבר אלא בעד אחד, וכך מתפרשים דבריו של רבי יוסי:

הא ⁽¹³⁾ שאמר רבי יוסי: "כל שאין פוסל על ידי אחרים אין פוסל על ידי עצמו" – מיירי בכגון **"דאזיל"** **"אשתו"** של ראובן ו**גיסו** למדינת הים, ובא עד אחד ואמר לראובן: מתו אשתך וגיסך, והלך ראובן ונשא את אחות אשתו שהיא אשת גיסו, וכדמפרש ואזיל.

והא שאמר רבי יוסי: "כל שפוסל על ידי אחרים פוסל על ידי עצמו", מיירי כגון **"דאזיל"** **"ארוסתו"** של ראובן ו**גיסו** למדינת הים, ובא עד אחד ואמר לראובן: מתה ארוסתך וגיסך, והלך ונשא ראובן את אחות ארוסתו שהיא אשת גיסו, וכדמפרש ואזיל.

ואם כן אין סיבה לאוסרה לחזור לבעלה, הואיל וכלל לא נישאת לאחר שנישואי טעות היו.

ג. במה דברים אמורים שלפי הטעם השני תהא אשת הגיס מותרת לחזור לו, כשהיא נישאה באיסור למי שנשא את אחותה. אבל אם נישאה באיסור למי שאירס את אחותה, הרי שאף לפי הטעם השני תהא אשת הגיס אסורה לחזור לו.

ומשום שאנו חוששים, שמא יאמרו הבריות, שגירש הגיס את אשתו, ונישאת לראובן, ולא היתה כאן הטעייה כלל. ואף שאחות אשתו של ראובן היא ואינה מותרת לו, עדיין יש לומר כי היא אינה כלל אחות אשתו של ראובן, כי תנאי היה לו לראובן באירוסי אחותה ולא נתקיים התנאי, ולכן נשא ראובן את אחותה שאינה אחות אשתו כלל, ועכשיו שגירשה, הרי היא אסורה על הגיס משום מחזיר גרושתו שנישאת, ולפיכך אסורה היא לחזור לגיס אף לפי הטעם השני.

וכל זה לא שייך אלא כשנישאת לראובן שאירס את אחותה, כי אכן יש לתלות שהיה לו לראובן תנאי בקידושי ארוסתו. אבל כשנישאת לראובן שנשא את אחותה, אין לחוש שמא יאמרו הבריות שתנאי היה לו לראובן בנשואי אשתו, כי אין דרך לעשות תנאי בנישואין ולעשות את בעילתו בעילת זנות.

ועל כן יבינו הבריות, שאם נישאת לו, ודאי מתוך טעות שהיתה לו במיתת אשתו

13. הגירסא נכתבת כאן על פי גירסת רש"י.

ובכך נחלקו תנא קמא ורבי יוסי:

וקאמר תנא קמא:

לא שנא אם הלכו למדינת הים **אשתו** של ראובן **וגיסו**.

ולא שנא אם הלכו למדינת הים **ארוסתו** של ראובן **וגיסו**.

בין כך ובין כך:

אשת גיסו של ראובן **אסירא** על גיסו הואיל ולא דקדקה ונישאת לראובן, וקנסוה חכמים להיאסר לבעלה.

ואילו **אשתו** של ראובן — **שריא** [מותרת] היא לראובן, כי אין שכיבתו עם אחותה אוסרת את אשתו עליו.

וקאמר ליה רבי יוסי לתנא קמא:

לא כאשר אמרת, אלא חילוק יש בין אם הלכו אשתו וגיסו של ראובן למדינת הים, שאז אין אשת גיסו של ראובן אסורה על גיסו, וממילא אף אשתו של ראובן אינה אסורה על ראובן.

לבין אם הלכו ארוסתו של ראובן וגיסו למדינת הים, שאז נאסרה אשת גיסו על גיסו וממילא נאסרה אף אשת ראובן על ראובן.

ומשום שאני סובר:

א. טעם איסור כל אשה על בעלה כשחזר חי ממדינת הים, אינו מטעם קנס, אלא משום שמא יאמרו: גירש הראשון ונשא השני, ואם יחזירה הראשון יאמרו הבריות שזה מחזיר גרושתו אחר שנישאת לאחר.

ב. אם הועילו נשואי ראובן לאסור את אשת גיסו על גיסו, הרי שאף אשתו הראשונה של ראובן נאסרת עליו מדין אחות אשה.

ולפיכך איני מודה לך להתיר את אשתו של ראובן לראובן, אלא אם כן הלכו **אשתו וגיסו** למדינת הים ונשא זה את אחות אשתו, כיון שאין לחוש שמא יאמרו הבריות גירש הגיס ונשאה ראובן, כי הרי אחות אשתו אסורה היא עליו, וידעו הבריות שמתוך טעות נשא ראובן את אשת גיסו כי הטעהו במיתת אשתו וגיסו, ואם כן מותרת אשת הגיס לחזור לבעלה —

ואף אין לחוש שמא יאמרו הבריות אכן גירש הגיס ונשא ראובן, ואם משום שהיא אחות אשתו של ראובן ואסורה לו, שמא תנאי היה לו לראובן באשתו שלא נתקיים, ואין זו אחות אשתו, ולכן נשא ראובן את אחותה —

אף זו אין לך לחוש, דהרי **ליבא למימר תנאה הוה ליה בנישואין** [כי אין דרך בני אדם לעשות תנאי בנישואין שלא תהא בעילתו בעילת זנות].

ונמצא, **דאינו פוסל** — ראובן שנשאה — **על ידי אחר**.

היינו שאינו אוסר את אשת גיסו על גיסו, היות ואין לחוש שמא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצא זה מחזיר גרושתו לאחר שנישאת לאחר.

ולפיכך, אף **אינו פוסל על ידי עצמו**, ואין נישואיו לאחות אשתו אוסרת את אשתו עליו.

אבל אם הלכו **ארוסתו** של ראובן **וגיסו** למדינת הים, ונשא ראובן את אחות

ב. גם כאשר נישאת אשה שהלך בעלה למדינת הים למי שהיא אסורה עליו באיסור אחות אשה, שאין לומר בה קידש זה וגירש זה, שהרי אסורה היא לו, מכל מקום, אם יש לתלות שתנאי היה לו בקדושין, וכגון שנישאת האשה למי שאירס את אחותה ולא נשאה, הרי היא אסורה לחזור לבעלה. כי שמא יאמרו "גירש זה ונשא זה" מחמת שהיה לו תנאי בקידושה וראויה היא לו, ונמצא הראשון מחזיר גרושתו.

ג. לפי טעם זה, אם נישאה אשתו של שמעון לאחי בעלה, שהיה סבור כי שמעון מת, וייבמה, וחזר שמעון ממדינת הים, הרי היא מותרת לחזור לבעלה. כי אין לחוש שמא יאמרו הבריות גירש שמעון ונשא ראובן ונמצא שאם יחזירה שמעון נמצא הוא מחזיר גרושתו משנישאת,⁽¹⁴⁾

כי ודאי ידעו הבריות שמתוך טעות במיתת שמעון הוא שנשאה ראובן, ולא על ידי גירושין, שהרי אסור ראובן לקחת את גרושת שמעון אחיו, והואיל ומתוך טעות נשאה, יכולה היא לחזור לשמעון בעלה.

ג. ואולם, אם קידש שמעון אשה ולא נשאה, והלך שמעון למדינת הים ונשאה ראובן מתוך שהוטעה במיתת שמעון אחיו, אין היא רשאית לחזור לשמעון בעלה, כי יש לחוש שיאמרו הבריות: לא הוטעה ראובן במיתת אחיו, אלא תנאי היה לו לשמעון בקידושי ארוסתו שלא נתקיים, ואין היא ארוסתו, ולכן נשאה ראובן אחיו, ואם תחזור האשה לשמעון, יאמרו הבריות שהוא נושא את גרושת אחיו ראובן שהיא אסורה לו.

"ארוסתו", ויש לחוש שמא יאמרו הבריות גירש זה ונשא זה, כי אף שאחות ארוסתו היא ואסורה היא לו, מכל מקום כיון **דאיכא למימר תנאה הוה ליה בקדושין** של ארוסתו שלא נתקיים, ונמצאת זו האשה שנושא שהיא אינה אחות ארוסתו, שוב יש לחוש שאכן יאמרו גירש זה ונשא זה —

ונמצא שפוסל הוא **על ידי אחרים**, היינו שאשת גיסו נאסרת על גיסו מחשש שמא יאמרו נמצא זה מחזיר גרושתו לאחר שנישאת לאחר.

ולכן, אף פוסל **על ידי עצמו**. היינו, שאשתו נאסרת עליו משום אחות אשה, כי היות והועילו נישואיו של ראובן לאסור את אשת גיחסו על גיסו, הועילו הנישואין גם להחשיבה כאשתו של ראובן, ואשתו הראשונה הרי היא אחות אשתו ואסורה לו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יוסי!

הקדמה לביאור קושייתו של רב יוסף:

קא סלקא דעתין, שכוונתו לומר שהלכה כרבי יוסי לפי פירושו של רבי יצחק נפחא, דהיינו:

א. טעם איסור אשה שהלך בעלה למדינת הים ונישאת על פי עד אחד, לחזור לבעלה, הוא משום שמא יאמרו גירש הראשון ונשא השני, ונמצא זה מחזיר גרושתו שנישאת לאחר.

14. כן הוא לשון רש"י בד"ה ואמר רב הונא, ואולם יש להוסיף שיאמרו נמצא זה נושא את

מתקיף לה רב יוסף: ומי אמר שמואל הכי שאנו חוששים שמא יאמרו הבריות: תנאי היה לו בקידושין!?

והאומר: יבמה —

רב אמר: הרי היא כאשת איש.

ושמואל אמר: אינה כאשת איש, ומפרש פלוגתייהו ואזיל.

ואמר פירש רב הונא את מחלוקתם: כגון שקידש שמעון אחיו של ראובן את האשה ולא נשאה, והלך לו שמעון למדינת הים, ושמע ראובן שמת שמעון אחיו, ועמד ראובן ונשא [ייבם] את אשתו של שמעון.

וסוברים הן רב והן שמואל, כי טעם איסור אשה שהלך בעלה למדינת הים לחזור לבעלה, הוא משום שמא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצא מחזיר גרושתו לאחר שנישאת לאחר, או כיוצא בזה.

דרב אמר: הרי היא כאשת איש הנישאת לאחר שאסורה היא לחזור לבעלה — ואף זו אסורה היא לחזור לשמעון בעלה הראשון, שהוא היבם של ראובן.

וטעמו של רב הוא: שמא יאמרו הבריות שתנאי היה לו לשמעון בקידושי האשה שלא נתקיים, ולכן נשאה ראובן אחיו, ואם יחזירנה שמעון, הרי נמצא שהוא נושא את גרושת אחיו, [אבל אם נשואה היתה לשמעון מותרת היא לחזור לו, כי אין תולים הבריות תנאי בנישואין, ואילו לחוש לשמא יאמרו גירש שמעון ונשא ראובן ונמצא

שמעון נושא את גרושת אחיו, זו אין לחוש, שהרי אסורה היא לראובן אם גירשה שמעון ולא מת].

ושמואל אמר: אינה כאשת איש הנישאת לאחר ושריא ליה לשמעון בעלה —

וטעמו של שמואל הוא: משום שהוא אינו חושש שיאמרו הבריות שתנאי היה לו לשמעון בקידושי אשתו, כי דבר שאינו מצוי הוא ולא יתלו בו הבריות.

וכל שכן שאין לחוש שמא יאמרו שגירש שמעון ונשא ראובן ונמצא שמעון נושא את גרושת אחיו, שהרי אסורה היא לראובן על ידי גירושי שמעון, שלא הותרה לו אלא במיתת אחיו, ולפיכך מותרת היא לחזור לשמעון.

הרי למדנו בשיטתו של שמואל שאין אנו חוששים שיתלו הבריות בתנאי —

ואם כן, אף כשהלכו ארוסת ראובן וגיסו למדינת הים, והלך ראובן ונשא את אשת גיסו אחות ארוסתו, היה לנו להתיר את אשת גיסו לחזור לגיסו, מפני שהכל ידעו שמתוך טעותנשאה ראובן שהרי אסורה היא לו, ולא היה לנו לחוש שיאמרו הבריות: קידושי ראובן לאחותה בתנאי היו שלא נתקיים, ולכן נשא ראובן את אחות ארוסתו, ואם יחזירנה גיסו נמצא מחזיר הוא את גרושתו לחר שנישאת לאחר.

ואם כן, תיקשי, האיך אמר שמואל הלכה כרבי יוסי, ולפי שיטתו של רבי יצחק נפחא האוסר את אשת גיסו לחזור לגיסו כשנישאת

נישאת למי שאירס את אחותה, ובין כך ובין כך אסורה היא על גיסו.

ואם אכן שמואל כרבי אמי מפרש הוא את דברי רבי יוסי, הרי לא מצאנו שנחוש לשמא יאמרו תנאי היה בקדושין, ונתייבשו דברי שמואל.⁽¹⁵⁾

ב. ואי נמי אדרבי יצחק נפחא קאמר, ואפילו אם מפרש שמואל את דברי רבי יוסי כפירושו של רבי יצחק נפחא, דהיינו:

"כל שפוסל על ידי אחרים פוסל על ידי עצמו", היינו כשהלכו ארוסתו וגיסו של ראובן למדינת הים, ומתוך שנאסר גיסו באשת גיסו, כי יאמרו תנאי היה לו לראובן בארוסתו, ואם יחזירנה שמעון נמצא הוא מחזיר את גרושתו משנישאת, לכן נאסר אף ראובן באשתו.

"וכל שאין פוסל על ידי אחרים אין פוסל על ידי עצמו", היינו כשהלכו אשתו וגיסו של

לראובן שאירס את אחותה, ומשום שיאמרו הבריות תנאי היה לו בקידושין!?

אמר תירץ ליה אבוי לרב יוסף את סתירת דברי שמואל על שמואל בשני אופנים שהן ארבע:

האופן האחד: שני ביאורים אחרים בדברי שמואל "הלכה כרבי יוסי":

א. וממאי, מנין לך דכי אמר שמואל "הלכה כרבי יוסי אדרבי יצחק נפחא קאמר!?" דילמא אדרבי אמי קאמר!?

כלומר: מנין שמפרש שמואל את דברי רבי יוסי כרבי יצחק נפחא, ועל כך הוא שאמר הלכה כמותו.

והרי אפשר ששמואל מפרש את דברי רבי יוסי כרבי אמי, הסובר שלא חילק רבי יוסי לענין איסור אשת גיסו על גיסו בין אם נישאת למי שנשא את אחותה ובין אם

15. הוסיף רש"י ביאור:

ודשמואל אדשמואל תו לא קשיא, כלומר: מקום היה להקשות שלא הועלנו בתירוצנו, אלא אדרבה הסתירה בדברי שמואל מתחזקת!

שהרי לפי דעתו של שמואל, הטעם שאסורה אשה שנישאת לחזור לבעלה אינו מטעם קנס [ואם כרבי אמי סבירא ליה לשמואל, אף תנא קמא מודה בזה, שלא מצאנו פלוגתא בזה], אלא מטעם שמא יאמרו גירש זה ונשא זה וכו', ואם כן איך נאמר ששמואל סובר הלכה כרבי יוסי שאם הלכו אשתו וגיסו למדינת הים ונישאת למי שנשא את אחותה, שהיא אסורה לחזור לגיסו, והרי אין לחוש שמא יאמרו גירש זה ונשא זה, כי אסורה היא עליו באיסור אחות אשה, שהרי

סברא זו עצמה אמר שמואל לגבי מי שנישאת לאחי בעלה, שאין אנו חוששים שמא יאמרו גירש זה ונשא זה ונמצא מחזיר את גרושתו [או נושא את גרושת אחיו], היות ואסורה היא על אחי בעלה, ומה בין איסור אשת אח לאיסור אחות אשה.

ועל כך מיישב רש"י: דלא דמי אחות אשה ואשת אח, דאחות אשה אי קדים ואתא גיסו מקמי אשתו, הא מיתסרא אשת גיסו מיד אגיסו, ובעי גט משני משום שמא יאמרו גירש זה ונשא זה, ואי אמרת משום אחות אשה, אמרי מתא אשתו; אבל באשת אחיו, מכי חזו דאתא אחיו, תו לא אמרי גירש זה ונשא זה, דהא גרושת אחיו היא לו.

ראובן למדינת הים, ולא נאסרה אשת גיסו אגיסו, שהרי אין לחוש לשמא יאמרו נשואה היתה לראובן הואיל ואסורה היא לו, לכן אין ראובן נאסר באשתו.

אפילו הכי לא תיקשי, שאין לך להוכיח ממה שפסק שמואל הלכה כרבי יוסי, שהוא חושש לשמא יאמרו תנאי היה בקדושין, שהרי:

ממאי דא"כל שפוסל על ידי אחרים, הוא שאמר שמואל הלכה כרבי יוסי, ותלמד מכאן שסובר שמואל אשת גיסו נאסרת על גיסו מחשש לשמא יאמרו תנאי היה בקדושין!?

ודילמא לא אמר שמואל הלכה כרבי יוסי אלא רק **א"כל שאינו פוסל על ידי אחרים**, וללמדנו בא שמואל, שאם נישאת האשה לראובן בעל אחותה, אין היא נאסרת על גיסו של ראובן, כי כל הטעם הוא משום שמא יאמרו גירש זה ונשא זה, מה שלא שייך לומר כשנישאת לראובן בעל אחותה. ודלא כתנא קמא, האסרה על גיסו משום קנס.

ואולם, במה שסובר רבי יוסי שאם נישאת האשה לראובן שקידש את אחותה ולא נשאה, שהיא נאסרת על גיסו של ראובן — בזו לא אמר שמואל הלכה כרבי יוסי, כי הוא אינו חושש לשמא יאמרו תנאי היה בקדושין.

האופן השני:

אי נמי, ממאי דאיתא לדרב הונא [מנין שנכונים דברי רב הונא] בביאור מחלוקתם של רב ושמואל?

דילמא, ליתא לדרב הונא כלל!

שהרי את מחלוקת רב ושמואל יתכן לבאר בשני ביאורים אחרים:

א. **ובדרב המנונא קמיפלגי רב ושמואל:**

דאמר רב המנונא: שומרת יבם שזינתה — אסורה ליבמה. ובה הוא שנחלקו רב ושמואל.

דרב אמר, יבמה הזקוקה ליבום הרי היא כאשת איש של היבם, ומיפסלא עליו בזנות, וכדרב המנונא.

ואילו שמואל אמר, **אינה כאשת איש, ולא מיפסלא בזנות על היבם, ודלא כרב המנונא.**

ב. **ואי נמי יתכן, שבשאלה האם קידושין תופסין ביבמה — קמיפלגי רב ושמואל.**

דרב אמר, יבמה הזקוקה ליבום הרי היא כאשת איש, ולא תפסי בה קידושין לאחר שקידשה.

ושמואל אמר: אינה כאשת איש, ותפסי בה קידושין לכל אדם.

ותמיהה הגמרא על הביאור השני במחלוקתם של רב ושמואל:

והא איפליגו בה חדא זימנא!

הרי כבר נחלקו רב ושמואל אם קדושין תופסין ביבמה, ונזכרה מחלוקתם לעיל [צב ב], ולמה הוצרכו לחלוק בדבר זה שוב בסגנון שונה?!

ומתוצאת הגמרא: **הרא** — **מכלל חברתה** **איתמר**.

לא נחלקו רב ושמואל באותו ענין בשתי לשונות, אלא נחלקו פעם אחת, ובבית המדרש אמרו על פי מחלוקתם הראשונה גם את מחלוקתם השנייה.

מתניתין: צא-א

משנתנו מתחלקת לשני ענינים:

החלק הראשון עוסק בענין איסור אחות אשה, והחלק השני הוא בענין ביאת יבם קטן ביבמה.

החלק הראשון:

אסור לו לאדם לקחת אשה ואחותה כאשר שתי האחיות בחיים, אך מותר לקחת את אחות אשתו אחר מות אשתו.

האיסור לקחת שתי אחיות הוא בין אם הן אחיות מהאב ובין אם הן אחיות מהאם.

ואם היתה לאשתו אחות מהאב, ולאחות זו היתה אחות מן האם, מותר לו לקחת את האחיות ההיא, היות ואין כל קרבה של אחווה בין אשתו לבין אחותה של אחות אשתו.

א. **אמרו לו לבעל: מתה אשתך!** —

ב. והלך **ונשא** אשה שניה, שהיא **אחותה מאביה** של אשתו, אך אינה אחותה מאמה.

ואחר כך אמרו לו: **מתה** אשתך השניה [שהיא, כאמור, אחותה מאביה של אשתו]!

ג. והלך **ונשא** אשה שלישית, **אחותה מאמה** של אשתו השנייה.

ואחות זו היא "רחוקה" מאשתו הראשונה, ואינה אחותה כלל.

ואחר כך אמרו לו: **מתה** אשתך השלישית [אחותה מאמה של אשתו השניה, הרחוקה לגמרי מאשתו הראשונה]!

ד. והלך **ונשא** אשה רביעית, **אחותה מאביה** של אשתו השלישית, הרחוקה הן מאשתו השניה והן מאשתו הראשונה.

ושוב אמרו לו: **מתה** אשתך הרביעית [אחותה מאביה של אשתו השלישית, והרחוקה לגמרי מאשתו השניה והראשונה]!

ה. והלך **ונשא** אשה חמישית, שהיא **אחותה מאמה** של אשתו הרביעית, הרחוקה לגמרי מאשתו השלישית, השניה והראשונה.

ולאחר מכן התברר שהיו כל אותן העדויות, עדויות שקר, **ונמצאו כולן קיימות** —

הרי הוא **מותר באשתו הראשונה, ובאשתו השלישית, ובאשתו החמישית**.

לפי שאשתו השלישית רחוקה מאשתו הראשונה, ותפסו קידושיה.

וכמו כן אשתו החמישית רחוקה מאשתו השלישית, ולכן תפסו קידושיה.

וקידושיהן של השלישית והחמישית קידושין גמורים וכשרים הם.

ולכן, אם אחר כך מת הבעל, ושלושת נשותיו נופלות לפני אחיו לייבום, ובא אחיו היבם לייבם את אחת משלושת נשותיו, ובא עליה,

הרי זו ביאה כשרה ולא פסולה, והרי הן "פוטרות" צרותיהן.

והיינו, שאם יבוא היבם על אחת מהן, הרי זו ביאה כשירה ולא פסולה, כך שאם בא להוציאה דיה בגט, ואינה צריכה לא היא ולא צרותיה חליצה [כמו שהיו צריכות אילו היתה זו ביאה פסולה].

ואסור בשניה וברביעית.

קידושיה של השניה לא תפסו, לפי שהיא אסורה עליו משום איסור אחות מאב של אשתו הראשונה.

וכמו כן לא תפסו קידושיה של הרביעית, לפי שהיא אסורה עליו מחמת איסור אחות מאב של אשתו השלישית.

ולכן, אם מת הבעל, ונפלו נשותיו לפני אחיו ליבום, אין ביאת אחת מהן [בשניה וברביעית] פוטרת "צרתה" [את שלשת נשיו האמיתיות, כי השניה והרביעית אינן נשותיו כלל].

במה דברים אמורים, כאשר כל העדויות על מיתת נשותיו היו שקר.

ואולם, אם בא הבעל על האשה השניה לאחר מיתת האשה הראשונה —

והיינו, שהעדויות על מיתת אשתו הראשונה היתה נכונה, ותפסו קידושי הבעל בביאתו על האשה השניה, ורק שאר העדויות על מיתת שאר הנשים היו שקר —

הרי הבעל מותר באשתו השניה, ובאשתו ה"רביעית", הרחוקה ממנה.

ואם מת הבעל, ונפלו נשותיו ליבום, ביאת

אחיו באחת מהן, בשניה או ברביעית, שהיא ביאה כשרה — פוטרות צרותיהן.

ואסור הבעל בשלישית, לפי שהיא אחות אשתו השניה, שתפסו בה קידושין אחר מות אשתו.

ואסור גם באשה החמישית שקידש, לפי שהיא אחות אשתו הרביעית, שתפסו בה קידושין.

ואין ביאת היבם באחת מהן [בשלישית וחמישית, שאינן נשותיו של אחיו], פוטרת צרתה [את שתי נשותיו האמיתיות, השניה והרביעית].

החלק השני:

היבם יכול לקנות את יבמתו בקנין "מאמר", שהוא קידושי כסף או שטר.

ותיקנו חכמים שיקדש היבם את אשתו בקידושי מאמר לפני שיבוא עליה.

המאמר אינו קנין גמור, לפי שעדיין לא קיים היבם במאמרו את מצות היבום, ועדיין זקוקה היבמה ליבום או לחליצה.

המאמר פועל שלשה דברים:

האחד, מאמר שעשה אחד היבמים ביבמתו, פוסל את היבמה על שאר האחים. ואם היו כמה יבמות, פוסל המאמר את שאר היבמות מלהתייבם.

השני, אם רוצה היבם להוציא את "בעלת המאמר", הוא צריך לתת לה גט בנוסף לחליצה.

השלישי, האח שעושה מאמר ביבמתו, הרי

הוא נאסר בקרובותיה של בעלת המאמר, כאילו היתה אשתו.

ושנינו בתחילת פרק חמישי, שנחלקו חכמים ורבן גמליאל אם יש "מאמר אחר מאמר", או "אין מאמר אחר מאמר".

והיינו, האם יכול אח שני לחזור ולעשות מאמר ביבמה אפילו לאחר שכבר עשה בא אחיו הראשון מאמר, ובכך היא יאסור את היבמה על האח הראשון שעשה בה מאמר, וכמובן שגם השני אסור בה, מחמת מאמרו של הראשון. או שאין מאמרו של השני כלום.

וכמו כן נחלקו, האם יש גט אחר מאמר. שאם נתן לה האח השני גט, האם הוא פסל אותה על כל האחים, ואפילו על האח הראשון שעשה בה מאמר, או שאין גטו של השני כלום.

אבל אם חלץ לה האח השני או בא עליה אחרי מאמרו של הראשון, לדבי הכל נאסרה היבמה על האח הראשון, על אף שעשה בה מאמר.

יבם קטן אינו יכול לקדש את יבמתו בקידושי מאמר כמו שאינו יכול לקדש אשה.

אלא, שאם הוא בא על יבמתו [ומגיל תשע שנים נחשבת ביאתו ביאה], נחשבת לו ביאתו ביבמתו כקנין "מאמר", שכאמור, אינו נחשב לקנין גמור כמו יבום.

וכיון שביאתו של יבם קטן ביבמתו קונה בה קנין שהוא בגדר "מאמר", הרי יש לה את כל דיני המאמר, ולכן:

א. אם יבוא הקטן על יבמתו הוא יפסלנה

על שאר האחים, כמו שפוסל מאמר את היבמה על שאר האחים.

ב. אם לאחר ביאתו של הקטן יבוא אחיו או יעשה בה מאמר, או שיתן לה גט, וכל שכן אם יחלוץ לה או יבוא עליה — תפסל היבמה על הקטן, "בעל המאמר" הראשון.

יבם קטן **בן תשע שנים ויום אחד** שבא על יבמתו —

הוא — פוסל על ידי אחיו, שאוסר בביאתו את כל אחיו ביבמה.

והאחיו הגדולים — פוסלין על ידו, אוסרים אותו בביאתו ביבמה.

אלא שהיכולת של הקטן לפסול את אחיו הגדולים, היא פחותה מאשר יכולתם של אחיו הגדולים לפסול אותו. כי —

הוא פוסל את היבמה על שאר האחים, רק **תחלה**, רק אם קדמה ביאתו ["מאמרו"] למעשה האחים ביבמה.

ואילו **האחיו פוסלין את היבמה עליו גם בתחלה וגם בסוף**, וכפי שמבארת המשנה:

כיצד הוא פוסל תחילה?

בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו — פסל על ידי אחיו, שמעתה היא אסורה עליהם עקב ביאתו ["מאמרו"].

וכיצד אינו פוסל בסוף?

אם כבר בא עליה אחיו הגדול לפניו, ויבמה, לא יכול הקטן לפוסלה עליו אם יבוא עליה [וכל שכן אם רק יעשה בה מאמר, או שיתן

לה גט, שהרי אין מעשה קטן כלום], היות ואין לאחר ביאת גדול כלום!

וכיצד האחים פוסלים תחילה וסוף?

באו עליה אחיו, בין לפני ביאתו של הקטן, ובין לאחריה, **ועשו**, או שעשו **בה מאמר**, או שנתנו לה **גט**, או **חלצו** לה —

הרי הם **פוסלין על ידו**, אוסרים אותה עליו, בין אם עשו זאת לפני ביאתו של הקטן בה, ובין לאחריה.

גמרא:

ומבאר הגמרא תחילה את החלק הראשון במשנה —

שנינו במשנה: אם בא על השניה אחר מיתת הראשונה — מותר בשניה וברביעית.

מלשון זה של המשנה, יכול להשתמע כי הוא בא על השניה אחר מיתת הראשונה, אבל הוא קידש את הנשים עוד בחיי הראשונה.

והוינן בה: **אטו**, האם **כולהו**, כל ארבעת הנשים, **לאו לאחר מיתת ראשונה נינהו**? הרי ברור שלקחן רק אחר מיתת אשתו, כי אם לקחן קודם מיתתה, הדין הוא כמו ששנינו ברישא, שרק השלישית והחמישית מותרת!

ומשנינן: **אמר רב ששת**: כוונת המשנה היא לומר, שדין זה הוא רק אם בא על השניה **לאחר מיתת ראשונה ודאי**.

אבל אם היה ספק אימתי מתה ראשונה,

ויתכן שקידש את השניה קודם למיתת הראשונה — הרי כולן אסורות.

ועתה מבאר הגמרא את החלק השני של המשנה:

בן תשע שנים פוסל תחילה, והאחין פוסלים תחילה וסוף.

והוינן בה: וכי **בן תשע שנים** ויום אחד רק בתחלה **פסיל**, רק אם יבוא עליה תחילה, לפני שיעשו בה אחיו מעשה, היא נפסלת בביאתו על האחים.

ואילו **בסוף**, אם יבוא על היבמה לאחר שעשה בה אחד האחים מאמר — וכי **לא פסיל** אותה עליו בביאתו?!

והתני רב **זביר ברבי אושעיא**: אח גדול העושה מאמר ביבמתו, ואחר כך בא אחיו הקטן, שהוא **בן ט' שנים** ויום אחד, עליה — **פסלה** בביאתו, על בעל המאמר?!

הרי שגם ביאת קטן פוסלת תחילה וסוף!

אמרי לתרץ: אכן **ביאה** של קטן, **פסיל** את היבמה על אחיו, **אפילו** אם בא עליה הקטן **בסוף**, אחרי שעשה בה אחיו הגדול מאמר.

וכדי לתרץ את הקושיה, עלינו לחדש שכוונת המשנה היא לומר כך:

מאמר גרידא של קטן [אפילו בלי ביאה!] שעושה הקטן תחלה — **פסיל**, היות ויש במעשה קידושין של קטן ביבמתו להחשב כמאמר של גדול לפסול יבמתו על האחים.

אבל מאמר שהוא עושה **בסוף**, לאחר מאמר של אחיו הגדול, **לא פסיל** מאמרו של קטן.

בן ט' שנים ויום אחד הבא על יבמתו — פסל בביאתו על ידי אחיו, את מאמר האחים שקדם לביאתו!

ועתה תמהה הגמרא על החידוש שבתירון, שקטן יכול לעשות קידושי מאמר בתחילה, ויפסול אותה מאמרו על שאר האחים:

ומי אית ליה לקטן קידושי מאמר כלל לפסול על ידי אחיו?

והתניא: בן ט' שנים ויום אחד — הוא פוסל את יבמתו על אחיו, בדבר אחד —

והאחיו פוסלין על ידו בארבעה דברים.

ומבאר הברייטא: **הוא פוסל על ידי, את האחיו — בביאה.**

והאחיו פוסלין על ידו:

בביאה, במאמר, בנט, בחליצה!

ומוכח שקטן יכול לפסול על האחים אך ורק בביאה, ולא במאמר!?

ומשנינן: **ביאה של קטן, דפסלה את היבמה לאחים בין בתחלה בין בסוף, והיא דבר מוחלט ולא מחולק — פסיקא ליה, נוח לו לתנא לשנותה כדבר מוחלט ופסוק.**

אבל **מאמר של קטן, דרק בתחילה הוא פסיל על האחים, אך בסוף הוא לא פסיל, והרי הוא דבר חלוק —**

לא פסיקא ליה לתנא לשנותו.

איתמר נמי, אמר רב יהודה אמר שמואל: קטן יש לו גט, שאם נתן הקטן גט ליבמתו,

לפי שלא ייפו את כוחו של קטן עד כדי כך שיועיל מאמרו, אפילו לאחר מאמרו של אחיו הגדול!

וביאה של קטן — אפילו בסוף, לאחר מאמר אחיו הגדול, פסיל!

ופרכינן: **והא קתני במשנתנו במפורש, שאין בכוחו של קטן לפסול בסוף כלל, אפילו לא בביאה!**

שהרי שנינו בה:

אלא, שהוא [הקטן] פוסל תחלה, והן [האחים הגדולים] פוסלים תחלה וסוף.

ואומרת המשנה, **כיצד הוא אינו פוסל אלא תחילה ולא בסוף, ומבאר מיד בהמשך, שמדובר בבן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו, שהוא פוסל בביאתו רק בתחילה ולא פוסל בביאה בסוף!?**

ומשנינן: **חסורי מיחסרא במשנתנו, והכי קתני בה:**

בן תשע שנים ויום אחד — הוא פוסל תחלה, והן פוסלין תחלה וסוף,

במה דברים אמורים שיש חילוק בקטן בין תחילה לסוף — במאמר. שאין מאמרו של קטן יכול לפסול מאמרו של גדול.

אבל ביאה של קטן ביבמתו — פוסלת אפילו בסוף! גם לאחר מאמרו של אחיו הגדול.

ולפי התיקון הזה במשנה, לא נאמר "כיצד" קטן פוסל בביאתו בתחילה, אלא **כיצד** פוסל הקטן בסוף את מאמר אחיו, וכך מבאר המשנה —

הוא פסלה בכך על האחים, שמעתה כלום אסורים בה, לפי שאני קורא בכולם "כיון שלא בנה שוב לא יבנה!".

וכן אמר רב תחליפא בר אבימי: קטן יש לו מאמר.

תניא נמי הכי: קטן יש לו גט ויש לו מאמר, דברי רבי מאיר.

והוינן בה: וכי סבר רבי מאיר שקטן יש לו גט?

והתניא: עשו ביאת בן תשע — כמאמר בגדול.

רבי מאיר אומר: עשו חליצת בן תשע לדחות את שאר האחים מיבום — כגט בגדול, שפוסלה ליבום על ידי האחים, אך היא צריכה חליצה מהם כדי להתירה להנשא לשוק, והוא הדין לחליצת קטן, שפוסלה מלהתייבם, אך היא צריכה עדיין חליצה.

ומדייקת הגמרא: **ואם איתא** שלדברי רבי מאיר יש לקטן גט —

ליתני בדברי רבי מאיר: עשו חליצת בן תשע **כגיטו** של קטן בן תשע, ולמה הוצרכו להשוותו לגט של גדול?!

אלא, יש מכאן ראיה, שלפי רבי מאיר לא תיקנו גט בגדול, ולכן הוצרכו להשוות את חליצתו של קטן לגטו של גדול.

ומשנינן: **אמר רב הונא בריה דרב יהושע:** רבי מאיר סובר שקטן אית ליה, אכן יש לו גט כדי לפסול.

ואולם, גט זה — "גט זוטור" הוא, שאינו דומה בכוחו לפסול, לפסול גט של גדול ביבמה, וכפי שיכתבאר להלן.

ולכן אמר רבי מאיר, שחליצת קטן היא כגטו של גדול, שהחליצה של קטן שוה בתוקפה לפסול כגט של גדול, אך לא כגט של קטן, שהוא חלש בכוחו לפסול מגיטו של גדול.

ומבאר רב הונא בריה דרבי יהושע מהי "קטנותו" של גט שנותן קטן ליבמה:

לרבן גמליאל, דאמר "אין גט אחר גט" —

והיינו, שאין הגט שנותן היבם ביבמתו השניה כלום, והוא אינו נאסר בקרובותיה של השניה בתור קרובת גרושתו —

חני מילי בגט של גדול אחר גט של גדול, וכמו כן גט של קטן אחר גט של קטן.

אבל גט של גדול אחר גט של קטן — מהני!

ואילו **לרבנן, דאמרי "יש גט אחר גט" —**

חני מילי בגדול אחר גדול, או בקטן אחר קטן.

אבל קטן אחר גדול — לא מהני!

מתניתין:

צא-ב

במשנה הקודמת התבאר, שביאתו של קטן נחשבת כמאמר ביבמה, לאסור את שאר האחים בה.

א. יבם קטן, **בן ט' שנים ויום אחד**, ומגיל זה ביאתו ביאה, **שבא על יבמתו** — קנאה.

אלא, כיון שאין קנינו של יבם קטן קנין גמור, אלא הוא רק בגדר קנין "מאמר", ואין היבמה קנויה לו לגמרי [שאין היא נחשבת כיבמה רגילה שבא עליה יבם גדול, אלא

רק כיבמה שעשה בה אחד האחים מאמר],
לכן —

אם אחר כך, אחר ביאתו, בא עליה אחיו
הקטן, שגם הוא בן ט' שנים ויום אחד —
פוסל על ידו.

נפסלה היבמה על האח הראשון שקנאה לו
בביאה [הנחשבת ל"מאמר"], בגלל ביאתו
של אחיו, כיון שגם ביאת אחיו נחשבת
כקנין מאמר. וסובר התנא הזה כחכמים, ולא
כרבן גמלא, שיש "מאמר אחר מאמר".

והיינו, שיש אפשרות לכל אחד מהאחים
היבמים לעשות מאמר ביבמתו, אפילו אם
כבר קדם אח אחר ועשה בה מאמר.

ובמאמר של האח השני, נאסרה היבמה גם
על האח הראשון, מכח מאמרו של האח
השני.

וכמו כן, האח השני נאסר גם הוא
בקרובותיה כמו האח הראשון.

והרי היא צריכה גט משניהם, וחליצה מאחד
מהם.

ומכיון שקידושי המאמר של שניהם תפסו
בה, ואין היא יכולה להתייבם אלא אם אחד
מהם יגרשנה, הרי מעתה היא נאסרה על
שניהם מחמת האיסור "כיון שלא בנה —
שוב לא יבנה".

רבי שמעון אומר: האח השני לא פוסל את
היבמה על האח הראשון.

כיון שלדעת רבי שמעון, ביאת בן תשע אינה
בגדר מאמר שהוא קנין חלקי, אלא היא ספק
קונה קנין גמור, כמו ביאת גדול, או שאינה
קונה כלל.

על הצד שהיא קנין גמור — אין ביאתו של
השני כלום.

ועל הצד שאינה קנין כלל — ביאת שני
האחים לא הועילה כלום, והיא מותרת
לשניהם.

ולכן, היא מותרת לראשון בודאי, כי לפי
שני הצדדים היא מותרת לו, ואסורה לשני
מספק, על הצד שקנה הראשון קנין גמור.

ב. יבם קטן בן ט' שנים ויום אחד, שבא על
יבמתו, והרי ביאתו נחשבת כמאמר, ואחר
כך בא, הוא עצמו, גם על צרתה —

כיון שאין ביאתו קנין גמור, אין ביאתו
בראשונה פוטר צרתה, אלא רק קונה את
הראשונה כדין מאמר.

וכיון שאין קנינו בראשונה קנין גמור, הרי
אם לאחר מכן הוא בא על צרתה, נקנית לו
גם הצרה בקנין מאמר.

ונמצא שהוא מקים שני בתים, ואילו התורה
אמרה "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני
בתים".

וכיון שהוא צריך לגרש את השניה, נפסל
ה"בית כולו".

דהיינו, כל היבמות הנופלות יחד עם
המתגרשת, נפסלות משום "כיון שלא בנה
— שוב לא יבנה".

ונמצא, שבביאתו על הצרה הוא פוסל את
יבמתו שקנאה בביאתו [מאמרו] — על ידי
עצמו!

רבי שמעון אומר: כיון שהדבר ספק אם

ביאת קטן קונה לגמרי או שאינה קונה כלל, הוא לא פוסל את יבמתו שבא עליה ראשונה על ידי הביאה שבא על השניה.

לפי שאם לא קנתה ביאתו כלום, אין ביאתן של הראשונה והשניה כלום, ואין הן נאסרות.

ואם קנתה ביאתו הראשונה ביבמה הראשונה לגמרי, היא פטרה צרתה לגמרי. ואין ביאת ביבמה השניה אוסרת את הראשונה מחמת "בניית שני בתים", ואין הוא צריך לגרש אחת מהן.

וכיון שלרבי שמעון הספק הוא אם קונה הביאה לגמרי, או לא קונה כלל, הרי הוא מותר בראשונה בודאי, שהרי היא מותרת לו בין אם קנאה לגמרי ובין אם לא קנאה כלל.

אך הוא אסור לקיים את השניה מספק, כי שמא קנתה ביאתה של הראשונה לגמרי, ואז, אם הוא מקיים את השניה, הוא עובר על השניה באיסור בניית שני בתים.

גמרא:

שנינו במשנה בחלקה הראשון, מחלוקת של חכמים ורבי שמעון ביבם קטן שבא על יבמתו, וחזר ובא עליה אחיו הקטן, אם היא נאסרת על הראשון:

תניא, אמר להם רבי שמעון לחכמים: אין קנינו של הקטן בביאה נחשב לקנין חלקי, אלא הוא ספק אם הוא קנין גמור או שאינו קנין כלל. ולכן, סבור אני, כי ממה נפשך, אין ביאתו של השני כלום, ואינה אוסרת על הראשון. כי:

אם ביאה ראשונה שבא עליה האח הקטן הראשון נחשבת **ביאה** של קנין גמור —

ביאה שנייה שבא עליה האח הקטן השני — **אינה ביאה** לפסול את קנינו של הראשון, לפי שקנה הראשון קנין גמור, וכבר שנינו בענין ביאת גדול [לעיל צו ב], ש"אין ביאה אחר ביאה", לפסול את הביאה הראשונה.

ואם ביאה ראשונה של הקטן הראשון **אינה ביאה** לקנות כלל —

ביאה שנייה של הקטן השני **נמי אינה ביאה** לקנות.

וממשיכה הגמרא ומבארת ענין נוסף:

מתניתין, משנתנו [לדברי חכמים], הסוברים שביאת קטן היא כמאמר, ו"יש מאמר אחר מאמר", והיינו, שהמאמר השני יש בכוחו לפסול את המאמר הראשון.

ואמרו זאת, בין אם היה זה ביבם אחד שעשה "מאמר אחר מאמר" בשתי יבמותיו, וכגון בסיפא, שבא על יבמה אחת, וחזר ובא על צרתה.

ובין בשני יבמים ביבמה אחת, כגון ברישא, שבא הראשון על היבמה, וחזר השני ובא עליה —

היא **דלא כבן עזאי!**

דתניא, בן עזאי אומר: יש מאמר אחר מאמר רק בשני יבמין ויבמה אחת.

ואולם אין מאמר אחר מאמר בשתי יבמות ויבם אחד.

לפי שסבור בן עזאי, שאין קנין מאמר קנין גמור, אלא תיקנו חכמים, שיועיל המאמר כדי שלא יטעו אנשים לחשוב מכך שלא מהני מאמר ביבמה שגם לא מהני בה ביאה לקנותה.

ולכן, תיקנו חכמים לכל האחים שיקנו במאמר, בשוה, ומועיל בה מאמר אחר מאמר.

אבל לעומת זאת, יבם אחד שנפלו לפניו שתי יבמות, הרי כיון שעשה היבם היחיד מאמר באחת משתי היבמות, הוא קנה בה את כל כח המאמר, ושוב אין לו כח לעשות מאמר בשניה.

ולדברי בן עזאי, אם חזר היבם הקטן ובא גם על צרתה, אין הראשונה נאסרת עליו משום שהוא "בונה שני בתיים". היות וביבם אחד ושתי יבמות סובר בן עזאי ש"אין מאמר אחר מאמר".

מתניתין:

ומבאר עתה המשנה את הדינים היוצאים מכך שביאתו של קטן בן תשע שנים נחשבת לקנין:

א. **בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו, ומת —**

הרי היא חולצת ולא מתייבמת.

כיון שקנינו אינו יבום גמור, הרי היא עדיין נופלת ליבום גם מהאח הראשון שהיה גדול, וגם מהאח הקטן שביאתו כמאמר, והרי היא

אשת מתים, שהתמעטה [לעיל לא א] מהפסוק "ומת אחד מהם — יבמה יבוא עליה", מי עליה זיקת יבם אחד, מתייבמת, ולא מי שעליה זיקת שני יבמים!

ב. במה דברים אמורים שביאתו של קטן קונה, ביבמה, כי היות והיא זקוקה לו, החשיבו חכמים את ביאתו בה כמאמר.

אך אף על פי שביאתו ביבמה נחשבת כמאמר, קידושיו בסתם אשה, אינם קידושין, כי אין קנינו של קטן כלום עד שיגדיל.

ולכן, אם נשא הקטן אשה, ומת ויש לו אחים — הרי זו פטורה מן החליצה, לפי שלא הועילו קידושיו כלום.

ג. **בן תשע שנים ויום אחד שבא על יבמתו, ומשהגדיל נשא אשה אחרת, ומת, ושתי נשותיו נופלות עתה ליבום לפני אחיו —**

אם לא ידע את הראשונה [לא בא עליה] **מששהגדיל — הראשונה חולצת ולא מתייבמת**, שהרי היא נופלת עתה גם מהאח הראשון [שעדיין לא התייבמה יבום מלא שהרי ביאת הקטן נחשבת רק כמאמר], וגם נופלת מהשני שבא עליה בקטנותו וקנאה במאמר, והיא נופלת ליבום גם ממאמרו, והרי היא אשת שני מתים, שזיקת שני יבמים עליה, שתקנת חכמים היא אינה מתייבמת אלא רק חולצת.

והשנייה — או חולצת או מתייבמת.

רבי שמעון אומר: אין איסור ב"זיקת שני יבמים" [והיינו, שחולק רבי שמעון וסובר שלא תיקנו חכמים תקנה זו].

ולכן, גם הראשונה היא בת ייבום — מכח

נפילתה מהראשון, וגם השניה היא בת ייבום — מכח נפילתה מהשני.

ולכן הרי הוא **מייבם** לאחת מהן, **לאי** זו **שירצה**.

והשניה, אינה נפטרת בביאתה, שהרי יש כאן נפילה משני בתים, כאשר הראשונה נופלת מהראשון, והשניה מהשני.

אך אי אפשר לייבם גם את השניה, היות והיא הייתה צרתה של המתייבמת במקצת, במאמר דרבנן. ואם שתיהן תתייבמה, יבואו להתיר שתי יבמות הבאות מבית אחד.

ולכן, הרי הוא חולץ **לשנייה**.

ד. אחד יבם שהוא בן ט' שנים ויום אחד, ואחד יבם שהוא בן עשרים אלא שלא הביא שתי שערות, הרי שוים בכל הדינים האמורים ביבם קטן, שהואיל ולא הביא שתי שערות הרי הוא קטן.

גמרא:

אמר רבא: הא דאמור רבנן במשנה לעיל, בפרק ארבעה אחים [לא ב] שבמקום שיש זיקת שני יבמין — מיהלץ חלצה, יבומי לא מיבמה.

לא תימא, אל תטעה לומר, כי זה שאמרו חכמים "מי שעליה זיקת שני יבמים אינה מתייבמת אלא חולצת" הוא מכח גזירה, ולכן רק במקום ששייכת בו הגזירה היא אסורה, ואין זה כלל מוחלט שכל מי שעליה זיקת שני יבמין אינה מתייבמת אלא חולצת —

והיינו, שלא נטעה נאמר לומר שחכמים אמרו זאת רק **היבא דאיבא צרה**.

וכגון לעיל, שמדובר בשתי נשים שהיו נשואות לשני אחים, ומת אחד מהם, ועשה בה השני מאמר, ומת גם הוא, ונפלו שתי נשיו ליבום לפני האח השלישי, כאשר האחת מהן היא אשתו הראשונה של האח השני ואילו השניה היא אשתו של אחיו הראשון, שהשני עשה בה מאמר, ויש עליה זיקת שני —

והיה מקום לומר, כי רק שם אין בעלת המאמר מתייבמת אלא רק אשתו הראשונה, ואילו בעלת המאמר חולצת, היות **דאיבא למגזר משום צרה**, שחששו חכמים שאם ייבם את שתיהן, יבואו אנשים לטעות, ולומר שכל שתי יבמות הבאות מבית אחד — הרי הן מתייבמות.

אלא, זו היא תקנת חכמים מוחלטת, שאין בעלת המאמר שמת בעלה מתייבמת אפילו במקום שאין לה צרה.

היות שסמכו חכמים תקנתם על הפסוק "ומת אחד מהם — יבמה יבוא עליה", לומר שכל מי שעליה זיקת שני יבמים אינה מתייבמת אלא חולצת. והראיה:

דהא הבא, במשנתנו, **ליבא צרה**, אלא היא עצמה בלבד נופלת מהאח הראשון ומאמרו של שני, ואין כאן חשש שמא יאמרו אנשים שתי יבמות מבית אחד מתייבמות.

ובכל זאת, היא רק **מיהלץ חלצה**, אבל **יבומי** — **לא מיבמה**!

שנינו במשנה: **נשא הקטן אשה ומת**, הרי היא פטורה מן החליצה ומן היבום.

ומוסיפה הגמרא, ששנינו לדין זה גם בכרייתא:

תנינא להא, לדין זה של משנתנו, בברייתא, **דתנו רבנן: שוטה וקטן שנשאו אשה ומתו — נשותיהן פטורות מן החליצה ומן הייבום.**

שנינו במשנה: **בן תשע שבא על יבמתו, ומשהגדיל נשא אשה אחרת, ומת, אם לא ידע את הראשונה משהגדיל** — הראשונה חולצת ולא מתייבמת, והשנייה או חולצת או מתייבמת.

והוינן בה: **ויעשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול**, ומשמת, הרי יש עליה זיקת שני יבמים, **ותדחה צרה** [אשתו הגמורה של הקטן, שקידשה משהגדיל] **מיבום**, כדין אשתו הגמורה, כשהיא "צרת מי שיש עליה זיקת שני יבמים", ששנינו לעיל בפרק ארבעה אחים [לא בן] שאינה מתייבמת.

אמר רב: לא עשו ביאת בן ט' כמאמר בגדול.

ושמואל אמר: עשו ועשו! כלומר, אכן כן עשו ביאת בן תשע כמאמר בגדול.

וכן אמר רבי יוחנן: עשו ועשו.

והוינן בה, לדברי רבי יוחנן ושמואל: אם כדבריהם —

ויעשו ביאת קטן כמאמר בגדול גם לענין איסור צרת "מי שעליה זיקת שני יבמים". ואם כן, כיצד שנינו במשנתנו שצרתה אפילו מתייבמת!?

ומשנינן: **דין צרת מי שעליה זיקת שני יבמים, במחלוקת תנאי היא שנויה.**

הך תנא דלעיל, בפרק ארבעה אחין, גזר שבעלת המאמר שמת בעלה אינה מתייבמת משום צרה, שמא יבואו לייבם גם את צרתה,

ויאמרו אנשים ששתי יבמות הבאות מבית אחד מתייבמות.

ואשמעינן תנא זה דין זה שם בגדול, והוא הדין בקטן, שאינה מתייבמת.

והאי דאמר שם בגדול? — משום דבגדול שעשה בה מאמר קאי שם.

והאי תנא דהכא, סבירא ליה שאמנם עשו ביאת קטן כמאמר בגדול, ואולם הוא לא גזר בה שלא תתייבמה שתייהן **משום צרה**, שמא יבואו לייבם אותה וצרתה, אלא הוא סבור שאין היא עצמה מתייבמת אפילו במקום שאין צרה. אך מאידך הוא סבור, שאין היא אוסרת צרתה מדין צרת מי שיש עליה זיקת שני יבמים.

ואשמעינן דין זה בקטן שביאתו היא כמאמר בגדול, והוא הדין בגדול.

והאי דקאמר בקטן? — דבקטן קאי כאן.

אזל רבי אלעזר בן פדת, שהיה תלמידו של רבי יוחנן, **ואמר לשמעתא זו, בי מדרשא, בבית המדרש**, את מה ששמע מרבי יוחנן, **ולא אמרה משמיה דרבי יוחנן.**

שמע רבי יוחנן, שלא אמר זאת בשמו, **ואיקבר עליו.**

עול לגביה רבי יוחנן, רבי אמי ורבי אסי, כדי לפייסו מקפידתו.

אמרו ליה, כדי שלא יכעס ויעשה כעסו רושם:

וכי לא כך היה המעשה בבית הכנסת של **טבריא, בנגר** [יתד שראשו מעובה, שתוחבים אותו בחור שבכניסה לחדר, וכך

אלא, יהושע יושב ודורש סתם, והכל יודעין שתורתו של משה היא.

אף רבי אלעזר תלמידך, הרי הוא יושב ודורש סתם, והכל יודעין כי כל דבריו — שלך היא.

אמר להם רבי יוחנן: מפני מה אי אתם יודעין לפיכך כבן אידי חברינו!

ומביאה עתה הגמרא דרשת חכמים בענין אמירת דבר בשם אומרו, עד כמה היא מועילה למי שאמרו. דכתיב בספר תהלים [פרק סא]:

“אגורה באהלך עולמים”.

וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים?

אלא, כך אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם! יהי רצון שאחרי מותי יאמרו דבר שמועה מפני בעולם הזה [ויהיו שפתי נעות בקבר, והרי אני כמי שגר בשני עולמים].

דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה — שפתותיו דובבות בקבר.

אמר רבי יצחק בן זעירא, ואיתימא שמעון נזירא: מאי קראה? מנין יש לכך סמך מן הכתוב?

לפי שנאמר בספר שיר השירים [פרק ז] “וחכך כיון הטוב, הולך לדויד למישרים — דובב שפתי ישנים”.

המשיל הכתוב את דברי התורה של תלמידי חכמים, שהם ככומר של ענבים, ערימת

סוגרים את הדלת], שיש בראשו גלוסטרא [עובי], שנחלקו בו רבי אלעזר ורבי יוסי אם הוא נחשב כלי, לפי שראוי לשחוק בו שומים ופלפלים, ואין תקיעתו בחור שבריצפה מחשיכה אותו כבונה בשבת, או שתקיעתו נחשבת כבונה, מפני שבטל הוא לבית, ונהיה חלק ממנו —

עד שקרעו ספר תורה בחמתו!

ובמאמר מוסגר תמהה הגמרא: וכי קרעו ספר תורה בכונה סלקא דעתך?

אלא אימא: שנקרע ספר תורה מבלי משים, בחמתו.

והיה שם רבי יוסי בן קיסמא. אמר: תמיה אני אם לא יהיה בית הכנסת זו עבודת כוכבים!

וכן הוה.

אך הם לא הרגיעו בכך את רבי יוחנן, אלא אדרבה, הדר, חזר רבי יוחנן, ואיקפד טפי.

אמר: חברותא נמי! האם מדמים את רבי אלעזר תלמידי כאילו היה חברי, ולכן אין לי להקפיד עליו, כמו שלא היה ראוי לרבי אלעזר ורבי יוסי שהיו חברים להקפיד כל כך על זה?!?

עול לגביה רבי יעקב בר אידי לפייסו.

אמר לו: כתיב בספר יהושע [פרק יא]: “כאשר צוה ה' את משה עבדו, כן צוה משה את יהושע, וכן עשה יהושע. לא הסיר דבר מכל אשר צוה ה' את משה”.

וכי על כל דבר שאמר יהושע, היה אומר להם: כך אמר לי משה?

ענבים המונחת בצורה דחוקה, והחימום של הענבים מחמת הדוחק מביא לזיבת היין מהם, כך שבלחיצה קלה הם זבים יין.

מה כומר של ענבים — כיון שמניח אדם אצבעו עליו, ואינו צריך ללחוץ, מיד הוא דובב, מזיב יין —

אף תלמידי חכמים — כיון שאומרים דבר שמועה מפיהם בעולם הזה, מיד שפתותיהם דובכות בקבר.

שנינו במשנה: **אחד בן ט' שנים** ואחד שהוא בן עשרים, אם לא הביא שתי שערות הרי הוא כקטן.

ומניחה הגמרא, שגם בהגיעו לגיל עשרים הוא קטן, ויש על היבמה להמתין לו עד שיגדל.

ורמינהו סתירה לכך מהמשנה במסכת נידה [דף מו]:

דתנן: בן עשרים שנה שלא הביא שתי שערות —

יביאו קרובי היבמה, הרוצים לשחררה מחמת שאינו ראוי להקמת שם, ראייה שהוא כבר בן עשרים שנה, והוא חסריס, שהוא לא חולץ ולא מייבם, והיא מותרת לשוק.

וכן אם היתה היבמה **בת עשרים שנה שלא הביאה שתי שערות —**

יביאו קרוביה ראייה שהיא בת עשרים והיא

האילונית, שאינה לא חולצת ולא מתייבמת!

ומוכח שדי לחכות עד שיגיע לגיל עשרים, ואז הוא נחשב לגדול, גם אם לא הביא שתי שערות, והרי הוא סריס שאינו זוקק ליבום!

ומשנינן: **הא אתמר עלה, אמר רבי שמואל בר יצחק אמר רב: והוא, ובתנאי, שנולדו לו סימני סריס. אבל בגיל עשרים בלבד אינו סריס אם רק לא הביא שתי שערות, אלא עדיין הוא בגדר קטן שהתעכב בו הבאת השערות, שהוא סימן לגדלותו.**

אמר רבא: דיקא נמי, דקתני: והוא חסריס! שמשמעותו, שהביא סימני

ומסקינן: שמע מינה.

וכי לא נולדו לו סימני סריס — עד כמה הוא נחשב קטן?

תני דבי רבי חייא: עד רוב שנותיו. עד שהגיע לגיל שמלאו לו שלשים וחמש שנה ויום אחד, שהוא רוב שנים מתוך שבעים שנות האדם.

כי אתו לקמיה דרבא לבדוק את העיכוב בהבאת השערות, אי כחוש, אם היה הנבדק רזה, אמר להו רבא: זילו אבריוהו, האכילוהו והשקוהו, ואי בריא, היה שמן, אמר להו: זילו אכחושהו.

היות דהני סימנין, זמנין דנתרי נושרים הם מחמת כחישותא, וזמנין דנתרי נושרים הם מחמת בריותא.

הדרן עלך פרק האשה רבה

פרק נושאים על האנוסה

מכל התועבות האלה — ונכרתו הנפשות העושות מקרב עמם.

מתניתין:

נושאים קרובות על האנוסה ועל המפותה, (2) האונס או המפתה את האשה הרי זה מותר בקרובותיה.

אבל **האונס והמפתה** את הקרובות **על הנשואה**, שנשא אשה ואחר כך אנס או פיתה את קרובותיה הרי זה **חייב**.

א. נאמר בפרשת אחרי [יח ח]: ערות אשת אביך לא תגלה ערות אביך היא.

ונאמר עוד בפרשת קדושים [כ יא]: ואיש אשר ישכב את אשת אביו ערות אביו גלה, מות יומתו שניהם דמיהם בם [בסקילה].

הנושא אשה הרי הוא אסור בקרובותיה שהן: אמה, בתה ואחותה: (1)

שנאמר [קדושים כ יד]: ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה זמה היא באש ישרפו אותו ואתה, ולא תהיה זמה בתוכם.

ונאמר [דברים כז כג]: ארור שוכב עם חותנתו.

ונאמר [אחרי, יח יז]: ערות אשה ובתה לא תגלה, את בת בנה ואת בת בתה לא תקח לגלות ערותה. שארה הנה — זימה היא.

ונאמר [אחרי, יח יח]: ואשה אל אחותה לא תקח לצרור, לגלות ערותה עליה בחייה.

והעובר ונושא את אשה ואחותה, הרי זה חייב כרת, וכמו שנאמר בסוף פרשת העריות בפרשת אחרי [יח כט]: כי כל אשר יעשה

בת ואם אשתו אסורות משום שאר וקורבה.
2. ביארו התוספות את סדר הפרקים בשנה רבי פרק "נושאים" אחר "האשה רבה", משום ששינוי בפרק הקודם שאין שכיבת אחותה אסרתה לאשתו עליו, לפיכך שנה התנא אף כאן דאם אנס אשה מותר לישא קרובותיה.
ונראה מדברי התוספות, שאם היו אסורין קרובותיה של האנוסה, הרי שאם אנס אדם את אחות אשתו היתה אשתו נאסרת עליו; וראה לעיל בהערות שבמשנה בדף צד א, דמרש"י משמע דהא פשיטא שלא תיאסר אשתו. ולשיטת רש"י אין צריך לדברי התוספות, שהרי יש לומר ששנה פרק זה אגב המשנה שם [צה ב] שאמרו "ומותר בקרובות שניה" והיינו

1. נסתפקו האחרונים בגדר איסור זה, אם קרובות אשתו הן קרובותיו ואסור בהן כשאר קרובות, או שאסרה התורה את לקיחת אשה וקרובותיה כאחת, וכאשר משמע בלשון הכתובים.
והרמב"ן בפירוש התורה [ויקרא יח יח] כתב: "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור לגלות ערותה עליה בחייה", כאן יפרש הכתוב טעם האיסור, שאינו ראוי שתקח אשה אל אחותה לצרור אותן זו לזו, כי הן ראויות שתהיינה אוהבות זו את זו לא שתהיינה צרות, ולא אמר כן באשה ובתה ואשה ואמה, כי הן שאר, ואסורות אפילו לאחר מיתה; ומתבאר מדבריו, שחילוק יש בין אחות אשה שאין איסורה מטעם שאר וקורבה, ואילו

ב. נאמר בפרשת אחרי [יח טו]: ערות כלתך לא תגלה אשת בנך היא לא תגלה ערותה.

ונאמר עוד בפרשת קדושים [כ יג]: ואיש אשר ישכב את כלתו מות יומתו שניהם תבל עשו דמיהם בהם [בסקילה].

אף שאסרה תורה את אשת אביו, לא אסרה תורה אלא את הנשואה או המקודשת לאביו, אבל **נושא אדם אנוסת אביו ומפותת אביו**.

וכן נושא אדם את **אנוסת בנו ומפותת בנו**, שלא אסרה תורה אלא את כלתו הנשואה או המקודשת לבנו.

רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ומפותת אביו.

גמרא:

שנינו במשנה: נושאין על האנוסה ועל המפותה, האונס והמפתה על הנשואה חייב:

ומבארת הגמרא: **תנינא במשנתנו להא דתנו רבנן בברייתא: אנס אשה מותר לישא בתה,** ⁽³⁾ **נשא אשה אסור לישא בתה.**

ורמינהו סתירה מהא דתנן:

הנטען [הנחשד] **מן האשה**, שיצא עליו קול שעבר עבירה עם אשה, הרי זה **אסור באמה ובבתה ובאחותה**.

ומוכח, שאף האונס או מפתה את האשה, הרי זה אסור בקרובותיה! ?

ומשנינן: מן התורה אינו אסור לישא את קרובות אנוסתו, וזו ששנינו: הנטען מן האשה אסור בבתה ובאמה ובאחותה – היינו **מדרבנן** ומטעם אחר, שאסרו חכמים לישא את קרובותיה, שמא לאחר הנישואין יחזור ויעבור עבירה עם הראשונה, שהיא קרובתו של אשתו, ואסורה לו עכשיו באיסור תורה.

ותמהינן: וכי **כל היכא דאיכא איסורא מדרבנן תני "נושאים" לכתחילה!** ? והרי "נושאים" משמע שמותר לכתחילה, והאיך אתה אומר שמכל מקום איסור דרבנן יש! ? ⁽⁴⁾

ומשנינן: **כי תנן מתניתין ש"נושאים" אשה לכתחילה על האנוסה והמפותה, היינו לאחר מיתה של הראשונה, כי שוב אין לחוש מאומה.**

וכאן שבה הגמרא לפרש את דין משנתנו:

מנא הני מילי שלא אסרה תורה את הקרובות אלא כשנשא את הראשונה?

דתנו רבנן:

בכולן בכל העריות נאמר לשון שכיבה ⁽⁵⁾ [בפרשת קדושים, בכלתו ודודתו בזכור

לשואל ממשנה, תוספות.

5. בפשוטו משמע שאין כוונת הגמרא ללשון "שכיבה" בדוקא, אלא כל לשון של ביאה בכלל, וזה הוא שאמרה הגמרא "בכולן" נאמר שכיבה דמשמע בכל העריות, ואי אתה מוצא לשון שכיבה ממש בכל העריות, אלא ודאי שאף לשון

משום דנושאים על האנוסה, כמבואר שם ברש"י; והתוספות שלא הביאו את זה, היינו משום דלא גרסוה שם, כמו שכתב בערוך לנר.

3. או את אמה ואחותה.

4. יכולה היתה הגמרא לשאול מן הברייתא שכתוב בהדיא "מותר", אלא שעדיף לגמרא

האם הכי נמי נאמר, כי היות ונאמר לשון "יקח", לכן רק דרך קיחה הוא דאסור שיקחנה ויבוא עליה, ואילו דרך שכיבה בלא קיחה שרי?!

אמר ליה אביי לרב פפא:

ליקוחין כתיבי בתורה, סתם.

ליקוחין הראוי לפרשו לענין קיחה ממש, אכן מפרשין לשון קיחה, שאם לא כן היתה התורה אומרת בלשון שכיבה. ולכן בקרובות האשה מפרשים אנו כך.

ובבהמה נאמר לשון "שכיבה" [וכאן בקרובות האשה נאמר קיחה⁽⁶⁾] [ואיש אשר יקח את אשה ואת אמה, ואשה אל אחותה לא תקח].

כדי לומר לך: דרך ליקוחין אסרה תורה, אם לקח את הראשונה לא יבוא על השניה, אבל אם שכב ולא לקח את הראשונה — אינו אסור בשניה.⁽⁷⁾

אמר ליה רב פפא לאביי:

אלא מעתה, גבי אחותו דכתיב: איש אשר יקח את אחותו בת אביו או בת אמו —

דכוונתו להקשות אולי הן על הראשונה ועל השניה נאמר לשון "ליקוחין" שהרי אין תופסין בה קידושין.

ובנמוקי יוסף הוסיף אחר שכתב כרש"י [וכנראה כוונתו לצטט את רש"י]: ומיהו קשה מנא לן דמותר לישא בתה, דילמא דכל היכא דאית בה ליקוחין אסרה תורה ובין בשניה בין בראשונה?!

ביאור קושייתו [על פי דברי האחרונים]: שמא לא אסרה התורה את הביאה בשניה אלא את הלקיחה עצמה אסרה התורה, וכיון שכן אין ליישב דלא תפסי קידושין ואין שייך "לא יקח", שאין אומרים כן אלא בעריות האסורות עליו בביאה וחייב על הביאה כרת, אבל כשהאיסור הוא עצם הלקיחה אף שחייב עליה כרת, בזה סבירא ליה להנמוקי יוסף שהקדושין תופסין: או יש לפרש כוונתו, דאע"ג דלא תפסי קדושין, מכל מקום חייב הוא כרת כיון שעבר על מימרא דרחמנא שאמרה "לא תקח", [ויש מן האחרונים, שביארו כוונת קושייתו באופן אחר].

ותירץ הנמוקי יוסף: ויש לומר דמשמעות קראי הכי הוא, שהקיחה היא בראשונה, דהכי אסרה תורה לשכב באחת אחר שיש לו האחרת,

"ערוה לא תגלה" או לשון "ניאוף" הרי הוא בכלל לשון "שכיבה".

אבל רש"י פירש לא כן, וז"ל: בכולן נאמר שכיבה, בכל עריות בפרשת קדושים תהיו, בכלתו ודודתו בזכור ובבהמה.

6. לא בכל הקרובות נאמר לשון קיחה, אלא באשה ואמה ובאשה ואחותה, וכמו שהביא רש"י רק את שני הפסוקים שנאמרו באלו, אבל באשה ובתה נאמר "ערות אשה ובתה לא תגלה", ואף שנאמר: את בת בנה ואת בת בתה "לא תקח", אין שייך לדורשו ללמד דבעינן קיחה, ראה בערוך לגר.

וכתב הרמב"ן, דגבי אשה ובתה ילפינן בגזירה שוה "זמה זמה" מאשה ואמה, וראה עוד שם ברמב"ן ובערוך לגר.

7. ביאר רש"י: נאמרה קיחה, איש אשר יקח את אשה ואת אמה, ואשה אל אחותה לא תקח, דרך ליקוחין, שהיתה ראשונה לקוחתו חייב על השניה כשבא עליה, כי אי אפשר לפרש לשון "ליקוחין" על השניה [כלומר: אולי על השניה הוא שנאמר ליקוחין ולא על הראשונה, או

באונסין, כשלא נשא אשה אלא אנסה, אז התירה התורה את בתה ונכדתה.

כאן — שאסרה התורה את בת אשתו ונכדתה — **בנשואין**, כשנשא אשה הרי הוא אסור בבתה ונכדתה.

ומקשינן: **איפוך אנא**, ונאמר:

אנס אשה ועבר איסור של "ומלאה הארץ זימה" הרי זה אסור בקרובותיה!?

נשא אשה ולא עבר על כלום הרי זה מותר בקרובותיה.⁽¹⁰⁾

ומשנינן: אין אתה יכול לומר כן, כי **ערייות** "שאר" [קורבה] **כתיב בהו** כמו שנאמר: איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה; והרי:

בנשואין איכא שאר, **באונסין ליכא שאר**.⁽¹¹⁾

אבל לשון "ליקוחין" הראוי לפרשו רק כלשון **שכיבה** ולא לשון קיחה, ומשום שאין קידושין תופסין בה, בהכרח מפרשים אנו את לשון "ליקוחין" כלשון **שכיבה**, ולכן באחותו אנו מפרשים לשון שכיבה.⁽⁸⁾

רבא אמר: אנס אשה שהוא מותר לישא בתה — **מהכא** הוא נלמד.⁽⁹⁾

כי מצד אחד **כתיב: ערות בת בנך או בת בתך לא תגלה**, והרי אני למד: **הא בת בנה דידה** [של האשה] **ובת בתה דידה** — גלי! [מותר הוא לגלות].

ומצד שני **כתיב: ערות אשה ובתה לא תגלה**, את בת בנה ואת בת בתה לא תקח, הרי שאסרה התורה אף את בת בנה ובתה של אשתו.

הא כיצד יתקיימו שני מקראות הללו?

כאן — שהתירה התורה את בת בנה ובתה של אשתו, והוא הדין את בת אשתו —

ואם הראשונה אנוסה לבד בשביל זה אינה שלו. ביאור דבריו [על פי דברי האחרונים]: עיקר איסור התורה הוא שיהיו לו שתייהן, וזה שייך כשלקח את הראשונה והיא שלו ובאותה שעה שהראשונה שלו הרי הוא אונס את השניה, אבל כשאנס תחילה את הראשונה, אין היא שייכת לו כלל מיד כשפרש ממנה, ולמה תיאסר קרובתה להינשא לו אחר כך.

והריטב"א כתב: ואין לומר ד"לקוחין" על האחרונה בלבד נאמר, ושיהא אסור לישא על המפותה; משום שאם תאמר שלישא אסור ולאנס מותר, הא לא מסתברא, ואם תאמר שאפילו לישא אסור אך גם האונס אסור, זו אי אפשר, דכיון שאסורה היא לו, לא שייך בה ליקוחין, דאין קדושין תופסין בה, עכת"ד.

8. כן משמע מרש"י; ובתוספות נראה שמפרשים באופן אחר.

9. ראה בנמוקי יוסף, ים של שלמה, מהרש"א וערוך לנר, שביארו, איך חולק רבא על הברייתא ונותן טעם אחר ממה שכתוב בברייתא.

10. נתבאר על פי התוספות.

11. מדלא קאמר הגמרא "אלא" משמע דאינו תירץ חדש, וראה מה שכתב המהרש"א על זה; ואולם במאירי כתב "נושאים על האנוסה וכו' שלא נאסרו קרובות אלא מחמת נישואין, שהערייות שאר כתיב בהו ואין שאר אלא דרך נשואין".

שנינו במשנה: **רבי יהודה אוסר באנוסת אביו ומפותת אביו:**

אמר רב גידל אמר רב: מאי טעמא דרבי יהודה האוסר אף באנוסת אביו, והרי הכתוב אומר "לא יקח איש את אשת אביו"?!?

משום דכתיב: "לא יקח איש את אשת אביו ולא יגלה כנף אביו", ללמדך: כנף של אשה שראה אביו, אותו לא יגלה בנו.

שואלת הגמרא: וממאי דבאנוסה כתיב [מנין שהפסוק מדבר בכנף שראה אביו שלא דרך נישואין]?

ומפרשין: מעילויה דקרא [מעליונו של הכתוב] מן הפסוק הקודם לו.

דכתיב בפסוק קודם: [כי ימצא איש נערה בתולה אשר לא אורשה ותפשה ושכב עמה], ונתן האיש השוכב עמה לאביו הנערה המשים כסף. [לא יקח איש את אשת אביו].

ורבנן — שאינם מפרשים כדברי רבי יהודה — אמרי לך:

אי הוה סמיך ליה אם אכן היתה פרשת אונס סמוכה ל"לא יגלה כנף אביו", אף אנו היינו אומרים כדקאמרת [כאשר אמרת] שהפסוק בא ללמד על אנוסת אביו!

ואולם השתא דלא סמיך ליה, שאינם סמוכים לגמרי, שהרי הפסיק ביניהם ב"לא יקח איש את אשת אביו", מיבעי ליה נצרך הפסוק לכדרב ענן.

דאמר רב ענן אמר שמואל: בשומרת יבם של אביו הכתוב — לא יגלה כנף אביו — מדבר ואסר אותה לבנו.

ומאי "כנף אביו"?

כנף אשה הראוי להתגלות לאביו, שצריך הוא לייבמה — את זה לא יגלה בנו.

ומקשינן עלה: ותיפוק ליה לשומרת יבם של אביו שהיא אשת אחי אביו משום דודתו שהוא אסור בה, ולמה הוצרך הכתוב לאוסרה!?

ומשנינן: לעבור עליה — על שומרת יבם של אביו — בשני לאוין, לאו של דודתו ולאו של כנף אביו.

ואכתי מקשינן: ותיפוק ליה — לשומרת יבם של אביו — שהיא אסורה משום יבמה לשוק שהיא בלאו.

ומשנינן: לעבור עליה — בשומרת יבם של אביו — בשלשה לאוין, לאו של דודתו ושל יבמה לשוק ושל כנף אביו.

ואיבעית אימא, יש לך ליישב את הקושיא השניה: ותיפוק ליה משום יבמה לשוק —

לא נצרך הפסוק "ולא יגלה כנף אביו" לאסור שומרת יבם של אביו מחיים של האב, שהיא אסורה כבר משום יבמה לשוק. אלא, לכך נצרך הלאו הנוסף, כדי לאסור אותה בלאו לאחר מיתתה של האב היבם. שכבר אינה בלאו של יבמה לשוק, ומכל מקום נאסרה משום שהיתה ראויה לאביו.⁽¹²⁾

שאם לא היה כתוב זה מרבה יותר מאשר הלאו דיבמה לשוק, לא היינו מפרשים אותו שלא בא

12. ומיהו אף אם בא עליה מחיים של האב עובר הוא בלאו ד"לא יגלה כנף אביו", אלא

חידה שניה:

מי היא זו האומרת על ילד שהיא נושאת על כתפיה: "אח הוא, וברי הוא, אחתיה אנה דהאי דרינא אכתפאי, [אחי הוא ובני הוא, ואני אחותו הגדולה של זה שאני נושאת על כתפי]".

פותרת הגמרא: **משכחת לה** [תמצא מקרה זה] **בגוי הבא על בתו**, כגון שבא ישמעאל על מחלת בתו והוליד ממנה את נביות.

ואומרת מחלת בתו של ישמעאל על נביות בנה שהוא אחיה מישמעאל:

אחי הוא מאבי ישמעאל, ובני הוא, ואני אחותו הגדולה מישמעאל.⁽¹⁾

חידה שלישית:

מי היא זו האומרת: "שלמא לך ברי! בת אחתיך אנה" [שלום לך אחי, בת אחותך אני].

ופתרונה: **משכחת לה בגוי הבא על בת בתו**.

כגון שבא ישמעאל על אסנת נכדתו בתה של מחלת בתו, והוליד ממנה את נביות.

ואומרת אסנת על בנה נביות:

שלום לך בני, בתה של מחלת אני שהיא אחותך מישמעאל.

ב-צ כתב המאירי: כבר ביארנו במקומו באיסור לשון הרע, שהוא הותר מכללו כל שאדם מספר בגנות בעל עבירות או בעל מידות מגונות, בכוונה שיהיו השומעים מתרחקים ממנו עד שלא יהיו למדים ממעשיו, ועל דרך זה היו אצל רבותינו משלים וחידות נאמרות באיסורי ביאה כדי להפליג בספור גנותן, עד שיהיו השומעים נזהרים בכך, אלא שמתוך צחות המשלים, הוזכרו מהם אף בביאות של היתר, ועל דרכים אלו נאמר בסוגיא זו הרבה משלים שצריכים ביאור.

חידה ראשונה:

כיצד אפשר שתאמר אשה על אדם מסוים, שהוא: "אח מאב ולא מאם, והוא בעלה דאם, ואנא ברתה דאנתתיה" [אחי הוא מאבי ולא מאמי, והוא בעלה של אמי, ואני בת אשתו].

אמר פתר רמי בר חמא: לא תמצא שתאמר אשה כן אלא **דלא כרבי יהודה דמתניתין** [דמשנתנו] האוסר באנוסת אביו; ורק לרבנן תמצא כן.

וכגון שיעקב בעלה של רחל בא על לאה שלא בקדושין והוליד ממנה את דינה, ונשא יוסף שהוא בנו של יעקב מרחל את לאה אנוסת אביו [המותרת לו לפי חכמים].

ואומרת דינה בתו של יעקב על יוסף:

אחי הוא מאבי יעקב, ואינו אחי מאמי, כיון שאני מלאה והוא מרחל, והוא יוסף בעלה של לאה אמי, ואני בתה של לאה שהיא אשתו.

1. כפילות לשון הוא, שכבר אמרה אחי הוא.

אלא להרבות לאוין.

חידה רביעית:

דלאי דדלו דוולא! ליפול לכו סתר פתר,
[אתם בני הפועלים הדולים ומשקים את
השדות שמעו נא את חידתי, שהיא נופלת
לפניכם סתומה ופתרונה מוסתר]!

מי היא זו האומרת על תינוק שהיא נושאת
על כתפיה: **"דהאי דדרינא בר הוא, ואנא
בת אחוה,** תינוק זה שאני נושאת הוא בני,
ואני בתו של אחיר".

ופתרונה: **משכחת לה בגוי הבא על בת בנו.**

כגון שבא ישמעאל על אסנת שהיא בתו של
בנו קדר, והוליד ממנה את נביות.

ואומרת אסנת על נביות בנה הקטן:

תינוק זה שאני נושאת על כתפי הוא בני.
ואני הנני בתו של קדר, שהוא אחיו של
נביות מישמעאל.

חידה חמישית:

קובלת אשה: **"בייא [כמו ויי לי] מאה, והוא
אב, והוא בעל, והוא בר בעל, והוא בעלה
דאב, ואנא ברתה דאיתתיה, ולא יהיב פיתא
לאחורה יתמי בני ברתיה [קובלת אני – על
אחי, שהוא אבי, והוא בעלי, והוא בנו של
בעלי, והוא בעלה של אמי, ואני בתה של
אשתו – על שאינו נותן מזונות לאחיו
היתומים שהם גם בני בתו]."**

ופתרונה: **משכחת לה בגוי הבא על אמו,**

והוליד ממנה בת, וחזר ובא על אותה בת,
וחזר זקן [אביו של אותו גוי] **ובא עליה,**
והוליד ממנה בנים ומת הזקן ונשארו בניו
יתומים.

כגון שבא ישמעאל בנו של אברהם על הגר
אמו, והוליד ממנה את מחלת, נמצאת מחלת
שהיא בתו של ישמעאל ואחותו מן האם,
וחזר ישמעאל ובא על מחלת ונעשית מחלת
גם אשתו של ישמעאל, וחזר אברהם אביו
של ישמעאל, ובא אף הוא על מחלת,
והוליד ממנה כמה בנים, ומת אברהם והניח
את בניו ממחלת יתומים.

וקובלת מחלת על ישמעאל, שהוא אביה,
וגם אחיה מהגר:

הרי אחי אתה מאמנו הגר. ואתה גם אבי,
שהרי אתה ילדתי. וגם בעלי, שהרי חזרת
ובאת עלי. והנך בנו של בעלי אברהם, שהרי
אף הוא בא עלי. ואתה גם בעלה של אמי
הגר, שהרי באת עליה.⁽²⁾ ואני בתה של
אשתך הגר.

ואם כן, איך יתכן הדבר, שעם כל זאת אינך
נותן מזונות לילדים היתומים, בני אברהם
אביך, שהם אחיך, והם הבנים שלי, שאני
בתך.

חידה שישית:

מי היא האומרת למי: **"אנא ואת אחי, אנא
ואבוי אחי, אנא ואמך אחי"** [אני ואתה
אחים, אני ואביך אחים, אני ואמך אחיות].

2. א. כפל לשון הוא זה, שהרי כבר אמרה שהוא
אביה, וכתב רש"י שאומרת כן האשה
בקובלנותה כדי להרבות דברים, [וכל שכן
שההוספה "ואני בתה של אשתך" הוא כפל
לשון, אחרי שכבר אמר שהוא בעלה של אמי].
ב. בערוך לנר כתב ללמוד מכאן, שגוי הבא

2. א. כפל לשון הוא זה, שהרי כבר אמרה שהוא
אביה, וכתב רש"י שאומרת כן האשה
בקובלנותה כדי להרבות דברים, [וכל שכן

שמעון אחיו ונשא את חגלה שהיא אחת מבנותיו של ראובן והוליד את שאול, ואת **בר לוי ונסב חדא מינייהו** [ובא קהת בן לוי שהוא אחיהם של ראובן ושמעון, ונשא את נועה בת דודו ראובן], והוליד את עמרם.

וקאמר ליה שאול בריה דשמעון לעמרם **בר בריה דלוי** — הכי [ושאול בנו של שמעון הוא זה שאומר כך לעמרם בן בנו של לוי].

שהרי, אני, שנולדתי מחגלה, ואתה, שנולדת מנועה — בני אחיות אנחנו:

אני שהנני בנו של שמעון, ואביך שהוא בנו של לוי — בני אחים אנחנו.

אני שהנני בנו של שמעון, ואמך שהיא בתו של ראובן — בני אחים אנחנו.

מתניתין:

א. אמרו חכמים: "אין אב למצרי", דהיינו שאין קורבת אב לגוי, ולא מפני ששטופים הם בזימה ואי אתה יכול לדעת מי הוא אביו, אלא מן הכתוב ביחזקאל הוא נלמד, וכפי שיתבאר בגמרא לקמן צח א.⁽³⁾

משכחת לה בגוי הבא על אמו והוליד ממנה שתי בנות, וחזר ובא הגוי על אחת מהן והוליד ממנה בן, וקריא ליה אחתיה דאמיה וקאמרה ליה הכי [קוראת אחות אמו של הבן הנולד ואומרת לו את הדברים הנזכרים] —

כגון שבא ישמעאל על הגר והוליד ממנה את אסנת ומחלת, ושוב בא ישמעאל על מחלת והוליד ממנה את נביות.

ואומרת אסנת אחות אמו של נביות — לנביות: אני ואתה אחים אנו מישמעאל. ואני ואביך ישמעאל אחים אנו מהגר. ואני ואמך מחלת אחיות אנו מישמעאל.

חידה שביעית:

מי הוא האומר למי: "**אנא ואת בני אחי, אנא ואבוכך בני אחי**, אנא ואמך בני אחי [אני ואתה בני שתי אחיות, אני ואביך בני שני אחים, אני ואמך בני דודים].

ופתרונה: **הא בהתירא נמי משכחת לה!** פתרון משל זה יתכן אפילו דרך היתר!

כגון ראובן שיש לו שתי בנות חגלה ונועה, ואתה שמעון ונסב חדא מינייהו [ובא

על אמו הרי היא נעשית אשתו, ואין אומרים שאין אישות תופסת לבן נח בחייבי מיתות [ובמשנה למלך פרק ט ממלכים נסתפק בזה], והראיה שהגמרא קוראת לישמעאל "בעלה דאם" ולהגר "אתתיה דישמעאל" אף שגוי הבא על אמו חייב מיתה; וראה עוד שם.

3. פשטות לשון הגמרא נראה שכוונת הדברים היא שאין אב למצרי בהיות שניהם גויים וכל שכן כשנתגייר אחד מהם, וכן מבואר ברמב"ן [לקמן צח א].

ואף שמדברי רש"י לקמן צח א ועוד לשונות בדבריו שבסוגייתנו נראה שלא אמרו חכמים "אין אב למצרי" אלא ביחס לישראל, שאם נתגייר בנו אין אביו חשוב כאביו [וכפי שיתבאר בהערה ריש צח א], מכל מקום נקטו אחרונים שאף שיטת רש"י כהרמב"ן, ולא מצאנו מי שיחלוק על הרמב"ן בהדיא [ראה חידושי רבי שמואל יבמות סימן יב].

ויש לתמוה: הרי למדנו בגמרא לעיל סב א "בהיותן עובדי כוכבים אית להו חייס" ולמדוהו מן הכתוב המייחס את הגוי בשמו ובשם אביו,

ב. אין עריות מן האב אסורות על בני נח כלל, והטעם בזה מפני ש"אין אב למצרי" ואין קרובות מן האב חשובות כקרובותיו, [רמב"ן לקמן צח א.](4)

ואולם עריות מן האם אסורות אף לבני נח, ומכל מקום איסורים הבאים מכח אישות כגון אשת אח, אינם אסורים לבני נח, שאין האישות אוסרת בבן נח אלא בעולת בעל שבעלה קיים, [ראשונים בסוגייתנו].

ג. "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" וכל קורבה שנתקרב לה בהיותו גוי פקעה ממנו.(5)

ד. מן התורה מותר הגר שנתגייר בכל הקרובות שנתקרב להן בהיותו גוי, ולא מיבעיא שמותר הוא בקרובות מן האב, כי מעולם לא נתקרב להן היות ו"אין אב למצרי", אלא אפילו בקרובותיו מן האם שהיו קרובותיו בהיותו גוי, מכל מקום משנתגייר הרי הוא מותר בהן הואיל ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

ה. ומכל מקום אמרו חכמים שאותן העריות שנאסרו עליו בהיותו גוי, לא יהיה הגר מותר בהן ואף ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". וגזירה היא שגזרו חכמים כדי שלא יאמרו "באין מקדושה חמורה לקדושה קלה", וכמבואר לעיל כב א, ובסוגייתנו יתבאר עוד, שפעמים אסרו חז"ל קרובות על הגרים משום דלא ליתא לאחלופי בישראל.

ו. כשמשתחרר העבד הרי הוא טובל בשנית, ודינו לכל דבר כגר וכקטן שנולד דמי.

ז. העבד אין לו חייס קורבה ושארות כלל והשוותה אותו התורה לחמור, וכמו שאמר הכתוב "שבו לכם פה עם החמור" עם הדומה לחמור, וכמבואר בגמרא לעיל סב א.

ח. המעוברת שנתגיירה ונכללה גירותו של הולד בגירותה של אמו, הרי הולד שנולד קראוהו חז"ל "הורתי שלא בקדושה ולידתו בקדושה", ובסוגייתנו יתבאר שאין גירות

הרי שיש אב לגוי ??

וכתבו האחרונים, שיש חילוק בין "חייס" כגון לענין פריה ורביה שאף הבן הגוי מתיחס אחר אביו, לבין קורבה ושארות לענין איסורי עריות שלגבי זה אין אב למצרי, [ראה חידושי רבי שמואל יבמות סימן יב].

ואם תאמר: והרי למדנו בקדושין [יז ב] דבר תורה גוי יורש את אביו, הרי שאף לענין ירושה התלויה בשארות וקורבה יש אב למצרי ??

ביאר הרמב"ן [לקמן צח א] שחידוש הוא שחידשה תורה לענין ירושה, שהבן יורש את אביו.

ובערכין יד א אמרו "עכו"ם לאו בני אחוזה ניהו", וביאר רבינו גרשום בביאור שני "שאין לו שאר אב, ואין יורש את אביו", ופירשו

האחרונים את כוונתו, שודאי יורש הוא את אביו וכמבואר בקדושין יז ב, אלא שאין ירושה זו ירושה של שארות כמו בישראל שהרי אין לגוי שאר אב, אלא חידוש הוא שחידשה תורה שיירש גוי את אביו מולידו.

4. מלבד קרובות מן האב שנתרכו מן הפסוק "על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד", כמבואר בסנהדרין נח א.

5. מפשטות לשון הגמרא בסוגייתנו וביותר מלשונות רש"י שבסוגיא נראה לכאורה שנחלקו בדבר רב ששת ורב אחא בר יעקב המובאים בגמרא כאן, אבל כבר כתב המהרש"א שאי

ואפילו אם היתה רק הורתו של ראשון שלא בקדושה, ואילו לידתו כבר היתה בקדושה, וכגון שנתגיירה אמו כשהיא מעוברת, ונמצאת הורתו של הראשון בהיותו גוי, ולידתו כיהודי –

ואילו השני היתה הורתו ולידתו בקדושה כי לאחר שנתגיירה אמו הרתה אותו, אין הם חולצין ולא מייבמין; ובגמרא יתבאר מדוע היה מקום לומר שדינם שונה משני אחים שהורתן ולידתן שלא בקדושה, שהוצרך התנא לומר ש"אפילו" באופן זה מתקיים הדין האמור ברישא.

ולא זו בלבד שאין בהם תורת יבום כיון שאינם חשובים אחין מן האב, אלא שאסורה היא על האח באיסור כרת דאשת אח מן האם, כיון שלידת שניהם בקדושה.⁽⁹⁾

וכן הוא הדין בשפחה שנשתחררו בניה עמה, שאין לאחים שאר אב ואינם קרובים אחים מן האב, ולפיכך לא חולצין ולא מייבמין, וכן לענין הדין המבואר בסיפא.

הולד חשובה גירות עצמית שנאמר בה "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

ט. אין דין יבום אלא באחים מן האב, או באחים מן האב ומן האם, אבל באחים מן האם לבד, אין בהם יבום, והרי הן באיסור כרת דאשת אח.

הגיוורת שנתגיירו בניה (6) **עמה**, (7) הרי אלו האחים שנתגיירו לא חולצין זה לאשתו של זה ולא מייבמין זה את אשתו של זה; [ובגמרא יתבאר, אם איסור יש ביבומם מדרבנן, או שאין כוונת המשנה אלא לומר שאינם בתורת יבום, אך אם רצו לישא זה את אשתו של אחיו המת אין מעכבים בידם].

והטעם בזה, היות ואין אב למצרי ונמצא שאין הם אחים מן האב, ואין יבום אלא באחים מן האב; (8) ואולם אף שאין בהם תורת יבום אין בהם איסור מן התורה משום אחין מן האם, היות ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" ואין לו קורבה כלל בין מן האב ובין מן האם.

והרש"ש ביאר שכוונת המשנה ללמדנו שאחים הם מן האם וכדמוכח בסוגיא דבהכי מיירי.

8. כן פירשו רש"י המאירי והרע"ב; ואולם אף בלא טעם זה אין שייך בגרים אחוה מן האב הואיל ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [וראה לשון הריטב"א], ואפילו אחוה מן האם אין להם מטעם זה, אלא שטעמם של הראשונים ישר יותר, הואיל וכבר בהיותם גויים לא היתה להם אחוה מן האב ש"אין אב למצרי".

9. כן כתב רש"י בגמרא בעמוד זה בד"ה דאע"ג דתרוייהו: "אפילו כרת דאשת אח איכא כיון

אפשר לומר כן, ואין בדבר מחלוקת, וכן נקטו הראשונים.

6. משנתנו עוסקת באופן שהיו האחים הן מן האב והן מן האם, שאם אינם אחים מן האב אין שייך לדון בהם יבום כלל, ומדשנינו "בניה" מבואר שאחים הם אף מן האם.

7. הטעם ששנינו "הגיוורת שנתגיירו בניה עמה" ולא שנינו "שני אחין שנתגיירו", ביאר בתוספות יום טוב שהוא משום הסיפא ששנינו "הורתו של ראשון שלא בקדושה ולידתו בקדושה" ולא תמצא כזה אלא אם נתגייר יחד עם אמו;

גמרא:

מביאה הגמרא מעשה השייך בדיון משנתנו: (10)

בני יודן אמתא אשתחרור [בניה של יודן — שהיתה שפחה כנענית עם בניה — השתחררו מעבדותם] **שרא להו רב אחא בר יעקב למינסב נשי דחדרי** [התיר להם רב אחא בר יעקב לישא האחד את אשתו של השני]. (11)

וטעם הדבר שאין נשות האחים אסורות על שאר האחים משום אשת אח, ואף שהיו אחים מן האם, ואשת אח מן האם לבד אף היא אסורה, הוא משום דגר שנתגייר או עבד

שנשתחרר כקטן שנולד מאליו דמי, ואין להם קורבה מן האם.

אמר תמה ליה רבא לרב אחא בר יעקב:

והא [הרי] רב ששת אפר בכיוצא בזה מדרבנן, ומשום שיבואו לומר שאף בישראל כי האי גוונא מותרות הן?!

אמר ליה רב אחא בר יעקב לרבא:

הוא — רב ששת אכן אפר, ואילו אנא שרינא [ואני מתיר], כלומר: חלוק אני עליו להתיר אפילו מדרבנן.

וכשם שנחלקו בבני השפחה, כך נחלקו בגרים שהורתם ולידתם שלא בקדושה.

דליתן בקדושה", וכן מבואר בבביתא בסוף עמוד זה, שבשני אחים תאומים שהורתן שלא בקדושה וליתן בקדושה, אסורות נשותיהם משום אשת אח מן האם, וחייבים הם כרת, וכתב שם רש"י את הטעם "שהרי היא כישראלית שילדה בנים".

ופשטות כוונת הדברים, שאחיה מן האם די לה בלידה ואין צריך שיהיה ההריון מאם אחת, ולכן אף שהקורבה שנוצרה מכת ההריון פקעה על ידי הגירות, מכל מקום נוצרה קורבה חדשה על ידי הלידה שלא היה גירות אחריה שתפקיע את קורבתם, ואכן יש מן האחרונים שפירשו כן את דברי רש"י.

ואולם רבי שמואל בחידושו למסכת כתובות סימן יא אות ג הוכיח מדברי רש"י לקמן ריש צח א שאין אחיה מן האם מועלת כשהאחיה היא מן הלידה ולא מן ההריון. [וכן מוכח בטור, וכפי שיתבאר בהמשך ההערה].

ועל כן ביאר, דגירות של עובר במעי אמו אינה גירות נפרדת אלא גירות "אגב אמו", ואין גירות זו כשאר גירות המפקעת את הקורבה,

ולכן חשובים הם אחים מן האם. וראה בפירוש הטור על התורה בפרשת ויגש [מו י], שהקשה: איך נשא שמעון בן לאה את דינה אחותו בת לאה, והרי אחיות מן האם נאסרו אפילו לבני נח.

ותירץ על פי המבואר במדרש, שמתחילה הרתה לאה את יוסף ורחל את דינה, אלא שביקשה לאה רחמים והתחלפו העוברים מבטן לאה לבטן רחל, וכיון שכן אין שמעון ודינה חשובים אחים מן האם.

ולמדנו מדברי הטור כדברי הגר"ש, שאין די באחיה מן הלידה להיות אחים מן האם, וצריך שיהיה להם אחיה גם בהריון.

10. ביאור מחלוקתם של רב אחא בר יעקב ורב ששת ושתי הלשונות שבגמרא מתבארים על פי הרשב"א.

11. ולא משום יבום, אלא אפילו במקום בנים, רש"י.

ומבארת הגמרא שתי לשונות בביאור מחלוקתם:

לשון ראשון:

א. אם היו האחים **מן האב ולא מן האם**, כולי עלמא — רב אחא בר יעקב ואפילו רב ששת — לא פליגי דשרי; שאין לחוש שמא יבואו לומר שאף בישראל מותרות הן שלא במקום יבוס, היות ודין זה שאין אב למצרי ידוע הוא לכל, ולא יבואו לעשות כן בישראל.⁽¹²⁾

ב. אם היו האחים **מן האם ולא מן האב**, כולי עלמא — רב ששת ואפילו רב אחא בר יעקב — לא פליגי דאסיר מדרבנן.⁽¹³⁾

וטעם איסורם מדרבנן הוא, משום שאין הכל יודעים שה"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" ואין לו קורבה אפילו מן האם, ויאמרו הבריות שאף בישראל מותרת היא, ולכן אסורה.

ג. כי פליגי — רב אחא בר יעקב ורב ששת — כשהיו האחים **מן האב ומן האם** כאחד.

וסברת מחלוקתם היא:

מאן דשרי [רב אחא בר יעקב שהתיר] טעמו הוא משום דסבר: **בתר אבא שדינן** [אחר אביהם אנו משליכים אותם], **דהא בני פלניא קרו להו** [שכן הם נקראים על שם אביהם], וכיון שכן לא ידעו הבריות שהם אחים גם מן האם, והרי באחים מן האב לא חששו חכמים לשמא יבואו להתיר כן בישראל.

וטעמו של **רב ששת** דאסר, הוא משום דקרו **להו נמי בני פלניא** [נקראים הם גם על שם אמם], וידעו שאף אחים מן האם הם, ויבואו להחליף ולומר שאף בישראל מותרות הן.

לשון שני:

ואיכא דאמר: פליג רב אחא בר יעקב והתיר

חמורה לקדושה קלה", היות ואין טעם זה שיין אלא בקרובות שנאסרו עליהן בגויותן, ואילו אשת אח אפילו מן האם אינה אסורה לבני נח, שאין להם איסור עריות על ידי אישות כלל, מלבד אשת איש בחיי בעלה.

והוסיף הרשב"א: "וכל שכן במשוחזרין דהא עבד מותר באמו ובתו כדאמרין בסנהדרין [נח ב]", והטעם מבואר שם בגמרא, משום ש"יצא מכלל כותי ולכלל ישראל לא בא", וראה ביאור הדברים ברש"י שם, וראה עוד בדברי הרמב"ם בזה; וכוונת הרשב"א לבאר את עיקר סוגייתנו שהיא אינה עוסקת בגרים, אלא בעבדים משוחררים, ולכן הוסיף שבעבדים יש טעם נוסף. ב. כשהם אחים מן האב ומן האם הרי הן אסורות אפילו שלא במקום בנים, שאילו היו

12. הוסיף הרשב"א: ואין לאסור אותן מדרבנן משום הטעם המבואר לעיל כב א "שמא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה", היות ואין גזירה זו שייכת אלא בקרובות שהיו אסורות בגויותן, אבל קרובות אלו שאין קורבתן אלא מן האב, ואף בהיותן גויות היו מותרות שאין להן אחוה מן האב, אין לחוש כלל, עכת"ד.

ואף בלא הטעם שכתב הרשב"א אין לאסור אותם משום "שמא יאמרו", שהרי אפילו באחים מן האם שיש להן קרובה בגויותן אין אנו אוסרים מטעם "שמא יאמרו", כיון שמכל מקום איסור אשת אח אין לגויים, וכמבואר ברשב"א בהמשך הסוגיא.

13. א. ולא משום "שמא יאמרו באין מקדושה

אפילו באחין מן האב, ולא חשש לשמא יבואו להתיר כן בישראל.

ומאי טעמא?

כי כולם יודעים את הדין "גר שנתגייר כקטן שנולד מאליו" (14) דמי" שאין לו קרובים, ואין לחוש שמא יבואו להתיר כן גם בישראל. (15)

מקשה הגמרא על רב אחא שמתיר לפי שתי הלשונות כשהיו מן האב ומן האם:

תנן במשנתנו: הגיורת שנתגייר בניה עמה, הרי אלו האחים לא חולצין ולא מייבמין.

מאי טעמא? וכי לאו משום דאסירי!?

כלומר: וכי אין כוונת המשנה לומר שאסורים הם לייבם זה את אשתו של זה, ואם כן למדנו מן המשנה שכאשר יש ביניהם אחוה מן האב ומן האם, (16) אז אסורים נשותיהם משום דילמא אתי לאחלופי בישראל, ותיקשי לרב אחא בר יעקב המתיר לפי שתי הלשונות באחין מן האב ומן האם. (17)

ומשנינן: **לא** כאשר פירשת את מה ששנינו "ולא מייבמין" דהיינו שאסורים הם לייבם.

אלא כוונת המשנה היא לומר, **דאינה בתורת חליצה ויבום.**

בישראל היו מותרות משום יבום, מכל מקום אסור דילמא אתי לאחלופי [כן מוכח בהמשך הסוגיא], כי הואיל ואנשים יודעים שאין אב למצרי ואין הם יודעים שהגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הרי הם בעיניהם כאחים מן האם ולא מן האב, ולכן אסורים הם ביבום.

14. כן הוא לשון רש"י בקדושין יז ב.

15. א. השמועה נתבארה על פי פירוש הרשב"א; אבל רש"י בד"ה נשי דהרדי כתב על דברי רב אחא בר יעקב: דקסבר אין קורבה לגר דקטן שנולד דמי, ונראה מדבריו שרב אחא בר יעקב לבדו הוא שסובר כן, ואין הדבר מוסכם, ורב ששת בזה הוא שנחלק על רב אחא בר יעקב. ומלבד שיש לדון בביאור הסוגיא על פי דבריו, הרי כבר כתב המהרש"א שאף כי לשון הגמרא "מאי טעמא גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" אכן משמע שרב אחא בר יעקב לבדו הוא שסובר כן, מכל מקום אי אפשר לומר כן, היות ודין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מוכח מן הברייתא שבסוף עמוד זה, ראה שם במהרש"א. ב. ברש"י בד"ה בתר אביו שדינן ליה כתב

"מידע ידעי דהאי דשרינן להו משום דאין אחוה מן האב לגר דסתם עובדת כוכבים זונה היא ומאיש אחר הוא", ומבואר מלשונו שזה הוא טעם מה שאמרו אין אב למצרי, וזה סותר דברי הגמרא לקמן צח א שאמרו בהדיא שאין זה הטעם, ואף את דברי רש"י עצמו שכתב במשנה את הטעם שנתבאר בגמרא משום "וזרמת סוסים זרמתם"; וראה עוד לשון רש"י לעיל כב א בד"ה לא יעידו ובד"ה מעידין לכתחילה.

ופירש בערוך לנר את כוונת רש"י, שאין הוא נותן טעם לעיקר הדין, אלא הבריות הם שסוברות כי אין אב לגוי מטעם זה, וזו היא הסיבה שדין זה ידוע יותר מדין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" שהוא לגבי הבריות כהלכתא בלא טעמא; [ומיהו לשון רש"י הוא: מידע ידעי דהאי דשרינן להו משום וכו'].

16. כבר נתבאר לעיל שמשנתנו בהכרח מדברת באחים מן האב ומן האם.

17. לשון רש"י הוא: מאי טעמא לאו משום דאסירי משום אחוה, ואשמועינן מתניתין דלא שייכא בהו יבום וקיימא עליה באשת אח.

והיות והיא אינה זקוקה ליבום — שריא היא לעלמא [מותרת היא לשוק].

ומיהו, אינהו נמי שרו [אף האחים עצמם מותרים בנשות אחיהם] שאין בהם איסור כלל ואף לא מדרבנן, וכרב אחא בר יעקב.

ומקשינן עלה מן הסיפא של המשנה:

והא קתני בסיפא: "אפילו הורתו של ראשון שלא בקדושה ולידתו בקדושה והשני הורתו ולידתו בקדושה" הרי אלו לא חולצין ולא מייבמין, ואסורים באיסור כרת דאשת אח מן האם.

ומבואר מלשון "אפילו", שהיה מקום לומר שבאופן זה לא יהיה הדין כמו ברישא. ותיקשי:

אי אמרת בשלמא "לא מייבמין" ששנינו ברישא, להשמיענו בא התנא שאסורי הם לייבם משום דאתי לאיחלופי בישראל.

שפיר חיינו דקתני במשנתנו שדין "אין מייבמין" האמור ברישא דחיינו איסור יבום מתקיים "אפילו" באופן של הסיפא —

ולהשמיענו בא התנא: דאע"ג דראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, ואילו השני הורתו ולידתו בקדושה, וכשתי אמהות שילדו דמו האמהות, היות ואת הראשון הרתה כשהיא גויה ואת השני הרתה כשהיא ישראלית, והייתי סבור לומר שאין אלו אחין מן האם להיאסר מדאורייתא, (18) ואף אין נראים הם כאחין מן האם שיאסרו אותם חכמים להתייבם משום דילמא אתי לאחלופי. (19)

ולשונו משמע שיש בזה איסור דאורייתא של אשת אח, ויש לזה מקום לפי מה דמשמע מלשון רש"י לעיל שרב אחא בר יעקב לבדו הוא שסבר "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" ואילו רב ששת נחלק עליו בעיקר דין זה, ולפי זה אכן מביאה הגמרא הוכחה כדעת רב ששת שאחים מן האם יש להם קורבה מן התורה מן האם, ואילו יבום אין שיך בהם אפילו כשהם אחים מן האב, הואיל ואין אחוה מן האב לגר.

ואולם כבר נתבאר בהערות לעיל, שאף דעתו של רש"י היא שאין חולק בדין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם כן בהכרח שכוונת רש"י לאיסור אשת אח מדרבנן, ומשום דאתי לאחלופי בישראל; ואף שבישראל בכי האי גוונא שהם אחים מן האב ומן האם, הרי הן מותרות משום יבום, מכל מקום כיון שאין אב למצרי והוא דין הידוע לכל, הרי הם בעיני הבריות כאחים מן האם ולא מן האב, וכמו שנתבאר בהערה לעיל.

18. כן נראה מהתוספות ומהרשב"א, שהייתי סבור לומר דכשתי אמהות דמו ולא יהיו אחים מן האם; אבל בריטב"א נראה שאין מקום להתירם על פי הלכה, אלא שיטעו הטועים לחשוב שהם כשתי אמהות, ולהוציא מלבן השמיענו התנא שהן אסורות.

19. לכאורה ביאור הסברא בזה, הואיל וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ובריה חדשה היא, וכדאמר רבי יוסי לעיל מח ב: שאין גרים נענשים על עבירותיהם שעשו בגיותן דגר שנתגייר כקטן שנולד, ונמצא ששתי בריות הרו את האחים.

אלא שאי אפשר לפרש כן, היות וסברת הגמרא עכשיו היא לרב ששת דאסר משום שאין כולם יודעים דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וכיון שכן הרי מיחלפי בישראל, כיון שאין יודעים הם את הדין ד"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

אפילו הכי אין הדבר כן, ולא כשתי אמהות דמו, אלא אדרבה אחים מן האם גמורים הם ואסירי ליבום אפילו מן התורה ויש בהם כרת.

אלא, אי אמרת שברישא שרו לייבם, ועיקר נידון משנתנו הוא לענין חיובם ביבום והתרתן לשוק משום שאינם אחים מן האב, אם כן, **מאי "אפילו"**? כי משמע שבא התנא לחדש שאף באופן של הסיפא מתקיים דין הרישא, שלפי דבריו היינו שאין בהם תורת חליצה ויבום, ומותרות לשוק —

והרי אין כל חידוש בדבר, שאפילו כשהם נראים כשתי אמהות אין בהם דין יבום, היות ואין ענין יבום תלוי כלל באחוותם מן האם אלא באחוותם מן האב, ולגבי אחוה זו אין חידוש בסיפא יותר מברישא.

ומשנינן: החידוש בסיפא שאין בהם תורת יבום אינו משום שהייתי אומר "כשתי אמהות דמו", אלא לחדש בא התנא: **דאע"ג דתרווייהו [שני האחים] לידתן בקדושה, ובכי האי גוונא יש לחוש יותר דאתי לאחלופי בשני אחים מן האב בישראל, ולהתיר יבמה לשוק, ועל כן הייתי אומר שיהיו זקוקים לחליצה.**

קא משמע לן התנא, **שאפילו הכי שרי**, מותרות נשותיהן לשוק בלא חליצה [אבל לאחים הן אסורות משום אשת אח מן האם דאורייתא].

איכא דאמרי:

הכי נמי מסתברא, דשרו הנשים ביבום, כשהיתה הורתן ולידתן של שני הבעלים שלא בקדושה.

דהרי קתני בסיפא **"אפילו"**.

אי אמרת בשלמא שברישא שרו לייבם, ועיקר חידוש התנא הוא שאינן זקוקות ליבום, שפיר היינו דקתני **"אפילו"**, כדי ללמדך, **דאע"ג** דבסיפא תרווייהו לידתן בקדושה, דאתי לאחלופי בשני אחים מן האב של ישראל, אפילו הכי שרו לינשא לשוק בלא חליצה.

אלא אי אמרת אסירי הנשים ביבום אפילו כשהורתן ולידתן של בעליהן שלא בקדושה —

מאי "אפילו"? מה חידוש יש בדבר שאף באופן של הסיפא הן אסורות ביבום, והרי אדרבה, יותר יש לאוסרן ביבום באופן של הסיפא, משום שהם אחין גמורים מן האם!?

ומשנינן: אכן חידוש יש בדבר שהן אסורות —

דאע"ג דראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והשני הורתו ולידתו בקדושה, דכשתי אמהות דמו, והייתי סבור שהן מותרות הן מן התורה והן מדרבנן, היות ואין המקרה דומה כלל לשאר אחים מן האם.

אפילו הכי אסירי הנשים ביבום מן התורה.

ולשון הריטב"א בזה הוא: "כי לעולם נראה שכיוצא באלו שלא היתה הורתם שוה, הוו כשתי אמהות טפי מהורתם ולידתם שלא בקדושה".

קתני מיהת ברישא: שני אחים תאומים — אין חייבין משום אשת אח.

ומשמע: חיובא הוא דליכא, משום דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

הא אימורא משום דלא לייתי לאחלופי צא-א בישראל איכא.

ומוכח, כי שני אחים מן האב ומן האם [כתאומים שהם אחים מן האב ומן האם] אין בהם איסור, וכל שכן כשהיו אחים מן האם בלבד, וקשיא לרב אחא בר יעקב לפי שתי הלשונות דלעיל.

ודחינן: הוא הדין דאפילו אימורא נמי ליכא.

ואידי [אגב] דבעי התנא למיתני בסיפא — בשני אחים שהורתן שלא בקדושה ולידתם בקדושה — "חייבין" עליהם משום אשת אח, ולהשמיענו שיש בהם איסור אשת אח דאורייתא וחייבים עליו כרת.

תנא נמי רישא אין "חייבין", לפיכך שנה התנא גם ברישא לשון חיוב, ולעולם אף איסור דרבנן אין בהם, וכרב אחא בר יעקב.

אמר רבא: הא דאמור רבנן: אין אב למצרי [לגוי].⁽¹⁾

לא תימא לפרש הטעם משום דשטופי

תא שמע דלא כרב אחא, המתיר באחים גרים שהורתם ולידתם שלא בקדושה לישא זה את אשתו של זה כשהיו אחים מן האב ומן האם:

שני אחין תאומים [שהם בהכרח מאב אחד]⁽²⁰⁾ ואם אחתן גרים שהיתה הורתם ולידתם שלא בקדושה, וכן אחים תאומים שהיו עבדים משוחררים, לא חולצין ולא מייבמין, וכמו ששינו במשנתנו.

ואין חייבין זה על אשתו של זה משום אשת אח [ואפילו נתקדשה לו אחר שנתגייר], דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואין לו אחוה אפילו מן האם, וכל שכן שאין לו אחוה מן האב היות שאין אב למצרי.

היתה הורתן של התאומים שלא בקדושה ולידתן בקדושה, וכגון שנתגיירה אמם כשהיא מעוברת מהם, הרי אלו לא חולצין ולא מייבמין, כי היות ואין להם אחוה מן האב אין בהם תורת יבום, וכיון שכן אסורים הם לייבם משום אתי לאחלופי, כיון שאחים הם מן האם.⁽²¹⁾

אבל חייבין משום אשת אח מן האם, היות והיתה הגרות של האחים כשהיא מעוברת.⁽²²⁾

היתה הורתן ולידתן בקדושה, שהרתה אותם אמם אחר שנתגיירה, הרי הן בישראלים לכל דבריהן.

22. ראה הערה במשנתנו, בהסבר דין זה לגבי היה האחד הורתו שלא בקדושה והשני הורתו בקדושה, ודין אחד לזה ולזה.

1. כתב רש"י: הא דאמור רבנן אין אב למצרי ואפילו היכא דליכא למימר כקטן שנולד דמי,

20. כי לידת תאומים באה מטיפה זרע אחת שנחלקה לשתיים.

21. כן הוא פירוש הברייתא לפי סברת הגמרא עכשיו.

בודאי שאחים הם אף מאב אחד, ומכל מקום קתני סיפא: היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה לא חולצין ולא מייבמין, הואיל ואין אב למצרי.⁽²⁾

שמע מינה מברייטא זו:

דאפקורי אפקריה רחמנא לזרעיה דגוי [הפקירה התורה את זרעו של הגוי] ואינו חשוב כקורבו ושאריו של אביו.

דכתיב: "ותרבה את זנותיה לזכור את ימי נעוריה אשר זנתה בארץ מצרים. ותעגבה על פלגשיהם [חשקה נפשה להיות

בזימה הם הגויים, ומשום דלא ידיע [אין ידוע] מי הוא אביו, כי שמא זינתה אמו עם אחר.

אבל אם ידיע מי הוא אביו וכגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים וודאי לא בא עליה אחר, אז חיישינן לקורבת אב אף בגוי.

לא תאמר כן, אלא אפילו ידיע מי הוא אביו נמי לא חיישינן לקורבת אב.

והראיה מהברייטא שנזכרה לעיל, דהא שני אחין תאומים — בהם עוסקת הברייטא — דטפה אחת היתה ונחלקה לשתיים, וידיע לנו

2. ואין לומר שהטעם הוא משום גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, שאם כן אמאי קתני בברייטא: וחייבין עליהם משום אשת אח [מן האם] והרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ובהכרח שבגרות של עובר אין אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ואם כן אף לגבי קורבה מצד האב אי אתה יכול לומר בהם "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", אלא ודאי הטעם הוא משום שאין אב למצרי, ומעולם לא היה להם אב ואין הם אחים מן האב.

ומטעם זה הוכיחה הגמרא מן הסיפא ולא מן הרישא, ומשום דברישא דמיירי בהורתן ולידתן שלא בקדושה, אין הכרח שאינם אחים מן האב משום דאין אב למצרי, ויתכן שהטעם הוא משום "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"; נתבאר על פי רש"י בד"ה הא דאמור ובד"ה ה"ג.

ומכאן מוכח שטעם הדין במעוברת שילדה תאומים [או שהאחד הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והשני הורתו ולידתו בקדושה] שחשובים הם כאחים מן האם, אינו מטעם שבשעת הלידה נעשו אחים היות ואין גרות אחרי הלידה שתפקיע את אחותם מהלידה, שהרי אם כן לגבי שאר אב שאינו תלוי בלידה

כגון הורתו שלא בקדושה [שאין אומרים בה גר שנתגייר כקטן שנולד דמי].

ביאור דבריו הוא, שהוקשה לרש"י למה לנו ליתן טעמים לדין אין אב למצרי, והרי תיפוק ליה משום גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ולזה ביאר רש"י דהנידון הוא באופן שאי אפשר לומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

ובפשוטו מוכח מקושיית רש"י, שכל עיקר דין אין אב למצרי לא נאמר אלא בגר, שאם לא כן, הרי צריכים אנו ליתן טעם מגין שאין אב למצרי ממש, וראה גם לשון רש"י צו ב ד"ה לא חולצין שכתב "וגר אין לו שאר אב", וכן בד"ה בתר אביו כתב "דאין אחוה מן האב לגר"; ואולם לא כן נקטו האחרונים בדעת רש"י.

ולפי זה צריך לפרש דברי רש"י על פי מה שכתב הריטב"א כאן "הא דאמור רבנן, פירוש: בין במתניתין בין בברייטא", ואף רש"י סבירא ליה שדברי הגמרא סובבים על מה שנאמר בסוגייתנו, וסוגייתנו הרי אינה עוסקת אלא בגרים, ועל זה הוקשה לרש"י היכן אמרינן כן, והרי אפשר שהטעם הוא משום גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

מפלגותיהם של המצרים אשר **בשר** **המזרים בשרם** [אבר התשמיש של המצרים], **וזרמת פוסים זרמתם** [קלוח הזרע של המצרים, מלשון "זרם"].

ולפיכך אין הזרעת האב מקרבתו לבנו, כזרמת הסוס שאין הולד שנולד ממנו קרוב לאביו הסוס.

תא שמע, דאמר רבי יוסי:

מעשה בניפטיים [שם אדם] **הגר, שנשא את אשת אחיו מאמו** שהתגייר אף הוא, **ובא מעשה לפני חכמים, ואמרו: אין אישות לגר.**

והוינן בה: **ואלא גר דקדיש, הכי נמי דלא תפסי בה קידושין**, וכי אם גר מקדש אשה לא יתפסו בה קידושין, והרי כישראל גמור הוא לכל דיניו?!

אלא אימא כך אמרו חכמים: **אין איסור אשת אח לגר**, וכדמפרש ואזיל.

מאי לאו, האם אין הכוונה על האשה **דנפכא אח כשהוא גר** [שנישאת לאח אחר גירותו] ואשתו גמורה היא, ומכל מקום מותרת היא לאחיו משום שאין אחוה לגר דכקטן שנולד דמי, ואף לאיחלופי בישראל אין חוששים.

וכיון שסתמה הברייתא הרי משמע שהיא עוסקת גם באחין מן האם לבד, ומכל מקום מותרת האשה, ותיקשי לרב ששת ללישנא

בתרא, וללישנא קמא תיקשי אפילו לרב אחא? (3)

ומשנינן: **לא** כאשר הבנת שנישאה אשת האח לאח אחר גירותו, ואשתו היא —

אלא **דנפכא כשהוא גוי** [נישאת האשה לאח בגויותו] ומשנתגייר פקעו קידושיו, ולא בא עליה אחר שנתגיירו, ונמצא שמעולם לא היה לה אישות של ישראל, ואין בה דין אשת אח. (4)

ותמחה הגמרא: וכי יעלה על דעתך שנישאה **כשהוא גוי**!?

והרי אם כן **מאי למימרא** [מה חידוש יש בדבר] שהיא מותרת?!

ומשנינן: אכן חידוש יש בדבר, כי **מהו דתימא: לגזור** על אשה שנישאת לאח **כשהוא גוי, אטו** אשה שנישאת לאח **כשהוא גר**, שאחיו אסור בה מדרבנן.

לפיכך **קא משמע** לן שאין גוזרים.

תא שמע קושיא על רב ששת ללשון שני האוסר אשת אח מן האם, ואף על רב אחא ללשון ראשון המודה לרב ששת באשת אח מן האם בלבד:

דאמר בן יאסיין:

4. כתב הריטב"א: אפילו בחיי הבעל מותרת האשה, כי אע"ג שאסורה היתה בגויותו משום שהיא "בעולת בעל" של בן נח, מכל מקום משנתגייר פקע האישות, ואפילו מדרבנן אינה אסורה, ואין חוששין שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, ודלא כיש אומרים שהן

אלא בהריון יש לנו לומר "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" ולא תוכיח מכאן שאין אב למצרי, כי אפשר שהטעם הוא משום "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"; על פי חידושי רבי שמואל כתובות סימן יא אות ג.
3. ריטב"א.

כשהלכתי לכרכי הים, מצאתי גר אחד שנשא אשת אחיו הגר מאמו.

אמרתי לו: בני, מי הרשך לישא את אשת אחיך מאמך!?

אמר לי אותו גר: הרי לפניך אשה גיורת ושבעת בניה, שהתיר להם רבי עקיבא לישא איש את אשת אחיו, (5) ומהן למדתי —

על ספסל זה — שלפניך — הוא שישב רבי עקיבא, ואמר שני דברים, האחד בהלכה והשני באגדה:

א. גר נושא את אשת אחיו מאמו, ועל פי הוראתו עשו שבעת בניה של האשה.

ב. ועוד אמר רבי עקיבא: כתיב: ויהי דבר ה' אל יונה בן אמתי לאמר. קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה כי עלתה רעתם לפני. וגו'. ויהי דבר ה' אל יונה שנית לאמר. קום לך אל נינוה העיר הגדולה וקרא עליה את הקריאה.

ולכך אמר הכתוב "שנית" כדי ללמד: פעם שנית בלבד דברה עמו שכינה, אבל פעם שלישית לא דברה עמו שכינה, לפי שתבע כבוד הבן [כלומר: את כבוד עצמו] ולא תבע כבוד האב [היינו כבוד הקב"ה]. (6)

קתני מיהת בברייתא: גר נושא את אשת אחיו מאמו.

מאי לאו דנסבא אחיו כשהוא גר [נישאת לאח אחר גירותו] ומכל מקום התיר רבי עקיבא לישא את אשת אחיו אפילו מאמו לבד, והיינו כרב אחא דלישנא בתרא, ותיקשי לרב ששת לשתי הלשונות, ולרב אחא דלישנא קמא!?

ומשנינן: לא מיירי רבי עקיבא באשת האח שנשא בגירות, אלא באשת האח דנסבא כשהוא גוי וכדלעיל.

ותמהינן: כשהוא גוי!! והרי אם כן מאי למימרא!?

ומשנינן: מהו דתימא: נגזור כשהוא גוי אטו כשהוא גר.

קא משמע לן.

ואגב שהביאה הגמרא את הברייתא הרי היא מפרשת אותו, ואחר כן שבה הגמרא לנידון מחלוקתם של רב אחא ורב ששת:

ומקשה הגמרא על קבלת דבריו של אותר גר שאמר משם רבי עקיבא:

אסורות בחיי הבעל משום שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה; וראה בהערה לקמן על מעשה באשה ושבעת בניה.

5. כן הוא לשון רש"י, ומשמע שהותרו כולם לישא זה את אשת אחיו של זה, ואם כן בהכרח שהתיר להם אפילו מחיים, ויהיה ראיה מדברי רש"י כדברי הריטב"א דלעיל דאפילו מחיים מותר.

6. רש"י מלכים ב יד כה.

הקשו התוספות: והרי נאמר שם [ד ד; "ויאמר ה' ההיטב חרה לך". ועוד שם] [פסוק ט] "ויאמר אלהים אל יונה ההיטב חרה לך על הקיקיון וגו'", הרי שדירב ה' עמו שנית!?

ותירצו: שזה היה אותו יום וחשוב הכל נבואה אחת, אבל בין נבואה ראשונה לנבואה שניה היו כמה ימים שהיה יונה במעי הדגה,

ומי מחימן, וכי נאמן הוא אותו גר על דבריו!?

והאמר רבי אבא, אמר רב הונא אמר רב: כל תלמיד חכם שמורה הלכה ובא, אם קודם שבא מעשה לידו אמרה [היה רגיל לשנותה לתלמידים], הרי שומעין לו.

ואם לאו, אלא שאמרה אחר שבא מעשה לידו אין שומעין לו, כי הואיל ודבר חידוש הוא שמא בשביל מעשה שבא לידו הוא שאמרה.

ומשנינן: איבעית אימא לתרין: אכן אותו גר מורה ובא היה כן עוד לפני שנשא את אשת אחיו מאמו, ולכן האמינוהו.

ואיבעית אימא: משום דקאמר אותו גר: "הרי אשה ושבעת בניה".⁽⁷⁾

ואיבעית אימא: שאני הכא דקאמר מעשה אחרניא בחדה, כאן האמינוהו משום שאמר עוד מעשה משמו של רבי עקיבא [ביאור הפסוק בספר יונה], ומתוך שנאמן על הענין השני, כך נאמן על ההלכה שאמר משמו של רבי עקיבא, כי ניכרין דברי אמת שקיבלן לשתי המימרות ביחד.⁽⁸⁾

אמר מר בברייתא משמו של רבי עקיבא:

כתיב: "ויחי דבר ה' אל יונה שנית לאמר", שנית דיברה עמו שכינה, שלישית לא דיברה עמו שכינה.

ומקשינן: והא כתיב: [בשנת חמש עשרה שנה לאמציהו בן יואש מלך יהודה, מלך ירבעם בן יואש. ויעש הרע בעיני ה' לא סר מכל חטאת ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל].

"הוא השיב [החזיר מיד מלכי ארם] את גבול ישראל מלבא חמת [מן המקום שבאים בה לחמת] עד ים הערבה [כלפי ים הערבה, והוא ים המלח], כדבר ה' אשר דבר ביד עבדו יונה בן אמתי הנביא".

הרי שהיתה נבואה נוספת ליונה!?

אמר יישוב רבינא: שלישית לא דיבר עמו דוקא על עסקי נינוה הוא דקאמר,⁽⁹⁾ אבל נבואות אחרות בענינים אחרים אכן היה לו ליונה מאת ה'.

רב נחמן בר יצחק אמר: הכי קאמר הכתוב:

שמסיים לומר לומר לנו דבר אחר עם אותה הלכה באותו מעמד, ראייה היא והוכחה שנוכח את ההלכה יפה ולא אמר "בדדמי"; שאילו היינו חוששים לשקר, לא היינו מאמינים לו משום שאמר דבר אחר עמו, שהרי יש לומר כי הוא מערים לומר דבר שני כדי שיאמינוהו.

9. ביארו התוספות שהיה מקום לומר כי לאחר שחזרו אנשי נינוה לקלוקלם ונתנבא עליהם נחום האלקושי, שוב נתנבא עליהם יונה.

ולכן נקראת "שנית".

והמהרש"א כתב: אין זה דיבור שלישי אלא הוכחה בעלמא על שחרה לו.

7. פירש רש"י: "ראיה של קודם לכן הביא".

8. כן פירש רש"י; והריטב"א הוסיף ביאור, כי הטעם שאין מאמינים למי שבא מעשה לידו אין זה מפני שנחוש לשקר חס ושלום, אלא שאומרין כן "בדדמי" מתוך שסובר שהדין כן, ולפיכך כל

כדבר ה' אשר דבר ביד עבדו הנביא, כשם שנהפך לנינוח מגזירה רעה לטובה, כך בימי ירבעם בן יואש נהפך להם לישראל מרעה לטובה. (10)

כאן שבה הגמרא למחלוקת רב אחא ורב ששת, וחזרת ומקשה על רב ששת ללישנא בתרא ואף על רב אחא ללישנא קמא:

תא שמע:

כבר נתבאר לעיל, כי אף על פי שהגר כקטן שנולד דמי, מכל מקום גר שהורתו שלא בקדושה והורתו בקדושה, כל שאר אם שיש לאמו אחריו, שהיתה הורתו ולידתו בקדושה, הרי הוא שאר אם גמור.

אבל שאר אם מאמו שהיתה הורתו ולידתו שלא בקדושה, אינו אסור מן התורה, כי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

גר שהיתה הורתו שלא בקדושה, ולידתו בקדושה –

יש לו מדרבנן שאר האם שהיתה הורתו

ולידתו שלא בקדושה, נואילו שאר אם שהיה הורתו ולידתו בקדושה הרי הוא אסור מן התורה].

ואין לו שאר האב אפילו מדרבנן.

כיצד:

נשא את אחותו מן האב, אף שהיתה הורתה ולידתה שלא בקדושה וזה שנתגייר כקטן שנולד דמי, הרי זה **יוציא**, גזירה שמא ישא את אחותו מן האם שהיתה הורתה ולידתה בקדושה שהיא אסורה מן התורה. (11)

ואם נשא את אחותו **מן האב** (12) הרי זה **יקיים**, כי אין אב למצרי, וכולם יודעים את ההלכה הזאת ואין לחוש לאיחלופי.

ואם נשא את **אחות האב מן האב** הרי זה **יוציא**, ואף שאין זה אלא שאר אב, וגזירה משום אחותו מן האם.

ואם נשא את אחות האב **מן האב** הרי זה צח-ב **יקיים**.

10. א. המהרש"א כאן פירש, דהכוונה להמשך הכתובים שם: כי ראה ה' את עני ישראל מורה מאד ואפס עצור ועזוב ואין עוזר לישראל. ולא דיבר ה' למחות את שם ישראל מתחת השמים ויושיעם ביד ירבעם בן יואש.

אבל רש"י במלכים שם פירש: מרעה שהיו בה אשר איבדם מלך ארם ושימם כעפר לדוש, ועכשיו נהפך להם לטובה.

ב. בערוך נזר ביאר על פי תירוץ הגמרא כאן, את הקשר בין שני מימרותיו של רבי עקיבא; ויסוד דבריו, דהשב בתשובה הרי הוא כקטן שנולד כמו גר, ומטעם זה יכולה הנבואה ליהפך מרעה לטובה, כי הגזירה הרעה היתה על איש

אחר כי משעשה תשובה הרי הוא כקטן שנולד.

11. כן פירש רש"י, והוסיף הריטב"א לבאר לפי שיטתו, כי לכן כתוב הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, כי אם היתה הורתו ולידתו שלא בקדושה, אין שייך לגזור אטו ישראל גמור; ואולם הריטב"א והתוספות תמהו על פירושו של רש"י, וחלקו עליו בביאור הברייתא; ואף רש"י עצמו בסנהדרין נח א ביאר את דברי הברייתא באופן אחר ממה שביאר רש"י כאן.

12. אין נפקא מינה מתי נולד שאר האב אם קודם גירותו של האב או לאחר גירותו.

כקטן שנולד דמי, מכל מקום אסור משום גזירה שמא יבואו להתיר בישראל אשה ובתה.

לכתחילה לא יכנס, מפרש לה בגמרא.

אבל אם מתה אשתו מותר בחמותו, היינו שאם נשא אשה ונתגיירו הוא ואשתו וגם חמותו, ושוב מתה אשתו, אף שחמותו לאחר מיתה אסורה, והיה לנו לאסור כדי שלא יבואו להתיר כזאת בישראל — כולי האי לא גזרו חכמים.

ואיכא דתני: אסור בחמותו, ובהמשך תתבאר מחלוקתם.

קתני מיהת: מותר באשת אחיו, ומאי לאו דנסבה אחיו כשהוא גר, ותיקשי למי שאוסר אשת אחיו מאמו לכד! ?

ומשנינן: לא, דנסבה כשהוא גוי.

מאי למימרא! ?

ואם נשא את אחות האב מן האב, הרי זה יוציא.

ואם נשא את אחות האם מן האב:

רבי מאיר אומר: יוציא, הואיל ויש כאן צד אם. (1)

וחכמים אומרים: יקיים. (2)

שהיה רבי מאיר אומר: כל ערוה שהיא משום שאר האב, הרי זה יוציא, וכל ערוה שהיא משום שאר האב הרי זה יקיים.

ומותר באשת אחיו אפילו מן האם. (3)

ובאשת אחי אביו ואפילו מן האם.

ושאר כל העריות מותרות לו, לאיתווי: אשת האב.

ואם נשא גוי (4) אשה ובתה (5) ונתגיירו הוא ונשותיו, הרי זה כונס אחת ומוציא אחת. ואף שאין הן קרובות, היות וגר שהתגייר

4. ואי אפשר לפרש דאף פסקא זו עוסקת בגר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, שהרי גר זה ודאי לא ישא אשה ובתה; שמא תאמר לפרש שנשא אשה ובתה שנתגיירו ואין להם קורבה דכקטן שנולד דמי, אף זה אי אפשר, שאם כן היה יכול התנא להשמיענו דין זה אפילו בישראל, רש"י.

ביאור דבריו: דבשלמא אם אנו מפרשים בגר הרי משכחת לה שנשא תחילה אמה ובתה בהיותו בגויותו וקא משמע לן שצריך לגרש, אבל אי מיירי בגר שנשא אחר כך, אם כן מה לי גר מה לי ישראל.

5. והוא הדין אשה ואחותה מן האם, תוספות, וראה עוד שם.

1. לשון רש"י הוא: הואיל ואיכא צד אם, ובפשוטו משמע כוונתו שזה דומה לאחות האב מן האם; ואולם בלשון הברייתא איתא "כל ערוה שהיא משום שאר אם, יוציא", ומשמע דהגדר הוא שאסרו חכמים כל שאר אם גם אינו שאר לאם אלא דרך אב.

2. ביאר רש"י שאין זה דומה לאחות האב מן האם שאף לדעת חכמים הרי זה יוציא, כי אחות האב מן האם הרי זו דומה לאחותו מן האם, אבל אחות האם מן האב אינה דומה לאחות האם.

3. ואין גוזרים אטו אשת אחיו שנולד בקדושה מאמו שהוא אסור מן התורה, כי כל דרך אישות לא גזרו חכמים, רש"י.

מהו דתימא: ליגזור כשהוא גוי אטו כשהוא גר.

קא משמע לן שאין גוזרים.

אמר מר: נשא אשה ובתה, הרי זה כונס אחת ומוציא אחת. לכתחילה, לא יכנס.

וקא סלקא דעתין דהכי קאמר: אם היתה אחת נשואה לו ובא עליה אחר שנתגייר, והיא אשתו הגמורה, שוב לא יכנס את השניה, ולפיכך תמזה הגמרא:

הרי הדברים קל וחומר: השתא אפוקי מפיק [אם חייבוהו חכמים להוציא].

לכתחילה — מיבעיא!! [הרי פשיטא שלא יכנס] ולמה הוצרך התנא לאמר זאת?!

ומשנינן: זה שאמרו: לכתחילה לא יכנס, לא קאי על אשה ובתה.

אלא התם — על תחילת הברייא — קאי.

וחבי קאמר:

הך דאמור רבנן יקיים, כגון אחותו מן האב — מכל מקום, לכתחילה לא יכנס.

למדנו לעיל: מתה אשתו מותר בחמותו, ואיכא דתני אסור בחמותו.

ומפרשת הגמרא:

חדא ברייתא כרבי ישמעאל.

וחדא ברייתא כרבי עקיבא, כדמפרש ואזיל.

מאן דאמר [האוסר] סבר כרבי ישמעאל, דאמר: חמותו לאחר מיתה באיסורא קיימא

[עומדת היא באיסורה הקודם], כשם שמחיים הרי היא בשריפה כך לאחר מיתה, וכיון שכן אף גבי גר גזור ביה רבנן.

ומאן דשרי [המתיר] סבר כרבי עקיבא, דאמר: חמותו לאחר מיתה קלש ליה איסורא [נחלש איסורה] שאינה בשריפה, ולפיכך גבי גר לא גזור ביה רבנן.

מתניתין:

חמש נשים שהיו זרות זו לזו, שנתערבו ולדותיהן הזכרים, ועוד היתה לכל אחת מהן בן ודאי מאותו בעל —

והגדילו הבנים התערובות, ונשאו נשים, ומתו.

ונמצאו חמשת הנשים זקוקות ליבום לחמש הבנים הודאין, אלא שאין כל אחת יודעת מי הוא אחי בעלה שייבמנה או יחלוץ לה, כיון שנתערבו.

כיצד הוא היתירן:

ארבעה בנים ודאין חולצין לאחת [לראשונה הבאה להתיר את עצמה]. ואחד מהם אם ירצו [הוא והיא] הרי הוא מייבם אותה.

שהרי ממה נפשך מותרת היא לו, כי אם אכן יבם שלה הוא מה טוב, ואם לאו בהכרח שאחד מהארבעה שכבר חלצו הוא היבם שלה, והרי נפטרה מן היבום ומותרת לינשא לכל אדם.

ובכך הותרה הראשונה.

ושוב: הוא [זה שייבם את הראשונה] ושלשה בנים ודאין אחרים חולצין לאחת [לשניה הבאה להתיר את עצמה], ואחד

ומשום שיש לחוש דקפנע ביבמה לשוק, כי הרי אפשר שאין היא יבמתו ועדיין לא חלצה מן היבם שלה, והיבמה הרי אסורה לשוק.

עוד מפרשת הגמרא:

מאי "הוא ושלושה חולצין לאחת", כלומר: למה שנינו שהמייבם את הראשונה חולץ לשניה, ואין מייבם את השניה זה שייבם את הראשונה [וכן בכולן]?⁶

דלא תימא: ליבמינהו חד לכולהו, כלומר: לכן לא מייבם אחד מהם שנים או את כולן **אלא כל חד וחד מייבם חדא**, כל אחד ואחד מן הודאין מייבם רק אחת —

משום **דילמא מיתרמיא ליה ידיה**, שמא על ידי כך תגיע כל יבמה ליבם שלה ותתקיים מצות יבום, אבל אם האחד מייבם שנים, הרי ודאי שאחת מהן לא התיבמה ליבם שלה.⁷

מייבם; וכן השלישית מקבלת חליצה מארבע בנים ודאין — ובתוכם השנים שייבמו את האחרות — ואחד מייבם אותה, וכן הרביעית והחמישית.⁶

נמצאו ארבע חליצות, ויבום לכל אחת ואחת.

גמרא:

שנינו במשנה: ארבעה חולצין לאחת ואחד מייבם אותה:

מפרשת הגמרא: **ודוקא מיחליץ וחדר יבומי**, יש לעשות דוקא כסדר המשנה, שמתחילה יחלצו לה הארבעה ואחר כך ייבם החמישי, שעל ידי זה נמצא שבשעת יבומו של החמישי הותרה לו אשה זו ממה נפשך, שהרי או שהותרה זיקתה על ידי החליצות ושוב אינה יבמה לשוק, או שהיא יבמתו.

אבל יבומי ברישא לא, אסור לאחד מהם לייבם לפני שיחלצו לה הארבעה האחרים,

שתתקיים מצות יבום בודאי או בזו או בחברתה, מאשר שייבמו שנים את שתיהן ואפשר שלא תתקיים מצות יבום אף באחת מהן.

וב"כוס ישועות" תמה, דאם כן מה בין שתי נשים לחמש נשים, דהכי נמי יש לומר בחמש נשים שעדיף אחד מייבם את החמש כדי שתתקיים מצות יבום בודאי באחת מן החמש, וראה מה שביאר שם.

ולפי דברי ה"ם של שלמה" כתב ליישב בכוס ישועות, למה נקטה המשנה "חמש נשים" אף שבפשוטו אין הפרש בין חמש לשנים, וכמו שנתבאר לעיל בהערה.

וב"נהור שרגא" פקפק בעיקר דברי ה"ם של שלמה", כי מה לו לאחד בקיום מצוה של חבירו, והרי עדיף לכל אחד לייבם, שמא ייבם

6. בפשוטו, תמצא כל דין המשנה גם בשתי נשים, ואין תוספת חידוש בחמש יותר מבשנים, וכתב התוספות יום טוב, כי אגב ששנינו בקדושין [פרק ב משנה ז]: "מעשה בחמש נשים", מסרך תנא דהכא נמי למיתני חמש נשים; ובכוס ישועות כתב באופן אחר יתבאר בגמרא בהערות.

7. א. כתב רש"י בסוף המשנה: "אמרינן בגמרא דהכי שפיר טפי, דילמא לכל חד מתרמיא ידיה ומיקיימא מצות יבום"; ומיהו בפשוטו דין גמור הוא, שהרי קיימא לן מצות יבום קודמת למצות חליצה, וראה בתוספות יום טוב.

ב. כתב בים של שלמה, שאם היו רק שתי נשים, אדרבה עדיף שייבם אחד את שתיהן כדי

מן האב שאין להם עם שאר בני התערובות שום קורבה.

ואילו מקצתן האחר של הודאין — מלבד היותם כמקצת האחר אחין מן האב — היו לאחד מבני התערובות גם אחין מן האב בלבד —

דהיינו, שלאותן מקצת ודאין היה בין בני התערובות, אחד שהוא אחיו מן האב, ואחד שהוא אחיו מן האם,⁽⁹⁾ ונמצא שאסור הוא לייבם אף אחד שמא אחיו הוא מן האם, וחייב הוא לחלוץ לכל אחד שמא אחיו הוא מן האב.

כך הוא דינם: אחים מן האב, כלומר: אותן מקצת ודאין שיש להם בין בני התערובות גם אח מן האם בלבד, הרי אלו חולצין כדי להתירן לשוק כי שמא אשת אחיהם מן האב היא, ולא מייבמין כי שמא אשת אחיו מן האם היא.

תנו רבנן: (8) היו מקצתן של הודאין אחין, ומקצתן של הודאין שאין הן אחין, האחין הרי הן חולצין, ושאיין אחין הן שמייבמין, ומפרש לה ואזיל.

מאי קאמר?

אמר רב ספרא: הכי קאמר:

אין דין משנתנו — שכל אחד מהבנים הודאין יכול לייבם — אמור, אלא אם כן כל אחד מאותם ודאים הוא אח מן האב [או מן האב ומן האם] של אחד מבני התערובות, ואילו לשאר בני התערובות הוא זר, ולפיכך יכול הוא לייבם, שהרי אין אנו מסתפקים בו אלא שמא יבם הוא [אם זו יבמתו] ויכול לייבמה, או שהוא זר [אם אינה יבמתו] ויכול לשאתה לאחר שחלצו כל האחרים ונפטרה מזיקתה.

אבל אם היו רק מקצתן של הודאין — כל אחד מהם לאחד מבני התערובות — אחין

8. כן היא גירסת הר"ח בתוספות, וכן גרס הב"ח.

9. ומשכחת לה כגון ראובן שנשא את רחל וילדה לו את יוסף [והוא בן ודאין], הלך ראובן וגירשה לרחל ונשאה בועז שהיה לו כבר בן ודאי מאשה אחרת ושמע עובד ונתעברה רחל הימנו, והלך ראובן ונשא אשה אחרת ושמה חנה ונתעברה הימנו, וילדו הן עם עזר שלש נשים — שהיה לבעליהן בן אחר — במחבוא, ונתעברו הולדות.

נמצא שעובד עם שלשת הבנים של שלושת הנשים האחרות יש להם בין בני התערובות אחד שהוא אחיו מן האב, ואילו ליוסף — שהוא בן

את יבמתו, ואין לו להניח ספק קיום מצוה ידידה מפני קיום מצוה ודאית של חבירו, ועיין באורח חיים סימן תפ"ב בשערי תשובה [לענין חיוב מצה ומרור], עכת"ד.

וסברת הים של שלמה היא, שהרי ביכוס אין מצות התורה חובה על הגברא, אלא שמצות התורה היא שתתקיים יבום באשה, והטילה התורה את החובה על הגברא, וכיון שכן סובר ה"ם של שלמה", שאם יש לפניו שתי אפשרויות, או שתתייבם רחל לראובן יבמה או לאה לשמעון יבמה, אין אחד מהם מחוייב לעשות טעדיק שתתייבם לו יבמתו, כיון שאם תתייבם יבמתו של זה לא תתייבם יבמתו של זה, ולענין מצות יבום מה לי זאת מה לי אחרת, וחידוש הוא.

ואחין מן האב, כלומר: אותן מקצת ודאין שאין להם בין בני התערובות אלא אח מן האב, הרי אלו בלבד הן שמייבמין, היות שאם לא אשת אחיו היא, הרי אינה אלא זרה לו, ומותרת לו אחר שחלצה משאר הודאין.

אם היו **מקצתן** של הודאין⁽¹⁰⁾ **כהנים** האסורים בחלוצה, ו**מקצתן** של הודאין **שאינם כהנים**.

הרי **הכהנים חולצין** ואסורין לייבם, כי היות ואי אפשר להם לייבם אלא אם חלצו הנשים משאר הודאין, הרי נמצאת כל אשה שהיא ספק חלוצה ספק יבמתו, וחלוצה אסורה לכהן.

ואלו **שאינם כהנים** הם אלו שמייבמין.

היו **מקצתן** של הודאין **כהנים**, ו**מקצתן** של הודאין היו לבני התערובות גם **אחין מן האב** בלבד, ועל דרך שנתבאר לעיל שהיו להם בין בני התערובות אח נוסף מן האם בלבד, שכבר נתבאר שאף אלו אינם יכולים לייבם שמא היא אשת אחיהן מן האם —

אלו ואלו חולצין ולא מייבמין, כהנים אינם מייבמין שמא חלוצה היא, והשאר אינם מייבמין שמא היא אשת אח מן האם בלבד.

צט-א **תנו רבנן:**

א. **יש מי שחולץ לאמו מספק.**

ב. **יש מי שחולץ לאחותו מספק.**

ג. **יש מי שחולץ לבתו מספק**, ומפרש לכולהו ואזיל.

ומפרשת הברייתא את כל שלשת האפשרויות שנזכרו:

א. **יש חולץ לאמו מספק, כיצד:**

אמו [של החולץ] ושמה רחל, **ואשה אחרת** ששמה חנה, **ולחן** [שהיו להן] **שני זכרים** ודאין, יוסף לרחל וחזרון לחנה —

וחזרו רחל וחנה וילדו **שני זכרים** אחרים **במחבא** ונתערבו שני זכרים אלו —

ובא בנה של זו, יוסף בנה של רחל — שהוא אחיו של אחד מן התערובות — **ונשא את חנה אמו של זה** [של חזרון] —

ובנה של זו חזרון בנה של חנה — שהוא אחיו של השני מן התערובות — **נשא את רחל אמו של זה** [של יוסף].

ומתו יוסף וחזרון **בלא בנים**, והוזקקו נשותיהם ליבום, כל אחת לאחד מבני התערובות שהרי אחיהם הוא.

הרי זה, אחד מן התערובות חולץ **לשתיהן** לרחל וחנה שמא אשת אחיו היא.

האם" היינו יוסף.

10. כתב רש"י: **מקצתן של הודאין** "ותערובותן" כהנים; ולכאורה אין נפקא מינה אם התערובות היו כהנים, ואפילו אם היו התערובות חללים [וכגון שנתגרשה אמם והחזירה אביהם הכהן

ראובן — יש לו בין בני התערובות את בנה של חנה מראובן שהוא אחיו מן האב, ויש לו — שהוא בן רחל — ביניהם גם את בנה של רחל מבועז שהוא אחיו מן האם בלבד. וזה הוא שאמרו: **"מקצתן אחין מן האב"**, היינו עובד ושלשת האחרים, **"ומקצתן אחין מן**

וזה השני מן התערובות חולץ אף הוא לשתייהן מספק.

ונמצא כל אחד ואחד מן התערובות חולץ לאמו מספק, שהרי או רחל או חנה היא אמו.

ב. יש חולץ לאחותו מספק, כיצד: (1)

אמו [של החולץ] ושמה רחל — שנישאה לאיש אחר לאחר מות אביו יעקב — ואשה אחרת זרה שילדו שתי נקבות במחבא, ונמצאת אחת מן הנקבות אחותו של החולץ מן האם.

ועמדו שני אחים של החולץ, שילדם יעקב מאשתו לאה, שהם אחים מן האב לחולץ, ורחוקים לנקבה בתה של רחל [שהיא אחות אחיהם; וכל שכן לשניה] ונשאום לאותן נקבות.

ומתו אחיו של החולץ מן האב בלא בנים, ונפלו שתי הנשים ליבום לפני החולץ, אלא שאחת מהן היא אחותו מן האם ופטורה מיבום וחליצה, והשניה זקוקה לו.

הרי זה חולץ לשתייהן מספק שאינו יודע מי היא הזקוקה לו.

ונמצא חולץ גם לאחותו מן האם מספק.

ג. יש חולץ לבתו מספק, כיצד:

אשתו של אדם ושמך ראובן ואשה אחרת של אדם ושמך כלב שילדו שתי נקבות במחבא.

ובאו אחיהן של ראובן וכלב ונשאום, נמצאת האחת בתו של ראובן והאחת בתו של כלב, ואין ידוע מי הן.

ומתו האחים בלא בנים, ונפלו לפני ראובן וכלב ליבום האחת בתו של ראובן ופטורה מיבום וזקוקה מספק ליבום של כלב, והשניה בתו של כלב ופטורה מיבום וזקוקה מספק ליבום של ראובן, אלא שמעורבות הן.

נמצא זה ראובן חולץ גם לבתו מספק, וזה כלב חולץ גם לבתו מספק. (2)

תניא: היה רבי מאיר אומר:

איש ואשה, פעמים שמולידין חמש אומות, כלומר: חמשה מינין חלוקים זה מזה ביחס. (3)

כיצד:

ישראל שלקח עבד ושפחה מן השוק דהיינו מן הגוי שאין העבד והשפחה קנויים לו אלא למעשה ידיו בעלמא, ועדיין הם גויים

ונמצאו בניו חללים], אין יכולים הודאין הכהנים לייבם.

וביאר ב"ערוך לנר", שאם היו התערובות — שממשפחת הכהנים — חללים, הרי פשיטא שאין הכהנים יכולים לייבם ממה נפשך, כי אם אשת אחיהם הוא הרי היא אסורה ביבום משום אשת חלל, ואם אינה אשת אחיהם הרי חלוצה היא ואסורה להם.

1. דברי הגמרא מתבארים בפנים כגירסת רש"י,

וכפירושו שנקט לעיקר.

2. שנינו גבי מלך [סנהדרין יח א] שאינו חולץ, והטעם מכבואר ברש"י שם [יט ב] משום שחליצה גנאי הוא לו לבוא לבית דין ותהא רוקקת לפניו, ולפי זה אף האב אינו חולץ, והטעם שמכבואר כאן שהאב חולץ הוא משום שאב שמחל על כבודו כבודו מחול, ערוך לנר, וראה עוד שם.

3. מאירי.

גמורים, (4) ולחן שני בנים גויים, ונתגיייר אחד מהן —

נמצא שיש לאותן איש ואשה: בן אחד שהוא גר ובן אחד שהוא גוי, הרי שתי אומות.

הטבילין לאיש ואשה שלקח מן הגוי לשם עבדות של ישראל, ונעשו עבד כנעני ושפחה כנענית שגופן קנוי ושם "עבד" להן, ונזקקו זה לזה וילדו עבד. (5)

הרי כאן שלש אומות מאותן איש ואשה: א. גר, ב. וגוי ג. ועבד.

חזר ישראל שקנאם ושחרר את השפחה והרי היא ישראלית, ובא עליה העבד וילדה ולד ממזר [וכדמפרש ואזיל, שגוי ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר].

הרי כאן ארבע אומות לאותן איש ואשה: א.

גר, ב. וגוי, ד. ועבד, ה. וממזר.

שחרר שניהם כלומר: חזר ושחרר גם את העבד והשיאן זה לזה, וילדו ישראל כשר. הרי כאן חמש אומות לאותן איש ואשה: א. גר, ב. וגוי, ג. ועבד, ד. וממזר, ה. וישראל.

מאי קא משמע לן?

גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד הוא ממזר, ודלא כמאן דאמר: הולד הוא כשר. תנו רבנן [סיפא של הברייתא הקודמת היא]:

יש מוכר את אביו כדי להגבות לאמו את כתובתה. כיצד:

ישראל שלקח עבד ושפחה מן השוק דהיינו מישראל שהטבילין לשם עבדות, (6) ולחם היה בן בשעה שלקח את אביו ואמו. (7)

העבד הגוי הרי הבן עבד, ולא אמרו "הטבילין" — דמשמע לשניהם — אלא בשביל המשך הברייתא, וראה בקרן אורה בזה.

6. כן פירש המאירי, וכוונתו משום דבהך סיפא דברייתא לא נאמר שהטבילין לשם עבדות, ועל כרחך שכבר היו טבולים לעבדות קודם שקנאם. ובפשוטו מרש"י מוכח לא כן, שהרי כתב שאת הבן לא לקח, ופשטות כוונתו מבוארת באחרונים, שהוא משום שאם לקח גם את הבן הרי הוא עבד, ואין יכול להקנות לו את נכסיו כיון ד"מה שקנה עבד קנה רבו", ראה בהערה הבאה; ואם תמצי לומר שכבר היו עבד ושפחה קודם שנולד הבן, אם כן מה הועיל רש"י במה שאמר שלא קנה את הבן והרי סוף סוף עבד הוא למוכר, ובהכרח שרש"י מפרש דלא כהמאירי.

7. כתב רש"י: ולחם בן, ולא קנה את הבן; ופשטות כוונתו היא, משום שאם קנה את הבן

4. נתבאר על פי רש"י ד"ה אחד עובד כוכבים, שכתב: דבנים שילדה בעודה תחת ידי העובד כוכבים המוכרה אינן עבדים, ומבואר שמפרש את לשון הברייתא שקנה את מי שהיו עבד ושפחה אצל גוי, ואף שזה אינו מוסיף ואינו גורע בדין הברייתא, וגם אין מכירת הגוי מכירה, כי מאחר שאין הם קנויים לו אלא למעשה ידיהם אין הוא יכול למוכרם לישראל להיות לישראל בהם קנין הגוף.

והמאירי כתב: "ישראל שלקח עבד ושפחה מן השוק, ר"ל מן הגוי, ונמצא שלא הוטבלו לשם עבדות והרי הם גוי וגויה, ואינו קורא אותם "עבד ושפחה" אלא מפני שהוא לוקחם להטבילם לשם כך"; ולדבריו אין צריך לומר שקנאם מן הגוי אלא שקנה אותם מעצמם להיות עבד ושפחה, אלא שמהמאירי גופיה משמע שהוא מפרש כרש"י.

5. אפילו הטביל את השפחה בלבד ובא עליה

וכשם שהרישא רבי מאיר אמרה, ועבדא כמטלטלי דמי, ומטלטלי משתעבדי לכתובה.

כלומר: רבי מאיר היא, הסובר מטלטלין משתעבדים לכתובה, (8) ולפיכך משתעבד העבד שאין דינו אלא כמטלטלין.

ואיבעית אימא: רבנן היא, הסוברים: מטלטלין לא משתעבדים לכתובה ואין גובים מהן כלל, והא קא משמע לן דעבדא כמקרקעי דמי, ולכן גובים מהעבד.

מתניתין:

האשה שנתערב ולדה בולד בלתי שילדה אותו לבנה, והגדילו התערובות, ונשאו

ושחרר הלוקח את השפחה ונשאה ונתחייב לה כתובה כשאר ישראלית.

ועמד אותו לוקח **וכתב את כל נכסיו לבנה**, ובכלל נכסיו נמצא העבד שהוא אביו של מקבל המתנה.

נמצא זה הכן מוכר את אביו כדי להגבות לאמו את כתובתה, שהרי כל נכסי הלוקח נשתעבדו לכתובתה של אשתו, וכשנתן אותם לבן העבד, הרי האשה גובה את כתובתה מנכסים אלו, ובכללם גובה היא את העבד שהוא אביו של מקבל המתנה.

מאי קא משמע לן?

ומפרשינן: **כולה הך ברייתא רבי מאיר היא**

מטלטלין לכתובה בין מן היתומים ובין מן הלקוחות [שלא כבשאר חובות שאין בעל חוב גובה מטלטלים אלא מהבעל חוב עצמו], ולפיכך גובה האשה את העבד שניתן במתנה לבן השפחה, ראה דברי תוספות חד מקמאי.

ואולם הריטב"א והמאירי כתבו שאינו גובה מן הלקוחות, וכתבו לפרש דמיירי במתנת שכיב מרע שהיא כירושה וגובה לדעת רבי מאיר אפילו מן היתומים, [ולא כדעת רבינו תם שאינו גובה מן היתומים אפילו לרבי מאיר], וראה גם בתוספות בדברי ר"י ובהגהת הרש"ש בדבריהם.

עוד פירשו הריטב"א והמאירי, דמיירי הכא כשנתן כל נכסיו לבן על מנת שיהא קיים בהם שעבוד כתובת אמו שלא תפסיד כלום בכתובתה מפני מתנה זו; ומה שהגמרא מפרשת דברייא זו אינה אלא כרבי מאיר, היינו משום דלדעת חכמים אין גובין מטלטלין לכתובה אפילו מן הבעל עצמו, ונמצא שאין מפסידה כלום מפני מתנה זו.

הרי אף הוא עבד ואינו זוכה במתנתו דמה שקנה עבד קנה רבו, והקשה על זה ב"ערוך לנר", שהרי הכותב כל נכסיו לעבדו יצא בן חורין, כמבואר בגיטין ח; וכיוון בזה לדברי המאירי שכתב דהבן היה עבד, וכתב, שהבן קנה עצמו בן חורין על ידי שכתב לו את כל הנכסים, וכן תמה בהגהות היעב"ץ על רש"י.

ובערוך לנר כתב לפרש מכח קושיא זו את דברי רש"י בדרך מחודשת, והיא: דכיון דקתני "מוכר את אביו" הרי משמע דיש לו חיים לאביו, ועבד הרי אין לו חיים, ולכן פירש רש"י דהבן לא נמכר, ואף שאביו הוא עבד ועבד אין לו חיים, מכל מקום כיון דהעבד עצמו אינו עבד, וקודם שנעשה אביו לעבד הרי היה חיים לאב עם בנו, כהאי גוונא לא פקע יחסו.

ומיהו כבר הביאו האחרונים דבתוספתא איתא שהבן נולד אחר שנעשו עבד ושפחה.

8. נחלקו הראשונים בביאור סוגייתנו:

יש מפרשים, כי לדעת רבי מאיר גובים

נשים, ומתו בלי בנים, ונמצאת האחת זקוקה ליבום לבני הכלה, והאחת לבני הזקנה, ואין ידוע אי זו זקוקה למי.

הרי בני הכלה הודאין חולצין⁽⁹⁾ לשתייהן מספק.

ולא מייבמין אף אחת מהן, ⁽¹⁰⁾ שהרי יבום של כל אחת מהנשים לגבי בני הכלה הוא ⁽¹¹⁾ **ספק יבום אשת אחיו** המותר — אם אשתו של בן הכלה היא; **ספק** "יבום" **אשת אחי אביו** האסור — אם אשתו של בן הזקנה היא.

ואילו בני הזקנה או חולצין או מייבמין לאחר שבני הכלה יחלצו להן.⁽¹²⁾

שהרי יבמו של כל אחד מבני הזקנה הוא ספק יבום של אשת אחיו ומצוה היא, וספק "יבום" של אשת בן אחיו שמותר הוא ⁽¹³⁾ כי היא אינה ערוה על הדוד שלה..

מתו הכשרים, היינו בני הכלה או בני הזקנה הודאין:

הרי התערובות לבני הזקנה: חולצין, כלומר: אם מתו בני הזקנה הודאין ונפלו

נשותיהם ליבום לפני התערובות, הרי התערובות חולצין להן מספק.

ולא מייבמין, שהרי יבמו של כל אחד מן התערובות הוא ספק אם יבום **אשת אחיו** המותר הוא — אם בן התערובת אף הוא בן הזקנה; וספק אם "יבום" **אשת אחי אביו** האסור הוא — אם בן התערובת הוא בן הכלה.

ואילו התערובות לבני הכלה: אחד חולץ ואחד מייבם.

אם מתו בני הכלה הודאין, הרי אחד מן התערובות חולץ תחילה, ושוב מיבם השני, שהרי אם הוא היבם מה טוב, ואף אם אינו היבם הרי מותרת היא לו לאחר שחלצה מבן התערובת השני.

כתב הרמב"ם בפירוש המשניות: אלו הדינים כולם [המבוארים בהמשך המשנה] מבוארים על שלשה שרשים:

אחד מהן: ספיקא דאיסורא לחומרא.

השני: המוציא מחבירו עליו הראיה.

13. הביאו התוספות בשם הירושלמי להוכיח ממשנה זו, שמותר לאדם לישא את אשת בן אחיו, וביארו התוספות, שהחידוש הוא: אף על פי שיכול לבוא לידי ביטול מצות יבמין אם ימות ותפול לפני אחיו ותהיה אסורה לו משום כלתו.

ומבואר מדברי הירושלמי, כי אם היה אסור לישא את אשת בן אחיו משום ביטול מצות יבמין, היה אסור אף בנידון דידן ליבמה, ואף שעושה כן מצד ספק קיום מצות יבום.

וביאר בערוך לנר, דהיינו משום שאין כאן

9. אין שנים צריכים לחלוץ לאחת, ומה ששנה התנא לשון "חולצין" שהוא לשון רבים, הוא משום שאם ירצו חולץ האחד לזו והאחד לזו.

10. פירוש, אף לאחר שיחלצו להן בני הזקנה, שהרי קודם שחלצו להן, הן עדיין בספק יבמה לשוק.

11. לשון המשנה התבאר לפי הגירסא שלפנינו "הוא" דהיינו לשון זכר.

12. תוספות יום טוב בשם הרמב"ם.

והשלישי: שלא נחייב לשום אדם בעונש מן העונשים מספק.

הבהנת [אשת כהן שמת והניחה מעוברת]⁽¹⁴⁾ **שנתערב ולדה הכהן בולד שפחתה**, ונמצא כל אחד מהם שהוא ספק עבד של כהן ספק כהן:

הרי אלו התערובות אוכלים בתרומה, כי בין אם כהן הוא, ובין אם עבדו של כהן הוא, הרי הוא אוכל בתרומה.

וחולקין חלק אחד בגורן, מפרש לה בגמרא.

צט-ב ושניהם אינן מטמאין למתים, שהרי כל אחד ספק כהן הוא.⁽¹⁾

ושניהם אינן נושאים נשים, בין נשים כשרות כלומר: ישראליות, בין פסולות כגון שפחות [המותרות לעבד]⁽²⁾, שהכשרות אסורות לכל אחד שמא עבד הוא, והפסולות אסורות לכל אחד שמא אינו עבד אלא ישראל גמור, וישראל אסור בשפחה.⁽³⁾

ואם הגדילו התערובות שהאחד עבד והשני כהן ואדונו של העבד ושחררו זה את זה, ונמצאו אחד כהן ואחד ישראל:

הרי אלו נושאים נשים ראויות לכהונה בלבד, שהרי כל אחד ספק כהן הוא.

ואינן מטמאין למתים, שהרי כל אחד ספק כהן הוא.

ספק ביטול מצות יבום כיון דאפשר בחליצה, אבל כשנושא את מי שהיא ערוה על אחיו נמצא מבטל מצות יבום לגמרי, כי אף חליצה אין שייך בערוה.

14. כן משמע שמשנתנו עוסקת באופן שכבר מת אדון השפחה והולד שנולד הוא יורשו, ממה ששינוי: הגדילו התערובות ושחררו זה את זה, וכן ממה ששינוי "וחולקין חלק אחד בגורן" [ראה בגמרא ביאור פיסקא זו], ומשמע שכל אחד הוא ספק עבדו של שני.

1. היינו למתים שאינם קרובים, אבל לקרובים הרי הם מיטמאים ממה נפשך, שאם קרובים הם מה טוב, ואם אינם קרובים הרי הוא אינו כהן אלא עבד, ערוך לנר.

ועל אף שאסורים שניהם ליטמאות למתים, מכל מקום אינן לוקין מספק, וכמו שמבואר בסיפא.

ובתוספות תמהו: למה לא הזכיר זאת התנא ברישא כמו בסיפא, [וראה מה שכתבו בזה המהרש"א וקרני ראם]?!?

והרש"ש כתב בזה לחומר הקושיא, שעבד אינו לוקה בשום מקום משום דבמלקות כתיב: ונקלה אחיך לעיניך, ועבד לא מיקרי אח, והיות ואין לוקה העבד בשום מקום, אין זה חידוש כל כך, ראה שם בכל דבריו.

2. והוא הדין שהיה יכול רש"י לפרש ד"פסולות" היינו ממזרת, שהעבד מותר בממזרת, ערוך לנר.

3. נתבאר על פי פירוש רש"י. אבל המאירי פירש: ואין נושאים נשים לא כשרות לכהונה ולא פסולות, לא כשרות שמא זה הוא העבד ואסור בכשרה, ולא בפסולות שמא זהו הכהן ואסור בפסולה, וכן משמע שמפרש הרע"ב במשניות.

ורש"י מיאן בזה, אף על פי דבפשוטו הנדון הוא על פסולות לכהונה, משום דהלשון "בין כשרות בין פסולות" משמע שהכשרות מותרות לזה ואסורות לזה, והפסולות מותרות לזה ואסורות לזה, ואם תפרש "פסולות לכהונה" דהיינו ישראליות הפסולות לכהונה, הרי לא תמצא "מותרות לזה ואסורות לזה" שהן אסורות

ואולם אם נטמאו אינן סופגין את הארבעים, שהרי כל אחד אינו אלא ספק כהן.

ואינן אוכלין בתרומה, שהרי כל אחד ספק ישראל הוא.

זר האוכל תרומה בשוגג, הרי זה מפריש חולין מתוקנים כמו הקרן שאכל, ובתוספת חומש, והן נעשים תרומה.

אם אכל תרומה השייכת כהן, הרי הקרן ניתן לאותו כהן שאכל ממנו, והחומש לכל כהן שירצה.

ואם אכל תרומת עצמו [כגון ישראל שירשה מאבי אמו כהן], הרי זה משלם את הקרן לעצמו משום כפרה, ומוכרה לכהן, ואת החומש נותן לכהן, [על פי תוספות בכתובות ל ב].

ואולם אם אכלו תרומה, אינן משלמין קרן וחומש שמשלם זר שאכל תרומה, אלא מפרישין חולין מתוקנים, והן נעשין תרומה, ונוטלין אותן לעצמן, ואינן צריכים ליתן לכהן כשאר זר שאוכל תרומה, כי בממון — המוציא מחבירו עליו הראיה. (4)

בין כך ובין כך, ולכן פירש רש"י דה"כשרות" הן ישראליות המותרות לכהן ואסורות לעבד, ו"פסולות" הן שפחות המותרות לעבד ואסורות לכהן.

ועוד, שהרי התנא של משנתנו — בהמשך המשנה — קורא לכשרות לכהונה "ראויות לכהונה" ולא "כשרות".

בירושלמי נסתפקו אם יכולין להעיד עדות כאחת, דהיינו שיבואו שניהם ויעידו אותה עדות ותיחשב עדותן כעדות של עד אחד, שהרי עבד אינו כשר לעדות.

ואמרו בירושלמי שאין מקבלין אותן, הואיל והיו עדות שאי אתה יכול להזימה [שאינה עדות] היות ואין יודעים מי הוא העד; על פי הפני משה וקרוב העדה.

4. כתבו התוספות בכתובות ל ב ד"ה זר וז"ל: "אפילו אוכל תרומת עצמו דלא גזל מידי, משלם [קרן] כפרה לעצמו, וחומש לכהן.

ואם תאמר: הא דתנן "אם אכלו בתרומה אין משלמין קרן וחומש", ואמאי כיון דכפרה הוא ליחייבו מספק?!

ויש לומר, דודאי צריכין להפריש, אבל אין נותנין לכהן, ולפי זה צריך לומר שהכפרה תלויה

בהפרשה, עכ"ל. פשטות ביאור דבריהם: משנתנו מדברת במי שאכל תרומה של אחרים ולא של עצמו, שהרי אם של עצמו אכל אין צריך להשמיענו שאינו נותן את הקרן, שהרי אפילו ודאי היה לא היה משלם קרן אלא לעצמו, אלא ודאי באכל תרומה של אחרים, ואם כן תיקשי לכאורה איך לא ישלם קרן, והרי גזלן הוא?!

אלא כוונת המשנה לומר, שאינו חייב ליתן תרומה זו דוקא לכהן, אף דבשאר תרומה חייב הוא ליתנו דוקא לכהן שאכל ממנו מדין תשלומי תרומה, אבל ודאי שצריך לשלם את התרומה או כל תשלום אחר מדין גזלן.

או שהמשנה מדברת באכל תרומה שלא הגיעה ליד כהן שהיא ממון שאין לו תובעין, שמדין גזלן אינו חייב לשלם, וקמ"ל המשנה שאף מדין תשלומי תרומה אינו צריך ליתן את התשלומין לשבט כיון דספק כהן הוא.

והמאירי כתב כאן: "ואם אכלו אין משלמין קרן וחומש שכל אחד אומר כהן אני ואיני בדין זרות לשלם חומש אלא שמשלם קרן בלבד, בין שאכלה לכהן שניתנו לו בין שאכלה לישראל קודם שנתנה; ויש מפרשים דוקא שאכלו לכהן משניתנה לו, אבל אכלה לישראל קודם שנתנה,

שלחם מידיהם, שהרי יכולים לטעון שהם כהנים, ודין חרמים שהחרימו הכהנים שהם שלחם, ובהמשך מפרשת המשנה מה יעשו בבכורותיהם.

ופטורין מן הזרוע ומן הלחיים ומן הקיבה — שכל ישראל חייב לתת לכהן מבהמותיו — כי המוציא מחבירו עליו הראיה.

ובכורו של כל אחד מהם — שאם היה ישראל ודאי היה צריך ליתנו לכהן — יהא רועה עד שיסתאב [יפול בו מום], ואז יחזיקנו מספק ולא יתנו לכהנים, שהרי אין בו איסור זרות אלא איסור גזל, והמוציא מחבירו עליו הראיה.

אבל אם לא ימתין עד שיפול בו מום אלא יקריבנו על גבי המזבח, שוב לא יוכל לאכול את בשרו השייך לו מספק, היות ואינו נאכל אלא לכהנים וזר אסור באכילתם, וזה שספק ישראל הוא, הרי הוא אסור באכילתו.⁽⁷⁾

ואינן חולקין על הגורן, אין נותנים להם תרומה על הגורן, שהרי אחד מהם אינו כהן אלא עבד משוחרר.⁽⁵⁾

ומוכרין את התרומה והדמים שלהן.

תרומה שהפרישו הספקות מגורנם אינם צריכים ליתנה לכהן מספק, שהמוציא מחבירו עליו הראיה. והיות שאין הם יכולים לאכול את התרומה, הרי הם מוכרים את התרומה לכהן, והדמים שלהם.

ואינן חולקין בקדשי המקדש, כגון עורות הקדשים הניתנים לכהנים.⁽⁶⁾

ואין נותנים להם קדשים.

אין נותנים להם בכורות בהמה וחרמים הניתנים לכהנים, שהרי ספק ישראל הם.

ואולם אין מוציאין את הבכורות והחרמים

ובטעם הדבר שאין נותנים להם אפילו עורות [כלומר: ואפילו יבואו שניהם בדרך ממה נפשך], כתב הרש"ש דהוא גזירה משום שאר קדשים.

ואולם הרע"ב כתב: דלכל חד מינייהו אמרינן אייתי ראייה דכהן את ושקול.

7. יש להקשות:

א. למה אמר "ובכורו" לשון יחיד, ובכל המשנה דיבר בלשון רבים!?

ב. איך ירעה עד שיסתאב והרי עובר בכל תאחר!?

ובערוך לנו יישב קושיא אחת בחברתה, שמשנתנו עוסקת בבכור שירשו שניהם כאחד מן הכהן דממה נפשך אחד מהם יורשו וחולקין אותו בין שניהם, ואמרינן בגמרא ראש השנה [ו]

אע"פ שהיה בדעת ישראל ליתנה לכהן אחר אינו משלם כלום, ואין ישראל צריך להפריש אחרת, וכן דעת רבותי נוטה, עכ"ל.

5. ואפילו אם יבואו שניהם על הגורן ויאמרו: אם כהן אני תנו לי בשבילי, ואם חברי כהן תנו לי בשבילי, אפילו הכי אין חולקין, כי היות ואין הם רשאים לאכול אין חולקים להם שמא יבואו לאוכלו, תוספות.

6. כן פירש רש"י; והטעם שלא פירש רש"י על שאר קדשים הניתנים לכהנים, היינו משום שהוא בכלל מה שאמרו ואינן חולקין על הגורן משום שאין יכולים לאוכלו, והוא הדין קדשים, ולכן פירש רש"י בעורות קדשים שאינם עומדים לאכילה, וראה גם במאירי.

ונותנין עליו [על כל אחד ואחד] חומרי כהנים וחומרי ישראלים, מפרש בגמרא מה באה פסקא זו לרבות.

גמרא:

שנינו במשנה: מתו הכשרים:

ותמחה הגמרא על לשון המשנה הקוראת לבנים הודאין "כשרים":

אלא הנך — אלו הספיקות המעורבין — וכי משום דאיערוב לחו חו פסולין [וכי התערובות פסולים הם]!! עד שאתה קורא את הודאין שאינן ספיקות "כשירין"?

אמר תירץ רב פפא: אימא: מתו הודאין.

שנינו במשנה: [התערובות] לבני הכלה — אחד חולין ואחד מייבם:

ומפרשת הגמרא: דוקא מיחליץ וחדר יבומי [קודם יחלוץ האחד ואחר כך יוכל השני לייבם].

אבל יבומי ברישא — לא [לא ייבם קודם שיחלוץ השני], משום דאפשר קפגע ביבמה לשוק, אם המיבם אינו בן הכלה.

שנינו במשנה: כהנת שנתערב ולדה בולד שפחתה הרי אלו אוכלין בתרומה וחולקין חלק אחד בגורן:

הבינה הגמרא בסלקא דעתין, דהיינו שחולקין לשניהם חלק אחד בגורן, ותמחה הגמרא על כך:

חלק אחד!! והרי פשיטא שאין נותנין להם שני חלקים, כי העבד אינו מקבל תרומה בשביל עצמו אלא בשביל רבו, והרי אחד מהם הוא העבד של רבו!!

ומשנינן: אימא: חלק כאחד, שאין נותנים לאף אחד מהם תרומה על הגורן בלא חבירו, שכל אחד ספק עבד הוא, ואין חולקין תרומה לעבד בלא רבו, כדמפרש ואזיל.⁽⁸⁾

ואם כן, הרי תנן במשנתנו כמאן דאמר אין חולקין תרומה לעבד אלא אם כן רבו עמו, שעל ידי זה יודעים כולם שמשום רבו חלקו לו.

דתניא: כהנת [אשת כהן שמת והניחה מעוברת] שנתערב ולדה בולד שפחתה, שניהן [העבד ורבו שאין ידוע מי הוא רבו של מי] יוצאין לגורן ונוטלין חלק אחד, שאין חולקין תרומה לעבד, אלא אם כן רבו עמו, דברי רבי יהודה.

והטעם הוא משום שאם יחלקו לאחד בלא השני שמא יחזיקוהו על ידי כך בכהן, והרי יתכן שהוא עבד.⁽⁹⁾

רבי יוסי אומר: יכול — כל אחד שבא לחלוק — שיאמר: אם כהן אני, תנו לי

8. ואולם דוקא על הגורן אין נותנין לו, אבל משגרין לו לביתו, כמבואר בברייתא בהמשך הסוגיא.

9. נכתב ונתבאר על פי רש"י בכתובות כח ב.

בן שיוורש אינו עובר בבל תאחר, וזו היא ששנינו "ובכורו" לשון יחיד ולא "ובכורים" דבכור זה אינו אלא של אחד מהם רק שאין אנו יודעים מי הוא.

בשביל עצמי. ואם עבד של כהן אני, תנו לי בשביל רבי.

לכהונה על פי, כי אותו פלוני עבד היה, והיה חולק בגורן בשביל רבו.

וטעם מחלוקתם הוא:

כי במקומו של רבי יהודה, היו מעלין מחלוקת תרומה בגורן ליוחסין.⁽¹⁰⁾

תמזה הגמרא: וכי "העלו" **פלגא דעתך,** היתכן שתיגרם תקלה על ידו שיעלו עבד לכהונה על פיו!?

והרי השתא אפילו לכהמתן של צדיקים — כחמורו של רבי פנחס בן יאיר⁽¹²⁾ — אין הקב"ה מביא תקלה על ידן —

צדיקים עצמן לא כל שכן שלא יביא הקב"ה תקלה על ידן!?

אלא אימא, תקן את הברייתא, שכך אמר: **בקשו להעלות עבד לכהונה על פי!** אך לבסוף התברר הדבר, ולא העלו.

כל מי שהיו רואים אותו חולק תרומה בגורן היו מחזיקים אותו בכהן, ולכן אמר רבי יהודה שלא לחלוק לעבד בלי רבו.

ואילו במקומו של רבי יוסי לא היו מעלין מחלוקת תרומה בגורן ליוחסין, ולכן אין לחוש אם יחלקו גם לעבדים.⁽¹¹⁾

תניא: אמר רבי אלעזר בר צדוק:

מימי לא העדתי אלא עדות אחת, והיא: שחלקו תרומה בגורן לפלוני, והעלו עבד

ומעשה שהיה כך היה: **חזא,** ראה רבי אלעזר בר צדוק בעבד שחולקים לו תרומה בגורן

10. סתם "יוחסין" שבש"ס הוא לענין כשרות ופסול חיתון של ישראל, אבל כאן בהכרח שהכוונה היא "כהונה", ובפרט לפי השיטות דאין סתירה בין כהונה לממזרות, שבודאי אין להעלות מתרומה ליוחסין שבכל הש"ס; וראה כתובות יג א "מעלה עשו ביוחסין" ופירש רש"י "בכהונה", אלא שהנידון שם הוא לענין נשים כשרות ופסולות לכהנים, ולא לענין כהונה עצמה.

11. את דברי הגמרא יש לבאר בשני אופנים: האחד: יסוד מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי אם יש לחוש שמא יחזיקוהו בכהן על ידי החלוקה, ומתוך שנחלקו בזה לפיכך היו נוהגים במקומו של זה להעלות ובמקומו של זה לא להעלות.

השני: יסוד מחלוקתם הוא משום שבמקומו של זה נהגו לעלות ובמקומו של זה לא נהגו

לעלות, ולכן נחלקו אם לחלוק לזה בלא זה או לא.

ואף שבפשוטו היה נראה כפירוש ראשון, שהרי לפי פירוש שני אין כאן מחלוקת כלל, שאף רבי יהודה מודה שבמקומו של רבי יוסי אין בזה חשש, ורבי יוסי יודה במקומו של רבי יהודה, ולשון הגמרא הרי משמע שנחלקו בכל מקום.

אבל ברש"י כתב כאן "היו מעלין מתרומה ליוחסין, וכו' הלכך אין חולקין לו דלא ליתי לאסוקי ליוחסין", וכן כתובות כח ב כתב "במקומו של רבי יהודה [היו מעלין מתרומה ליוחסין], משום הכי אמר אין חולקין", ועל פי דבריו נתבאר בפנים, [וראה מה שנחלקו תוספות ורש"י בסוכה נא א ד"ה מעלין].

12. בחולין ז' מבואר, שרבי פנחס בן יאיר הגיע לאכסניא עם חמורו, ושמו שעורים לפני חמורו

באתריה דרבי יוסי [במקומו של רבי יוסי] שחלקו לו תרומה בגורן, ואזל אסחיד על כך **באתריה דרבי יהודה** [הלך להעיד על מעשה זה במקומו של רבי יהודה] שם לא היו חולקין תרומה לעבדי כהנים.⁽¹³⁾

תנו רבנן: עשרה כהנים אין חולקין להם תרומה בבית חגרות, ואלו הן:

א, ב, ג: **חרש שוטה וקטן**, ומפרשת הגמרא את הטעם של כולם בהמשך.

ד, ה: **טומטום ואנדרוגינוס**.

ו. **והעבד שבא לחלוק בשביל רבו**.

ז. **והאשה שבאה לחלוק בשביל בעלה הכהן**.

ח, ט: **והערל אפילו אם מתו אחיו מחמת מילה ולכן לא מל, והטמא**.

י. **ולכהן הנושא אשה שאינה הוגנת לו, הפסולה לכהונה**.

וכולן משגריין להם לבתיהם שיאכלו. ואף הערל, שאינו אוכל בעצמו, יאכילנו לנשיו ולעבדיו.

חזין מטמא,⁽¹⁴⁾ וכהן הנושא אשה שאינה הוגנת לו.

ומקשה הגמרא:

בשלמא חרש שוטה וקטן ניחא הטעם שאין חולקין להם תרומה, משום דלאו בני דיעה נינהו, ויש בזה משום זילות התרומה לחלוק להם בגורן לעין כל.⁽¹⁵⁾

ובשלמא **טומטום ואנדרוגינוס נמי** ניחא הטעם שאין חולקין להם, משום דבריה ק-א **בפני עצמה נינהו**, כלומר: בריות משונות הן, ויש בחלוקת תרומה להם לעין כל, משום זילות התרומה.

ובשלמא **עבד נמי** ניחא הטעם שאין חולקין לו, משום דדילמא אתי לאסוקי מתרומה ליוחסין, שמא יבואו להעלותו ליוחסין על סמך שראוהו חולק בגורן.

ובשלמא **ערל וטמא** ניחא הטעם שאין חולקים להם תרומה, משום דמאיסי [מאוסים הם] ויש בזה משום זילות התרומה.

ובשלמא **נושא אשה שאינה הוגנת לו** שאין חולקין לו, משום קנסא על שעבר ונשא נשים שאינן כשרות לכהונה.

14. כתב רש"י: חזין מטמא וכו' "לקמיה מפרש", ואולם לא מצינו בגמרא לקמן שתתיחס הגמרא בהדיא לפרש את הטעם בטמא ואף לא בנושא אשה שאינה הוגנת לו, וברש"י מבואר לקמן שהטעם בשניהם משום קנס, בטמא על שלא נזהר לשמור את עצמו בטהרה, ובנושא אשה שאינה הוגנת לו שהרי עבר על איסור.

15. כן פירש רש"י; ואולם בתוספות מבואר הטעם משום שאינם בני דעה לשומרם בטהרה, ראה עוד שם.

לאכול ולא אכל, ואמר להם רבי פנחס בן יאיר: שמא אינם מעושרים, ואכן לאחר שעישרו את השעורים אכל החמור.

והטעם שנמנע החמור מלאכול טבל הוא משום שאם יאכל החמור את הטבל נמצא שבעל הבהמה נהנה מן הטבל "הנאה של כילוי", ואין הנאה של כילוי מותרת בטבל, תוספות לעיל סז ב.

13. נתבאר על פי רש"י בכתובות כח ב ד"ה ואסחיד באתריה דרבי יהודה.

אלא אשה מאי טעמא לא חולקין לה תרומה בבית הגורן?

פלוני בה — בטעם הדבר שאין חולקין לאשה — רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע:

חד אמר: משום גרושה, שמא תבוא לחלוק אף לאחר שגרשה ואסורה בתרומה, כי פעמים שאין יודעים האנשים בגירושה. אבל לביתה, משגרין לה, שבמקומה יודעים הכל שהיא מגורשת.

וחד אמר: משום יחוד, כי בית הגרנות הוא מקום שאין מצויים שם אנשים, ומתיחד בעל הגורן עם האשה.

מאי בינייהו בין טעמו של זה לטעמו של זה?

ומפרשין: איכא בינייהו: אם מותר לחלוק לאשה בבי דרי דמקרב למתא [בית הגרנות הקרוב לעיר], שיש להניח כי אם נתגרשה ידעו בדבר באותו מקום, ואולם לא שכיחי ביה אינשי [אין מצויין אנשים באותו מקום]. ונמצא שיש לחוש ליחוד ואין לחוש לגרושה.

אי נמי, איכא בינייהו: חלוקת תרומה לאשה בבית הגרנות דמרחק ויש לחוש לגרושה, ואולם שכיחי ביה אינשי, ואין לחוש ליחוד. שנינו בברייתא:

וכולן משגרין להם לבתיהן חוץ מטמא ונושא אשה שאינה הוגנת לו:

ומדייקת הגמרא: אבל לערל — משגרין ליה.

ומאי טעמא משגרין לו, משום דאנים ואין לקונסו —

ואם כן תיקשי: טמא נמי — שאין משגרין לו לביתו משום קנס על שלא שמר את עצמו בטהרה — הא אנים, ולמה אין משגרין לו?!

ומפרשין: האי — ערל — נפיש אונסיה [אונסו מרובה] שהרי מתו אחיו מחמת מילה ומה היה לו לעשות?!⁽¹⁾

והאי — טמא — לא נפיש אונסיה, שהרי היה יכול להזהר יותר.

תנו רבנן:

העבד והאשה אין חולקין להם תרומה בבית הגרנות.

ובמקום שחולקין, נותנין לאשה תחלה, ופוטרין אותה מיד.

ותמהה הגמרא על הברייתא: מאי קאמר?! מתחילה קאמר "אין חולקין", ושוב אמר "ובמקום שחולקין"?!?

ומפרשת הגמרא: זה שאמרה הברייתא "ובמקום שחולקין", אין זה ענין של תרומה המתחלקת בבית הגרנות, שהיא אינה מתחלקת לעבד ואשה.

אלא, הכי קאמר:

1. שיטת רש"י ותוספות בריש פרק הערל שאף ערל שמתו אחיו מחמת מילה אינו אוכל

מעשר עני אינו מתחלק בבית הגרנות אלא בתוך הבית, דכתיב גבי מעשר עני "ואכלו בשעריך".

ועוד, כדי שלא ייכלמו העניים הנזקקים למעשר עני.

ודבר שחולקין אותו אף לעבד ולאשה, כגון **מעשר עני המתחלק בתוך הבית**, ואין בו משום יחוד לאסור חלוקתו לנשים, (2) ובאו עבד ואשה לחלוק — **נותנין לאשה תחילה**.

ומאי טעמא נותנין לאשה תחלה?

משום זילותא דאשה לעמוד ולחכות.

אמר רבא: מריש, (3) כי הווי אתא גברא ואיתתא לדינא קמאי [בתחילה הייתי נוהג כאשר באו לפני שני דיני תורה של גבר ואשה], **הווי שרינא תיגרא דגברא ברישא** [הייתי נזקק להתיר תחילה את דינו של הגבר, כלומר: לדוננו].

כי אמינא, דמיחייב במצוות [שהייתי אומר הגבר קודם, היות והוא חייב במצוות], וכדי שלא להשהותו לדבר מצוה — עלי להקדימו. (4)

אולם עתה, **כיון דשמענא לחא** [ואחר ששמעתי את הברייתא הנזכרת ופירושה],

שרינא תיגרא דאיתתא ברישא [נזקק אני תחילה להתיר את דינה של האשה].

מאי טעמא? — משום זילותא דאשה, וכשם שבמעשר עני חולקין לאשה תחילה.

שנינו במשנה: **הגדילו התערובות ושחררו זה את זה**:

ומדייקת הגמרא מלשון המשנה: **"שיחררו** [אם החליטו הם מעצמם לשחרר זה את זה] **אין**, אכן יש בהם את דין המשנה.

אבל **לא שיחררו מעצמם, לא**, ואין אנו כופין אותם לשחרר. (5)

ואמאי לא יהיו חייבים לשחרר זה את זה!?

והרי שנינו: **"מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את רבו יום אחד, דברי בית הלל. אמרו להם בית שמאי: [אכן] תקנתם את רבו, ואת עצמו [שיוכל לפרות ולרבות] לא תקנתם. [כי] לישא שפחה אינו יכול [שהרי חציו בן חורין ואסור בשפחה. ואף לישא בת חורין אינו יכול.**

[שמא תאמר] ליבטיל [מפריה ורביה], והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה, שנאמר: **"לא תהו בראה לשבת יצרה"**.

בתרומה, ושלא כדעת רבינו תם [חגיגה ד'] המתיר לו לאכול בתרומה, ומסוגיא זו הוכיחו אחרונים כאן כשיטת רש"י ותוספות.

2. וכל שכן שמחלקים אותו לעבדים, שהרי אין שייך כלל לאסור במעשר עני אלא בתרומה משום העלאתם ליוחסין.

3. כנדפס צריך להיות.

4. מאירי.

5. נכתב על פי גירסת רש"י, ולגירסתו משמע שאין גורסין "אי בעי אין, אי לא בעי לא" שהוא כפל לשון ולא נזכר ברש"י.

אלא, מפני תיקון העולם [שיתיישב] כופין את רבו ועושה אותו בן חורין. וחזרו בית הלל להורות כדברי בית שמאי".

ואף כאן, הרי כל אחד ואחד מביניהם:

לישא שפחה כדי לפרות ולרבות **אינו יכול**, שמא ישראל הוא.

ואף לישא **בת חורין** כדי לפרות ולרבות **אינו יכול**, כי שמא עבד הוא.

ואם כן, יש לנו לכפותם לשחרר זה את זה כדי שיוכל כל אחד לפרות ולרבות. ואמאי קתני "שחררו", ותלה התנא את הדבר ברצונם ודעתם!?

אמר רבא: אימא: אכן כופין אותן ומשחררין זה את זה, כדי שיוכלו לפרות ולרבות.

שנינו במשנה: **ונותנין עליו חומרי כהנים וחומרי ישראלים**:

ומפרשת הגמרא: **למאי הלכתא לאיזה ענין הדברים אמורים?**

א. מנחת ישראל נקמצת, ומקטירים את הקומץ על גבי המזבח, ושיירי המנחה נאכלים לכהנים.

ואילו מנחת כהן אינה נקמצת, אלא מקטירים אותה כולה כליל לה'. שנאמר: וכל מנחת כהן כליל תהיה — לא תאכל.

ב. כתיב: "כי כל שאור וכל דבש לא תקטירו ממנו אשה לה".

ודרשו חכמים מהירבוי "כל" והמילה "ממנו":

כל דבר אשר חלק ממנו אתה מצווה שיהיה "קרב לאישים", להקטירו על המזבח — הרי מזה שנותר "ממנו", שלא צוה הכתוב להקריבו, אסור לך להקריבו על המזבח, אלא הרי הוא ב"בל תקטירו".

אמר מפרש רב פפא: נפקא מינה בדבר, למנחתם של הספיקות!

לומר לך, שמצד אחד, מנחתם נקמצת **במנחת ישראל**, ואינה מוקטרת כולה כאחת, כי שמא ישראל הוא.

ומצד שני, **אינה נאכלת** [אין שייריה נאכלים] **כדין מנחת כהנים** שאינה נאכלת.

הא כיצד נוהגים בהקטרתה?

הקומץ קרב בעצמו, והשייריים קריבין בעצמן.

ותמהה הגמרא: הרי מנחה זו, ספק מנחת ישראל היא, ואם אכן מנחת ישראל היא **איכרי כאן** [קורא אני על מנחה זו] **"כל שממנו לאישים"**, [כל דבר שיש להקטיר חלק ממנו למזבח] — **הרי הוא**, המשתיר ממה שהוקטר, באיסור **"בל תקטירו ממנו [למזבח]"**!?

אמר פירש רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי:

דמסיק להו שמעלה את השייריים של המנחה על המזבח, ומקטירם לשום "עצים", שישמשו כעצים להדלקה על המזבח, ולא לשם הקטרת קרבן. והכהן המקטיר אותן מתנה, ואומר:

אם ראויין הן להקטיר, ולא היתה מנחה זו

ראויה להיקמץ, אלא היה דינה כמנחת כהן, הרי זו הקטרה לשמה, וקמיצתה לא מעלה ולא מורדת.

ואם ראויה היתה מנחה זו להיקמץ, ואלו הן שייריה, הרי הן כשאר עצי המערכה.⁽⁶⁾

וכרבי אלעזר, שאמר לעשות כן באברי חטאת שנתערבו באברי עולה, שצריך הוא להקטירם משום ספק אברי עולה, ומאידך אסור הוא להקטיר אברי חטאת, שהרי כבר הקטיר מן החטאת את האימורין על המזבח, ונמצאו אברי החטאת ב"בל תקטירו".

ולפיכך מקטיר את כולן בתנאי, שאם הם אברי עולה הן, תהיה הקטרותן לשם הקטרה, ואם לאו — יהיו כשאר עצי המערכה!

דתניא: רבי אלעזר אומר: כתיב: "[כי כל שאור וכל דבש] לא תקטירו ממנו אשה לה'. קרבן ראשית תקריבו אותם לה' [את השאור והדבש], ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח".

ודורש רבי אלעזר את הפסוק "ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח" שזה עולה על "לא תקטירו ממנו אשה לה'", שמשם למדו על איסור הקטרת שיריים מדבר שכבר הוקטרו ממנו לאישים. כדי ללמד:

לריח ניחוח אי אתה מעלה את השיריים שנתת ממנו לאישים.

אבל אתה מעלה את השיריים לשום עצים.

ואף באברי חטאת שנתערבו באברי עולה יעשה כן, משום תקנת אברי העולה שיוקטרו כדינם.

ועדיין תמזהה הגמרא: **הניחא לרבי אלעזר.**

אלא לרבנן — החולקים עליו באברי חטאת שנתערבו באברי עולה, וסוברים ש"תעובר צורתן" [שיעבור עליהם הלילה] ויצאו לבית השריפה, ולא יקטירם לשום עצים — **מאי איכא למימר?**

ומפרשת הגמרא: **דעביד לה כרבי אלעזר ברבי שמעון.**

דתניא:

כתיב גבי מנחת חוטא שמביאים על שבועת העדות, או על טומאת מקדש וקדשיו, או על ביטוי שפתים:

"ואם לא תשיג ידו לשתי תורים או לשני בני יונה, והביא את קרבנו אשר חטא עשירית האיפה סולת לחטאת. והביאה אל הכהן, וקמץ הכהן ממנה מלוא קומצו את אזכרתה והקטיר המזבחה. וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא מאחת מאלה ונסלח לו, והיתה לכהן כמנחה".

וביאור מה שאמרה תורה: "והיתה לכהן כמנחה" נחלקו התנאים:

לדעת רבנן כך הוא פירוש הכתוב: מנחת חובתו של כהן הרי היא כליל כמנחת נדבתו, ואינה נקמצת.

לדעת רבי שמעון, כך הוא פירושו: אם חוטא זה כהן הוא, הרי מנחתו כמנחת ישראל. מה מנחת ישראל נקמצת, אף מנחת חוטא של כהנים נקמצת. אי מה מנחת

6. על פי רש"י בסוטה כג א.

שהשיריים אינם בני הקרבה — עובר על השיריים ב"בל תקטירו", הרי אפילו רבנן מודו שיפור את השיריים על בית הדשן.⁽⁹⁾

מתניתין:

מי שלא שחתה אחר בעלה — לאחר שיצאה ממנו⁽¹⁰⁾ — שלשה חדשים כדי שיעור הבחנה בין וד של ראשון לולד של שני. ונשאת לאחר, וילדה, ואין ידוע אם הולד הוא בן תשעה חדשים לבעל הראשון, אם בן שבועה חדשים הוא לבעל האחרון —.

אם היו לה לזו שנישאת בשנית בנים ודאין מן הבעל הראשון, ובנים ודאין מן הבעל השני, ונשא הבן שהוא ספק, אשה, ומת בלי בנים, הרי אלו הודאין — אחד ממשפחה זו ואחד ממשפחה זו — חולצין לאשת הספק, שהרי זקוקה היא לאחת המשפחות, אלא שאין ידוע מי היא.

ואולם לא מייבמין, שהרי הספק הזה ביחס אליהם הוא ספק אח מן האב ומן האם, וספק אח מן האם לבדו, שאשתו אסורה עליהם באיסור באיסור כרת.

ישראל שיריה נאכלין אף זה שיריה נאכלין, תלמוד לומר: וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל. הא כיצד? — הקומץ קרב לעצמו, והשירים קרבין לעצמן.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: הקומץ קרב לעצמו, והשיריים מתפורין לאיבוד על בית הדשן [הוא המקום שנותנים שם תרומת הדשן שתורמין מן המזבח בכל יום, ונאמר בו "ושמו אצל המזבח"].⁽⁷⁾

ואף כאן, במנחה שהיא ספק של כהן ספק של ישראל, יעשה כן, כי אפילו רבנן, היינו רבי שמעון,⁽⁸⁾ לא פליגי עליה דרבי אלעזר ברבי שמעון, ואמרו גבי מנחת חוטא של כהן שיקריב את השיריים ולא יפורם על בית הדשן —

אלא במנחת חוטא של כהנים. כיון דלפי דעתם, כל המנחה בת הקרבה היא, ולפיכך יכול להקריבה כולה על גבי המזבח, ואף על פי שנקמצה.

אבל הכא במנחה ספק של כהן ספק של ישראל, שאם אכן מנחת ישראל היא —

שמעון מודה לדין "כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו", אלא שאין דין זה אמור אלא כאשר הוא מקריב על גבי המזבח מה שאינו ראוי להקריב, והואיל וראוי הוא להקריב את כולו לגעת רבי שמעון אין זה בכלל בל תקטירו.

אבל ברש"י בסוטה כג א מבואר, דרבי שמעון לא סבירא ליה כלל "כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו".

10. ובגמרא יתבאר באיזה אופן יצאה ממנו, אם מת או שגרשה או שהיו קידושיה קידושי טעות.

7. כן היא שיטת רש"י; אבל התוספות מפרשים שהיו שורפין את השיריים במקום שהיה במזרחו של כבש, שהיו שורפין שם פסולי קדשי קדשים, ואף כאן השיריים נשרפין, ודלא כרש"י שמפורן לאיבוד ובמקום אחר.

8. כן נראה מלשון רש"י "ועד כאן לא פליגי רבנן עליה ואמרו דשירים קרבים" ולשון זה אינו שייך אלא לרבי שמעון, כי לפי רבנן אין כאן שיריים כלל, שכולה עולה כליל; וראה בהערה הבאה.

9. נתבאר על פי רש"י, ולפי זה מבואר דרבי

וכן הוא הספק להם — אם מתו הודאין בלא בנים — חולק מספק.

ואולם לא מייבם, שהרי ספק אשת אחיו מן האם בלבד היא, ואסורה עליו באיסור כרת.

ק-ב ואם היו⁽¹⁾ לו לספק אחים [כלומר: ספק אחים] מן הבעל הראשון, ואחים מן הבעל האחרון שלא מאותה האם, ונמצא הספק ביחס לכל אחד מאלו, ספק אח מן האב ספק זר.

אם מת אחד האחים ממשפחת הראשון או ממשפחת השני⁽²⁾ הרי הוא, הספק — או חולק או מייבם, שכן אם לא יבמתו היא, הרי זרה היא לו.

ואם מת הספק, הרי הם — בני שתי המשפחות — אחד ממשפחה זו חולק, ולאחריו אחד מן המשפחה השניה מייבם אם ירצה.

שהרי ממה נפשך מותרת היא לו, כי או יבמתו היא, או שזרה היא לו והותרה לשוק על ידי החליצה של המשפחה השניה.

היה אחד הבעלים ישראל ואחד הבעלים כהן, ונמצא שהולד הוא ספק כהן כהן ספק ישראל [הרי דינו כפי ששינונו במשנה

הקודמת גבי "הגדילו התערובות ושחררו זה את זה", שאף שם האחד כהן והאחד ישראל וכל אחד מהם אינו יודע מה הוא, ולפיכך]:

הרי זה הספק נושא אשה ראויה לכהן בלבד, כי שמא כהן הוא.

ואין מטמא למתים, כי שמא כהן הוא.

ואולם אם נטמא אינו סופג את הארבעים, שהרי ספק ישראל הוא.

אינו אוכל — ספק זה — בתרומה, שהרי ספק ישראל הוא.

ואולם אם אכל אינו משלם קרן וחומש, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.⁽³⁾

ואינו חולק תרומה על הגורן שמא יבוא לאוכלו.

ומוכר הספק את התרומה שהפריש משלו והדמים שלו, שאין הכהנים יכולים להוציא מידו בלא ראייה.

ואינו חולק בקדשי המקדש⁽⁴⁾ דהיינו בעורות הניתנים לכהנים, שהרי ספק ישראל הוא.

ואין נותנין לו את הקדשים, דהיינו חרמי

1. נכתב על פי גירסת רש"י.

2. ושאר האחים מאותה המשפחה כבר מתו ואינה זקוקה להם, שנמצא כי אם המת אינו אחיו של הספק היא אינה זקוקה כלל ליבום, כיון שאין למת אחים; אבל אם עדיין אחיו של המת חיים הם, אין הספק יכול לייבם, כי שמא אינו אחיו והיא זקוקה ליבום לשאר אחי המת, ואין יכול הספק לייבם יבמה הזקוקה ליבום

לאחר, תוספות, וראה לשון רש"י ומה שכתב בזה בתוספות יום טוב.

3. ראה תוספת ביאור בזה, בהערות שבמשנה הקודמת, ודין אחד להם.

4. כן היא הגירסא הנכונה, וכבמשנה הקודמת, וכן הוא במשניות שבמאירי.

כהנים ובכורות.

ואולם אין מוציאים את הבכורות והחרמים של מידו, ובבכורו יעשה כפי שמתבאר בהמשך המשנה.

ופטור הספק מן הזרוע והלחיים והקיבה, שספק כהן הוא והמוציא מחבירו עליו הראיה.

ובכורו יהא רועה עד שיסתאב, כדי שיוכל לאוכלו אף שהוא ספק ישראל, וליתנו לכהן לכשיסתאב אינו צריך, שהמוציא מחבירו עליו הראיה.

ונותנין עליו חומרי כהנים, וחומרי ישראלים, שמנחתו נקמצת כמנחת ישראל, ואינה נאכלת כמנחת כהנים.

היו שניהם — הבעל הראשון והשני — כהנים, ונמצא שהספק כהן הוא ממה נפשך:

הוא הספק אונן עליהם על הבעל הראשון והשני ביום מיתתו של כל אחד מהם,

ובאותו יום אינו אוכל בקדשים⁽⁵⁾ שהרי אונן הוא מספק.

ואף הם הבעל הראשון והשני אוננים עליו מספק.

הוא הספק אינו מטמא להם לבעל הראשון והשני, שהרי אינו יודע מי הוא אביו שיהא מותר ליטמא לו.

ואף הם אינם מטמאין לו מאותו טעם.

הוא הספק אינו יורש אותן את הבעל הראשון והשני, כי יורשי כל אחד מהם מדחין את הספק ואומרים לו שמא בן השני אתה ואנו לבדנו יורשי המת.⁽⁶⁾

אבל הם — הבעל הראשון והשני — יורשין אותו אם מת בלי בנים, כלומר: הואיל והספק הוא בין שניהם מי הוא היורש, הרי הם חולקים את הירושה מספק.⁽⁷⁾

ופטור הספק על מכתו ועל קללתו של זה

5. רש"י; והוא הדין שאינו עובר עבודה, תוספות יום טוב.

6. כתב המהרש"א לעיל דף ל"ז, שלא אמרו כן אלא כשהיו לאותם בעלים בנים קיימים, ומשום שהבנים הם ודאי יורשים ואילו הוא ספק יורש ואין ספק מוציא מידי ודאי, אבל אם לא היו להם בנים, אין יורשי הבעלים האחרים יכולים לדחות אותו, שהרי ספק אם הוא היורש או הם היורשים, ויש להם לחלוק את הירושה, ראה בסוגיא שם גבי ספק ויבם ובמהרש"א שם. ואולם במאירי כאן מפורש, דאפילו כלפי שאר קרובים אנו אומרים "אין ספק מוציא מידי ודאי".

7. בערוך לנר תמה על הפיסקא הזו והפיסקא שלאחריה למה שנה אותם התנא גבי "היו שניהם כהנים", שהרי דינים אלו שייכים גם כשהיו שניהם ישראלים או אחד כהן ואחד ישראל שעוסקת בהם משנתנו ברישא ?? וראה מה שביאר שם.

וב"נהור שרגא" כתב ליישב מה ששנה התנא את הפיסקא "הוא אינו יורש אותן אבל הם יורשין אותו" באופן ששני הבעלים היו כהנים, דהכי קאמר: הם אינם מטמאין לו ואע"ג שהם יורשים אותו, כי היה מקום לומר, כיון שהם יורשים אותו, שוב לא ייטמא להם אחר, ונמצא שהספק הוא מת מצוה שאין מי שיטפל בקבורתו

אם היו הבעל הראשון והשני במשמר אחד, הרי זה הספק נוטל חלק אחד בקדשים, כי חלק אחד שלו הוא ממה נפשך.

גמרא:

שנינו במשנה: [היו לו אחים מן הראשון ואחים מן השני שלא מאותה האם הוא או חולץ או מייבם] והם אחד חולץ ואחד מייבם:

דוקא מיחלץ והדר יבומי, אין האחד מותר לייבם אלא אם כן חלץ האחר תחילה, אבל יבומי ברישא קודם שיחלץ השני – לא, דהרי שמה קא פגע ביבמה לשוק.

והמרא מביאה כאן את מימרתו של שמואל, כדי להקשות עליו ממשנתנו.

אמר שמואל: אם היו עשרה כהנים עומדים, ופירש אחד מהם ובעל אשה וילדה, ואין אנו יודעים מי הוא אביו –

הרי חולד שתוקי, ומפרש לה ואזיל.

ומפרשנין: מאי שתוקי?

אילימא שמה תאמר לפרש שמשתקים אותו מנכסי אביו, (9) שאינו יורש אף לא את אחד מן העשרה, ואף שאחד מהם ודאי אביו.

[הבעל הראשון] ושל זה [הבעל השני], שהרי אין ידוע מי הוא אביו שיתחייב עליו מיתה משום "מכה אביו" או "מקלל אביו". (8)

עבודת הכהנים בבית המקדש היתה נעשית על ידי עשרים וארבעה משמרות של כהנים, שכל משמר היה עובד פעמיים בשנה, בכל פעם שבוע אחד, וזמנו של כל משמר היה קבוע.

כל משמר היה מתחלק לבתי אב, וכל בית אב היה עובד יום אחד בשבוע, ביום שנקבע לו.

בכל משמר היו כמה משפחות של כהנים, והשתייכות בני המשפחה למשמר שנקבע לה היתה עוברת מדור לדור.

בני המשמר הם שהיו זוכים בקדשים המתחלקים לכהנים.

וספק זה, שאינו יודע לאיזה משמר הוא משתייך אם לזה של הבעל הראשון או לזה של הבעל השני:

עולה לעבוד עבודה במשמרו של בעל זה ושל בעל זה ואין בני המשמר מעכבין עליו.

ואולם אינו חולק בקדשים עם שום משמר, שהרי כל משמר דוחה אותו למשמר השני לחלוק עמו בקדשים.

את שמו אם חייב, ראה שם; ואם תמצי לומר שחייב, יהא צריך לפרש מה ששנינו: ופטור על קללתו של זה ושל זה, דהיינו דוקא אם הזכיר את שמם, וראה שם.

9. ולשון "כהנים" שהזכיר שמואל היינו "כשרים", וכעין מה ששנינו כתובות יג א "כהן

ולמת מצוה הרי מותר אף לכהנים ליטמא, וכסברא הזו הזכרה בתוספות לעיל פט ב, אלא שהוכיחו כי אין זה סברא, והשמיענו משנתנו שלא כדסקא דעתין בתוספות שם.

8. ראה מה שנתבאר בהערות שבגמרא בשם ה"ערוך לנר" אם המקלל את אביו בלא שהזכיר

כך אי אפשר לפרש, כי פשיטא הוא —

מתקיף לה רב פפא:

שהרי מי ידעין אברה מנו, וכי יודעים אנו מי אביו, ופשיטא שבני כל אחד מהעשרה מדחים אותו ואומרים לו שאינו בנו של אביהם ואינו יורשו.

אלא שמשתיקין אותו מדין כהונה שלא יעבוד עבודה.⁽¹⁰⁾

ומפרשת הגמרא: מאי טעמא משתיקין אותו מדין כהונה?

כי אמר קרא: "והייתה לו ולזרעו אחריו ברית כהונת עולם", ומאחר שאמר הכתוב "אחריו", הרי למדנו: בעינין זרעו מיוחס אחריו, דהיינו שיהא ניכר על זרעו שהוא שלו,⁽¹¹⁾ ובנדון דידן ליכא, כי אין ניכר על זרעו של הכהן שהוא אכן זרעו ולא זרעו של כהן אחר.

אלא מעתה גבי אברהם שלא היה כהן, דכתיב "להיות לך לאלהים ולזרעך אחריו" —

תיקשי: התם דקאמר "אחריו" מאי קמזחר ליה רחמנא לאברהם [מה פסול תדרוש בו], שהרי בישראל ודאי שאין אומרים שייפסל הבן אם אינו מיוחס אחרי אביו הכשר? ⁽¹²⁾

הכי קאמר ליה: לא תנסב גויה ושפחה, דלא ליזיל זרעך בתרה לא תקח גויה או שפחה, כדי שהזרע שיהיה לך ממנה לא ילך אחריו, כדין ישראל הבא על השפחה או על הנכרית שהולד מתיחס אחריה.⁽¹³⁾

מיתיבי מברייתא שהובאה לעיל בפרק החולץ בענין יבם שלא המתין לאחר מות

משום שאין האב ידוע ביחס לזרע, אלא שאין הזרע ידוע ביחס לאב; אבל לשון המאירי הוא "שיתיחס אחר אב ידוע".

12. נתבאר על פי לשון רש"י שכתב: "מאי קמזחר ליה רחמנא, הואיל והוא אחריו קא דרשת ליה לענין פסול כהונה הכא מאי פסול קא דרשת ביה, הא ודאי דבי ישראל — כשר הוא, כגון עשרה כשרים עומדים ופירש אחד מהם ובעל.

וטעם החילוק בין כהונה לבין כשרות של ישראל, היא: כי בשלמא ככהן שכהונתו היא מאביו יש לומר שאם אינו מיוחס אחריו אינו נעשה כהן כאביו, אבל כשרותו של ישראל אינה מאביו שכל ישראל כשרים הם עד שייפסלו, ואין לפוסלו משום שאינו מיוחס אחר אביו.

13. בפשוטו כוונת תירוץ הגמרא הוא, דכשם ש"אחריו" משמע שיהיה בנו ניכר לו, כך

הוא" דהיינו כשר ומיוחס, והזכיר כן שמואל שלא תאמר: שתוקי פסול הוא, אלא שתוקי כשר הוא, ראה כתובות יג ב.

10. וברש"י כתובות יג ב כתב שאף אינו אוכל בתרומה, וכן היא שיטת הרא"ה הרשב"א והשולחן ערוך, [דלא כהמאירי בשם רבינו יונה והריטב"א שהוא אוכל בתרומה, ראה מחלוקת הראשונים בכתובות שם].

והטעם שהזכיר רש"י ענין תרומה רק בכתובות, הוא משום דבסוגיא שם מבואר דאף בת משתיקין אותה מדין כהונה, וזה לא משכחת לה אלא בתרומה.

והרמב"ם [איסורי ביאה כ כ] כתב: ואינו עובד ולא אוכל [ומשמע אכילת קדשים] ולא חולק.

11. נתבאר על פי לשון רש"י, שכתב: "אחריו, שניכר זרעו שהוא שלו", ומבואר שאין החסרון

אחיו שלשה חדשים וילדה, ספק בן תשעה לראשון ספק בן שבעה לאחרון:

הראשון שנולד להם שהוא ספק בנו של מת שהיה כהן וספק בנו של יבם שאף הוא כהן, הרי הוא ראוי להיות כהן גדול.

שהרי בין אם בנו של ראשון הוא, ובין אם בנו של שני הוא, הרי כהן כשר הוא; [אבל הבן השני שנולד לאח מאשת אחיו הרי הוא ספק ממזר, כי שמא היה הבן הראשון בנו של ראשון, ונמצא שיש למת בנים, ואשתו אסורה על אחיו באיסור כרת, והולד השני שנולד הוא ספק ממזר] —

ולדבריו תיקשי: **הא בעינן זרעו מיוחס אחריו**, והכא הרי **ליבא**, שהרי אין ידוע מי הוא אביו.

ומשנינן: הפסול לכהונה כשאין זרעו מיוחס אחריו אינו אלא **מדרבנן**, וקרא שהבאנו אינו אלא **אסמכתא בעלמא**.⁽¹⁴⁾

ולכן לא תיקשי על הברייתא שבפרק החולץ, **דכי גזור רבנן** לשתקו מדין כהונה רק **בזנות**,⁽¹⁵⁾ אבל **בנושאים לא גזור רבנן**.

ואכתי תמהינן: **ובזנות מי גזור רבנן** ! ?

בנכרית ובשפחה, ולפיכך הקשה המהרש"א: איך נשא אברהם את הגר ?

וכתב בערוך לנר ליישב, דלפי מסקנת הגמרא ד"אחריו" אינו אלא אסמכתא, אם כן הכי נמי לא דרשינן "אחריו" הנאמר באברהם, וראה עוד בדבריו; ואולם המהרש"א נקט שלא כדבריו, וכדעת המהרש"א כתב גם בטורי אבן חגיגה ג ב ד"ה שהיה, וביאר שם, דלמסקנא רק מקרא דשמואל הוא אסמכתא כי הוא נצרך ללימוד אחר, אבל הקרא דאברהם הוא דרשה גמורה, ראה שם.

14. ראה בהערה לעיל אם גם מקרא דאברהם הוא אסמכתא בעלמא.

15. דעת רש"י [ד"ה אלא לאו] משמע, שלא גזרו חכמים אלא באופן ששניהם בזנות, אבל אם נישאת לאחד וזינתה עם אחר ואין ידוע ממי ילדה או להיפך, בכי האי גוונא לא גזרו, אבל המהרש"א כתב דדברי רש"י הם לאו דוקא, ראה שם טעמו; וראה גם בבית שמואל [אהע"ז סימן ג ס"ק טז]; אבל אין כן דעת החלקת מחוקק שם; ודרך ביאור יתבאר בפנים כשיטת

"אחריו" משמע כן, ואם אינו נקרא בנו כל שכן שאין הזרע נקרא "אחריו", והיות וכן הבא מן השפחה והישראלית אינו נקרא בנו, באה התורה למעט ולומר שלאותו זרע שאינו בנו לא יהיה לו הקב"ה לאלקים.

והיינו, שלא השמיעתנו התורה כאן שבנו של אברהם מן השפחה והנכרית אינו בנו, שהרי ב"אחריו" לא באה התורה לומר שאינו מיוחס אחריו — כי הוא דבר שבמצאיות — אלא שבא הכתוב לומר שאינו כהן, ובהכרח שאף כאן באה התורה לומר שאותו זרע שאינו מיוחס אחריו משום שכבר ידוע לנו שאינו בנו — אותו זרע לא יהיה לו הקב"ה לאלקים; ואולם לשון הגמרא ורש"י לא משמע כן, אלא שהכתוב משמיענו שהזרע אינו הולך אחריו.

ב. לכאורה היה נראה שאין כאן אזהרה לאברהם שלא יעשה כן, אלא שהתורה מודיעה לאברהם שאם יעשה כן לא יהיה הקב"ה לאלקים לאותו זרע, וכלשון רש"י על הגמרא "מאי קא מזהר ליה רחמנא" שפירש "מאי פסול קדרשת ביה" והיינו ד"מזהר" לאו דוקא.

אבל המהרש"א נקט לא כן, אלא כלשון הגמרא "קמזהר ליה רחמנא", והיה אסור אברהם

והתנן במשנתנו:

מי שלא שהתה אחר בעלה שלשה חדשים, ונשאת וילדה.

והרי: מאי "אחר בעלה", כי אתה יכול לפרשה שמת בעלה ונשאת לאחר, ואתה יכול לפרשה שגירשה בעלה ונשאת לאחר, ואתה יכול לפרשה שזינתה ו"אחר בעלה" היינו "אחר בועלה"?

אילימא כפשוטו שלא שהתה אחר מיתת בעלה —

אי אפשר לפרש כך, שהרי אימא סיפא: הוא הספק אונן עליהם [על שני הבעלים] והם שני הבעלים אוננים עליו.

ובשלמא "הוא אונן עליהם" משכחת לה אפילו בנישואין [ולא בזנות], שיהא הספק אונן עליהם:

במיתתו דבעל שני⁽¹⁶⁾ כגון שמת הבעל השני, והספק אונן עליו —

ובליקוט עצמות דקמא [שליקטו את עצמותיו של הראשון], כלומר: ועל הראשון שמת מזה זמן רב נמי משכחת לה שיהא הספק אונן עליו, וכגון שליקטו עכשיו את עצמותיו, כי יש דין אוננות אף בליקוט עצמות.

אלא — אם תמצי לומר שהמשנה עוסקת באופן שמת הראשון קודם שנישאה — "הם אוננים עליו", דהיינו הבעל הראשון והשני — היכי משכחת לה? והרי קמא הא מית

ליה [הראשון הרי מת מזה זמן רב, ומתי יתאונן]?!?

ואלא שמא תאמר לפרש שאין המשנה עוסקת כשמת הבעל הראשון אלא בגרושה מבעלה הראשון, ומאי "מי שלא שהתה" אחר בעלה" ששינו במשנתנו — שלא שהתה אחר גט של בעלה.

והרי אף כך אי אפשר לפרש, כי אימא סיפא דמשנתנו:

"הוא הספק אין מטמא להם, והם הבעלים הראשון והשני אינן מטמאין לו".

והרי אם תמצי לומר דבגרושה עוסקת המשנה, תיקשי: בשלמא "הן אין מטמאין לו" מבואר הטעם היטב, שהוא משום דאזלינן לחומרא — שלא יטמאו לו — דהרי כל חד וחד מן הבעלים דלמא המת לאו בריה הוא [אינו בנו], ואסור ליטמא לו.

אלא "הוא אין מטמא להם" — אמאי?!

בשלמא לבעל השני שמת לא ליטמי ליה ספק זה, כי שמא מן הראשון נולד והוא כהן כשר, ואסור ליטמא לשני שמת כיון שאינו אביו.

אלא לראשון שמת — ליטמי ליה ספק זה ממה נפשך [אם תמצי לומר דבגרושה עסקינן]:

כי אי בריה הוא [אם בנו של ראשון הוא], הרי שפיר קא מטמא ליה [מותר הוא ליטמאות לאביו ואף שכהן הוא].

16. נכתב על פי גירסת הרש"ש, ובריטב"א הגירסא היא: "משכחת לה בנישואין ולקוט

המהרש"א דשניהם בזנות לאו דוקא, ויתבאר עוד בענין זה בהערות בהמשך הסוגיא.

משתקין אותו מדין כהונה, אלא עובד כשאר
כהנים! (17)

אמר תירץ רב שמעיה:

אין משנתנו אינה עוסקת כשמת הראשון,
שאם כן לא תמצא "הם אוננין עליו" כיון
שכבר מת הראשון; ואף אינה עוסקת
כשנתגרשה מן הראשון, שאם כן לא תמצא
"הוא אינו מטמא להן" שהרי לשני יכול
ליטמאות כי חלל הוא; ואף אינה עוסקת
כשזינתה עם הראשון, שאם כן לא תמצא
"עולה במשמרו של זה"; אלא משנתנו
עוסקת:

בממאנת מן הבעל הראשון, שהיתה קטנה
שהשיאה אחיה ואמה, ומיאנה בבעל ראשון
קודם שגדלה, ונישאת לאחר; ולפירוש זה
משכחת לה את כל פיסקות המשנה.

ותמהה הגמרא על פירוש זה: **ממאנת** —
שהיא קטנה בשעה שהיא ממאנת — **מי קא**
ילדה [וכי יולדת היא]?!?

כלומר: וכי אפשר להסתפק על הולד שילדה
שמה הוא מן הראשון, והרי לא היתה עם
הראשון אלא בקטנותה, וקטנה אינה
מתעברת ולד קיים, ובהכרח שאם ילדה —
מן השני הוא שילדה!

ואי בר בתרא הוא [ואם בנו של שני הוא],
נמי שפיר קא מטמא ליה דהרי בן זה חלל
הוא, שהרי המשנה עוסקת במי שנתגרשה
מבעלה הראשון, ומאחר שנישאה לכהן הרי
נתחללה היא וזרעה, וחלל אינו מוזהר על
טומאה!?

אלא לאו, על כרחך, שמשנתנו אינה עוסקת
במי שנישאה לראשון ונתגרשה, ודקשיא לן:
היכי משכחת לה שיהא הבעל הראשון אונן
עליו:

בהכרח דמיירי **בזנות** שזינתה עם הראשון
ועדיין חי הוא.

ומאי "אחר בעלה" — ששנינו במשנתנו —
אחר "בועלה".

ומאחר שנתברר כי משנתנו עוסקת בזנות
שזינתה עם הראשון, תיקשי:

והרי **קתני סיפא: עולה הספק במשמר של**
זה ושל זה לעבוד עבודה.

ותיובתא דשמואל, שאמר דבזנות גזרו רבנן
לשתקו מדין כהונה.

שהרי משנתנו בהכרח עוסקת בזנות שזינתה
עם הראשון וכפי שנתבאר, ומכל מקום אין

17. כתב הבית שמואל, דמשמעות הגמרא היא
שהראשון היה בזנות, אבל השני היה בנשואין
שהרי כתוב "ונשאת", [ועוד, שהרי אין הכרח
לפרש שהשני מיירי בזנות, כי מי יכריחנו לכך],
ואם כן מוכח דראשון בזנות ושני בנשואין נמי
גזרו בו רבנן, שאם לא כן אין כאן תיובתא
דשמואל, [ומה שכתב רש"י: אלא לאו בזנות,

עצמות", ואולם במאירי הגירסא היא "בנישואין
דבתרא וליקוט עצמות דקמא" דומה לגירסתנו,
ואף בכוס ישועות גרס כגירסתנו "בנישואין
דשני" ולמד מזה כדברי רש"י שלא אמר שמואל
אלא בזנות של שניהם, ראה בדבריו, ולגירסת
הריטב"א או לגירסת הרש"ש נדחית ראיית הכוס
ישועות.

והרי תני רב ביבי קמיה דרב נחמן:

שלוש נשים משמשות במוך, מותר להן לשמש במוך [באותו מקום, ועל ידי כן נמנעת עיבורן], ואינן כמשחיתות זרע: (18)

קטנה, מעוברת ומניקה.

והטעם שמותר להן לשמש במוך:

קטנה משמשת במוך כי שמא תתעבר ותמות, [כלומר: אם תתעבר ודאי תמות].

מעוברת משמשת במוך כי שמא תתעבר שנית ותעשה עוברה הראשון סנדל, (19) שמא ידחוק העובר השני את הראשון ותיפחת צורת העובר הראשון.

מניקה משמשת במוך כי שמא תתעבר וייעכר חלבה ואין החלב טוב לתינוק, ותיאלץ לגמול את בנה מלהניק, וימות הילד.

ואיזו היא קטנה שהיא משמשת במוך?

מבת אחת עשרה שנה ויום אחד עד בת שתים עשרה שנה ויום אחד, שבזמן זה יש לחוש שמא תתעבר ותמות.

אבל פחות מיכן מבת אחת עשרה שנה שאינה מתעברת כלל, או יתר מיכן מבת שתים עשרה שנה שאף אם היא מתעברת אינה מתה, הרי זו משמשת כדרכה בלא מוך והולכת.

דברי רבי מאיר.

וחכמים אומרים: אחת זו ואחת זו משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו שלא יאונה לה כל רע, שנאמר: "שומר פתאים ה'".

ומשינין: משכחת לה למשנתנו (20) בקידושי טעות, שנתקדשה לראשון על תנאי ולא נתקיים. (21)

וכדרכה יהודה אמר שמואל.

ששניהם באו עליה בזנות, לדעת המהרש"א אינו בדוקא, והבית שמואל יישב לשון רש"י ראה [שם].

אבל החלקת מחוקק שם כתב, ד"נשאת" לאו דוקא כמו "בעלה" לאו דוקא, כי בזנות ואחר כך נשואין לא גזרו חכמים, וכפשטות דברי רש"י שכתב כאן דשניהם היו בזנות.

18. לשון רש"י בכתובות לט א; ובפשוטו לשון "כמשחיתות זרע" משמע שאין המוך נתון באותו מקום בשעת תשמיש, שאם כן אין הן המשחיתות אלא הבעל הוא המשחית, ומשמע שנותנות את המוך אחר התשמיש כדי לקלוט את הזרע, ואולם ראה מה שכתבו התוספות בכתובות שם בביאור דברי רש"י.

19. סנדל הוא שם דג שבים ומבנה גופו שטוח, על פי רש"י בכתובות.

20. בפשוטו היה נראה, היות ולא אמרה הגמרא "אלא", שאין זה תירוץ חדש, אלא פירוש דברי רב שמעיה הוא שפירש את משנתנו ב"ממאנת", ומפרשת הגמרא את דבריו שלא נתכוין למיאון של קטנה, אלא למיאון בקידושי טעות, וכלשונו של שמואל בסוף הסוגיא "ממאנת והולכת לה". ואולם לשון רש"י אינו נראה כן, ועל פי דבריו נתבאר בפנים.

21. ושמואל מודה שבכי האי גוונא ראוי הבן לעבוד במקדש ואע"ג שלא היתה ביאתו של

שנינו במשנה: **היו שניהם כהנים וכו'** ופטור קא-א
על מכתו ועל קללתו של זה ושל זה:
תנו רבנן:

הכה את זה [את הבעל הראשון] לאחר
שהתרו בו אל תכה, וחזר ו**הכה** את זה [את
הבעל השני] בהתראה, ונמצא שהיכה ממה
נפשך את אביו, אלא שאין כל התראה
"התראת ודאי".

או שקילל את זה וחזר וקילל את זה, ונמצא
שקילל ממה נפשך את אביו.

וכל שכן אם קילל את **שניהם בבת אחת**, או
שהכה את שניהם בבת אחת, שחבטן במקל
בהכאה אחת.⁽¹⁾

הרי זה הספק **חייב** מיתה כדין מכה אביו
ומקלל אביו.

דאמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי
ישמעאל: כתיב בפרשת סוטה: **"והיא לא**
נתפשה, [שלא אנסה]" אז היא אסורה
לבעלה.

הא נתפשה באונס — הרי זו **מותרת**
לבעלה.

ולכך אמר הכתוב **"והיא"** לא נתפשה, כדי
ללמד:

זו בלבד אם לא נתפשה היא אסורה, **ויש לך**
אשה אחרת, **שאף על פי שלא נתפשה** —
אלא ברצון נבעלה לאחר תחת בעלה —
מכל מקום **מותרת** היא לבעלה.

ואיזו?

זו שקידושיה קידושי **טעות**, שאפילו **בנה**
מורכב לה על כתיפה, הרי זו **ממאנת**⁽²²⁾
והולכת לה שאינה אלא כפנויה, ולפיכך אם
זינתה תחת בעלה הרי היא מותרת לו.⁽²³⁾

ראשון אלא ביאת זנות, כי בזנות שעל ידי
נשואין לא גזרו חכמים, רש"י.

ויש ללמוד מדברי רש"י אלו, שלשמואל גזרו
אפילו כשאין שניהם בזנות, שאם לא כן לא היה
צריך רש"י להאריך, כי אף אם תמצי לומר
שביאתו של ראשון ביאת זנות היא, הרי ביאתו
של שני ודאי ביאה שעל ידי שואין היא.

22. כתב הריטב"א: **"ממאנת"** לאו דוקא;
ומשכחת לה ממאנת דוקא, כגון שקדשה על
תנאי על דעת שאם לא תתרצה בדבר כיון שלא
נתקיים התנאי, שתאמר **"איני רוצה בו כיון**
שהטעני", וזו צריכה **"מיאון"**, דהיינו שתאמר
איני רוצה בקדושיך.

23. כתבו התוספות שכל זה אינו אלא אסמכתא,

שהרי פשיטא שאין אלו קידושיך.
ואולם המאירי כתב: **"ואע"פ** שאין הלכה
כמותו כמו שביארנו בפרק המדיר, מכל מקום
אף אנו מפרשים את המשנה [דלא תיקשי לדעת
חכמים האיך משכחת לה **"הם אוננים עליו"**
דמשמע שעדיין חי הוא] דמתניתין לצדדין קתני,
וזו של אנינות **"הם אוננים עליו"** בגרושה, וזו
של טומאה [דלא תיקשי, אם בגרושה למה אין
הוא מיטמא לשני, והרי חלל הוא] באלמנה,
וכיוצא בה אמרו בפרק כל הנשבעין וכו'".

1. כן פירש רש"י כאן, אבל במכות טז א כתב
רש"י: בבת אחת, בהתראה אחת תוך כדי דבור,
דהויא לה התראת ודאי דממה נפשך חד מינייהו
אביו הוא.

וביאר בערוך לנר דרש"י סבירא ליה כאן,

ומפרשת הגמרא: מאי טעמא דמאן דפטור
[מה טעמו של הפטור לדעת רבי יהודה]?

אמר רבי חנינא:

כי נאמר ברכה [קללה] למטה אצל אביו
ואמו שנאמר: ומקלל אביו ואמו מות יומת,
ונאמר ברכה [קללה] למעלה שנאמר: איש
איש כי יקלל אלהיו ונשא חטאו.

מה ברכה שלמעלה שאין בה שותפות עם
אחר.

אף ברכה שלמטה שאין בה שותפות, אבל
יש בה שותפות אינו חייב.⁽²⁾

רבי יהודה אומר: אם קילל או היכה את
שניהם בבת אחת הרי זה חייב.

אבל אם קילל או הכה את שניהם בזה אחר
זה, הרי זה פטור, כי היות ואי אפשר
להתרות בו על כל הכאה בתורת ודאי אלא
בתורת ספק — התראת ספק לא שמה
התראה, לדעתו של רבי יהודה.

והתניא: רבי יהודה אומר: הרי זה פטור
אפילו אם קילל או הכה את שניהם בבת
אחת!?

ומשנינן: תרי תנאי אליבא דרבי יהודה,
תנאים הם שנחלקו בדעתו של רבי יהודה
אם חייב או פטור.

אחת פטור משום שהיא קללה שיש בה שותפות,
שהרי בכי האי גוונא אין זו שותפות, [וגם בלאו
הכי לא משמע כן הלשון "בבת אחת" שאין כאן
שתי קללות בבת אחת אלא קללה אחת
במתיחסת לזה או לזה].

2. כתב בקרן אורה, שלכאורה נראה שאין
ממעטים אלא בכי האי גוונא שאין ידוע מי הוא
אביו, ואי אפשר לחייבו אלא אם כן קילל או
היכה את שניהם בבת אחת, אבל אם היכה את
אביו הודאי יחד עם אחר פשיטא דחייב דזה לא
מיקרי שותפות; אלא שפקפק בזה מדברי
התוספתא, וראה מה שכתב בזה.

ולפי מה שכתב, שאין המיעוט אלא באופן
שאינן ידוע מי הוא אביו, ניחא דברי הגמרא "מה
למעלה שאין בו שותפות", שהרי לא תמצא
כלפי מעלה ספק כמו כלפי מטה, אבל אם
המיעוט הוא על קללת שנים כאחת כל שעל
האחד הוא חייב ועל השני הוא פטור, אם כן
משכחת לה כלפי מעלה שתהיה ברכה
בשותפות.

דאם היכה את שניהם בתוך כדי דיבור אינו חייב
לדעת רבי יהודה הסובר: התראת ספק לא שמה
התראה, כמבואר בהמשך הברייתא, "כיון
דאיכא אכתי ספק על איזה משניהן חייב אף
שהיה בתוך כדי דיבור, ולכן לא מתחייב אלא
בכי האי גוונא שמתרין בו לא תכה הכאה זו
דאתה מתחייב על הכאה זו", ולכן נדחק רש"י
כאן.

[ואולם ראה ברש"י בחולין פב ב שכתב:
הרים שתי ידיו והכה זה באחת וזה באחת, ובכי
האי גוונא יש לו ליפטר לפי סברת הערוך לנר].

וכתב שם בערוך לנר, דלפי שיטת רש"י כאן
תיקשי האיך משכחת לה שקילל את שניהם בבת
אחת ויתייב לדעת רבי יהודה, והרי אפילו אם
קילל את שמות שניהם, סאכתי הוי התראת ספק
על איזה שם בא לו החיוב, ועל כרחך לא
משכחת לה אלא בשקילל את אביו סתם, ומזה
הוכיח שאין צריך להזכיר את שם אביו כשהוא
מקללו כדי להתחייב.

ואולם דחה הוא שם את הפירוש הזה, כי אם
כן תיקשי למה פטור לדעת הסובר שאפילו בבת

אכן **משום פגם** כל **משפחה** כופין אותו בני כל משפחה לעבוד במשמרתם, שלא יאמרו פסול הוא.

שנינו במשנה: **אם היו שניהם במשמר אחד נוטל חלק אחד:**

ותמהה הגמרא: **מאי שנא** שאם היו שני הבעלים **משני משמרות דלא** נוטל הספק ולו חלק אחד, הרי בודאי דהוא משום **דאזיל** הולך הספק **להא משמרה** של בעל הראשון ומדחו ליה אצל משמרתו של הבעל השני, ואזיל **להא משמרה** דבעל שני, ואף הם מדחו ליה אצל משמרתו של הבעל הראשון.

ואם כן: **משמר אחד נמו**, יש לנו לומר, שהיות ומחולק היה המשמר לכמה בתי אבות, שכל בית אב עובד ביומו: (5)

אזיל הספק **להאי בית אב** של הבעל הראשון ומדחו ליה לבית אב של הבעל השני, ואזיל **להאי בית אב** ומדחו ליה?

אמר רב פפא: הכי קאמר: אם היו שניהם משמר אחד ובית אב אחד, הרי זה הספק נוטל חלק אחד.

ואיתקש הכאה לקללה, שנאמר: בפרשת ואלה המשפטים [כא, טו – יז]: ומכה אביו ואמו מות יומת. [וגונב איש ומכרו ונמצא בידו מות יומת]. ומקלל אביו ואמו מות יומת, (3) ללמד: מה קללה אינה חייב עליה אלא אם כן אין בה שותפות, אף הכאה איטנו חייב עליה אלא אם כן אין בה שותפות.

שנינו במשנה: **עולה במשמרו של זה ושל זה:**

תמהה הגמרא: **וכי מאחר דאינו חולק בקדשים, למה עולה?**

תמהה הגמרא על התמיהה: והרי ודאי שהספק עולה לעבוד **דהאמר** אותו ספק: **בעינא דניעביד מצוה**, רצוני בעשיית מצות העבודה!?

אלא כך תיקשי: **"עלה"** – דמשמע אם רצה עולה – **לא קתני, אלא "עולה" בעל כרחו** לעבוד במשמר של כל אחד ואע"ג שאינו חולק בקדשים. (4)

אמר רב אחא בר חנינא, אמר אביי, אמר רבי אסי אמר רבי יוחנן:

הדרן עלך נושאים על האנוסה

בתענית טו ב כתב רש"י שהיו חלוקים לשבעה בתי אבות, רש"י.

ולכאורה לפי שיטת רש"י כאן ובמנחות היתה יכולה הגמרא לפרש את משנתנו בשבת שבו היו כל בתי האבות שוין.

ובערוך לנר ד"ה להאי הקשה: דילמא חלק אחד בלחם הפנים קאמר, דנתחלק בשבת לכל בני המשמר בשוה, וראה מה שיישב בזה בסוף פירקין.

3. כתב רש"י: סמכן הענין אלא שפסוק אחד מפסיק ביניהן, ואיכא למאן דאמר היקש הוא באלו הן הנחנקין.

4. ראה מה שתמהו התוספות, וראה מה שכתב בתוספות יום טוב.

5. בסוגייתנו כתב רש"י שהמשמר היה מתחלק לששה בתי אבות, וכן כתב במנחות קז ב, והוסיף שבשבת היו כל בתי האבות שוין; אך

מצות חליצה

נעל נעשית החליצה, היאך היא צריכה לישב על רגלו, והיאך נעשית החליצה על ידי היבמה.

ג. **רקיקה.** דהיינו, שצריכה היבמה לירוק לפני היבם. ובפרקין מתבאר כיצד נעשית הרקיקה.

ד. קריאת שמו בישראל "בית חלוץ הנעל".

כמו כן מתבאר בפרק זה מתי נעשית החליצה, בפני מי היא נעשית, ואיזה יבם ויבמה כשרים לחליצה.

מתניתין:

מצות חליצה נעשית בשלשה דיינין, ואפילו שלשתן הדיוטות, שאינם מהסנהדרין.

[והגמרא מקשה, אם כן, שנעשית אף בהדיוטות, מדוע תנן בתחילת המשנה: "בשלשה דיינין"?]

חלצה במנעל העשוי מעור רך, כעין מנעל שלנו חליצתה כשרה.

ולהלך יתבאר, שדין זה, שחליצה במנעל כשרה, הוא דווקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין חולצין במנעל. אלא, עיקר חליצה נעשית בסנדל, שעשוי מעור קשה⁽¹⁾.

כתוב בתורה בפרשת ייבום [דברים פרק כ"ה]: "ואם לא יחפץ האיש לקחת את יבמתו ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים ואמרה מאן יבמי להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי: וקראו לו זקני עירו ודברו אליו ועמד ואמר לא חפצתי לקחתה: ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחלצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו: ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל".

דהיינו, שאם היבם אינו רוצה לשאת את יבמתו, הרי שהיא צריכה לקיים מצות חליצה, כדי להפקיע את זיקתו של היבם ולהתירה להנשא לאחרים.

הפרק שלפנינו עוסק במצות חליצה, היאך היא נעשית בפועל. ואלו הם חלקי החליצה המתבארים בפרק שלפנינו:

א. **קריאה.** דהיינו, קריאת היבמה לפני הזקנים: "מאן יבמי להקים לאחיו שם וכו'", קריאת היבם לאחר מכן: "לא חפצתי לקחתה", וקריאת היבמה לאחר שנעשית החליצה: "ככה יעשה לאיש וכו'".

ב. **חליצה.** דהיינו, חליצת נעלו של היבם מעל רגלו הימנית. ובפרק זה מתבאר באיזו

[גב המנעל] ועקב. ואילו סנדל כולו מחתיכה אחת. וכתב הריטב"א, דלכתחילה ראוי לחוש לשתי השיטות.

1. כך ביאר רש"י את החילוק בין מנעל לסנדל. ובנמו"י לקמן הביא, שיש מפרשים שמנעל הוא מב' או מג' חתיכות שלנו, ויש לו פנתא

ואילו אם חלצה בסנדל שאין לו עקב פסול.

נחתכה רגלו של היבם מן הארכובה [הברך] ולמטה, דהיינו, שנשתייר קצת מן הרגל מהארכובה ולמטה, וחלצה לו שם את המנעל⁽⁶⁾ חליצה כשרה.

אבל אם נחתכה רגלו מן הארכובה ולמעלה, וחלצה לו כך חליצה פסולה. וטעם דין זה יתבאר להלן בגמרא.

אבל אם חלצה באנפיליא⁽²⁾, דהיינו מין מנעל העשוי מבגד חליצתה פסולה⁽³⁾.

והטעם, משום שצריך שיהא המנעל דבר המגן, דכתיב "וחלצה נעלו", ונעל הוא דבר המגן, כדכתיב בספר יחזקאל [טז י], שאמר הקב"ה לירושלים: "ואנעלך תחש". כלומר, אנעיל אותך מנעל העשוי מעור של תחש, שהוא מין חיה⁽⁴⁾. ומוכח מכאן שמנעל הוא של עור.

חלצה בסנדל שיש לו עקב⁽⁵⁾ כשר.

פסולה.

והקשה התו"ט על רש"י, דמדתנן "כשר", משמע בדיעבד הוא. ואם כן, איזהו סנדל הכשר לכתחילה?

וכתב בתוס' רעק"א, דאשתמיטתיה דברי התוס' שהקשו כן, ותירצו דנקט לשון כשר אידי סיפא. עיי"ש.

אבל הר"ב במס' כלים [פכ"ו מ"ד] פירש, דעקב היינו עור של סנדל המכסה את גובה הרגל מכנגד שוקיו מאחוריו. וכתב התו"ט דלפ"ז אתי שפיר האי דנקט לשון דיעבד, דבאמת מייירי שאין לו שולא, ואפ"ה כשר בדיעבד הואיל ויש לו עקב, שזה מעכב את הרגל שלא תצא החוצה.

6. כך פירש רש"י. וכתב [לקמן ק"ג ע"א], דלא קשה מהך דאמרינן התם, האי מאן דמסגי על לחותא דכרעיה, דהיינו שרגלו הפוכה, ודורך על צדה העליון של הרגל, לא חליץ. וכי זה שנחתכה רגלו למטה מן הארכובה לגמרי, טוב יותר מההוא שדורך על צדה השני של הרגל? דבאמת זה טוב יותר, שכשנחתכה רגלו, נשאר השוק, והרי התורה אמרה: "וחלצה נעלו מעל רגלו", והיינו השוק. אבל זה, לאו רגל הוא כלל.

2. כתב הב"ש [סי' קכ"ב], דה"ה בשל עץ או שעם, שחליצתה פסולה. וצריך שיהיו אף התפירות של עור, ותכופות זה לזה. עיי"ש.

3. נחלקו בזה אמוראים במס' גיטין [כ"ד ע"ב], שמואל סובר שחליצתה פסולה ופוסלתה על האחין. אבל ר' אלעזר סובר שאינה חליצה אף לפסלה על האחין, לפי ש"נעל" כתוב בפרשה, ואין בגד בכלל נעל.

4. עיי' במפרשים על התורה [שמות כ"ה, ה'], שכתבו שהוא מין חיה שהיתה בימיהם. ובפירוש האבן עזרא הקצר על התורה [שמות כ"ה, ה'] כתב, שהוא שור.

ועיי' בתוס' לקמן [ק"ב ע"ב], שהביאו שאמר ר"ת, שצריך המנעל להיות מעור בהמה כשרה, שהרי ילפינן מתחש, שהיא בהמה כשרה. אבל כתבו התוס' שאין זה נראה.

5. כתב הנמו"י, דעקב היינו כל דבר המעכב את הרגל מלצאת מהמנעל. ומה שפירש רש"י על עקב: "שולא", דהיינו סוליא, לרבותא נקט. דדווקא אם יש עקב החליצה כשרה. אבל אם חסרה הסוליא אפילו מעט במקום העקב, אף שיש למנעל עקב מן הפנתא סביב החליצה

חלצה בסנדל שאין שלו [שאיין הסנדל של היבם],

חליצתה כשרה.

או שחלצה בסנדל של עין⁽⁷⁾,

גמרא:

או שחלצה בסנדל של רגל שמאל הנעול ברגל ימין, שנעל מנעל של רגל שמאל על רגל ימין, וחלצה לו כך,

ותמהינן: ומאחר דאפילו שלשה הדיוטות כשרים לחליצה, דיינין למה לי?

בכל אלו חליצה כשרה.

אבל אם חלצה לו ברגל שמאל, נחלקו בזה במתניתין להלן [קד א].

ומבארין: באמת אין צריכין דווקא דיינים, והא דקתני "בשלשה דיינין", קא משמע לן, דבעינן לחלוץ דווקא בשלשה שוודעים לחקרות⁽⁸⁾ ליבם וליבמה את הפרשה שהם צריכין לקרות⁽⁹⁾.

וכן אם חלצה בסנדל גדול ממידת רגלו, שהוא יכול עדיין לחלוץ בו, למרות שהוא גדול ממידתו,

דהיינו, שהיבמה צריכה לומר: "מאן יבמי", ו"ככה יעשה לאיש", והיבם צריך לומר: "לא חפצתי לקחתה", ולבסוף צריכים כולם לענות ולומר: "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו". וכל קריאות אלו

או שחלצה בסנדל קטן ממידת רגלו של היבם, שהוא עדיין חופה את רוב רגלו

7. בירושלמי יש בזה מחלוקת אמוראים. רב סובר דהיינו דווקא כשאין כולו של עץ. ונחלקו שם בדעתו מה צריך שיהא של עור, אם חבטו, דהיינו המקום שהרגל חובטת בו, או תרסיתו, דהיינו רצועותיו. ור' יוחנן אומר, שאף אם כולו של עץ כשר.

8. כתב הרמב"ם, שאם חלצה בפני עמי הארץ שאין יודעין להקרות, חליצתה כשרה. שלא אמרו שצריך יודעין להקרות, אלא למצוה [הגר"א].

9. כתבו התוס', דהיינו דווקא בענין הקריאה. אבל בשאר ענייני החליצה אין צריכים להיות בקיאים בדווקא, כי יכולים לשאול אחר כך את הבקאים אם עשו כהוגן. אבל בענין הקריאה לא ידעו לשאול לבקאים אם הקרו יפה.

אבל הריטב"א והנמו"י כתבו, שאמנם אין צריך שיהיו סמוכין, אבל צריך שידעו הלכות

ועיי' בראשונים שהקשו עליו מסוגיא דהתם [עיי' בתוס' שם, ובתוס' ישנים ובתוס' חד מקמאי הכא]. עוד הקשו עליו מהך דאמרינן התם, שהחולץ צריך לדחוק רגלו בקרקע, והיאך זה שנחתכה רגלו עושה כן? וכתבו התוס', דאף הקיטע דוחק את שוקו בקרקע. עוד תירצו הראשונים, דאף שאין יכול עתה לדחוק רגלו בקרקע, כיון שמתחילה כשהיתה שלמה היה יכול לדחוק, הוי בכלל כל הראוי לבילה וכו'.

אמנם יש ראשונים שפירשו להך דהכא בענין אחר. שבאמת מיירי שרגלו שלמה, אלא שקשרה הרצועות מעל הרגל. ובזה אמרינן שאם הרצועות היו קשורות מעל הארכובה, חליצתה פסולה, ולא חשיב מעל רגלו. אבל אם היו קשורות מן הארכובה ולמטה, כשרה.

והביא הנמו"י, דלשיטה זו כתב ר"ת, דקיטע אינו חולץ. וכן דעת הר"מ מקוצי בספר המצות שלו. עיי"ש עוד. ועיי' ברי"ף ובתוס' ישנים.

צריכות להיות בלשון הקודש⁽¹⁰⁾. והיינו שצריכים השלשה להיות **בעין דיינים**, שיודעין להקרות בלשון הקודש.

ואמרינן: **תנינא להא דאמרן לעיל בברייתא**.

דתנו רבנן: מצות חליצה בשלשה שיודעין להקרות בעין דיינים. והיינו כפי שתירצנו לעיל.

רבי יהודה אומר: מצות חליצה בחמשה נעשית.

מאי טעמא דתנא קמא?

דתניא: כתיב בפרשת חליצה: "ועלתה יבמתו השערה אל הזקנים". ומיעוט זקנים **שנים**. וכיון שאין עושין בית דין שקול שיכול להחלק בשווה, כדי שתוכל להיות הכרעה על פי הרוב, לכן **מוסיפין עליהן, על אותם השנים, עוד אדם אחד. הרי כאן שלשה**.

ורבי יהודה, מנליה דבעינן חמשה?

הכי יליף לה: מדכתיב התם "וקראו לו זקני עירו", למדים שצריך **שנים**. ומדכתיב עוד "זקנים" באותו מקרא שמממנו למד תנא קמא, ילפינן דבעינן עוד **שנים**⁽¹¹⁾. וכיון דאין עושין בית דין שקול, **מוסיפין עליהן עוד אחד. הרי כאן חמשה!**

ותנא קמא, האי דכתיב "זקני", מאי עביד ליה, מה הוא לומד ממקרא זה?

ומבארין: **מיבעי ליה לרבווי דאפילו שלשה הדיוטות כשרין לחליצה**.

ורבי יהודה, הא דהדיוטות כשרין לחליצה, מנא ליה?

ומבארין: **נפקא ליה מדכתיב: "ונגשה אליו יבמתו לעיני הזקנים"**.

דאמר מר: מדכתיב "לעיני הזקנים", ממעטים פרט לסומים⁽¹²⁾, שאינם כשרים לחליצה.

יבמתו לעיני הזקנים" אין למדים, דכיון דכתיב "הזקנים", אהנך דלעיל קאי.

אבל תוס' כתבו, דמה שאין למדים מהתם, היינו משום דאצטריך. דאי הוה כתיב "ונגשה יבמתו לעיניהם", הוה אמינא דאין חולצין ליבם סומא. להכי אצטריך "לעיניהם", לאשמועינן שדווקא הם צריכין לראות, אבל היבם לא.

12. במאירי איתא, דדווקא סומין פסולין. אבל שאר בעלי מומין, אף שפסולין לדין, כשרים לחליצה. ועיי' ברמ"א [סדר חליצה א'], שכתב שיש להחמיר שלא יהא בהם שום מום. שאף שלדיני ממונות בעלי מומין כשרים, שמא חליצה שהיא דבר של איסור חמירא.

חליצה בעין דיינים, שלא יהו יושבי קרנות. לפי שדין חליצה כדיני ממונות, שיושבי קרנות פסולין.

10. וטעמא, משום שנאמר בחליצה "וענתה ואמרה", ולהלן הוא אומר "וענו הלויים ואמרו", מה להלן בלשון הקודש, אף כאן בלשון הקודש. ור' יהודה לומד מדכתיב "וענתה ואמרה ככה", עד שתאמר בלשון הזה [סוטה ל"ב ע"ב].

ואם אינם יכולים לקרות בלשון הקודש, כתב בקרן אורה שדינם כמי שאינם יכולים לקרות וחליצתם פסולה. אבל באור שמח [פ"ד ה"ח] כתב שחליצתם כשרה. עיי"ש הטעם.

11. כתב רש"י, דממה שכתוב "ונגשה אליו

ומדאיצטריך למכתב "לעיני" למעוטי סומים מחליצה, שמע מינה דאפילו הדיוטות כשרים.

דאי סלקא דעתך דווקא סנהדרין בעינן למצות חליצה, אם כן, למה לי מקרא מיוחד למעוטי סומין? הלא מרתני רב יוסף נפקא שסומין אינם כשרים לחליצה!

דתני רב יוסף: כשם שבית דין צריכים להיות מנוקים בצדק, שנאמר: "בצדק תשפט", כך בית דין צריכים להיות מנוקים מכל מום.

קא-ב שנאמר: "כולך יפה רעיתי ומום אין בך". ואם כן, הרי נתמעטו סומין מלהיות בסנהדרין, שהרי הם בעלי מום! (13)

אלא, על כרחך, שאפילו הדיוטות כשרים לחליצה, ולכן צריך את המקרא של "לעיני", למעט סומין.

ואידך, תנא קמא, ההוא מקרא ד"לעיני", מאי עביד ליה? מה הוא למד ממנו?

ומבארין: ההוא לכדרכא הוא דאתא.

דאמר רבא: צריכי דייני למיחזי רוקא דקא נפיק מפומא דיבמה, צריכים הדיונים לראות בעיניהם את הרוק כשהוא יוצא מפיה של היבמה (14). דכתיב: "לעיני הזקנים וירקה".

ואידך נמי, רבי יהודה, הא מיבעי ליה לקרא ד"לעיני" לכדרכא!

ואמרינן: אין הכי נמי. באמת המקרא של "לעיני", לההוא דרבא הוא דאתא.

ואלא הדיוטות, מנא ליה לרבי יהודה דכשרין לחליצה? והרי המקרא "לעיני" נצרך לדרשה אחרת?!

ואמרינן: נפקא מדכתיב "בישראל", שמשמע ישראל כל דחו, ואפילו הדיוטות.

ואידך, תנא קמא, האי קרא ד"בישראל" מאי עביד ליה, מה הוא למד ממנו?

ואמרינן: מיבעי ליה לאותו מקרא לכדתני רב שמואל בר יהודה:

"בישראל" בבית דין של ישראל דווקא תיעשה החליצה, ולא בבית דין של גרים.

ואידך, רבי יהודה, מנין הוא למד שחליצה נעשית דווקא בבית דין של ישראל?

ואמרינן: "בישראל" אחרינא כתיב בפרשת חליצה. ומאותו מקרא הוא למד דין זה.

ואידך, תנא קמא, מה הוא למד מאותו מקרא ד"בישראל" האחר?

הגר"א, דלטעם זה דווקא לכתחילה לא יהא סומא בחליצה. אבל בדיעבד כשר. [אבל למאן דס"ל שסומא בשתי עיניו פסול לדיני ממונות, אף כאן יהא פסול בדיעבד. יש"ש].

והיש"ש כתב, דאף שלמדים מיעוט סומא ממקרא זה, מ"מ אין מקרא ד"לעיני" יוצא מידי פשוט, ולהכי אף סומא בעין אחת פסול, ואף

13. כתב הרש"ש בשם השבו"י, דמכאן ראינו שאף אם נסתמא הדיין לאחר שמינוהו, מורידין אותו. דאל"כ, שפיר בעי "לעיני", למימר שגבי חליצה, אף בנסתמא אח"כ פסול!

14. וכתבו התוס' בשם ר"ת, דלפ"ז, סומא בעין אחת, שיכול לראות את הרוק, כשר לחליצה. וכ'

ומתריצין: **ההוא מקרא ד"וקראו" מיבעי ליה לכדתניא: "וקראו לו זקני עירו" דווקא הם, ולא שלוחם** (16).

ומהמקרא **"ודברו אליו"** מלמד שמשויאין לו ליבם **עצה החוגגת לו. שאם היה הוא ילד, דהיינו צעיר, והיא, היבמה, זקנה, דהיינו מבוגרת. או שהוא זקן והיא ילדה, אומרים לו: מה לך אצל ילדה, מה לך אצל זקנה, חלוץ לה, ואל תיבמנה, וכלך אצל שכמותך, אצל אשה שהיא בגילך, ואל תכנים קטטה לתוך ביתך!**

אמר רבא אמר רב נחמן: הלכה: חליצה בשלשה, הואיל וסתם לן התנא (17) של משנתינו כוותיה [כמותו]. דהיינו, ששנה התנא במשנתינו סתם "מצות חליצה בשלשה", ולא הביא שיש מחלוקת בזה.

אמר ליה רבא לרב נחמן: אי הכי, במיאון [דהיינו, קטנה שהשיאיה אמה ואחיה בקטנותה, יכולה למאן קודם שתגדיל תחת בעלה, ולומר שאינה חפצה בו. ודין זה מדרבנן הוא, דמדאורייתא אף מיאון אינה צריכה, ואין קידושיה כלום, שרק אביה יכול לקדשה בקטנותה] נמי (18) נאמר שהלכה

ואמרינן: מיבעי ליה לכדתניא: אמר רבי יהודה: פעם אחת היינו יושבין לפני רבי טרפון, ובאה יבמה לחלוץ, ואמר לנו רבי יהודה: ענו כולכם ואמרו: "חלוץ הנעל". ולמדין אנו דין זה ממה שכתוב: "ונקרא שמו בישראל", שכולם צריכים לקרוא "חלוץ הנעל".

ואידך, רבי יהודה, מנין לו אותו דין של ר' יהודה?

ואמרינן: **מדכתיב באותו מקרא "ונקרא" (15) נפקא ליה האי דינא, שמשמע שצריך להקרא שמו של היבם "בית חלוץ הנעל" בפי הכל.**

ותמהינן: **אלא מעתה, שאנו למדים ממה שכתוב "זקנים" ו"זקני", שצריך שלשה דיינים לתנא קמא, וחמשה לרבי יהודה, אם כן נלמד ממה שכתוב באותו מקרא "וקראו לו זקני עירו" לשון רבים, שצריך עוד שנים, וממה שכתוב "ודברו אליו" עוד שנים, ואם כן, הכי נמי שנאמר שלשית רבי יהודה הרי כאן תשעה, שיהא צריך לחליצה תשעה דיינים, ולשית רבנן נאמר שהרי כאן שבעה, והיא צריך שבעה דיינים לחליצה! ?**

16. הקשו התוס', אם כן, נלמד מכאן דאין שלוחו של אדם כמותו! עיי"ש.

17. כתבו התוס', דמטעם יחיד ורבים הלכה כרבים אין לפסוק כוותיה, משום דמסתבר טעמא דיחיד.

18. תמהו התוס', מאי קושיא, וכי בשביל כך נפסוק ככל סתמי המשניות? ויתרצו, דחליצה ומיאון דמיין להדדי, שיוצאת על ידי מעשה שלהן. וגם נשנו ביחד.

בדיעבד. אמנם בריטב"א איתא, דאף אם למדים מהמקרא ד"לעיני", לא פסלינן אלא סומא בשתי עיניו. אבל סומא בעין אחת, כשר. דאין משמעות "לעיני" שצריך שיהא לכל דיין שתי עינים, אלא, עין אחת לכל דיין במשמע. ועיי' בישי"ש מה שהקשה עליו.

15. כתבו התוס' דמ"בישראל" דריש, דסמכיה קרא אצל "ונקרא שמו". אבל מ"ונקרא שמו" לחודיה לא משמע שכולם צריכים לענות, אלא רק הדיינים.

שתיעשה בשלשה, משום שסתם לנו התנא כך, **דתנן** סתם משנה במסכת סנהדרין: **המיואון והחליצה בשלשה?**

וכי תימא הכי נמי, שבאמת כך ההלכה, **והתניא: מיואון, בית שמאי אומרים: צריך להיעשות דווקא בבית דין מומחין. ובית הלל אומרים: בבית דין, ואף שלא בבית דין.**

אלו ואלו, בית שמאי ובית הלל, מודים שצריך שלשה למיואון. אלא שנחלקו אם צריכים הם להיות דווקא דיינים מומחים.

רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי יוסי מכשירין אף בשנים.

ואמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: הלכה כאותו חזון, דהיינו, כרבי יוסי ברבי יהודה ורבי אלעזר ברבי יוסי, שמכשירים בשנים!

ומוכח שאין צריך דווקא שלשה למיואון, ודלא כסתם משנה!

ומבארין: התם, בענין מיואון, יש רק חד סתמא, רק משנה אחת סתמה כך. ואילו הבא, בענין חליצה, יש תרי סתמי, דהיינו, משנתינו, ואותה משנה של מיואון במסכת סנהדרין, ולכן הלכה כך.

ומקשינן: התם נמי, בענין מיואון, תרי סתמי נינהו!

דתנן: האשה שנדרה הנאה מבעלה, ולא הפר לה, והלכה לחכם שיתיר לה, ולא מצא לה החכם פתח, הרי זה, אותו חכם, לא

ישאנה, את אותה אשה. שמא יחשדו שלכן לא התאמץ למצוא לה פתח, כדי שתצא מבעלה, ויוכל הוא לשאתה.

אבל אם **מיואנה או שחליצה בפניו**, בפני החכם **ישאנה**, יכול לשאתה. **מפני** שאין המיואון נעשה רק בפניו, שאז היה מקום לחשד שעשה את המיואון או החליצה כדי שיוכל לשאתה, אלא **הוא** נעשה **בב"ד**, דהיינו בפני שלשה, ואין מקום לחשד.

אם כן, מצאנו עוד סתם משנה שמיואון נעשה בפני שלשה!

אלא, התם, גבי מיואון, תרי סתמי. ואילו הבא, גבי חליצה, תלתא סתמי. דהיינו, השתים שהבאנו לעיל, ועוד משנתינו שהבאנו עתה, לענין חשד.

ותמהינן: **מכרי הא סתמא, והא סתמא, מה לי חד סתם, מה לי תרי סתם, מה לי תלתא?** סוף סוף סתם לנו התנא כך, ומשמע שכך היא ההלכה!

אלא אמר רב נחמן בר יצחק: מה שפסק רב נחמן שחליצה בשלשה, היינו **הואיל וסתם במקום מחלוקת היא**. שהביא שם התנא שנחלק רבי יהודה בענין אחר, ובענין חליצה לא שנה התנא שנחלק, אלא שנה סתם שחליצה בשלשה. שמע מינה שחזר בו רבי יהודה, והודה לתנא קמא שחליצה בשלשה.

דהכי **תנן** התם: **סמיכת זקנים**⁽¹⁹⁾ [על ראש פר העלם דבר של ציבור], **ועגלה ערופה**, נעשים בשלשה. **דברי רבי יוסי.**

19. הקשו התוס' [בע"א, ד"ה ואין ב"ד], אמאי בעינן שלא יהא ב"ד שקול, באיזה ענין יש

רבי יהודה אומר: בחמשה.

יבמתו השערה אל הזקנים". ולשון "השערה"⁽²¹⁾, משמע שצריך מקום מיוחד⁽²²⁾ ומזומן לכך.

רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע עבדי עובדא דחליצה בחמשה⁽²³⁾.

ותמהינן: כמאן, כרבי יהודה? והא אמרינן לעיל דהדר ביה!

ומבארינן: מה שעשו חליצה בחמשה, לא משום שכך הדין, אלא לפרסומי מילתא עשו, כדי לפרסם שהיא חלוצה, שלא ישאנה כהן. או, כדי שיקפצו עליה לשאתה.

רב אשי איקלע לבי רב כהנא, אמר ליה רב כהנא: סליק מר לגבן [עלה אלינו] למלווי בי חמשה [להשלים למנין חמשה לצורך חליצה].

אמר רב כהנא: הוה קאימנא קמיה דרב יהודה [הייתי עומד לפני רב יהודה], ואמר

ובסוף המשנה שנינו: החליצה והמיואזנין בשלשה. ולא שנה התנא דקפליג רבי יהודה בזה. והרי כבר ייתא שהביאה הגמרא לעיל, נחלק רבי יהודה, וסובר שחליצה נעשית בחמשה!

שמע מינה הדר ביה [חזר בו] רבי יהודה, והודה לתנא קמא, שחליצה בשלשה⁽²⁰⁾.

מה שאין כן לענין מיאון, שהרי באותה משנה ששנינו בסתם שנעשית בשלשה, לא נחלקו רבי יוסי ברבי יהודה ורבי אליעזר ברבי יוסי בענין אחר, שנאמר שמזה שלא נחלקו בענין מיאון, משמע שחזרו בהם. לכן אין ראיה משם שהלכה שבשלשה.

ומסקינן: שמע מינה.

אמר רבא: צריכי דייני למיקבע דוכתא [לקבוע מקום] לחליצה. דכתיב: "ועלתה

22. וכתב המאירי, שאינם רשאים לחלוץ במקום שהם שם במקרה. ומכל מקום, אם חלצו כך, חליצתן כשרה. שאין קביעות המקום אלא כדי לפרסם את הדבר. והאי דילפינן לה מ"השערה" אסמכתא בעלמא היא. אמנם ביש"ש כתב שהוא לימוד גמור.

וכתב היש"ש [פי"ב סי' ב'], שאם קבעו מקום, ולבסוף חלצו במקום אחר, גריע מאילו לא קבעו מקום כלל, והחליצה פסולה, וצריכה חליצה אחרת.

23. כתבו הפוסקים, שאותם שנים שמוסיפין על השלשה אינם צריכים להיות כעין דיינים שיודעים להקרות. ולכתחילה צריכים שנים אלו להיות כשרים, אבל בדיעבד החליצה כשרה אף אם הם קרובים [והא"ז פליג על זה. עיי' בתה"ד

מחלוקת לגבי סמיכת זקנים? ותירצו, שיש מחלוקת אי בעינן סמיכה בכל כחו. עוד תירצו, שכלל הוא, שבכל מקום שצריך שיהא ראוי לב"ד, אמרינן שאין ב"ד שקול.

20. הביאו התוס', שפסק ר"ת שסומא באחת מעיניו כשר לחליצה, שהרי למסקנה לא נתמעט סומא מ"לעיני", ולראות את הרוק שיוצא מפי היבמה, יכול אף בעין אחת.

ועיי' בנודע ביהודה מהדורא תניינא אה"ע סי' קנ"א, ושואל ומשיב מה"ק ח"ג סי' ק"ה [מהרש"ם].

21. בפרישה [קס"ט י"א] כתב, דהמשמעות היא מדכתיב "השערה" בה' הידיעה.

אף שהוא גר, מפיקנא ממונא אפומיה. כלומר, נאמן הוא עלי כל כך, שאוציא ממון על פיו.

ותמהינן: מפיקנא ממונא סלקא דעתך? והא "על פי שנים עדים" אמר רחמנא! ורב שמואל בר יהודה עד אחד הוא!

אלא כך אמר רב יהודה: מרענא שטרא אפומיה. שאם יאמר לי ששטר זה פרוע הוא, לא אדון עליו לפרעו⁽²⁵⁾.

אמר רבא: גר דן את חבירו, דהיינו גר אחר, קא-א בדיני נפשות⁽²⁶⁾, דבר תורה [מדאורייתא].

שנאמר: "שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך". ודיין בכלל מלך הוא, דכתיב: "מלך במשפט יעמיד ארץ", אם דומה דיין למלך, שאין צריך כלום יעמיד ארץ. ודרשינן: עליה,

לי: תא סק לזירזא דקני [בוא עלה לחבילה של קנים]⁽²⁴⁾ לישב שם לאיצטרופי בי חמשה.

אמרו לו: למה לי חמשה?

אמר להו: כי היכי דליפרסם מילתא [כדי שיתפרסם הדבר].

אמר רב שמואל בר יהודה, כי הוה קאימנא קמיה דרב יהודה, אמר לי: סק תא לזירזא דקני לאיצטרופי בי חמשה, לפרסומי מילתא.

אמר ליה רב שמואל בר יהודה, תנינא: כתיב בענין חליצה: "בישראל", ודרשינן: בבית דין ישראל תיעשה החליצה ולא בבית דין של גרים. ואנא [ואני] גר אנא [שרב שמואל נתגייר עם אביו יהודה], ופסול אני לחליצה.

אמר רב יהודה: כגון רב שמואל בר יהודה,

ואיתא בכנה"ג [סי' קס"ט], דנוהגין לחלוץ בחצר בית הכנסת. אמנם הביא שם, שיש מקומות שנהגו לחלוץ בבית היבמה, מפני נשים כבודות שאין דרכן לצאת מפתח ביתן.

25. כך פירש רש"י. ובמס' כתובות כתב, דלא מקרע קרעינן ליה, ולא מגבא גבינן ליה. אבל ר"ת ור"ח מפרשים, דהיינו שלא יוכל בעל השטר לגבות בלא שבועה בגלל דבריו של רב שמואל בר יהודה, ואפילו אם הוא קרוב ללוה או למלוה. עיי"ש.

26. כך כתב רש"י, דהיינו דווקא בדיני נפשות, אבל בדיני ממונות אף את ישראל הוא דן, כדאיתא במס' סנהדרין [דף ל"ב]. אבל התוס' [לעיל מ"ה ע"ב] כתבו דה"ה לענין ממונות. עיי"ש.

ח"א סי' רכ"ו], מה שאין כן בשלשה, שאם נמצא אחד מהם קרוב או פסול החליצה פסולה. עוד כתב היש"ש, שאותן שנים הנוספים צריכים להיות מובדלים מהשלשה הראשונים, ומושיבין אותם על ספסל מיוחד להיכר, כדי שלא יאמרו שחליצה בחמשה מן הדין.

ובפרקי דר"א [פי"ט] איתא: עדות חליצה בעשרה. ופירשו הראשונים, שצריך לחלוץ בפני עשרה כדי לפרסם הדבר. וכ"כ הרשב"א להלכתא, דלכתחילה צריך עשרה. אבל בספר הישר כתב דאין סומכין על הפרדר"א.

24. בהגהות מרדכי איתא שמצותה של חליצה להיות בגבהה של עיר, במקום מפורסם. והכי איתא בספרי [תצא פיסקא רפ"ט]: מצוה בבית דין שיהא בגבוה שבעיר, שנאמר ועלתה יבמתו. ובשו"ת ר"י מיגש [סי' קי"ז] כתב, דאין זה חיוב, אלא אורחא דמילתא קאמר.

כלומר, לדון אותך, את ישראל, הוא דבעינן
שיהא הדיין מקרב אחיך. אבל, גר דן את
חבירו הגר.

ואם חיתה אמו מִישראל, ורק אביו נכרי דן
אפילו את ישראל.

ולענין חליצה אינו דן עד שיהא גם אביו
וגם אמו מִישראל. שנאמר: "ונקרא שמו
בישראל". משמע שצריך שיהא ישראל מכל
צדדין⁽²⁷⁾.

אמר רבה אמר רב כהנא אמר רב: אם יבא
אליהו הנביא, ויאמר שחולצין במנעל
שומעין לו.

אבל אם יאמר שאין חולצין בסנדל אין
שומעין לו, לפי שכבר נהגו העם לחלוצ
בסנדל.

ורב יוסף אמר רב כהנא אמר רב: אם יבא
אליהו, ויאמר שאין חולצין במנעל שומעין
לו.

אבל אם יאמר שאין חולצין בסנדל אין
שומעין לו, לפי שכבר נהגו העם לחלוצ
בסנדל.

מאי בינייהו?

איכא בינייהו מנעל, אם חולצין בו לכתחלה
או לא. שרבה סובר שלכתחילה אין חולצין
במנעל. אלא שאם יבא אליהו ויאמר
שחולצין במנעל, נשמע לו.

ואילו רב יוסף סובר שלכתחילה חולצין

במנעל. ורק אם יבוא אליהו ויאמר שאין
חולצין במנעל, נשמע לו.

ומקשינן: ולמאן דאמר שאפילו לכתחלה
חולצין במנעל, והתנן במשנתנו: חליצה
במנעל חליצתה כשרה. משמע שדווקא
בדיעבד אין, חליצתה כשרה, אבל לכתחלה
לא!

ומתריצין: הוא הדין דאפילו לכתחלה חולצין
במנעל. ואידי דבעי למיתני בסיפא
דמתניתין שבאנפיליא חליצתה פסולה, שבוה
אפילו בדיעבד פסולה, תנא נמי רישא לגבי
מנעל בלשון דיעבד.

ומנעל, אם חולצין בו לכתחלה פלוגתא
דתנאי היא.

דתנאי, אמר רבי יוסי: פעם אחת הלכתי
לנציבין. מצאתי זקן אחד.

אמרתי לו: כלום אתה בקי ברבי יהודה בן
בתירא [כלומר, האם אתה מכירן]?

אמר לי: הן, ועל שולחני הוא תדיר⁽²⁸⁾.

אמר לו רבי יוסי: כלום ראית שחליץ
ביבמה?

אמר לי: ראיתי שחליץ הרבה פעמים.

אמר לו רבי יוסי: האם במנעל עשה את
החליצה, או בסנדל?

אמר לי אותו זקן: וכי חולצין במנעל?

28. תוס' מביאים שבירושלמי הגירסא: "שולחני
הייתי בעירי, ועל שולחני הוא תדיר".
וביאר העיב"ץ, דהוה קשיא להו שיהא סמוך

27. כך פירש רש"י. ומשמע מדבריו שצריך
שיהו אביו ואמו מִישראל. אבל התוס' כתבו, דדי
שאביו יהיה מִישראל. עיי"ש.

אמרתי לו: אם כן, מה ראה רבי מאיר לומר:
חליצה במנעל חליצתה כשירה?⁽²⁹⁾

רבי יעקב אומר משמו של רבי מאיר:
חולצין במנעל לכתחלה.

רואים שנחלקו תנאים בדעת רבי מאיר, אם
חולצין במנעל לכתחילה או לא.

ומאן דאמר לכתחלה לא חולצין במנעל, מאי
טעמא דידיה?

אילימא משום דהויא הפנתא, דהיינו גב
המנעל, מעל הרגל, וארקתא, דהיינו שרוך
הנעל, שכופלין אותו על אזניו של המנעל
מעל המעל הרגל, דהיינו, מעל גב המנעל,
הפנתא, הנמצאת על הרגל. נמצא שכשהיא
חולצת על ידי פתיחת השרוך, אינה חולצת
מעל רגלו, אלא מעל הפנתא. [ראה ציור
בסוף הספר].

והתורה אמרה "וחלצה נעלו מעל רגלו"
דווקא, ולא מעל המעל רגלו.

אי הכי, אפילו בדיעבד נמי לא תועיל חליצה
במנעל, שהרי לא קיים את המצוה כראוי!

אלא, על כרחך צריך לומר, שעיקר מצות
חליצה היא לגלות את רגלו, ולכן, אף
שאינה חולצת מעל רגלו מהני. ואפילו שני
מנעלים זה על גב זה, אם חולצת את שניהם
כאחת, שפיר דמי, למרות שלא חלצה בידה
את המנעל שמעל רגלו ממש.

אלא, היינו טעמא דאין חולצין במנעל,
גזירה משום שמא תחלוץ במנעל מרופט,
דהיינו, מבוקע וקרוע מלמעלה⁽³⁰⁾. שכיון
שמנעל רך הוא, יכול הוא לישיב על רגלו
למרות שהוא קרוע, ועלולה היא לחלוץ בו.
ובאמת הוא פסול לחליצה, משום שאינו
מגין על הרגל⁽³¹⁾.

אבל בסנדל, אין מקום לגזור שמא תחלוץ
בסנדל המרופט. שכיון שהוא קשה, אם
יקרע, לא יוכל לישיב על רגלו, ואין מקום
לגזירה.

אי נמי, גזירה משום שמא תחלוץ בחצי

זאת השיבו מר' מאיר שאמר שאין חולצין
במנעל לכתחילה. וכן כתבו הראשונים: והאידנא
אין סנדל מצוי בינינו, לכך נהגו לחלוץ במנעל
לכתחלה, והכי איתא בירושלמי.

30. ובערוך בערך מרפט [וכן במאירי] כתב:
"פי' רפוי שמשתרבב ונופל ממנו". ולפירושו
הטעם שאין חולצין בו, לפי שאין זה "מעל
רגלו" לגמרי.

31. הקשו התוס', הא תני במס' שבת: "לא תצא
אשה במנעל המרופט ולא תחלוץ בו, ואם חלצה
חליצתה כשרה!" ותירצו, דהתם אינו מרופט כל
כך שלא יהא ראוי לנעול בו.

תדיר על שולחן אחרים, דאיתא במס' ביצה [ל"ב
ע"ב] שמי שסמוך על שלחן אחרים, העולם
חשוך בעדו.

29. כך היא הגירסא בבבלי. אבל בירושלמי
גרסינן: אמר לי [אותו זקן], וכי יש סנדל
במקומנו? אמרתי לו, מה ראה ר' מאיר לומר
שאין חולצין במנעל?!

והביאו בעלי התוס' ובעל העיטור ראייה
מהתם, דבמקום שאין סנדל מצוי, אף לכתחילה
חולצין במנעל, כפי שאמר לו אותו זקן. אבל
הרמב"ן כתב שמשם ראייה להיפך, שאעפ"י
שאמר לו אותו זקן שאין סנדל מצוי שם, בכל

מנעל. דהיינו, שהמנעל חופה רק את חצי הרגל⁽³²⁾. שאף בזה, דווקא במנעל יש מקום לגזירה, משום שמתוך שהוא רק, יכול לנעול חצי מנעל, ובאמת פסול הוא לחליצה. אבל בסנדל אין מקום לגזירה זו, משום שאינו יכול לנעול חצי סנדל, כיון שהוא קשה, ואינו עומד ברגל.

אמר רב: אי לאו דחמיתיה לחביבי [אם לא שראיתי את רבי חייא] דחליץ בסנדל דאית לה שוינצין [שיש לו שרוכים⁽³³⁾], שנוח לחלצו, ואינו מהודק כל כך על הרגל, **אנא לא הואי חליצנא אלא בסנדלא דטייעא** [אני לא הייתי חולץ אלא בסנדל של ישמעאלים], שרצועותיו גדולות ורחבות ונכפלות על הרגל⁽³⁴⁾, **דמיהדק טפי**⁽³⁵⁾ [שמהודק הוא יותר על הרגל, וקשה יותר לחלצו].

והאי סנדל דידן [שלנו, שאנו רגילין לנעול], **אף על גב דאית ביה חומרתא**, שיש בו קשר על שפתיו, שמעמידו שלא יצא מהרגל⁽³⁶⁾, בכל זאת **קטרינן ביה עוד מיתנא**⁽³⁷⁾, קושרין בו חבל אחר⁽³⁸⁾, **כי היכי דתפתח** היא את הקשר של החבל, ואחר כך תחלוץ, וכך תהוי חליצתה מעלייתא⁽³⁹⁾

[סימן: התרת יבמה סנדל]

אמר רב יהודה אמר רב: התרת יבמה לשוק בשמיטת רוב העקב היא. שכיון ששמטה את רוב העקב מעל רגלו, הותרה כבר לשוק, אף על פי שלא חלצה את הנעל מעל רגלו לגמרי.

35. כתב בנמו"י, שרצועותיו גדולות ורחבות לכפלן על הרגל.

36. כך פירש רש"י. ובמאירי כתב, שהוא כעין טבעת, ומושכין דרכה את הרצועה.

37. ואיתא בתוס' ישנים, שכן אנו נוהגים היום, לעשות בסנדל של חליצה רצועות, ולקשרן סביב השוק.

ועיי' בתוס', מה שהביאו בשם הירושלמי.

38. ודווקא של עור או של שער, ולא של דבר אחר. נמו"י.

39. כתב הריטב"א: כיון דקי"ל שאין חולצין במנעל לכתחלה, ואפילו במקום שאין סנדל מצוי, וכדכתבין לעיל, ראוי לעשות סנדל לחליצה מעור שלוק קשה, ולעשותו חתיכה אחת, ועל שפתו קרסים שיכנסו בשפה האחרת

32. כך כתב לבאר בפסקי רי"ד. והמאירי כתב, דהיינו שהמנעל עשוי חתיכות חתיכות של עור, וניטלה אחת מהן. עוד יש מפרשים שאין המנעל מגיע עד חצי הרגל למעלה.

33. כך ביאר רש"י. ולכא' היינו מה שכתב בנמו"י, שהם שתי רצועות דקות שעושין בשפת המנעל או הסנדל לקשרו על השוק, ונוח לחלצו. ובערוך ובעוד ראשונים פירשו, דהם לולאות שמכניסים בהם רצועה ומותחין אותה בלא קשירה, ולכן סנדל זה נוח לחלצו, ואינה חליצה מעולה כל כך.

והריטב"א והנמו"י בשם י"א כתבו, שהם הקרסים שאנו עושין במנעלים.

34. כך כתבו הריטב"א והנמו"י. ובמאירי הוסיף שיש לו בשפתותיו מצידי הסוליה אזניים, ובתוכן נכנסות רצועות ארוכות, וקושרין אותן פעמים על השוק ופעמים על גב הרגל, וקשרים אלו מעמידין את הסנדל ברגל בהידוק.

מיתבי: אם הותרו רצועות מנעל וסנדל מעצמן, שלא על ידי היבמה, או ששמו היבם את רוב הרגל מתוך הנעל, ואחר כך חלצה היא את הנעל מעל רגלו חליצתה פסולה.

משמע, טעמא דחליצתה פסולה, משום דשמוט הוא את רוב הרגל. הא אם שמוט היא את רוב רגלו מהסנדל חליצתה כשרה.

ומשמע שדווקא אם חלצה את הנעל מעל רוב הרגל, אזי איך, אכן, חליצתה כשרה. אבל אם חלצה רק מעל רוב העקב לא:

ומתרינן: לא. היינו הך. באמת רוב הרגל היינו רוב העקב.

ואמאי קרו ליה לרוב העקב רוב הרגל? משום דכולא חיילא דכרעא עליה דחיס, שכל כח הרגל נסמך עליו, על העקב.

ואמרינן, מה ששנינו לעיל, שאם הותרו הרצועות שלא על ידי היבמה חליצתה פסולה, מסייע ליה לרב ינאי.

דאמר רב ינאי: בין שהתיר הוא, היבם, את הקשר, ואחר כך שמוט היא, היבמה, את הסנדל מעל רגלו, ובין שהתירה היא את הקשר, ואחר כך שמוט הוא את הסנדל חליצתה פסולה, עד שתתיר היא את הקשר, וגם תשמיט היא מעל רגלו.

בעי רב ינאי: קרעתהו היבמה, את הסנדל, ועל ידי כך הוסר מעל רגל היבם, מחו?

שרפתהו את הסנדל כשהוא כרוך על רגלו, ועל ידי כך הוסר מרגלו, מחו?

האם גלויי ברעא [לגלות את הרגל] בעינן והאיכא, שהרי סוף סוף נתגלתה רגלו, או דלמא, חליצה בעינן דווקא, שתחלוץ את המנעל מעל רגלו וליכא?
ומסקינן: תיקו.

בעא מיניה רבי נחמיה מרבה: היה היבם נעול שני מנעלים זה על גב זה, וחלצה לו, מחו? האם הוי חליצה כשרה או לא.

חיבי דמי?

אילימא דשלפתיה לעילאי [שחלצה את המנעל העליון], ועדיין קאי תתאי במקומו, הרי "ושלפה נעלו מעל רגלו" אמר רחמנא ולא מעל דמעל⁽⁴⁰⁾, והרי כאן שלפה את הנעל מעל המנעל שעל הרגל, ולא מעל הרגל עצמה! ואם כן, ודאי שאין החליצה כשרה!

אלא, לא צריכא, דקרעתיה לעילאי [שקרעה את המנעל העליון], ועל ידי כך גילתה את התחתון, ואז שלפתיה לתתאי, שלפה את המנעל התחתון שהיה על הרגל, ועדיין קאי עילאי במקומו.

ואלו הם צדדי הספק:

מאי, האם חליצה מעל רגלו בעינן, והא איכא [והרי נתקיים], שהרי חלצה נעלו מעל רגלו!

כל אחת להכפל ב' פעמים. עיי"ש עוד.

40. איתא בתוס' חד מקמאי, שמכאן יש לנו

בחורים עשויים שם, ועוד שתי רצועות ארוכות, אחת מכאן ואחת מכאן תחת הקרסים או עליהן, כדי לקשור הסנדל יפה ולחברו לשוק, שתוכל

או דלמא, גלויי כרעא [לגלות את הרגל]
בעינן וליכא, שהרי סוף סוף נשארה רגלו
מכוסה במנעל העליון?

ותמהינן: ומי איכא כי האי גוונא⁽⁴¹⁾, האם
שכיחה⁽⁴²⁾ מציאות כזו, שילך אדם עם שני
זוגות מנעלים על רגליו?

ואמרינן: אין, אכן. דחזויה [שראוהו] רבנן
לרב יהודה, דנפק בחמשא זוזי מוקי
[בחמשה זוגות מנעלים]⁽⁴³⁾ לשוקא.

אמר רב יהודה אמר רב: יבמה שהגדילה
[שגדלה] בין האחין של בעלה שמת, שמוטל
עליהם ליבמה או לחלוץ לה מותרת לינשא,
דהיינו להתייבם, לאחר מן האחין, ואין
חוששין שמא חלצה פעם סנדל לאחר מהן,
ונתקיימה בכך חליצה, ועל ידי כך נפסלה
ליבום.

ותמהינן: משמע דטעמא דמותרת לאחים,
משום דלא חזינן [שלא ראינו] שחלצה לאחד
מהם. ואין חוששין שמא חלצה פעם, ואנחנו
לא יודעים על כך.

הא אם חזינן שחלצה, חיישינן, ואסורה

עליהם, אף על פי שלא נתכוונו היבמה
והיבם למצות חליצה!

והא תניא: בין שנתכוון הוא לחליצה ולא
נתכוונה היא, בין שנתכוונה היא לחליצה
ולא נתכוון הוא חליצתה פסולה, עד
שיתכוונו שניהם כאחד למצות חליצה!?

ומבארינן: הכי קאמר רב: אף על גב דחזינן
שחלצה לאחד מהם, אין חוששין שמא כווננו
למצות חליצה, ולכן מותרים ביבום.

ואיכא דאמרי כך: טעמא דלא חזינן
שחלצה. הא חזינן חוששין, ואסורה
להתייבם.

ודקא תנא בברייתא דבעי כוונה, שמשמע
שצריך שאנו נדע שהם מתכוונים
לחליצה⁽⁴⁴⁾, הני מילי לאישתרווי לעלמא,
כדי שתהא מותרת לינשא לאחרים, צריך
שנדע שנתכוונו לחליצה.

אבל לאחין מיפסלא אף אם איננו יודעים
שנתכוונו, משום דחיישינן שנתכוונו.

אמר רב יהודה אמר רב: סנדל התפור בתוכו
בגד פשתן⁽⁴⁵⁾ אין חולצין בו⁽⁴⁶⁾. שנאמר:

ללמוד, שאין לחלוץ הנעל ע"ג בתי שוקיים שעל
הרגל, שהרי "מעל דמעל" הוא. עיי"ש.

41. המהרש"ם מביא, דאיתא בפענח רזא
[שמות, גבי של נעלך], שמשא רבינו ע"ה היה
לבוש שני מנעלים.

42. כך פירשו התוס' את דברי הגמ'. שהשאלה
היא האם כך היא דרך בני אדם, דאלא"ה, לא
תהא חליצתה כשרה.

43. הביא היעב"ץ, דהיינו משום שמצונן היה,
כדאיתא במס' שבת [ל"ז ע"ב].

44. בגליון הש"ס ציין לתשובת מהר"י בן לב
[ח"ב סי' י"א]. עיי"ש שהאריך בזה.

45. כך פירש רש"י. והקשו עליו, הא לא גרע
בכה"ג מסנדל של עץ דקתני במתניתין דכשר,
ואוקמה אבוה דשמואל במחופה עור ודברי הכל,
וכן בקב הקיטע מוקמינן במחופה עור.
עוד פירש רש"י, דהיינו שתפור בחוט פשתן,
כעין שלנו. וכתב בנמו"י שכן עיקר. וכן פירש
רבינו חננאל.

ושיטת תוספות ישנים במס' יומא [ע"ה ע"ב],
דהיינו שאין בסנדל עור אלא תחת הרגל, וחוטם

"ואנעלך תחש" (47). משמע שאינו נקרא מנעל אלא אם עשוי כולו מעור (48).

ומקשינן: אם כן, אימא: עור תחש אין, דווקא עור של תחש נקרא מנעל, אבל מירי אחרינא לא, ויתמעט ממקרא זה מנעל מעור בהמה אחרת!

ואמרין: מדכתיב נעל נעל שתי פעמים ריבה אף עור בהמה אחרת.

ומקשינן: אי נעל נעל ריבה, אם כן נאמר דאפילו כל מילי נמי כשרים לחליצה, ואף סנדל התפור בפשתן!

ואמרין: אם כן, דכל מילי אתרבו, האי

דכתיב בקרא תחש מאי אחני ליה [למה זה מועיל], הרי לא נתמעט כלום.

בעא מיניה רבי אלעזר מרב: אם הוא, הסנדל, של עור, ותרסיותיו [רצועותיו] (49) של שער [נוצה של עזים], מהו, האם כשר לחליצה או לא?

אמר ליה: מי לא קרינן ביה "ואנעלך תחש"? הרי גם זה קרוי מנעל! (50)

אמר ליה: אי הכי, אפילו כולו של שער נמי יהא כשר לחליצה!

אמר ליה: החוץ העשוי כולו משער, קרקא (51) מקרי, ואינו בכלל "נעל" האמורה

משום שכשהמנעל תפור בפשתן, הרי חוטי הפשתן מעמידים את המנעל, והרי הוא כאילו כולו פשתן, שהכל הולך אחר המעמיד [פסקי ריא"ז פי"ב ה"ב].

49. כך פירשו רש"י והנמו"י ועוד ראשונים. אבל הרמב"ם מפרש דמירי שתחתיתו של הסנדל מעור, ולחיינו משער. וכתב הלח"מ שלשיתו חליצתה כשרה בכה"ג דווקא בדיעבד.

50. כתב היש"ש בדעת הרמב"ם, דהיינו דווקא בשל שער, שסוף סוף בא מן הבהמה. אבל ממין אחר חליצתה פסולה. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א שמפרשים שתריסותיו היינו רצועותיו, שצריכות הן להיות דווקא משער, שהוא דבר הבא מן הבהמה. אבל סנדל שרצועותיו של גמי פסול לחליצה.

אבל הב"י כתב, דאף אם אין הרצועות מדבר הבא מן הבהמה, חולצין בו. שכיון שחוץ מהרצועות כולו של עור, קרינן ביה "ואנעלך תחש".

51. כתב הנמו"י, דקורקא הוא כעין מנעל, והוא עב, שעשוי מעור מדובק עם עור אחר עב. וכן

של פשתן מתוחים עליו וחופים את גב הרגל. וכיון שאינו מגין, פסול אף בדיעבד.

46. נחלקו בזה הראשונים. שיטת הריטב"א והמאירי, שחליצתו פסולה מן התורה. לדעה אחת בתוס' ישנים במס' יומא חליצתו פסולה מדרבנן. ולדעה אחרת שם, חליצתו כשרה, והלימוד מ"ואנעלך תחש" אינו אלא אסמכתא בעלמא, ולא אמרו אלא שאין חולצין בו לכתחילה.

47. עיי' בתוס' שהביאו שמכאן למד רבינו תם, שצריך הסנדל להיות דווקא מעור בהמה טהורה, דומיא דתחש. אבל התוס' כתבו דאין זה נראה. ובספר התרומה כתב, דמ"מ לכתחילה יש לעשותו מעור בהמה טהורה, הואיל ונפק מפומיה דר". ואף הרצועות והקרסים והלולאות ורצועות התפירה יהיו מעור בהמה טהורה [ב"י ורמ"א סי' קס"ט].

ועיי' בשו"ת נו"ב מה"ת אה"ע סי' קנ"ב מה שהקשה על דברי ר"ת מסוגיא דמס' שבת [כ"ח ע"ב]. ועיי' בנמוקי הגרי"ב.

48. כך פירש רש"י. אבל יש שפירשו, דפסולו

בפרשה.

אמר ליה רב כהנא לשמואל: ממאי דהאי דכתיב ביבמה "וחלצה נעלו מעל רגלו" מישלף הוא, לשלוף את הנעל מעל רגלו, מדכתיב: "וחלצו את האבנים אשר בהן הנגע", דהיינו, שצריך לשלוף אותן מהקיר.

ואימא ש"חליצה" לשון זרוזי הוא, דכתיב: "וחלצו מאתכם אנשים לצבא", ואם כן, אף כאן נאמר שהכוונה שתיטול את המנעל מעל גבי הקרקע, ותנעילו ברגלו!

ומבארין: התם נמי, בעניין חלוצי צבא, לשון "החלצו" לשון שליפה הוא, דהיינו, שלופי מבייתא לקרבא [שיצאו מביתם לקרב].

והכתיב: "יחליץ עני בעניו", דהיינו, יזרזנו ויתן לו כח?

ומתרגינן: התם נמי "יחליץ" לשון שליפה הוא, והכי פירושו, בשכר עניו⁽⁵²⁾ של העני, שכיפר עליו בחייו יחלצו ויצילו מדינה של גיהנם.

אלא הא דכתיב: "חונה מלאך ה' סביב ליראיו ויחלצם", האם אין הפירוש לשון זרוזי, שיראי ה' יחליפו כח!?

ואמרינן: לא. הכי פירושו, בשכר מעשיהם הטובים של יראיו יחלצם [יחליץ אנשים אחרים] מדינה של גיהנם⁽⁵³⁾.

אלא הא דכתיב: "ועצמותיך יחליין", ואמר רבי אלעזר: זו מעולה שבברכות. ואמר רבא: זרוזי גרמי [נתינת כח בעצמות]!⁽⁵⁴⁾

ואמרינן: אין, אכן כך. משמע הכי, לשון שליפה, ומשמע גם הכי, לשון זרוזי.

ומכל מקום לשון חליצה שנכתב ביבמה ודאי לשון שליפה הוא, דהבא אי סלקא דעתך שלשון זרוזי הוא, דהיינו שתנעילו מנעל, אם כן לכתוב רחמנא "וחלצה נעלו ברגלו"!

ודחינן: מכאן אין ראייה. דאי כתב רחמנא "ברגלו", הוה אמינא ברגלו אין, אבל בשוקו, דהיינו, שנחתכה רגלו ונותר רק שוקו לא! לכן כתב רחמנא "מעל רגלו", דמשמע אפילו בשוקו, שהוא מעל רגלו חולצין.

ואמרינן, עדיין יש מכאן ראייה. שאם בא הכתוב רק לומר שחליצה בשוקו כשרה, אם כן לכתוב רחמנא "וחלצה נעלו במעל רגלו".

הפסוק. וביאר המהרש"א, דלצורך יראיו לא היה צריך לכתוב "ויחלצם" מדינה של גהנם. דכיון דכתיב כבר "חונה מלאך ה' סביב ליראיו", היאך יבואו לדינה של גהנם?! אלא, בשכר יראיו וזכותם, יצילו גם אחרים מדינה של גהנם. עיי"ש.

54. עיי' במהרש"א מה שביאר בזה.

העושה מנעל שכולו משער, הוא בהכרח עב, לפי שמדבקם יחד, וזה אינו קרוי מנעל כלל, דשם בפני עצמו יש לו.

52. דהאי דכתיב "בעניו" היינו בשביל עניו. דהיינו, בשביל עניו ויסורין שהיו לו בעולם הזה, ממרקין אותו לחלצו מדינה של גהנם. מהרש"א.

53. צריך להבין היאך דבר זה משתמע מלשון

מאי האי דכתיב "מעל רגלו"? שמע מינה דחליצה דיבמה מישלף הוא.

אמר ליה החווא מינא [אותו מין] לרבן גמליאל: עמא דחליץ ליה מריה מיניה! כלומר, אתם עם שאלוקיכם חליץ לכם⁽⁵⁵⁾. דכתיב: "בצאנם ובבקרם ילכו לבקש את ה' ולא ימצאו חליץ מהם!"

אמר ליה רבן גמליאל: שוטה! מי כתיב "חליץ להם"? הרי "חליץ מהם" כתיב! דהיינו, שהם חלצו לו.

ואילו יבמה דחלצו לה אחיו, מירי מששא אית ביח? האם יש בזה ממש?!

שנינו במשנתנו: ובאנפיליא חליצתה פפולה בר.

ואמרינן: למימרא, מוכח ממשנתנו, דאנפיליא [מנעל של בגד] לאו מנעל הוא.

ותנן נמי כך: אין התורם [שבא להוציא את הכסף שנאסף בקופות שבלשכה] נכנס ללשכה לא בפרגוד חפות, דהיינו חלוק שיש לו אימרא [שולים], כדי שלא יחשדוהו לומר שהחביא כספים בתוך האימרא.

וכן לא יכנס באנפיליא, שמא יחשדוהו שהחביא בה כספים.

ואין צריך לומר שלא יכנס לשם במנעל וסנדל, שזה אסור אף ללא חשש חשד, לפי שאין נכנסין במנעל וסנדל לעזרה, דכתיב: "מי בקש זאת מידכם רמוס חצרי".

ומזה ששנינו באותה משנה "ואין צריך לומר במנעל", משמע שאנפיליא שהוזכרה קודם לכן באותה משנה אינה בכלל מנעל!

ורמינח: אחד מנעל וסנדל ואנפיליא, לא יטייל בהן ביום הכפורים, לא מבית לבית ולא ממטה למטה, משום שאסור בנעילת הסנדל.

מוכח מכאן שאף אנפיליא נחשבת סנדל!

אמר אביי: באמת אנפיליא אינה נחשבת מנעל, ומותר ללכת בה ביום הכפורים.

וכאן בברייתא מדובר, דאית ביה באנפיליא כתיב, שהניח בה חתיכות דקות של מוכין ועור רך, ואסור ללכת בה משום תענוג, ולא משום איסור נעילה.

אמר ליה רבא: ומשום תענוג בלא מנעל ביום הכפורים מי אסיר? האם יש איסור בתענוג, אם אינו נחשב מנעל?

והא רבה בר רב הונא מריך סודרא אכרעיה [כרך סודר על רגליו] ונפיק [ויצא כך] ביום הכפורים?!

החליף אתכם באומה אחרת, ולא יבנה ירושלים ובית המקדש.

והשיב לו רבן גמליאל, מי כתב "חליץ להם", דהוה משמע כן? אבל הם כשומרת יבם ש"חליץ מהם", שהיא, כנסת ישראל, לא היתה חפצה בו, ומרדה ביבם, דודאי עדיין זקוקה לו. וכשתשוב לבנות הימנו, גם הוא ישוב אליה, ולא יחליץ

55. כך פירש רש"י. ובמהרש"א ביאר, כי על ישראל בגלותם נקראו אלמנה, כדכתיב "היתה כאלמנה", וכשומרת יבם הזקוקה ליבום. והמין הזה דימה את ישראל לשאר שומרת יבם שהיא זקוקה לו, ואחר שלא רצה בה ליבם חליץ לה היבם ואינה זקוקה לו עוד, ואדרבה שהיא אסורה לו, דכיון שלא בנה שוב לא יבנה, וכבר

אלא אמר רבא, לא קשיא: כאן, מה ששנינו שאנפיליא אסורה ביום הכפורים, מדובר באנפיליא של עור, שבאמת נחשבת מנעל.

ואילו **כאן**, במשנתנו, ובמשנה של תרומת הלשכה, מדובר **באנפיליא של בגד**.

שלענין חליצה אינה נחשבת מנעל, לפי שאינה מגינה על הרגל.

וגם לענין תרומת הלשכה אינה נחשבת מנעל שאסור ליכנס בו לעזרה, שהרי אין בזיון כשנכנס בה לעזרה, לפי שאין דרך להכניסה כשהיא מלוכלכת בטיט, שהרי אין הולכין בה בטיט. ולכן אסורה שם רק מפני החשד.

ואמרין: **הכי נמי מסתברא. דאי לא תימא הכי, קשיא מברייטא אחרת שמדברת בענין יום הכפורים אברייטא שהבאנו לעיל בענין יום הכפורים!**

דתניא: לא יטייל אדם ביום הכפורים בקורדקסין, דהיינו מנעלים דקים שנועלים תחת המנעלים העבים, להגן מפני המים, **בתוך ביתו. אבל מטייל הוא באנפיליא**, דהיינו אנפיליא, **בתוך ביתו!**⁽⁵⁶⁾

והרי בברייטא דלעיל שנינו שלא יטייל באנפיליא ביום הכפורים!?

אלא לאו שמע מינה כפי שחילקנו: כאן, בברייטא ששנינו שאסור לטייל באנפיליא ביום הכפורים, מדובר באנפיליא של עור.

ואילו **כאן**, בברייטא ששנינו שמותר לילך באנפיליא ביום הכפורים, מדובר **באנפיליא של בגד**.

ומסקינן: **שמע מינה**.

תניא כוותיה דרבא:

חליצה במנעל הנפרם, שחופה עדיין את רוב הרגל,

או שחליצה בסנדל הנפחת, שמקבל עדיין את רוב הרגל,

או שחליצה בסנדל של שעם ושל סיב, שקשה הוא, ומגן,

וכן **בקב של חקיטע**, דהיינו, שמי שנקטעה רגלו, עושין לו כמין דפוס רגל, ויש בו בית קיבול קטן, ומכניס שם את ראש שוקו. [ואינו נסמך על קב זה, אלא יש לו קב קשור לשוקיו, ועליו הוא נשען].

או שחליצה במוק [מין מנעל של לבד קשה], שמגן על הרגל,

או שחליצה בסנדל של סמיכת רגלים, דהיינו, שיש אדם שאינו יכול להלך על רגליו, ומהלך בידיו, וגורר את רגליו אחריהן. ועושה לרגליו סמיכה של עץ או של עור, ומכניסן לתוכו, כדי שלא יטנפו בטיט,

וכן **באנפיליא של עור**,

לה, שכבר נשבע להיות לה לאלקים, שלא להחליף אותנו באומה אחרת. ועיי' מה שכתב בזה ביעב"ץ.

56. וכתב הריטב"א בשם הרא"ה, דהאי דנקט דמטייל בתוך ביתו, אתא למעוטי חצר שאינה מעורבת, דהא קיי"ל עירוב והוצאה ליוהכ"פ, ואסור לצאת בכל דבר שאינו מנעל משום משוי.

והחולצת מן הגדול,

קג-א בין כשהוא עומד, בין כשהוא יושב, ובין כשהוא מוטח⁽⁵⁷⁾,

והחולצת מן הסומא⁽⁵⁸⁾,

חליצתה כשרה⁽⁵⁹⁾.

אבל אם חלצה במנעל הנפרם שאין חופה עתה את רוב הרגל,

או בסנדל הנפחת שאינו מקבל את רוב הרגל,

והחולצת בסמיכת הידים, דהיינו, מי שאינו יכול לילך ברגליו, הולך בידיו, ועושה להן בתים של עור, מפני שמכניסם בטיט וסומך עליהם, וגורר את רגליו⁽⁶⁰⁾,

והחולצת באנפיליא של בגד,

וחולצת מן הקטן

ועיי' בנמו"י.

ובגליון מהרש"א כתב, דבאמת ה"ה דאף ברה"ר מותר לטייל באנפיליא ביוהכ"פ. והאי דנקט ביתו, משום דבקורדיסין קתני לא יטייל בתוך ביתו.

57. הקשו התוס', מהיכא ס"ד לפסול ביושב ומוטה?

ותירצו, דהיינו משום דאמרינן לקמן דחליצה כגמר דין, ואיתא במס' שבועות דבגמר דין בעלי דינין בעמידה. ועיי"ש מה שהאריכו עוד.

והביא הנמו"י, דכתבו המפרשים, דאע"ג דתניא "חליצתה כשרה", דמשמע דיעבד, הוא הדין דלכתחילה נמי שרי יושב ומוטה. ואידי דתניא בסיפא "חליצתה פסולה" תנא ברישא חליצתה כשרה. והאי דלקמן [ק"ו] דאמר לה רבי חייא: בתי עמודי! אפשר דלאו בשעת חליצה קאמר לה, אלא קודם חליצה, כשבאה לפניו להתרעם, ואז הוא דין דבעי עמידה, דכתיב "ועמדו".

אמנם הביא שם, דבספרי תניא: ועמד ואמר, מלמד שאין אומר דבריו אלא בעמידה. והגאונים ז"ל סמכו עלה, וכתבו דדברים אלו אין אומרים אותם אלא בעמידה.

ומלשון הרמב"ם משמע דאין צריך עמידה אלא בקריאה וברקיקה, אבל חליצה נעשית אף ביושב. וכ' הנמו"י דצריך ביאור מנא ליה

דברקיקה צריך עמידה.

והריטב"א כתב: הנכון דכל עניני חליצה בעיא מעומד לכתחילה, ולא משום דכתיב ועמד ואמר, דההוא דספרי אסמכתא בעלמא הוא, אלא משום דהוי כעין דין, דכתיב "ועמדו שני האנשים אשר להם הריב".

58. כתבו התוס', דסד"א דחליצתה פסולה, משום דכתיב: "לעיני הזקנים", וסד"א דה"ה שצריך להיות לעיני היבם. א"נ, משום דכתיב: "וירקה לפניו", והוי כמו לעיניו. עיי"ש.

והנמו"י כתב, דה"ט שכשרה, משום שיכול היבם להכירה בקולה. ולא גזרינן סומא אטו חרש.

59. כתב הרמב"ם דאין הסומא [בשתי עיניו] חולץ לכתחילה, כיון שצריך שתירוק בפניו, והרי אינו יכול לראות את הרוק. וכתב הה"מ, דאף אם אין שם יבם אלא הוא, לא יחולץ לכתחילה, כיון שאפשר ביבום. אבל הראב"ד כתב, דבכה"ג חולץ, דאין לך דיעבד גדול מזה. ומ"מ בדיעבד חליצתו כשרה, שהרי אין הרקיקה מעכבת. אבל הרשב"א והריטב"א והנמו"י ועוד ראשונים, ס"ל שחולץ אף לכתחילה. ואף אם יש שם עוד יבמים פקחים.

60. כתב המאירי דבסמיכת הידים אין רצועות

חליצתה פסולה.

רואים מכאן את חילוקו של רבא, שבאנפיליא של עור חליצתה כשרה, ובאנפיליא של בגד חליצתה כשרה.

והוינן בה: האי דאמרינן דחולצין בקב הקיטע, ואם כן, סבירא לן שקב הקיטע מנעל הוא, מני? רבי מאיר היא!

דתנן: הקיטע יוצא בשבת בקב שלו, דברי רבי מאיר.

רבי יוסי אוסר.

ומוכח שרבי מאיר סובר שקב הקיטע מנעל הוא, ולכן מותר לו לצאת בו בשבת, ככל בגד אחר, שמותר לצאת בו. אבל רבי יוסי שאוסר, סובר שקב הקיטע אינו נחשב מנעל.

ואילו זה ששנינו בברייתא שאין חולצין באנפיליא של בגד אתאן רק לשיטת רבנן! (61)

שהרי רבי מאיר שסובר שיוצאין בקב הקיטע בשבת, אינו מדייק מהכתוב "ואנעלך תחש" שדווקא דבר העשוי מעור נחשב מנעל. ואם כן, הוא הדין שמותר לצאת בשבת באנפיליא של בגד, והוא הדין שחולצין באנפיליא של בגד.

ורק לשיטת רבנן החולקים על רבי מאיר, וסוברים שדווקא דבר העשוי מעור נחשב מנעל, אנפיליא העשויה מבגד פסולה לחליצה.

ודבר זה תמוה, שהרישא של המשנה הולכת לשיטת תנא אחד, והסיפא לשיטת תנא אחר!

אמר אביי: מרסיפא דברייתא, שאנפיליא של בגד פסולה לחליצה, על כרחך אליבא דרבנן היא, רישא נמי, דתנן שחולצין בקב הקיטע, אליבא דרבנן היא. ורישא מדובר בקב שמחופה עור⁽⁶²⁾, ולכן הוא נחשב מנעל אף לשיטת רבנן.

אמר ליה רבא: אבל קב שאין מחופה עור, מאי? פסול?

אי הכי, אדתני סיפא שאין חולצין באנפיליא של בגד, ליפלוג בדידה, שיחלק התנא בקב הקיטע עצמו: במה דברים אמורים שחולצין בו, במחופה עור, אבל אין מחופה עור פסול!

וזה חידוש גדול יותר, כי אנפיליא של בגד אינה מגינה על הרגל, ופשוט יותר שפסולה. אבל קב הקיטע מגן, ואף על פי כן פסול, משום שאינו של עור!

אלא אמר רבא: מדרישא רבי מאיר, סיפא

62. כתבו הראב"ה והאוי"ז, דהיינו דווקא כשמחופה עור מבפנים, שאז אין העץ נוגע בבשר הרגל אלא בעור. אבל במחופה מבחוץ חליצתו פסולה. אבל הרשב"א והריטב"א ועוד ראשונים סוברים שאין חילוק בזה, ואף במחופה מבחוץ חליצתו כשרה.

וקשרים ולכן פסולה לחליצה, משא"כ בסמיכת הרגלים.

61. הקשה הרש"ש, אמאי לא הקשתה כך הגמ' גבי משנתינו, שגבי אנפיליא תנן שחליצתה פסולה, וגבי סנדל של עץ תני שכשרה! עיי"ש ובמהרש"א.

עומד בין יושב בין מוטה, ומוטה אין דרכו לדחוף רגלו בקרקע!

אמר ליה: **אימא הכי:** מה שמותר לחלוץ כשהוא מוטה ולעולם **דדחים לברעיה** דווקא, רק אז יכול לחלוץ מוטה.

ואמר אמימר: האי מאן דמסגי על ליחתא דברעיה, דהיינו, שרגלו הפוכה, וכשהוא הולך, דורך הוא על צדה העליון של כף הרגל לא חליץ, אינו יכול לחלוץ⁽⁶⁶⁾. משום שכתוב "וחלצה נעלו מעל רגלו", וליחתא דכרעא אינה נחשבת רגל⁽⁶⁷⁾.

אמר ליה רב אשי לאמימר, והתניא: סמוכות

נמי רבי מאיר. וסובר רבי מאיר שלמרות שאין צריך שיהא המנעל דווקא של עור, שהרי אינו מדייק כך מהפסוק "ואנעלך תחש", מכל מקום צריך שיהא המנעל מגן על הרגל.

ולכן, **האי, קב הקיטע, שמגין, כשר לחליצה.** ואילו **האי, אנפיליא של בגד, שלא מגין על הרגל, פסול⁽⁶³⁾.**

אמר אמימר: האי מאן דחליץ, צריך למדחסיה לברעיה⁽⁶⁴⁾. דהיינו, צריך היבם לדחוף את רגלו בקרקע בזמן החליצה⁽⁶⁵⁾.

אמר ליה רב אשי לאמימר, והתניא: בין

65. כתבו הרא"ש והנמו"י, דהטעם משום שלפעמים מנעל בית הדין גדול ממידת רגלו, ואם לא ידחוס רגלו בקרקע, יראה כאילו יוצא המנעל מאליו. ועיי' בשו"ת נו"ב מהדו"ק סי' צ"ד.

66. ואם היתה רגלו הפוכה על צדה, או שהיה מהלך על ראשי אצבעותיו, כתב הרמב"ם שאינו חולץ, שהרי אינו יכול לדחוק רגלו בקרקע. ואם חלץ חליצתו פסולה.

אבל לשיטת רש"י, דטעמא דמאן דמסגי אליחתא דכרעא משום שאין זה נחשב מעל רגלו, במהלך על ראשי אצבעותיו חליצתו כשרה, שהרי החליצה מעל רגלו. אלא שלכתחילה לא יחלוץ, משום שאין יכול לדחוק רגלו [שו"ת תשב"ץ ח"א סי' קס"ז]. וכן במי שרגלו הפוכה על צדה, כתב מהרשד"ם [אהע"ז סי' צ"ו] שלשיטת רש"י חליצתו כשרה, שהרי היא מעל רגלו. ובשו"ת הב"ח שם פליג על זה.

67. ואע"ג דתנן לעיל [דף ק"א]: שאם נחתכה מן הארכובה ולמטה, החליצה כשרה, התם הוא דכי נחתך רגלו קם ליה שוק, ורחמנא אמר מעל

63. כתבו הראשונים, שלשיטת רבא, גם ר' יוסי סובר שחולצין במנעל שאינו עשוי עור, שאינו דורש את הדרשה מ"ואנעלך תחש".

ונחלקו בענין קב הקיטע שאינו מחופה עור לשיטת ר' יוסי. תוס' במס' יומא [ע"ח ע"ב] ועוד ראשונים סוברים שאין חולצין בו, לפי שהוא רחב ועשוי ליפול מעל רגלו, והרי הוא כמנעל הגדול ממידת רגלו, שאין חולצין בו. אבל הרשב"א [שם] כתב, דדווקא סגדל של עץ שהוא קשה, אין חולצין בו לר' יוסי, לפי שעשוי להשמט מעל רגלו. אבל בשל שעם, שאינו קשה כל כך, חליצתו כשרה. והרמב"ן במס' שבת [ס"ו ע"א] כתב, דלשיטת ר' יוסי חולצין בקב הקיטע.

64. וז"ל הרמב"ם [פ"ד מה' יבום וחליצה הי"ז]: היתה רגלו עקומה לאחור או הפוכה על צדה או שמהלך על אצבעות רגליו אינו חולץ. שהחולץ צריך לנעוץ עקבו בקרקע, וזה אינו יכול.

וכתב בשו"ת התשב"ץ [ח"א סי' קס"ז], דלפ"ז, אם לא נעץ רגלו בקרקע חליצתו פסולה. עיי"ש.

הרגלים חולץ בהן, לאו [האם לא מדובר שם] **דחליץ בה איהו**, אותו אדם שלובשן? והרי רגליו עקומות, שהרי הוא גורר את רגליו!

ואמרינן: לא. מדובר **דיהיב ליה** את אותן סמוכות הרגלים, לאדם אחר **דחליץ** בהן אותו אדם.

אמר רב אשי: למאי דקאמר אמימר שמי שרגלו הפוכה אינו יכול לחלוץ, **לאו בר אבין חליץ, ולא בר קיפוף חליץ**⁽⁶⁸⁾. ששניהם היו ספדנים, ומתוך שהספידו את רבינא שלא כראוי, נתהפכו רגליהם.

שנינו במשנתנו: **מן הארכובה ולמטה כו'.**

ורמינה: "שלש רגלים תחוג וגו'" פרט לבעלי קבין, שאינם חייבים בעליה לרגל. רואים מכאן ששוק אינו רגל, ולכן אין בעלי קבין חייבין בעליה לרגל!

ומתריצין: **שאני הכא לענין חליצה, דכתיב: "מעל רגלו"**, ולא כתיב "וחלצה נעלו

מרגלו", משמע שאף מדבר שהוא מעל רגלו חולצת⁽⁶⁹⁾, דהיינו השוק.

ומקשינן: **אי הכי, למעלה מן הארכובה נמי תוכל לחלוץ**, שהרי גם זה "מעל רגלו"?!

ומבארינן: מדכתיב **"מעל"**, משמע דווקא מה שהוא ממש מעל רגלו, דהיינו השוק, ולא מה שהוא מעל דמעל רגלו, דהיינו למעלה מן הארכובה.

אמר רב פפא: שמע מינה ממשנתנו, דהאי איסתוריא, דהיינו, מקום חיבור השוק והרגל [הקסול], **עד ארעא נחית**, מגיע עד הקרקע, ואין עוד פרק אחר למטה ממנו בעקב.

דאי סלקא דעתך שמיפסק פסיק בפרק אחר, הוה ליה איהו, אותו פרק, מעל הרגל, ושוקא [השוק] מעל דמעל, ואם כן, לא תוכל לחלוץ בשוק!

אמר רב אשי: אין ראייה לכך ממשנתנו, דאפילו תימא מיפסק פסיק איסתוריא בפרק אחר, מכל מקום כל מה דבחדרי כרעא,

רגלו דהיינו שוקו. אבל האי לאו רגל הוא. רש"י. ועיי' מה שכתבו בזה התוס'.

ור"ת מפרש, שהטעם שמאן דמסגי אליחתא דכרעיה לא חליץ, משום דלא מצי שפיר למדחסיה לכולי כרעיה אארעא. משא"כ בקיטע, שדחיס שפיר כוליה כרעיה אארעא. ועיי"ש עוד בתוס'.

68. כתב הר"ף דאיכא מ"ד דרב אשי פליג אאמימר, וס"ל דאף מי שנתהפכה רגלו חולץ. אבל הר"ף עצמו סובר דרב אשי כאמימר ס"ל. וכך פסק להלכה [וכן עוד ראשונים].

והיש"ש [סי' ט"ו] כתב, דלשיטת אמימר

אינה חליצה כלל, ואינה פוסלתה על האחין. ואילו לשיטת רב אשי הויה חליצה פסולה, ופוסלתה על האחין.

69. ואף שעתה אינו מעל רגלו, שהרי אין לו רגל עתה, מ"מ כיון שקודם שנקטעה רגלו היה נחשב השוק "מעל רגלו", אף עתה נחשב "מעל רגלו".

וכתב הבית שמואל [סי' ל"ד], דהיינו דווקא אם נולד כשרגלו שלמה, ונקטעה אח"כ. אבל אם נולד בלי רגל, חליצתו פסולה. והביא שם שהראב"ד פליג על זה, וס"ל שאף כשנולד כך, חליצתו כשרה.

תא שמע: "ויבא שאול להסך את רגליו". והכוונה שהטיל מי רגליו⁽⁷²⁾, ומוכח שירכים נקראים רגל!

ומתריצין: גם שם נקט כך הכתוב משום שרצה לדבר בלישנא מעליא.

תא שמע מדכתיב: "אך מסיך הוא רגליו בחדר המקירה",

ודחינן: התם נמי לישנא מעליא הוא.

תא שמע ממה שכתוב ביעל, אשת חבר הקיני, כשסיסרא ברח אל אהלה מפני ברק שרדף אחריו, ושידלה אותו שיבא עליה, ונתכוונה לשם שמים⁽⁷³⁾, כדי שתייגע ותוכל להרגו: "בין רגליה כרע בו". חזינן שירכות נחשבים רגלים!

ודחינן: התם נמי לישנא מעליא הוא.

אמר רבי יוחנן: שבע בעילות בעל אותו רשע, סיסרא, את יעל באותו חיום.

דהיינו, שעומד בשוה לכף הרגל, אינו נחשב מעל הרגל, ובכרעא עצמה דמי. ולכן, למרות שיש דבר המפסיק בין הרגל לשוק, אין השוק נחשב "מעל דמעל", אלא רק "מעל" הרגל, ולכן אפשר לחלוץ בשוק⁽⁷⁰⁾.

שנינו במשנתנו: מן הארכובא ולמעלה.

מתיב רב כהנא: הא כתיב "ובשליחה היוצאת מבין רגליה", חזינן שגם הירכים נחשבים רגל!

אמר אביי: בשעה שאשה כורעת לילד, נועצת עקביה בירכותיה ויולדת. ואם כן, הולד יוצא מבין רגליה ממש.

תא שמע: דכתיב: "לא עשה רגליו ולא עשה שפמו". וזה שכתוב "לא עשה רגליו" היינו שלא הסיר זקן התחתון, ומוכח שאף ירכותיו נחשבים רגל!

ומתריצין: זה שכינה הכתוב את מקום זקן התחתון "רגליו", משום לישנא מעליא הוא⁽⁷⁴⁾.

70. כתב בשו"ת חתם סופר, דאם נחתכה רגלו עד הקרסול ונשאר הקרסול קיים, תליא בפלוגתא דרב פפא ורב אשי דהכא. דר"פ שהקרסול קרוי רגל, חליצתו כשרה אף לדעת הפוסלים כשנקטעה רגלו למעלה מהקרסול. ואילו לרב אשי שאין הקרסול קרוי רגל חליצתו פסולה. והגרעק"א [בשו"ת סי' צ"ח] כתב, דלדעת הפוסלים חליצת קיטע לפי שאינו יכול לדחוק רגלו בקרקע, אף כשהקרסול קיים אינו חולץ.

71. שמצוה ודרך נקיי הדעת לספר בלשון נקיה [רש"י פסחים ג' ע"א].

72. והכי איתא בבראשית רבה [פרשה מ"ח]: "הה"ד תבורך מנשים יעל אשת חבר הקיני מנשים באהל תבורך, רבי אלעזר ורבי שמואל בר נחמן, רבי אלעזר אמר מנשי דור המדבר שהן יושבות באהלים, שנאמר איש לפתח אהלו, ולמה תבורך מהם, הן ילדו וקיימו את העולם,

73. ויש מפרשים [עיי' ברד"ק שם], שהכוונה לעשיית צרכים הגדולים. וכן משמע במשנה בפ"ג דיומא: כל המסיך את רגליו טעון טבילה, וכל המטיל מים טעון קידוש ידים ורגלים. וכן פירש רש"י שם.

74. וכתבו המפרשים שם [שמואל א', כ"ד ד'],

שנאמר: "בין רגליה כרע נפל שכב בין רגליה כרע נפל כאשר כרע שם נפל שדוד". מזה שנקט הכתוב שבע פעמים לשונות "כרע", "נפל", "שכב", מוכח שבעל את יעל שבע בעילות.

ותמהינן: אמנם נתכוונה יעל לשם שמים, אבל סוף סוף, והא קא מתהניא מעבירה [הרי היא נהנתה מהעבירה] (74)!

אמר רבי יוחנן משום ר"ש בן יוחי: כל טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים, משום שהצדיקים שונאים את הרשעים, וקצה נפשם בהנאה מהם. ובודאי לא נהנתה יעל מביאתו של סיסרא.

קג-ב

שנאמר שאמר הקדוש ברוך הוא ללכן כשרדף אחרי יעקב: "השמר לך פן תדבר עם יעקב משוב עד רע".

והשתא, **בשלמא** שלא ידבר עמו רע לחיי! מובן מדוע אמר לו שלא ידבר עמו רע. אלא **טוב אמאי לא ידבר עמו?**

אלא שמע מינה: טובתן של רשעים רעה היא אצל צדיקים, ששונאין הצדיקים את הרשעים, וקצה נפשם בהנאתן (75). ולכן אמר לו שלא ידבר עמו אף טוב, משום שאצל צדיקים רע הוא.

ומקשינן: **בשלמא התם,** במעשה לכן ויעקב, באמת יתכן שדיבור טוב שידבר עמו לכן רעה היא אצל צדיק.

ומהי הרעה שיכולה להיות?

דלמא מדכר ליה שמא [שמא יזכיר לו שם] **דעבודת כוכבים** (76). כפי שבאמת היה לבסוף, שאמר לו לכן: "למה גנבת את אלהי" (77).

אלא הכא, במעשה סיסרא מאי רעה איכא במה שבא עליה?

ומבארין: **דקא שדי בה** [שהטיל בה סיסרא] **זוחמא**.

דאמר רבי יוחנן: בשעה שבא נחש על חוה (78) **הטיל בה זוחמא** (79).

עבודת כוכבים שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיך".

77. עוד הביא היעב"ץ, דאמרינן במס' סנהדרין [ק"ה ע"ב] על ברכותיו של בלעם, כולם חזרו לקללה וכו', עיי"ש.

ומכל מקום, משמע מהכא שעבר לכן על ציוויו של הקב"ה. וכן כתב המהרש"א במס' הוריות [י' ע"ב]. ועיי' ביעב"ץ מה שכתב בזה.

78. דהכי איתא במס' שבת [קמ"ו ע"א], שכשנתן לה הנחש עצה לאכול מעץ הדעת, בא עליה. דכתיב: "הנחש השיאני" לשון נשואין.

79. ביאר המהרש"א, כי האדם נברא בצלם אלקים, ונשמתו מעליונים, וגם גופו ממקום

ומה היה מועיל להם שאלמלא היא כבר היו אבודין. רבי שמואל בר נחמן אמר מן האמהות, הן ילדו וכו' שאלולי היא כבר היו אבודין".

74. כתבו התוס', דאין כוונת הגמ' לשאול למה לא מסרה נפשה, שהרי קרקע עולם היתה. ועוד, הרי אדרבה, הרי היא שידלתו לבוא עליה! אלא, שאלת הגמ', אמאי משבחה הכתוב על כך, דכתיב: "תבורך מנשים יעל וגו'", עיי"ש.

75. כך פירש רש"י. והקשה היעב"ץ, הא הגמרא להלן מפרשת טעמא אחרינא, משום דמדכר שמא דעבודת כוכבים!

76. ברש"י במס' נזיר [כ"ג ע"ב] כתב: "דאי מפי' במילי בהדיה, אתי לאשתבועי ליה בשם

ופרט לסנדל המסוליים [שנפחת⁽⁸¹⁾], שאין לו עקב. שכל אלו אינם כשרים לחליצה.

אביי הוה קאי קמיה דרב יוסף. אתאי יבמה לחלוץ. אמר ליה רב יוסף לאביי: הב ליה ליבם את סנדלך, שתחלוץ אותו היבמה!

יהיב ליה אביי ליבם סנדלא דשמאלא [סנדל של רגל שמאל]. ועשה כך, משום שסבר שסנדל שאינו שלו אינו כשר לכתחילה. וכמבואר להלן.

אמר ליה רב יוסף: אימר דאמור רבנן במתניתין שחליצה בסנדל של שמאל ברגל ימין כשר בדיעבד. אבל לכתחלה מי אמר?⁽⁸²⁾ ואם כן, איך נתת לו לכתחילה סנדל שמאל?

אמר ליה אביי: אי הכי, סנדל שאין שלו נמי, אימר דאמור רבנן שבדיעבד כשר, לכתחלה מי אמר?⁽⁸³⁾ ואם כן, איך אמרת לי לתת ליבם את סנדלי? הרי זה סנדל שאינו של היבם, ורק בדיעבד כשר!

אמר ליה רב יוסף: הכי קאמינא לך: הב ליה

ישראל שעמדו על הר סיני, ונתקנו שם מכל מום⁽⁸⁰⁾ פסקה זוהמתן [אותה זוהמא שהטיל הנחש בחוה אמם],

אבל עובדי כוכבים, שלא עמדו בחר סיני לא פסקה זוהמתן.

שנינו במשנתנו: חליצה במנעל שאינו שלו וכו'.

תנו רבנן: כתיב: "וחליצה נעלו". אין לי אלא נעלו של החלוץ עצמו. אבל אם נועל החלוץ נעל של כל אדם אחר מניין שכשרה לחליצה?

תלמוד לומר: מדכתיב פעמיים נעל, נעל. "וחליצה נעלו", "בית חלוץ הנעל", משמע מכל מקום, לרבות אף נעל שאינה שלו.

אם כן, מה תלמוד לומר "נעלו", הרי היה אפשר לכתוב "וחליצה נעל"?

מכאן אנו למדים: נעלו דווקא מנעל הראוי לו כשר לחליצה. פרט למנעל גדול, שאין יכול לחלוץ בו,

ופרט למנעל קטן, שאינו חופה רוב רגלו,

⁸⁰ "מסוליים". וזהו סנדל שאין לו עקב. רש"י.

⁸² והטעם שאין חליצה כזו כשרה לכתחילה, כתב המאירי, דהיינו משום גזירה שמא יחלוץ ברגל שמאל. וביש"ש כתב, דהיינו כמנעל שאינו כמידת רגלו, שאין חולצין בו לכתחילה.

⁸³ וטעמא, גזירה שמא כשיטול מנעל שאינו שלו, יהיה המנעל קטן שאינו חופה את רוב רגלו, או גדול שאינו יכול לחלוץ בו. רשב"א. והריטב"א כתב, דהיינו משום דכתיב "נעלו", דמשמע שצריך שתהא שלו. אלא שאינה דרשה גמורה, ולכן בדיעבד חליצתה כשרה.

טהור וכו'. וכשבא הנחש על חוה על ידי חטא עץ הדעת, שאמר אטעה את האדם שיאכל וימות ואשא את חוה, בזה הטיל בה זוהמה, שיהיה גם האדם ככל שאר הנבראים, להיות דבק בו צד הטומאה.

עד שבאו ישראל להר סיני, ואז פסקה זוהמתן וחזרו להיות בצלם אלקים, כמו שנאמר "אני אמרתי אלהים אתם וגו'".

⁸⁰ הכי איתא במס' ע"ז [כ"ב ע"ב], כדכתיב: "כולך יפה רעיתי ומום אין בך".

⁸¹ לישנא אחרינא, על שם מקומו נקרא

את סנדלך ואקני ליה⁽⁸⁴⁾, והקנהו לו, שיהא הסנדל שלו, כדי שתהא חליצה כשרה אף לכתחילה⁽⁸⁵⁾.

שנינו במשנתינו: או בסנדל של עין וכו' חליצתה כשרה.

מאן הוא התנא שסובר כך?

אמר שמואל: רבי מאיר היא.

דתנן: הקיטע יוצא בקב שלו בשבת, דברי רבי מאיר. רבי יוסי אומר. רואים שרבי מאיר סובר שקב העץ של הקיטע נחשב נעל.

אבוח דשמואל אומר: משנתינו מדברת בסנדל של עץ המחופה עור ודברי הכל היא, שמחופה עור לכולי עלמא נחשב נעל.

אמר רב פפי משמיה דרבא: סנדל [שפרחה בו צרעת] המוסגר, דהיינו, שלא נראו בבגד סימני צרעת גמורים, והסגירו הכהן שבעת ימים, לא תחלוץ בו, שמא תבוא לחלוץ בסנדל המוחלט [להלן יתבאר מהו מוחלט].

ואם חליצה בסנדל המוסגר חליצתה כשרה.

אבל סנדל המוחלט, דהיינו, שנראו בו סימני

צרעת גמורים, או שפשה בו הנגע בתוך ימי הסגר, והוחלט למצורע לא תחלוץ בו. ואם חליצה חליצתה פסולה.

והטעם, שכיון שצריך שיהא במנעל של חליצה שיעור כדי שיהא חופה את רוב רגלו, הרי מנעל זה פסול, שהרי אין בו שיעור, שכיון שעומד הוא לשריפה בגלל הנגע שבו, הרי הוא כשרוף, ונכתת שיעורו.

אבל סנדל המוסגר, כשר בדיעבד. שהרי אינו עומד לשריפה, ושיעורו קיים. ומכל מקום לכתחילה לא יחלוץ בו, שמא יבואו לחלוץ במוחלט.

רב פפא משמיה דרבא אמר⁽⁸⁶⁾: אחד סנדל המוסגר ואחד סנדל המוחלט לא תחלוץ בו. ואם חליצה חליצתה כשרה.

מיתיבי: בית המוסגר מטמא מתוכו, דהיינו, אם נגע בכותל שבתוך הבית, למרות שלא נכנס גופו לתוך הבית, שאז היה נטמא משום האי דכתיב "והבא אל הבית יטמא", מכל מקום נטמא⁽⁸⁷⁾.

ואילו בית מוחלט מטמא מתוכו, ואף מאחוריו, דהיינו, שאף אם נגע באחוריו של הבית⁽⁸⁸⁾, ולא בתוכו מכל מקום נטמא.

אלא דבאורתא אמר רבא הכי, ובצפרא הדר ביה, כדאיתא דכוותה בריש פרק אין צולין [ביצה כ"ד ע"ב].

87. כך הוא הפירוש לפי גירסת רש"י שלפנינו. והב"ח הביא גירסה אחרת, דהך שנטמא מתוכו, היינו שנכנס כולו לבית, אבל לא בדרך ביאה, אלא דרך אחוריו. ועיי' בתוס'.

88. כך משמע מרש"י. ובתוס' כתבו, דהיינו שנגע בנגע שמאחוריו של בית. ועיי' ביעב"ץ.

84. בבה"ט [סדר חליצה ס"ק ל"ד] כתב, שיתן בעל המנעל את המנעל לראש בין דין במתנה, והוא יתנהו ליבם במתנה. ולאחר החליצה יחזיר היבם את המנעל לראש בין הדין, והוא יחזיר את המנעל לבעליו.

85. כתבו האו"ז והמאירי, דאף אם נתנו את הנעל ליבם במתנה על מנת להחזיר, חולצין בה לכתחילה.

86. כתב היעב"ץ, דלא משקר חד מינייהו ח"ו,

והרי אין בבית מטלית שיעור ג' על ג', ולא
תטמא המטלית את הבית!

ודחינן: לא. הברייטא מדברת במטלית
מוסגרת. אבל במוחלטת, באמת אין הולכין
אחר הרוב.

ומקשינן: אי הכי, אימא סיפא: היו בה
במטלית שיעור של כמה זיתים, אף שהיה
בה רק גודל של שלש על שלש אצבעות,
והיינו, כגון שהיתה ארוגה מחוט עבה,
שנפחה גדול, ושיעור גודלה קטן, כיון
שנכנס ממנה כזית לבית טהור, אף על פי
שלא נכנס שיעור בגד לבית, שהרי כל הבגד
אינו אלא ג' על ג', והרי לא נכנס רובו לבית
מכל מקום טמאתהו.

והשתא, אי אמרת בשלמא שהברייטא
מדברת במטלית מוחלטת, היינו דמטמא
בכזית אף על פי שאין כאן בגד שלש על
שלש, משום שמצורע מוחלט איתקש
[הוקש] למת, ומת מטמא בכזית.

והיכן הוקש, דכתיב שאמר אהרן למשה על
מרים כשנצטרעה: "אל נא תהי כמת".
והיינו, שמרים מוסגרת היתה, ואמר אהרן
למשה, אל נא תהא מצורעת מוחלטת, שלא
תהא כמת.

אלא אי אמרת שמדובר במטלית מוסגרת,
אמאי איתקש למת? הרי לא מצאנו בשום
מקום שהוקש מצורע מוסגר למת!

ומתרצינן: אלא, באמת מדובר שם במטלית
מוחלטת, ואפילו הכי אמרינן שהמיעוט
הולך אחר הרוב לענין טומאה, ולא אמרינן
כשכתותי מכתת שעוריה, משום דשאני
התב, דאמר קרא: "ושרף את הבגד", משמע,

ודבר זה נלמד מן המקראות בתורת כהנים,
שמוסגר מטמא מתוכו ולא מאחוריו,
ובמוחלט כתיב "טמא הוא", הוסיף לו
טומאה אחרת, לומר לך שמטמא אף
מאחוריו.

וזה וזה, בין בית מוסגר ובין בית מוחלט
מטמאין בביאה. דהיינו, שאם נכנס רובו
לתוכו, טמא משום "והבא אל הבית".

ואי סלקא דעתך שהעומד להכתת ככתות
דמי, אם כן, גם כאן, הרי הבית כדמכתת
דמי, שהרי דינו להנתץ. והא כדי להטמא
בעינן "והבא אל הבית" וליכא, שהרי הבית
כאילו אינו קיים!

ומתרצינן: שאני התב, דאמר קרא: "ונתץ
את הבית". רואים ממקרא זה, שאפילו
בשעת נתיצה עדיין קרוי בית.

תא שמע: מטלית המנוגעת, שיש בו גודל
של שלש על שלש אצבעות, אף על פי שאין
בו שיעור כזית, כגון שהיא טוויה מחוט דק,
שנפחה קטן, ושיעורה גדול, כיון שנכנס
רובה לבית טהור טמאתהו. דהיינו, טימאה
את כל כלי הבית.

שכך הוא הדין, שמצורע מטמא את אשר
בבית בביאתו לבית. וכן בגד ואבן
המנוגעים, כולם מטמאין את אשר באוהל.
וכיון שנכנס רובה של המטלית, כאילו
נכנסה כולה, וטימאה את הבית.

מאי לאו במטלית מוחלטת לצרעת מיירי,
ואפילו הכי אמרינן, השלך את המיעוט אחר
הרוב, ונחשב כאילו נכנסה כולה לבית
ומטמאה. ואם אמרינן שכמאן דמכתתא
דמיא, אם כן, חשוב רק מה שנכנס לבית,

שאפילו בשעת שריפה עדיין קרוי בגד.

ומקשינן: וליגמר מוניה! כלומר, אם כן, נלמד משם אף לענין חליצה, שמנעל המוחלט ייחשב שלם, ולא נאמר שנכתת שעורו!

ומתריצין: איסור מטומאה לא גמרינן, משום שהלכות טומאה חידוש הם, ואין למדים מהם לדברים אחרים⁽⁸⁹⁾.

אמר רבא: הלכתא: אחד סנדל המוסגר, ואחד סנדל שמוחלט, ואחד סנדל של עבודת כוכבים, דהיינו, שנועלין אותו לצלם כשמסיעין אותו ממקום למקום **לא תחלוין בהם לכתחילה.**

ומכל מקום, אם חליצה בדיעבד חליצתה כשרה.

וטעם פסקו של רבא:

בסנדל המוחלט כדאמרן לעיל, שאפילו בשעת שריפה קרוי בגד, ולכן לא אומרים שכתותי מכתת שעוריה.

ושל עבודת כוכבים הואיל והסנדל מיועד להליכה, לכן כשר לחליצה. וסנדל נחשב משמשי עבודת כוכבים, ואינו עומד לשריפה, משום שיש לו תקנה על ידי ביטול⁽⁹⁰⁾. ואף על פי שאסור ליהנות ממשמשי עבודת כוכבים⁽⁹¹⁾, חליצה אינה נחשבת הנאה, שהרי מצות לאו ליהנות ניתנו⁽⁹²⁾.

89. וכתבו הראשונים, דרב פפא שאמר שחליצתה כשרה, סבירא ליה דכיון שגילתה התורה שבגד המנוגע קרוי בגד, הוי גילוי מילתא דה"ה לענין איסור אינו נחשב ככתות.

והכסף משנה [הל' לולב פ"ה ה"ב] כתב, דבאמת אף לרב פפא אין למדים איסור מטומאה. אלא דסבירא ליה דלענין חליצה לא שייך כתותי מכתת שעוריה, לפי שאין לסנדל שיעור קצוב, אלא הגדול לפי גדלו והקטן לפי קטנו. לפיכך, אף סנדל זה שעומד לשריפה, כיון שחופה את רוב רגלו חליצתה כשרה.

90. כך פירש רש"י. וביארו התוס' דבריו, דמיידי בע"ז של גוי קודם ביטול. דכיון דראוי לבטל, לא מכתת שעוריה, אע"פ שלא נתבטל עדיין. ועיי' מה שהאריכו בזה התוס'.

91. בגליון הש"ס ציין לתוס' במס' ערכין [דף כ' ע"ב, ד"ה אע"פ], עיי"ש.

92. כך כתב רש"י. והיינו, שלפי הסובר שמצות ליהנות ניתנו ניתנו חליצתה פסולה, היות והוא נהנה מהסנדל בכך שבלבישה זו הוא מקיים מצות חליצה.

וביאר הרמב"ן, שכונת רש"י לומר, כיון שאם נפסול את החליצה, לא תהיה לו הנאה בלבישה, ואז הוא לא יעבור על איסור ההנאה מעבודה זרה, לכן פסלינן את החליצה, ולא יעבור על איסור הנאה מעבודה זרה.

וביאר בקובץ הערות [סי' ע"ד], שדברי הרמב"ן הם לפי הכלל שאמר רבא, כל דבר איסור שעושה האדם, שמניעת חלותו של המעשה תגרום לכך שלא יהיה במעשהו איסור לא חל המעשה, כדי שלא יעבור האדם העושה את המעשה על איסור.

ולכן, גם כאן לא תחול החליצה, כדי שלא יעבור היבם על איסור הנאה מעבודה זרה, כי הרי אם החליצה פסולה, לא תהיה לו הנאה מהלבישה, ונמצא שלא יעבור על איסור.

אבל סנדל של תקרובת עבודת כוכבים, דהיינו, שהקריבוהו ומסרוהו לפני הצלם לדורון⁽⁹³⁾, וכן סנדל של עיר הנדחת, וכן סנדל של זקן העשוי לכבודו, דהיינו לצורך תכריכי מיתה⁽⁹⁴⁾ לא תחלוץ בהם.

ואם חלצה, אף בדיעבד חליצתה פסולה⁽⁹⁵⁾.

והטעם, בתקרובת עבודת כוכבים, משום שאין לה ביטול לעולם, ועומדת לשריפה, ולכן נחשב כבר כאילו נכתת שעורו.

וסנדל של עיר הנדחת, גם כן עומד לשריפה, שהרי הדין הוא שכל שלל העיר ישרף.

וסנדל של תכריכין פסול לחליצה, משום שאינו עשוי להילוך.

אמר ליה רבינא לרב אשי: מאי שנא סנדל של זקן העשוי לכבודו שפסול לחליצה? משום דלאו להילוכא עביד! אם כן, סנדל דבי דינא, סנדל של בית הדין, שמיוחד לחליצה, גם כן יהא פסול, שהרי הוא נמי לאו להילוכא עביד, אלא רק לצורך חליצה בבית דין!

אמר לו רב אשי: אילו מסגי ביה שלוחא דבי

דינא, אם ילך בסנדל זה שליח בית הדין לצורך כל שהוא, מי קפיד עליה דיינא? נמצא שסנדל זה מיועד אף להילוך, ולכן כשר לחליצה.

מתניתין:

חלצה בלילה חליצתה כשרה.

ורבי אלעזר פוסל. ולהלן בגמרא יתבאר טעם מחלוקתם.

חלצה ברגל שמאל של היבם חליצתה פסולה⁽⁹⁶⁾.

ורבי אלעזר מבשיר.

גמרא:

לימא בהא קמיפלגי תנא קמא ורבי אלעזר:

דמר, תנא קמא, סבר: מקשינן [מקשים] ריבבים [דינים] לנגעים, דכתיב: "כל ריב וכל נגע", ונגעים נראים לכהן דווקא ביום, דכתיב: "וביום הראות בו", וכיון שהוקשו

95. אבל בירושלמי [ה"ב] איתא: "הכל מודים בסנדל של עיר הנדחת שהוא כשר, דכתיב חלוץ הנעל מכל מקום". עיי"ש.

96. עיי' בנמו"י שהביא שנחלקו הראשונים בענין יבם איטר, אם חולץ בשמאלו שהוא ימין כל אדם, או שחולץ בימינו שהוא שמאל כל אדם, או שחולץ בשתייהן, או שאינו חולץ כל עיקר. עיי"ש.

93. כך פירש רש"י. ועיי' ברשב"א מה שהקשה עליו.

אבל הרמב"ן [וכן עוד ראשונים] כתב, דהיינו כגון שזבח בהמה לפני הע"ז, ועשה מעורה סנדל. וכן כתב המ"מ [פ"ד ה"כ].

94. כך פירש רש"י. והכי איתא ברמב"ם ובשו"ע. אבל בטור כתב, דהיינו סנדל שנקבר בו. וכתב שם בדרישה, שאף על פי שאיסור הנאה הוא, אין זה פוסלו, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

דינין לנגעים, אמריןן שאף דינים נעשים דווקא ביום. וחליצה דין הוא, שהרי גובה כתובתה על ידי החליצה⁽⁹⁷⁾, ולכן נעשית דווקא ביום.

ומר, רבי אלעזר, סבר: לא מקשינן ריבים לנגעים, ולכן חליצה נעשית בין ביום ובין בלילה!

ודחינן: לא. דעל כרחך כולי עלמא סוברים שלא מקשינן ריבים לנגעים. משום דאי מקשינן, הרי צריך לומר שאפילו גמר דין בלילה נמי לא ייעשה. והרי שנינו במשנה במסכת סנהדרין: "דיני ממנות דנין ביום וגומרים [את הדין] בלילה!"

אלא ודאי שלא בזה נחלקו.

והכא כהא קמיפלגי: מר, תנא קמא, סבר: חליצה כתחילת דין דמיא. וכשם שתחילת דין נעשית דווקא ביום, כפי ששינו במשנה שהבאנו לעיל, אף חליצה נעשית דווקא ביום⁽⁹⁸⁾.

ומר, רבי אלעזר, סבר: חליצה כגמר דין דמיא⁽⁹⁹⁾. וכשם שגמר דין בין ביום ובין בלילה, אף חליצה כן.

רבה בר חייא קטוספאה עבר עובדא [עשה

מעשה של חליצה] במוק העשוי מלבד, אף שאינו של עור,

וביחודי, דהיינו, שלא בפני שלשה,

ובלילה.

אמר שמואל: כמה רב גובריה [כמה רב כחו של רבה בר חייא] דעביד ביחודא, שעשה את החליצה כשיטת יחיד! ובלשון גנאי אמר כך.

והוינן בה: מאי קשיא ליה לשמואל על מעשהו של רבה בר חייא?

אי זה שעשה חליצה במוק הוקשה לו, הא סתמא תניא לעיל: "בקב הקיטע, במוק, בסמיכת הרגלים", ולא שיטת יחיד היא!

ואי זה שרבה עשה חליצה בלילה הוקשה לו לשמואל, הא גם זה סתמא תניא במשנתנו, שחליצה כשרה בלילה!

אלא, זה שעשה רבה חליצה ביחודי קא קשיא ליה לשמואל. היכי עביד ביחודי, דהא יחידא קתני לה!

דתנן: חלצה בשנים כשרים, או שחלצה בשלשה בני אדם, ואחר כך נמצא אחד מהן,

שמדאו' כשרה לדברי הכל, ואינה פסולה אלא מדרבנן. שהרי זה שחליצה חשובה דין הוא משום שגובה כתובה על ידה, וכתובה אינה אלא מדרבנן. עיי"ש. ועיי' בקרית ספר [הל' יבום פ"ד] שכתב כך בדעת הרמב"ם.

99. בביאור מחלוקתם כתב הגהות מרדכי, דר"א סבר שהחליצה כתחילת דין, לפי שעל ידה מתחילה היבמה לתבוע את כתובתה. ולדעת ת"ק

97. בנודע ביהודה [תניינא אהע"ז סוס"י קי"ד] כתב, דלפי זה, אם היתה היבמה ארוסה לבעלה, שאין לה כתובה, חליצתה בלילה כשרה. אבל בישועות ישראל [סי' ה' ס"ק ב'] כתב דלא פלוג רבנן, ואף בכה"ג חליצתה פסולה.

98. כתב הט"ז [סי' קנ"ד סדר הגט ס"ק א'], דחליצה בלילה פסולה מהתורה. אבל בישועות יעקב [סי' קס"ט סק"ג] כתב

שבחליצה כתוב: "וחלצה נעלו מעל רגלו", ובמצורע כתוב: "על בהן רגלו הימנית". מה לחלץ, במצורע דימין דווקא, שהרי כתוב: "רגלו הימנית", אף כאן, בחליצה דימין דווקא.

ותמהינן: ורבי אלעזר לא יליף את הגזירה שוה "רגל" "רגל" ממצורע?

והתניא, רבי אלעזר אומר: מניין לרציעה [שרוצעים את אזנו של עבד עברי שאינו רוצה לצאת לאחר שש שנים] שהיא נעשית באזן הימנית?

נאמר כאן, ברציעה, "אזן", שכתוב: "ורצע אדניו את אזנו במרצע", ונאמר לחלץ, בצרעת, "אזן". מה לחלץ, במצורע, בימין דווקא, אף כאן, ברציעה, אזן ימין דווקא!

רואים שרבי אלעזר לומד את הגזירה שוה "אזן אזן" ממצורע לעניין רציעה, ואם כן, הרי הוא יכול ללמוד מאותה גזירה שוה של "רגל רגל" ממצורע לענין חליצה!

אמר רב יצחק בר יוסף אמר רב יוחנן: מוחלפת השיטה במשנתנו. שבאמת רבי אליעזר, שראינו במקום אחר שהוא לומד גזירה שוה של "אזן אזן" ממצורע, על כרחך יסבור אף כאן שלמדים את הגזירה שוה, ולכן הוא סובר שצריך חליצה דווקא ברגל ימין. ואילו תנא קמא סובר שאין למדים את

מאותן שלשה, קרוב או פסול, כך שבסופו של דבר נמצא שחלצה בשנים, חליצתה פסולה.

ורבי שמעון ורבי יוחנן הסנדלר מכשירים⁽¹⁰⁰⁾.

ומעשה באחד שחלץ בינו לבין שם רק הוא ויבמתו בבית האסורים, ובא מעשה לפני רבי עקיבא והכשיר את החליצה.

ואמר רב יוסף בר מניומי [אמר רב נחמן]: אין חלכה כאותו הזוג, דהיינו, כרבי שמעון ורבי יוחנן.

על כל פנים, רואים שמי שמכשיר חליצה ביחיד, רבי עקיבא הוא, וזו שיטת יחיד!

ואי בעית אימא: כולחו נמי, כל אותם דברים שעשה רבה יחידא קתני להו.

דתניא: אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: אני ראיתי את רבי ישמעאל בן אלישע שחלץ במוק, ביחיד, ובילה.

שנינו במשנתנו: בשמאל חליצתה כו'.

מאי טעמא דרבנן, שסוברים שחליצה בשמאל פסולה?

אמר עולא: ילפינן בגזירה שוה "רגל" "רגל" ממצורע.

וכשמת פקע איסור מיתה, ועדיין יש עליה איסור לאו. והחליצה שמפקעת את איסור הלאו כגמר דין דמיא.

100. באו"ז כתב בשם רש"י, דדווקא בשנים מכשירין. אבל אם חלץ בפני אחד חליצתו

הרי היא כגמר דין, לפי שעל ידי החליצה נעשית הכתובה כגבויה.

ובאור זרוע כתב, דטעמו של ר"א, לפי שיבמה לשוק בלאו, ועל ידי החליצה הוא מתחיל להתירה. ולת"ק החליצה כגמר דין, לפי שבחיי בעלה היתה באיסור מיתה על כל העולם,

הגזירה שוה, ולכן אין צריך דווקא ברגל ימין.

רבא אמר: לעולם לא תיפוך את השיטה. שדווקא לענין רציעה סובר רבי אלעזר שאפשר ללמוד את הגזירה שוה, משום ששתי המילים "אזן" "אזן", שמהם למדים את הגזירה שוה **מופני**, מופנים הם, מיותרים. שהרי כל פרשת מצורע עני שכתובה שם המלה "אזן", מיותרת, ולדרשה באה, כדאמרינן במסכת מנחות. וגבי רציעה כתוב פעמיים אזן: "ורצע אדניו את אזנו", "ונתת באזנו ובלדת". ועל כרחק אחד מהם מיותר לדרשה.

אבל המילים "רגל" "רגל", שמהם למדים גזירה שוה לענין חליצה **לא מופני** משני הצדדים. שאמנם המילה "רגל" הכתובה במצורע מיותרת, כפי שאמרנו, שכל אותה פרשה נאמרה לדרשה. אבל המילה "רגל" הכתובה בחליצה אינה מיותרת.

וסובר רבי אלעזר, שכאשר המילים שלמדים מהם גזירה שוה מופנות משני הצדדים, כלומר, כאשר שתי מילות הגזירה שוה מופנות הן, אזי אי אפשר לפרוך את הדרשה. אבל אם אינן מופנות משני הצדדים, אף שצד אחד מופנה הוא, אזי אמנם אפשר ללמוד גזירה שוה, אבל אפשר לפרכה.

ולכן שואלת הגמרא:

וכי לא מופני המלים "רגל רגל", עדיין מדוע אי אפשר ללמוד מאותה גזירה שוה? **מאי פירכא איכא**, איזו פירכא יש לגזירה שוה?

ומבארינן: הכי **איכא למיפרך** את הגזירה שוה: **מה למצורע**, שיש בו חומרא יתירא **שכן טעון עין ארו ואזוב ושני תולעת** לטהרתו. ולכן אי אפשר ללמוד ממנו לחליצה.

מתניתין:

חליצה נעלו, ורקקה בפניו, אבל לא קראה "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו" **חליצתה כשרה** (101).

והטעם, משום שכתוב בענין החליצה: "ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו", ולשון "ככה" לשון עכובא הוא, ומשמע מלשון "ככה יעשה" שדווקא דבר שהוא מעשה מעכב את החליצה. לאפוקי קריאה, שאינה מעשה, אלא דיבור בעלמא (102). וכדלהלן.

קראה את הקריאה, ורקקה בפניו, אבל לא חליצה חליצתה פסולה.

חליצה וקראה אבל לא רקקה, רבי אלעזר **אומר: חליצתה פסולה.**

שמעתין שלמדין שהקריאה צריכה להיות בלה"ק מדכתיב "ככה", קריאה מעכבא. עיי"ש.

102. הקשו התוס' לקמן [ק"ה ע"א, ד"ה ככה], למ"ד דעקימת פיו הוי מעשה, היכי ממעטינן קריאה?

פסולה. אבל הביא בשם ר"ח, דאף בפני אחד או בינו לבניה, ס"ל דחליצה כשרה. וכן כתבו התוס' ותוס' הרא"ש להלן [ק"ה ע"ב].

101. כתבו התוס' במס' סוטה [ל"ג ע"א, ד"ה ור' יהודה], דלשיטת ר' יהודה דס"ל בריש

רבי עקיבא אומר: חליצתה כשרה.

ב-קד אמר ליה רבי אלעזר: הרי כתיב: "ככה יעשה", ולשון "ככה" משמע לעיכובא, אם כן, למדים ממקרא זה: כל דבר שהוא מעשה מעכב! והרי ריקה מעשה היא, ואם כן, צריכה לעכב!

אמר לו רבי עקיבא: משם ראייה! הרי כתיב: "ככה יעשה לאיש", משמע, כל דבר שהוא מעשה של האשה בגוף האיש מעכב.

לאפוקי ריקה, שאינה מעשה בגופו של האיש, אלא לפניו.

החרש⁽¹⁰³⁾ שנחליץ⁽¹⁰⁴⁾ [דהיינו, שחלצה לו יבמתו],

והחרשת שחלצה ליבם,

וחולצת לקטן⁽¹⁰⁵⁾

בכל אלו⁽¹⁰⁶⁾, חליצתה פסולה⁽¹⁰⁷⁾.

ותירצו, דמ"מ דיבור מעשה גרוע הוא יותר מריקה.

א"נ, לא דמי למנהיג בקול, שהוא מעשה גדול. וכתב הרש"ש, דאולי נתכוונו למה שכתבו במס' ב"מ [צ' ע"ב], דהך דעקימת פיו הוי מעשה, היינו דווקא היכא דעל ידי דיבורו אתעביד מעשה. משא"כ הכא.

103. הך חרש, היינו חרש שאינו מדבר ואינו שומע, ככל חרש שדיברו בו כחמים.

חרש שמדבר ואינו שומע [כשאי אפשר ללמדם לקרות], כתב הריטב"א שחליצתו פסולה, לפי שאינו ראוי לקריאה.

אבל האבני נזר [אהע"ז סי' רכ"ה] כתב בדעת הראשונים, שחליצתו כשרה, וכן הוכיח בית הלוי [ח"ג סי' ב' אות ד'] מהשו"ע, וכ"כ בשאגת אריה [סוס"י ז']. וביאר הבה"ל, דה"ט לפי שאין החסרון בהם עצמם, אלא לפי שאי אפשר ללמדם.

104. ביאר הנמו"י, דבכל שמעתין נקט גבי יבם לשון "חליץ", משום שהיבם מסייע בחליצה, כיון שצריך שיתכוין לחלוץ כראיתא בגמ' לקמן [ק"ו]. אבל גבי חרש, שאינו בר כוונה, נקט לשון "נחליץ". וכן פירש הרמב"ם בפיה"מ.

105. כתב הר"ב, דהאי דחליצת קטן פוסלתה

מייבום, היינו דווקא לשיטת ר"מ. אבל לרבנן, אין חליצת קטן כלום, ולא נפסלה מייבום. והלכה כחכמים.

106. במשנתנו לא נזכר דין שוטה שחליץ ושוטה שחלצה. וברמב"ם [פ"ד הלט"ז] ובטור [אהע"ז קס"ט מ"ג] איתא, שחליצתן אינה חליצה. וטעמא, מפני שאין בהם דעת לחלוץ ולקרות ולהבין.

107. בהך דחרש וחרשת שחליצתן פסולה, איכא פלוגתא בראשונים בטעמא דהך מילתא: הרמב"ם כתב דהיינו לפי שאינם בני דעת, וחליצה צריכה דעת שניהם, ואלו אינם בני כוונה.

אבל הרמב"ן [והרשב"א במס' חולין י"ב ע"א] כתב, דאין לפסלם משום כך, דכיון דב"ד עומדין על גביהן, ומורים להם לעשות החליצה כתיקונה, כוונתם כוונה. ואעפ"י שדינם כשוטה לכל המצוות, מ"מ דעה קלושה יש בו, ומועילה להחשב כוונה כשאחרים עומדים על גביו [וע"ע בבית מאיר אהע"ז סי' קכ"א, ובשו"ת חתם סופר אהע"ז ח"ב סי' ד', ובחיי הגר"ח הל' יבום פ"ד הלט"ז].

ובקריית ספר [הל' יבום פ"ד] כתב, דכיון דכתיב "איש" בפרשה למעט קטן, למדנו שצריך שיהא בן דעת. ולא הוזכר בגמ' הטעם שאינם

וזה שחרשת שחלצה שחליצתה פסולה, היינו שאינה נפטרת בחליצתה מן היבום, ואין לה תקנה אלא בייבום⁽¹⁰⁸⁾. ואז אם ירצה היבם להוציאה, יוציאה בגט.

וחרש שנחלץ שחליצתה פסולה, היינו שעל ידי החליצה נפסלה מייבום במקום שיש אחר שכשר לחליצה וייבום⁽¹⁰⁹⁾.

קטנה שחלצה תחלוץ שוב משתגדיל⁽¹¹⁰⁾.

ואם לא חלצה משהגדילה, חליצתה שחלצה בקטנותה פסולה⁽¹¹¹⁾.

חלצה בפני שנים כשרים, או שחלצה בפני

שלושה, ונמצא אחד מהן קרוב או פסול, כך שבסופו של דבר חלצה רק בפני שנים כשרים⁽¹¹²⁾ חליצתה פסולה.

רבי שמעון ורבי יוחנן הסנדלר מכשירין⁽¹¹³⁾.

ומעשה באחד שחלץ בינו לביתה בבית האסורים, ובא מעשה לפני רבי עקיבא והכשיר.

גמרא:

אמר רבא: השתא דאמרת שקריאה לא

110. עיי' בתוס' שהקשו, כיון דתני פסולה, אמאי תני עוד שתחלוץ משתגדיל? עיי"ש.

ובתפארת ישראל כתב, דמדנקט תנא האי לישנא, ש"מ דרק מדרבנן פסול, ואין צריך שתחזיר על כל האחין. עיי"ש.

111. הרשב"א והריטב"א גורסין "חליצתה כשרה". ובירושלמי יש בזה מח' תנאים. ר"א אומר שחליצתה בקטנות פסולה, וחכמים ור"מ ס"ל שחליצתה כשרה בדיעבד.

112. כך כתב רש"י. והוכיח המגיד משנה [פט"ז מהל' עדות] מדבריו, שגבי דיינים לא אמרינן דאם נמצא אחד מהן קרוב או פסול נפסלו כולם. ועיי' ברש"ש.

113. כתב רש"י, דלא גרסינן "מכשירין בשנים", דהא בשנים עסיק נמי ת"ק. אבל הרש"ש כתב, דשפיר גרסינן לה. דאתא לאפוקי דבשלשה ונמצא אחד מהן קרוב או פסול מודו לת"ק. דהא דבעו שנים היינו לשום עדות, כמו שכתבו התוס', ובעדות הא קיימא לך, דנמצא אחד מהן קרוב או פסול עדות כולן בטלה. אבל התוס' בסנהדרין [מ"א ע"ב] כתבו, דלשיטת ר"ש, אם

ראויין לקריאה, אלא כדי להשמיענו שאף אלם ואלמת חליצתן פסולה.

108. כך כתב רש"י. וכן פסק הרמב"ם [פ"ד ה"י], דאין בחליצת חרש וחרשת כלום.

אבל הרמב"ן והרשב"א מדייקים מדפרט במתניתין קטן, דהכא אין החרש שוה לקטן, אלא חליצתו היא חליצה פסולה, וככל מקום ששינינו חליצה פסולה, אינה יכולה שוב להתייבם אחר כך, וצריכה חליצה אחריתא מעלייתא להתירה לעלמא.

109. כך פירש הרש"ש בדברי רש"י, דדווקא בכהאי גוונא נפסלה על ידי החליצה מייבום, כיון שיש אחר שיוכל לחלוץ לה. אבל אם אין אחר, רשאי החרש לייבמה אחר החליצה. דכיון דאין לה תקנה אחרת, לא גזרו רבנן.

אבל התו"ט כתב שדעת רש"י שדווקא כשיש אחר אחר אין החרש פוטר לינשא לשוק. אבל אם אין אחר אלא הוא, ניתרת בחליצתו לשוק. וכתב דליתא, דהרי דין יבום יש לו לחרש, וא"כ הול"ל דאינה נפטרת אלא ביבום!

מעכבא, לפיכך אלה ואלמות, שאינם יכולים לקרות, שחלצו חליצתן כשירה.

תנן: חרש שנחליץ, והחרשת שחלצה, והחולצת מן הקטן חליצתה פסולה.

מאי טעמא חליצתן של חרש וחרשת פסולה? לא משום דלא בני קרייה נינחו?

ורחינן: לא. באמת משום שאינם בני קריאה לא היו נפסלין. וטעם פסולן, משום דלא בני דעה נינחו.

ומקשינן: אי הכי, אלה ואלמות נמי, מדוע הם כשרים לחליצה, הרי לא בני דעה הם?!

אמר רבא: באמת אלה ואלמות בני דעה נינחו, ופומייהו הוא דכאיב להו [כלומר, כאילו פיהם כואב להם, ולכן אינם יכולים לקרות. אבל באמת בני דעה הם].

ומקשינן: והא אמרי דבי רבי ינאי, שטעם משנתינו שחרש וחרשת פסולין לחליצה, לפי שאינם יכולים לדבר. שהרי כל מקום שדברה משנתינו בחרש, היינו שאינו שומע ואינו מדבר, ואם כן, אינן בכלל מה שאמר הכתוב: "ואמר לא חפצתי לקחתה" האמור ביבם, ו"ואמרה מאן יבמי להקים שם וגו'" האמור ביבמה!

אלא, כי אתמר מימרא דרבא אסיפא דמתניתין אתמר:

דתנן בסיפא דמתניתין: חרש שנחליץ, והחרשת שחלצה, והחולצת מן הקטן חליצתה פסולה.

ועל זה אמר רבא: השתא דאמרת קרייה מעכבא, שזו הסיבה שחרש וחרשת פסולין לחליצה, לפיכך אלה ואלמות שחלצו חליצתן פסולה⁽¹¹⁴⁾, שהרי אינם יכולין לקרוא⁽¹¹⁵⁾.

וטעם רישא דמתניתין, דקתני שאם לא קראה חליצתה כשירה כדברי רבי זירא דלהלן.

דאיתא דמתניתין במסכת מנחות: האומר הרי עלי להביא מנחה ס"א עשרונים סולת, מביא ששים סאה בכלי אחד, וסאה אחת בכלי אחר. ומפרשת הגמרא את הטעם, משום דקים להו לרבנן, שששים עשרונים נבללין יפה בכלי אחד. אבל ששים ואחת אינן נבללין יפה.

ומקשה הגמרא, וכי אין נבללין יפה מאי הוי, והרי שנינו במשנה אחרת שם, שאם לא בלל כלל המנחה כשרה?!

ואמר רבי זירא שם, דהיינו טעמא, משום שכל הראוי לבילה [לבלילה] אין הבילה מעכבת בו, ולכן, אם היו בכלי ששים עשרון, שיכולין להבלל היטב, אף אם לא בלל כלל המנחה כשרה.

ואילו כל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. דראוי לבילה בעינן, שתוכל להתקיים

[ק"ד ע"ב], ועוד. אבל בקרית ספר [הל' יבום פ"ד] כתב שפסולן מדרבנן. עיי"ש.

115. והיינו דווקא בקריאה הראשונה שלפני החליצה, שקוראת "מאן יבמי וגו'". אבל קריאה

נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול תתקיים העדות בשאר.

114. כתבו הראשונים, שפסולן מדאורייתא. עיי' רשב"א במס' קידושין [כ"ה ע"א], ותוס' כאן

בה מצות בלילת המנחה. ולכן, אם הביא ששים ואחת עשרון בכלי אחד, שאינן ראויין להבלל המנחה פסולה.

והוא הדין לענייננו. באמת קריאה לא מעכבת, ולכן שנינו במשנתנו שאם לא קראה, חליצתה כשרה. אבל צריך שיהא ראוי לקריאה, ולכן האלם והאלמת פסולין לחליצה⁽¹¹⁶⁾.

שלחו ליה לאבוח דשמואל: יבמה שרקקה לפני בית הדין, שלא בעת קיום מצות חליצה תחלוץ ליבם, ואינה יכולה עוד להתייבם, שנפסלה על האחים ברקיקתה.

ואמרינן: **מכלל דאיפסלא לה מאחין** לענין יבום, ולכן יכולה רק לחלוץ.

מני? לפי איזו שיטה אמרו דין זה?

אילימא לשיטת **רבי עקיבא** של משנתנו, שאמר שאם חלצה וקראה ולא רקקה חליצתה כשרה,

הרי זה לא יתכן!

השתא, ומה במקום מצוה, דהיינו, בשעת חליצה גופה, דאיכא למימר מידי דהוה אאימורים של קרבן, דכי ליתנהו, שכשאינם לפנינו, כגון שנטמאו או שאבדו, ואי אפשר להקריבם, לא מעכבי את בשר הקרבן מאכילה. ומכל מקום **כי איתנהו**, כאשר ישנם לפנינו **מעכבי** את הבשר מאכילה,

שעד שלא יקריבו את האימורים, הבשר אסור באכילה,

והוא הדין היה אפשר לומר כאן, לענין חליצה, שאף על פי שהרקיקה אינה מעשה בגוף האיש, מכל מקום, אם אפשר לרוק שתעכב הרקיקה,

ובכל זאת **אמר רבי עקיבא** שרקיקה לא **מעכבא**. אם כן, רואים שהרקיקה אינה נחשבת מעשה חליצה כלל, ואין אפשר לומר שאם רקקה **מאחין איפסלא** משום שהתחילה מעשה חליצה!?

ואלא מה נאמר, שדברינו לשיטת **רבי אלעזר** של משנתנו, שאמר שאם לא רקקה חליצתה פסולה,

והא שני דברים המתירין נינהו, דהיינו, שהרקיקה היא חלק ממעשה החליצה, יחד עם חליצת הנעל והקריאה, וכל הדברים האלו יחד, מתירין את האשה לעלמא, ושני דברים המתירין אין מעלין זה בלא זה! אם כן, היאך הרקיקה לבד תאסרנה על האחין!?

אלא כשיטת רבי היא.

דתניא: כבשי עצרת אין מקדשין את שתי הלחם להיות קדוש בקדושת הגוף, ולהפסל ביציאה חוץ לעזרה ובלינה אלא בשחיטה.

כיצד?

מעכב אלא בדברים הנעשים קודם עיקר המצוה. בית הלוי.

116. עיי' ברש"ש שדן גבי אשה שמדברת ואינה שומעת מחמת חולי שנפלה ליבם, אם יש לה

שניה שקוראה לאחר החליצה "ככה יעשה לאיש וגו'" אינה מעכבת, ואפילו אם אינה ראויה לקריאה זו, כגון שאחר קריאה ראשונה נעשתה אילמת, כיון שכבר הותרה לשוק על ידי החליצה. ואין אומרים שכל שאין ראוי לדבר

קראה חליצתה כשירה? והא אמר רבי אליעזר, שמזה שכתוב: "ככה יעשה", למדים אנו, שדבר שהוא מעשה מעכב! והרי רקיקה מעשה היא!

אלא פשיטא שלשיטת רבי עקיבא היא, שאמר במשנה, שאם לא רקקה חליצתה כשרה. וקתני בברייתא: רקקה ולא חליצה ולא קראה חליצתה פסולה!

והשתא, למאן, על מי נפסלה?

אילימא שהכוונה שלא הותרה לעלמא, פשיטא! מי היא חליצה, דאישתריא לעלמא? הרי לא היתה כאן חליצה כלל!

אלא לאו, ודאי משמיעתנו הברייטא, שנפסלה לאחין. שמע מינה שלשיטת רבי עקיבא, רקיקה פוסלתה על האחין, ואינה יכולה שוב להתייבם.

והוינן בה: ולרבי עקיבא, מאי שנא רקיקה, שפוסלתה על האחין, ומאי שנא קרייה, שאינה פוסלתה על האחין, כפי ששנינו בברייתא "אין כאן בית מיחוש", והלא שני דברים אלו אינם מעכבים את החליצה?

ומבארין: קרייה, דאיתא בין בתחלה של החליצה, שאומרת היבמה לזקנים: "מאן יבמי", ובין בסוף החליצה, שאומרת: "ככה יעשה וגו'" לכן לא מיחלפא ליה, לא יטעו האנשים ויבואו לומר שזו התייבמה אחר החליצה, משום שיחשבו שהקריאה ששמעו עתה היא הקריאה שקודם החליצה, ועדיין

שחטן לשמן [לשם כבשי עצרת], וזרק דמן לשמן קדש הלחם.

שחט שלא לשמן, וזרק לשמן לא קדש הלחם.

שחטן לשמן, וזרק דמן שלא לשמן קדוש ליפסל ביוצא ושל לא יפדה עוד, ואינו קדוש להיות נותר באכילה [רש"י פסחים יג ב, עיי"ש]. דברי רבי.

רבי אלעזר ברבי שמעון אומר: לעולם אינו קדוש, עד שישחוט לשמן, ויזרוק דמן לשמן.

והכא נמי, כיון שרקקה ועשתה חלק ממצות החליצה, אמנם לא נתקיימה מצות חליצה בשלמותה, אבל נפסלה על האחין.

ותמהינן: ומי אמר רבי עקיבא שרקיקה לא פסלה את היבמה על האחין?

קה-א והתניא: חליצה ולא רקקה ולא קראה חליצתה כשירה.

רקקה ולא חליצה ולא קראה חליצתה פסולה. ומכל מקום, נפסלה על האחין על ידי הרקיקה.

קראה ולא רקקה ולא חליצה אין כאן בית מיחוש כלל, ואף מייבום לא נפסלה.

והשתא, האי ברייתא מני?

אילימא רבי אליעזר של משנתינו, האם אפשר לומר שלשיטתו חליצה ולא רקקה ולא

לימוד לא מקרי אין ראוי לבילה. עיי"ש שהאריך בזה.

תקנה בחליצה. מי אמרין דהיינו שאין ראוי לבילה דקריאה, שהרי אין אפשרות ללמדה לקרוא, או דכיון שיכולה לדבר, משום חסרון

לא נעשה מעשה חליצה, ולכן מותרת עדיין להתייבם לאחים.

מה שאין כן ריקקה, דבתחלה ליתא, ורק לבסוף, אחר החליצה איתא מיחלפא ליה. שויטעו ויאמרו שיבמה זו מתייבמת אחר חליצה, שהרי נתייבמה אחרי הריקקה, שנעשית תמיד אחר חליצה, אם כן, ודאי גם חלצה כבר, ויטעו ויאמרו שכך תמיד מותר להתייבם אחר חליצה, ואתו למישרי חלוצה לאחין.

ואיכא דאמרי, הכי שלחו ליה לאבוה דשמואל: יבמה שרקקה בבית דין שלא בשעת מעשה החליצה תחלוץ, ואינה צריכה לרוק פעם אחרת⁽¹¹⁷⁾ בשעת החליצה.

כי החיא דאתיא לקמיה דרבי אמי, הוה יתיב רבי אבא בר ממל קמיה. רקקה אותה אשה לפניו מקמי דתחלוץ [לפני החליצה].

אמר ליה רבי אמי לרבי אבא: חלוץ לה, ושרי לה תיגרא [כלומר, פטור ושלחנה מבית הדין], ואינה צריכה עוד ריקקה.

אמר ליה רבי אבא: והא בעינן מירק [והלא היא צריכה לירוק]!

אמר לו רבי אמי: הא רקקה לה כבר מקודם.

אמר לו רבי אבא: ותירוק שוב, ומה בכך?

אמר לו רבי אמי: נפיק מיניה חורבא [עלול לצאת מזה קלקול], דאי אמרת תיהדר ותירוק, אמרי האנשים שראו שרקקה שוב: ריקקה קמייטא לבדה לית בה מששא, ולא פסלה אותה מהאחין, שהרי הצריכוה בית דין לירוק שוב לאחר חליצה, ואתי למישרי חלוצה שרקקה להתייבם⁽¹¹⁸⁾ לאחין⁽¹¹⁹⁾.

אמר ליה רבי אבא: והא בעינן שיהא מעשה החליצה בסדרן! דהיינו, קודם חליצת הנעל, ורק אחר כך ריקקה!

אמר ליה רבי אמי: זה שצריך להיות בסדרן לא מעכבא⁽¹²⁰⁾. ואף אם עשה שלא בסדרן, החליצה כשרה⁽¹²¹⁾.

117. כ' היש"ש [ס' כ"ג], דהיינו דווקא אם רקקה לשם חליצה. אבל אם רקקה לצורך עצמה, חוזרת ורוקקת לאחר החליצה.

118. כ' מהר"י ברונא, דהך גזירה היינו דווקא למאן דס"ל שמצות יבום קודמת. אבל למ"ד דמצות חליצה קודמת, ואין גילין לייבם, אין לגזור שמא יבוא ליבמה אחר חליצה. ולכן, אם רקקה קודם החליצה, תחזור ותירוק אחר החליצה, לקיים מצוה מן המובהר.

119. וכתבו הראשונים, שאף אם רצתה לירוק שוב, אין מניחין אותה. אבל המאירי כתב, שאם רצתה, יכולה לירוק שוב.

120. ובירושלמי [הלכה א'] איתא, דגבי התרת רצועות וחליצת המנעל הסדר מעכב. שצריך דווקא להתיר קודם. עיי"ש.

121. כתבו תוס' רבינו פרץ במס' סנהדרין [מ"ט ע"ב], שאם שינו את סדר החליצה, אף לכתחילה אין צריכין לחזור ולחלוץ על הסדר. לפי שצריך המצוה להתירה לשוק, וכבר הותרה. ומ"מ כתב ביד אליהו [כללים אות ס'], דאם הקדימה קריאה אחרונה לפני החליצה, חוזרת וקוראתה לאחר החליצה מדאורי, ולא יצאה בקריאה שקראה לפני החליצה.

על השאלה השניה השיבוהו: ומי כתיב "וירקה רוק", שיהא משמע שצריך שתירוק דווקא רוק בלבד, שלא תהא בו תערובת כלשהי? הרי "וירקה" סתם כתוב. משמע, אף רוק שדבר אחר מעורב בו. ואף כשירקת דם, אי אפשר שלא יהא מעורב בו צחצוחי רוק, ולכן חליצתה כשרה.

ועל השאלה האחרונה ששאלוהו: "אבל אגיד לך חרשום בכתב אמת", וכי יש כתב שאינו אמת? השיבוהו:

לא קשיא: כאן בגזר דין שיש עמו שבועה, שנשבע עליו הקדוש ברוך הוא לקיימו, שגזר דין כזה אינו מתבטל. וזהו מה שכתוב "בכתב אמת", שהקדוש ברוך הוא מאמתו ומקיימו, ואינו מבטלו.

ואילו כאן, מה שמשמע שיש כביכול כתב שאינו אמת, היינו בגזר דין שאין עמו שבועה, שיכול להתבטל⁽¹²⁴⁾.

ובהא דאמר רב שמואל בר אמי.

דאמר רב שמואל בר אמי אמר רבי יונתן: מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו מתקרקע?

שנאמר: "לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה עד עולם".

הוא, רבי אבא, סבר, שרבי אמי דחויי קא מרחי ליה בקש, ואומר לו שאין הסדר מעכב, אבל באמת אין הדין כן.

נפק דק ואשכח [יצא, דקדק ומצא] שכך מפורש בבריייתא. דתניא: בין שהקדים חליצה לרקיקה, בין שהקדים רקיקה לחליצה מנה שעשה עשוי. ומוכח מכאן שאין הסדר מעכב.

לוי נפק לקרייתא [יצא לכפרים]. בעו מניה בני המקום: גידמת, שאינה יכולה לחלוץ בידיה, מהו שתחלוץ בשיניה?

עוד שאלו ממנו, יבמה שרקקה דם, מהו. האם נחשבת רקיקה, או לא?

עוד שאלו ממנו, כתיב שאמר המלאך לדניאל: "אבל אגיד לך את חרשום בכתב אמת". כלומר, אגיד לך את כל הנגזר בשמים ורשום בכתב, והוא אמת. מכלל [משמע], דאיכא כתב שאינו אמת?

לא הוה בידיה תשובות לשאלות ששאלוהו⁽¹²²⁾.

אתא שאיל בבי מדרשא את אותן שאלות.

על השאלה הראשונה אמרו ליה: מי כתיב "וחלצה ביד"?⁽¹²³⁾ הרי לא כתוב כך. ואם כן, ודאי שאפשר לחלוץ גם בפה.

עכובא ליכא.

124. ובירושלמי איתא הכי: אם רשום למה אמת, ואם אמת למה רשום וכו', כאן ביש עמו שבועה וכו'. והיינו, דביש עמו שבועה, אינו מתקרקע לעולם ונעשה אמת. אבל באין עמו שבועה, כיון דפעמים מתקרקע, אינו אלא כרושם בעלמא, ולא אמת היא. עיי"ש.

122. בתוס' ישנים הביא מב"ר, שזה שלא ידע להשיב, היינו משום שהיה מתגאה על שהיו מכבדין אותו מאוד, והיו מושיבין אותו במטה של זהב, לפיכך לא ידע להשיב, שהגאווה משכחת לאדם תלמודו.

123. כתבו התוס', דהא דאיתא בירושלמי שחולצת ביד ימין, למצוה בעלמא הוא. אבל

אמר רבה: אמנם בזבח ובמנחה אינו מתכפר עוון בית עלי. אבל מתכפר הוא בדברי תורה.

אביי אמר: בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר הוא בגמילות חסדים⁽¹²⁵⁾.

רבה ואביי מדבית עלי קאתו [מבית עלי היו].

רבה דעסק בתורה היה ארבעין שנין.

אביי דעסק בתורה וגם בגמילות חסדים היה שיתין שנין⁽¹²⁶⁾.

תנו רבנן: משפחה אחת חיתה בירושלים, שחיו מתים כבן שמנה עשרה שנה.

באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי על כך.

אמר להם: שמא ממשפחת עלי אתם, שנאמר עליהם: "וכל מרבית ביתך ימותו אנשים"⁽¹²⁷⁾ [כשהם עדיין אנשים⁽¹²⁸⁾], ולכן בני משפחתכם מתים בצעירותם!

אבל, עצה יש לכם:

לכו ועסקו בתורה ותחיו.

הלכו ועסקו בתורה וחיו. והיו קורין אותן משפחת יוחנן על שמו של רבן יוחנן בן זכאי.

אמר רב שמואל בר אבניא אמר רב: מנין לגזר דין של ציבור שאינו נחתם?

ולא מניחה הגמרא לרב שמואל בר אבניא לסיים את דבריו, ומקשה:

וכי גזר דין של ציבור אינו נחתם? והא כתיב: "כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני!"⁽¹²⁹⁾ והרי פסוק זה נאמר על כלל ישראל!

אלא כך אמר רב שמואל: מנין שאפילו אם נחתם גזר דינם של ציבור מתקרקע אחר כך? שנאמר: "מי כח' אלהינו בכל קראנו אליו".

125. הרש"ש כתב דהגירסה הנכונה: "אבל מתכפר בתורה וגמ"ח".

וביאר המהרש"א, דהרי ג' עמודי עולם איכא, תורה ועבודה וגמילות חסדים, כדתנן "על שלשה דברים העולם עומד וכו'". ולפי שבני עלי חטאו בעבודה, כדכתיב "למה תבעטו בזבחי ומנחתי וגו'", אין קטגור נעשה סניגור, ולכן אינם מתכפרים בעבודה, אלא בב' עמודי עולם האחרים, דהיינו תורה וגמ"ח.

126. ביאר המהרש"א, דהיינו לפי שאדם מתחייב בדיני שמים בגיל עשרים. ולכן, רבה שעסק בתורה, נמחלו לו עוונותיו, והוסיפו לו עוד עשרים כימים הראשונים. ואביי שעסק גם

בגמ"ח, הוסיפו לו עוד עשרים שנה עבור זה. ודאמרינן במס' ברכות, כל העוסק בתורה ובגמ"ח, מוחליין לו כל עוונותיו וכו'.

127. כתב רש"י בספר שמואל א' [פרק ב' פסוק ל"ב], שהוא מידה כנגד מידה. אתם אכלתם קדשים לפני זמנם בטרם יקטירו את החלב, אף אתם תמותון בלא זמן. ועיי' במהרש"א.

128. והיינו בן י"ח לחופה לישא אשה, שאז הוא בכלל אנשים. דמקודם לכן נקרא ילדות ובחרות. מהרש"א.

129. והיינו, שאף אם תכבסי בנתר, דהיינו

והיינו, שבכל עת שנקרא אליו, ישמע אלינו, אף אם נחתם גזר הדין.

ותמהינן: **והכתיב: "דרשו ה' בהמצאו"**, משמע שאינו מצוי בכל עת!

ומתריצין: **לא קשיא. הא** דמשמע שאינו מצוי בכל עת, היינו **ביחיד** [כלומר, ליחיד]. ואילו **הא** דמשמע שמצוי הוא בכל עת, היינו **בציבור**.

יחיד, אימת? מתי הוא הזמן שהקדוש ברוך הוא מצוי ליחיד?

אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוח: אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים⁽¹³⁰⁾.

שלחו ליה לאבוה דשמואל: יבמה שרקקה דם תחלוין, ולא תתייבם עוד, שנפסלה כבר על האחים. וטעמא, **לפי שאי אפשר לדם בלא צחצוח רוק**, ועל כרחך רקקה גם רוק, והויא רקיקה כשרה.

מיתיבי: יכול יהא דם היוצא מפיו של הזב, ודם היוצא מפיו האמה של זב, טמא, כרוקו וזובו וקריו ומימי רגליו, שהם מעינותיו של זב, וטמאים טומאה חמורה?

תלמוד לומר, דכתיב: "זובו טמא". משמע, דווקא זובו טמא, ואין דם היוצא מפיו ומפיו האמה טמא אלא טהור!

ואם אתה אומר שאי אפשר לדם היוצא מפיו בלא צחצוחי רוק, אם כן, למה דם היוצא

מפיו הזב טהור, הרי ודאי שיש שם גם רוק, ורוקו ודאי טמא!?

ומתריצין: **לא קשיא. כאן**, מה שאמרנו ביבמה שאי אפשר בלא צחצוחי רוק, היינו **במוצצת**, שמתאמצת להוציא רוק, שאז ודאי שיש צחצוחי רוק.

אבל **כאן**, בזב, מדובר בדם ששותת מפיו, ואז יתכן שיצא רק דם.

שנינו במשנתינו: **חרש שנחליץ וכו'** חליצתה פסולה.

אמר רב יהודה אמר רב: זו, דברי משנתנו, קה-ב שחליצת קטן פסולה, ופוסלתה מיבום דברי **רבי מאיר**, שאמר לעיל [צ"ו ע"א], עשו חליצת בן תשע, כגט שניתן על ידי אח גדול ליבמה, שפוסלה על ידי כן על יתר האחים. כך חליצת בן תשע, אינה פוטרת מן החליצה, אלא פוסלתה על האחין מיבום.

אבל חכמים אומרים [שם]: אין חליצת קטן כלום, ואף אינה פוסלתה מיבום.

שנינו במשנתנו: **קטנה שחלצה וכו'** חליצתה פסולה.

אמר רב יהודה אמר רב: זו דברי רבי מאיר, שאומר שקטן וקטנה לא חולצין ולא מייבמין, ודורש כך מזה ש"ואם לא יחפוץ האיש" כתוב בפרשה של חליצה, שמשמע שצריך היבם להיות דווקא גדול.

ומקשינן [ומקישים] **אשה לאיש**, שהרי אף

130. כתב בחכמת מנוח, דנרמז דבר זה מלשון "בהמצאו", דהיינו, ב' ה', ב' פעמים ה' מצאו.

גמ"ח, ותכבסי בבורית, שנכתב בלא ו', "ברית", דהיינו שתעסקי בתורה, עדיין נכתם עונך לפני, מלשון כתם! מהרש"א.

ענין יבמה כתוב באותה פרשה: "ועלתה יבמתו השערה", ולמדים מזה שאף היבמה צריכה להיות גדולה.

אבל חכמים אומרים: דווקא "איש" כתיב בפרשה, שמשמע שצריך להיות גדול. אבל אשה, בין גדולה בין קטנה חליצתה כשרה.

מאן נינהו אותם חכמים? רבי יוסי היא.

דרבי חייא ורבי שמעון בר רבי הווי יתבי. פתח חד מינייהו ואמר: אף לאחר שנחרב בית המקדש, עדיין המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, כלפי ארץ ישראל, משום ששכינה נשארה שם. שנאמר: "והיו עיני ולבי שם כל הימים".

וחד אמר: צריך שיתן עיניו למעלה, שנאמר: "נשא לבבנו אל כפים" (131).

אדחכי [בינתיים] אתא רבי ישמעאל ברבי יוסי לגביהו.

אמר לחו: במאי עסקיתו [במה אתם עוסקים]?

אמרו ליה: בענין תפלה.

אמר לחו, כך אמר אבא [רבי יוסי]: המתפלל צריך שיתן עיניו למטה, כפי שכתוב: "והיו עיני ולבי שם כל הימים", ואילו את לבו, יתן

[יכוון] למעלה, כדכתיב: "נשא לבבנו אל כפים", כדי שיתקיימו שני מקראות הללו כאחד (132).

אדחכי [בינתיים] אתא רבי למתיבתא, לבית המדרש, והיה צריך כך אחד לילך למקומו.

אינהו, רבי חייא ורבי שמעון, דהוו קלילי, שלא היו בעלי בשר, הלכו ויתיבו מיד בדוכתייהו.

רבי ישמעאל ברבי יוסי, שהיה בעל בשר, אגב יוקריה [מחמת כובדו] לא היה יכול לילך במהרה (133), והוה מפסע ואזיל למקומו באיטיות כשהכל היו כבר במקומותיהם.

אמר ליה אבדן שהיה תלמידו של רבי, לרבי ישמעאל: מי הוא זה שמפסע על ראשי עם קדוש? [שכאשר אדם הולך וכולם ישובים, נראה כאילו מפסע על ראשיהם].

אמר ליה: אני ישמעאל ברבי יוסי, שבאתי ללמוד תורה מרבי.

אמר ליה אבדן: וכי אתה שמפסע על ראשי עם קודש, ומתגאה ומקל בכבודן של היושבים, הגון ללמוד תורה מרבי הידוע בענוותנותו?

אמר ליה רבי ישמעאל: וכי משה היה הגון ללמוד תורה מפי הגבורה? והרי אף הוא

יכוין עיניו למטה, כי לא סילק ממש שכינתו משם, כי דעתו לבוא עוד שם בבית המקדש בבנינו.

133. כך ביאר רש"י. והיעב"ץ כתב, דאגב יוקריה היה צר לו המקום, והלך לבקש לו מקום פנוי שיוכל לשבת שם בריוח.

131. והיינו דווקא לאחר חורבן ביהמ"ק, דס"ל שלאחר חורבן סילק הקב"ה שכינתו לשמים. אבל קודם לכן, לכו"ע עיניו למטה, כדכתיב במקראות. עיי' במהרש"א.

132. והיינו, שבאמת הקב"ה סילק את עיקר שכינתו לשמים, ולכן יכוין ליבו לשמים. ומ"מ

עשה דברים הנראים כמתגאה על הציבור, כדכתיב "וישב משה לשפוט וגו' ויעמד העם על משה מן הבוקר וגו'"! אלא, שלפי הענין יש היתר לעשות דבר הנראה כמשתרר.

אמר ליה אבדן: וכי כמשה אתה? והרי משה היו צריכין לו כל ישראל, מה שאין כן אתה!

אמר ליה רבי ישמעאל: וכי רבך אלהים הוא שהכל צריכין לו? (134)

אמר רב יוסף: שקליה רבי למטרפסיה [קיבל רבי גמולו על ששמע בזיונו של רבי ישמעאל ולא מיחה], דקאמר ליה רבי ישמעאל "רבך", ולא קאמר "רבי" (135).

אדחכי אתיא יבמה לקמיה דרבי. אמר ליה **רבי לאבדן:** פוק בדקה [צא ובדוק] אם הביאה שתי שערות.

לבתר דנפק אבדן לבדקה, אמר ליה רבי **ישמעאל לרבי:** כך אמר אבא: "איש" כתוב בפרשה, ולכן צריך שיהא היבם גדול. אבל אשה אין כתוב בפרשה, ולכן החליצה כשרה בין אם היבמה גדולה, ובין אם היא קטנה.

אמר ליה רבי לאבדן: תא [בוא]! לא צריכת לבדקה! כי כבר חורה זקן, דהיינו רבי יוסי, שאין היבמה צריכה להיות גדולה.

רואים מכאן, שהשיטה שיבמה חולצת בין גדולה ובין קטנה שיטת רבי יוסי היא.

כשחזר אבדן, הוה קמפסע אבדן ואתי לתוך בית המדרש.

אמר ליה רבי ישמעאל ברבי יוסי: מי שצריך לו עם קדוש אכן יפסע על ראשי עם קדוש (136).

אבל מי שאין צריך לו עם קדוש, כלומר, אתה, אבדן, היאך יפסע על ראשי עם קדוש?

אמר ליה רבי לאבדן: קום בדוכתיך [עמוד במקומך]! ואל תכנס אל תוך בית המדרש.

תאנא: באותה שעה נצטרע אבדן, על שדיבר לשון הרע, שעונשו בנגעים, וטבעו שני בניו, ומאנו שתי כלותיו [כדאיתא להלן בדף קח א. עיי"ש].

אמר רב נחמן בר יצחק: בריך רחמנא דכספיה [שבוישו] לאבדן בהאי עלמא [בעולם הזה].

אמר רב אמי, מדבריו של ברבי יוסי. "ברבי" לשון אדם גדול הוא [נלמוד, שקטנה חולצת אף בגיל פעוטות, דהיינו בת שש או בת שבע. דתנן במסכת גיטין [דף נ"ט], הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, ולכן לענין חליצה, הואיל ולא כתיב מיעוט לקטנה, כשרה משהגיעה לפרק הזה, שידעת מעט להבחין.

134. כך ביאר המהרש"א את חילופי הדברים ביניהם.

135. והיינו כדלעיל, שאינו צריך לו בכל דבר. וכך אירע שהוצרך רבי לרבי ישמעאל על ידי היבמה שבאה לפניו, וכדלהלן. מהרש"א.

136. הקשו התוס', הא אמרינן במס' סנהדרין [ז' ע"ב]: אזהרה לדיין שלא יפסע על ראשי עם קדוש, וכתבו דהיינו היכא שלא יצא לצורך עם קדוש. א"נ, אפילו יצא לצורך, יש לו לקצר דרכו כל מה שיכול. עיי"ש. וע"ע בהגהות הגר"א וברש"ש.

רבא אמר: אין חליצתה חליצה עד שתגיע לעונת נדרים⁽¹³⁷⁾, דהיינו, שנה אחת קודם לזמן שתי שערות. כדתנן במסכת נדה [מה ב], בת אחת עשרה שנה ויום אחד נדריה נבדקים. ובשנה זו אם יודעת לשם מי נדרה והקדישה דבריה קיימין.

והלכתא: אינה חולצת עד שתביא שתי שערות.

שנינו במשנתנו: חליצה בשנים וכו' רבי שמעון ורבי יוחנן הסנדלר מכשירין.

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: אין הלכה כאותו חזון [רבי שמעון ורבי יוחנן], אלא כתנא קמא, שפוסל חליצה בשנים.

ותמהינן: והא כבר אמר רב נחמן דבר זה חדא זימנא!

דאמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן [לעיל בדף קא ב]: חליצה בשלשה!

ומבארין: צריכי שתי הפעמים שאמר רב נחמן. דאי איתמר הך קמייתא, שחליצה בשלשה, הוה אמינא שחני מילי לכתחילה, אבל בדיעבד אפילו תרי גם כן כשרים לחליצה.

קא משמע לן מה שאמר רב נחמן שאין הלכה כאותו חזון, שאף בדיעבד צריך דווקא שלשה. שהרי משנתנו נקטה לשון דיעבד: "חליצה בשנים", ובכל זאת אין הלכה כאותו חזון.

ואי אשמועינן אין הלכה כאותו חזון, אלא כתנא קמא, הוה אמינא שזה שמספיק שלשה, היינו בדיעבד, שהרי נקטה המשנה לשון דיעבד. אבל לכתחילה ליבעי חמשה, כשיטת רבי יהודה בריש פירקין!

לכן צריכא גם מה שאמר רב נחמן שחליצה בשלשה, להשמיענו שאף לכתחילה מספיק שלשה.

שנינו במשנתנו: מעשה שחלצו וכו' בינו לבינה בבית האסורים וכו'.

ותמהינן: כשחלץ בינו לבינה מי ידענא? מנין אנו יודעים שאכן חלץ לה?

אמר רב יהודה אמר שמואל: אמנם חלץ לה בינו לבינה, ולא בפני אף אדם. אבל, ועדים היו רואין אותו מבחוץ⁽¹³⁸⁾.

איבעיא להו: היאך היה מעשה, האם שחלצו

דבר שבערוה פחות משנים. ולכן, אם לא חליצה בפני עדים, אף ששניהם מודים שחלצה, אין זה כלום.

וכתב הגרעק"א בתשובותיו [קכ"ה], דמספקא להו אם חליצה הוי בכלל "דבר שבערוה", ולכן מסיק הגרעק"א שבכל חליצה ראוי ליחד שיהיו נוכחים בה גם שני עדים לקיומה, מלבד הדיינים. כיון שאין הדיינים יכולים להיות עדי הקיום של החליצה בהיותם יושבים בדין, והרי אין עדות אלא בעמידה!

137. עיי' בנמו"י שכתב דאיכא תרי גווני עונת נדרים. בשנת י"ב עצמה נדריה נבדקין, ומגיל י"ב שנה ויום אחד נדריה קיימין. אבל על כרחך דהך דהכא היינו בשנת י"ב עצמה.

138. כתב הרשב"א, דה"ט דבעינן עדים, ואין היבם נאמן לומר שחלץ לה אף שבידו לחלוץ, כדרך שהבעל שאמר גירשתי את אשתי, אינו נאמן להתירה.

והנמו"י והריטב"א כתבו, דה"ט, משום דאין

בינו לבנינה אבראי [בחורץ], ובא מעשה לפני רבי עקיבא שהיה בבית האסורין⁽¹³⁹⁾,

או דלמא, מעשה היה שחלצו בינו לבנינה בבית האסורין?

אמר רב יהודה אמר רב: בבית האסורין היה אותו מעשה, ולפני רבי עקיבא שהיה בבית האסורים בא מעשה⁽¹⁴⁰⁾.

קא-א תנו רבנן: חליצה מוטעת כשרה.

אי זו היא חליצה מוטעת?

אמר ריש לקיש: כל שאומרים לו ליבם: חלוץ ליבמתך ובכך אתה כונסה. והרי מטעים אותו בכך, שהרי על ידי החליצה נאסרת עליו ליבום.

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש, אני שונה כך: בין שנתכוון הוא [היבם] לחליצה, ולא נתכוונה היא [היבמה] לחליצה, בין שנתכוונה היא לחליצה, ולא נתכוון הוא לחליצה פסולה⁽¹⁴¹⁾, עד שיתכוונו שניהם כאחד לשם חליצה⁽¹⁴²⁾, שרק אז חליצתה כשרה.

ואת אמרת שבחליצה מוטעת, שלא רק

139. הקשו התוס', איך אפשר לומר כך, הרי במתניתין תנן: "שחלץ בינו לבנינה בבית האסורים ובא מעשה לפני ר"ע וכו'", הרי מוכח שהמעשה היה בבית האסורים!
ותירצו, שבהרבה ספרים הגירסא "בא מעשה" בלא וי"ו, וקאי "בבית האסורים" גם על רבי עקיבא.

140. עיי' בירושלמי היאך שאלוהו את השאלה כשהיה בתוך בית האסורים בדרך רמז. ועיי' ביעב"ץ.

141. יש מן הראשונים שכתבו דדין כונה מדאורייתא הוא, וכתב הבית מאיר [סי' קס"ט] דהלכה למשה מסיני היא. אבל בשער המלך [הל' אישות פ"ו ה"ב] כתב בדעת הרמב"ם, שמדרבנן היא. אבל מדאורייתא, אפילו חלץ לה על מנת לכונסה חליצתה כשרה.

142. כתב הסמ"ג, שצריך שיתכוונו שתהא ניתרת לזר בחליצה זו. וכ"כ הרמב"ם, שיתכוון

וכתב הגר"ש בשערי יושר [שער ז' פ"ה], דאף שבכל מקום שצריך עדים לקיום הדבר, כגון בקידושין וגיטין, אין מועיל אם העדים עומדים בחורץ ואין נראים לבעלי המעשה, כיון שצריך שיתכוונו לעדים, מכל מקום יש לחלק בין גיטין וקידושין לחליצה, דחליצה שאני, שהרי אין היבם והיבמה מתירים אותה לשוק, אלא רק צריך שיתכוונו לשם היתר, ומכאן מעשה החליצה שעשו מפקיעה התורה את איסורה של היבמה לשוק, ולכן אין צריך שיתכוונו לעדים הרואים אותם. מה שאין כן בגיטין וקידושין, ששם הבעל הוא המקדש והמגרש, ואם אינו יודע מקיומם של העדים, הרי אינו מקדש ומגרש!

ועיי' בהגר"ח [פרק ד' מהל' יבום הל' י"ד] שכתב את החילוק הזה, שאין החולץ מתיר אותה, אלא רק עושה את מעשה החליצה, וההיתר הוא מאליו. ובכך ביאר הגר"ח את שיטת הרמב"ם הסובר שלא צריכים כלל עדי קיום בחליצה, לפי שלא הוצרכו עדי קיום אלא במקום שהמקדש או המגרש הם הפועלים את הקידושין והגירושין, ולא בחליצה, שההיתר הוא תוצאה בלבד מהחליצה.

והבשירה.

החזק דאתא לקמיה דרבי חייא בר אבא כדי
לכנוס את יבמתו. אמר לה רבי חייא בר אבא
ליבמה: בתי, עמודי⁽¹⁴³⁾ והתייבמי לו!

אמרה ליה לרבי חייא אימא נאימה של
היבמה: ישיבתה של בתי מלהתייבם לו זו
היא עמידתה ותקנתה.

אמר לה: ידעת ליה? האם את מכירה ביבם
זה שום דבר גנאי?

אמרה ליה: אין! ממונא הוא דחזא לה, וקבעי
למיכליה מינה. ראה היבם שיש לה ממון,
והוא רוצה לאכלו ממנה, ולכן רוצה לייבמה
כעת, ואחר כך יגרשנה⁽¹⁴⁴⁾.

אמר לה רבי חייא ליבמה: לא נחא לך
להתייבם?

אמרה ליה: לא!

אמר ליה רבי חייא ליבם: חלוין לה, ובכך
אתה כונסה.

לבתר דחלין לה, אמר ליה ליבם: השתא,
לאחר שחלצת לה, מינך אפסלא לה⁽¹⁴⁵⁾,
ואינך יכול עוד לייבמה. חלוין לה עתה
חליצה מעלייתא, כי היכי דתישתרי לעלמא

שאינו מתכוין לשם חליצה, אלא שהוא
מתכוין לשם יבום, תהא חליצתה כשירה?

אלא, באמת חליצה כזו פסולה, שהרי לא
נתכוין לחליצה.

וזהו חליצה מוטעת: כל שאומרים לו: חלוין
לה ליבמתך, על מנת שהיא תתן לך מאתים
זוז. שאף על פי שלא נתנה לו לבסוף
חליצתה כשרה.

והטעם מפורש במסכת כתובות [דף ע"ד],
שכל חוקי התנאים נלמדים מהתנאי שהתנה
משה רבינו עם בני גד ובני ראובן. ואחד
הכללים הוא, שצריך שיהא תנאי שיכול
להעשות על ידי שליח, כפי שעשה משה את
יהושע שליח לתת להם את ארץ הגלעד.
אבל תנאי שאינו יכול להעשות על ידי
שליח, כגון חליצה, אין תנאי מועיל בה.

תניא נמי הכי: חליצה מוטעת כשירה. אי זו
היא חליצה מוטעת? כל שאומרים: חלוין לה
על מנת שתתן לך מאתים זוז.

ומעשה באשה אחת שנפלה לפני יבם שאין
הגון לה, ולא רצו שתתייבם לו, ולכן הטעו
את היבם ואמרו לו: חלוין לה על מנת שתתן
לך מאתים זוז. ובא מעשה לפני רבי חייא

להוציאה בחליצה. וכתב בשו"ת מהר"י מיגש,
שאם לא נתכוון להוציאה, אף שנתכוון לחליצה,
חליצתה פסולה.

143. כך כתב רש"י. וכתבו התוס', שמלשון זה
משמע שצריך עמידה לחליצה. ושמא לכתחילה
בעי, ולא מיפסלא בהכי. עיי"ש. ועיי' לעיל [ק"ג
ע"א] גבי הא דתנן "בין עומד בין יושב בין
מוטה" בהערה.

144. כך פירש רש"י. ובנמו"י הביא לישנא
אחרת, דהיבמה היתה קיטעת. ושזהו שאמרה
לו: ישיבתה של זו היא עמידתה, דהיינו, שאינה
יכולה לעמוד משום שהיא קיטעת. ושאלה רבי
חייא, האם ידע לה היבם, האם הוא יודע על
המום הזה? אמרה לו: אין. יודע הוא. וממונא
הוא דחזא לה וכו'. ואז הכיר רבי חייא שלא היה
היבם הגון לה, ולכן הטעהו.

145. שחליצה בלא כוונה פוסלתה מייבום

[כדי שתהא מותרת לינשא לעולם].

בת חמוה [בת חמין] **דרב פפא נפלה לפני יבם שאין הגון לה. אתא לקמיה דאביי. אמר ליה אביי ליבם: חלוץ לה, ובכך אתה כונסה.**

אמר ליה רב פפא: לא סבר לה מר להא דאמר רבי יוחנן, שאינה חליצה עד שיתכונו שניהם לשם חליצה?

אמר לו אביי: ואלא היכי אימא ליה ליבם להטעותו, כדי שישכים לחלוץ לה?

אמר ליה: אמור לו כך: חלוץ לה על מנת שתתן לך מאתים זוז.

לבתר דחליץ לה היבם, אמר לה אביי ליבמה: זיל חב ליה ליבם את המאתים זוז שהבטחת לו.

שאמנם החליצה אינה נפסלת בגלל התנאי,

אבל סוף סוף הרי התחייבה לתת לו מאתים זוז, ומחוייבת לקיים את התנאי כשאר שכירות דעלמא⁽¹⁴⁶⁾.

אמר ליה רב פפא: כיון שהוא היה מחויב לחלוץ לה, ולא רצה, "משטח אני כך" עברה ליה, ורק לשטות בו אמרה שתתן לו, כדי שיחלוץ לה. ולכן אינה מחוייבת בזה⁽¹⁴⁷⁾.

מי לא תניא: הרי שהיה בורח מבית האסורין, והיתה מעברא לפניו כדי לעבור את הים, והיה נחוץ לו ביותר לעבור, כדי שלא יתפסוהו שומרי בית האסורים. ואמר ליה לבעל המעבורת, טול דינר [שהוא סכום גדול בהרבה מהסכום המקובל להעברה במעבורת] והעבירני את הים! אין לו לבעל המעבורת אלא שכרו הרגיל⁽¹⁴⁸⁾.

אלמא, מצי אמר ליה משטח אני כך, ולא נתכוונתי לתת לך סכום כה גדול. הכא נמי, גבי חליצה, משטח אני כך עברה ביה.

החליצה מתבטלת אפילו אם לא יקיים את התנאי, נעשה תנאי זה כשכירות, דהיינו, כפועל העושה מלאכה לבעל הבית, והרי זה כאילו התנה עמה שתתן לו מאתים זוז בשכרו [ריטב"א].

147. דכעין אנוסה היא, כדי שלא תתעגן. ראשונים.

וכתבו הפוסקים, דהיינו דווקא כשיש לה טענה שאינה חפצה בו. אבל אם אין לה טענה, חייבת לתת לו מה שהתנה עמה. שדינה כשוכר שכיר לעשות מלאכתו, וכיון שנוהגין לתת עבור החליצה דבר גדול, אינה יכולה לומר משטה אני כך.

148. כתבו התוס', דהיינו דווקא כגון הכא,

[רמב"ן ורשב"א וריטב"א ועוד].

וכתב הרי"ף [עוד ראשונים], דהך דנפסלת על ידי חליצה בלא כוונה, היינו דווקא היכא שנתכוון אחד מהם, אבל אם שניהם לא נתכונו, אינה חליצה כלל.

אבל הרמב"ן והרשב"א ס"ל דאף אם שניהם לא נתכונו, החליצה פוסלתה. וכתב הרמב"ן, דהיינו דווקא כשחלצה בפני ב"ד, שאף שאינה חליצה כלל, מ"מ פוסלת מפני מראית העין. אבל שלא בפני ב"ד ושלא בכוונה, אינה פוסלת, שהרי אינה נראית כלל כחליצה. אבל הרשב"א סובר דאף שלא בפני ב"ד נפסלת.

146. ואין תנאי זה דומה לשאר דברים שאין חייבין לקיימו, אלא אם רצה שלא לקיים את התנאי, יתבטל המעשה. לפי שמאחר שאין

אמר ליה אביי לרב פפא: אבוך היכא?

אמר ליה: במתא [בעיר].

אימך היכא?

אמר ליה: במתא.

כלומר, כמדומה אני שיש לך אב ואם סמוכין לך לספק צרכיך, לפיכך קא מחדדן שמעתך.

יחיב בהו עיניה [נתן בהם עיניו] ושכיבן אביו ואמו של רב פפא.

תנו רבנן: חליצה מוטעת כשרה,

אבל גט מוטעה פסול.

והטעם, מפני שבגט מועיל תנאי, שהרי הוא יכול להעשות על ידי שליח, כתנאי בני גד ובני ראובן. שהאומר לשנים: כתבו ותנו גט לאשתי, הרי אלו יכתבו ויתנו. ולכן אם לא התקיים התנאי, אין הגט חל.

חליצה מעושית, דהיינו, שנעשית בכפיה, פסולה.

ואילו גט מעושה כשר.

היכי דמי?

אי דאמר לבסוף רוצה אני, אפילו חליצה מעושה נמי תהא כשרה!

ואי לא אמר לבסוף רוצה אני, גט מעושה נמי לא יהא כשר!

ומבארין: הכי קאמר:

חליצה מוטעת לעולם כשר. וגט מוטעה לעולם פסול.

חליצה מעושית וגט מעושה, זימנין [לפעמים] כשר, וזימנין פסול.

הא דכשר, היינו היכא דאמר לבסוף רוצה אני¹⁴⁹.

ואילו הא דפסול, היינו היכא דלא אמר רוצה אני.

דתניא: כתיב בקרבן נדבה: "יקריב אותו", ולשון זה משמע בעל כרחו, מלמד שכופין אותו להביא את נדרו.

יכול שיביאנו בעל כרחו, כמשמעות הכתוב? תלמוד לומר דכתיב התם: "לרצונו", שמשמע שדווקא מרצונו מביאו.

הא כיצד, היאך יתכן שיביאנו גם בעל כרחו וגם לרצונו?

אלא, כופין אותו, כפי שמשמע מהפסוק: "יקריב אותו", עד שיאמר: רוצה אני! ויתקיים מה שכתוב "לרצונו".

וכן אתה מוצא בנייטי נשיב, באלו שכופין אותו להוציא, כגון מוכה שחין ובעל פוליוס [כדאיתא במס' כתובות עז א], שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב חונא:

ששאל דבר גדול במקום שאין לוקחין אלא דבר מועט. אבל היכא שלוקחין דבר גדול, אין יכול לומר משטה אני בך.

149. והיינו דווקא שכפוהו כדין, דהיינו, באותן שכופין אותן לחלוץ [כגון מוכה שחין]. ולכן, אף שאמר רוצה אני מחמת האונס, כיון שמצוה לשמוע דברי חכמים, אנו אומרים שנתרצה

אבל עכשיו, שאין כותבין אלא אם כן מכירין, אף אם זה שחלץ לה אינו יבמה האמיתי, מכל מקום לא יצא מזה נזק, שהרי כל זמן שאין לה גט חליצה לא ישאווה.

ורבא דיריה אומר: אין חולצין (150) אלא אם כן בית הדין מכירין (151) את היבם שהוא יבמה של האשה (152), **וכן אין ממאנין אלא אם כן מכירין.**

לפיכך, כיון שעל כרחך בית הדין צריכין להכיר את היבם והיבמה, לכן העדים שראו את החליצה **כותבין גט חליצה, אף על פי שאין מכירין את היבם והיבמה.**

וכן כותבין גט מיאון אף על פי שאין מכירין.

ולא חיישינן לבית דין טועין (153), שיחלצו אף על פי שאין מכירין, ויחלצו לה ממי שאינו יבמה.

חולצין ליבם ויבמה שבאו לפני בית דין לחלץ, אף על פי שאין בית הדין מכירין בהם שהם יבם ויבמתו אלא על פי דבריהם.

וכן, ממאנין, בית דין נזקק למיאון, אף על פי שאין מכירין את האיש והאשה.

והואיל וכך, שנזקקין להם אף על פי שאין מכירין אותם, **לפיכך** עדים הרואים בחליצה ובמיאון, **אין כותבין ונותנין לה גט חליצה להיות בידה לראיה, אלא אם כן מכירין שהן יבם ויבמה.** **וכן אין כותבין גט מיאון אלא אם כן מכירין.**

משום **דחיישינן לבית דין טועין,** שאינם יודעים שחולצין וממאנין אף על פי שאין מכירין, והם יראו את השטר, ויסמכו על מה שכתוב בו, שפלוגי יבם את פלונית, ולא יבדקו אם היבם הכתוב בשטר הוא אכן היבם, וישיאווה על פי השטר. והרי באמת אי אפשר לסמוך על הכתוב בו, שהרי חולצין אף על פי שאין מכירין!

שהוא דבר שעשוי להגלות, שהרי אפשר לדעת את אמיתות הדבר שלא מפיהם, ולכן לא הקפידה תורה על שני עדים כשרים.

152. כתבו הראשונים, דהאי דחיישינן שמא אין זה היבם, ואין אומרים אין אדם חוטא ולא לו, משום דחיישינן שמא מערים לומר שהוא יבמה, כדי שיתירוה וישאנה במקום אחר [רמב"ן רשב"א ריטב"א ועוד]. עוד כתב במאירי, דהיינו משום שאפשר לחקור ולעמוד על בוריו של דבר.

153. הקשה הנמו"י, הא במס' בבא בתרא [קל"ח ע"ב] ילפינן מדרבא דחיישינן לבי"ד טועין!? ותירץ, דהכא קאי אלפיכך כותבין, לומר שהעדים כותבין אף על פי שלא נתברר להם

באמת [תשובות הרי"ד סי' נ"ד]. אבל אם היתה הכפיה שלא כדין, חליצתו פסולה, ופוסלתה על האחין [רמב"ם וטור].

150. כתבו התוס', דהיינו מדרבנן. אבל מדאורייתא חולצין אעפ"י שאין מכירין, שאין אדם חצוף לשקר ולומר שהוא היבם. ועוד, שאין אדם חוטא ולא לו.

151. בבירור זה נחלקו אמוראים [לעיל ל"ט ע"ב] אם צריך שיהא בשני עדים שיעידו שהוא אחי המת, או שאפילו קרוב או אשה נאמנים, כיון שגלוי מילתא בעלמא הוא, שהרי אינם מעידים על דבר איסור או דבר שבממון, אלא מגלים שזה אדם פלוני וזו אשה פלונית [כך ביאר הרי"ף]. והרמב"ם כתב, דהיינו משום

מתניתין:

קו-ב מצות חליצה כך היא:

ואחר כך: "ונגשה יבמתו אליו לעיני הזקנים וחליצה נעלו מעל רגלו וירקה בפניו" רוק הנראה לדיינים.

ואחר כך: "וענתה ואמרה ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו".

עד כאן היו מקריין. כלומר, עד פסוק זה היו אומרים ליבם וליבמה לקרוא, וכדלעיל.

וכשחקרא רבי הורקנוס תחת האלה בכפר עיטם, כשבאה יבמה לפניו, וגמר להקרות את כל הפרשה, דהיינו, שהקריא להם גם "ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל", וחוזקו⁽¹⁵⁶⁾. לחיות גומריין כל הפרשה.

"ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל"⁽¹⁵⁷⁾, מצוה בדיינים לקרות "חלוץ הנעל"⁽¹⁵⁸⁾, ולא מצוה בתלמידים היושבים שם לפני רבם ללמוד. שאין עליהם הקרות.

בא הוא, היבם, ויבמתו לבית דין. ואם הוא ילד והיא זקנה, או הוא זקן והיא ילדה, הן משיאין לו עצה ההוגנת לו. שאומרים לו: כלך אצל אשה שכמותך, המתאימה לך, ואל תכניס קטטה בתוך ביתך⁽¹⁵⁴⁾.

ודבר זה נלמד ממה שנאמר: "וקראו לו זקני עירו ודברו אליו". והעצה שמשיאין לו, הם הם הדברים שהזקנים מדברים אליו.

והיא אומרת: "מאן יבמי⁽¹⁵⁵⁾ להקים לאחיו שם בישראל לא אבה יבמי".

והוא אומר: "לא חפצתי לקחתה".

ובלשון קדרש היו אומרים דברים אלה.

כיצד עשו הדיינים, לפי שאין חוששין לב"ד טועין. ואילו התם קאי אין חולצין אלא אם כן מכירין, משום דקסבר רבא דבי דינא בתר בי דינא לא דייקי, ושמא יבאו ב"ד אחרון לטעות אחר הראשונים, ולומר דלא חלצו אלא אם כן הכירו, ויסמכו עליהם ויתירוה, ולפיכך אין חולצין אלא אם כן מכירין. ועיי' מה שהקשה עליו שם הב"ח בהגהותיו.

154. וכתב הרמב"ם, דאם היתה הוגנת לו מצד שנותם, יועצים לו שייבם יותר משיחלוץ.

155. כתב בשו"ת הרשב"א [ח"א סי' אלף קס"ט], דאף כשהיבם רוצה לייבמה, והיבמה אינה חפצה בו, קוראה מאן יבמי וגו'. שמאחר שנתנו לו ב"ד עצה שיחלוץ לה, ונתרצה, וגמר בדעתו שלא לייבמה, יכול לומר לא חפצתי, והיא יכולה לומר מאן יבמי.

156. כתב האו"ז [סי' תרס"ט], שאין זו מצוה, שהרי פשוטו של מקרא על קריאת הדיינים הוא, אלא שהוחזקו לעשות כן. וכן פסקו הרמב"ם והטור.

157. עיי' בירושלמי סוף פרק י"ב, שנחלקו תנאים אם מצות חליצה גנאי היא ליבם, או שבח היא לו. ומאן דאמר שחליצה גנאי היא לו, סובר דהיינו דקרינן ליה לגנאי "בית חלוץ הנעל". עיי"ש. והכי איתא בהגמ"י [יבום פ"ד ה"ה], שכך אמר לו הקב"ה למשה, אמור ליבם שלא ירצה לייבם: רשע! בגופך היית יכול לקיים ומאנת, לפיכך תחלוץ מנעלך כאבל וכמנודה שדרכם להיות יחפים, ומטיפה סרוחה שבגופך היית יכול לקיים לאחריך זרע, לכך וירקה בפניו טיפה סרוחה.

158. הקשה בגור אריה [פרשת תצא. הביאו התו"ט], למה לא תהיה הקריאה "בית חלוץ

רבי יהודה אומר: מצוה על כל העומדים שם
לומר "חלוץ הנעל" (159).

גמרא:

אמר רב יהודה: סדר מצות חליצה כך הוא:

קורא היבמה "מאן יבמי וגו'",

וקורא היבם "לא חפצתי לקחתה",

וחולצת, ורוקקה,

ולבסוף קורא היבמה: "ככה יעשה לאיש
וגו'".

ותמהינן: מאי קמשמע לן רב יהודה? הא
מתניתין דידן היא! שהרי כל סדר הדברים
שומר רב יהודה כתוב במשנתנו!

ומבארנין: הא קמשמע לן רב יהודה, דרק
מצוה היא למעבד הכי. ואי אפיך את הסדר
לית לן בה.

תניא נמי הכי: בין שהקדים חליצה לרקיקה,
ובין שהקדים רקיקה לחליצה, מה שעשה
עשוי.

אמר אביי: האי מאן דמקרי [מי שמקריא]
לאשה גט חליצה [נוסח החליצה] בשעת

חליצתה, כדי שתדע מה לומר, לא ליקרי
לדידה [שלא יקריא לה] "לא" לחודיה
[בנפרד], ו"אבה יבמי" לחודיה. משום דאם
תאמר כך, משמע אבה יבמי:

אלא יקריא לה את המילים האלו בבת אחת:
"לא אבה יבמי".

וכמו כן לא ליקרי לדידה, ליבם, את המילה
"לא" לחודיה, ואת המילה "חפצתי" לחודיה,
דאז יהא משמע חפצתי לקחתה!

אלא יקריא לו בבת אחת: "לא חפצתי
לקחתה".

רבא אמר: אפסוקי מילתא בעלמא היא,
ואפסוקי מילתא לית לן בה.

רב אשי אשכחיה לרב כהנא דקמצטער
[שמתאמץ] ומקרי לה בבת אחת "לא אבה
יבמי".

אמר ליה רב אשי: וכי לא סבר ליה מר להא
דרבא, שאמר שלית לן בה?

אמר ליה: מודה רבא ב"לא אבה יבמי"
שצריך שלא תפסיק. משום שאם תפסיק,
משמע שמה שאומרת "לא" הולך על ראש
דבריה, שאמרה "מאן יבמי להקים לאחיו
שם בישראל", ומסיימת ואומרת "לא".
כלומר, לא מאן יבמי, אלא, אבה יבמי.

כיון שלא היתה הקריאה רק חלוץ הנעל, ונקרא
על ידי זה הבית מעצמו "בית חלוץ הנעל".

אמנם באור זרוע גרס באמת שאומרים "בית
חלוץ הנעל".

159. וכך הוא לשון הרמב"ם [הלכות יבום
וחליצה פרק ד הלכה ח]: "וכל היושבין שם

הנעל", הרי כתיב: "ונקרא שמו בישראל בית
חלוץ הנעל"!

וביאר, דאי הכי, הוה ליה לקרא למכתב
ו"יקראו בית חלוץ הנעל". ומדכתב "ונקרא",
פירוש כי באמת הקריאה תהיה "חלוץ הנעל",
וכאשר יקראו חלוץ הנעל, ממילא יקרא הבית
"בית חלוץ הנעל". ושייך בזה לשון "ונקרא",

ואין זה דומה לכותב מגילה לתינוק להתלמד בה, ששם דעתו לכתוב פרשה, שתהא כמגילה קטנה. והרי קיימא לן [שם]: תורה חתומה [ספר שלם] ניתנה, ולא מגילות מגילות. אבל גט חליצה, ספור דברים בעלמא הוא, ולא נשאר בקדושתו, ובמקום מצוה שרי.

אמר אביי: אם רקקה היבמה, וקלטתו הרוח והעבירתו מלפני היבם, לא עשתה ולא כלום.

מאי טעמא?

משום ש"וירקה בפניו" בעינן, והרי לא היה הרוק בפניו.

הלכך, אם היה הוא, היבם, ארוך, והיא גוצה, וקלטתהו הרוח [את הרוק], איכא "וירקה בפניו". שהרי מיד כשיצא מפיה היה בפניו.

אבל אם היתה היא ארוכה, והוא גוי, בעינן עד דמטי הרוק להדי אפיה [כנגד פניו], והדר אזיל על ידי הרוח (161).

אמר רבא: אכלה תומא [שומים] ורקתה [ורקקה], או שאכלה גרגישתא [מין קרקע] ורקתה, לא עשתה ולא כלום.

מה שאין כן ב"לא חפצתי לקחתה", שהיא תחילת דבריו של היבם, לא שייך לומר ש"לא" הולך על תחילת דיבורו, ולכן לא אכפת לן אם מפסיק (160).

אמר אביי: האי מאן דכתב גיטא דחליצתא [שטר ראייה על החליצה], ליכתוב הכי:

אקרינוה לדידה [הקרינו לה ליבמה] מן "מאן יבמי" עד "אבה יבמי", ואקרינוהו לדידה [והקרינו לו ליבם] מן "לא" עד "לקחתה", ושוב אקרינוה לדידה מן "ככה" ועד "חלוין הנעל".

והטעם, מפני שגט החליצה אינו משורטט, ואין כותבין ד' תיבות מפסוק בלא שרטוט.

אבל מר זוטרא היה משרטט את גט החליצה, והוה כתיב לכולא פרשה. דהיינו: אקרינוה לדידה "מאן יבמי להקים שם וגו'" וכו'.

מתקיף לה מר בר אידי: והא לא ניתן ליכתב פרשה בפני עצמה! שכן שנינו במסכת גיטין [ס':] אין כותבין מגילה לתינוק להתלמד בה!

ומסקינן: והלכתא כוותיה דמר זוטרא שכותבין את פסוקי החליצה.

עונין אחריה חלוץ הנעל שלשה פעמים".

ובשו"ע כתב [אה"ע קס"ט מ"ב]: "וי"א שגם היבמה תאמר כן".

160. כך ביאר רש"י. ולשיטתו, צריך שאכן תקרא כך, ואף אם יודעת לקרוא כראוי, אם לא קראה כך חליצתה פסולה. אבל תוס' הרא"ש והריטב"א והרשב"א והנמו"י ביארו, דמודה רבא ב"לא אבה יבמי", משום שסתם נשים אינן

בקאות בקריאה כראוי, וכל שאין ראוי לבילה בילה מעכבת בו. משא"כ באנשים, שאמנם גם הם צריכים לא להפסיק בקריאתם, אבל אם הפסיקו החליצה כשרה, שהרי הם יודעים לקרות כראוי. ואף ביבמה, אם היא יודעת לקרוא כראוי אין הקריאה כראוי מעכבת.

161. משמע מכאן שאין צריך שיגיע הרוק לארץ. וכתבו התוס', דשם היינו רק למצוה מן

מאי טעמא?

משום ש"וירקה" מעצמה בעינן וליכא. שהרי יריקתה היתה מחמת אכילת השומים והגרגישתא.

ואמר רבא: צריכי דייני למיחזי רוקא כי נפיק מפומא דיבמה. דכתיב: לעיני הזקנים וירקה.

שנינו במשנתנו: ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל, מצוה בדיונין ולא בתלמידים.

תניא, אמר רבי יהודה: פעם אחת היינו יושבים לפני רבי טרפון, ובאתה יבמה לחלוץ, ואמר לנו: ענו כולכם ואמרו: "חלוץ הנעל חלוץ הנעל חלוץ הנעל", ג' פעמים (162).

הדרן עלך מצות חליצה

כתב, דהיינו טעמא, כדי שתהיה קריאת שם גמורה. שכן רוב דברי חכמים משולשים. כמו שמצינו בהתרת נדרים, שאומרים בית דין "מותר לך" ג' פעמים. ובהגהות מרדכי כתב דהטעם כדי לפרסם בושתו.

המובחר. שהרי כאן חזינן שאין צריך שיגיע לארץ.

162. כתב הגמ"י דמשום הכי אומרים ג' פעמים "חלוץ הנעל": חלוץ הנעל כאבל, חלוץ הנעל כמנודה, חלוץ הנעל כמורד במצוה. ובאו"ז

פרק בית שמאי

הפרק שלפנינו עוסק בענין **מיאון**.

א. מן התורה קטנה אינה מתקדשת אלא על ידי אביה, ויוצאת בגט מבעלה, אפילו בהיותה קטנה, באופן שאביה מקבל את גיטה.

אך משגדלה, הרי היא מתגרשת בקבלת הגט על ידי עצמה.

ותקנו חכמים, שתוכל האם של הקטנה, או אחיה, לקדשה ולהשיאה כשהיא קטנה. כמו כן קטנה שהתקדשה לדעת עצמה, תפסו קידושיה, מדרבנן.

וכמו כן תיקנו, שתוכל הקטנה למאן בבעלה, ולצאת ממנו ללא גט.

ויש כמה אופנים שבהן הקטנה ממאנת, וחלקם יבואר במשנה זו.

ונחלקו בכמה מן ההלכות בית שמאי ובית הלל, כמו בשאלה אם יכולה למאן גם בנישואיה או רק באירוסיה, והאם היא יכולה למאן גם ביבם, או רק בבעלה בעודו חי, והאם צריך המיאון להיות בפני הבעל, וכן אם הוא צריך להעשות בבית דין.

ב. ולהלן בגמרא יבואר האם המיאון הוא בבעל, שאינה רוצה להמשיך להיות אשתו,

או שהמיאון הוא בקידושין שקידשה אמה אח אחיה.

ג. וכן יש נידון בגמרא האם יכולה היא למאן בזיקתה ליבם אחד ולהשאיר את זיקתה קיימת ליבמים אחרים, או שמיאון ביבם אחד גורם לעקירת כל הקידושין.

ד. **מהות המיאון** —

לפי רש"י, הוא גילוי דעתה שהיא קטנה, ואין מעשיה כלום, ולכן אם היא יוצאת בגט מבעל אחד וחוזרת ונישאת לבעל שני, וממאנת בשני, מגלה המיאון בבעלה השני שמעשיה הם "מעשי קטנה", שאינם כלום, ונעקרים למפרע גם קידושי בעלה הראשון [אלא שיש אופנים שגזרו חכמים על "בעלת הגט", וכפי שיבואר להלן].

ה. **עקירת הנישואין על ידי המיאון** — היא למפרע, כאילו לא היתה כלל מקודשת, ומשעה שהיא ממאנת אין היא אסורה בקרוביו, ואין הוא אסור בקרובותיה.

[ועיין בהערה, שהעקירה היא מכאן ולהבא למפרע, ולא ממש למפרע].⁽¹⁾

מתניתין:

א. **בית שמאי אומרים: אין מומאנין אלא** קז-א

בשעה שהיתה תחתיו ממשיכים להיות מופרים — שעקירת המיאון למפרע משמעותה היא שרק לכל הדינים הנוגעים מכאן ולהבא, כגון איסור הקרובות, תיקנו חכמים שייחשב המיאון כעקירה למפרע.

1. הגר"ח בספרו על הרמב"ם [פרק ב מהלכות אישות הלכה ט עמוד יז בספר, טור ימיני], מוכיח מכך שאין הבעל מחזיר לממאנת את מעשה ידיה ומציאתה שוכה ממנה בשעה שהיתה אשתו, וכמו כן נדריה אשר הפר לה

קטנות ארוסות, ולא קטנות נשואות, ונחלקו בגמרא בטעמם של בית שמאי.

ובית הלל אומרים: אחת ארוסות ואחת נשואות קטנות — ממאנות.

ב. **בית שמאי אומרים:** מיאון הארוסה יכול להיות רק **בבעל**, בחייו, ולא אחרי מותו, **ביבם**.

ולכן, אם מת הבעל לפני שמיאנה בו, תמחין הקטנה עד שתגדל, ותחלוץ, כי קטנה אינה יכולה לחלוץ.

ובית הלל אומרים: ממאנת הן **בבעל** והן **ביבם**, ועוקרת למפרע את נישואי אחיו.

ויבואר בגמרא אם המיאון הוא שאומרת שאינה רוצה ביבם, או שממאנת בקידושי בעלה המת.

ג. **בית שמאי אומרים:** ממאנת רק **בפניו** של בעלה הארוס.

ובית הלל אומרים: ממאנת בין **בפניו** ובין **שלא בפניו**.

ד. **בית שמאי אומרים:** המיאון צריך שיעשה דוקא בבית דין.

ובית הלל אומרים: בין בבית דין ובין **שלא בבית דין**.

ה. **אמרו להם בית הלל לבית שמאי:** **ממאנת** והיא קטנה, **אפילו ד' וד' פעמים**.

אמרו להם בית שמאי לבית הלל: **אין בנות ישראל הפקר!**

שאם יוצאות במיאון, ושוב מתקדשות, ושוב יוצאות במיאון — הרי זה מנהג הפקר.

אלא, ממאנת פעם אחת בלבד, **וממתנת** להתארס **עד שתגדיל**, ואז תתקדש בקידושין מן התורה, ושוב לא תצא מבעלה השני במיאון.

ותמאן בראשון, ואז **תנשא**.

ובגמרא נחלקו מהי משמעות המיאון הנוסף הזה, לאחר שכבר מיאנה בו פעם אחת.

גמרא:

ומביאה הגמרא ארבעה הסברים לטעמם של בית שמאי שאין ממאנות אלא ארוסות:

ההסבר הראשון —

אמר רב יהודה אמר שמואל: **מאי טעמא דבית שמאי** שאמרו אין ממאנים אלא ארוסות ולא נשואות, והרי גם הנשואה קטנה היא —

לפי שאין תנאי בנשואין!

והיינו, לפי שגם מי שמתנה עם האשה המתקדשת לו תנאי, כגון שמקדשה על מנת שאין בה מומים — בשעה שהוא בא עליה, הרי הוא מוחל על תנאו מחמת חובת ביאה.⁽²⁾

שזכה בהם בהיותה תחתיו.

2. יש אחרונים הסוברים שאין אדם יכול לעשות

אבל, לגבי הדינים הנוגעים למפרע, כגון זכייתו במעשה ידיה בזמן שהיתה אשתו, וכן הנדרים שהפר לה אז — אין המיאון עוקר למפרע, אלא נשארים מעשה ידיה אצלו, כפי

ואי קטנה נשואה תמאן בבעלה ונתירנה להנשא לשוק, לא יתלו אנשים את התרתה לשוק במיאונה בבעלה, אלא יתלו זאת בתנאי שעשה עמה בשעת קידושה, וכשנשאה התברר שלא התמלא התנאי, וכגון שנמצאו בה מומים.

ואתי למימר, ויבואו האנשים לטעות ולומר כי יש תנאי בנשואין. והיינו, שאין אדם מוחל על תנאו שעשה כשקידשה אפילו בשעת ביאה. וזו היא טעות.

ולכן תיקנו שנשואה לא תמאן.

והוינן בה: הרי מלשון בית שמאי מבואר שאין ממאנים אלא ארוסות, ולא מי שנכנסו לחופה ועדיין לא נבעלו, ולא מי שכבר נמסרו לשלוחי הבעל.

לפי שהכניסה לחופה או ה"מסירה לשלוחי הבעל" הן שלבים של נישואין [לכמה דברים המתבארים במסכת כתובות].

וכיון שעדיין אין כאן חיבת ביאה, הרי תנאו שהתנה עמה בשעה שקידשה עומד בתוקפו, ואם יתברר לו אז שיש בה מומים יתבטלו הקידושין.

ואם כן תיקשי, נכנסה לחופה ולא נבעלה —

מאי איכא למימר? מדוע שלא תוכל למאן אז, והרי לא תצא תקלה אם יאמרו אנשים שיצאה מחמת התנאי ולא יתלו זאת במיאונה.

כי אם אכן היה תנאי בקידושה, והתברר עתה שיש בה מומים — יתבטלו הקידושין!

ומשנינן: לפי שאין תנאי אפילו בחופה. היות ומחמת חיבת חופה מוחל הוא על תנאו.

ואם תמאן ויתלו את יציאתה ממנו בתנאו, תצא מכך תקלה.

אך עדיין תיקשי: אם מסר האב את בתו לשלוחי הבעל, (2) שעדיין אין חיבת חופה, ואין אדם מוחל אז על תנאו — מאי איכא למימר?

מדוע סבורים בית שמאי, שאינה יכולה למאן כבר משעת המסירה, והרי לא יהיה בדבר תקלה אם יתלו את יציאתה בתנאו?

ומשנינן: משום "לא פלוג רבנן".

והיינו, שתיקנו חכמים את תקנתם בצורה כוללת, שארוסות ממאנות ולא נשואות, ולא חילקו בין שלבי הנישואין.

3. קטנה שהשיאה אביה אינה יכולה למאן כיון שקידושה הם מהתורה. אלא כונת הגמרא לומר להשתמש בלשון של "מסר האב לשלוחי הבעל" שהוא שלב של נישואין מן התורה לגבי כמה הלכות [עיין בסוגיית הגמרא בכתובות מח ב, ובמחלוקת הראשונים שם].

ודין זה, של מסירה לשלוחי הבעל, שייך גם בקטנה המתקדשת מדרבנן על ידי אמה או אחיה, שהם מוסרים אותה לשלוחי הבעל. רש"י

תנאי בשעת החופה עצמה, לפי הכלל שכל דבר שאינו בשליחות, אי אפשר להתנות בו תנאי [המקנה בקונטרס אחרון בקידושין סא, ורע"א בשו"ת תנינא נא. אלא שהוסיף שיש שליחות בנישואין במסירה לשלוחי הבעל].

והשאגת אריה בסימן צג מבאר את דברי התוס' כאן, בד"ה בית שמאי, שאכן יכול אדם לעשות תנאי בחופה, אלא שאין הדבר מצוי שיתנה אדם בחופה.

ועתה באה הגמרא לברר מדוע נחלקו בית הלל —

ובית הלל סוברים שמידע ידעי אינשי דנישואי קטנה, נישואין דרבנן נינהו, ויכולה לצאת ממנו במיאון, ולא יבואו לתלות את יציאתה בתנאו.

עד כאן ביארה הגמרא את טעמו של רב יהודה אמר שמואל בהסבר דברי בית שמאי. ועתה מביאה הגמרא הסבר נוסף בטעמם.

ההסבר השני —

רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו: טעמא דבית שמאי הסוברים שאין נשואות ממאנות הוא —

לפי שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות.

והרי כל סיבת הדבר שתיקנו חכמים קידושין לקטנה, הוא כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר.

ואם תוכל למאן אחרי נשואיה אליו, והמיאון הרי עוקר את קידושיו בה למפרע, ימנעו האנשים מלקחת קטנות, היות ואינם רוצים שתהיה בעילתם בעילת זנות, אחרי שייעקרו קידושיהם למפרע כשימאנו בהם. ותיעקר בכך תקנת חכמים לטובת הקטנות.

והוינן בה: **נכנסה לחופה ולא נבעלה**, שאז אין את הטעם שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות — **מאי איכא למימר?**

מדוע אין היא יכולה למאן אז!?

ומשנינן: לפי שלא ניהא ליה לאיניש דתיהוי חופתו "חופה דאיסורא". והיינו, אינו רוצה בחופה כזאת שהיא הכנה לבעילת זנות, אם תמאן בו אחר כך.⁽⁴⁾

אך עדיין מקשה הגמרא: **מסר האב לשלוחי הבעל** [והיינו, מסרוה אמה או אחיה, כמו שמבואר לעיל בהערה הקודמת] — **מאי איכא למימר?**

הרי אין המסירה לשלוחי הבעל מהווה חופה לבעילת זנות, אך היא שלב של נישואין, ולמה שלא תוכל למאן אז!?

ומשנינן: **לא פלוג רבנן!**

ובית הלל, החולקים על בית שמאי, סוברים: **ביון דאיכא קדושין וכתובה בקידוש קטנה** — **לא אתו למימר דבעילתו בעילת זנות.**⁽⁵⁾

ההסבר השלישי —

רב פפא אמר: טעמא דבית שמאי הוא — **משום פירי**, אכילת הפירות של נכסי מלוג, שהוא דבר הנוהג רק בנישואין ולא באירוסין, וכפי שיתבאר מיד.

וכן **טעמא דבית הלל הוא משום פירי** —

ומבאר רב פפא דבריו:

טעמא דבית שמאי משום פירי שאוכל הבעל מנכסי מלוג של האשה, **דאי אמרת נשואה תמאן** — **שמיט**, הרי הוא נשמיט, נמנע, מלטפל בנכסיה באופן שישתמרו, אלא הוא לוקח את הפירות ואינו דואג

5. לכאורה לפי היסוד של הגר"ח, שעקירת הקידושין במיאון היא רק מכאן ולהבא למפרע,

4. והמאירי כתב שכל כניסה לחופה — כוונת ביאה היא.

לשמירת הנכסים, ואכיל להו לפירות מינה, היות דסוף סוף — למיפק קיימא, משער הוא שהיא תמאן בו ותצא ממנו.

ובית הלל סוברים, אדרבה, כיון דאמרת תמאן — אשבוחי משבח להו לנכסיה. היות והוא סבר, דאי לא ישמור על נכסיה — עייצי ייעצו לה קרוביה, שתמאן בו, ומפקי ויוציאוה לה מיניה.

ההסבר הרביעי —

רבא אמר: היינו טעמא דבית שמאי, לפי שאין אדם טורח בסעודה של נשואין, ומפסידה, אם תמאן בו אחר נישואיה, וימנעו אנשים מלשאת קטנות. ולכן תיקנו שלא ימאנו אלא ארוסות.

ובית הלל סוברים שתרוייהו, הבעל והאשה, ניהא להו בסעודת הנישואין אפילו על הצד שאחר כך תמאן ותעקור נשואיה, כדי דליפוק עלייהו קלא דאישות, שייצא עליהם קול שהם נשואים למשך התקופה עד למיאון, ולא יאמרו עליהם שהם חיים חיי הפקר ללא קשר של אישות ביניהם.

שנינו במשנה: בית שמאי אומרים: ממאנת בבעל ולא ביבם, ובית הלל אומרים בבעל וביבם.

אמר רבי אושעיא: לפי בית הלל שיכולה למאן גם ביבם, ממאנת היא רק למאמרו, שאם עשה בה היבם מאמר, יכולה היא לעקור במיאונה בו את המאמר שעשה בה, ואינה צריכה גט למאמרו.

ואולם, אינה ממאנת לזיקתו. שהזיקה ממשיכה גם אחר מיאונה, והיא צריכה חליצה מהיבם כדי להיות מותרת לשוק.

אמר רב חסדא: מאי טעמא דרבי אושעיא?

היות שהוא סובר שרק את קידושי המאמר, דעשה בה היבם מדעתה — מציא עקרא יכולה היא לעקור במיאונה.

אבל את הזיקה ליבמה, דבעל כרחא היא זקוקה לו, שהרי נופלת היא אל היבם מכח נישואיה לבעלה המת, שלא מיאנה בו בחייו — לא מציא עקרא.

ותמנה הגמרא על הסברו של רב חסדא:

והרי ביאה שעושה היבם ביבמתו, דבעל כרחא הוא עושה אותה ביבמה, ובכל זאת —

מציא עקרא!

קז-ב

שהרי אמרו בית הלל שיכולה למאן ביבם, כמו שממאנת בבעל.

ואם לאחר ביאה של היבם, הנעשית בעל כרחה, וכבר קנאה היבם, היא יכולה למאן בו, ויוצאת מביאתו ללא גט, הרי כל שכן שתוכל למאן לזיקתו, על אף שהיא זקוקה לו בעל כרחו, ולצאת ממנו ללא חליצה!

אלא, בהכרח, כך הוא טעמו של רבי אושעיא —

בשעת נישואין עצמה. ויתכן שזהו הביאור בדברי בית הלל.

הרי בשעת החופה היו נישואין, וגם אם יעקרו למפרע יהיה זה רק מכאן ולהבא למפרע, ולא

בין ביאה של היבם ובין מאמר שלו, והוא, היבם עצמו קעביר — מציא עקרא, יכולה היא לעקור על ידי מיאונה ביבם, את מעשי שעשה בה.

אבל זיקה, דרחמנא רמא עלה, שבקידושי גדולה מן התורה, חלה הזיקה של היבמה ליבם ללא מעשה היבם, אלא התורה הטילה עליה את הזיקה, ובדומה לזה בקידושי קטנה מדרבנן, חלה הזיקה מאליה, בלי מעשה מצד היבם —

לא מציא עקרא במיאונה את הזיקה, שחלה מאליה.

עולא חולק על רבי אושעיא, (1) ואמר: ממאנת אף לזיקתו, ואינה צריכה חליצה מהיבם.

ומבאר עולא את דבריו:

מאי טעמא יכולה היא למאן בזיקתה ליבם שחלה מאליה, בלי מעשה של היבם? —

היות ואינה ממאנת בזיקה [שאכן אי אפשר למאן בה, לפי שהיא חלה מאליה], אלא ממאנת היא עתה בנישואי בעלה שמת, ונישואי קמאי, את נישואיה הראשונים לבעלה, שעשה בה בעלה, קא עקרא, עוקרת היא עתה, במיאונה בהם.

וכיון שנעקרו נשואיה מכאן ולהבא למפרע, אין בה זיקה ליבם.

איתיביה רבא לעולא מדברי המשנה הראשונה במסכת יבמות:

כל קטנה שמת בעלה, והיא ערוה על אחיו היבם, שיכולה היתה למאן בבעלה בחייו [והיינו, שנישאת לו על ידי אמה או אחיה כשהיא קטנה, והיתה נשואה לבעלה רק מדרבנן], ולא מיאנה בבעלה בחייו, ומת בעלה, ועתה היא נופלת עם עוד אשה, צרתה, שהיתה נשואה לבעלה המת [אפילו] מן התורה. הרי —

צרתה, שהיא צרת ערוה מדרבנן — חולצת מן התורה, ולא מתייבמת, היות והיא צרת ערוה מדרבנן.

ומקשה רבא לעולא: ואמאי אין צרתה יכולה להתייבם?!

תמאן הערוה הקטנה השתא בנישואי הבעל המת, ותעקרינהו מכאן ולהבא למפרע לנישואי קמאי, ושוב לא תהא צרתה צרת ערוה, ותתייבם צרתה?!

והיות ומשמע מדברי המשנה שאין תקנה לצרתה להתייבם, מוכח שאין היבמה יכולה לעקור במיאונה את נישואי בעלה שמת, ולא כפי שאמרת, שעוקרת את נישואי המת, ולכן לא חלה הזיקה אל היבם.

אמר ליה עולא לרבא: לעולם היא יכולה לעקור במיאונה גם את נישואי בעלה המת, ואז תתבטל הזיקה אל היבם.

אלא שצרת ערוה — שאני! דינה שונה — ומטעם אחר.

משום דתני רמי בר יחזקאל: אם מיאנה הקטנה בבעל שלה בחייו, הרי נעקרו נשואיה מכאן ולהבא למפרע, והרי זו מעתה

1. כתב החזון איש שרבי אושעיא כאן אינו רבי אושעיא מסדר הברייתות, שלא מצינו שיחלקו

כמי שלא התקדשה לו כלל, והיא מותרת לאביו, כאילו מעולם היא לא היתה כלתו, וכן היא מותרת לשאר קרוביו.

אבל אם בחיי בעלה לא מיאנה בו, ורק לאחר מותו היא מיאנה **ביבם** — הרי היא **אסורה לאביו**.

אלמא, מוכח מכאן, שבמקום יבום אסרו חכמים את הממאנת על אביו של בעלה, שלא יחשב הדבר כאילו נעקרו קידושיה למפרע, היות **ובשעת נפילה** ליבום היא **נראית** בעיני האנשים **ככלתו**.

והיינו, כל עוד בעלה חי, ורואים אנשים שהוא נשוי לאשה קטנה, אין נישואיה נראים בעיני האנשים כנשואין גמורים, ואם היא ממאנת ויוצאת בלא גט, ואביו לוקח אותה — אין זה נראה בעיני האנשים כמי שלוקח את כלתו.

אבל משעה שמת הבעל, ולא מיאנה בו, והרי היא נופלת ליבום מכח נשואיו, ואסורה לשוק ללא חליצה, נראה לאנשים שהועילו נישואיו באשה זו כאילו הם נשואין גמורים, כיון שלא יצאה ממנו במיאון בחייו.

ולכן, בשעת נפילה רואים אותה האנשים ככלתו של אביו.

וגם אם עתה, לאחר נפילתה ליבום, תמאן בנשואי בעלה, ואכן ייעקרו קידושיה למפרע, אין הדבר נראה כן בעיני האנשים.

ולכן אסרו על אבי בעלה לקחתה, כיון שעתה היא נראית ככלתו.

הבא נמי, כשנופלת ליבום קטנה, שהיא ערוה ליבם, יחד עם צרתה — הרי גם אם עתה תמאן הקטנה, ותעקור בכך את נישואיה לבעל למפרע, ואליבא דאמת אכן לא היתה צרתה צרת ערוה בשעת נפילה —

בכל זאת, אסורה הצרה להתייבם, כדין צרת ערוה שאינה מתייבמת.

כי היות ולא מיאנה מחיים, ונפלה יחד עם צרתה ליבום, ומיאנה רק לאחר מיתת בעלה ונפילתה ליבום —

בשעת נפילה היא **נראית** כלפי האנשים **כצרת בתו**, ושוב אין לה היתר [נוכחו שהיא נראית אז כלפי האנשים ככלתו של אביו, ששוב אין לה היתר].

ועתה מביאה הגמרא מחלוקת בין רב ושמואל, אם היו שני יבמים, ומיאנה היבמה הקטנה רק באחד מהם —

אמר רב: מיאנה ביבם זה — אסורה גם ליבם זה. דהיינו, מיאון באחד היבמים אוסרת אותה על כולם. וטעמו של דבר —

מיד, כמו דחיה איבמה בעלת הגט.

יבמה שקיבלה גט מאחד האחים, הרי היא נפסלת ליבום, מדרבנן, על כל האחים, וכמותה נפסלת הממאנת באחד היבמים — על כל האחים.

יבמה "**בעלת הגט**", שקיבלה גט מאחד האחים, **לאו**, הלא **כיון דאיתפרא לה לחד**

עליו אמוראי בתראי, אלא הוא חבירו של רבי יוחנן. כן מבואר במלחמות לרמב"ן, והגירסא במאור ובמלחמות היא רבי הושעיא.

מיבמיה, לזה שנתן לה את הגט — **איתסרא** לחו לכולהו היבמים.

הבא נמי, מיאונה באחד היבמים, הרי הוא מנתקה ממנו כמו נתינת גט על ידו, ולכן **לא שנא**, אין המיאון שונה מגט, ומיאונה באחד אוסרה על כל האחים, כמו שגט מאחד — אוסרה על כולם.

ואילו **שמואל אמר**: **מיאנה** ביבם זה — **מותרת** ליבם זה, השני, היות **ולא דמיא** יבמה שמיאנה, ליבמה **בעלת הגט** —

לפי **שבעלת הגט** — היבם הוא **דקא עביר** בה מעשה גירושין, כשנתן לה את הגט.

ואילו **הבא**, במיאון — **היא** זאת **שקעבדא** ביה מעשה, בכך **דאמרה**: **לא רעינא** כך **ולא צבינא** כך! איני רוצה כך, ואיני חפצה כך.

ולשון זה משמעותו היא: רק כך, היבם הזה — **הוא דלא רעינא**. אותך איני רוצה.

הא בחברך — **רעינא**, חפצה אני!

וכיון שרק בו מיאנה, הרי היא אסורה רק בו.

אבל גט שנותן לה אחד האחים, פוסל אותה מדרבנן על כל האחים.

כי גט של אחד האחים, פוגע בזיקתה מדרבנן, כמו שחליצה של אחד האחים, מפקיעה מן התורה את הזיקה מכל האחים.

ואילו **רב אסי**, חולק בין על רב ובין על שמואל, ואמר:

מיאנה בזה — **מותרת** אפילו לו, לממאן עצמו.

ודנה הגמרא בדברי רב אסי:

לימא, האם רב אסי — **כרבי אושעיא סבירא ליה**, דאמר **אינה ממאנת** לזיקתו, ולכן היא מותרת אפילו ליבם שמיאנה בו.

ודוחה הגמרא: לעולם במקום שיש רק חד **יבם**, **הכי נמי** גם לפי רב אסי אפשר **דמציא עקרא** את הזיקה במיאונה ביבם, כיון שכל הזיקה היא רק ליבם היחיד.

ואילו **הבא**, מה שאמר רב אסי, מיאנה בזה מותרת אפילו לו עצמו — **בשני יבמין עסקינן**.

והסיבה שלא מועיל מיאונה, היא משום **דאין מיאון לחצי זיקה**.

ויבמה זאת, שמיאנה רק ביבם אחד, הרי היא ממאנת לחצי זיקה, ואין אפשרות להפקיע מחצית הזיקה, דהיינו, מיבם אחד מתוך שניים.

כי אתא רבין אמר בשם **רבי יוחנן**: **מיאנה בזה** — **מותרת לאחיין**.

ולא חודו לו לרבי יוחנן.

ומבאר הגמרא:

מאן, מיהו זה ש"לא חודו לו"?

אמר אביי: **רב**, הוא החולק על רבי יוחנן, ולא הודה לדבריו.

וכמו ששנינו לעיל, שאמר רב: מיאנה בזה — אסורה לזה.

רבא אמר: **רבי אושעיא** הוא החולק על רבי יוחנן, וכמו ששנינו לעיל, שאמר רבי אושעיא: ממאנת למאמרו, ואינה ממאנת לזיקתו.⁽²⁾

2. ומבאר רש"י שסובר רבא, כי מדברי רבי יוחנן, האומר מיאנה בזה מותרת לאחיין, משמע

ואמרי לה, ויש אומרים: רב אסי גם הוא חולק על רבי יוחנן, וכמו ששנינו לעיל, שלפי רב אסי הממאנת בזה – מותרת אף לו עצמו, ואילו רבי יוחנן סבור [לפי הבנת היש אומרים!] שלו עצמו היא אסורה.

וכל שכן שרבי אושעיא חולק עליו.

שנינו במשנה: בית שמאי אומרים: ממאנת בפניו ושלא בפניו.

תניא, אמרו להן בית הלל לבית שמאי: וחלא פישון הגמל [מנהיג גמלים], מיאנה אשתו שלא בפניו! והחשיבו חכמים את מיאונה כמיאון.

אמרו להן בית שמאי לבית הלל: פישון הגמל – במדה כפושא מדד!⁽³⁾

היה מפסיד את נכסי המלוג של אשתו הקטנה בעת אכילתם, והיה בכך כפוי טובה, שמצד אחד אכל את פירות נכסיה, ומצד שני הוא קלקל לה את הנכסים.

לפיכך, מדרו לו, הענישוהו חכמים, מידה כנגד מידה, במדה כפושא.

והיינו, שקיבלו חכמים את מיאונה של אשתו הקטנה גם שלא בפניו, והתירוה, על אף שמעיקר הדין צריך להיות המיאון דוקא בפניו.

ומקשינן: כיצד אמרו בית שמאי את הסיבה הזאת לעונשו, לקבל את מיאון אשתו שלא בפניו?

והרי מודקא אכיל פישון הגמל פירי – פשיטא שאשתו הממאנת נשואה היא, כי אם היתה ארוסה, לא היה זכאי פישון הגמל באכילת הפירות של נכסיה.

ואם כן, תיקשי, האמרי בית שמאי שנשואה – לא ממאנה!

ומשנינן: תרי קיטרי – עבדו ביה.

”קשרו” חכמים שני “קשרים” לרעתו, כדי לקונסו –

האחד, קבלו את מיאון אשתו אפילו בהיותה נשואה.⁽⁴⁾

והשני, שקיבלו את המיאון שלא בפניו.⁽⁵⁾

שגם לו עצמו היא מותרת, שגם הוא נכלל ב”אחים”.

אבל במה דברים אמורים שיש כמה אחים, ואין מיאון לחצי זיקה, אבל אם יש רק אח אחד, והמיאון בו הוא מיאון בכל הזיקה, סבור רבי יוחנן שמועיל המיאון. ואילו רבי אושעיא סובר שאין כלל מיאון לזיקה.

3. רש”י מבאר ש”במידה כפוי מדד”, והוא ביטוי למעשה אונאה.

4. התוס’ הביאו את הירושלמי המקשה, וכי מי

שעושה דבר שלא כהוגן מתירים את איסור ערוה שלו?

ומתרץ הירושלמי, שסוברים בית שמאי שרק לכתחילה צריכה למאן בפניו ובעודה ארוסה, אבל בדיעבד הועיל מיאונה גם לאחר שנישאת, וגם שלא בפניו.

והתוס’ עצמם תירצו שאפשר לומר, היות וקידושי קטנה הם מדרבנן, הפקיעו חכמים את קידושיהו [במקום שראו צורך].

5. כתב החזון איש, יש לעיין: כיון שאפילו בפני שנים בשוק הוי מיאון [וכדאמר לקמן], אם כן

שנינו במשנה: **בית שמאי אומרים**: ממאנת בפני בית דין.

תנן התם בפרק מצות חליצה [קא ב]:

החליצה והמיאונין — בשלשה.

והוינן בה: **מאן תנא**, מי הוא התנא, ששנה את המשנה לעיל, שמיאון צריך להיות בפני בית דין של שלשה?

אמר רבא: **בית שמאי היא**, המצריכים שיהיה המיאון בפני בית דין, וסתם בית דין של שלשה דיינים הוא.

אביי אמר: **אפילו תימא** שמשנה זו לדברי **בית הלל היא**, שאינם מצריכים שיהיה המיאון בפני בית דין.

כי עד כאן לא קאמרי **בית הלל** במשנתנו שאין צריך בית דין, אלא דלא בעינן שיהיו בו דיינים מומחין.

אבל שלשה דיינים — **בעינן**, צריך שיהיו בשעת המיאון, גם לבית הלל.

וכדתניא במפורש: **בית שמאי אומרים**: מיאון — בפני בית דין.

ובית הלל אומרים: בפני בית דין ושלא בפני בית דין. ואלו ואלו מודים שצריך שיהיה המיאון בפני שלשה דיינים.

רבי יוסי בר יהודה ורבי אלעזר ברבי שמעון מכשירין בשנים דיינים.

אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן: הלכה כאותו הזוג.

שנינו בסוף המשנה שתי מילים, שאין להם מובן כשלעצמן:

בית שמאי אומרים: אין בנות ישראל הפקר [ולכן אינה יכולה למאן ולהנשא כמה פעמים].

אלא ממאנת [פעם אחת בלבד, ואחר כך תהא] ממתנת עד שתגדיל.

ותמאן ותנשא!

ושתי מילים אלו אינן מובנות, לכאורה!

והא כבר מיאנה בבעלה חדא זימנא! ועתה היא ממתנת רק לכשתגדל, ותוכל להנשא בעצמה מן התורה, ומה צורך יש לה במיאון נוסף?!

אמר שמואל: כך אמרו בית שמאי: יש לה להמתין עד שתגדיל, ותאמר: רוצה אני במיאונים הראשונים!

כי יש לנו לחוש שמא חזרה בה ממיאונה הראשון.⁽⁶⁾

6. מדברי רש"י משמע, שסוברים בית שמאי שאם תחזור בה ממיאונה לפני שתנשא לשני, בטל מיאונה.

וכתב החזון איש שאפשר לומר שגם אם תחזור בה לא יתבטל המיאון, אלא כונתם לומר שיש להדר להחזירה לבעלה הראשון, ורק אם מיאנה גם לאחר מכן, משיאים אותה לבעל שני.

על מי הזהירו חכמים שלא תמאן לכתחילה אלא בפני בית דין? ודוחק לומר שהזהירו את הקטנה שלא תמאן אלא בבית דין!

ותירץ, שגם אם ממאנת בפני שנים, צריכים הם לבוא לבית דין ולהעיד על מיאונה. ולעולם צריכה היא קבלת אישור מבית דין שהיה מיאונה כדין, ושהיתה קטנה בשעת המיאון. ועייין שם בדבריו.

רבי אליעזר אומר: אין מעשה קידושה של קטנה כלום!

שסובר רבי אליעזר שלא הועיל התיקון של קטנה להשיאה על ידי אמה או אחיה לעשותה כנשואה לו מדרבנן, אלא רק כמפותה גרידא, כעומדת לביאה.

אך אם היא רוצה להפרד ממנו, היא צריכה למאן בו.

ולכן, אם היא קטנה בת ישראל הנישאת לכהן — לא תאכל בתרומה, ואפילו לא בתרומה מדרבנן, היות והיא אינה נשואה לו כלל.

וכמו כן, אם היא קטנה בת כהן הנישאת לישראל — תאכל תחתיו בתרומה, לפי שאינה נחשבת כמי שנישאה לאיש זר.

רבי אליעזר בן יעקב אומר:

כל עכבה שהיא מן האיש, שמעוכבת אצלו בשבילו, נחשבת היא כאילו היא אשתו.

וכל עכבה שאינה מן האיש — כאילו אינה אשתו.

ונחלקו אמוראים בביאור דבריו, בגמרא:

גמרא:

אמר רב יהודה, ואמרי לה, ויש אומרים שבמתניתא [בברייתא] תנא לה:

בראשונה, היו כותבין בגט מיאון, שכותבים בית דין לממאנת כדי שיהיה בידה שטר של בית דין, המאשר את מיאונה כהלכה:

עולא אומר, אין כוונתם של בית שמאי לומר שצריכה לחזור ולמאן כשתגדיל, אלא תרתי, שתי אפשרויות שונות קתני:

או שתמאן — ותמתין ולא תתארס לשני, כי שמא תמאן גם בו, ונמצא שבנות ישראל הפקר, אלא תמתין עד שתגדיל, ורק אז תיארס באירוסין מן התורה.

או שתמאן — ולא תחזור ותתארס לשני, כי אז תוכל למאן גם בשני, אלא — **ותנשא לאלתר**, מיד לאחר קידושה, ולא תמתין בין קידושה לנשואיה. ואחר שנישאת, שוב אינה יכולה למאן לפי בית שמאי.

ומקשה הגמרא: **בשלמא עולא**, האומר שתתי קאמר, שפיר היינו דקתני "עד שתגדיל. ותמאן ותנשא".

אלא לשמואל, האומר שדבר אחד קאמר, "עד שתגדיל, ותאמר רוצה אני במיאונים הראשונים" — מיבעי ליה למימר?

ומסקינן: אכן קשיא!

מתניתין:

אי זו היא קטנה שצריכה למאן?

כל קטנה שהשיאיה אמה ואחיה לדעתה.

אבל, אם השיאיה אמה או אחיה שלא לדעתה — אינה צריכה למאן.

רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר: כל תינוקות שאינה יכולה לשמור קידושה [וכפי שיבואר בגמרא אם הכונה לשמירת כסף הקידושין או לשמירת הקידושין עצמן, להתנהג כארוסה] — אינה צריכה למאן.

בפנינו אמרה האשה, **לא רעינא ביה**, אין רצוני בו, **ולא צכינא ביה**, ואין חפצי בו, ולית אנא בעיא להתנסבא ליה, ואין אני רוצה להנשא לו.

כיון דחזו דנפיש דיבורא. היות וראו שגט המיאון רבים הדברים הנכתבים בו —

אמרי, חששו חכמים, ואמרו:

קח-א **אתי לאיחלופי גט מיאון בגיטא של אשה**.

דהיינו, חששו חכמים שיבוא סופר גיטין בור, ויכתוב את הנוסח של שטר מיאון כנוסח שטר של גט אשה. ולכן, קיצרו חכמים את הנוסח של שטר גט מיאון, כדי שיבחינו אפילו הסופרים הבורים שאין זה נוסח של גט אשה, לפי שנוסח הגט ארוך יותר.

ותקינו חכמים לכתוב בשטר גט מיאון **חבי**:

ביום פלוני, מיאנה פלונית בת פלוני — **באנפנא**, בפנינו.

תנו רבנן: אי זהו, באיזה אופן נעשה המיאון?

כשאמרה הקטנה: **אי אפשי בפלוני בעלי**!

או שאמרה: **אי אפשי בקידושין שקידשוני** **אמי ואחי**!

יתר על כן, אמר רבי יהודה: **אפילו היתה** **הקטנה שקידשוה אמה או אחיה, יושבת באפריון**, מושב מקושט של כלה, **והולכת**, והיו נושאים אותה באפריון **הזה מבית אביה לבית בעלה**, כדי להכנס שם לחופה.

ואמרה תוך כדי נשיאתה באפריון לחופה: אי אפשי בפלוני בעלי! — **זהו מיאון**.

ויש חידוש בדבר זה. כי היה מקום לומר, שאם אינה רוצה בנישואיה, יש לה לרדת מאפריון, ולחזור לביתה. ואם אינה עושה כן, הרי זו ראה שהיא חפצה בנשואיה. ואמירתה תוך כדי נשיאתה באפריון לחופה, שהיא אינה רוצה בבעלה, אין בה ממש, שהרי מעשיה מוכיחים שהיא אכן רוצה להכנס לחופה עמו. וחידוש רב יהודה, שבכל זאת האמירה הזאת היא מיאון.

יתר על כן, אמר רבי יהודה: **אפילו היו אורחין מסובין בבית בעלה, והיא עומדת ומשקה עליהם, ואמרה להם: אי אפשי בפלוני בעלי**! — **הרי הוא מיאון**.

והחידוש בדבר, הוא בכך שמיאונה אינו בבית דין, ובכך שאורחי בעלה ישתקו, ולא יפרסמו את אמירתה הזאת, ובכל זאת נחשבת האמירה הזאת למיאון.

יתר על כן, אמר רבי יוסי בר יהודה: **אפילו שיגרה בעלה אצל חנוני להביא לו חפץ משלו, ואמרה: אי אפשי בפלוני בעלי**! — **אין לך מיאון גדול מזה**.

וחידוש יש בדבר, בכך שהמיאון הוא בפני החנווני, שהוא אדם יחיד, ובכך שיש לומר שאין כוונתה למאן בבעלה, אלא רק התבטאה בצורה כזאת כיון שהטריחה להביאה מהחנוני להביא לו חפץ משלו. ובכל זאת, אמירתה "אי אפשי בפלוני בעלה" — אין לך מיאון גדול מזה! כי זה הוא נוסח המיאון.

שנינו במשנה: **רבי חנינא בן אנטיגנוס** **אומר: כל תינוקת שאינה יכולה לשמור**

קידושיה — אינה צריכה למאן.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי חנינא בן אנטיגנוס.

תנא בברייתא: קטנה שלא מיאנה, ועמדה ונשאת לאדם אחר —

משום רבי יהודה בן בתירה אמרו: נישואיה לאחר — הן הן מיאונה בבעלה.

והיינו, שדי ב"מיאון קל", שאינה אומרת במפורש שאינה רוצה בו, כדי להוציאה ממנו.

איבעיא להו: קטנה שלא מיאנה ונתקדשה לאחר, אך לא נישאה לו — מהו שייחשבו קידושיה לאחר כמיאון?

תא שמע מהא דתנא: קטנה שלא מיאנה, ועמדה ונתקדשה לאחר — משום רבי יהודה בן בתירה אמרו: קידושיה — הן הן מיאונה.

איבעיא להו ארבעה ספיקות:

א. האם פליגי רבנן עליה דרבי יהודה בן בתירה, וסוברים שאין קידושיה לאחר נחשבים למיאון, או לא נחלקו עליו חכמים?

ב. גם אם תימצא לומר שפליגי רבנן עליו — עדיין יש להסתפק:

האם רק בקידושין לאדם אחר נחלקו עליו חכמים, וסוברים שאין קידושיה לאחר נחשבים למיאון.

או אפילו בנישואין חולקים עליו חכמים, וסוברים שאפילו נישואין לאחר אינם נחשבים למיאון בבעלה?

ג. ואם תימצא לומר פליגי חכמים אפילו בנישואין —

הלכה כמותו של רבי יהודה בן בתירה, או אין הלכה כמותו?

ד. ואם תימצא לומר הלכה כמותו —

הלכה כמותו בנישואין לאדם אחר, או אפילו בקידושין?

תא שמע רביה רביה לפשוט את כל ארבעת הספיקות:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי יהודה בן בתירה, בין בקידושין ובין בנישואין,

וכיון שאמר רב יהודה בשם שמואל, שהלכה כרבי יהודה בן בתירה בשניהם — הרי מכלל זה אתה למד:

א — ב. דפליגי רבנן עליו בין בקידושין ובין בנישואין!

ג — ד. הלכה כרבי יהודה בן בתירה בשניהם.

ומוסיפה הגמרא ספק נוסף:

ואכתי ועדיין תיבעי לך: האם "מיאון קל" שכוה, שאינה אומרת במפורש שאינה רוצה בו, נחשב למיאון גם במקום דהוה נסיבא מעיקרא, שהיתה נשואה לבעלה לפני שעמדה והתקדשה לאחר.

או דלמא נחשב המיאון הקל הזה למיאון רק במקום שרק מיקרשא, שהיתה רק מאורסת לו?

כי יתכן שלצורך מיאון בנישואין, אין די ב"מיאון קל"?

תא שמע: דכלתיה דאבדן, כלותיו הקטנות [נשות בניו של] של התנא אבדן, שנישאו על ידי אמן או אחיהם — אימרוד, מרדו בבעליהן, וסירבו לשמש עמם.

שדר שלח **רבי**, **זוגי דרבנן**, זוגות של חכמים — למיבדקינהו, לראות אם יחזור בהן ממרדן בבעליהן.

אמרי לחו נשי, אמרו הנשים לכלותיו הקטנות של אבדן על זוגות החכמים שבאו לבדקן: **חזו גברייכו**, דקאתו! ראו את בעליכם המגיעים אליכם!

אמרי לחו כלותיו של אבדן לנשים הללו: **ניחו, יהיו בעלים אלו גברייכו דידכו**, בעלים שלכם!

אמר רבי: כיון שאמרו כלות אבדן שהיו בעליהן — לבעלים של הנשים האחרות, הרי גם אם לא מיאנו במפורש בבעליהן —

אין לך מיאון גדול מזה!

והיינו, גם מיאון קל, שאינו לשון מיאון מפורשת, נחשב למיאון.

ומדייקת הגמרא: **מאי לא**, הואיל המיאון הקל אפילו במקום דהוה נסיבא, שהיתה נשואה לבעלה, ומוכח שמועיל מיאון קל אפילו בנשואה!

ודחינן: **לא** מדובר שהיו כלות אבדן נשואות, אלא רק דהוה מיקדשא קידושי, מאורסות.

ומסקנת הגמרא היא: **והלכה כרבי יהודה בן**

בתיירה, שמועיל מיאון קל, שאינו מפורש, ואפילו כשמיאון זה הוא מיאון בנישואין דקמא, של הבעל הראשון.

שנינו במשנה: **רבי אליעזר אומר:** אין מעשה קטנה כלום, אלא כמפותה.

אמר רב יהודה אמר שמואל: חוזרני על כל צדדי חכמים, ולא מצאתי אדם שחשונה מדותיו בקטנה — כרבי אליעזר!

שעשאה רבי אליעזר לקטנה הנישאת על ידי אמה או אחיה — כמטיילת עמו בחצר, שאינה אשתו כלל, ובא עליה, ועומדת מחיקו.

ואם בת כהן הנשואה לישראל היא, אין היא נפסלת מלאכול בתרומה, אלא טובלת לטהרתה, כדין כל אשה הנבעלת, שטמאה טומאת ערב, והיינו, שטובלת ונטהרת בהערב שמש, ואוכלת בתרומה לערב.

תניא, רבי אליעזר אומר: אין מעשה קטנה הנישאת, כלום.

ואין בעלה זכאי לא במציאתה, ולא במעשה ידיה, ולא בהפרת נדריה.

ואינו יורשה, ואין מיטמא לה אם הוא כהן.

כללו של דבר: אינה כאשתו — לכל דבר, אלא שצריכה מיאון כדי להנשא לאחר.

רבי יהושע אומר: בעלה זכאי —

במציאתה, ובמעשה ידיה.

לפי שיש כח בידי חכמים להעמיד את ממונה בידו, מכח "הפקר בית דין הפקר".

ובהפרת נדריה.

בהגיעה לגיל י"א שנים ויום אחד נדריה נבדקים, ואם יודעת לשם מי היא נודרת, נדרה נדר. ויכול להפר את נדריה על אף שמהתורה הוא אינו בעלה, כיון שהיא נודרת על דעתו.

ויורשה.

מכח הפקר בית דין הפקר.

ומיטמא לה, אפילו אם הוא כהן.

שהיות והוא יורש את כל נכסיה, לא ימצא לה מי שיקברנה, חוץ ממנו, והרי היא כמת מצוה, שאין לו קוברים, שכהן מיטמא לו.

כללו של דבר: הרי היא כאשתו — לכל דבר.

אלא שיוצאה במיאון בלבד, ואינה צריכה גט כאשה.

אמר רבי: נראין דברי רבי אליעזר מדברי רבי יהושע.

היות שרבי אליעזר השוה מדותיו בקטנה.

ואילו רבי יהושע חלק מידותיו, שמצד אחד החשיבה לנשואה ומצד שני החשיבה כאינה נשואה.

ולכן, עדיפים דבריו של רבי אליעזר, שהשווה את כל דיניה, ואינם נמצאים בניגוד האחד לשני כדברי רבי יהושע.

ומבארת הגמרא: מאי, מהו זה שאמר רבי על רבי יהושע, שהוא חלק מידותיו?

כי אי אשתו היא, כדברי רבי יהושע —

תיבעי גט! תצטרך גט, כדי להוציאה, כמו כל אשת איש.

ופרכינן: אם כן, לרבי אליעזר נמי נאמר שחלק דבריו —

כי אי לאו אשתו היא — מיאון נמי לא תיבעי!

ומשנינן: לרבי אליעזר אין זו טענה, כי —

אלא, וכי בכדי תיפוק? וכי ניתן לאפשר לה לצאת בלא כלום, אחרי ששהתה אצלו. אבל לרבי יהושע זו היא טענה, מדוע לא תיקנו לה שצריכה גט כמו אשה.

שנינו במשנה: רבי אליעזר בן יעקב אומר:

כל עכבה שהיא מן האיש — כאילו היא אשתו.

כל עכבה שאינה מן האיש — כאילו אינה אשתו.

ודנה הגמרא, באיזה אופן היא העכבה מן האיש או העכבה שאינה מן האיש, וכלפי איזה דין הדברים אמורים:

היכי דמי? איך היא עכבה שהיא מן האיש?

ואיך היא עכבה שאינה מן האיש?

ובאיזה ענין הדברים אמורים?

ומביאה הגמרא שני הסברים, כאשר כל הסבר מעמיד את המשנה בענין שונה לחלוטין.

ההסבר הראשון:

אמר רב יהודה אמר שמואל: קטנה

שהשיאונה אמה או אחיה, ותבעוה, ביקשו ממנה לינשא לאדם אחר. וסירבה להנשא, ואמרה את הנימוק: מחמת פלוני בעלי איני נישאת לאדם אחר! —

זו היא עכבה שהיא מן [בגלל] האיש!

והיינו, אם היא מגלה דעתה שהיא מתעכבת אצלו מחמת היותה אשתו, הרי במקרה שכזה סבור רבי אליעזר בן יעקב שהיא אשתו ממש, והרי הוא נאסר בקרובותיה. ואם יתן לה גט, היא תיפסל בכך לכהונה כגרושה.

אך מאידך, אם כשתבעוה להינשא לאדם אחר, היתה תשובתה, שהיא מסרבת להנשא מחמת "בני אדם שאינם מהוגנין לי", ולא מחמת שיש לה בעל —

זו היא עכבה שאינה מן [בגלל] האיש.

וכיון שמגלה דעתה שאינה מתעכבת אצלו בגלל אישות שיש לו בה, אין היא אשתו כלל.

הסבר שני:

אביי בר אבין ורב חנינא בר אבין, דאמרי תרוייהו:

אם לא מיאנה הקטנה, אלא,

נתן לה בעלה גט —

זו היא עכבה שהיא מן האיש. ואז —

א. הוא אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו.

ב. ופסלה מן הכהונה.

אך אם לא נתן לה הבעל גט, אלא,

מיאנה היא בו —

זו היא עכבה שאינה מן האיש. ואז —

א. הוא מותר בקרובותיה והיא מותרת בקרוביו.

ב. ולא פסלה מן הכהונה.

ותמהינן: לא יתכן לומר שזהו הביאור בדברי רבי אליעזר בן יעקב, שהרי הא קתני במשנה הבאה, לקמן, דין זה, לדברי הכל.

ולא יתכן שתחזור המשנה ותשנה בסתם את מה ששנתה במשנה קודמת בשם תנא מסוים:

דתנן: הממאנת באיש —

הוא מותר בקרובותיה, והיא מותרת בקרוביו, ולא פסלה מן הכהונה.

נתן לה גט —

הוא אסור בקרובותיה והיא אסורה בקרוביו, ופסלה מן הכהונה!

ומשנינן: המשנה הבאה אינה משנה בפני עצמה, המביאה בסתם את דבר רבי אליעזר בן יעקב.

אלא היא המשך לדבריו, ופרושי קמפרש למה שאמר רבי אליעזר בן יעקב.

מתניתין:

א. קטנה הממאנת באיש [בבעלה], נעקרים קידושיה מכאן ולהבא למפרע. ולכן —

הוא מותר בקרובותיה, והיא מותרת

בקרוביו.

ולא פסלה [לא נפסלה במיאונה] **מן הכהונה.**

ב. **נתן לה גט**, הרי אפילו שאינה צריכה לגט, לפי שהיא קטנה היכולה לצאת במיאון בלבד, בכל זאת, כיון שגירשה בעלה בגט, אין הגירושין עוקרים את קידושיה למפרע כמו המיאון. ולכן —

הוא אסור בקרובותיה, והיא אסורה בקרוביו, כמו בכל גרושה.

ופסלה מן הכהונה.

ג. האיסור להחזיר גרושתו משנישאת לאדם אחר, נוהג גם בקטנה, מדרבנן. ולכן, אם גירש הבעל את הקטנה, והלכה ונישאה לאדם אחר, וגירשה בעלה השני, או שמת — הרי היא אסורה לחזור לבעלה הראשון.

במה דברים אמורים בשגירשה בעלה, ונישאה לאחר הגירושין לאדם אחר.

אבל, אם **נתן לה לקטנה גט**, ולא הלכה מיד ונישאה לאחר, אלא, תחילה **החזירה** בעלה הראשון אליו.

ואחר כך, **מיאנה בו**.

ורק אחר כך הלכה **ונשאת לאחר, ונתארמלה או נתגרשה** —

אז **מותרת לחזור לו**, לבעלה הראשון.

וטעמו של דבר, היות והחזירה בעלה הראשון לאחר שגירשה, ומיאנה בו, מגלה המיאון לכל שהיא קטנה, ויש בכח המיאון לבטל את גיטה, ולכן אין הוא נחשב מעתה ל"מחזיר גרושתו".

הילכך, נישואיה לאדם אחר, אינם אוסרים אותה מדין "מחזיר גרושתו משנישאת לאחר".

ד. ואם **מיאנה בו, והחזירה**. ואחר כך **נתן לה גט, ונשאת לאחר, ונתארמלה או נתגרשה** — **אסורה לחזור לו**. כי כאן אי אפשר לומר שיבוא המיאון הקודם, ויבטל את הגט שניתן אחריו.

ה. **זה הכלל**:

מי שנתן **גט אחר מיאון**, ונישאה לאחר — **אסורה לחזור לו**.

לפי שאין המיאון יכול לבטל את הגט שנותן לה לאחר מכן, לאחר שחזר וכנסה.

אבל אם היה **מיאון אחר גט**, והלכה ונישאה לאחר — **מותרת לחזור לו**.

היות והמיאון עקר את הגט, וכל שיוצאת במיאון, מותר לה לחזור אליו אפילו משנישאת לאדם אחר.

וכלל זה נוהג גם בקטנה שנישאה בזה אחר זה לכמה בעלים, כגון —

א. **הממאנת באיש**, בבעלה הראשון.

ב. והלכה **ונשאת לאיש אחר**. וגירשה הבעל השני.

ג. והלכה ונישאת לאיש אחר. ומיאנה בו, בבעלה השלישי.

ד. והלכה ונישאת לאיש אחר. וגירשה הבעל הרביעי —

וכך הוא דין החזרתה לבעלה —

זה הכלל: כל שיוצאה הימנו בגט, ואחר כך נישאה לאחר — אסורה לחזור לו.

ואפילו אם נישאה אחר כך לאחר, ויצאה ממנו במיאון! לפי שלא מבטל מיאון באחר את הגט מהבעל הקודם.

ואילו כל שיצאה ממנו במיאון — הרי אפילו נישאת לאחר, וגירשה, הרי זו מותרת לחזור לו.

גמרא:

שנינו במשנה: מי שגירש את אשתו בגט, והחזירה, ואחר כך יצאה ממנו במיאון, הרי אפילו אם תלך ותנשא לאיש אחר, ויגרשנה האחר, היא תהיה מותרת לחזור אליו.

ומדייקת הגמרא מכך שמותר לו להחזירה, אף על פי שבתחילה הוא גירשה, ואסור לו לאדם להחזיר את גרושתו משנישאת לאיש אחר:

אלמא, מוכח מכאן, כי אתי בא המיאון, ומבטל את הגט שקדם לו, היות ומיאונה מגלה על קטנותה, שאין מעשיה כלום, ושוב אין היא נחשבת גרושתו. ולכן, יכול הוא להחזירה אליו גם משנישאת לאחר.

ורמינהי, יש להקשות לכך סתירה מהמשך המשנה:

הממאנת באיש, ונשאת לאחר, וגירשה, ונישאת לאחר, ומיאנה בו, ושוב נישאת לאחר, וגירשה.

זה הכלל: כל שיצתה הימנו בגט — אסורה לחזור לו, במיאון — מותרת לחזור לו.

וכאן הרי היה מיאון בבעל השלישי אחר הגט של הבעל השני.

אלמא, מוכח מכאן, שלא אתי מיאון דחבריה, בבעל השלישי, ובטיל לגיטא דידיה, שנתן הבעל השני!

והרי זה בסתירה לדין שאומרת המשנה לפני כן, שהמיאון אחר הגט מבטל את הגט שקדם לו.

וטעמו של דבר, היות והמיאון הוא גילוי שהיא קטנה, ואין מעשיה כלום, ועוקר בכך המיאון בבעל השני גם את הקידושין של הבעל הראשון, וממילא אין גירושה נחשבים גירושין.

אמר רב יהודה אמר שמואל: תברא, "שבור", חלק את המשנה לדברי שני תנאים החולקים זה עם זה, ומי ששנה זו, את הדין הראשון, לא שנה זו, את הדין השני.

אמר רבא: ומאי קשיא? איזו סתירה היא זו?!

ודלמא רק מיאון דידיה שלו עצמו — מבטל גט דידיה, שנתן לפני המיאון!

אבל מיאון דחבריה — לא מבטל גיטא דידיה!

ותמהה הגמרא על חילוקו של רבא:

הרי גם רבא מודה שהמיאון מגלה שהיא קטנה ואין במעשיה כלום, ומהטעם הזה גם המיאון שמיאנה הקטנה בנישואי חברו, צריכים לעקור גם את נישואיו, שקדמו לנישואי חברו, וכיון שנעקרו קידושיו, אין גירושיו גירושין.

ובהכרח, שיש טעם אחר, שמכוחו לא עוקר המיאון בנישואי חבריו את נישואיו, שקדמו לנישואי חבריו, אלא רק את נישואי חבריו, שמיאנה בו.

ודנה עתה הגמרא בטעם החילוק הזה.

ומאי שנא מיאון דחבריה, דלא מבטל גיטא דידיה —

הרי הטעם לכך הוא, כי **אידי**, היות דאשתו הקטנה לשעבר, שגירשה ונישאה לבעל אחר, עדיין היא **מכרת**, מכירה היא מזמן היותה אשתו, **ברמיזותיו וקריצותיו**, שהיה מפתה אותה בהן.

ולכן, יש לנו לחוש שמא **אזל**, שילך בעלה הקודם, שנתן לה את הגט, **ומשבש**, וישבש אותה ברמיזותיו וקריצותיו, ויפתה אותה שתמאן בבעלה כדי לחזור אליו, ויוציאנה מתחת בעלה, **ומייתי לה**, ויביאנה בחזרה אליו.

וכדי שלא ינהגו כך, תיקנו חכמים שאם גירשה בעלה, ונישאה לאחר, אפילו אם תצא מבעלה השני במיאון, שוב לא תחזור אליו.

ואם כן, יש להקשות, שגם היוצאת **במיאון דידיה**, לאחר שהוא עצמו גירשה והחזירה, **נמי לא ליבטל המיאון בו את גיטא דידיה!**

ואם תנשא לאדם זר, ותצא ממנו, תהיה אסורה לחזור אליו היות שגם בו עצמו שייך את אותו הטעם לגזירה, שלא יבטל המיאון בו את הגט שלו שקדם למיאון, **דאידי דמכרת ברמיזותיו וקריצותיו — אזיל, משבש**, ומוציאה מתחת בעלה השני, **ומייתי לה**, ומביאה בחזרה אליו!

ומשנינן: אין לנו לחוש שהוא יוכל לשבשה, ולהוציאה מתחת בעלה השני כדי להחזירה אליו. שהרי **הא כבר שבשא**.

שהרי בעבר, החזירה אליו אחר שגירש אותה, ובכל זאת **לא אישבשא**, שאף על פי שהצליח להחזירה אליו אחר שגירשה, הוא לא הצליח לשכנעה להשאר תחתיו, שהרי רואים אנו שמיאנה בו ויצאה ממנו על אף רמיזותיו וקריצותיו.

אבל מי שגירש את אשתו הקטנה, והלכה ונישאה לאחר, שהוא זה שגירש אותה, והיא היתה רוצה להשאר תחתיו, הרי יכול הוא לפייסה שתחזור אליו, שהרי רצונה בו.

אלא אי קשיא, ממיאון דחבריה — אמיאון דחבריה קשיא!

היות שבמשנתנו שנינו: **מיאנה בו, והחזירה, נתן לה גט, ונשאת לאחר, ונתארמלה או נתגרשה — אסורה לחזור לו.**

ומדייקת הגמרא: **טעמא דנתארמלה או נתגרשה מהבעל השני, לכן אסורה היא לחזור אל בעלה הראשון, שגירשה.**

הא אם מיאנה בבעל השני — מותרת לחזור לו, אל הבעל הראשון.

אלמא, אתי מיאון דחבריה, של הבעל השני, ומבטל את גיטא דידיה, של הבעל הראשון.

לפי שהמיאון מגלה שהיא קטנה, ואין לה צורך לצאת בגט, ואין גירושה גרושין, ולכן אין הוא אסור להחזירה משום מחזיר גרושתו משנישאת.

ורמינהי סתירה מהמשך המשנה:

הממאנת באיש, ונישאת לאחר, וגירשה, ונישאה לאחר, ומיאנה בו —

זה הכלל: כל מי שיצתה ממנו בגט — אסורה לחזור לו.

וכל מי שיצאה ממנו במיאון — מותרת לחזור לו.

אלמא לא אתי מיאון דחבריה, ומבטל גיטא ידיה, על אף שהמיאון של חבריו הוא אחר הגט, והוא מגלה שהיא קטנה גם לגבי הגט של חבריו, שקדם לו!

אמר רבי אלעזר: תברא! מי ששנה זו — לא שנה זו.

עולא אמר: לעולם תנא אחד שנה את כל המשנה, ובגון ששילשה בגיטין, שקיבלה כבר גט משלשה בעלים, דמיחזיא שהיא נראית בכך כגדולה.

ולכן, אין מיאונה מבטל את הגטין שקדמו לו. שהרי בקבלת שלשה גיטין היא נראית שהיא מתנהגת כגדולה, ואין המיאון מראה על קטנותה, ואין המגרשים לפני המיאון רשאים להחזירה, לפי שנישאת לאדם זר אחרי גירושיה.

אבל, אם קיבלה רק שני גיטין משני בעלים, אכן בא המיאון של חברו ומבטל את כל הגטין שקדמו לו.

ועתה דנה הגמרא לדברי האומרים לעיל "תברא, מי ששנה זו לא שנה זו". ולדבריהם, יש במשנתנו תנא שאכן סובר כי "לא אתי מיאון דחבריה ומבטל גיטא ידיה".

והוינן בה: מאן תנא? מיהו התנא ששנה דין זה, שאין מיאונה של חבריו מבטל את הגט שלו!?

אמר רב יהודה אמר רב: התנא ששנה זאת, הוא התנא הזה —

שכך שנינו: מאי, מהו ביאור הכתוב דכתיב בספר איכה [פרק ה'] "מימינו בכסף שתינו. עצינו במחיר יבאו"?

בשעת הפכנה, בשעת השמד, שגזרו איסור על לימוד תורה, נתקיים האמור בפסוק הזה, שהוצרכו לשלם כסף רב עבור מענה לשאלה שנתבקשה לה תשובה, בדבר הלכה זו:

הרי שיצאה הקטנה מבעלה הראשון בגט, ואחר כך יצאה מבעלה השני במיאון — מהו שתחזור לראשון?

דהיינו, האם מיאון דחבריה מבטל גט ידיה?

ולא היה בידי חכמים פתרון לשאלה זו.

שכרו אדם אחד בארבע מאות זוז, ושאלו את רבי עקיבא, שהיה אסור בבית האסורין משום שלימד תורה, את השאלה הזאת, ואסר לה לחזור לבעלה הראשון.

וכן שאלו את רבי יהודה בן בתירה שהיה בנציבין, וגם הוא אסר!

ולפי שניהם שנינו במשנתנו את הדין שלא אתי מיאון דחבריה ומבטל גיטא ידיה.

ומביאה עתה הגמרא את דברי רבי ישמעאל ברבי יוסי החולק על רב:

אמר רבי ישמעאל ברבי יוסי: לשאלה זו — לא הוצרכנו כלל לשאול, כי פשוט הדבר שמותר לה לחזור אל בעלה הראשון.

כי אם לאיסור אשת איש החמור, שבנישואין מן התורה הוא בעונש כרת, הקלת והתרת להפקיע את נשואי קטנה על ידי מיאון בלבד, בלא גט, לפי שמיאונה בבעל מגלה לנו את קטנותה, ולכן אין מעשיה כלום —

לאיסור מחזיר גרושתו משנישאת לאחר, שהוא רק איסור לאו בלבד —

לא כל שכן שהתרת אותו על ידי מיאון, אפילו על ידי מיאון של חבירו!

שהרי המיאון בחבירו, מגלה לנו שהיא קטנה, ואין מעשיה כלום, ולכן גם קידושה לבעל הראשון פוקעים במיאונה הזה, וממילא אין הוא נחשב למחזיר גרושתו!

ומעתה נמצא, כי מה שאמרנו שיש לחלק את דברי המשנה לפי שני תנאים, שכל אחד שונה אחרת, היינו רב [הנחשב גם הוא כתנא], ורבי ישמעאל ברבי יוסי.

ומוסיף רבי יוסי ברבי ישמעאל, ואומר:

ברם, אלא, כך שאלו: הרי שהיתה קטנה, שהשיאה אמה או אחיה — **אשת אחי אמו.**

שהיא אסורה לו רק מדברי סופרים, ואפילו

היתה גדולה והיו קידושה מן התורה. כי אשת אחי אמו — היא רק "שנייה" לו, ואינה אסורה לו באיסור ערוה מן התורה.

ונשאה אחיו מאביו, ומת אחיו, ועתה נופלת לפניו לייבום הקטנה הזאת —

מהו שתמאן השתא, עתה, כשהיא שומרת יבם, בנישואיה הראשונים לאחי אמו, ותעקרינהו בכך לנישואין קמאי, של אחי אמו, ושוב לא תהיה אסורה עליו באיסור "שנייה", ותתייבם לו?

ושאלה זאת נשאלה רק באיסורי שניות. אבל באיסורי ערוה מן התורה, אין ספק שגם בנישואי קטנה, שהם רק מדרבנן, לא יכול מיאון שנעשה לאחר מיתת האח, להתירה ליבום!

והשאלה היא: האם יש מיאון, האם מועיל המיאון של היבמה בנישואיה הקודמים לנישואיה עם בעלה — **לאחר מיתה של בעלה?** (1)

והיינו, האם יכול המיאון שממאנת עתה היבמה בנישואין הקודמים לנישואיה עם בעלה המת, להתיר אותה עתה ליבם, במקום מצוה של יבום.

או לא מועיל עתה המיאון בנישואין הקודמים?

שכרו שני בני אדם בארבע מאות זוז, ובאו

בהרחבה את השאלה האם גזירת שניות היא בגדר איסור ערוה, או איסור בעלמא. כי על הצד שהוא בגדר איסור ערוה, הרי שייך לאסור גם את צרתה, מדרבנן, אך אם אינו אלא איסור ביאה, אין מקום לגזור עליה איסור של צרת ערוה.

1. לפי גירסת המהרש"א אומרת הגמרא: ותתייבם צרתה, יש מיאון אחר מיתה. ולפיו צרתה של שניה אינה מתייבמת. אך ברמב"ם ובשו"ע מבואר שצרת שניה מתייבמת. ועיין בחידושי רבי שמואל סימן ד' שביאר

ושאלו את רבי עקיבא בבית האמורין, ואמר להתירה ליבום על ידי מיאון בנישואין הקודמים, לאחר מיתת האח.

וכמו כן שאלו את רבי יהודה בן בתירה בנציבין, ואמר.

אמר רב יצחק בר אשיא: ומורה רב, החולק וסובר שלא אתי מיאון דחבריה ומבטל לגיטא ידיה, שרק למגרש עצמו היא אסורה לחזור, לפי שלא הועיל מיאונה באחר, להתירה להחזירה משנישאת לאחר.

אבל מותרת היא להנשא לאחר המיאון בבעל האחר, אפילו לאחיו של זה שגירשה, שנאסרה עליו להחזירה אליו משנישאת לאחר.

לפי שמועיל המיאון בבעל האחר, להפקיע את כל קידושה בעבר, היות והמיאון מגלה שהיא קטנה ואין מעשיה כלום.

ולכן היא מותרת לאחר המיאון הזה לכל הקרובים של כל בעליה בעבר.

ורק לדבר אחד לא הועיל המיאון הזה, לכך שתוכל לחזור לבעלים שהתגרשה מהם, ונישאה אחר כך לבעלים אחרים. לפי שזו היא תקנת חכמים בפני עצמה, שלא יועיל מיאון כדי להחזירה אליו, ובכך למנוע ממנו את האפשרות להוציאה מתחת בעלה בקריצותיו ורמיזותיו כדי להחזירה אליו.

ומקשה הגמרא: פשיטא שמותרת לאחיו, שהרי המיאון הפקיע את כל נישואיה לכל בעליה הקודמים, ואין היא אסורה בקרובי בעליה, ורק היתה תקנת חכמים מיוחדת שהבעל המגרש לא יוכל להחזירה משנישאת, כדי למנוע לפתותה על ידי

קריצותיו ורמיזותיו לצאת מתחת בעלה השני.

והרי רק הוא, הבעל המגרש, ניהו, הוא זה, דהיא מכרת ברמיזותיו וקריצותיו.

אבל ברמיזותיו וקריצותיו של אחיו, היא לא מכירה, ואינו יכול לפתותה, ומה חידוש יש בדבר שהיא מותרת לו??

ומשנינן: מהו דתימא, ליגזר האי, שתהיה אסורה גם לאחיו, אטו האי, בגללו, שמא יאמרו אנשים שיראו שהיא מותרת לאחיו, שבטל הגט על ידי המיאון באחר, והיא מותרת לחזור אפילו לבעל שגירשה, גם לאחר שנישאת לאחר —

קא משמע לן רב יצחק בר אשיאן שלא גזרו לאוסרה לאחיו.

ואיכא דאמרי כך אמר רב יצחק בר אשיאן: כשם שאסורה לו, כך אסורה לאחיו.

ותמהינן: והא אינה מכרת בקריצותיהם ורמיזותיהם של אחין ולמה אסורה עליהן?!

ומשנינן: גזירה על אחיו — אטו הוא, בגלל הבעל המגרש, שלא יבואו להתיר גם לו להחזירה, בראותם שפקע ממנה איסור קרובות בעלה, ויחשבו שאפילו לבעל המגרש מותר להחזירה.

מתניתין:

המגרש את האשה, והחזירה, ואחר כך מת — הרי היא מותרת ליכב.

והיינו, שאין אומרים "נישואין הראשונים

מפילים", וסיבת היבום לאח המייבם, מתחילה כבר בנישואי האח המת, ונמצא ש"שעת הנפילה" ליבום מתחילה מעת נישואי האח המת.

כי אם נאמר שנישואין הראשונים מפילים, נמצא כי בשעה שגירשה האח, היא נאסרת על היבם באיסור אשת אח שלא במקום מצוה בעת שהיא נופלת ליבום. ואיסור זה חל עליה עולמית, ואינו יכול להיות מותר גם אם יחזירנה אחיו, וימות, ותיפול ליבום מכיון שהחזירה אחיו לאשה.

כי כל איסור "אשת אח שלא במקום מצוה", שחל על האשה בזמן נפילתה ליבום, אין לו היתר לעולם. ואין מצות יבום, שתזדמן אחר כך, יכולה להתירו.

אלא, אדרבה, משחל עליה איסור "אשת אח שלא במקום מצוה" בזמן נפילה ליבום — שוב אין היא נופלת ליבום, וכדין שאר העריות, שהפקיעה אותן התורה מדין יבום.

אלא, רק "מיתה מפלת", ששעת הנפילה ליבום היא רק בעת מיתת האח, ולא בעת נישואי האח המת.

ולכן, גירושה בזמן חיי האח אינם אוסרים אותה עולמית באיסור אשת אח שלא במקום מצוה, לפי שאין שעה זאת, שעת נפילה ליבום. ואם יחזירנה אחיו, וימות, הרי היא מתייבמת.

קט-א **ורבי אלעזר אומר**, וטעמו מבואר בגמרא, האם הוא סובר שנישואין הראשונים מפילים, או מטעם אחר.

שהחזירה בקטנותה, ובין שהחזירה בגדלותה, הרי היא **מותרת ליבם**, ואין היא נאסרת בשעה שהיא גרושה מדין אשת אח שלא במקום מצוה, כי מיתה מפלת ולא נישואין מפילים.

ורבי אלעזר אומר. וטעמו יבואר בגמרא.

ג. **קטנה שהשיאה אביה**, שקידושה מן התורה, על ידי האב, ו**נתגרשה**, שקיבל אביה את גיטה — אין היא חוזרת לרשות אביה, ואינו יכול אביה לקדשה שנית.

אלא, הרי היא **כיתומה בחיי האב**, שאין אביה יכול לקדשה, ואין היא יכולה לקדש עצמה מן התורה, והרי היא נשאת גרושתו מן התורה.

ולכן, אם **החזירה** בעלה על ידי שהתקדשה בעצמה אליו, אין קידושיו קידושין מן התורה, והרי היא אסורה על אחיו מן התורה כדין ערות אשת אח. ואם מת בעלה לאחר שהחזירה, אין היא נופלת ממנו ליבום מן התורה, אלא היא אסורה עליו כדין ערות אשת אח, הילכך —

דברי הכל היא אסורה ליבם.

גמרא:

אמר עיפה [שם חכם]: **מאי טעמא דרבי אלעזר** האומר במשנתנו, שאם גירש האח המת את אשתו, והחזירה — הרי היא אסורה ליבם?

הואיל ועמדה עליו שעה אחת באיסורא של אשת אח שלא במקום מצוה, בזמן גירושה.

ב. **וכן המגרש את היתומה**, שהיא קטנה שהשיאה אמה או אחיה, והחזירה. בין

ופרכינן: **אדרבה**, אם חזרה אליו, לא יבואו לטעות, שהרי כיון דיתבא תותיה, היות ורואים אנשים שהיא יושבת תחתיו — **אית ליה קלא**! שהרי יש קול בדבר לכך שהחזירה אליו!

ומשנינן: **מי**, האם **לא עסקינן** במשנתנו גם במקרה דאחרה **באורתא**, שהחזירה אליו בלילה, **ושכיב בצפרא**, ומת בבוקר, ולא ראו אותה חושבת בחזרה תחתיו, ולא התפרסם ברבים דבר חזרתה אליו.

ובמקרה שכזה, אם ייבם אותה אחיו, יבואו לומר שייבם את גרושת אחיו.

רב אשי אמר: **היינו טעמא דרבי אלעזר** —

דגזר **חני**, על כל המתגרשות בחיי הבעל והחזירן, שלא יתייבמו — **משום יתומה בחיי האב**, שקידשה אביה וקיבל את גיטה, שלדברי הכל אם שב בעלה והחזירה בקטנותה, ומת, אין היא מתייבמת, שהרי אסורה היא על אחיו באיסור אשת אח מן התורה, אך אין היא יבמתו מן התורה.

ומוכיחה הגמרא כדברי רב אשי.

חכי נמי מסתברא, כרב אשי.

מדקתני סיפא: **קטנה שהשיאה אביה**, ונתגרשה, וקיבל אביה את גיטה, הרי היא כיתומה בחיי האב. ואם החזירה בעלה — **דברי הכל שאסורה ליבם**.

האי הלכה שכתבה המשנה כחלק ממשנתנו — **מאי למימרא?** מה חידוש בה יש בה, ולמה בחר התנא להשמיעה כאן, הא **פשיטא** היא, שהיות ולאחר שקידשה אביה וקיבל גרושה, ויוצאת מרשותו לקידושין, שוב אין

אמרו ליה **רבנן לעיפה**: **אי חכי**, שאיסורה איסור ערוה של אשת אח — **חליצה נמי לא תיבעי**!?

וכי תימא, שמא תאמר, **חכי נמי**, שלפי רבי אלעזר אכן היא אינה צריכה אפילו חליצה.

אי אפשר לתרץ כך. כי —

והתניא: **משום רבי אלעזר אמרו** — **חולצת**!

אלא אמר עיפה: **רבי אלעזר** — **לא ידענא מאי טעמא**, מהו טעמו.

אמר אביי: **היינו טעמא דרבי אלעזר** —

מספקא ליה אי מיתה מפלת את היבמה לייבום, אי כח הנשואין הראשונים הם המפילים ליבום, ולכן —

אי מיתה מפלת — **הא רמיא קמיה נופלת לפניו לייבום**, שלא נאסרה עליו בשעת נפילה.

אי נשואין הראשונים מפילים — **הא עמדה עליו שעה אחת באיסור בזמן נפילה**, כשגירשה אחיו.

רבא אמר: **לעולם פשיטא לרבי אלעזר כחכמים דמיתה מפלת ולא הסתפק בדבר**.

ומיהו, **הכל בקיאי**, יודעים, בגירושין, שומעים על כך שהתגרשה, ואולם **אין הכל בקיאי בחזרה**, שלא הכל שומעים על כך שהחזירה אליו. ואם מת, וייבם אותה אחיו, יבואו לומר שייבם את גרושת אחיו, שאסורה עליו בכרת!

החזרתה מפילה אותה ליבום [באם ימות לאחר מכן הבעל שהחזירה], שהרי מן התורה היא אשת אח גרושה שאין לה היתר יבום, כיון שאינה חוזרת ונופלת מנשואין דאורייתא!

אלא לאו, הא קא משמע לן התנא בהשמיעו להלכה זו כאן, **דטעמא דרבי אלעזר** הוא, משום **דגזר על הנך**, על אותן הנשים שגירשן בעליהן, והחזירן, שלא יתייבמו במותו, **משום האי**, שלא יבואו לטעות ולייבם גם יתומה בחיי האב, שקידשה אביה וקיבל גירושה והחזירה בעלה בקטנותה, ומת — שהיא אסורה ביבום בכרת של אשת אח על אחיו.

ומסקינן: **אכן שמע מינה** ממשנתנו כרב אשי, שזה הוא טעמו של רבי אלעזר.

ומביאה הגמרא ראייה נוספת שאכן זהו טעמו של רבי אלעזר:

תניא בבביתא **כוותיה דרב אשי:**

מודים חכמים לרבי אלעזר, בקטנה שהשיאה אביה, ונתגרשה, שמעתה הרי היא כיתומה בחיי האב. ואם החזירה בעלה — **שאסורה ליבם, מפני שגירושה גירושין גמורין**, מן התורה, **ואין חזרתה חזרה גמורה**, שהרי היא קטנה המתקדשת מדעת עצמה, שאין בה תפיסת קידושין מן התורה, ואין היא נופלת ליבום מן התורה, אלא היא גרושת אחיו.

במה דברים אמורים שמודים חכמים לרבי אלעזר —

שגירשה כשהיא קטנה, והחזירה אליו כשהיא קטנה.

אבל אם גירשה כשהיא קטנה, והחזירה כשהיא גדולה, שבהחזרתו אז הוא מקדש אותה מן התורה.

אי נמי, אם החזירה כשהיא קטנה, וגדלה אצלו, ומת, שחלו קידושיו מן התורה, כיון שאנו אומרים שסתם ביאה ראשונה שבא עליה כשגדלה הרי היא קידושין מן התורה, ואחר כך מת בעלה שהחזירה בקידושין מן התורה, והרי היא נופלת לפני אחיו —

או חולצת או מתייבמת.

משום רבי אלעזר אמרו: חולצת ולא מתייבמת.

ומוכח מכך שהביאה המשנה תחילה את הודאת חכמים לרבי אלעזר ביתומה בחיי האב, שרבי אלעזר גזר בכל הגרושות שהחזירן בעליהן שלא תתייבמנה משום יתומה בחיי האב. ועל כך אמרו חכמים, שאף על גב שביתומה בחיי האב הם מודים לו, אך בגזירתו על כל הנשים הגרושות שהחזירן בעליהן, הם חולקים עליו.

בעא מיניה רבא מרב נחמן: אשה שגירשה בעלה והחזירה, שלפי רבי אלעזר אם מת בעלה היא אינה מתייבמת משום גזירה שלא יבואו לייבם יתומה בחיי האב שהחזירה בעלה —

צרתה של אותה אשה, שלא גירשה הבעל אלא היתה תחתיו כל הזמן — מהו דינה?

אמר ליה רב נחמן: **היא גופה**, זו שהתגרשה והחזירה, הרי רק מכח גזירה מדרבנן אינה מתייבמת. **וכי אנן ניקום וניגזור על צרתה** שגם היא לא תתייבם, ויהיה הדבר הזה **גזירה לגזירה?**

ב. אך אם היו שני האחים נשואים לשתי אחיות, האחת גדולה, שנישואיה מן התורה, והשניה קטנה, שנישואיה הם רק מדרבנן. הרי —

אם מת בעלה של קטנה — תצא הקטנה משום ערות אחות אשה מן התורה, והרי היא פטורה מן החליצה ומן היבום.

ואולם, אם מת בעלה של גדולה —

ונמצא שנופלת עתה לפני בעלה של האחות הקטנה, יבמה מן התורה, שהיא אחותה של אשתו מדרבנן.

הרי מעתה יש לנו לדון מה דינן של שתי האחיות —

האחות הגדולה, היבמה, הנופלת מהאח שמת אל האח החי, אינה פטורה מן החליצה והיבום כדין ערות אחות אשתו מן התורה, שהרי היא רק אחות אשה מדרבנן.

אלא היא רק אסורה עליו ביבום מדרבנן, מחמת היותה אחות אשתו מדרבנן.

ואילו אשתו הקטנה של האח החי, היא אחותה של אשה הזקוקה ליבום מן התורה, והדין שלה תלוי בשאלה אם קרובות היבמה נאסרות על היבם בשעה שהיבמה זקוקה ועומדת ליבם.

למאן דאמר "יש זיקה", נחשבת הזיקה שבין היבם ליבמתו כקשר של אישות [מן התורה], עד שבאו חכמים ואסרו את קרובותיה של היבמה על היבם [וכן את קרובות היבם על היבמה].

ולפיו תאסר האחיות הקטנה, אשתו של האח החי, עליו, כדין "אחות זקוקתו".

ופרכינן על רב נחמן: והא תניא, משום רבי אלעזר אמרו במחזיר גרושתו, ומת: היא וצרתה חולצת!

והוינן בה: וכי היא וצרתה סלקא דעתך ששתיהן חולצות, והרי די בחליצה לאחת מהן כדי לפטור צרתה?

אלא לאו, כך יש לתקן את הברייתא: או היא או צרתה חולצת!

אבל מוכח, שגזרו על צרת מחזיר גרושתו שלא תתייבם, וכנגד דברי רב נחמן!

ומשנינן: וכי לאו תרוצי קמתרצת לברייא, שאין לשונה מתוקן, אלא צריך תיקון!

אם כן תריץ נמי, ותתקן את לשון הברייא, שהכי קתני בה, לפי רב נחמן:

היא, הגרושה עצמה שהחזירה בעלה, חולצת ולא מתייבמת משום גזירה של יתומה בחיי אביה.

ואילו צרתה — או חולצת או מתייבמת. לפי שאין גוזרים גזירה לגזירה.

מתניתין:

א. שני אחין שהיו נשואין לשתי אחיות יתומות קטנות בקידושי דרבנן.

ומת בעלה של אחת מהן, ונופלת לפני אחיו ליבום [מדרבנן], אחות אשתו [מדרבנן] —

הרי זו תצא משום "אחות אשה", מדרבנן, ואינה צריכה לא חליצה ולא יבום.

וכן הוא הדין בשני אחים שהיו נשואים שתי חרשות, שדינן כקטנות.

ואילו למאן דאמר "אין זיקה", שמן התורה אין נחשבת זיקת היבמה ליבם כקשר של אישות, לא אסרו חכמים את קרובותיה של היבמה על היבם, ואין אשתו הקטנה של היבם נאסרת עליו משום אחות זקוקתו.

ונאמרו בדין זה שלש דעות:

הדעה הראשונה:

רבי אליעזר אומר: אין אשתו הקטנה יכולה להשאר תחתיו היות והיא אסורה עליו משום "אחות זקוקתו".

ולכן, **מלמדין את הקטנה שתמאן בו**, בבעלה, וייעקרו בכך נישואיה מכאן ולהבא למפרע. ואז יוכל היבם ליבם את אחותה שנופלת לפניו ליבום מן התורה.

לפי שלאחר המיאון, אין עליה כל איסור של אחות אשה, אפילו לא מדרבנן, וכמו ששנינו, שאחר המיאון פוקעים כל איסורי הקירבה של הבעל והאשה היות והמיאון עוקר למפרע את קידושיה, והרי היא כמי שלא נישאה לו כלל.

הדעה השניה:

רבן גמליאל אומר: אין מלמדים אותה למאן, לפי שמותר לה להשאר תחתיו. כי לדעתו, אין כלל איסור של "אחות זקוקה", היות וסבר רבן גמליאל ש"אין זיקה".

אלא, אם **מיאנה מעצמה** — **מיאנה**, ואז, תתייבם אחותה הגדולה.

ואם לאו, אם לא מיאנה מעצמה, **תמתין** אשתו הקטנה תחתיו עד שתגדיל.

ומשתגדיל, ויהיו נישואיה מן התורה —

תצא חלוו, אחותה היבמה, **משום** ערות **אחות אשה**, שיוצאת בלי חליצה.

אבל לא יחלוץ לאחות היבמה לפני שתגדיל אשתו, כי אז תאסר עליו אשתו משום "אחות חלוצתו".

הדעה השלישית:

רבי יהושע אומר: אין לשתי האחיות תקנה לגביו.

היות וסובר רבי יהושע ש"יש זיקה", ונאסרת עליו אשתו מדין אחות זקוקתו. והוא צריך לגרשה בגט, ואז נאסרת עליו אחותה הגדולה מדין "אחות גרושתו" [מדרבנן].

ואי [אוי] **לו על אשתו**, ואי [אוי] **לו על אשת אחיו**.

מוציא את אשתו בגט, ואשת אחיו בחליצה.

ולרבי יהושע אין מלמדים אותה למאן, כי הוא סובר שיש להתרחק מן המיאונים.

גמרא:

שנינו במשנה את דעת רבי אליעזר שמלמדים את אשתו הקטנה שתמאן בבעלה.

ופרכינן: **ומי שרי** ללמד את הקטנה שתמאן בבעלה?!

והתני בר קפרא: לעולם ידבק אדם בשלשה דברים, ויתרחק משלשה דברים:

ידבק בשלשה דברים: בחליצה, ובהבאת

שלום, ובהפרת נדרים, וכפי שיבואר להלן.

ויתרחק משלשה דברים: מן המיאון, ומן הפקדונות, ומן הערבוניות [שלא יהא ערב], וכפי שיבואר להלן!

ומשנינן: כאן שהוא מיאון דמצוה, לצורך קיום מצות יבום מן התורה — שאני!

גופא, תני בר קפרא: לעולם ידבק אדם בשלשה דברים:

בחליצה ולא ביבום — כאבא שאול.

דתניא, אבא שאול אומר: הכונס את יבמתו לשם נוי, או לשם אישות, או לשם דבר אחר, חוץ מאשר קיום מצות יבום — הרי זה כאילו הוא פוגע בערוה של אשת אח. וקרוי בעיני להיות הולד הנולד מהיבום, ממזר.

בהבאת שלום — דכתיב בספר תהלים [פרק לד] "בקש שלום, ורדפהו!"

קט-ב ואמר רבי אבהו: אתיא, בא הלימוד על כך בגזירה שוה — "רדיפה רדיפה", המלמדת על גודל תשלום השכר הצפוי למי שעוסק בהבאת שלום, שהוא כמו השכר למי שגומל חסד, שהקין קיימת לו לעולם הבא, והפירות בעולם הזה.

כתיב הכא בהבאת שלום [תהלים לד] "בקש שלום, ורדפהו".

וכתיב התם בגמילות חסד [משלי כא] "רודף צדקה וחסד — ימצא חיים, צדקה [בעולם הבא] וכבוד [בעולם הזה]".

בהפרת נדרים — כרבי נתן.

דתניא, רבי נתן אומר: הנודר נדר הרי הוא

חוטא — כאילו בנה בנה להקריב עליה קרבן, בשעת איסור הבמות.

והיינו, כשם שהבונה במה כונתו אמנם טובה, שרוצה להקריב עליה קרבן, אך מעשיו אינם רצויים, לפי שאסור להקריב קרבן מחוץ למקום המקדש, בזמן שיש איסור להקריב בבמה — כך הוא במי שנודר נדר, שמתכוון אמנם לטובה, אבל אין הנדר רצוי, לפי שהוא מביא לידי חטא, שלעתים הוא נכשל ואינו מקיימו, ועובר על "לא יחל דברו".

ולכן העוסק בהפרת נדרים, שלא יהיו קיימים — הרי הוא משובח.

והמקיימו לנדר, והיינו, שאינו דואג להפר אותו, אלא עומד על קיומו — כאילו הקריב עליה [על הבמה, בזמן איסור הבמות] קרבן.

ויתרחק משלשה דברים.

מן המיאון — דלמא גדלה, ואז, מיחרטא בה מן המיאון.

מן הפקדונות — בבר מתא, שלא יקבל פקדון מבן עירו, כיון שהוא רגיל להיות אצלו, דבייתיה, ביתו של מקבל הפקדון, כי בייתיה דמי, דומה הוא למפקיד כאילו הוא ביתו.

דהיינו, שיכול המפקיד ליטול בקלות את פקדונו מבית הנפקד מבלי שהנפקד ישים לב לכך. ולאחר מכן, יחזור המפקיד ויתבע ממנו את פקדונו, או את תשלום דמיו.

מן הערבוין — בערבי שלציון.

דאמר רבי יצחק, מאי, מהו ביאור הכתוב דכתיב בספר משלי [פרק יא] "רע ירוע, כי

ערב זר. ושונא תוקעים — יוכיח" ?!

"רע ירוע" — רעה אחר רעה תבא,

"כי ערב זר" — למקבלי גרים, לפי שמערכים גרים, שהם "זרים", בתוך עם ישראל, וכפי שיבואר.

ולערבי שלציון.

על שם מקום הנקרא "שלציון", שמנהג המקום הזה שגובים המלוים את החוב מהערב, ומניחים את הלזה לנפשו.

או שהוא לשון נוטריקון "שלוף דוץ", שהמלוה "שולף" את עצמו מלהתעסק בגביה עם הלזה, ו"תוקע" [שהוא לשון "דוץ"] את עצמו לגבות את חובו ישר מהערב.

ולשון הכתוב "ערב" מכוון גם עליהם.

ולתוקע עצמו לדבר הלכה, שאומר דייני שאלמד תורה, אך לא אקיימה, ואקבל שכר על לימודי. וכמו שנאמר בסופו של הפסוק "ושונא תוקעים יוכיח".

ומבארת הגמרא את שלשת הדברים:

מקבלי גרים — כרבי חלבו.

דאמר רבי חלבו: קשים גרים לישראל, כספחת בעור. וכדברי הכתוב בישעיה [פרק יד] "ונלוה הגר עליהם, ונספחו על בית יעקב".

וקשים הגרים לישראל, לפי שאינם בקיאים בדקדוקי המצוות, ואינם נוהגים כהלכה, ולמדים ישראל מהם לעשות כמותם.

ערבי שלציון — דעבדי "שלוף דוץ". כמבואר לעיל.

תוקע עצמו לדבר הלכה —

דתניא, רבי יוסי אומר: כל האומר על עצמו "אין לו תורה", דהיינו, איני עוסק בתורה — אין לו שכר על לימוד תורה!

והוינן בה: פשיטא שאין לו שכר על תורה שלא למד!

ומשנינן: אלא, כך יש לומר: כל האומר אין לו אלא תורה, שדי לו בלימוד תורה, מבלי לקיים מצוותיה — אין לו שכר אלא על לימוד תורה.

ופרכינן: הא נמי — פשיטא הוא, שהרי לא קיים מצוות אחרות מלבד תלמוד תורה! ?

ומסבירה הגמרא הסבר אחר:

אלא, כך השמיענו רבי יוסי, דאפילו שכר על לימוד תורה, אין לו.

ומבארת הגמרא: מאי טעמא הפסיד את שכרו על לימוד תורה שלמד?

אמר רב פפא, אמר קרא [דברים ה] "ולמדתם — ועשיתם".

כל שישנו בעשיה של מצות התורה — ישנו בשכר של למידה.

כל שאינו בעשיה — אינו בשכר של למידה.

וחזורת הגמרא ומעמידה את ההסבר הקודם:

ואיבעית אימא, לעולם בדאמרינו מעיקרא, שכל האומר "אין לו אלא תורה" — אין לו אלא שכר על תורה.

ומה שהקשינו שדבר פשוט הוא, יש לתרץ:

אמר רבי יונתן שאין לו לדיין לבטוח בעצמו אלא לירא מהכרעת הדין:

לעולם יראה דיין עצמו כאילו חרב מונחת לו בין יריכותיו, וגיהנם פתוחה לו מתחתיו.

שנאמר [שיר השירים ג] "חנה מטתו שלשלמה, ששים גבורים סביב לה, מגבורי ישראל — מפחד בלילות".

"מטתו שלשלמה" — הכונה היא לבית המקדש, ששם הוא מקומו של הקב"ה, שהוא מלך שהשלום שלו. וסמוך לבית המקדש נמצאת לשכת הגזית, ובה מושב הסנהדרין.

וה"גבורים" — הם הדיינים, שצריכים גבורה לדרון, מפחד של גיהנם, שדומה ללילה, כי שם לא ידונו נכון, וייענשו על טעותם.

רבן גמליאל אומר: אם מיאנה מיאנה, ואם לאו, תמתין עד שתגדיל, ותצא הלזו משום אחות אשה.

בעא מיניה רבי אלעזר מרב: מאי טעמא דרבן גמליאל שאמר, כשתגדיל אשתו, תצא אז היבמה אפילו בלי חליצה, כדין ערות אחות אשה?

האם משום דקסבר שקידושי קטנה "מיתלא תלו", שתלויים ועומדים הם, לפי שמעשה הקידושין של קטנה אינו יכול לחול מן התורה בהיותה קטנה, אבל, וכי גדלה הקטנה — גדלי קידושיה בחדה, יחד עמה! (1)

לא צריכא, דקא מגמר לאחרני, שהוא מלמד תורה לאנשים אחרים, והם אזלי ועבדי, הולכים ומקיימים את המצוות על פי לימודו.

מהו דתימא אית ליה אנרא לדידה, שיש לו שכר על קיום מצוות שעשו האחרים על פי מה שלמדם, אף על פי שהוא אינו מקיים מצוות אלא רק לומד תורה ומלמדה.

קא משמע לן שקיום המצוות על ידי אחרים שלימדם תורה אינו מזכה אותו בשכר המצוות, לפי שהוא עצמו אינו מקיים מצוות.

ומביאה הגמרא הסבר שלישי:

ואיבעית אימא, "תוקע עצמו לדבר הלכה" — מדובר בדיינא, דאתי דינא לקמיה, בדיין שבא דין לפניו, וגמר הלכה, ואין הוא יודע את ההלכה כדין שלפניו אלא הוא יודע מה היא ההלכה במקרה דומה, ומדמי מילתא למילתא, ומדמה את המקרה שבא לפניו להלכה במקרה האחר.

ואית ליה רבה, ויש לו רב במקומו, שיכול הוא לשאול את ההלכה ולדעת אותה על בוריה מבלי לדמות מילתא למילתא, ולא אזיל משאיל, ואין הוא הולך לשאול את הרב מה היא ההלכה, אלא "תוקע" את עצמו להשען ולסמוך על עצמו, לפסוק לבדו את ההלכה על ידי דימוי של מילתא למילתא.

כמו שמצינו דאמר רבי שמואל בר נחמני

— איגלאי מילתא למפרע שזיקת היבמה, אחותה, אינה כלום!

1. רש"י מבאר שכאשר היא נעשית גדולה תופסים בה הקידושין מעיקרא, ולכן, כשגדלה

והיינו, שלא חלו קידושיה מן התורה אלא כל זמן שהיא קטנה. אבל משהגדילה — חלו עתה קידושיה שקיבלה בהיותה קטנה, מאליהם, ואע"ג דלא בעל אותה בעלה לאחר

שגדלה, ולא עשה בה עתה כל מעשה קידושין, או מעשה אישות היכול להחשב כקידושין, בכל זאת היא מקודשת לו מן התורה.

את דברי הרשב"א:

"לפי ש[בשעה שהגדילה] יש כאן סברא ואומדנא, ששניהם רוצים בקידושי תורה עכשו, כיון שרצונם בזווגם, וכבר הגדילה, ועל דעת כן קדשה — ודאי עומדים הם גם עתה בשעת הקידושין.

וכיון שהגדילה, והיא תחתיו, יש כאן עדים על הקידושין של עכשו.

ותופסים עתה קידושיה — מכח הכסף שקיבלה בקטנותה. היות ותקנו חכמים שתזכה אז בכסף קידושיה, שקבלתם עבור [קידושי קטנה], גם עבור קידושיה של עכשו, בגדלותה, שעל ידי קנין דרבנן נחשב הדבר שקבלה את הכסף גם בשביל קידושיה בשעת גדלותה.

ויתכן, כי מה שלא נפסק דין זה להלכה, הוא משום שלהלכה אין כח בידי חכמים לאחזו שני דברים, גם להקנות לה את הכסף על אף שהיא עתה קטנה, ואינה מתקדשת בו עתה מן התורה אלא רק מדרבנן, וגם לומר שכסף זה יהיה כסף קידושיה מן התורה כשתגדיל".

ובדברי החזון איש אפשר לתרץ את קושיית האחרונים, שלכאורה הרשב"א סותר עצמו בדבריו לעיל [מד א], שהוא הקשה שם על דברי רש"י הסובר שאם קטן "מסר" לקטנה קידושין בערב היום שבו הם עומדים להיות גדולים, ואמר שיחולו הקידושין למחרת, חלים הקידושין. והרי אין אדם קונה דבר שלא בא לעולם, ובזמן קטנותם הם אינם יכולים לקנות ולהקנות!?

עיין במשנה למלך פרק ד' מהלכות אישות הלכה ז, ובמגיה שם, ובחידושי רבי שמואל את שמב. ולדברי החזון איש אין מקום לקושייתם.

ודנו רבותינו הראשונים והאחרונים בעצם חידוש הגמרא, שחלים בה קידושין על אף שלא בעל אותה משהגדילה. ובחידושו של רש"י, שחלות הקידושין היא למפרע, על זמן קטנותה! ונאמרו בביאור הדברים בראשונים ובאחרונים כמה מהלכים, אשר יסודות דיני קנין ודיני אישות תלויים בהם, ורק חלק קטן מהדברים יבואר כאן.

השאלות היסודיות הן:

א. כיצד יכול מעשה קידושין של קטנה לחול בגדלותה מן התורה, כאשר קטנה אינה יכולה לקדש עצמה מן התורה בקטנותה.

ב. כסף הקידושין שניתן לה הרי היה עבור קידושין דרבנן, שחלו בה בהיותה קטנה, וכיצד יכול כסף זה לשמש כסף קידושין לקידושי תורה שיחולו בו רק משתגדיל [ולרש"י, הסובר שיחולו בה הקידושין למפרע, גם קשה, כי הרי עד שגדלה הועיל הכסף הזה לקידושי דרבנן, ואיך יתכן שמשעה שתגדיל יועיל הכסף הזה לעשותה למפרע מקודשת מן התורה].

ג. אם נאמר שחלים הקידושין מן התורה כשהגדילה, האיך יש עדים על החלות הזאת של קידושין מן התורה, בשעה שהגדילה, והרי אינו חוזר ומקדשה אז בקידושי תורה בפני עדים?

הרשב"א חולק על רש"י, וסובר שהיא מקודשת מן התורה משעה שגדלה, ולא למפרע. לפי שכל המקדש קטנה, הרי זה כאילו אמר לה כשמקדשה בקטנותה "התקדשי לי — לאחר שתגדילי", וכסף קידושיה שקיבלה ממנו יוצר שעבוד, שקיים בשעה שגדלה, ואז חלים קידושיה מן התורה.

והחזון איש [אבה"ע סא אות ה] כתב להסביר

אין. אז תצא אחותה משום אחות אשה בלי חליצה.

אבל **אי לא בעל** את אשתו משהגדילה — **לא** תצא אחותה משום אחות אשה בלי חליצה, שהרי עדיין היא זקוקה לו מן התורה.

אמר ליה רב: חיינו **טעמא דרבין גמליאל**, **משום דקסבר רב שהמקדש אחות יבמה** — **נפטרה יבמה, וחלכה לה.**

ולכן, רק **אי בעל** את אשתו משהגדילה, **אין**, אז תצא אחותה בלי חליצה. אבל **אי לא בעל** — **לא** תצא אחותה, אלא בחליצה.

אמר רב ששת: **אמינא**, סברתי, **כי ניים ושכיב רב**, בשעה ששכב רב כשהוא מנומנם, **אמר להא שמעתא**, ענה כך רב לרבי אלעזר, על שאלתו.

דהרי תניא: **המקדש את הקטנה** — קידושיה **תלויין**.

ומוכיח רב ששת: **מאי**, מה היא משמעות דברי הברייתא ש"קידושיה תלויין", **לאו**, הלא כך היא משמעותם, שהם תלויים ועומדים עד שתגדיל, **כי**, כאשר גדלה, כשתגדל הקטנה — **גדלי קידושיה בהרה**, יחד עמה, והרי היא נהיית אשתו מן התורה, **אף על גב דלא בעל אותה**, אלא חלים עתה מן התורה קידושיה שעשה בה בשעת קטנותה.

אמר ליה רבין בריה דרב נחמן לרב ששת: **לא** לכך התכוונה הברייתא באומרה ש"קידושיה תלויים", אלא להיפך, שלדעת הברייתא, אין נעשים קידושיה מן התורה כשהיא גודלת, אלא הם תלויים בכך שיבעול

ולכן תצא אחותה בלי חליצה. כי מתברר עתה, משגדלה, למפרע, שלא היתה כל זיקה בין אחותה ליבם, היות והועילו קידושיו באחותה [שעשה בה עוד לפני נפילתה של האחות ליבום, אם כי חלותם היא רק בזמן שהגדילה].

וכמו בכל נפילה ליבום של ערות אחות אשה מן התורה, שלא נוצרת כלל זיקה בין היבמה ליבם, ולכן אין היא צריכה חליצה כדי להיות מותרת לשוק!

או דלמא, אכן חלה הזיקה בין היבמה ליבם, כי לא הועילו קידושיו באחותה בהיותה קטנה מן התורה כלל. ואם לא יבוא עליה משהגדילה, ולא יקנה אותה לאחר שהגדילה, לא יחולו הקידושין שעשה בה בקטנותה, ולא תצא אחותה היבמה משום אחות אשה.

ומה ששינינו בדעת רבן גמליאל, שלאחר שהגדילה תצא אחותה היבמה ללא חליצה — הוא מפני שבא עליה וקנאה, לאחר שהגדילה.

וקידושיה עתה יש בכוחם להפקיע את הזיקה של אחותה שהיתה בה עד עתה מן התורה, **משום דקסבר רבן גמליאל שיבם המקדש אחות יבמה שנפלה לפניו ליבום** — **נפטרה בכך היבמה וחלכה לה.**

וחולק רבן גמליאל על רבי יהודה בן בתירא, הסובר לעיל [בדף מא א] שהמקדש אחות יבמה, אין קידושיו מפקיעים את הזיקה [לפחות מדרבנן], ורק נישואין מפקיעים אותה.

ולפי הצד הזה, רק **אי בעל** את אשתו לאחר שהגדילה, שקנאה בכך לאשה מן התורה,

אותה, ובביאתו הוא יקדשנה וישאנה לו לאשה, מן התורה.

וכך אמרה הבריתא: **הא מילתא דקטנה**, אותם קידושין שתיקנו חכמים לקטנה, שיוכלו אמה או אחיה לקדשה ולהשיאה — אין הקטנה סומכת עליהם, אלא היא חושבת למאן בו.

כי הרי עתיד נישואיה עמו כשתגדל אינו בטוח, כי כל זמן שהיא קטנה קידושיה הם "**מיתלא תליא וקיימא**" — תלויים ועומדים הם בספק מה יעשה בה בעלה כשתגדל.

כי רק **אי בעל** אותה בעלה כשתגדל, **אין**, אז היא תהיה לאשתו מן התורה.

אך **אי לא בעל** אותה בעלה לאחר שתגדל, **לא** תהיה אשתו מן התורה.

ודבר זה, שכל עתיד נישואיה עמו הוא בספק מה יעשה עמה בעלה כשתגדל, גורם לה שלא תסמוך דעתה על קידושין אלו עתה, אלא חושבת כל הזמן למאן בקידושיו.

משום **דאמרה: הוא**, מצבו של בעלי, **עדיף מינאי**, מהמצב שלי.

כי כשאגדל אהיה תלויה ברצונו, שאם יבעל אותי אהיה אשתו מן התורה, ואם לא יבעלני יכול הוא להוציאני בגט בעל כרחי. אך אני לא אוכל אז למאן, כי לא מועיל המיאון אלא בקטנות.

ואנא, ואני, מצבי עתה, כאשר אני קטנה — **עדיפנא מיניה**, עדיפה אני עתה ממנו, כי ביכולתי למאן ולצאת בלא גט.

ומקשה הגמרא: וכי **סבר רב** שרק **אי בעל** בעלה כשתגדל, **אין**, אז היא נהיית לאשתו

מן התורה, אבל **אי לא בעל** אותה בעלה כשתגדל, **לא** תהיה אשתו מן התורה!?

והא איתמר: **קטנה שלא מיאנה** בבעלה בעת היותה קטנה, והגדילה, **ועמדה ונשאת** לאדם אחר, בלי שקיבלה גט מבעלה —

רב אמר אינה צריכה גט משני, שאין נישואיה אליו כלום, לפי שהיא אשתו של הראשון.

ושמואל **אמר צריכה גט משני**, כיון שנישואיה לראשון אינם אלא מדרבנן.

ומוכח שלפי רב היא נחשבת נשואה לראשון מן התורה, משתגדל.

ומניחה הגמרא: **מאי לאו**, האם לא מדובר, ק"א — בכגון **דלא בעל** אותה בעלה כשגדלה, ובכל זאת היא מקודשת לו מן התורה לפי רב, היות וחלו עתה הקידושין שנעשו בה בקטנותה!

ודוחה הגמרא: **לא** מדובר בשלא בעל. אלא בכגון **דבעל** אותה משהגדילה, וסתם ביאתה בה כשהגדילה היא לשם קידושין מן התורה, שהרי יודע הוא שקידושי קטנה אינם כלום.

ותמהה הגמרא: **אי** מדובר **דבעל** אותה בעלה, והרי היא קנויה לו מן התורה, אם כן, **מאי טעמא דשמואל**, שהצריכה גט מהשני, והרי אין תפיסת קידושין באשת איש?

ומשנינן: **קסבר** שמואל **שכל הבעל** — **על דעת קדושין הראשונים הוא בעל**. שאינו מכונן בשעה שבא עליה בגדלותה, לקנותה עתה מן התורה, אלא הוא ממשיך את האישות הקודמת, שאינה אלא מדרבנן, ולכן היא צריכה גט מהשני.

ונמצא שמחלוקתם של רב ושמואל, היא בשאלה אם אדם בועל על דעת קדושין הראשונים, שאינו חושב שמא הוא צריך לחדש דבר מה בבעילתו, או שאינו בועל על דעת הקידושין הראשונים, אלא מחשב מהי מהות הבעילה שהוא עושה עתה, אם יש לו לחדש בה דבר מה.

ומקשה הגמרא על הסבר זה:

והא כבר פליגי בה רב ושמואל חדא זימנא בשאלה אם אדם בועל על דעת קידושין הראשונים. ואם כן, לא יתכן שזהו הסבר מחלוקתם כאן.

דאיתמר: קדשה לאשה על תנאי, שלא יהיה בה מומים או שלא יהיו עליה נדרים —

ואחר כך **כנסה לחופה סתם**, בלי שיזכיר את תנאו —

ואחר כך נמצאו בה מומים, או שהיו עליה נדרים —

רב אמר: צריכה הימנו גט.

ושמואל אמר: אינה צריכה הימנו גט.

וביאור מחלוקתם, הוא:

רב אמר צריכה הימנו גט, כיון דנסבה, שנשאה ובא עליה — **אחולי אחליה**, מחל לה בשעת ביאה, **לתנאיה** שהתנה עמה בשעת קידושה.

כיון שיודע הוא בשעת ביאה, שהתנאי שעשה בקידושיו יכול לבטל את הקידושין, אם אכן יהיו בה מומים, או ימצאו עליה נדרים, ויתכן שעתה הוא בא על אשה שאינה מקודשת לו — הרי הוא מחשב בשעת

ביאה למחול על תנאו, ולקנות אותה לאשה בביאה זו, ולכן היא צריכה ממנו גט.

ושמואל אמר אינה צריכה הימנו גט. זאת, על אף שהוא יודע בשעת ביאה שהיה תנאי בקידושיו שמכוחו יכולים להתבטל הקידושין, היות **וכל הבועל — על דעת קדושין הראשונים הוא בועל!** שאינו מחשב בשעת ביאה מה הוא צריך לעשות עתה שתהיה ביאתו כהלכה, אלא מתנהג הוא כבעל באשה על סמך הקידושין שעשה בעבר.

ומשנינן: **צריכא** להשמיע את מחלוקתם של רב ושמואל בשני המקרים!

[לפי גירסת רש"י]

דאי איתמר מחלוקתם רק בהא, בקטנה שלא מיאנה, והגדילה, ונישאת לאחר —

הייתי אומר, שרק **בהא קאמר רב**, שכיון שגדלה, הוא מעלה זאת בדעתו שאין היא אשתו מן התורה כלל, ולכן הוא מכוין בביאתו לקנותה, **משום דליכא תנאה** שיבטל את הקידושין, אלא הם אינם קיימים בודאות מן התורה.

אבל בההיא, במקדש על תנאי, **דאיכא תנאה** בקידושיו, ורק משום כך הם יכולים להבטל, אך אם לא יהיו בה מומים, או לא ימצאו עליה נדרים, הם לא יתבטלו —

אימא מודה ליה רב לשמואל, שאינו מחשב בביאתו עתה שמא אינה מקודשת לו, ואינו מכוין למחול לה על התנאי ולקדשה בביאה זו, אלא הוא בועל על דעת הקידושין הראשונים, תוך שהוא סומך בדעתו שהתנאי מתקיים, ואין בה מומים או אין עליה נדרים.

הדר, לאחר שנבעלה בגדלותה, מותבי מושיבים אותה **אבי כורסיא**, באפריון.

רב אשי אמר טעם אחר, להסביר מדוע לא הצריכה גט מהשני, שחטפה וקידשה לעצמו —

הוא, החוטף שקידשה לעצמו, עשה שלא כהוגן בחטיפתו ובקידושה מתחת בעלה [מדרבנן], לפיכך עשו בו חכמים שלא כהוגן, ואפקעינהו רבנן לקידושי מינה.

אמר ליה רבינא לרב אשי: תינח דקדיש בכספא, יכולים חכמים להפקיע את ממונו, ולומר שאין הם מעות קידושין אלא מעות מתנה. אלא אם —

קדיש בביאה, שאין לחכמים את מה להפקיע בכח הפקר בית דין שלהם — מאי?

ומשנינן: שויה רבנן לבעילתו שתהא בעילת זנות.

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אליעזר שבמשנתנו, שאמר, מלמדים את הקטנה למאן בבעלה, כדי שיוכל לייבם את אחותה הנופלת לפניו ליבום, מן התורה.

וכן אמר רבי אלעזר: הלכה כרבי אליעזר.

מתניתין:

מי שמת בלי בנים והניח אחריו שתי נשים, אחת מהן מתייבמת או חולצת, והשניה מותרת לשוק אחרי ביאתה או חליצתה של הראשונה.

ואי איתמר מחלוקתם של רב ושמואל בההיא, במקדש על תנאי וכונס סתם, הייתי אומר שרק בההיא קאמר שמואל שהוא בועל על דעת הקידושין הראשונים, משום שהוא סומך בדעתו שהתנאי מתקיים.

אבל בהא, בקטנה שהגדילה, אימא מודה ליה לרב שהוא בועל כדי לקנותה עתה.

לכן צריכא להשמיע את מחלוקתם בשני המקרים.

ומקשה הגמרא: ומי, האם אמר רב כי רק אם בעל, אין, הרי היא מקודשת לו בבעילתו, ואי לא בעל, היא לא מקודשת לו, ואין אנו אומרים בשעה שגדלה, חלו קידושה שעשה בה בקטנותה למפרע?

וחא ההיא עובדא דהוה במקום הנקרא נרש, ואיקדישה כשהיא קטנה, וגדלה, ואז אותביה הושיבוה אבי כורסיא, באפריון, כדרך שמושיבים כלה בחופתה.

ואתא איניש אחרינא, וחטפה לכלה מיניה, מבעלה, וקידשה לו לאשה.

ורב ברונא ורב חננאל, תלמידי דרב, הוו התם, היו שם, ולא הצריכוה גיטא מבתרא, מהאיש השני, שחטפה וקידשה!

והניחה הגמרא, שהושיבוה באפריון כשגדלה, כמו בחופה רגילה, שעדיין לא נבעלה, ובכל זאת לא הצריכה גט משני, ומוכח שחלו קידושה בקטנות משגדלה, גם בלי בעילה, מן התורה!

אמר רב פפא: בנרש מינסב נסיבי, היו מקדשים אותה בבעילה, שבא עליה אחר שגדלה, ונושאים אותה בכך לאשה, ורק

דין זה נוהג גם במקום שהיבום והחליצה הם מדרבנן, כגון בנשואי קטנה או חרשת.

במה דברים אמורים, בשתי נשים שהיו נשואיהן לבעלן בשוה.

אך אם היו נשואיהן שונים, כגון נשואי קטנה ונישואי חרשת –

לפי נישואי קטנה הגדרתם הם "נישואי ספק", שהרי כל נישואיה תלויים ועומדים אם תמאן בהם אם לאו, ולכן הם בגדר ספק, אם הם קנין גמור, או אינם קנין כלל.

ואילו נישואי חרשת מוגדרים כנשואין "במקצת", שאינם גמורים, וכלשון הגמרא "קנויה, ומשוירת"⁽¹⁾ –

ולכן אין ביאתה של הקטנה פוטרת את צרתה החרשת, כי יתכן והקטנה אינה קנויה כלל, ואין ביאתה ביאת יבום, ולא נפטרה בכך צרתה החרשת.

וכמו כן אין ביאתה של החרשת פוטרת את צרתה הקטנה, לפי שהחרשת קנויה רק במקצת, והקטנה יתכן והיא קנויה קנין גמור, ואין ביאה במי שיש בה מקצת קנין פוטרת את מי שיש בה קנין גמור.

א. מי שהיה נשוי בנשואין דרבנן לשתי יתומות קטנות, שאינן אחיות, ומת –

ונפלו לפני אחיו ליבום, מדרבנן.

כיון שנישואיהן ויבומיהן שוים, לכן –

ביאתה או חליצתה של אחת מהם – פוטרת צרתה.

"ביאתה" של קטנה שנישאת – יכולה לפטור את צרתה גם בקטנותה, והיא כמו יבום מן התורה, הפוטר את הצרה.

ואילו "חליצתה" של קטנה שנישאת – יכולה לפטור את צרתה רק לאחר שגדלה הקטנה, לפי שאין קטנה חולצת.

וכן הוא הדין במי שהיה נשוי שתי חרשות, שקידושיהן ויבומיהן שוים, מדרבנן, שביאתה של אחת מהן פוטרת צרתה [וענין החליצה בחרשת יתבאר בגמרא].

ב. אבל מי שהיה נשוי קטנה וחרשת –

אין ביאת אחת מהן פוטרת צרתה.

כיון שאין אנו יודעים במי ניחא לו יותר, ומי נחשבת יותר לאשתו.⁽²⁾

1. בפסקי ריא"ז כתב שהיא נחשבת כחציה קנויה וחציה אינה קנויה.

ודנו האחרונים במהות השויר, האם יכולים לתפוס בה קידושין של אחר, עיין בשו"ע אבן העזר סימן קצא, בפרישה אות ג, ובבית שמואל סימן מד ס"ק א.

והאבני נזר אבן העזר סימן רלו אות ז תלה זאת במחלוקת רש"י והריטב"א לקמן בעמוד ב אם השויר הוא באשה או השויר בקנין.

2. כך מבאר רש"י לפי המהלך הראשון בגמרא בעמוד הבא. אך לאחר מכן מביאה הגמרא את הסברו של רב חסדא בשיטת רב, ולפי הסבר זה אין ביאת אחת מהן פוטרת צרתה הוא מהטעם שהתבאר בהקדמתנו למשנה.

ולפי טעמו של רש"י עתה, ביאור הדברים הוא, שבקידושי דרבנן יש לנו לדון באיזה אשה ניחא לו יותר, לפי שיש אשה שקידושיה מעולים [מדרבנן!] מקידושי חברתה, וממילא גם זיקתה

ג. ואם היה נשוי **פקחת** [גדולה] **וחרשת** —

ביאת הפקחת שהיא מן התורה, **פוטר** **החרשת**.

ואין ביאת החרשת, שהיא בת יבום מדרבנן, **פוטר** **את הפקחת**, שזקוקה ליבום או חליצה מן התורה.

ד. וכמו כן, אם היה נשוי **גדולה וקטנה** —

ביאת הגדולה שהיא מן התורה **פוטר** **את הקטנה**.

ואין ביאת הקטנה שהיא מדרבנן **פוטר** **הגדולה**, שצריכה יבום או חליצה מן התורה.

גמרא:

שנינו במשנה: וכן מי שהיה נשוי שתי חרשות, דינן הוא כמי שהיה נשוי שתי קטנות, והיינו, שביאתה או חליצתה של אחת מהן, פוטר צרתה.

והוינן בה: וכי **חרשת** — **בת חליצה היא**?

והתנן [לעיל קד ב]: **חרש שנחליץ, וחרשת שחלצה, והחולצת מן הקטן** — **חליצתה פסולה!**

ומשנינן: **אמר רב גידל אמר רב**: מה שאמרה המשנה שדין הנשוי שתי חרשות הוא כדין הנשוי שתי קטנות, מדובר רק **אביאה**, על כך שביאת אחת מהן פוטר צרתה, ולא על חליצה.

כי רק במי שהיה נשוי שתי קטנות תיתכן

חליצה, שחולצת הקטנה שנישאת, לכשתגדל. ולא בחרשת, שלעולם לא תיתכן בה חליצה.

רבה אמר: **אפילו תימא**, אפשר אפילו לומר, כי "וכן שתי חרשות" אמור גם **אחליצה**.

ולא יקשה לך מהמשנה האומרת שאין חליצה בחרשת. היות ויש לחלק —

כאן, במשנתנו, האומרת שתיתכן חליצה בחרשת, מדובר בה **בחרשת מעיקרא**, שמעולם לא היתה פיקחת.

כאן, במשנה לעיל, האומרת שאין חליצה בחרשת, מדובר בה במי שהיתה **פקחת**, ואחר כך **נתחרשה**.

וטעם החילוק ביניהן:

חרשת מעיקרא, שבה מדברת משנתנו, **כי חיבי דעל**, כמו שתיקנו לה חכמים שתיכנס לבעלה על ידי רמיזה —

חכי נפק, כך יוצאת היא מהיבם בחליצה ברמיזה בלבד, מדרבנן.

אבל מי שהיתה **פקחת** בשעת נישואיה לבעלה, ואחר כך **נתחרשה**, והרי היא נופלת לפני היבם מן התורה — היא לא יכולה לחלוץ ברמיזה בלבד, היות **דמעכבא בה קרייה**.

שהקריאה "מאן יבמה", שצריכה היבמה לומר בעת חליצתה, היא לעיכובא מן התורה. והרי חרשת [שגם אינה מדברת], אינה יכולה לקרוא, ולכן לא תיתכן בה חליצה מן התורה.

ליבם מעולה מזיקת חברתה, ואם יבוא או יחלוץ לזאת שקידושה פחותים במעלה, לא תפקע זיקת זו שנישואיה מעולים יותר!

איתיביה אבבי לרבה: וכי חרשת מעיקרא
— בת חליצה היא מדרבנן?!

והתנן לקמן [ק"ב ב]: **שני אחין** — אחד פקח
ואחד חרש, שהיו נשואין לשתי נכריות —
אחת פקחת, לפקח, ואחת חרשת, לחרש.

מת חרש בעל חרשת, ונפלה לפני אחיו
הפקח, ליבום מדרבנן —

מה יעשה היבם שהוא פקח בעל פקחת?

הרי לחלוץ לה אינו יכול, לפי שהחלוצה
צריכה קריאה, והיא אינה יכולה לקרות.

אלא הרי הוא **כונס** את יבמתו החרשת,
מדרבנן.

ואם רצה אחר כך להוציא אותה בגט על ידי
רמיה — **יוציא**, בלי צורך לחלוץ לה.

ואם **מת פקח בעל פקחת**, ונופלת לפני האח
החרש ליבום, מן התורה! —

מה יעשה חרש בעל חרשת?

הרי לחלוץ לה אינו יכול, לפי שהוא אינו
יכול לקרות, והקריאה מעכבת את החליצה.

אלא, הרי הוא **כונס** אותה, ואינו מוציא
אותה מתחתיו לעולם!

לפי שאין החרש יכול לתת לה גט ולהפקיע
בכך את קידושי אחיו הפיקח, שמכוחו היא
נפלה לפניו ליבום.

ומוכיח אבבי נגד רבה:

מאי לאו, האם לא מדברת המשנה הזאת
במי שהיא חרשת מעיקרא, שנופלת לפני
פיקח.

ובכל זאת, קתני בה רק שהפיקח כונס
אותה.

ומשמע שרק לכנוס אותה, אין — לכנוס
הוא יכול.

אבל להיות חולץ לה — הוא לא יכול, היות ק"ב
שהיא אינה בת קריאה.

ומוכח, שגם בחרשת מעיקרא, לא תיקנו
חכמים שיחלוץ לה ברמיה, אלא רק יכול
לכונסה, ואחר כך להוציאה בגט.

ומתרץ רבה: **לא!** אין המשנה הזאת מדברת
בחרשת מעיקרא, כי היא כן יכולה לצאת
בחליצה ברמיה, כמו שנכנסה לבעלה
ברמיה.

אלא, המשנה הזאת מדברת — בפקחת
ואחר כך נתחרשה!

שהיא אינה חולצת מן התורה בלי קריאה,
היות ונשואיה לבעלה היו קידושין גמורים
בהיותה פיקחת, ולא ברמיה.

תא שמע ראיא אחרת כנגד רבה, מהמשכה
של אותה המשנה [לקמן ק"ב ב]:

דתנן: **שני אחין פקחין** שהיו נשואין שתי
נשים נכריות, שאינן אחיות — אשה אחת
פקחת, ואשה אחת חרשת.

ומת פקח, בעל חרשת, ונפלה החרשת לפני
האח השני ליבום.

מה יעשה האח השני, שהוא פקח בעל פקחת,
עם יבמתו החרשת, שהרי אינו יכול לחלוץ
לה, כיון שאינה בת קריאה? —

כונס את החרשת. ואז, אם הוא רוצה

להוציא אותה בגט — יוציא בגט בלבד,
בלי שיצטרך לחלוץ לה.

ואם **מת** האח הפקח **בעל הפקחתו**, ונפלה
הפקחת לפני האח הנשוי חרשת **מה יעשה**
פקח בעל חרשת?

או חולץ או מייבם לפיקחת.

ומדייק אביי: **מאי לאו**, האם לא נאמר, כי
מדהוא, כמו שהיבם הוא **פקח מעיקרא**
דהיינו, שלענין היבם אין כל חילוק מה היה
מצבו בעבר, אלא העיקר הוא מצבו בהווה,
בשעת הנפילה ליבום לפניו —

כך **היא**, החרשת היבמה האמורה במשנה,
נמי, גם היא, מדובר בה אפילו אם היא
חרשת מעיקרא.

ובכל זאת **קתני**: אם מת האח הנשוי חרשת,
ונפלה ליבום לפני אחיו הרי הוא **כונס**
אותה. ואז, אם הוא רוצה להוציאה, מוציאה
בגט.

ומשמע, כונס, ואחר כך מוציא בגט — **אין**,
כך יכול הוא לעשות.

אבל שיהא **חולץ** לה, ולהוציאה כך, מבלי
לכנוס תחילה — הוא **לא יכול**!

ומוכח, שאפילו בחרשת מעיקרא — לא
מועילה חליצה ברמיזה, ותיקשי לרבה.

וגם על קושיה זו, מתרץ רבה כמו על
הקושיה הקודמת:

מידו איריא? האם יש הכרח מכך שהפיקח
האמור במשנה הוא פיקח מעיקרא, שגם
החרשת האמורה במשנה, גם היא חרשת
מעיקרא?

והרי אפשר לחלק, ולומר, כי **הא**, הפיקח,
כדאיתא, מדובר בו, בפיקח מעיקרא, ואילו
הא, החרשת, **כדאיתא**, מדובר בה דוקא
שלא היתה חרשת מעיקרא.

אבל לחרשת מעיקרא הוא יכול לחלוץ
ברמיזה, כדברי רבה, כי כמו שנכנסה לאחיו
ברמיזה — כך הוא יכול לחלוץ לה ברמיזה.

אך עתה מוכיח אביי מהלכה שלישית,
הסמוכה לשתי ההלכות הקודמות במשנה
ההיא, שאכן מדברת המשנה ההיא בחרש
ובחרשת מעיקרא, ולא בפקחת שהתחרשה.

ובכך תחזורנה שתי הקושיות הקודמות על
רבה מהמשנה ההיא, שמוכח משתי ההלכות
שבמשנה ההיא, כי גם חרשת מעיקרא אינה
יכולה לצאת בחליצה ברמיזה.

איתיביה אביי לרבה, דהיינו, מביא אביי
עתה הוכחה מהלכה שלישית במשנה ההיא,
שהמשנה הזאת עוסקת בחרשת מעיקרא.

כי מסתבר שכל שלשת ההלכות הסמוכות זו
לזו במשנה ההיא, העוסקות בחרש וחרשת,
מדברות באותו סוג של חרש וחרשת —
ואם כן, מסתבר לומר שגם שתי ההלכות
הקודמות שהביאה הגמרא, מדברות גם הן
בחרשת מעיקרא.

וחוזרת שתי הקושיות [משתי ההלכות
הקודמות!] כנגד רבה:

דתנן: **שני אחין — אחד פקח ואחד חרש**,
שהיו **נשואין שני אחיות — אחת פקחת**,
ואחת חרשת.

מת חרש בעל חרשת, ונפלה החרשת ליבום
לפני הפקח הנשוי פקחת.

מה יעשה פקח בעל פקחת? —

ומוכיח אביו שהמשנה מדברת בחרש מעיקרא —

שהיות, וכי תימא, אם תאמר כי הכא נמי, הלכה זו גם היא מדברת בפקח ואחר כך נתחרש, ובדומה לו בחרשת מדובר בפקחת שאחר כך התחרשה.

תיקשי, מי מצי מפיך? הכיצד יכול פקח שהתחרש להוציא את אשתו בגט, ומשמע מלשון המשנה שתהיה מותרת להנשא לאחרים מחמת גט זה.

והרי קידשה כשהוא פיקח, וגט שנותן משנעשה חרש אינו יכול להוציא מקדושי שקידשה בהיותו פיקח!

והראיה, דהתנן: מי שקידש את אשתו כשהיא פיקחת, ונתחרשה תחתיו — יוציא אותה בגט, אם ירצה.

אבל, אם קידשה כשהיא פיקחת, ונשתתית תחתיו — לא יוציא, היות ותיקנו חכמים שישאירנה תחתיו, כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר עקב היותה שוטה.

ואם קידש אשה בהיותו פיקח, ואחר כך נתחרש הוא, או נשתתה — לא יוציא עולמית!

היות ואין גירושיה כשהוא חרש ושוטה, שאז הוא חסר דעה, יכולים להפקיע את קידושיה הגמורים, שעשה בה בהיותו פיקח.

אלא לאו, דהיינו, אם כן, הרי בהכרח, כי זה ששנינו מת הפקח, ונפלה אחותה לפני החרש ליבום, מוציא החרש את אשתו

אינו עושה דבר, אלא תצא החרשת בלי חליצה, משום אחות אשה. כדין ערוה הנופלת ליבום, שאינה זקוקה לחליצה כדי להינשא לשוק.

אבל, אם מת פקח בעל פקחת, ונפלה הפקחת לפני החרש, שאינו בר חליצה מפני שאינו יכול לקרוא — מה יעשה חרש בעל חרשת?

מוציא החרש את אשתו החרשת בגט, לפי שאחותה הפקחת הנופלת לפניו ליבום מן התורה אוסרת עליו את אשתו כדין אחות זקוקה [למאן דאמר "יש זיקה"].

כי אין כח בידי נישואי אשתו החרשת, שהם רק נישואין מדרבנן, לדחות את זיקת אחותה הפקחת, הנופלת אליו מן התורה מנישואי אחיו הפקח, שהם מן התורה.⁽¹⁾

ולכן, אשתו החרשת, אסורה עליו עתה מדין "אחות זקוקתו".

ואילו אשת אחיו, הפקחת, הנופלת לפניו ליבום, אסורה עליו לעולם!

כי אינו יכול לחלוץ לה — לפי שהוא חרש, ואינו בר קריאה.

ואינו יכול לכונסה ולהוציאה לאחר מכן בגט, כיון שהרי יש לו באשתו החרשת מקצת קידושין, ומכח זה אחותה אסורה עליו משום אחות אשתו. ואף לאחר שיגרש את אשתו, היא ממשיכה להיות אסורה עליו כמו אחות גרושת אשתו.

1. רש"י נקט שנישואי החרש בחרשת הם "ספק נישואין", ולכן אין בכוחם לדחות את זיקת

[אחותה, מדין אחות זקוקתו] בגט —
בחרש מעיקרא, כי פיקח שהתחרש אינו
מוציא, כאמור.

ומדחוא, החרש האמור המשנה, חרש
מעיקרא —

היא, החרשת האמורה במשנה, נמי — גם
היא חרשת מעיקרא.

ומכך דהחרשות האמורות בהלכה של
"אחיות חרשות", הן חרשות מעיקרא —

הרי גם החרשות המוזכרות בשתי ההלכות
הסמוכות, העוסקות באחיות נכריות, נמי,
גם הן חרשות מעיקרא.

ותנן גבי אחיות נכריות, שאם נפלה לפניו
חרשת, שהיא כאמור, חרשת מעיקרא, הרי
הוא כונס אותה, ורק אחר כך יכול להוציאה
בגט.

ומוכח כי כונס, אין, רק אז יכול להוציאה
בגט, אבל חולץ מיד, לא! ותיובתא לרבה
הסובר שחרשת מעיקרא יוצאת מהיבם
בחליצה ברמיזה כמו שנכנסה לאחיו
ברמיזה.

אישתיק רבה ולא ענה לאביי על קושייתו
זאת.

כי אתא, כאשר בא אביי לקמיה דרב יוסף,
וסיפר לו את קושייתו על דברי רבה, אמר
ליה רב יוסף לאביי:

מאי טעמא תותביה מהא? מדוע הקשית
עליו מדברי המשנה הללו, דיכול לשנוי,

שיכול היה רבה לתרץ לך, שאין זו קושיה
מוכחת, לפי שאפשר לחלק ולתרץ, שלא כל
ההלכות נשנו באותו סוג של חרשת, אלא:

בשתי נשים אחיות — אכן מדברת בהן
המשנה בחרשות מעיקרא.

אך בשתי נשים נכריות, שמשם הקשית על
רבה — מדברת בהן המשנה בפקחות ואחר
כך נתחרשו, ולכן אינן חולצות ברמיזה.

אבל חרשת מעיקרא, כשם שקידשה אחיו
ברמיזה, יוצאת אף מן היבם בחליצה
ברמיזה, וכדברי רבה.

אלא, איבעי לך לאותביה מהא, היה לך
להקשות מהלכה אחרת במשנה ההיא:

דתנן: שני אחין חרשין שהיו נשואין שתי
אחיות פקחות, או שתי אחיות חרשות, או
שתי אחיות — אחת פקחת ואחת חרשת.

ונשואיהן של שני האחים שוים, כיון שהם
חרשים, הרי הם נושאים את נותיהן ברמיזה,
בין שהיתה האשה פקחת ובין שהיתה
חרשת.

ובן שתי אחיות חרשות שהיו נשואות לשני
אחין פקחין, או לשני אחין חרשין, או לשני
אחין אחד פקח ואחד חרש.

וגם כאן נשואיהן של שתי האחיות שוים,
ששתיהן נישאות ברמיזה, בין היה הבעל
פיקח ובין היה חרש.

ומת אחד האחים —

להלן שנישואי חרש תיקנום חכמים כ"ספק
קידושין".

הפקחת, הנופלת אליו מנישואין גמורים.
והדברים צריכים ביאור. ויתכן שתפס את הצד

הרי אלו, נשותיהם הנופלות לפני האח השני — פטורות מן החליצה ומן הייבום, כדין אחות אשה.

ואם היו שתי הנשים נכריות זו לזו, שלא היו אחיות — לא יחלצו להם היבמים, שאם הוא חרש, הוא לא בר חליצה, ואם היא חרשת, היא לאו ברת חליצה.

אלא יכנסו אותן היבמים, שהרי אינן יוצאות משום אחות אשה.

ואם רצו אחר כך להוציא אותן — יוציא אותן בגט!

ומדייק רב יוסף: חיבי דמי? באיזה סוג של חרש וחרשת מדברת המשנה?

אילימא בפקחים ולכסוף נתחרשו — מי מצי מפקי? הכיצד יכולים החרשים להוציא בגט את הנשים שנישאו בשעת פיקחותם?

והתנן: נתחרש הוא או נשתטה — לא יוציא עולמית את האשה שקידש בעת פקחותו!

אלא לאו, מדברת המשנה אחרשין מעיקרא.

ומדהן, האחים, חרשין מעיקרא — אינהו, הנשים, נמי חרשות מעיקרא.

וקתני: אם היו נכריות — יכנסו.

ומשמע, יכנסו, אין, יחלצו לא.

ומכאן, תיובתא דרבה, שאמר חרשת מעיקרא יוצאת בחליצה ברמיזה כמו שנכנסה ברמיזה.

ומסקינן: אכן תיובתא היא.

שנינו במשנה: קטנה וחרשת — אין ביאת [היבם ב] אחת מהן פוטרת צרתה.

אמר רב נחמן: אשכחתי מצאתיו לרב אדא בר אבהו, ולרב חנא, חתניה, חתנו, דיתבי שהיו יושבים וקמקו אקוותא, ומקהילים סביבם תלמידים, שהיו באים לשמוע דבריהם, בשוקא דפומבדיתא, ואמרי:

הא דתנן במשנתנו, שקטנה וחרשת שהיו נשואות לאדם אחד, ומת, ונפלו ליבום — אין ביאת היבם באחת מהן, פוטרת צרתה —

הני מילי, דוקא במקום דנפלה ליה ליבום מאחיו שהיה פקח!

שאז יש לנו ספק, באיזו מהן היה ניהא יותר לאחיו המת, וקידושיה היו מעולים משל חברתה.

היות דלא ידעינן —

אי בקטנה ניהא ליה לאחיו המת יותר, ולכן גם זיקתה ליבם מעולה יותר מזיקת חברתה.

אי בחרשת ניהא ליה לאחיו יותר, וזו היא שזיקתה מעולה יותר.

ולכן, אין ביאת היבם על אחת מהן פוטרת צרתה. כי שמא בא על זאת שזיקתה פחותה מחברתה, ואין היא פוטרת את חברתה שזיקתה מעולה.

וצדדי הספק הם:

אי בקטנה ניהא ליה יותר — היות דאתיא, שעתידה היא לבוא לכלל דיעה, כשתגדל, אבל חרשת לעולם לא תבוא לכלל דעה.

אי בחרשת ניהא ליה יותר — היות דגדולה היא, ובת ביאה היא כבר עתה.

אבל אם נפלה ליבום לפני אח פיקח, קטנה

וחרשת מאחיו שהיה גם הוא חרש — ודאי לאחיו החרש, בחרשת ניהא ליה יותר.

היות ויש בחרשת יש לאחיו החרש שני דברים לטובתו. האחד, משום דבת ביאה היא עתה. והשני, משום בת מיניה היא, שהוא חרש והיא חרשת.

ואילו בקטנה יש רק דבר אחד לטובתו, שהיא עתידה לבוא לכלל דעה כשתגדל.

והוסיף רב נחמן:

ואמינא להו, ואמרתי להם, אנא: אפילו נפלה ליה מאחיו חרש — נמי מספקא ליה, יש להסתפק אם ניהא לו יותר בחרשת או בקטנה.

ולכן, בין בנפלה מפקח ובין נפלה מחרש, אמרה המשנה שאין ביאתה של אחת מהן פוטרת צרתה.

ועתה באה הגמרא לבאר, כיצד היא תקנתן של החרשת והקטנה שנפלו לפניו?

שהרי כיון שאם כנס אחת אין נפטרת השניה — אם כן, כיצד יתיר את השניה?

והרי בין הקטנה ובין החרשת — אינן בנות חליצה [החרשת אינה בת חליצה לעולם, והקטנה אינה בת חליצה עד שתגדל]?!?

ולבוא על שתייהן — ודאי שאסור, שהרי בית אחד הוא בונה ולא שני בתים.

אמר רב חסדא אמר רב: כונס את החרשת, ומוציאה בגט, כי אין לה כל תקנה אחרת לצאת ממנה.

ויקדים לכונסה לפני שתגדל הקטנה ויחלוץ לה, כי שתחלוץ הקטנה [כשתגדל] תיפסל החרשת ליבום, מדין "כיון שלא בנה שוב לא יבנה".

ואילו הקטנה — תמתין עד שתגדיל, ותחלוץ.

אבל אם יכנוס את הקטנה, שוב לא תוכל החרשת לצאת, לא בחליצה ולא ביבום. שהרי אסור לו ליבם לקחתה גם אם יגרש את הקטנה, משום "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים"

אמר רב חסדא, שמע מינה, מדברי רב הללו, שקסבר רב שכך הגדירו חכמים את קנינן מדרבנן של קטנה וחרשת:

חרשת — הרי היא קנויה מדרבנן ואולם "משוויירת" היא בקנינה, שאין היא נחשבת לקנויה לגמרי מדרבנן, אלא רק כ"קנויה במקצת" [ויש בה מקום לתפיסת קידושין של עוד אדם, מדרבנן]⁽²⁾.

קטנה — הרי היא בגדר "קנויה מספק" — שיתכן והיא קנויה כולה לגמרי, מצד אחד, ויתכן שאינה קנויה כלל, מצד שני.

ומבאר רב חסדא את הראיה לדבריו, בשיטת רב:

דאי סלקא דעתך לומר להיפך, שחרשת היא זאת שהיא "קנויה ואינה קנויה", ואילו קטנה היא ה"קנויה ומשוויירת" —

תיקשי, חרשת — אמאי כונס, ומוציאה אחר כך בגט!?

2. נחלקו האחרונים אם יש בה תפיסת קידושין מאדם אחר, מדרבנן.

החלקת יואב בסימן ב סובר שלא תיתכן בה תפיסת קידושין גם אם קנינה משויר. ואילו

קיא-א

תיתיב גביה, הרי יכולה החרשת להשאר ולשבת תחתיו, מבלי שביאת השניה, הקטנה, או חליצתה תפסול אותה.

וזאת, **ממה נפשך** —

אי קנויה היא החרשת לבעלה — **הא קנויה היא** גם ליבמה, ותצא הקטנה כדין יבום רגיל, כמו שאם מייבם לאחת משתי יבמות, יוצאת חברתה בייבומה של זאת, לפי שאין אחר ביאה שעשה היבם בחרשת כלום, ואין לו יותר זיקה בשניה.

ואם כן, אין ביאתה או חליצתה חליצתה של השניה, הקטנה, יכולה לאסור את החרשת [מצד כיון שחלץ שוב אינו בונה].

ואי החרשת **לאו קנויה היא** נחשבת, לא לבעלה ולא ליבמה — **הא נכרית בעלמא היא** נחשבת ליבמה.

ופשיטא שאין ביאתה או חליצתה של השניה הקטנה יכולה לאוסרה עליו.

ואם כן, יכולה היא החרשת לשבת תחתיו, גם לאחר שהוא יעשה חליצה באשה השניה, הקטנה [לאחר שתגדיל].

כי היות והחרשת עצמה אינה "יבמה", לא תפסול אותה חליצתה של השניה.

וכיון שאמר רב "כונס את החרשת ומוציאה בגט", מוכיח רב חסדא, שלדעתו של רב

החרשת היא זאת שקנויה ומשווירת, ואין יבומה פוטר את השניה.

ולפיכך, אינו יכול להשאירה תחתיו, כי על הצד שקנינה של הקטנה הוא קנין גמור, הרי הוא עדיף מקנינה של החרשת, שאינו אלא קנין משווייר.

ולכן, ביאתו בחרשת, שקנינה חלש, אינה פוטרת מיבום ומחליצה את הקטנה, בעלת הקנין העדיף.

אלא להיפך, חליצתה של הקטנה [כשתגדיל] — תאסור את החרשת עליו, מדין "כיון שלא בנה שוב לא יבנה".

וכי תימא, שמא תשאל:

מדוע אמר רב בקטנה וחרשת הנופלות ליבום שתקנתן היא בכך שיכנוס את החרשת ויוציאה בגט, ואת הקטנה יוציא בחליצה כשתגדל —

קטנה — אמאי תמתין עד שתגדיל ותחלוץ?

תיתיב גביה, הרי יכול הוא לייבם תחילה את הקטנה, והיא יכולה להשאר ולשבת תחתיו, ממה נפשך —

אי קנויה היא הקטנה בקנין גמור לבעלה וליבמה — **הא קנויה היא**, ואין לו יותר זיקה אל השניה, החרשת.

שנשתייר בה, אך לריטב"א השיור הוא בקנין, שאינו גמור, ולכן אין בה תפיסת קידושין לאחר, כי גם קנין שאינו גמור מונע תפיסת קידושין של אחר.

האבני נזר סימן רלו כתב שהדבר תלוי במחלוקת רש"י והריטב"א במהות השיור.

לרש"י השיור הוא באשה, כאילו אינו קונה את כולה, ולכן יכול אחר לקדש את מה

ורב רצה לומר אופן שבו תהיה תקנה לשתייה, ולא רק לאחת מהן.⁽¹⁾

אמר רב ששת: הכי נמי מסתברא, כדקא מתרין רב חסדא אליבא דרב, כמו שהסביר רב חסדא את שיטתו של רב, שחרשת קנויה ומשוירת, ואילו קטנה היא ספק קנויה קנין גמור, ספק אינה קנויה כלל.

וראיה לכך, מהא דתניא:

שני אחין שהיו נשואין שתי אחיות, אחת קטנה, והשניה חרשת.

ומת בעלה של קטנה, ועתה נופלת הקטנה, שהיא אחותה של החרשת, ליבום [מדרבנן] לפני אחי בעלה, שהוא בעלה של אחותה החרשת —

ולכן נאסרת החרשת על בעלה מדין "אחות זקוקתו".

ואין אומרים להיפך, שתידחה הקטנה מזיקת יבום לגמרי, היות והיא ערות אחות אשה מדרבנן, שאין בה זיקת יבום —

לפי שיש צד שקנינה של הקטנה הוא קנין גמור, ואילו קנינה של החרשת הוא בודאי קנין חלש, שיש בו שיעור.

ואי לא קנויה היא הקטנה כלל — הרי נוכריתא בעלמא היא, ופשיטא שאין היא נפסלת עליו מכח השניה!?

תשובתך:

אם כן, שישא תחילה את הקטנה, והיא אכן תשאר תחתיו —

חרשת — במה תיפוק!?

שהרי אין החרשת יוצאת בחליצה. והדרך היחידה לשחררה, היא לייבמה תחילה, ואחר כך להוציאה בגט.

ואם יכנוס תחילה את הקטנה, שוב לא יוכל לכנוס את החרשת, כי יש צד שקנינה של הקטנה הוא קנין גמור, והוא אף עדיף על קנינה המשוויר של החרשת.

ולפי הצד הזה, מועיל יבומה של הקטנה לפטור את החרשת, ואין החרשת יכולה עתה להתייבם אחר שיצאה ממנו ביבומה של הקטנה.

ומאידך, אין החרשת יכולה לצאת ממנו מכח יבומה של הקטנה ללא חליצה, כי שמא קנינה של הקטנה אינו קנין, ואז החרשת היא היבמה הזקוקה ליבום, ואסורה היא להינשא לשוק ללא חליצה, וחרשת אינה חולצת.

גמור, ביאתה פוטרת את החרשת, ומתירה אותה לשוק.

ולפי הצד שקנינה של קטנה אינו כלום, הרי הקטנה היא נכרית, ורק ביאתה של החרשת היא ביאת יבום, ויכול אחרי שכנס אותה לגרשה בגט. ואם כן, למה לא ישאיר את הקטנה תחתיו, ויגרש את החרשת, ובכך תהיה תקנה לשתייה!?

1. והקשה רש"י: מדוע שנינו במשנה לקמן שאם נפלו לפניו ליבום קטנה וחרשת, ובא על הקטנה וחזר ובא על החרשת, נפסלה הקטנה.

והרי ממה נפשך היא יכולה לשבת תחתיו, היות ובא על הקטנה תחילה, ויגרש את החרשת, ותהיה בכך תקנה לשתייה.

כי לפי הצד שקנינה של הקטנה הוא קנין

ואין דוחה קנינה של החרשת את זיקת אחותה הקטנה, שהיא זיקה גמורה. ולכן —

חרשת — יוצאה בגט, לפי שהיא נאסרת על בעלה מדין אחות זקוקתו.

וקטנה — תמתין עד שתגדיל, ותחלוץ.

אבל, אם **מת בעלה של חרשת**, ונופלת החרשת אחותה של הקטנה, ליבום לפני בעל הקטנה, ונאסרת הקטנה על בעלה מדין אחות זקוקתו.

שהרי יש צד שקטנה אינה קנויה כלל, אלא הרי היא כמפותה בעלמא, ולכן אין בכוחה לדחות את אחותה החרשת [הקנויה בודא, אם כי בקנין חלש, משוייר] מזיקה כדין אחות אשה. ולכן —

קטנה — יוצאה מתחת בעלה בגט.

ואילו **חרשת — אסורה לעולם.**

כי לכונסה הוא לא יכול, אפילו לאחר גירושי אשתו הקטנה, כי שמא קנינה של הקטנה קנין גמור הוא, והחרשת אסורה עליו מדין אחות גרושתו.

ולחלוץ לה אינו יכול, כי חרשת אינה נחלצת.⁽²⁾

ואם עבר ובא על החרשת אחר שגירש את אחותה הקטנה —

נותן לה גט, והותרה בכך החרשת לשוק, ממה נפשך —

אם האחות הקטנה קנויה לו לגמרי, הרי אין אחותה החרשת זקוקה כלל לחליצה, שהרי יוצאת היא משום אחות אשה, ואילו הביאה שעשה בה היבם היא ביאת זנות בעלמא.

ואם האחות הקטנה אינה קנויה לו כלל, הרי החרשת היא היבמה, והועילה הביאה שבא עליה, לקנותה. ומשנתן לה גט, היא מותרת בלי צורך בחליצה.

ומדייק רב ששת: **אי אמרת בשלמא** כמו הסברו של רב חסדא בשיטת רב, ש**חרשת היא ה"קנויה ומשוויר"**, ואילו הקטנה היא ה"קנויה ואינה קנויה" —

משום הכי שפיר אומרת הברייתא, **דכי בא על החרשת** הוא קונה אותה, על הצד שאחותה הקטנה אינה קנויה כלל [ועל הצד שהיא קנויה לגמרי היא מותרת לשוק מיד כשמת בעלה].

ולכן, **נותן לה גט, והותרה בכך לשוק**, בלי צורך בחליצה.

היות דאמרת, ממה נפשך —

אי קטנה, קנויה היא — הא נפקא, הרי יוצאת החרשת לשוק מיד עם מות בעלה, **משום אחות אשה.**

בברייתא להלן.

2. וגם אם תמות אחותה הקטנה, היא אסורה עולמית, כיון שבשעת נפילה אין אני קורא בה "יבמה יבוא עליה". רש"י

ותירץ רש"י, שיש גזירת חכמים שלא לעשות כך, כי שמא ייבם את החרשת תחילה, ואז תהיה הקטנה אסורה לו. ואם נתיר לו לייבם את הקטנה לפני ייבום החרשת, יבואו לייבם את הקטנה גם אחר ייבום החרשת. וכך גם יבואר

ומנסה הגמרא לדחות את ראייתו של רב ששת —

אפשר לומר, שלעולם החרשת היא ספק קנויה לגמרי ספק לא קנויה כלל, והקטנה קנויה ומשווירת.

ולא יקשה לך דין הברייתא, הכיחד אם מת בעל החרשת נפטרת החרשת מזיקת יבום כשבא עליה בעלה של הקטנה, ויכול לגרשה בגט, והרי ביאת החרשת היא ביאה האסורה, שהרי היא אחות אשתו הקטנה "במקצת", ולכן היא "ביאה פסולה".

וביאה פסולה, אינה מתירה אותה לשוק בגט בלבד, אלא רק עם חליצה, וחרשת הרי אינה חולצת.

כי אפשר לומר —

הא, ברייתא זו, אשר ממנה הוכיח רב ששת שמסתבר לומר כשיטתו של רב — **מני?** בשיטתו של מי היא אמורה? — בשיטת **רבי נחמיה היא!**

דאמר רבי נחמיה: ביאה פסולה — פוטרת מחליצה.

ולכן יכולה החרשת להפטר בביאה פסולה של אחותה הקטנה.

אך מוכיחה הגמרא מהסיפא של הברייתא הזאת, שאי אפשר להעמיד את הברייתא בשיטת רבי נחמיה, ושלא כהסברו של רב חסדא בשיטת רב.

אלא, בהכרח שהיא לפי רבנן, וכהסברו של רב חסדא בשיטת רב. כי —

ואי קטנה לאו קנויה היא — שפיר מיבב את החרשת, שקנויה לו בודאי [אם כי קנין חלש משוויר], ובגט שנותן לה הוא מתירה לשוק בלי חליצה.

אלא, אי אמרת שחרשת היא זאת ש"קנויה ואינה קנויה", ואילו קטנה היא זאת ש"קנויה ומשווירת", תיקשי —

כי בא על חרשת — אמאי נותן לה גט, והותרה בכך החרשת לשוק בלי חליצה!?

והרי כיון שיש צד לומר שהחרשת קנויה לגמרי, והקטנה קנויה בקנין חלש משוויר — אין הקטנה דוחה את אחותה החרשת מזיקת יבום מדין אחות אשה.

שהיות ואין קנינה של הקטנה קנין גמור, אין היא יכולה לדחות את זיקת היבום של אחותה החרשת, שקנינה הוא קנין גמור.

אך מאידך, כיון שהחרשת היא אחותה של אשתו הקטנה, הקנויה לו בודאי בקנין חלש משוויר, אין לו לבוא עליה, כי היא אחות אשתו "במקצת".

ואם עבר ובא עליה, הרי **הויא ליה** ביאתו על החרשת "**ביאה פסולה**". כיון שהיא ביאת איסור באחות אשתו הקטנה.

וביאה פסולה — לא פטרה מהיבום, אלא צריכה היא עדיין חליצה [בנוסף לגט שצריך לתת לה, לביאתו], והרי חרשת אינה חולצת, ואיך התרת אותה לשוק בגט בלבד!?

אלא בהכרח, שיש לומר כמו שהסביר רב חסדא את שיטת רב, שהקטנה היא ספק קנויה לגמרי ספק אינה קנויה כלל, והחרשת היא הקנויה והמשווירת.

קנינה החלש והמשוייר של החרשת דוחה את זיקת הקטנה שהיא זיקה גמורה.

ואם יבוא על הקטנה לאחר שיבוא על החרשת, יקנה קנינה הגמור של הקטנה ויבטל את קנין החרשת, ותאסר עליו החרשת כדין יבמה שהתייבמה צרתה.

וכיון שחששו חכמים לטעות שכזאת, שיבואו להתיר להשאיר תחתיו את החרשת גם אם יכנס את החרשת תחילה ואחר כך את הקטנה —

לכן אסרו חכמים את שתיהן, אפילו אם הקדים וכנס את הקטנה תחילה.

וכיצד היא תקנתן?

חרשת — **יוצאת** ממנו **בגט**, והרי היא מותרת להינשא לשוק, ממה נפשך —

אם קנינה של הקטנה, שכנס תחילה, הוא קנין גמור, הרי הוא פוטר את החרשת מהחליצה.

ואם קנינה של הקטנה אינו כלום, הרי התייבמה החרשת בביאה, ומעתה היא ניתרת לשוק בגט בלבד.

וקטנה — **תמתין** לה **עד שתגדיל**, ותחלוין. וכפי שתבאר עתה הגמרא.

ומוכיחה הגמרא :

אי אמרת בשלמא ברישא, בשתי אחיות אחת חרשת ואחת קטנה, כשמת בעל החרשת, ונפלה החרשת לפני האח הנשוי את האחיות הקטנה, שאמרה הברייתא אם עבר ובא על החרשת נותן לה גט, והותרה בכך לשוק, הטעם הוא משום —

אי תרצה לומר שברייתא זו בשיטת רבי נחמיה היא אמורה —

אימא סיפא, שמתבאר בה דין נפילה של קטנה וחרשת, כאשר הן היו נשואות לאדם אחד, ואין הן אחיות —

מי שהיה נשוי שתי יתומות, קטנה וחרשת, ומת.

ובא היבם על הקטנה, וחזר ובא על החרשת.

או שבא אחיו של היבם שיבם את הקטנה על החרשת —

נאסרו שתיהן עליו!

החרשת נאסרת עליו — כי על הצד שקנינה של הקטנה הוא קנין גמור, הרי פקעה זיקת החרשת כשבא על הקטנה, ומעתה החרשת אסורה לו כמו כל יבמה שהתייבמה צרתה.

ואילו הקטנה — מעיקר הדין היא מותרת לו, ממה נפשך —

אם קנינה של הקטנה הוא קנין גמור — הרי אין אחר ביאה כלום, ואין הביאה בחרשת יכולה לאסור את הקטנה עליו.

ואם קנינה של הקטנה אינו קנין כלל — הרי היא נכרית, ואינה נפסלת ביבומה של החרשת.

אך בכל זאת היא נאסרת עליו מכח גזירת חכמים, שמא יבואו אנשים לטעות, ולהתיר גם במקום שעשה היבם להיפך, שכנס תחילה את החרשת, ואחר כך את הקטנה.

שאז החרשת אסורה לו, היות ויש צד שקנינה של הקטנה הוא קנין גמור, ואין

א. שחרשת היא "קנויה ומשוויירת", ואילו הקטנה היא "קנויה ואינה קנויה", כדברי רב.

והחרשת מותרת לשוק בגט בלי חליצה, ממה נפשך —

אם קנינה של הקטנה הוא קנין גמור, הרי היא פטורה מדין אחות אשה.

ואם קנינה של אחותה הקטנה אינו קנין, הרי קנינה של האחות החרשת הוא קנין בהיתר, ויוצאת ממנו בגט בלבד.

[אך אם נאמר להיפך, שקנינה של הקטנה הוא קנין משוייר, וקנינה של החרשת הוא קנין מסופק, לא תצא החרשת בגט בלבד —

כי שמא קנויה היא החרשת קנין גמור, ואינה יוצאת משום אחות אשה, היות וקנינה של הקטנה אחותה אינו קנין גמור אלא קנין במקצת.

וכמו כן, אין ביאתה של החרשת קונה אותה קנין גמור שתוכל לצאת ממנו בגט, שהרי ביאתה היא ביאה פסולה, בגלל קידושי אחותה במקצת, האוסרים עליה את היבום מדין אחות אשתו במקצת].

ב. ובריינתא זו — בשיטת רבנן היא אמורה, שביאה פסולה אינה פוטרת, וכמו שהביא ממנה רב ששת רביה לדברי רב חסדא בשיטת רב —

משום הכי, שפיר ממשיכה ואומרת הבריינתא בסיפא, שאם נפלו לפניו ליבום קטנה וחרשת, כשהן אינן אחיות, אלא נכריות זו לזו, ובא על שתיהן — שתיהן אסורות!

ונאסרת הקטנה, אפילו אם כנס אותה תחילה, והותרה לו מעיקר הדין ממה נפשך

[אם קנינה גמור, הרי לא תאסרנה ביאת החרשת, ואם אין קנינה כלום, הרי היא נכרית, ופשיטא שלא תאסרנה ביאת החרשת לאחר מכן].

אלא, **תמתין** הקטנה, ולא תצא ממנו עתה בגט, **עד שתגדיל**, ואז **תחלוץ**, על אף שמעיקר הדין היא מותרת לו ליבום, ויכול לגרשה ולהתירה לשוק מיד, ללא צורך בחליצה.

וטעמו של דבר — היות וגזרו בה חכמים שלא תהיה מותרת לו, ושלא יוכל לגרשה עתה בגט בלבד, אלא תמתין עד שתגדל ואז תחלוץ —

דדלמא יהפוך היבם את הסדר, וקדים ובעיל את החרשת **ברישא**, ולאחר מכן בעל את הקטנה.

ואז, כיון שהקדים לבעול את החרשת, הרי על אף שקנינה הוא רק קנין משוייר וחלש, בכל זאת כיון שהוא קנין במקצת, **הויא ליה ביאה דקטנה**, שלאחר מכן — "**ביאה פסולה**"!

שהרי הוא כבר בא קודם לכן על החרשת, וקנה אותה במקצת, והתורה אמרה "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים".

וכיון שביאתה של הקטנה היא ביאה פסולה, הרי לפי חכמים היא אינה פוטרת אותה מזיקת יבום, והקטנה צריכה גם גט וגם חליצה כדי לצאת ממנו.

וגם ביאתה של החרשת איננה פוטרת אותה, היות וביאתה של החרשת היא ביאה של קנויה במקצת, שאיננה פוטרת את זו שקנינה גמור.

אמר רב אשי: מרישא, מהדין ששנינו בשתי אחיות, נמי שמע מינה שבריייתא זו דרבנן היא, ואינה בשיטת רבי נחמיה.

דקתני: אם מת בעלה של האחות החרשת, ועבר היבם ובא על האחות החרשת — נותן לה גט, והותרה.

ולא קתני בה "אם מת בעלה של האחות הקטנה, ועבר ובא היבם על הקטנה — נותן לה גט, והותרה".

אלא קתני במת בעלה של קטנה — תמתין עד שתגדיל ותחלוץ.

ומוכח מכך שלא הוזכר בבריייתא שהותרה הקטנה בביאה בה לצאת בגט — שביאה פסולה אינה פוטרת, וכרכנן.

והיא נחשבת ביאה פסולה — היות ואחותה החרשת קנויה במקצת, והיא אוסרת את הקטנה במקצת קנינה, מדין אחות אשה.

ואין הקנין המשווייר של החרשת יכול לדחות את הקטנה לגמרי, מדין אחות אשה, היות ויתכן שקנינה של הקטנה הוא קנין גמור, ואין הקנין המשווייר של חרשת יכול לדחותה מיבום מדין אחות אשה.

אך דוחה הגמרא את הראיה הזאת —

אי משום הא, מהוכחה זו — לא איריא! אין זו ראיה.

כי זה שלא שנה התנא את תקנת הקטנה בגט היות ובא עליה, כמו ששנה תקנה זאת

וכיון שחששו חכמים, שיבואו אנשים לטעות, ולהתיר את הקטנה לשוק בלי חליצה גם במקרה הזה, לכן תיקנו — שלא תצא בגט אפילו אם הקטנה התייבמה תחילה, אלא, תמתין עד שתגדל, ואז תחלוץ.

אלא, אי אמרת שקטנה קנויה ומשוויירת⁽³⁾ היא, ואילו חרשת היא ספק קנויה לגמרי ספק אינה קנויה כלל —

הרי לפי זה, מהרישא, ששנינו בה, אם מת בעל האחות החרשת, ונפלה החרשת לפני היבם הנשוי את אחותה הקטנה, ובא עליה באיסור של אחות אשתו במקצת, שהיא ביאה פסולה, בכל זאת נותן לה גט, לפי שקנאה, ופוטרת אותה לשוק בלי חליצה —

שמענו שביאה פסולה פוטרת, וכרכי נחמיה!

ואם כן, תיקשי מה ששנינו בסיפא, שאם בא היבם על הקטנה וחזר ובא על החרשת, אין הקטנה נפטרת בביאה של עצמה, אלא צריכה חליצה. והרי ביאת הקטנה ביאה כשרה היא, ולמה צריכה לחלוץ אחרי הביאה.

שם תאמר, זיקת החרשת פוסלת אותה להתייבם, משום שיתכן והחרשת קנויה לגמרי, הרי לפי מה שהעמדנו עתה ברייתא זו בשיטת רבי נחמיה היא, אמורה, והאמר רבי נחמיה שביאה פסולה — פטרה!

אלא, בהכרח, שמע מינה שבריייתא זו — רבנן היא.

שמע מינה!

3. כך היא הגירסא המופיעה ברש"י.

בחרשת, אלא אמר שתמתין הקטנה עד שתגדל ותחלוץ, טעמו של דבר אינו משום שביאה פסולה אינה פוטרת. אלא —

חרשת, דלית לה כלל תקנתא דהיתירא, שהרי אסורה היא לבוא עליה לעולם, ולצאת בחלצה אינה יכולה — **קתני בה תקנתא דאיסורא,** במקרה שעבר היבם ובא עליה.

אבל **קטנה, דאית לה תקנתא דהיתירא,** להמתין עד שתגדל ותחלוץ — **לא תני בה תקנתא דאיסורא,** אם עבר ובא עליה היבם שיוצאת אז בגט.

אבל אליבא דאמת, אם יעבור ויבוא עליה היבם, יתכן ותוכל לצאת בגט, כשיטת רבי נחמיה שביאה פסולה פוטרת.

מתניתין:

מי שחיה נשוי לשתי יתומות קטנות, ומת.

ובא אחיו היבם על אשתו הראשונה, וייבמה מדרבנן, **וחזר ובא על השניה.**

או שבא אחיו על השניה

קיא-ב **לא פסל את הראשונה.**

שהרי שתיהן היו נשואות מדרבנן בשוה. ובגדר הנשואין מדרבנן, מוגדרים הנשואין האלו כ"ספק נישואין". ולכן גם יבומו של היבם מדרבנן, הוא בגדר ספק יבום, וביאתו בשתיהן שוה.

ולכן, על הצד שהיא מקודשת, ויבומה של הראשונה נחשב יבום, והיא קנויה לו, הרי רק היא אשתו. ואם יחזור היבם, או אחיו, ויבוא על הקטנה השניה, ייחשב הדבר

כבעילת זנות בעלמא, ולא תאסר הראשונה עליו מדין "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים".

ועל הצד שקטנה אינה נחשבת קנויה, הרי שתי הקטנות נחשבות נכריות אצלו, ויכול לקחתן כרצונו.

הילכך, הרי הוא מקיים תחתיו את הקטנה שבעל ראשונה, שהיא ממה נפשך מותרת לו. אבל אינו יכול לקיים את השניה, כי על הצד שקטנה כן קנויה לו, הרי משבא על הראשונה, נפסלה בכך השניה משום "בית אחד הוא בונה ואינו בונה שני בתים".

וכן הוא הדין במי שהיה נשוי שתי חרשות, שקנינן הוא מדרבנן, וקנינן של שתיהן שוה.

ב. מי שהיה נשוי קטנה וחרשת, ומת.

בא יבם על הקטנה, וחזר ובא על החרשת.

או שבא אחיו על החרשת —

פסל בכך את הקטנה.

והיינו, מעיקר הדין הועילה הביאה בקטנה לקנותה, כי ממה נפשך היא מותרת, אם היא קנויה לגמרי הרי היא קנויה בביאתה, ואם אינה קנויה כלל, הרי נכרית היא.

אך גזרו עליה שתהא אסורה, שמא יחליף היבם, ויבוא תחילה על החרשת ואחר כך על הקטנה, שאז יפריע הקנין המשוויר של החרשת לקנינה של הקטנה.

ואם **בא יבם על החרשת,** וחזר ובא על הקטנה.

או שבא אחיו על הקטנה —

פסל את החרשת, היות שיתכן וביאת הקטנה קונה לגמרי, והיא מפריעה לקנין החרשת שהוא קנין במקצת.

ג. מי שהיה נשוי פקחת וחרשת, ומת —

בא יבם על הפקחת, וחזר ובא על החרשת.

או שבא אחיו על החרשת —

לא פסל את הפקחת שקנינה גמור מן התורה, ואין אחר ביאה כשרה כלום.

ואם בא יבם תחילה על החרשת, וחזר ובא על הפקחת.

או שבא אחיו על הפקחת —

פסל את החרשת, כי ביאת הפקחת שהיא מן התורה מפריעה לביאת החרשת שהיא מדרבנן, גם אם ביאת החרשת היתה ראשונה.

ד. מי שהיה נשוי גדולה וקטנה —

אם בא יבם על הגדולה, וחזר ובא על הקטנה.

או שבא אחיו על הקטנה —

לא פסל את הגדולה, הקנויה מן התורה לגמרי.

ואם בא יבם על הקטנה תחילה, וחזר ובא על הגדולה.

או שבא אחיו על גדולה —

פסל בביאת הגדולה שהיא מן התורה, את הקטנה.

רבי אלעזר אומר: מלמדין את הקטנה שתמאן בו, ותעקור את נישואיה עמו, ויקיים את הגדולה.

גמרא:

אמר רב יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי אלעזר שמלמדים את הקטנה שתמאן בנישואיו עמו.

וכן אמר רבי אלעזר בן פדת, האמורא, שהלכה כרבי אלעזר בן שמוע, התנא [שבמשנתנו].

וגם על המשנה הקודמת, העוסקת בשתי אחיות, אחת נשואה לו בקידושי קטנה מדרבנן, והשניה גדולה הנופלת לו ליבום מאחיו, שאמר בה רבי אליעזר [ולא רבי אלעזר!] שמלמדים את הקטנה למאן, אמרו רב יהודה אמר שמואל ורבי אלעזר בן פדת [האמורא] שהלכה כרבי אליעזר, שמלמדים את הקטנה למאן.

ומבאר הגמרא:

וצריכא, הוצרכו להשמיענו זאת על שתי המשניות.

דאי איתמר רק בהא קמייתא, הייתי אומר שרק בהך קאמר שמואל הלכה כרבי אליעזר, משום דלא קיים מצות יבום, ומלמדים אותה למאן, ובכך יוכל לקיים מצות יבום באחותה, הנופלת לפניו ליבום מן התורה.

אבל כאן במשנתנו, דאיקיים מצות יבום בשתייהן, [בגדולה מן התורה, ובקטנה מדרבנן], אימא תרוייהו לפקו בגט, שיצאו שתייהן בגט, ולא נלמד את הקטנה למאן.

או שהיה יבומה יבום מלא בקטנותה, ויוצאת ממנו בגט, אלא שיש לו מצוה נוספת לבוא עליה כשגדלה כדי שתהיה בה ביאה הראויה להקים שם לאחיו. [עונג יום טוב סימן קעט, אמרי משה סימן ו, אור שמח יבום א יז].

ביבם קטן, שביאתו ביאה מגיל תשע שנים, דנו הראשונים אם הוא קונה אותה מן התורה, או שהיבמה רק מותרת לו מן התורה אך אין הוא קונה אותה לאשה.

המשנה הזו נחלקת לארבעה חלקים.

בחלק הראשון מתבאר מהו דינו של יבם קטן שבא על יבמה קטנה.

בחלק השני מתבאר מהו דינו של יבם קטן שבא על יבמה גדולה.

בחלק השלישי מתבאר אימתי נאמנת היבמה לומר שלא בא עליה היבם, כדי שיכפו בית דין את היבם לחלוץ לה.

ובחלק הרביעי מתבאר דין הנודרת הנאה מיבמה.

א. **יבם קטן** בן תשע שנים ויום אחד, שביאתו ביאה, **שבא על יבמה קטנה**, וקונה אותה הקטן בביאתו [מדאורייתא או מדרבנן⁽¹⁾] —

יגדלו זה עם זה.

שהיות ונחשבת ביאתו של קטן לקנות את

ואי אשמעינן רק **בהא**, כאן, הייתי אומר שדוקא כאן מלמדים את הקטנה למאן, **משום דגדולה רמיא קמיה**, נופלת לפניו ליבום מן התורה, ולכן תמאן הקטנה כדי שתתייבם הגדולה.

אבל אידך, לעיל, שהגדולה אחות אשתו היא, ואם תגדל אשתו ויקנה ותה מן התורה, לא תהיה אחותה זקוקה כלל ליבום, אלא תצא לשוק כדין ערות אחות אשה — **לא** ילמדו שם את הקטנה למאן.

לכן **צריכא** להשמיענו זאת בשני המקומות.

מתניתין:

במשנה זו מתבאר דין יבם קטן ויבמה קטנה.

היבמה הקטנה יכולה להתייבם על אף שאינה ראויה עתה לביאה שיש בה הקמת שם לבעלה המת, שהרי קטנה אינה יולדת, היות והיא יכולה להמשיך להיות אשתו של היבם עד שתגדל, ואז תהיה ראויה לביאה שיש בה הקמת שם לבעלה המת.

וכך הוא לשון רש"י [לעיל סא ב ד"ה ואינה חולצת]: קטנה מתייבמת, ותגדל אצלו ותתקיים מצות יבום.

ודנו האחרונים בדברי רש"י אלו, האם כוונתו לומר שכל עוד היא קטנה לא התקיימה בה מצות יבום, אלא היא קנויה לו בלבד, וכשתגדל, עליו לבוא עליה כדי לקיים מצות יבום, ועד אז אין היא יוצאת בגט בלבד אלא זקוקה גם לחליצה.

כי יש שני מהלכים שונים ברש"י [כך כתב הרמב"ן] האם ביאת קטן קונה מן התורה, אלא

1. הגמרא לעיל [בדף סח א, צו א] אומרת שעשו ביאת קטן ביבמה כמאמר בגדול. והתבאר לעיל,

שביאת קטן אינה ביאה הראויה להקים שם לאחיו, לפי שקטן אינו יכול להוליד, והתורה התירה אשת אח עבור הקמת שם לאחיו.

ג. **היבמה שאמרה בתוך שלשים יום** מאז שכנס אותה ביבם "לא נבעלתי", ויש לה גט יבמין בידה — **כופין אותו בית דין שיחלוץ לה**, ואין מאמינים לו שבעל אותה, ודי לה בגט שיש לה בידה, שקיבלה אותו ממנו. כי עד שלשים יום היא נאמנת לטעון שלא בעל אותה היות ואדם יכול לעמוד ולא לבעול את יבמתו במשך שלשים יום מאז שכנס אותה לחופה.

יבמתו כאילו עשה בה גדול מאמר, הרי היא קנויה לו, ויכולים להמשיך ולהיות יחד כבעל ואשה, אך אין הוא יכול לגרשה, היות וקטן אינו יכול לגרש.⁽²⁾

ב. ואם בא היבם הקטן על יבמה גדולה — **תגדלנו**.⁽³⁾

אין הוא יכול לגרשה מחמת שהוא קטן, אך מותר לה להבעל על ידו, היות והיא נופלת לפניו ליבום.

ובגמרא יתבאר כיצד היא מותרת לו, על אף

שוב לא תצא ממנו מן התורה, עד שיגדל היבם. לפי שאינו יכול לגרשה, היות והיא עתה אשתו מן התורה, ואין גירושיו של קטן גירושין מן התורה.

ומשיגדל היבם — אין לה צורך בחליצה אלא די לה בגט.

והמהלך השני של רש"י, שהוא קונה אותה רק מדרבנן, ומן התורה היא צריכה חליצה או יבום משיגדיל. וכך היא דעתם של רוב הראשונים.

ולפי מהלך זה, דנו הראשונים הכיצד היא מותרת להבעל על ידו, והרי היא אשת אח, ולא הותר איסור אשת אח אלא לצורך קיום מצות יבום!?

ולעיל בדף לה ב, כתבו התוס' [בסוף ד"ה תגלין] שדומה דין יבם הבא על יבמה מעוברת [לריש לקיש, שאינו קונה אותה בביאתו גם אם לאחר מכן הפילה, אך אינו חייב עליה קרבן משום אשת אח], לדין קטן שבא על היבמה הגדולה.

וביאר האחרונים, שכל יבמה העומדת להתייבם, אין בה איסור אשת אח ליבם, אפילו אם אינו מקיים מצות יבום בביאתו.

שאינה קנין גמור, לפי שמיעטה התורה את אשת הקטן ממיתה, ולכן היא נחשבת כמאמר, שאינו קנין גמור. או שביאת קטן אינה קונה כלל מן התורה, אלא רק מדרבנן, שהחשיבו אותה חכמים כקנין מאמר.

2. ומותר לו לבוא עליה. אם נאמר שהוא קונה אותה מהתורה, פשוט הדבר שמותר לו לבוא עליה, אך גם אם נאמר שאינו קונה אותה מן התורה, אין עליה איסור אשת אח, למרות שאינו מקיים בביאתו מצות יבום, ואין ההיתר מצד ששניהם קטנים, אלא כפי שיבואר בהמשך המשנה, שכל יבמה הנופלת ליבום, אין איסור בביאתה גם אם לא מתקיימת בביאה זו מצות יבום.

3. נחלקו רבותינו הראשונים בביאור הלכה זו. לרש"י יש שני מהלכים שונים [כדברי הרמב"ן בדעת רש"י בדף פו א]:

האחד, שיבם קטן קונה את יבמתו מן התורה [רש"י במסכת קידושין יט א].

ולפי זה התקיימה כאן מצות יבום. ובאה המשנה לומר, שהיות וחל בה ייבומו של הקטן,

הבא על הקטנה או על הגדולה, יגדלו זה עם זה — דלא כרבי מאיר?!

דהרי תניא: קטן וקטנה — לא חולצין ולא מתייבמין, דברי רבי מאיר!

לפי שחושש רבי מאיר למיעוט של יבמים סריסים ולמיעוט של יבמות איילוניות, שבהם אין מצות יבום נוהגת, והן אסורות על היבם משום ערות אשת אח שלא במקום מצות יבום.

ומתרת הגמרא: אפילו תימא, לעולם אפשר להעמיד את משנתנו גם לפי רבי מאיר.

היות וכי אמר רבי מאיר שאסור לקטן או לקטנה להתייבם, זה רק במקום שאחד מהם עובר איסור מן התורה, לפי שהוא גדול והשני קטן. וכגון, יבמה גדולה ליבם קטן, ויבמה קטנה ליבם גדול — דחר מונייהו, ביאה דאיסורא היא. שהגדול או הגדולה עוברים ביאת איסור של ערנות אשת אח באם אחד מהם אינו ראוי ליבום [אם הוא סריס, או אם היא איילנית].

אבל קטן הבא על הקטנה, דתרווייהו, שניהם, היבם והיבמה, כי הדדי נינהו, שוים הם בכך ששניהם קטנים ואינם ברי חיוב — לא אמר רבי מאיר שלא יתייבמו בהיותם שניהם קטנים.

אבל אם באה לאחר שלשים יום, וטוענת שעדיין לא נבעלה על ידי היבם, היא אינה נאמנת, היות ומעבר לשלשים יום אין אדם מעמיד עצמו מלבבול.

ולכן רק מבקשין חימנו שיחלוץ לה, אבל אין כופים אותו על כך.⁽⁴⁾

ובזמן שהוא מודה שלא בא עליה — אפילו לאחר שנים עשר חודש כופין אותו שיחלוץ לה.

ד. הנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה, לפי שהיתה כעוסה עליו, ולא התכוונה לאסור את עצמה עליו כדי שאם ימות בעלה תפטר ממנו, ומת בעלה —

כופין אותו שיחלוץ לה.

אבל אם נדרה הנאה מיבמה לאחר מיתת בעלה, תולים אנו שעשתה זאת כדי להפטר מיבמו, ולכן אין כופים אותו לחלוץ לה, אלא רק מבקשין חימנו שיחלוץ לה.

ואם נתכוונה בנדרה לכך, לפטור עצמה מהיבם, הרי אפילו אם היה הנדר בחיי בעלה — רק מבקשין חימנו שיחלוץ לה, אך אין כופים אותו לכך.

גמרא:

והוינן בה: לימא מתניתין האומרת שקטן

אפשרות בשעת נפילה לייבמה.

4. וכל זמן שלא חלק לה הרי היא אסורה להנשא לשוק, למרות שאין מאמינים לה, היות ו"שויתה נפשה חתיכה דאיסורה", שהוא כלל האומר שכל אדם נאמן לאסור את עצמו בדבר

ולכן, גם אין להקשות מדוע לא נאמר בה "כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה יבמה יבוא עליה, הרי היא כאשת אח שיש לה בנים ואסורה עולמית", לפי שדין זה נאמר רק כשהיבמה אסורה על היבם באיסור ערוה של אשת אח, ולא כאשר היא מותרת לו, גם אם אין

אך דוחה הגמרא את ההבנה הזאת בביאור המשנה:

והא "תגדלנו" קאמר התנא, ומשמע מלשון זה שהיא תמשיך להיות עמו כבעל ואשה, וכל ביאה וביאה שיבוא עליה — ביאה דאיסורא היא [על הצד שהוא סריס, ולרבי מאיר צריך לחשוש למיעוט הסריסים!]

ולכן חוזרת הגמרא למסקנה הראשונה —

אלא, בהכרח, מחורתא, מחזור וברור הדבר, שמתניתין, משנתנו — דלא כרבי מאיר היא.

ועתה דנה הגמרא כיצד תופס בה יבמו של הקטן, ואיך הותר בה איסור אשת אח.

קרי כאן, הרי יש לקרוא כאן, כדי להתיר אשת אח במקום שיש בו מצות יבום, "להקים לאחיו שם בישראל".

והאי קטן, שאינו יכול להוליד מביאה זו — לאו בר הכי הוא! שאינו ראוי עתה להקים לאחיו שם בביאתו. ואם כן, כיצד מותר לה לקיימו אצלה?!

אמר אביי: אמר קרא "יבמה יבוא עליה", שמשמעותו, אפילו יבם כל דהו, (5) גם יבם קטן שאין הוא ראוי עתה להקמת שם, גם בו אני קורא "יבמה יבוא עליה", ואין היבמה אסורה בו משום איסור של אשת אח שלא במקום מצוה. ולכן מותר ליבמה הגדולה לקיים את היבם הקטן אצלה.

זאת, לפי הכלל האומר "קטן אוכל נבילות — אין בית דין מצווים להפרישו מאכילתם". והוא הדין כאן, אין לנו למנוע את היותם יחד, גם אם יש בכך מעשה עבירה, שהוא סריס או היא איילונית, והיא אשת אח שלא במקום מצוה.

ותמחה הגמרא: האיך אפשר לתרץ כך? והא קתני במשנתנו במפורש "יבם קטן שבא על יבמה גדולה — תגדלנו?!

ובהכרח שמשנתנו איננה כרבי מאיר, שהרי מדובר בה גם בגדולה, שבית דין צריך להתערב ולהפרישה מלעבור עבירה.

ולרבי מאיר, החושש בקטן שמא ימצא סריס, יש לנו לחוש כאן שמא הקטן שבא עליה הוא סריס, ונמצא שהיא עוברת עתה על איסור ערוה של אשת אח שלא במקום מצוה.

ומשנינן: אמר רבי חנינא חזאח: בא — שאני!

והיינו, אין הדבר נוגע הלכה למעשה, כיון שכבר בא עליה מבלי ששאלו היבם הקטן והיבמה הגדולה אם מותר להם לעשות כן, כי אם היו שואלים, היו יודעים שאסור להם לעשות זאת לפי רבי מאיר, כי שמא הקטן הוא סריס.

וכוונת המשנה היא לומר, כיוון שבא עליה, אין היא יוצאת ממנו מעתה לא בגט ולא בחליצה, אלא תגדלנו, וכשיגדל היא תוכל לצאת ממנו בגט.

5. אביי מדייק מכך שאמר הכתוב "יבמה יבוא עליה" ולא אמר אחי המת יבוא עליה. תוס' ד"ה

הנוגע לו גם במקום שאין לו נאמנות כלפי אחרים. רש"י

רבא אמר: בלאו הכי, בלי הלימוד הזה מהפסוק, **נמי,** גם לא כן **מצית אמרת,** אינך יכול לומר שהיבמה הגדולה תהיה אסורה ביבם הקטן, כי —

מי איכא מידי, האם יתכן דבר שכזה, **דהשתא,** שעכשו, בשעת הנפילה ליבום, תהא היבמה **אסירא ליבם,** היות שהוא קטן, **ולבתר שעתא,** לאחר זמן, כשיגדל הקטן, **שריא,** תהיה מותרת לו.

והא אמר רב יהודה אמר רב: כל יבמה שאין אני קורא בה בשעת נפילה "יבמה יבוא עליה" — הרי היא כאשת אח שיש לו בנים, ואסורה לעולם.

אלא בהכרח, שהיא מותרת לו גם בשעה שהוא קטן, ואין לו אפשרות להקים לאחיו שם.

אך מקשה הגמרא, איך מוכיח רבא מכך שהיא לא נאסרת בו עולמית, שהיא מותרת לו גם כשהוא קטן?

ואימא הכי נמי, שכל יבמה שנופלת לפני יבם קטן, שאינו ראוי להקים שם, תאסר עליו עולמית, היות ובשעת נפילה אין אני קורא בה "יבמה יבוא עליה", שאין פסוק זה נאמר אלא כאשר היבם ראוי להקמת שם לאחיו.

ומשנינן: **אמר קרא** בפרשת יבום "**כי ישבו אחים יחדו**", מלמד הכתוב שאפילו יבם בן יום אחד הרי הוא נחשב ל"יבם", הראוי למצות יבום, ואין אני אומר שהיות ואין הוא ראוי עתה להקמת שם, נאסרת עליו היבמה עולמית.⁽⁶⁾

שנינו במשנה: **יבמה שאמרה בתוך שלשים יום לא נבעלתי,** כופין אותו שיחלוץ לה.

והוינן בה: **מאן תנא,** מי הוא התנא הסובר **דעד תלתין יומין,** שעד שלשים יום, מוקי **איניש אנפשיה,** מעמיד אדם עצמו עד אז מלבעול —

ומשנינן: **אמר רבי יוחנן:** משנתנו — בשיטת **רבי מאיר היא.**

דתניא: הנאמנות של בעל שנשא אשה, לבוא לבית דין ולטעון **טענת בתולים,** שלקחה בחזקת בתולה, ובא עליה, ומצאה בעולה, וטוען שזינתה תחתיו, בין שעת הקידושין לשעת הנישואין [שהיתה אז בבית אביה], והרי הוא נאמן להפסיד את כתובתה —

היא **כל שלשים יום** מזמן שנשאה, **דברי רבי מאיר.**

אשת אחיו שלא היה בעולמו, משמע ממנו, שאם היה אחיו בעולמו אפילו יום אחד — הרי הוא ראוי ליבום. תוס' ד"ה **אמר קרא**

ובדעת אב"י, החולק על רבא, כתב הריטב"א, שסברתו היא כי מהלימוד "**כי ישבו אחים יחדו**", היינו אומרים שאינה נופלת לפניו עד שיגדיל. וגזירת הכתוב מיוחדת היא שלא תאסר

יבמה. והיינו, שאינו צריך שיהיה עתה ראוי להקים שם, אלא די בכך שיהיה ראוי להקים שם כשיגדל. רשב"א וריטב"א.

6. והדיוק של רבא הוא מכך שכתוב "יחדו", ומשמע אפילו אם ישבו יחד יום אחד. רש"י. ואילו התוס' כתבו, כיון שממעטים מפסוק זה

ועתה דנה הגמרא מדוע הכפיה היא רק על חליצה ולא על הייבום —

עד שכופין אותו לחלוץ — נכפנו לייבום ! ?

אמר רב: משנתנו מדברת בשגיטה יוצא מתחת ידה.

והניחה הגמרא שהמדובר בגט גמור, שנותן לה גט זה אחר ביאתו, אלא שהיא טוענת שלא נבעלה, ואין גיטה זה מועיל לה, ולכן אי אפשר לכוף אותו לייבמה, אחר שהוא טוען שכבר בא עליה, וקיים את מצותו, והגט הזה הוא גט גמור. אלא, כופים אותו לחלוץ, כי לדבריה היא עדיין לא נתייבמה, והיא זקוקה לחליצה, כדי לצאת ממנו.

מיתיבי לרב מבריייתא:

דתניא: **יבמה שאמרה בתוך שלשים יום לא נבעלתי.**

הרי, **בין שהוא אומר בעלתי, בין שהוא אומר לא בעלתי — כופין אותו שיחלוץ לה.**

ואם אמרה זאת לאחר שלשים יום — רק מבקשין הימנו שיחלוץ לה.

ואם לאחר שלשים יום —

היא אומרת נבעלתי. והוא אומר לא בעלתי. אך רוצה הוא להוציאה ולא רוצה לקיימה תחתיו —

שעד שלשים יום הוא יכול לטעון שהעמיד עצמו מלבעול עד עתה, ובשעה שבעל הוא מצא אותה בעולה, ולכן הוא בא רק עתה לבית הדין לטעון טענת בתולים, ואפשר להאמין לו עד שלשים יום שהוא העמיד עצמו ולא בעל אותה עד עתה.

אבל אם בא לטעון אחר שלשים יום הוא אינו נאמן, אלא אנו תולים שבעל אותה בתוך שלשים יום ומצאה בתולה, ועתה הוא התרגז עליה, ובא להפסידה כתובתה שלא כדין.

רבי יוסי אומר: אם נסתרה עמו, הוא נאמן לטעון שלא מצא אותה בתולה רק אם הוא בא לאלתר, מיד אחר הסתירה, כי אנו בטוחים שמיד שהיה עמה במקום מוסתר הוא בעל אותה, ואינו נאמן כל שלשים יום.

אבל אם אירע שאחרי הנישואין היא לא נסתרה עמו, ולא יכול היה לבעול אותה בגלוי — **אף לאחר כמה שנים** יכול הוא לטעון טענת בתולים.

רבה אומר: אפילו תימא, יכול אתה לומר שמשנתנו היא אפילו בשיטת **רבי יוסי**.

כי **עד כאן לא קאמר רבי יוסי התם**, שאינו יכול לטעון במשך שלשים יום אלא רק לאלתר, משעת הסתירה, **אלא בארוסתו, דגיס בה.** שהוא רגיל בה, ואינו מתבייש ממנה, ולכן הוא בועל אותה מיד ואינו יכול להעמיד עצמו.

אבל אשת אחיו — מיבזו בזיו מינה, בוש הוא ממנה, ולכן הוא מתעכב בבעילתו. ק"ב-א

הרי זה יוציא בגט, ואינה צריכה הימנו חליצה. לפי שהיא נאמנת לאחר שלשים יום לומר שנבעלה, היות ויותר משלשים יום הוא לא מעמיד עצמו.

ואם לאחר שלשים יום —

הוא אומר בעלתי, והיא אומרת — לא נבעלתי —

הרי אף על פי שחזר ואמר לא בעלתי — הרינו מקבלים את דבריו הראשונים שאמר בעלתי, כי ודאי לנו שאינו מעמיד עצמו יותר משלשים יום, ובעל אותה.

ולכן צריך להוציאה בגט.

וגם צריכה חליצה, כיון שהיא אמרה לא נבעלתי, ואסרה עצמה לשוק אם לא יחלוץ לה.

ומכיוון שבסיפא מחייבים אותו לתת גט, הרי זו ראייה שטענותיהם הן בלי שהגט יוצא תחת ידה.

ואם כן, תיקשי מהרישא לרב, מדוע באומרת תוך שלשים לא נבעלתי כופים אותו לחלוץ, ואין כופים אותו לייבם?

ומביאה הגמרא שני תירוצים ליישב את דברי רב מהקושיה מהברייתא:

תירוצו ראשון:

אמר רבי אמי: לעולם מדובר גם בברייתא כמו שהעמיד רב את המשנה, שגיטה יוצא תחת ידה. וכך אומרת הברייתא:

א. יבמה שגיטה יוצא תחת ידה, ואומרת תוך שלשים יום לא נבעלתי — כופים אותו לחלוץ ולא לייבם, שהרי גיטה יוצא תחת ידה.

ב. ואם טענה לאחר שלשים יום לא נבעלתי — מבקשים הימנו שיחלוץ לה.

ג. היא אומרת נבעלתי והוא אומר לא בעלתי, ואין גט יוצא מתחת ידה — יוציא בגט.

ד. אם לאחר שלשים יום הוא אומר בעלתי והיא אומרת לא נבעלתי, והיה הגט יוצא תחת ידה, מבקשים הימנו לחלוץ לה.

ואף על פי שחזר ואמר לא בעלתי, והיה מקום לומר שעל פי הודאתו שלא בעל יש לנו לכפותו לייבם, אנו סומכים על דבורו הראשון שאמר בעלתי, כיון שיש חזקה שלאחר שלשים יום אינו מעמיד עצמו מלבעול, ואם ירצה יחלוץ לה.

והיא, שאמרה לא נבעלתי — **צריכה גט** [שכבר ניתן לה על ידו], **עם החליצה** שמבקשים ממנו לחלוץ לה.

תירוצו שני:

רב אשי אמר: לעולם מדוברת גם הברייתא שגט יוצא תחת ידה, ובכל זאת היא צריכה גט נוסף.

כי **חתם**, הגט הראשון שיוצא תחת ידה, הוא **גט** מדרבנן, שנתן לה **לזיקתו**, מבלי שבא עליה, אך נפסלה בגט זה מלייבמה, ולכן אין

בהסבר החילוק בין קטן העתיד לגדול, ובין סריס העתיד להתרפאות.

מיד, ומותרת לו עם נפילתה אליו.
וראה בספר מרחשת [חלק ב סימן טו ענף ב]

כופים אותו לייבם.

ואילו **הבא**, הגט שמדברת בו הברייאא בסיפא, הוא **גט** מן התורה, **לביאתו**. שהיות ומודה שבעל, ויש ביאה אחר הגט, כי מן התורה הוא קונה את יבמתו גם אם נתן לה גט לזיקתו — חייב הוא לגרשה כדי להתירה מדין אשת איש.

ואף על פי שחוזר ואומר לא בעלתי, ודיה בחליצה, וגם היא אומרת לא נבעלתי — בכל זאת חייב לתת גם גט, כי סומכים על דבריו הראשונים שבעל אותה, היות וכבר עברו שלשים יום.

מעשה **בחנה** "שני מודים", יבם ויבמה שהודו שלא בעל, אך מתחילה טען היבם שכן בעל, **דאתא לקמיה דרבא**.

אמר לחו רבא: חלוצו לה, ושרו לה תיגרא, והתירו לה את חגורה [משל הוא להתרת הקשר שלה ליבמה]. ולא הצריכה רבא גם גט.

אמר ליה רב שרביא לרבא: והתניא, צריכה גט וחליצה!

אמר ליה רבא: אי תניא — תניא!

בעא מיניה הון, בריה דרב נחמן, מרב נחמן:

יבמה שכנסה היבם, והניחו שנבעלה, ונפטרה צרתה. ואחר כך טענה היבמה הכנוסה שלא נבעלה — **צרתה מהו שתיאסר מחמת דיבורה של זו?**

אמר ליה רב נחמן להון בנו: וכי מפני שאנו כופין אותו לחלוץ תוך שלשים, ומבקשין אותו לחלוץ לאחר שלשים — תיאסר צרה?!?

והיינו, שחזקה עליו שהוא בועל לאלתר משכנס אותה, וודאי שנפטרת בכך צרתה.

וכל מה שכופים או מבקשים אותו לחלוץ זה רק לצורך היבמה עצמה, ששויה אנפשא חתיכה דאיסורא, שהודתה ביחס לעצמה שהיא אסורה לשוק, והיא נאמנת לאסור עצמה באומרה שלא נבעלה, והיא אסורה לשוק בלי חליצה.

שנינו במשנה: **הנודרת הנאה מיבמה.**

תנן חתם במסכת נדרים [צ ב]: בראשונה, היו אומרים שלש נשים יוצאות, ונוטלות כתובה, שעל אף שמחייבים את בעליהן להוציאן בעל כרחם, מגיע להן כתובה, ואלו הן —

א. אשת כהן **האומרת** נאנסתי תחתך, וטמאה אני לך.

ב. אשה הטוענת כלפי בעלה: אינך נזקק לי לבעול אותי כדרך כל בני אדם, ואין איש שיכול להעיד עבורי על כך, אלא רק הקב"ה מן השמים, גלוי וידוע לפניו מה נעשה ביני לבינך.

ג. אשה הנודרת שלא תהנה מתשמיש, ואומרת: **נטולה אני מן היהודים!** וכיון שלא אסרה עצמה רק לבעלה, אלא נדרה שלא תיבעל לכל אדם, ראייה היא שהתשמיש קשה לה, ואנוסה היא על כך, ולכן מגיע לה כתובה.

אך אחר כך חזרו בהם חכמים מליומר זאת, כדי שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר, ומקלקלת על בעלה, ותצא ממנו עם כתובתה, ותלך למקום אחר שאין מכירים אותה ואת נדרה, ותנשא לו.

אלא, כך הוא הדין:

האומרת טמאה אני לך — תביא ראיה לדבריה, ואינה נאמנת לאסור עצמה עליו ללא ראיה.

האומרת השמים ביני לבינך — יעשו דרך בקשה, שיבקשו מבעלה לבעול ולהתנהג עמה יפה.

והאומרת נטולה אני מן היהודים — יפר הבעל את חלקו, את כוחו של הנדר כלפיו [אך אינו יכול להפר אותו לגמרי כי אין כוחו של הבעל להפר אלא את הנדרים שבינו לבינה].

ומשמשתו לאחר שהפר לה את איסור נדרה כלפיו.

ותהא נטולה מן היהודים, אם התגרשה או מת בעלה.

איבעי לחו: האומרת נטולה אני מן היהודים — ליבם, מהו דינה?

והבעיה היא מכך שכל מגמתה באומרה "נטולה אני מן היהודים" ולא אומרת "נטולה אני ממך", היא להרגיע את בעלה, שאינה נודרת הנאה ממנו מפני שנתנה עיניה באחר, אלא מפני שהתשמיש קשה לה. ולכן, היא אוסרת עצמה בכל אדם אחר שיהא מותר לשאתה אחר שיגרשנה בעלה.

אבל אחי בעלה בחיי בעלה אסור הוא לה, ואין היא צריכה לאסור עצמה גם עליו כדי להרגיע בכך את בעלה, ואין היא צריכה לכלול אותה בנדרה שהיא נטולה מן היהודים.

ומעתה יש להסתפק, אם היא עצמה מעלה

בדעתה לאסור עצמה גם על היבם, במקרה וימות בעלה —

מי מסקה האם היא מעלה אדעתא דמיית בעלה, ונפלה קמי יבם, ואוסרת עצמה גם עליו.

או לא מעלה זאת בדעתה, ואין היבם נכלל בכונתה לאסור עצמה על היהודים בנדר.

רב אמר: יבם — אינו כבעל שצריך להפר לה את חלקו, כי רק לאסור עצמה לבעלה ולכל האנשים המותרים לה כעת אם יגרשנה היא התכוונה, ולא ליבם, שאסור לה אם יגרשנה בעלה.

ולכן היא מותרת ליבם.

ושמואל אמר: יבם — הרי הוא כבעל. שהתכוונה לאסור גם אותו. והוא אינו יכול להפר לה את הנדר שנדרה, כי אין היבם מיפר נדר שנדרה יבמתו בהיותה תחת בעלה.

אמר אבוי כוותיה דרב שאמר היבם אינו כבעל, ואינו נאסר בה לפי שאינה מעלה בדעתה לאסור עצמה עליו — מסתברא.

דתנן במשנתנו: הנודרת הנאה מיבמה בחיי בעלה — כופין אותו שיחלוץ לה.

ואם איתא, אם נאמר, דמסקה אדעתה, שהיא מעלה על דעתה שימות בעלה ומתכוונת לאסור עצמה על יבמה — הרי יש לנו לומר שגם אם נדרה הנאה מיבמה בחיי בעלה, התכוונה בכך לאסור עצמה על יבמה כדי שלא יוכל לייבמה. ואם כן —

מבקשין ממנו לחלוץ מיבעי ליה לתנא קיב-ב לומר, ולא כופין אותו לחלוץ, כפי שאמר.

שהרי בסוף המשנה שנינו, אם נתכוונה לכך, אפילו אם נדרה בחיי בעלה, מבקשים מהיבם לחלוץ, ולא כופים אותו על כך!?

ודוחה הגמרא את ראייתו של אב"י ממשנתנו לרב —

הבא, במשנתנו, שאמרה כופין ולא אמרה מבקשין, **במאי עסקינן** — באשה שיש לה בנים מבעלה, דכולי האי לא מסקה אדעתא, שימותו בניה בחיי בעלה, ותיפול ליבום כשימות בעלה אחרי מיתת בניה.

ולכן אינה מתכוונת כשאוסרת עצמה על יבמה בחיי בעלה למנוע בכך את ייבומה אם ימות בעלה, ומשום כך כופים את היבם לחלוץ לה.

אך מקיימת הגמרא את ראייתו של אב"י, ומקשה על הדחייה של הראיה —

לדבריו, שהעמדת את משנתנו דוקא באשה שיש לה בנים, יש לשאול:

אבל אשה שאין לה בנים — מאי? —

מבקשין אותו לחלוץ. אבל אין כופים אותו לחלוץ לה, בגלל שהיא מעלה בדעתה שיכולה ליפול ליבום, והתכוונה לאסור את היבם עליה כדי שלא תתייבם לו.

ואם כן, תיקשי:

ומסקינן: אכן שמע מינה!

אדתני עד שמחלק התנא חילוק חדש, ואומר: **ואם נתכוונה לכך**, לנדור הנאה מיבמה — אפילו נדרה זאת בחיי בעלה, רק **מבקשין ממנו שיחלוץ לה**, אך אין כופים אותו שיחלוץ לה —

ליפלות, ייחלק התנא, וליתני, וישנה את החילוק הזה, בדירה, באותה אשה, ובאותו ענין שהוא מדבר בו, וייחלק כך:

במה דברים אמורים שכופים את היבם, שנדרה יבמתו הנאה ממנו בחיי בעלה, לחלוץ — באשה שיש לה בנים, שאינה מעלה בדעתה שימותו בניה בחיי בעלה ותיפול לייבום.

אבל באשה שאין לה בנים, ונדרה הנאה מיבמה, שמעלה בדעתה שימות בעלה ותיפול ליבום, ומתכוונת בנדרה למנוע את הייבום — **מבקשין** ממנו לחלוץ לה, אך אין כופין אותו על כך.

אלא, מכך שלא חילק התנא כך, שמע מינה שלא שנא יש לה בנים, ולא שנא אין לה בנים — **כופין אותו לחלוץ לה**, לפי שאינה מעלה על דעתה בשעת נדרה שתיפול ליבום. **וכרב**, שאמר זאת.

הדרן עלך פרק בית שמאי

פרק חרש שנשא

המשנה שלפנינו מתחלקת לארבעה חלקים, כאשר החלק הראשון עוסק בדיני הנישואין

ע"י דברי הקדמה לפרק זה, בהערה הראשונה.⁽¹⁾

אך אם קידשה בביאה, סובר הירושלמי שאינו יכול לגרשה ברמיזה, כי קידושיו הם "מעשה", וגירושיו ברמיזה אינם "מעשה".

ג. אם נשא אדם פיקח אשה, והתחרש, אינו יכול להוציאה בגט עולמית, כי קידושיה קידושין גמורים מהתורה, וגירושיו של חרש אינם אלא מתקנת חכמים, והם אינם מועילים במקום שהיא מקודשת מן התורה.

ומבאר הגר"ח [בפרק ד' מהלכות יבום וחליצה הלכה ט"ז] שלגבי חליצה ולגבי כתיבת גט לשמה מועיל מה שאחרים עומדים על גביו לעשות את חליצתו חליצה כשירה, ולעשות את הגט שהוא כותב לגט כשר, אבל לענין לגרש או לקדש לא יועיל מה שאחרים עומדים על גביו, היות שבחליצה אין צורך בדעת הבעלים, וכן בכתיבת גט לשמה, אלא רק כונה, ואת הכונה יכולים לעשות גם אחרים העומדים על גביו.

ואילו בגיטין וקידושין צריך את דעתו של המקדש והמגרש, ואין אחרים העומדים על גביו יכולים לקבוע את דעתו במקומו.

וכתבו הראשונים, שגם אם אחרי שנתחרש דעתו נכונה ומיושבת עליו, בכל זאת אין הוא יכול לגרשה, משום שסתם חרש אינו בר דעת [ע"י ברשב"א גיטין עא א, ובבית יוסף אבן העזר סימן קכא].

ד. ואם נשא פיקח אשה פקחת, והתחרשה, יכול הוא להוציאה, שהרי אין צורך בדעת האשה לגירושין, וגם היא יודעת לשמור עצמה וגיתה [מאירי על המשנה קיד ב].

אך רבי יוחנן בן נורי חולק, וסובר שאינה

1. א. יש שני סוגי "חרש": האחד, אדם שאינו שומע ואינו מדבר. והשני, אדם המדבר, אך אינו שומע.

פרק זה עוסק בחרש ובחרשת שאינם שומעים ואינם מדברים, ולכן אינם יכולים לחלוץ מן התורה, היות והיבם והיבמה צריכים לומר את הפסוקים שבתורה, וכפי שיתבאר להלן.

כמו כן, נחשבים החרש והחרשת כמי שאין בהם דעה, ואין מעשיהם נחשבים כמעשה.

אך בכך נחלקו חכמים ורבי אליעזר, כאשר לדעת רבי אליעזר יש דעה לחרש ולחרשת.

ובגמרא [דף קיג] נחלקו אמוראים, מהי דרגת הדעה שיש לחרש לפי רבי אליעזר, והאם אמר זאת רבי אליעזר בודאי, או שהסתפק בדבר.

לפי חכמים, הסוברים שאין לחרש ולחרשת דעה, אין להם קידושין מן התורה, אלא שתיקנו להם חכמים קידושין ונישואין.

ובכך שונה החרש מן הקטן, שלא תיקנו לו חכמים קידושין. היות וקטן עתיד לגדול, ואילו חרש ישאר תמיד חרש. ולכן, תקנו חכמים שיוכל לשאת אשה ולא ייבטל מפריה ורביה.

וכמו כן, תקנו לחרשת שתוכל להנשא, כדי שלא תשאר פנויה לעולם [רמב"ם יבום ה כ"ג].

ב. חרש כונס את אשתו ברמיזה, שרומז לה באצבעו עד שתסכים להתרצות לו, או שבא עליה [ירושלמי, פרק יד הלכה א].

אך גם כשבא עליה החרש, אין הוא קונה אותה מן התורה [קרבן אורה].

אם רוצה חרש לגרש את אשתו, הוא כותב לה גט, ומגרשה ברמיזה, כמו שכנסה ברמיזה.

נשוי מן התורה, שהוא פיקח ואשתו גם היא פקחת, ואילו האח השני היה נשוי מדרבנן.

ומבאר המשנה את שלשת האופנים שהאח השני נשוי מדרבנן: או שהוא ואשתו היו חרשים, או שהוא היה חרש ואשתו פקחת, או שהוא היה פקח ואשתו חרשת.

החלק הרביעי, עוסק גם הוא בעניני יבום וחליצה של חרש וחרשת בשני אחים הנשואים באופן שונה.

אלא, שלהבדיל מן החלק השלישי, הוא עוסק בשני אחים שהיו נשואים שתי נשים **נכריות**, ולא שתי אחיות.

וגם בענין זה מבאר המשנה את שלשת האפשרויות שיהיו נשואי השני מדרבנן, או ששניהם חרשים, או שהוא פיקח והיא חרשת, או שהוא חרש והיא פקחת.

והגירושין של חרש וחרשת, ואילו שלשת החלקים האחרים עוסקים בדיני יבום וחליצה של חרש וחרשת.

החלק הראשון, מתבאר בו דיני **נישואין וגירושין בזוג אחד**, כשאחד מבני הזוג הוא חרש או חרשת.

החלק השני, עוסק בעניני **יבום וחליצה** של חרש וחרשת בשני אחים הנשואים שתי אחיות או שתי נכריות, והיו האחים חרשים או נשותיהן חרשות.

ומדובר בו דוקא באופן שנישואי שני האחים הם **שויים**, ששניהם נשואים מדרבנן בלבד, ולא היה באחד מהם קנין מן התורה.

החלק השלישי, עוסק גם הוא בעניני יבום וחליצה של חרש וחרשת בשני אחים, אלא שבו מתבאר דינם של **שני אחים הנשואים שתי אחיות באופן שונה**, שהיה אח אחד

החרש, הוא יכול ליבמה מדרבנן, ולהוציאה בגט, ברמיזה מדרבנן.

ועל אף שהחרש כונס את יבמתו מן התורה, אין הוא יכול לחלוץ מן התורה.

ובטעם הדבר, מביאה הגמרא שאמרו "דבי ינאי" היות ואין הוא יכול לקרוא את הפסוק שהוא צריך לקרוא בשעת החליצה, וקריאתו היא לעיכובא, מן התורה.

וביאר הראשונים, שצריך להגיע לטעם זה ואין די בכך שמעשה חרש אינו כלום היות ואין בו דעת, כיון שאם בית דין יעמדו על גבו, ויודיעוהו שהוא חולץ לשם חליצה, היתה צריכה חליצתו להועיל, וכל החסרון הוא העכוב בקריאתו [ונבגמרא להלן יבואר מהי הכוונה שצריכים היבם והיבמה להתכוון בחליצה.

מתגרשת, היות ובשעת נתינת הגט הוא משלח והיא חוזרת, והרי היא כשוטה, שאינה מתגרשת היות ובשעה שהוא משלח אותה היא חוזרת [שנאמר "ושילחה מביתו", וזו אינה משולחת מביתו, שהרי היא חוזרת אליו]. תוס' קב ב.

והקדן אורה כתב, שאמנם אין צריך דעת האשה לגירושין, אבל צריך שתדע שהוא מגרשה, וחרשת שאינה מבינה, אינה יודעת שהוא מגרשה, וחרשת שאינה מבינה, אינה יודעת שהוא מגרשה, ולכן לא חלו גירושיה.

פיקח שמת, ונפלה אשתו ליבום לפני אחיו החרש, קונה אותה החרש בביאתו מן התורה, שהרי ביבום אין צריך דעה לקנין, אך אינו יכול להוציאה לעולם, לפי שאינו יכול לגרש.

אך אם נפלה לפני חרש אשתו של אחיו

מתניתין:

החלק הראשון —

דיני קידושין וגירושין של חרש וחרשת.

א. **חרש שנשא פיקחת**, בקידושין שתקנו לו חכמים, **ופקח שנשא חרשת**, בקידושין שתקנו לה חכמים —

אם רצה להוציא את אשתו בגט — **יוצא**, שתיקנו חכמים שיוכל אפילו חרש להוציא את אשתו בגט, מהנישואין שתיקנו לה חכמים.

ואם רצה לקיים אותה תחתיו — **יקיים**.⁽²⁾

ומבארת המשנה כיצד הפיקח מקדש חרשת, וכיצד החרש מגרש פיקחת —

כשם שהוא, החרש שנשא פיקחת או הפיקח שנשא חרשת, **כונס** את אשתו **ברמיזה**, שרומז לה באצבעו⁽³⁾ עד שמתרצית להתקדש לו — **כך הוא מוציא** אותה בגט, שנותן לה **ברמיזה**, שרומז לה באצבעו שכוונתו לגרשה בנתינת הגט.

והיינו, שוים הם קידושין וגירושין שנעשים כאשר אחד מבני הזוג הוא חרש, שבשניהם נעשה הדבר ברמיזה.

ב. פיקח שקידש את אשתו כשהיא פיקחת, **ונתחרשה** תחתיו — **יוצא** אותה בגט, אם ירצה, לפי שבגט צריך רק את דעת הבעל, ולא את דעת האשה.

אבל, אם קידשה כשהיא פיקחת, **ונשתמית** תחתיו — **לא יוציא**!

היות ותיקנו חכמים שישאירנה תחתיו, כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר עקב היותה שוטה.

אך אם קידש אשה בהיותו פיקח, ואחר כך **נתחרש הוא**, או **נשתמט** — **אינו מוציאה עולמית**!

היות ואין גירושיו כשהוא חרש ושוטה, שאז הוא חסר דעה, יכולים להוציאה מקידושיו הגמורים, שעשה בה בהיותו פיקח.

ג. אמר שאל **רבי יוחנן בן נורי**: **מפני מה האשה שנתחרשה** אחר נשואיה **יוצאה**, ואילו **האיש שנתחרש** לאחר שנשא אשה **אינו מוציא** אותה?

אמרו לו חכמים: **אינו דומה האיש המגרש לאשה המתגרשת** —

לפי שהאשה **יוצאה לרצונה** ו**שלא לרצונה**. ולכן גם חרשת יכולה להתגרש.

ואילו **האיש אינו מוציא אלא לרצונו**. ורצונו של חרש אינו נחשב רצון, היות ואין דעתו דעה גמורה.

ד. העיד **רבי יוחנן בן גודגדא** על החרשת **שהשיאה אביה** בהיותה קטנה, שקידושין שקידשה אביה הם מן התורה, **שהיא יוצאה בגט** אפילו לאחר שגדלה ויצאה מרשות אביה לקבלת גיטה, והיא מקבלת את גיטה בעצמה [ובקטנותה אביה מקבל גיטה

3. רש"י. והראשונים ביארו שהרמיזה היא מעשי ריצוי והוכחה.

2. אין חידוש בכך, ונאמר במשנה אגב ששנה התנא אם רצה להוציא יוציא. תוס'

עבורה].

אמרו לו חכמים: אף זו, פקחת שנישאה ונתחרשה, כיוצא בה, שיכולה היא לקבל גיטה, היות ואין הגירושין תלויים ברצונה.

החלק השני —

דיני יבום של חרש וחרשת, בשני אחים הנשואים שתי נשים [אחיות או נכריות] בנישואים שוים, מדרבנן.

שני אחין חרשין שהיו נשואין שתי אחיות פקחות, או שתי אחיות חרשות, או שתי אחיות — אחת פקחת ואחת חרשת.

ונשואיהן של שני האחים שוים הם, היות ושניהם חרשים, והרי הם נושאים את נשותיהם ברמיזה, בין שהיתה האשה פקחת ובין שהיתה חרשת.

וכן שתי אחיות חרשות שהיו נשואות לשני אחין פקחין, או לשני אחין חרשין, או לשני אחין אחד פקח ואחד חרש.

וגם כאן, נשואיהן של שתי האחיות שוים הם, ששתייהן נישאות ברמיזה, בין היה הבעל פקח ובין היה חרש.

ומת אחד האחים —

הרי אלו, נשותיהם, אינן נופלות ליבום לפני

האח השני, אלא הן פטורות מן החליצה ומן הייבום, כדין אחות אשה. שהרי קידושי שניהם שוים, שהם מדרבנן, ויבוא איסור אחות אשה מדרבנן ויפקיע את זיקת היבמה מדרבנן.

ואולם, אם היו שתי הנשים נכריות זו לזו, שלא היו אחיות, ואינן יוצאות מדין אחות אשה — לא יחלצו להם היבמים. לפי שאם הוא חרש, הוא אינו "בר חליצה", ואם היא חרשת, היא אינה "בת חליצה", היות ואינם יכולים לקרוא את הפסוקים שהם חייבים לקרותם בעת החליצה.

אלא יכנסו אותן היבמים, שהרי כאן מדובר שהיו שתי הנשים נכריות זו לזו, ואינן יוצאות משום אחות אשה.

ואם רצו היבמים, אחר שכנסום להוציא אותן — יוציאו אותן בגט ברמיזה! (4)

החלק השלישי —

דיני חליצה ויבום בשני אחים הנשואים שתי אחיות באופן שונה — שהיה אח אחד נשוי מן התורה, לפי שהוא פקח ואשתו פקחת, והאח השני נשוי מדרבנן.

ונישואי האח השני מדרבנן ייתכנו בשלשה אופנים:

א. הוא חרש ואשתו פקחת.

היבם מפקיעה את הזיקה, והגט שנותן היבם אחר שכנס אינו מפקיע את הזיקה של אחיו, לפי שלאחר שכנס היבם אין יותר זיקה. והגט שנותן הכונס, נועד רק להפקיע את קידושיו הוא, ולא את זיקת היבום מנפילת אחיו.

4. עיין ברש"י ד"ה יכנסו, שכתב כי לאחר הכניסה, יועיל הגט שיתן ברמיזה להפקיע הן את נישואיו, והן את זיקת אחיו.

ויש חידוש בדבריו, כי לכאורה די בכך שכונס אותה השני כדי להפקיע את זיקת הראשון, וכמו בקידושין מן התורה, שכניסת

ב. הוא פקח ואשתו חרשת.

ג. שניהם חרשים.

אופן ראשון — האח השני חרש ואשתו פקחת.

שני אחין, אחד חרש ואחד פקח, שהיו נשואין לשתי אחיות פקחות, ומת חרש בעל הפקחת, שהיה נשוי מדרבנן.

מה יעשה פקח בעל הפקחת באחות אשתו הנופלת מן אחיו החרש, מקדושו מדרבנן, ומה יעשה באשתו שהיא אחות היבמה הנופלת לפניו? —

לא יעשה דבר. אלא, **תצא** אחות אשתו מן התורה, ללא חליצה, **משום** ערות **אחות אשה**, ואשתו מותרת לו, שאינה אחות זקוקתו, לפי שאין זיקת יבום בערה.

אך אם **מת פקח בעל הפקחת** — **מה יעשה חרש בעל פקחת**, שנשואה לו מדרבנן, ביבמתו, אחות אשתו, הנופלת לפניו ליבום מן התורה, ומה יעשה באשתו, שהיא אחות זקוקתו? —

מוציא אשתו בנט, לפי שהיא אסורה עליו מדין אחות זקוקתו, שהרי אחותה נופלת לפניו מן התורה.⁽⁵⁾

ואשת אחיו אסורה עליו לעולם, שאינו יכול ליבמה היות והיא אחות אשתו מדרבנן. ואף אינו יכול לחלוץ לה, לפי שאין בכח החרש לחלוץ.

אופן שני — האח השני פקח ואשתו חרשת.

שני אחין פקחין שהיו נשואין לשתי אחיות, אחת חרשת שקידושה מדרבנן, ואחת פקחת שקידושה מן התורה.

מת פקח בעל חרשת — **מה יעשה פקח בעל פקחת** באשת אחיו, שהיא אחות אשתו, שנופלת לפניו, ומה יעשה באשתו שהיא אחות היבמה הנופלת לפניו?

לא יעשה דבר. אלא **תצא** אשת אחיו ללא חליצה, **משום** ערות **אחות אשה**, מן התורה. ואשתו אינה אחות זקוקתו לפי שאין זיקה בערה.

ואם **מת פקח בעל פקחת** — **מה יעשה פקח בעל חרשת** באשת אחיו שהיא אחות אשתו מדרבנן, ומה יעשה באשתו שהיא אחות זקוקתו מן התורה? —

אין לו תקנה להשאיר את אשתו אצלו, אלא **מוציא את אשתו בנט** משום שאסורה עליו באיסור אחות זקוקתו, **ואת אשת אחיו מוציא בחליצה** מן התורה, לא ייבם אותה לפי שהיא אחות אשתו מדרבנן.

אופן שלישי — האח השני ואשתו, שניהם חרשים.

שני אחין — **אחד פקח ואחד חרש, שהיו נשואין שתי אחיות** — **אחת פקחת, ואחת חרשת.**

מת חרש בעל חרשת, ונפלה החרשת ליבום לפני הפקח הנשוי פקחת.

5. ואין אחותה של אשתו הנופלת ליבום יוצאת משום ערות אשה, שהרי נשואיה של החרשת הם

מה יעשה פקח בעל פקחת ביבמתו ובאשתו?
—

אינו עושה דבר. אלא **תצא** החרשת בלי חליצה, **משום אחות אשה**. כדין ערוה הנופלת ליבום, ואשתו מותרת לו, לפי שאינה אחות זקוקתו.

אבל, אם **מת פקח בעל פקחת**, ונפלה הפקחת לפני החרש, שאינו בר חליצה מפני שאינו יכול לקרוא — **מה יעשה חרש בעל חרשת?**

מוציא החרש את **אשתו** החרשת **בגט**, לפי שהיא נאסרת עליו מדין אחות זקוקה.

ואילו **אשת אחיו**, הפקחת, הנופלת לפניו ליבום, **אסורה** עליו **לעולם!**

כי אינו יכול לחלוץ לה — לפי שהוא חרש, ואינו בר קריאה.

ואינו יכול לכונסה ולהוציאה לאחר מכן בגט, כיון שהרי יש לו באשתו החרשת מקצת קידושין מדרבנן, ומכח זה אחותה אסורה עליו משום אחות אשתו. ואף לאחר שיגרש את אשתו, היא ממשיכה להיות אסורה עליו כמו אחות גרושת אשתו.

החלק הרביעי —

יבום וחליצה בחרש וחרשת, בשני אחים שהיו נשואים שתי נשים **נכריות** [ולא אחיות כמו בחלק הקודם]. באופן שונה, שאח אחד נשוי מן התורה, שהוא פקח הנשוי פקחת, ואח שני נשוי מדרבנן.

וגם כאן יש שלשה אופנים כיצד נשוי האח השני מדרבנן: או שהיה האח חרש ואשתו פקחת, או שהיה האח פקח ואשתו חרשת, או שהיו שניהם חרשים.

אופן ראשון — האח השני חרש ואשתו פקחת.

שני אחיו, **אחד חרש ואחד פקח**, שהיו **נשואין לשתי נכריות פקחות**.

מת חרש בעל פקחת — **מה יעשה פקח בעל פקחת** ביבמתו הנופלת לפניו מדרבנן?

או חולץ או מייבם.

ואם **מת פקח בעל פקחת** — **מה יעשה חרש בעל פקחת** ביבמתו, הנופלת לפניו מן התורה, שהרי אינו יכול לחלוץ לה, לפי שאינו יכול לקרוא? —

בונם אותה, **ואינו מוציא** אותה **לעולם**, שהרי אין בכח יבומו של החרש להפקיע את זיקת אחיו, וגטו אינו יכול להתירה לשוק בלי חליצה, והוא אינו יכול לחלוץ לפי שאינו יכול לקרוא בשעת חליצה.⁽⁶⁾

אופן שני — האח השני פקח ואשתו חרשת.

שני אחיו פקחין שהיו **נשואין לשתי נשים נכריות**, שאינן אחיות — **אשה אחת פקחת**, ואשה אחת חרשת.

רק מדרבנן, ואינם יכולים לדחות את היבמה מדין ערות אחות אשה. רש"י.

6. ואפילו אם קונה החרש אותה מן התורה ביבום, כיון שאין צורך בכונה, אין די ביבומו של חרש להפקיע זיקתו של אחיו המת.

ואינו מוציא אותה לאחר שכנס בגט, לפי שאין בכח כניסתו וגטו של החרש להפקיע את זיקת אחיו המת, הפקח.

גמרא:

שנינו במשנה שחרש וחרשת אינם חולצים, ומשמע שאף על פי שחרש לאו בר דעה הוא ומן התורה אין קנינו קנין, בכל זאת יש בהם קדושין ונשואין, ונפילה ליבום, מדרבנן, אלא שאינם חולצים.

אמר רמי בר חמא: מאי שנא חרש וחרשת, דתקינן להו רבנן נשואין, ומאי שנא דשוטה ושוטה — דלא תקינן להו רבנן נשואין וכמו ששנינו בברייתא.

דתניא: שוטה וקטן שנשאו נשים, ומתו —

נשותיהן פטורות מן החליצה ומן היבום, לפי שאין נשואיהם של שוטה וקטן כלום.

ומבאר רמי בר חמא: חרש וחרשת, דקיימא תקנתא דרבנן, שיכולה להתקיים תקנת חכמים שתיקנו להם נשואים, שיכולים להיות יחד בשלום זה עם זה, בין אם היו חרש וחרשת, בין חרש ופקחת, ובין פקח וחרשת — תקינן להו רבנן נשואין

אבל שוטה ושוטה, דלא קיימא תקנתא דרבנן, שלא יכול להיות שלום בין בני הזוג אפילו אם רק אחד מהם שוטה, היות ד"אין אדם דר עם נחש בכפיפה [בתוך קופה] אחת" — לא תקינן להו רבנן נשואין.

ומאי שנא קטן, דלא תקינן רבנן נשואין,

ומת פקח, בעל החרשת, ונפלה החרשת לפני האח השני ליבום.

מה יעשה האח השני, שהוא פקח בעל פקחת, עם יבמתו החרשת, שהרי אינו יכול לחלוץ לה, כיון שאינה בת קריאה? —

כונס את החרשת. ואז, אם רוצה הוא להוציא אותה הגט — יוציא בגט בלבד, בלי שיצטרך לחלוץ לה.

ואם מת האח הפקח בעל הפקחת, ונפלה הפקחת לפני האח הנשוי חרשת מה יעשה פקח בעל חרשת?

או חולץ או מייבם לפיקחת.

אופן שלישי — האח השני ואשתו, שניהם חרשים.

שני אחין אחד חרש ואחד פקח שהיו נשואים לשתי נכריות, אחת חרשת ואחת פקחת.

מת חרש בעל חרשת — מה יעשה יעשה פקח בעל פקחת ביבמתו?

כונס אותה אך אינו יכול להוציאה בחליצה, לפי שחרשת היא ואינה יכולה לקרוא.

ואם לאחר שכונסה רצה להוציא אותה בגט — מוציא אותה בגט, לפי שקנין יבום של פקח באשת אחיו החרש הוא קנין גמור, ולא נשארה זיקה מאחיו המת, ולכן יכול להוציאה לשוק בגט.

מת פקח בעל פקחת — מה יעשה חרש בעל חרשת ביבמתו מן התורה?

כונס, כי אינו יכול לחלוץ, לפי שהוא חרש ואינו יכול לקרוא.

ומאי שנא חרש, דתקיננו ליה רבנן נשואין?

חרש, דלא אתי שלא יבוא לעולם לכלל נשואין מן התורה, תקיננו לו רבנן נשואין כדי שלא יבטל מפריה ורביה ומישובו של עולם.

אבל קטן, דאתי לכלל נשואין לכשיגדל ויהיה לאיש — לא תקיננו רבנן נשואין.

ומקשה הגמרא: והרי קטנה, שאין לה אב, דאתיא לכלל נשואין לכשתגדל, ובכל זאת תקיננו לה רבנן נשואין בקטנותה, על ידי אמה או אחיה?!

ומתרצת: התם, תיקנו לה חכמים שיוכלו להשיאה כדי שלא ינחגו בה מנהג הפקר.

ומאי שנא קטנה דממאנה, ועוקרת את הנישואין שתקנו לה חכמים, ומאי שנא חרשת דלא ממאנה אלא יוצאת בגט, ברמיזה.

דאם כן, אם חרשת תוכל למאן לעולם — מימנעי אינשי, ולא נסבי לה, לא ישאנה לאשה, שמא אחרי שנות נישואים רבות לא יוכל לפייסה שתשאר עמו, ותמאן בו, ותעקור נישואיה. אבל מיאונה של קטנה הרי הוא מוגבל לשנים בודדות, עד שתגדל, ולכן סבור הנושא אותה לאשה שיש בכוחו לפייסה למשך הזמן הזה בכל שעה ושעה.

ומאי שנא קטנה שנישאה על ידי אמה

ואחיה דאכלה בתרומה, ומאי שנא חרשת דלא אכלה בתרומה?

והראיה שכך הוא הדין — מהא דתנן במסכת עדויות [ז ט]:

העיד רבי יוחנן בן גודגדא:

א. על החרשת שהשיאה אביה, שיוצאה בגט, וכמו שהתבאר במשנתנו שמדובר אפילו בהשיאה אביה, שתפסו בה מן התורה. לפי שאין צורך בדעת האשה לגירושה, ולכן אפילו גדלה, שאין אביה מקבל גיטה, יכולה היא עצמה לקבלו.

ב. ועל קטנה בת ישראל שנשאת לכהן בנישואין דרבנן — שאוכלת בתרומה מדרבנן, וכפי שהתבאר לעיל [צ א].

ומדייקת הגמרא: ואילו על חרשת, שדיבר בה רבי יוחנן בן גודגדא בתחילת דבריו, שיוצאת בגט, הוא לא העיד שאוכלת בתרומה, ומשמע מכך, כי חרשת — לא אכלה אפילו לא בתרומה דרבנן.

ותיקשי, מאי שנא חרשת מקטנה?

ומשנינן: גזירה שמא אם יאכיל כהן פקח שנשא חרשת אותה בתרומה, יאכיל חרש כהן בחרשת ישראל שנשא אותה לאשה.⁽¹⁾

אך מקשה הגמרא: מדוע שלא תאכל חרשת שהיא אשת כהן חרש בתרומה? וליכול,

ק"ג-א

דין מצווין עליו להפרישו", וחרשת הרי הוא כקטנה לענין זה.

אלא התירוצ' הוא, שגזרו חכמים משום החשש שיבוא כהן חרש להאכיל ישראלית פקחת, שחיובה במיתה, על אכילת תרומה בזרות

1. ומבאר רש"י שאין זה תירוצ' מעולה, כי מה זה משנה אם כהן פקח מאכיל חרשת או כהן חרש מאכיל חרשת, והרי בשני המקרים מדובר בנישואין דרבנן, כשצד ההיתר שלהן באכילת תרומה הוא משום ש"קטן אוכל נבילות אין בית

ירצו לגרשה, שהרי אין בה דעה, ויש להם חשש שלא יחזיקו נשואיהם מעמד לאורך ימים ושנים.

ומבאר הגמרא:

וקטנה — מנלן דאית לה כתובה?

דתנן במסכת כתובות [ק ב]: **הממאנת, היוצאת ממנו בעל כרחו, וח"שנייה לעריות,** האסורה עליו מדברי סופרים, **ואיילונת,** שקידושה בטעות — **אין לה כתובה.**

ומוכח, שרק לאלו אין כתובה.

אבל זאת שהיא **יוצאה בנט,** והיא **קטנה — יש לה כתובה,** לפי שהוא זה שמוציאה ממנו!

וחרשת — מנלן דלית לה כתובה?

כמו שמוכח מהא **דתניא:** **חרש ושוטה שנשא פקחות —**

הרי אע"פ שנתפקח החרש, ונשתפה השוטה — אין להם לנשותיהם, עליהם, כלום.

שהיות ובשעת שקידשו את נשותיהם לא היו ברי דעה — אין הם חייבים לנשותיהם

תאכל החרשת בתרומה, ואין לנו להתערב ולמונעה מאכילתה, שהרי חרשת דינה הוא כקטן, ואכילתה בתרומה — בגדר "קטן **אוכל נבלות**" הוא, ואין אנו מצווים למנוע מהקטן מלאכול דבר איסור?!

ומשנינן: **גזירה שמא יאכיל כהן חרש בפקחת.**

ואת הפקחת מצווה בית דין למנוע מאכילת איסור.

אך עדיין מקשה הגמרא:

ואפילו כהן **חרש בפקחת — נמי ליכול** בתרומה דרבנן, שהיות ותיקנו להם חכמים קידושין' שפיר מאכיל החרש את הפקחת בתרומה מרבנן?!

ומשנינן: אכן בתרומה דרבנן הוא מאכיל. ומה שגזרו, הוא **בתרומה דאורייתא.**

ועוד הוינן בה: **ומאי שנא קטנה, דאית שיש לה כתובה** [ולהלן יבואר מנין לנו שיש חילוק בענין חיוב כתובה בין קטנה לחרשת], ואילו לחרשת אין כתובה?

דאם כן, שיהיה חיוב כתובה לחרשת — **מימנעי אינשי, ולא נסבי לה,** ולא ישאו חרשת, כדי שלא יצטרכו לשלם כתובה אם

מאכיל חרשת, יטעו לחשוב שכך הוא גם באופן הפוך, שמאכיל כהן חרש אפילו פקחת.

כי חרש בפקחת יכול להתחלף לאנשים בחרש ופקחת, אבל לא מתחלף להם פקח בחרשת — בחרש בפקחת.

אבל בקטנה אין מקום לגזור על קטנה לגדול, שמא יבוא קטן להאכיל תרומה לגדולה, היות ולקטן אין נישואין.

[וכפי שיבואר במסקנה, שאכן זהו טעם הגזירה]. והניחה הגמרא עתה, שהחשש אשר בגללו אסרו חכמים על חרשת שהיא אשת כהן פקח לאכול בתרומה, הוא משום שיבוא גם כהן חרש להאכיל את אשתו החרשת, ומשם יבוא לכלל טעות, שאפילו כהן חרש שנשא פקחת יאכילנה בתרומה, בעוד שהיא חייבת מיתה על אכילתו. אבל אין מקום לחשוש שאם יראו שפקח

כתובה. אלא, יכולים הם לגרשן עתה, מקידושי דרבנן שתיקנו להם בהיותם חסרי דעה, בלי לתת להן כתובה.

אבל, אם משהתפקחו רצו להמשיך ולקיימן — יש להם לנשותיהם כתובה.

ופקח שנשא חרשת או שוטה, שאינו חייב לתת לה כתובה, אפילו כתב לה מאה מנה בכתובתה — כתובתה קיימת, מפני שרצה לזק [להיות נזק] בנכסיו, כשהתחייב לה מעצמו התחייבות שאינו חייב בה.

ומוכיחה הגמרא: טעמא דרצה להתחייב לה מעצמו, ולהיות נזק בנכסיו, לכן יש לה לחרשת כתובה.

הא לא רצה הבעל להתחייב לה מעצמו — אין לה כתובה. וטעמו של דבר, דאם כן יהיה חייב לתת לה כתובה מתקנת חכמים — מימנעי אינשי, ימנעו האנשים, ולא נסבי לה, ולא ישאו אשה חרשת.

ופרכינן: אי הכי, שסיבת הפטור מחיוב הכתובה, היא כדי שלא ימנעו האנשים מלשאת חרשת, נאמר מהטעם הזה שיש צד להיפך —

פקחת המסכימה להנשא לחרש — ליתקן לה כתובה, מחמת הטעם הזה, דאם כן, שלא יהיה לה כתובה — מימנעי הפקחות ולא מינסבי לחרשים!?

ומשנינן: יותר משהאיש רוצה לישא — אשה רוצה להנשא. ולכן אין לנו לדאוג

לתקנת האנשים החרשים שיסכימו הנשים להנשא להם.

ומביאה הגמרא מעשה בכהוא חרש, דהוה בשבכותיה שגר בשכנותו דרב מלכיו.

אנסביה איתתא השיא לו רב מלכיו אשה פקחת, וכתב לה החרש, בהשפעתו של רב מלכיו, ארבע מאה זוזי מנכסיה [מנכסיו].

אמר רבא: מאן חכים, מיהו החכם כרב מלכיו, דגברא רבה הוא!

קסבר רב מלכיו, שהשפיע עליו לכתוב לה כתובה כה גבוהה שהדבר משתלם לטובתו של החרש, וראוי לשכנעו לעשות כן.

שהרי אילו רצה החרש הזה שפחה לשמשו — מי לא זבנינן ליה!?

האם בית דין או אפוטרופוס שלו לא היו משלמים לה סכום כזה כדי שתשמשנו כל ימי חייה?

אם כן, כל שכן הכא, דאיכא תרתין, שיש לו לחרש שני דברים בסכום הזה, גם אשה, וגם מי שתטפל בו.

אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל: אשת חרש — אין חייבין עליה אשם תלוי.

דהיינו, אין כל ספק שמא יש בו בחרש דעת, ומספק אשתו מקודשת מן התורה, ומי שבא עליה חייב קרבן אשם תלוי, הבא על הספק.

ותוס' לשיטתם שמדרבנן יש נישואין גם לקטן, אם כי אין אלו נישואין גמורים, אלא מועילים רק שלא תהא זאת זנות בעלמא.

וכתבו התוס' שלא חששו שמא יאכיל קטן בגדולה, ולכן לא גזרו שלא תאכל קטנה בתרומה שמא יבוא קטן להאכיל גדולה.

אלא — ודאי החרש, חסר דעה הוא. וקידושיו אינם קידושין מן התורה.

לימא מסייע ליה לשמואל מהמשנה במסכת תרומות [ה א]:

דתנן: **חמשה לא יתרמו. ואם תרמו — אפילו בדיעבד אין תרומתן תרומה.**

ואלו הן: חרש, שוטה וקטן.

והתורם את שאינו שלו, כשלא עשאו בעל הפירות שליח לתרום את פירותיו.⁽²⁾

ועובד כוכבים שתרם של ישראל, אפילו תרם אותן ברשות, בשליחות בעליו הישראל — אין תרומתו תרומה, כיון שאין הנכרי בתורת שליחות, ובלי תורת שליחות אין אדם יכול לתרום דבר שאינו שלו.

ומוכח מהמשנה הזאת, שאין תרומתו של החרש נחשבת בכלל תרומה, אפילו אם הוא תרם, בדיעבד.

כי אם בדיעבד היתה תרומתו תרומה, מספק, היה צריך התנא של המשנה לומר: תרומתו של חרש תרומה, ויחזור בעליו של הטבל ויתרום שוב.

ודוחה הגמרא את הסיוע לדברי שמואל —

כי אפשר לומר, **שהוא, שמואל, דאמר, סובר הוא כרבי אלעזר**, שלפיו חרש הוא "ספק בר דעת" מן התורה. ולפי רבי אלעזר, אם

תרם החרש, תרומתו היא ספק מן התורה, וחולק רבי אלעזר על משנתנו.

ויתכן כי שמואל סובר כרבי אלעזר, שחרש הוא ספק בר דעת מן התורה.

דתניא: רבי יצחק אומר משום רבי אלעזר: תרומת חרש — לא תצא לחולין מפני שהוא ספק בר דעת.

ומה שפוסט שמואל את מי שבא על אשת חרש מאשם תלוי, הוא משום שלא בכל מקרה של ספק חייבים אשם תלוי.

ומבאר עתה הגמרא ענין זה:

שהרי לכאורה יש לתמוה: **אי סבירא ליה שמואל כרבי אלעזר — אשם תלוי נמי ליחייב זה שבא על אשת חרש?!**

ויש ליישב, שיש לומר כי **בעי, צריך לפי שמואל, כדי לחייב באשם תלוי, שיהיה הספק בחתיכה אחת משתי חתיכות**, כגון שהיו שתי חתיכות, אחת מהן חלב והשניה שומן, ואינו יודע איזה חתיכה אכל.

אבל אם היתה חתיכה אחת בלבד, שהיה בה ספק אם היא חלב או שומן, ואכלה, ועתה מסתפק אם אכל חלב או שומן — אין חייבים על האכילה הזאת אשם תלוי.

וסבור שמואל, שהיות ואמרה התורה בקרבן אשם תלוי "ועשה אחת מכל מצוות ה' אשר לא תעשינה" [ויקרא ה], ו"מצוות" לשון

2. האחרונים דנו האם אפשר להפריש תרומה או חלה מדין זכין לאדם שלא בפניו. והדבר תלוי בשאלה אם זכיה היא מדין שליחות.

ומוכיחים תוס' את שיטתם מדברי הגמרא לעיל סב ב שיש מעלה להשיא את הבנים סמוך לפרקן, דהיינו, לפני שנהיו גדולים.

אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל: אשת חרש — חייבין עליה אשם תלוי! מיתבי מהא דתנן: חמשה לא יתרומו! וביניהם חרש, שאם תרם אין תרומתו, ואפילו לא ספק תרומה, ומוכח שאין החרש בר דעת כלל.

ומשנינן: סבר לה שמואל כרבי אלעזר שגם בתרומה מפריש חרש מספק, כי יש ספק אם יש לו דעת או לאו.

בעא רב אשי: מאי טעמא דרבי אלעזר, הסובר שחרש תורם מספק, היות שיתכן ויש בו דעה — כיצד הוא סובר בדין הבא על אשת חרש? —

האם לדעתו של רבי אלעזר חייב אשם תלוי, או לא?

וצידי הספק הם:

האם מיפשט פשיטא ליה לרבי אלעזר דחרש דעתא קלישתא הוא. שדעתו דקה ומועטת, ואינה מחודדת כשאר אנשים, אבל דעה זו קבועה בו כל ימי חייו, ואינה משתנה לעתים.

ומיהו, מספקא ליה —

אי דעתא צילותא, האם דעתו הקלושה של החרש היא צלולה, ובדבר שהוא נותן דעתו, הוא עושה אותו בכוונה כפקח,

אי לאו דעתא צילותא, שאינו יכול לכוון ק"ג-ב דעתו כפקח, היות ותמיד דעתו אינה צלולה.

רבים הוא, משמע מהכתוב שדוקא אם עשה אחת מתוך השתיים, שאחת היתר והשניה איסור, והוא לא יודע איזה אכל, אז הוא חייב בקרבן אשם תלוי [שמחירו קבוע, כסף שקלים].

ולא אם אכל חתיכה אחת, שהיא ספק איסור ספק היתר. שאז אינו מביא אשם תלוי.

ולכן, הבא על אשת חרש, שאין הספק אלא בה עצמה, אם הועילו בה קידושי החרש מן התורה, או לא, ואין כאן ספק של אחת מתוך שתיים, הרי הוא פטור מאשם תלוי.

ומקשה הגמרא: מאחר שאמרת שסובר שמואל כרבי אלעזר, ולכן הוא אומר שתרומתו של חרש היא תרומה מספק, הרי באשם תלוי באופן שכזה רבי אלעזר עצמו מחייבו —

והתניא: רבי אלעזר אומר: כוי, שהוא ספק חיה, וחלב חיה מותר, ספק בהמה, שחלבה אסור — חייבין על אכילת חלב אשם תלוי.

והרי אכילת חלב הכוי, ספק בחתיכה אחת הוא, ובכל אופן מחייבו רבי אלעזר אשם תלוי!

ומשנינן: שמואל — סבר כרבי אלעזר בחדא, בהפרשת תרומה של חרש, שהיא ספק תרומה מן התורה, ופליג עליה בחדא, בדין חיוב אשם, ולדברי שמואל חייבים אשם תלוי אפילו בספק של חתיכה אחת בפני עצמה.

ואיכא דאמרי —

ולעולם — חדא דעתא הוא.

או דלמא, אין דעתו קבועה תמיד.

אלא, פשיטא ליה לרבי אלעזר דדעתיה של חרש קלישתא, וגם פשיטא ליה דלאו דעתא צילותא הוא.

והבא, היינו טעמא, שתרומתו ספק, כיון דעתים חלים, לפעמים בריא הוא בדעתו, כפקח, ועתים הוא שוטה.

וכיון שהדבר ספק מתי הוא בריא ומתי הוא שוטה, יש לחוש שמא תרם את התרומה בהיותו בריא ופקח. וכמו כן יש לחוש כשמקדש אשה שמא קידשה בהיותו בריא ופקח.

למאי נפקא מינה — להוציא את אשתו בגט.

אי אמרת כל חייו של חרש חדא דעתא הוא — בקדושין כך גירושין. אם דעתו דעה, קידושיו קידושין מן התורה וכן גירושיו. ואם אין דעתו דעה, קידושיו מדרבנן, כחכמים, וכן גירושיו.

ואי אמרת עתים חלים ועתים שוטה הוא —

קדושי — מצי מקדש, מספק מן התורה.

גרופי — לא מצי מגרש, כי שמא קידשה בהיותו בריא ופקח, ועתה כאשר הוא בא לגרש הוא אינו בר דעת.

ונשאלת השאלה: מאי, מה היא דעתו של רבי אלעזר בקידושי חרש ובגרופיו?

ומסקינן: תיקו!

שנינו במשנה: פקח שנשא פקחת ונשתטית — לא יוציא!

אמר רבי יצחק: דבר תורה — שוטה מתגרשת! כיון שאין צורך בדעתה לגירושין, מידי כמו דחיה אפקחת, שמתגרשת בעל כרחיה, ללא דעתה.

ומה טעם אמרו חכמים שהשוטה אינה מגורשת? —

כדי שלא ינהגו בה אנשים מנהג הפקר היות והיא שוטה.

והוין בה: היכי דמי האי שוטה?

אילימא מדובר בשוטה דיודעת לשמור גיטה, שמקבלת ושומרת אותו, ואינה נוטלת ומשליכה אותו, ויודעת לשמור עצמה כגרופה.

אין זה יתכן, כי בשוטה שכזאת — מי נהגי בה אינשי מנהג הפקר, והרי היא יודעת לשמור עצמה?!

אלא שמא תאמר, שמדובר במשנה בסוג של שוטה דאין יודעת לשמור לא גיטה ולא עצמה —

הרי לא יתכן לומר בשוטה שכזאת "דבר תורה שוטה מתגרשת"! כי —

והא אמר רבי ינאי: אמר הכתוב "ונתן בידה" —

מלמד הכתוב כי רק מי שיש לה יד לגרש עצמה, הרי היא מתגרשת.

בעצמה חלה, תתקלקל העיסה, ולכתחילה יש להפריש מהעיסה.

מן העיסה כשנתחמצה העיסה כל צרכה, ואם ישהו אותה עד שתגיע בעלת הבית ותפריש

יצתה שוטה זו, שאין לה יד לגרש עצמה, שהרי אינה יודעת לשמור עצמה וגיטה.

ותנא דבי רבי ישמעאל: כתיב בפרשת גירושין "ושלחה מביתו".

מלמד הכתוב כי רק מי שמשלחה מביתו ואינה חוזרת אליו, הרי היא מתגרשת.

יצתה שוטה זו, שאינה יודעת לשמור עצמה כגרשה, שמשלחה מביתו, וחוזרת אליו — ולכן אין גירושה גירושין!

ומשנינן: לא צריכא, כאן מדובר, באופן דיודעת לשמור גיטה, כשמקבלתו, ואולם אינה יודעת לשמור עצמה מאנשים אחרים.

ולכן, דבר תורה שוטה מתגרשת — דהא היות שהיא ידעת לשמור גיטה, ומבינה מהם גירושין.

ואולם, אמור רבנן לא ליפקא, שלא יוציאה מביתו — כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר.

אבר אביי: דיקא נמי שמדובר בשוטה היודעת לשמור גיטה, ולכן מן התורה היא מתגרשת —

דקתני גבי דידה, באשה שוטה: נשתטית — לא יוציא.

ואילו גבי דיריה, באיש שוטה, קתני: נשתטה — לא יוציא עולמית.

ומדייק אביי: מאי שנא חכא, לגבי נשתטה הבעל, דקתני לא יוציא עולמית.

ומאי שנא התם, לגבי נשתטית האשה, דלא קתני לא יוציא עולמית?

אלא, שמע מינה, הא, בנשתטה האיש מדובר

בשוטה לגמרי, שאינו מגרש מדאורייתא ואינו מוציא עולמית.

הא, בנשתטתה האשה, מדובר בשוטה שאינה מתגרשת רק מדרבנן, היות ואינה שוטה גמורה, אלא מבינה בגירושה, ולכן אי אפשר לומר בה שלא יוציאנה עולמית.

שנינו במשנה: אמר רבי יוחנן בן נורי: מפני מה האשה שנתחרשה יוצאה, והאיש שנתחרש אינו מוציא?

איבעיא להו: האם רבי יוחנן בן נורי, איש חרש — פשיטא ליה שאינו מוציא.

ואשה חרשת — קמיבעיא ליה מפני מה יוצאה.

או דלמא, אשה חרשת פשיטא ליה שיוצאת.

ואיש חרש — קמיבעיא ליה מפני מה אינו מוציא.

ופושטת הגמרא את הבעיה:

תא שמע מתשובת חכמים במשנתנו:

מדקאמרו ליה חכמים במענה על שאלתו: אינו דומה האיש המגרש לאשה המתגרשת, לפי שהאשה יוצאת לרצונה ושלא לרצונה, ואילו האיש אינו מוציא אלא לרצונו —

שמע מינה שעל איש חרש קמיבעיא ליה, מפני מה אינו מוציא.

כי אם היה שואל את הטעם מפני מה אשה יוצאה, היו צריכים לומר לו — לפי שאינה דומה האשה לאיש.

ומקשה הגמרא על ההוכחה הזו: אדרבה, מדקאמרו ליה חכמים: אף זו, אשה חרשת,

כיוצא בה, כאשר פקחת המתגרשת שלא מדעתה —

שמע מינה — אשה חרשת קמיבעיא ליה מפני מה יוצאה!

אלא, מבארת הגמרא, ביאור אחר:

רבי יוחנן בן נורי — לדבריהם של חכמים קאמר להו:

לדידי, כי היכי דאיש לא מצי מגרש — אשה נמי לא מיגרשא.

אלא לדידכו, מאי שנא אשה, ומאי שנא איש?

ועל כך ענו לו שיש לחלק בין אשה לאיש, ואמרו ליה: **אינו דומה האיש המגרש לאשה המתגרשת**, והביאו ראיה לכך מאשה פקחת היוצאת שלא לדעתה.

שנינו במשנה: **העיד רבי יוחנן בן גודגדא על החרשת שהשיאה אביה, שהיא יוצאת בגט**.

אמר רבא: מעדותו של רבי יוחנן בן גודגדא האומר שאפילו במקום קידושין גמורים מן התורה יכול אדם לגרש את אשתו אפילו כשהיא אינה ברת דעת, יש לנו ללמוד, שאם **אמר אדם לעדים: ראו גט זה שאני נותן לאשתי, ופנה אחר כך לאשה, ואמר לה: כנסי שטר חוב זה, ונתן לה את הגט, ואילו היא סברה שזה שטר חוב, ולא ידעה שמתגרשת בו** הרי זו **מגרשת**. שהרי לא עדיף מצב כזה מחרשת המתגרשת מבלי להבין מה הם גירושין ומהו הגט, והראיה —

מי, האם לא אמר רבי יוחנן בן גודגדא שלא

בעינן דעתה, בחרשת, **הכא נמי לא בעינן דעתא**.

ומקשה הגמרא: **פשיטא** שכך הוא הדין לפי רבי יוחנן בן גודגדא, שהרי זה הוא יסוד דינו, שאין צורך כלל בדעת האשה לגירושיה!

ומתרצת: **מהו דתימא, שמא תאמר, מדאמר לה "כנסי שטר חוב זה"** — בטולי בטליה לגירושיו, שהתחרט בו.

קא משמע לן שאי איתא דבטליה לגט — הרי לעדים, שאמר להם קודם לכן שהוא עומד לגרשה בגט זה, הוה קאמר להו שחוזר בו.

ומדלא אמר לעדים שהוא חוזר בו — לא בטליה לגירושיו, ולא מידי [ולא כלום]. שאין לומר אחרת].

והאי דקאמר לה לאשתו הכי [כנסי שטר חוב] — **מחמת כיסופא** [בושה שמתבייש ממנה על שמגרשה], הוא דקאמר לה הכי.

ומעתה עוסקת הגמרא בסוגיית קטן אוכל נבילות, שהתחילה לבארה בעמוד הקודם.

רב יצחק בר כיסנא אירכסו ליה נאבדו לו **מפתחי דבי מדרשא, ברשות הרבים** — בשבתא.

אתא לקמיה דרבי פדת לשאלו מה לעשות:

אמר ליה: זיל, דבר טלי וטליא, הנהג ברשות קיד-א הרבים ילדים קטנים וילדות קטנות, וליטוילי התם, ואי משכחי להו — מייתי להו. שאם ימצאום שם — יביאום אליך מאליהם.

אלמא, קסבר רבי פדת, שקטן אוכל נבילות

— אין בית דין מצווין להפרישו מאכילתן.⁽¹⁾

לימא מסייע ליה מהא דתניא:

לא יאמר אדם לתינוק בשבת: הבא לי מפתח דרך רשות הרבים, או הבא לי חותם דרך רשות הרבים.

אלא רשאי הוא להיות מניחו לקטן, להיות תולש מעצמו בשבת. או מניחו להיות זורק חפץ מעצמו ברשות הרבים, ואינו חייב למונעו מעשיית מלאכה בשבת, והיינו שאין חייב אדם למנוע מקטן לעשות איסור.

אמר אביי: אין מכאן ראייה לדין דאורייתא.

1. להלכה נפסק בשולחן ערוך [או"ח שמג א], שקטן אוכל נבילות אין מצווין להפרישו, אבל אביו מצווה לגעור בו ולהפרישו. ולהאכילו בידים — אסור אפילו דברים שאסורים מדברי סופרים. וכן אסור להרגילו בחילול שבת ומועד אפילו בדברים שהם משום שבות. ויש אומרים, שבקטן שהגיע לחינוך צריכים הכל להפרישו, ולא רק אביו. וזו היא שיטת התוס' בפרק כל כתבי.

וכתב המשנה ברורה בס"ק ז: עיין בחיי אדם, שלענין איסור דאורייתא יש להחמיר כדעה זו, ולכן, אם נכרי רוצה להאכיל את הקטן שהגיע לחינוך בדבר אכילה שאסור מן התורה, מצווה על כל אדם למנוע את הקטן מלאוכלו. אבל דבר שאסור באכילה רק מדרבנן, רק אביו מצווה להפרישו.

אך קטן שלא הגיע לחינוך, אם אינו בר הבנה כלל, אין אביו מצווה למנוע בעל כרחו מלאכול מאכלות אסורות או מלחלל שבת אפילו באיסור תורה, כיון שאינו מבין כלל הענין מה שמונעו ומפרישו, וכן אם הוא כהן, אין צריך להוציאו מבית שהטומאה בתוכו.

אבל להכניסו בבית שטומאה בתוכו, וכן לספות לו בשאר איסורים, אסור אפילו בתינוק שאינו בר הבנה עדיין [משנה ברורה שם ס"ק ג]. כמו כן, אסור לומר לגוי שיאכיל דבר איסור לתינוק, וכל שכן לומר לתינוק בעצמו שיאכל, ועיין בדברי המשנה ברורה ס"ק ה' בדבר

האכלת תינוק חמץ בפסח על ידי נכרי. ובדבר האכלת תינוק בידים ביום הכיפורים, כגון אם המניקה את תינוקה, כתב המנחת חינוך, שההיתר הוא רק משום פיקוח נפש, ואם אין זה בגדר פיקוח נפש של התינוק — אסור להאכילו. אך הרבה אחרונים הוכיחו שלא נאמר איסור ספייה לקטן בידים אלא רק באיסורים של מאכלות אסורות, ולא כשהדבר הוא היתר, ורק האכילה ביום הכיפורים הוא האיסור.

והמשנה ברורה בסימן תר"מ, פסק שאסור להאכיל את הקטן מחוץ לסוכה בידים, למרות שאין זה איסור מאכלות אסורות, אלא איסור של זמן, שאסור לאכול בו חוץ לסוכה.

ובדבר האכלת קטנים לפני קידוש בשבת, וכן בחילוק שבין אכילת חפצא של איסור לבין זמן שאסור באכילה, עיין במגן אברהם בהרחבה בהלכות קידוש רסט סעיף א, ובמחצית השקל שם.

ועיין בהרחבה באחיעזר חלק ג' סימן פ"א שדן בדברי תרומת הדשן, שיסוד האיסור לספות לקטן מן התורה הוא כדי שלא יתרגל לעשות איסור, ויבוא לעשות כך גם בגדלותו, ובדברי החתם סופר, שדן בשאלה האם מותר לתת חרש ושוטה למקום של נכרים, שיאכילום נבלות וטרפות, כיון שאין הם עתידים להתפקח, ולא יבואו לעשות כן בשעה שיהיו מצווים לעשותם, היות ולעולם לא יבואו לכלל קיום מצוות. והביא האחיעזר את דעת הגר"ח, שבשבת מצווה אדם על שביתת בנו מן התורה מדין "לא

כי אפשר לומר שמותר להניחו תולש בעציין שאינו נקוב, שהיות ואין הדבר הגדל בו יונק מהקרקע, אין במלאכתו איסור תורה משום תולש, אלא רק מדרבנן אסור לתולשו.

וכן מותר להניחו להיות זורק חפץ בכרמלית, שאינה לא רשות היחיד ולא רשות הרבים, שאיסור הטלטול בה הור רק מדרבנן.

תא שמע ממה ששינו במסכת שבת [קכא א]:

עובד כוכבים שבא לכבות את הדליקה בשבת —

אין אומרים לו: כבה את הדליקה.

ואולם, אין חייבים לומר לו: אל תכבה אותה.

וההיתר לכך שאין צריכים למנוע את הגוי מלעשות פעולה מעצמו בשבת עבור ישראל — מפני שאין שביתתו של הנכרי מצוה עליהם של ישראל.

אבל, קטן ישראל הבא לכבות מעצמו — אומרים לו: אל תכבה!

מפני ששביתתו של קטן ישראל, היא מצווה המוטלת עליהם?!

ומוכח, שמוטלת המצוה על כל אדם למנוע מקטן לאכול נבילות, גם אם אוכל אותן הקטן מעצמו.

אמר רבי יוחנן לדחות את הראיה: כאן מדובר בקטן העושה על דעת אביו, שרואה את אביו חפץ בכך שיכבה את האש, והרי זה כאילו הוא מצוהו לעשות זאת.

אבל במקרה של רבי פדת, שהורה להוליך קטנים לשם כדי שיביאו את המפתחות מרשות הרבים, עושים זאת הקטנים על דעת עצמם בלבד. שהרי לא הודיעום שנאבדו המפתחות וכי יש צורך בהבאתם.

ומקשה הגמרא על דברי רבי יוחנן:

אם נאמר שהחובה למנוע את הקטן מלכבות היא משום שהוא עושה את מעשהו לדעת אביו, הרי דכוותיה, בדומה לזה, מה שהתרנו לכבות גבי עובד כוכבים, צריך להעמיד באותו ענין שהעמדנו בו את מעשה קטן, דעושה זאת על דעת ישראל.

ותיקשי: מי שרי, האם מותר הדבר שיבוא הנכרי את האש ויכבה על דעת ישראל?!

ומשנינן: עובד כוכבים הבא לכבות, לא עושה זאת על דעתו של ישראל, אלא אדעתא דנפשיה עבד. עושה זאת ביזמתו, מרצונו, ועבור עצמו, שידע הוא שעתיד הישראל לשלם לו שכרו.

תא שמע ראייה נוספת מהא דתניא: קטן שהוא בן "חבר", המקפיד על קיום המצוות בשלמות, שרגיל לילך אצל אביו אמו שהוא עם הארץ, ואינו מקפיד על המצוות כמו חבר, אין חוששין שמא יאכילנו סבו העם הארץ, שאינם מקפידים על המעשרות, דברים שאינם מתוקנים, מבלי שעישורם.

תעשה מלאכה אתה, ובנך", כי "בנך" אינו אמור בן גדול, שהרי הוא נכלל ב"לא תעשה מלאכה,

ולכן, אם מצא החבר בידו של בנו פירות שקיבלם מסבו העם הארץ — אין זקוק לו, ליטלו ממנו, כדי למונעו מאכילתם שמא אינם מעושרים.

והרי יש ספק שמא לא עישרם העם הארץ, ובכל זאת אין הוא מצווה למנוע מהקטן את אכילתם!

אמר רבי יוחנן: אין זו ראייה לדין קטן אוכל נבילות, כי רוב עמי הארץ מעשרים הם את פירותיהם, ורק מיעוט מהם אינן מעשרים. ומדין תורה היה אפשר לסמוך על הרוב, אלא שהחמירו חכמים ותיקנו את ענין ה"דמאי", שלא יאכלו מפירות עם הארץ לפני שיפרישו מהן מעשר.

ולכן, בדמאי הקילו שאין צורך למנוע מקטן את אכילתו.

ומקשה הגמרא על דברי רבי יוחנן:

אלא טעמא שהקילו, משום דדמאי הוא.

הא אם היו אלו פירות שהם ודאי טבל — בעא צריך אביו לעשורי את הפירות, כדי למנוע ממנו לאכול טבל.

ואם כן, תיקשי: והאמר רבי יוחנן שאין צריך למנוע את הקטן מלכבות את האש בשבת אלא בעושה זאת הקטן על דעת אביו, ולא בעושה זאת מעצמו?

ומסבירה הגמרא את שיטתו של רבי יוחנן, שאין סתירה בהוראותיו.

אלא, רבי יוחנן ספקי מספקא ליה אם מצווים למנוע קטן מלעבור איסור.

ולכן, קאי הבא, מרחי. קאי הבא, מרחי.

בכל פעם כאשר היו מביאים ראייה לפשוט את ספקו, היה רבי יוחנן דוחה אותן, ואומר שאפשר לומר הפוך.

תא שמע ראייה מברייטא אחרת:

בן חבר כהן שרגיל לילך אצל אבי אמו כהן עם הארץ — אין חוששין שמא יאכילנו סבו תרומה טמאה.

מצא בידו פירות — אין זקוק לו למונעו מאכילתו, על אף שיש לחוש שמא היא תרומה טמאה, שאסור לכהן לאוכלה מן התורה.

ודוחה הגמרא: ברייתא זו מדברת בתרומה דרבנן.

תא שמע ראייה מברייטא נוספת:

יונק תינוק וחולך מעובדת כוכבים, ומבהמה טמאה, ואין חוששין לו בכך שהוא עובר על איסור "יונק שקי", על אף שאיסורו הוא מן התורה.

ולא יאכילנו לתינוק בידים נבלות וטרפות, שקצים ורמשים.

ומכולן, מכל אלו שהתרנום להיות יונק מהם, הרי הוא יונק מהם ואפילו בשבת, על אף שמלאכת החליבה בשבת אסורה מן התורה.

ובגדול אסור לינק מבהמה בשבת משום איסור "מפרק", שמפרק את החלב מעטיני

אתה". ובהכרח שהוא אמור בבן קטן. ונמצא, שבשבת מצווה האב למנוע את בנו מלעשות

הבהמה.

אבא שאול אומר: נוחגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב.

ומדייקת הגמרא: **קתני מיהא**, שבתינוק אין חוששין לו **ב"יונק שקץ"**, ואין מצווים להפרישו.

ורוחה הגמרא את הראיה: **התב**, ביניקת תינוק — **משום סכנה** התירו לו לינק.

ומקשה הגמרא: **אי הכי**, שמדובר בפיקוח נפש — **גדול נמי** מותר לו לינק בשבת, ולא רק קטן!?

ומתרצת הגמרא: **גדול** — **בעי אומדנא** אם הוא מסוכן בכך שימתין עד מוצאי שבת ויינק בהיתר, וכיון שאין היתרו ברור, לא שנאו התנא בברייתא.

ופרכינן: **קטן נמי ליבעי אומדנא** אם הוא מסוכן בהמתנתו מליינק!?

אמר רב הונא בריה דרב יהושע: סתם תינוק מסוכן **אצל חלב**.⁽²⁾

אבא שאול אומר: נוחגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב.

והוינן בה: **חיבי דמי**, היכן הותרה יניקה זו?

אי דאיכא סכנה — **אפילו בשבת נמי** היא מותרת.

ואי דליכא סכנה — **אפילו ביום טוב נמי אסור!** שהרי מלאכת מפרק לא הותרה ביום טוב, שאין היא בכלל מלאכת אוכל נפש שהותרה ביום טוב [שלא הותרה מלאכה אלא מלישה ואילך].

ומשנינן: **לא צריכא**, היתר היניקה ביום טוב הוא — במקום **דאיכא צערא** למי שזקוק ליניקה זו אם לא יינק.

וקפבר האי תנא שיניקה בפה ישר מבהמה — **"מפרק" כלאחר יד הוא**.

והיינו, ש"פירוק החלב" מעטיני הבהמה, דרכו להעשות על ידי חליבה בידים, ומי שיונק בפיו מן הבהמה, עושה את המלאכה בשינוי [והיינו, כלאחר יד], שאין זו מלאכה מן התורה, ואסורה רק מדרבנן.

וחילקו חכמים, ואמרו:

שבת, דאיסור מלאכה בידים הוא איסור חמור של **סקילה** — **גזרו רבנן** שלא לינק בשינוי אפילו במקום צער.

יום טוב, דמלאכה בו רק איסור לאו הוא —

מלאכה כמו שהוא מצווה למנוע את עבדו, ויש על המלאכה הזאת את החומרות המיוחדות של מלאכת שבת, ואין זה רק מצוה להפרישו מאיסור, אלא זו היא מצוותו של האב עצמו, מהלכות שבת.

2. סתם תינוק מסוכן אצל חלב.
כתב החזון איש [אה"ע קלד לדרך קיד א],

שדברי רש"י, שאם לא יינק התנוק, הוא ימות בצמא, צריכים עיון, שאם מדובר בתינוק צמא הרי כל דבר איסור אחר גם מותר לו לשתות, ואין זה דין מיוחד שסתם תינוק מסוכן אצל חלב, ואילו הברייתא מחלקת בין חלב לשאר איסורים!

וביאר החזון איש שאפשר להעמיד בתינוק שאינו רעב ואינו צמא ויש לו דברים אחרים

ומוכח שמצווים הגדולים על הקטנים להפרישם מעשיית איסור.

ודוחה הגמרא: **לא חייבים הגדולים להפרישם**, אלא כונת הכתוב היא לומר **דלא ליספו** לחו שלא יאכילו הגדולים לקטנים דם, **בידים**.

תא שמע מהלכה נוספת באיסור טומאת כהנים:

כתיב בתחילת פרשת אמור [ויקרא כא]: **"אמור אל הכהנים, ואמרת אליהם"**.

אמור להם עצמם, ואמרת אליהם — **להזהיר גדולים על הקטנים על טומאת מת!**

מאי לאו, דאמר לחו, שמצווה למנוע את הכהנים הקטנים, ולומר להם: **לא תיטמו!**

ודוחה הגמרא את הראיה: **לא צריך למונעם**, אלא כונת הכתוב לומר **דלא ליטמא לחו** הכהנים הגדולים לכהנים הקטנים, **בידים**.

וצריכי שלשה פסוקים בשלשה ענינים שונים כדי להשמיע את האיסור לספות לקטן איסור בידים: בדם, בשרצים ובטומאת כהנים.

דאי אשמעינן איסור ספיה בידים לקטן רק באיסור **שקצים**, הייתי אומר שרק אותם קיד-ב אסור להאכיל לקטנים **משום דאיסורן חמור** ממאכלות אסורות, כמו אכילת דם, שהרי החמירה תורה בשיעור אכילת שרצים אפילו **במשחו**, שאפילו שרץ בגודל עדשה אסור לאכול, כמו שהוא מטמא בשיעור של

לא גזרו ביה רבנן ליינק בשינוי, והתירוהו במקום צער.

תא שמע ראייה מבריייתא נוספת, בענין אכילת שקצים, שנאמר בסוף פרשת שמיני [ויקרא יא]:

"לא תאכלום — כי שקין הם".

פסוק זה מיותר הוא, כי אזהרות רבות נאמרו בתורה בדבר האיסור לאכול שרצים, ולכן קורא אני כאן **"לא תאכלום"** במקום **"לא תאכלו"**. ובא הכתוב **להזהיר הגדולים על הקטנים על אכילת שקצים**.

ומדייקת הגמרא: **מאי לאו**, האם אין כונת הכתוב היא, **דאמר לחו**, שצריך הגדול לומר לקטנים: **לא תאכלו שקצים!**

ומוכח שקטן אוכל נבילות צריך להפרישו, מן התורה.

ודוחה הגמרא את הראיה: **לא** זו היא כונת הכתוב, אלא לומר **דלא ליספו** ליה שלא יאכילוהו שרצים **בידים**.

תא שמע מהלכה נוספת:

דתניא: **"כל נפש מכם לא תאכל דם"**.

מרבה הכתוב **"כל"** — **להזהיר הגדולים על הקטנים**, על אכילת דם.

מאי לאו, דאמרי לחו הגדולים לקטנים: **לא תאכלו דם**.

להאכילו ולהשקותו, אלא חסרון החלב "סכנה הוא לו שיבוא לידי חולי, וכל חולי — הוא ספק סכנה!"

עדשה.⁽¹⁾

אבל הני, דם ושרצים, אימא לא אסרה תורה להאכילם לקטנים.

לכן צריכא, הוצרך הכתוב לכתוב את האיסור שלא לספות לקטנים בידים דבר איסור בכל שלשת הלאוין.

תא שמע, מביאה הגמרא ראייה ממשנתנו [קרב ב] שקטן האוכל נבילות מעצמו מצווים בית דין להפרישו.

דתנן: שני אחין, אחד פקח ואחד חרש, שהיו נשואין שתי אחיות פקחות, ומת חרש בעל הפקחת, שהיה נשוי מדרבנן.

מה יעשה פקח בעל הפקחת באחות אשתו הנופלת מן אחיו החרש, מקדושו מדרבנן, ומה יעשה באשתו שהיא אחות היבמה הנופלת לפניו? —

לא יעשה דבר. אלא, תצא אחות אשתו מן התורה, ללא חליצה, משום ערות אחות אשה, ואשתו מותרת לו, שאינה אחות זקוקתו, לפי שאין זיקת יבום בערוה.

אך אם מת פקח בעל הפקחת — מה יעשה חרש בעל פקחת הנשואה לו מדרבנן, ביבמתו, אחות אשתו, הנופלת לפניו ליבום מן התורה, ומה יעשה באשתו, שהיא אחות זקוקתו? —

מוציא אשתו בגט, לפי שהיא אסורה עליו מדין אחות זקוקתו, שהרי אחותה נופלת לפניו מן התורה.⁽²⁾

אבל אכילת דם, דעד דאיכא דם בשיעור "רביעית", אין חייבים על אכילתו, אימא, הייתי אומר שלא מוזהרים הגדולים שלא להאכילו לקטנים.

ואי אשמעינן רק את איסור האכלת דם לקטנים, הייתי אומר שהחמירה תורה רק בהאכלת דם, משום דאיכא בו איסור כרת לגדול האוכלו במזיד.

אבל אכילת שרצים, שגדול האוכלן אינו חייב אלא מלקות, אימא הייתי אומר שלא אסרה תורה את האכלתו לקטנים.

ואי אשמעינן רק הני תרתי, האכלת דם והאכלת שרצים, הייתי אומר שרק אותם אסרה תורה להאכיל לקטנים משום דאיסורן הוא איסור השוה בכל אדם.

אבל טומאה למת, שלא הוזהרו עליה אלא הכהנים, אימא הייתי אומר שלא הוזהרו עליה הגדולים שלא לטמא את הכהנים הקטנים.

ואי אשמעינן זאת רק בענין טומאה, שלא יטמאו הגדולים לכהנים קטנים, הייתי אומר שטומאת כהנים שאני, ששונה היא טומאת הכהנים מהאכלת דם ושרצים, לפי שהחמירה תורה בשמירת טהרת הכהנים, משום דריבה בהן הכתוב מצות יתרות.

ולכן אסרה תורה שלא יטמאו הגדולים אפילו את הכהנים הקטנים.

משום שהיא בריה שלמה.

2. ואין אחותה של אשתו הנופלת ליבום יוצאת משום ערות אשה, שהרי נשואיה של החרשת הם

1. רש"י. אך התוס' הוכיחו שגם שיעור אכילת שרצים הוא בכזית, וכונת הגמרא היא למי שאכל שרץ שלם, כמו נמלה, שחייב על אכילתה גם כשהיא בפחות מכזית, ואף בפחות מכעדשה,

אין לו תקנה להשאיר את אשתו אצלו, אלא **מוציא את אשתו בנט** משום שאסורה עליו באיסור אחות זקוקתו, ואת אשת אחיו מוציא בחליצה מן התורה, לא ייבם אותה לפי שהיא אחות אשתו מדרבנן.

ומוכיחה הגמרא: **ואמאי מוציא הפקח את אשתו** החרשת **בנט**, **תיתיב גביה** תמשיך אשתו החרשת לשבת תחתיו שהרי אין אנו מצווים להפרישה, לדברך, שהרי החרשת בגדר **"קטן אוכל נבילות"** היא!?

ומשנינן: מוציאים אותה ממנו לא בגללה אלא **משום איסורא דידה**, שהרי הוא פקח.

אמר רבא: תא שמע ראייה מהא דתנן במשנתנו: **שני אחין — אחד חרש ואחד פקח**, שהיו **נשואין לשתי אחיות — אחת פקחת, ואחת חרשת**.

מת חרש בעל חרשת, ונפלה החרשת ליבום לפני הפקח הנשוי פקחת.

מה יעשה פקח בעל פקחת ביבמתו ובאשתו? —

אינו עושה דבר. אלא **תצא** החרשת בלי חליצה, **משום אחות אשה**. כדין ערוה הנופלת ליבום, ואשתו מותרת לו, לפי שאינה אחות זקוקתו.

אבל, אם **מת פקח בעל פקחת**, ונפלה הפקחת לפני החרש, שאינו בר חליצה מפני שאינו יכול לקרוא — **מה יעשה חרש בעל חרשת?**

מוציא החרש את אשתו החרשת **בנט**, לפי שהיא נאסרת עליו מדין אחות זקוקה.

ואשת אחיו אסורה עליו לעולם, שאינו יכול ליבמה היות והיא אחות אשתו מדרבנן. ואף אינו יכול לחלוץ לה, לפי שאין בכח החרש לחלוץ.

ומוכיחה הגמרא: **אמאי מוציא** החרש, שדינו במצוות הוא כקטן, **את אשתו בנט**!?

תיתיב גביה תשב תחתיו, ואין לנו לחייבו להוציאה, שהרי **"קטן אוכל נבילות"** הוא, והרי אמרת שאין מצוה לבית דין להפרישו!

ודוחה הגמרא את הראיה: זה שבית דין מפרישו אינו בגללו, אלא **משום איסורא דידה**, של אשתו, שהיא פקחת.

תא שמע, מביאה הגמרא ראייה מהלכה נוספת במשנתנו שצריך להפריש קטן מאכילת איסור.

דתנן: **שני אחין פקחין שהיו נשואין שתי אחיות, אחת פקחת שקידושה מן התורה, ואחת חרשת שקידושה מדרבנן**,

מת פקח בעל חרשת — מה יעשה פקח בעל פקחת באשת אחיו, שהיא אחות אשתו, שנופלת לפניו, ומה יעשה באשתו שהיא אחות היבמה הנופלת לפניו?

לא יעשה דבר. אלא **תצא** אשת אחיו ללא חליצה, **משום ערות אחות אשה**, מן התורה. ואשתו אינה אחות זקוקתו לפי שאין זיקה בערוה.

ואם **מת פקח בעל פקחת — מה יעשה פקח בעל חרשת** באשת אחיו שהיא אחות אשתו מדרבנן, ומה יעשה באשתו שהיא אחות זקוקתו מן התורה? —

ואילו **אשת אחיו**, הפקחת, הנופלת לפניו ליבום, **אסורה** עליו לעולם!

כי אינו יכול לחלוץ לה — לפי שהוא חרש, ואינו בר קריאה.

ואינו יכול לכונסה ולהוציאה לאחר מכן בגט, כיון שהרי יש לו באשתו החרשת מקצת קידושין מדרבנן, ומכח זה אחותה אסורה עליו משום אחות אשתו. ואף לאחר שיגרש את אשתו, היא ממשיכה להיות אסורה עליו כמו אחות גרושת אשתו.

ומוכיח רבא: **והא הבא בחרש וחרשת, דלאו איסורא דידה איבא**, שהרי היא חרשת, ולא **איסורא דידה איבא** שהרי הוא חרש, ובכל זאת קתני "**מוציא את אשתו בגט**", ומשמע שקטן אוכל נבילות מצווין בית דין להפרישו!?

אמר רב שמעיה: אין לך להוכיח מכאן, אלא

לעולם קטן אוכל נבילות אין בית דין מצווים עליו להפרישו, וכאן חייבוהו להוציא את אשתו היות וגזרו חכמים גזירה מיוחדת שיוציאה ממנו ולא תשב תחתיו, **משום "התרת יבמה לשוק"**.

כי אם יראו אנשים שהיא נשאת תחתיו, לא יתלו זאת בכך שהוא קטן אוכל נבילות, אלא יטעו לחשוב שקידושיה של החרשת דוחים את זיקתה של אחות אשתו הפקחת, ולכן אין אשתו החרשת אסורה עליו באיסור של אחות זקוקתו.

ויבואו להתיר לשוק בלי חליצה את היבמה הפקחת הנופלת לפניו מן אחיו הפקח, כאילו היתה אחות אשתו מן התורה.

בעוד שלפי האמת, היא יבמה מן התורה, הזקוקה לחליצה מן התורה כדי שתוכל להנשא, כי אין היא אחות אשתו מן התורה.

הדרן עלך פרק חרש

פרק האשה שלום

מתניתין:

ואילו שוטה, שאין לה דעת לאמת דבריה על ידי בכיה בב"ד לא תנשא?

אלא אחת זו שבאתה בוכה ובגדיה קרועין ואחת זו שבאתה כשאינה בוכה ואין בגדיה קרועין, תנשא.

גמרא:

תנא ברישא שנאמנת בידוע ששלום בינו לבינה, משום דקבעי למיתני בסיפא שבידוע שקטטה בינו לבינה אינה נאמנת.

תנא ברישא בידוע ששלום בעולם נאמנת משום דקבעי למתני בסיפא שבידוע שמלחמה בעולם אינה נאמנת.

אמר רבא: מאי טעמא דאינה נאמנת כשיש מלחמה?

משום דאמרה בדרמי מאומד ליבה דסברה, מעלה על דעתה וכי בכל חני דאיטול הוא בעלה פליט?

וגם אם תמצא לומר כיון דשלום בינו לבינה, ממילא חוששת אפילו לצד רחוק שיחזור ותהיה מקולקלת, ומשום כן נטרא, נשמרת היא מלומר בב"ד שמת עד דחזיא, שתראהו שנהרג.

מכל מקום, היא אינה נאמנת.

כיון דזימנין דמחו ליה בגירא, הכוהו בחץ או ברומחא, וסברא בדעתה שודאי מת, ובאמת לא מת דאיכא דעבד סמטרי

א. האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, והלכו כששלום בינו לבינה וכן שלום בעולם, שאין ידוע על מלחמה במקום שלשם הלכו, וחזרה ובאה לכאן בלא בעלה ואמרה בב"ד מת בעלי, נאמנת ותנשא על פי עדותה, ואם אין לה בנים ויש לבעלה אח ואמרה מת בעלי, תתייבם על פי עדותה.

הטעם שנאמנת, כיון שאין שעת חירום, וממילא אין חשש שמדברת מאומד לבה לומר הואיל ולא בא חודש או חודשים ודאי הרגוהו ליסטים, אלא אמרינן שראתה אותו מת ממש, שאם לא כן לא היתה אומרת שמת, כיון שחוששת שמא יבא לאחר שניסת ותהא מקולקלת, שתיאסר בין לבעלה הראשון ובין לבעלה השני.

ב. אם היה שלום בינו לבינה אבל ומלחמה בעולם, וחיישינן שמדברת מאומד לבה.

או שהיה קטטה בינו לבינה כשהלכו, ואז, אפילו יש שלום בעולם, מכל מקום חיישינן שהיות והיא שונאתו רוצה היא לאסור עצמה עליו,

ובאתה ואמרה "מת בעלי", אינה נאמנת..

רבי יהודה אומר לעולם אינה נאמנת, אפילו אם היה שלום בינו לבינה ושלום בעולם, אלא אם כן באתה בוכה, ובגדיה קרועין מאבלה על בעלה.

אמרו לו חכמים לרבי יהודה, אם כן, פקחת שיודעת שצריכה לבוא לב"ד ולבכות, תנשא,

תחבושת⁽¹⁾ ויחיה.

וכעת דנה הגמרא בכמה אופנים, האם חוששים בהם שאומרת בדדמי כמו במלחמה. או לא.

מעיקרא סבר רבא למימר, שרעבון, אם אומרת שמת ברעב אינו כמלחמה. ונאמנת, היות דלא אמרה בדדמי מאומד ליבה שמת ברעב.

הדר אמר רבא: חזר בו ואמר רעבון הרי הוא כמלחמה ואינה נאמנת, מפני שמפחדת למות ובורחת משם קודם שמת, ואומרת בדדמי.

וכמעשה שהיה דהחיא דאתת לקמיה דרבא אמרה ליה: בעלי מת ברעב, ורבא רצה לבודקה שאינה מדברת מאומד ליבה, ולכן אמר לה: שפיר עבדת דשיוזבת נפשיך טוב עשית שהנחת אותו אפילו חי וברחת לך. כי האם סלקא דעתא וכי יעלה בדעתך דבהחוא פורתא דנפיתא קמח מנופה בנפה דשבקת ליה, שחשאתר לו, הוה חיי?

אמרה ליה: מר, רבא, האם גם אתה נמי ידע דכי האי גוונא לא חיי.

ומוכח שאמרה מאומד ליבה שמת, ומשום האי מעשה הדר ביה רבא.

הדר אמר רבא: רעבון גריעא ממלחמה. דאילו מלחמה כי אמרה מת בעלי במלחמה, הוא דלא מוהימנא וחיישינן שמדברת מאומד לבה.

הא אם אמרה מת על מטתו, מוהימנא לפי שאינה חשודה לשקר⁽²⁾ ולומר שמת על מטתו, משום שסבורה שמא ברח מהמלחמה וניצל, ואילו גבי רעבון אפילו אם אמרה מת על מטתו חיישינן שמשקרת, כיון שהיא סבורה איך יחיה, ואינה נאמנת עד דאמרה מת וקברתיו.

מפולת שנפל הבית עליו או בא רוח סערה והיה מפיל כל בתי העיר הרי הוא כמלחמה ואינה נאמנת דחיישינן דאמרה בדדמי.

שילוח נחשים ועקרבים הרי הן כמלחמה וחיישינן דאמרה בדדמי.

דבר, אמרי לה הרי הוא כמלחמה ואמרי לה אינו כמלחמה.

אמרי לה הרי הוא כמלחמה דחיישינן דאמרי בדדמי.

ואמרי לה אינו כמלחמה דסמכי אדאמרי אינשי שסומכת דעתה אמימרא ד"שב שנין הוה מותנא, ואינש בלא שני לא אזיל".

אדם בלא עיתו אינו מת אפילו בשבע שני דבר!.

ולכן אינה אומדת בדעתה שמת עד שתראהו מת.

שנינו במשנה בהחזק לנו שיש מלחמה בעולם אינה נאמנת.

ומסתפקת הגמרא:

1. שפירש רש"י כן להדיא. מלא הרועים.

2. רש"י לפי ביאור המהרש"ל.

1. הוא מין עשב שמחבר כל דבר חתוך כדאיתא בב"ב (עד:) ועי"ש ברשב"ם, ועי' בב"מ (קז:)

איבעיא להו: מה הדין בחזיקה היא מלחמה בעולם שלא היינו יודעים שיש מלחמות באותן מדינות אלא מפיה, מהו.

מי אמרינן יש לה מיגו דמה לה לשקר, כיון **דאי בעיא** הוי אמרה שלום בעולם, והיתה נאמנת, שהרי לא הוחזק שיש מלחמה בעולם, השתא נמי שהיא אומרת שיש מלחמה אמרינן אינה משקרת, ונאמנת.

קטו-א

או דלמא, הכא ליכא למימר נאמנת מטעם מיגו דמה לה לשקר, דהא איהי גופא לא מכוונה לשקורי, אלא כיון דאיחזקה מלחמה אמרה בדדמי וסבורה היא שמת ולכן לא אתי מה לי לשקר ומרע ומבטל חזקתיה שאין מועלת הנאמנות שאינה משקרת לבטל החזקה שאומרת מאומד ליבה⁽³⁾.

תא שמע:

באה האשה לב"ד ואמרה: **עישינו עלינו בית עישינו עלינו מערה** הציתו באש את הבית או את המערה שהיינו שם, אני ובעלי, ונתמלא עשן.

והוא נשאר ומת ואני ברחתי ונצלתי, אינה נאמנת.

והא הכא החזיקה היא מלחמה זו, וקתני אינה נאמנת, ולא אמרינן מה לה לשקר, דאי בעיא אמרה מת סתמא.

ודחינן: **שאני התם**, כשנתמלא עשן ברחא ולא המתינה עד שתראהו מת.

ואי משום עשן, **דאמר לה הב"ד כי חיכי**

דלדידך איתרחיש ניפא לדידיה נמי איתרחיש ניפא.

אבל לגבי מלחמה איכא למימר דלא אמרה, אי לא ראתהו מת, דהא אי בעיא לשקורי לא הוי מחזקה מלחמה בעולם.

תא שמע:

באה האשה לב"ד ואמרה: **נפלו עלינו עובדי כוכבים, נפלו עלינו ליסטים,**

הוא בעלי מת, ואני ניצלתי, נאמנת.

וכאן הרי היא החזיקה במלחמה, וקתני נאמנת. ומוכח שאמרינן מה לה לשקר.

ודחינן: **התם**, כיון שמלחמה קטנה היא דאיהי הוה בהדיה, לא אמרה בדדמי, דאשה אינה מתייראת מלסטים. ובמקום שאינה פוחדה, דרך האשה לעמוד אצל בעלה עד שימות, **וכדרב אידי** דאמר, אשה אינה פוחדת מליסטים. **דאמר רב אידי: אשה — כלי זיינה עליה!** שאין הורגים אותה אלא באים עליה, ואחר שבאים עליה, שוב לא הורגים אותה [רש"י במסכת עבודה זרה כה ב].

ובעיין דהחזיקה היא מלחמה בעולם, לא איפשיטא.

ההוא גברא דבשלהי הלוליה בסוף חתונתו, **איתלי נורא בי גנני** נאחזה האש בבית החופה.

אמרה להו דביתהו אמרה אשתו לאנשים

ועל כרחך איירי באמרה היא מת בעלי במלחמה, דאי איירי באמרה מת על מטתו מאי אריא שלום

3. הקשה רש"י, שלכאורה אפשר לפשוט האיבעיא ממתניתין דקתני שלום בעולם נאמנת,

שהיו שם חזו גבראי חזו גבראי תראו את בעלי שהאש אוכלתו.

אתו, חזו הלכו ומצאו גברא חרוכא, דשדי איש חרוך שלא היה ניכר מי הוא, ופסתא דידא דשדיא וסמוך לו נמצאה מוטלת יד חתוכה, שרופה.

סבר רב חייא בר אבין למימר חיינו "עיישינו עלינו בית עיישינו עלינו מערה" דאמרן לעיל דכי היכי דלדיך איתרחיש ניסא לדידיה נמי איתרחיש ניסא.

ודחינן: אמר רבא מי דמי? התם

בעיישינו עלינו בית, לא קאמרה "חזו גבראי, חזו גבראי".

ועוד, הרי שם לא ראו גברא חרוכא דשדי, ופסתא דידא דשדיא, ולכן חיישינן שאמרה בדדמי, ואמרינן אפשר איתרחיש ליה ניסא, אבל כאן הרי ליכא למימר הכי.

ומבארינן: ורבי חייא בר אבין אמאי לא קיבל את עדותה? והרי חזו גברא חרוכא דשדיא!?

ומפרשינן: דאף כאן אפשר דאמרה בדדמי, דאימא אינש אחרינא אתא לאצלו ואכילתיה נורא זה שבא להצילו נשרף ופסתא דידא דשדיא מאיש אחר (4) ונורא איתליא בבעלה ואיתליד ביה מומא, ומחמת כיסופא ומחמת הבושה שנהיה בעל מום אזל וערק לעלמא.

שנינו במשנה דהאשה אינה נאמנת להעיד דמת בעלה במלחמה.

ומסתפקת הגמרא: איבעיא להו, עד אחד שהעיד שמת בעלה בשעה שמלחמה בעולם — מהו? מי מהימנין ליה או לא.

וצדדי הספק הם:

מי אמרינן טעמא דאקילו רבנן משום עיגונא דעד אחד מהימין להעיד שמת בעלה, משום דמילתא דעבידא לאיגלווי הוא ולא משקר,

הבא נמי אע"ג שמלחמה בעולם לא משקר⁽⁵⁾.

או דלמא טעמא דעד אחד מהימין משום

שלום בעולם ואמרה היא מת במלחמה.

4. פרש"י פיסתא — מאיש אחר, ואיתליד ביה מומא — בבעלה, וריב"ן פי' שהיה מאותו האיש, והיינו מומא דאיתליד ביה. אבל רש"י לא רצה לפרש כן, דאם משלה בו האור כל כך עד שנפסקה ידו מגופו מחמת האש, אי אפשר לו לחיות. תוס' רא"ש.

5. ובכלל זה שאין חושדין אותו לטעון בדומה, שאין חששא זו אלא באשה שדעתה קלה ונשענת על דמיונה. מאירי.

בעולם, אפילו בידוע שיש מלחמה בעולם אמרינן לעיל דנאמנת באמרה מת על מטתו, אלא ודאי אתא לאשמועינן דנאמנת אפילו באמרה היא מת במלחמה.

ותירץ רש"י דמתניתין דקתני שלום בעולם נאמנת, לא איירי אלא באמרה מת סתמא, ואשמועינן דאע"ג דלא פירשה דמת על מטתו הואיל ושלום בעולם מסתמא מת על מטתו קאמרה. משא"כ בזמן שיש מלחמה בעולם מסתמא מת במלחמה קאמרה עד דאמרה בהדיא מת על מטתו. ורבא קמיבעיא ליה באופן שיש

דסמכינן אאשה דחיא גופא דייקא ומינסבא, שתחקור יפה באמתלאות ובכל הדברים המוכיחים לידע היאך היה הענין עד שתגיע לדבר הראוי לסמוך עליו(6)

והבא(7) הואיל ומלחמה בעולם, שניהם אמרי בדדמי, ולא דייקא, ומינסבא.(8)

אמר רמי בר חמא: תא שמע:

דאמר רבי עקיבא: כשירדתי מא"י לנהרדעא שבבבל לעבר את השנה, מצאתי את נחמיה איש בית דלי, ואמר לי: שמעתי שהחכמים שבא"י אין משיאין את האשה בארץ ישראל על פי עד אחד, אלא רק חכם אחד מתיר ורבי יהודה בן בבא שמו.

ונמתי ואישרתי לו בן הדברים.

אמר לי: אמור להם לחכמים שבא"י משמי: אתם יודעים שהמדינה הזו א"י משובשת בגייסות, כך מקובלני מרבן גמליאל הזקן שמשאין את האשה על פי עד אחד.

והוינן בה: מאי מדינה משובשת בגייסות, לאו, אע"ג דמדינה זו א"י משובשת במלחמות.

ועם כל זה, כך מקובלני, שמשאין על פי עד אחד.

אלמא, מוכח מכאן דעד אחד מהימן כשיש מלחמה.

ודחינן: אמר רבא: אי הכי, מאי שנא דאמר "מדינה זו"?

"כל מקום שיש גייסות" מיבעי ליה.

אלא, אמר רבא: הכי קאמר נחמיה איש בית דלי לרבי עקיבא:

אתם יודעים שמדינה זו א"י משובשת בגייסות, ולא אפשר לי למשבק לעזוב את אינשי ביתי ומייתי ולבא לא"י קמי רבנן.

ולכן אמור להם בשמי כך מקובלני מרבן גמליאל, שמשאין את האשה על פי עד אחד.

תא שמע:

מעשה בשני תלמידי חכמים שהיו באין עם אבא יוסי בן סימאי בספינה, וטבעה, והשיא רבי נשותיהן על פי עדותן של כמה נשים.

והוינן בה: והא מיה, במלחמה דמו, דאיכא למימר בדדמי, שמאחר שראוהו טובע, אין סבורים עליו שיעלה, ואין חוששין להמתין לראות אם יעלה אף במים שאפשר לראות את הסוף מארבע רוחותיו.

6. מאירי.

7. זהו גירסת הרי"ף, אבל רש"י ועוד ראשונים לא גרסו.

8. הרי"ף פירש דהאיבעיא באומר מת וקברתי דווקא, אבל באומר מת סתם לא מבעיא בעד

אחד דלא מהימן, אלא אפילו תרי נמי לא מהמני. אבל הרמב"ן במלחמות והבעה"מ ועוד ראשונים פליגי עליה וס"ל דאי אמר מת וקברתי פשיטא דמהימן, דהא אפילו האשה מהימנא בהכי, ובעד אחד אומר מת סתם במלחמה איבעיא להו, ובשני עדים אומרים מת סתם פשיטא דלא אמרי בדדמי ונאמנים בכל ענין.

ונשים, אפילו מאה שהעידו — כעד אחד דמו.

ובעיין דעד אחד במלחמה, לא איפשיטא.

וקתני: השיא!

מעשה בההוא גברא דאפקיד שומשמי גבי
חבריה בעדים. (12)

אלמא עד אחד במלחמה נאמן, ולא חיישינן
דאמר בדדמי.

אמר ליה מפקיד לאחר זמן: הב לי שומשמי.

ורחינן: ותסברא שבעדות טביעה סגי?

אמר ליה נפקד: שקילתינהו! כבר החזרתם
לך.

והרי כאן, שבספינה היו באים (9), מים שאין
להם סוף נינהו!

אמר ליה מפקיד: יש לי סימן מובהק, והא
בן ובן הויין, כך וכך סאין היו.

שהרי אינו רואה את הסוף של המים מארבע
רוחותיו.

ובחביתא רמיין, ועדיין הן אצלך בחבית,
צא ובדוק בה ותמצא כחשבוני.

ומים שאין להם סוף — אשתו אסורה אף
במקום שהעידו שני עדים כשרים שטבע, כי
חיישינן שמא צף תחת המים, ויצא במקום
שאין עינו של זה רואתו.

אמר לו: דידך שקלתינהו. והני, אחריני נינהו
ושלי הם.

אלא על כרחך היכי דמי, דאמרי, שהן
מעידות כך:

סבר רב חסדא למימר: כיון דאיכא עדי
פקדון וגם סימן שהן שלו, אם כן חיינו שני
תלמידי חכמים דלעיל, דאמרינן נאמנים
להשיא נשותיהן בעדים וסימנים, ולא
אמרינן: הנך תלמידי חכמים אזלו לעלמא,
והני מתים שהעלו מן המים אחריני נינהו,
ואירע שהיו להם סימנים דומים.

אסקינהו קמן, העלום מן המים לפנינו,

והוא הדין כאן, שאין לנו לחשוש אולי הם
אחרים, ואירע שיש בהם אותם הסימנים.

קטו-ב וחזינהו לאלתר מיד כשהעלום, וקאמרי נמי
סימנין מובהקין, דלאו עלייהו אטביעות עין
גרידא סמכינן, דחיישינן דלמא אחרים נינהו
לפי שהמים משנים את צורת הפנים ואין
ניכר כל כך [שיטת רש"י] (10), אלא
אסימנים סמכינן, שבבירור הכירום יפה ואין
כאן מקום לחשוש שאמרו בדדמי (11).

אמר ליה רבא: מי דמי הכא להתם?

9. מאירי.

11. כתבו התוס' דהא דבעינן סימנים כשהעלוהו
ולא סגי בעביעות עין משום שהם עצמם ראו
הטביעה, רוצה לומר כשנפל במים, דכיון שראו
הטביעה אולי במיעוט טביעות עין יאמרו שאלו
הם שנפלו. רבינו ירוחם ח"ח נתיב כ"ג ח"ג.

10. אף לפירש"י דהמים משנים צורת הפנים,
מכל מקום מהני הטביעות עין בצירוף
הסימנים, ולכאורה לסברא זו גם סימני בגדים
מהני בצירוף הטביעות עין כל דהוא. פורת
יוסף.

12. תוס' ושאר ראשונים.

התם בשני תלמידי חכמים **קאמרי סימנים** וידוע דליכא למיחש לשקרא.⁽¹³⁾

הבא, בשומשמי, מאי דאמר ליה מפקיד לנפקד לא חשיב סימן. כי מאי סימנא אית להו⁽¹⁴⁾.

ואילימא מאי דקאמר "כן וכן חויין" [כך וכך סאים של שומשומין הין], אין להחשיב זאת לסימן, דאימר חושבנא איכא למימר דאיתרמי, במקרה, כמו החשבון הזה.

אמר ליה מר קשישא בר רב חסדא לרב אשי: ומי חיישינן שמא פינן לראשונות והני אחרינא נינהו, כאשר הסימן של הראשונות נמצא לפנינו?.

והתנן: מצא כלי וכתוב עליו אות קרף אמרינן שכל התבואה הנמצא בה הרי זה קרבן הקדש.

או אם מצא כתוב עליו אות מ"ם הרי זה מעשר.

היה כתוב עליו דל"ת הרי זה דמוע, תרומה וחולין שנתערבו, ואין נאכל אלא לכהן.

אות טי"ת הרי זה טבל.

אות תי"ו הרי זה תרומה.

כיון שבשעת הסכנה שגזרו שלא לקיים מצוות היו כותבין תי"ו תחת תרומה.

ומוכח שלא אמרינן שמא פינן אותה תבואה שנתן בה בכתובת אות זה, ואלו אחרים נינהו.

אמר ליה רבינא לרב אשי: וכי לא חיישינן שמא פינן לראשונות והני אחריני נינהו?

והא אימא סיפא: רבי יוסי אומר: אפילו מצא חבית ישנה וכתוב עליה תרומה, הרי אלו חולין.

שאני אומר: אשתקד מתחילה הוה מלא תרומה, ובשנה אחרת פינא אלמא חייש רבי יוסי לשמא פינן, כיון דדרך הוא שבשנה אחרת משים בו דבר אחר, ומסתבר דרבנן לא פליגי עליה בחך סברא אלא דכולי עלמא חיישינן שמא פינן.

והבא בהא קמיפלגי: מר תנא קמא סבר, אם איתא דפינהו, מיכפר הוה כפר מקנח וגורר היה את האות בזפת, ולכן לא חיישינן דפינהו. ואידך ור' יוסי סבר: אימר, אישתלויי אישתלי, שכח למחוק את הסימן.

אי נמי, לפנחיא⁽¹⁵⁾ שבקיה להצלת פירות שבתוכה הניח בה אות זה ולא גיררה כדי שיבדלו בני אדם מהן.

מעשה ביצחק ריש גלותא⁽¹⁾ בר אחתיה דרב ביבי, דהוה קאזיל מעירו קורטבא לאספמא, ושכיב. ומת באספמא.

13. ריטב"א.

15. לשון שימור. כאדם שתולה ממונו באדם חשוב כדי שלא יגזלוהו הימנו, ודומה לו בהגזול עצים (ב"ק דף קג.). רש"י.

1. התוס' רי"ד פירש שמו היה כך ולא שהיה ריש גלותא, שלא היה ראש הגלות אלא אחר. אבל ברשב"א וכן בריטב"א משמע שהיה ריש

14. עי' בקצה"ח סי' רנ"ט סק"ב ד"ה אמנם בעיקר, שדן אי מהני סימן להוציא וכתב דהכי מהני כיון שהיו עדי פקדון בסימן זה, עיי"ש בארוכה.

שלחו מהתב, מאספמיא, שליח לקורטבא, להודיע כי איש אחד ששמו **יצחק ריש גלותא**, בן אחתיה דרב ביבי, הוה קאזיל, הלך, מקורטבא לאספמיא, ושכיב. אבל לא היו העדים שהעידו שהוא הגיע עמהם לאספמיא, וידעו שזה הוא שמו [וגם לא אנשי אספמיא], מכירים שיהא זה אותו יצחק של קורטבא, שיצא ולא חזר⁽²⁾.

והיתה השאלה: מי, האם חיישינן לתרי יצחק המכונים "ריש גלותא", ויצחק זה שמת, איש אחר הוא, ואילו יצחק ריש גלותא שיצא מכאן הלך למקום אחר, ועדיין חי הוא.

או לא חיישינן להכי, ותלינן שיצחק המכונה ריש גלותא שהיה דר בקורטבא הוא המת, הואיל ולא הוחזקו שנים עם אותו השם בעיר אחת.⁽³⁾

אביי אמר, חיישינן. משום שהשיירות מצויות היו, וקיימא לן במסכת גיטין כי במקום שהשיירות מצויות, אע"פ שלא הוחזקו שני יוסף בן שמעון, חוששין לשני יוסף בן שמעון. ולפיכך, יבדק כל העולם שמא יש יצחק ריש גלותא אחר בסוף העולם.

רבא אמר, כיון שהעדים שראו בו שמת

העידו שהוא אותו שיצא עמהם מקורטבא לאספמיא, לא חיישינן הואיל ולא הוחזקו שני יצחק ריש גלותא בקורטבא. ואמרינן כאן נמצא כאן היה, ואין תולין באדם אחר שאינו ידוע⁽⁴⁾.

ומביא אביי ראייה לדבריו:

אמר אביי: מנא אמינא לה דחיישינן לשני יוסף בן שמעון?

דחהו גיטא, דאשתכח בנהרדעא והאשה עומדת לפנינו ותובעת את הגט.

וכתיב בגיטא: בצד קלוניא מתא, שם עיר בארץ נהרדעא⁽⁵⁾ אנא בן חורין מליתן מס אנדרולינאי נהרדעא, פטריה ותרביית ית פלונית אנתתי, שהוא לשון גירושי אשה, ושלחה אבוח דשמואל לקמיה דרבי יהודה נשיאה לשאול אי חיישינן לאנדרולינאי אחר שכתב גיטא או לא.

ושלח ליה רבי יהודה נשיאה: תיבדק כל ארץ נהרדעא כולה!

אלמא לא אמרינן מקלוניא היה נמצא, ומשם היה, ולא תהא צריכ בדיקה אלא קלוניא עצמה.

חיישינן שמא הראשון אזל והאי אחרינא הוא או לא. רשב"א. וכ"כ בריטב"א.

4. ולא אמרו בגיטין לחוש לשני יוסף בן שמעון אלא רק במקום שאי אפשר לומר כאן נמצא כאן היה, רשב"א ור"ן.

5. לפי הרשב"א קלוניא היא צד שבעיר נהרדעא.

גלותא, כמו שביארו לקמן את שיטת רבא דלא חיישינן כיון שאין ממנין שני ראשי גלויות במקום אחד.

2. ריטב"א ור"ן.

3. מדקא מייתי להאי עובדא גבי עובדא דשומשומי, וכן גבי פלוגתא דחוששין שמא פינן או לא, משמע דאותו נידון דלעיל הוא, אי

ודוחה רבא את הראיה:

ורבא אמר: דאם איתא דכל נהרדעא צריכה בדיקה יבדק כל העולם מיבעי ליה (6) שמא אנדרולינאי אחר היה בנהרדעא והלך לו (7) **אלא משום כבודו דאבוה דשמואל הוא דשלח הכי**, שלא להחזיקו כטועה ושואל דבר שאין צריך. ולעולם אינו צריך בדיקה אלא קלוגינא עצמה.

ומביא רבא ראיה לדבריו:

אמר רבא: מנא אמינא לה דלא חיישינן לתרי יצחק, דהנהו תרי שטרי דנפקי במחוזא, וכתוב בהו שמות המלווים בשמות שהם שכיחים שם, כגון **חבי בר ננאי, וננאי בר חבי**.

ואנכי בהו רבא בר אבוה זוזי:

חייב רבא בר אבוה את הנתבע שהוציא נגדו בעל השטר את שטרו, שיפרע את חובו. ולא קיבל את טענתו שאינו חייב לו, אלא לאדם אחר הנושא גם הוא את השם הזה.

והא השמות חבי בר ננאי, וננאי בר חבי, במחוזא שכיחי טובא, ואפילו הכי גבה בהן

המלוה כשהוציא שטר חוב על אחרים, ולא חיישינן שמא אחר היה, ובהכרח הוא משום דאמרינן היות ברשותו נמצאו, שלו היו מתחילתן.

וכיון שלענין ממון, אף על גב שהוחזקו שנים עם אותו השם לא חיישינן שמא השטר של אחר, הוא הדין לענין איסורא כי לא הוחזקו, מיהא, לא חיישינן.

אך אביי דוחה את הראיה:

ואביי אמר:

למאי ניהוש לה לשטר זה, שגבה בו רבא בר אבוה?

אי לנפילה, שנפל השטר מהמלוה, ומצאו זה ששמו בשם המלוה, אין לחוש לכך כי מזהיר זהיר ביה המלוה לשומרו שלא יאבד. (8)

אי לפקדון, שמא הפקידו המלוה בידי אדם זה ששמו כשמו, גם לכך אין לחוש.

כיון דשמיה של המפקיד הוא כשמויה של הנפד, לא מפקיד גביה, היות שחושש בעל השטר שמא הנפקד יגבה עם השטר את החוב לעצמו.

6. ולאביי לא היה קשה דחיית רבא, משום שנמצא במקום שאין שיירות מצויות אלא לעיירות של נהרדעא בלבד, ולפיכך לא היה חושש רבי יהודה נשיאה לארץ אחרת חוץ לארץ נהרדעא, ורבא סבר שיירות מצויות מן העולם לארץ נהרדעא, ושיירות מצויות מכאן לארץ נהרדעא, והרי הוא כאילו מצויות כאן שיירות מכל העולם, ולפיכך יבדק כל העולם מבעי ליה. ריטב"א.

7. הריטב"א פירש שיבדק כל העולם כולו מבעי ליה, כי לפי דבריו ניהוש לנהרדעא אחרת, דהא חיישינן לשתי שיירות. והרשב"א פירש שיבדק כל העולם כולו, כיון ששיירות מצויות בארץ נהרדעא ממקומות אחרים רחוקים.

8. עיין פני יהושע גיטין (דף סד) דהא דלא חיישינן לנפילה הוא משום חזקה שכל מה שתחת יד האדם הוא שלו, ועיין נתיבות המשפט רס"ו מ"ו.

מאי אמרת, למה יש לחשוש, דלמא מסר ליה,

אין לחוש לכך, כיון דאותיות, כגון שטר, נקנות במסירה בלא קנין, שוב אינו יכול לחזור בו.

מעשה בההוא גיטא דאשתכח בסורא, והאשה עמדה ותבעתו⁽⁹⁾, וכתוב ביה הכי: בסורא מתא, אנא ענן בר חייא נהרדעא, פטריה ותרביה פלונית אנתתי. ואנו חוששין שמא אין זה הגט מאותו ענן בעל זו האשה, אלא מענן אחר.

ובדקו רבנן מסורא ועד נהרדעא, ולא הוה ענן בר חייא אחרינא, לבר מענן בר חייא מחגרא דהוה בנהרדעא.

ואתו סהדי מנהרדעא ואמור: דההוא יומא כי איכתב ההוא גיטא בסורא, ענן בר חייא מחגרא גבן הוה עמנו היה בנהרדעא.

אמר אביי: אף לדידי דאמינא חיישינן לתרי ענן, הכא לא חיישינן. דהא איבדקא כל נהרדעא, ולהאי ענן ליכא למיחש דהא קאמרי סהדי דבנהרדעא הוה, מאי בעא בסורא, והרי לא יתכן לבוא באותו היום מנהרדעא לסורא.

אמר רבא: אף לדידי דלא חיישינן לתרי ענן היכא דלא הוחזק, הכא חיישינן הואיל והוחזק איש אחר כשמו. ודלמא בגמלא פרחא אזל, שהולך מהר כעוף הפורח,

אי נמי בקפיצה בקפיצת הדרך על ידי שם המפורש אזל, אי נמי מילי אמירה מסר⁽¹⁰⁾ לעדים, ואע"פ שלא היה עמהם, שמא מתחלה אמר להם בעירו, כתבו גט לאשתי, ואח"כ הלכו העדים לסורא.

ובדאמר לחו רב לספרי, וכן אמר לחו רב חונא לספרי שכותבין את השטרות:

כי איתנכו כאשר אתם נמצאים בשילי, שם מקום, כתובו את מקום השטר שהוא בשילי, אע"ג דמימסרן מילי אע"פ שנצטויתם בכתיבתו בחיני — שם מקום.

וכי איתנכו בחיני, כתובו בחיני, אע"ג דמימסרן מילי בשילי.

ועתה חוזרת הנמרא לבעיה קודמת:

מאי הוה עליהו דשומשמי?

איך נפסקת ההלכה, מי חיישינן שמא פינן והאי אחרינא הוא או לא.

רב יומר אמר, לא חיישינן.

רבינא אמר, חיישינן.

והלכתא חיישינן:

שנינו במשנה: קטטה בינו לבינה וכו' אינה נאמנת:

9. תוס' רי"ד.

נפשות דכתיב ביה "והצילו העדה" (דברים יא) וצריך לחפש אחר אפשרות להצילו, לא חיישינן להכי. אלא הגמ' נקטינהו הכא לסניפין בעלמא.

10. כ' הר"ן ועוד ראשונים, דהך טעמא דמילי מסר הוא עיקר, כי לגמלא וקפיצה אפילו בדיני

והוינן בה: **מאי טעמא**, מהו טעם משנתנו, הסוברת דאם היתה קטטה ביניהם, היא אינה נאמנת לומר מת בעלי?.

רב חנינא אמר: משום דמשקרא, מרוב שנאה מתכוונת היא לאסור עצמה על בעלה.⁽¹²⁾

רב שימי בר אשי אמר: משום דאמרה בדדמי. שאם רואה שבעלה נכנס למצב של סכנה, היא בטוחה במותו, ואינה נותנת דעתה לומר שמא לא מת ולא אנשא. כי היות והיא שונאת אותו, היא אינה מדייקת בראייתה, ואומרת שמת, לפי השערת לבה.

מאי בינייהו, מהי הנפקא מינה בין שני הטעמים?.

איכא בינייהו, דארגיל הוא קטטה. שהקטטה קטז-ב באה בסיבתו.

לפי הטעם שהיתה משקרת, רק מצד קטטתו היתה אומרת כך, וכל שעבר כעסה אינה משקרת, והרי היא נאמנת.

אבל לטעם שאמרה בדדמי, גם בארגיל הוא קטטה, דנים אותה שהיא אמרה זאת בדדמי, ואינה נאמנת⁽¹³⁾.

איבעיא להו: עד אחד שהעיד שמת בעלה באופן שהלך הבעל למדינת הים, וקטטה בינו לבינה, מהו, מי מהימן העד האחד לומר שמת בעלה, או לא?.

וצדדי הספק הם:

והוינן בה: **היכי דמי קטטה בינו לבינה** שמפני כך האשה שונאה את בעלה?

כי אם היה ביניהם שום כעס אין זו "קטטה", לפי שדרך איש ואשתו לכעוס לפעמים זה על זה, ואין האשה שונאתו, בגלל זה. אלא, מדובר בקטטה המביאה לגירושין, דאורחא דמילתא שהיא שונאתו⁽¹⁴⁾.

אמר רב יהודה אמר שמואל: באומרת לבעלה בשעת כעסה: גרשיני!

ותמהינן: הרי כולחו נשי נמי אמרו הכי לבעליהן לבעליהן בשעת כעסן. אך אין הן מתגרשות גם אם הן אומרות נוסח זה!?

ומתריצין: אלא, באומרת לבעלה: גרשיני.

ומקשינן: וליהמנה דמגורשת היא, מדרב המנונא,

דאמר רב המנונא: אשה שאמרה לבעלה גרשיני, נאמנת.

היות ויש לה חזקה, שאין אשה נשואה מעיזה פניה בפני בעלה.

ומתריצין: הכא מדובר באומרת לבעלה: גרשיני בפני פלוני ופלוני.

ושאילנא להו לעדים, ואמרו: לא היו דברים מעולם.

ובכהאי גוונא מודה רב המנונא שאין האשה נאמנת.

11. תוס' רי"ד.

מיד בעלה, אף בזו חזקתה משקרת.

12. המאירי כתב טעם אחר: מאחר שנמצאת משקרת בטענת גרשתי כדי להפקיע את עצמה

13. מאירי.

מתניתין:

בית הלל אומרים, לא שמענו שתנשא על פיה אלא בבאה מן הקציר, דשכיח אונס שימות מחמת חם השמש או משום דשכיחי נחשים, ובאותה מדינה, דהיינו כשאמרה שמת באותה מדינה, שהדבר קרוב ואפשר לברר. ובמעשה שהיה. שהלכו בני אדם לקצר חטין ונשכו נחש לאחד מהם, ומת, ובאה אשתו והודיעה בבית דין ושלחו ומצאו כדבריה, ולא התירו חכמים אלא דוגמתו שהיה באופן שהדבר קרוב, והיא יראה ולא משקרת. אבל במדינת הים כיון שלא שכיחי אינשי שיודעין, אינה נאמנת.

אמרו להם בית שמאי: אחת הבאה מן הקציר ואחת הבאה מן הזיתים ואחת הבאה מן הבציר של ענבים ואחת הבאה ממדינה למדינה כיון דדייקא ומינסבא, נאמנת.

ולא דברו חכמים בקציר, אלא בהווה. דמעשה שהיה, כך היה, והוא הדין לכל המקומות.

חזרו בית הלל להורות כבית שמאי:

גמרא:

תניא: אמרו להם בית שמאי לבית הלל לדבריהם, דהתירו חכמים שתנשא על פיה רק כעין המעשה שהיה,

אם כן, אין לי אלא קציר חטים דהוי כעין מעשה שהיה, קציר שעורים מניין?

ואין לי אלא קוצר תבואה, בוצר ענבים מוסק זתים גודר תמרים עורר מלקט תאנים

מאי טעמא אקילו רבנן משום עיגונא דעד אחד מהימן להעיד שמת בעלה, משום דמילתא דעבידא לאיגלווי לא משקר, הכא נמי בקטטה לא משקר ונאמן.

או דלמא, טעמא דעד אחד מהימן משום דסמכינן אאשה דהיא דייקא ומינסבא שתחקור יפה באמתלאות ובכל הדברים המוכיחים לידע היאך היה הענין עד שתגיע לדבר הראוי לסמוך עליו והכא כיון דאית ליה קטטה לא דייקא ומינסבא, תיקו:

שנינו במשנה: רבי יהודה אומר: לעולם אינה נאמנת, אלא אם כן באתה בוכה ובגדיה קרועין:

תניא: אמרו לו חכמים לרבי יהודה: לדבריך, פקחת שיודעת שצריכה לבוא לב"ד ולבכות, תנשא,

ואילו שוטה, שאין לה דעת לאמת את דבריה על ידי בכיה בבית דין, לא תנשא?

אלא, אמרו חכמים: אחת זו ואחת זו תנשא.

מעשה בההיא דאתיא לבי דינא דרבי יהודה להעיד שמת בעלה.

אמרי לה: ספדי בעלך, קרעי מאניך, קרעי מעילך פתרי מזיזך תפרמי בגדיך.

ומקשינן: אלפוח שיקרא, וכי לימדוה לשקר? אם כרבי יהודה סבירא להו שאינה נאמנת אלא אם כן היא בוכה, למה הורה לבכות?

ומתריצין: אינהו, כרבנן סבירא להו, שנאמנת בכל גוונא. ואמרי תעביד הכי בבית דין כי היכי דלישריה כדי שיתירוה גם אם ידונו אותה לפי רבי יהודה:

מנין דנאמנת גם בכהאי גוונא?.

אלא מעשה שהיה בקציר, והוא הדין לכולהו.

הבא נמי בבאה ממדינה למדינה, מעשה שהיה באותה מדינה, והוא הדין לכולהו.

ובית הלל פליגי, משום דבאותה מדינה דשכיחי אינשי מירתת ולא משקרא, מה שאין כן ממדינה למדינה אחרת, דלא שכיחי אינשי, לא מירתת וחיישין דמשקרא.

ובית שמאי סברי דהבא נמי ממדינה למדינה שכיחי שיירתא ושכיחי אינשי שיודעין.

מאי מעשה שהיה?

דאמר רב יהודה אמר שמואל: שילפי סוף קציר הטין היו, והלכו עשרה בני אדם לקצור הטין, נשכו נחש לאחד מהן, ומת. ובאת אשתו והודיעה לבית דין, ושלחו ומצאו כדבריה.

באותה שעה אמרו: האשה שאמרה מת בעלי, תנשא. מת בעלי ואין לו בן, תתייבם.

והגמרא מביאה מחלוקת נוספת לגבי תקנה שתיקנו חכמים על מעשה שהיה, האם תיקנו רק כעין המעשה שהיה או לא, ומנסה לדמותו לפלוגתא ב"ה וב"ש דמשנתינו

נימא: רבי חנניא בן עקיבא ורבנן, בפלוגתא דבית שמאי ובית הלל קמיפלגי.

דתניא: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בנהר הירדן, ובאופן שמעבירו בספינה. משום מעשה שהיה בירדן ובספינה ונטמאו כדאמרינן לקמן.

ולא יעמוד בצד זה של הנהר ויזרק לצד אחר של הנהר, דהוי דומיא דספינה שפורחין באויר על פני המים.

ולא ישיטם על פני המים.

ולא ירכיבם בתוך המים לא על גבי בהמה ולא על גבי חברו דהיינו נמי דומיא דספינה שהאדם הנושאו יושב במקומו וספינתו נוטלתו ומוליכתו, ואע"פ שהבהמה נוגעת בקרקע ספינה נמי פעמים שהיא גוששת ונוגעת בקרקע אלא אם כן היו רגליו של עליין נוגעות במים בקרקע.

אבל מעבירים על הגשר דהוי כקרקע, והאדם המעבירו הולך כל שעה ברגליו, ואינו דומה לספינה.

ודין זה נאמר אחד ירדן ואחד שאר נהרות בין בירדן ובין בשאר נהרות.

רבי חנניא בן עקיבא אומר: לא אמרו לא תיקנו לאסור אלא בירדן ובספינה, וכמעשה שהיה שהובא לקמן.

לימא רבנן דאמרי דהתקנה לא נתקנה ממש כעין מעשה שהיה אלא בין בירדן ובין בשאר נהרות דאמרי כב"ש דאמרי גם כן שהתקנה דאשה נאמנת לא הוי ממש כעין מעשה שהיה אלא בין באותה מדינה ובין ממדינה למדינה.

ורבי חנניא בן עקיבא דאמר שהתקנה לאסור העברת מי חטאת נתקנה ממש כעין מעשה שהיה, בירדן ובספינה דאמר כב"ה דאמרי גם כן שתיקנו חכמים להתירה לינשא על פיה רק כעין מעשה שהיה באותה מדינה.

מתניתין:

בית שמאי אומרים: אותה שהתירוה להנשא על פיה, תנשא ותטול כתובתה.

בית הלל אומרים: תנשא ולא תטול כתובתה.

אמרו להם בית שמאי, הלא הדברים קל וחומר הן, אם התרתם ערוה שהיא חמורה, על ידי עדותה, ולא נתיר ממון חקל.

אמרו להם בית הלל, מצינו שאין מתירין ממון,

שהרי אין האחין נכנסין לנחלה של בעלה, ק"ז-א באופן שהתירוה להנשא על פיה, דרחמנא אמר [דברים יט טו] על פי שנים עדים יקום דבר, ורק בנשואין הקלו משום שלא תשאר עגונה.

אמרו להם בית שמאי, והלא מספר כתובה נלמוד שתגבה כתובתה, שהוא כותב לה בכתובה, שאם תנשאי לאחר תטלי מה שכתוב ליכי, והרי אתה מתירה להנשא לאחר, אם כן מגיע לה כתבתה כשנשאת⁽¹⁾,

וחזרו בית הלל לחזרות בדברי בית שמאי.

גמרא:

אמר רב חסדא אע"פ שאין האחין נכנסין

ודחינן: אמרי לך רבנן, אנן דאמרינן אף כב"ה, דעד כאן לא קאמר בית הלל התם דתיקנו כעין מעשה שהיה אלא משום דסבר דטעם התקנה שהתירוה לינשא על פיה הוא משום דמירתת ולכן אמר דהתקנה היתה רק כעין המעשה שהיה במקום קרוב דאיכא לטעמא דמירתת ולא במקום רחוק דלא מירתת. משא"כ הכא, ב"ה יודו דליכא טעם לחלק בתקנה בין הירדן לשאר נהרות דמה לי ירדן מה לי שאר נהרות.

ורבי חנניא בן עקיבא אמר לך, אנא דאמרי אף לב"ש, דעד כאן לא קאמרי ב"ש התם דתיקנו חכמים להתירה לינשא על פיה גם באופן שבאה ממדינה למדינה דלא הוי כעין מעשה שהיה אלא משום דסבר דטעם התקנה דנאמנת משום דאיחי דייקא ומינסבא, ולכן אין לחלק בין מקום קרוב למקום רחוק דמה לי מקום קרוב מה לי מקום רחוק בשניהם דייקא ומינסבא. משא"כ הכא משום מעשה שהיה שיצא תקלה שנטמאו המי חטאת גזור. ולכן יודו ב"ש דבירדן ובספינה דהוה מעשה גזור רבנן. בשאר נהרות דלא הוה מעשה לא גזור רבנן.

מאי מעשה שהיה:

דאמר רב יהודה אמר רב, מעשה באדם שהיה מעביר מי חטאת ואפר חטאת בירדן ובספינה, ונמצא בזית מן חמת תחוב בקרקעית של ספינה, והאהיל הכלי של מי החטאת עליהן ונטמאו. באותה שעה אמרו: לא ישא אדם מי חטאת ואפר חטאת ויעבירם בירדן ובספינה.

בכל הנשים מתקנת חכמים, אבל לא לגבי תוספת, וכל שכן לא לגבי נכסי צאן ברזל.

1. כתב הריטב"א בשם רבו ז"ל: שאין מדרש כתובה זה מועיל, אלא לענין מנה מאתים, שהוא

[וואם תמצא לומר, כל מיילי דאית ליה לאיניש אמר לחו לבי דינא]

אם הקדימה ענין הכתובה להיתר נישואין, ואמרה תנו לי כתובתי והתירוני להנשא, מחו.

הבא ודאי אדעתא דכתובה אתאי,

או דלמא, גם בכהאי גוונא דעתה אנישואין, אלא הואיל דלא ידעה במאי משתריא לכן הקדימה ענין הכתובה

תיקו:

מתניתין:

הכל נאמנין להעידה על מיתת בעלה חוץ מחמש נשים שחזקתן שונאות זו את זו ויש לחוש שמא יתכוונו לקלקלה.

ואלו הן: א. חמותה, שרוצה לקלקלה שלא תדור עם בעלה מפני שאומרת זאת תאכל כל עמלי, שהבן יורש את אביו, ולא אשתו של אביו שהיא חמותה.

ב. וכת חמותה ששונאה, שאומרת היא תאכל עמל אבי ואמי דירית בעלה של זו, ואני אדחה, דבן קודם לבת בירושה.

ג. וצרתה אשתו שניה, מפני שהיא מתקנאת בירך חברתה⁽³⁾.

ד. ויבמתה אשת אח בעלה, שחושבת שאם ימות אח בעלה בלא בנים ותהא צרתה. ואף

לנחלה על פיה אם לא היו לבעלה בנים ממנה ונתייבמה על פי עצמה. הרי יבמה יבם זה נכנס לנחלה של בעלה על פיה על סמך עדותה. אחר שהם דרשו במשנתינו מדרש כתובה וזיכו לה להגבות כתובתה מתורת מה שכתוב בכתובה לכשתנשאי וכו', אף אנו לא נגרע אלא נוסיף אם נדרוש מדרש תורה דכתיב (דברים כ"ה) יקום על שם אחיו אמר רחמנא פירוש, זה שיבם את אשתו יטול נחלת המת בנכסי אביו. והרי קם דייבם.

אמר רב נחמן: באת לבית דין, ואמרה, מת בעלי התירוני להנשא. מתירין אותה להנשא ונותנין לה כתובתה.

אבל אם באת לבית דין, ואמרה, תנו לי כתובתי. אף להנשא אין מתירין אותה.

מאי טעמא אין מתירין אותה אפילו להנשא, שהדברים מוכיחים דאדעתא דכתובה אתאי, ואין דעתה לינשא כלל, ואין כאן משום עגונא, אלא אפוקי ממונא הוא, ואין מוציאין ממון אלא בשנים⁽²⁾.

איבעיא להו: באת לבית דין, ואמרה שני האמירות כאחד, התירוני להנשא ותנו לי כתובתי, מחו.

וצדדי הספק:

מי אמרינן כיון דאמרה כתובתה, אדעתא דכתובה אתאי.

או דלמא, דעתה לינשא, אלא דכל מיילי דאית ליה לאיניש אמר לחו לבי דינא.

2. מאירי.
מרוכב שנהא אומרת תמות נפשי עם פלשתים.
מאירי.

3. ואפילו שנשאת היא עצמה על פיה, שמא

יבמתה שהיא אחותה ולא תהא צרתה לעולם, גם כן אינה מעידה, משום לא פלוג⁽⁴⁾.

ה. **ובת בעלה**, שאומרת זאת באה במקום אמי, ותאכל כל עמלה של אמי.

מה הפרש בין גט למיתה, דבגט אפילו חמש נשים אלו נאמנות להביא את גיטה.

משום **שהכתב מוכיח** שנתגרשה, ואף על פי שצריכות לומר בפני נכתב ובפני נחתם, עקר הסמך על השטר, אבל הכא אין אנו סומכין אלא על עדותן:

גמרא:

איבעיא להו: בת חמיה שאינה בת חמותה מהו שתעיד על מיתת בעלה.

וצדדי הספק הם:

טעמא דבת חמותה אינה נאמנת **משום דאיכא אימא** שהיא חמותה של זו **דסניא לה** ששונאתה **היא בתה נמי סניא לה** שדרך הבת לילך בדרכי אמה.

והכא בבת חמיה ליכא אימא דסניא לה.

או דלמא, טעמא דבת חמותה אינה נאמנת, משום **דאמרה קאכלה לגירסנא דאימא** שאומרת, היא תאכל יגיע אמי שהביאה לאבי מבית אביה, **הכא נמי בת חמיה**, אע"ג דזו לא אוכלת לגירסנא דאמה של בת חמיה, שהרי אין בעלה של זו אחיה מן האם, דבני

אמה נוטלין מה שהביאה אמה כדתנן [בכתובות נב] "בנין דכרין די יהוויין ליכי מינאי, אינון ירתון כסף כתובתיך יתר על חולקהון דעם אחוהון". אפילו הכי **קאמרה, אכלה לגירסנא דבי נשאי** שאוכלת יגיע אביה דירית בעלה של זו, והיא תדחה, וסינא לה.

תא שמע:

במתניתין איתא: **הכל נאמנין להעידה שמת בעלה חוץ מחמש נשים, ואם איתא דגם בת חמיה אינה נאמנת. אם כן שית חויין.**

ודחינן: ליכא למידק מהכא, **דדלמא, טעמא דבת חמותה** אינה נאמנת משום **דאמרה, קאכלה לגירסנא דבי נשאי**, ואם כן לא שניא **בת חמותה ולא שניא בת חמיה** וחדא מינייהו נקט מתניתין.

ובעיא לא איפשיטא⁽⁵⁾.

שנינו במשנה דהכל נאמנין להעידה על מיתת בעלה, חוץ מחמש נשים.

ומקשינן: **והאנן תנן: חוץ משבע נשים?**

ומתרצינן: **החיא רבי יהודה היא.**

דתנן: רבי יהודה מוסיף על אותן נשים שאינם נאמנות להעיד, אף אשת אב והכלה.

אמרו לו: אשת אב הרי היא בכלל בת הבעל כיון דנכתב במתניתין דבת הבעל אינה מעידה לאשת האב, ממילא נפקא דאשת אב נמי אינה מעידה לבת בעלה, הלכך אין זו

תוספת ולא הוצרכו להזכירו.

וכן כלה חרי בכלל חמותה דממילא נפקא מהא דחמותה אינה מעידה.

ור' יהודה דאמר דאשת אב וכלה לא נכללו במתניתין, משום דסבר דכלה לאו בכלל חמותה ואשת אב לאו בכלל בת הבעל.

וטעמו: משום דבשלמא חמותה אינה נאמנת להעיד לכלתה משום דסניא לה לכלה, דאמרה, קאכלה לגירסני שזו אוכלת עמלי. אלא כלה מאי טעמא סניא לחמותה.

ובשלמא בת הבעל אינה נאמנת להעיד לאשת אב משום דסניא לאשת האב, דאמרה, קאכלה לגירסני דאם שזו אוכלת עמל אמי. אלא אשת האב מאי טעמא סניא לבת הבעל.

ופרכינן: אלא מאי, כיון דאין לכלה על מה לשנאות חמותה ואין לאשת אב על מה לשנאות בת הבעל, אמאי קא מוסיף ר' יהודה הני תרתי לומר דאינן נאמנות.

ומשני: אלא, כלה מ"ט סניא לחמותה, משום דחמותה מגלה לבנה כל עבדה.

אשת אב נמי סניא לבת הבעל, משום דבת הבעל מגלה לאביה כל מילי דהיא עבדה.

ורבנן דאמרי דכלה בכלל חמותה, ואשת אב בכלל בת הבעל, משום דסברי דטעמן שוה, דכיון שהחמות שונאת כלתה, הכלה שונאת

את חמותה, וכן בת הבעל כיון ששונאת את אשת האב, גם היא שונאת אותה, וכדכתיב בספר משלי [כז] כמים הפנים לפנים, כמים הללו שאדם צופה בהן ורואה בהם פנים כפניו, אם הוא שוחק הם שוחקות, ואם הוא עוקם הם עקומות, כן לב האדם לאדם האחר, אם הוא אוהב את זה, גם הוא אוהבו, ואם הוא שונא את זה, גם הוא שונאו⁽⁶⁾.

ורבי יהודה דלא סבירא ליה האי טעמא, מעמיד הפסוק ההוא בדברי תורה כתיב דלפי פנים שאתה נותן לתורה, לבך עומד לך להעמיד הגירסא הלכה למעשה, אם יגעת בה תמצא, אם לא יגעת לא תמצא⁽⁷⁾.

אמר רב אחא בר עויא:

בעי במערבא: חמותה הבאה לאחר מיכן, כגון שיש לבעלה אח מהאב ולא מהאם, ואם ימות בעלה בלא בנים תתייבם לאותו אח, ואמו של האח תהיה חמותה, מחו שתעיד על מיתת בעלה?.

וצדדי הספק הם: מי אמרינן ששונאתה מעכשיו, משום דמסקה ארעתה, דמית בעלה של זו, ונפלה קמי יבם בנה, וסניא לה משום שזו תאכל עמלה, ומתכוונת לקלקלה מעכשיו כדי שלא תתייבם עוד לבנה או לא⁽⁸⁾.

תא שמע:

שנינו במשנה לקמן: אמרה מת בעלי, ואח"כ אמרה מת חמי, תנשא ותטול

6. ואע"פ שאפשר לפרשו בדברי תורה כר' יהודה, מכל מקום פשוטו של מקרא כך הוא, מאירי.

7. לשון אחר פי' ברש"י דאם רבו מסביר לו פנים הוא מחכים, ואם לאו, אינו מחכים מרבו.
8. ואם תאמר, ותפשוט לה מיכמתה, שאינה

מתניתין:

א. עד אחד אומר מת, ונשאת לאחר, או אפילו רק התירוה להנשא, ובא עד אחד ואמר לא מת, הרי זו לא תצא מהתירה הראשון, ומותרת לינשא לכתחילה. דכל מקום שהאמינה תורה לעד אחד נאמן כשתים. ואם עדין לא התירוה, כיון שעדין לא סמכין על העד, לא חשיב כתרי.

ב. עד אחד אומר מת ושנים אומרים לא מת, אם העד אחד פסול מדרבנן לשאר עדויות, והשנים נמי פסולים לשאר עדויות, אף על פי שנשאת קודם שבאו השנים, תצא. דכל מקום שהאמינה תורה לנשים ולפסולין הולכים אחר רוב דעות.⁽¹⁰⁾

ג. אם שנים אומרים מת ועד אחד אומר לא מת, אף על פי שלא נשאת קודם שבא העד אחד, תנשא דאזלינן אחר רב דעות בין לקולא ובין לחומרא, ואף על פי שלא התירוה עדין, תנשא:

גמרא:

שנינו במשנה: עד אחד אומר מת, ונשאת,

כתובה, אבל וחמותה אסורה אע"פ שאמרה תחילה מת בעלי, ונמצא שאין זו חמותה, והרי היא לה כנכרית, אפילו הכי לא נאמנת לומר מת חמי, וחמותה נשארת באיסורה.

מאי טעמא חמותה אסורה, הא לאו חמותה היא, לאו משום דאמרין, לא בעלה מיית ועדיין זו חמותה, ולא חמיה מיית, והא דקאמרה כלתה הכי, לקלקולא לחמותה הוא דקמיכוונא. ואף על פי שבעלה, שהוא בן של חמותה, נמצא במדינת הים, ואין אמו אצלו לדבר לו על כלתה דברים רעים, אפילו הכי סברה כלה לקלקלה מעכשיו, כי היכי דלכתר שעתא כשישוב בעלה של הכלה ובעלה של חמותה, תדחה לחרפות, ולא תיתי תצטערן.

אלמא אמרין דמסקא דעתא על צער שיבוא לאחר מיכן, הוא הדין לחמותה הבאה לאחר מיכן.

ודחינן: דלמא שאני התם דרגיש לה צערא שכבר הרגישה כלה זו בצער שמצערותה חמותה, ושנאה ישנה היא, משא"כ בחמותה הבאה לאחר מיכן, שמעולם לא היתה חמותה ולא הרגישה מעולם צער ממנה, לא תפשוט.⁽⁹⁾

וכן נראה לי שכוונו בשניהם גדולי הפוסקים בשתי שאלות שלא הביאום, מפני שבת חמיה כבת חמותה ואינה נאמנת, וחמות הבאה לאחר מן אינה בכלל חמות, ונאמנת.

וכן נראה לי בלא פקפוק, אלא שכל המפרשים מעמידין אותה בספק, ולא תצא.

10. אבל אם האחד כשר לשאר עדויות והשנים פסולים, הוי כמחצה על מחצה ולא תצא, דתרי פסולין כחד כשר הוי, (שו"ע סי' י"ז סעי' ל"ז).

מעידה עליה, אלמא, אמרין דמסקא אדעתא דמיית בעל ונפלה קמי אחי בעלה ותהא יבמתה צרתה. ופירש"י ז"ל דשאני התם ביבמתה שעתידי להיות צרתה ממש, ועבדה לה צערא בגופא, ומשו"ה מסקא אדעתה טפי. אבל בחמותה הבאה לאחר מיכן, דאיכא רק צער מחמת ממון, דלמא לא מסקא אדעתה כולי האי.

9. כתב המאירי, דבחמות הבאה לאחר מיכן, למסקנא ראוי לומר שנאמנת, וכן ראוי לפסוק,

ובא עד אחד ואמר לא מת, הרי זו לא תצא.

ודייקנין: **טעמא דנשאת** כבר הוא דאמרינן לא תצא, **הא לא נשאת**, לכתחילה לא **תנשא**.

ומקשינן: **והאמר עולא: כל מקום שהאמינה תורה עד אחד כגון בסוטה שהאמינה תורה עד אחד שאמר אני ראיתיה שנטמאת, וכגון בעגלה ערופה שהאמינה תורה עד אחד לומר אני ראיתי את ההורג, הרי כאן שנים חשוב העד כשנים**. והכא דהאמינו חכמים לעד אחז שבא להתירה, עשו כשל תורה⁽¹¹⁾,

ואין דבריו של עד אחד שבא לאוסרה מתקבלים במקום שיש עד אחד להתירה, החשוב כשנים.

מכח קושיא זו מפרשינן המשנה ד**הבי קאמר, עד אחד אומר מת והתירה להנשא, ובא עד אחד ואמר לא מת, לא תצא מהתירה הראשון**⁽¹²⁾. אבל אם בא העד האוסר קודם שהתירה מודה עולא דכיון דעדין לא סמיכין על העד, לא חשיב כתרי.

שנינו במשנה: **עד אחד אומר מת ושנים אומרים לא מת, אף על פי שנשאת קודם שבאו השנים, תצא**.

ומקשינן: מאי אשמעינן מתניתין **פשיטא דאין דבריו של אחד במקום שנים** דמודה עולא דלגבי תרי חשיב העד המתיר כחד, ובטל, ולא אמרינן תרי ותרי נינהו.

ומתרצינן: **לא צריכא**, מתניתין מיירי **בפסולי עדות** לשאר עדויות שבתורה, ואשמעינן, דכל מקום שהאמינה תורה לנשים ולפסולי הולכים אחר רוב דעות.

ובדרבי נחמיה.

דתניא: רבי נחמיה אומר, כל מקום שהאמינה תורה עד אחד אין שם תורת עדות, וכי היכי דעד אחד מהני, פסולי עדות נמי מהני, הלכך הלך אחר רוב דעות ואין עליך לבדוק אם כשרים אם פסולים.

ועשו שתי נשים באיש אחד ועשו שתי נשים שהכחישו עד אחד, ואמרו לא מת. כשני אנשים באיש אחד שהעד אחד הראשון בטל, ואפילו ניסת, תצא.

ואיבעית אימא לא עשו שתי נשים באיש אחד כשני אנשים באיש אחד, משום דכל היכא דאתא עד אחד כשר מעיקרא והתירה על פיו אפילו מאה נשים מעדין כנגדו, כעד אחד דמיון, וכי היכי דעד אחד בטל דאמרינן העד הראשון הבא להתירה הרי הוא כשנים

11. תוס' ר"ד.

והתירה לינשא על פיה, ואח"כ בא עד אחד כשר, ואמר לא מת. בהא ליתא לדעולא, משום דאמירה דידה לאו עדות הוא, ובמקום הכחשה לא המנוה כלל.

והרמב"ם ז"ל (בפי"ב מגירושין הל' כ"א) סובר דכל היכא דקמא עד פסול והשני עד כשר, הרי זו לא תנשא ואם נשאת תצא, וההיא דכתובות דמהני עד פסול נגד עד כשר, התם

12. עיין בריטב"א שהביא בשם הרמב"ן דהא דינא איתא אפילו כשהראשון עבד או אשה והשני עד כשר, דמכל מקום הא הימנוה לקמא כבי תרי, ואיתא בכלל מימרא דעולא, וכן מוכח בכתובות (דף כג:).

ומיהו האשה עצמה שאמרה מת בעלה,

ואין דבריו של אחרון במקום שנים, מאה נשים נמי בטלים לגביה דראשון, ובכי האי גוונא לא אשמועין מתניתין דתצא.

אלא מתניתין דקתני אף על פי שנשאת תצא, כגון דאתאי אשה מעיקרא ונשאת על פיה, ואשמועין מתניתין דתצא על פי שתי נשים הבאות אחרי כן, ולא מחשיבים האשה שבאה מעיקרא במקום עד כשר. ואע"ג דאחשבינה כתרי למישרייה על פומה.

ולפי האיבעית אימא תרצה לבאר את דברי רבי נחמיה הכי: רבי נחמיה אומר, כל מקום שהאמינה תורה עד אחד, הלך אחר רוב דעות. ועשו שתי נשים באשה אחת, כשני אנשים באיש אחד. אבל שתי נשים באיש אחד, כפלגא ופלגא דמי. כגון, עד אחד אומר מת, והתירה לינשא, ובא אחר ואמר לא מת, דאמר במתניתין, לא תצא מהתירה הראשון:

שנינו במשנה: שנים אומרים מת ועד אחד אומר לא מת, אף על פי שלא נשאת קודם שבא העד אחד, תנשא:

ומקשינן: מאי קמשמע לן.

ומתריצין: מתניתין מיירי בפסולי עדות לשאר עדויות שבתורה, ואשמועין, דכל מקום שהאמינה תורה לנשים ולפסולין הולכים אחר רוב דעות. וכד' נחמיה דאזיל בתר רוב דעות.

ומקשינן: היינו חד דלעיל

ומתריצין: מהו דתימא כי אזלינן בתר רוב דעות היינו רק לחומרא כגון מציעתא

דמתניתין, דקתני תצא, אבל לקולא אימא לא, קמ"ל:

מתניתין:

שתי נשים של אדם אחד שבאו ממדינת הים

א. אחת אומרת מת בעלי, ואחת אומרת לא מת.

זו שאומרת מת, תנשא ותטול כתובתה.

וזו שאומרת לא מת, לא תנשא, ולא תטול כתובתה. חיות שאסרה את עצמה, כי היא נאמנת על עצמה לעשותה כ"חתיכה דאסורא", אבל על השניה אינה נאמנת להכחיש לאוסרה, כיון שהיא צרתה.

ב. אחת אומרת מת בעלי מעצמו, ואחת אומרת נהרג על ידי אחרים,

רבי מאיר אומר: הואיל ומכחישות זו את זו, חרי אלו לא ינשאו.

ופליג רבי מאיר גם על הרישא.

רבי יהודה ורבי שמעון אומרים: הואיל וזו וזו מודות שאין קיים, ינשאו.

אבל אם אחת מודה והאחת אינה מודה, לא ינשאו שתיהן, אלא רק האחת המעידה שהוא מת.

ג. עד אחד אומר מת, ועד אחד אומר לא מת, ובאו בבת אחת.

בשבויה הקלו. וכתב המגיד משנה, דהרמב"ם הוציא דין זה מהסוגיא לקמן, דללישנא בתרא, ב' נשים

לערער, מסתבר לומר **הא מיית**, שאכן מת הבעל. והא דקאמרה לא מת, לקלקולה לצרה היא דקמיכוונא, לעגנה שלא תנשא, ואף על פי שעל ידי עדותה גם היא אסורה להנשא, מכל מקום מעידה ו"תמות נפשה עם פלשתים" קאמרה, הלכך, הוה אמינא שאפילו השניה עצמה תהיה מותרת בכהאי גוונא, קמשמע לן דהשניה אסורה.

שנינו במשנה: **אחת אומרת מת ואחת אומרת נהרג. רבי מאיר אומר, הואיל ומכחישות זו את זו, הרי אלו לא ינשאו:**

ומקשינן: **וליפלוג רבי מאיר נמי ברישא**, באחת אומרת מת ואחת אומרת לא מת, שהיות ומכחישות זו את זו, גם זו שאומרת מת, לא תנשא.

ומתרצינן: **אמר רבי אלעזר: אין הכי נמי, גם הרישא במחלוקת שנויה.**

ורישא אליבא דרבי יהודה ורבי שמעון היא, הסוברים שצרה לא מכחשה.

ורבי יוחנן אומר: אפילו תימא רישא כרבי מאיר.

היות ובהא, ברישא, כשאחת אומרת מת ואחת אומרת לא מת, אפילו רבי מאיר מודה, דכל "לא מת" — בעדות אשה, לא הכחשה היא!

כי רבנן האמינו לראשונה שאמרה מת, ומשום כך תנשא, כיון שלא הוכחשה⁽²⁾.

וכן **אשה אחת אומרת מת, ואשה אחת אומרת לא מת, הרי זו לא תנשא.**⁽¹⁾ היות ובאה השניה קודם שיתירוה על פי הראשונה, ואפילו אם השניה היא צרתה, היא אוסרתה בהכחשתה.

גמרא:

שנינו במשנה: באו שתי נשים של בעל אחד, ואחת אומרת מת, והשניה אומרת לא מת, זו שאומרת לא מת, לא תנשא.

והוינן בה: **טעמא דלא תנשא, משום דאמרה לא מת.**

ודייקנן מינה: **הא אישתיקא השניה, היא תנשא על פי עדותה של הראשונה.**

ומקשינן: **הא אין צרה מעידה לחברתה.**

ומתרצינן: לעולם אם שתקה השניה היא לא נישאת.

והטעם שלא אמרה המשנה שאפילו אם שתקה השניה לא תנשא, אינו כדי שנדייק מכך שאם שתקה השניה היא תנשא בעדות הראשונה, דפשיטא לן שלא תנשא בעדות חברתה. וזה ששנינו במשנה דב"אמרה" לא מת לא תנשא, משום ד"לא מת" איצטריכא ליה לתנא להשמיענו, שאם השניה מכחשת, הראשונה נמי לא תנשא.

דמלקא דעתך אמינא, כיון שבאה השניה

2. ואפילו אם העידו בבת אחת, ובצרות דווקא לא הוי הכחשה, וטעמא דמילתא, משום דכשמכחשתה צרתה דלא מת, אין לנו להאמינה,

לגבי עד כשר כעד אחד דמיין, הכי נמי הורע כח אשה אחת לגבי עד כשר.

1. ואם נשאת לא תצא, תוי"ט.

בעלה הכהן, היא אינה מבררת זאת אלא ממשיכה לאכול תרומה כאילו היא עדיין אשתו.

משום הכי חיישינן עד כדי כך, דאמרינן שתהא אסורה לינשא, וגם אסורה מלאכול בתרומה, עד שתברר שהוא אכן חי.

האשה שהלכה עם בעלה וחמיה למדינת הים, וכשחזרה אמרה מת בעלי, ואחר כך אמרה מת חמי

תנשא, ותטול כתובתה.

ואילו חמותה אסורה. כי כמו שחמותה אינה נאמנת על כלתה, כמו כן כלה אינה נאמנת על חמותה, היות וכמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם. ואף על פי שאמרה קודם מת בעלי ולא חמותה היא, כיון שכבר בנה אינו בעולם, אף על פי כן אינה נאמנת, כי אנו חוששים, שמא מתוך שנאתה לחמותה אמרה מקודם מת בעלי, כדי לאסור חמותה על בעלה.

ואם חמותה היתה בת ישראל שנשאת לכהן, תאכל בתרומה, דברי רבי טרפון.

רבי עקיבא אומר, אין זו דרך מוציאה מידי עבירה, עד שתהא אסורה לינשא, ואסורה מלאכול בתרומה:

גמרא:

וצריכא משנתנו לשנות פעמיים את המחלוקת בין רבי טרפון ורבי עקיבא.

תנן: עד אחד אומר מת ועד אחד אומר לא מת, אשה אחת אומרת מת ואשה אחת אומרת לא מת, ואפילו אם היא צרתה, כיון שבא העד השני או האשה ואמרו "לא מת" קודם שהתירו אותה על פי העד הראשון, הרי זו לא תנשא.

ומקשינן: בשלמא לרבי אלעזר, סתמא דמתניתין כרבי מאיר.

אלא לרבי יוחנן קשיא.

ומסקינן: אכן קשיא.

מתניתין:

האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, ובאה ואמרה מת בעלי,

הרי היא עצמה תנשא, ותטול כתובתה.

ואילו צרתה, אסורה לינשא, היות וצרתה שהעידה, אינה נאמנת עליה להשיאה.

ואם היתה צרתה בת ישראל שנשאת לכהן, שהיה בעליהן כהן, תאכל בתרומה בחזקת שבעלה קיים, ואינה חוששת לעדות צרתה, שהיות ואינה נאמנת להשיאה, אינה נאמנת אף לפוסלה, דברי רבי טרפון.

רבי עקיבא אומר, אין זו דרך טובה להיות מוציאתה מידי עבירה.

כי לפעמים השניה מעדיפה להשאר בתורת עגונה, כאשר כהן כדי שתוכל לאכול בתרומה, וגם אם היא יכולה לדעת שמת

באות להתיר עצמן ואינן מכוונות דבריהן, דאמרי בדדמי ואין יודעות אמתות הדברים. תוס'.

ולכך תנשא האחרת, אבל זו אומרת מת וזו אומרת נהרג, הויא ודאי הכחשה, כיון ששתיהן

ניתן לי בן במדינת חים. ומת בני, ואח"כ מת בעלי, כיון שלא הוציאה עצמה מחזקה קמא, שעדיין היא צריכה לייבם, לכן נאמנת ומותרת להתייבם.

אבל אם אמרה, מת בעלי ואחר כך מת בני, אינה נאמנת להנשא לשוק, וחוששין לדבריה שהוציאה עצמה מחזקת יבום, ואם בא היבם לייבמה, לא נותנים לה להתייבם, וחולצת ולא מתייבמת, משום שרבנן האמינו לאשה רק על מיתת בעלה, מהטעם שדייקא ומנסבא, אבל מה שאומרת לפטור עצמה מן היבום, לא האמינוה, כיון שלפעמים היא שונאת את היבם.

ודייקנן: "לדבריה" מיעוטא משמע, רק לדבריה הוא דחוששין, הא לדברי צרה, אם אומרת כן, אין חוששין, ומוקמינן לה אחזקה קמיתא, שמע מינה כדברי רבי טרפון:

מתניתין:

במשנה קודמת שנינו שתי מחלוקות בין רבי ק"ח-ב טרפון ורבי עקיבא, ולכן שונה המשנה עתה עוד ענינים שנחלקו בהם.

א. קידש אחת מחמש נשים ואין יודע אי זו קידש, כל אחת מהחמש אומרת אותי קידש, והוא אינו חפץ לישא את כולן,

נותן גט לכל אחת ואחת, ומניח כתובה ביניהן⁽³⁾ ומסתלק, דברי רבי טרפון.

דאי איתמר המחלוקת רק בהך קמיתא לענין צרתה, הוה אמינא, דרק בהא קאמר רבי טרפון, דאין צרתה נאמנת כלל, ואפילו לענין תרומה, משום דצערא דגופה, דמצטערת מצרתה שמונעת לה תשמיש מבעלה, ומשום הכי ודאי משקרא, כדי לקלקלה שתנשא, ואפילו שהיא עצמה נשאת, ומתקלקלת, היינו משום דקאמרה תמות נפשה עם פלשתים.

אבל בסיפא דמתניתין, לענין חמותה, דצערא הוא רק צער של מילי דעלמא, אימא מודי ליה רבי טרפון לרבי עקיבא שלא מחזקינן לה בשקרנית כל כך, ואמנם להשיאה אינה נאמנת, אבל לחומרא, לענין תרומה תיחוש לדבריה.

ואי איתמר המחלוקת רק בהא בסיפא, לענין חמותה, הוה אמינא כי רק בהא קאמר רבי עקיבא שחוששין לדבריה ואסורה בתרומה, משום דצערא מילי דעלמא.

אבל בהך ברישא, לענין צרתה, דאיכא צערא דגופא, אימא מודה ליה לרבי טרפון דודאי משקרא כדי לקלקלה שתנשא,

משום הכי צריכא להני תרי פלוגתות.

אמר רבי יהודה אמר שמואל: הלכה כרבי טרפון.

אמר אביי: אף אנן נמי תנינא בבריתא כדברי רבי טרפון, לגבי אשה שהלכה עם בעלה למדינת הים, וכשיצאה מכאן לא היה לה בן, ועומדת בחזקת ייבום, ובאת ואמרה

3. מניחה בבית דין עד שיתברר הדבר, תוי"ט.

רבי עקיבא אומר, אין זו דרך טובה להיות מוציא מידי עבירה, עד שיתן גט וכתובה לכל אחת ואחת.

ב. גזל אחד מחמשה אנשים, ואין יודע מאיזה מהם גזל, כל אחד אומר אותי גזל,

מניח גזילה ביניהן ומסתלק, דברי רבי טרפון.

רבי עקיבא אומר, אין זו דרך טובה להיות מוציא מידי עבירה, עד שישלם לכל אחד ואחד, כיון שעשה איסור שגזל:

גמרא:

שנינו במשנה: קידש אחת מחמש נשים וכו'.

ורייקנן: קידש קתני, בעל לא קתני, דאיכא למימר דווקא בקידש קאמר רבי טרפון שמניח כתובה ביניהן, משום שלא עשה בה מעשה. אבל בבעל, מודה רבי טרפון, כיון שעשה בה מעשה וגינה אותה בקדושי ביאה, שצריך להוציא עצמו מידי עבירה וליתן כתובה לכל אחת ואחת מספק.

וכן בסיפא דמתניתין, יש לדייק: גזל קתני, לקח לא קתני, דאיכא למימר, דווקא בגזל, דעבד איסורא קניס ליה רבי עקיבא, אבל בלקח מאחד מחמשה ואינו יודע ממי לקח, מודה רבי עקיבא שמניח דמי מקח ביניהם.

והוינן בה: מני מתניתין?

לא תנא קמא, ולא רבי שמעון בן אלעזר.

דתניא: רבי שמעון בן אלעזר אומר: לא נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא על שקידש

אחת מחמש נשים ואינו יודע איזו קידש, שמניח כתובה ביניהן ומסתלק.

על מה נחלקו, על שבעל אחת מחמש נשים, רבי טרפון אומר: מניח כתובה ביניהן ומסתלק, רבי עקיבא אומר: עד שישלם לכל אחת ואחת.

לא נחלקו רבי טרפון ורבי עקיבא על שלקח מקח מחמשה בני אדם ואין יודע מאיזה מהן לקח, שמניח דמי מקח ביניהן ומסתלק.

לא נחלקו אלא באופן שגזל מחמשה, שאמר רבי טרפון: מניח גזילה ביניהן ומסתלק, ורבי עקיבא אומר: עד שישלם גזילה לכל אחד ואחד.

ורייקנן: מדקאמר רבי שמעון בן אלעזר בקידש ולקח לא פליגי רבי טרפון ורבי עקיבא, מכלל, דתנא קמא סבר פליגי רבי טרפון ורבי עקיבא בקידש ובלקח, משום דליכא איסור כולי האי, אבל בבעל וגזל, אפילו רבי טרפון מודה.

ולפי זה מקשינן: מני מתניתין, דקתני קידש וגזל?

אי תנא קמא, ליתני "קידש", ו"לקח".

אי רבי שמעון בן אלעזר, ליתני "בעל" ו"גזל".

ומתריצין: לעולם מתניתין כרבי שמעון בן אלעזר, דבעל וגזל פליגי, ומאי קידש דמתניתין, קידש בביאה, דגינה אותה, ואפילו הכי פטר רבי טרפון.

ואל תאמר, ליתני מחלוקת בגזל ולא איבעי להביא המחלוקת בקידש, דתרוויהו אצטריך,

ג. הלכה עם חמותה למדינת הים בחזקת שאין לה יבם, וכשבאה אמרה "ניתן לי יבם במדינת הים", שהולידה חמותי בן.

אם אמרה "מת בעלי ואחר כך מת יבמי",

וכן אם אמרה "מת יבמי ואחר כך מת בעלי", ובין כך ובין כך היא מותרת לשוק, כיון שאין לה יבם, נאמנת, כי "הפה שאסר הוא הפה שהתיר".

ד. הלכה היא ובעלה ויבמה למדינת הים, אמרה מת בעלי ואחר כך יבמי, וכן אם אמרה מת יבמי ואחר כך מת בעלי, אינה נאמנת, שאין האשה נאמנת לומר מת יבמי, שתנשא לשוק, דפעמים שונאה אותו, ויש רק איסור לאו, ולהכי חיישינן שמא יהיה קל בעיניה.

ה. ולא נאמנת לומר מתה אחותה, שתכנס לביתו של בעל אחותה,

ו. ואין האיש נאמן לומר מת אחי שייבם אשתו שאייבם את אשתו,

ז. ולא נאמן לומר מתה אשתו כדי שישא אחותה [שתי אחיות אסורות עליו, כששתיהן בחיים], כי רק האשה מדייקת להנשא שלא תאסר על בעלה, ולא האיש.

גמרא:

אדם שרוצה לזכות גט לאשתו, ע"י אחר, שיקבל את הגט במקומה, ויזכה בו, בגט, בשבילה, ותתגרש כשיגיע הגט ליד האחר, מדין "זכין לאדם שלא בפניו", אינו יכול. לעשות זאת כיון שהגט הוא חוב לאשה, ואין חבין לאדם ע"י אחר שלא בפניו.

ומסתפקת הגמרא:

בעא מיניה רבא מרב נחמן: המזכה גט לאשתו על ידי שליח קבלה, שתתגרש

תנא קידש בביאה להודיעך כחו דרבי עקיבא, דאע"ג דאיסורא דרבנן עבד, שהרי רב הלכה את מי שקדש בביאה, ואין כאן איסורא דאורייתא, אפילו הכי קנים.

ותנא נמי מחלוקת בגזל, להודיעך כחו דרבי טרפון, דאע"ג דאיסורא דאורייתא עבד, אפילו הכי לא קנים:

מתניתין:

א. האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים ובנה עמהם, ובאת ואמרה מת בעלי מקודם, ואחר כך מת בני, ואיני זקוקה ליבום, היות ובשעת מיתת בעלי עדיין היה בני קיים, נאמנת להנשא לשוק, היות והיתה יכולה לומר בני קיים, כי עד עתה בחזקת מותרת לשוק היתה.

ואם אמרה מת בני ואחר כך מת בעלי, וזקוקה אני ליבום, אינה נאמנת להתייבם, וחוששין לדבריה שאסורה לינשא לשוק, דשויה אנפשה חתיכה דאיסורא, וחולצת ולא מתייבמת.

ב. האשה שהלכה עם בעלה למדינת הים בלא בן, ואמרה ניתן לי בן במדינת הים, ואמרה מת בני, ואחר כך מת בעלי, נאמנת להתייבם. דכשהלכה היתה בחזקת זקוקה ליבום.

ואם אמרה מת בעלי ואחר כך מת בני ואינה זקוקה ליבם, אינה נאמנת להנשא לשוק בלא חליצה, וחוששין לדבריה וחולצת ולא מתייבמת, משום שלגבי בעלה הימנוה רבנן להוציאה מחזקת אשת איש, משום דדייקא, ולא הימנוה לאפוקי מיבם, כי לפעמים שונאה אותו.

מעכשיו, במקום יבם שיש לו אח, ועל ידי הגט תתפטר מהיבם, במקרה שימות הבעל, מהו, האם הגט חל, ופטורה מיבום, או לא.

מי אמרינן כיון דסניא ליה ליבם, ורוצה להתפטר ממנו, אם כן זכות הוא לה, וזכין לאדם שלא בפניו ומגורשת.

או דלמא, כיון דזימנין דרחמא ליה, שפעמים אוהבת את היבם, חוב הוא לה להתפטר מהיבם, ואין חבין לאדם שלא בפניו, ואינה מגורשת.

אמר ליה רב נחמן: תנינא, בין כשיצאה האשה מכאן בחזקת היתר לשוק ובאה והחזיקה את עצמה ליבם, ובין כשיצאה מכאן בחזקה ליבם ובאה והחזיקה את עצמה שמוותרת לשוק, הדין שחוששין לדבריה, וחולצת ולא מתייבמת, ולא אומרים שוודאי משקרת משום שנאה או אהבה ליבם.

ומוכח שספק הדבר.

אם כן, הוא הדין גבי מזכה גט, ספק הוא אם היא אוהבת את היבם וחוב הוא לה, או שמא שונאת אותו וזכות הוא לה, ולכן אם מת בעלה תחלוץ ולא תתייבם.

עוד מסתפקת הגמרא: אמר ליה רבינא לרבא: המזכה גט לאשתו על ידי שליח קבלה, שתתגרש מעכשיו, במקום קטטה. מהו,

מי אמרינן כיון דאית לה קטטה בחדיה, אם כן שונאת אותו וזכות הוא לה להתגרש. או דלמא, ניהא, על אף הקטטה מעדיפה להשאר תחת בעלה מאשר להשאר לבד

דגופא עדיף לה, ואם כן חוב הוא לה להתגרש.

תא שמע: דאמר ריש לקיש: טוב למיתב טון דו מלמיתב ארמלו. האשה מעדיפה לישב בצוותא עם אחר ואפילו אם אינו מתאים לה כל כך, מלישב לבד.

ואם כן, חוב הוא לה הגירושין, אפילו במקום קטטה.

עוד מביאה הגמרא אופנים שאשה מעדיפה להשאר תחת בעלה.

אביי אמר: דשומשמנא גברא אפילו אם יש לאשה בעל גוף כנמלה, כורסיה בי חרתא רמו לה, האשה מרגישה את עצמה חשוכה בזה שהיא נשואה, ושמה את כסאה אצל החשובות, חורות הארץ.

רב פפא אמר: דנפצא גברא אפילו בעל שאומנותו מאוסה, שמנפץ צמר. תיקרי כסיפי בבא ותיתיב אינה בושה לקרותו על מפתן הבית לישב שם אצלו בפני הכל (4).

רב אשי אומר: דקולסא גברא אפילו מצאו בבעלה שמץ פסול לא בעיא טלפחי לקידרא, אפילו עדשים שהוא מאכל קל וזול, אינה מבקשת ממנו, כי העיקר אצלה הוא שייקרא שמו עליה.

תנא: וכולן, כל אותן נשים שבעליהן שפלים ומראות להם חיבה אינו אלא שמזנות תחתיהם וכשמתעברות ותולדות עיבורן בבעליהן, ונוח להן באנשים כל שהן לפי שמזנות תחתיהם (5):

הדרן עלך פרק האשה שלום

פרק האשה בתרא

תחלוץ מיד, מספק, ותהיה מותרת לשוק.

היתה לה לאשה חמות שיצאה למדינת הים, ולא היה לה בן אלא בעלה של זו, **אינה חוששת** שמא נולד לחמותה בן נוסף [יבם], בחיי בעלה, ומותרת לשוק.

[שמא תאמר, מדוע ברישא חוששת שמא ילדה צרתה, ובסיפא אינה חוששת שמא ילדה חמותה? תשובתך, ברישא כל מה שתלד, בין זכר בין נקבה פוטרה מיבום. אבל בסיפא רק אם ילדה חמותה זכר היא נופלת ליבום, ויש כאן שני ספקות: א. שמא ילדה ב. שמא הוא זכר. וכולי האי לא חיישינן. רש"י].

יצתה חמותה מליאה מעוברת (2) חוששת.

היות ומעתה יש כאן רק ספק אחד, שמא זכר הוא העובר.

רבי יהושע אומר: אינה חוששת, כי עדיין יש כאן שני ספקות: א. שמא הפילה ב. גם אם לא הפילה, שמא ילדה שמא נקבה. (3)

המשנה הראשונה בפרק זה עוסקת באשה שמת בעלה בלא בנים, ואין ידוע אם חייבת ביבום, ומבררת המשנה שני אופני ספק:

האחד, באופן שספק אם יש לו בנים מאשה אחרת ופטורה מיבום ומותרת לשוק.

והשני, באופן שספק אם יש אח לבעלה ואין לה יבם.

מתניתין:

האשה שהלך בעלה, ועמו הלכה גם צרתה, אשה אחרת שיש לו לבעלה, **למדינת הים,** וכשיצאו לא היה לבעלה בנים.

ובאו עדים ואמרו לה: מת בעלך.

לא תנשא לשוק ולא תתייבם ליבם, אחי בעלה, **עד שתדע** שמת בעלה בלא בנים ומותרת ליבם, או עד שיתברר **שמא מעוברת היא צרתה,** וכשילדה, (1) מותרת היא להנשא לשוק.

ולקמן בעמוד ב תבאר הגמרא למה שלא

שבסיפא מיירי שמלאו ימיה ללדת כשיצאה, ולכן אין כאן שתי ספיקות א. זכר או נקיבה ב. אפילו אם תימצא לומר זכר, שמא נולד לאחר מיתת בעלה, והוה אשת אחיו שלא היה בעולמו. ועיין לשון הנמו"י, דכאן שיצאה מליאה "ועבר זמן לידתה". וחידושי מהרי"ח במשניות.

3. ותנא קמא סובר שלא חיישינן שמא הפילה, שהפלה היא כמיתה, ולשמא מת לא חיישינן [כמבואר גיטין כח א] [תויו"ט]

1. היתרה לשוק רק כשכבר ילדה, היות והולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם [כמובא לקמן בעמוד ב]. ולכן כתב רש"י בד"ה ולא תתייבם, שמא "ילדה", שזהו שפוסלה מיבום. והא דנקטה המשנה מעוברת עיין בערוך לנר, ובהגהות חשק שלמה

2. הא דשינתה המשנה לשונה, דברישא נקטה לישנא דמעוברת, ובסיפא מליאה, ביאר הרש"ש

גמרא:

שנינו במשנה שיש לאשה לחוש שמא מעוברת היא צרתה.

והוינן בה: מאי "שמא מעוברת היא צרתה"?

והרי די לומר "שמא מעוברת צרתה"?

ומשנינן: הא קמ"ל ביתור זה, (4) שרק לחאי צרה שהלכה עמו הוא דחיישינן שמא מעוברת היא.

אבל אם באו עדים שצרה זו אינה מעוברת, הרי לצרה אחריתי, שמא נשא בעלה במדינת הים צרה אחרת, (5) ואולי הצרה ההיא מעוברת ממנו, לא חיישינן, ומותרת זו ליבם.

שנינו במשנה: לא תנשא ולא תתייבם אשה זו שהלכו בעלה וצרתה יחד למדינת הים, ומת הבעל.

ותמהינן: בשלמא, זה מובן שיבומי לא תתייבם, דדלמא מיעברא צרתה, וילדה בן, וקפגעה אשה זאת באשת אח שלא במקום מצוה של יבום, שהוא איסור כרת דאורייתא.

אלא זה שאומרת המשנה שלא תנשא לשוק הוא תמוה.

כי אמאי לא תנשא?

אם משום החשש שמא מת בעלה בלא בנים, והיא זקוקה ליבום, יש לך לומר שמסתבר הדבר שבעלה מת בהשאירו אחריו זרע. שהרי —

הלך אחר רוב נשים כמו בכל ספק בכל התורה שהולכים אחר הרוב. והרי רוב נשים, מתעברות ויולדות. ומסתמא גם צרתה שהלכה עם בעלה למדינת הים, גם היא ילדה ממנו ולד.

לימא, האם יש לנו להוכיח מכך שמשנתנו בשיטת רבי מאיר היא, דחייש למיעוטא.

וכמו שמצינו לגבי מיעוט אנשים מהכותים, יושבי הר גריזים, שהשתחוו לדמות יונה שהיתה שם, וגזר רבי מאיר על כל הכותים, להחזיקם מומרים, משום המיעוט. (6)

ולכן חוששת משנתנו למיעוט הנשים שאינן יולדות, ולפיכך היא אסורה לשוק.

ומשנינן: אפילו תימא, תאמר שמשנתנו בשיטת רבנן היא אמורה, החולקים על רבי מאיר, ואינם חוששים למיעוט, בכל זאת אסורה היא להינשא לשוק.

דכי אזלי רבנן בתר רובא — רק ברובא דאיתיה קמן, שישנו הרוב לפנינו.

בגון, תשע חנויות, שאנו רואים אותן לפנינו, שרובן מוכרות בשר שחוטה, ומיעוטן מוכרות בשר נבילה וטריפה, שאז

חיישינן.

4. תוס' ע"פ רש"ש וע"ע תויו"ט

6. עיין בערל"ג, במה שנקט רש"י דוקא האי ולא המובא לקמן בגמרא מחלוקת מפורשת בין רבי מאיר ורבנן.

5. מרש"י ותוס' מבואר לכאורה, שאם כבר היה נשוי לאחרת [שלישית], חיישינן שמא בא אצלה ונתעברה. וברמב"ם מבואר שאפילו בכה"ג לא

וכן קטנה — שמא תמצא איילונות שאינה יולדת.

וכיון שהם לאו בני הקמת שם, התורה פטרתם מייבום דכתיב [דברים כ"ה] "אשר תלד" פרט לאיילונות.

נמצא פוגעים בערוה של איסור אשת אח שלא במקום מצוה.

ורבנן שלא קיבלו טעמו, **סברי**, שמותרים קטן וקטנה ביבום, היות וזיל **בתר רובא דקטנים**.

ורוב קטנים כשגדלים, לאו פריסי נינהו.

זיל בתר רוב קטנות.

ורוב קטנות לכשגדלות, לאו איילונות נינהו. ולכן אין לנו לחשוש שמא אינם מחוייבים ביבום.

ומכך שנחלקו רבנן על רבי מאיר, והולכים אחר הרוב שאינם סריסים, מוכח שהם הולכים אחר הרוב גם כשאין הרוב לפנינו.

ואם כן, משנתנו שאינה הולכת אחר רוב הנשים שמתעברות ויולדות, אינה כרבנן!

ומסקנת הגמרא היא: **אלא**, מחזורתא מחזור ומוכח דמתניתין בשיטת רבי מאיר היא, דחייש למיעוט.

ופרכינן: אם מעמידים אנו לרישא דמתניתין **כרבי מאיר**, החושש למיעוט, יקשה מהסיפא שאינה חוששת למיעוט, והוה רישא רבי מאיר, וסיפא רבנן?!

הולכים אחר הרוב, ואם מוצאים בעיר בשר תולים אותו שהוא מהרוב הכשר.

וסנהדרין, שרוב מזכים לפנינו.

אבל רובא דליתיה קמן, כמו רוב נשים שבעולם שהן מתעברות ויולדות, לא אזלי **רבנן בתר רובא**.⁽⁷⁾

ומקשינן: הרי מצינו שגם ברובא "דליתיה קמן" גם הולכים רבנן אחר הרוב.

וראיה לדבר, שהרי בנדון יבום של קטן וקטנה [וכפי שיתבאר מיד בהמשך], **דרובא דליתא קמן הוא**, ואזלי **רבנן בתר רובא**.

דתניא: יבם קטן או יבמה קטנה — לא חולצין ולא מייבמים דברי רבי מאיר.

אמרו לו רבנן לרבי מאיר: יפה אמרת שאין חולצין.

מסתבר בזה טעמו, היות ד"איש" כתיב בפרשה של חליצה, "ואם לא יחפוץ ה"איש" לקחת את יבמתו" [דברים כ"ה]. ודרשינן, "איש", ולא קטן.

וגם האשה הנחלצת צריכה להיות גדולה ולא קטנה, כי **מקשינן אשה לאיש**, שהרי בהמשך הכתוב יש היקש ביניהם, דכתיב "ועלתה יבמתו השערה".

אלא מה הטעם שאתה אומר **שאין מייבמין הקטנים**!?

אמר להם רבי מאיר: קטן — שמא ימצא סריס, שאינו מוליד.

7. והטעם הוא, שבילפוטא שהולכים אחר הרוב ילפינן מדיינים, שהוא רובא דאיתיה קמן, ולכן היה הוה אמינא שרק בזה רבנן אזלי בתר רובא.

אימא סיפא: היתה לה חמות — אינה חוששת שמא ילדה חמותה בן ומותרת לשוק.

ואמאי? הרי יש רוב לומר שילדה בן, כי חלף אחר רוב נשים, ורוב נשים מתעברות ויולדות! (8)

ומשנינן: כיון שיש מיעוט מפילות, שאינן יולדות ולד של קיימא, וכל היולדות ולד של קיימא יולדות מחצה זכרים ומחצה נקבות.

סמור, צרף צד זה של ספק, שמא היא ממיעוטא דמפילות, למחצה נקיבות.

ועל ידי כך שאתה מסתפק שמא ילדה חמותה זכר, יש לך ספק השקול שמא נקבה ילדה.

ואתה מוסיף עליו את המיעוט שמא לא ילדה כלל, לפי שיתכן שהפילה.

הו ליה זכרים — מיעוטא מכל הלידות, והלכך היא מותרת לשוק, לפי שהולכים אחרי רוב הלידות, שאינן של זכרים ברי קיימא.

אך עדיין יש להקשות:

ולרבי מאיר, דחייש למיעוטא, ליהוש למיעוטא של זכרים, ותהיה אסורה לשוק.

ומכך שלא חששה המשנה לכך, מוכח שלא חיישינן למיעוט, ואתיא סיפא דמתניתין כרבנן.

ואם כן קשיא, שרישא היא כרבי מאיר, וסיפא כרבנן!?

ופרקינן: **דלמא** סיפא נמי איכא לאוקמי כרבי מאיר

והא דלא חיישינן למיעוטא שילדה חמותה זכר

כיון דאיחזקה האשה בשעת יציאה בהיתרה לשוק, שלא היה לה יבם, הרי במקום חזקה לא חייש רבי מאיר למיעוטא.

ולפיכך בסיפא "אינה חוששת", היות שהולך רבי מאיר אחר חזקתה, שהיא מותרת לשוק.

ומקשה הגמרא: אי הכי, שאמרת כי רבי מאיר הולך אחר חזקה —

רישא, דאיחזקה בהיתרה ליבום, כי בשעת יציאתם לא היה לבעלה בנים, **תויבם!** נעמידה על חזקתה, (9) ומדוע תנן ברישא לא תתייבם?

ומתרצת הגמרא: **אמר רב נחמן** **אמר רבה בר אבהו:** **רישא** דמתניתין, שאנו דנים להתירה לייבום, ומסופקים אנו שמא יש לו בן ותפגע בערוה של אשת אח שלא במקום מצוה, דהוה **איסור כרת**, חששו שמא נתעברה צרתה, ולא מעמידים אותה על חזקה במקום חשש כרת, דחמירא.

סיפא דמתניתין, שהיתרונה לשוק, ואתה דן

נקבה וחיישינן.

9. ואע"ג דאיכא למימר דדוקא בסיפא אוקי רבי מאיר אחזקה דמותרת לשוק, דהחזקה אומרת

8. ואע"ג שפירש רש"י במתניתין הטעם משום דהוה שני ספיקות א. ספק האם ילדה ב. אפילו אם תימצא לומר ילדה, ספק נקבה, כיון דאיכא רובא דיולדות תו לא הוה אלא חד ספק זכר או

אך לא במקום של ספק, שמא איסורא דאורייתא ממש קעביד [רש"י].

ואם כן, חזרת הקושיה: רישא שחשנו בה למיעוט על כרחך רבי מאיר היא, ואילו סיפא שלא חוששים בה למיעוט, רבנן היא.

נמצא שרישא היא רבי מאיר, ואילו סיפא היא רבנן?!

ומשנינן: **אלא, אמר רבא:**

רישא דמתניתין, שמדובר בה באשה שהלכו בעלה וצרתה למדינת הים, והוחזקה בשעת יציאה שאין לו בנים, יש לה חזקה שהיא נופלת לייבום.

וכנגד החזקה הזאת יש לנו **רובא**, דרוב נשים מתעברות ויולדות, ומסתמא ילדה צרתה, ונפטרה מיבום, ומותרת לשוק.

וכשיש חזקה כנגד רוב, החזקה לא עדיף כוחה **כי רובא**, אלא אדרבה, רוב עדיף. (11) דרובא וחזקה, רובא עדיף [קידושין פ'].

וכאן, הרוב מתירה לשוק, והיינו צריכים

לאוסרה כי שמא יש לה יבם, ותפגע באיסור — כיון דהאיסור לשוק אינו אלא איסור לאו, "לא תהיה אשת המת החוצה לאיש זר" [דברים כ"ה] לא חששו לו חכמים שמא נתעברה (89) חמותה, ומעמידים את האשה בחזקת (10) היתרה לשוק.

אמר רבא פירכא על תירוץ רב נחמן

מכדי, הרי, **הא**, איסור אשת אח, הוא איסורא דאורייתא.

והא, איסור יבמה לשוק איסורא דאורייתא.

מה לי ספק פגעה באיסור כרת, **מה לי ספק** פגעה באיסור לאו?

והרי כמו שבספק איסור כרת אתה חושש להתירה ליבם, כך בספק איסור לאו יש לחשוש ולהמנע מלהתירה לשוק, ולא להעמידה על חזקת היתרה.

ודוקא בהרחקות שאוסרים רבנן דבר המותר מן התורה כדי שלא יפגעו באיסור, שם שייך לחלק משום שכרת הוא יותר חמור, ולכן עשו לו חכמים הרחקה, אבל ללאו לא עשו הרחקה.

כמו הרוב, להתירה לשוק, אבל ברישא, שהחזקה להתירה ליבום עומדת כנגד הרוב דיולדות, ואסורה ליבום [ורובא וחזקה רובא עדיף]. ואם כן יש לחלק ולומר שבזה לא מוקים רבי מאיר אחזקה, כתבו התוס' [בד"ה רישא] שבהוה אמינא של הגמרא היו רוב ומיעוט שוים. וכיון שמועילה לרבי מאיר חזקה בהדי רוב בסיפא, הוא הדין ברישא היתה צריכה להועיל החזקה בהדי המיעוט [לפי הסבר הקרן אורה]

9א. וילדה זכר דהוה מיעוט. וטעמא דאזלינן בתר חזקה וע"ע הערה הבאה

10. כך פירש רש"י. וביאר הריטב"א דרב נחמן אית ליה תירוץא דלעיל, דטעמא דסיפא דלא חיישינן למיעוט לר"מ הוא כיון דהוה במקום חזקה.

אלא הוקשה לו מרישא [כקושיית הגמרא], ותירץ דבמקום כרת לא אזיל ר"מ בתר חזקה. ודוקא בסיפא, דהוה איסור, לאו אזיל בתר חזקה.

ועי"ש שהביא שיש שגרסו "אלא אמר רב נחמן". ולדבריהם לית ליה לרב נחמן פירוקא דלעיל. ודחה גירסא זו.

11. בתוס' [ד"ה וחזקה] הקשו דהוי מצי למימר

להתירה.

אך אייתי מיעוטא דמפילות, סמוך ותצרף אותו לחזקה.⁽¹²⁾ ואז הוה ליה הספק שמא ילדה צרתה חשוב כפלגא ופלגא, ודינו כספק השקול.

ולכן ברישא, לא תינשא האשה לשוק, ולא תתייבם ליבם. כי לא אזלינן לא בתר חזקה ולא בתר רובא

אבל בסיפא, שמדובר בה שיצאה חמותה בלא יבם, והוחזקה האשה בהיתר לשוק.

וכמו כן גם רובא, שרוב העוברים הם נפלים ונקבות [כדאמרינן לעיל] מתיר אותה לשוק.

וכנגד זה עומד ספק, שמא ילדה חמותה זכר, והרי היא זקוקה לייבום, כי על כל פנים יש מיעוט שיולדות זכרים.

וכיון דהוי ליה מיעוט הזכרים המחייבה בייבום כשהוא עומד מול החזקה של היתר לשוק, וגם מול רוב הנקבות והנפלים נחשב למיעוטא דמיעוטא.

ולמיעוטא דמיעוטא — לא חייש רבי מאיר.⁽¹³⁾

ולכן בסיפא אינה חוששת, ומותרת לשוק, ואע"ג שיש מיעוט לאוסרה.

למיעוט. והקשו, שבסיפא, ביצתה מלאה, חייש ר"מ למיעוטא דמיעוטא, דליכא חזקה המסייעת למיעוט [דבחזקה דמותרת לשוק איתרע כמ"ש התוס' בדיבור זה ובריש פירקין].

ותירצו התוס', דלא בעי ר"מ חזקה בהדי מיעוט, וכוונת הגמרא היא, דאי החזקה היתה מסייעת לרוב הו"ל מיעוטא דמיעוטא ולא חייש ר"מ [כברישא דסיפא] לכך אמרינן דאדרבה החזקה מסייעת למיעוט.

ולראשונים [שהובאו בהערה קודמת] שרבא אוקי מתניתין אפילו לרבנן, אתי שפיר קושית התוס'. דאי החזקה לא היתה מסייעת למיעוט, לא חיישינן למיעוט. ודוקא היכא דמחמת דהחזקה מסייעת למיעוט והו"ל פלגא ופלגא חששו רבנן.

13. לראשונים [שהובאו לעיל] במתני' אפי' לרבנן פ' הגמ' דלרבנן פשיטא דתנשא דלא חוששים למיעוט ואפי' לר"מ נמי דחייש למיעוט למיעוטא דמיעוטא לא חייש ואתיא מתני' שפיר ככו"ע.

שהחזקה שקולה כרוב נשים יולדות, וסמוך מיעוט מפילות לחזקה, והוי ליה רובא דאין יולדות. ומכל מקום רבי מאיר חייש למיעוט שיולדות, ואסר לה ליבם.

ותירצו דאין הכי נמי, אלא שאת האמת אמר, שחזקה לא עדיפה כרוב.

ומדברי תוס' אלו משמע שתירוצו רבא אתיא דוקא אליביה דר"מ.

אמנם הריטב"א כתב, שלפי רבא המשנה לדברי הכל היא, בין לר"מ ובין לרבנן, ולכן הוצרכו לומר שהחזקה לא עדיפה כרובא. דאי הוו שקולים, ואמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, תו לא הוה חיישינן לרוב נשים מתעברות ויולדות כיון דרוב זה [מחמת הצירוף חזקה למיעוט מפילות] חשיב כמיעוט. ורבנן לא חששו למיעוט [וכ"כ דסוגיין כרבנן הרמב"ן והרשב"א ונ"י בסוגיין והבעה"מ בקידושין]

12. דייקן התוס' [בד"ה סיפא] דמשמע דוקא משום דהחזקה מסייע למיעוט חייש ר"מ

חדשים, וחלוצת לאחר ט',⁽¹⁴⁾ ממה נפשך, בין חייבת בייבום בין פטורה, ומותרת להנשא לשוק.

אך אינה יכולה לחלוץ ולהנשא בתוך ט', כי שמא חברתה מעוברת היא, והולד הוא של קיימא. וכיון שכן, הרי היא נפטרת מהייבום רק על ידי הולד, ולא ע"י חליצה. והולד אינו פוטר עד שיצא לאויר העולם.

ואם תנשא בתוך ט' חדשים ממיתת הבעל, שמא לא נפטרה בחליצתה, ועדיין אסורה היא לשוק, כל זמן שלא ילדה צרתה.

אבל לאחר ט' חדשים, היא ממה נפשך מותרת. כי אם היתה צרתה מעוברת, הרי כבר ילדה, והולד פטרה מיבום.

ואם לא נתעברה צרתה, והיתה האשה חייבת ביבום, הרי היא נפטרה בחליצה.⁽¹⁵⁾

ב. רבי חנינא אמר: לעצמה צריכה היא להמתין שלשה חדשים.

לחברתה, בשביל חברתה, שמא מעוברת צרתה, לעולם לא תנשא ולא תתייבם, עד שתדע בבירור אם יש לצרתה ולד אם לאו.

ומקשינן: ותחלוץ לאחר ט', ממה נפשך, אפילו לא ידוע לה אם יש ולד לצרתה, ותנשא לשוק.

שהרי אם ילדה צרתה, היא נפטרה מיבום ע"י הולד.

ואם לא ילדה צרתה, חליצתה פוטרתה!

שנינו במשנה: אשה שהלכו בעלה וצרתה למדינת הים, ובאו ואמרו לה מת בעלך לא תנשא לשוק ולא תתייבם ליבם:

ותמהינן: ולעולם [בתמיהה], וכי יש לה להמתין לעולם עד שיתברר אם היתה צרתה מעוברת אם לאו?

ומדוע לא תחלוץ מיד, ואפילו אין ידוע לה אם נתעברה צרתה, אם לאו, כי בין אם היא חייבת בייבום ובין אם היא פטורה ממנו, מותרת להנשא לשוק אחר החליצה, מיד.

שהרי ממה נפשך היא מותרת:

אם היתה חייבת בייבום, הרי החליצתה פוטרתה.

ואם היא פטורה מייבום, חליצתה לא מעלה ולא מורידה.

ומשנינן: אמר זעירי: לעצמה, אפילו אין לה צרה, צריכה היא להמתין שלשה חדשים, להבחין שמא מעוברת היא מבעלה.

ואפילו ודאי אינה מעוברת ממנו, וכגון שהיה בעלה במדינת הים יותר מג' חדשים, ואחר כך מת, בכל זאת צריכה להמתין שלשה חדשים אחר מותו, כדאמרינן בפרק החולץ [מב ב], שאפילו אשה שאין חשש שמא מעוברת היא, ולא שייכת אצלה המתנה לצורך הבחנה, צריכה להמתין ג' חדשים.

אך בשביל חברתה, לדעת שמא מעוברת היא צרתה, צריכה היא להמתין תשעה

14. ע"י רש"י בהערה לקמן.

ותמתין עד לאחר ט' ותנשא, שממה נפשך מותרת כמבואר בגמרא דאי איכא ולד, כבר הוא

15. ולכאורה עדיין יכולה לחלוץ בתוך ט'

מת בעלי, וזקוקה אני ליבום — נאמנת היא להתירה ליבום. (16)

ב. אבל, אם אמרה ניתן לי בן במדינת הים, ומת בעלי ראשון, ואחר כך מת בני ופטורה אני מן הייבום — אינה נאמנת להתירה להינשא לשוק.

שהואיל ובחזקת ייבום יצאה, חיישין שמא משום ששונאת היא ליבם, ולא רוצה ליפול לפניו, אומרת כן כדי לפטור עצמה ממנו.

ומכל מקום, חוששין לדבריה שמא אמת הן.

וכיון שאינה נאמנת, דינה הוא, שחולצת כדי להתירה להנשא לשוק, ולא מתייבמת, היות שחוששין לדבריה שמא אמת הם, ואינה זקוקה ליבם, אלא אסורה היא לו.

ומדוע תחלוץ? ליחוש דילמא אתו עדים ואמרי בדקאמרה, שמת בעלה ראשון ואחר כך בנה, ופטורה מן הייבום, ולא היתה זקוקה ליבם כלל מעיקרא, ואין חליצתה כלום, ונמצא אתה מצריכה כרוז שמותרת היא לכהונה.

ומוכח שלא גזרינן כך, ואם כן, מדוע אמר רבי חנינא שאינה חולצת לעולם משום גזירה זו.

ומשנינן: אביי בר אבין ורבי חנינא בר אבין, אמרי תרווייהו: הטעם הוא משום גזירה, שמא יהא הולד בן קיימא, והולד הוא שפוטרה מיבום.

וכשיתברר הדבר שנפטרה בגלל הולד, ולא היה צורך בחליצה, נמצא אתה מצריכה כרוז, להודיע שאינה בכלל חלוצה שפסולה אפילו לכהן הדיוט, אלא מותרת היא לכהונה.

ומקשינן: מאי אמרת, שאינה יכולה לחלוץ לאחר ט', כי שמא תמצא חליצתה מיותרת ואתה מצריכה כרוז שיוודיע שהיא מותרת לכהונה.

וליצרבה כרוז, ומה גרוע בכך?

ומשנינן: יש לנו לחשוש דילמא איכא אינשי דהוי בשעת חליצה בבית דין, וראו בחליצתה, ולא הוי שמעו בהכרזה.

ואותם האנשים, כשיראוה נשאת לכהן ואין מוחה בידה, אמרי, קשרו רבנן חלוצה לכהן.

ופרכינן: תנן במתניתין לעיל [ק"ח ב]: אשה שיצאה בלא בנים, וחזרה ואמרה:

א. ניתן לי בן במדינת הים. והוסיפה בתוך כדי דיבור, ואמרה: מת בני ראשון, ואחר כך

בחליצה נמי. וע"ע רש"י שצוין לעיל בהערה. 16. והא דלא חיישין שמא משום דרחמנא ליבם קאמרה כיון שיש לה נאמנות של "הפה שאסר", שבתחילה בחזקת יבום היתה עומדת, שלא ידענו שיש לה בן ופיה אסר עצמה על היבם כשאמרה ניתן לי בן. והוא הפה שמתירה כשאומרת מת בני ואח"כ בעלי [רש"י]

פוטרה, ואי ליכא נפטרה בחליצה דמעיקרא. וביאר הגרע"א [במשניות אות א'] דאם חלצה בתוך ט' לא תנשא אפילו לאחר ט' ע"י חליצה זו, דשמא מעוברת צרתה בשעת חליצתה ואח"כ הפילתו ואסורה היא לשוק, דע"י הולד לא נפטרה כאן שאינו של קימא. ומ"מ הוה חליצת מעוברת דלא שמה חליצה, והלכך לא נפטרה

ומביאה הגמרא שני תירוצים:

א. **אמר רב פפא**, שם מדובר בהיתה האשה גרושה כבר מאיש אחר. (17)

ולכן, אפילו אם תהיה חליצתה מיותרת, שאינה כלום, כבר פסולה היא לכהונה עולמית משום גרושה, וליכא כרוז.

ב. **רב חייא בריה דרב הונא אמר: באמרה "אני והוא נחבאנו במערה"**, ואין איש עמנו שיכול לבוא ולהעיד. ואין חשש שיבואו עדים ותצטרך כרוז.

לכן, שם תחלוץ, היות ואין חשש שתצריכנה כרוז לכהונה. אבל במשנתנו, שיש חשש שמא אתה מצריכה כרוז לכהונה, גזרינן שלא תחלוץ לעולם, שמא יראה אדם בחליצתה ולא ישמע הכרוז. וכשיראנה נישאת לכהן, יאמר: התירו רבנן חלוצה לכהונה.

מתניתין:

שנינו במשנה לעיל [ק"ז א]: הכל נאמנין להעיד על האשה שמת בעלה, חוץ מחמש נשים, וביניהן יבמתה.

וכהמשך לכך, אומרת המשנה, שאם היו:

שתי יבמות, נשותיהם של שני אחים, שדין כל אחת מהן שבמיתת בעלה היא נופלת לפני בעלה של השניה ליבום.

ואם מתו שני היבמים, נמצא שאין להן יבם, והרי הן מותרות לשוק.

ובאות עתה שתי היבמות לפנינו, כאשר:

זו **אומרת מת בעלי**. והרי היא נאמנת. (18)

וזו **אומרת מת בעלי**, והרי היא נאמנת.

ואף על פי כן, שתיהן אסורות לשוק.

זו שאמרה מת בעלי, **אסורה מפני בעלה של** זו השניה, שהוא יבמה.

ושמא חי הוא, וזקוקה היא לו ליבום.

ואף על פי שאשתו אומרת שהוא מת, אינה נאמנת בעדות זו להעיד עבור חברתה, אלא רק לעצמה.

שהרי היא אחת מחמשת הנשים, ששנינו לעיל שאינן נאמנות להעידה להתירה לשוק.

וכן זו השניה שאמרה מת בעלי, **אסורה מפני בעלה של** זו הראשונה, שהוא יבמה, ושמא זקוקה היא לו.

ובאותן הנשים: אם **לזו יש עדים** (19) שמת בעלה, ולזו **אין עדים** על מיתת בעלה,

אותה אשה שיש לה עדים על מיתת בעלה **אסורה** להינשא לשוק, כי שמא בעלה של שניה, שהוא יבמה, חי, וזקוקה היא לו.

19. לר"מ אפילו עד אחד ולרא"ש צריך שני עדים למיתת היבם ודוקא בבעלה מועיל ע"א תפא"י. וע"ע רש"ש.

17. וה"ה במתני' אי האשה גרושה כבר מאיש אחר מותרת לחלוץ ולהנשא לאחר ט' וכ"כ הרמב"ם.

18. מתני' ק"ד: מת בעלי תנשא.

ועדיה לא מוסיפים לה כלום, שהרי נאמנת היא גם בלעדיהם על מיתת בעלה.

ואותה, השניה שאין לה עדים על מיתת בעלה, אלא היא אומרת שמת, ואשה שאמרה מת בעלי נאמנת

נאמנת היא על מיתת בעלה, ומותרת לשוק. שהרי אין לה יבם, לפי שהעדים של חברתה מעידים על יבמה שהוא מת.

או אם לזו יש **בנים** מבעלה ולזו אין **בנים** מבעלה ואין עדים לאחת מהם על מיתתן,

אותה אשה שיש לה בנים מותרת להנשא לשוק, שנאמנת היא על מיתת בעלה להתיר עצמה, ואינה נופלת ליבום שיש לה בנים,

ואותה יבמה שניה שאין לה בנים, וזקוקה ליבום במיתת בעלה, אסורה לשוק, שמא יבמה חי, ויבמתה אינה נאמנת להעיד עליה להתירה.

וכשלאותן יבמות יש שני אחים לבעליהן, וזו אומרת מת בעלי, וזו אומרת מת בעלי, ואין להן בנים מבעליהן ולא עדים על מיתתם — נאמנות הן על מיתת בעליהן. לפי שהאשה שאמרה מת בעלי תתייבם, (20) [כשיש לה יבם], ונופלות לפני האחים לייבום.

נתייבמו לאחי בעליהן, ולאחר זמן מתו היבמין —

אסורות להנשא לשוק.

אשה זו מפני בעלה הראשון של שניה, שהוא יבמה.

ואשה זו מפני בעלה ראשון של חברתה, שהוא יבמה.

כי שמא עדיין חיים הם ונפלו לפניכם לייבום.

ואע"ג שקיבלנו בתחילה דבריהם שמתו בעליהן, והתרנו להם על פי עדותן להנשא ליבם (21)

מכל מקום, עכשיו שרוצות הן להנשא לשוק, נמצאת עדות יבמה מועילה לחברתה [כברישא דמתניתין]. ואין יבמות מעידות זו לזו. ודוקא בתחילה, שהיתה נאמנותן אצל עצמן, היו נאמנות.

ורבי אלעזר אומר: הואיל והותרו ליבמין, והיו בחזקת שמתו בעליהן —

הותרו לכל אדם, ולא חיישנן שמא חיים הם. ובגמרא יתבאר טעמו.

גמרא:

תנא בברייתא, אופן נוסף ביבמות אלו, ברישא של משנתנו:

אם לאשה זו יש **עדים** על מיתת בעלה, ובנים ממנו, ולזו אין **לא עדים** על מיתת בעלה ולא **בנים** ממנו

שתיהן מותרות!

זו שיש לה עדים ובנים מותרת לפי שאין כאן זיקת ייבום מפני בניה.

20. ואיסור אשת איש וכ"ש שנאמנותם גבי איסור לאו של יבמה לשוק.

20. מתני' ק"ד: מת בעלי תתייבם
21. דהוה חשש איסור כרת של עדות אשת אח

ולרבי אלעזר, מפני צד צרות — לא נפסלו מלהעיד זו לזו.

או דלמא, טעמו של רבי אלעזר הוא משום שהיות והצרה נשאת [או נתייבמה הייבמה], על כרחך שמת הבעל, היות **דהיא** [האשה המעידה] **לא מקלקלא נפשה** להנשא שלא כדין, ולקלקל בכך את עצמה.

והוינן בה: **למאי נפקא מינה** למעשה, בספקו של רבא מהו הטעם של רבי אלעזר?!

ומשנינן: הנפקא מינה היא כגון במקרה של קכ-א משנתנו, שהלכו אשה ובעלה למדינת הים, ובאה הצרה ממדינת הים, ואמרה מת בעלי.

האם על סמך עדותה של זו נאפשר ונתיר **לאינסובי לצרה** לשוק, **מקמי**, לפני שנישאת **דידה** [היא עצמה, המעידה]. כי:

אי אמרת שטעמו של רבי אלעזר הוא מחמת **שצרה מעידה לחברתה**, הרי **אף על גב דלא אינסיב**, שלא נישאה האשה המעידה, ואם יבוא הבעל היא לא תתקלקל, בכל זאת **מנסבינן לה לצרה** על פי עדותה של זאת.

ולא חיישינן שהיות והיא שונאתה היא תרצה לקלקלה.

אבל **אי אמרת** שמודה רבי אלעזר דחיישינן מתוך ששונאתה תרצה לקלקלה, וטעמו במשנתנו הוא **משום דהיא** [המעידה] **לא מקלקלא נפשה**, ובהכרח שהיא נישאת כדין, שבאמת מת הבעל.

הרי דוקא אם כבר **אינסיב** [האשה המעידה], **מנסבינן לה לצרה**.

וזו שאין לה לא עדים ולא בנים מותרת, שהרי יש עדים שהביאה האשה השניה, שמת יבמה.

שנינו במשנה: **נתייבמו** יבמות אלו לאחי בעליהן, **ומתו היבמין** — **אסורין להנשא** לשוק, שעכשיו נמצאת עדות יבמה מועילה לחברתה.

רבי אלעזר אומר: **הואיל** והיו בחזקת שמתו בעליהן **והותרו ליבמין** — **הותרו** להנשא **לכל אדם**.

בעי רבא: **מאי טעמא דרבי אלעזר** שמתירן להנשא על פי עדות היבמה?

האם **משום** שהוא חולק על המשנה לעיל, **דקסבר צרה מעידה לחברתה**, ולא חייש שהצרה תאמר מת הבעל כדי לקלקל צרתה, בכך שתנשא לשוק שלא כדין וכשיבא בעלה תצא מבעלה וממי שנשאת לו.

ולכן גם יבמה מעידה לחברתה, על אף שהיא צרתה.

כי הסיבה שיבמה פסולה להעיד לפי רבנן, היא משום שהיא שונאתה, לפי שהיא יראה שמה סופה של חברתה להיות צרתה [והיינו כשתעמוד לפני בעלה לייבום או ששניהם יפלו לייבם אחד].

ולכן יבמות הן כמו נשים צרות, ואינן נאמנות לרבנן, כי שמה יבמה אחת רוצה לפסול חברתה, ואומרת היבמה "מת בעלי" כדי שתנשא חברתה לשוק שלא כדין, ונמצאת צריכה גט מן הבעל, ונאסרת ליבם.

שאז אמרינן, אם לא שאכן מת הבעל של המעידה היא לא היתה נשאת ומקלקלת עצמה [לכשיבא בעלה] הן לבעלה והן למי שנשאת לו. ובהכרח כי זה שאומרת שהוא מת, זה לא מפני שהיא רוצה לקלקל את צרתה.

אבל, אי לא אינסיב המעידה, חיישין להכי, ולא מנסבינן לה לצרה, כי שמא מתוך שנאתה היא רוצה לקלקלה.

ולכן מסתפק רבא מאי, מהו טעמו של רבי אלעזר.

תא שמע, מביאה הגמרא ראייה ממתניתין.

דתנן: רבי אלעזר אומר: הואיל והותרו ליבמין, הותרו לכל אדם. ולא חלק רבי אלעזר ברישא אלא רק בסיפא, בנתיבמו.

אי אמרת בשלמא שטעמו של רבי אלעזר הוא משום דהיא לא מקלקלא נפשה.

חיינו, שפיר פליג דוקא בסיפא, וקאמר "הואיל והותרו ליבמין".

דרך בכי אינסיב המעידה, אז מנסבינן לה לצרה.

אלא אי אמרת דטעמו של רבי אלעזר הוא משום דצרה מעידה לחברתה, ואפילו לא נישאת המעידה, עדותה מועילה כלפי חברתה, הרי אף על גב דלא אינסיב, נמי היא נאמנת, ואם כן, אמאי פליג רק בסיפא, ליפלוג ברישא נמי.

אלא, שמע מינה, דטעמא דרבי אלעזר משום דאינסיב הוא ולא מקלקלא נפשה.

ודחינן: באמת פליג רבי אלעזר גם ברישא.

ורבי אלעזר, לדבריהם דרבנן קאמר להו.

לדידי, צרה מעידה לחברתה, ואף על גב דלא אינסיב מנסבינן לה דלא חיישין שמתוך שנאתה תרצה לקלקלה.

אלא לדידכו, שאתם חוששים לכך, אודו לי מיהת, דהיבא דאינסיב המעידה, מנסבינן לה לצרה, משום שבהכרח היא אומרת אמת שמת הבעל, היות דהיא לא מקלקלא נפשה.

ורבנן, הטעם שהם חולקים אפילו בדאינסיב, כי שמא המעידה "תמות נפשי עם פלשתים" הוא דקעבדה, וכדי לקלקל צרתה היא ניסת, שיודעת שאנו נוכיח מזה שמת הבעל, שלא היתה מקלקלת עצמה, ונתיר לצרתה להנשא, וכשיבוא הבעל תתקלקל.

ואפילו שהיא גם כן תתקלקל, לא איכפת לה, כי העיקר אצלה הוא רצונה שתתקלקל צרתה.

תא שמע ממתניתין לעיל קיח א, דקתני:

האשה שהלכה היא ובעלה למדינת הים, ובאה ואמרה מת בעלי, תנשא, ותטול כתובתה, וצרתה אסורה.

רבי אלעזר אומר: הואיל והותרה היא, הותרה נמי צרתה.

ומשמע שמשעת היתר הצרה המעידה [שהיא הותרה מיד כשאומרת מת], מתירים גם לצרתה להינשא, ואע"ג שעדיין לא נישאה צרתה המעידה, היות שצרה מעידה לחברתה.

ודחינן: באמת אין צרה מעידה לחברתה.

ואימא, שכוונת המשנה היא לומר, **הואיל** והותרה **ונישאת**.

וטעמו, היות שנישאת לא מקלקלת נפשה.

והוינן בה: אי טעמו של רבי אלעזר הוא משום שלא מקלקלא נפשה, ובאמת מת הוא, **ליחוש דילמא** הצרה המעידה, **בגייטא אתאי**, שהיא התגרשה ממנו בגט, ולה מותר להנשא, שהרי יש לה גט מהבעל, אך באמת חי הוא.

והאי דקאמרה חבי, זה שאמרה מת בעלי [ולא הוציאה את הגט כדי לינשא], היות ולקלקלה **לצרה היא מיכוונה**, שנתיר גם לצרתה להינשא, ותנשא לשוק שלא כדין, ואז תתקלקל, כשיבוא הבעל.

וכדי שנאמין לה שמת בעלה ונתיר את צרתה בעדותה, היא החביאה את הגט, מתוך מטרה להוכיח מכך שהיא עצמה נישאת לאחר בתורת אלמנה, שאכן מת בעלה.

והיא עצמה אינה מתקלקלת. כי לכשיבוא בעלה היא תוציא את הגט ותראה לכל שהיתה מותרת להינשא.

ואם כן, יש לחוש שמא כדי לקלקל צרתה היא מעידה שמת הבעל.

ואמנם במשנה, בנתייבמו, אין חשש זה שמא באה בגט תחת ידה.

כי אם יש לה גט, היא לא היתה מחביאתו ואומרת מת בעלי ומתייבמת לאחי בעלה כדי לקלקל צרתה, היות שאז גם היא מתקלקלת כשיבוא בעלה, כי יתברר שהתייבמה שלא כדין, היות שבעלה חי. ואם תוציא הגט, היא תצא מאחיו משום אשת אב שהתגרשה.

ובהכרח, שבאמת מת הבעל, כי היא לא מקלקלה נפשה.

אבל בנשאת לשוק, דאיכא למיחש להכי, שמא באה בגט והיא עצמה לא מתקלקלת גם כשיבוא הבעל, ליחוש!

ומשנינן: **אי בדאינסיב** הצרה המעידה **לישראל, חבי נמי** שלא היינו מתירים צרתה, משום דאיכא למיחש שהבעל חי, והיא לא מתקלקלת כשיבא הבעל לפי שיש לה גט. וכדי לקלקל צרתה היא אומרת מת בעלי, כדי שתינשא צרתה שלא כדין.

הכא במאי עסקינן, דאינסיב לכהן. שאם יבוא בעלה, היא תהיה מקולקלת כל זמן שלא מראה הגט את הגט, לפי שאשת איש היא, ונישאת שלא כדין.

ואם תוציא גיטה, ותראה שהיתה מותרת להינשא, היא ממה נפשך נפסלת על בעלה, מחמת גרושה לכהן.

ולכן, אז יש ראייה שהיא דוברת אמת. כי כיון שנישאת, ודאי לנו שהיא לא מקלקלא נפשה, וודאי בעלה, מת הוא.

וממשנה זו עד סוף הפרק הנידון הוא בדיני עדות מיתה.

מתניתין:

אין מעדיין על אדם שמת אלא על פי פרצוף וצורת **פנים** דהיינו לחיים [תויו"ט]. **עם החוטם**.

אבל אם לא ראוהו בפרצוף פניו, או שניטל חוטמו, אינם יכולים להכירו ולזהותו.

בבירור, ואין מעידין להשיא את אשתו, שמא אין זה בעלה. (22)

ואע"פ שיש למת סימנים בגופו ובכליו [בגדי], אינם יכולים לזהותו על פי הסימנים ולהעיד עליו שהוא מת כדי להשיא את אשתו.

אין מעידין עליו שמת אפילו כשראוהו גוסס וקרוב למות, אלא עד שתצא נפשו ממש.

ואפילו ראוהו מגוייר, מנותח מלא פצעים וחבורות חרב [רש"י], או צלוב תלוי על עץ הצליבה, או שראו שהחיה דורסתו ואוכלת בו.

כיון שלא ראו שיצאה נפשו ממש, אינם יכולים להעיד שמת.

אין מעידין אלא אם כן הכירוהו עד ג' ימים ממיתו,

אבל אם לא ראוהו עד לאחר ג' ימים, חיישינן שמא נשתנה מראית פניו ואין זה האדם שהם סבורים. (23)

רבי יהודה בן בבא אומר: לא כל האדם ולא כל המקום ולא כל השעות שוין, שיש לך אדם שממהר להתנפח משאר אדם, כגון אדם שמן.

ויש לך מקום שחמה נוגעת בו יותר.

ויש לך שעה שהעולם חם, והמת ממהר להסריח ולהשתנות.

ולקמן הגמרא מסתפקת האם רבי יהודה בא להחמיר על דברי תנא קמא שאפילו תוך שלשה ימים פעמים אינם יכולים להעיד, או שהוא בא להקל, שאפילו יותר משלשה [רש"י].

גמרא:

תנו רבנן: הכירוהו רק לפי הפדחת, המצח, ולא הכירוהו על פי פרצוף פנים.

או הכירוהו על פי פרצוף פנים, ולא על פי הפדחת —

אין מעידין עליו, עד שיהו שניהם, הפדחת עם פרצוף הפנים, עם החוטם.

אמר אביי, ואיתימא רב כהנא: מאי סמך יש לך מקרא?

דכתיב בספר ישעיהו [פרק ג'] "הכרת פניהם ענתה כב".

מילתא דעבידא לאגלויי. וכן מתוך חומר שהחמרת בסופה הקלת בתחילתה.

23. מלישנא דמתני' דקתני פרצוף פנים וחוטם משמע דמיירי בנחבל בפניו אלא שחלק זה קיים וכתב ר"ת [בתוד"ה אין] דנראה פשוט דאם לא נחבל בפניו אדם ניכר אפי' יותר מג' ימים ואינו משתנה כ"כ.

22. כתב המאירי שמשנתינו מדברת בעדים המעידים על פי הראיה שראוהו מת שבזה אנו חוקרים אותם כדי שיעמדו בבירור שזה הוא, ומת ממש [וכמ"ש המשנה].

אבל בעד המעיד מפי עד אחר [וכמבואר במשנה לק' קכ"א: וקכב. דמתני'] מכיון שאינו מעיד אלא מפי השמועה אין לנו לחקרו, אלא מתירין אותה לינשא משום עיגונא כיון דהוה

אשת איש, ולמה לא יסמכו על סימנים שנמצאים על גוף המת כדי להתיר את אשתו להנשא?!

אמר אביי, לא קשיא:

הא, הדין שסומכים על סימנים בגט שנאבד, הוא לפי רבי אליעזר בן מהבאי, שמתיר לסמוך עליהם גם בהכרת המת.

ואילו **הא,** משנתנו, לדברי רבנן החולקים עליו, היא.

דתניא: אין מעידין על השומא, שהיא כתם על העור, כדי להתיר את אשת המת על סמך הסימן הזה.

רבי אליעזר בן מהבאי אומר: מעידין.

מאי לאו, בהא קמיפלגי —

דמר, רבי אליעזר בן מהבאי, סבר: סימנין — ההסתמכות עליהם כבירור גמור, היא דין דאורייתא, בין בעדות מיתה, ובין בהשבת אבידה.

ומר, רבנן, סבר: סימנין — דרבנן. ומדאורייתא אי אפשר לסמוך עליהם.

אמר רבא: דכולי עלמא — סימנין דאורייתא הם.

ונלמד דין זה מהשבת אבידה בסימנים, שדרשו זאת חכמים מהכתוב בפרשת אבידה [במסכת בבא מציעא כז א].

ואילו **הא,** שנחלקו בדבר, הוא בשומא,

אבא בר מרתא, דהוא אבא בר מניומי, הוה מסקי היו נושים ביה, דבי, אנשי ביתו של רישא גלותא, זוזי שהיה חייב להם.

אייתי קורא, הביא אבא בר מרתא שעה, דבק בבלייתא, הדביקה לשעוה במטלית העשויה מבגד כלוי, דבק, הדביק את השעוה והמטלית באפותיה, במצחו, חלף קמיהו, עבר לפני נושיו, ולא בשקרחה. לא הכירוהו, ולא הציקו לו.

שנינו במשנה שאין מעידים על אדם אלא אם הכירוהו לפי פרצוף הפנים עם החוטם. ומבלעדי זאת, אין הם מעידים עליו אע"פ שיש סימנין בגופו.

והוינן בה: למימרא, האם יש לנו לומר דסימנין כעדות של בירור הם לאו דאורייתא.

ורמינהי סתירה לכך ממה ששנינו במסכת גיטין [כז ב] ובמסכת בבא מציעא [כז ב]:

מי שמביא גט לאשה, ואבד לו הגט לפני שנתן אותו לה, ואחר כך מצאו לגט כשהוא קשור בכים שלו, ובארנקי וטבבעת שלו.

או שנמצא הגט בין כליו של מביא הגט, אפילו הוא נמצא לאחר זמן מרובה — הרי הוא גט כשר!

ואין לחשוש שמא הכיס או הארנק והטבעת אינם שלו, וכמו כן הגט הזה אינו הגט שלו, היות והוא מכיר את כליו לפי הסימנים שיש לו בהם.

ומוכח שסומכים על סימנים אפילו להתיר

האם היא מצויה היא להיות גם בבן גילו של אדם זה [שנולד באותו הפרק ובאותו המזל], קמפלוגי.

מר סבר: שומא מצויה היא גם בבן גילו, ואין היא סימן לבעל השומא, כי שמא בן גילו הוא.

ומר סבר: אינה מצויה בבן גילו. ולכן אפשר לסמוך עליה כמו על שאר הסימנים.

ואיכא דאמרי:

הכא בשומא, האם העשויה היא להשתנות מהמראה שלה בשעת מיתה, לאחר מיתה, קמפלוגי.

מר סבר: עשויה מראה של השומא להשתנות לאחר מיתה, ואין לסמוך עליה, שהרי יתכן והיא השתנתה, ואינה מוכיחה עליו.

ומר סבר: אינה עשויה להשתנות לאחר מיתה. ולכן היא סימן שאפשר לסמוך עליו.

ואיכא דאמרי —

אמר רבא: דכולי עלמא — סימנין דרבנן.

והכא, בשומא, האם היא נחשבת כמו סימן מובהק — קא מיפלוגי.

כי בסימן מובהק הכל מודים שאפשר לסמוך עליו אפילו באיסורי תורה.

מר סבר: שומא סימן מובהק היא.

ומר סבר: שומא לאו סימן מובהק היא.

ומקשה הגמרא:

ולחך לישנא לעיל, דאמר רבא לפיה, שסימנין דאורייתא הם, תיקשי, הא קתני במשנתנו שאין מעידים על המת אף על פי שיש סימנין בגופו ובכליו!

ומתרצת הגמרא שמדובר בסימנים רגילים אצל הרבה אנשים.

כגון הסימן על גופו — דארוך וגוין, שהוא ארוך או נמוך.

ואילו על כליו, בגדיו של המת, שיש בהם סימנים מובהקים, גם אי אפשר לסמוך, היות דחיישינן לשאלה.

וכתב ר"ת דאפי' את"ל דלא כמו שחידשתי והיכא שנחבל בפניו בעי ג' ימים אפי' גופו שלם ולא מהני טביעות עין וסימנים, אפי' היכא דנחבל בפניו וגופו שלם אפי' יש לנו ספק שמא ראוהו יותר מג' ימים ממיתתו כיון שנשאר גופו שלם אין לתלותו אלא בתוך ג' ימים דוקא ובוה נקיל כדברי.

היוצא לדינא: כשאנו נחבל בפניו אפי' ראוהו יותר מג' ימים מהני להעיד עליו נחבל בפניו ואין גופו שלם רק בודאי ראוהו בתוך ג' ימים מהני.

ובתחילה רצה ר"ת לחדש דמיירי בראו ראשו לחוד אבל כשכל גופו שלם לא בעינן פדחת וחטם ואפי' על פי סימנים בינונים נאמן, [ע"פ ביאור ה"עצי ארזים" מובא בהערות הריטב"א הערה 56 אות ד']

ומסתפק בזה ר"ת דשמא המשנה מדברת אפילו בראו גופו שלם ואפי' בעינן פרצוף פנים וחוטם וע"י סמנים אינו נאמן [ודלא כמו שהיה סבור בתחילה]

ומ"מ ע"י טביעות עין נאמן [לפי ביאור שו"ת מהרח"ש המובא בשב שבעתא ז' פרק י"ג].

שיש לנו לחוש שאכן בגדי אותו אדם הם, אלא שלא הוא המת, כי יתכן שהשאלים לאדם אחר, ומת האדם ההוא עם בגדיו השאולים.

ותמהה הגמרא: ואי חיישינן לשאלה —

חמור, דקיימא לן שמחזירים אותו לבעליו בסמימני אוכף שעליו — היכי מהדרין? והרי יתכן שאוכף זה שאול הוא, והחמור שייך לאדם אחר!

ומשנינן: לא שילי אינשי אוכפא, אין דרכם של בעלי חמורים לשאול אוכף, דמסקיב, פוצע ופוגע ליה האוכף של חמור אחר לחמרא.

אך עדיין יש להקשות, אם חוששים לשאלה, כיצד מחזירים את הגט, כאשר מצאו קשור בכים ובארנקי ובטבעת.

היכי מהדרין, והרי יתכן שהשאלו אותם, ואדם אחר קשר אליהם או הניח בתוכם את הגט שלו?

ומשנינן: טבעת שיש בה חותם, לא משאילים אנשים. כי — חייש אינש לזיופי, שמא יחתום בשמו עם הטבעת, וילך לביתו, ויוציא משם את כל רכושו.

כים וארנקי — מנחשי בהם אינשי, שהוא להם למזל, ולא מושלי. אין הם משאילים אותם.

ואיבעית אימא: כליו האמורים במשנה שאין מעידים לפי סימני בגדיו, הוא —

בחיוורי וסומקי. שאי אפשר להעיד לפי סימני הבגדים כשהסימן הוא היותם לבנים או שחורים, או אדומים, כיון שזהו סימן הרגיל בבגדי הרבה אנשים.⁽¹⁾

שנינו במשנה: ואפילו ראוהו מגוייד — אין מעידים עליו שמת.

ומדייקת הגמרא: למימרא, דמגוייד חיי.

ורמינהי סתירה לכך ממה ששנינו במסכת אהלות [פ ו]: אדם אינו מטמא טומאת מת עד שתצא נפשו.

אפילו היה מגוייד, ואפילו היה גוסס הוא אינו מטמא, עד שימות ממש.

ומדייקת הגמרא: טמוי לא מטמא, לפי שעדיין לא יצאה נפשו, הא מיחייא לא חיי! כי אם הוא ממשיך לחיות פשיטא שאינו מטמא.

אמר אבוי, לא קשיא:

הא משנתנו לדברי רבי שמעון בן אלעזר היא.

הא המשנה במסכת אהלות, רבנן היא.

דתניא: מעידין על המגוייד, שהוא מת. ואין מעידין על הצלוב.

רבי שמעון בן אלעזר אומר: אף על המגוייד אין מעידין, מפני שיכול לכוות, לרפא את פצעיו על ידי כויה באש, וכפי שיתבאר בהמשך, ולחיות.

ולכן אין קושיה מהמשנה האומרת שאין מעידים על סימנים, כולל סימני בגדים. כי כאמור, בגדים

1. רש"י מבאר שרק את הכלים הללו לא משאילים אנשים, אך את בגדיהם הם משאילים,

ותמדה הגמרא: ומי מצית לאוקומי למשנתנו כרבי שמעון בן אלעזר?

והא קתני סיפא, בהמשך הפרק: מעשה בעסיא, באחר ששילשלוהו לים, ולא עלתה בידם, שלא יצאה מהמים אלא רגלו. וכל גופו נעלם במים.

ואמרו חכמים: יש לחוש שמא לא טבע אדם זה במים, אלא עלה במקום אחר.

ומה שיש לנו לדון, זה רק אם יכול הוא להמשיך ולחיות בלי רגל.

ולכן, אם נחתכה רגלו מן הארכובה [מן הברך]⁽²⁾ ולמעלה, שוב אינו יכול לחיות, ולכן — תנשא אשתו.

ואם נחתכה רגלו מן הארכובה ולמטה — לא תנשא אשתו, שמא חי הוא!

ואילו לפי רבי שמעון בן אלעזר יכול הוא להתרפאות ממכתו.

ומשנינן: שאני מוא, שהנופל לתוכם כשרגלו חתוכה מת, היות ותכונתם של המים היא דמרזו שהם מחזקים ומגדילים את כאב המכה.

ומקשה הגמרא, הכיצד יתכן שהמגוייד יחיה: והאמר רבה בר בר חנה: לדידי חזי לי ההוא טייעא, רועה ישמעאלי, דשקיל ספסירא, וגיידיה לגמליה, ומת תיכף ומיד, ולא אפסיקתיה לנערותיה! שלא הספיק לגמור את קול נעירתו עד שמת מיד!

אמר אבבי: החיא גמל, כחישא הויא, ולכן מת מיד, ואין זה ראייה לבריא.

רבא אמר: בסכין מלובנת באש גיידו, ודברי הכל היא משנתנו, שחום הכויה יכול לרפאות את הפציעה.

שנינו במשנה ואפילו החיה אוכלת אותו אין מעידים עליו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו שאין מעידים עליו אלא באוכלתו החיה ממקום שאין נפשו יוצאה.

אבל אם אכלתו החיה ממקום שנפשו יוצאה — מעידין עליו.

ואמר יהודה אמר שמואל: אם שחט בו אדם שנים של סימנים, קנה וושט, או רוב שנים, וברח האדם הנשחט — מעידין עליו שאינו חי.

ומקשינן: איני! והאמר רב יהודה אמר שמואל: שחט בו שנים או רוב שנים, ורמז, ואמר כתבו גט לאשתי — הרי אלו יכתבו ויתנו לאשתו גט! ומוכח שהוא נשאר בחיים.

ומשנינן: אמנם חי הוא עתה פרק זמן קצר, שאפשר לכתוב בו גט לאשתו, וסופו למות תוך זמן קצר.

ומקשינן, אלא מעתה, שהשוחטו ודאי מת הוא משחיטתו, יהא גולה על ידו מי שנפלה

אנשים משאילים.

ואיזה הם מקפידים עליהם שלא להשאילם.

ובספרי השאלות והתשובות דנו רבות בשאלה אלו בגדים נוהגים אנשים להשאיל,

2. תוספות יום טוב ותפארת ישראל בתחילת מסכת אהלות.

סכין מידו בשגגה על צואר חברו, ומת הנשחט לאחר זמן!

אלמה תניא: שחט שנים או רוב שנים — הרי זה אינו גולה, גם אם מת לאחר מכן הנשחט כי שמא מת מחמת דבר אחר!

ומשנינן: **הא איתמר עלה, אמר רב הושעיא: חיישינן שמא הרוח בלבלתו,** וכתוצאה מכך הוא מת, ולכן, גם אם ודאי שבעקות השחיטה הוא ימות, ואפשר להעיד לאשתו על מותו, אין זו ראייה שהוא בלבד גרם למותו, ולכן לגבי גלות הוא פטור.

אי נמי, שמא איהו הנשחט עצמו, בפירכוסיו יותר מדאי **קירב מיתתו,** ואין גלות אלא למי שעשה בעצמו את כל המיתה.

מאי בינייהו בין שתי האוקימתות?

דשחטיה בביתא דשישא, שאין בו רוח, **ופרכים הנשחט.**

אי נמי, דשחטיה בברא, בחוץ, במקום שיש רוח, **ולא פרכים הנשחט.**

רבי יהודה אומר: לא כל האדם ולא כל המקום.

איבעיא להו: רבי יהודה בן בבא לקולא פליג, או לחומרא פליג?

האם כוונתו לומר שיכולים להעיד על מת לפי תנאי המקום והזמן אפילו לאחר שלשה ימים, והוא מקיל.

או שמא לפי תנאי המקום והזמן יתכן ואי אפשר להעיד אפילו אם לא חלפו שלשה ימים ממיתתו. והוא מחמיר.

תא שמע: דההוא גברא דטבע בעיר הנקראת כרמי.

ואסקוהו והעלוהו מן המים למקום הנקרא "בי הדיא" לבתר תלתא יומין. ובכל זאת **אנסבה רב דימי מנהרדעא לדביתהו.**

ותו, **ההוא גברא דאטבע בנהר דגלת,** ואסקוהו **אנישרא דשביסתנא, ואנסבה רבא לדביתהו אפומא דשושביני,** לפי עדות שושביניו, מכיון, **לבתר חמישה יומין.**

אי אמרת בשלמא לקולא פליג — אינהו, שהשיאו את נשותיהם, **דעביד כרבי יהודה בן בבא.**

אלא אי אמרת לחומרא פליג, אינהו, דעביד להשיא את נשותיהם — כמאן הקילו להתירן להנשא?

ומשנינן: **שאני הטובע במיא — דצמתי.** שצומתים את צורת הפנים, ואין פני המת מתנפחים ומשתנים כמו מי שמת על היבשה.

ומקשינן: **והאמרת שמיא מרזו מחזקים את המכה?!**

ומשנינן: **חני מילי שמים מחזקים את המכה, חיבא דאיכא מכה.**

אבל חיבא דליכא מכה — מוצמת צמית.

והני מילי דכי אסקיה, שבשעה שמעלים את המת הטובע מהמים, **חזייה בשעתיה,** רואים ומכירים אותו אז.

אבל אישתהי — מיתפח תפח. ואין מעידים עליו.

מתניתין:

מי שנפל למיזב, וטבע בהם, בין שיש להן סוף, וכפי שיבואר להלן, בין שאין להן סוף — אשתו אסורה.

במים שיש להם סוף, יש לחוש שמא שהה בהם יום או יומיים.

ובמים שאין להם סוף יש לחוש שמא שהה במים, ויצא ממקום אחר, ועדיין חי הוא.

אמר רבי מאיר: מעשה באחד שנפל לבור הגדול של מים, ועלה משם לאחר שלשה ימים.

אמר רבי יוסי: אין צורך לחכות שלשה ימים במי שטבע במים שיש להם סוף, כי אם היה ניצל, היו רואים אותו.

ומעשה בסומא, שירד לטבול במערה, שהיא מים שיש להם סוף, וירד האדם שהוא מושכו, מנהיגו של הסומא אחריו למים.

ושהו שם כדי שתצא נפשם, ולא המתו, והשיאו בית דין את נשותיהם.

אך אם טבע במים שאין להם סוף, מודה רבי יוסי שהיא אסורה לעולם, שמא עלה מן המים במקום שאין רואים אותו מכאן.

ושוב מעשה בעסא, באחד ששלשלוהו לים, במים שאין להם סוף, ולא עלתה בידם ממנו אלא רגלו, וכל גופו נעלם במים.

אמרו חכמים: אם נחתכה רגלו מן הארכובה [מהברך] ולמעלה — תנשא אשתו, לפי שאינו יכול לחיות כך.⁽¹⁾

מן הארכובה ולמטה — לא תנשא.

גמרא:

תנו רבנן: נפל למיזב, בין שיש להם סוף, בין שאין להם סוף — אשתו אסורה, דברי רבי מאיר.

ועיין בביאור דבריו בספר "פרקי אמונה השקפה והנהגה על פי ספרי החזון איש", שלדברי חז"ל מתחלקים ששת אלפי שנות עולם לשלש תקופות, כאשר התקופה האמצעית היא "אלפיים שנות תורה" שניתן בהן הכח לחכמים לקבוע הלכות לדורות, ובהן הלכות טריפה הנוגעות גם לדיני איסור והיתר. ולכן, אם יש אפשרות כיום לריפוי הטריפות אין זה מתיר את הבהמה באכילה, גם אם התרפאה מטריפותה, כיון שדין טריפה נקבע על סוג שכזה באלפיים שנות תורה כדין טריפה לדורות.

אך עד כמה שזה נוגע למציאות, כיון שיש כיום רפואה לטריפה, אין מעידים עליו שהוא מת, אם יודעים שנעשה "טריפה".

1. החזון איש [יורה דעה ה ג] כתב שאם כיום יכול אדם להנצל באמצעות טיפול רפואי באותם דברים שאמרו חכמים שודאי ימות, אין מעידים עליו שהוא מת.

והוכיח מכמה מקומות שהרפואות לכמה סוגי טריפות היו מצויות כבר בעבר, "אלא שלא נתגלו בכל דור ודור, ובכל מקום ומקום".

"ויש אשר נתגלו, וחזרו ונשכחו, והכל ערוך ומסודר מאת הבורא, ברוך הוא, בראשית הבריאה.

ונמסר לחכמים — לקבוע הטריפות, על פי רוח קדשם שהופיע עליהם".

"והיה צריך להקבע דיני הטריפות לדורות באלפיים שנות תורה כדאמר במסכת עבודה זרה ט א".

ולא היא, כיון דאיכא גלי — אימור גלי
אשפלו, דחפוהו למקום רחוק, ויצא שם.

קרי שמואל עליה דרב [משלי יב] "לא
יאוניה לצדיק כל און". שלא נכשל לגדות את
רב שילא.

קרי רב עליה דשמואל שיעץ לו לפנות
תחילה לרב שילא: [משלי יא] "ותשועה
ברוב יועץ".

תניא אמר רבי מעשה בשני בני אדם שהיו
מכמורין מכמורים פורשים רשתות לצוד
דגים בירדן.

נכנס אחד מהם למחילה של דגים, שחלקה
מוגבהת מהמים וחלקה מלאה מים.

ושקעה חמה ולא ראה פתחה של מחילה.
ושהה חברו עד כדי שתצא נפשו, ובא
והודיע בתוך ביתו שמת.

למחר, זרחה חמה, והכיר חברו בפתחה של
מחילה, ובא ומצא הספד גדול בתוך ביתו.

אמר על כך רבי: כמה גדולים דברי חכמים,
שאמרו: מים שיש להם סוף — אשתו
מותרת, שאין להם סוף — אשתו אסורה.

ופרכינן: אי חבי, אפילו טבע במים שיש
להם סוף, נמי ליחוש למחילה של דגים! ?

ומשנינן: במים שיש להם סוף, מחילה של
דגים לא שכיחא.

אמר רב אשי, הא דאמרו רבנן: מים שאין
להם סוף אשתו אסורה, הני מילי באיניש
דעלמא.

וחכמים אומרים: מים שיש להם סוף —
אשתו מותרת, ושאין להם סוף — אשתו
אסורה.

ודנה הגמרא: היכי דמי "מים שיש להם
סוף" ?

אמר אבוי: כל שעומד אדם ורואה את כל
מקום המים שטבע בהם מארבע רוחותיו.

ההוא גברא דטבע באגמא שהם מים
המוקפים סביב ביבשה, ויש להם סוף,
דסמקי [שם מקום].

אנסבה רב שילא לדביתהו לאשתו.

אמר ליה רב לשמואל: תא נשמתי, בוא
נדה את רב שילא על כך.

אמר ליה: נשלח ליה להתרותו ברישא,
תחילה.

שלחו ליה לרב שילא: הטובע במים שאין
להם סוף — אשתו אסורה או מותרת?

שלח להו רב שילא: אשתו אסורה.

שלחו לו עוד שאלה: ואגמא דסמקי — מים
שיש להם סוף או מים שאין להם סוף הם?

שלח להו: מים שאין להם סוף הוא.

שלחו לו: ומר, מאי טעמא עבד חבי להתיר
את אשתו?

שלח להם: מיטעא טעינא.

אנא סברי, כיון דקור המים של האגם וקיימי
— במים שיש להם סוף דמי, שאינו יכול
להרחיק למקום שאין רואים אותו.

אבל צורבא מרבנן לא, כי אי אירע דסליק — קלא אית ליה.

ולא היא, לא שנה איניש דעלמא, ולא שנה צורבא מרבנן,

דיעבד אין, לכתחלה לא.

תניא, אמר רבן גמליאל: פעם אחת הייתי מחלך בספינה, וראיתי ספינה אחת שנשברה, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו? רבי עקיבא.

וכשעליתי ביבשה, בא וישב ודן לפני בהלכה.

אמרתי לו: בני, מו העלך?

אמר לי: דף של ספינה נזדמן לי, וכל גל וגל שבא עלי נענעתי לו ראשי. וכך עבר הגל מעלי, ולא טבעתי.

מכאן אמרו חכמים: אם יבואו רשעים על אדם, ינענע לו ראשו. שלא יעמוד נגדו אלא ימתין ולא יתגרה בו.

אמרתי באותה שעה: כמה גדולים דברי חכמים, שאמרו: מים שיש להם סוף — מותרת, מים שאין להם סוף — אסורה.

תניא, אמר רבי עקיבא: פעם אחת הייתי מחלך בספינה וראיתי ספינה אחת שמטרפת בי, והייתי מצטער על תלמיד חכם שבה, ומנו? רבי מאיר.

כשעליתי למדינת קפוטקא, בא וישב ודן לפני בהלכה.

אמרתי לו: בני, מו העלך? אמר לי: גל טרדני לחברו וחברו לחברו, עד שהקיאני ליבשה.

אמרתי באותה שעה: כמה גדולים דברי חכמים, שאמרו: מים שיש להם סוף — אשתו מותרת, מים שאין להם סוף — אשתו אסורה.

תנו רבנן: נפל לגוב אריות — אין מעידין עליו.

לחפורה מלאה נחשים ועקרבים — מעידין עליו.

רבי יהודה בן בתירא אומר: אף לחפורה מלאה נחשים ועקרבים — אין מעידין עליו, כי חיישינן שמא חבר הוא, ויודע הוא קכא-ב ללחוש להם לחש שלא יזיקו לו.

ותנא קמא סבר, שודאי יהרגוהו, גם אם ילחש להם, אנב איצטא, שהיות ומקום הבור דחוק, ובנפילתו הוא לוחץ עליהם, הם מתרגזים, ומזקי ליה.

אבל גוב אריות רחב הוא, ואין הוא עומד עליהם, ולפעמים האריות שבעים, ואינם טורפים אז.

תנו רבנן: נפל לתוך כבשן האש — מעידין עליו.

ליורה מלאה יין ושמן הרתחת על האש — מעידין עליו.

משום רבי אחא אמרו: נפל ליורה של שמן הרתחת על האש — מעידין עליו, מפני שהוא מבעיר בנפילתו את האש, שמתיו עליה שמן בשעת נפילתו, ורגליו נצמתים, ואינו יכול לצאת ממנה.

אבל אם נפל אדם ליורה רותחת על האש של יין — אין מעידין עליו מפני שהוא

ורבי מאיר — מאי טעמא, מדוע הביא ראייה משם, והרי מעשה נסים זה, ואין מביאים ממנו ראייה.

אמר רב כהנא: כיפין על גב כיפין הווי שם, והיה יכול להשען עליהן, וכך להרדם, ואין זה מעשה נסים.

ורבנן סברי, אותם כפים דשישא, חלקים הוו, ולא היה יכול להשען עליהם, ובהיותו מעומד אינו יכול לישן.

ורבי מאיר סבר, אי אפשר דלא מפרוך, להתחזק להדבק אליהם, וניימ פורתא.

תנו רבנן: מעשה בביתו של נחוניא, שהיה חופר שיחין כדי שיתמלאו ממי הגשמים, ויהיו מים לעולי הרגל בעלותם לרגל, שנפלה לבור הגדול, ובאו וחודיעו לרבי חנינא בן דוסא.

שעה ראשונה — אמר להם: שלום לה.

שניה — אמר להם: שלום לה.

שלישית — אמר להם: כבר עלתה מהבור.

לפי שיותר משעתיים אי אפשר לשהות בבור, והיה בטוח שהיא תינצל בזכות אביה, וכפי שיבואר, ולכן בשעה שלישית הוא היא בטוח שכבר עלתה מן הבור.

אמר לה: בתי, מי העלך מהבור?

אמרה לו: זכר של רחלים [אילו של יצחק] נודמן לי, וזקן [אברהם אבינו] מנחיגו.

אמרו לו תלמידיו: וכי נביא אתה?

מכבה את האש בנפילתו, ביין שניתו מהיורה על האש עקב נפילתו, וכך הוא נשאר בחיים.

ולכן, גם אם לא ראוהו שיוצא מיד מהיורה אין זו ראייה שהוא מת, אלא שאין ביכולתו לצאת עתה, ולכשתצטנן היורה הוא יוכל לצאת ממנה.

אמרו לו: תחלתו, בשעת נפילתו, הוא אכן מכבה את האש שתחת היורה של היין.

ואולם, סופו שהוא מבעיר את האש יותר, לפי שבאש חזקה הופכים הנוזלים לחומר בעירה.

שנינו במשנה: אמר רבי מאיר: מעשה באחד שנפל לבור הגדול.

תניא, אמרו לו לרבי מאיר, אין מזכירין מעשה נסים להביא מהם ראייה.

שהרי גם בלעדי טביעתו במים, היה לו למות במשך הזמן שנעלם בו, ואם ניצל הרי זה נס.

והוינן בה: מאי מעשה נסים שאירע שם?

אילימא משום דלא אכיל ולא אישתי, אין זה מעשה נסים.

וחבתיב: [אסתר ד] "וצומו עלי, ואל תאכלו ואל תשתו שלשת ימים".

ומשנינן: אלא משום דלא ניים. שלא ישן.

דאמר רבי יוחנן: אדם שנשבע שבועה שלא אישן שלשה ימים — מלקין אותו על שבועת שוא, ויישן לאלתר, שאין תוקף לשבועתו, לפי שאין ביכולתו לקיימה.

אמר להם: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא יודע אני כי לא יתכן שדבר שהצדיק מתעסק בו — יבשל בו זרעו!?

אמר רבי אבא: אע"פ כן, מת בנו של רבי נחומיא בצמא, היות וכך הוא דרכו של מקום, לדקדק עם החסידים, עד שגם זכויותיהם אינן עומדות להן בדקדוק הדין.

שנאמר: [תהלים נ] "וסביביו — נשערה מאד".

מלמד הכתוב, שהקדוש ברוך הוא מדקדק עם "סביביו", הצדיקים ההולכים אחריו — אפילו על דברים שהם דקים כחוט השערה.

רבי חנינא אמר, מהכא יש ללמוד על דקדוק הדין עם הצדיקים [תהלים פט]:

"אל נערץ בסוד קדושים רבה, ונורא על כל סביביו".

מתניתין

הקילו חכמים בעדות אשה, להאמין אפילו למי שאינו ראוי לעדות, ואפילו לא אמר דבריו כעדות אלא כמשיח לפי תומו.

אך לא לכל אדם האמינו, ולעדות של נכרי חששו חכמים שמא כונתו להטעותנו, ולא האמינו לנכרי אלא כשהוא משיח לפי תומו.

א. אפילו שמע מן הנשים כשהן מסיחות לפי תומן, שאינן מתכוונות להעיד, שהן אומרות: מת איש פלוני — דיו לעד האחד ששמע זאת, לבוא לבית דין, ולהעיד על מיתתו.

רבי יהודה אומר: אפילו שמע מן התינוקות אומרים "הרי אנו חולכין לספוד ולקבור את איש פלוני", יכול הוא לבוא ולהעיד בבית דין על מיתתו.

ב. עד שבא לבית דין, נאמן הוא על מיתת האיש כדי שבית דין יוכל להתיר את אשתו, בין שהוא מתכוין להעיד על כך, ובין שאינו מתכוין להעיד בתורת עדות, אלא רק לגלות את הדבר.

רבי יהודה בן בבא אומר: בישראל — מתירים את האשה על פיו אע"פ שהוא מתכוין.

ובעובד כוכבים אם היה מתכוין להעיד — אין עדותו עדות. ואין להאמינו אלא במשיח לפי תומו.

גמרא:

שינו במשנה שאפילו אמרו התינוקות שהם הולכים לספוד ולקבור איש פלוני יכול העד ששמע את דבריהם לבוא ולהעיד על מיתתו.

ותמהה הגמרא: ודלמא לא אזלי לספוד לו ולקבורו, ואין זו הוכחה מכך שהכינו עצמם ללכת להספדו ולקבורתו שאכן הוא מת, כי יתכן וזו היא שמועה בעלמא, שהרי אין בדברי התינוקות ראייה שהם עצמם יודעים שהוא מת.

אמר רב יהודה אמר שמואל: כונת המשנה לומר בכגון ששמע העד דקאמרי התינוקות: הרינו באין מלספוד ומלקבור את איש פלוני.

ועדיין תמחה הגמרא כיצד ניתן לסמוך על דיבורם של תינוקות:

ואם אמר מת סתם, ולא דיבר על היתר אשתו, זהו נתכוין לעדות.

ובתורת משל נוקטת הגמרא, כגון אם שמע העד שהם מדברים על קבורתו של אדם בשם "קמצא".

איתמר נמי, אמר ריש לקיש: לא שנו שאין הנכרי נאמן אלא שנתכוין להתיר, אבל נתכוין להעיד — עדותו עדות, ומשיאין את אשת המת על סמך עדותו.

ודלמא "קמצא" בעלמא שכיב ליה, ואסיקו ליה על שמיה! יתכן שהמיתו התינוקות חגב או נמלה, וקראו אותו על שם אדם בשם קמצא, ודברו ביניהם על "קבורתו" ועל "הספדו" בדרך שחוק, כדרכם של תינוקות, ואיך אפשר להתיר אשת איש על סמך דיבוריהם של תינוקות?

אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: וכי לא כך היה מעשה באושעיא ברבי, שהתרים [התווכח] עם שמנים וחמשה זקנים בענין עדות נכרי, והוא אמר להם כדבריך: לא שנו אלא שנתכוין הנכרי להתיר, אבל נתכוין להעיד — עדותו עדות.

ומשנינן: כגון דקאמרי התינוקות: כן וכן רבנן הווי חתם, כן וכן ספרדני הווי. שאז מוכח מדבריהם שאמרו זאת ברצינות ולא בדרך שחוק.

ואולם, לא הורו לו חכמים! אלא מתניתין, דקתני בה "ובעובד כוכבים, אם היה נתכוין, אין עדותו עדות". ומשמע שאם אינו מתכוין, עדותו עדות — היכי משכחת לה? באיזה ענין אתה מוצא שאינו מתכוין לא להעיד ולא להתיר, שרק אז הוא נאמן? —

שנינו במשנה: ובעובד כוכבים אם היה נתכוין להעיד אינו נאמן.

במסיה לפי תומו.

אמר רב יהודה אמר שמואל: לא שנו שאין נכרי נאמן על עדות אשה כשאינו מסיח לפי תומו, אלא שנתכוין בדבריו להתיר אותה להנשא.

כי ההוא נכרי דהוה קאמר ואזיל, שהיה אומר בשעת הילוכו: מאן איכא בי חיואי [מי נמצא בבית האיש הנקרא חיואי], מאן איכא בי חיואי, שכיב מת חיואי!

אבל נתכוין להעיד כדי שידעו על מותו — עדותו עדות.

ואנסבה רב יוסף לדביתוהו, חיתן רב יוסף את אשתו כיון שהיה מסיח לפי תומו.

ומבאר הגמרא: היכי ידעינן אם כוונתו של הנכרי להעיד על מותו, או להתיר את אשתו?

ועוד מעשה, ההחזא נכרי, דהוה קאמר ואזיל: ווי ליה לפרשא זריזא, לגבור החיל [מישראל] דהוה בפומבדיתא, דשכיב!

אמר רב יוסף: אם בא הנכרי לבית דין, ואמר: איש פלוני מת, השיאו את אשתו — זהו נתכוין להתיר.

ואנסבה רב יוסף, ואיתימא רבא, לדביתוהו.

ועוד מעשה, בכהוא נכרי דהוה קאמר ואזיל:
מאן איכא בי חסא, טבע חסא! והיתה
טביעתו במים שאין להם סוף.

אמר רב נחמן בלשון שבועה, כדי לאמת את
הדבר: האלקים! אכלו כוורי הדגים לחסא,
שטבע.

ומדיבוריה דרב נחמן, שנשבע שאכלוהו
הדגים, ולא אמר מי יתן שיעלה חסא מן
המים וינצל, היתה אשתו בטוחה שהוא מת.

אזלא דביתחו דחסא, ואינסבא.

ולא אמרו לה חכמים דבר, ולא מידי, ולא
כלום יכלו לומר לה, שלא יכלו להוציאה
מבעלה על אף שלא הורה לה רב נחמן
הוראת היתר, שהרי הוא טבע במים שאין
להם סוף.

אמר רב אשי, שמע מינה ממעשה זה, כי הא
דאמור רבנן "מים שאין להם סוף" — אשתו
אסורה", הני מילי לכתחלה, שאין מתירים
לה להנשא.

אבל אי נסיב — לא מפקינן לה מיניה.

איכא דאמרי:

אנסבה רב נחמן עצמו לדביתחו, על אף
שטבע במים שאין להם סוף.

כי אמר רב נחמן: חסא — גברא רבה
איתיה, הוא היה אדם מפורסם.

אם איתא אירע דסליק, שיצא מהמים —
קלא אית ליה למילתא. ואם אין קול, סימן
הוא שלא יצא מהמים.

ולמסקנה, דוחה הגמרא את דבריו של רב
נחמן לפי הלשון השניה:
ולא היא!

אלא, לא שנא גברא רבה, לא שנא לאו
גברא רבה, רק דיעבד, אם הלכה אשתו
ונישאה ללא הוראת היתר, אין, היא נשאת
אצל בעלה השני.

אבל לכתחלה לא משיאים אותה.

החוא עובד כוכבים דהוה קאמר ליה
לישראל: קטול קצוץ אספסתא שחת, ושדי
והטל אותה לחיואי לבהמותי בשבתא. ואי
לא — קטילנא לך כדקטילנא לפלוני בר
ישראל, דאמרי ליה: בשיל לי קדירה בשבת,
ולא בשיל לי, וקטילתיה.

שמעא דביתחו, אשתו של אותו פלוני שאמר
עליו הגוי שהרגו, ואתאי לקמיה דאביי,
לשאול אם מותרת היא להנשא לאחר על פי
דבריו של הנכרי.

שהיתא, תלתא ריגלי. השהה אביי את קכב-א
המענה לשאלתה של האשה עד ששהתה
אצלו במשך שלשה רגלים, שבהם נקבצים
יחד תלמידי חכמים, והיתה שואלת מהם מה
הוא דינה.

אמר לה רב אדא בר אבהו: זיל לכי לקמיה
דרב יוסף, דחריף סבינא. שסכיננו חריף,
ומשל הוא, שיחתוך את דינך מהר, ולא
ישהה אותך כאביי.

אזלה קמיה. ופשט רב יוסף את דינה של
אשה זו לאיסור, מחא מתניתין:

עובד כוכבים שהיה מוכר פירות בשוק,

מעשה באחד שעמד על ראש ההר, ואמר:
איש פלוני בן פלוני ממקום פלוני מת. הלכו
ולא מצאו שם אדם, ובכל זאת השיאו את
אשתו.

ישוב מעשה בצלמון, באחד שאמר: אני
איש פלוני בן איש פלוני, נשכני נחש והרי
אני מת.

והלכו ולא הכירוהו, והלכו והשיאו את
אשתו.

גמרא:

אמר רבה בר שמואל: תנא, בית שמאי
אומרים: אין משיאין על פי בת קול, ובית
הלל אומרים: משיאין על פי בת קול.

ופרכינן: מאי קמ"ל רבה בשם שמואל, האם
הוא בא להשמיענו שכך היא ההלכה? והרי
מתניתין היא, ששנינו בה את דברי בית
הלל, ויודעים אנו שהלכה כמותם!

ומשנינן: הא קמ"ל שמואל, דאי משתכחת
סתמא משנה האומרת דאין משיאין — תדע
שבית שמאי היא, ואין הלכה כמותה.

שנינו במשנה: והלכו ולא מצאו.

ופרכינן: ודלמא שד הוה?

אמר רב יהודה אמר רב: בכגון שראו לו
בתחילת צעקתו דמות אדם.

ופרכינן: אינהו, השדים, נמי דמו דומים הם
לבני אדם?!

ואמר פירות הללו של ערלה הן, של עזיקה הן
[באו מארץ ישראל, ממקום הקרוי עזקה והם
משובחים], של נטע רבעי הן — לא אמר
כלום, ואין לחשוש להם לא משום ערלה,
ולא משום טבל, ולא משום נטע רבעי, והם
מותרים כי הלך אחר רוב פירות היתר, היות
והוא לא נתכוון באמירתו אלא להשביח
מקחו.

והוא הדין באשה זו, לא התכוון הגוי לומר
שהרג את בעלה, אלא רק רצה לאיים על
אדם זה שיקצור עבור בהמותיו מספוא.

אבא יודן איש צידון אמר: מעשה בישראל
ועובד כוכבים שחלכו בדרך, ובא עובד
כוכבים ואמר: חבל על יהודי שהיה עמי
בדרך, שמת בדרך וקברתיו, והשיאו אשתו.

ישוב מעשה בקולר חבורה של בני אדם
שהיו מחלכין לאנטוכיא, ובא עובד כוכבים
אחד ואמר: חבל על קולר של בני אדם,
שמתו וקברתים, והשיאו את נשותיהם.

ישוב מעשה בששים בני אדם שהיו מחלכין
לכרכום ביתר, ובא עובד כוכבים ואמר:
חבל על ששים בני אדם שהיו מחלכין בדרך
ביתר, שמתו וקברתים, והשיאו את
נשותיהם.

מתניתין:

מעידין העדים על מותו של אדם אפילו אם
בדקוהו וזיהו אותו רק לאור הנר ולאור
הלבנה.

ומשיאין אשה אפילו על פי בת קול הצועקת
פלוני מת, מבלי שיראו וידעו מי הוא הצועק
כן.

ומשנינן: דחזו ליה, שראו שיש לו בבואה, צל, ולשדים אין צל.

ומקשינן: ואינהו נמי, השדים, הרי אית להו בבואה!

ומשנינן: דחזו ליה "בבואה דבבואה", צל של הצל, וזה אין לשדים.

ומקשינן: ודלמא לדידהו לשדים אית להו בבואה דבבואה!

אמר רבי חנינא, אמר לי יונתן שירא [שמו של שד, או של אדם הבקי בשדים]: בבואה אית להו, בבואה דבבואה לית להו.

ופרכינן: ודלמא צרה של אשה זאת הואי הקול הצועק, והתכונה לקלקלה ולא נאמין לה!?

ומשנינן: כמו שאמר תנא דבי רבי ישמעאל בענין הגט, שבשעת הסכנה, כגון שהיה אדם מושלך בבור ונוטה למות, כותבין ונותנין על פי קריאתו מהבור שיתנו גט לאשתו, אף על פי שאין מכירין אותו, וגם כאן סומכים על עדות הקול ולא חוששים שמא זו היא מזימה של צרתה, כי אחרת היא תשאר עגונה.

מתניתין:

אמר רבי עקיבא: כשירדתי לנהרדעא כדי לעבר שם את השנה, מצאתי נחמיה, איש בית דלי, ואמר לי: שמעתי שאין משיאין את האשה בארץ ישראל על פי עד אחד, אלא יהודה בן בבא.

ונמיתי ואמרתי לי: אכן, בן הדברים.

אמר לי, אמור להם משמי: אתם יודעים שהמדינה משובשת בגיטות, ולכן איני יכול לעלות לארץ ישראל ולהעיד בפניהם את אשר מקובלני מרבן גמליאל הזקן, שמשיאין את האשה על פי עד אחד.

וכשבאתי והרציתי הדברים לפני רבי גמליאל, נכדו של רבן גמליאל הזקן, שמח לדברי, ואמר: מצאנו חבר לרבי יהודה בן בבא.

מתוך הדבר נזכר רבי גמליאל שנהרגו הרוגים בתל ארזא, והשיא רבי גמליאל נשותיהן על פי עד אחד.

והוחזקו להיות משיאין עד מפי עד, מפי עבר, מפי אשה, מפי שפחה.

רבי אליעזר ורבי יהושע אומרים: אין משיאין את האשה על פי עד אחד.

רבי עקיבא אומר: לא ע"פ אשה, ולא על פי עבר, ולא על פי שפחה, ולא על פי קרובים.

גמרא:

ותמהה הגמרא: וכי סבר רבי עקיבא שע"פ אשה לא משיאים את אשתו?

והתניא, רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי עקיבא: אשה נאמנת להביא גיטא מחוץ לארץ, ולהעיד עליו שבפניה הוא נכתב ונחתם, מק"ו: ומה חמשת הנשים, שאמרו עליהן חכמים [בפרק זה ק"ו א] שאין הן נאמנות לימר מת בעלה — בכל זאת נאמנות הן להביא גיטתיהן, ולומר שבפניהם נכתבו ונחתמו —

אשה זו, שנאמנת לומר מות בעלה ולהתיר בכך את עצמה להנשא —

אינו דין שנאמנת גם להביא גיטת ולהעיד עליו.

ומדייקת הגמרא מדבריו של רבי עקיבא בברייתא:

רק חמשת הנשים שאמרו חכמים, הוא דלא מהימני להעיד על מות בעלה. הא אשה בעלמא, שאינה מחמשת אותן נשים — מהימנא!

ומשנינן: לא קשיא:

כאן קודם שהחזיקו להשיא על פי אשה.

כאן לאחר שהחזיקו להשיא על פי אשה.

מתניתין:

אמרו לו חכמים לרבי עקיבא: מעשה בבני לוי, שהלכו לצוער עיר התמרים, וחלה אחד מהם, והביאוהו בפונדק, והמשיכו בדרכם.

ובחזרתם אמרו לפונדקית הנכרית: איך חברנו?

נומית אמרה להם: מות, וקברתיו. וחשיאו את אשתו.

וכי לא תהא בת ישראל או כהנת נאמנת כמו אותה פונדקית?

אמר להו: לכשתהא בת ישראל או כהנת מביאה ראיה כפונדקית הזאת, היא אכן תהא נאמנת.

כי לא על עדותה סמכו, אלא היתה

הפונדקית מסיחה כך לפי תומה, והוציאה להם מקלו ותרמילו וספר תורה שהיה בידו.

גמרא:

ומבאר הגמרא את דבריהם של חכמים: קכב-ב מאי גריעותא דפונדקית, עד שאמרו לו וכי לא תהא כהנת כפונדקית?

אמר רב כהנא: פונדקית זאת, עובדת כוכבים היתה.

ומסיחה לפי תומה היתה: זה מקלו וזה תרמילו, וזה קבר שקברתיו בו.

וכן תני אבא בריה דרב מניומי בר חייא: פונדקית עובדת כוכבים היתה, ומסיחה לפי תומה היתה: זה מקלו וזה תרמילו, וזה קבר שקברתיו בו.

ומקשה הגמרא: והא "איך חברנו" קאמרי לה?!

ומוכח ששאלו אותה, ולא היה זה מסיח לפי תומו.

ומתרצת הגמרא שכך היה המעשה: כיון דחזיתנהו, שראתה אותם כשהם חוזרים בכיא. והיינו, שתחילת הדברים היתה מצידה, כמסיחה לפי תומה.

ואז אמרו לה: איך חברנו?

אמרה להם: מות וקברתיו.

תנו רבנן: מעשה באדם אחד שבא להעיד על האשה, שמת בעלה, לפני רבי טרפון.

אמר לו: בני, היאך אתה יודע בעדות אשה זו?

אמר: אני והוא, בעלה המת, היינו חולכים בדרך, ורדף אחרינו גייס, ונתלה בעלה של אשה זו בייחור בענף של זית, ופשחו, ונתקו מהעץ, ועשה ממנו מקל, והחזיר במקל שעשה, את הגייס לאחוריו.

אמרתי לו: אריה, יישר כחך!

אמר לי: מנין אתה יודע שאריה שמי?

שאכן, כך קורין אותי בעירי: יוחנן ברבי יהונתן, אריה דמכפר שיחיא.

לימים חלה אותו עד, ומת. והשיא רבי טרפון את אשתו של חבירו על סמך עדותו של העד הזה.

ומקשה הגמרא: וכי רבי טרפון לא בעי דרישה וחקירה בעדות אשה?

והתניא: מעשה באדם אחד שבא לפני רבי טרפון להעיד עדות אשה.

אמר לו: בני, היאך אתה יודע עדות זו?

אמר לי: אני והוא היינו חולכין בדרך ורדף אחרינו גייס, ונתלה בייחור תאנה ופשחו והחזיר את הגייס לאחוריו.

אמרתי לו: יישר כחך, אריה!

אמר לי: יפה כוונת לשמי, שכך קורין אותי בעירי: יוחנן בן יונתן אריה דמכפר שיחיא.

לימים חלה, ומת.

אמר לו רבי טרפון בשעה שנטה למות: וכי לא כך אמרת לי ששמך הוא יוחנן בן יונתן דמכפר שיחיא, אריה?

אמר ליה: לא כך אמרתי.

אלא כך אמרתי לך: שמי הוא יוחנן בן יונתן אריה דמכפר שיחיא. ודקדק עליו שנים ושלשה פעמים, וכיון את דבריו.

ורק אז השיא רבי טרפון את אשתו של המת שהעיד זה עליו!

ומשנינן: במחלוקת תנאי היא.

דתניא: אין בודקין עדי נשים בדרישה וחקירה, דברי רבי עקיבא.

רבי טרפון אומר: בודקין.

וקמיפלגי בדרכי חנינא.

דאמר רבי חנינא: דבר תורה, אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה, שנאמר [ויקרא כד] "משפט אחד יהיה לכם".

ומה טעם אמרו חכמים שדיני ממונות אין צריכין דרישה וחקירה?

כדי שלא תנעול דלת בפני לוי.

ובמאי קמיפלגי?

מר רבי עקיבא סבר: כיון, היות דאיכא כתובה למשקל — כדיני ממונות דמי, והקילו בה שלא יצטרכו דרישה וחקירה.

ומר רבי טרפון סבר: כיון דקא שרינן בעדות זו אשת איש לעלמא — כדיני נפשות דמי, היות והבא עליה דינו בחנק, וצריכים בה דרישה וחקירה.

אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא: תלמידיו חכמים מרבים שלום בעולם, שנאמר [ישעיהו נד] "וכל בניך למודי ה', ורב שלום בניך".

הדרן עלך פרק האשה בתרא

וסליקא לה מסכת יבמות