



שיעורי "כרם יוסף"

מסכת קידושין

ביאורי סוגיות ופלפולים
פנינים נפלאים וחידושים יקרים
מתוקים מדבש ונופת צופים

סובב והולך על סוגיות העיון הנלמדות בישיבות הקדושות
פרק האשה נקנית מדה ב. ועד דף יג: • פרק האיש מקדש מדה מא. ועד דף מג:

חיברתי וערכתי בחסדי השי"ת

יוסף חי סימן טוב

מחבר הספרים "כרם יוסף" על הש"ס

פעיה"ק ירושלים תובב"א

לאסור מי יעלה לנו השמימה

ויקחה לנו

בימים אלה הופיע בס"ד יצירת השנה:

אשכול יוסף

על כל פרשיות התורה בדרך אחד

בכל פרשה כמה מערכות

של קושיות חזקות ומרתקות ותירוצים רבים!

1200 עמודים גדושים ועריכה מדהימה!

הסכמות נלהבות מרבותינו ראשי הישיבות
וגדולי ומאורי הדור מכל העדות והחוגים

מתוך הסכמת הגאון הגדול רבי דוד כהן שליט"א ראש ישיבת "חברון"

"...והוא ספר מיוחד המביא את אור פרשת השבוע, ותועלת גדולה הוא לכל בית של תורה, ואין ערוך לתועלת ולזכות בספר זה, והוא זכות הרבים ממש כאשר הרבה נהנים ומתענגים על הדברים, וגם אני מתענג עליהם הרבה, ובודאי יתקבל באהבה ובהיבה לתועלת ולברכה ולהגדיל תורה ולהאדירה..."

ירושלים: ספר הספרים, צומת בר אילן. יפה נוף צומת בר אילן. הפצת ספרי קודש דוד 1, שוק הבוכרים.

רובינשטיין ספרים רח' יהוקאל. ספרי מאה שערים מאה שערים 15. אור החיים סנטר מאה שערים.

גירסה על יד שטיבלאך "זכרון משה" ויסבקר רח' לבוש מרדכי 14 מול פיצה אורי

בצלאל ליד מוסיוף, ולדמן בהמ"ד בעל. מלכות קודש רח' שוורץ 1 שוק מחנה יהודה. הספריה הספרדית אהלי יוסף 3

בני ברק: משפ' שבתאי ר' עקיבא 44 פינת הרב קוק, (מעל סלקום), 03-5796146 (9 באינטרקום).

ביתר: משפ' סימן טוב, רח' בן זכאי 7 - 02-5808831 **קרית ספר:** משפ' שחמורוב מסילת יוסף 4 ק"ג, 052-7606856

אלעד: משפחת דוד רח' יהודה הנשיא 84 ק"ג 054-84-23384 **רכסים:** משפ' כהן, סביון 3 פלא' 054-84-89162

אשדוד: משפ' כהן רובע ג' רח' האדמו"ר מבעלז 5/25, 052-7191877 **אשקלון:** הנות "מוריה" העבודה 28

נתיבות: משפ' אלפסי רח' חזני 1133/4 פל' 052-7148454 **אופקים:** משפ' הזן רח' יוסף קארו 55/4 מל' 08-9961507

נתינה: משפ' ארביב, הפורצים 10/2 פלא' 050-41-36465 **חיפה:** משפ' סימן טוב 054-84-99638 (בין השעות 1-3)

נקודות מכירה ומשלוחים לכל רחבי הארץ והעולם
02-5373570 או 054-84-60007/8

באין מענה נא להשאיר הודעה

וג' מצוות? 9 תירוצים מדוע לא ברא הקב"ה את האדם עם כנפיים כעוף? 4 תירוצים היאך מברכים "שלא עשני אשה", הרי טוב לאדם שלא נברא? 8 תירוצים אם יתכן שבין קב"ה ברא בו עשרה דברים? 8 תירוצים היאך נח שנתה יין מכרמו ולא המתין שלוש שנות ערלה? 8 תירוצים למה לא מצינו זכר לאלפים ורבות שנתגליו על ידי אברהם ושרה? 19 נזרה ניסיון אברהם בהשלתו לכבשן האש? 6 תירוצים למה אברהם לא האכיל את המלאכים דגים? 10 תירוצים למה מתייחס ניסיון העקידה לאברהם ולא ליצחק? 3 תירוצים סד על ידי חבלתו ביצחק? 8 תירוצים היאך לא חשש אי"א לאיסור "לא תחמוד" בקניית מערת המכפלה? 21 תירוצים למה אליעזר מיאן לאכול עד שיסיים לומר את דברו? 10 שחיטת עשיו שהיה מומר? 5 תירוצים היאך השביע יעקב לעשיו על הבכורה והלא עשיו חשוד לשקר? 7 תירוצים היאך שיבחו את עשיו בכיבוד אב ואם והלא ביום שיצא לתרבות קה הליביה ליעקב בגדי עשיו מבלי לבקש את רשותו? 12 תירוצים היאך מספק שדינה תחזיר את עשיו למוטב נתבע עקב להשיאה לו לאשה? 12 תירוצים על סמך איזה פסק דין ה' הצדיק למיתה? 12 תירוצים היאך קבע יעקב שיוסף מת מפני שבגדו הייתה טבולה בדם והלא שמא השאילה? 15 תירוצים מדוע לא חשש יוסף לצער אביו ולא שלח להודיעו קברו ראשו עשיו במערת המכפלה והלא אין קוברין צדיק אצל רשע? 3 תירוצים היאך יוסף נישק ליעקב אחרי מותו והלא יש סכנה בדבר? 8 תירוצים היאך לא היה איסור גזל תירוצים היאך הותר להשליט? 3 תירוצים מושבם בארץ מצרים? 3 זות? 12 תירוצים למה בע מתים? 13 תירוצים למה ישראל? 8 תירוצים למה? 11 תירוצים לאיזה למה? 10 תירוצים איך אסור לגולה לצאת מעיר מקלט לצורך הצלת נפש? 6 תירוצים למה הוצרכו לכבס בגדיהם במדבר והלא כיבסום עננים? 12 תירוצים למה חיל והרי בדין קצף? 7 תירוצים אם התורה הייתה בשמים היאך היה ניתן לעלות אחריה? 8 תירוצים היאך בני דורו של משה סברו למנוע את מיתתו? 8 תירוצים על מה וזנו חמור כאילו עובד ע"ז? 7 תירוצים



מעשה שאירע לאחרונה בנן ישיבה מאחת הישיבות החשובות בירושלים עיה"ק ת"ז השוקד על לימודו בהתמדה גדולה ומופלאה, ומנצל כל זמנו אך ורק לעסק התורה, וכך החל ללכת מחיל אל חיל ולהצליח בלימודו, עד שעלה ונתעלה ונעשה לאחד העילויים בישיבה והיה ראש החוזרים על שיעורו של רה"י ומהנושאים ונותנים בשיעורי רה"י והרמז"ם, ומאלו הבקאים בלימוד המסכת הנלמדת וכל הלומדות הנאמרים בה.

פעם אחת בעת שנשא ראש הישיבה שיעור כללי, פרץ הבחור והקשה ג' קושיות חזקות על הפלפול שראש הישיבה ביקש לחדש. לשמע אותם קושיות חזקות השתתק ראש הישיבה, עצם את עיניו, קימט את מצחו, הניח ידיו על ראשו, והחל לשקוע במחשבות והרהורים סביב אותם קושיות בניסיון ליישבם. כך במשך כמה רגעים השתרר שקט מוחלט בהיכל הישיבה, לאחר כמה רגעים החל להישמע בחלל בית המדרש קול התורה של מאות התלמידים שהחלו לישא וליתן בכדי לפתור את הקושיות, כותלי בית המדרש רעדו משאגת התורה שנשמעה בהיכל הישיבה.

לאחר מספר דקות אורו עיניו של ראש הישיבה, פניו בהקו כאספקלריא המאירה וכולו נתמלא שמחה וחדוה, ומיד נענה בקול גדול שאכן הקושיות חזקות ואמתיות, אך עתה נזכר שלפני 50 שנה בלומדו בישיבה לפני אחד מגדולי הדור זצ"ל שמע ממנו יסוד גדול בסוגיא שעל פיו יסורו הקושיות. רה"י החל למסור את אותו יסוד וביאר היאך הקושיות מתיישבות, אך דעתם של הלומדים לא נחו בזה, והריתחא דאורייתא חזר לחלל בית המדרש, כאשר אותו העילוי והבריו מבקשים להערים עוד קושיות מורכבות, אולם התלמידים נפעמו מעיונו הזך של ראש הישיבה היאך שפירק לכל קושיותיהם אחת לאחת וביאר הדברים כשמלה ברורה.

אלא שיחד עם זאת אף ראש הישיבה התפעל מאותו תלמיד ולא הסתיר את התפעלותו מידיעותיו ועיונו הישר. רה"י פנה אליו בפני קבל עם ועדה ואמר: "לך בכחך זה להוסיף עוד בעמלה של תורה, ולך נאה להעלות חידושיך על הכתב, ולהוציאם לאור עולם". אותה שעה ננסכה רוח חדשה בקרבו של אותו העילוי, והחל לסדר על גבי הכתב את כל חידושיו וביאוריו העמוקים, עד שנערמו ונאספו באמתחתו לכדי ספר שלם. שמחתו של הבחור היתה מעולה בעצב רב בעקבות הדאגה שרבעה כעננה כבדה על ליבו מדיכן ישיג את הכסף הנדרש להוצאת הספר, סכום המסתכם באלפי שקלים, וכסף מנלן?!

יום שישו בצהריים, הבחור עולה למעונו של רה"י לבשר על סיום מלאכת כתיבת הספר, ושופך בפניו את סגור ליבו על צערו ודאגתו מניין ישיג את הכסף הנדרש להוצאת הספר. רה"י פנה לבחור וביקשו בכל לב להסיר מעליו כל דאגה ומחשבה בענייני כספים ושאר דברי העוה"ז. אנא ממך, פנה רה"י לתלמידו הביבו, שקע אך ורק בתורה והישועה ממילא בעז"ה בוא תבוא. הבחור ביקש מרה"י עצה היאך להסיר דאגותיו מראשו ולשקוע בתורה, ורה"י יעץ לו לשבת להכין דבר תורה חשוב לשולחן שבת, אותו ימסור במהלך סעודת ליל שבת בפני כל בני הישיבה. הבחור שב לבית המדרש וחיפש ספר ממנו יוכל להכין חידוש על הפרשה הראוי לעלות על שולחנם של מלכים, מאן מלכי רבנו, בין הספרים נצנץ ספר חדש עב כרס על הפרשיות, הכולל קושיות חזקות ותירוצים רבים, נטל את הספר לידו, והחל לצלול בתוכו ולהכין מערכה שלמה של קושיא ועשרה תירוצים על הפרשה.

כאשר סר הבחור מבית המדרש לחדרו להתכונן לקראת שבת מלכתא, פגש במזדרון בית המדרש באורח תושב חו"ל השוהה בבית מלון בקרבת הישיבה ומבקש להתעניין על הישיבה ותלמידיה, תוך כדי הדברים ביקש האורח לדעת עם יש בישיבה בחורים מחברי ספרים, מיד החל הבחור לספר לאורח על חיבורו והראה לו את תכריך כתביו. האורח התפעל וחפץ לתהות על קנקנו של הבחור, וביקשו לומר חידוש על הפרשה. על אתר קפץ הבחור והציע קושיא ועשרה תירוצים! האורח לא האמין למשמע אוזניו והבטיח תמורת כל תירוץ 1000 ₪ להוצאת הספר. הבחור החל להרצות את הדברים, קושיא ועוד תירוץ, ועוד תירוץ, וכן הלאה עשרה תירוצים בשפה ברורה ונעימה, כאשר בסיום דבריו הוציא האורח מכיסו פנקס שיקים וכתב לפקודת אותו הבחור 10.000 ₪. ומכאן כבר קצרה הדרך לקראת הוצאת חיבורו של אותו העילוי.

איזה ספר נטל אותו בחור מהספרייה? בודאי גם אתם יודעים! הרי באיזה ספר מובא בכל פרשה כמה מערכות של קושיא חזקה ותירוצים רבים בשפה ברורה ונעימה? ספר "אשכול יוסף" עה"ת!

אלפי קונים הכריזו:

1. ספר חובה בכל בית של תורה!
2. הספר שמשיב נפש המעיין!
3. האנציקלופדיה לקושיות חזקות ותירוצים רבים על כל התורה!
4. אוצר ענק עם היקף אדיר!
5. כל התירוצים לכל השאלות בשפה קולחת ברורה ונעימה!
6. הספר המושקע בתוכנו ובעריכתו!
7. הספר שעולה על שולחן מלכים!
8. הספר שמפאר את שולחן השבת!
9. הספר שמענג את השבת!
10. המפתח לעריבות ומתיקות התורה!

משה צדקה

ראש ישיבת "פורת יוסף"

ח' מנח"א, תשע"ד

כבוד ידידנו הגאון ר' יוסף חי סימן טוב שליט"א
זכה וחיבר ספר שיעורים על מסכת קידושין בסוגיות
העיון בשם "שיעורי כרם יוסף" אשר נתן בישיבת
"פאר השלום".

יש לציין כי חיבור זה נותן לתלמידים מתיקות
ועריבות בתורה, אשר המחבר נותן לכל קושיא כמה
ישובים ובזה יכולים להרצות לפני התלמידים, ויהיה
בזה פלפול התלמידים מלבד חיבוריו החשובים אשר
כבר חיבר על השי"ס.

ומלבד כל זה מחבר העלונים בדברי תורה אשר
גם בהם הולך בשיטה זו של קושיא וכמה תירווצים, ועל
ידי כל אלו תרבה הדעת, וגם מזכה הרבים בתלמידים
בישיבת המתמידים.

יהי רצון שיוזכה הרב המחבר להגדיל תורה
ולהאדירה כהנה וכהנה בכתב ובעל פה מתוך אושר
ונחת לעבודת השי"ת.

הקוגל דזנגר סימן טוב
שלום

דוד כהן

ראש ישיבת "הברון"
וחבר מועצת גדולי התורה

מנ"א תשע"ד

שמחתי מאד לראות את ספרו של ידי"נ הנעלה והדגול הגאון ר' יוסף חי סימן טוב שליט"א ר"מ ישיבת "פאר השלום" וראש ישיבת "אור התורה" בעיה"ק ירושלים ת"ו, אשר הוא זוכה להשפיע תורה הרבה בשיעוריו לתלמידי חמד ובספריו הנפלאים שנתקבלו באהבה ובחיבה בעולם התורה.

והנה עכשיו זוכה הוא להוציא ספר גדול על מסכת קידושין בסוגיות הנלמדות בעיון בישיבות הקדושות, ומקיף כל סוגיא לכל פרטיה בעומק העיון ובהיקף רב, דברי תורה ערבים ושמחים המאירים כל סוגיא באור התורה, ובודאי יהיה הספר לתועלת מרובה לכל העוסקים במסכת זו.

ויהיה לו זה לזכות למען ימשיך בעבודתו עבודת הקודש להשפיע מתורתו הרחבה בכתב ובעל פה להגדיל תורה ולהאדירה.

הכילה אכזביה אה לאי קוח
באז כהן

הסכמות ומכתבי עוז על קבלת חיבורי הקודמים על הש"ס

עובדיה יוסף

הראשון לציון, רבן של כל בני הגולה
מחבר הספרים "יביע אומר"

כ"ד אדר א' תשע"א

הובאו לפניי גיליונות הספר "**כרם יוסף**" חידושים וביאורים חקרי הלכות וביאורים הלכתיים על כל מסכת **מגילה**, מעשה ידי אומן נטע נאמן, חכו ממתקים וכולו מחמדים, תהילתו בקהל חסידים, השוקד באהבה באהלה של תורה על דלתות תורתנו הקדושה לילה כיום יאיר כחשכה כאורה, עדיו לגאון ולתפארת הרה"ג רבי יוסף חי סימן טוב שליט"א.

יצחק יוסף

הראשון לציון ונשיא בית הדין הגדול
מחבר הספרים "ילקוט יוסף"

ו' אייר התשס"ח

ראיתי גיליונות מהספר החשוב "**כרם יוסף**" על מסכת **בבא קמא**, חידושים וביאורים והערות, חקרי דינים בביאורי הסוגיות על סדר הדף, בדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, מעשה ידיו להתפאר, של האברך היקר השקדן והנעלה, לן בעומקה של תורה, לילה כיום יאיר כחשכה כאורה, עדיו לגאון ולתפארת, מוכתר במידות ונימוסין, שבח וקילוסין, אציל הרוח, וך השכל והרעיון, שמן תורק שמו, כש"ת הרה"ג ר' יוסף חי סימן טוב שליט"א, אבן יקרה פעיה"ק ירושלים ת"ו.

הרב המחבר שליט"א מוכר לנו כשקדן גדול בתורה, וזכה לחיבה יתירה ממרן אאמו"ר עט"ר (שליט"א), אשר מקרבו ומעודדו להמשיך בהתמדתו וכתבתו, ובעזה"י עוד יעלה מעלה במעלות התורה. הרב המחבר זכה לברר מקחן של ראשונים בביאור דבריהם בסוגיות הש"ס, וכבר בספריו הקודמים גילה כוחו וכישרונותיו הנעלים. ומתוך הדברים ניכר עמלו בעמלה של תורה, גמר חיפוש מחיפוש בענינים אלה, בדק ובחן הדברים לאור ההלכה, במתינות והיישוב, בדברים נכוחים ובהירים. בעיון ישר והבנה, איישר חיליה לאורייתא.

ועל הכל ניחון במידת הענווה, לדבר בדרך ארץ ובמתינות כלפי גדולים, ואיזהו מכובד המכבד את הבריות, ומקיים בעצמו לראות כאילו בעל שמועה נגד עיניו, יישר כוחו וחילו לאורייתא, כזה ראה וקדש. וברכתי אליו שיפוצו מעיינותיו חוצה, וימשיך להגדיל תורה ולהאדירה, מתוך נחת ושלחה, אמן.

יצחק יוסף

אשר נושא ונותן באמונה, גמר חיפוש מחיפוש בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים חדשים גם ישנים, **צולל במים אדירים ומעלה פנינים יקרות והיו למאורות, וכביר מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, בבקיאות רבה ובסברא ישרה. וכבר אתמחי גברא בספריו הקודמים, אשרי יולדתו צינה וסוחרה אמיתו, באשר ה' אתו ירבו כמותו תרב גדולתו ותינשא מלכותו, ולפעלא טבא אמינא איישר חיליה לאורייתא.**

ואסיים בברכה להרה"ג המחבר שליט"א שיזכה לברך על המוגמר בקרב ימים, ויפוצו מעיינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה, ברבות הטובה גם עד זקנה ושיבה, וסיב ובלה בה, ומינה לא תזוע, שאין לך מדה טובה הימנה, ועוד יעלה מעלה מעלה לגאון ולתפארת, ירום ונשא מאד, והיה כעץ שתול על פלגי מים אשר פרו ייתן בעתו ועלהו לא יבול וכל אשר יעשה יצליח.



מכתבי עוז מהרבנים הגאונים על קבלת חיבורי הקודמים

שלום משאש

הרב הראשי
וראש בתי אבות לירושלים

תמוז תשס"ב

אני מצטייך את הסכת "הקצ"א
ואני את המורה"א על המשנה
ויחבב צדק סכריס כהנה וכהנה
שאלתי את הרב הראשי
הרב יואל טייטלבוים

ברוך דוב פוברסקי

ראש ישיבת פוניבז'

ט"ז אדר הראשון התשע"א

הנה הובא לפני שוב גליונות ספר "כרם יוסף" על מסכת מגילה, מאת הרב הגאון רבי יוסף חי סימן טוב שליט"א מרביץ תורה מובהק בירושלים ת"ו, כבר היתה מלתי אמורה בשבח ספרו "כרם יוסף" על מסכת "בבא קמא".

וכעת ראיתי חילו ביתר שאת כאשר עולה מעלה מעלה, גדול כבוד הבית האחרון מן הראשון, וזכה ביתרון השכל להקיף את עניני המסכת ולבארם היטב בשכל זך ובתבונה ובשפה ברורה, ובעזרת ה' יתברך יהיה לתועלת רבה ללומדי תורה.

ואשנה ברכתי כי יזכה השי"ת להוסיף עוד כהנה וכהנה כיד ה' הטובה עליו להרביץ תורה ולזכות את הרבים ברוב הצלחה.

ועל זה באתי עה"ח

ברוך דוב פוברסקי

מנשה הקטן

אבדק"ק אונגוואר ור"מ דיישיבת "בית שערים"
מחבר שו"ת "משנה הלכות"

י"ג אלול תשס"ט

הן כבר נתתי הסכמתי להדפסת חיבורי חידושי תורה להרה"ג כש"ת מו"ה יוסף חי סימן טוב שליט"א, בספריו "כרם יוסף" על מסכת "בבא קמא" לפי סדר הדפים. [בא לפני הרה"ג המופלא צנמ"ס אשכול הסופר כש"ת מוה"ר יוסף חי סימן טוב שליט"א, מרביץ תורה ור"מ בעיה"ק ירושלים ת"ו, הראה לי ספריו החשובים "כרם יוסף".

ונהנתי בראותי אשר כרם היה לו ופרי יגיעתו ועמלו בתורה נתנו יבולם, ועתה הוסיף וחיבר ספר על מסכת בבא קמא לפי סדר הדפים, בגמרא סברא הלכה ואגדה, מילי מעלייתא שליקט כאסיף גרונה בעניינים רבים.

ומהמעט שראיתי נוכחתי כי השכיל בדעת ובתבונה לערכם ולסדרם בסידור נאה דבר דבור על אופניו, שיביא תועלת גדולה ללומדי התורה, לכן אף ידי תיכון עמו לעודדו להוציא לאור עולם ספרו היקר ויצליח בו.

ויזכה לישב באהלה של תורה על מי מנוחות, מתוך הרחבת הדעת, ללמוד וללמד לשמור ולעשות ולקיים את כל דברי התו' לשמה, כאוות נפשו ונפש ידידו בלב ונפש].

ועתה הניף ידו שנית בחיבורו על מסכת מגילה באותו הסדר והסגנון.

על כן אברכהו שיזכה להרביץ תורה ולישב על התורה והעבודה על מי מנוחות ולהתברך בברכת כתיבת וחתימה טובה כאוות נפשו ונפש המברכו בלב ובנפש.

מנשה הקטן

מכתבי עוז מהרבנים הגאונים על קבלת חיבורי הקודמים

יוסף ליברמן

ראש ישיבת "כולל שומרי החומות"
מחבר הספר "משנת יוסף"

אייר תשס"ט

שוכט"ס לכבוד אב בחכמה ורך בשנים, מופלג בהפלגת חכמים. צולל במים אדירים, ומעלה פנינים יקרים, הלא הוא הרה"ג החריף ובקי רבי יוסף חי סימן טוב שליט"א מחבר הספרים החשובים "כרם יוסף" כמה חלקים.

שמחתי להתכבד בספר היקר עמ"ס בבא קמא, ומאד נהניתי מידי עיוני בו. מההיקף הרב והסברא הישרה, והשפה הברורה והנעימה. בהביאך דברי גדולי האחרונים, ונושא ונותן בדבריהם באמונה בחריפות ובקיאיות.

המשך בדרכך זו, והוסף עוד נטיעות נכבדות בכרם חמד זה, להגדיל תורה ולהאדירה, וכדבריו המפורסמים של זקיני רבינו הגדול החתם סופר זי"ע שחיבור ספר לשם שמים הרי זה הרבצת תורה.

בברכה והצלחה לת"ח יגע בתורה
יוסף ליברמן

ט' כסלו תשע"א

שוכט"ס לרב המחבר הספר היקר "מעדני יוסף" שליט"א בעניני מילה.

מאד נהניתי בעיוני בספרך החדש "מעדני יוסף" ברית מילה המלא וגדוש בכל. והנני מצרף בזה מה שכתבתי בס"ד בעניין זה שדיברנו עליו זריזין מקדימין בברית מילה מתוך שו"ת "משנת יוסף" ח"ט כת"י.

דושה"ט
יוסף ליברמן

נפתלי נוסבוים

אב"ד בבד"צ ישיבת "אהבת שלום"
וראש ישיבת "חיי משה"

כ"ו אדר א' תשע"א

לכבוד הרה"ג הנעלה וכו' ה"ה הרב ר' יוסף חי סימן טוב שליט"א.

הנני מאשר בתודה ובהוקרה את קבלת ספריכם החשוב "כרם יוסף" על מסכת בבא קמא, וכן את קבלת הספר "מעדני יוסף" על עניני ברית מילה, ותשואות חן לכם.

והנני לברככם שתזכו להגדיל תורה ולהאדירה כשאיפתכם הטהורה, אכ"ר.

הכ"ד לכבוד התורה ולומדיה
נפתלי נוסבוים

יהושע כהן

מחבר הספר "כרם יהושע"

י"ד חשוון ה'תשס"ה לפ"ק

לכבוד האברך כמדורשו, שקדן גדול, ומזכה את הרבים בצורה כבירה ונפלאה, כמו שנכחתי וראיתי בעיני זה כמה וכמה שנים שאני מכירו לטובה, נזר התלמידים, עדיו לגאון ולתפארת בישראל, רבי יוסף חי סימן טוב שליט"א

ראיתי גליונות ספרך החשוב "כרם יוסף" עמ"ס גיטין קידושין, ועברתי עליהם זעיר פה וזעיר שם כמסת הפנאי. ורחב לבבי לראות את ההיקף הגדול ואת העיון הישר וכושר הסידור המופלא המבצבץ מכל קטע בספרך, וזו כוחה של שקידה ולימוד התורה בטהרת הלב, וגם סיעתא דשמיא מיוחדת, בגלל דאגתך ומסירותך לתורתם וליראתם של רבים, ובפרט בזמנים שבהם לא רבים העוסקים בתורה. ולכן על אף שבדרך כלל אינני יוצא בכתובים על ספרים חדשים לעת עתה, מ"מ יעל דעת אברך נכבד וספר חשוב שכזה לא נדרנא."

והנני מברך את כת"ר שיזכה להוסיף חיל כהנה וכהנה במעלות התורה והיראה, ללמוד וללמד ולזכות את הרבים, ולהוציא לאור עולם עוד ספרים חשובים לתפארת כרם בית ישראל.

בברכת כהנים באהבה
יהושע כהן

מכתבי עוז מהרבנים הגאונים על קבלת חיבורי הקודמים

מאיר מזוז

ראש ישיבת "כסא רחמים"

"ט בכסלו התשס"ט

לכבוד ידידנו הרה"ג ר' יוסף חי סימן טוב שליט"א, ירושלים ת"ו.

שלום וברכה!

נגה עלינו אור יקרות בספרו הנכבד "כרם יוסף" על מסכת ב"ק, בשפה ברורה ובעימה קדושה דן על כל פרט ופרט. וישר כחו וחילו לאורייתא. ראיתי מה שהביא בשמי (בעמי תתלי"ט) וישר כת. אך מ"ש מעבר לדף שראה ח"א בסי מגן אבות להרשב"ץ שכל חכם שנזכר שמו בתלמוד בידוע שיכול היה להחיות מתים, יש לי הספר ולא חזינא ביה כהאי סימנא, ובל"י בעת הפנאי אחפש עוד. מצ"ב סך קטן להשתתפות בהוצאת הספר.

בברכה נאמ'ן

יונה רפאלי

ראש ישיבת "פאר השלום"

א' אדר ב' תשע"א

לכבוד הרה"ג ר' יוסף חי סימן טוב שליט"א. שלום וברכה וכטו"ס.

קבלתי ספרך היקר והחשוב "כרם יוסף" אשר חיברת על מסכת בבא קמא, והוא עוד נדבך על ספרך הקודמים על מסכתות אחרים, ועוד ספרים אחרים.

עלעלתי מעט זעיר פה וזעיר שם, וראיתי שכן פורת יוסף אתה מביא את דברי הראשונים והאחרונים ומקשה ומתרץ בטוב טעם ודעת, ומיישב קושיות הראשונים כיד ה' הטובה עליך. והנני לברכך שתזכה להמשיך ללמוד וללמד ולהפיץ תורתך ברבים, ויפוצו כל מעינותך חוצה, ויזכו כל משפחתך לבריאות איתנא ונהורא מעליא, ולהגדיל תורה ולהאדירה בנחת ושלוה, אושר ועושר והצלחה וכל טוב, אמן.

בברכת התורה **יונה רפאלי**

יהודה כהן

ראש ישיבת "יקרי ירושלים"

י' מנ"א תשס"ד

הובאו לפני גליונות הספר החשוב והנפלא "כרם יוסף" חידושים וביאורים עמ"ס גיטין קידושין, מעשה ידי אומן נטע נאמן צנצנת המן שוקד באהלה של תורה לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה, חריף ובקיא צולל במים אדירים ומעלה פנינים יקרים, יניק וחכים, חכו ממתקים וכולו מחמדים כש"ת רבי **יוסף חי סימן טוב** שליט"א.

עיינתי בספרו ונהנתי מדבריו הנחמדים הערוכים בטוב טעם ודעת נושא ונותן בסברא ישרה ופלפולא דאורייתא, וניכר מתוכם עמלו ויגיעתו בתורתנו הקדושה. יהא רעוא שיתבדרון שמעתיה בבימ"ד ועוד יפוצו מעינותיו חוצה להגדיל תורה ולהאדירה ויזכה לשקוד על דלתות תוה"ק כל הימים מתוך נחת ושלוה.

הכו"ח לכבודה של תורה

הצב"י יהודה כהן

שלמה מגנוז

מחבר הספרים "אדני שלמה"

אב תשס"ו

לכבוד הרה"ג... שוכט"ס... האברך כמדרשו אב בחכמה ורך בשנים ר' **יוסף חי סימן טוב** שליט"א הלומד בכללנו "חזון ישעיה" והוא נמנה בין חשובי האברכים מכל הבחינות בקיאות ועמקות, הבנה בהירה בחומר הנלמד וכי ויראת ה' היא אוצרו.

והנה נפשו אוותה ותעש בחיבורו ספר להפליא "כרם יוסף" על מסכתות גיטין וקידושין, פרשנות על כמה וכמה דברים בסוגיות פה ושם מתוך בדיקה יסודית בדברי הראשונים... ויבורך מפי עליון במיטב הברכות אושר ועושר וכט"ס

בברכה ובכבוד הראוי

שלמה מגנוז

🕯 מכתבי עוז מהרבנים הגאונים על קבלת חיבורי הקודמים 🕯

דניאל פרבשטיין

מחבר ספר "חמדת דניאל"

כ' סיון התשס"ה

לכבוד האברך מחשובי לומדי בית מדרשינו רבי **יוסף חי סימן טוב** הי"ו, שקדן גדול, יגע ועמל בתורה, חריף ובקי, בעל תפיסה מהירה, אשר אהבת התורה בוערת בו ומקרין מאהבתו לזכות את הרבים.

נתתי שמחה בליבי לראות חיבור נפלא שזכית בסיעתא דשמיא לכתוב ואשר בשם "**כרם יוסף**" יכונה, על מסכתות גיטין וקידושין.

וניכר בתוך הכרם שפרחה הגפן פתח הסמדר הנצו הרימונים, בטוב טעם ודעת. נושא ונותן בדברי הראשונים והאחרונים מתוך מלחמתה של תורה, ולהבין כל דבר על בוריו. ומשדד מערכות מתוך בקיאות נפלאה. וכמו כן מצטיין במידות תרומיות, ולא מחזיק טיבותא לנפשיה.

בברכה לזכות לשבתי בבית ה' כל ימי חיי בעמל התורה ומכרם זה יישתו יין המשומר עסיס הרקח מלכי רבנן.

הכו"ח לכבוד עמלי התורה

דניאל פרבשטיין

יעקב שטיינהויז

מה"ס "דבר יעקב", ישיבת "קול תורה"

ניסן תשס"ז

יום ג' לסדר הנני נותן לו את בריתי שלום

לידי"ג המהולל חריף ובקי רך בימים ואב בחכמה הרה"ג ר' **יוסף חי סימן טוב** שליט"א, שמחתי בראותי את ספרך החשוב בבקיאות רבה, ובסברא ישרה "**כרם יוסף**" על גיטין וקידושין.

והנה סוף מעשה במחשבה תחילה, היא שהיתה כבר בכניסתך ללמוד בישיבתנו הקדו' צעיר לימים לתת עיניך ולבך לתורה ויראת שמים, בהתמדה גדולה ובעיון רב ובבקיאות רבה. ולא עבר זמן רב משניטעו הנטיעות וכבר הוכר הפרי בך ובחבריך הרבים שקבלו ממך שפע של השפעה בתורה ויראת שמים וכך גדל עד שהפך לכרם.

נוצר תאנה יאכל פריה הם אותם חידושים רבים ונפלאים שגדלו בתוך הכרם לתועלת כל המעיינים בה. והנה עת הבציר הגיע ונכנס יין ויצא סוד עמלך, ידיעותיך וכשרונותיך לרבים בהיות נושא ונותן בישיבתנו, לפני בחורים מקשיבים ששתו בצמא את חידושיך שהם בעיון רב ובסברא ישרה. יתן ה' שהכרם יוסיף ויגדל עוד בספרים על מסכתות אחרות ושיפוצו מעיינותיך הרבים חוצה.

ואסיים בברכה לידי"ג ולכל לומדי התורה והעמלים בה והעושים בה חייל.

משה מרדכי גרוסבום

למע"כ הרה"ג הנעלה והיקר מאד חריף ובקי מוה"ר **יוסף חי סימן טוב** שליט"א, אחרי דרך מבוא השלום והברכה בתודה רבה נתקבל ספרו היקר והחשוב "**כרם יוסף**" עמ"ס גיטין וקידושין. הזדמן לי מספר פעמים לעיין בספר לגבי כמה עניינים ונהניתי מתוכן הדברים החשובים ובהירות הגשתם שנאמרו בטוב טעם בדעה ובהשכל. גם ניכר מתוך סגנון הדברים יראתו הקודמת לחכמתו, ובמיוחד מידת הענווה שהיא המפתח לקנין התורה כמ"ש הרמב"ם [ה' ת"ת פ"ג ה"ט], ובמיוחד ניכר מידתו הטובה להביא דברים בשם אומרם ולהביא גאולה לעולם. הנני לברכו ברכת הדיוט שיזכה להמשיך להפיץ מעינותיו חוצה לתועלת הרבים כאות נפשו, ויזכה להגדיל תורה ולהאדירה, וימלא השי"ת לבו לטובה ולברכה.

בברכה ובהוקרה מרובה

יעקב שטיינהויז

מכתבי עוז מהרבנים הגאונים על קבלת חיבורי הקודמים

משה רוזמרין

מחבר הספרים "דבר משה"

י"א מני"א התשס"ח

רוב שלום ושפעת ברכה לידידי רוב חביבי, האברך כמדרשו, אב בחכמה ורך בשנים, עדיו לגאון ולתפארת, בעל סברא ישרה וכל מדה נכונה, ואשר ברוב חריפותו ובקיאותו יעלה הרים וירד בקעות אל מקום שהוא יסוד הענין, הרה"ג יוסף חי סימן טוב שליט"א.

הנה זה עידן ועידנים שקיבלתי את ספרו "כרם יוסף" על מסכתות גיטין קידושין, אבל רק בימים אלו נתפניתי לעבור בין בתריו, והנה מצאתי אותו מלא בקיאות והבנה וסברא ישרה, מקיף את הענינים בהיקף עצום. ובס"ד כבר הספקתי להגיב בעל פה על דבריו זעיר שם וזעיר שם.

במיוחד אני רוצה להדגיש, דהנה חז"ל אמרו בסוטה דף ט ע"ב שניכרים דברי אמת ע"ש, ובודאי גם מדת "ביקוש" האמת ניכרת היא, ואני אומר שמתוך דבריו ניכרת מדה זו של ביקוש האמת, תדע שלמרות כוחו לבנות הרים וגבהות ותילי תלים, בכל זאת גם איפוא שמצא הערה קצרה בת כמה שורות, קבע לה מקום, כי גם היא תופסת אצלו חשיבות, אין זה אלא כי הינו מחשיב אמיתות ונכונות הענין, והם נר לרגליו, ואינו הולך שבי אחרי אריכות הענין, אשר דבר זה הוא רק לבוש חיזוני.

ובשורה טובה שמענו שעומד להדפיס ספר עמ"ס בבא קמא כולו, דהיינו על כל דף ודף מהחל עד כלה, ובאמת ספר כזה, על מסכתא שלם על כל דף ודף, הרי הוא על פי רוב נחלת דורות קדומים, ואינו חזון נפרץ בימינו, אבל לזה יקרא באמת ספר על מס' ב"ק, ולכן ענין חשוב מאד הוא שיצליח להוציאו לאור, ומה גם שאין ספק בליבי שגם ספרו זה מלא חכמה ותבונה, וחיידושים וביירוים נכונים הקולעים את המטרה, כדרכו בספרו הראשון, ויתרום הרבה ללומדי המסכת.

ואני מברכך שתזכה בקרוב לברך על המוגמר, ושתזכה להמשיך ולהדפיס עוד ספרים כהנה וכהנה עד אין קץ מתוך פלפול חברים ולימוד לתלמידים, שזהו תוחלתך.

כעתירת ידיך, המעריכך והמכבדך

משה רוזמרין

אליקום דבורקס

מו"צ בד"ץ "שארית ישראל"

ומח"ס בשבילי ההלכה, המנהג, והפרשה

כ"ג ניסן תשע"ד

זרח והאיר לנגד עיני ספריו החשובים של ידידי הנכבד מזכה הרבים שנים רבות דברי תורתו בכתב ובעל פה ובפרט בספריו "כרם יוסף" ו"מעדני יוסף" הגאון רבי יוסף חי סימן טוב שליט"א.

אשר אני אישית דליתי ממנו דברי תורה נפלאים, ובפרט שדברי תורתו כתובים בטוב טעם דבר דבור על אופניו ובסגנון יפה.

יהי רצון שיוסיף עוד ספרים רבים להאיר לעמלי התורה וליושבי על מדין, ושמא גרים "יוסף" ה' עליכם בחיבור הספרים הנפלאים.

בברכת התורה, מוקירו ומעריצו

אליקום דבורקס

חנוך כהן

ראש ישיבת "באר התלמוד"

ומחבר ספר "דרכי משפט" ועוד

עש"ק פרשת פנחס התשס"ד

ראיתי גליונות הספר המפואר "כרם יוסף" על מסכתות גיטין קידושין מעשה ידיו של הבחור הנעלה מבחירי בני העליה יוסף חי סימן טוב נ"י. והנה על אף שלא הספקתי לעיין היטב בפירות כרמו, אך מ"מ חזקה על חבר שמוציא דבר מתוקן מתחת ידו, כי הכרנוהו כמה שנים בהתמדתו ושקיעותו הגדולה בתורה, ואת שכלו הבהיר והישר, ואת בקשתו וחיפוש האמת בכל דרכיו. וכל זה מתוך אש קודש ושאפה לגדולות, שזו היא צורתה של תורה כמאז"ל בשהש"ר או' נב' על בן עזאי שהיה יושב ודורש והיתה אש מלהטת סביביו, אמר להם וכי עיקר נתינתן מסיני לא כאש היו ניתנין, מבואר דצורתה של תורה כנתינה מסיני באש היו ניתנין.

מלבד עדינותו המיוחדת ונועם מידותיו שהם הם קניניה של תורה, תורה מפוארת בכלי מפואר מחזיק ברכה, ועל ידי זה זכה לברר ולחדש בסוגיות רבות אשר חלקם באים עלי ספר "כרם יוסף".

והנני בברכה שיוסיף לחדש ולהאיר בכל חלקי התורה לעשות ספרים הרבה ולהרביץ תורה ויראה כל ימיו במנוחת הדעת.

המברכו בברכת כהנים באהבה

חנוך כהן

איגרת חיזוק וברכה

חודש הגאולה תשע"ב

בס"ד

לכבוד התלמידים היקרים והמופלאים העמלים ויגיעים בלימוד התורה בשקידה ובהתמדה ומייחדים את לימודם גם בימי בין הזמנים ובשעות הפנאי של ימי שישי ושבת ואשר קבעו את תלמודם במקום התורה החשוב והגדול ישיבת "אור התורה" בעיה"ק ירושלים ת"ו בראשותו של ידידי המופלא הגאון רבי יוסף סימן טוב שליט"א המרבה פעלים להקים עולה של תורה.

אשריכם תלמידים יקרים שאתם זוכים בימים טרופים אלו לנתק את עצמכם מקול המונה של רומי מהרחוב הפרוץ והירוד ולשקוע בכל כוחכם בעמלה של תורה ויגיעתה שהיא האושר היותר גדול בעולם הזה ובעוה"ב ואין שמחה ואין מתיקות כשמחת התורה ומתיקות התורה.

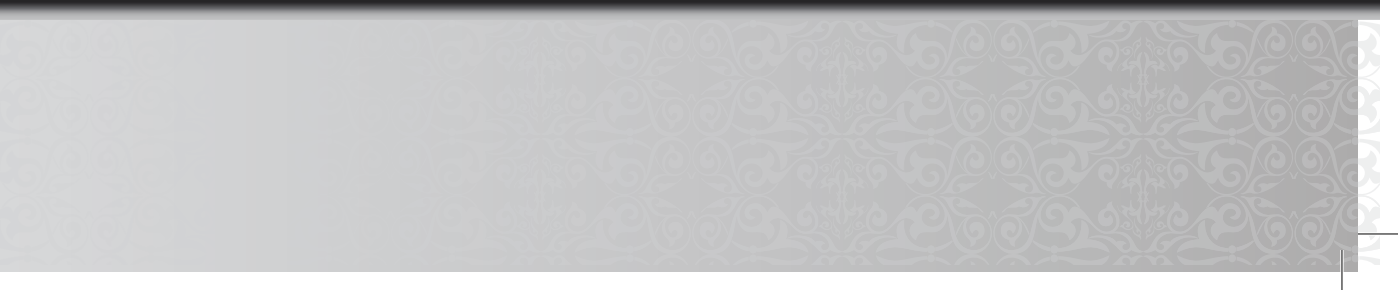
והנה כאשר בימים אלו חושך יכסה ארץ ויש קטרוג על עולם התורה כאשר מרשיעי ברית זוממים עלינו לבטל את בני הישיבות מן התורה ולגייסם רח"ל לשירות אזרחי וכדומה, חובה גדולה מוטלת עלינו להתחזק בקבלת עול תורה וכאשר היתה גזירת השחיטה באירופה אמר מרן המשגיח רבי ירוחם ממיר שכיון שיסוד ההרחקה בין ישראל לעמים הוא בזהירות במאכלות אסורות מוטל עלינו מתוך גזירה זו להתחזק בשמירת ההרחקה בין ישראל לעמים, וכמו כן כשיש קיטרוג וגזירה לגיוס בני הישיבות ולנתקם מעולם התורה מוטל עלינו ביתר שאת וביתר עוז להתחזק בקבלת עול תורה.

וכאשר בשנה זו נסתלקו מעלינו גדולי תורה ומרביצי תורה שהעמידו עולה של תורה בישראל חובה עלינו ביותר להתחזק בדרכם ולהעמיד גדודים של ת"ח העמלים בתורה למען היותם לגדולי ישראל הממשיכים בהעתקת שמועתה של תורה לדורות הבאים וזכות התורה תעמוד לנו לקיים בנו חכמי ישראל בתוך כל חולי עמך בית ישראל ונזכה בחודש הגאולה שיתקיים בנו מאמר רז"ל בניסן נגאלו בניסן עתידים להיגאל ונזכה לאכול מן הזבחים ומן הפסחים במהרה בימינו.

הכו"ח לכבודן של עמלי התורה היקרים

דוד כהן

ראש ישיבת "חברון" גבעת מרדכי וחבר מועצת גדולי התורה





שיעורי "ברם יוסף"





הקדמה



במה אקדם ה' אכף לאלהי מרום, האלוקים הרועה אותי מעודי ועד כל ימי חלדי, על כל הטוב אשר גמלני. אל בית היין הביאני, ומיינה הטוב השקני, וברוב רחמיו וחסדיו כרמים ואשכולות ליטוע זיכני, ומעדנים מאוצרו הטוב הנחילני, ושלהבות להאיר זיכני, כוס ישועות וברכה הרווני, ללמוד וללמד ולהרביץ תורה בתלמידים, ואשר זיכני להתחיל ולסיים ספר זה בסייעתא דשמיא, מה אשיב לה' כל תגמולוהי עלי.

ואילו פינו מלא שירה כים, ולשוננו רינה כהמון גליו, ושפתותינו שבח כמרחבי רקיע, ועינינו מאירות כשמש וכירח, וידינו פרושות כנשרי שמים, ורגלנו קלות כאילות, אין אנחנו מספיקין להודות לה' אלהינו ולברך את שמו, על אחת מאלף אלפי אלפים ורוב ריבי רבבות פעמים, הטובות ניסים ונפלאות אשר גמל עימי ועם בני ביתי. עם ההודאה על העבר הנני נושא תפילה על העתיד, שתהיה שאיפתנו אחת כשאיפת דוד המלך ע"ה "אחת שאלתי מאת ה' אותה אבקש שבת בבית ה' כל ימי חיי לחזות בנועם ה' ולבקר בהיכלו", אנא ה' פתח לבי בתורתך, ובמצוותיך תרדוף נפשי, והצילנו מכל רעות המתרגשות לבא בעולם, וכל החושבים עלינו רעה מהרה הפר עצתם וקלקל מחשבותם.

ספר זה סובב והולך על סדר הדף בסוגיות העיון במסכת קידושין, מאשר זיכני השי"ת להשמיע בפני חברים מקשיבים בשני מחזורים בלימוד התלמידים מסכת קידושין בישיבה, ובכך זכיתי שהדברים התלבנו בשימוש חכמים ודיבוק חברים ופלפול התלמידים, שהיא המסילה העולה להעמיק חקר לאמיתה של תורה*.

בייחוד השתדלתי להאריך במקומות שהניחו לי מקום להתגדר בו, תוך מתן דגש שיהיו הדברים בהירים וברורים, ערבים ומתוקים, לקיים מה שדרשו רבותינו במדרש שיר השירים רבה (פ"ט ד): ר' אלעזר אומר כל מי שהוא אומר דברי תורה ברבים ואינן ערבין לשומעיהן כסולת זו שצפה על גבי נפה נוח לו שלא אמרן. ר' יוסי אומר כל מי שאומר דברי תורה ברבים ואינן ערבין על שומעיהן כדבש זה שבא מצוף נוח לו שלא אמרן. רבנן אמרי כל מי שאומר דברי תורה ברבים ואינן ערבין על שומעיהן כדבש וחלב המעורבין זה בזה נוח לו שלא אמרן. רבי יוחנן וריש לקיש, ר' יוחנן אומר כל מי שאמר דברי תורה ברבים ואינן ערבין לשומעיהן ככלה זו שעריבה על בני אדם בחופתה נוח לו שלא אמרן, ריש לקיש אומר כל מי שאמר דברי תורה ואינן ערבין על שומעיהן ככלה זו שערבה על בעלה בשעת חופתה נוח לו שלא אמרן.

בבואי עם הספר הנני להודות ולברך לכבוד מעלת מורנו ראש הישיבה הגאון המופלא סיני ועוקר הרים מרביץ תורה ויראה בתלמידים חכם הרזים כמוהר"ר יונה רפאלי שליט"א ראש ישיבת "פאר השלום" לצעירים מצטיינים שענוותנותו תרבני להעמידני כמגיד שיעור בישיבתו הק' שבצילה יחסיו בני עליה הצוללים בעומקה של תורה, לילה כיום יאיר כחשיכה כאורה, ויראתם קודמת לחכמתם, ומהם עתידים להיות גדולים בישראל בעזהשי"ת, יה"ר שיזכה להאריך ימים על ממלכתו ולהמשיך להפיץ מאור תורתו ויראתו, ולהעמיד תלמידים הרבה לאורך ימים ושנות חיים טובים וכל טוב.

* יש לציין שהחידושים שנדפסו ב"כרם יוסף" עמ"ס קידושין חלק א' לא הוצאו בספר זה כלל, וכל החידושים והמערכות שמוצאים כאן, הם חדשים לחלוטין, צנחנית וחדש מפני ישן מוצאו.

הנני לברך ולהודות למעלת הורי היקרים, אבי מורי ועט"ר נזר ההלכה איש האשכולות דעסיק באוריתא תדירא רבי רחמים סימן טוב שליט"א ואימי מורתני הצדקנית מרת יפה תחי' מנב"ת, אשר מעודי גדלוני לתורה ויראה והושיבוני בין ברכי חכמים וגדולים, יגעים וטורחים בנו בכל מאודם ונפשם, שנזכה לחיי העולם הבא והעוה"ז, תקצר היריעה מלהכיל גודל השקעתם דאגתם ונתנתם המרובה ללא מיצרים בשמחה ואהבה רבה. נועם הליכותיהם וכן ערכם תמיד מול עינינו, ואהבת התורה ויראה בליבם יוקדת, ברך ה' חילם ופועל ידם תרצה, לראות נחת בעמלם, והנני לברך ולהודות גם למו"ח היקר והנעלה בעל מעשים טובים רבי משה כהן שליט"א וחמותי מרת שרה תחי' מנב"ת, ישיב להם השי"ת כגמולם הטוב, ויזכו כולם לראות דורות ישרים מבורכים גדולים בתורה ויראה, מתוך בריאות איתנא ונהורא מעליא, אורך ימים ושנות חיים וכבוד ושובע שמחות וכל טוב לעד.

לי נאה לברך ולהודות לנוות ביתי רעייתי היקרה אשת חיל עזרתי בחיים המחנכת את בנות ישראל לתורה ומידות טובות בדרך ישראל סבא מרת אורית תחי' מנב"ת, על מסירותה והשגחתה בעניני הבית ובחינוך ילדינו, ואשר בזכותה היה לי הפנאי להתחיל ולסיים מלאכת החיבור הנוכחי, להרביץ תורה, וכתיבת יתר חיבורי, מתוך מנוחת הנפש והגוף, וגם הקדישה מזמנה בעמל ומסירות לרומם ולפאר ספר זה, רבות בנות עשו חיל ואת עלית על כולנה.

יהי רצון שהקב"ה יחזקנו ויאמצנו בעוז ותעצומות ונזכה לגדל את ילדינו בדרך ישראל סבא, ולעשות נחת רוח ליוצרנו, ובכל אשר נפנה נשכיל ונצליח, וזכות אבותינו הקדושים וכל התנאים והאמוראים הראשונים והאחרונים, תגן בעדינו שנזכה להתחזק בדרך התורה"ק ועבודת השי"ת ולהצליח בכל מעשה ידינו מתוך בריאות איתנא ונהורא מעליא, וממרום ימליצו טוב בעדנו שנזכה במהרה לגאולה השלימה ולתחיית המתים, אמן.







דברי פתיחה



ברוך אלהינו שבראנו לכבודו והבדילנו מן התועים, ונתן לנו תורת אמת וחיי עולם נטע בתוכנו, הוא יפתח ליבנו בתורתו, וישים בליבנו אהבתו ויראתו לעשות רצונו ולעובדו בלבב שלם, כי מה יתרון לאדם בכל עמלו שיעמול בהבלי העולם הזה, דמיו אינם עוזרים וימיו אינם חוזרים. ואף אם ירבה קנייני העולם ללא שיעור, לא ישביעוהו ולא יועילוהו, האושר ירחק ממנו, ונחת רוח לא תנסך בקרבו, מתיקות תפוג ממנו, ודאגות ומשברים יפקדוהו, שמחת חיים תסור ממנו, כספו וזהבו לא יועילוהו, אף לקברו לא ילווהו.

אשרי האיש שלא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא עמד ובמושב ליצים לא ישב כי אם בתורת ה' חפצו ובתורתו יהגה וילילה, בשעשועי מלך המלכים, אורייתא דיהיב לנו רחמנא, כי יקרה היא מפנינים וכל חפצים לא ישוו בה, ואשרי הזוכה להתבשם מיינה ולטעום מתיקותה ועריבותה, תשבע בדשן נפשו, עונג ונחת רוח מנת חלקו, ואין בכל אדמות מאושר ממנו, אשריו בעולם הזה וטוב לו לעולם הבא, וכבר אמר האור החיים הקדוש זצ"ל שאם היו בני אדם מרגישים במתיקות ועריבות טוב התורה, היו משתגעין ומתלהטין אחריה ולא יחשב בעיניהם מלוא עולם כסף וזהב, כי התורה כוללת כל הטובות שבעולם.

כה גדולה שמחת עמלי התורה עד שאין השמחה משתמרת רק בקרבם, אלא פורצת החוצה וניכרת בתואר פניהם המאירות בהדוותא דאורייתא, צא וראה מעשיהם של צדיקים: מטרוניתא אחת הבחינה ברבי יהודה שפניו צהובין ונראה שמח ומאושר מאד, פנתה ואמרה לו: "אתה תלמיד בעל הוראה ומשתכר, שבודאי מחמת שכרותך שמח אתה כל כך", קפץ רבי יהודה ונשבע: "איני שותה יין כל השנה, אלא רק לקידוש והבדלה וארבעה כוסות דפסח, ואף קושר אני מצחי מפסח ועד עצרת מפני כאב ראשי מחמת שתיית ארבעה כוסות, אלא חכמת אדם תאיר פניו, שחכמת התורה שעוסק בה האדם בכל שעה היא מאירה ומזריחה פניו", [נדרים מט:].

ומסופר עוד בירושלמי (שנת פ"ח ה"א, פסחים פ"י ה"א, שקלים פ"ג ה"ב, ועיין צפני משה): מטרוניתא אחת ראתה את רבי יונה שפניו מאירים כספירים, אמרה: "אחד משלושה דברים אלו יש בך, או שתוי אתה יין, או מלוה אתה בריבית ואין לך דאגת פרנסה, או מגדל אתה חזירין ומרויח הרבה", נענה ואמר: "תיפח רוחך, שאפילו אחד מאלו השלושה אין בי, אלא תלמודי מצוי בידי, ועוד שמחדש אני דברים בתורה, והן מאירים פני דכתיב חכמת אדם תאיר פניו".

ועוד איתא בירושלמי (שם, וע"ע קה"ר פ"ח): "פעם אחת עלה ר' אבהו לטבריא ומצאוהו תלמידי רבי יוחנן והבחינו שפניו צהובים ושמח שמחה גדולה, הלכו וסיפרו לר' יוחנן שר' אבהו מצא מציאה גדולה ולכך שמח, כאשר בא ר' אבהו לפני ר' יוחנן אמר לו: "בודאי מצאת דבר חדש בתורה, ולכך שמח אתה, מהו הדבר שמצאת?", נענה ר' אבהו ואמר: "מצאתי תוספתא ישנה שלא ראיתה מימי וראיתי בה דברים חדשים ולכן אני שמח בה", קרא עליו ר' יוחנן, "חכמת אדם תאיר פניו".*

* לאיזה תועלת סיפרו התלמידים לרבי יוחנן שר' אבהו מצא מציאה

יש להקשות מדוע בכלל הלכו תלמידי רבי יוחנן לספר לו שר' אבהו מצא מציאה ומפני זה שמח, הלא לפי הצנחם שר' אבהו רק מצא מציאה כפשוטו ולכן היה שמח, מדוע בכלל הלכו לספר זאת לרצם,

רבי יוחנן, והלא ר' יוחנן לא היה פסיק פומיה מגירסא מרוב להיטותו בתורה, כמבואר ציומא (פו). שאמר היכי דמי חילול ה', כגון אני אם אלך ארבע אמות בלא תורה ובלא תפילין, ועוד אם ריש לקיש לא היה מדבר בשוק עם כל אחד [עיין יומא ט:], על אחת כמה וכמה שתלמידיו היו יראים ממנו יראת הרוממות, וזדאי לא היו מדברים עם רבם סתם צמילי דעלמא, הלא נאמר לעצמנו אילו אחד החכמים בדורנו ימלא מציאה וישמח בה, מפני כך נלך לספר זאת לגדולי הדור, ועל אחת כמה וכמה כאשר מדובר בר' יוחנן שהיה מגדולי האמוראים?

א'. מורנו הגאון המופלא מוהר"ר משה נדקה שליט"א השיבני דיש לומר בדרך דרש על פי מה שמצינו בכתובות (יז). שכשהיה ר' אבהו בא מצית המדרש לבית הקיסר היו יוצאות לקראתו שפחות של בית הקיסר ומשוררות "נשיא עמו ומנהיג אומתו, נר המאור, ברוך בואך לשלום". וכוונת התלמידים הייתה לומר שרבי אבהו שמח צמח שמאל והשיג דבר זה שהוא קרוב למלכות, ובני הקיסר שרים לכבודו, והתכוונו להקשות בפני ר' יוחנן היאך יתכן שר' אבהו שמח בדברים אלו. והקשתי לרבינו הגאון שליט"א היאך לא חששו צוה משום לשון הרע, והשיבני שאמרו זאת לתועלת ללמוד ולהבין שאם ר' אבהו שמח צוה, שמא יש תועלת ומעלה להיות מקורב למלכות, ומפני כך ר' אבהו שמח, ועל זה דחה ר' יוחנן דבריהם שבדאי ר' אבהו כלל אינו שמח מפני כך, אלא שמח הוא רק מפני דברי תורה וחידושים שמאל ונתחדשו לו, ודפח"ת.

ב'. יש שהשיבוני שכיון שר' אבהו היה תלמידו של ר' יוחנן כמו שכתבו התוספות (ב"ב פז. פסחים ק. חולין קיא.), לפיכך יש לומר שר' אבהו היה עני, והיה רבו ר' יוחנן מיצר ודואג ומתפלל שיעשיר, ולכן עתה שהתלמידים הבינו שר' מאל מציאה ונתעשר צאו לבשר לר' יוחנן שיפוג ערו וישמח. אך לכאורה פירוש זה אינו נכון, כי במסכת שבת (קיט.) איתא שבכל ערב שבת היה רבי אבהו יושב על כסא של שן הפיל ונופח אש לכבוד שבת, וכתב רש"י שר' אבהו היה חשוב ועשיר, וכן כתבו המאירי והמהרש"א בחי' לסוטה (מ.), וע"ע בירושלמי (ב"מ פ"ד ה"ז) שר' אבהו היה מסתחר במכירת רדידי הנשים.

ג'. מיהו לפי דברי הירושלמי שר' אבהו היה מסתחר במכירת רדידי הנשים, שמא יש לומר שכוונת התלמידים הייתה לבשר לר' יוחנן שמעתה שמאל ר' אבהו מציאה לא ינטרך להתעסק בעסקי הנשים, שהרי כבר אמרו בקידושין (פג.). כל שעסקיו עם הנשים סורו רע, כגון הזורפים וכדומה, וממילא לא היה נאה שר' אבהו יתעסק במסחר רדידי הנשים, ועוד דשמאל צאו לבשרו שמעתה לא ינטרך ר' אבהו להתעסק כלל במסחר.

ד'. עלה בדעתי ליישב דוקא מפני שהיה ר' יוחנן לא פוסק פיו מגירסא מרוב להיטותו בתורה, וכמו שמצינו גם בפסיקתא (פרק כ"ז) שפעם אחת היה ר' יוחנן מטייל ועולה מטצריה לציפורי, והיה

נשען על כתפו של ר' חייא בר אבא, וכשהגיעו ליד שדה אחד, אמר ר' יוחנן שדה זו היתה שלי ומכרתיה שאוכל לעסוק בתורה, וכשעברו ליד כרם אחד אמר ר' יוחנן כרם זה היה שלי ומכרתיו שאוכל לעסוק בתורה, וכשעברו ליד שדה זיתים גם אמר כן, התחיל ר' חייא בר אבא לבכות על שלא הניח ר' יוחנן לעצמו כלום לעת פטירתו, נענה ר' יוחנן ואמר לו: "חייא בני קל צעינך שמכרתיו דבר שניתן לששה וקניתי דבר שניתן לארבעים יום וארבעים לילה, שהרי כל העולם כולו לא נברא אלא לששה ימים, דכתיב "כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ", אבל התורה ניתנה לארבעים יום וארבעים לילה, שנא' "ויהי שם עם ה' ארבעים יום וארבעים לילה", וצשעה שנפטר ר' יוחנן היו בני דורו קוראים עליו "אם יתן איש את כל הון ביתו באהבה שאהב ר' יוחנן את התורה, בוז יבזו לו". ומנינו עוד שלרוב אהבתו ולהיטותו לתורה נעקרה ממנו דעתו כשנפטר ר"ל החצרותא שלו כמבואר בצ"מ (פד.), הגם שכשנפטר עשרה בניו (ברכות ה:) לא נעקרה ממנו דעתו, ובמגילת סתרים לרבינו ניסן גאון כתוב שצשעה בניו מתו והעשירי נפל ליורה רותחת ולא נשאר ממנו אלא רק עצמותיו ולקח אצבע קטנה והיה מנחם בו האנשים. ועל כן כיון שהתורה נקנית גם במיעוט שיחה (אבות פ"ו מ"ה), לכן היו התלמידים מבקשים לשוחח מעט עם ר' יוחנן, ושיחת חולין של ת"ח צריכה תלמוד (ע"ו יט:), וצאתו היום שפגשו לר' אבהו שהיה שמח סיפרו זאת לר"י, ואולם גם צוה היה ר"י מהפך דבריהם לחיזוק התורה.

ד'. אולי י"ל עוד דכיון שהיה ר' יוחנן הראש ישיבה הגדול שצ"ס, שהיו לו הרבה תלמידים, וכמו שזכר צ"ס על ידי תלמידים הרבה ואפילו יותר מאצ"י ורצא, והיה צריך לחזר ולחסוק כספיים להחזקת ישיבתו, לכך באו תלמידיו וסיפרו לו שר' אבהו מצא מציאה, שעתה יטול ממנו מאותה מציאה תרומה הוגנת לשיבה. ומנינו צירושלמי תרומות (דף מז.) שפעם אחת קפחו וגזלוהו ליסטים לר' יוחנן וכנס לבית המדרש והיה ריש לקיש שאלו דבר הלכה ולא השיב, וחזר ושאלו ולא השיב, ואמר לו מהו זה שאתה שרוי בצער כל כך, והשיבו כל האצ"י תלויין בלבז והלבז בכיס, וסיפר לו שנגזל על ידי הליסטים, וביקשו ר"ל שיראהו הדרך שהלכו, ורדף אחריהם והחל לנעוק שאנקום נקמתו מהם, עד שהשיב כל הממון לר' יוחנן, וצודאי לא היה זה כספו הפרטי, אלא של ישיבתו ומפני כך היה מיצר ודואג.

ו'. הגאון המפורסם מוהר"ר יוסף ליצרמן שליט"א צעל המשנת יוסף, השיבני צדך רמו שכוונת התלמידים היתה שר' אבהו מצא איזו מציאה בלימוד, שהתחדש לו חידוש בתורה ולכן שמח, ואמר להם ר' יוחנן שצודאי ר' אבהו שמח כי מצא חידוש בדברי רבותינו ואינו שמח מחמת שהמציא מציאה בתורה, וכדרך שמנינו ברבן יוחנן בן זכאי שלא אמר דבר שלא שמע מפי רבו מעולם, וכן רבי אליעזר תלמידו דבק צדך זו (סוכה כת.), וגם כאן אף שאפשר שר' אבהו היה מחדש חידושים בעצמו ואומרם בצית המדרש, כפי שנראה בכמה מקומות צ"ס, מכל מקום לרוב שמחתו יש לומר שהיה שמח בתורה רבותיו יותר ממה שישמח צמה שמחדש בעצמו.

וכן דרשו רבותינו במסכת עירובין (ד:): "אילת אהבים ויעלת חן" (משלי ה'), שדברי תורה מעלין חן על לומדיה. ועוד אמרו בגמרא (מגיגה יג:), "אמר ריש לקיש כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום".

וכדברים אלו פירש מרנא ורבנא גאון עוזינו ותפארתינו רבינו יוסף חיים זצוקל"ה בבן יהודע (מ"ק טו:): בשם בנו רבי יעקב זצ"ל לבאר דרשת רבא (סז) מאמר שלמה המלך ע"ה (משלי ב') "חכמות בחוץ תרונה", כל העוסק בתורה מבפנים תורתו מכרזת עליו מבחוץ, שאם עוסק בתורה בצניעות, כדכתיב (משלי י"ב) "ואת צנועים חכמה", תורתו מכרזת עליו מבחוץ, שפניו מאירות.

ובסוף מסכת סוטה (מט:): איתא, משמת רבן יוחנן בן זכאי בטל זיו החכמה, וכתב רש"י "זיו החכמה" זה לא ידעתי מהו, ובבן יהודע פירש זאת על פי מה שמצינו ברבי יהודה שהיו פניו מאירים מחכמת התורה שהיה עוסק בה, ועל כן קודם רבן יוחנן בן זכאי היה ניכר הארת פנים זאת בתלמידי חכמים הרבה, ואחר שנפטר בטל זיו החכמה, ומסיים הבן יהודע: "ונראה לי שהיה בפניהם של התלמידי חכמים אודם, כאודם של התוקע בשופר בציבור ביום ראש השנה".

בהקשר לזה היה אומר הסבא מקלם שמדבר זה שחכמת אדם תאיר פניו אנו למדין שמלבד שהחכמה היא מזון לנפש היא גם מזון לגוף, שהרי רבי יהודה היה עני גדול, ואף על פי כן האירו פניו כזולל וסובא, כי עיקר המזון לגוף ונפש גם יחד הוא החכמה. ומה שהזולל וסובא מתקן גופו ומחריב נפשו באכילה ושתיה, החכם מתקן ביתר שאת גופו ונפשו גם יחד בחכמה, כי לא המזון הטבעי מחיה אלא רק המזון הרוחני, כעניין שנא' (דברים ה', ג') "כי לא על הלחם לבדו יחיה האדם כי על כל מוצא פי ה' יחיה האדם", ורק יסד הקב"ה את עולמו שצריך גם כן מזון טבעי, אבל עיקר הכרוך בתוכו הוא החכמה. ולא זו בלבד, אלא שממזון החכמה יחיה האדם לעד ולעולמי עולמים.

ומצאתי עוד באבות דרבי נתן (פ"ק כ"ד) שלא בלבד שמי שעמל בתורה ומשתעשע בה פניו מאירות, אלא מי שאינו עמל בתורה חלילה, פניו משחירות, וזה לשונם: "קשים דברי תורה לקנותה ככלי זהבים ונוחין לאבדם

ככלי זכוכית שנאמר 'לא יערכנה זהב וזכוכית ותמורתה כלי פז' (איוב כ"ח י"ז), ומה אני מקיים 'ותמורתה כלי פז' לומר לך כל העמל בהן ומקיימן פניו מצהיבות כפז, וכל העמל בהם ואינו מקיימן פניו משחירות כזכוכית"*.

*ביישוב מאמרי חז"ל שייחסו חשיבות ליופי האדם

לאור דברי רבותינו האמורים למעלה, נראה ליישז מה שמצינו בגמרא תענית (כ.) דרבי אלעזר דרבי שפעם אחת בא ממגדל גדור מצית רבו, והיה רכוב על חמור ומטייל על שפת נהר, ושמת שמחה גדולה, והיתה דעתו גסה עליו מפני שלמד תורה הרבה, נזדמן לו אדם אחד שהיה מכוער ביותר, אמר לו שלום עליך רבי, ולא החזיר לו. אמר לו: ריקה, כמה מכוער אתה, שמא כל בני עירך מכוערין כמותך, אמר לו לך ואמור לאומן שעשאתי כמה מכוער כלי זה שעשית, כיון שידע בעצמו שחטא ירד מהחמור ונשתטח לפניו, ואמר לו נעניתי לך, מחול לי. ומעשה זה נע"ג מה עלה מתחילה דעתו של רבי אלעזר שגינה כל כך לאותו אדם, רק מפני היותו מכוער, והרי אין דרכם של רבותינו הקדושים להשגיח ציפי האדם וכל כיוצא בזה.

ברם לאור האמור נראה שר"א סבר שפניו של אותו אדם שחורות מפני היותו עמל בתורה ואינו מקיימם, או מפני שכלל אינו עמל בתורה, אך אותו אדם השיבו שהצחנתו כלל אינה נכונה, כי אדרבה הוא עמל בתורה ומקיימן, וטועה הוא בהצחנתו, כי לא צידי כל אדם וכל עת להצחין איזה שחרות מעידה על חטא האדם, ואיזה שחרות מטבע האדם. עי"ל שהתכוון להשיבו שאכן היה עמל בתורה, ור"א ראה שאינו עמל יותר, והיה סבור שביכולתו לעמול עוד, ואותו האיש השיבו שהיה לו לדונו לכף זכות, כי הוא ממנא כל הכוחות שיכול להשיג, וציותר מזה אינו יכול עוד.

בדרך זו יש ליישז תמיהה גדולה נוספת בגמרא תענית (כו:) אמר רשב"ג לא היו ימים טובים לישראל כיום הכיפורים שבהן צנות ירושלים יוצאות וחולות בכרמים, ומה היו אומרות: צחור! שא נא עיניך וראה מה אתה צורר לך, אל תתן עיניך צנוי, תן עיניך צמשפחה "שקר החן והצל היפי אשה יראת ה' היא תהלל" (משלי ל"א), וצ"ע דבגמרא שם לקמן (לא.) שנו רבותינו יפיפיות שבהן היו אומרות תנו עיניכם ליופי, שאין האשה אלא ליופי. וקשה היאך היו אומרות כן, הלא שקר החן והצל היופי כמאמר התנא בתענית. ברם לאור האמור שפעמים ההוד והדר שבאדם מעיד על השגה רוחנית, יש לומר שאותם שהשגתם הרוחנית היתה נראית לעין היו אומרות כן.



פתחא דאגדתא

נראה לדרוש בס"ד את מאמר התנא במכילתין "האשה נקנית בשלוש דרכים בכסף בשטר ובביאה" על התורה, כי האשה היא התורה, כמו שמצינו בכמה מקומות שנמשלה התורה לאשה, כדרך שנאמר "תורה צוה לנו משה מורשה" ודרשו חז"ל בפסחים (מט:) אל תקרי מורשה אלא מאורסה, תנא רבי חייא כל העוסק בתורה לפני עם הארץ כאילו בועל ארוסתו בפניו. ושלמה המלך ע"ה אמר בחכמתו "אשת חייל מי ימצא" ודרשו חז"ל במדרש (משלי פרק ל"א) "אשת חייל" זו התורה. ובגמרא ברכות (יז.) אמרו, הבא על נערה מאורסה יצפה לתורה, שנא' "תורה צוה לנו משה מורשה קהילת יעקב", אל תקרי מורשה אלא מאורסה.

אשר על כן יש לומר שהתנא בא להורות שהתורה נקנית בשלוש דרכים. בכסף - שתהיה התורה יקרה בעיניו ליתן עליה כל הון שבעולם, בבחינת טוב לי תורת פיך מאלפי זהב וכסף, וכן שלא יהיה מקמץ בשביל לשכור לו מלמד או קניית ספרי קודש, ובכלל זה גם שלא תהיה עינו צרה בעבור ממון רב שצריך ליתן בשביל חינוך ולימוד בניו ובנותיו.

בשטר - שיהיה מעלה על הכתב חידושי התורה פן ישכחם, ויאיר עיני הרבים בתורה וביראת ה' טהורה.

בביאה - שתהיה כל תשוקתו לתורה, כמו שמצינו אצל בן עזאי ביבמות (סג): שעמד ודרש כל מי שאינו עוסק בפריה ורביה כאילו שופך דמים וממעט הדמות שנא' "ואתם פרו ורבו", אמרו לו יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים! אמר להם ומה אעשה שנפשי חשקה בתורה אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים. וצע"ג מה תשובה היא, וכי מי שחשקה נפשו בתורה יכול מפני כך לפטור עצמו מתפילין ושאר מצוות?, ומבארים העולם שכוונתו היתה מה אעשה שנפשי חשקה בתורה, שמרוב חשקו ואהבתו לתורה לא יכול היה להתעסק בדברים אחרים, שכל תאותו היתה רק בתורה ממש.

שו"ר שכיוצא בזה ביאר מרנא ורבנא רבינו יוסף חיים בבן יהודע, לפרש שהאשה נקנית בשלוש דרכים, בכסף בשטר ובביאה, שהתורה גם היא מכונת בשם אשה לישראל, ונקנית בכסף, שיוציא כספו לשכור לו רב שילמדנו תורה. בשטר, שיהיה לו ספרים יקרים ומוגהים שילמוד בהם. בביאה, רמז להתשת כוח האדם, שיוציא כוחו ושומן בשרו ביגיעתו בתורה, כמו שאמרו חז"ל (פרכות סג): אין אדם משיג התורה אלא עד שיקיא ויוציא מקרבו כל חלב שינק מדדי אמו. ואמרו עוד, אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, שנא' "אדם כי ימות באהל".

בכסף כיצד, בית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה - להורות שפרוטה מצטרפת לפרוטה, שלא יאמר האדם כיון שהתורה ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים, היאך אני אלמד כל התורה כולה, אלא קובץ על יד ירבה, דף היום ודף למחר, ופרוטה לפרוטה מצטרפת לרכוש גדול, וכמו שדרשו רבותינו (ויק"ר י"ט) מי שפיקח אומר הריני לומד שתי הלכות היום ושתי הלכות למחר עד שאני קורא את כל התורה כולה, אמר ר' יוחנן משל לככר תלוי באוירו של בית, מי שטיפש אומר מי יכול להוריד את זה, אבל מי שהוא פיקח אומר הרי אני מביא שני קנים ומספקן זה לזה ומורידו.

בית שמאי אומרים בדינר ובשוה דינר - כדרך שנחלקו במסכת שבת (ב). באותו גר שביקש ללמוד כל התורה על רגל אחת, דשמאי דחפו באמת הבנין שבידו, וכשבא לפני הלל, גיירו ואמר לו דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא כל התורה כולה, כך נחלקו כאן, דבית הלל באו להורות בזה שגם מי שרוצה ללמוד כל התורה כולה על רגל אחת, בבחינת פרוטה ובשוה פרוטה, אל לנו לייאשו ולהרחיקו, אלא מתוך שיתרגל בתורה ימסור נפשו עליה, ובית שמאי ובית הלל הלכה כבית הלל.

ומה נאמנו דברי השפע חיים (נפרשת ויחי) שכתב שנקבעה הלכה כבית הלל שאשה נקנית בפרוטה ובשוה פרוטה, ולא כבית שמאי שאמרו בדינר ובשוה דינר, לרמוז כי הלל היה עני ולמד תורה מתוך הדחק, (עיין יומא ל:), והלא כל תפילותינו ומשאלות ליבנו שיהיו לנו בנים עוסקים בתורה ובמצוות, ולא בנים נגידיים וגבירים, ואם יצטרכו ליתן דינר לקידושי אשה, יהיה קשה לבחור בן תורה ות"ח לישא אשה, אך בעד פרוטה יוכל לצמצם פרנסתו, ופירש בזה מה שלמדו חז"ל קידושי אשה בגזירה שוה קיחה קיחה משדה עפרון, ותמוה למה למדו זאת דווקא משדה עפרון שהיה רע עין, אלא חז"ל באו לרמוז בזה שרק רשע כעפרון אהב כסף ולא שבע מכסף, אבל ללומדי תורה יש פרוטה בכיסם ומסתפקים בזה, ולכן הלכה כבית הלל שאפשר לקדש אפילו בפרוטה, [עפ"י נראה לישב בדרך דרש משה"ק התוס' על רש"י גבי קידושין פחות משוה פרוטה לפי דגנאי לה, דא"כ פשטה ידה וקיבלה תתקדש, די"ל דבסתמא מתרצית רק לפרוטה ולא ליותר, לפי שרוצה שבעלה יהיה עמל בתורה ולא יצטרך להיות טרוד לפרנסתו].

ונראה להוסיף ולדרוש את המשך דברי התנא, "וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל", כי במות האדם פוקע ממנו חיוב ומצות תלמוד תורה, וכן חלילה אם נותן גט לתורה, שעוזב דרכי התורה והמצוות, ואינו עוסק בתורה, כאילו מת ובטל מן העולם, והתורה מתרחקת ממנו.

כדרך שאמרו רבותינו בסוף גיטין (ג), אמר ר' אלעזר כל המגרש אשתו ראשונה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות וכו', ואמרתם על מה על כי ה' העיד

בינך ובין אשת נעורייך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך. וכד הוינא טליא ביארתי שלפי שהתורה היא כלתו ואשת נעוריו של האדם, היא היא האשה הראשונה של האדם, שאם חלילה מגרשה אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, כגון בן ישיבה שעוזב הישיבה ופוסק מלעסוק בדברי תורה, אפילו מזבח מוריד עליו דמעות, על כי ה' העיד בינך ובין אשת נעורייך אשר אתה בגדתה בה והיא חברתך ואשת בריתך. דכיון שכבר אינו עוסק בתורה, בלתי מן הנמנע שלא יחטא (עיין קידושין ל:), וצריך להקריב קרבנות, חטאת ואשם, ואף מזבח מוריד עליו דמעות, כמאמר הנביא ישעיהו (פרק א') "למה לי רוב זבחיכם יאמר ה', שבעתי עולות אילים וחלב מריאים ודם פרים וכבשים ועתודים לא חפצתי", ועוד דרשו רבותינו במסכת שבת (ב). "כי טוב יום בחצריך מאלף" (תהלים פ"ד), אמר הקב"ה לדוד המלך טוב לי יום אחד שאתה יושב ועוסק בתורה יותר מאלף עולות שעתיד שלמה בנך להקריב לפני על גבי המזבח*.

* **כיוצא** בזה דרשתי את מאמר הכתוב "כי תנא למלחמה על אויבך" כנגד מלחמת היצר, כי אין לך מלחמה גדולה מזו של מלחמת היצר הרע, וכמו שדרשו רבותינו ז"ל בקידושין (ל:): "נופה רשע לנדיק ומצקש להמיתו" בכל יום ויום מצקש יצה"ר להרוג את האדם, ואילולא הקב"ה עוזרו אינו יכול לו. וז"ל דהכוונה אילולא הקב"ה עוזרו היינו על ידי עסק התורה, דקוב"ה ואוריתא חד הוא. ועל כן בא הכתוב ואומר "כי תנא למלחמה על אויבך", זה יצה"ר, שאם תנא למלחמה כנגדו, אז "ונתנו ה' אלוהיך צידך ושצית שציו", שתכלית לכבוש יצרך הרע, ולהשממש בו לעבודת השי"ת!

"וראית בשציה אשת יפת תואר", זה עסק התורה, שהיא האשה הרומנית של האדם, וכמו שביארנו למעלה, ועל כן רק על ידי עסק התורה ילית להכניע את היצה"ר. ומעתה זה גם כוונת הכתוב "וחשקת בה ולקחת לך לאשה". וממשיכה התורה, "והבאת אל תוך ביתך, וגילחה את ראשה ועשתה את ציפורניה", בא הכתוב ומגלה לנו, שלא ידמה האדם שאם חשק בתורה ועוסק בה, תהיה לו לעונג ולשמחה כבר מתחילה, כי כבר אמרו, "והיתה ראשיתך מנער ואחריתך ישגה מאוד", תחילה מרה וסופה עונג, וכמו שכתב רש"י (שמות י"ט ה') "אם עתה תקבלו יערב לכם מכאן ואילך, שכל ההתחלות קשות, [ועיין עוד מ"ש בטעם הדבר בחיבורי שלהבת יוסף עמוד שפ"ג והלאה]. וכן היה שקיבלו ישראל את התורה שבעל פה תחילה זהר סיני בכפיה, ואח"כ בשמחה צימי אחשורוש. וכן איתא במדרש (כי תבוא סי' ז'), "ע"פ לרית שמניך טובים", מה השמן הזה תחילתו מר וסופו מתוק, כך הן דברי תורה - אדם מנמנע בהן מתחילה ועושה בהן אחרית טובה שנא' (איוב ט) "והיה ראשיתך מנער ואחריתך ישגה

ויהי רצון שנזכה בקרוב לראות עין בעין בשוב ה' ציון, בגאולת ישראל השלימה, וכאשר גאל את אבותינו הוא יגאל אותנו וישיב בנים לגבולם, ואף זה נרמז בדברי התנא במשנתנו, כמו שכתב בספר תפארת שלמה על שיר השירים בשם אחד הגדולים, שהתנא רומז לשלושת גאולות ישראל, בכסף בשטר ובביאה, בכסף זה גאולת מצרים כמו שנאמר (בלשון ע"ו) ואחרי כן יצאו ברכוש גדול". בשטר זה גאולת בבל, שהיה על ידי עזרא ששלח איגרות לבבל, ובביאה זה הגאולה העתידה, כמאמר הנביא ישעיה (פיק י"ד) "כי בועליך עושיך ה' צבאות שמו וגואלך קדוש ישראל", כי מצפים ומחכים אנחנו לך מתי תמלוך בציון בקרוב בימינו לעולם ועד, אמן.



מאוד". וזה גם מה שנאמר, שכביכול מתחילה האדם מרגיש קושי כביכול כגילוח שערות ראשו וגידול הציפורנים, דבר שמורה על ניבול, וצאמת דבר הנדרש לקבלת עול תורה להסיר מעליו מענוגי גופו, עד שאחריתו עונג ומתיקות עד אין קץ, היפך תאוות העולם שמחילתם עונג ואחר כך ריקנות ולימאון.

ובדרך זו ממשיך הכתוב "והסירה את שמלת שציה מעליה וישצה צביה וצכתה את אציה ואת אמה ירח ימים", רמז לחודש אלול, וכדאיתא בזה"ק (צוהר חדש). ואחר שיקבל על עצמו עול תורה צאמת, ואף צבחינת ועוז איש את אציו ואת אמו ודבק באשתו, אז "וצעלתה והיתה לך לאישה".

"והיה אם לא חפצת זה", נריך לבאר שכוונת הכתוב כאן שאם אינו חפץ בתורה, אלא משתמש זה לקנטר ח"ו, שאינו חפץ "זה" צאמת, עדיף ש"ושלחת לנפשה". "ומכור לא תמכרנה בכסף" לפי דברי רבינו הרמב"ם בהלכות ת"ת יש לומר שהכוונה שלא יפיל עצמו על אחרים לעסוק בתורה. צרם גם לפי החולקים י"ל שכוונת הכתוב כפשוטו שחלילה לא ימכור האדם את לימוד תורתו ועסק מנוותיו, כי אז יפסיד גם הוא וגם הקונה שכרם, שהמוכר מפסיד חלקו בעוה"צ כמו שהארכתי בהקדמה לכרם יוסף צ"ק. וזה מה שממשיך הכתוב "לא תעמר זה תחת אשר עינתה" שאם אתה מוכרנה אתה מוסיף חטא על פשע עסק זה באיסור כדרך שאמרו חז"ל שאסור ללמד עם הארץ תורה.



פרק האשה נקנית

האם יש מצוה בקידושי אשה?

אך הקשו על דברי הרמב"ם ממה ששנו רבותינו בגמרא מועד קטן (י"ט:) לא מיבעיא קאמר לא מיבעיא לארס אשה במועד דאסור לפי שלא מקיים מצוה, אלא אפילו לישא אשה שמקיים מצוה גם זה אסור, ומוכח מזה שאין מצוה בקידושין, אלא בנישואין?

ותירץ רבי אברהם בנו של הרמב"ם [הביאו הכסף משנה סוף ה"ב], שהמצוה לישא אשה היינו בכתובה וקידושין, [כלומר שלא תהיה קדשה ופרוצה, אלא יקחנה בקידושין]. ואין כוונת הרמב"ם שיש מצוה בעצם קידושי האשה, אלא יש מצוה לישא אשה בקידושין, וזה כוונתו שכתב וליקוחין אלו מצות עשה לפי שהיא תחילת מצות

ב ע"א

שיטה א'

יש אומרים בשיטת הרמב"ם שהקידושין תחילת מצוה, והגמר בנישואין, וכן דעת הרמב"ן

משנה. האשה נקנית עכ"ל. רבינו הרמב"ם בתחילת הלכות אישות כתב בזה הלשון: "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם". מלשוננו משמע שיש מצוה לקדש את האשה. וכן מנה בספר המצוות (מ"ע רי"ג) מצות פרו ורבו, ואחר כך מנה (נמנוס רי"ג) את מצות קידושין כמצוה בפני עצמה שנא' "כי יקח איש אשה".

שהוי ברכת המצוות, שיש לברך עובר לעשייתן.

הנישואין, אבל אם עשה רק אירוסין בלא נישואין, בודאי עדיין לא השלים את המצוה.

שיטה ב'

י"א בשיטת הרמב"ם שמעשה הקידושין הוי מצוה גמורה, וכן דעת הריב"ש ועוד

אך בעיקר הקושיא על הרמב"ם, מצינו להנצי"ב מוולאזין במרומי שדה שהביא את תירוץ רבינו אברהם בשונה ממה שנתבאר בכסף משנה. והיינו שאין כוונת הגמ' במועד קטן לומר שאין מצוה בקידושין כלל, אלא ללמד שלא רק מצות קידושין שאינה מצוה גדולה, אינה נעשית במועד, אלא אפילו מצות נישואין שעל ידה מקיים פריה ורביה ומצות שבת, שהם מצוות גדולות כמו שכתבו התוספות בכמה מקומות, והיה מקום לומר שידחו את מצות שמחת יו"ט, לכך באה הגמרא להורות שגם נישואין לא מקיימים במועד, ולעולם גם עצם הקידושין הוי מצוה.

ועיין עוד בגמרא פסחים (מט.) שמבואר שם שסעודת אירוסין הוי סעודת

כלומר שלדעת הרמב"ם קידושי אשה, זה רק תחילת המצוה, ועל ידי הנישואין משלים את המצוה, אבל על ידי קידושין לבד אינו משלים את המצוה. ומיושב שאם במועד עושה רק קידושין, לא קיים עדיין את המצוה ולכן זה פשוט שאסור במועד, דאין מערבין שמחה בשמחה.

וכן נראה מדברי הריטב"א בכתובות (י:) בשם הרמב"ן שביאר שהטעם שאין מברכין על מצות קידושין, לפי שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה (מנחות מ:), וזו אינה נגמרת אלא בחופה, ואפילו קידש בשעת החופה אין בדין שיהיו מתקנין ברכה לזו ולא לזו, שאז יראו דברי רבנן כחוכא ואיטלולא.

והנה מטעם זה שסובר הרמב"ם שקידושי אשה הוי מצוה, הגם שאין המצוה נגמרת בזה, לכך כתב בהלכות אישות (פ"ג הלכה כ"ג) שיש לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין משום

מצוה, ומוכח מזה שיש מצוה לקדש אשה, שאם לא כן היאך הוי סעודת מצוה. מיהו יש לדחות שלעולם אין מצוה בעצם הקידושין כלל אלא רק בפריה ורביה, ומכל מקום הסעודה נחשבת סעודת מצוה כיון שסוף סוף הקידושין הם הכשר מצוה.

ועיין בשו"ת הריב"ש (סימן ט"ט) שסובר שהקידושין הוי מצוה. וכן כתב החינוך במניין המצוות (מנהי מקי"ט), וזה לשונו: שנצטוונו לקנות האשה באחת משלוש דרכים קודם הנישואין. ומבואר כאמור שהקידושין הוי מצוה בפני עצמה.

וכתב הריטב"א שאין להקשות ממה שאמרו (מנחות נ"ג): שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, דאינו אלא כגון עשיית סוכה ועשיית ציצית שאין בעשייה כלום מעיקר המצוה אלא עד שילבש טליתו וישב בסוכתו בחג, אבל במעשה הקידושין עצמן, יש מעשה גמור להתירה לו על ידי חופה ולאוסרה לכל העולם, ומצוה בפני עצמה היא ולמה לא יברך עליה.

אך מסיים הריטב"א: "אלא שהמנהג מכריע, ואמרינן בירושלמי (יבמות פ"ו ה"א) כל הלכה שהיא רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר ונהוג כותיהו".

שיטה ג'

דעת הרא"ש שאין מצוה בעצם מעשה הקידושין

הרא"ש (כמנחות ז'): סובר שברכת אירוסין הוי ברכת השבח ואין צריך לברך עובר לעשייתו, ולכן אין מברכין אשר קידשנו במצוותיו וציוונו לקדש אשה, כי אין מצוה בקידושין אלא בפריה ורביה, ואת זה יכול לקיים בפילגש גם בלא קידושין. כלומר דפריה ורביה הוי תוצאה מקידושין.

וכן מבואר בחידושי הריטב"א (כמנחות ז'): שבתוספות כתבו בשם רבינו יחיאל ז"ל מפאריש שהיה מנהיג לברך על פי הירושלמי מכיון שלא מצינו בגמ' שלנו להדיא שחולק בזה, כי הרבה ברכות אנו מברכין אף שאינן בתלמוד, שיש כבר בידנו כלל לברך על המצוות, והמנהג מנהג טעות היה לפי שסבורין שקידושי אשה רשות ד"כי יקח איש אשה" רשות, ואינו כן אלא מצוה היא, כמו שיש מצוה בפריה ורביה.

שיטה ד'

שיטת הר"ן שמעשה הקידושין
הוי הכשר מצוה

מה שהארכנו בזה לקמן בדף מא ע"א,
ביישוב שיטת הר"ן בטט"ן].

שיטה ה'

מעשה הקידושין הוי מצוה
מדברי קבלה

בספר הפרדס לרבינו אשר בן רבי חיים
כתב שברכת האירוסין היא
ברכת המצוות, משום שיש בהם מצות
עשה מקרא דקחו נשים והולידו בנים
ובנות (וימיהו כ"ט ו'), על ידי אירוסין
ונישואין, ולא נגמרת המצוה עד החופה.
ומזה שהביא מקרא דירמיהו ולא הביא
פסוק מפורש בתורה דכי יקח איש
אשה, כמו שכתב הרמב"ם, משמע
שסובר שיש מצוה רק מדברי קבלה
בעצם הקידושין והנישואין.

כיוצא בזה כתב הר"ן על דברי הגמ'
לקמן (מ.) מצוה לקדש בו יותר
מבשלוחו, שקידושין הוי רק הכשר
מצוה, ועיקר המצוה הוא בפריה ורביה.
[וכן נראה מדברי רש"י במו"ק (יט:),
שסובר שעיקר המצוה בקידושין הוי
מחמת פריה ורביה].

וכתב עוד הר"ן שאע"פ שהאשה אינה
מצווה בפריה ורביה מכל מקום
גם האשה מקיימת מצוה, לפי שהיא
מסייעת לבעל לקיים מצותו, [והקשה
שם החידושי אנשי שם שלא מצא
בשום מקום יסוד למצות מסייע, ועיין



בעניין קידושי כסף אם הוי מהתורה או מדרבנן?

שם. בכסף. עכ"ל. הרמב"ם (יש הלכ' אשוח) כתב שקניין ביאה ושטר הוי מן התורה, וכסף מדברי סופרים.

משמע לכאוי שלדעת הרמב"ם קניין כסף הוי מדרבנן, וצ"ע שהרי בגמ' בסוגיין מבואר שלומדים קניין כסף קיחה קיחה משדה עפרון, וכל דבר הנלמד באחת מי"ג מידות הוי דבר תורה.

ובגמ' לקמן (ג): דרשו שאשה נקנית בכסף מדכתיב ויצאה חנם אין כסף, אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר והיינו לאב, ומוכח דקניין כסף הוי דאורייתא?

ועוד קשה שהרי הגמ' לקמן (ד): מקשה למה צריך לדרוש שאשה נקנית בכסף מקיחה קיחה והלא קל וחומר הוא, ומוכח להדיא שקידושי כסף הוי דבר תורה.

וכן מבואר לקמן (ה) בגמרא שרוצה ללמוד קידושי שטר מקידושי כסף, וכן מצינו שם לקמן שרוצה הגמ' ללמוד חופה מכסף, ומשמע מכל זה שקידושי כסף הוי מהתורה.

ועוד קשה שהרי בגמ' לקמן (ו). איתא כל כסף האמור בתורה כסף צורי, ומקשה הגמ' מקידושי אשה דכתיב "כי יקח איש אשה" וגמר קיחה קיחה, ותנן בית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה, ומוכח שהגמרא סוברת שקידושי כסף הוי מהתורה.

הרמ"ך בהגהותיו מתרץ שהרמב"ם חזר בו והגיה שגם כסף הוי מדאורייתא, וכסברת השגת הראב"ד.

אך תירוצ זה צ"ע, דעדיין היאך יתכן לומר שהיה להרמב"ם הו"א שקניין כסף מדרבנן, ולא מסתבר שמחמת קושיא זו יחזור בו הרמב"ם, וכי נעלם ממנו גמרות אלו.

לחומר הקושיות מיישב הכסף משנה שלעולם אין כוונת הרמב"ם שקניין כסף הוי מדרבנן, אלא רק כוונתו במה שכתב דהוי מדברי סופרים, להורות שאכן יש לזה גדר דאורייתא, אך מכיון שאין זה מפורש בתורה, וחכמים היו צריכים לבאר קניין זה, קורא לזה דברי סופרים.

ומביא ראייה לדבר, מדאמרין בסנהדרין (פ:) חומר בדברי סופרים מדברי תורה, זקן ממרא [תלמיד חכם ששנה ופירש, ומעוות דיני התורה] האומר אין תפילין כדי לעבור על דברי תורה פטור, אך האומר חמש טוטפות כדי לעבור על דברי סופרים חייב מיתה. הרי שלארבע טוטפות קרי דברי סופרים אף על פי שהוי מדאורייתא, שזקן ממרא שהורה לעשות חמש טוטפות ממיתין אותו, ופשוט שאין ממיתין אלא אם כן הורה לעשות היפך דין דאורייתא, ומוכח שקורא לזה דברי סופרים כיון שחכמים פירשוהו.

שלעולם אם הבעל לא חזר הגט גט. ומשום פרוצות: פעמים שהבעל היה אנוס, ויאמרו שלא היה אנוס, לכן נתחדש שלעולם אם לא חזר הגט גט, שלא יהיה להם איסור.

ואף על פי שכשהבעל אנוס, אם כן מהתורה האשה אשת איש, ואיך חכמים התירוה לעולם, מתרצת הגמרא שאם מתחילה קידש בכסף, החליטו רבנן שתהיה נתינת הכסף למפרע לשם מתנה, וכתב רש"י בשם כל רבותיו שמפרשים שקידושי כסף קידושי דרבנן הם.

ודוהה רש"י דבריהם שאי אפשר לומר כן חדא דגזירה שוה היא קיחה קיחה משדה עפרון כמבואר בסוגיין וכל הלמד מגזירה שוה הרי זה כמו שכתוב בתורה לכל דבר, ועוד אם קידושי כסף דרבנן הם, היאך סוקלין על ידו ומביאין חולין לעזרה על שגגתו. ועל כל פנים דברי רבותיו לכאן צ"ע.

ברם לאור האמור מיישב הכסף משנה את דברי רבותיו של רש"י,

על פי זה כתב הכסף משנה ליישב את דברי הגמרא בכתובות (ג.) גבי מה שחידש רבא שאין אנוס בגיטין, כלומר שאדם שאומר הרי זה גט אם לא אחזור תוך שלושים יום, ולא חזר משום שהיה אנוס, בכל זאת הגט חל, כי בגיטין לא מתחשבים באנוס, והטעם משום צנועות ומשום פרוצות. משום צנועות: שפעמים הבעל אנוס ולא חזר, והם יחמירו על עצמם וישארו עגונות, לכן התחדש

כג

יוסף

קידושין ב ע"א

כרם

נקרא קידושי דרבנן, משום שאינו מפורש בתורה.

שבדאי גם הם מודים שגדר ותוקף קניין קידושי כסף הוי מדאורייתא, אלא רק



מה הטעם שהקדים התנא כסף לשטר ושטר לביאה?

יקח איש אשה ובעלה, ו"יקח" היינו כסף כמו שדורשת הגמ' בסמוך אין קיחה אלא בכסף, קיחה קיחה משדה עפרון. ואח"כ הזכיר שטר כיון שדומה לכסף, שקנינו מרובה אך לא כל כך כמו כסף, ואח"כ הזכיר ביאה, שכתוב בסוף הפסוק "ובעלה".

ביאור ג'

הקדים כסף ושטר לביאה לפי שאסור לקדש בביאה

הריטב"א מבאר שהתנא הקדים כסף ושטר לקידושי ביאה לפי שאסור לקדש בביאה, כמבואר בגמרא לקמן (יג:) שרב היה מלקה את מי שהיה מקדש בביאה, לכן התנא נקט כאן את קידושי ביאה בסוף.

ביאור א'

הקדים כסף ושטר שקנינם מרובה

שם. בכסף בשטר ובביאה. עכ"ל. בטעם שהקדים התנא כסף לשטר, ושטר לביאה: ביארו הראשונים [שיטה קדמונית, הרמב"ן, הרשב"א והמאירי וע"ע בר"ן], שהקדים התנא כסף ושטר לביאה, כיון שדומים הם זה לזה בקנינם, ששניהם קנינם מרובה.

ביאור ב'

כסדר שהם כתובים בפרשה

עוד ביארו שי"ל שהתנא נקט כסדר שהם כתובים בפרשה, דכתיב "כי

ביאור ד'

חביב לתנא כסף ושטר
שנלמדים מדרשות

והיתה, לכן חביב לתנא יותר דבר הנלמד
מדרשה, ולכך הקדימם.

ביאור ה'

הקדים כסף ושטר ששייכים גם
בקידושי קטנה

המפרשים כתבו עוד לבאר שכיון
שקניין ביאה לא שייך
בקידושי קטנה לכן תחילה נקט התנא
קידושי כסף ושטר ששייכים גם בקטנה,
ורק אחר כך הזכיר ביאה.

בח"י תלמיד הרשב"א מבאר שהתנא
הקדים כסף ושטר לביאה, מפני
שאת קניין כסף ושטר לומדים מדרשות
שאנם מפורשים בתורה.

דהנה קידושי כסף נלמד מגזירה שווה
וקידושי שטר מהיקש של ויצאה



מה הטעם שהקדים התנא גט למיתת הבעל?

ביאור א'

כיון שגט מפורש בתורה

שם. וקונה את עצמה בגט ובמיתת
הבעל. עכ"ל. בטעם שהקדים גט
למיתת הבעל, כתב בשיטה קדמונית
ובראשונים שכיון שגט כתוב בתורה
בפירוש דכתיב "וכתב לה ספר כריתות"
יותר מהיתר מיתת הבעל שנלמד
מדרשה (לקמן יג:), לכן הזכיר תחילה גט.

ביאור ב'

לישנא דחיי עדיף

הראשונים ביארו עוד שהתנא נקט
תחילה גט בדווקא, לפי
שלישנא דחיי עדיף יותר, ולא רצה
לפתוח במיתה, לכן הזכיר תחילה
שהאשה ניתרת בגט ורק אחר כך הזכיר
שניתרת גם במיתת הבעל.

כרם

קידושין ב ע"א

יוסף

כה

ביאור ג'

פעמים שיש מצוה בגירושין

עלה בדעתי לכאר עוד בס"ד שהתנא הקדים גט בדווקא, כי פעמים שמחוייב ומקיים מצוה בגירושי האשה, כגון אם מצא בה ערות דבר, עיין בשלהי המסכת. ולמאן דאמר שאפילו הקדיחה תבשילו או למאן דאמר שאפילו מצא אחרת נאה הימנה מותר לגרשה, יש לומר שהתנא נקט תחילה גט להורות שמוותר לגרשה, ואין בזה איסור, היפך מה שנקט ביאה בסוף, לפי שאסור לקדש בביאה. [ועוד דעכ"פ יש מצוה שאם מגרש שיגרשנה בשטר].

ביאור ד'

שניהם שייכים באדם אחד



התלמידים הי"ו הוסיפו שי"ל שהקדים התנא גט למיתת הבעל, כי שניהם יכולים להתקיים באותו אדם, והיינו על ידי שתחילה התיר את אשתו ראשונה בגט, ואת השניה התיר במיתתו, אבל להיפך אי אפשר.

ביאור ה'

אם מסרב לב"ד לגרשה יתירנה במיתתו

העולם מבאר בדרך דרש שיש כאן רמז ולקח למי שמחוייב לגרש את אשתו על פי בקשת הבית דין כדי להתירה ולא להשאירה עגונה, שאם מסרב לשמוע להוראת הדיינים לגרש את אשתו ולהתירה מכבילותה, חלילה עלול להתירה במיתתו.

בעניין אם סוגיתנו מהאמוראים או מרבנן סבוראי?

וסיים שלדעת הרמב"ן סוגיתנו היא מרבנן סבוראי, מרב הונא מסורא.

והארכתי ופלפלתי בזה בארוכה בחיבורי "כרם יוסף" קידושין ח"א, ונתבארו שם כמה שיטות בזה, והעולה מהאמור:

א' רש"י והתוס' והריטב"א ושיטה לא נודע למי סוברים שגם סוגיתנו היא מהאמוראים.

ב'. הראב"ד כותב בשם הגאונים שסוגיתנו היא מרב יהודאי גאון ז"ל.

ג'. הרמב"ן סובר שרב הונא מסורא הוא מרבנן סבוראי שכתב את סוגיתנו.

ד'. ההליכות עולם כותב שרב אחאי ורבי אבהו מרבנן סבוראי כתבוה.

גמ' מאי שנא הכא דתני האיש מקדש וכו'. עכ"ל. כתב ההליכות עולם (ש"צ פ"ב א'), בשם יש מי שאמר דהנך רבנן רב אחי ורבי אבהו לאו אמוראי נינהו אלא מדרבנן סבוראי הם, שהוסיפו קצת תוספות בגמרא, כגון בריש קידושין שכל הגמ' עד כסף מנלן, מהדברים שהוסיפו הם.

ומצאתי סיוע לזה בחי' תלמיד הרשב"א (ד) שהקשה מה הגמרא מסתפקת לקמן (ג) בכסף מנלן, והלא כבר בתחילת המסכת נדרש מגזירה שווה דשדה עפרון, ותירץ בשם הגאונים שכל סוגיתנו מפי רב יהודאי גאון ז"ל היא, ושכמה מקומות מצינו דבריו בתלמוד. והביא ראיה שלא מצינו בכל הסוגיא שום תנא ואמורא שמקשה ומתירץ בפירוש המשנה עד הגמרא לקמן בדף ג ע"ב.



מה רש"י בא ללמדנו שהאשה נקנית "לבעלה"?

א'. שאם תיבות 'האשה נקנית' הם כללי, אז גם תיבות 'וקונה את עצמה' צריך להיות כללי ולחזור גם על אמה העבריה ויבמה, ואם כן היה צריך התנא לומר 'וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל ובגירעון כסף ובשנים וביובל, שכל אחת קונה עצמה כדינה. ומזה שהזכיר התנא רק גט ומיתת הבעל מוכח שדיבר בסיפא רק על אשה לבעלה, וממילא גם ברישא האשה נקנית הרי זה חוזר רק על אשה לבעלה.

ב'. אם אכן דברי התנא 'האשה נקנית' הרי זה כללי וחוזר גם על אמה העבריה, יוצא מזה שמה שאמרו בית הלל שאין אשה נקנית בפחות מפרוטה הרי זה גם באמה העבריה. אך בשלמא באשה מובן הטעם שנקנית בפרוטה, אבל אמה העבריה אי אפשר לקנותה בפרוטה כיון שצריך שתהיה יכולה לגרע מפדיונה ולצאת, ואם נקנית בפרוטה אין לה ממה לגרע.

ג'. אי אפשר לומר שהאשה נקנית הוא כללי לכל אשה, שהרי בשלמא אשה ויבמה הרי הם מוזכרים במשנה, אבל אמה העבריה אינה מוזכרת במשנה כלל.

רש"י ד"ה האשה נקנית. לבעלה. עכ"ל. מפורסמת קושיית העולם מה רש"י בא להוסיף וללמד לנו שהאשה נקנית לבעלה, הלא דבר פשוט הוא, וכי הקניין לא לבעלה?

ישוב א'

להורות ש"האשה נקנית" חוזר רק על אשה לבעלה ולא על יבמה ואמה העבריה

בח"י רבינו יעקב בירב ביאר שרש"י בא לחדש שלא יטעה הלומד ש'האשה נקנית' חוזר גם על האשה עצמה שאפשר לקנות אותה בשלוש דרכים כסף שטר וביאה, וגם על יבמה ואמה העבריה.

שיש הפרש ביניהם, שהאשה נקנית לבעלה בכל שלושת הדרכים, אך אמה העבריה רק בשנים מהם, כסף ושטר, ויבמה רק בדרך אחת בביאה.

וביאר רבינו יעקב בירב שרש"י הוכרח לפרש שהאשה נקנית חוזר רק על אשה לבעלה משלושה סיבות:

ישוב ב'

שלא נטעה שהאשה נקנית חוזר גם על אמה עבריה שנקנית בביאה

המפרשים כתבו שרש"י בא להורות שלא נטעה שגם אמה עבריה נקנית בביאה.

כלומר שהיינו יכולים לטעות שדברי התנא שהאשה נקנית בכל שלושת הדברים חוזר גם על אמה העבריה, לכך בא רש"י ללמדנו שהאשה נקנית חוזר רק על אשה לבעלה. שרק אשה לבעלה נקנית בכל שלושה דברים אלו שאחד מהם הוי ביאה, אבל אמה העבריה אינה נקנית בביאה.

ויש להקשות על פירוש זה מה ההוא אמינא בכלל שיהיה אדם יכול לקנות אמה עבריה בביאה, הלא קניין אמה העבריה הוא לעבדות ולא לאישות ולא שייך כאן בכלל קניין ביאה?

שוב ראיתי שעמד בזה בשיעורי הגאון רבי יעקב משה שורקין זצ"ל (עמ')

ו) ותירץ שבאמת קניין אמה העבריה אינו עניין ממוני בלבד, שהרי מצינו שקנין אמה העבריה פועל גם דינים ואיסורים, כגון דין ייעוד שהאדון יכול לעשות אחר כך את האמה העבריה לאשתו גמורה בדין ייעוד שבא מכח קניינו דמעיקרא כשקנאה לאמה עבריה, ונמצא שיש בקנין אמה העבריה עניין השייך לאישות, ולכן מובן למה היה הוה אמינא שתהיה אמה העבריה נקנית בביאה.

והוסיף שכן מבואר גם בגמ' לקמן (ט:): שדרש ר' יוחנן מהפסוק "כי יקח איש אשה ובעלה" שאשה נקנית בביאה ואין אמה עבריה נקנית בביאה, הרי שהיה הוה אמינא לומר שאמה העבריה תיקנה בביאה, והוצרכה התורה למעט שאינה נקנית בביאה, וכאמור.

ישוב ג'

שלא נטעה ששלוש דרכים חוזר על קניין האשה לבעלה ולעצמה

הרא"ה בחי' מבאר שלגירסא שלא כתוב במשנה וקונה את

ישוב ד'

להורות שקניין האשה תקף רק לעניני איסור ולא לעניני עבדות

העולם מבאר על פי מה שהוסיף הר"ן: "האשה נקנית לבעלה להצריכה ממנו גט". כלומר שלא תטעה שקניין אשה לבעלה הוא ככל קניין דעלמא, כקניין שדה וכדומה, אלא רק קניין אישות להיות לו לבעל, והיינו לעניין חלות קניני איסור, דהוי רק קניין איסור לאוסרה על כל העולם כהקדש, ולא לקניין עבדות. וכמו שכתב הר"ן (גיטין ט). שאין האשה ממנו של הבעל.

והרבה נפק"מ יש בזה, כגון הדין שעולה עמו ואינה יורדת עמו שזה יוצא מכח שקניין האשה אינה קניין עבדות, כדאיתא בכתובות (פג). הבעל אומר להניק והאשה אומרת שלא להניק, כל היכן שלא היה דרך בביתה להניק שומעין לה. ואם בביתה היה דרך להניק ובביתו אין דרך להניק, עולה עמו ואינה יורדת עמו, ורב הונא דורש זאת מדכתיב (בראשית כ) "והיא בעולת בעל" בעלייתו של בעל ולא בירידתו של בעל, ר' אלעזר אמר מדכתיב (בראשית ג) "כי היא היתה

עצמה בשני דרכים, (וכן יתה הגירסא לפני רש"י, שהרי הוצרך לכתוב להלן שיש לגרום וקונה את עצמה), בא רש"י להורות שלא נטעה שמה שפתח התנא במשנה האשה נקנית בשלוש דרכים הרי זה חוזר על כסף שטר וביאה גט ומיתת הבעל, שכסף שטר וביאה נחשבים לקניין אחד, וגט ומיתת הבעל שני קנינים נוספים, ועל ידי זה נטעה שכמו שהבעל קונה את האשה כך האשה יכולה להקנות עצמה לבעל, שבשניהם שייך לשון נקנית. לכך פירש רש"י שהאשה נקנית חוזר על קניין האשה לבעלה ושלוש דרכים הם כסף שטר וביאה.

והטעם שהוכרח רש"י למאן בפירוש זה, כי אם שלוש דרכים הכוונה גם לגט ומיתת הבעל, אם כן תחזור קושיית הגמ' להלן למה לא שנה התנא שלושה בלשון זכר והיה אומר דברים. ואי אפשר לתרץ שמושום ביאה וכסף ושטר שנה דרך, (עיין גמ' נע"ז) שהרי הם נחשבים רק לחלק מדרך אחת, ואילו בגט ומיתת הבעל לא שייך לשון דרכים דווקא והיה לתנא לומר שלושה דברים.

אם כל חי", לחיים ניתנה ולא לצער ניתנה. ודין זה הוא לאור היסוד האמור שחלות הקניין באשה הוא רק לעניני אישות ולא לעבדות.

וכן יש עוד נפק"מ לעניין שמהתורה מעשה ידיה של עצמה ויכולה לומר איני ניוזנת ואיני עושה (כמוצות פג. גיטין ע"ט), ובודאי אם היה לבעל באשה כח קניין עבדות היה מעשה ידיה שלו.

ישוב ה'

להורות שהקניין פועל רק שיהיה לו שם בעלה אבל לא לגמרי

ע"ל על פי מה שכתב בתוס' ר"י הזקן, שלא דומה קניין באשה וקניין דיבמה דמתניתין, שקניין דאשה לא הוא אלא כדי שיהיה עליו שם בעל שתקרה האשה ארוסה ותו לא, אך בקניין יבמה הוא קניין לחלוטין ליורשה וליטמא לה.

מעתה מיושב שכוונת רש"י לדקדק שהאשה נקנית לבעלה דווקא, לומר שכל מהות הקניין של האשה הוא רק כדי שתהיה לו לאשה, והוא בעלה, שיהיה לו שם בעל, אבל לא לגמרי

כיבמה שיוכל ליורשה וליטמא לה, עד שישאנה.

והנה גם לעניין קידושין בביאה מסתפקת הגמ' לקמן (י) אם אירוסין עושה או נישואין עושה, ופסק הרמב"ם שאירוסין עושה (פ"י מהל' אשוח' ה"ט). וממילא י"ל כאמור שזה גוף כוונת רש"י ללמד שהאשה נקנית באלו השלושה קנינים רק לעניין שיהיה בעלה ואוסרה על כל העולם, אבל לא לגמרי, וכיוצא בזה ביאר בספר מאור לאש (עמ' קל"ג) ועוד מפרשים.

ישוב ו'

ללמדנו שקניני המשנה הם בתורת ודאי שתהיה האשה לבעלה ממש

בחי' זרע יצחק פירש שרש"י בא לומר שמשנתנו מפרשת את הדרכים בהם יהיה בעלה בתורת ודאי. שאילו להצריך גט מספק די בקידושין גם בפחות משוה פרוטה, דחיישינן שמא שוה פרוטה במדי כמבואר בגמרא לקמן (יג). אך משנתנו מדברת על קידושי

כרם

קידושין ב ע"א

יוסף

לא

ודאי כמו שפירשו בית הלל שקידושי כסף הוי בפרוטה ובשוה פרוטה.

ישוב ז'

להורות שרק הבעל פועל את הקניין ולא האשה ולכן גם אינה יוצאה מרצונה

בח"י פרי יצחק (עמ' ס') ביאר בכוונת רש"י על פי דברי הר"ן שכתב האשה נקנית לבעלה להצריכה ממנו גט. שרצונם להורות שדווקא האיש פועל את מעשה קניין הקידושין ולא האשה, שהיא קנויה לבעלה, והוא הבעלים היחיד על הקניין להפקיעו על ידי גט, ואין בניהם קניין הדדי שגם היא תוכל להפקיעו.

ועוד שהאשה קנויה לבעל, ולא הבעל קנוי לה, ולא כמו קודם מתן תורה שהקניין היה הדדי, וכל אחד היה יכול להפקיעו, כמו שכתב הרמב"ם בריש הלכות אישות, שקודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא לישאנה מכניסה לביתו ובוועלה בינו לבין עצמו ותהיה לו לאשה. ובהלכות מלכים (פ"ט ה"ט) כתב ומאימתי תהיה

אשת חבירו כגרושה שלנו, משיוציאנה מביתו וישלחנה לעצמה, או שתצא מתחת רשותו ותלך שאין להם גירושין בכתב, ואין הדבר תלוי בו לבד, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין.

ישוב ח'

להורות ששידכו תחילה שאל"כ אסור לקדש בלא שידוכין

בשו"ת דברי יציב (אה"ע"ו סימן נ"ו ונסימן ס' עמ' ק"ס) ביאר שכוונת רש"י להורות שמדובר כאן שהאשה נקנית לבעלה, למי שהיה ידוע להיות מיועד לה לבעלה, ששידכו בין הבעל לאשה לפני כן, כי אם לא שידכו כלל, יש איסור דרבנן משום פריצותא כדאיתא בגמרא לקמן (י"ג): שרב היה מלקה מי שמקדש בלא שידוכין. וכן פסק מרן השו"ע (אה"ע סימן נ"ו ס"ד) שאפילו קדשה בכסף או בשטר, אם לא שידך תחילה, מכין אותה מכת מרדות.

ויש להוסיף שגם לנהרדעי שסוברים שלא היה רב מלקה אלא למי שמקדש בביאה בלא שידוכין. וגם לאיכא דאמרי שסוברים שהיה מלקה

רק למי שמקדש בביאה ובשידוכין משום פריצותא, אבל בשאר דברים כגון מי שמקדש בכסף או שטר בלא שידוכין אין מלקין, וכן פסק הרמ"א (סג). מכל מקום כו"ע מודים שלכתחילה אסור לקדש בלא שידוכין מדרבנן משום פריצותא, רק שלדעתם רב לא היה מלקה על זה.



למה הוצרך רש"י לפרש שקונה את עצמה להנשא לאחר?

אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה ספר כריתות ושלחה מביתו, ויצאה והיתה לאיש אחר".

ביאור ב'

היה הו"א שלכתחילה אסורה להנשא לאחר

בדוחק יש ליישב דבריו של אותו מפרש, שהיה הו"א לומר שאחרי שנתגרשה, מכל מקום לכתחילה אסור לה להנשא לאחר, והפסוק מדבר שהלכה והיתה לאיש אחר באיסור. וכמו שמצינו כעין זה בסוף גיטין (ג): שדרשו מפסוק זה לעניין מי שגירש אשתו משום ערות דבר, והלכה והיתה לאיש אחר, שהכתוב קוראו אחר, כיון שהכניס

רש"י ד"ה וקונה את עצמה. להיות ברשותה להנשא לאחר. עכ"ל. מקשים העולם מה בא רש"י לחדש בזה, הלא פשוט שקונה עצמה על ידי גט או מיתת הבעל להנשא לאחר?

ביאור א'

היה הו"א שהגט רק מפריד בין הבעל לאשה אבל עדיין אסורה על כל העולם

אחד האחרונים תירץ שהיה הוה אמינא שעל ידי הגירושין הבעל לא נקרא יותר בעלה, אבל עדיין אסורה להנשא לאחר לכן פירש רש"י להיות ברשותה להנשא לאחר, [ולכאן אי אפשר לתרץ כן שהרי כתוב בתורה בפירוש, "והיה

❧ ביאור ד' ❧

**להורות שאין הלכה כבית שמאי
שסוברים שמותר לגרש רק
כשמצא בה ערות דבר**

עי"ל בס"ד על פי המחלוקת בסוף
גיטין (ז). שבית שמאי אומרים
לא יגרש אדם את אשתו אלא אם כן
מצא בה ערוה שנא' "כי מצא בה ערות
דבר" ובית הלל אומרים אפילו הקדיחה
תבשילו שנא' "כי מצא בה ערות דבר"
ר' עקיבא אומר אפי' מצא אחרת נאה
הימנה שנא' "והיה אם לא תמצא חן
בעיניו".

והנה לבית שמאי כשמגרש אדם את
אשתו, לכתחילה אסור לאחר
לישאנה, כמו שדרשו בסוף גיטין (ז): "או
כי ימות האיש האחרון", כדאי הוא
במיתה שזה הוציא רשעה מתוך ביתו
וזה הכניס רשעה לתוך ביתו. וכן כתב
השו"ע (אבה"ע סי' קי"ט סעיף ה'): אשה
שנתגרשה משום פריצותא אין ראוי
לאדם כשר שישאנה.

ולאור זה י"ל שגוף כוונת רש"י ללמדנו
שאין הלכה כבית שמאי, אלא

רשעה לתוך ביתו. ועל כן היה הו"א שכל
אשה שנתגרשה אסור לכתחילה לאחר
לקיימה, לכן בא רש"י להורות שקונה
עצמה להיות ברשותה להנשא לאחר
לכתחילה, ודוחק.

❧ ביאור ג' ❧

**ללמד שהלכה כחכמים שהוי גט
רק אם מתירה לכו"ע ממש ולא
משייר אלא לאחר**

נראה בס"ד לבאר על פי מה שמצינו
במסכת גיטין (פג.) המגרש את
אשתו ואמר לה הרי את מותרת לכל
אדם אלא לפלוני ר' אליעזר מתיר
וחכמים אוסרים, וחלקו על ר' אליעזר
כל החכמים כדאי' שם לקמן (פג.) לאחר
פטירתו של ר"א נכנסו ארבעה זקנים
להשיב על דבריו, רבי יוסי הגלילי ר'
טרפון רבי אלעזר בן עזריה ור' עקיבא,
והלכה כחכמים.

ועל כן יש לומר שזה מה שבא רש"י
להורות, שהיכן שמגרשה על מנת
שלא תינשא לאחר אינה מגורשת, אלא
הוי גט דוקא היכן שמתירה על מנת
להנשא לאחר, לכל מי שתחפוץ.

קונה את עצמה להיות ברשותה להנשא לאחר, לכל מי שתרצה, וכל החפץ בה יכול לקחתה לאשה, ומזה אתה למד שאין הלכה כבית שמאי*.



האם בקידושי שטר צריך לומר הרי את מקודשת לי?

[אך רש"י שעל הרי"ף כתב שגם בקידושי שטר אומר לה הרי את מקודשת לי].

ואכן מצינו להמאירי שסובר כאמור שבשטר אין צריך לומר כלום, אלא רק שיראו העדים מסירת השטר

רש"י ד"ה בכסף ובשטר. שטר כותב לה על הנייר אע"פ שאינו שוה פרוטה הרי את מקודשת לי. עכ"ל. הנה בשטר לא פירש רש"י שצריך לומר לה בפיו הרי את מקודשת לי, כמו שפירש בכסף וביאה שצריך לומר בפיו, משמע שסובר שבשטר די במה שכותב בו הרי את מקודשת לי.

*אלא שיש לעיין שהשו"ע (בסי' קי"ט סעיף ז') פסק כדעת בית שמאי, וזה לשונו: לא יגרש אדם אשתו ראשונה אלא אם כן מלא זה ערות דבר. וקשה שכל מקום מחלוקת ז"ש וז"ה הלכה כז"ה?

ובדוחק י"ל שסובר השו"ע שכל מחלוקת ז"ש וז"ה היינו באשה שניה אבל לא בראשונה, כיון שכל המגרש אשתו ראשונה אפילו מוצח מוריד עליו דמעות כמבואר בסוף מסכת גיטין (ז:). וכן תירץ בבית שמואל שם, והוסיף שלכן ודאי גם השו"ע סובר שהלכה כבית הלל. ועכ"פ גם לפי זה י"ל דממילא משנתינו מיירי לרש"י בנישואין שניים שאז אפשר לגרש לכתחילה כגון שהקדיחה תבשילו וכדומה.

ועי"ל שגם לדברי השו"ע יהיה מיושב לפי מה שכתב המשנה למלך (גירות י' כ"א) בשם תשובת מהרשד"ם שכל מחלוקת ז"ש וז"ה ור"ע רק בנשואה, אבל בארוסה כו"ע מודים שאם מלא אחרת נאה הימנה שמתר לגרשה, שהכתוב מיירי בנשואה, וכן כתב הפני יהושע בסוף גיטין, אך המשנה למלך חולק וסובר שמחלוקתם גם בארוסה.

כרם

קידושיין ב ע"א

יוסף

לה

ולשון שכתוב בו ושתהא האשה יודעת
שהוא שטר קידושיין.

והוסיף שאם בא לומר הרי את
מקודשת לי לבד, יכול לומר
כן. אך לא יאמר הרי את מקודשת לי
בשטר זה, שאין לשון בשטר זה נופל
יפה, שאינה מקודשת בגוף השטר שהרי
אין בו שוה פרוטה, אבל אם יש בו שוה
פרוטה כסף הוא, ואז יכול גם לומר הרי
את מקודשת לי בשטר זה.

בקידושי שטר לומר הרי את מקודשת
לי, שהרי בשאר קנינים אמרו (לקמן ט. ז"ז
נב.) כתב לו על הנייר או על החרס אף
על פי שאין בו שוה פרוטה שדי מכורה
לך, שדי קנויה לך הרי זו מכורה ונתונה.
ולא הצריכו בזה אמירה, וממילא גם כאן
בקידושי שטר י"ל שאין צריך אמירה.

וכן משמע בתוספתא (יש פק א')
שבשטר אין צריך לומר כלום.

והוסיף המאירי שרבותיו חולקים
וסוברים שגם בקידושי שטר
צריך אמירה, וראיתם דכמו שאמרו בגט
(לקמן ה:) כתב לה ונתן לה ואמר לה הרי
את משולחת הרי את מגורשת, הרי זו
מגורשת. הרי שאע"פ שכתוב בגט
שהבעל מגרשה, בכל זאת צריך לומר
בפיו, ממילא כך יש לומר גם בקידושי
שטר שאף שכתוב בו שמקדשה צריך
גם לומר בפיו הרי את מקודשת לי.

וכן נראה מפסק השו"ע (אב"ע סימן ל"ב
סעיף א') שכתב: בשטר כיצד כותב
לה על הנייר או על החרס, אע"פ שאין
בו שוה פרוטה, הרי את מקודשת לי,
ונתנו לה בפני עדים. עכ"ל. הרי שלא
הצריך בקידושי שטר לומר לה בפיו הרי
את מקודשת לי, ואילו גבי גט (אב"ע סי'
קל"ז ס"א) כתב: המגרש צריך שיאמר
כשיתן לה הגט הרי זה גיטיך, וכיוצא
בזה. ואם נתן בידה ולא אמר כלום, הרי
זה גט פסול. ומבואר שיש חילוק בין
קידושי שטר לגירושי שטר.

וסיים המאירי שלהלכה נראה לו עיקר
כדעה הראשונה שאין צריך



למה בקידושי ביאה צריך לומר הרי את מקודשת לי?"

שיש איסור בביאה זו ואין אדם עושה בעילתו בעילת זנות (גיטין פ"ב:), ממילא ודאי שהמקדש בביאה מוכח שמקדש לעצמו ולא צריך לומר לי, וצ"ע.

ישוב ב'

בשליחות אחר מדין קידושי כסף באותה הנאה

לאור זה י"ל עוד על דרך הפלפול שיסוד דינו של רש"י שצריך גם בביאה לומר לי, הוי אחרי שאסרו חכמים לקדש בביאה, וכמו שרוב היה מלקה למי שמקדש בביאה כדאי לקמן (י"ב:), ממילא מי שמקדש בביאה ועובר על דברי חכמים, אפשר גם שיבוא לקדש בשליחות לחבירו בהנאת ביאה זו מדין קידושי כסף, לכך צריך לומר הרי את מקודשת לי שיהיה מוכח שמקדשה לעצמו.

אך הקשה לי רב אחאי גאון ר' יהודה שליט"א שהלא אם כן על ידי אותה ביאה נעשית אשת איש לחבירו, דהקידושין לחבירו וקבלתן נעשים

רש"י בא"ד. ביאה בא עליה ואמר התקדשי לי בביאה זו. עכ"ל. הקשה רעק"א למה צריך שיאמר לי, דבשלמא בקידושי כסף שייך שמא מקדשה בשליחות לאחר, אבל בביאה לא שייך כן. והניח בצ"ע?.

ישוב א'

שייך שמקדש לאחר מדין קידושי כסף באותה הנאה ומדין עבד כנעני

לכאור' היה אפשר לומר שגם בביאה שייך שמקדש לאחר מדין קידושי כסף בהנאת אותה ביאה, מדין מה ששינינו לקמן (י"ג:). הולך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני, ולכך בקידושי ביאה צריך שיאמר לי שיהיה מוכח שמקדשה לעצמו. שוב מצאתי בספר דברי נחום פראנק (עמ' ק"א) שכתב ליישב כן בשם ספר גנון והציל.

ואפשר שהגאון רעק"א מיאן בזה, דבשופטני לא עסקינן, וכיון

חלק ממועשה הקידושין. ועיין עוד בדין זה אם האמירה חלק ממועשה הקידושין בחי' דבר יעקב בסוגיין (א"ח ז' עמ' ד').

ישוב ד'

הבעל צריך לומר בפני העדים שמקדשה לעצמו בביאה במקום ראיית העדים

בשו"ת חוט השני (סי' נ"א, זיינו בגליוני פ"ט) הביא תשובת הרשב"א (סי' ט"ז) שכתב בזה"ל: שנים שהיו עומדים אחורי גדר בית אחד ושמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג, אבל לא ראו נתינה ממש, אפי' ראו האתרוג יוצא מתחת ידי לאה, אין כאן חשש קידושין של כלום, ואפי' היא מודה שלקחתו לשם קידושין, דעדות ראייה דידיעה בעינן ממש.

והקשה מזה שהרי אסור לבעול בפני עדים כדאי" בטור (א"ח ע"ט ס"ט ע"ז), וכן כתב הרב המגיד (פ"א מהל' אישות) שמה שכתב הרמב"ם או חוזר ובעול בפני עדים רצונו לומר שמביאין הסודר בפני עדים ומתייחד עמה בפניהם, אבל לבעול ממש בפניהם אסור. וכן כתב עוד בטור (א"ח ע"ט ריש סי' נ"א): בביאה כיצד אומר

כאחד, ועל איסור אשת איש אינו חשוד, למרות שחשוד לעבור על דברי חכמים שאסרו לקדש בביאה, מכל מקום אינו חשוד לעבור על איסור אשת איש שהוא דאורייתא, ועוד דהוי אחד מג' עבירות החמורות?

ושמא י"ל דכה"ג לא חמירי לאינשי, דסבורים שאין הקידושין חלים אלא עד שיפרוש ממונה לגמרי, וממילא עדיין אין כאן ידים מוכיחות לגמרי שהוא מקדשה לעצמו. ושמא י"ל עוד דשייך נמי בכה"ג שמקדשה באותה הנאה ושיחלו הקידושין רק לאחמ"כ, וצ"ע.

ישוב ג'

יש דין אמירה בקידושין

המפרשים מתרצים שיש דין אמירה ולשון בקידושין, יעוין לקמן בגמרא (ס': דף ו'), וכמו שכתב הברכת שמואל (סימן א') בשם הגר"ח דהאמירה בקידושין פועלת בעצם חלות הקידושין, ולא הוי גילוי דעת בעלמא, ולכן גם בקידושי ביאה צריך שיאמר לי.

וכן כתב בשיעורי רבי דוד פוברסקי (א"ח מ"ג) שרש"י סובר שהאמירה הוי

לה בפני שני עדים הרי את מקודשת לי
בביאה זו ונתייחד עמה בפניהם הרי זו
מקודשת. הרי שהעדים לא צריכים
לראות הביאה.

והקשה שבדין קידושי כסף כתב
הרשב"א שלא מועיל מה
ששמעו העדים את הבעל אומר לה לפני
כן, ומה שראו אחר כך את האתרוג
בידה. ואם כן גם גבי קידושי ביאה לא
יועיל מה שראו העדים את הבעל
והאשה מתייחדין, שהרי הוקש קידושי
ביאה לקידושי כסף, (ממונז מו: גיטין פה.).

וכתב ליישב דודאי צריך לחלק שכיון
שגבי ביאה אי אפשר שיראו
העדים, אמרינן הן הן עדי ייחוד הן הן
עדי ביאה, ומספיק בזה שאמר כן הבעל
לפני עדים בשעת יחוד שהולך לקדשה
בביאה.

ומתוך דבריו עולה על נס יישוב נפלא
לקושיית הגאון רעק"א, דאכן
אין הבעל צריך לומר בקידושי ביאה
שמקדשה לעצמו בשביל האשה כדי

שיהיה ידיים מוכיחות, כיון שגם בלא זה
מוכח שמקדשה לעצמו. אלא הבעל
צריך לומר כן בפני העדים שמקדשה
לעצמו בביאה ואחר כך מתייחד, וזה
במקום שיראו העדים הביאה עצמה, ורק
מכח זה אמרינן הן הן עדי ייחוד הן הן
עדי ביאה.

שהרי בשעה שנכנס לחדר עדיין לא
עסוק בביאתו ואין כאן ידיים
מוכיחות כל כך, ועוד שהרי צריך
שתהיה אמירה ברורה כמה שאפשר,
כדי שיהיה קרוב קצת לראיית עדים,
שהיא ראייה ברורה, לכן צריך לומר
בפניהם הרי את מקודשת לי בביאה זו.

ואם תאמר שגם לא יאמר לי, מוכח
שבביאה מקדשה לעצמו, יש
לומר שכיון שאין מעשה הביאה
בפניהם, לכן אפשר שכוונתו שחבירו
מקדשה בביאה, כלומר שאם לא אומר
לי הרי הוא כאומר הרי את מקודשת
לפלוגי בביאה של אותו פלוגי, לכן צריך
לומר הרי את מקודשת לי בביאה זו,
ודו"ק.



מה הטעם שישנה התנא האשה נקנית בה"א הידיעה?

המעשה כמו בשלוש דרכים שזו גיטי נשים לשיחרורי עבדים, וכמבואר באורך בתוספות.

ביאור א'

כוונת התנא לאותה אשה הידועה ששינינו בתורה

ביאור ג'

גבי איש ואשה רגילים בכל מקום לשנות בה"א הידיעה

התוספות בכתובות (ג. ד"ה נחלה) תירצו שגבי איש ואשה רגילים בכל מקום לשנות בה"א הידיעה אף על פי שאין זה חוזר על דבר המבורר בפסוק, כמו שמוצינו בכמה מקומות, האשה שהלכה (ינמות קיד:) האשה שנתארמלה (כמוצות טו:) האיש מדיר את בנו בנזיר, (מיר כט:).

תוד"ה האשה נקנית. הכא תני בה"א וכו' וקשה דבההיא דתנן בתולה נשאת (כמוצות ג.) אמאי לא תני הבתולה נשאת. עכ"ל. הנה התוספות תירצו בשני אופנים: זה יצא ראשונה, כוונת התנא במשנתנו שהאשה נקנית אותה שמבוררת בפסוק "כי יקח איש אשה" הרי היא נקנית בכסף שטר או בביאה.

ביאור ב'

התנא נוקט לשון הרהוט לו

ביאור ד'

למעט יבמה שאינה נקנית בשלוש דרכים

בה"י תלמיד הרשב"א ז"ל כתב בשם יש מתרצים שהתנא שנה כאן האשה נקנית בה"א הידיעה, לומר שהאשה הידועה נקנית בשלוש דרכים,

עוד מתרצים התוספות שאין לחוש כל כך במה שהתנא פעמים נוקט בה"א הידיעה ופעמים אינו נוקט, לפי שהתנא נוקט לשון הרהוט לו, כמו שמוצינו שפעמים התנא מזכיר קודם את המעשה ואחר כך את המניין, כמו כאן האשה נקנית בשלוש דרכים, ופעמים מזכיר קודם את המניין ואחר כך את

בביאה, [ויש להוסיף שלפי זה גם מיושב הטעם שאמר לקמן בריש פ"ב האיש מקדש, להורות שקידושי קטן אינו כלום].

ביאור ו'

להורות שמעשה הקידושין תלוי באשה

לכאן יש לתרץ עוד בס"ד על פי מה שביאר הרשב"א (נע"ב) שהתנא כתב האשה נקנית דמשמע מדעתה ולא האיש קונה דמשמע בעל כרחה, שאף שגם נקנית משמע בעל כרחה, עיקר כוונת הגמ' מזה שתלה התנא הדבר באשה, האשה נקנית, דמזה משמע שהדבר תלוי בה.

מעשה י"ל דכיון דלשון נקנית משמע בעל כרחה, לכן מדגיש התנא האשה נקנית בה"א הידיעה, להורות כאמור שמעשה הקידושין תלוי באשה.

למעט יבמה שלא נקנית בכסף ושטר אלא בביאה.

כרם התוס' בסוגיתנו לא התכוונו לתרץ כך בדבריהם שהאשה חוזר על מה שכתוב בתורה "כי יקח איש אשה", שהרי הקשו למה גבי עבד ואמה לא שנה התנא בה"א העבד והאמה. ולפי התירוץ של תלמיד הרשב"א אין זה קשה כלל, מפני שדווקא כאן בהאשה נקנית רוצה התנא לאפוקי שיבמה לא נקנית בכסף ושטר אבל עבד ואמה אכן נקנים בכסף ושטר.

ביאור ה'

להורות שהמשנה מדברת על קידושי גדולה

הפני יהושע מתרץ שהתנא נקט האשה נקנית להורות שהמשנה מדברת על קידושי גדולה ולא על קידושי קטנה, שהרי קתני ביאה, וקטנה אינה מתקדשת



היאך התוספות מפרשים שבפסוק מבורר "נישואין" הלא הפסוק מדבר ב"אירוסין"?

בחי' פרי יצחק (עמ' ה) תירץ על פי יסוד דברי רבינו אברהם בן הרמב"ם שביאר בדעת אביו שמצות הקידושין היא חלק ממצות הנישואין, שעל ידי הקידושין מתחיל את המצוה, ונגמרת על ידי הנישואין, וממילא זה גם כוונת התוס', דאכן "כי יקח" נאמר בפרשת נישואין לפי שהמצוה לישא על ידי קידושין.

ישוב ג'

הפסוק "כי יקח איש אשה
חדשה" מדובר בנשואה

תלמידי הבה"ח יאיר סנקר הי"ו תירץ שי"ל שכוונת התוס' לפסוק להלן בפרשה (כ"ז ה) "כי יקח איש אשה חדשה לא יצא בצבא ולא יעבור עליו לכל דבר נקי יהיה לביתו שנה אחת ושימח את אשתו אשר לקח". ומבואר שהפסוק מדבר על נישואין שהרי אמר הכתוב ושימח את אשתו אשר לקח, [כמו שכתב החזקוני דהכא מיירי כגון שארס אשה ולקחה בנשואין, וזה פשוט]. ודפח"ח.

בא"ד. כלומר האשה המבוררת בפסוק דאשכחנא אשה מבוררת בקרא גבי נישואין דכתיב "כי יקח איש אשה". עכ"ל. ראיתי מקשים שבפסוק "כי יקח" נכלל קניין כסף, וקניין כסף עושה רק אירוסין ולא נישואין, ואם כן היאך כתבו התוספות שהפסוק מדבר בנישואין?

ישוב א'

בתחילה "כי יקח" בכסף ואחר
כך נשואה לו על ידי "ובעלה"

נראה ליישב דאדרבה לפי פשוטו כיון שהפסוק "כי יקח" מלמד על קניין כסף, הרי שהכתוב ממשיך "כי יקח איש אשה ובעלה", וביאה אחרי קניין כסף הוי גמר נישואין, נמצא לפי זה דאכן אשה מבוררת בפסוק זה בנישואין.

ישוב ב'

מצות הקידושין היא חלק
ממצות הנישואין

בתחילת דבריהם שבהן אכן מדובר
באשה נשואה.

עי"ל בדוחק שלפי שהגמ' להלן (י).
מסתפקת אם ביאה אירוסין
עושה או נישואין עושה, ובמשנתנו
מוזכר ביאה, לכך מביא התוס' שאף
בנישואין מצינו אשה מבוררת בפסוק,
ודו"ק.

אלא שלפי"ז יש לעיין למה להתוספות
להביא פסוק לעניין נישואין, הלא
כאן במושג מדובר באירוסין, והיה להם
להזכיר את פסוק "כי יקח" הידוע
שמדבר באירוסין.

ושמא יש לומר שהזכירו גבי נישואין
משום "האשה" שהזכירו



איזה ראייה מתכוונים התוס' להביא מיבמה לעניין ה"א הידיעה?

שתירצו מתחילה שהיכן שדברי התנא
חוזרים על דבר המבורר בפסוק, שונה
התנא בה"א הידיעה. ועל זה הביאו ראייה
מיבמה שלא תדחה שדרך התנא לשנות
ה"א בכל מקום שמזכיר איש ואשה,
שהרי התנא שנה היבמה בה"א, ומוכח
כאמור שיסוד החילוק אם הדבר מבורר
בכתוב שונה בה"א ואם לאו לאו.

המהרש"א מקשה על החכמת שלמה
שאם כן היה לתוספות
להזכיר ראייה זו מיבמה לפני הקושיא
מעבד עברי ואמה עבריה וכדומה, ולמה

בא"ד. דהא גבי יבמה קתני היבמה.
עכ"ל. צ"ב איזה ראייה מתכוונים
התוספות להביא מיבמה, ומצינו
לרבותינו המפרשים שעמדו לבאר בכמה
אופנים, כדלהלן:

ביאור א'

**לחזק דבריהם שאם הדבר
מבורר בכתוב שונה התנא בה"א**
החכמת שלמה מבאר שכוונת
התוספות לחזק את מה

נזכרו התוספות רק כאן להביא ראיה זו? ולכן ממאן המהרש"א בפירושו של החכמת שלמה.

זה, ולא בתחילת הפרק, ולכך לא שנה בהן התנא בה"א הידיעה.

לכך באו התוספות להורות שאי אפשר לתרץ כך, שהרי "היבמה" אינה בתחילת פרק, אלא בסוף משנתינו, ובכל זאת התנא שנאה בה"א הידיעה, ובהכרח שצריך לחלק רק כאמור שכיון שעבד עברי ואמה עבריה אינם מבוררים בפסוק לא שנאם בה"א הידיעה.

ביאור ג'

כמו שיבמה נקראת אשה ולא נאמר "אשה היבמה" כמו "אמה העבריה", לכך היה לתנא לומר העבריה לחוד

העצמות יוסף כותב ביאור מחודש בכוונת התוספות, שלכאוי

היה אפשר לפרש שאין קושיא מאמה העבריה כלל למה לא אמר האמה, לפי שהתנא אכן שנאה בלשון 'העבריה', לזה מתכוונים התוספות לדחות שאם היה התנא אומר רק העבריה נקנית או האמה נקנית כמו ששנה היבמה נקנית היה מיושב, אבל עתה באומרו אמה העבריה קשה שכמו שיבמה נקראת אשה כדכתיב "ולקחה לו לאשה ויבמה", ובכל

אך המהר"ם מתרץ שבכוונה התוספות המתינו עד עתה, כי כוונתם לומר שאין לתרץ שרק באיש ואשה נוקט התנא בה"א הידיעה וממילא לא יהיה קשה מעבד ואמה, לכך הביאו ראיה שגם ביבמה נקט התנא היבמה להורות שמוכרח לתרץ שהטעם שלא נקט באמה עבריה בה"א הידיעה משום שאינו מבורר בכתוב.

ביאור ב'

שלא תאמר שדרך התנא לשנות בה"א הידיעה בכל תחילת פרק

המהרש"א מפרש שכוונת התוספות על מה שהקשו מעבד עברי ואמה עבריה, שלכאוי היה אפשר לתרץ בפשיטות שדרך התנא לשנות בה"א הידיעה בכל תחילת פרק, כמו האשה נקנית וכן האיש מקדש, וכן כל המקומות שהזכירו התוספות בתחילת דבריהם. ולכן לא יהיה קשה כלל גם מעבד ואמה שהם משניות בהמשך פרק

הקושיא למה לא אמר "האמה העבריה", ומוכרח תירוצם שלפי שאין זה מבורר בכתוב לא אמר בה"א הידיעה.

זאת לא קתני "אשה היבמה" כמו "אמה העבריה", אלא רק "יבמה", כך היה לתנא לומר רק "העבריה", וחוזרת



קשה שגם בקיבלה קידושין מאחר, הוי ב"ה לחומרא לדעת החינוך שיש איסור בקידושין?

יהושע אמר קרא (ויקרא י"ט) "כל אשר יעשה מכל התועבות האלה ונכרתו", הוקשו כל העריות כולם לאחות אשה, מה אחות אשה לא תפסי בה קידושין, אף כל עריות כולם לא תפסי בה קידושין. ומבואר בגמרא שם שבאחות אשה יש איסור לאו לכתחילה למקדש, והוקשו כל העריות שבכולם יש איסור לאו לכתחילה, (ועיין שם נגש"י ד"ה סא לכתחילה).

לאור זה יש להקשות על תוספות שגם אם תתקדש לראשון בפרוטה ולשני בדינר, יהיו בית שמאי לקולא ובית הלל לחומרא, כי לדעת בית הלל בשעת קידושין שניים האשה והמקדש

תוד"ה ב"ש אומרים בדינר. במס' עדיות (פ"ד מ"ז) תני ליה גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל, ואע"ג דאי קבלה קידושין מאחר הוו בית שמאי לחומרא, עכ"ל. יש להקשות לפי מה שכתב החינוך (מנז"ה כ"ו) שאף שאין קידושין תופסין בעריות להצריכן גט, אבל מכל מקום העושה בהן מעשה קידושין מתחייב, שהתורה אמרה "לא תקח" ומשמע לשון קידושין, ואף על גב דאם עבר ולקח כלומר שקידש אין לקוחתו לשום דבר ואינה צריכה ממנו גט, מכל מקום מתחייב בזה כאמור.

וכתב המנחת חינוך (סק"צ) שמקור דברי החינוך מהגמרא לקמן (ס:): דא"ר יונה ואיתימא רב הונא בריה דרב

ענף א'

תוספות לשיטתם שבקידושי
א"א בכסף אין איסור תורה

שמא יש ליישב שהתוספות הולכים

בשיטת התוספות ביבמות (י. ד"ה

לכ"ג) שהיכן שלא כתוב "לא יקח" אין איסור בקידושין מדאורייתא אלא רק מדרבנן שמא יבעול, ורק היכן דכתיב "לא תקח" אף הקידושין אסורים מדאורייתא. והנה באיסור אשת איש לא נאמר לא יקח, דאיסור אשת איש נלמד מהפסוק (נלאש"י פ"ג פסוק כ"ד) "ודבק באשתו", ודרשו רבותינו ולא באשת חברו. ועוד כתיב (ויקרא כ"י) "ואיש אשר ינאף את אשת איש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת הנואף והנואפת", הרי שבאשת איש לא כתוב לא יקח. [ואין להקשות ממה שכתוב (ויקרא י"ט כ) "ואל אשת עמיתך לא תיתן שכבתך לזרע לטמאה בה", ששם מדובר על קידושי ביאה ולא על קידושי כסף].

וממילא י"ל שלדעת התוספות בסוגיין אין איסור דאורייתא למקדש אשת איש בכסף, כשיטת התוספות ביבמות, ועל כן בקידושין שניים אין לבית הלל חומרא כלל.

עוברים בלאו של "לא תקח" ואילו לבית שמאי אינם עוברים בלאו כלל, אלא אדרבה אפילו מקיימים מצוה במעשה הקידושין לכמה שיטות או הכשר מצוה, (כמבואר לעיל).

ויש להוסיף שבדאי חומרא זו שהמקדש והאשה עוברים על לאו מן התורה, הוי חומרא גדולה יותר מחומרא שהאשה נאסרת על כל העולם לדעת בית שמאי ואם תבעל לאחר מתחייבים מיתה, דעכ"פ כעת בשעה שמקדשה השני יש כאן רק הכשר לחומרא זו, משא"כ לעניין החומרא שהאשה והמקדש עוברים איסור החומרא היא בפועל שעוברים על לאו מן התורה.

וכן דעת היראים (הש"ס סימן כ"ג) כדברי החינוך שיש איסור לקדש ערוה, וכן כתב הגרי"פ פערלא בפירושו על ספר המצוות לרס"ג (מ"ג ל"ט ק"ט) בדעת הראב"ן שיש איסור לקדש עריות, לפי שכתב לבאר הברכה וצונו על העריות, כלומר שלא לקדש ערוה שאין קידושין תופסין בה.

ענף ב'

מקשה שעדיין יש בזה איסור
דרבנן

אך לכאורה עדיין יש להקשות שעל כל פנים יש איסור דרבנן. ומסתבר שהעובר על איסור דרבנן, חומרא גדולה היא יותר מחלות אשת איש שרק נאסרת על כל העולם ורובץ עליה דין איסור אשת איש, אך בפועל לא נעשה כאן שום איסור, דביחס לבית הלל שסוברים שהמקדש והאשה עוברים על דברי חכמים ויש להם עוון ואיסור גמור דרבנן, הרי זה יותר חומרא ממה שלבית שמאי קידושי השני תופסים.

שמא י"ל שהתוספות בסוגיין סוברים שאינו עובר אפילו על איסור דרבנן, דהנה יש שהוכיחו כן בדעת הרמב"ם שהמקדש אחת מן העריות אינו עובר איסור, ממה שכתב בהלכות אישות (פ"ד הלכה י"ג) המקדש אחת מן העריות לא עשה כלום שאין קידושין תופסין בערוה חוץ מן הנדה שהמקדש את הנדה הרי זו מקודשת קידושין גמורין, ואין ראוי לעשות כן. וממה שכתב שרק אין ראוי לעשות כן, משמע שאין בזה איסור, [ויש החולקים, ולדעתם גם להרמב"ם יש בזה איסור לאו מהתורה].

ענף ג'

מיישב שהתוס' סוברים כהרמב"ם שאין איסור כלל בקידושי כסף דאשת איש

עכ"פ אפשר שהתוספות בסוגיין סוברים שהמקדש אשת איש אינו עובר על איסור כלל, לא מדאורייתא ולא מדרבנן, כיון שהקידושין לא תופסין, אלא רק לא ראוי לעשות כן.



קשה על תוספות שבקיבלה קידושין מאחר בפני בעלה מקודשת לשני לכו"ע?

קולא שקידושין שניים רק ספק, ואילו לב"ש הוי חומרא כי מקודשת לשני בתורת ודאי.

אך יש לפלפל בתירוץ זה שעדיין יש לדחות דאדרבה ההיפך הוא הנכון שלב"ה הוי חומרא כיון שאסורה לכתחילה על כל העולם וגם על בעלה מספק, ואילו לב"ש מותרת על כל פנים לשני.

והנה אם קיבלה קידושין מאחר שלא בפני בעלה, לדעת רב הונא בגמרא שם שגם בזה אומרים שמקודשת לשני, ונמצא שלדעתו ודאי מוכרח לבאר מחלוקת בית שמאי ובית הלל בלא פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר.

וי"ל שכוונת התוספות שאם קיבלה קידושין מהראשון בפרוטה ומהשני בדינר ושני מעשה הקידושין היו

בא"ד. במס' עדיות (פ"ד מ"ז) תני ליה גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל, ואע"ג דאי קבלה קידושין מאחר הווי בית שמאי לחומרא. עכ"ל. לכאוי יש ליישב קושייתם שבקיבלה קידושין מאחר בדינר אם היה זה בפני הראשון לכו"ע תהיה מקודשת לשני, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות) אשת איש שפשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר בפני בעלה הרי זו מקודשת לשני, שהאשה שאמרה לבעלה בפניו גירשתני נאמנת, חוקה אין אשה מעיזה פניה בפני בעלה. ומקורו מהגמרא בגיטין (פ"ט:). ועל כן עדיף להעמיד מחלוקת ב"ש וב"ה בקידושין ראשוניים שמדובר בכל אופן, מאשר להעמיד את מחלוקתם בקיבלה קידושין מאחר ודווקא שלא בפני בעלה.

אך לכאוי י"ל שהתוספות סוברים כהשגת הראב"ד שהיכן שקיבלה קידושין מאחר בפני בעלה קידושין שניים תופסים רק מספק, וממילא מקשים התוספות שפיר שלבית הלל הוי

בפנינו בזה אחר זה, באופן כזה ב"ש מחמירים וב"ה מקלים, כי ודאי גם לדעת ב"ה לא חוששים בזה לקידושי שני, דאין לחוש שהראשון נתן גט כי היה הכל בפנינו וראינו שלא קיבלה גט בינתיים, ודו"ק.



כמה יישובים לקושיית הפני יהושע שמחלוקת ב"ש וב"ה הו"ב לחומרא?

ואסורה היא לשוק, ונמצאו ב"ש מחמירים?

ומתרצים התוספות שמחלוקת בית שמאי ובית הלל נאמרה באופן שלא התקדשה לאחר, אם אסורה לשוק מחמת הראשון, ובאופן כזה בית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים.

מקשה הפני יהושע שמוכח היפך זה, שנחלקו לעניין קיבלה קידושין מאחר שהרי ב"ש וב"ה נחלקו לעניין קידושי כסף וגם לעניין קידושי שוה כסף, ובקידושי שוה כסף בודאי עיקר מחלוקתם לעניין קיבלה קידושין מאחר, שאם לא קיבלה קידושין מאחר לכו"ע צריכה גט מראשון, שהרי אמר שמואל (לקמן יג.) קידשה בתמרה אפילו כור

בא"ד. במס' עדיות (פ"ד מ"ז) תני ליה גבי קולי בית שמאי וחומרי בית הלל, ואע"ג דאי קבלה קידושין מאחר הו"ב בית שמאי לחומרא, מיהו לאו להכי מיתשיל כדאמרינן ביומא (י"ב:) כיאתשיל לעניין עוג מלך הבשן. עכ"ל. ביאור דבריהם: היאך הובאה מחלוקת ב"ש וב"ה במשנה בעדיות גבי קולי ב"ש וחומרי ב"ה לעניין אם קיבלה קידושי שוה פרוטה שלב"ה מקודשת ולב"ש אינה מקודשת, והלא פעמים בית שמאי יהיו לחומרא ובית הלל לקולא, כגון שהתקדשה לראשון בפרוטה, ואח"כ התקדשה לאחר בדינר, ואז מת הראשון [וכמבואר בתוספות הרא"ש ובריטב"א], שלפי בית הלל לא תפסו קידושי שני כיון שהיתה אשת איש ומותרת היא לשוק, ולבית שמאי מקודשת לשני

כרם

קידושין ב ע"א

יוסף

מט

תמרים בדינר מקודשת חיישינן שמא שוה פרוטה במדי, ומדקתני גוזמא כזו של כור תמרים בדינר, משמע שבכל דבר ששוה כסף חיישינן לכך, וא"כ אפילו בתמרה חיישינן שמא שוה דינר במדי, וצריכה גט לכו"ע, לב"ה מתורת ודאי, ולב"ש מספק.

מחלוקת בית שמאי ובית הלל בשוה כסף הוי שפיר בדבר שאינו מתקיים, וממילא באופן כזה אין חשש קידושין שמא שוה פרוטה במדי, ולבית שמאי אינה צריכה גט מראשון כלל, והו"ב"ש לקולא.

אלא על כרחך עיקר מחלוקתם לעניין קיבלה קידושין מאחר שלב"ה מקודשת בודאי לראשון ואינה צריכה גט משני, ולב"ש מראשון צריכה גט מספק שמא שוה פרוטה במדי, וקידושי שני גם תופסין בה מספק, וצריכה גט משניהם, ונמצא שאדרבה גם בזה הוי מקולי ב"ה וחומרי ב"ש?

אך מדגיש הפני יהושע שכל זה מיושב רק לשיטת הרמב"ם, אבל לשיטת הרא"ש (סימן י"ז) וסיעתו שלא חילקו בזה, ונראה עוד מלשון הרא"ש שהיא שיטת התוספות, אם כן חוזרת הקושיא שב"ש הו" לחומרא שבקידושי שוה כסף צריכה גט משניהם.

ישוב ב'

ישוב א'

לעולם ב"ה הו" לחומרא שאם נבעלה אח"כ לאחרי לב"ה נהרגים ולב"ש לא נהרגים

להרמב"ם יש להעמיד מחלוקתם בדבר שאינו מתקיים שלא חיישינן שמא שו"פ במדי

הפני יהושע מיישב שודאי יש להעמיד את מחלוקת בית שמאי ובית הלל לעניין קידושי ראשון, והגם שלב"ש צריכה גט מראשון מספק, מ"מ עדיין בית הלל נחשבים למחמירים כי אם נתקדשה בשוה פרוטה לאחד, ואחר כך נבעלה לאחרי, הרי לבית שמאי פטורין

הפני יהושע מתרין לשיטת הרמב"ם ז"ל (פ"ד מהל' אישות ה"ט) שסובר שכל החשש של שמא שוה פרוטה במדי לא שייך אלא בדבר המתקיים עד שיגיע למדי. אם כן יש לומר שעיקר

האשה והבועל ממיתה שאינן אלא קידושי ספק, משא"כ לבית הלל הרי הם חייבין מיתה, ונמצא שב"ש הווי לקולא וב"ה לחומרא.

חשיבות שצריך לכסף קידושין. והנה בכל מקום שיש שיעור לשיווי הולכים אחרי המקום שבו הדבר נמצא, ולכן גם לטעם זה שלומדים קידושי כסף מאמה העבריה לא יועיל לב"ש שמא שוה דינר במדי.

בחי' הרי"ם כתב ליישב שקושיית הפני יהושע תלויה בשלושת הטעמים שבגמרא לקמן בדעת בית שמאי, שאכן לפי הטעם של ר"ל (י"ב): שבית שמאי לומדים קניין כסף בקידושין מאמה העבריה שצריך דינר, אכן יועיל אם יהיה שוה דינר במקום אחר, דסוף סוף שוה דינר הוי.

ישוב ג'

בעניין אם יש לבית שמאי את הסברא שמא שוה פרוטה במדי

והנה לפי הטעם של ר' זירא (י"ב): שב"ש סוברים שאשה מקפדת על עצמה ואין מתקדשת בפחות מדינר, אם כן גם אם שוה הכסף של הקידושין שוה דינר במדי לא תהיה מקודשת, שעדיין י"ל שאשה מקפדת שלא להתקדש בדבר ששוה פחות מדינר במקום זה.

אך בחי' שיערי חיים (סימן 6) מצדד שגם לפי טעם זה שב"ש למדו דינר מאמה העבריה לא יועיל לדעתם שמא שוה פרוטה במדי, כי ודאי מה שלדעתם אין אשה מתקדשת בפחות מדינר אין זה משום שלפחות מדינר אין תורת ממון, שהרי בכל התורה גם לפחות מדינר יש תורת ממון, אלא דינר הוא שיעור של

וכן לפי הטעם של רבא (י"ג): שהטעם של ב"ש שלא יהיו בנות ישראל כהפקר, ופירש רש"י לקנות בדבר מועט ומדרבנן הוא שהפקיעו רבנן לקידושין הפחותין מדינר, ואם נחשוש שמא שוה דינר במקום אחר עדיין יהיו כהפקר כי תמיד נחשוש שמא שוה דינר במקום אחר, [ועוד יש להוסיף שגם אם זה שוה דינר במקום אחר, כיון שכאן אין זה שוה דינר הרי זה כבנות ישראל הפקר שיכול לקדשה בדבר שכאן לא שוה דינר].

אך בחי' שיערי חיים (סימן 6) מצדד שגם לפי טעם זה שב"ש למדו דינר מאמה העבריה לא יועיל לדעתם שמא שוה פרוטה במדי, כי ודאי מה שלדעתם אין אשה מתקדשת בפחות מדינר אין זה משום שלפחות מדינר אין תורת ממון, שהרי בכל התורה גם לפחות מדינר יש תורת ממון, אלא דינר הוא שיעור של

בפרוטה, שרק אז יכולה לומר לדידי שוה לי].

אבל בית שמאי סוברים שאין קפידא מצד הנשים להתקדש בפחות מדינר ולפיכך אם קיבלה דבר ששוה פחות מדינר אין בקבלתה ראייה שבשבילה זה שוה דינר, שיתכן שלא ידעה שצריך דינר דווקא.

וגם לפי שיטת ר' זירא (יב.) שב"ש סוברים שאשה מקפדת על עצמה ולכך אין מתקדשת בפחות מדינר, הרי לשיטתו צריך להעמיד את המשנה שקידשה על ידי שליח או בלילה כמבואר בגמ', וא"כ גם לשיטתו לא שייך לבית שמאי עניין דלדידי שוה לי שהקבלה היתה בלילה או על ידי שליח. [ברם הקהילות יעקב (סי' ז) ביאר שלא מועיל סברת לדידי שוה לי בקידושין בדבר שאינו שוה פרוטה, ושאר הר"ן חזר בו].

ישוב ד'

להר"ן שמא שו"פ במדי הוי מכח לדידי שוה לי ולב"ש לא שייך סברא זו

בחמדת שלמה (לקמן יג.) ובשו"ת אבני נזר (סימן שפ"ה) תירצו לפי שיטת הר"ן שסובר שהטעם שקידושי ספק שמא שוה פרוטה במדי מועיל מטעם לדידי שוה לי, שכיון שהסכימה האשה להתקדש בדבר זה שכאן לא שוה פרוטה, הרי זה כאילו גילתה דעתה שבשבילה שוה פרוטה, וכל סברא זו שייכת דווקא לב"ה שמקדשה בפחות משוה פרוטה וכיון שידוע שסתם נשים מקפידות שלא להתקדש בפחות מפרוטה, כיון שהיא מסכמת יש כאן גילוי דעת שמסתמא אצלה זה שוה פרוטה, [ובתנאי שבמקום אחר שוה



כמה יישובים למה לא הקשו התוס' על התנא ממה ששנה בדברי בית שמאי בדינר ובשוה דינר?

אלא ממה ששנה התנא וכפל בדבריהם, [ועוד דהגם שאין הלכה כדבריהם, יש להבין עיקר דבריהם, כמו שמצינו בכמה דוכתי].

ועוד דאין הקושיא לענין הלכה שמטעם זה נאמר שלכן הקשו התוס' רק לדברי ב"ה, אלא הקושיא מייתור לשון, ואין זה ענין למה שהלכה כב"ה בכל מקום, כי לפי ביאור התוס' הכפילות לא באה ללמד איזו הלכה, אלא לא היינו יודעים דינים אלו ששנה התנא כסף ושוה כסף, לולא שהיה שונה אותם. ואם כן עיקר הקושיא היא שהיינו יודעים כסף גם אם לא היה שונה אותו התנא, וממילא גם בדברי ב"ש היה צריך להקשות כן.

ישוב ב'

**לפי שהתוס' קבעו שאלתם
מבבא מציעא שיש שנה התנא
בשוה פרוטה**

יש מי שכתב ליישב דכיון שהתוס' ביססו קושייתם מהמשנה בבבא

תוד"ה בפרוטה ובשוה פרוטה. תימה דלא הוה ליה למיתני אלא בשוה פרוטה כדתנן בהזהב (ג"מ נה.). חמשה פרוטות הן ההודאה בשוה פרוטה והאשה מתקדשת בשוה פרוטה. עכ"ל. יש לעיין למה התוס' הקשו רק במה ששנה התנא לבית הלל בפרוטה ובשוה פרוטה, ולא הקשו כבר ממה שהקדים התנא בדברי בית שמאי בדינר ובשוה דינר, הרי די היה לומר בשוה דינר, וכל שכן דינר עצמו?

ישוב א'

**כיון שהלכה כדברי ב"ה השיב
להו דברי ב"ש כמאן דליתא**

בפשטות י"ל שכיון שבכל מקום הלכה כב"ה, הוי ב"ש כמאן דליתא, או על כל פנים כיון שהלכה כדברי בית הלל, לכן מקשים התוס' רק מדברי בית הלל שהם עיקר ההלכה.

אך קצת דוחק לתרץ כן, כיון שאין הקושיא מעצם דברי ב"ש עצמם,

כרם

קידושין ב ע"א

יוסף

נג

מציעא (נ). דחמשה פרוטות הן ההודאה שוה פרוטה והאשה מתקדשת בשוה פרוטה, לכך קבעו קושייתם על דברי בית הלל שאמרו בשוה פרוטה, ולעולם קושיית התוס' גם על בית שמאי, וקצת דוחק.

ישוב ג'

הוצרך התנא לומר בדינר שלא נטעה שהיכן שמקדש בכסף מספיק פרוטה

המקנה מתרץ שלבית שמאי הוצרך התנא לומר בדינר, שלא נטעה שגם לדעתם אם מקדש בכסף ממש מספיק פרוטה מגזירה שוה דקיחה קיחה, כדברי בית הלל, ורק בשוה כסף הצריכו דינר.

והטעם שהיה מקום לחלק בזה בין כסף לשוה כסף, משום דשוה כסף נלמד מהיקש דאחרת לאמה עבריה ואמה הוקשה לעבד עברי דכתיב בו ישיב מכסף מקנתו כדפירש רש"י (לקמן ב). שבא ללמד שוה כסף ככסף, וכמפורש בגמ' (לקמן יג). שב"ש לומדים דינר בקידושין מאמה עבריה. וכיון שקידושין נלמד מאמה היה מקום לומר

שב"ש סוברים שבקידושי שוה כסף צריך דינר, אבל בקידושי כסף מספיק פרוטה.

והוסיף המקנה לבאר דאפשר שזה כוונת התוס' שכתבו בתירוצם משום דתנא כאן בכסף מפרש באיזה כסף דינר לב"ש וכו', והיינו דכיון דצריך לפרש אליבא דב"ש דינר, וכאמור, לכן מפרש גם אליבא דב"ה פרוטה.

ישוב ד'

כיון דלב"ה פרוטה של נחושת הוי ממיילא כלול שוה כסף כבר בפרוטה משא"כ לב"ש

עוד מתרצים העולם (ע"י ח' ציאוויס וליניס מהגרס"ד מיננר שליט"א ישיבת כנסת יחזק מדרה) על פי מה שכתב הריטב"א בסוגיין דבדין לא היה לבית הלל לומר בפרוטה שהרי בפסוק כתוב כסף, ולדעתם אין הכוונה כסף ממש, אלא ממון שוה פרוטה, דפרוטה עצמה שהיא של נחושת היינו שוה פרוטה עצמה ולא כסף היא, אלא דאגב ששנו בית שמאי דינר, שנה התנא גם בדברי בית הלל בפרוטה ובשוה פרוטה.

פרוטה, ללמד דבעינן פרוטת כסף. וכן כתב האבני מילואים (סי' כ"ו סק"א) בדעת הרמב"ם.

אכן התוס' והריטב"א סוברים כשיטת רש"י דפירש דפרוטה הוי של נחושת ועל כן הוקשה להם למה הוצרך התנא לומר בפרוטה ובשוה פרוטה.

והחזו"א (סי' קמ"ח לדף י"א: ד"ה זא"מ) סובר שלכל השיטות וגם להרמב"ם שיעור פרוטה הוי שיווי של משקל חצי שעורה מתכת כסף (כמ"ט הרמז"ס צפי' המשניות) במטבע היוצא בהוצאה, כלומר אף נחושת.

הרי שלדעת ב"ש שנה התנא דינר דהיינו כסף, ותנא גם שוה דינר דהיינו שוה כסף, משא"כ לב"ה פרוטה עצמה היא של נחושת [וכמו שפירש רש"י ד"ה פרוטה], הוי שוה פרוטה, ולכך הקשו התוס' למה הוצרך התנא לומר בדברי בית הלל גם פרוטה וגם בשוה פרוטה.

ודלא כהרמב"ם (רי"ש פ"ג מהל' אישות) שכתב בזה"ל: אם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה. משמע שסובר שבפרוטת כסף עסקינן, ולכן שנה התנא פרוטה ושוה



יישוב קושיית התוס' שהוצרך התנא לומר בפרוטה להורות שלכתחילה עדיף לקדש בכסף ממש

שהאשה נקנית בכסף, לכך מפרש שנקנית בפרוטה לב"ה ובדינר לבית שמאי.

ולכאן נראה לתרץ עוד בס"ד שהתנא בא להורות שלכתחילה עדיף

בא"ד. תימה דלא הוה ליה למיתני אלא בשוה פרוטה כדתנן בהזהב (צ"מ נה.). חמשה פרוטות הן ההודאה בשוה פרוטה והאשה מתקדשת בשוה פרוטה. עכ"ל. התוספות תירצו שכיון ששנה התנא

כרם

קידושין ב ע"א

יוסף

נה

לקדש בכסף מאשר לקדש בשוה כסף, כגון שמקדשה בדבר ששוה הרבה, שאז האשה יכולה לסבור שאותו דבר שמקדשה בה שוה הרבה יותר ממה ששוה באמת, אבל כשמקדשה בכסף ממש אין חשש כזה.

והנה נחלקו רבה ורב יוסף לקמן (י: א) אם המקדש בשיראי צריך שומא, דרב יוסף אמר צריכי שומא ורבה אמר לא צריכי שומא, ואם כן לדעת רב יוסף ודאי מיושב כאמור שהתנא הזכיר בפרוטה ובשוה פרוטה, להורות שלכתחילה עדיף לקדש בכסף ממש דבכל גוונא הוי קצוב.

אך גם לדעת רבה שאין צריך שומא, ונפסק הלכה כדבריו בשו"ע (אזה"ע ריש סי' ל"ב), הנה כתב עוד השו"ע: יש אומרים שאם קידשה בדבר שאין בקיאות בשומתו ופעמים טועים בהם הרבה, כגון אבנים טובות ומרגליות וכיוצא בהם, ואמר לה התקדשי לי באבן זו ששוה חמישים זוז, צריך שומא, דלא סמכה דעתה. ויש מי שאומר שאפילו קידש באבן סתם, ולא אמר לה ששוה חמישים זוז, צריכה שומא, ולכך נהגו לקדש בטבעת שאין בה אבן. [ומקור

הדברים בתוספות (לקמן ט). בדעת רבינו תם], והרמ"א הוסיף שמכל מקום נוהגין תחת החופה לשאול את העדים אם הטבעת שוה פרוטה, כדי שתדע הכלה שמקדשה רק בשוה פרוטה.

מעתה מיושב שגם רבה מודה שפעמים צריך שומא, וחזינו שיש כמה חששות במקדש בשוה פרוטה, ולכן שנה התנא בכסף להורות שלכתחילה עדיף לקדש בכסף ממש ולא בשוה כסף.

כרם צופה הייתי בבית שמואל (סימן ל"ב סק"ה) שכתב בזה"ל: כתב המרדכי דאין מקדשים במטבע והיינו מדרבנן אין מקדשים. עכ"ל. ולפי דבריו ניהא למה התוספות לא תירצו כמו שכתבת, לדבריו אדרבה לכתחילה עדיף לקדש בשוה כסף.

ועוד ראיתי במרומי שדה שיישב קושיית התוספות על פי המרדכי הנ"ל, דכיון שאסור לכתחילה לקדש בפרוטה, לכך בא התנא לומר שאם עבר וקידש מקודשת.

אך זהו חידוש ודבר תימה לומר שאסור מדרבנן לקדש בכסף, הגם שאכן

אנו רואים כן למנהג העולם שלא מקדשים בכסף ממש, מכל מקום אין מזה ראייה שאסור לקדש בכסף, ועוד שאפשר שנהגו לקדש בטבעת משום כבוד האשה או סיבה אחרת, אבל לעולם אפשר לקדש גם בפרוטה ממש.

והנה לא מצאתי דבר זה במרדכי שאין מקדשין במטבע, ואדרבה מצאתי שכתב (נסימן ספ"ח נפיקין): גרסינן בהזהב דעתא אצורתא וצורתא עבידא [ב"מ (מ"ה):] אמר רב פפא מאי טעמא דמאן דאמר אין מטבע נעשה חליפין משום דדעתיה אצורתא, וצורתא עבידא דבטלא]. עיין שם היאך מקדשין במטבע שיש עליה צורה. עכ"ל. ומבואר שאדרבה המרדכי סובר שאפשר לקדש במטבע, ורק ציין שנתבאר איזה טעם בזה. שוב מצאתי לאבני מילואים (סימן כ"ז סק"ג) שהעיר על הבית שמואל כאמור, שבמרדכי נראה שאפשר לקדש במטבע, ואפילו לכתחילה.

במטבע, דאמרינן לקמן (י"ג.) כנסי סלע זו שאני חייב ליכי, וחזר ואמר לה התקדשי לי בו בשעת מתן מעות אם רצתה מקודשת.

כן מצינו לקמן (נ"ג): גבי אשה אחת שהיתה יושבת ורוחצת רגלה, ובא אחד וחטף מעות מחבירו והשליכם לה ואמר לה מיקדשת לי, ובא אותו אדם לפני רבא, ואמר לית דחש להא דר' שמעון דאמר סתם גזילה יאוש בעלים הוי. ועוד דלא אשתמיט בש"ס לומר שמדרבנן אין מקדשין במטבע.

ובשו"ע (סי' כ"ז ס"ה) כתב בשם תשובת מהר"ם פאדואה (סי' כ"ד): אשה שחטפה מעות מאיש אחד, והוא בקש ממנה שתחזירם לו ולא רצתה, ואמר לה הרי את מקודשת לי בהם, ושתקה והחזיקה המעות, לא הוי קידושין, דהוי שתיקה דלאחר מתן מעות ולא כלום הוא.

וסיים האבני מילואים שלפי מה שכתב רש"י שדעתה אצורתא והוי כדבר שאינו מסויים והוא ממועט

והוסיף עוד האבני מילואים דאדרבה בש"ס משמע שמקדשין

בקיומו של דבר ומשום כך מועיל בתורת כסף בקידושין, ובקרקע אפי' במטבע, אלא שקדושת ישראל לקדש בטבעת. (יש לעי' במקנה צמי' לאה"ע סי' נ' סק"ג. שהמניא טעם למ"ש הצ"ח שמואל דאין מקדשין במטבע).

מדכתיב "נעל" (צ"מ מה"ג; ט"ז), אם כן בתורת כסף הרי זה מועיל, ובנימוקי יוסף שם כתב דבתורת חליפין רוצה בקיומו של דבר משום כך כל שעשוי להתבטל לא מועיל, אבל בקידושין אינה רוצה



כמה יישובים לקושיית התוס' למה הוצרך התנא לומר בפרוטה ובשוה פרוטה?

אפשר לקדש כיון שלומדים קידושי כסף משדה עפרון דכתיב ביה כסף, לכך הוצרך התנא לומר שהאשה מתקדשת גם בשוה כסף.

בא"ד. תימה דלא הוה ליה למיתני אלא בשוה פרוטה כדתנן בהזהב (צ"מ נה.). חמשה פרוטות הן ההודאה בשוה פרוטה והאשה מתקדשת בשוה פרוטה. עכ"ל.

ישוב ב'

שמא עדיף לקדש בכסף דבזה לעולם לא צריך שומא

לעיל כתבנו לבאר דשמא עדיף לקדש בכסף ממש יותר מאשר לקדש בשוה כסף, כיון שפעמים בשוה כסף אף להלכה צריך לשום את ערך החפץ לפני הקידושין, ולכך כתב התנא בכסף ובשוה כסף, להורות שלכתחילה עדיף פרוטה עצמה.

ישוב א'

כיון שהתנא שנה שהאשה מתקדשת בכסף המשיך ופירש דהיינו בפרוטה

התוספות תירצו שכיון שהוצרך התנא להזכיר מתחילה שהאשה מתקדשת בכסף, לכך המשיך וביאר באיזה כסף, פרוטה לב"ה ודינר לב"ש, וכדי שלא נטעה שדווקא בכסף עצמו

ישוב ג'

צורת מטבע עשויה להתבטל

הנצי"ב מוולאזין בחי' מרומי שדה מיישב על פי שיטת המרדכי שאסור לכתחילה לקדש בפרוטה, כיון שדעת האשה על צורת המטבע, והצורה עשויה להתבטל, ולכך בא התנא לומר שאם עבר וקידש בפרוטה ממש מקודשת, לכך הזכיר בפרוטה ובשוה פרוטה.

ותלמידנו הבה"ח אלנתן בורוכוב הי"ו העיר שאם כן היה לתנא להזכיר תחילה שוה פרוטה ואח"כ פרוטה, כמו שמצינו בראשונים שהתנא הזכיר ביאה אחרי כסף ושטר כיון שאסור לכתחילה לקדש בביאה.

ואין לתרץ שהתנא הקדים כסף כי ממנו לומדים קידושי שוה כסף, שהרי לפי התוס' שוה כסף הוא דין בפני עצמו הנלמד מעבד עברי ונוזקין, ולהר"ן מסברא. ויש ליישב בדוחק.

ולפי דרכו של הנצי"ב יש ליישב למה התנא הזכיר ביאה, אף על פי שאסור לקדש בביאה (נדלי' לקמן י:), כיון

שבא להורות שאם עבר וקידש בביאה מקודשת כדאיתא בשו"ע, (אה"ע סי' כ"ו סעיף ז').

כרם כבר הערנו לעיל דבמרדכי מפורש להיפך, והיינו שלכתחילה אפשר לקדש בכסף ממש, וכן העיר האבני מילואים.

ישוב ד'

להורות שצריך פרוטת כסף ולא של נחושת

המפרשים כתבו שלפי שיטת הרמב"ם (יש פ"ג מהל' אישות) שאם בכסף הוא מקדש אין פחות מפרוטה כסף או שוה פרוטה. ומשמע שסובר שכאן מדובר בפרוטת כסף ולא פרוטת נחושת כדברי רש"י, וכן כתב האבני מילואים (סי' כ"ו סק"א) בדעת הרמב"ם. לפי זה מיושב הטעם שישנה התנא פרוטה ושוה פרוטה, ללמד דבעינן פרוטת כסף.

אכן התוס' והריטב"א אזלי כשיטת רש"י דפרוטה הוי של נחושת ועל כן הוקשה להם למה הוצרך התנא לומר

כרם

קידושין ב ע"א

יוסף

נט

בפרוטה ובשוה פרוטה. והחזון איש (סי' קמ"ח לדף י"א: ד"ה צ"מ) סובר שלכל השיטות וגם להרמב"ם שיעור פרוטה הוא שיווי של משקל חצי שעורה מתכת כסף (כמ"ט הרמב"ם נפ"י המשניות) במטבע היוצא בהוצאה.

ישוב ה'

להורות שכמו בכסף חלות הקידושין בזמן הגעתן ליד האשה כך גם בשוה כסף

ולפי זה מיושב קושיית התוס', שהוצרך התנא לומר בפרוטה ובשוה פרוטה, להשמיענו שאף על פי שבשעה שיצא כסף הקידושין מידו לא היו שוין פרוטה אלא רק בשעה שהגיעו לידה נתייקרו ועמדו על פרוטה, אפילו הכי מקודשת דומיא דפרוטה שהאשה נקנית בה לבעלה שבשעה שזוכה בפרוטה או הוי חלות הקניין, כך בשוה פרוטה הולכים אחרי חלות הקניין והיינו בשעה שהגיע לידה השוה פרוטה.

ישוב ו'

שלא נטעה דבכסף לב"ה צריך דינר כדברי ב"ש כיון שבכסף אין הנאתן קרובה

בספר יד כהן בסוגיין מיישב על פי הגמרא לקמן (פ.) שעבד עברי אינו נקנה בתבואה וכלים, ומבארת הגמ' שאין בהן שוה פרוטה, ולא מבעיא כסף שרק אם יש בו שוה פרוטה יכול לקנות בו עבד, אבל בתבואה וכלים היה הו"א לומר שכיון שמזומנין ליהנות מהם, גמר ומקניה נפשיה קמ"ל. ולפי זה אם היה

בחי' מהרא"י בספר טוב עין (סימן צ' דף י"ב) תירץ על פי דברי המשנה למלך (פ"ד מהלכות אישות דין א') שהעתיק תשובת הרדב"ז גבי מי שזרק קידושין לאשה שלא היו שוין פרוטה, ולא הספיקו להגיע לידה עד שנתייקרו ועמדו על פרוטה, האם בתר נותן אזלינן ואין כאן פרוטה ואינה מקודשת, או הולכים אחרי המקבל ויש כאן פרוטה ומקודשת, והעלה שם שהולכים אחרי שעת קבל המעות לידה של האשה, שהרי אינה מתקדשת אלא משעה שהגיעו המעות לידה, וכשהגיעו לידה היו שוין פרוטה, ולכן מקודשת.

ישוב ז'

**למ"ד שאי אפשר לקדש
במחובר בא התנא להורות
שיהיה שוה כסף בתלוש ככסף**

בספר לשון חיים לתלמיד רבינו החתם סופר זצ"ל מיישב בשם אחד מרבותיו דהנה הר"ן כאן מסתפק אם אפשר לקדש במחובר לקרקע. ועל כן לפי השיטות שאי אפשר לקדש אשה בקרקע י"ל שלכן התנא נקט בפרוטה, לפי שבא להורות שהאשה אינה מקודשת במחובר לקרקע אלא צריך שיהיה שו"כ כמו פרוטה שהיא בתלוש.

שונה כאן התנא רק שוה כסף, היה הו"א לומר שדווקא בשוה כסף דמקרבא הנאתה מתקדשת בשוה פרוטה אבל בכסף מודים בית הלל לבית שמאי שצריך דינר, לכך הוצרך התנא לומר בפרוטה ובשוה פרוטה.

והוסיף לבאר דאין להקשות מפרק הזהב שכתב שם התנא בשוה פרוטה, ולא חשש שיטעון שלדעת ב"ה בכסף צריך דינר, לפי שהתנא שם כבר מתחילה אמר חמש פרוטות הן, ואח"כ אמר האשה מתקדשת בשו"פ, ובוה לימד ששניהם בפרוטה ובשוה פרוטה.



למה תוס' לא מקשים מניין שוה כסף ככסף במקח וממכר?

חליפין דפירות לא עבדי חליפין, ועל כרחק מועיל מדין שוה כסף ככסף?

ביאור א'

**במקח וממכר הוי מסברא דהוי
תמורה משא"כ קידושין ועבד**

בא"ד. וא"ת ומנא לן דשוה כסף ככסף דהא לקמן (טז.) מיבעי ליה קרא גבי עבד עברי ישיב לרבות שוה כסף ככסף וכו', עכ"ל. הקשה הגר"ח מבריסק למה התוספות לא הקשו עוד מניין מקור הדין דשוה כסף ככסף במקח וממכר, דלקמן (סז.) מציינו דמועיל דמי שור בפרה, ואינו בתורת

הכנסת האשה לרשות הבעל כדברי הראשונים, אלא יש בזה ענין נוסף של החלת דינים על האשה שמקודשת ואסורה על העולם, ולכן בזה אי אפשר לומר מסברא דשוה כסף כסף.

והוסיף לבאר סברת החילוק, דגבי קנינים שכל ענינם ויסודם רק לצורך הבאת החפץ לרשות הקונה, ואין בהם ענין של החלת דינים, ממילא כל יסוד וענין הכסף הוא רק בתורת תמורה, וכיון דתמורה אינה דווקא בכסף, אלא בכל דבר ערך לכן גם שוה כסף מועיל בזה, שהרי יש להם ערך ממוון, ויכולים לשמש כתמורה, אבל קידושין יסוד ענין הכסף אינו ענין של תמורה, אלא דכך גזרה תורה שכסף יחיל דינים על האשה, ואם כן כשאמרה תורה דכסף מחיל דינים לא נאמר בזה שגם שוה כסף מחיל, ולכן בקידושין אין שוה כסף כסף מסברא*.

הגר"ח מיישב על פי מה שכתב הר"ן דגבי קידושין יש לומר מסברא דשוה כסף כסף מפני שהאשה מתרצית לקבלם, ויש לומר סברא זו בדעת התוספות לגבי שאר קנינים דשוה כסף כסף, ולכן לא הקשו גבי מקח מניין דשוה כסף כסף, דחלוק שאר קנינים מקידושין שאינו מחיל בהם דינים על החפץ ולכן די בזה שהשני מתרצה בעד שוה כסף, ורק בקידושין שמחיל דינים על האשה שקנויה לו ואסורה על העולם, בזה היה הו"א לומר דבעינן כסף דווקא.

וביאר מורנו הגאון הגדול רבי דוד כהן שליט"א ראש ישיבת "חברון", דכוונת הגר"ח דבקידושין מחיל המקדש דינים על האשה, ואילו במקח אינו מחיל דינים על אף שמקבל החפץ לרשותו, דבמקח הקונה רק מכניס את החפץ לרשותו ואין בזה החלת דינים על החפץ עצמו, משא"כ בקידושין אין זה רק

*ועפ"ז ביאר מורנו הגר"ד כהן שליט"א את דברי הגר"ח צייטצו קושיית המהרש"א אין התוספות רונים ללמוד שוה כסף כסף בקידושין מעצד עצמי, והלא עצד עצמי יש את הסברא שלא

ביאור ב'

**במקח וממכר הוי מסברא אבל
בקידושין התחדש דבחפץ
קיימים דמיו**

מורנו הגר"ד כהן שליט"א ראש ישיבת "חברון" האריך בזה, ותורף דבריו דבמקח יש עניין של פסיקה וענין של תמורה, והיינו שפוסק ממון זה תחת זה בדווקא, דכל המושג של דמים דתמורה בתורה הוא בכסף, ואילו חפצים אינם כסף, [ודלא כהגר"ח שחידש דמסברא תמורה אינה רק בכסף אלא בכל דבר ערך], ובריבוי דשיב התחדש דיש יסוד דשוה כסף ככסף מחמת שבכוח החפץ

מונח את דמיו, ובמקח יסוד דין תמורה הוא מסברא, כיון דדבר שיש לו תמורה, יש עליו פסיקה, וכל דבר בעל ערך יכול לשמש כתמורה למקח ולכן בזה שוה כסף ככסף מסברא, דבמקח יסוד קנין הכסף ענינו מצד שהכסף משעבד את העמדת המקח.

אך גבי קידושין לא מסתבר דכסף משעבד העמדת הקידושין, דמסברא אין מכוח הכסף ליצור שיעבודי אישות, דאף דהוי כעין תמורה למעשה קיחה, אינו בעצם תמורה לקידושין, שאין תמורה לקידושין, אלא רק חידוש התורה שלצורך מעשה קיחה משמש הכסף לכעין תמורה, וממילא אי אפשר

יטמע צין הגויים, ולכן מועיל זו שוה כסף, ולכן ציאר המהרש"א שלומדים שוה כסף בקידושין צמנה הלך מע"ע וזיקין.

אך לאור האמור מיישג הגר"ח דגזי שוה כסף ככסף צעזד עצרי כיון שעל ידי הכסף מחיל חלות, דעל ידי זה משתחרר, לכן אין מקום לסברא דשלא יטמע, דסברא זו לא תועיל להשוות את השוה כסף להיות חפץ של כסף, וממילא ההלכה דשוה כסף ככסף צעזד נאמרה להחשיבו ככסף, ולכן אפשר ללמוד מזה לקידושין דכמו שצעזד מועיל שוה כסף ככסף להחיל זו חלויות כך יועיל בקידושין.

ואמנם יש צעזד גם חלק שפועל שוויות דפורע עצודתו של האדון, ולכן כשצאים ללמוד נזיקין מעזד, הלימוד הוא מחלק התשלומין של העזד.

שיועיל מסברא שוה כסף כסף
 בקידושין, דלא שייך תמורה לאישות,
 ולזה באה התורה לחדש גבי קידושין
 ועבד שמועיל בהן שוה כסף, שבנתנית
 השוה כסף חשיב שניתן בזה כסף,
 דבכפץ קיימים דמיו, דמה לי הן מה לי
 דמיו, וזה חידוש שאי אפשר ללומדו
 מסברא ולכך הוצרך לריבוי הכתוב.

והוסף מורנו הגר"ד כהן שליט"א
 לבאר דמה שהעלו התוספות

בתחילת דבריהם צד לומר דמסברא
 שוה כסף כסף בקידושין, היינו רק מצד
 דשמא כסף האמור בתורה אינו כסף,
 כלומר שבתוך השוה כסף מונח כסף,
 דזה אי אפשר לומר מסברא, אלא כוננת
 התוספות דהיה אפשר ללמוד מסברא
 דמועיל שוה כסף בתורת ממון, ולאחר
 שריבתה תורה שוה כסף כסף, התחדש
 שגדר הדין דשוה כסף כסף דבתוך
 השוה כסף מונח הכסף עצמו, דמה לי
 הן מה לי דמיו.



ביאור כוונת התוספות בתירוצם ובעניין היאך לומדים שוה כסף מע"ע והלא אין עונשין מן הדין?

בא"ד. וי"ל דילפינן מע"ע וכו'.
עכ"ל. עיין מה שנתבאר בארוכה
 בביאור כוונת התוספות בחיבורי "כרם
 יוסף" קידושין, ח"א. והנה יש להקשות
 היאך לומדים קידושי שוה כסף מעבד

עברי והלא אין עונשין מן הדין, והיאך
 אפשר להעניש אשה שהתקדשה בשוה
 כסף וזינתה, עיין מה שהארכנו בזה
 בס"ד לקמן (ד). ושם נתבארו כמה
 יישובים לקושיא זו.



בעניין אם אפשר לקדש אשה במחובר לקרקע?

ענף א'

במחובר לקרקע כדאיתא בגיטין (כ:): אף קידושין גם אי אפשר במחובר.

בעניין קידושי כסף במחובר

בא"ד. והא דאיצטריך קרא לפדיון הבן והקדש דשוה כסף ככסף ולא יליף מנזיקין ועבד עברי לפי שבא למעט קרקעות ושטרות שאין פודין בהן בכור אדם והקדשות. עכ"ל. מוכח מדבריהם שסוברים שאפשר לקדש אשה בקרקע, שהרי כתבו שלכן לא לומדים פדיון הבן והקדש מע"ע ונזקין כיון שרוצה למעט קרקע, וע"ע ונזיקין מועיל בהם שוה כסף ואפילו קרקע, ולפי זה גבי שוה כסף בקידושין שכתבו שזה נלמד מע"ע ונזקין שפיר מועיל אף קרקע. וכן כתבו התוספות בפירוש לקמן, (ס. ד"ה עין פודין).

והנה הר"ן (על סעיף כסוגיין) כתב: מיהו יש מאן דאמר דאע"ג דשוה כסף ככסף לענין קידושין, הני מילי מטלטלין אבל קרקעות לא. והטעם דבגמרא (ס.) אמרינן דמקשינן הויה ליציאה, ומהיקש זה לומדים קידושי שטר, וכיון דמקשינן יש לומר דמה גירושין במחובר אינה מקודשת, לפי שאין כותבין את הגט

והוסיף הר"ן שהביאו ראיה לזה מדאמרינן בגיטין (ט.) בשלושה דברים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים, ומקשה הגמ' שיש עוד דין של מחובר שפסול בשניהם, ונמצא ששוו גיטי נשים לשחרורי עבדים בארבעה דברים? ומתרצת הגמ' שהתנא נקט דווקא דבר שלא נוהג בקידושין, אבל דבר שנוהג גם בקידושין לא הזכיר, ומבואר מזה דדין פסול מחובר נוהג גם בקידושין.

ודוחה הר"ן ראיה זו, שמה שאמרו שם בגמ' דמחובר פסול בקידושין, כל זה דווקא בקידושי שטר, שאם כתב לה במחובר הרי את מקודשת לי ונתנו לה לא הוי קידושין, דקידושי שטר הוא דמקשינן ליציאה, אבל נתן לה קרקע או מחובר בתורת כסף ודאי מועיל ומקודשת, דהויה דכסף לא בעינן דומיא דיציאה.

והוסיף הר"ן להביא ראיה שאפשר לקדש אשה בכסף המחובר,

שהרי לקמן בגמרא (ט) גבי בעיין דשטר אירוסין שכתבו שלא לשמה מהו, דאמרינן מה הויה דכסף לא בעי לשמה אף הויה דשטר לא בעינן לשמה. כלומר דלא בעינן שתהא צורת הדינר טבוע לשמה. וכתב הר"ן דאע"פ שאפשר לדחות ראייה זו ולומר דאפי' אם לעולם מקשינן הויה דכסף נמי ליציאה שלא יהיה במחובר, אפ"ה אינו בדין שנצריך שיהיה הדינר טבוע לשמה שהרי אינה מתקדשת מפני טבועו אלא מפני שוויו, דאע"ג דמקשינן הויות להדדי, לא לגמרי מקשינן להו.

אך לעניין הלכה סיים הר"ן דאפ"ה כיון דההיא דגיטין לא מוכחא, ועוד דבתוספתא (פ"ד ה"ז) דמכילתין מוכח בהדיא שאם קידש אשה במחובר מקודשת, [דתני שם, המקדש בעיר הנדחת ובאשירה שהם קרקע ומחובר לקרקע אינה מקודשת, וטעמא דאינה מקודשת משום שחל שם איסור עליו, הא בעלמא מקודשת במחובר, ב"ח], מסתברא דהוי קידושין, ושכן דעת הרשב"א ז"ל.

אכן דעת בעל העיטור שכסף קידושין במחובר פסול, והקשה עליו

הרשב"א מהתוספתא הנ"ל שאם קידש באשירה ובפירותיה בעיר הנדחת וביושביה אע"פ שמכרם וקידש בדמיהם אינה מקודשת, משום שאסורים בהנאה, ומשמע שלולי האיסור הנאה היו חלים הקידושין אף שהכסף במחובר.

ותירץ הרשב"א לשיטת בעל העיטור שיתכן שכוונת התוספתא שמכרם וקידש בדמיהם שאינם מחוברים, שהקידושין היו חלים ללא איסור הנאה, אך באשירה ובעיר הנדחת עצמם לא היו חלים הקידושין גם בלי איסור הנאה. אך למעשה סובר הרשב"א כאמור שמועיל לקדש אשה בכסף מחובר.

ענף ב'

בעניין קידושי שטר במחובר

הנה לעניין קידושי שטר במחובר כתב הר"ן לבאר בפשיטות דאינה מקודשת בזה, וביאר כך בדברי הגמ' בגיטין (ט) גבי הא דתניא התם בג' דברים שוו גיטי נשים לשחרורי עבדים,

ומקשה הגמ' והאיכא מחובר, ומתרצת
הגמ' שדבר שנוהג גם בקידושין לא
קתני. ומוכח מזה כאמור שהמקדש
בשטר מחובר, אינה מקודשת.

והב"ח שם הביא שהרשב"א בתשו'
(סימן מ"ד) הכשיר שטר קידושין
במחובר. אך כבר כתבו האחרונים
שהרשב"א חזר בו ובמקומות אחרים

כתב כאמור ששטר קידושין במחובר
פסול.

והרמ"א בשו"ע (אה"ע סי' ל"ג סעיף ד')
הביא את שני הדעות, שיש
פוסלים שטר קידושין במחובר ויש
מכשירין. והבית שמואל שם העיר
כאמור שאין דעה כזו הסוברת ששטר
קידושין במחובר כשר, שאף הרשב"א
חזר בו.



בעניין למה לא שנה התנא מניין ביבמה שנקנית בדרך אחד וקונה עצמה בשני דרכים

תוד"ה היבמה נקנית כו'. תימה דלא
תני מניינא כדלעיל וליתני
נקנית בדרך אחד וקונה עצמה בשני
דרכים וכו'. עכ"ל. התוספות תירצו
שבדבר אחד אין לשנות מניין, וכיון
שהיבמה נקנית רק בביאה, לא שייך
לשנות נקנית בדרך אחת בביאה.

הרמב"ן מתרץ שכיון שברישא כתבו
שהאשה נקנית גם בכסף
ושטר ואילו ביבמה רק בביאה, מובן שיבמה
לא נקנית בכסף ושטר, ולא צריך לכתוב
'דרך אחד' למעט כסף ושטר. ולא צריך למעט
חליפין, כי כסף לא קונה, גם חליפין לא.



בקושיית הרשב"א שלשון נקנית משמע בעל כרחא?

ב ע"ב

ישוב ב'

מפני שתלה באשה משמע מדעתה

עוד מתרץ הרשב"א שאין כוונת הגמ' שהיה הו"א לומר שמתקדשת בעל כרחא משום לשון נקנית, אלא משום האשה. כלומר דכיון ששנה התנא האשה נקנית, משמע שאין הקניין תלוי באיש אלא אף באשה, (ועפ"ז יש לתרץ קושיית המוס' צ"ש המסכתא למה שנה התנא האשה צה"ל הידיעה, ונתבאר במקומו לעיל). אבל אם היה אומר התנא האיש קונה היה במשמע שהכל תלוי באיש, וכל שמקדש מרצונו ובעל כרחא מקודשת.

ואין להקשות שאם כן למה אמר רחמנא "כי יקח איש", דמשמע מזה שהאיש יכול לקדש את האשה בעל כרחא, דלק"מ דאדרבה התורה תלתה את מעשה הקידושין באיש ובאשה, שהרי הזכיר הכתוב איש ואשה במעשה

גמ' ואב"א אי תנא קונה הו"א אפילו בעל כרחא, תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא. עכ"ל. מקשה הרשב"א שאדרבה לשון נקנית הרי זה משמע בעל כרחא, וכן תנן היבמה נקנית דהיינו בעל כרחא, כדתנן (יבמות נג:) הבא על יבמתו בין באונס בין ברצון בין בשוגג בין במזיד קנאה.

ישוב א'

נקנית משמע גם מדעתה וגם בעל כרחא

הרשב"א מתרץ דקונה ודאי משמע בעל כרחא, אבל נקנית משמע בין מדעתה ובין בעל כרחא, ותפשת מועט תפשת, תפשת מרובה לא תפשת ממיילא הלומד יעמיד דנקנית דמשנתנו הוי רק מדעתה, [וכן כתבו התוס' בסוגיין ד"ה אי תנא, דנקנית משמע בין מדעתה ובין בעל כרחא].

קושיית הגמ', והתירוץ כאמור שהתורה כתבה כך בדווקא לרמוז שהאיש מחזור אחרי האשה.

הקידושין להורות שהדבר תלוי בשניהם, שנאמר "כי יקח איש אשה".

ישוב ג'

לשון האיש קונה יותר משמע בעל כרחה

מצאתי בתוספות הרא"ש שכתב דנקנית נמי משמע בעל כרחה, ולכן אמר היבמה נקנית, אבל האיש קונה משמע טפי בעל כרחה. ובזה מיושב קושיית הרשב"א, שאכן גם נקנית משמע בעל כרחה, ובכל זאת העדיף לשון זו, כי לשון האיש קונה יותר משמע בעל כרחה.

עוד יש להוסיף בזה דבספר מעשה רוקח (פלטמ מ"י ע"ה) הביא קושיית הגמ' בסמוך דתניא ר"ש אומר מפני מה אמרה תורה "כי יקח איש אשה" ולא כתב כי תלקח אשה לאיש מפני שדרכו של איש לחזור על אשה, וביאר שכוונת הגמ' להקשות מפני מה נאמר "כי יקח איש אשה" שמשמע בעל כרחה, היה אומר כי תלקח אשה לאיש דמשמע מדעתה, ועל זה מתרצת הגמ' מפני שדרך האיש לחזור אחרי האשה, ולא האשה אחרי האיש. וכבר כתבו כן בתוספות ישנים על הדף. ומבואר שזה



בקושיית הרשב"א היאך היה הו"א שאשה נקנית בעל כרחה, הרי לא מצינו קניין בעל כרחו?

שאפילו אם היה כתוב האיש קונה, היא הוה אמינא לומר שאשה נקנית בעל כרחה, דהיכן מצינו שיכול אדם לעשות קניין בעל כרחו של חברו?

בגמ' בא"ד. ואב"א אי תנא קונה הו"א אפילו בעל כרחה, תנא האשה נקנית דמדעתה אין שלא מדעתה לא. עכ"ל. מקשה הרשב"א

שאין הבעל מקנה לאשה ההיתר
במיתתו אלא משמיא מקנים לה.

ישוב ב'

להורות שלא הוקשו לעניין בעל כורחה

בהידושי תלמיד הרשב"א מתרץ דכיון
דמקשינן הויה ליציאה,
דכתיב "ויצאה והיתה" לכך היה הו"א
דלגמרי מקשינן מה יציאה בעל כרחה
מתגרשת, אף הויה נמי בעל כרחה. אבל
עכשיו דקתני האשה נקנית, גילה לנו
התנא דאע"ג דבעלמא מקישים "יציאה
להויה" הני מילי לעניין שאפשר לקדש
בשטר, אבל לא לעניין שיהיה יכול הבעל
לקדש אשה בעל כרחה.

ישוב ג'

כמו ביבמה שמועיל בעל כורחה

התוספות רא"ש בסוגיין כותב דאע"ג
דתנן הקונה שני אילנות,
הקונה אילן, דודאי לא משמע בעל
כורחו של מוכר, לא דמי הקונה להאיש

ישוב א'

במקום שנתרצית בעל כורחה

הרשב"א מתרץ על פי מה שמצינו
בגמרא בבא בתרא (מ:)
שלדעת אמימר אם כפו אדם למכור
איזה דבר עד שמכר בכל כרחו, הוי מכר,
כך אם כפה הבעל את האשה שתתקדש
לו עד שנתרצתה לו בעל כרחה, הרי היא
מקודשת דאגב אונסא וקבלת המעות
מסכימה בדעתה ומתקדשת.

וביאר דזה מה שבאה הגמ' כאן
ללמדנו, שהיה הו"א שאם
קידשה בעל כרחה ונתרצתה שתהיה
מקודשת כדברי אמימר, לכך בא התנא
ואמר בדווקא האשה נקנית ללמדנו
שאין הלכה כאמימר אלא הלכה כרב
אשי שסובר שם בגמ' ב"ב דאינה
מקודשת, דכיון דהוא עשה שלא כהוגן
לפיכך עשו לו שלא כהוגן.

והוסיף הרשב"א דאמימר יתרץ כתירוץ
ראשון של הגמ', דלא אמר
התנא האיש קונה ומקנה משום הסיפא,
וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל,

קונה. ועוד דהכא שאני דלא ליתי למיטעי דלא ליהוי בעל כרחה כמו ביבמה. ומבואר מדבריו שהיה מקום לתלות בסברא שיועיל קידושין בעל כרחה משום שמצינו ביבמה שיכול לקחתה לאשה בעל כרחה, וכך היינו מדמים לכל קידושי אשה, לכך בא התנא להורות שאי אפשר לקדש אשה בעל כרחה.

ישוב ד'

להורות שגם כדיעבד אינה מקודשת בע"כ אף שהאיש לבדו מחוייב בקידושין ופרי"ן

שמא יש לומר שכיון שמצינו שחייבה התורה את האדם לישא אשה וכן לקיים מצות פריה ורביה, לכן היה מקום לומר שיכול לקדש בעל כורחה של האשה, דאין זה דומה למצות צדקה וכדומה שיש חיוב על האדם ליתן, דבודאי אין צד לומר שיוכל האדם חלילה לגנוב בשביל לקיים מצות צדקה, דכאן אין האשה מחוייבת במצות קידושין ופריה ורביה, וכבר הקשו העולם היאך מצווה התורה את האדם לקיים מצוה שאינה תלויה בידו, שהרי

אפשר שירצה האדם לקדש אשה ולהביא בן ובת, ושום אשה לא תסכים להתקדש לו.

ומכא זה היה מקום לטעות שכיון שיש חיוב על האדם לישא אשה ולקיים מצות פריה ורביה, יש בזה גילוי שמהתורה אם עבר וקידש אשה בעל כרחה מקודשת, מכא חיוב מצות קידושין ופריה ורביה שעליו, לכן דקדק התנא "האשה נקנית" ולא שנה בלשון האיש קונה, להורות שאי אפשר לקדש אשה בעל כרחה. [ולעצם הקושיא היאך צייתה התו' לקדש ולקיים פר"ו, יש ליישב בכמה אופנים, ולא קשה כל כך].

והנה ידידי הגאון הרב אבינועם יהב שליט"א בעל הנועם שיח על הש"ס ור"מ בישיבתינו, הקשה על דברינו שלא מסתבר שיהיה הו"א שחיוב מצות קידושין ופריה ורביה הוי מכא שיכול האדם לקדש אשה בעל כרחה מהתורה, שהרי התורה כולה דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום, (עיין גיטין נ"ט).

כרם נראה דלק"מ צא ולמד מיבמה שמייבם אותה בעל כורחה, ועוד

כרם

קידושין ב ע"ב

יוסף

עא

יש להוסיף שכבר אמרו רבותינו בגמרא (לקמן מ.א.) שטוב לאשה לשבת יחד עם איזה אדם שיהיה מלשבת אלמנה, ועוד הלא מצינו שמהתורה האב מוסר את ביתו לקידושין בעל כרחו ואפילו למוכה שחין.

אך הגאון בעל הנועם שיח שב ודחה דשאני יבמה דאגידא גביה וחיילא עליה מצות הקם שם לאחיו. מכל מקום נראה דאין בזה כדי לדחות הסברא שכתבנו, דעיקר קושייתו דרכיה דרכי נועם שייך גם ביבמה, וממילא יש לומר שהיה איזה צד לומר שאין חילוק ביניהם, ואולם למעשה האמת כדבריו שבפועל אי אפשר לקדש אשה בעל כורחה.

והנה על הסברא שביארנו שהיה מקום לומר שיכול האדם לקדש אשה בעל כורחה משום דטב למיתב טן דו, השיב שיכול אדם לומר איני חפץ בטוב. ולכאוי יש לחזק קושייתו ממה שמצינו כעין זה שיכולה האשה לומר איני חפצה בתקנת חכמים שעשו לטובתי ואיני ניזונת ואיני עושה.

ברם גם על זה יש להשיב דלפי דבריו יוצא שיש נשים שיהיה אסור

להם לקדש בלא שיראו את הבעל לפני כן, ובגמרא (לקמן מ.א.) מוכח דבאשה בכל אופן אמרינן טב למיתב טן דן מלמיתב ארמלו, והיינו שחכמים ראו שכך הוא באמת בכל הנשים, שמוטב להם לשבת עם איזה איש שיהיה מאשר לשבת לבדם, ועל כן היה הו"א לומר שתהיה האשה מתקדשת בעל כורחה.

ועל הראיה שהבאתי ממה שהאב מוסר את ביתו לקידושין בעל כורחה, השיב דשאני התם דהוי גזירת הכתוב, ועוד דבעודה קטנה אין לה דעת ולא מצאנו במקום שיש לו דעת שנכפהו על הטובה.

ברם גם על זה יש להשיב, דאדרבה מכח מה שמצינו גזירת הכתוב במוסר את את ביתו לקידושין שמועיל בעל כורחה, היה הו"א לומר שאין בזה חילוק גם במקדש איש אשה, לכן הוצרך התנא להורות שאין האשה מתקדשת בעל כורחה.

ומה שהעיר עוד שאני שהיא קטנה, לכן יכול האב לקדשה בעל כורחה. הנה אין בזה גם כדי ליישב קושייתו דדרכיה דרכי נועם, והלא כשתגדל לא

עב

כרם

קידושין ג ע"א

יוסף

תוכל למאן, ועוד הרי מחשש זה שתגדל ולא תחפוץ בבעלה אסרו רבנן לקדש בתו כשהיא קטנה כמבואר בגמרא (לקמן מ.) וברשב"א שם.

עב"ל. בספר ליקוטי צבי (פרשת מסעי) הקשה בשם חכם אחד היאך היה הוה אמינא לומר שאשה מתקדשת בעל כרחה, והלא מקרא מפורש הוא בבנות צלופחד (נמדנר פרק ל"ו) "לטוב בעיניהם תהיינה לנשים", הרי שהאשה מתקדשת רק מדעתה ולא בעל כרחה. וק"ל.

בגמ' בא"ד. ואב"א אי תנא קונה הו"א אפילו בעל כרחה.



שיטות הראשונים ונושאי הכלים מה זה "חופה"

להתייחד עימה לכך אינו יכול לישאנה, ולכן אינו מעלה לה מזונות.

ג ע"א

א. ייחוד

כרם החולקים דוחים ראיה זו בפשיטות דלעולם חופה אין הכונה יחוד, אלא דכיון דאין חופה זו מסורה לביאה, לכן לא חייבהו חכמים לעשות חופה, ומשום כך גם אינו מעלה לה מזונות.

וכן כתב הרמב"ם (פ"י מהלכות אישות ה"ה) שאפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עליה ביאה שנייה בבית אביה עד שיביאנה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו, וייחוד זה הוא הנקרא כניסה לחופה והוא הנקרא נישואין בכל

גמ'. למעוטי חופה. עב"ל. מצינו מחלוקת בראשונים במהות הכוונה "חופה": הר"ן בריש מסכת כתובות (ב. ד"ה 16) הביא מחלוקת בזה, שיש אומרים שחופה הכוונה ייחוד, וראיתם מהגמ' בכתובות (ד. שם פירסה נדה ולא בעל אסורה להתייחד עימו, שהוא ישן בין האנשים ואשתו ישנה בין הנשים ולא בת חופה היא, ומשום כך אינו מעלה לה מזונות. ואם חופה אין הכוונה לייחוד למה אינו מעלה לה מזונות והרי יכול לישאנה בחופה, אלא ודאי מוכח מזה שחופה הכוונה ייחוד וכיון שאסור לו

כרם

קידושין ג ע"א

יוסף

עג

מקום. ומבואר שסובר שחופה הכוונה שמתייחד עימה בביתו.

גם השו"ע (אבה"ע סי' נ"ה) שבעקבותיו אנו הולכים, בבחינת לכו אל יוסף כל אשר יאמר לכם תעשון, פוסק כאמור שייחוד הוא נקרא כניסה לחופה, והוא הנקרא נישואין בכל מקום.

ב. מביאה לביתו

הר"ן הוסיף כאמור שיש חולקים וסוברים שחופה אינה יחוד, והביאו ראיה מהגמ' בכתובות (דף י"ג.) דאלמנה מן הנשואין אין לה אלא מנה אע"פ שעדים מעידים עליה שלא נסתרה ולא נבעלה. ואם חופה הכוונה יחוד היאך יתכן שהיא אלמנה מהנישואין אם לא נתיחדה. אלא ודאי חופה הכוונה שהביאה הבעל מבית אביה לביתו לשם נישואין, ולומדים את זה מהכתוב "ואם בית אישה נדרה" דמשמע דכל זמן שהיא בבית אישה הרי היא ברשותו, ועל ידי זה חלין הנישואין.

כלומר דחופה אין הכוונה לייחוד, אלא אפילו שיש עוד אדם אחר עימהם, ואין שם ייחוד כלל, בכל זאת הוי חופה, דהעיקר שהביאה לביתו.

וכן נראה מדברי רש"י שפירש למעוטי חופה, שאם מסרה אביה לחופה לשם קידושין אינה מקודשת בכך. ומבואר שסובר שחופה הכוונה שהאב מוסר את ביתו לשם קידושין, והכי נמי בגדולה אם יביאנה הבעל לביתו.

והמקנה הוסיף לבאר שרש"י בדווקא ביאר בקטנה שאביה מסרה לחופה, שאם מדובר בגדולה שהבעל לקחה לביתו, תהיה צריכה גט מספק שמא בא עליה, גם אם נאמר שחופה אינה קונה.

בין השיטות שהזכיר הרמ"א (אבה"ע סימן נ"ה) הביא גם שיטה זו של הר"ן שיש אומרים דחופה אינה ייחוד כלל, אלא כל שהביאה החתן לביתו לשם נישואין. וסיים שהמנהג פשוט עכשיו לקרות חופה למקום שמכניסים שם יריעה פרוסה על גבי כלונסאות, ומכניסים תחתיה החתן והכלה ברבים, ומקדשה שם ומברכין שם ברכת אירוסין ונישואין, ואח"כ מוליכים אותם לבית ואוכלים ביחד במקום צנוע, וזהו החופה הנוהגת עכשיו.

וביאר הגר"א (אבה"ע סי' נ"ה סק"ט) שעיקר חופה זה שמוליכה לביתו, וביאר

כתב בארחות חיים (מ"ג עמ' ס"ד) חופה הוא שחופפין אותן בטלית או סודר וכיוצא בזה, וכמו שנאמר גבי ייעוד כיון שפירס טליתו עליה. וכן כתב הרי"א (פ"ק דכמונות ז:.) וכן כתב הרד"א (ל"ג ע"ג).

ד. פריסת טלית על החתן והכלה

הרמ"א (ס"ג) הביא בזה כמה שיטות, וביניהם שיש אומרים שחופה זה מה שפורסין סודר על ראשם של החתן והכלה בשעת הברכה. אכן בחלקת מחוקק כתב שהבית יוסף הביא דעה זו (נסימן ס"ב) מהאורחות חיים בשם בעל העיטור, אך השיג על זה.

ברם בשו"ת גינת ורדים (תל"א כ"ג ס"ג) כתב לתרין דעת האומרים שהחופה הוא הסודר שמעל לראש החתן והכלה בשעת הברכות, שגם זה נקרא כניסה לחופה, כי המקום שמושיבין עליו החתן עם הכלה כמנהג, שמניחים שני ספסלים סמוכים זה לזה, ומושיבים עליהם החתן והכלה, ומחפין עליהם סודר ומברכים אותם נקרא חופה, כיון שהושיבום באפריון. ואף על פי שבסיום השבע ברכות מיד נפרדים זה מזה, הכלה הולכת לחדר, והחתן נפנה לתת שלום וחינות לכל הבאים

שמה שנוהגים לעשות חופה על ידי שפורסין יריעה, היינו משום שבזמנם לא היה החתן לוקח את הכלה לביתו אחרי הקידושין, אלא היו דרים בבית אביה, לפיכך היה מוציאה האב מרשותו לחצר בית הכנסת ושם קובעין את החופה בסדינין ושם הוא עיקר החופה וקונה אותה לכל, וחצר בית הכנסת הוא מקום הקנייה דלא גרע מחצר, וזהו חופה ממש אבל אין הכיפה מעכבת אלא כיון שנהגו לעשות כיפה עיקר דעתם לשם נישואין תחת הכיפה אבל אין הכיפה רשות לעצמה שתקנה אלא החצר.

ג. פירש טליתו עליה לשם

קידושין

התוספות רי"ד כותב שחופה הכוונה שפירש טליתו עליה לשם קידושין.

גם בספר המנהיג (דף ס"ב סוף ע"ג), כתב: חופה נקראת על שם שחופה אותה בטליתו, כדאיתא בקידושין (י"ג:) כיון שפירס טליתו עליה, והמקרא מעיד "ופרשת כנפיך על אמתך כי גואל אתה", ועל כן מנהג צרפת ופרובינצא לתת מטה צבועה על ראש שניהם, זכר לפריסת הכנף שפורש כנף בגדו עליה, ע"כ. וכן

ה. יציאת הכלה בהינומא

הרמ"א הביא עוד את שיטת התוספות

(פ"ק דיומא) שיש אומרים

דחופת בתולה משיצאה בהינומא, ואלמנה משנתייחדו.

ו. מסירת הכלה לחתן לפני קידושין

המרדכי (פ"ק דכמוצת ס"י קל"ג), כותב

שהכנסת חופה עושים קודם

לקידושין, כי הכנסת חופה היא שמוסרה

לחתן בשחרית קודם הברכה, לפיכך

אומרים מקדש עמו ישראל על ידי חופה

וקידושין.

אליו, מה בכך, הרי כבר נכנסו לחופה, ואין צריך שתהיה הכניסה לחופה קבועה לשבעת ימי המשתה.

והביאו בשו"ת יביע אומר (מ"ה אנה"ע סי' ז') והוסיף שכדבריו מוכח גם

מדברי הרדב"ז (מ"א סי' ש"ג), ועוד

פוסקים. וחשש לשיטה זו לעניין ימי

השבע ברכות שלאחר מכן, להחשיבה

לחופה למניין ימי השבע ברכות מחמת

סב"ל, אף על פי שלא עשו את הסעודה

אלא בלילה, שאין הסעודה קובעת בזה

כלל, כי עיקר השמחה תלויה בנישואין

ולא בסעודה כמבואר בראשונים. וכתב

שכן המנהג פשוט בירושלים לפרוס

הטלית על ראש החתן והכלה לפני

קריאת הכתובה ושבע ברכות.



לדעת רש"י שאשה לא מסכימה להתקדש בפחות משו"פ כי גנאי הוא לה, איך מתקדשת בשטר אף על פי שאינו שוה פרוטה?

משוה פרוטה כיון שגנאי הוא לה.

מקשה השיטה לא נודע למי שהרי אשה

מתקדשת בשטר אף על פי שאינו שוה

גמ' ואשה בפחות משוה פרוטה לא

מקניא נפשה, עכ"ל. פירש רש"י

שהטעם שאשה לא מתקדשת בפחות

פרומה, ואם כן מוכח מזה שאשה מסכימה להתקדש גם בפחות משה פרומה?

בתורת הנאה, דהקידושין הם רק במה שכתוב בשטר, אלא דמוכרח לזה שטר.

ישוב ג'

קידושי שטר שוה לאשה פרומה ויותר

לולא דמסתפינא הייתי מתרץ שיש חילוק עצום בין קידושי כסף. דבקידושי כסף לא ניכר בכסף שמקדשה בו, לכך גנאי לה לקבל דבר מועט עבור קידושיה, אם אינו שוה פרומה. והוא הדין חליפין. אבל קידושי שטר שכתוב וחתום בו שהבעל חפץ בקידושיה כבוד ועונג הוא לרוב נשים להתקדש בו, כי קידושי הבעל ניכר בשטר עצמו, שמחזור אחר קידושיה, ואין לה בזה גנאי כלל.

ויש להוסיף דאדרבה מפני זה לרוב נשים שטר הקידושין בודאי נחשב לשוה פרומה ויותר, ולכן אין לה בזה גנאי כלל, ופוק חזי מאי עמא דבר.

אלא שלא מועיל מדין קידושי כסף, כיון שבשביל המקדש וכן לאחרים אין השטר שוה פרומה. ולא מועיל מה שזה שוה לאשה, כיון שסברת

ישוב א'

כיון שלא ניתן בתורת הנאה אינו גנאי לה

השיטה לא נודע למי מתרץ שדווקא בקידושי כסף גנאי לה להתקדש בפחות משה פרומה כיון שניתן בתורת הנאה, אבל שטר אינו ניתן בתורת הנאה אלא רק בשביל להחיל את הקידושין, כמו קניין חזקה וכדומה, לכך אינו גנאי לה.

ישוב ב'

הקידושין אינם בשטר אלא במה שכתוב בו

הרשב"א כתב: ולא דמי לשטר, דשטר לאו בגופו מתקדשת, אלא במה שכתוב בו, ומה שכתוב בו אינו בתורת דמים, עכ"ל. ולכאוי מבואר בדבריו תירוץ נוסף, דבקידושי שטר אין גנאי לאשה, כיון שאינה מתקדשת כלל בנייר עצמו, ולא רק מפני שלא ניתן לה

כרם

קידושין ג ע"א

יוסף

עז

לדידי שוה לי שמצינו בפדיון הבן (לקמן ט.) אינו שייך בקידושי פחות משוה פרוטה. וכמבואר בקהילות יעקב (סימן צ' ד"ה והנל"ה) שפחות משוה פרוטה אין לו תורת ממון, וכדי שיהיה עליו תורת ממון לא מועיל מה ששוה רק לאדם זה. ורק בפדיון הבן שנותן דבר שיש לו תורת ממון, אלא שאין בו שיעור של חמשה סלעים מועיל מה ששוה לכהן המקבל. וביאר עוד שאף הר"ן חזר בו וסובר כאמור.

ישוב ד'

**רובא דעלמא מקדשים בשטר
שאין בו חשיבות ממון**

לכאן' אפשר עוד ליישב שיש חילוק בין קידושי שטר לכסף, דבקידושי כסף הדבר נתון לשיעורין, שודאי אף אם היה אפשר לקדש בפחות משוה פרוטה, מכל מקום רוב נשים מתקדשות בשוה פרוטה ויותר, לכן אם יקדשנה בפחות משוה פרוטה יש לה גנאי. לכך קבעו חז"ל את השיעור הפחות, שלא יפחות משוה פרוטה.

אבל בקידושי שטר הדבר הוא להיפך, כי ודאי רובא דעלמא שבאים לקדש בשטר, לא מקדשים בשטר שיש בו חשיבות ממון, כמו בקניין שטר שעושים על עיסקאות בשווי של סכומי עתק, שהשטר הוא פשוט לגמרי, לכך אין בזה גנאי לאשה.



בקושיית תוס' על רש"י שאם אשה לא מתקדשת פחות משוה פרוטה דגנאי לה, תתקדש בפשטה ידה?

הפירות, והוי גול כמו שכתב שם
החכמת מנוח.

כך יש לומר גם כאן, דרש"י סובר
שחז"ל ראו בגודל חכמתם שכל
אשה מתביישת לקבל קידושין פחות
משוה פרוטה, ולכן גם אם פשטה ידה
וקיבלה זה רק משום שבעיקר הקידושין
חפצה ומסכימה להתקדש לו, אך לא
בקידושין אלו שהם פחות משוה פרוטה,
דגנאי הוא לה, ומתביישת לסרב לקבלם,
(וע"ע מה שנתצלר עוד צוה בכרם יוסף קידושין ס"א
בסוגיא).

שוב ראיתי שתירץ כאמור בשיעורי רבי
שמואל (לקמן דף 1: אות קכ"א), שאם
האשה מסכימה לקבלן הרי זה משום
שרוצה להתקדש אליו בלי כסף, אבל לא
בעד הכסף של פחות משוה פרוטה
דגנאי הוא לה, וממילא אין כאן קנין כסף
או חליפין, דקנין כסף וחליפין הוא מה
שמקנה בעד קבלתו. וכן פירש הגרש"ש
בשערי יושר (ש"ז פ"ג).

ישוב א'

פושטת ידה לפי שרוצה
להתקדש לו ומתביישת לסרב
לקבלת המעות

תוד"ה ואשה בפחות מש"פ לא
מקניא נפשה. פי' בקונטרס
משום דגנאי הוא לה הילכך בטיל
לה תורת חליפין בקידושין וכו'
וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה
וקבלה תתקדש בפחות מש"פ.
עכ"ל. נראה ליישב שיטת רש"י, דהנה
בב"מ (33.) אמומר ומר זוטרא ורב אשי
נודמנו לפרדס של מרי בר איסק, והביא
האריס לפניהם תמרים ורימונים, אמומר
ורב אשי אכלו, מר זוטרא לא אכל, וגם
כשבא מרי בר איסק ואמר לאריס למה
לא הבאת לרבנן פירות משובחים יותר,
סירב מר זוטרא לאכול משום שאמרו
כלך אצל יפות רק לענין תרומה בלבד
דמצוה וניחא ליה, אבל כאן משום בושא
אמר כן, ואין באמירתו הסכמה לאכילת

ישוב ב'

בטלה דעתה אצל כל אדם

המאירי מתרץ שאפילו אם פשטה ידה וקיבלה פחות משהו פרוטה, לא מועיל מה שמתרצית להתקדש בפחות משהו פרוטה, כי בטלה דעתה אצל כל אדם, דרוב נשים שבעולם לא מתרצות להתקדש בפחות משהו פרוטה, והרי היא כמתרצית להתקדש בדבר שאינו כלום.

ולכאור' לק"מ דיש חילוק עצום בין פחות משהו פרוטה לפחות מדינר. דכוונת המאירי שכיון שרוב נשים לא מתקדשות בפחות משהו פרוטה כי גנאי הוא לה, ממילא אין שום ערך וחשיבות ממון לפחות משהו פרוטה, והרי זה כלום, ובשביל לקדש צריך שיהיה ערך כסף, משא"כ בפחות מדינר ללא ספק יש לזה שווה ערך כסף, ולא בטלה דעתה.

ובשיעורי רבי דוד (שם נסוף האות) מתרץ שסודר עיקר קניינו משום שיוצר גמירות דעת (כמנזלר 33"מ מו.) וכיון שבפחות משהו פרוטה גנאי לאשה אינו יוצר גמירות דעת, וגם אם נתרצית אין זה על ידי קניין הסודר, משא"כ להלן גבי בית שמאי החיסרון משום שאינה רוצה להתקדש ולא משום חיסרון בכסף.

אך בשיעורי רבי דוד פוברסקי (ס"ק פ"ז) הקשה שהרי להלן (י"ב.) אמרו שלפי הטעם שבית שמאי סוברים שאשה לא מתקדשת בפחות מדינר משום שמקפדת על עצמה שלא להתקדש בפחות מדינר, אם פשטה ידה והסכימה להתקדש בפחות מדינר תתקדש, ומדוע כאן כתב המאירי שאינו כן?



רק לפירוש רש"י קשה למה לא לומדים משדה עפרון שאשה נקנית בחזקה ושטר

אבל לפירוש התוס' שלא מקישים קניין אשה לשדה לגמרי לומר שיועיל חליפין אפילו פחות מש"פ, אלא מקשה הגמ' שנלמד חליפין שיש בו שוה פרוטה רק משום שדומה ל'כסף' ממילא לא קשה שנלמד משדה שטר וחזקה, שהרי לא הקשנו לגמרי שדה לקידושי אשה ולא באנו ללמוד חליפין משדה ממש אלא מכסף. וראיתי לאור זרוע שנתקשה בזה, ועכ"פ לכאן לפי דרכינו מיושב.

בא"ד. ועוד קשה כיון דס"ד השתא למגמר קניני אשה מקניני שדה א"כ אשה נמי תקני בחזקה וכו'. עכ"ל. רק לפירוש רש"י קשה שאשה תקנה גם בחזקה, כי לפי רש"י שאלת הגמ' שאשה תהיה נקנית אפילו בחליפין שאינם שוים פרוטה, ועל זה מתרצת הגמ' דבפחות משוה פרוטה גנאי הוא לה, ואם כן רואים שהגמ' מדמה קניין אשה לשדה לגמרי, ולכן מקשים תוס' שיהיה אפשר ללמוד משדה עפרון שאשה נקנית בחזקה ושטר.



למה יהיה עדיף חליפין שיש בהן שוה פרוטה משטר שוה פרוטה והלא גם חליפין אין צריך שיהיה שוה פרוטה

צריך שיהיה שוה פרוטה, ואם כן למה עדיף חליפין שיש בהם שוה פרוטה משטר שיש בו שוה פרוטה.

שוב ראיתי שהקשה כן הקובץ שיעורים ותירץ דשטר כשר גם באיסורי הנאה וסודר לא מועיל באיסורי הנאה,

בא"ד. והכי פירושו ואימא הכי נמי שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שוה פרוטה כעין כסף דקרא טפי משטר שיש בו שוה פרוטה דא"צ שישוה השטר פרוטה כדאמרינן בגיטין (ג) כתבו על איסורי הנאה כשר. עכ"ל. צ"ב דגם חליפין אין

כרם קידושין ג ע"ב יוסף פא

פרומה, לפי שכל הראיה היא דבשטר
לא צריך נתינת דבר חשוב כלל, אבל
בחליפין בעינן נתינה לכך היה הו"א
דמדון כסף הוא דבעינן.

אלמא דבעינן שיהיה הסודר דבר חשוב
ולא כשטר, ולכן הביאו התוס' ראיה
מגיטין ולא מהגמרא לקמן (ט.) דאמרינן
בהדיא דבשטר לא בעינן שיהיה שוה



בעניין אם בושת הוי קנס ואיך מתיישב עם סוגיתינו

רב חסדא לרב נחמן ושלח ליה חסדא
חסדא קנסא קא מגבית בבבל.

והנה שם מיירי לעניין בושת, דנחלקו
שם בגמרא אם בושת הוי קנס או
לאו, דרב פפא סבר דבושת לא הוי
קנסא כדפרש"י (שם ג"ה ופגס), וז"ל:
בושת לאו קנס הוא שהרי אין קצוב אלא
לפי המבייש והמתבייש. ובסוגיין מבואר
דסתמא דגמ' דבושת לא הוי קנס.

והן אמת שהתוס' בב"ק (פרק המניח טז:
ונפרק הסונל פד: ד"ה קנסא), כבר כתבו
שמה שאמר חסדא חסדא קנסא קא
מגבית בבבל, לא לומר דהוי ממש קנס,
וזה לשונם: לאו קנסא אלא דין קנסא

ג ע"ב

גמ' וכי תימא נילף מבושת ופגם,
שאני בושת ופגם דאבוה שיין
בגוייהו. עכ"ל. מזה שהגמ' לעיל
הקשתה שנלמד מקנסא ותירצה ממונא
מקנסא לא ילפינן, מבואר להדיא דבושת
אינו קנס.

וקשה דגמ' ב"ק (פ:) מבואר דבושת
הוי קנס, דאיתא התם: שלח
ליה רב חסדא לרב נחמן הרי אמרו
לרכובה ולבעיטה חמש וכו', שלח ליה
חסדא חסדא קנסא קא מגבית בבבל.
וכך הוא סתמא דגמרא שם (פד:), דאיתא
התם: והא ליתיה לדרב פפא דשלח ליה

הוא כדאמרינן בהחובל (ס) דדבר שאין בו חסרון כים לא עבדינן שליחותייהו, ולפי דבריהם לק"מ.

וכן מבואר בתוספות רבינו פרץ (ז"ק פ:).
וכן כתב המאירי (ס) וז"ל: ובושת זה אע"פ שכבר התבאר שהוא ממון עד שאם הודה בו לא נפטר בהודאתו, מ"מ אין מגבין אותו בבבל, שמ"מ לעיקר הגובינא קנס הוא, שאין נקרא ממון אלא כשהפסיד ממון, ואע"פ דדבר מצוי כל שאין בו חסרון כים אין מגבין אותו בבבל. וממילא לפי דבריהם לא קשה כלל, דלעולם בושת אינו קנס.

אך הרשב"א (נמיושו לז"ק ס) הביא שיש מפרשים ששיעורין אלו כולן דמי בושת הן, ובושת קנס הוא. ושיש חולקים ומפרשים כי זה דמי בושתו וזערו ולא קנס ממש קאמר אלא כעין קנס. ולפי זה למאן דאמר דבושת הוי

קנס ממש, וכדמשמע בסתמא דגמ' דב"ק, קשה מסוגיין.

והלום ראיתי בשיטה מקובצת (ז"ק פד:)
שכתב בשם המהר"י כ"ץ דבושת בלא היזק הוי ממון, ובושת עם היזק הוי קנס, וייסד את חידושו על פי הא דאיתא בריש ב"ק (ד: גבי ר' אושעיא דמוכח התם להדיא דבושת לאו קנס הוא.

ולפי"ז אתי שפיר דהא דקאמר הכא נילף מבושת היינו בדלא היזק, אלא בושת גרידא. ודלא כשאר הראשונים דסברי דלעולם בושת לא הוי קנס.

ואולם צ"ע דבגמ' משמע דמקשינן מבושת דאונס, דאמרינן בושת ופגם, ובאונס איכא נזק, דהפגם הוא הנזק כדאיתא בב"ק (ה) וע"ע ברש"י שם (פד: ד"ה פגם. וכן פירש רש"י בסוגיין ד"ה מבושת ופגם. וצריך לחלק.



וי"ל וכו'. עכ"ל. הארכתי בזה בכרם יוסף קידושין ח"א בסוגיין, עש"ב וקחנו לכאן.

תוד"ה ואין דבר אחר כורתה. וא"ת תהא אמה העבריה יוצאה בחליצה מק"ו דיבמה מהאי ק"ו וכו'

כרם

קידושין ד ע"א

יוסף

פג

תוד"ה ואימא לדידה. וא"ת הא ע"כ
לא איצטריך קרא אלא לומר
שהן לאב דהא דמקדשה בכסף גמר
קיהה קיהה משדה עפרון וי"ל וכו'.
ע"כ. צ"ע דאם כן מאי קאמרינן בגמ'
בכסף מנ"ל, וכן צ"ע מהגמ' לקמן (ד):
דאמרינן ותנא מייתי לה מהכא דמשמע
דפליג, ולפי מה שפירשו התוס' כאן לא
פליג מידי. ועיין במפרשים.

ועיין בתוספות לקמן (יג.) ד"ה כשם
שאין האשה. דלפי מה שכתבו

בתירוצם הראשון, ס"ל דאיכא מחלוקת
בגמ' מהיכא ילפינן קידושי כסף באשת
איש.

תוד"ה וכי תימא נילף מבושת ופגם.
תימא היכי בעי וכו' וכ"ת
דנ"מ מיהא דאי בעי וכו' א"כ גם
כשהיא בוגרת וכו' וי"ל דלא דמי
בוגרת לנערות וכו'. עכ"ל. עיין מה
שכתבתי בזה בכרם יוסף קידושין ח"א,
עש"ב וקחנו לכאן.



למה הגמרא לא מתרצת שלענין אכילת תרומה יוצאת מרשות האב?

ד ע"א

יישוב א'

גמ' בהפרת נדרים מיהא נפקא לה
מרשותיה. עכ"ל. התוספות
בכתובות (מז:) מקשים למה הגמרא לא
מתרצת שלענין אכילת תרומה יוצאת
מרשות האב, דבת כהן הנישאת לישראל
אינה אוכלת בתרומה כדאמרינן ביבמות
(פז.)?

הגמרא תירצה תירוץ טוב יותר
התוספות בכתובות מתרצים שאכן
הגמרא יכלה לתרץ כך,
אלא דניחא ליה למנקט הפרת נדרים
שהפסיד האב כוחו שכבר היה לו בה
להפר נדריה, דומיא דיציאת אדון
שמפסיד מעשה ידיה שהיה לו בה.

ישוב ב'

תירוץ הגמרא שייד גם
בבת ישראל

התוספות רא"ש (סג) מתרץ שלא אמרו שיוצאת מרשות האב לעניין תרומה כי זו יציאה שקיימת רק בבת כהן, ולכן נקטו שיוצאת להפרת נדרים כי זו יציאה שקיימת בכל בת.

ישוב ג'

אכילתה בתרומה אינו מדין
שהיא ברשותו

הגרי"ז והברכת אברהם מתרצים שמה שבת כהן אוכלת בתרומה אין זה משום שהיה ברשותו, שהרי אפילו בוגרת אוכלת, ואפילו אם מת אביה אוכלת, אלא הטעם שאוכלת משום שבת כהן דינה ככהנת. ומה שאם נישאת לישראל אינה אוכלת, אין זה משום שיוצאת מרשות אביה, אלא שהישראל פוסלה בפסול זרות.

ישוב ד'

לעניין תרומה גם אחר נישואיה
לא יצאה מרשות אביה לגמרי

לכאן היה נראה לתרץ עוד שאף אם נאמר שאכילת בת כהן בתרומה היא מכח אביה, מכל מקום אף כשנשאת לישראל אינה יוצאת מרשות אביה לגמרי לעניין זה, שהרי עדיין יכול בעלה לקבל לחיים וקיבה בשביל אשתו שהיא כהנת.

ועיין עוד בתוספות לקמן (ס. ד"ה רז כהנא) שלפי תירוצם השני כהנת יכולה לקבל חמושה סלעים של פדיון הבן, נמצא שלא הופקעה מרשות אביה לגמרי לעניין כל הכ"ד מתנות כהונה.

ועל כן העדיפה הגמרא לתרץ מהפרת נדרים שבהן כאילו יצאה מרשות האב לגמרי, שעד עתה היה יכול להפר לבדו, ומעתה יכול להפר רק ביחד עם הבעל, והוי כדין חדש מה שמעתה יכול להפר נדריה, כי מה שעד עתה היה יכול להפר לבדו, מעתה כבר אינו יכול.



איך הגמרא רוצה ללמוד איסור אכילת תרומה בשכיר מק"ו והלא לוקין על לאו זה ואין עונשין מן הדין?

וכמו שכתב הסמ"ק מכתב ידו של רבינו משה מצורף (סימן ס"ה, ס"ס קדמון ממקופת הראשונים) בשם רבי יחיאל מפריש. וכיוצא בזה כתב הרשב"א (מ"ד סימן י"ח) ורבינו פרץ (בהגהותיו לסמ"ק סימן ס"ה) והארכתי בזה בחי' אשכול יוסף עה"ת פרשת אחרי מות.

ואשר על כן טעם זה של אין עונשין מן הדין לא שייך גבי לימוד ק"ו בשכיר שאסור בתרומה ולוקה, משום שכבר מצינו בעלמא שחייבה תורה מלקות בור שאכל תרומה, והקנוי קניין שנים בודאי אינו חמור מזה דעלמא, ולכן אפשר ללומדו בק"ו מנרצע שאסור בתרומה ולוקה.

אך לאותם מפרשים שאין עונשין מן הדין מטעמים אחרים, שמא יש איזה פריכא לק"ו, או משום דהוי הלכה למשה מסיני, כמו שכתב השושנת העמקים (כלל 6) ועוד. והרא"ם כתב כסברא אחרונה. אם כן עדיין יהיה קשה היאך הגמ' רוצה ללמוד שכיר מתושב בק"ו.

גמ' הוה שכיר מילתא דאתיא בק"ו ומילתא דאתיא בק"ו טרה וכתב לה קרא, עכ"ל. הגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל בספרו באר יצחק (סימן כ"ו) מקשה שהרי לוקין על לאו של אכילת תרומה, ואם היינו למדין איסור אכילת תרומה מקל וחומר לא היה אפשר להלקות בזה דאין עונשין מן הדין?

ישוב א'

אין עונשין מן הדין שמא לא יתכפר בעונש הקל ובתרומה מצינו שגם זר האוכלו לוקה

הגאון ר' יצחק אלחנן זצ"ל מתרץ על פי מה שכתב המהרש"א בסנהדרין (סד): בטעם שאין עונשין מן הדין, דלמא גבי הדבר החמור לא מספיק אותו עונש שמצינו בקל שיתכפר לו עונו, כעין מה שאמרו לגבי מעביר זרעו למולך דחייב מיתה אך אם מסר כל זרעו למולך פטור, כי לא יתכפר לו על ידי מיתה.

ישוב ב'

כוונת הגמרא שאין חילוק בין
תושב לשכיר

לכאן אפשר לתרץ שאין כוונת הגמ' ללמוד מדין קל וחומר ממש כמו בכל מקום, אלא כוונת הגמ' שכיון שתושב לוקה ממילא גם שכיר ילקה, דשכיר בכלל תושב, דבכלל מאתים מנה. דתושב חשוב יותר משכיר רק מצד הזמן שקנוי לעולם, והרי גם תושב הקנוי לחמישים שנה כלול בו שכיר, כי מתחילה היה גם הוא קנוי רק לשש שנים, ומה לי קנוי לשש שנים ומה לי קנוי לארבעים ותשע שנים, דשניהם בכלל שכיר אלא שזה שכיר לשש שנים וזה שכיר ליותר זמן, כמו שכותב הרמב"ם (פרומות פ"ו ה"ה): תושב זה שכיר עולם, שכיר זה שכיר שנים.

והגמ' דוחה אילו כן הייתי אומר תושב זה קנוי קניין שנים, שיש הבדל במהות הקניין של שכיר ותושב, ותושב כיון שקנוי עד ליובל לא הוי כשכיר אלא

כאילו מכרו לעולם, והיובל הוא הפקעת המלך. וצ"ע עוד בזה.

ישוב ג'

הגמרא מנסה רק ללמוד היתר
לשכיר בתרומה וממילא נדע את
העונש כדין זר

עי"ל על פי הקובץ שיעורים שתירץ היאך הגמ' רוצה ללמוד קידושי כסף מקל וחומר, והלא אין עונשין מן הדין, שהגמרא לא מנסה ללמוד את העונש מקל וחומר, אלא רק ללמוד את קניני הקידושין, וממילא ידעין שאשת איש היא, דממילא דינה ככל אשת איש שזינתה.

ושימא כך יש לומר גם כאן, שאין כוונת הגמרא לדרוש ששכיר האוכל בתרומה לוקה, אלא רק לדרוש שאין היתר לשכיר לאכול בתרומה, וממילא יודעים את העונש, כדין זר האוכל בתרומה, וצ"ע עוד בזה.



היאך רוצה הגמרא ללמוד קידושי כסף מקל וחומר והלא אין עונשין מן הדין?

ד ע"ב ע

הקובץ שיעורים מתרץ שהקל וחומר הוא רק גילוי מילתא, וחלות הקידושין עצמן אין בהם איסור, וממילא אחרי שלומדים קניין הקידושין מקל וחומר ידעינן שהאשת איש האמורה בתורה היא גם אשת איש שנתקדשה בכסף, וחשיב כמפורש בתורה, [ועיין שם מה שהאריך עוד בזה].

גמ' והלא דין הוא וכו'. עכ"ל. מבואר בכל הסוגיא שהגמרא מנסה ללמוד קידושי כסף מקל וחומר, וכן להלן מנסה הגמרא ללמוד קידושי ביאה ושטר מקל וחומר.

מקשה הקובץ שיעורים (פ"ט ט"ז) שהרי קיימא לן שאין עונשין מן הדין, ואם כן היאך נוכל על ידי הקל וחומר לדון את האשה במיתה אם תיזנה, שלכך צריך את הפסוק "כי יקח" בקידושי כסף, ואת הפסוק "ובעלה" בקידושי ביאה, ולכך צריך ללמוד קידושי שטר מהיקש דווקא ולא מקל וחומר?

ישוב א'

הגמרא מנסה ללמוד רק קניין קידושין והוי גילוי מילתא שהיא אשת איש

כלומר שהגמרא לא מנסה ללמוד את העונש מקל וחומר, אלא ללמוד רק את קניני הקידושין, וממילא ידעינן שאשת איש היא.

ויש לעיין בזה דהגם שמעשה האיסור הוא רק תוצאה, אבל עכ"פ עדיין לא מפורש בתורה קידושי כסף, דלא הוי גילוי מילתא גרידא, אלא דין שעל ידו עונשין, ומה נפק"מ שלא למדים את האיסור עצמו אלא רק את חלות הקידושין, הרי יוצא שעונשין מן הדין על ידי קל וחומר.

ישוב ב'

מהכתוב משמע שיש חיוב אשת איש על כל מיני אישות ואפי' הנלמד בבניין אב

הפני יהושע (ג.) בעומדו על דברי התוספות לעיל (שם ד"ה נפרוטה ונזוה פרוטה) שכתבו דשוה כסף בקידושין לומדים מעבד עברי ונזקין, והיינו במה מצינו דהיינו בבניין אב, הקשה כאמור שהרי אין עונשין מן הדין אפילו בק"ו וכל שכן בבניין אב? ותירץ דכיון דקרא סתמא כתיב (ויקרא ג, י) "ואיש אשר ינאף את אשת רעהו מות יומת" כל מיני אישות בכלל אפילו מה שנלמד בבניין אב.

וכתב שעל פי זה יש ליישב גם מה שמנסה הגמרא ללמוד בסוגייתנו קידושי כסף וביאה מקל וחומר. ועוד כתב דכיון דכתיב (דברים כ"ד, ט"ז) "את בתי נתתי" כל עניני נתינות במשמע, וכתיב (שם פסוק כ"א) "והוציאו את הנערה וסקלוה".

ישוב ג'

יוכלו להעניש לאשת איש שזינתה מכח חזקת אשת איש

השבת לתרין בס"ד שאכן גם אם היינו למדים קידושי כסף מקל וחומר אין כאן את חשש דאין עונשין מן הדין לעניין חיוב מיתה, דלעולם אם אחרי הקידושין זינתה לא הורגים אותה מכח מעשה הקידושין בלבד, אלא מכח חזקה, שמיד אחרי קידושין יש לאשה חזקת אשת איש. שכל מעשה קידושין שאין בהן פקפוק, יוצר חזקת אשת איש, וכבר ידעת שמלקין על החזקות, וסוקלין ושורפין על החזקות, כדאיתא בקידושין (פ.).

ועוד אמרו שם: לוקין על החזקות, אמר רב יהודה הוחזקה נדה בשכינותיה בעלה לוקה עליה משום נדה. סוקלין ושורפין על החזקות כדרבה בר רב הונא, דאמר איש ואשה תינוק ותינוקת שהגדילו בתוך הבית נסקלין זה על זה ונשרפין זה על זה. א"ר שמעון בן פזי אמר ריב"ל משום בר קפרא מעשה באשה שבאה לירושלים ותינוק מורכב לה על כתיפה, וגידלתו ובא עליה,

כרם

קידושין ד ע"ב

יוסף

פט

והביאום לב"ד וסקלום, לא מפני שבנה ודאי הוא, אלא מפני שכרוך אחריה.

שוב מצאתי בספר אבן הבוחן (מידוסיס 97 נג ע"ג מדפי הספר) שתירץ שהקל וחומר כאן הוא רק לענין גוף הקידושין ועל ידי זה תהיה כאשתו לכל דבר, ואחר כך נצמח מזה דבר חדש לענין עונש מיתה דבזה לא שייך אין עונשין מן הדין, כיון דכבר הוחזק הקידושין.

והוסיף שכיוצא בזה כתב הרמב"ם לענין עד אחד שאף שאינו נאמן לענין מלקות, מכל מקום אם כבר הוחזק האיסור על ידי עד אחד, כגון שאמר שחתיכה זו חלב, אם אחר כך אכלו, חייב מלקות משום שכבר נתחזק על ידי העד שזה חתיכת איסור.

כך גם כאן יש לומר שכיון שכבר הוחזק מעשה הקידושין על ידי הקל וחומר, מועיל אחר כך גם לעניין עונש מיתה מחמת החזקה.

ישוב ד'

דבר שנאסר כבר בעשה אפשר ללמוד עונשו בקל וחומר

בספר ישועות יעקב (האחרון) מתרץ על פי מה שכתב הרמב"ם בהלכות מאכלות אסורות (פ"ג ה"א) שאף על פי שלא נתפרש בתורה לאו אלא בבהמה טמאה שיש לה סימן אחד של טומאה, כגון מפרסת פרסה ואינה מעלת גרה או מעלת גרה ואינה מפרסת פרסה, לומדים בהמה טמאה שאין בה סימן כלל שאיסור אכילתם היא בלא תעשה מקל וחומר.

והקשה הרב המגיד (שם ד"ה מכלל) היאך הרמב"ם לומד לאו במאכלות אסורות של בהמה טמאה מקל וחומר, והלא אין עונשים מן הדין?

ומתרץ הרב המגיד שכיון שגם מאכלות אסורות של בהמה טמאה נאסרו כבר בעשה, מדין לאו הבא מכלל עשה מן התורה, לכן אפשר ללמוד את הלאו שלהן מקל וחומר.

ומעתה מיושב גם כאן, דידוע שיטת הרמב"ם (פ"א מהל' אישות ה"ד) שכל הבעל אשה לשם זנות בלא

העבריה, שהרי אם זינתה לאחר קידושין, גם בלא קידושין יש לאו ד"לא תהיה קדשה", שאף בפנויה יש לאו זה כמו שכתב הרמב"ם, וכיון שכן עונשין בזה מן הדין.

קידושין לוקה מהתורה לפי שבעל קדשה, ויש על זה לאו "לא תהיה קדשה מבנות ישראל", (דברים כ"ג י"ט). ולפי זה מיושב קושיית הגמ' שלא צריך פסוק שאשה נקנית בכסף אלא מק"ו מאמה



בביאור תוספות ד"ה היכא דיהבה לדידיה וקידשתו

תורה, שהרי כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות אישות ס"א) שקודם מתן תורה אם רצה הוא והיא לישא אותה מכניסה לביתו. כלומר שהבעל לא היה פועל קנין באשה אלא קידושיו היו תלויים בגמירות דעת שביניהם, כמו שכתב רצה הוא והיא, וכך גם בבן נח, על ידי גמירות דעת שביניהם יש בה איסור אשת איש "ודבק באשתו" ולא באשת חבירו.

והנה לפי שיטת התוס' במתן תורה התחדש רק מעשה הקנין, וממילא נשאר הדין הפשוט שהאיש הוא הבעלים על מעשה הקידושין, להחיל ולגרש, שהרי על האשה חל איסור אשת איש גם קודם מתן תורה, ולאחר מתן

ענף א'

ביסוד מחלוקת רש"י ותוספות אם לולא הכתוב היה הו"א לומר שהאשה יכולה לקדש את האיש

תוד"ה היכא דיהבה לדידיה וקידשתו. פירש בקונטרס וכו' וקשה שהרי באיש וכו'. עכ"ל. דברי התוס' צריכים ביאור שהרי בלא הפסוק "כי יקח" היינו אומרים שאשה יכולה לקדש את הבעל, והבעל יהיה אסור על כל העולם, וכל הדין שאין הבעל נאסר על שאר נשים, הוא מכיון שעתה אנו יודעים שהבעל הוא המקדש?

נראה לבאר דרש"י ותוספות נחלקו מה התחדש בקידושי אשה במתן

כרם

קידושין ד ע"ב

יוסף

צא

תורה רק נתחדש שצריך לפעול קנין, ואם כן אף אם האשה תפעל את הקנין עדיין היא מתקדשת לבעל.

אבל רש"י סובר שבמתן תורה התחדש חלות חדשה של אישות, ממילא בחלות זו אפשר שהאשה תקדש את הבעל והוא יהיה אסור באחרת. ולא דמי לאישות שהיה קודם מתן תורה.

ענף ב'

איך לתוס' "כי יקח" ממעט נתן הוא ואמרה היא והרי לקמן לחד לישנא הוי ספק

בא"ד, וצ"ל דיהבה לדידיה לאו דווקא שהרי אביה מקבל

הקידושין אלא רוצה לומר ואמרה, עב"ל. צ"ע דמדברי התוס' מבואר שהכתוב "כי יקח" בא למעט היכן שנותן הוא ואמרה היא הרי אני מקודשת לך, וקשה שבגמרא לקמן (פ:) איתא להדיא דלחד לישנא לא הוי קידושין וכאמור, אך ללשון שני הוי ספק?

שוב ראיתי שהקשה כן העצמות יוסף וכתב ליישב שהכתוב "כי יקח" בא למעט היכן שנתן הוא ואמרה היא הרי אני קנויה לך, אבל לעולם היכן שאמרה הרי אני מקודשת לך ללשון אחד לא מקודשת, וללשון שני ספק. ומה שכתבו התוספות שכאן מדובר שאומרת הרי אני מקודשת לך היינו לפי האמת שלעולם אינה מקודשת כלל, או ספק.



באיזה שטר אי אפשר לפדות הקדש ומעשר שני?

ה ע"א ט

הרשב"א (ד"ה מה) מפרש שכוונת

הגמרא שכתב בשטר

הקדש זה פדוי, דאין מועיל ואין הקדשו פדוי, דומיא דשטר קידושין שכותב בה הרי את מקודשת לי, וזו פירכת הגמרא שקניין שטר שמועיל לקידושין אינו מועיל לפדות הקדש.

גמ' תאמר שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני דכתיב ונתן הכסף וקם לו. עכ"ל. נאמרו בראשונים כמה פירושים בגדר דין שטר שאין פודין בו הקדש ומעשר שני.

מדברי התוספות (לעיל ג. ד"ה נפרוטה)

נראה שלמדו שאין פודין

הקדשות ומעשר שני בשטרות חוב של אחרים, שאם נתנם להקדש עבור הפדיון אינו חל, משום שנאמר "ונתן הכסף וקם לו".

רש"י (ד"ה שטר) מפרש שכוונת הגמרא

שאם כתב לגיזבר שטר

התחייבות שבו מתחייב ליתן להקדש מעות פדיון, אין ההקדש פדוי בכך, משום דכתיב "ונתן הכסף וקם לו".

בעניין קידושי אשה בשטר התחייבות

שני. והרשב"א חולק וסובר שנתנית התחייבות אינה כנתנית כסף ולא מועילה אפילו לקידושין.

והקשה הרשב"א על שיטת רש"י

שהרי כיון שהאיש מתחייב

ממון בשטר ונתנו לאשה, אינו מתכוון לקדשה מדין קידושי שטר, שהרי בשטר לא כתוב שמקודשת לו אלא רק שמתחייב לה מעות, ובהכרח שמקדשה

בגמ' בא"ד, תאמר שטר שאין פודין

בו הקדש ומעשר שני דכתיב

ונתן הכסף וקם לו. עכ"ל. הנה

לפירוש רש"י שהכוונה שאין פודין

הקדש ומעשר שני בשטר שמתחייב בו

ממון, דקדק הרשב"א שיוצא מדברי

רש"י שאפשר לקדש אשה בשטר

התחייבות ממון, שהרי כוונת הגמרא

לפרוך שאותו שטר שמועיל בקידושי

אשה אינו מועיל לפדיון הקדש ומעשר

כרם

קידושין ה ע"ב

יוסף

צג

מדין כסף וכיון שלא קיבלה כסף אלא רק זכות לקבל כסף, גם קניין כסף אין כאן.

מעות, וזכות זו נתן לה, ונמצא שהוציא מרשותו והכניס לרשותה, אבל כשמתחייב לה מעות אמנם נכנס לרשותה אבל לא יצא מרשותו.

וכן ביאר הרשב"א להלן (ס: ד"ה מנה), וכתב שאין זה דומה לשטר חוב של אחרים שאפשר לקדש בו, כיון שבכסף קידושין צריך שני תנאים, שיצא מרשות הבעל ויכנס לרשות האשה, ולכן רק בנתינת שטר חוב של אחרים אפשר לקדש, משום שהיה לו זכות לקבל

ועכ"פ כתבו החלקת מחוקק ובית שמואל (סימן כ"ט ס"ו) שכדעת רש"י סובר גם הרא"ש, ולהלכה פסקו שהיא ספק מקודשת, כיון שנחלקו הראשונים בדיון זה. [ויש בעניין זה עוד אריכות וכעת עמד קנה במקומו].



למה ללשון שני בנתן הוא ואמרה היא חיישינן רק מדרבנן, הלא הוי ספק דאורייתא?

ה ע"ב

יישוב א'

גמ' ספיקא היא וחיישינן מדרבנן. עכ"ל. צריך ביאור כיון דנתן הוא ואמרה היא הוי ספק מקודשת, למה חיישינן רק מדרבנן, הלא החשש מדאורייתא, האם הכתוב "כי יקח" בא להורות שגם האמירה תהיה על ידי הבעל, או שהפסוק בא ללמד רק על הנתינה?

מהתורה אינה מקודשת שכתוב "כי יקח" ורק רבנן עשאוהו ספק

הר"ן דקדק בדברי הר"י שלא כתב "ספיקא היא" אלא רק כתב חיישינן מדרבנן, וביאר שהר"י סובר שמה שאמרו בגמרא ספיקא היא לאו בדווקא הוא, דמן הדין פשוט שלא הוי

קידושין כיון שאמרה היא אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק. כלומר שלכן לא כתב הרי"ף ספיקא היא, דמן התורה אין ספק ופשוט שאינה מקודשת.

ישוב ב'

מהתורה אינה נאסרת מנכה ספק מפני חזקת פנויה ורק חכמים חששו לקידושין

הר"ן הביא עוד שהרמב"ם (נפ"ג מהלכות אישות) כתב: "נתן הוא ואמרה היא הרי זו מקודשת מספק", ולא הזכיר מדרבנן כלל, אלא רק ספק קידושין. [כלומר שהר"ן בא לדקדק מדברי הרמב"ם שאכן עיקר הספק כאן הוא מהתורה, דלא כהרי"ף].

וכתב הר"ן שיש להסתפק בכל ספק קידושין אם צריכה גט מהתורה או לא, דאפשר שמהתורה הרי היא מותרת משום שיש להעמיד את האשה על חזקתה, שיש לה חזקת פנויה, כמו בכל תיקו של ממון שבגמרא שהדין הוא שמעמידים ממון על חזקתו, והסכימו בו כל גדולי האחרונים שאפילו תקפו תובע מוציאין מידו, וכך גם כאן הרי היא

מותרת מהתורה להנשא, אלא שמפני חומרא דערוה אסרוה רבנן, ומשום כך אמרו בגמרא וחיישינן מדרבנן.

והקשה הר"ן שלקמן (מ): גבי כלב שרץ אחרי אשה לנושכה, והיה שם אדם עם כיכר לחם וביקשה ממנו שישליכו לכלב להצילה, ואמר לה בתנאי שתתקדש לו והסכימה והשליך והצילה, מסתפק רב מרי אם באופן כזה מקודשת כיון שבאותה הנאה שהצילה גמרה בדעתה להתקדש לו, או שמא אינה מקודשת כיון שיכולה לומר לו שכבר מהתורה היית מחוייב להשליך הככר לכלב להצילני, והעמידה הגמרא ספק זה בתיקו, ופסק הרי"ף דהוי ספק דאורייתא. וקשה למה הרי"ף פוסק בזה שהוי ספק דאורייתא, ולא הולכים בזה אחרי חזקתה שהיא פנויה ומהתורה מותרת, והניח הר"ן עניין זה בצ"ע.

ישוב ג'

עיקר ההלכה כלשון ראשון שאינה מקודשת וחכמים חששו ללשון בתרא

הקרבן נתנאל על הרא"ש (אומ 3) הביא קושיית הר"ן והרשב"א היאך

דכתיב "כי יקח איש" ולא שתלקח אשה לאיש, אלא טעם הספק משום חשש שאף שאמרה היא, כיון שנתן הוא שמא היתה דעתו בנתינתו על דבריה, והרי זה כאילו אמר לה הילך כמו שאמרת שתהא מקודשת לי, ואף שלא פירש כן, משום חומרא דאשת איש חיישין לזה מדרבנן לחשבו ספק מקודשת להצריכה גט. אבל אינו ספק גמור, מפני שהדין נותן יותר להתיר ומשום כך לא תני ליה בהדיא בספק מקודשת, וסיים הריטב"א דהלכה כלשון בתרא לחומרא.

ישוב ה'

להרמב"ם שמהתורה כל הספיקות מותרות לכן חיישין רק מדרבנן

לכאן יש לתרץ בפשיטות על פי שיטת הרמב"ם (פ"ט מהלכות טומאת נט הלכה י"ג, וכ"כ עוד בפ"י מהל' כלאים הלכה כ"ז ופרק י"ח מהל' איסורי ביאה הלכה י"ז) שכל ספק דאורייתא הוי לחומרא רק מדרבנן, דדבר תורה כל הספיקות מותרים, וזה לשונו: כל הספיקות בין בטומאות בין במאכלות אסורות בין בעריות ושבטות אין להם אלא מדברי סופרים. ולפי זה מובן היטב דברי הגמרא בסוגייתנו שאכן

אמרין וחיישין מדרבנן והלא הוי ספק דאורייתא, ומבואר בדבריו שאכן ללישנא בתרא הוי ספק דאורייתא. אלא שבני הישיבה הסתפקו אם לפסוק כלשון ראשון ואינה מקודשת או כלשון שני והוי ספק מדאורייתא, ועל זה הסכימו מחברי התלמוד לקבוע שיהיה בקידושין אלו חשש מדרבנן. כלומר שעיקר ההלכה כלשון ראשון שאינה מקודשת, אך חששו רבנן ללשון שני, ולכן הוי ספק רק מדרבנן.

ובזה מיושב למה השמיט הרא"ש לשון "ספיקא היא", שלשון זה שייך ללשון שני בגמ', ומה שאמרין בגמ' וחיישין מדרבנן, אין זה מלשון שני, אלא מלשון קביעת ההלכה של מחברי התלמוד.

ישוב ד'

חכמים חששו שמא דעתו של הבעל על אמירתה כאילו אמר בעצמו

הריטב"א כתב שנתן הוא ואמרה היא חוששין מספק, לא משום דבאמרה היא יש צד שמן הדין יהיו קידושין, שהרי ודאי צריך את אמירתו

מן התורה גם בנתן הוא ואמרה היא מותרת, וחיישין רק מדרבנן.

שוב ראיתי שכן תירץ המאירי, וזה לשונו: מכל מקום אף הספיקות של תורה אין איסורן אלא מדברי סופרים, וכן כתבו גדולי המחברים. [והוסיף שיש חולקים בזה וסוברים שכאן כל הספק מדרבנן]. וכן תירץ בחי' תלמיד הרשב"א.

והנה הפני יהושע והמצפה איתן כתבו שהר"ן לא כתב לבאר כך, מפני שהולך לשיטתו (לקמן עג: וז"ש פ"ד דצ"ה) שספק דאורייתא לחומרא הוי מהתורה, וכדעת הרשב"א (לקמן עג:).

אך בחידושי פרי יצחק כתב לבאר שהר"ן והמאירי חולקים בדעת הרמב"ם אם מהתורה כל הספיקות מותרות רק בספק במציאות, או גם בספק בהלכה. שלדעת הר"ן רק בספק במציאות אמרינן כן, כגון שלא ידעין אם קדשה או לא וכדומה, או של מי קדמו הקידושין, אבל בספק בהלכה שלא ידוע לנו היאך לפסוק בזה לא אמרינן שמהתורה מותר. והמאירי חולק וסובר דבכל גזונא דבר תורה כל הספיקות מותרות.

והוסיף שאכן מצינו בזה מחלוקת אחרונים בדעת הרמב"ם, שהמהר"ם בן חביב בספרו כפות תמרים סובר שבספק במציאות שדין התורה ברור לנו, רק שאין אנו יודעים המציאות אז אמרינן שדבר תורה ספיקו מותר, אבל בספק בדין שאין ידוע לו כלל הדין לא אמרינן שמהתורה מותר, וביאר השד"ח (כללי מע' ס' כלל ל"ו) בדעתו שספק בדין אינו חשיב ספק כלל, אלא הוי רק חסרון ידיעה מהו הדין, לכן גם מהתורה נאסר מספק.

אך הפרי חדש (כללי ס"ס סימן א' הניחו השד"ח סז) כתב שדברי הרמב"ם נאמרו בכל אופן, בין בספק במציאות בין בספק בדין שמהתורה ספיקם להקל.

והביא עוד בשם החקרי לב להיפך מדברי הכפות תמרים, שפלוגתת הראשונים רק בספק במציאות, אבל בספק בהלכה לכו"ע ספיקו מותר מהתורה.

ונמצא שמה שכתבנו כאן לתרץ ע"פ שיטת הרמב"ם שמהתורה כל הספיקות מותרים, ורק רבנן נקטו לחומרא, הרי זה תלוי במחלוקת האחרונים, שלפי המהר"ם בן חביב



**מהתורה אינה מקודשת ורק
מפני שדין זה לא ברור לעולם
עשאוהו כספק**

הב"ח בחידושיו מתרץ בזה"ל: ואפשר דהכי קאמר דכיון דלא ברירא האי דינא דלא היו קידושין לעלמא אלא ספיקא היא לכולי עלמא, הלכך אמרו רבנן דליחוש לה אע"ג דמדאורייתא לאו קידושין נינהו באין ספק, והר"ן כתב דרכים אחרים.

וידידי הרה"ג יוסף רפאלי שליט"א בנו של מורנו ראש הישיבה שליט"א ביאר שכוונת הב"ח שאכן מהתורה נתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת כלל, אך מפני שאין דין זה ברור לעולם, שהם סבורים שמקודשת, לכן אמרו חכמים שיש לחוש לקידושין אלו, והיינו להצריכה גט כדי שלא יאמרו העולם שמתירים אשת איש לעלמא בלא גט, אע"פ שאינה מקודשת ללא כל ספק.

שבספק הלכה גם הרמב"ם מודה שהיו לחומרא מהתורה, א"כ אי אפשר לתרץ כן. אבל לפי הפרי חדש והחקרי לב דברי הגמרא מיושבים היטב לשיטת הרמב"ם על אדני פז.



**מהתורה נתן הוא ואמרה היא
מקודשת, ורק חכמים גזרו אטו
נתן הוא ואמר הוא**

השיטה לא נודע למי כתב בזה תירוץ מיוחד שלשון בתרא מהתורה פשיטא שמקודשת, דלא כתוב בתורה כי יקח ויאמר הוא, ועוד שהלא לומדים קידושי כסף מקיחה קיחה משדה עפרון, ובשדה היכן שהקונה מביא כסף בין דאמר מוכר שדי מכורה לך בכסף זה ובין שאמר קונה שדך קנויה לי הוי מכירה, אבל חכמים גזרו נתן הוא ואמרה היא אטו נתנה היא ואמרה היא. וכן תירץ התוספות רי"ד בתירוץ הראשון.



כמה ביאורים מה הוקשה לרש"י מלשון הגמרא "בקידושין נתן לה"?

רש"י ד"ה בקידושין נתן לה כו'. משום דקא בעי למימר סיפא וכו'. עכ"ל. מצינו כמה פירושים בכוונת קושיית רש"י:

ע"ל שכוונת רש"י להקשות שבקידושין לא חייב אמירה, כגון אם עסוקים באותו עניין, (כמבואר לקמן ג.) ועל זה תירץ שאמרו כן בקידושין רק אגב הסיפא שבגירושין חייב לומר הרי את מגורשת לי.

ביאור א'

קשה שבקידושין לא בעינן נתינה ממש

וכמו שכתב הרשב"א (גיטין עט.) שבגירושין חייב אמירה, ושכן דעת ר' יהודה בתוספתא דאפילו עסוקים באותו עניין צריך לומר לה, ופליג על ר' יוסי. ובתוספות ר"י הזקן (ו.) כתב דעכ"פ מדרבנן צריך לומר. וכיוצא בזה כתב המאירי לעניין שטר קידושין שאין צריך לומר משא"כ בגירושין.

בפשטות נראה שהיה קשה לרש"י למה שנינו בקידושין "נתן לה", והלא בקידושין לא צריך ממש נתינה, אלא יכול הבעל לקדשה בהנאה וכדומה, וכן בקידושי אדם חשוב, וכן בביאה לא בעינן נתינה, ועל זה מיישב רש"י שכיון שבגירושין הוכרח לשנות נתן לה, דכתיב "ונתן בידה", אגב זה גם בקידושין שנינו נתן לה, (ועיין מה שנתבאר צ"ה לקמן ח ע"ג).

ברם הבית שמואל (סי' קל"ז סק"ב) כתב להיפך, שאפילו לשיטות שבגירושין אין צריך אמירה, בקידושין צריך אמירה כיון שצריך דעתה שתתמצה.

ביאור ג'

למה הגמ' שנתה את דינו של שמואל בקידושי כסף דוקא

ביאור ב'

קשה שבקידושין פעמים לא חייב אמירה

בקידושין", הרי פשוט שמדובר בקידושין, שבזה עוסקת כל המסכת. והביא לשון הר"ן שכתב: משום דבעי למימר בסיפא וכן בגירושין אמר בריש מילתיה בקידושין. וע"ע בחידושי בית מאיר.

ביאור ה'

למה הקדים נתינה בקידושין לפני אמירה

בספר חידושי בתרא (למילמין) מבאר שכוונת רש"י להקשות למה הקדים שמואל נתינה בקידושין לפני אמירה, הלא קודם צריך לומר לה הרי את מקודשת לי ואחר כך ליתן לה את הקידושין.

ועל זה מתרץ רש"י דאגב הסיפא שאדם מגרש אשה בעל כרחה ונותן לה גיטה ואחר כך אומר לה הרי זה גיטך, לכן אמר גם ברישא בקידושין נתן לה ואמר לה.

העצמות יוסף מבאר שכוונת רש"י להקשות למה הגמ' שנתה את דינו של שמואל בקידושי כסף, אע"ג דדין זה שייך גם בקידושי שטר וביאה, שהיה לגמ' לשנות כיצד בקידושין, אמר לה הרי את מקודשת וכו', לשון הכולל גם קידושי כסף שטר וביאה, [ואין הקושיא על הלשון "נתן לה" כמו פירוש א].

ועל זה תירץ רש"י, דאגב הסיפא ששינונו "נתן לה", שבסיפא מיירי רק בשטר גירושין, לכך שינונו ברישא "נתן לה" כסף או שווה כסף, דלא שייך לשנות לשון הכולל כל הקנינים, כיון שבביאה לא שייך לשון "נתן לה". וכן פירש הפני יהושע, (נפירושו הלאה).

ביאור ד'

למה הוצרך לומר "כיצד בקידושין"

בחכמת שלמה פירש שרש"י מקשה למה שינונו בגמ' "כיצד



למה רק בגיטין וקידושין נאמר שלא יהיה דיין מי שאינו בקי בהן, והלא בכל דבר הדין כן?

ע"א א

הטור בסדר הגט (סימן קנ"ז) כותב: "יש

לכל אדם ליזהר שלא ישתדל

בעניין גיטין אם לא שיהיה בקי בהלכות

גיטין, כי רבו בהן הדקדוקין ובנקל יכול

אדם לטעות בהן והוא פסול ממזרות

וצור ישראל יצילנו משגיאות".

משמע שבא ליתן טעם למה נאמר

דלא יהא לו עסק עמהן דווקא

בגיטין, כיון שרבו בהן הדקדוקין ובנקל

אדם יכול לטעות בהן והוי פסול

ממזרות, אבל בעלמא באיסור והיתר

וכדומה שאין חשש זה לכך לא נאמר דין

זה. ועדיין צ"ב כאמור שבכל דין שאינו

בקי בו לא יהיה לו בו עסק.

שו"ר למרן הבית יוסף שהתקשה בזה

בספרו שו"ת בית יוסף (דיני קידושין,

סימן י"ג), והוסיף שהרי דין זה פשוט, וכי

גרוע מי שאינו בקי בדיני גיטין וקידושין

משאר דינים, הלא גם בדיני ממונות ודיני

קנסות, דיני נפשות ואפילו הפרת נדרים

רש"י ד"ה לא יהא לו עסק עמהן.

להיות דיין בדבר שמא יתיר

איסור ערוה וזהו עיוות שאינו יכול

לתקן. עכ"ל. וקשה שהרי בכל הלכה

שאין האדם בקי לא יהא לו עסק בו,

ולמה נאמר עניין זה דווקא גבי גיטין

וקידושין?

ואף על פי שגבי גיטין וקידושין הוי

עיוות שאינו יכול לתקן, עדיין

קשה שגם בשאר ענינים, אם אינו בקי

בהם פשוט שלא יכול להיות דיין בהן,

כגון בדיני ממונות וכדומה.

שו"ר שהקשה כן בתוספות הרא"ש

שאפילו בשאר דינים ואיסור

והיתר גם אם אינו בקי לא יורה ולא ידון,

ולכך הביא פירוש הרב רבי עזריאל

שחולק על רש"י ומפרש כדברי

התוספות.

כרם קידושין ו ע"א יוסף קא

כל כך, מכל מקום כיון שלמד ויודע הכל, יכול להורות על ידי שיחפש ויעיין בספרים וישאל אצל החכמים, משא"כ בדיני גיטין וקידושין שאם יטעה הוא עיוות שאינו יכול לתקן, לכך צריך בהן בקי הרבה.

ישוב ב'

בגיטין וקידושין צריך להיות בקי לעשותן אליבא דכו"ע שלא יהיה בהן שום גמגום

בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ז סימן פ"ג) מבאר מה שכתב ליישב בספר מגיני שלמה דיש לדייק שלא נאמר

צריך מומחה, ובודאי לא גרע דין גיטין וקידושין מהפרת נדרים*.

ישוב א'

בדיני גיטין וקידושין צריך שיהיה בקי הרבה

וצ"ל בדוחק שהכוונה שאפילו מי שיודע כל הלכות גיטין וקידושין, מכל מקום אם אינו בקי בהם בבחינת דברי תורה מחודדים בפיה כמו ידיעה שאחותו אסורה עליו (קידושין ל:), לא יהיה לו עסק עמהן, דהוי עיוות שאינו יכול לתקן. משא"כ בשאר הלכות כדני ממונות כיון שבקי אף שאינו בקי

***י"א שמי שאינו בקי בגיטין או קידושין לא יהיה לו עסק גם בגיטין וגם בקידושין ולפי"ז מיושב היטב**

והנה צו"ת צנימין ואז פירש את כוונת הגמרא צסוגיין שמי שאינו בקי צדיני גיטין וגם צדיני קידושין לא יהיה לו עסק עימהן, להיות דיין אף לעניין אחד מהם הגם שצקי צו. לפי זה דברי רש"י מיושבים היטב כי נמצא כאן חידוש גדול צדיני גיטין וקידושין שצריך שיהיה בקי צשניהם אף כדי להורות רק צגיטין או רק בקידושין מה שלא מצינו צשום דצר אחר, צצוודאי מי שצקי צדיני ממונות יכול להורות בהן אף שאינו בקי צדיני אסור והיתר, וכן להיפך.

אך צספר כנסת הגדולה (סי' ק"כ הגהות צ"י אות מ"ג) ועוד מפרשים השיגו על חידושו של הצנימין ואז צוה, והעלו שלא צריך הדיין להיות בקי גם צדיני גיטין וקידושין יחד, אלא אם בקי צדיני גיטין לחוד אף שאינו בקי צדיני קידושין יכול לעסוק צגיטין, וכן להיפך מי שצקי צדיני קידושין אף שאינו בקי צדיני גיטין יכול להורות צעניני גיטין.

בגמרא שמי שאינו בקי בהלכות גיטין וקידושין לא יהיה לו עסק עמהן, דודאי גם מי שאינו בקי בהלכות שחיטה לא יהיה לו עסק עימהן שלא ישחוט, אלא נאמר בגמרא שמי שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין לא יהיה לו עסק עמהן, להורות שאף אם יודע הלכות גיטין וקידושין על בוריים, אבל אינו בקי בהן לעשותן אליבא דכולי עלמא, בלא גמגום, כדי שלא יצא בהן אחר כך לעז או חשש, אז לא יהיה לו עסק עימהן, דעל ידי דבר קל יפסל הגט או יבוטל לגמרי, וכן הקידושין, וח"ו ירכו ממזרים בישראל.

גיטין וקידושין, אלא שלא נתבאר לו טעמיהן, אף ששגור בפיו כל הלכותיהן אין ראוי שיתעסק בהן, כי מאחר שאינו יודע טעמי הדברים ושורש הדין בנקל יבוא לטעות בכמה דברים, ורק מי שבקי בטעמן של הלכות גיטין וקידושין, ויכול ללמוד דבר מתוך דבר, יהיה לו עסק עימהן.

ישוב ד'

בשאר דינים יוכל לעשות פשרה או לנהוג לחומרא

בנושאי ונותני בזה קמיה רבינו הגדול מוהר"ר משה צדקה שליט"א ראש ישיבת "פורת יוסף" השיבני שכוונת הגמרא שלא יהיה לו "עסק עמהן" להורות שאפילו מקצת עסק לא יהיה לו. שבשאר דינים אפילו אם אינו בקיא בהן ממש, יש איזו דרך שיוכל להתעסק בהן במקצת, שאף אם לא יהיה דיין גמור יהיה דיין של פשרות, כגון בדיני ממונות יוכל לעשות הדין על ידי מחילה או פשרה, [או בדיני איסור והיתר לחומרא], אבל כאן בדיני גיטין וקידושין על ידי טעות קטנה, יכול להיות בעיה חמורה של אשת איש.

ישוב ג'

בגיטין וקידושין צריך שיהיה בקי היטב גם בטעם ההלכות והדינים

בשו"ת שארית יוסף (ת"ג אצה"ע סי' צ' עמ' קכ"ד) עורר מהרב דרכי נועם (אצה"ע סי' ג' דף נ"ב ע"ג) שרבותינו דייקו לומר שכל שאינו בקי בטיב גיטין וקידושין לא יהיה לו עסק עמהן, ולא אמרו כל שאינו בקי בהלכותיהן, להורות שאף אם יודע דיני גיטין וקידושין כולן, כגון ששימש וראה נתינת גט ויודע סדר הגט וכתבתו, וגם למד פסקי דינין של

דפסיקא ליה, שמא יבוא להורות בהן
בעניין אחר ויטעה".

וביאר שכך יש לומר גם בכוונת רש"י,
שבענייני גיטין וקידושין אין
להיות דיין כלל, אף בדבר שבקי וברור
לו, אם אינו בקי בכל הלכותיהן, כי לרוב
חומרת אשת איש חוששים שמא יבוא
לטעות בהוראתו, משא"כ בשאר דינים
יכול לדון ולהורות בדבר שברור לו, ואין
חוששין שמא יבוא להורות בעניין אחר.

ישוב ה'

**אף בדבר הלכה הברורה לו לא
יורה אם אינו בקי בגיטין
וקידושין**

בספר אור יהודה בסוגיין מיישב על פי
מה שביאר בחידושי תלמיד
הרשב"א בשם הראב"ד: "לא יהא לו
עסק להורות בהן אפילו במילתא



נשות דעלמא קאמר. שו"ר למרן רבינו
יוסף קארו בשו"ת בית יוסף (ימי קדושין,
סימן י"י) שכתב כאמור שאין זו קושיא כיון
שיכול ליתן גט לאשתו ולהיות גם כן
שליח גירושין לכמה נשים, ועוד אפשר
שיש לו הרבה נשים.

**בא"ד מיהו לישנא דעמהן לא
משמע הכי דאין אדם יכול
ליתן גט אלא לאשתו. עכ"ל.** וצ"ע
דשייך כשיש לאדם כמה נשים, וכמו
שבזמנם נהגו לקדש כמה נשים, עיין
כתובות (5. והל"ה), ועוד קשה דלמא על



בעניין אם בגירושין מועיל לשון "אין לי עסק בך"?

ו ע"ב

שישלח את עצמו, וגם כשאומר אין לי עסק בך הרי הוא כאומר איני אישך.

גמ' אמר לעבדו אין לי עסק בך וכו'. עכ"ל. ומסקנת הגמרא שיצא לחירות, והנה יש לחקור מה יהיה הדין אם אדם גירש את אשתו בלשון "אין לי עסק בך", דמצד אחד דרשו בגמרא בסוגייתנו קל וחומר, שמה שמועיל בעבד ודאי מועיל גם באשה, ומצד שני יותר נראה לומר שלשון זו אינה מועילה בגירושין כיון שצריך לומר לשון שמשלח אותה, ולא לשון שמועיל עצמו, וכשאומר אין לי עסק בך, הרי מושלח עצמו ממנה.

אך הר"ן (גיטין מה. מדפי הרי"ף ד"ה גרסינן) כתב בזה טעם אחר שלא יועיל לשון אין לי עסק בך בגירושין, כיון שאין גופה של אשה קנוי לבעלה, לכך אינו מועיל בגירושין.

וכתב העצמות יוסף (ו. ד"ה וכן בגירושין) שיש נפקא מינה בין הרשב"א והר"ן, אם יאמר אדם לאשתו אין לי רשות בך, שלפי הר"ן לשון זה יועיל בגירושין, אך לטעם הראב"ד גם לשון זה לא יועיל. [אך בהגהות ר"ש טוביש נתן טעם שלשון אין לי רשות בך לא יועיל בגירושין גם לדברי הר"ן].

ומצאתי שנחלקו בזה רבותינו הראשונים, שאכן הרשב"א כתב בשם הראב"ד שבגירושין ודאי לא מועיל לשון אין לי עסק בך, כמו שמבואר לעיל (ה): שאם אמר איני אישך לא מועיל, שנאמר ושלחה ולא

אך התוספות ר"י הזקן (ד"ה אונן) כתב שגם באשה יועיל לשון אין לי עסק בך, שלפי מסקנת הגמרא מה שמועיל לשחרור אף שגופו קנוי ודאי שמועיל לגירושין.



המקדש אשה בריבית האם מקודשת?

חייבים להחזיר, אלא בדבר מסויים מפני כבוד אביהם, ולא עוד אלא דאפילו בחזרה לא מיתקן לאו דריבית, כמו דמתקן לאו דגזל בהשבתה. והניף ידו שנית בחי' לב"מ (ס.א) כאמור, בשם הרמב"ן.

אולם בחי' תלמיד הרשב"א וכן בעיטור (רי"ט הלכות קידושין) בשם הר"ם מיגאש כתבו דבריבית דאורייתא אינה מקודשת.

ועייין במאירי שהביא בזה מחלוקת ראשונים, והעלה דיש להחמיר.

ועייין עוד ברבינו ירוחם (נתיב כ"ג חלק 6) שכתב: ובריבית קצוצה כגון שהלוה לה ארבעה בחמשה וקידשה באותו חמישי אינה מקודשת, עכ"ל. ויש מהאחרונים שדייקו מדבריו שחולק על רש"י והריטב"א וסובר שהמקדש בריבית אינה מקודשת. אך לכאן אין כל כך הכרח לזה, דאפשר דכוונתו היכן שמקדשה בריבית קצוצה שעדיין לא

גמ', ה"ד אילימא דאזקפה דאמר לה ארבעה בחמשה הא ריבית מעלייתא הוא. עכ"ל. רש"י פירש שכל הקושיא למה קרי ליה הערמת ריבית, משמע שסובר שהמקדש אשה בריבית, מקודשת, שאם לא כן היה לו יותר לפרש את קושיית הגמ' שהוי ריבית גמורה ובכלל אינה מקודשת.

וכן משמע מדברי רבינו תם שאף המקדש בריבית גמורה מקודשת, שהרי התוס' לא מקשים על רש"י אלא רק דלא הוי ריבית גמורה, ולא הקשו דאם כן אינה מקודשת. שוב ראיתי דמטו כן משמיה דהאבני מילואים (כ"ט כ"ג) שדקדק כן.

וכן כתב הריטב"א, וזה לשונו: לישנא בעלמא קא מקשי ליה, היכי קרי הערמת ריבית, אבל ודאי אפילו בריבית גמורה, אם כבר פרעתו לו וחזר וקדשה בו מקודשת, דמעוה דריבית שפרעם לזה למלוה קנהו לגמרי וממון גמור הם לו, אלא שיש עליו חובה להחזירו, ובית דין מוציאין ממנו, ואם מת אין בניו

השיבה לו, [ועיין מה שנתבאר בזה עוד להלן ע"ד רש"י].

ויתכן לפרש שגדר המחלוקת אם יש חיוב להחזיר את מעות הריבית עצמם, מה שקיבל מהמלוה בתורת ריבית, או שמא עיקר החיוב שעל כל

פנים יחזיר אותו סכום הריבית, אבל לא את אותם מעות ממש. דאכן האבני מילואים (סג) כתב בדעת רש"י וסיעתו דחייב להחזיר רק דמי החפץ משום "וחי אחיך עמך" ואין צריך להחזיר גוף החפץ. אך דעת המשנה למלך (פ"ט מה"ל מלוה) דחייב להחזיר גוף החפץ.



כמה יישובים לשיטת רש"י למה פירש שקושיית הגמרא רק על לשון הערמת ריבית, ולא פירש שהמקדש בריבית אינה מקודשת?

בגמ' בא"ד. ה"ד אילימא דאזקפה דאמר לה ארבעה בחמשה הא ריבית מעלייתא הוא. עב"ל. רש"י פירש שקושיית הגמרא שזה ריבית ממש, ואיך קורא לזה אביי הערמת ריבית. ומבואר שאין קושיא מעיקר דין מקדש בריבית, שאכן המקדש בריבית מקודשת, וכל הקושיא רק למה הגמרא קוראת לזה הערמת ריבית.

אפשר לפרש את קושיית הגמרא שהמקדש בריבית אין קידושיו חלים כלל, שכיון שהוא חוב של ריבית אינו חל שהתורה אוסרת לשלמו, ואף אם שילם יכול הלווה לתבוע את המלוה בב"ד ולקבל חזרה מהמלוה את המעות שנתן לו בריבית?

ישוב א'

יש אומרים שאפילו שהתורה אוסרת לשלם ריבית החיוב חל אך אסור לשלמו

ומקשים העולם והרי התורה אוסרת לשלם ריבית, ואם כן היה

האבני מילואים מתרין על פי מה שכתב המשנה למלך (מלוה פ"ח ה"א ד"ה מי שסיה) שאפילו שהתורה אסרה לשלם חוב של ריבית, אך החיוב חל, אלא שאסור לשלמו. ולכן אם היה אפשר לקדש במחילת חוב היה אפשר לקדש במחילת חוב ריבית.

נראה להביא בפשיטות ראייה גדולה לזה מזה שהמלווה והלווה עוברים בלאו על הלוואת ריבית, ואם לא היה חל חיוב כלל על הלווה, למה עובר בלאו, הלא אין עליו שום חיוב לשלם מעות הריבית, אלא מוכח מזה שיש כאן חידוש בתורה שחל איזה חיוב תשלומין על הלווה.

והשערי יושר (ט"ה פ"ג ד"ה ונמיושי) הוכיח כן מדברי הריטב"א בסוגיין שכתב שהקושיא רק על הלשון של אב"י שהוא הערמת ריבית, ואם פרעה האשה חוב ריבית לבעל וחזר וקדשה בו מקודשת, שהמלווה קונה את המעות, אלא שיש מצוה על המלווה להשיבו, ואם מת אין בניו חייבים להחזיר ללווה.

אך המאירי הביא שיטה שקושיית הגמרא הא ריבית מעלייתא היא,

על עיקר דינו של אב"י, שכיון שהיא ריבית גמורה אי אפשר לקדש בו. וכתב המאירי שלפי שיטה זו גם אם האשה פרעה את הריבית לבעל לא יכול לקדשה בהם משום שאין מקדשים בריבית. והוסיף שלפי שיטה זו כאשר הלוח פורע את הריבית הרי הם גזל בדי המלווה, ולכן הבעל לא יכול לקדש במעות הריבית, שכן הם גזל בידו, ואינו יכול לקדש במעות שאינם שלו.

וכן כתב רבינו ירוחם (נמ"כ כ"ג ח"ב) שבסוגייתנו מבואר שאי אפשר לקדש בריבית. וביאר הבית שמואל (סימן כ"ט סק"ו) שרבינו ירוחם סובר שגם אם האשה פרעה לבעל את הריבית אינו יכול לקדשה, וכן כתב האבני מילואים (סימן כ"ט ס"ק כ"ג). וכן הוכיח המשנה למלך (מלוה ולוה פ"ד ה"ד ד"ה כמז הטור) ששיטת רבינו ירוחם שהמלווה לא קונה מעות ריבית שפרעם הלווה.

וכן כתב בפשיטות החזון איש (סימן מ"ג סק"ב) בדעת הראשונים שחוב של ריבית לא חל משום שחוב שאסרה תורה לשלמו אינו חוב. והקשה מדברי הריטב"א הנ"ל, ונדחק לבאר כדבריו גם בדעת הריטב"א.

ומעתה חוזרת הקושיא על רש"י למה פירש שהקושיא רק על לשונו של אב"י שאמר הערמת ריבית, יותר היה לו לפרש שקושיית הגמרא שאין הקידושין חלים כיון דהוי ריבית?

ישוב ב'

מקדשה בהנאת מחילת ריבית שהיתה נותנת פרוטה לאדם שישתדל בזה

מצאתי שתירץ בזה הקהילות יעקב (סימן ט' עמ' ל"ט) שאף על פי שאינה חייבת לו כלל וכלל את הזוז של ריבית, מכל מקום קשה בעינינו שתשתמש במעותיו של זה שלא נתנם אלא על מנת שתשלם ריבית, והיתה נותנת ברצון פרוטה לאדם שישתדל אצל המלוה שימחול לה חוב הריבית, [ויש להוסיף שודאי היתה עושה כן גם כדי שלא יהיה למלוה תרעומת על הלווה]. ונמצא שכשמוחל לה הריבית יש לה מזה הנאה לפחות של שוה פרוטה, ולא גרע משחוק לפני וכיוצא בזה, ולכן אפשר שתתקדש במחילת חוב הריבית, אם מלוה היה מהני לקידושין, ומשום כך מקשה הגמרא רק על לשונו של אב"י "הערמת ריבית", והא

ריבית מעלייתא היא, ואינה מקשה שלא תהיה מקודשת. ודפח"ח.

ולכאן' לדברי הקהילות יעקב צ"ל שכוונת הגמרא דזקפה ארבעה בחמשה ומוחל לה ואומר לה הרי את מקודשת בהנאת מחילת מלוה, וכן משמע בגמרא, שמנסה להעמיד כך את דברי אב"י שדיבר על הנאת מלוה.

ישוב ג'

מכח מחילת הריבית אינו יכול לתבוע תוך זמנו וממילא מקדשה בהנאת הארכת הזמן

עוד מתרץ הקהילות יעקב (סג) על פי חידוש המשנה למלך (סו"א ד' צ"ז) סימן קס"ב סק"ה, וע"ז צ"ח) דהמלוה מעות בריבית כיון שאין הלוה משלם לו הריבית יכול לתבוע מעותיו בחזרה אפילו תוך זמנו, כיון שלא נתנם לו אלא על דעת שישלם לו הריבית. ואם כן אותו פיסוק הריבית הגם שאינה חייבת לו כלל, מכל מקום תנאי כן הוי, וכל כמה דלא מחל לה על הריבית יכול המלוה לתבוע ממנה להחזיר לו המעות בכל עת, גם קודם זמן הפירעון, ועל ידי מחילת זוז הריבית הוחלטה ההלוואה

כרם קידושין ו ע"ב יוסף קט

רק על חלק מהריבית, שלפי התירוץ הקודם שמקדשה בהנאת שוה פרוטה שהיתה מפייסת שימחל לה, הרי זה עדיין מיושב. אבל לפי התירוץ שכיון שמחל לה על הריבית זמן השטר תקף, לא יהיה מיושב, דכיון שיש עדיין איזה חיוב ריבית אין זמן השטר תקף.

לזמן המוגבל, ואם כן הוי מחילת זוז זה הנאה דארווח לה זימנא, ושפיר יש לה הנאה להתקדש בו, ובהכרח שכל קושיית הגמרא ריבית מעלייתא היא היינו רק למה קרי לה הערמת ריבית.

והנה יש נפק"מ בין שני תירוצי הקהילות יעקב אם ימחל לה



ארבעה שיטות בראשונים בכוונת הגמ' דארווח לה זימנא

התוספות חולקים על רש"י ומבארים בשם רבינו תם שהכוונה שהייתה חייבת מעות לאדם אחר והגיע זמנו לפרוע ובא המקדש ונתן פרוטה למלוה להאריך לה את זמן ההלוואה וקידשה באותה הנאה.

ג. שיטת הרמב"ם

הלוח לה עתה לזמן וקידשה בהארכת הזמן

רבינו הרמב"ם (נפ"ה סט"ו) כתב המקדש בהנאת מלוה הרי זו מקודשת, כיצד כגון שהלוה אותה עתה מאתים זוז

א. שיטת רש"י

שהבעל האריך לאשה זמן הלואה ישנה

גמ' דארווחא לה זימנא. עכ"ל. רש"י פירש שהכוונה שהיתה חייבת לו כבר והאריך לה את זמן ההלוואה ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאת היית נותנת לאדם פרוטה שייפיסני על כך, ואם פירש לה כך מקודשת.

ב. שיטת התוספות

המקדש נתן פרוטה למלוה שיאריך הלואתה

ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת זמן שארויח לך במלוה זו שתהיה בידך כך וכך יום ואיני תובעה ממך עד זמן פלוני הרי זו מקודשת, שהרי יש לה הנאה מעתה להשתמש במלוה זו עד סוף זמן שקבע, ואסור לעשות כן מפני שהיא כריבית. ופירשו רבותי בהנאת מלוה דברים שאין ראוי לשומען, עכ"ל.

מבואר מדבריו שמפרש שארווח זימנא הוי דווקא בתחילת הלואה, אבל אם כבר הלוח לה כדברי רש"י ותוספות אין זה מועיל. וכן כתב הרב המגיד דהרמב"ם לא ישרו בעיניו דברי ההלכות שפירש כדברי רש"י, מפני שאי אפשר שתועיל יותר הנאת מלוה ממלוה עצמה, וכיון דבשעת הקידושין אינו נותן לה דבר לכן לא עדיף הרווחת זמן ממלוה גופה, ושכן דעת הר"ח ז"ל, ולכן פירש הרמב"ם הנאת מלוה שעתה נותן לה מעות בהלואה ומרויח לה בזמן שקובע לה לפרעון.

וסיים הרב המגיד שהרמב"ן והרשב"א מסכימים לדעת ההלכות וראוי לחוש לדבריהם.

ואכן גם הר"ן כתב כן בדעת הרמב"ם שלדעתו אילו הלוח לה כבר אף שהוא מאריך לה עכשיו את הזמן, כיון שעתה לא מביא לה כלום אינה מקודשת.

והקשה הר"ן, שאינו מבין למה אין זה מועיל, שאפילו אם מלוה לה עכשיו אינו מקדשה במעות עצמם אלא בהנאת מלוה זו וכיון שכן אפילו קדמה מלוה לקידושין מה בכך והרי מכל מקום הוא מקדשה עכשיו בהרווחת זמן שהוא שווה לה פרוטה, וכל שהוא גורם לה הנאה כיוצא בזה מקודשת אע"פ שאינו נותן לה כלום מיד ליד, דהא שחוק לפני רקוד לפני ואדבר עליך לשלטון לא מביא לה כלום ואף על פי כן מקודשת למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף כדאי לקמן (פג.).

ואולי יש ליישב קצת דברי הרמב"ם שלדעתו הארכת זמן ההלואה לא הוי הנאה כל כך כשכבר הלוח לה ועכשיו רק ממשיך הלואתו. ועוד שפעמים ממה נפשך אין ללווה להחזיר בזמן הפירעון, והמלוה נאלץ להמשיך

כרם קידושין ו ע"ב יוסף קיא

הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם (אשוח פ"ה הט"ו) פירש באופן נוסף את תירוץ הגמרא דארווח לה זימנא, שהגיע זמן פירעון החוב, והיו המעות בידה מזומנים לפרוע, והיא היתה נותנת ברצון דינר למי שמאריך לה הזמן לחודש אחד, ועתה האריך לה הבעל בשכר הקידושין, ולכן מקודשת. והרשב"א הביא פירוש זה והוסיף שכיון שיכול לגבות הרי הוא כאילו גבאם. [אך הרמב"ן והרשב"א הקשו שכיון שעדיין לא גבאם נחשב עדיין מלוה, שהרי עדיין יכולה לפורעו במעות אחרים].

זמן ההלואה. ועוד שיש איסור לתבוע מהלווה אם אין לו, שנא' "לא תהיה לו כנושה". משא"כ בתחילת הלואה שמסכים להאריך הזמן וגם נותן כעת את המעות, הרי זה נחשב יותר שיש לה הנאה כזו שמסכימה להתקדש לו בעבורה.

ד. שיטת הראב"ד

האריך לה הבעל זמן ההלואה בעת הפירעון כשהיו המעות מזומנים בידה



אם יש איסור כהן המסייע בפדיון הבן, וכמה טעמים למאן דסבר שאין בזה איסור?

והוסיפו דמה שמבואר שם בגמרא שרבי טרפון היה רגיל להחזיר את המעות שקיבל בפדיון הבן, משום שהנותן לא היה יודע מתחילה שיחזיר לו. ועוד יתכן שהחזיר רק למי שהיה נראה לו עני ולא למי שנראה לו עשיר.

גמ' ואסור לעשות כן מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות. עכ"ל. התוספות בבכורות (פג: ד"ה הלך) חידשו שגם במה שאמרו במסקנת הסוגיא שפודים את הבן במתנה על מנת להחזיר, אסור לכתחילה לעשות כן, מפני שנראה ככהן המסייע בבית הגרנות.

קיב

כרם

קידושין ו ע"ב

יוסף

אך הגר"א (יור"ד סימן ש"ה סק"י"ג) כתב ששיטת רש"י והרמב"ם שבפדיון הבן אין איסור לעשות כן, ומה שאמרו כאן בגמרא שאסור לעשות היינו דווקא לעניין תרומה, ולא לעניין פדיון הבן כלל.

ובביאור סברת החילוק בין פדיון הבן לתרומה נראה לבאר בכמה אופנים, כדלהלן:

חילוק א'

בפדיון רחוק הדבר שייצטרך לפדון עוד בן

בפשטות סברת החילוק היא לפי שכתב רש"י שטעם איסור כהן המסייע בבית הגרנות, לפי שנראה שעושה כן בעבור שבעל הבית יתן לו אחר כך את תרומותיו, וכאן לעניין פדיון הבן אין סברא שהכהן מתעסק עימו בפדיון כדי שיתן לו אחר כך עוד פעם פדיון בנו, כי זה רחוק מאד שייצטרך לפדות עוד בן.

חילוק ב'

דווקא בתרומה אסור כי נותן לו מאותו הגורן

יש להוסיף שעל ידי שהכהן מסייע נראה שעושה כן כדי לקבל שכר תרומותיו מאותו הגורן עצמו, שבתבואה עצמה שסייע לבעל הבית יקבל ממנה, אבל בפדיון הבן גם אם אחרי הפדיון יתן אבי הבן לכהן איזה מעות אין זה נראה בשכר שהחזיר לו החמשה סלעים.

כרם הריטב"א סובר דעל כל פנים נראה שהכהן עושה כן בעבור שיתן לו אחר כך שאר תרומות.

חילוק ג'

בפדיון אין למעות תורת מ"ב לפני נתינתם

בספר צפנת פענח (נרכות פ"א ה"ג) מבאר שרק בתרומות ומעשרות יש איסור במתנה על מנת להחזיר, כי חל עליהם שם מתנות כהונה כבר לפני הנתינה לכהן, אבל בפדיון הבן אין על המעות תורת מתנות כהונה לפני הנתינה לכהן, אלא יש רק חוב שמוטל על האדם לפרוע, ולכן אין בזה איסור מתנה על מנת להחזיר משום כהן המסייע בבית הגרנות.

כרם

קידושין ו ע"ב

יוסף

קיג

חילוק ד'

בתרומה חשיב ממון שבט הכהונה והלוי

כעין זה ביאר בס' כרם ציון (עמ' מע"ט) דשיטת רש"י והרמב"ם דאיסור של כהן המסיע בבית הגרנות הוא רק בדבר שצריך ליתן לכהן או ללוי והרי זה ממון השבט ושייך לכל שבט הכהנים או שבט הלויים, רק שיש להבעלים זכות ליתן לאיזה מהם שירצו, אז יש איסור לכהן לסיע לו בכדי לקבל המתנות משום שיחתם ברית הלוי, כיון שהמתנות כבר שייך לכל השבט, משא"כ בפדיון הבן יש רק מצות נתינה אבל אין כאן דבר ששייך לשבט הכהן, על זה לא נאמר הדין של כהן המסיע.

ומטעם זה כתב המחנה אפרים (סימן טו) מהל' זכיה ומנסה) שאף אם בתרומה מועיל תפיסת הכהן בלי הקנאת הבעלים זהו דווקא בתרומה כיון שיש

ממון מוגדר השייך לשבט הכהונה, אבל בפדיון הבן שאינו ממון מוגדר השייך לשבט הכהונה אלא שעבוד בעלמא, בזה לא יועיל תפיסת הכהן בלי הקנאת הישראל.

חילוק ה'

מהות הפדיון הוי דרך מקח וממכר

המפרשים (עיין קובץ מקצת גליון י"ז עמ' קפ"א) מבארים עוד שיש חילוק בין מתנות כהונה למצות פדיון הבן, דבשאר מתנות כהונה גדר המצוה הוא מעשה נתינה ולכך נאמר בהן הלכה דבעינן נתינה דרך כבוד, ואסור לסייע בבית הגרנות שאז הוי דרך מקח וממכר ולא נתינה של כבוד. משא"כ מצות פדיון הבן דגדר המצוה נתחדשה בתורת מקח, לכך בזה אין איסור של מסייע בבית הגרנות משום שהוא דרך מקח וממכר, ומותר לעשותו במתנה על מנת להחזיר.



מחלוקת הראשונים למה אין אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר, ויבוארו כמה נפק"מ לדינא

נראה גם מדברי רבינו הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות ה"ד) שאם מקדש אשה במתנה על מנת להחזיר אינה מקודשת משום שלא נהנית בו, והיינו מעיקר דין תורה.

ומצינו כמה נפק"מ להלכה בין מחלוקת התוספות והראשונים, כדלהלן:

נפק"מ א'

אדם שמקדש אשה בהנאת מתנה על מנת להחזיר

באופן שיאמר אדם לאשה שמקדשה בהנאה זו שיש לה בין הנתונה לחזרה, לפי הרמב"ן והרשב"א ודאי מועיל ומקודשת, וכן הכריע רבינו ירוחם. [וכדבריו פסק הרמ"א (א"ח ס"י כ"ט ס"א) דאם נתן לאשה מתנה על מנת להחזיר ואמר לה בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן הרי את מקודשת לי, הוי קידושין]. אך להתוספות והרשב"א עדיין אינה מקודשת מדרבנן כי זה דומה לקניין חליפין ויבואו לטעות ולומר שאפשר לקדש אשה בחליפין.

גמ' לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין. עכ"ל. התוספות ביארו שבאמת מהתורה אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר, ורק רבנן גזרו שאינה נקנית משום שזה דומה לקניין חליפין, ויטעו לומר שאשה נקנית גם בחליפין. וכן כתב הריטב"א. והראשונים הביאו גירסת רב האי גאון שגרס בגמרא שמא יאמרו אשה נקנית בחליפין, וביארו שזו גזירה דרבנן.

ואולם הרמב"ן והרשב"א ביארו שלפי גירסת הגמרא שלפנינו מעיקר הדין לא מועיל מתנה על מנת להחזיר בקידושין אף מהתורה, שכמו שאשה לא נקנית בחליפין כי אינה גומרת בדעתה להקנות עצמה בחליפין (לעיל ג.), כך במתנה על מנת להחזיר אינה גומרת בדעתה להקנות עצמה כי אין לה הנאה ממתנה זו.

ואע"פ שיכולה ליהנות בין הנתונה לחזרה, מכל מקום המקדש לא אמר לה שמקדשה בהנאה זו, אלא בגופו של ממון, ובגוף הממון אין לה הנאה כי היא מחזירתו. וסיים הר"ן שכך

כרם

קידושין ו ע"ב

יוסף

קטו

נפק"מ ב'

אם האשה החזירה לבעל במתנה ע"מ להחזיר

המקנה מבאר עוד נפק"מ, דפשוט דכל מתנה על מנת להחזיר אם החזירו לבעלים במתנה על מנת להחזיר, והבעלים הסכימו וקיבלוהו על דעת זה והחזירוהו, מתקיים התנאי. ועל כן לפי התוס' במקרה כזה אינה מקודשת דעדיין חיישינן לחליפין. אך להרמב"ם מקודשת, כיון שסוף סוף נשארו כסף או שוה כסף של הקידושין בידה ונהנית ממנו.

והוסף לבאר דאין לומר דבשעת הקידושין לא סמכה דעתה של האשה, משום שצריכה להחזיר לו בתנאי שיחזיר, ולא בטוח שיסכים לתנאי זה. דאין זו קושיא, דכל מקדש על תנאי מקודשת אף על פי שבידי האיש שלא לקיים התנאי ולבטל הקידושין למפרע.

נפק"מ ג'

אם האשה צריכה להחזיר לאיש את כסף הקידושין

המקנה כותב שיש עוד נפק"מ אם קידש אשה במתנה על מנת להחזיר אם צריכה האשה להחזיר לאיש את כסף הקידושין, שלפי התוספות שמהתורה מקודשת, אך רק רבנן הפקיעו את הקידושין, דכל המקדש על דעת רבנן מקדש, והפקירו כסף הקידושין, אם כן האשה זכתה מההפקר בכסף. אבל לפי הרמב"ם שמהתורה אינה מקודשת, הוי מקח טעות, וצריכה האשה להחזיר לאיש את כסף הקידושין.

נפק"מ ד'

אם קידש אשה בחפץ במתנה על מנת להחזיר

הר"ן ביאר בדעת הרמב"ם שאם קידש בסתם במתנה על מנת להחזיר, אין אומרים שכוונתו לקדשה בהנאה שהמעות היו אצלה כמה ימים, ואינה מקודשת.

והקשה המקנה שהרי מצינו במקדש בשטר שאם הוא שוה פרוטה מקודשת מדין קנין כסף אף שהמקדש לא אמר בפירוש שמקדשה מדין כסף, [כדמשמע בירושלמי, ושכן משמע לקמן

דף מ"ח וחכמים אומרים שמין את הנייר וכו', ולמה כאן לא תהיה מקודשת מדין הנאה?

ותירץ שכיון שיש כאן איסור הערמת ריבית, מסתמא יש לומר שאין דעתו לכך, אלא רק אם אמר בפירוש. והביא ראיה לדבר, שכיוצא בזה כתבו הפוסקים (נ: גני סגלנות) שהיכן שיש איסור לא חיישינן שהיה דעתו לקידושין.

וסיים המקנה שלפי זה יוצא עוד נפק"מ לדינא היכן שקידש אשה בחפץ במתנה על מנת להחזיר, דיש לומר דמסתמא דעתו על הנאת שימוש החפץ תוך הזמן כיון דאין בזה איסור ריבית. משא"כ להתוספות דלעולם במתנה על מנת להחזיר אינה מקודשת גזירה דרבנן משום דדומה לחליפין.

נפק"מ ה'

האם אפשר לקדש בטבעת שאולה

החלקת מחוקק (סי' כ"ט ס"ק ל"ד, וסי' כ"ט סק"ג) מבאר שיש נפק"מ

נוספת במחלוקת הראשונים הנ"ל, האם אפשר לקדש אשה בטבעת שאולה, דהנה בעל העיטור הביא שני שיטות והסתפק האם טבעת שאולה דומה למתנה על מנת להחזיר או לאו, והביאו הרא"ש (סי' כ') והכריע שאם יש ארבעה תנאים (א. הטבעת שאולה לזמן ידוע, ב. המשאל נמן לו רשות להשאל לאחרים. ג. יודיע לאשה שהטבעת שאולה שנתן לה רק קנין שאולה. ד. שיהיה שו"פ צהנאה שנתן לה), מקודשת בטבעת שאולה.

וביאר החלקת מחוקק שלמאן דאמר שהמקדש במתנה על מנת להחזיר אינה מקודשת מעיקר הדין, ממילא לא דומה קידושין בטבעת שאולה למתנה על מנת להחזיר, אבל למאן דאמר שאינה מקודשת במתנה על מנת להחזיר רק משום שזה דומה לחליפין, לכן גם בטבעת שאולה אינה מקודשת כי זה דומה למתנה על מנת להחזיר.

והיינו דודאי מעיקר הדין טבעת שאולה אינה כדין מתנה על מנת להחזיר, רק לאנשים זה נדמה אותו דבר, כמו שמתנה על מנת להחזיר נדמה כחליפין, וזה יסוד מחלוקת השיטות וספק בעל העיטור אם טבעת שאולה דומה למתנה על מנת להחזיר.

כרם

קידושין ו ע"ב

יוסף

ק"ז

ברם הנה השו"ע (סי' כ"ח סעיף י"ט), פסק שאפשר לקדש בטבעת שאולה רק אם ביקש רשות מהמשאיל לקדש בו את האשה, וממילא התכוון ליתן לו את הטבעת במתנה, וזה לשונו: השואל חפץ מחבירו והודיעו שרוצה לקדש בו את האשה, מקודשת. [וע"ש בגר"א ובבית שמואל]. והרמ"א לא השיג על זה כלל, ומסכים בזה. נמצא שסוברים כמאן דאמר שאי אפשר לקדש בטבעת שאולה, ובכלל זה בהנאת מתנה על מנת להחזיר כיון דדומה לחליפין. ומצד שני

הלא פסק הרמ"א (אצ"ע סי' כ"ט ס"א) שאם נתן לאשה מתנה על מנת להחזיר ואמר לה בהנאה זו שאת נהנית תוך הזמן הרי את מקודשת לי, הוי קידושין.

וצ"ל שהשו"ע לא סובר כדברי החלקת מחוקק, אלא סובר שהמחלוקת שהביא בעל העיטור אם אפשר לקדש בטבעת שאולה, כוונת השיטות לחלוק האם טבעת שאולה דומה בדין כמתנה על מנת להחזיר, וכן מורה פשט לשון המחלוקת.



כמה יישובים לשיטת רש"י היאך פירש שהאשה לא נותנת כלום לבעל בהנאת הארכת זמן הלוואתה, והלא הבעל מקדשה בהנאה זו?

ישוב א'

האשה אינה נותנת לבעל ממון וגם אינה נחסרת ממון

הריטב"א מתרץ שלא נאסר אגר נטר (שכר הממנת המעות) אלא כשנותן הלווה למלוה ממון, וזו אינה

תוד"ה דארווח לה זימנא. ומה שפירש דריבית קצוצה לא הוי כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום, לא נראה כיון שהוא נותן לה זה פרוטה בקידושין, ולא נתן לה כלום הוי כאילו נתנה לו פרוטה ממש והוי ריבית גמור. עכ"ל. מצינו כמה יישובים לשיטת רש"י, כדלהלן:

נותנת לו ממון, ואם מפני שמקנה לו עצמה הרי הוא קונה אדון לעצמו, אלא משום שנראה דבר זה לעולם כריבית, אסור לעשות כן מפני הערמת ריבית.

ולכאן תירוץ הריטב"א עדיין אינו מובן, דהתוספות מקשים שעצם מה שמקדשה בהנאת שוה פרוטה זו של הארכת זמן המלווה, הרי זה נחשב כאילו האשה נתנה לבעל שוה פרוטה, ובזה קידשה.

ואחר העיון נראה לבאר בכונת הריטב"א שכאן בקידושי הנאת הארכת זמן הלוואתה, האשה לא נתנה לבעל ממון, כלומר שאותו ממון שנתנה לו, החזיר לה מיד, וקידשה בזה, ואם תאמר שאם כן הבעל מקבל ריבית במה שהיא מתקדשת לו, זה לא הוי ריבית משום שהבעל כקונה אדון לעצמו, ולא הוי ריבית מה שמתקדשת לו.



תמורת פרוטה שנותנת האשה לבעל היא מקבלת ממנו הרבה יותר

תוספות ר"י הזקן מתרץ דנותן ריבית אין לו הנאה במה שנותן, [אלא רק הפסד], אבל אשה יש לה הנאה בנתינת גופה דבעלה חייב במזונותיה ובכמה דברים, וכגון שאר כסות ועונה וכדומה, ומשום כך גבי אשה לא הוי ריבית גמורה. כלומר דהרי זה דומה ללווה שמוסיף פרוטה למלוה בריבית, בתנאי שתמורת פרוטה זו מוסיף המלוה ללווה במתנה מאה פרוטות, דכה"ג ודאי לא הוי ריבית דאורייתא, ולכך לא נחשב כאן שהאשה

ואולי יש לפרש דברי הריטב"א על פי מה שכתבו האחרונים לתרץ בדעת רש"י שאכן הבעל נותן לאשה הנאת שוה פרוטה, אבל האשה עצמה אינה נחסרת כלל, כי היא לא נתנה כלום לבעל, ומבואר בפ"ק דאיזהו נשך (ס:) שלא אסרה תורה תרבות בלא נשך. והנה בח"י רבי שמואל (עמוד ס) הקשה שאמרו בגמרא שם שלא מציינו תרבות בלא נשך. יש ליישב שכאן זה יותר קל מתרבות בלא נשך, כי אין האשה נותנת הנאה זו לבעל, אלא הבעל יוצר הנאה זו ונותנה לאשה, וזה כוונת רש"י שאינה נותנת לבעל כלום, ולכן גם אם תרבות בלא נשך היה נאסר, כה"ג לא היה נאסר מהתורה.

כרם

קידושין ו ע"ב

יוסף

קיט

נתנה לבעל איזה פרוטה כי קיבלה הרבה יותר מזה.

החמדת שלמה המחנה אפרים (הלכות ריצת סימן ט') והקהילות יעקב (סימן ט').

וכן כתב הלחם משנה (פ"ה הלכה ט"ו) ביישוב שיטת רש"י דאין זו כל כך הנאה לקדש אשה משום שמתחייב לאשה בעשרה דברים כמו שכתב הרמב"ם (פי"ג ה"א).

והנה בשו"ת כלי שרת (סימן ס"ט) להגאון רבי אברהם אבא רזניק זצ"ל מביא שכיוצא בזה תירץ הגאון רבי יצחק אלחנן מקובנא זצ"ל בספרו באר יצחק דקידושין להבעל אין בהן שוה פרוטה כיון דיכול לקדשה בשטר פחות משוה פרוטה הלכך במה שמתקדשת לו עבור הריבית לאו מידי שקיל מינה דריבית פחות משוה פרוטה הוא.

ישוב ג'

בלא"ה רצון האשה להתקדש לבעל בכל דהו או בקידושי שטר

וכתב הכלי שרת שנעלם מהגאון הנ"ל גמרא מפורשת בפרק איזהו נשך (סא.) אמר אביי מי שנושה בחבירו זו של ריבית, והיו נמכרים סאים של חיטים בזוז בשוק, והביא הלווה למלוה חמשה סאים תמורת אותו זוז, בשעה שב"ד מוציאים את הריבית מיד המלווה, מוציאים ממנו רק ארבעה סאים, כי את הסאה החמישית הלווה הוזיל למלוה, ורבא אמר שמוציאים מיד המלוה כל החמשה סאים, דמעיקרא בתורת ריבית בא לידו.

הפני יהושע מתרץ דלא חשיב ריבית גמורה מה שמקדשה בהנאת שוה פרוטה של הארכת זמן, דאפשר דבלא"ה רצונה להתקדש לו בכל דהו, (סברא זו של הפני"י יהיה תלוי במחלוקת רש"י ומוס' לעיל ג. למה אין אשה מתקדשת בפחות משו"פ, דלשיטת המוס' דהוי גז"כ א"ש, אצל לא לרש"י שסובר שגנאי לאשה להתקדש בפחות משו"פ ולכן אינה מקנה לו נפשה). או בקידושי שטר, (ולא נקט הפני"י ציאה, דאסור לקדש ציאה, וכן דקדק בחי' סוכת דוד), אלא דגזירת הכתוב הוא שתהנה ממנו שוה פרוטה אף שהיא נהנית יותר ויותר במה שמתקדשת לו, ואם כן אין זה ריבית גמור, רק הערמת ריבית. וכן תירצו

ולפי זה אף על פי שהנאת המקדש היא פחות משוה פרוטה, אבל אנן אזלינן לגבי שומא של הריבית, וכמו

שלמרות שעתה מקדשה בהנאת שוה פרוטה, אבל אין כאן ריבית דאורייתא כי את המעשה הזה של הקידושין יכול היה לעשות גם בלא פרוטה, משא"כ כשהלווה נתן פרוטה למלווה אינו יכול ליתן לו פרוטה סתם בעניין שזה לא יהיה ריבית.



בצירוף שלא קצץ לה וגם אין האשה נותנת ממש ממון לבעל לא הוי ריבית דאורייתא

בשיעורי מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל כתב לתרץ שמפירוש רש"י נראה שרק בצירוף שני הקולות יחד אין זה ריבית דאורייתא, האחד דאינו תחילת הלוה אלא רק הרווחת זמן ואינו ריבית קצוצה שמתחילה כותב לו בשטר ארבעה על דעת שיחזיר חמשה, והשני שאינו לוקח ממנה כלום, אלא רק חוסך בזה הפרוטה דקידושין, אבל אה"נ כל קולא בפני עצמה אינה מותרת, ורק בצירוף שני הקולות מותר.

ומצאתי תנא דמסייע ליה, הוא הלחם משנה (פ"ה מה"ל אישות הלכה ט"ו)

ששם הוא שם את הריבית בחמשה סאים ולכך מחזיר לו הכל, כך כאן כיון שקדשה בפרוטה נמצא שהריבית הוא שוה פרוטה להוציאה בדינין, והניח בצ"ע.

והנה דבריו החריפים על הגאון הבאר יצחק זצ"ל שנעלם ממנו גמרא מפורשת, קשה גם על כל המפרשים הנ"ל, הפני יהושע המחנה אפרים ועוד הרבה מפרשים, שכולם תירצו כאמור דבלא"ה רצונה להתקדש לו בכל דהו, או בקידושי שטר. ופשוט שלא נעלם גמרא זו מהגאון באר יצחק זצ"ל ושאר מפרשים.

והאמת שלכאור' אין זו קושיא כל כך, ויש חילוק גדול בין הסוגיות, דשאני באיזהו נשך שהלווה נתן בפועל חמש סאים של חיטים תמורת הריבית, ולכך אומר רבא שצריך להחזיר כל מה שנתן בתורת ריבית. אבל כאן מפרש רש"י שבפועל לא נתנה האשה לבעל ממש איזה פרוטה, כלומר שנכון שבאמת נתנה לו ובזה נתקדשה לו, אלא עיקר הכוונה שאין זה כמו ריבית שהלווה הוסיף עוד פרוטה למלווה, כי כאן יכול לקדשה גם בשטר ונמצא

כרם

קידושין ו ע"ב

יוסף

קכא

שכתב: והך קושיא אינה כל כך לדעת רש"י ז"ל, דכיון דלא היה בשעת ההלואה אינו ריבית קצוצה, כמש"כ הרמב"ם (פ"ו ממלוה ולוה ה"ג). עכ"ל. ולכאן אין תירוצו מובן, כי אין בזה כדי לתרץ את הטעם שכתב רש"י דהבעל לא הביא כלום לאשה. ואולם לפי מה שנתבאר שרש"י מצריך את שני הטעמים יחד כדי שלא זה יחשב ריבית גמור מיושב, שכוונת רש"י לומר שגם לא קצץ וגם האשה לא קיבלה ממש פרוטה.

והנה מצאתי עוד שהקשו על הלחם משנה שמדברי רש"י בב"מ (סד: ד"ה אכל הלוה לא וכו') מבואר שגם בקצץ שלא בשעת מתן מעות הוי ריבית קצוצה. ואולם לפי מה שנתבאר אתי שפיר, שכוונת רש"י שאין זה ריבית קצוצה רק כשיש את שני התנאים, גם שלא קצץ וגם שאינו הלווה נותן ממש לידי המלוה.

ישוב ה'

הבעל מקדשה בהנאת שוה פרוטה שהיתה האשה מפייסת להאריך לה זמן ההלואה

מצאתי בספר אמרי בנימין (נסוגין) שתירץ שכוונת רש"י שפרוטה זו שעתה הוא מקדשה בה, הוא תמורת שכר פיוס שהיא מרווחת, שהרי כך כתב רש"י "ואמר לה התקדשי לי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך או לי". כלומר שהיא היתה מסכימה לתת פרוטה לאדם אחר שיפייס את המלוה שירחיב לה זמן הפרעון וגם למלוה עצמו יכולה היא מן הדין לתת לו פרוטה זו בתורת שכר פיוס כאילו שהוא יפייס את המלוה, את עצמו, שיסכים להרחיב לה את הזמן, וכיון שאינה נותנת המזמן למלוה בשביל עצם הרווחת הזמן אלא רק בתורת שכר פיוס אין זה אגר נטר. ומכל מקום הוי הערמת ריבית שהרי נותנת מזמן למלוה שמרחיב לה הזמן אלא שמערמת היא לתת זה שלא בתורת ריבית אלא בתורת שכר פיוס.

וזה כוונת רש"י "ולא מידי שקיל מינה", כלומר שלא קיבל הבעל מהאשה כלום בשביל הרווחת הזמן, אלא קיבל בתורת שכר פיוס. שוב ראיתי שכן תירץ גם הגאון רבי נחום פרצוביץ זצ"ל בספר הזיכרון אהל חייא (למכילתין עמ' ל"ז).

ישוב ו'

**אצל הבעל אין זה חשיב כל כך
הנאה משא"כ אצל האשה**

בנותיו, דהעיקר הוא שהאשה תקבל לידה פרוטה, אע"פ שמצד הנותן אין ממש נתינת פרוטה. ולכך יש לומר שמטעם זה כאן אין זה ריבית דאורייתא.

ויש להוסיף שאין זה נחשב תרבות בלא נשך, ובפ"ק דאיזהו נשך ב"מ מבואר שאין דבר כזה, ליתא כי סוף סוף חשיב שהאשה נתנה לבעל, אלא שאין זה הנאה אצלו כ"כ, אך אצל האשה הוא הנאה.

עלה בדעתי לתרץ דהנאה זו דארווח לה זימנא הוא בעיקר אצל האשה, שיש לה הנאה זו, אבל אצל הבעל אין כל כך הנאה זו, וכמו שכתבו התוספות לקמון (ו: ד"ה שני נומין) גבי אב המקבל פרוטה בשביל קידושי שני



התקדשי לי בהנאה זו שאת היית נותנת פרוטה לי. אבל לפירושו הראשון שאומר לה התקדשי לי בהנאה זו שהיית נותנת פרוטה לאדם שיפייסני על כך, אם כן לא הוי ריבית גמורה, וכפי שהביאו התוס' מאיזהו נשך (ט:): שמותר לומר לבנו קח ארבעה זוז ואמור לפלוני שילוח לי זוזי. ובפרט קשה שהתוספות עצמם הביאו בשם רש"י רק את פירושו הראשון, ולפי זה קושייתם נכונה גם לדברי רש"י.

בא"ד, וא"ת אמאי מוקי לה בארווח לה, בתחילת הלואה היה יכול להעמיד דבהנאת מלוה מקודשת כגון שהמקדש נותן למלוה פרוטה להלוות לה מעות וכו'. עכ"ל. וביאר המהרש"א שנראה מדבריהם שקושיא זו רק לפירוש ר"ת, אבל לפירוש רש"י אין זו קושיא דבתחילת הלואה ודאי אין מי שחולק דהוי ריבית קצוצה.

אך יש להעיר קצת דכל זה נכון דווקא לפירושו השני של רש"י שאמר לה



כרם

קידושיין ז ע"א

יוסף

קכג

תוד"ה כשתברה ממנו. כלומר מן
העובד כוכבים אבל אינו
רוצה לומר כשתברה ממני מעכשיו
אין לי עסק בך דא"כ וכו'. עב"ל.
פירוש דבריהם, שאם אמר לו מעכשיו,
יהיה בן חורין למפרע משעה שאמר כך,
ומכירתו לעכו"ם אינה חלה שבן חורין הוא,
והוי רע לאדון. וא"כ מ"ש תוס' ולא יוכל
לקיימו בבית העובד כוכבים, היינו כיון
שהמכירה לא תחול.

שוב ראיתי בחידושי רבי שמואל
שמעלקא טויבש שכתב בזה"ל:
נ"ב ר"ל לאדון רע כיון דאינו יכול לקיימו
בבית הנכרי וא"כ אינו יכול למכרו
ובודאי אינו כותב בכה"ג, וכן מורה לשון
התוס' גיטין (מג:) ד"ה אבל דאי לאלתר
חל השחרור היאך מזבין ליה לנכרי
להשתעבד בו ע"ש, ודלא כמ"ש המקנה
דקאי על העבד.



מחלוקת הראשונים בקידושיין מדין ערב אם מקודשת מדין הנאה או כאילו קיבלה לידה

ז ע"א א

ענף א'

מחלוקת הראשונים

גמ' אמר רבא תן מנה לפלוני
ואקדש אני לך מקודשת מדין
ערב, ערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה
לידיה קא משעביד נפשיה האי
איתתא נמי אע"ג דלא מטי הנאה

לידה קא משעבדא ומקניא נפשה.
עב"ל. נחלקו הראשונים ביסוד טעם
קידושיי אשה מדין ערב, הרמב"ם (פ"ה
מה' אישות הלכה כ"א) כתב שצריך המקדש
לומר הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה
זו שנתתי לפלוני על פיך. ומבואר שאין
מקודשת מפני שנחשב כאילו האשה
עצמה קיבלה את המנה עצמו, אלא
מקודשת בהנאה שנותן מתנה על פי
דבריה. ולפי זה צריך לומר לה הרי את

ענף ב'

אם תן מנה לפלוני מקודשת מדין הנאה למה צריך ללומדו מדין ערב

הקשה מורנו רה"י הגאון הגדול מוהר"ר דוד כהן שליט"א ראש ישיבת "חברון" שלפי הריטב"א וסיעתו דתן מנה לפלוני מקודשת בהנאה וכדביאר הריטב"א דמקודשת דבכל מקום הנאה חשיבא כסף, אם כן למה בכלל צריך ללמוד דין זה מערב, הרי הוי כמו דין קידושי הנאה בכל מקום, וכמו דלהנאת מלוה ושחוק לפני לא צריך לדין ערב, ולמה דווקא בהנאה זו צריך לדין ערב, והרי מסברא אפשר לבדוק אם בתן מנה לפלוני מקרי הנאה.

והוא מוטיב לה והוא מפרק לה, דהנה התוספות (לקמן נ:): הקשו למה המקדש בחלקו אינה מקודשת דחלקו ממון גבוה הוא, וכי גרע מעל מנת שאדבר עליך לשלטון שמקודשת אף על פי שלא נתן לה כלום אלא שעשה לה הנאה, ותירצו התוס' דלא דמי, דבאדבר עליך לשלטון יכול ליטול שכר מדיבורו, והוי כאילו נתן לה שוה פרוטה, אבל

מקודשת לי בהנאה זו, וכמו שכתב הרמב"ם.

וכן כתב הריטב"א שיש לאשה הנאה שהבעל נתן לפלוני על פי ציוויה, והנאה זו שוה פרוטה ובזה מקדשה, ואחרי הנתנה צריך הבעל לומר לאשה הרי את מקודשת לי בהנאה שנתתי לפלוני בגלל דיבורך.

וכן כתב בתוספות ר"י הזקן שחזר ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה שיש לך כשאני נותן לפלוני במצותיך.

אך הרא"ש והטור (סה"ע סימן כ"ט) כתבו: כשנותן המנה לפלוני אמר הרי את מקודשת במנה שנתתי לפלוני. ודקדק מדבריהם המחנה אפרים (דיני ריבית סימן 6) דמשמע שמקדשה בגוף הכסף כיון שנחשב כאילו נותן לה הכסף. וביאר שלדעתם מה שהבעל נותן לפלוני בציווי האשה, הרי זה כמו שנתן לה את המנה, והאשה נתנה אותו לפלוני, ומקודשת במנה זה, ולכך אומר לה הרי את מקודשת לי במנה שנתתי לפלוני.

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

קכה

במקדש מחלקו טובת הנאה אינה ממון, דהוי ממון גבוה ואינו יכול ליקח ממון מהנאה שעשה לה בזה.

בחלקו, שאינו יכול לקצוץ מעות אינה מקודשת.

וקשה דאף אם יכול ליקח שכר על הנאתו, הרי מכל מקום מקדשה בהנאה, ומה נפק"מ אם יכול ליטול שכר או אינו יכול, והרי לעולם קיבלה האשה הנאה.

ועל פי זה יישב את שיטת הריטב"א בסוגיתנו, דחייב ללמוד דין תן מנה לפלוני מקידושי ערב, שאף שהנאה נחשבת ככסף, מכל מקום הלא צריך שיהיה למקדש יכולת קציצה על הנאה כדי להיחשב עליה כנותן כאמור, ובדין ערב יש לומר דאי אפשר לקצוץ מעות על הנאה זו, דבשלמא בשחוק לפני ורקוד לפני זהו פעולה היוצרת את ההנאה, אבל בתן מנה לפלוני, אין הפעולה יוצרת להנאה שהרי אינה נהנית מהפעולה שנותן מנה לפלוני, אלא ממה שהוציא ממון על פיה, שהלא גם אם אחר היה מקבל ממון על פי דבריה הרי היא נהנית מחמת שנותן על פי דבריה, ואין זה פעולה הנותנת הנאה, ולכן אי אפשר לקצוץ ממון על זה, וממילא חייב ללמוד דין זה מערב.

וביאר מורנו הגר"ד שליט"א דמבואר מדברי התוספות שבכדי לפעול קידושין לא מספיק מה שהאשה מקבלת כסף, אלא צריך שיהיה פעולת נתינה על כסף הקידושין, ולכן בהנאה אף שנחשב לכסף, מכל מקום הלא לא נתן הוא את ההנאה, אלא דמחמת פעולתו נגרם הנאה לאשה, לזה ביארו התוספות שצריך שיהיה יכול המקדש ליטול שכר על הפעולה המביאה להנאה, דעל ידי זה חשיב לנותן הנאה, ומשום כך המקדש



הנפק"מ במחלוקת הראשונים אם תן מנה לפלוני הוי מדין הנאה או כאילו קיבלה לידה

נפק"מ א'

אם אמרה תן פרוטה לפלוני

לכאוי יש לומר שיש נפק"מ ביניהם, שאם מקודשת מדין הנאה, בהנאה שמקיים דבריה ליתן המנה לפלוני, אם אומרת תן פרוטה לפלוני, כיון שאין זה אלא פרוטה אין לה הנאה שזה פרוטה במה שמקיים דבריה ליתנו לפלוני, אך להרא"ש והטור שאותה פרוטה שנתן לפלוני נחשב כאילו נתן לה והיא נתנה לפלוני, הרי זו מקודשת גם בפרוטה.

שוב ראיתי להגאון רעק"א (מסונום סלסום פה"ע סימן ז'), שכתב לחלק כן, דלמאן דסבר דמקודשת משום שבנתניתו לפלוני כאילו קיבלה לידה, בנותן פרוטה תהיה מקודשת. אבל למאן דסבר דמקודשת בהנאה ששמע לדבריה, בנותן פרוטה לא תהיה מקודשת. וכן כתב החמדת שלמה.

ודקדק כן מדברי הריטב"א שכתב: הכי נמי אע"פ שאין מגיע לידה

הנאת מנה עצמה, מכל מקום היא מקודשת שנהנית בפרוטה במה שהביאה לפלוני מנה, עכ"ל. משמע דאין הנאתה מנה בנתנית מנה לפלוני, אלא דהנאתה לכל הפחות בפרוטה שהיתה רוצה ליתן כדי שיתן לפלוני מנה, ואם כן אם אמרה תן פרוטה לפלוני ואקדש אני לך אינה מקודשת.

והוסיף שלהרמב"ם והרשב"א נראה דהנאתה במה שנעשית רצונה ונהנה פלוני בגללה כאילו היא עצמה נהנית בכל מה שנהנה פלוני בעבורה, אם כן גם בתן פרוטה לפלוני מקודשת.

נפק"מ ב'

אם אמרה מחול לפלוני מה שחייב לך

רעק"א כותב שיש עוד נפק"מ, אם אמרה מחול לפלוני מנה שהוא חייב לך ואקדש לך, דאם נתנית כסף על פי דיבורה הוי כנותן לה ממש, אינה מקודשת דאין כאן נתנית כסף ממש כלל, אלא רק מחילת מלוה.

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

קכז

וכתב לחדש שגם לפי הרמב"ם והרשב"א אינה מקודשת לפי שאותו פלוני לא נהנה ולא קיבל ממנו כלום.

אבל להריטב"א דלעולם אין הנאה אצלה אלא רק דנים ושמן שהיתה רוצה ליתן פרוטה שיתן לפלוני מנה, גם כאן יש לומר שהיתה רוצה ליתן פרוטה שיימחול לפלוני החוב, ומקודשת.

נפק"מ ג'

אם תן מנה לפלוני מועיל בפדיון הבן

מצינו עוד נפק"מ, דהנה במנחת חינוך (מנחת חינוך סק"ו) כתב דכהן האומר

תן מנה לפלוני ויהיה בנך פדוי, כמו שמועיל בקידושין מדין ערב, ולפי טעם הריטב"א הוי מדין הנאה, כך גם גבי פדיון הבן שמין ההנאה אם שוה חמשה סלעים, ויהיה מועיל מדין ערב כמו בקידושין. ולפי זה גם להחולקים יהיה מועיל בפדיון הבן.

אך באמרי בינה (דיני פדיון הבן סימן ה', הוצא נהפוך מן ירושלים) כתב דבפדיון הבן לא מועיל מדין הנאה, שהרי ממעטין אף שטרות לפי שאין גופן ממון ובעינין כסף או שוה כסף, ולא מועיל הפדיון בדבר שאין בו ממש. וכתב דלפי זה בפודה מדין ערב יהיה תלוי במחלוקת הראשונים, שלפי רש"י הר"מ והריטב"א דהקידושין הם בהנאה שנתן על פיה לא מועיל, ולדעת הטור שמתקדשת במנה עצמו שנתן לפלוני הרי זה מועיל.



האם אפשר לקדש אשה אגב קניין קרקע?

לחקור מה יהיה הדין למסקנא באשה שאמרה הילך שדה זה ואקדש אני לך, והבעל התכווין לקנות את האשה אגב השדה האם מקודשת?

גמ' אמר ליה רב אשי למר זוטרא **אם כן הוה ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות ואנן איפכא תנן. עכ"ל.** יש

לכאן' מרש"י ותוספות בסוגיתנו היה אפשר לומר שמקודשת, שהרי לדברי רש"י כל קושיית הגמרא שאשה הוי נכסים שיש להם אחריות ואי אפשר לקנותה אגב כסף שזה נכסים שאין להם אחריות, ומשמע שאם יקנה אשה אגב קרקע הרי היא מקודשת.

וגם לדברי התוספות כל הקושיא רק שאשה הוי נכסים שאין להם אחריות ואי אפשר לקנותה אגב כסף שגם זה נכסים שאין להם אחריות, דאי אפשר לקנות נכסים שאין להם אחריות אגב נכסים שאין להם אחריות. ומשמע מזה שאם יקנה אשה אגב קרקע תהיה קנויה לו ומקודשת.

אלא שהריטב"א הקשה שאפילו כאן בגמ' אם היה זה אגב גמור שבעלמא מועיל, כאן בקידושין אין זה מועיל, שלא מצינו שאשה מתקדשת באגב, דאגב לאו מדין כסף הוא קונה כדי שיקנה בקידושין. ומתריץ הריטב"א שלעולם לא מועיל קניין אגב באשה, וכאן הגמרא מקשה רק לרווחא דמילתא, שאפילו אם היה מועיל אגב באשה, לא מועיל לקנות אשה אגב מנה.

וכן כתב הרשב"א שהגמרא היתה יכולה להקשות דאין אשה נקנית באגב כלל, דאפילו אם נאמר דמקיישים אשה לשדה עפרון לכל קניות שבשדה, אפילו הכי אי אפשר לקדשה באגב, דקרקע אינה נקנה אגב קרקע, (ומצואר שהרשב"א לומר כדעת רש"י שאדם הוקש לקרקע, אבל לפי המוס' שיש לאשה דין מטלטלין אי אפשר לומר שמטעם סברא זו לא מתקדש אשה באגב), אלא על כרחך לרווחא דמילתא הקשתה הגמ' שכאן זה קרקע אגב מטלטלין.

וכן מצאתי להמאירי שכתב שאשה אינה מתקדשת בקניין אגב, וזה לשונו: ומכל מקום אם אמרה הילך מנה וקנהו וקנה אותי אגבו אינו כלום שאין אשה נקנית באגב ודרך הקנאה, אלא פירוש הדברים אילו היה בכאן שייכות בעניין אגב כלל כך היה הדין, [שאינה מקודשת].

ומצאתי כעת להגאון המפורסם רבי שלמה זלמן אוערבך זצ"ל שהביא שבספר קרן ישי (מהג"ר ישראל יחזק וילנרמן זצ"ל) הסתפק כאמור האם אשה נקנית אגב קרקע, והעלה שלרש"י שסובר שאשה הוי כקרקע אינה מקודשת, אך להתוספות בתירוצם

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

קבט

הראשון שפיר מתקדשת אשה אגב קרקע.

והעיר הגרש"ז אוערבך זצ"ל (בהסכמתו לספר הג"ל, נדפס בקונץ ישורון חלק ט"ו עמ' ק"ט) שאם נניח שאישה מתקדשת אגב קרקע אם כן תתקדש גם על ידי קניין חצר, דהוי קנין גמור מדאורייתא. דמבואר בב"ק (י"ג:) בתוספות דלעניין קנין חצר דאורייתא מודו כו"ע דעבדי כמקרקעי דמי, ואפ"ה שפיר נקנה עבד בקנין חצר, ואם כן בין לרש"י ובין לתוס' תתקדש אשה על ידי הכנסה לחצירו. ובפרט דלרש"י (לעיל א.) גמרינן קניני אשה מקניני שדה. ואף שלמסקנא אמרו בגמ'

(ס) דגנאי לאשה שתתקדש בפחות מפרוטה, היינו דווקא בקנין חליפין דדמי קצת לכסף, אבל לא בקנין חצר דדמי לחזקה, כמבואר בתוס' שם שגם לרש"י אין בזה גנאי.

ולכן כתב שעל כרחק גם לתירוץ ראשון בתוספות צריך לומר שהקשתה הגמ' דהוי נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות רק לרווחא דמילתא, אבל פשוט שלא שייך כלל קניין אגב באשה, כמו שלא שייך בקידושי אשה חזקה וחצר כלל, וכמבואר בכל הראשונים שרק לרווחא דמילתא הקשתה כן הגמרא.



מי נקרא אדם חשוב שקבלתו נחשבת כנתינה?

לקבל מתנות ויקדשה בהנאה זו, אינה מקודשת, ואפשר להתירה בלא גט.

אבל הרא"ש כתב שצריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב להתירה בלא גט. כלומר שאכן אפשר

גמ' הכא באדם חשוב עסקינן דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה. עכ"ל. רש"י פירש שאדם חשוב זה מי שאינו רגיל לקבל מתנות. ומשמע לפי זה שאם אשה תיתן מתנה לאדם שרגיל

קל

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

להחליט בדעתינו מי נקרא אדם חשוב, אך אי אפשר להחליט מי לא נקרא אדם חשוב.

מתקדשת אני לך, אלא רק הבעל אמר הרי את מקודשת לי, והיא לא אמרה כלום.

ומקשה הקרבן נתנאל למה הרא"ש הקדים לבאר דין זה של אדם חשוב בסוגיא לעיל בדף ה', והלא עיקרו בסוגייתנו.

אבל השו"ע (אן העור סימן כ"ז) כתב: נתנה היא ואמרה לו הילך דינר זה מתנה ואתקדש לך ולקחו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי ממך מתנה, אם אדם חשוב הוא הרי זו מקודשת, שהנאה יש לה בהיותו נהנה ממנה, ובהנאה זו הקנתה עצמה לו. וסיים השו"ע שצריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב להתירה בלא גט.

ומתריץ הקרבן נתנאל שהרא"ש סובר כדעת הראב"ד שאין צריך בדווקא אדם חשוב אלא כל אדם שהאשה מתכבדת במה שהבעל מקבל ממנה מתנה הרי זו מקודשת. אף על פי שאצל כל העולם אדם זה אינו חשוב, מכל מקום בשביל אשה זו הוא אדם חשוב, ויש לה הנאה שמקבל ממנה מתנה בשביל הקידושין, ולכן הרא"ש בסוגייתנו לא כתב שצריך חקירת חכם כי כאן האשה אמרה.

ומבואר שהשו"ע חולק על הקרבן נתנאל וסובר שגם באופן שהאשה אמרה אתקדש אני לך צריך חקירת חכם מי נקרא אדם שאינו חשוב וכן כתב החלקת מחוקק, שמלשון זה משמע שסתם בן אדם הוא חשוב וצריך גט מספק, וכן כתב בבית שמואל. [ויש להוסיף שגם בחי' תלמיד הרשב"א כתב מפורש שלא דווקא אדם חשוב].

וכל מה שהצריך הרא"ש חקירת חכם מי נקרא אדם חשוב זה דווקא אם האשה נתנה לבעל ולא אמרה לו



בדין נתינת מתנה לאדם חשוב שעי"ז נחשב המקבל לנותן לעניין כמה דברים

למרחץ. כלומר שרבו גמליאל היה רגיל לרחוץ במרחץ זה כבר קודם שנעשה המרחץ נוי לעבודה זרה.

ומקשה הגמ' שגם בלי טעם זה היה מותר לרבן גמליאל לרחוץ ששנינו עבודת כוכבים שיש לה מרחץ או גינה נהנין מהן שלא בטובה, ואין נהנין מהן בטובה, כלומר שאם אינו משלם מותר. ומתרצת הגמרא ששונה רבן גמליאל שכיון שהיה אדם חשוב ממילא היה הנאה לבעלי המרחץ שרוחץ שם, והרי זה כמו שמשלם להם ולכן לטעם זה היה אסור לו לרחוץ שם, אך כיון שהבית מרחץ קדם לעבודה זרה היה מותר לו לרחוץ בו.

ענף ג'

דיין ששואל דברים מבני עירו שפסול לדונם

בגמרא כתובות (ק:) אמר רבה בר רב שילא דיין שרגיל לשאול מבני עירו בהמה וכלים אינו יכול לדון אותם, דהוי כאילו קיבל שוחד, אבל אם גם

ענף א'

לעניין קידושין

בגמ' בא"ד. הכא באדם חשוב עסקינן דבההיא הנאה דקא מקבל מתנה מינה גמרה ומקניא ליה נפשה. עב"ל. מבואר שאדם חשוב שאינו רגיל לקבל מתנות, נחשב שנותן הנאה בזה שמקבל איזה מתנה מאחר. ומצינו שיש נפק"מ להלכה מחמת יסוד זה בעוד כמה מקומות.

ענף ב'

הנאה ממרחץ של עבודת כוכבים וכדומה

במסכת עבודה זרה (מד: וע"ש ברש"י) שאל מין אחד את רבן גמליאל בעכו, כתוב בתורתכם (דנריס י"ג) "לא ידבק בידך מאומה מן החרם" מפני מה אתה רוחץ במרחץ של אפרודיטי, אמר לו אין משיבין במרחץ. וכשיצא אמר לו אני לא באתי בגבולה אלא היא באה בגבולי, אין אומרים נעשה מרחץ נוי לאפרודיטי אלא נעשה אפרודיטי נוי

משאיל להם יכול לדונם. ומקשה הגמ' שהרי רבא היה שואל בהמה וכלים ממקום הנקרא בר מריון ובכל זאת היה דן אותם, ומתרצת הגמרא שרבא היה שואל מהם כדי שירגישו חשיבות בזה ששואל מהם, לפי שהיה להם הנאה במה שהיה שואל מהם.

ענף ד'

מלוה שנותן מתנה ללווה אם הוי ריבית

בשו"ת שאילת יעב"ץ (מ"ג סימן מ"ז) כתב להלכה שמהגמרא כאן נראה שאדם חשוב שלווה כסף, אסור לו לקבל מהמלוה מתנות, דכיון שהלווה אדם חשוב אם יקבל מהמלוה מתנות, קבלתו נחשבת כנתינה, כאילו הלווה נותן למלוה מתנה, והוי ריבית. ולכן אם הלווה אדם חשוב שאינו מקבל מאחרים ממוון, צריך ליהרר שלא לקבל ממוון מהמלוה. ואם אינו מקבל כל דבר אפילו של מיני מאכל ומשקה צריך להזהר גם בזה, [והפתחי תשובה יור"ד (סימן ק"ס סק"ט) העתיק דבריו בשתיקה].

בעין זה כתב גם הט"ז (יור"ד סי' ק"ט), וזה לשונו: אם אומר מלוה ללווה

אלווה לך מעות על מנת שתקבל ממני מתנה, אם הוא אדם חשוב ולא מקבל מתנות מעצמו בלי פיוס יש איסור ריבית, ואם אינו אדם חשוב אין בזה איסור.

ודקדק הגליוני הש"ס (צסוג"י) שלפי דברי השאילת יעב"ץ לעולם יהיה אסור למלוה ליתן מתנה ללווה, שהרי כתב הר"ן בסוגיתנו שגם בשאר כל אדם חשוב יש בקבלתו הנאה של פחות משהו פרוטה, שגם אדם שאינו חשוב שמקבל מתנה יש לנותן הנאה פחות משהו פרוטה, [ויש להוסיף שגם בחי' תלמיד הרשב"א כתב מפורש שלא דווקא אדם חשוב]. ואם כן כל מלוה יהיה אסור לו ליתן מתנה ללווה כי יש איסור ריבית גם בפחות משהו פרוטה, דחצי שיעור אסור מן התורה, ואף על פי שאין בזה איסור לאו אבל יש בזה איסור מדין חצי שיעור, ולכן יש איסור גם באדם שגזול פחות משהו פרוטה.

ומצאתי בס' כרם שלמה (הלכות ריבית עמ' קי"ט) שהביא שהגאון רעק"א דקדק כדברי הגליוני הש"ס, וכתב שבירחון הכוכב (שנת תל"ה סימן ז') תירץ הגאון מראדימשלא ז"ל דדווקא בריבית פחות משהו פרוטה בפני עצמו אסור,

כרם

קידושיין ז ע"א

יוסף

קלג

אבל הכא שהלווה נהנה הנאה מרובה, בטלה אותה הנאה המועטת של המלוה לגבה ולא הוי ריבית, (והציא דוגמא לזה מהמספוט ציומא דף ג' וצמיס דף ו' ומספוט יומא דף ע"ג ד"ה וכולן וסגמ דף כ"ד). ועיין בספר נפש חיה (לוריא, בעל תורת הקנאות עמ"ס סוטה, צפרק הובע עמ' ל"ו) שכתב כיוצא בזה.

ובספר נפש חיה (לאנדא, עמ"ס מגילה עמ' מ"א) כתב בדעת הב"ח והש"ך שאין איסור למלוה ליתן ללווה מתנות, שלא אסרה תורה אלא ריבית הבאה מיד הלווה למלוה.

ענף ה'

אם שייך באדם חשוב שונא מתנות יחיה

מצינו במסכת מגילה (פג.) ששאל רבי עקיבא את רבי נחוניא הגדול במה הארכת ימים, אמר לו מימי לא קיבלתי מתנות. כר' אלעזר כשהיו שולחים לו מתנות מבית הנשיא לא היה מקבל, וכשהיו מזמינים אותו לסעוד אצליהם לא היה הולך, משום "שונא מתנות יחיה". אבל רבי זירא כשהיו שולחים לו מתנות מבית הנשיא לא היה מקבל, אבל כשהיו מזמינים אותו לסעוד

היה הולך, והיה אומר שבזה אין את החשש של "שונא מתנות יחיה" משום שהם מתכבדים ונהנים שאדם חשוב כרבי זירא בא לסעוד אצליהם, וכאילו הוא הנותן.

ויש להעיר דכיון דר' זירא היה הולך לסעוד אצל בית הנשיא משום שהיו מתייקרים המקבלים בכך, למה לא היה מקבל מהם מתנות, והלא מבואר בסוגייתנו שאדם חשוב המקבל מתנה הרי זה כאילו הוא הנותן, ולכן באדם חשוב שקיבל מאשה מתנה, נחשב כאילו נתן לה ומקודשת.

וצריך לחלק שבזה שהיה טורח ובא לסעוד אצלם היו מתייקרים יותר, אבל בקבלת המתנה פעמים דהוי רק כהנאת שוה פרוטה או יותר אבל לא ממש כערך המתנה עצמה. אחר זמן מצאתי שכן תירץ מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל בחידושייו לחולין (פג.).

עי"ל לפי מה שכתבו רש"י ותוס' ר"י הזקן שכוונת הגמ' בסוגיין שאדם חשוב שמקבל מתנה נחשבת לנתינה, דווקא באדם חשוב שאינו רגיל לקבל מתנות. ונמצא לפי"ז שאם רבי זירא היה מרגיל עצמו לקבל מתנות מבית הנשיא

קלד

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

שוב לא היו מתכבדין מקבלתו, משא"כ כשהוא סועד אצלם.

קבלת אדם חשוב נידון כאילו נתן למקבל כמבואר בסוגיין?

ברם הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות הלכה כ"ג) לא הצריך אדם חשוב שאינו רגיל לקבל מתנות. ושמו גם הוא יודה שאם רגיל לקבל מתנות מאדם מסויים, ממילא הנותן אינו מתייקר בקבלת המתנה, ויש לדון כל מקרה לגופו.

וכתבו לתלות חקירה זו במחלוקת המפורסמת ביסוד טעם מצות משלוח מנות, שלדעת התרומת הדשן (פימן קי"א) שתיקנו מצוה זו כדי שיהיה לכל אחד די סיפוקו לסעודת פורים, אם כן אדם חשוב אינו יוצא ידי חובתו בקבלתו, שלא תועיל קבלתו שיהיה לאחרים במה לסעוד, [וכל זה על סמך דאין הלכה כהרש"ש שחידש שכל מקבל משלוח מנות יוצא בזה ידי חובתו, ואפילו אינו חשוב, עיין כרם יוסף מגילה עמ' רכ"ט].

עי"ל שגם בית הנשיא היו חשובים, ולכן לא היו כל כך מתכבדים כשאדם חשוב מקבל מהם מתנה. אך כשהיה ר' זירא טורח ובא לסעוד עמהם הרי זה שונה, דהוי דבר גדול מאד, שאף בי נשיאה מתכבדים בכך.

ענף ו'

קיבל משלוח מנות אם יצא בזה ידי חובתו

אך לשיטת הגאון ר' שלמה אלקבץ זצ"ל בספרו מנות הלוי (פ"ט ט"ז) שטעם משלוח מנות להרבות אהבה ואחווה שמא יצא ידי חובתו, כיון שעל ידי שמקבל המתנה מרבה אהבה ואחווה, (ע"ע בעניין קבלת משלוח מנות באלם חשוב לרבינו הגדול זוקל"ה בחזון עובדיה פורים עמ' קמ"ז אות ל"ט, ובספר עתה באתי עמ' נ"ג).

המפרשים כתבו לדון בנותן משלוח מנות לאדם חשוב, אם המקבל יצא ידי חובתו, מכח שעצם



היאך פסק הרמב"ם שהמקדש עובר מקודשת והלא עובר ירך אימו ואי אפשר לקדש חצי אשה?

ישוב א'

בעובר חלים קידושין דלא שייר בקניין

הגאון רבי שלמה איגר זצ"ל מתרץ לפי המבואר בגיטין (נג.) שאפשר לקדש חציה שפחה וחציה בת חורין, כיון שאינו יכול לקדש את כולה. ולכן גם כאן חלים הקידושין בעובר שהרי לא יכול לקדש את האם כיון שאי אפשר לקדש אשה ובתה.

על פי זה ביאר מה שכתב שם הרמב"ם שאחרי לידת העובר צריך לחזור ולקדשה, שהרי חציה שפחה שהתקדשה אין קידושיה גמורים, שהבא עליה חייב רק אשם, ולכן גם קידושי העובר אינם קידושין גמורים, ולכן צריך לחזור ולקדשה שיהיו קידושין גמורים, [אך הגאון רעק"א חלק עליו בזה, וסובר שחציה שפחה חציה בת חורין הוי קידושין גמורים].

גמ' חציך מקודשת לי אינה מקודשת וכו' אשה אמר רחמנא ולא חצי אשה. עכ"ל. הקשה הגאון רבי שלמה איגר זצ"ל (נש"מ הגרעק"א סוף משנה ק"ע) ממה שכתב הרמב"ם (לישות פ"ז סט"ז) שאפשר לקדש עובר, דהאומר לחבירו אם ילדה אשתך נקבה הרי היא מקודשת לי בזה לא אמר כלום, ואם היתה אשת חבירו מעוברת והוכר העובר הרי זו מקודשת, ויראה לי שצריך לחזור ולקדש אותה מאביה אחר שתיוולד כדי שיכניס אותה בקידושין שאין בהן דופי.

וקשה שהרי עובר ירך אימו, וממילא המקדש עובר הרי הוא כמקדש חצי אשה והיאך מקודשת?

וכמו שפסק הרמב"ם (ענינים פ"ז ה"ה) שעובר ירך אימו לעניין משחרר עובר של שפחתו, שלא חל השיחרור משום שעובר ירך אימו ואי אפשר לשחרר חצי עבד.

ואם כן כיון שעובר ירך אימו היאך אפשר לקדש עובר הרי אי אפשר לקדש חצי אשה?

ישוב ב'

י"א שקידושי העובר חלים רק אחר הלידה

מצאתי להגאון רעק"א בחי' על הרמב"ם (אישות פ"ז הט"ז) שתירץ שהרמב"ם אינו סובר שהעובר נתקדשה, אלא דאמר אם תלד נקבה - "אם" הוי כמו לאחר, כמו תנאי דאם, והוי כמקדשה לאחר שתלד, דלעניין זה מועיל מה שהוכר עוברת כדי שלא לחשבה דבר שלא בא לעולם, אבל בעודה עובר אינה מקודשת.

והוסיף שנראה לדקדק כן להדיא מדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ב) שכתב: לפיכך האב מקבל קידושי בתו מיום שתלד עד שתבגר, הרי דדייק מיום שתלד אבל מקודם לא, והיינו שתהיה מקודשת מיד רק משעה שנולדה. אבל בעובר לא נתפס קידושין וכך משמע להדיא בר"ן (ג): שכתב: כיון דאמר אם ילדה אשתך הוי כאומר לכשתלד, ואחרים אומרים דמיירי באמר לכשתלד. אבל הרמב"ם כתב באמר אם ילדה, משמע שסובר כאמור, דאם הוי לכשתלד.

והוסיף הגרעק"א שאכן מדברי הרב המגיד (פ"ג ה"ט) והנימוקי יוסף (יבמות ג) מבואר שסוברים בדעת הרמב"ם דבשעת העיבור מקודשת, עכ"פ לדעתו נראה שמדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ב) מוכח דאינה מקודשת אלא אחר שתלד.

ישוב ג'

להרמב"ם עובר לאו ירך אימו, ולכן אפשר לקדש עובר

הרמב"ם בהלכות עבדים (סג) הביא בזה שני דינים, ברישא הכותב לשפחתו המעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימין. ובסיפא הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר כלום, שזה כמי ששחרר חציה.

והקשה הראב"ד שהרמב"ם לכאורה סותר עצמו שברישא נראה שעובר לאו ירך אימו, ולכן אם אמר הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימין, ששפחתו בת חורין והוולד נשאר עבד, ואילו בסיפא נראה שעובר ירך אימו ולכן אם אמר הרי את שפחה וולדך בן חורין לא אמר כלום?

ותירץ הראב"ד: אלא רישא דבריו קיימים דעובר לאו ירך אימו.

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

קלז

וסיפא לא אמר כלום, או משום דאינו בא לעולם או משום דאין העבד מקבל גט לחבירו מיד רבו שלו, עכ"ל. וסמך על זה סמיכה חזקה בכסף משנה. והנה מבואר מדברי הראב"ד שני תירוצים, כדלהלן:

א', לעולם עובר לאו ירך אימו, ולכן ברישא כשמשחרר השפחה עצמה משוחררת משום דהוי דבר שבא לעולם, ואילו בסיפא כשרוצה לשחרר העובר עצמו הוי דבר שלא בא לעולם, ולכן אינו משוחרר. ולפי זה לכאוי עדיין לא מיושב דברי הרמב"ם לעניין מקדש עובר, דאם עובר הוי דבר שלא בא לעולם אם כן גם לגבי קידושין לא תהיה מקודשת, [אך אולי יש לחלק דגבי שחרור עובר מיירי שלא הוכר עוברת ולכן אינו משוחרר, משא"כ לגבי מקדש עובר דמדובר שהוכר עוברת והוי דבר שבא לעולם].

ב'. עוד מתרץ הראב"ד דלעולם עובר לאו ירך אימו, ולכן ברישא כשמשחרר שפחתו משוחררת, ואילו בסיפא כשמשחרר העובר אינו משוחרר משום דיש דין מיוחד בשחרורי עבדים דאין העבד מקבל גט לחבירו מיד רבו שלו. [ולכאוי יהיה נפק"מ בזה, דלפי

תירוץ זה יוכל להקנות שטר שיחרור לעובר על ידי אחר].

ומעתה מיושבת קושיית הגר"ש איגר זצ"ל דלעולם עובר לאו ירך אימו וגבי שיחרור עובר יש דין מיוחד שאי אפשר לשחררו על ידי אימו, מה שאין כן לגבי קידושי עובר הלא יכול האב לקבל קידושין עבורו, דהאב מקבל קידושין לבתו בכל מקום שהיא.

ישוב ד'

לגבי קידושי האם לא שייך סברת עובר ירך אימו שגם על הבת יחול הקידושין

בחידושי אילת השחר מתרץ דרק לגבי עניין עבדות שכל העבדות בעובר הוא מכח אימו שהיא שפחה שלומדים מקרא "האשה וילדיה תהיה לאדוניה" וכיון דעל כורחו הוא משתייך לדיני אימו, לכן הוא כחלק מאימו, והוי כחצי עבד כשהוא במעי אימו. אבל לעניין אישות לא שייך לומר כלל כשמקדש אשה תתקדש גם בתה, ולא רק משום שאי אפשר לקדש אשה ובתה אלא דלא שייך כלל שמה שמקדש את האם יהיה זה קידושין גם בבת, ואם כן

קלח

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

לגבי זה הם שני אישים נפרדים שאין לה שייכות עם אימה, לכן לעניין קידושי עובר אין לבת דין של חצי אשה. ומצאתי שכעין זה תירצו בחידושי משנת רבי אהרן (סימן ל"ג עמ' קס"ט) ועוד הרבה מפרשים.



והוסיף הרשב"א שמדברי הראב"ד משמע שגם אם יפרש שמקדש לחציו מקודשת, שהפסוק איש ולא חצי איש ממעט רק חציו עבד וחציו בן חורין שחציו אינו ראוי כלל לקידושין. אבל אם כולו ראוי לקידושין, ורק מקדשה לחציו ממש, הרי זו מקודשת.

גמ' וה"ק לה דאי בעינא למינסב אחריתי נסיבנא. עכ"ל. כתב הרשב"א שכוונת הגמרא שאמנם קידושי חצי איש לא חלים כמו בחצי אשה, אלא שבחצי איש אפשר לפרש שכוונתו לישא עוד אשה. ולכן אם יאמר בפירוש שכוונתו לקדש רק חצי אשה ולא יותר לא יחולו הקידושין, שנאמר איש ולא חצי איש.

היאך מקשה הגמ' שהאומר חציך מקודשת לי תהיה מקודשת והלא אין נתינת כסף על החצי השני?

הוא מותיב לה והוא מפרק לה דבכסף צריך רק שתבטל דעתה ורצונה לגבי הבעל, אבל בזמן שהיא מבטלת דעתה רק לדין תורה ואין לה עם דיבורו של הבעל כלום בנוגע לחציה השני אלא עם דין התורה לזה אין צריך כסף כלל. ואין תירוץ ברור כל כך, דמכל מקום נתינתו היתה רק לחצי ולא ליותר.

גמ' וניפשטו לה קידושי בכולה וכו'. עכ"ל. בחידושי רבי חיים מטעלו (עמ' קל"ט) הקשה כאן קושיא גדולה, שהלא צריך שתתרצה האשה לקידושין על ידי כסף, ורצון שאינו בא על ידי כסף אינו כלום, וכאן הרי המקדש נתן כסף רק על חציה והיא אינה יכולה להחשיב את הכסף יותר ממה שנתן, וחסר כאן נתינת כסף לחציה השני?

כרם קידושין ז ע"א יוסף קלט

ודעתה של האשה תהיה על כולה, כי אחרי שיהיה הדין שכולה מקודשת, ממילא אמירתו וקבלת הכסף היא על כולו, [כעין האומר התקדשי לי לחציי שמקודשת, כיון שכוונתו לקדשה לגמרי ורק מרמוז לה בזה איזה דבר].

וצ"ל בדוחק שכוונת הגמרא שאדם שיאמר לאשה חציך מקודשת לי יהיה הדין שיתפשט חלות הקידושין באשה כמו גבי מקדיש בהמה, וממילא כל אדם שאומר חציך מקודשת לי דינו כמתכוון לכולה, וממילא גם הכסף



אבל רש"י סובר שלא מקדשה בהנאה, אלא הוי חידוש מדין ערב, וכמו שמשמע ממה שכתב: ואע"ג דלא מטי הנאה לידה". וכך סוברים גם כמה מהראשונים, אם כן בעיני שתהא אמירתו בשעת הנתינה לפלוני, לכן פירש רש"י וכשנתנו לה. ועיין ברמב"ם. ודו"ק.

רש"י ד"ה הילך מנה והתקדשי לפלוני. והוא שלוחו אלא שמקדשה משלו. עכ"ל. לכאורה רש"י בא למעט שלא מדובר שמקדשה מדין זכין לאדם שלא בפניו, שהרי לקדש אשה לאדם חוב הוא לו, שכל המקדש אשה כקונה אדון לעצמו, וכמו שכתב הריטב"א לעיל בסוגיא דמקדש במלוה.

אלא דיש לעיין דעדיין שייך אופן שלא שלחו שליח, בהילך מנה

רש"י ד"ה ואקדש אני לך. וכשנתנו לו א"ל התקדשי לי מקודשת. עכ"ל. משמע שהאמירה צריכה להיות בשעת הנתינה. וכן נראה מדברי הרשב"א.

אמנם הריטב"א כתב: שאמר לה הרי את מקודשת לי באותה הנאה שנתתי לפלוני מנה בדבורך. עכ"ל. הרי שאמירתו לאחר נתינת כסף הקידושין.

ותימה דבאופן שהאמירה לאחר הנתינה לא מקודשת?

וי"ל דרש"י והריטב"א כל אחד הולך לשיטתו. דהריטב"א סובר שמקדשה בהנאה, והנאה הוי רק בשעה שאומר לה שקיים את דבריה ליתן מנה לפלוני. וחשיב אמירתו בשעת נתינת הקידושין, והיינו בשעת ההנאה.

קמ

כרם

קידושין ז ע"א

יוסף

והתקדשי לפלוני, ובודאי דווקא אם פלוני יתרצה, וא"כ אם יתרצה הוי זכות ותהא מקודשת אף בלא שליחות, על כן י"ל דרש"י לא ס"ל דבכה"ג אינה מקודשת, אלא דמשמע ליה דבגמ' מיירי ששלוחו הוי, מומאי דלא בעי לחזור ולמימר הרי את מקודשת לי, וא"כ הוי דווקא בששלח שליח, שאז לא צריך המקדש לחזור ולומר לה הרי את מקודשת לי, משא"כ היכא שמקדשה על דעת אם יתרצה פלוני דאז הוי זכות ומקודשת, אלא שצריך לחזור ולומר לה הרי את מקודשת לי.

משא"כ הריטב"א ותוס' ר"י הזקן שפירשו דמיירי בדלא שוייה

שליח, י"ל דהוי מדין זכייה, ובנתרצה הבעל, ויהא צריך הבעל לחזור ולומר לה הרי את מקודשת לי, כמו שכתב להדיא תוס' ר"י הזקן.

אלא שיש לעיין דלכאורה רש"י סבירא ליה שלא יועיל לחזור ולומר, דס"ל דמקדשה במנה ולא בהנאה וכמו שכתב לעיל, ועיין במה שכתבנו לעיל. אך עיין ברא"ש שפסק גם את רש"י וגם את תוס' ר"י הזקן.

אולם הרשב"א כתב בדעת רש"י, שמקודשת דווקא היכן שהוא שלוחו, דהיכן דלא שלוחו אינה מקודשת אף בנתרצה לבסוף, דשמא בתחילה לא נתרצה וא"כ לא הוי נתינה.



כמה יישובים לקושיית תוספות שדווקא במקדיש יש גזירת הכתוב שמתפשט ההקדש

ובדבר שהנשמה תלויה בו מקרא דכתיב "כל אשר יתן ממנו" לה, וגבי אשה לא כתיב קראי. עכ"ל.

תוד"ה ונפשטו קידושי בכולה מי לא תניא כו'. תימה דבריש תמורה (פ:) יליף רגלה של זו עולה

ישוב א'

כיון שמקדשה בלשון הקדש

התוספות מתרצים דכיון דאומר אדם לאשתו הרי את מקודשת לי, בלשון הקדש, וכדאמר בריש הפרק (ג:) דלשון מקודשת הכוונה דאסר לה אכו"ע כהקדש, כלומר שאדם עושה את אשתו כהקדש, לפיכך יש להיות דינה כהקדש, ולפי זה כל שאלת הגמ' דווקא אם אמר חציך מקודשת לי, אבל אם היה אומר חציך מאורסת לי, לא שייך להקשות שיתפשטו הקידושין בכולה. וכן תירצו בתוספות הרא"ש וכתוספות טוך.

ישוב ב'

הקדש הוי במה מצינו לכל מקום

הריטב"א כותב דאין זו קושיא, ודברים כפשטם הם, דכיון שמצינו שם בתמורה שהמקדיש חצי בהמה דפשטה קדושה בכולה, אין לנו לומר דהתם בלחוד הוא ונקל בזו,

דאדרבה יש לנו לומר דהתם עבד קרא בניין אב לכל מקום, וזו שיטת התלמוד עד שיהיו שני כתובים הבאים כאחד.

אך המפרשים כתבו שהתוס' דקדקו בדבריהם שקידושי אשה ומקדיש בהמה אינם דומים זה לזה, ולפיכך אי אפשר ללמוד עניין זה לדעתם מבמה במצינו.

ישוב ג'

במקדיש דבר שנשמה תלויה בו לא צריך פסוק

העולם מתרין שהגמרא בתמורה הוצרכה לדרוש מפסוק שפושטת הקדושה בכולה, דווקא לגבי מקדיש אבר סתם, שאז אי אפשר ללמוד מסברא שיתפשטו הקידושין בכולה, אבל לעניין מקדש אבר שהנשמה תלויה בו לא צריך פסוק, כי יש ללמוד זאת מסברא שאם מקדיש חצי בהמה שהנשמה תלויה בו, ודאי יתפשטו קידושין בכולה, וכמבואר שם שבזה כו"ע מודים שהקידושין פושטים בכולה.



ביאור תוספות ד"ה ואפי' למ"ד, ולמה לא נאמר בזה כיון שנדחה נדחה

ואולי יש לחלק בין שותף שהקדיש חלקו שבאותה שעה לא יכול היה להקדיש כולה, לכך נחשב נדחה, משא"כ כאן שהקדיש רגל בהמתו שיכול היה להקדיש כולה לכן לא חשיב נדחה.

שוב ראיתי בספר דבר יעקב שכן תירץ התוספות ר"ד.

תוד"ה ואפי' למאן דאמר אין כולה עולה. וקאמר דימכרנה לצרכי עולות חוץ מדמי הרגל שהקדיש. עכ"ל. והיינו דהלוקח יקדיש הכל חוץ מהרגל שכבר קדושה מלפניו כן, ויקריבנה בתור עולה. וקשה דלכאורה יש כאן דין כיון שנדחה נדחה, שבזמן שהראשון הקדיש רק את רגלה לא היתה ראויה להקרב, ואינו חוזר ונראה.



בקושיית התוס' גבי חצייה בפרוטה וחצייה בפרוטה, שיתפשטו קידושין בכולה?

והנה הקשו התוס' (ד"ה חצייה) למה לא יועיל לקדש כל חצי בנפרד, והלא מבואר בגמרא לעיל (נע"ב) שהמקדש חצי אשה אין הקידושין מתפשטים בכולה משום שיש כאן דעת אחרת של האשה שלא נתרצתה להתקדש אלא לחצי, ולפי זה כאן תהיה מקודשת שהסכימה להתקדש בכולה?

ז ע"ב ע

גמ' בעי רבא חצייה בחצי פרוטה וחצייה בחצי פרוטה מהו וכו'. עכ"ל. מבואר דספק הגמרא האם כוונת המקדש לכל חצי בנפרד, ולכן אינה מקודשת. או שמא מונה והולך הוא ומקודשת.

כרם

קידושין ז ע"ב

יוסף

קמג

ותירצו שדווקא כשמקדשה בלשון קידושין שייך לומר שיתפשטו הקידושין בכולה, [וכמו שכתבו לעיל בע"א ד"ה ונפשטו], אבל כאן הספק באופן שאמר לה לשון אירוסין וכדומה.

מקשים העולם שהרי הפוסקים לא העמידו את ספק הגמרא דווקא בלשון אירוסין וכדומה, אלא אפילו בלשון קידושין וכן כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' אישוס ה"י): "אמר לה הרי חציך מקודשת לי בפרוטה וחציך בפרוטה, או שאמר לה חציך מקודש לי בחצי פרוטה וחציך האחר בחצי פרוטה", עכ"ל. לפי זה חוזרת קושיית התוספות למה לא יתפשטו קידושין בכולה?

ישוב א'

כשאמר תחילה חציך בפרוטה עדיין לא גילתה דעתה שמסכימה להתקדש בכולה

הבית יוסף (אה"ע סי' ל"ב) מתרץ שבשעה שהמקדש אמר תחילה חציך בפרוטה לא היה כאן גילוי דעת

שמתרצית בכולה, [ואם אמרה מיד שמתרצית להתקדש בכולה נחלקו בזה האחרונים, לדעת הבית שמואל (סקט"י) מקודשת. אבל בחי' מהרי"ט כתב דאינה מקודשת דכתיב "כי יקח" ולא כי תלקח. ודקדקו האחרונים מד' הרשב"א כהמהרי"ט].

ועל כן מה שחזר ואמר לאשה וחציך בפרוטה מקודשת לי שבה גילתה דעתה שמסכימה להתקדש בכולה, עדיין אין זה מועיל, שמא מתחילה נתרצתה רק לחצי, ורק שחזר ואמר לה וחציך בפרוטה הסכימה להתקדש לכולה.

וצ"ב שעדיין יתפשטו הקידושין על ידי אמירתה שניה שעתה דאגילתה דעתה שמסכימה להתקדש לכולה?

מתרצים האחרונים שלא מועיל מה שנתרצית בשעת אמירה שניה, כיוון דהוי אמירה בפני עצמה ולא חזר ואמר התקדשי, כמו שכתב הט"ז והבית שמואל (סי' כ"ט ס"ה) שהיכן שחזר מהקידושין הראשונים צריך לחזור ולומר בלשון קידושין, וכל שכן כאן שאמירה ראשונה כמאן דליתא, וע"ע בסמוך.

ישוב ב'

לא מועיל פשטה כי האשה
מתרצית להתקדש לשני חצאין

בחי' סוכת דוד (עמ' קפ"ה אות מ"ה) ביאר דברי הבית יוסף שכיון שהמקדש אמר חציך וחציך, אם כן אמר שיהיה כאן שני קניינים לחצאין, אם כן גם אם האשה נתרצית למקדש היינו שיהיה כאן שני חצאין, ויש כאן דעת אחרת המעכבת שתהיה שתי חצאין, ולכן אין כאן דין פשטה, דבחציה הראשון שאמר המקדש, אין כאן דין פשטה שעדיין אין גילוי דעת שמתרצית לכולה, ואחר כך כשאמר חציך בתרא, מתרצית לשני חצאין.

על פי זה מיישב קושיית העצמות יוסף והלחם משנה דשבשני חציך בפרוטה שיש גילוי דעת שמתרצית בכולה למה לא תהיה מקודשת בכולה, הלא הריצוי בבת אחת? אך לאור האמור מיושב שמתרצית שיהיה שני חצאין, ואין זה מועיל.

ישוב ג'

אפילו אם מתרצית הוי כמקחת
עצמה

המהרי"ט בחי' (ע"ז ד"ה נחניך) מתרץ שהרמב"ם סובר כדעת הרשב"א שאפילו אם נתרצית שכולה תתקדש אין דין פשטה שכולה תתקדש, שאז נחשב שמקחת את עצמה.

וביאר הרשב"א שזה כוונת הגמרא שבקידושין שונה הדין, כיון דתלוי בדעת אחרים, והיינו כאמור שכיון שעל פי דיבורו של הבעל לבד אינה מקודשת, הרי זה נחשב כמקחת עצמה ואינה מקודשת, על כן גם באומר חציך בחצי פרוטה וחציך בחצי פרוטה הוי אותו דין ואינה מקודשת.

וכן מבואר בדברי התוספות רי"ד: "דמ"מ בלא דעת האיש אינה יכולה להתקדש, וכיון שהדבר תלוי בשני דעות לא פשטו קידושין אלא במה שפירשו, אבל בהמה שאין דעת אחרת שם מתפשט הקדש בכולה".

כרם

קידושין ז ע"ב

יוסף

קמה

ישוב ד'

גזה"כ שקידושי חצי אשה לא מועיל בכל אופן

המקנה מתרין שהרמב"ם סובר שלמסקנא דורשים מהפסוק "כי יקח איש אשה" שלעולם חצי אשה אינה מתקדשת, וממילא לא שייך דין פשטה בקידושי אשה, וכוונת הגמ' לעיל (נע"ב 6) להקשות למה דורשים אשה ולא חצי אשה שאינה מתקדשת, ולא מפרשים שהפסוק בא לרבות שתמיד אשה תתקדש כולה, ועל זה הקידושין מתפשטים בכלה, ועל זה תירצה הגמרא שאי אפשר לדרוש שהפסוק בא לרבות שלעולם תתקדש כולה, שהרי בקידושין זה תלוי גם בדעת האשה, ופעמים שהאשה מתרצית רק לחצי, וממילא על כרחך כוונת התורה שלעולם אשה דווקא ולא חצי אשה, ולא שייך התפשטות בקידושין.

ישוב ה'

לדעת רבא גם התפשטות בקידושין לא יצא מידי ספק

האבני מילואים (סימן ל"א ס"ק י"ח) מתרין שהלא כל מה שביארו

התוספות שדין פשטה זה רק בלשון קידושין, משום שהקשו (לעיל ד"ה ונפשו) שדין פשטה בבהמה לומדים מהפסוק, ומניין לנו שגם בקידושין יהיה דין פשטה, ועל זה חידשו שקידושין הוא כמו הקדש בהמה כי מקדש בלשון קידושין, ואם אינו מקדש בלשון קידושין לא שייך פשטה.

ואזלי לשיטתם שבמקדיש עוף בדבר שהנשמה תלויה בו לא הוי ספק, דודאי פשטה כמו בבהמה.

אבל הרמב"ם לשיטתו (פ"ז מה"ל מעשה סקרינות) שלדעת רבא בתמורה יש ספק בעולת העוף בהקדיש דבר שהנשמה תלויה בו אם פשטה בכלה, ולפי זה אשה לא גרע ולמסקנא גם באשה יהיה ספק כשמקדישה אף בלשון אירוסין, ולכן רבא בסוגיתנו מסתפק לשיטתו גם במקדש בשאר לשונות.

ישוב ו'

דווקא במקדיש בהמה מועיל התפשטות דמקדיש דבר שלו ובעין יפה מקדיש

הפני יהושע (לעיל נע"א, וגם נסוגיין) כתב שלפי התוספות בפ"ק דנדריים

הגמ' שיתפשטו קידושין בכולה הוי בכל הלשונות ואין חילוק, וכוונת הגמרא לתרץ שלעולם בקידושין לא שייך דין פשטה כי דווקא במקדיש בהמה שלו שייך פשטה דמקדיש בעין יפה מקדיש, ועוד דשמא נתכוין לשייר איזה שיור, אבל לעולם בקידושין לא שייך דין פשטה.

שיש יד לקידושין היינו משום דכיון דאסר לה על כל העולם כהקדש הוי דינה כהקדש, לפי זה אפילו במאורסת גם הדין כן, ואין לחלק בין לשון קידושין לשאר לשונות, דכיון דעיקר ענין קידושין דאסר לה אכו"ע והתורה נתנה לה רשות לאוסרה ממילא הוי כהקדש ונדרים שפושטת איסורא בכולה.

ישוב ז'

האשה מעכבת בדעתה שלא יתפשטו הקידושין

בה"י סוכת דוד (עמ' קפ"ה אות מ"ז) מתרץ דבאומר חציך בפרוטה וחציך בפרוטה, האשה מעכבת בדעתה שלא יתפשטו הקידושין בכולה, להתקדש מדין חציה הראשון, דשמא אינה רוצה להתקדש עבור פרוטה אחת בכולה, דאם נאמר פשטה אז תהיה צריכה להחזיר הפרוטה אחת, מכיון שהקידושין נעשים או על ידי הפרוטה הראשונה או על ידי הפרוטה השניה.

אך חזר ופלפל שאפשר שגם אם נאמר פשטה ונעשו הקידושין בפרוטה אחת, אינה צריכה להחזיר הפרוטה

ומעתה חוזרת קושיית התוספות למה כאן כשגילתה דעתה שמסכימה להתקדש בכולה לבעל, באומר חציך בפרוטה וחציך בפרוטה לא יתפשטו קידושין בכולה?

ומתרץ הפנ"י דדווקא בבהמה שלו אמרינן דמסתמא היה בדעתו מעיקרא שיתפשט ההקדש בכולה, דמקדיש בעין יפה מקדיש, משא"כ כאן כיון דלאו בדעתו תלוי הקידושין. ועוד דאפשר דנתכווין על איזה שיור בקידושין, לכך לעולם ממעמינן אשה ולא חצי אשה.

אחר הדברים האלה שיטת הרמב"ם מיוסדת על אדני פז דיש לומר שסובר כדברי הפני יהושע, שקושיית

קמז

יוסף

קידושין ז ע"ב

כרם

השניה משום דין פסיקא ושכירות
הפסיקא והשכירות של כולה בשני
פרוטות, ויש לפלפל בזה.

השניה משום דין פסיקא ושכירות
דמכיון דאמר לה שיתן שני פרוטות הוי



גבי שני בנותיך לשני בני בפרוטה האם ספק הגמרא רק מצד המקבל או גם מצד הנותן?

אחד, שהוא במקומם. ומה שאמרה
הגמרא בתר נותן, לא בדווקא נאמר.

ביאור א'

**שיטת התוס' שהספק רק מצד
המקבל**

ביאור ב'

**ספק הגמ' גם מצד הנותן וגם
מצד המקבל**

לכאן' אפשר לבאר שלעולם בדווקא
נאמר בגמרא בתר נותן ומקבל,
ומדובר שהאב לא מקדש לשני בניו
בתורת שליחות, אלא מדין עבד כנעני
(פלעיל ז), וכיון שמקדש לשני בניו בכספו,
נחשב שמצד המקבל יש נתינת פרוטה.

ושמא פירוש זה תלוי במחלוקת
הראשונים אם מקדש מדין

גמ' בעי רבא שתי בנותיך לשני בני
בפרוטה מהו בתר נותן ומקבל
אזלינן והאיכא ממונא או דילמא
בתר דידיהו אזלינן והא ליכא, עכ"ל.
התוספות (ד"ה שמי נומין) מבארים שודאי
לא הולכים בתר הנותן, וכל ספק הגמרא
רק מצד המקבל, אם הולכים אחרי
מקבל לגמרי או לאו.

וביאר התוספות שאם היה צריך גם
ללכת אחרי הנותן ודאי שלא
הוי קידושין, כיון שהאב שליח של בניו
הרי הוא צריך ליתן פרוטה בשביל כל

עבד כנעני הוי שליח הבעל, דלרש"י (ס) המקדש הוי שליח הבעל, אלא שמקדשה משלו. אך הר"ן למד בדעת הרמב"ם (פ"ה מהל' אישות ס"ז) שהבעל מקדשה אחר כך באותה הנאה שבאה בגללו, שאין נותן הפרוטה שליח הבעל.

וממילא להרמב"ם שקידושין מדין עבד כנעני הוי באותה הנאה שקיבלה בגללו, כאן שאדם אחד נותן פרוטה אחת עבור שנים, שמא אין המקדש יכול לומר התקדשי בהנאה

שקיבלת בגללי. אך לרש"י אפשר שיועיל, ויש לעיין עוד בזה.

שוב ראיתי שתלמיד הרשב"א וכן המהרי"ט בדעת התוספות רי"ד ביארו כאמור, שבדווקא נאמר בגמרא "בתר נותן", ומקדש מדין עבד כנעני, ויש כאן נותן אחד. והביאם בחי' מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל והוסיף שבאבני מילואים (ס"ז ל"א סק"ט) כתב שלפי דבריהם נראה שגם בבנות מדובר שבגרו ואין לאב זכייה לקדשם, אלא מקבל בשבילם מדין ערב.



בעניין אם מועיל לעשות שומא אחרי הקידושין?

קודם הקידושין, והקשו מהגמ' לקמן (מ.ט.) שהמקדש בשטר שמין את הנייר, ומשמע שמין את הנייר אחרי הקידושין, ותירצו התוספות בשני אופנים. ואם מהני בדיעבד לשום את הנייר אחרי הקידושין, היה להם לתרץ בפשיטות שכוונת הגמרא לקמן שאם עבר וקידש בשטר לדעת חכמים שמין את הנייר אחרי הקידושין. וכן מבואר בתוספות בסמוך (ב. ד"ה אף שוה כסף דקיין. וכן

גמ' רב יוסף אמר צריכי שומא. עכ"ל. נחלקו הראשונים אם מועיל לשום אחרי הקידושין, רש"י (ד"ה צריכי שומא) כותב להדיא שחייב לעשות שומא לפני הקידושין ואם עשה לאחר הקידושין אינה מקודשת: "וכיון שלא שמאום תחילה אינה מקודשת כדמפרש ואזיל, עכ"ל.

וכן נראה מדברי התוס' (ד"ה ורז יוסף) שהביאו דברי רש"י שצריך לשום

כרם

קידושין ז ע"ב

יוסף

קמט

כתבו בחי' תלמיד הרשב"א דלרב יוסף צריך שומא קודם הקידושין. וכן מבואר מלשון המאירי.

אלא שאינה מקודשת משעה ראשונה אבל לאחר שומא מודה דמקודשת.

וסיים הר"ן, דאע"ג דבשיראי לא נפקא מינה מידי דהא נפסק הלכה דלא צריך שומא, מכל מקום עדיין יש נפקא מינה לאותן דברים שכו"ע מודים שצריך שומא. כמו שכתב רבינו תם (ט. חוס' ד"ה והלכמה) שבדברים שרגילים לטעות בהן כל כך ביותר משווין אבל דברים שרגילים לטעות בשווין הרבה כמרגלית ואבן טובה שיש שאינם שווים אלא מעט ואפשר שהיא סבורה ששוה כמה וכמה, בזה אפילו רבה מודה דצריך שומא אפילו באומר לה בכל דהוא.

אבל הר"ן דקדק מדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' אישות הלכה י"ח) שכתב אמר לה הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהם שוין חמישים דינרים הרי זו מקודשת משעת לקיחה ואינן צריכין שומא בשוק ואח"כ תהיה מקודשת כדי שתסמוך דעתה אלא הואיל והם שווים כמו שאמר לה, הרי זו מקודשת משעה ראשונה. וכתב הר"ן דנראה מדקדוק לשון זה דסבירא ליה דאפילו רב יוסף לא חולק



למה רש"י לא מפרש כפשוטו שאמר לה התקדשי לי בשיראי אלו ששוים חמישים זוז?

ישוב א'

יותר יש חידוש שצריך שומא במקדש בחמישים זוז

אולי י"ל שרש"י בא לרבות שאם אמר לה התקדשי בשיראי אלו ששוים

גמ' אי דאמר לה חמשין ולא שוו חמשין הא לא שוו וכו'. עכ"ל. מפרש רש"י בזה"ל: דאמר לה התקדשי לי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהם, וצריך ביאור למה רש"י לא מפרש כפשוטו דאמר לה התקדשי לי בשיראי אלו ששוים חמישים זוז?

כרש"י, לפי שלהרמב"ם לדעת רב יוסף אפשר לעשות את השומא גם אחרי הקידושין וכמו שדקדק מדבריו הר"ן, לכך אין חידוש גדול באומר התקדשי בחמישים זוז יותר מאומר התקדשי לי בשיראים אלו ששוים חמישים זוז.

ישוב ב'

בקידושי שיראין אלו דשוים חמישים זוז בטעות של פחות משתות מקודשת

האבני מילואים (סימן ל"א סק"א) מתרין דאם אמר לה התקדשי בחפץ זה ששוה חמישים ונמצא שוה פחות דינר, הוי בכלל אונאה, ופחות משתות הוי מחילה. ואפילו במטבע שנינו (ג"מ נ:א) כמה תהיה הסלע חסירה ויהיה בו אונאה עד שתות, ואם כן היכן שהביא לה סלע לקידושין וחסר עד שתות גם הוי קידושין, ולכן כתב רש"י דאמר לה התקדשי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהן דבזה אין מחילה וצריכין השיראין להיות שוה חמישים בלא גירעון כלל, וסיים דצ"ע בזה.

חמישים זוז, בזה פשיטא שלרב יוסף צריך שומא לפני הקידושין, ולכך בא רש"י לחדש שאפילו אם אמר לה התקדשי לי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהם, בזה היה הו"א לומר דלא צריך שומא דהוי כמקדש בכסף דקייץ, דעיקר קידושיו בכסף, או שהיינו אומרים דמקודשת ואחר כך יעשה שומא וישלים, לכך בא רש"י לפרש גם כשאמר התקדשי בחמישים זוז והילך אלו בדמיהם, צריך שומא מתחילה, ולדעת רש"י אם לא עשה שומא מתחילה אינה מקודשת, (כמנז"ל נרש"י ד"ה לריכי שומא).

ויש לחזק פירושנו מדברי הרמב"ם (פ"ז מהל' אשוח' הלכה ט"ז) שפירש דברי הגמ' באומר לה הרי את מקודשת לי בבגדים אלו שהן שוין חמישים דינרים והיו של משי וכיוצא בהן שהאשה מתאוה להן, אם היו שווין חמישים הרי זו מקודשת משעת לקיחה, ואינן צריכין שומא בשוק. ולפי דברינו אתי שפיר דרש"י והרמב"ם לא חולקים.

ואפשר להוסיף ולבאר הטעם שהרמב"ם לא פירש הגמ'

כרם

קידושין ז ע"ב

יוסף

קנא

ישוב ג'

**אם מקדשה בחפץ עצמו
מקודשת גם שאינו שוה כדבריו
מחמת גמירות דעתה**

בשיעורי ר' שמואל (אזת ק"צ עמ' ע"ט)
מתרץ שמה שאמרו בגמרא
דלא סמכא דעתא בלא שומא, אין כוונת
הגמרא דאינה גומרת בדעתה להתקדש
ואין כאן גמירות דעת לקידושין, דהרי
הגמרא מדברת בסתמא ואפילו היכן
שאמרה בפירוש שמסכימה להתקדש,
ועוד דמניין לנו לומר דבליבה אינה
גומרת דעתה להתקדש, אלא כוונת
הגמרא שכיון שלא סמכה דעתה אינה
מקנה עצמה בעד החמישים, והרי
המקדש עשה את כל החמישים לקניין
הכסף, וכיון דאינה מקנה עצמה בעד
החמישים כולם דלא סמכה דעתה שיש
כאן חמישים אין כאן קניין כסף.

ולפי זה ביאר שאם היה מקדשה בעד
עצם החפץ בודאי מקודשת דיש
כאן גמירות דעת לקידושין, ולכן פירש
רש"י שמקדשה בעד סכום החמישים

וממילא הוא עושה הקניין בחמישים
דווקא.

והוסיף לבאר שהרמב"ם (ספ) שפירש
שמקדשה בחפץ, יפרש
כפשוטו דלא סמכה דעתה להתרצות
בקידושין, או לפי שסובר דקניין כסף
בכלל אינו בעד עצם החפץ אלא בעד
השיווי.

ישוב ד'

**האומר התקדשי בחפץ זה
שישנה כך וכך בזה מעריך שומת
החפץ**

שמא לרש"י אם המקדש אומר
התקדשי לי בטלית זו ששונה
חמישים, אין חיוב לעשות שומא לפני
הקידושין כי עצם זה שהבעל מקדשה
בחפץ ואומר שזה שוה כך, נמצא
המקדש מעריך ועושה שומא לחפץ, רק
שאין אנו יודעים אם הוא בקי וצודק
בשומא, לכן אם נעשה שומא אחרי
הקידושין אצל בקי ויוצדקו דבריו,
ויתברר למפרע ששומתו כדין ומקודשת.

קנב

כרם

קידושין ז ע"ב

יוסף

אבל כשהמקדש אומר התקדשי לי בחמישים זוז והרי לך אלו בדמיהם, אין כאן שומא גם מצידו, שאינו מעיד ומעריך שוויו של החפץ. ויש לעיין עוד בזה.

י"שוב ה'

רש"י בא למעט שאם אמר על מנת ששנה כך וכך אין צריך שומא

המקנה (פ. על תוד"ה אף, גד"ה לכאורה) מחדש בדעת התוספות שמה שאמרו בגמרא בכל שהוא לא פליגי, הכוונה שהמקדש אומר כן בפירוש שתתקדש בכל שהוא, דבזה ודאי סמכה דעתה דאם לא יהיה בזה שנה פרוטה, יודעת היא שלא יהיה הקידושין כלום, כמו כל מקדש על תנאי שיעשה איזה דבר שאם נתקיים התנאי מקודשת למפרע, ולא אמרינן דלא סמכה דעתה בשעת הקידושין שמה לא יתקיים התנאי, דודאי סמכה דעתה דאם

לא יתקיים התנאי לא תהיה מקודשת. וכך גם לעניין האומר בכל שהוא.

משא"כ כשלא אמר בפירוש בכל שהוא אין האשה סומכת דעתה, דאכן שמה שנה פרוטה, אבל לא כמו שהיא סבורה שאין זה דומה לכל תנאי, דלא אמר על מנת ששנה חמישים.

וכתב המקנה: "ובאמת אם אמר בפירוש על מנת שהוא שנה חמישים, כיון שהתנה בהדיא כן, סמכה דעתה, דאם לא יהיה שנה חמישים באמת לא תהיה מקודשת וכמו בשאר תנאי".

אחר הדברים האלה אפשר ליישב שרש"י בא לחדש כאמור, שכל המחלוקת בחמישים ושוו חמישים, דווקא כשלא עשה תנאי, שאמר התקדשי לי בחמישים והילך זה בדמיהן, אבל אם אמר התקדשי לי בחפץ זה בתנאי ששנה חמישים, לכו"ע מקודשת כמו שכתב המקנה.



כמה פרטי דינים בדין המקדש אשה במנה ונתן מנה דמקודשת וישלים

אך הטור (אנה"ע סוף סי' ל"ט) כתב בשם הר"מ נרבוני שנותנים לו זמן י"ב חודש, כדין זמן שנותנין לבתולה, ומי"ב חודש ואילך כותבים עליו איגרת מרד, וכן פסק השו"ע (סס סעיף ל"ז).

דין ג'

כתב הריטב"א וכדבריו פסק השו"ע (סס) שאם האשה מחלה על התנאי בחיי המקדש גמרו הקידושין מיד, כאילו הבעל קיים תנאו.

דין ד'

אם הבעל אומר שאינו רוצה לקיים תנאו, כתב השו"ע שאין כופין אותו לקיימו אלא קידושיו בטלים ואינה צריכה גט ומי"מ בעל נפש לא ישאנה בלא גט שמא אח"כ יאמר שרוצה לקיים התנאי לקלקלה על השני.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי השו"ע אם יחזור הראשון וירצה לקיים תנאו אם יכול, או שאנו חוששים שרק יקלקל ויוציא לעז, הבית שמואל והט"ז

ח ע"א

דין א'

גמ' אמר רבי אלעזר התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים, עכ"ל. המאירי ותוספות ר"י הזקן הביאו שנחלקו הראשונים אם "וישלים" הכוונה שיש חיוב על הבעל לקיים תנאו ולהשלים, או שהכוונה שאם רוצה שיחולו הקידושין צריך להשלים.

דין ב'

כתב הריטב"א שאף שמן הדין לא כופין אותו להשלים מסתברא שכופין אותו להשלים או לפטור אותה שלא יעגן אותה, ואמרינן ליה או כנוס או פטור.

ומבואר עוד בריטב"א לקמן (ס): שאם עשה תנאי בקידושין כופין אותו לאחר שלושים יום שיקיים תנאו ויכנוס או יפטור ולא תשב עד שתלבין ראשה.

כתבו שמן הדין כבר אינה מקודשת וגם אינו יכול לקיים תנאו ובטלו קידושיו לגמרי וכוונת השו"ע שבעל נפש יחמיר שלא יקלקל הראשון להוציא לעז בעלמא, כי אנשים לא יודעים את ההלכה שהראשון כבר אינו יכול לקיים תנאו.

אך בבית יוסף משמע שגם אחרי שאמר שאינו משלם הוא ספק דאורייתא, כי בידי הבעל לקיים התנאי

גם לאחר שאמר שאינו רוצה לקיימו. אלא שכתב בספר טיב קידושין (סקני"ה) שאם קיבלה קידושין מאחר אחרי שהראשון אמר שאינו רוצה לקיים תנאו אין סברא שיחזור בו ויקיים תנאו כי בלא"ה תהיה אסורה לו מאחר שנישאת לאחר, ועוד ביאר דאף אם יתן אח"כ ליכא קלקול דהיא לא תרצה לקבל ונתינה בעל כרחא לא שמה נתינה, דכאן הוא נתינה שרע לה.



מכר שק אגוזים ואמר קנה שק "זה" שבו מאה אגוזים ונמצא חסר האם הקניין בטל כמו בקידושין?

גמ' הכא במאי עסקינן דאמר במנה זו. עב"ל. יש לעיין מה יהיה הדין במכר לחבירו שק אגוזים וכדומה ואמר לו קנה שק "זה" שיש בו מאה אגוזים ונמצא חסר האם הקניין בטל כמו בקידושין שאם אמר לה מנה זה ונמצא חסר דינר אינה מקודשת, כמו שכתבו רוב הראשונים. או שמא רק בקידושין אמרינן שהיה דעתה של האשה על מנה זה דווקא, וכיון שנמצא חסר לא סמכא

דעתא משא"כ לעניין מקח וממכר המכירה חלה וישלים?

הנה הרמב"ם (פט"ו מהל' מכירה ה"ג) כתב: "כיצד, מכר לו מאה אגוזים בדינר ונמצאו מאה ואחד או תשעה ותשעים, וקנה המקח ומחזיר את הטעות ואפילו לאחר כמה שנים". משמע מדבריו דבמקח לעולם לא חל המקח, וישלים.

כרם

קידושין ח ע"א

יוסף

קנה

ודוחק להעמיד את דבריו דווקא בשלא
אמר שק "זה" וכדומה.

אך הראב"ד השיג וכתב דדין זה אינו
מחזור, שפעמים שאין המקח נקנה
שאם רצה לחזור עד שלא השלים חזור,
כגון שהיה תופס לפניו שק של אגוזים
ואמר לו הילך שק זה שיש בו סאה של
אגוזים בדינר ונטלו והלך לו ומדדו ולא
מצא מדתו הרי זה חוזר, ואע"פ שרצה
זה להשלים וכו', וסיים הראב"ד ושורש
דבר זה בקידושין, ומבואר שהראב"ד
מדמה דין מקח וממכר למקדש את
האשה במנה זה דאם לא ידעה ונמצא
חסר אינה מקודשת, וכן דקדק המגיד
משנה והלחם משנה.

אך הנה הבית יוסף (מו"מ סימן רל"ג ד"ה וכתב
הלאצ"ד) תמה על הרב המגיד שלמד
שהרמב"ם והראב"ד חולקים, וכתב
שנראה שהראב"ד אינו חולק על דברי
הרמב"ם ורבו [הר"י מיגאש], אלא
שחידש לנו דין אחר שלא נזכר
בדבריהם, ודברי טעם הם ואפשר שגם
הם יודו.

ובביאור כוונת הבית יוסף נראה לכאן
בפשיטות שמעמיד דברי

הרמב"ם דווקא במכר שלא אמר שק
"זה" וכדומה, כמנה סתם, שבזה חל
המקח וישלים, והראב"ד הוסיף שאם
אמר שק "זה" שיש בו מאה אגוזים
ונמצא חסר אז לא חל המקח.

אך ראיתי דבעצי ארזים (אצ"ע סי' כ"ט
ס"ק ט"ז י"ז) כתב דנראה מדברי
הבית יוסף והרמ"א שמפרשים דעת
הרי"ף והרמב"ם דבאמר מנה "זה"
ונמצא חסר מקודשת וישלים, ובזה ניחא
מה שכתב הרמב"ם והביאו בשו"ע (סי'
ל"ג) בשק זה של אגוזים ונמצא חסר
דקנה וישלים כיון דמכר וקידושין שווין,
והשמיט בשו"ע דברי הראב"ד דסבר
דגם בקידושין אינה מקודשת. והיינו דלא
כהחלקת מחוקק ובית שמואל שפירשו
בדעת הרמב"ם דבמנה זו ונמצא חסר
דינר, יכול לחזור בו.

ומבואר בדבריו של העצי ארזים שאכן
הרמב"ם אינו סובר לגמרי
כהראב"ד, דלענין מנה "זה" בקידושין
חולקים אלא שאינם חולקים בזה
שקידושין ומכר שווים, וזה הכוונה
שהראב"ד הודה להרמב"ם ששניהם
שווים.

אך לפי מה שכתבתי לבאר לעיל דברי הבית יוסף לכאן יותר אתי שפיר שהרמב"ם מודה להראב"ד לגמרי, ואינם חולקים כלל.



אם יש ראייה מסוגיתנו שמנה חסר דינר מקודשת וישלים?

וכן כתב הרמב"ן (להלן מו. ד"ה ממהני) שהרי"ף השמיט את הסוגיא להלן, משום שסובר שמנה חסר דינר מקודשת וישלים, ואין אומרים שתתבייש לתובעו, וראיתו מסוגיתנו שמבואר בסיפא שאם אמר לה התקדשי לי במנה זו ונמצא מנה חסר דינר אינה מקודשת, ומשמע כאמור דדווקא משום שאמר במנה זו אינה מקודשת, אבל במנה סתם מקודשת אף שנתן לה מנה חסר דינר.

אך הרשב"א (לקמן מו.) דחה ראיית הרמב"ן וכתב דמסתברא דהלכה כחכמים שמנה חסר דינר אינה מקודשת, וביאר שהברייתא בסוגיתנו אמרה שהאומר מנה זה ונמצא חסר דינר אינה מקודשת, דבאה לחדש דבמונה והולך כל שחסר אינה מקודשת, לא

גמ' אמר לה התקדשי לי במנה זו ונמצא מנה חסר דינר וכו' אינה מקודשת. עכ"ל. בגמרא לקמן (מ.) נחלקו תנאים גבי מקדש במנה ונמצא מנה חסר דינר האם מקודשת, יש אומרים מקודשת ויש אומרים אינה מקודשת משום שדינר זה דבר מועט והיא תתבייש לתבוע ממנו דינר זה ואינה סומכת דעתה ולכך אינה מקודשת.

ולכאורה יש להוכיח מהגמרא בסוגיתנו שהלכה כמאן דאמר שמקודשת וישלים, שהרי מבואר בגמרא בסוגיתנו שאם אמר לה התקדשי לי במנה זה ונמצא חסר דינר אינה מקודשת משום שאמר לה מנה "זה", ומשמע שאם לא היה אומר לה מנה "זה" מקודשת וישלים.

כרם

קידושין ח ע"א

יוסף

קנו

שנא חסר דינר ולא שנא חסר תשעים ותשעה, ונקט מנה כי בדרך כלל במונה והולך מצוי שיטעה ויחסיר רק דינר, והוא הדין לחסר רובו.

והוסיף דאם נאמר שהברייתא כאן בדווקא, אם כן נאמר שהברייתא כאן מצריכה בדווקא גם מנה "זה" וגם שיחסיר רק דינר שלא תהיה מקודשת, אבל אם חסר רובו תהיה מקודשת, אלא על כרחך הברייתא לאו דווקא. ותדייק שבמנה זה ונמצא חסר אינה מקודשת לעולם, הא במנה סתם ולא נתן אלא מקצתו מקודשת, ולעולם באופן שאינה מתביישת לתובעו, כגון

שלא חיסר מעט, ושכן דעת הראב"ד (בסוגייתנו).

גם הר"ן הוסיף לדחות את ראיית הרמב"ן שהברייתא בסוגייתנו שנתה מנה זו בדווקא כדי להורות חידוש אחר, והוא שלא תעלה בדעתך שגם אם יתן לה מנה חסר דינר תתקדש, כמו שאם אמר לה מנה זו ונתן לה רק דינר שודאי מקודשת וישלים כי רואה שאינו נותן לה עכשיו מנה, וכוונתו לדינר. לכך חידשה הברייתא שיש לחלק ובחסר דינר אינה מקודשת. ולעולם במנה סתם ונתן לה חסר דינר יתכן שלא תתקדש כיון שהתכוונה כעת להתקדש במנה, ואח"כ מתביישת לתובעו.



אם נתינת המעות היו בלילה היאך יחולו קידושין בלא שהעדים ראו נתינתם לידי האשה?

גמ' דיהביה ניהליה בליליא. עכ"ל. כתב בהגהות הרד"ל שצריך לומר דעל כרחך אין הכוונה שהביא לה את המעות בלילה ממש שאין יכולין לראות הכסף, שאם כן לא ראו העדים מתן

ישוב א'

היה קצת חשיכה באופן שאי אפשר להכיר יפה את טיב המטבעות

המעוות ואינה מקודשת. ואפילו אם שמעו העדים קול כספים מסתבר שודאי אין זה כלום, ואינו מועיל. אלא כוונת הגמרא שהיה קצת חשיכה באופן שאי אפשר להכיר יפה את טיב המטבעות.

והוסיף שכך צריך לפרש גם בגמרא לקמן (י.ב.) דאיתא שם: "דיהבא בליליא מקדשא בדינר לבית שמאי" שאין הכוונה שנתן לה את המעוות בלילה ובחושך אפילה, אלא מכל מקום ראו העדים נתינת המעוות.

וכן יש לדקדק מדברי תוספות ר"י הזקן שכתב "בלילה" ולא הכירתו. משמע שאם היתה רוצה יכולה היתה האשה להכיר באותו מטבע שהוא של נחושת.

ישוב ב'

יש אומרים שאם ראו העדים שמתחילה לא היה טבעת ביד האשה ועתה בידה מקודשת

מדברי הרד"ל מבואר שאם מתחילה ראו העדים שהכסף ביד הבעל ומיד אחר כך בידי האשה אינה מקודשת, למרות שגם הבעל והאשה

מודים שהיה כאן מעשה קידושין ועסוקים באותו עניין, כי העדים צריכים לראות ממש את מסירת הקידושין מיד הבעל ליד האשה.

אך לכאורה דין זה תלוי במחלוקת אחרונים, דהנה הגאון ר' שלמה איגר זצ"ל (נפ' סג' ט"ז ר"ט כמזכיר) הביא את שיטת הבית שמואל (סימן מ"ג) שאם לא ראו העדים נתינת הטבעת ליד האשה, ומיד אח"כ ראו את הטבעת בידה, הרי זה כמקדש בעדים ומקודשת, ולמד זאת על פי מה שאמרו בגמרא "הן הן עידי יחוד הן הן עדי ביאה". והגאון ר' שלמה איגר תלה דין זה במחלוקת רש"י ותוספות ריש כתובות שם.

ומעתה לפי דברי הבית שמואל אפשר להעמיד סוגייתנו שנתן לה את המעוות בלילה ממש, ומיד אחר כך ראו העדים טיב המעוות ביד האשה.

אלא שיש להעיר שבתשובת הרשב"א (סי' פ"ט) כתב להדיא שאם לא ראו העדים ממש את מסירת הכסף מיד ליד אינה מקודשת, וזה לשונו: שנים שהיו עומדים אחורי גדר בית אחד



אין הכוונה בלילה דווקא, אלא ביום ולא הבחינה האשה בדינרים

המקנה לקמן (י"ב). בביאור דברי רבי זירא שהטעם לבית שמאי שאשה מתקדשת בדינר דווקא כיון שגנאי לה להתקדש בפחות, ואם פשטה ידה וקיבלה מקודשת, ורק אם פשטה ידה וקיבלה בלילה אינה מקודשת, כתב שאין הכוונה בלילה ממש, שהרי צריך שיראו העדים את הנתונה, אלא הקידושין הם ביום, אך האשה לא הבחינה כמה מטבעות הניח בידה, ואחר זמן מוצאה שהיו פחות מדינר.

וכך יתרץ המקנה גם כאן גבי מקדש אשה בלילה במנה ונמצא אחר כך דינר אחד של נחושת שאינה מקודשת, שאין הכוונה לילה דווקא, אלא כוונת הגמרא שהאשה לא הבחינה שבתוך דינרי המנה יש דינר אחד של נחושת, ולעולם קידשה ביום וראו העדים כל מעשה הקידושין.

ושמעו שאמר ראובן ללאה התקדשי לי באתרוג, אבל לא ראו נתנה ממש אפי' ראו האתרוג יוצא מתחת ידה, אין כאן חשש קידושין של כלום, ואפי' היא מודה שלקחתו לשם קידושין, דעדות ראייה ידיעה ממש בעינן, עכ"ל. הרי שסיים הרשב"א שצריך עדות ראייה ידיעה. ומשמע דלעולם צריך תנאי זה שהעדים יראו את מסירת הכסף ממש מיד הבעל ליד האשה.

ומצאתי עתה בשו"ת רב פעלים (מ"א אנה"ע סימן י"א) שהאר"י בדין קידושי אשה כשלא ראו העדים מסירת הטבעת מיד ליד, וכתב שאמנם מדברי המרדכי בשם הרא"ם (שהג"ח רמ"א נדרכי משה סי' מ"ג אות ג'), נראה שחולק על הרשב"א, כי הרא"ם סובר שם שאם יש דבר המוכיח לא צריך שיראו העדים את הנתונה ממש, כי לדעתו ידיעה שהוא דבר המוכיח בלא ראייה מספיק בקידושין, ולא סובר כהרשב"א שצריך ראייה גמורה, ולא מספיק בידיעה שהוא דבר המוכיח. נמצא שאכן דין זה תלוי במחלוקת ראשונים.



**למה התוספות לא כתבו שרב שימי חולק על רב יוסף
דללישנא בתרא לרב יוסף אפילו בכל דהוא צריך
שומא ובמעשה דרב שימי לא נעשה שומא מתחילה?**

❧ יישוב ב' ❧

שומא לא יצא מידי קידושי ספק

בח"י חשק שלמה מתרץ על פי מה שכתב המקנה כאן דאף לרב יוסף שסובר שצריך שיהיה השוה כסף קייץ כמו כסף, כל זה דווקא לעניין קידושי ודאי, אבל גם אם לא עשה שומא ואין השוה כסף קצוב הוי קידושי ספק. ולכן אפשר לדחוק ולהעמיד שרב שימי ישב לעיין ולבדוק אם זה שוה פרוטה לעניין שיהיה קידושי ספק עכ"פ.

אך חזר ודחה פירוש זה שמסקנת הגמרא שם שרב שימי ישב לעיין ולבדוק אם מקודשת קידושי ודאי.

❧ יישוב ג' ❧

היה שומא ע"י עדים ורק רב שימי הסתפק

תוד"ה אף שוה כסף דקיץ. הא דאמרינן לקמן (יג.) ההוא גברא דקדישבוזודאדאורדייתיברבשימיבר חייא וקא מעיין בה אי אית בה שוה פרוטה אין אי לא לא, לכאורה דומה דלא כרב יוסף. עכ"ל. צ"ב למה כתבו שרק לכאורה דומה דלא כרב יוסף, ולא כתבו שודאי רב שימי חולק על רב יוסף, שהרי ללישנא בתרא אפילו בכל דהוא צריך שומא לרב יוסף, ובמעשה דרב שימי לא נעשה שומא מתחילה?

❧ יישוב א' ❧

שומא אפשר לעשות שומא אחר קידושין

לכאן י"ל דאפשר היה לדחוק שלדעת רב יוסף מועיל לעשות שומא גם אחרי קידושין, כדעת הרמב"ם (פ"ו מהל' אישות הל' י"ט) וכמו שדקדק מדבריו הר"ן. ולכן כתבו התוספות שזה רק דומה שרב שימי אינו סובר כרב יוסף.

כרם

קידושין ח ע"א

יוסף

קסא

בחי' חשק שלמה מתרין שהתוספות כתבו שרק נדמה לכאוי שרב שימי אינו סובר כרב יוסף, משום שיש לומר שאותה אגודה של מוכין היה קצוץ וניכר שוויו לאחרים, ורק לרב שימי בר חייא לא היה הדבר קצוץ, ולא היה בקי בשוויו.

וכיוצא בזה תירץ בחי' טל תורה שכוונת התוספות דאפשר לדחות שהעדים שהיו בשעת הקידושין שמו אותו ששוה פרוטה, ורב שימי ישב לעיין אם יש בזה שוה פרוטה משום שהיה נדמה לו שאינו שוה והעדים טעו בשומא, ואם ימצא בבדיקתו שזה שוה פרוטה תהיה מקודשת דבאמת קיץ לה כבר על ידי העדים.

ישוב ד'

אם בדבר פחות לא צריך קיין באמר בכל דהוא

הב"ח בחידושיו מתרין שהתוספות כתבו לכאורה משום שאפשר היה ליישב ולומר שרב יוסף מצריך שומא באמר בכל דהוא דווקא בדברים חשובים שרגילין לטעות בשויין הרבה, דאפשר שהיא סבורה ששוה הרבה ועל

דעת כן הסכימה לקידושין, אבל בדברים פחותים כאורדא וכאבנא כוחלא ששווין קצת ממש, שתים או שלוש פרוטות, היה אפשר לומר שבזה אין צריך שומא, דאין אשה מקפדת בכך ונחשב כאילו כבר נקצץ מקודם.

אך התוספות מיאנו בזה דמשמע דודאי אין חילוק בין דברים חשובים לפחותים, דאם כן נתת דבריך לשיעורין.

אך הקשה על פירושו שאם כן למה התוספות בדיבור הקודם (ו:): גבי מה שהקשו מהמקדש בשטר שלדעת חכמים שמין את הנייר, ומשמע אחרי קידושין, דללישנא בתרא דרב יוסף צריך לומר דשמין לפני קידושין, למה לא כתבו שום רמז שיש לחלק בין דברים חשובים לפחותים כמו כאן.

ישוב ה'

שמא בדבר שודאי אינו שוה יותר מפרוטה אינו צריך שומא

הב"ח (סז) במסקנת דבריו מתרין שהתוספות כתבו לכאורה משום שאפשר לומר שרב יוסף מצריך שומא דווקא היכן שאפשר שזה שווה

קסב

כרם

קידושין ה ע"א

יוסף

יותר משה פרטה, וכמו שטר ששנינו לקמן דשמין את הנייר, אבל גבי אורדא לא הוי בזה ספק זה, דפשוט שאינו שוה יותר משה פרטה, ורב שימי עיין רק לבדוק אם אכן זה שוה פרטה או אינו שוה אפילו פרטה, ולכן היה אפשר לתרץ שבזה אינו צריך שומא מקודם

מאחר וידוע ומפורסם שאינו שוה יותר משה פרטה והוי קיין.

אך התוספות מיאנו בזה דלכאורה משמע דאין לחלק בין דבר שאינו שוה יותר מפרטה לדבר ששוה יותר מפרטה, דלרב יוסף ללישנא בתרא לעולם צריך שומא.



ביאור דברי התוספות לאיזה לשון מביאה הגמרא ראיה מפדיון הבן

ביאור א'

פדיון הבן לעולם הוי כחמשין ושוי חמשין

צריך שוה חמש סלעים, וממילא גם כשאמר עגל זה לפדיון בני כוונתו בחמשה סלעים של פדיון, והרי זה דומה ממש לאומר חמשין ושוי חמשין.

תוד"ה מנא אמינא לה דתניא עגל זה. ללישנא קמא מייתי ראיה. עכ"ל. וכן כתב התוספות רא"ש. וביאר המהרש"א דבפדיון הבן בכל דהו לכו"ע לא אמר כלום, דגבי קידושי אשה לא צריך שומא משום שודאי אינו שוה פחות משה פרטה, אבל גבי פדיון הבן

ועל כן כיון שבפדיון הבן הוי כאומר חמשין ושוי חמשין, יש ראיה מזה ללישנא קמא שהאומר חמשין ושוי חמשין צריך שומא, אבל ללישנא בתרא שגם בכל דהו צריך שומא כמו בפדיון הבן שרק אם עשה שומא בנו פדוי. אבל ללישנא בתרא שגם בכל דהו צריך

כרם

קידושין ח ע"א

יוסף

קסג

שומא, אין ראייה מפדיון הבן, דכאן בפדיון הבן לא מדובר שאמר בכל דהוא.

והוסיף המהרש"א לבאר שהתוספות לשיטתם שלא גורסים "בכל דהוא נמי פליגי" אלא גורסים "בכל דהוא פליגי", כלומר שרק לענין בכל דהוא חולקים. וממילא אין ראייה מפדיון הבן ללישנא בתרא כלל, דבחמשין ושוו חמשין לא פליגי ללישנא בתרא כלל.

דאכן שומא שוה פרוטה, אבל לא כמו שהיא סבורה. וממילא יש ראייה מפדיון הבן ללישנא קמא, שהרי לא אמר עגל זה בכל דהוא לפדיון בני, ולכן צריך שומא כלישנא קמא וכמבואר.

ביאור ג'

הראיה מפדיון הבן ללישנא בתרא

הפני יהושע כתב, ולפום ריהטא יותר היה נראה לי להגיה בדברי התוספות ללישנא קמא מייתי ראייה, או לגרום ללישנא בתרא מייתי ראייה. וכן כתב החזון איש (סימן קמ"ט) שצריך לגרום בתוספות שללישנא בתרא מייתי ראייה, דללישנא קמא אין ראייה לפי שרק בחמשין ושוו חמשין צריך שומא והיינו משום סמיכות דעת של האשה, וזה שייך דווקא באשה שמתקדשת מדעתה, אבל בפדיון הבן כיון שנתן חמשה סלעים יצא.

ביאור ב'

ללישנא קמא אם לא אמר בפירוש בכל דהוא צריך שומא

המקנה מחדש שללישנא קמא בכל דהוא לא פליגי, הוי דווקא כשהמקדש אמר לאשה בפירוש "בכל דהוא" דאז סמכא דעתא, דיודעת שאם לא יהיה בזה שוה פרוטה לא יהיו הקידושין כלום, ולכן לא צריך שומא, אבל אם לא אמר לה בכל דהוא צריך שומא שאז אין האשה סומכת דעתה,



ביישוב הסתירה האם רב כהנא התחייב גלות מפני שנשא כהנת או מסיבה אחרת

שמא אפשר ליישב שאכן עיקר הקפידא על רב כהנא היתה משום שהרג לאותו מוסר וכאמור, וכיון שעתה הוצרך לברוח למקום אחר שלא יתפסוהו, אמר לו רב שכעת מזדמן לו ההזדמנות לכפר גם על מה שנשא כהנת, לפי דעתו של רב כהנא שחייב גלות מפני זה. אבל באמת לא גלה מפני שנשא כהנת, דבודאי כיבדה כראוי, אך צדיקים חושדים בעצמם, ומה שגלה היה רק מפני הריגת אותו מוסר כאמור.

עי"ל שאכן רב כהנא הרג לאותו מוסר כדין ממש, ולא התחייב גלות מפני כך, דהנה בירושלמי (פ"ג דר"ה ה"ו, ופ"א דסנהדרין ה"ג) מסופר שרבי חייא בר אבא עמד בתפילה, ורב כהנא עמד בתפילה אחריו, וכשסיים רבי חייא בר אבא את תפילתו עדיין היה רב כהנא

תוד"ה רב כהנא שקל סודרא בפדיון הבן. משמע הכא דרב כהנא היה כהן, ותימה דבסוף אלו עוברין (פסחים מט.) משמע דלא היה כהן דקאמר אי לאו דנסיבי כהנתא לא גלאי. עכ"ל. מבואר בגמ' בפסחים שרב כהנא גלה מפני שנשא כהנת*, וקשה שבמסכת ב"ק (ק"ז.) מבואר שגלה משום שהרג לאותו מוסר בפני רב, וביארו המהרש"א והים של שלמה (צ"ק סו"ס י') שאף למאן דאמר שמוסר חייב מיתה, מכל מקום הרי הרגו בלי רשות ב"ד או רשות רב, וכמורה הלכה בפני רבו שחייב מיתה (עירובין סג.). ועוד כתב שקיבל מרבבותיו שכיון שסיכן נפשו שהיוונים היו מקפידים על שפיכות דמים, כדאמר לו רב, משום כך גלה לקבל על עצמו תשובה, וכן מבואר במאירי?

*בסדר הדורות (ח"צ ערך רב כהנא אות צ') כתב ששמע מפי הגאון המופלא מוהר"ר אלכסנדר זשס הג"מ העשיל דקשה מניין לרב כהנא שזעוון שלקח כהנת גלה, וציאר שזודאי אחרי שגלה ומת שמע זשמים שזעוון זה מת. והקשה שמא אמר זאת תיכף צביאמו לארץ ישראל קודם שהענישו ר' יוחנן. וסיים שיש ליישב. ועיין מה שהארכתי בזה בכרם יוסף צנא קמא (דף ק"ז.).

כרם

קידושין ח ע"א

יוסף

קסה

מאריך בתפילתו, וכשסיים תמה רבי חייא אם בעירו של רב כהנא נוהגים לצער לרבותיהם, אמר לו רב כהנא, רבי, אני מבית עלי שנאמר בהם "אם יתכפר עון בית עלי בזבח ומנחה", בזבח ומנחה אין מתכפר אבל מתכפר בתפילה ולכן הארכתני בתפילתי, וכששמע רבי חייא כך התפלל על רב כהנא שיאריך ימים, ונתקיימה ברכתו שנעשה רב כהנא זקן עד שנעשו ציפורניו אדומות מרוב זקנה.

ועל כן יש לומר שרב אמר לרב כהנא שיגלה ולא יקשה, לא משום הריגת אותו מוסר כלל, אלא כיון שעלה בידו דבר זה שהרג לאותו מוסר ונכנס לסכנה, חשש רב שמא זה אות מן השמים שהגיע עת פקודתו וזמנו של רב כהנא מחמת היותו מבית עלי, לכן אמר לו שילך על אתר ללמוד תורה אצל ר' יוחנן ולא יקשה ודבר זה יועיל לו לכפרה ולאריכות ימים.



האם גם בעל כהנת יכול לקבל חמשה סלעים בשביל פדיון הבן?

בא"ד. וי"ל דתרי רב כהנא הוו, אי נמי י"ל דבשביל אשתו היה לוקח כדאשכחן בפרק הזרוע (סולין קלג). רב כהנא אכל בשביל אשתו. עכ"ל. מבואר בדבריהם דתלוי בשני התירוצים האם אפשר ליתן פדיון הבן לכהנת, כלומר לבעל של כהנת. לפי תירוצם הראשון דווקא לכהן אפשר ליתן פדיון בכור, ולפי תירוצם השני אפילו כהנת מקבלת פדיון הבן. וכן כתבו התוספות

בפסחים (מט. ד"ה אמר) שרב כהנא לקח בשביל אשתו.

וכן כתב הגאון רעק"א (פ"א מהל' ציטוריס ה"י) בדעת רש"י בחולין (קלג). גבי רב כהנא שהיה אוכל בשביל אשתו, שפירש דכהן אפילו כהנת משמע, וקשה מניין זה לרש"י דלמא טעמו של רב כהנא כדראב"י דהוי מיעוט אחר מיעוט, אלא שממה שמבואר בסוגיתנו שרב

כהנא נטל סודר בשביל פדיון הבן למד רש"י שרב כהנא סובר שגם בשאר מתנות הדין כן שכהנת יכולה לקבלם.

אך הרמב"ם (פ"א מהל' נזירים ה"י) כתב: וכן פדיון הבן "לזכרי כהונה" שכן נאמר בו "ונתתה הכסף לאהרן ולבניו", וכתב המשנה למלך שהרמב"ם חולק וסובר שאי אפשר ליתן פדיון בכור לכהנת,

וכאמור. ושכן הסכים הרא"ש (נסוף נזירות), ודחה דברי התוספות. [אך בחי' דרך אמונה תירץ שיטת התוספות שאהרן ובניו נאמר בפדיון הבכורות שנעשה במדבר, ואין למדין פדיון הבן לדורות ממה שנעשה לשעה]. והגרעק"א הביא שכדברי הרמב"ם פסקו גם הרדב"ז והרשב"א, שדווקא כהן יכול ליטול פדיון בכור.



היאך להרמב"ם יכול כל כהן לומר ששוה לו הכלי חמשה סלעים אף שאינו שוה כן בשוק והרי בגמ' מבואר שהיינו דווקא באדם חשוב כרב כהנא?

גמ' אמר רב אשי לא אמרן אלא כגון רב כהנא דגברא רבה הוא ומבעי ליה סודרא ארישיה אבל כולי עלמא לא, עכ"ל. וכן כתב הריטב"א שיכול הכהן לומר שבשבילו זה שוה חמשה סלעים, דווקא אם ידוע לנו שבאמת זה שוה אצלו חמשה סלעים, אבל כולי עלמא שבאמת אינו שוה להם חמשה סלעים לא יכולים לומר כן.

וכן כתב הרשב"א שדווקא רב כהנא שהיה גברא רבה וכל הדומה לו יכול לומר ששוה לו חמשה סלעים, שדרכן של גדולים להתיקר במה שהן צריכין. והניף ידו שנית בתשובה (מ"א סימן קנ"ט) כאמור, שאין רשאי לקבל מה שאינו שוה חמש סלעים בתורת חמש סלעים, אלא אם כן אותו כהן חשוב שיודעין בו שאם היה נצרך לאותו דבר

כרם

קידושין ח ע"א

יוסף

קסז

היה נותן ומתייקר בו כדי סך זה, כטלית נאה לתלמיד חכם.

ומתוך זה מקשה הרשב"א על מה שכתב רבינו הרמב"ם (פ"א מהל' זיכורס ה"ז): נתן לו כלי שאינו שוה בשוק חמש סלעים וקיבלו הכהן בחמש סלעים הרי בנו פדוי, עכ"ל. משמע שסובר שכל כהן יכול לומר ששוה אצלו אותו החפץ חמשה סלעים, וקשה שהרי מבואר בגמרא כאן שדווקא אדם גדול כרב כהנא יכול לומר כן?

ישוב א'

רק בטלית שהוא מלבוש ת"ח לא יכול כל אדם לומר ששוה לו חמשה סלעים

הרשב"א מתרץ שרק בטלית שאין דרכם של בני אדם לשלם עליו יותר מכדי שוויו, על זה נאמר בגמרא שדווקא אדם חשוב כרב כהנא יכול לקבלו על עצמו ביותר משוויו, משום שתלמידי חכמים הולכים בטלית נאה כטליתן של ת"ח, אבל לעולם בשאר דברים כל אדם יכול לומר ששוה לו אותו החפץ כך, ואין בזה הערמה. [וסיים הרשב"א שצ"ע בזה].

וכן סובר התוספות ר"י הזקן (ד"ה מינעי) שרק בטלית לא יכול כל אדם לומר ששוה לו חמשה סלעים, כיון שאינו נצרך לכל אדם. אבל בשאר דברים יכול כל אדם לומר כן, כי פעמים שאדם קונה אותם ביותר משויים מפני הצורך.

ישוב ב'

כוונת הגמרא והרמב"ם שאם רב כהנא היה משלם עליו יותר משוויו, יכול היה כל אדם לקבל סודר בתורת חמשה סלעים

מרן הכסף משנה (סג) מתרץ שכוונת הגמרא כאן, שבכל חפץ אם יש אדם שדרכו לשלם על אותו החפץ יותר משוויו, יכול כל אדם לומר בו שבשבילו שוה כמו שזה נמכר.

וזה כוונת הגמ' "לא אמרן אלא כגון רב כהנא" שרק בסודר כיון שרב כהנא היה משלם עליו יותר משוויו, יכול היה כל אדם לקבל סודר בתורת חמשה סלעים. וזהו מה שאמרו בגמרא "אבל כולי עלמא לא" כלומר שאם כולי עלמא לא מוכנים לקבל לאותו החפץ בתורת חמשה סלעים, לא יכול איזה כהן לקבלו בתורת חמשה סלעים.

וזה כוונת רבינו הרמב"ם, שאם נתן לכהן כלי שאינו שוה בשוק חמשה סלעים, אבל לקצת בני אדם שוה כך, והכהן אמר לדידי שוה לי, יכול לקבלו בפדיון הבן.

וכן פסק בשו"ע (סימן ע"ה ס"ה), וזה לשונו: נתן לו כלי שאינו שוה בשוק חמשה סלעים וקיבלו הכהן בחמשה סלעים, הרי בנוי פדוי, והוא שישוה חמשה סלעים לשום אדם.

וכתב הט"ז (ס"ק ה') ותמהתי על פה קדוש דמאור עינינו היאך יאמר כן וכל שכן לקבוע הלכה כן, כי לפי פירושו קשה למה לגמרא לומר שהכהן קיבל עליו, הלא מספיק אפילו אם הכהן שותק, כיון דעל כל פנים שוה לאיזה אדם, וכל שידוע לנו שהוא שוה כך לשאר אדם אין צריכין אמירה כלל ושום קבלה?

ומתוך דברי הט"ז עלה לי בס"ד יישוב פשוט ונפלא לדברי מאור עינינו מרן הבית יוסף זצ"ל, דבמעשה של רב כהנא לא היה ידוע אם אכן יש אדם שקונה סודר בחמשה סלעים, ועל זה אמר רב כהנא "לדידי שוה לי" כלומר שאני בעצמי קונה הייתי כבר לפני כן

סודר כזה אף בחמשה סלעים, וממילא נתן תוקף שיהיו אחרים יכולים לקבל סודר בפדיון הבן בתורת חמשה סלעים, וכל שכן הוא בעצמו.

ולפי זה אין הכי נמי לא צריך הכהן לומר ששוה לו הסודר חמשה סלעים, אלא רק לקבלו בתורת חמשה סלעים, כלומר שידוע שסכום הפדיון הבן זה חמשה סלעים והוא מקבל הסודר בתורת החמשה סלעים.

וכן מצאתי הלום שבעל השפת אמת (מידושי הרי"ם יור"ד סימן ע"ה ס"ה) מיישב שמה שאמרו בגמרא "קבלה עליה" אין הכוונה שקיבל בפיו, אלא שקיבל עליו בשתיקה, כמו שמשמע גם בסוגיית עגל זה בחמשה סלעים לפדיון בני, ומועיל אף בשתיקה, ומה שפירש רב כהנא "לדידי חזי לי" הוא משום שהפודה לא פירש שנתנו בתורת חמשה סלעים, לכך הוצרך הוא לפרש, אבל אם פירש אבי הבן הרי זה מועיל אף אם לא אמר לדידי חזי לי.

וגם אם נאמר שלדעת הב"י מוכרח הכהן לומר ששוה לו הסודר חמשה סלעים, יש לומר בפשיטות שצריך לגלות דעתו כך, שאם לא כן יש

כרם

קידושין ח ע"א

יוסף

קסט

לחשוש שמא אינו מתכווין לקבלו בתורת חמשה סלעים, אלא כפי שזה שוה, ובדעתו שאבי הבן אחר כך ישלים חובו לחמשה סלעים, ונמצא שאין בנו פדוי. לכך צריך שיאמר הכהן שמקבלו בחמשה סלעים.

י"שוב ג'

כוונת הרמב"ם שהאב נותן הכלי בתורת חמשה סלעים כי כל חפץ יקר הוא לבעליו

הב"ח (יור"ד סי' ש"ה ד"ה ואם נתן) מתרין שיש לחלק בין אם האב אומר לכהן הילך עגל זה בחמשה סלעים לפדיון בני וקיבלו הכהן בכך, שודאי דבנו פדוי אף שאינו שוה לשום אדם בעולם חמשה סלעים, כיון שחפץ זה הוא חשוב כך לאב דכלי תשמישיו יקרים עליו, הוי כאילו נתן לו חמשה סלעים.

אבל במעשה של רב כהנא האב נתן לו הסודר סתם בפדיון בנו ולא אמר לו בחמשה סלעים, ורב כהנא אמר לו אני שם אותו לעצמי ואקבלו בכך, ודוקא באופן כזה שהאב לא אמר שנתנו בתורת חמשה סלעים אמר רב אשי שרק כגון רב כהנא שבאמת הטלית

שוה לו חמשה סלעים יכול לומר כן, אבל האב לעולם יכול לומר ששוה לו חמשה סלעים, כי חפציו של אדם יקרים לו.

וביאר הב"ח שמשמעות דברי הרמב"ם כאמור כפשוטו שהאב אמר לכהן קח חפץ זה בחמשה סלעים, שאז אפילו שאינו שוה כל כך לשום אדם ואפילו אינו שוה אלא סלע בנו פדוי, כיון שכל חפץ יקר הוא לבעליו.

י"שוב ד'

כל אדם יכול לקבל בתורת חמשה סלעים אלא צריך שיהיה יודע למחול

הש"ך (שם סק"ה) וזהו הגר"א (שם סק"ט), ובהגהותיו על הש"ס כאן אות א' תירצו שהרמב"ם גורס כאן בגמרא כגירסת ההלכות גדולות "לא אמרן אלא רב כהנא דגברא רבה וידע למחולי אבל כולי עלמא לא".

וממילא אין כוונת הגמרא שרק אדם חשוב כרב כהנא יכול לומר ששוה לו הסודר חמשה סלעים, אלא שצריך כאן מחילת הכהן, ורק גברא רבה

כך, יודע הוא למחול, שאם לא כן לא היה מקבלו בכך.

כרב כהנא יודע למחול, שמקבלו בתורת חמשה סלעים ומוחל על הונאתו.

ובילקוט ביאורים עוז והדר (עמ' קנ"ה הערה ז"ג) נטו לבאר שכוונת הדברים שאבי הבן כביכול מוכר את החפץ בחמשה סלעים לכהן, ועתה אחרי שנתחייב הכהן לאבי הבן חמשה סלעים, פורע הכהן חובו בחמש סלעים של פדיון הבן. אך יש להעיר כי לפי דבריהם צריך שגם אבי הבן וגם הכהן יהיו גברא רבה, שיהיו מחושבים כל זה.

ולפי זה השמיט הרמב"ם דין זה שצריך שיהיה גברא רבה שיודע למחול, כי אינו חלק מדיני פדיון הבן, אלא דין צדדי, שצריך שיהיה יודע למחול על חיוב ההונאה. ודוחק.

ושמא יותר נראה לומר לדבריהם שהרמב"ם השמיט זאת, כי בדרך כלל כהן שמסכים לקבלו בתורת חמשה סלעים, ואף על פי שאינו שוה



בדין האומר לאשה התקדשי לי במנה והניח לה משכון שלא תחזירנו עד שיתן לה את המנה, [ובענין קידושי הנאה אם צריך לפרש שמקדשה בהנאה].

המנה דאז ודאי יכול לעכב המשכון עד שיתן לו המנה. עכ"ל. לכאורה נראה שכוונת התוספות שלמרות שהמשכון אינו קנוי לו, מכל מקום כיון שנתנו לו ואמר לו שיוכל לעכבו אצלו, הרי הוא רשאי לעכבו אצלו כדבריו עד שיתן לו המנה.

ח ע"ב

תוד"ה מנה אין כאן משכון אין כאן. ורבינו חיים כהן בשם ר"ת אומר שאם אמר אדם לחבירו אתן לך מנה במתנה והילך משכון עליו ואל תחזיר לי המשכון עד שאתן לך

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

קעא

ולפי זה לכאורה בקידושין אינה מקודשת, שאם יניח לה משכון ויאמר לה תעכבי את המשכון עד שאתן לך מנה בקידושין אינה מקודשת, כי אין כאן קניין במשכון עצמו.

אלא שיש לדחות דעל כל פנים משמע בגמרא שדווקא כשאין יכול להחזיק במשכון כלל, אז אינה מקודשת, דאמרינן מנה אין כאן משכון אין כאן, משמע דאם יש כאן משכון מקודשת, ועל כן באופן זה שיכולה לעכב אצלה את המשכון תהיה מקודשת, כי משכון יש כאן אז גם מנה יש כאן, וממילא תתקדש באותו מנה.

המנה ומתקדשת למפרע כשיתן לה המנה או דכיון דאין לה קניין בגוף המשכון אינה מקודשת.

אך ראיתי בילקוט ביאורים (עמ' קס"ג) שלמדו מדברי האבני מילואים (ס"ט סוף סק"א) לבאר מחלוקתם של הבית שמואל והחלקת מחוקק באופן אחר, שהחלקת מחוקק סובר שבאופן זה נותן לה בזה זכות להחזיק את החפץ כל זמן שלא יתן לה מנה, וזכות זו היא זכות ממונית ושוה ממון, ולכן יכול לקדש בזה. אך הבית שמואל סובר שרק מוחל לו על זכות התביעה, שלא יוכל לתובעו להחזיר, ולכן לא יכול לקדש בזה.

אך יש להעיר דלפי החלקת מחוקק היאך מקודשת והלא כשמקדש בהנאה צריך לומר בהנאה זו כמו שכתב בשו"ע (אנשי"ע סי' כ"ט ס"ג) אמרה לו תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך ונתן לו ואמר לה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך הרי זו מקודשת.

כרם ראיתי במקנה (ו: ד"ה מוס' נד"ה לנר מלש"ה) גבי מקדש במתנה על מנת להחזיר שאינה מקודשת, ולדעת הרמב"ם משום שאין לה מזה הנאה, וכתב הר"ן דאע"פ שנהנית בו שוה

ומצאתי שנחלקו בזה החלקת מחוקק (סי' כ"ט סק"ט) והבית שמואל (ס"ט סק"א) אם בקידושין מקודשת, שלדעת החלקת מחוקק מקודשת, וזה לשונו: ונראה דגם בקידושין כן ואין צריך שיאמר תזכה בגוף המשכון. אך הבית שמואל הצריך שיקנה לה בגוף המשכון, וכאן שלא הקנה לה גוף המשכון אינה מקודשת.

ומבואר שנחלקו כאמור האם מחמת שיכולה לעכב אצלה המשכון חשיב שיש כאן סוף סוף משכון על

פרוטה מ"מ הוא לא קידשה בזה ההנאה, ודייק הבית שמואל (סי' כ"ט סק"ד) שאם אמר בפירוש שמקדשה בהנאה זו מקודשת, והקשה המקנה מהירושלמי (ריש מילין) דבשטר שיש בו שוה פרוטה מקודשת מדין כסף אף שלא אמר בפירוש שמקדשה בשווי השטר, ושכן משמע לקמן (מ"מ) וחכמים אומרים שמין את הנייר, אם כן גם במתנה על מנת להחזיר תהיה מקודשת בהנאת שוה פרוטה אף על פי שלא אמר לה כן בפירוש, ותירץ דמשום שיש בזה איסור הערמת ריבית אין אומרים שכוונתו

לקדשה בזה. ומשמע דכל שאין איסור אמרינן דמקודשת מדין הנאה ממילא.

אך לפי זה צ"ע למה בתן מנה לפלוני צריך לומר שמקדשה בהנאה, דאין לומר שהשו"ע לא כתב כן דווקא, שברשב"א משמע שחייב לומר כן, ושכן כתב הרמב"ם. ושמעתי לחלק בין היכן שנותן לאשה דבר מומשי שממנו ההנאה שאז אין צריך לומר, לבין אם ההנאה לא מדבר מומשי שנותן לידיה דאז צריך לומר שמקדשה מדין הנאה. וצריך עוד לעיין ולחפש בזה.



היאך תופס מה שאומר בשידוכין אם אחזור בי אתן כך וכך מפני שהשני מתבייש והלא מנה ומשכון אין כאן?

ביאור א'

בשידוכין מועיל מדין קנס

שמוא התוספות סוברים שאף שמעיקר הדין לא חל התחייבות בשידוכין, דמנה אין כאן משכון אין כאן, מכל מקום מועיל מדין קנס. ויעויין גם בתוספות הרא"ש שלמד דהוי מדין קנס,

בא"ד. ושמוא בשידוכין לא אמרינן מנה אין כאן משכון אין כאן שכשהאחד מהן חוזר בו השני מתבייש בדבר, עכ"ל. דבריהם צ"ב, דעדיין אף על פי שכשהאחד חוזר בו השני מתבייש, היאך מחמת כן לא נאמר כאן הדין מנה אין כאן משכון אין כאן, הרי עדיין מבחינה דינית גם בשידוכין מנה אין כאן משכון אין כאן?

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

קעג

אך הצריך הקנאה במשכון עצמו כתירוץ ראשון של התוספות, ואפשר שהתוספות כאן בסוף דבריהם חולקים וסוברים דלא צריך הקנאה כלל ומועיל מדין קנס.

שחבירו יחזור בו ויגרום לו בושה, [אך האמת שמלשון התוס' כאן נראה דגבי שידוכין לא צריך הקנאה בגוף החפץ, דגבי שידוכין לא אמרינן מנה אין כאן משכון אין כאן].

שוב ראיתי בחי' דבר יעקב בשם הש"ך (סימן ר"ז כ"ד) שחל חיוב זה בשידוכין מדין קנס, והביא שהרא"ש חולק על התוספות וסובר שגם בשידוכין צריך קניין. [וכן דעת השו"ע אבה"ע סי' נ' סעיף ז' שצריך לומר אם אחזור בי תזכה בכך וכך ממון בגוף חפץ זה, ודלא כהתוספות].

שוב ראיתי בחי' פרי יצחק (עמ' שע"ז) שביאר כאמור שכיון שיש בושה יש גמירות דעת לקניין, והוי התחייבות גמורה מחמת הגמירות דעת, ולכן מועיל על זה משכון, וכיסוד המבואר בכמה מקומות שעיקר הקניין זהו הגמירות דעת לקניין.

ביאור ג'

ביאור ב'

כל אחד גומר בדעתו להקנות כדי שחבירו לא יחזור בו ויגרום לו בושה

אם האחד חוזר בו גורם הפסד לשני והוי כמו שוכר פועלים לעלות לו פשתן

אולי יש לומר שכוונת התוספות דמכיון שיש לכל אחד בושה כשהשני חוזר בו לכן אין צורך שיאמר שמקנה בגוף החפץ, דודאי כל אחד כוונתו לכך כדי שגם השני יקנה, כי אינו רוצה

יותר נראה לפרש דכוונת התוספות שמכיון שיש לכל אחד בושה כשהשני חוזר בו, הוי כאילו מפסידו ממון, כדין פועלים ששכרם להעלות פשתן, שכיון שגרמו לו הפסד במה שלא מעלים לו הפשתן שיכול לשכור פועלים

על סמך כלי אומנותם. וכך גם כאן גבי שידוכין כשהאחד חוזר בו הרי הוא גורם בושא גדולה והפסד לשני, ולכך מועיל התחייבותו כאילו הקנה בחפץ עצמו.



ביאור תירוץ הגמרא לרש"י ותוספות דמשכון דאחרים מקודשת

וכן כתב לדקדק בתוס' ר"י הזקן והוסף דמקדשה ואומר לה הרי את מקודשת במשכון זה, או התקדשי לי במאה זו שיש לי על משכון זה.

ענף א'

**ביאור שיטת רש"י שמקדשה
בחוב שיש על המשכון**

ויש לבאר שהמקדש אומר לאשה ומתנה כן, שאם הבעל חוב לא יחזיר את חובו ונמצא שזכה במשכון לגמרי, הרי הוא מקדשה במשכון. ואם הבעל חוב יחזיר את חובו הרי הוא מקדשה במאה זו שיש לו על משכון זה.

גמ' התם במשכון דאחרים וכו', עכ"ל. הנה רש"י פירש: "במשכון דאחרים, שהיה בידו וקידשה בחוב שיש לו עליו". מבואר מדבריו שאין מקדשה במשכון עצמו אלא בחוב שאחרים חייבים לו על משכון זה. והוצרך לזה דהמשכון אינו שלו לגמרי והמקדש אשה בגזל מקודשת רק בדשדיך כדלקמן (יג.) וכאן איתא בסתמא.

וכך יש לדקדק גם מדברי הגמרא שמדובר במשכון דאחרים בדומה למשכון שלו, מה משכון שלו מדובר בגמ' שמקדשה במנה ואינה מקודשת, כך בדומה לזה במשכון דאחרים הכוונה שמקדשה בחוב. ואם יקדשה במשכון

ועוד דאם הבעל חוב ישלם את המעות הרי מוציא את המשכון מיד האשה ונמצא שלא קיבלה כלום, לכך פירש רש"י שמקדשה בחוב.

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

קעה

ענף ג'

**לתוס' שמקודשת רק בחוב אם
הבע"ח משלם נמצא שלא
קיבלה האשה כלום?**

יותר נראה שכוונת תוס' שמקדשה
במשכון עצמו ולא בחוב כלל,
ומקודשת. ואם תאמר דאם כן חוזרת
הקושיא שאם הבעל חוב משלם חובו
נמצא שלא קיבלה האשה כלום?

יש ליישב שכאן מדובר במשכון חשוב
שיש לאשה הנאה בשמירתו, כגון
חפץ מפואר שיש לשומר הנאה שזה
ברשותו, ונמצא שכשהביאו הבעל
לאשה נותן לה הנאה שוה פרוטה, ולכן
אפילו אם יפרע הבעל חוב את חובו
מקודשת, כי קיבלה הנאת שוה פרוטה
ויותר, ונחשב שקיבלה הנאה זו מהבעל
משום שהמשכון קנוי לו כדרכי יצחק.

עי"ל שהתוספות סוברים שאף על פי
שהמשכון חוזר ללווה מכל מקום
בשעה זו שהוא ברשותו כיון שקנוי לו
קניין גמור לעניין זה, וכמו שכתבו כן
התוספות להדיא דקנוי לו קניין גמור,
לכן בשעה שמחזירו ללווה חשיב כאילו

עצמו יהיו הקידושין תלויים ועומדים עד
גמר הלואתו, שרק אם הבעל חוב לא
יחזיר חובו יזכו הבעלים במשכון ותהיה
מקודשת.

ענף ב'

**שמה תוס' ורש"י לא חולקים
ואם ישלם בע"ח מקודשת בחוב
ואם לאו במשכון**

מעתי אפשר לבאר שכוונת הגמרא
דמקדש במשכון עצמו באופן
שלא משלם הבעל חוב חובו, ולפי זה
מה שלמדו התוספות שהכוונה
שמקדשה במשכון עצמו, שכתבו
דבשעת הלואה נמי אלים שיעבודיה
לחשב ממון לקדש "בו" האשה ולקנות
"בו" עבדים וקרקעות. מכל מקום אפשר
שלא חולקים על רש"י וכו"ע מודים
שהמקדש אומר לה כדברי תוס' ר"י
הזקן דמקדשה במנה או במשכון, כמו
שנתבאר לעיל, שהמקדש מתנה
שמקדשה בחוב או במשכון, שאם ישלם
הבע"ח חובו מקודשת בחוב ואם לאו
במשכון.

מקנהו לו בחזרה, דעובר מרשות המלווה לרשות הלווה, ומכל מקום באונסים אינו חייב דלעניין זה לא העמידו את המשכון ברשותו, [דאל"כ נמצאת מכשילן לעת"ל שינעלו דלת בפני לוויין]. ולעניין גניבה ואבידה הרי הוא ברשותו, עיי' תוס' ד"ה מניין. ולכן כשמקדשה במשכון דאחרים חשיב כאילו נותן לה ממון גמור שלו. ומה שאחר כך היא מחזירתו ללווה הוא עניין בפני עצמו שהרי כבר זכתה בו וקיבלתו בקניין גמור מהבעל.

ענף ד'

רש"י ותוס' לשיטתם במחלוקת קידושין במתנה על מנת להחזיר

יש לדמות זאת קצת לדין מקדש במתנה על מנת להחזיר, שהרי שיטת התוס' לעיל (ו: ד"ה לנר מאשא) שמעיקר הדין דבר תורה אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר, והטעם שאינה

מקודשת הוי רק מדרבנן שלא יטעו שנקנית גם בחליפין. כך גם כאן אף על פי שמחזירתו ללווה, מכל מקום כיון שהיה זה של הבעל בקניין גמור חשיב כמתנה על מנת להחזיר. ומכל מקום אינו דומה לגמרי לכן לא גזרו בזה רבנן, שפעמים המשכון נשאר אצל האשה כשאין הלווה פורע חובו.

ולפי"ז שמא התוס' לשיטתם, וגם רש"י לשיטתו שבסוגיין מקדשה בחוב ולא במשכון, ולעניין מתנה על מנת להחזיר פירש שאינה מקודשת מעיקר הדין.

ואשר על כן יש לעיין דשמא יש לחדש דרש"י סובר שאם מקדשה במשכון עצמו, ואחר כך יקחנו הלווה אף על פי שזה קנוי לבעל לדעתו אף להתחייב באונסין כמו שכ' התוס' בדעתו, מ"מ יסבור רש"י דהוי כמתנה על מנת להחזיר ולכן אינה מקודשת.



ביישוב קושיית התוס' על רש"י לעניין בע"ה אם קונה משכון להתחייב באונסין

בשעת הלואתו, שהיה הו"א לגמרא שגם בשעת הלואתו אמר ר' יצחק שקונה לגמרי לעניין להתחייב באונסין, ועל זה מתרצת הגמ' שרק במשכון שלא בשעת הלואתו קונה לגמרי לעניין להתחייב באונסין, אבל בשעת הלואתו אה"נ הוי כשומר שכר ולא מתחייב באונסין.

ועיין עוד בפני יהושע שכתב כיסוד זה לחלק לעניין חיוב הבעל חוב במשכון בין בשעת הלואתו לבין שלא בשעת הלואתו, וז"ל: לעניין אחריות הוי ריעותא בדבר, דמלוה משכנו שלא בשעת הלואתו הוי טפי ברשות המלוה בעל כרחו.

תוד"ה מניין לבעל חוב שקונה משכון פי' בקונטרס בשאר דוכתי להתחייב באונסין, וקשה דהא ר' מאיר ור' יהודה פליגי במלוה על המשכון אי הוי שומר שכר אי שומר חנם אבל שואל לא הוי ואוקי גמרא ר"מ כר' יצחק משמע דר' יצחק לא אמר להתחייב באונסין, עכ"ל. ביישוב שיטת רש"י כתב המהרי"ט שיש חילוק בין משכון בשעת הלואתו שאז אינו קונה להתחייב באונסין, לבין משכון שלא בשעת הלואתו שאז קונה גם להתחייב באונסין.

וזה ביאור הגמרא בב"מ שהעמידה ר' מאיר כר' יצחק ודווקא שלא



לתוס' שבע"ה קונה משכון להתחייב רק כדין שומר שכר, אם קונה יתחייב בכל, ואם לאו יהיה פטור מהכל?

חנם אבל שואל לא הוי ואוקי גמרא ר' מאיר כר' יצחק, משמע דר' יצחק לא אמר להתחייב באונסין, עכ"ל. מבואר בתוספות שמחמת קושיא זו

בא"ד. פי' בקונטרס בשאר דוכתי להתחייב באונסין, וקשה דהא ר"מ ור' יהודה פליגי במלוה על המשכון אי הוי שומר שכר או שומר

קעח

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

התוספות חולקים על רש"י, וסוברים שקונה את המשכון רק להתחייב בגניבה ואבידה ולא באונסין.

ומקשה התוספות רא"ש שיש לדקדק בזה, שאם הבעל חוב קונה את המשכון בקניין גמור אם כן אפילו באונסים יתחייב, ואם אינו חשוב קניין, לא יהיה לו דין אפילו של שומר שכר?

והוסיף לבאר שאין לומר ששכרו מה שתופס המשכון להיות בטוח בחובו, דאם כן לא צריך ללמוד את זה מר' יצחק, אלא אפשר ללמוד שיש לו דין שומר שכר כמו כל אומן דהוי שומר שכר שמחזיק בכלי ומעכבו לקבלת שכרו, אלא ודאי יש לחלק בין אומן לבעל חוב, דגבי אומן יש לו שכר שמשתכר באמונתו אבל בהלואה אם לא ילוה לא יצטרך למשכון.

ומתריץ התוספות רא"ש שיש לבעל חוב המחזיק במשכון דין שומר שכר דווקא, מחמת שקונה המשכון לעניין שיהיה ממונו לקדש בו את האשה ולקנות בו עבדים וקרקעות, ושכן פירש רבינו חננאל שהבעל חוב קונה את המשכון לעניין לקדש בו את האשה.

והקשה התוספות ראש שאין זה נחשב הנאה לבעל חוב, לפי שהיה יכול לקדש אשה במעותיו אילו לא היה מלוה לו מעותיו?

מתריץ התוספות רא"ש דכיון שנוטלו כעת שלא בשעת הלוואתו, שכעת אין מעותיו בידו, לכך נהנה כעת במשכון שנוטל במקומם שיכול לעשות בהן קידושין או קניין. ועוד שיכול לעשות חליפין מהכלי הממושכן מה שלא יכול לעשות מהמעות.

ומסיים שלטעם זה לא נוכל לפרש בסוגיתנו שמדובר בשעת הלואה ממש, שבשעת הלואה אין טעם זה שיכול לקדש בו את האשה, שגם בלא זה יכול לקדשה במעותיו.

ונראה שכוונת התוס' רא"ש רק לעניין עיקר הטעם שהבעל חוב נחשב שומר שכר מחמת שיכול לקדש במשכון את האשה. אבל לפי הטעם שהוסיף שיכול לעשות במשכון קניין חליפין, משא"כ במעות, אם כן לפי זה גם בשעת ההלואה יש הנאה ושכר לבעל חוב לעשות במשכון קניין חליפין.

היאך מדייקים התוספות שמלוה קונה משכון ממה שהתירה תורה ללווה לברך למלוה, והרי ריבית דברים אסור רק מדרבנן, ועוד הרי המלוה לא קציץ?

ישוב קושיא א'

הכמים לא אוסרים דבר שמפורש בתורה

נראה ליישב בס"ד שאף אם ריבית דברים אסור רק מדרבנן, מכל מקום כוונת התוספות שאם הבעל חוב אינו קונה משכון היאך אסרו חכמים ריבית דברים, והלא בתורה מפורש להדיא שמותר ללווה לברך את המלוה, וכבר כתבו כמה ראשונים ואחרונים (מוס' צ"מ סד: ד"ה לא ישכור, ע: ד"ה תשיך, מאירי מגילה ו: ועיין כרם יוסף סס. ריטב"א לקמן כה. וכן דעת הט"ו יור"ד סי' קי"ז סק"א, אור"ח ס"ס מקפ"ס) שכל דבר שמפורש התירו בתורה אין בכח חכמים לאוסרו.

אלא ודאי הטעם שמותר ללווה לברך את המלוה משום שהמלוה קונה את המשכון, וממילא אין כאן אפילו איסור ריבית דברים מדרבנן, ושוב לא

תוד"ה צדקה מניין. וי"ל דדיק מדכתיב ושכב בשמלתו וברכך ואי לא הוי קונה ליה אם כן כשמברכו העני הוי ליה ריבית דברים, עכ"ל. כלומר דאם הבעל חוב לא קונה את המשכון היאך התירה התורה ללווה לברך את המלוה, והלא הוי ריבית דברים, והיינו מן התורה.

מקשים כאן המפרשים איך למדו התוספות דריבית דברים אסור מהתורה, והלא אפילו אם הברכה שוה פרוטה למלוה, עדיין הוי תרבית בלא נשך, שאין המלוה חסר כלום.

ועוד קשה דלא הוי ריבית קצוצה, שהרי לא קציץ המלוה בשעת הלואה על מנת שתברכני.

וכן דקדק בקובץ שיעורים (אות ע"ז), דמבואר מדברי התוספות דריבית דברים אסור מדאורייתא, והקשה כאמור?

קפ

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

מפורש היתרו בתורה. שוב ראיתי שתירץ כן בחי' אילת השחר, ותאזרני שמחה.

הרמב"ם שקציעה בעת הארכת זמן לא הוי ריבית דאורייתא.

ישוב קושיא ב'

כיון שחייבה תורה ללווה לברך בהארכת זמן הוי בקצין לתוס'

מזן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בחי' מתרץ על פי מה דאיתא בספרי על מקרא זה "וברכך", דמכאן שחייב לברכו. והרי מדובר בתורה בזמן נתינת המשכון, בזמן הפירעון, ואין פורע לו אלא מאחר לו זמן הלוואתו ולוקח את המשכון, ואם כן כיון דבעת הארכת הזמן קובעת התורה דחייב הלווה לברך את המלווה כשיחזירנו לו, אין לך קציעה גדולה מזו, דמה לי קצין המלווה ומה לי אם קצעה התורה בשבילו.

וכעין זה תירץ הגת"ב (נצי"ט סימן ע"ג סקט"ו) דכיון שכבר הגיע זמן פרעון, והתיר לו רחמנא לברכו, משמע אפילו אמר לו בפירוש בשעה שמחזירו שיברכו מותר, וכיון שהיה יכול לגבות ממנו ואינו גובה אלא רק נוטלו למשכון כדי להחזירו שיברכהו, הוי כמתנה עימו בשעה שמרויח לו זמן הוי ריבית דאורייתא.

ובהגהות מלואי משפט העיר שכל זה נכון רק לשיטת הראב"ד (מלוא ולוה פ"ו ה"ג) שגם קציעת ריבית שלא בזמן ההלוואה אסורה מהתורה, ודלא כהרמב"ם שם שסובר שרק קציעת ריבית בזמן ההלוואה אסורה מהתורה.

ולק"מ דהתוספות לשיטתם לעיל (ו): ד"ה דלחיות) דקציעה בהרחבת זמן הוי ריבית דאורייתא כדעת הראב"ד, וכן דקדק בחי' הגרי"ש זצ"ל, (עמ' ל"ג).

וביאר שהתוס' לשיטתם (לעיל ו: ד"ה דלחיות) דקציעה בהרחבת זמן הוי ריבית דאורייתא, ודלא כדעת



מה יהיה הדין נטלה האשה קידושי וזרקה שלא בפניו?

ענף א' - שיטת רש"י

ונטלתו וזרקתו לפניו, או לים או לאור או לדבר האבד אינה מקודשת, עכ"ל. משמע מתוך לשונו, שמחלק בין אם השליכה לדבר האבד לבין דבר שאינו אבד שאין הכסף הולך לאיבוד, שבדבר שאינו אבד אם השליכתו לפניו אז אינה מקודשת, אבל כשהשליכתו שלא בפניו מקודשת. אך בדבר האבד לעולם אינה מקודשת, שעל דבר האבד לא חילק הרמב"ם בין לפניו לבין שלא לפניו.

גמ' ת"ר התקדשי לי במנה נטלתו וזרקתו לים או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת וכו', עכ"ל. רש"י פירש: נטלתו וזרקתו לים, בפניו לומר איני רוצה עכ"ל. משמע מלשונו שדווקא אם זרקתו בפניו אז יש לנו גילוי מילתא שאינה רוצה להתקדש אליו, אבל אם השליכה את קידושי שלא בפניו, משמע מדברי רש"י שתהיה מקודשת.

וכן משמע מלשון הטור (אצה"ע סי' ל') שבדבר האבד אינו מחלק בין לפניו לשלא בפניו, ודווקא בדבר שאינו אבד מצריך לפניו, שכתב בזה הלשון: "אמר לה התקדשי לי במנה ונטלתו וזרקתו לאור או לכל דבר האבד, או אפילו שלא לדבר האבד אלא זרקתו לפניו אינה מקודשת, שזה מוכיח שאינה חפצה בקידושין".

אך ראיתי במקנה שהסתפק בזה דיש לומר שכוונת רש"י להיפך, שכיון שאמרו בגמרא שהיה מקום לטעות שכוונת האשה לבדוק את הבעל אם הוא רגון או לא, אם כן כשלא בפניו לא שייך טעם זה ופשוט דאינה מקודשת, ורש"י בא לחדש שאפילו בפניו (שיש אם הסגלא שכוונתה לבדוק אם הצעל רגון) אינה מקודשת. ולפי"ז רש"י יסבור שבין בפניו ובין שלא בפניו לעולם אינה מקודשת.

כרם הבית יוסף (אצה"ע סי' ל') כתב לשון אחר ברמב"ם, וזה לשונו: "וכן כתב הרמב"ם בפ"ד אמר לה התקדשי לי בדינר זה נטלתו וזרקתו לים בפניו או לאור או לדבר האבד אינה מקודשת",

ענף ב' - שיטת הרמב"ם והטור

הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות ה"ג) כתב: התקדשי לי בדינר זה

וסיים הבית יוסף, "ומ"מ יש קיצור בדברי הרמב"ם שהיה לו לכתוב ואין צריך לומר אם זרקתו בפניו למקום שאינו אבד". כלומר שהחידוש בדבר האבד לפניו, וכל שכן בדבר שאינו אבד שאם השליכתו לפניו אינה מקודשת.

ומעתה לפי גירסת הבית יוסף ברמב"ם אי אפשר לדקדק שבדבר האבד אין חילוק בין לפניו לבין שלא בפניו, שלפי גירסא זו בפירוש כתב הרמב"ם על דבר האבד דבפניו אינה מקודשת. ומבואר בבית יוסף שרש"י והרמב"ם עומדים בדעה אחת.

ולפי"ז יש לומר שבכל אופן אם השליכה האשה את קידושיו אינה מקודשת, בין לפניו ובין שלא לפניו, וכמו שדקדק המקנה בדעת רש"י.

וכן מבואר בב"ח שדווקא אם זרקה לרשותה מקודשת בדבר שאינו אבד, אבל אם השליכה לפניו אינה מקודשת. ומשמע שאין חילוק בין לפניו לבין שלא בפניו.

ענף ג' - שיטת המאירי והשו"ע

וכן נראה מדברי השו"ע (אב"ע סי' ל' סעיף ז) שכתב: "אמר לה התקדשי לי

בדינר זה נטלתו וזרקתו לים בפניו או לאור או לכל דבר האבד אינה מקודשת, ואין צריך לומר אם זרקתו בפניו למקום שאינו אבד שזה מוכיח שאינה חפצה בקידושין".

מבואר להדיא שאין הלשון 'בפניו' בא לחלק ולומר שאם השליכה שלא בפניו תהיה מקודשת, שבהשליכה לים כתב השו"ע בפניו, ואילו בהשליכה לאור לא כתב "לפניו".

ומצאתי עוד בחלקת מחוקק שלמד שהלשון "לפניו" לא בא לחלק, אלא רק להורות שהכוונה שהשליכה לפניו ולא לאש שזה נאבד לגמרי, ואין הכוונה לפניו שרואה, למעט היכן שאינו רואה, אלא לפניו הכוונה לדבר שאינו אבד. וממילא אין לחלק כאן בין אם השליכה בפני הבעל להשליכה שלא בפני הבעל.

וכן נראה מדברי המאירי שכתב שאם השליכה לפניו והלך ונתגלגל עד שנפל לים שאינה חייבת לשלם לו אותה המנה דהוי גרמא.

ומבואר עוד במאירי שאין חילוק בין בפניו ללא בפניו, אלא העיקר

קפג

יוסף

קידושין ח ע"ב

כרם

האבד שאין חילוק בין בפניו ללא בפניו
דלעולם אינה מקודשת כל שנטלתו
בכעס והשליכתו.

שאם נטלתו בכעס והשליכתו אינה
מקודשת, וכתב כן בפירוש לעניין דבר
שאינו אבד, ונראה דהוא הדין לעניין דבר



בעניין קידושי אשה כשהאשה עצמה מסופקת ותולה דעתה באיזה דבר שיוברר אח"כ למפרע

הקידושין בדעתה לפי מה שתראה אם
הוא רגזן או לאו, לכן לצד שאינו רגזן יש
כאן גמירות דעת, וצ"ע.

עוד יש לחלק שכאן תולה את
הקידושין בספק וכמו כל תנאי,
דאז יש לה סמיכות דעת, משא"כ
בשיראי שאינה יודעת.

ויותר נראה מדברי הגמרא כאן שהיה
הו"א לומר שהאשה גומרת
בדעתה להתקדש לגמרי, ורק רוצה
לבדוק אם הוא רגזן או לאו. וכן מוכח
מרש"י (ד"ה מדאישיינא ניה) שפירש שלפי
שהוא שלה זרקתו לנסותו אם הוא רגזן,
והמאירי הוסיף שברצונה לבדוק אם הוא
מתרגז כשמאבדת את הממון שלה.

גמ' אימא כיון דמיחייבא בהו קדושי
קדיש נפשה והא דקא עבדא הכי
סברא איבדקיה להאי גברא אי
רתחנא הוא או לא קמ"ל, עכ"ל.
בעניין קידושין שיש מתחילה ספק אצל
האשה, אם מקודשת. כגון אם באמת
היה כוונתה לבדוק אם הוא רגזן או לאו,
שמתחילה הקידושין אצלה בספק, ואחר
כך מתברר לה שאינה רגזן, דקצת
משמע כאן שמקודשת, עיין מה
שהארכתי בזה בחידושי כרם יוסף ח"א
בסוגיין, ומה שהקשתי ממקדש אשה
בשיראי שהיכן שהאשה לא סמכא
דעתא צריך שומא, דאינה מקודשת
מספק?

ולפום ריהטא נראה לחלק שכאן
האשה תולה את חלות

קפד

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

ומבואר כאמור שהיה הו"א לומר שמתקדשת לו בכל אופן ורק רוצה לדעת אם הוא רגזן או לאו. אלא שלפי זה צ"ב מה יועיל לאשה לבדוק אחרי הקידושין אם הבעל רגזן, ויתבאר בעז"ה בסמוך.



מה יועיל לאשה לבדוק אם הבעל רגזן או לאו אחרי שכבר נתקדשה לו?

ביאור א'

תולה את הקידושין בספק זה

דוחק לפרש שכוונת הגמ' בהו"א שהאשה מסתפקת בקידושין, ותולה דעתה לראות אם אינו רגזן שאז מסכמת להתקדש אליו, ואם רגזן אינה מסכמת להתקדש אליו, דבגמרא וברש"י (ד"ה מלאיסייבא זיה) שפירש שלפי שהוא שלה זרקתו לנסותו אם הוא רגזן, מבואר שהו"א לומר שמתקדשת לבעל בכל אופן ורק רוצה לבדוק אם הוא רגזן או לאו. אך שוב ראיתי בח"י מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שפירש שמתרצית היא בקידושין על מנת שימצא שהוא גברא דלאו רתחנא.

גמ' כיון דמיחייבא בהו קדושי קדיש נפשה והא דקא עבדא הכי סברא איבדקיה להאי גברא אי רתחנא הוא או לא קמ"ל. עכ"ל. משמע מלשון הגמ' שהיה הו"א לומר שכוונת האשה להתקדש לבעל בכל אופן, ורק רוצה לבדוק אם הוא רגזן או לאו, קמ"ל שבכלל אין כוונתה להתקדש לו, וזורקת את מעותיו משום שאינה חפצה בקידושיו כלל.

וצריך ביאור דלפי ההו"א כיון שכוונתה להתקדש בכל אופן, מה הסברא שרוצה לבדוק בשעת קידושין אם הוא רגזן או לאו, והלא כבר נתקדשה לו, ומה יועיל לה עכשיו לדעת זאת?

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

קפה

ביאור ב'

אם תמצאהו רגזן לא תסכים להנשא לו

נראה לתרין בס"ד שגם אחרי שכבר האשה נתקדשה לבעל, עדיין יועיל לה מאד בדיקה זו לדעת אם הוא רגזן או לאו. כיון שאם תמצא שהבעל רגזן, למרות שכבר מקודשת לו, מכל מקום לא תסכים להינשא לו, שהרי אינו יכול לנושאה בעל כרחו, כמו שכתבו התוספות בגיטין (פ:) דנישואין אי אפשר בעל כרחו, וכן כתבו התוספות בריש כתובות (ג. ד"ה נשא).

ביאור ג'

להבחין אם מקפיד שמאבדת ממונה שתדע להזהר בממונה

בספר מילי דקידושין (פסוגין) הביא את דברי המאירי שכתב שרצון האשה להבחין אם הבעל כעסן וקפדן על שרואה בה שמפסדת את שלה. כלומר שלא סתם מנסה אותו להבחין במידותיו, אלא רוצה לבדוק אם הוא מקפיד על כך שמאבדת את ממונה, ועל ידי זה תדע להזהר בהנהגתה בממונה,

וממילא מובן עניין הבדיקה לאחר קידושיה.

ביאור ד'

אם תמצאהו רגזן תחזור בה מהקידושין

המקנה דן כאן איך מועיל חזרה בקידושין, והלא קיימא לן בכל התורה מועיל חזרה תוך כדי דיבור חוץ מקידושין כדאיתא בגמרא בבא בתרא (קט:)?

ותירץ דדווקא חזרה תוך כדי דיבור בקידושין בלא מעשה אינו מועיל, אבל אם עשתה מעשה שזרקה מידה, בא מעשה ומבטל מעשה ומועיל חזרתה תוך כדי דיבור. ומבואר מכל זה שאכן גומרת בדעתה להתקדש אליו לגמרי אך תוך כדי דיבור עושה מעשה לבטל את הקידושין בתנאי שהוא רגזן.

וכן נראה מדברי האילת השחר שביאר שדווקא כשהייתה שהות מסוימת בתוך כדי דיבור לא מועיל חזרה בקידושין, אבל אם חזרה בה מיד ללא שום שהות, גם בקידושין מועיל חזרה תוך כדי דיבור.

למה אשה שאמרה תנם לפלוני אינה מקודשת, והלא איתא לעיל תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת?

ישוב א'

דווקא כשהאשה מרצונה אמרה תחילה תן מנה לפלוני מקודשת

תוד"ה תנם לאבא או לאביך אינה מקודשת. ואם תאמר הא אמרינן לעיל (י:) תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת, ויש לומר דלא דמי דהתם שהתחילה היא בדבר איכא למימר דדעתה להתקדש אבל הכא שהוא אמר להתחילה התקדשי לי והיא משיבה תנם למי שתרצה איכא למימר דאין דעתה להתקדש אלא היא משטה בו ואינה חוששת. עכ"ל. וכן תירץ רש"י שתנם לפלוני אינו דומה לתן מנה לפלוני ואקדש אני לך, כי שם האשה אמרה כן מתחילה, אבל כאן משטה היא בו, כלומר תן מעותיך לאחרים.

ישוב ב'

רק אם הוסיפה "ואקדש אני לך" מקודשת

התוספות רי"ד מתרץ דגבי תן מנה לפלוני ואקדש אני לך

מקודשת משום שהאשה הוסיפה ואמרה "ואקדש אני לך" וגם כאן אילו היתה האשה אומרת "תנם לאבא ולאביך ואקדש אני לך" מקודשת היא, שהרי גילתה דעתה שבמתנה מביאה להם אותו מנה ונתרצתה להתקדש בכך, וכן גבי שאר הדברים שזכרו בגמרא, שאם אמרה למקדש שיתן ככר לכלב הרץ אחריה, וכן ליתן הכיכר לעני, אילו היתה אומרת לו "תן לו ואקדש אני לך" מקודשת.

וסיים שלא נראה לו התירוץ שכתבו רש"י ותוספות לחלק בין אם האשה אמרה מתחילה לבין אם הבעל אמר מתחילה. כלומר שהתוספות רי"ד לומד בדעתם שגם אם האשה תאמר ואקדש אני לך אינה מקודשת, וכדלהלן.

וכן תירץ המאירי שבתן מנה לפלוני מקודשת משום שאמרה ואקדש אני לך, והוסיף בשם רבותיו שלא דווקא אם אומרת בפירוש ואקדש אני לך, אלא כל היכן שהדבר ברור שכוונת

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

קפז

האשה ליתן לאביה או לאביו במתנה גמורה, או לעניין שיצניעם לה אביה, אף על פי שלא אמרה שיקבלם לי או אני מקודשת, הרי זו מקודשת, ואין לו לדיין אלא מה שעניו רואות.

וכתב שמדברי רש"י שחילק בין אם האשה אמרה מתחילה תן מנה לפלוני, נראה שסובר שגם אם האשה תאמר ואקדש אני לך אינה מקודשת.

ישוב ג'

בתן מנה לפלוני הבעל חוזר ואומר "התקדשי לי בהנאה זו שנתתי על פיך"

נחלקו הראשונים לעיל ביסוד הטעם שאשה שאמרה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת, דאכן האחרונים דקדקו מדברי הרא"ש והטור (סימן כ"ט וכמנואל נמנה אפרים) שמקודשת מפני שמה שהבעל נותן לפלוני מעות בציווי האשה הרי זה כאילו קיבלה המעות לידה.

אבל הרמב"ם (פ"ה מה' אישות הלכה כ"א) כתב שמקודשת מדין ערב דווקא כשהבעל נתן ואמר לאשה הרי את מקודשת לי בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, וכן כתבו הרשב"א (לעיל ו): והרישב"א והתוס' ר"י הזקן, שלאחר נתינת המנה לפלוני צריך לומר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שנתתי המנה לפלוני על פי דיבורך.

אחר הדברים האלה לכאן יש לחלק בדעת הרמב"ם וסיעתו בין הסוגיות, שבגמרא לעיל מדובר שהבעל חזר ואמר לאשה התקדשי לי בהנאה שנתתי על פי דיבורך, וזה ודאי פשט הגמ' שם שהבעל חזר ואמר, כי לא מדובר שם שהבעל מתחילה אמר לה איזה דיבור קידושין, וממילא אחר כך אמר לה התקדשי בהנאה זו. אבל כאן בגמ' משמע שהבעל לא אמר לה התקדשי לי בהנאה זו שנתתי מנה על פיך, דמשמע בגמ' שכל דיבור הקידושין של הבעל היה בזה שאמר בתחילה התקדשי לי במנה זו.



כמה יישובים לרש"י איך תהיה מקודשת בסלע של שניהם והרי בחצר השותפים אי אפשר לקנות זה מזה?

❧ יישוב ב' ❧

שונה חלות קניין קידושין למקח וממכר

המאירי מתרץ שאין שאר מקח וממכר דומה לקידושי אשה שהרי יש דברים הרבה שצריך לעשותם בשאר קנינים, ואין צריך לעשותם בקידושי אשה, כגון משיכה והגבהה ודומיהם, שבשאר מקח וממכר הואיל וגופו של דבר קנוי צריך קניה חשובה יותר מקניין אשה.

❧ יישוב ג' ❧

בגיטין וקידושין מספיק בנתינה כל דהוא

הפני יהושע מתרץ שלדעת רש"י, בגיטין וקידושין מספיק בנתינה כל שהוא ולא צריך ממש שיעשה קניין שתזכה במעות, ולכן בחצר של שניהם חשיב נתינה כל דהו כיון שיכולה על כל פנים לשומרו. וכתב שנראה כן גם משיטת הרמב"ם.

תוד"ה אם היה סלע שלה מקודשת. פירש בקונטרס דחצרה קונה לה ולא נהירא דאם כן מאי בעי סלע של שניהם מהו פשיטא דאינה קונה כיון דהוא חצר של שניהם דאמרינן פרק המוכר את הספינה (3"3 79): אמר רבי ינאי חצר של שני שותפין קונין זה מזה ומוקי לה במודד בתוך קופתו של לוקח אבל במודד על הקרקע לא. עכ"ל. ונאמרו כמה דרכים ביישוב שיטת רש"י, כדלהלן:

❧ יישוב א' ❧

הספק שמא כוונתה שהבעל יקנה לה מקום

הראשונים, הרמב"ן הרשב"א והר"ן מתרצים שספק הגמ' שכיון שרוצה להתקדש אומרת לו להניח המנה בחצרם, ויקנה לה מקום שכולו יהיה שלה כדי שתזכה במנה, ועי"ז תהיה מקודשת. או שמא כוונת האשה שאינה רוצה להתקדש לו ולכן אומרת לו להניחנו שם.

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

קפט

והניף ידו שנית בפרק הזורק (עמ נחמ"ה
כ"ז יחנן) וכתב שמלשון רש"י שם
(ד"ה ולא לדנר אחר) משמע שמהיקש של
ויצאה והיתה שמעינן שגם בקידושין די
בנתנה למקום שיכולה לשמור, וסיים
שלא ראה לאף מפרש קדמון שיפרש כן
למעט מלשון רש"י שנראה כן. [וכן יש
לסייע דבריו מרש"י לעיל (ה: ד"ה
בקידושין נתן לה].

ישוב ד'

**רק דבר שהיה מתחילה בחצר
השותפים אינם קונים זה מזה**

המחנה אפרים (הלכות קניין סז ס"ו)
מתרץ שכל מה שאמרו בגמ'
בבא בתרא שאין שותפים קונים זה מזה
בחצר של שניהם, היינו דווקא דבר
שהיה שם כבר, אז אין החפץ נקנה זה
לזה. אך אם המוכר הביא עכשיו את
החפץ והניחו בחצר כדי שיקנה חבירו,
קונה הלוקח, משום שנתכוין להשאיל לו
את המקום. וכיוצא בזה כתב הגר"א

בשיטת רש"י שספק הגמרא האם הבעל
מתכוין להשאיל לאשה מקום או לאו.

ישוב ה'

**חצר השותפים מהני להקנות
חצי מהחפץ**

הנחל יצחק (סימן ז"א סק"ד ענף א') מתרץ
על פי מה שכתב לחדש הקצות
החושן (סימן קע"ז סק"א) שיתכן שחצר
השותפין קונים זה מזה חצי מהחפץ,
ולפי זה גם כאן קנתה חצי מהחפץ, וחצי
זה היה שוה פרוטה, ומקדשה בזה.

אלא שיש להעיר שהמקדש אמר לה
התקדשי לי במנה, ולכן דעת
האשה על מנה, ולפי דבריו הרי היא
זוכה רק בחצי מנה, ומדבריו משמע
שמקודשת ודאי בחצי המנה.

ואפשר ליישב שרצונו לומר שמתוך
שאומרת האשה להניחו על
סלע של שניהם, שבזה זוכה רק בחציו,
הרי זה כאומרת לו שמסכימה להתקדש
רק בחצי מנה, וצ"ע.



בספק בכלב ריץ אחריה האם ספק הגמרא רק בכוונת האשה או בדין?

בכוונת האשה אם יכולה לומר שנתכוונה לשטות בו או לאו.

וכן נראה מדברי השיטה קדמונית שפירש שאם אמרה לו תנהו לכלב ואתקדש אני לך מקודשת, ומבואר מזה שכל הספק בכוונת האשה, ולא בדין, כי אם הספק בדין דשמו אינו יכול לקדשה בכך זה, אם כן גם כשתאמר האשה ואתקדש אני לך לא תהיה מקודשת.

והנה הרמב"ן מסתפק אם אמרה ואתקדש אני לך אם מקודשת או לאו, ומבואר גם מדבריו כאמור, שכל הספק רק בכוונת האשה ולא בדין.

וכן נראה מדברי הריטב"א שהספק רק בכוונת האשה ולא בדין. וכן כתב המאירי בפירוש, שספק הגמרא בכוונת האשה אם נתרצתה להתקדש לו או לאו.

אך האבני מילואים (סימן כ"ז ס"ק י"ט ד"ה ונצנצ"י) כתב ליישב דעת הרי"ף איך

גמ' בעי רב מרי כלב ריץ אחריה מהו בההוא הנאה דקא מצלה נפשה מיניה גמרה ומקניא ליה נפשה או דלמא מצי אמרה ליה מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולו, תיק"ו. עכ"ל. אפשר לבאר ספק הגמרא בשני אופנים, האחד שספק הגמרא בכוונת האשה האם נתרצתה להתקדש לו או לאו, ואפשר לבאר שספק הגמרא בדין, האם באופן כזה יכולה להתקדש לו או לאו, כלומר שאפילו אם כוונת האשה בכל אופן להתקדש לו עדיין יש להסתפק אם באופן כזה חלין הקידושין.

הנה מדברי רבינו יהונתן מלוניל נראה שמפרש שהספק הוא בכוונת האשה, האם אמרינן שיכולה לטעון למקדש שחייב היה להצילה ולכן אינה מקודשת, או שיכול המקדש לטעון שאמנם חייב להצילה בחנם אבל לא בממונו אלא מממונה, וכיון שחייבת לשלם לו עבור אותו כיכר, כשאמרה לו תנהו לכלב הרץ אחריה כוונתה היתה להתקדש לו מיד ולא לשטות בו. ומשמע מפירושו שכל הספק הוא

כרם

קידושין ח ע"ב

יוסף

קצא

בנתן הוא ואמרה היא דהוי ספק בגמ' (לעיל ה:) פסק הרי"ף דהוי ספק מדרבנן ואילו בסוגיתנו בספק זה של כלב ר"ן אחריה כתב דהוי ספק דאורייתא?

וביאר דגבי נתן הוא ואמרה היא הוי ספק בגוף המעשה שמא נתרצה למאמרה וכאומר הן או שמא לא

נתרצה הוי ספק דגוף המעשה ומועיל החזקה חזקת פנויה לכן לא חיישינן אלא מדרבנן, משא"כ בסוגיין גבי כלב הרץ אחריה הוי ספק בדין אם יש בזה תורת כסף או משום דמחוייב לאצולי לא הוי כסף, ובספק בדין לא שייך חזקה דבשביל חזקה לא ישתנה הדין.



בגמ' בא"ד. או דלמא מצי אמרה ליה מדאורייתא חיובי מחייבת לאצולן, עכ"ל. בעניין אם חייבת לחזור ולשלם למציל דמי ככרו, הריטב"א כתב שודאי חייבת לשלמו, והמאירי מסתפק האם האשה חייבת לשלם עבור הצלחה, שיתכן דכיון שחייב להצילה אינה חייבת לשלם לו עבור ההצלחה וחייב להצילה בחינם.

גמ' התקדשי לי בככר תנהו לעני אינה מקודשת אפילו עני הסמוך עליה וכו', עכ"ל. בתוספות ר"י הזקן הביא דבירושלמי (פרק האיש מקדש) אמרו התקדשי לי בסלע תנהו לעני מקודשת ותראה עושה טובה לעני.

וכתב דודאי הירושלמי חולק עם התלמוד שלנו, דודאי אין הבדל

בין סלע לככר ושכן דעת הרמב"ם והרי"ף שלא הביאו את דברי הירושלמי.

והוסיף שיש מי שאמר שהירושלמי אינו חולק עם התלמוד שלנו, ויש חילוק בין ככר שאז אינה מקודשת, לסלע דמקודשת שבזה אינה יכולה לומר שיש עליו חיוב כמו עליה ליתן לו צדקה, דאין חיוב ליתן סלע בפעם אחת.

ודחה התור"י הזקן דודאי הגמ' בסוגיין מדברת בכל ככר, גם בככר גדול, ושאינן חיוב ליתן ככר כזה בפעם אחת לצדקה, וממילא אין חילוק בין ככר לסלע. ועוד שכוונתה שיתן לעני לשום מצות קידושין דמעה מחוייב ליתן לו, ולכך יתן לו מקצתו או כולו. ועוד דגם כשנותן כולו מקיים מצות צדקה, דאפילו

אם נותן אלף זוז בבת אחת מקיים מצוה כדתנן בסוף פאה היו לו מאתים זוז חסר
דינר אפילו נתנו לו אלף זוז בבת אחת יקה.



בקושיית התוספות מה גרע הב אשקי ושדי מתן מעות לפלוגי דמקודשת

ט ע"א

תחילה בקידושין, הרי היא מקודשת. כך גם בענינו שהאיש פתח תחילה בקידושין ואמרה לו הב אשקי ושדי יש לומר שמשטה היא בו, ודעתה שיתן לה כמו שאמרה מתחילה שלא על דעת קידושין.

אלא שיש להוסיף שיוצא מתוך דברי התוס' חידוש, שבאופן שהאיש יפתח תחילה ליתן לה תמורת קידושין והיא תאמר לו הב אשקי ושדי, שאפילו שהבעל פתח תחילה בקידושין תהיה מקודשת כי אי אפשר לומר שמשטה היא בו, שהרי לוקחת את חפץ הקידושין לעצמה ורק מפני שמתחילה ביקשה שלא בתורת הקידושין, כיון שהבעל פתח תחילה לומר בתורת קידושין אפשר לומר משטה היא בו, כי מתחילה ביקשה שלא בתורת קידושין. כלומר

תוד"ה הב אשקי ושדי אינה מקודשת. וא"ת מי גרע מתן מעות לפלוגי דמקודשת כל שכן כשאומרת תן לי, עכ"ל. התוספות תירצו שכאן אינה מקודשת משום שמתחילה ביקשה שלא בתורת קידושין ומשום כך יש לומר שמה שאמרה אחר כך הב אשקי ושדי, הרי זה על דעת מה שאמרה בתחילה שלא בתורת קידושין.

ומבואר שהתוספות לשיטתם במה שחילקו לעיל (ד"ה מנס נל) בין תן מנה לפלוגי ואקדש אני לך שמקודשת (ו:), לבין תנם לפלוגי (מ). שאינה מקודשת, משום ששם המקדש אמר תחילה התקדשי לי דאז יש לומר שאין דעתה להתקדש אלא משטה היא בו, אבל בתן מנה לפלוגי שהאשה פתחה

כרם

קידושין ט ע"ב

יוסף

קצג

שצריך את שני התנאים, גם שהבעל יפתח תחילה בקידושין, וגם שיש סברא לומר משטה היא בו, כגון באופן שאומרת ליתן את מעשה הקידושין לאחרים.

אינה מקודשת משום שלא אמרה ואקדש אני לך. ולפי זה יש ליישב גם את קושיית התוספות בסוגיתנו, שכאן שאמרה הב אשקי ושדי אינה מקודשת משום שלא אמרה ואקדש אני לך. שוב ראיתי שכן כתב התוספות רי"ד בסוגיין, שגם בהב אשקי ושדי אם אומרת ואקדש אני לך, הרי היא מקודשת.

והנה לעיל התוספות רי"ד כתב לחלק בין תן מנה לפלוני ואקדש אני לך (י:) לתנם לפלוני (יט.), שבתנם לפלוני



ט ע"ב

וממילא יש לומר שלכך לא צריך את דעתה בכתיבת השטר, כי הבעל פועל את עיקר המעשה.

גמ' ואימא טעמא דידי, ויצאה והיתה מקיש הוייה ליציאה מה יציאה בעינן דעת מקנה אף הוייה בעינן דעת מקנה, עב"ל. נראה לבאר את סברת החולקים, רבא ורבינא, שלא צריך את דעת האשה בשטר קידושין, לפי מה שביאר הר"ן בנדרים (ג.) שאין האשה פועלת במעשה הקידושין איזה קניין ממש, אלא רק מפקרת עצמה,

וזה לשון הר"ן, מכיון שהיא מסכמת לקידושי האיש היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר, והבעל מכניסה לרשותו, הלכך אין אנו דנים בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל.

מה הכוונה שטרי נישואין שנכתבין רק מדעת שניהן?

ונשואין ממש, עב"ל. התוספות רא"ש מקשה מה כוונת הגמרא בשטרי נישואין?

גמ' מיתיבי אין כותבין שטרי אירוסין ונשואין אלא מדעת שניהן מאי לאו שטרי אירוסין

קצד

כרם

קידושין ט ע"ב

יוסף

ביאור א'

התוספות רא"ש מתרין שאי אפשר לומר שהכוונה לשטר כתובה, כיון שבשטר כתובה לא צריך את דעת האשה, וכמו כל שטרות שנכתבים מדעת המתחייב, אלא הכוונה לשטר אירוסין שהוא לצורך הנישואין.

ביאור ב'

הריטב"א בתירוצו הראשון מבאר שהכוונה לשטר כתובה, וצריך דעת שניהם משום מה שאמרו בגמרא בבא מציעא (יג.) שבכל השטרות תיקנו חכמים שלא יכתבו שטר למתחייב אם העדים לא רואים שנמסר בו ביום, שמא לא ימסר בו ביום ויגבו מלקוחות בו ביום שלא כדין, וזו כוונת המשנה כאן שאין כותבין שטר כתובה אלא אם כן רואים שנמסר לאשה בו ביום.

והאחרונים הביאו שכן כתבו הרשב"ם (ב"ב 3 קסו:) הרמב"ן והמאירי (בסוגיא), ששטר נישואין הכוונה לשטר כתובה.

ביאור ג'

המקנה מתרין שכוונת הגמרא שכתב בשטר קידושין הרי את נשואתי, וביאר שאף על פי שהרשב"א כתב שלשון זו אינה מועיל בקידושין, מכל מקום אם מקדשה תחת החופה כמנהגינו, שנהיית מיד נשואה, מועיל לשון זו.

וביאר שהגמרא באה לחדש שאף על פי שהאשה חפצה בנישואין יותר מאירוסין, שהרי על ידי הנישואין יש לה מזונות ואוכלת בתרומה, אף על פי כן צריך להודיעה.



למה התוספות לא מביאים ראיה שממיתין על ידי קטנה מ"וחייבין עליה משום אשת איש"?

לכאן נראה לתרץ שהתוספות לא הביאו ראיה ממה שאמרו בתחילת המשנה וחייבין עליה משום אשת איש, דאפשר לפרש שהכוונה שחייבין בדיני שמים משום אשת איש, ואין מזה הכרח שיש כאן חיוב מיתה ממש.

ישוב ב'

שמה הכוונה לחיוב קרבן

מצאתי עתה שהתקשה בזה בחי' זרע יצחק ותירץ שממה שאמרו במשנה וחייבין עליה משום אשת איש יש לומר שהכוונה לחיוב קרבן, והוסף שכך איתא בסנהדרין דאי לאו סיפא הוה אמינא דקרבן קאמר. ועיין גם בתוספות שם ביבמות (ז: ד"ה ומייצין), שכתבו כיוצא בזה.

י ע"א

תוד"ה עד שיהיו שניהם שוין. פירש הקונטרס בני עונשין למעט גדול הבא על הקטנה, ולא נהירא דהא תנן בפרק יוצא דופן (נד"ה מ"ד): ומייתי לה בסמוך בת ג' שנים ויום אחד וכו' וקא אמר אם בא עליה אחד מכל העריות האמורות בתורה ממתין עליה משמע דגדול הבא על הקטנה חייב ואע"ג דקטנה לאו בת עונשין היא, עכ"ל. הריטב"א הביא ראיה שממיתין על ידי קטנה מוחייבין עליה משום אשת איש, וכן פירש המאירי, וכן פירש רש"י במסכת נדה (מ"ד:) ובתוספי הרא"ש (ס"ג). וצ"ב למה התוספות לא מביאים ראיה שממיתין גדול הבא על הקטנה ממה דאיתא בתחילת המשנה "וחייבין עליה משום אשת איש"?

ישוב א'

שמה הכונה לחיוב בדיני שמים



למה הגמ' לא אומרת נפק"מ אם נקנית בתחילת ביאה?

אם נעשית אשתו וקנאה בתחילת ביאה לבד.

גם מדברי רבינו ניסים גאון בתוספות מבואר שלמסקנא אם עשה רק תחילת ביאה אינה נקנית, וכל מה שאמרו ביבמות (פ:) שאשה נקנית לבעלה בהעראה היינו אחרי קידושין לעניין נישואין. ולפי דבריו אי אפשר ליישב שאין נפק"מ לעצם חלות קידושין, כי למסקנא גם בתחילת ביאה אינה קונה לעניין קידושין, והיה לגמ' לומר שיש נפק"מ לעניין אם האשה מתקדשת בתחילת ביאה או לאו?

ישוב א'

הגמ' באה להורות שלא מתחשבים בכוונת האשה

יש ליישב על פי מה שכתב הים של שלמה לתרין למה לא כתבה הגמ' נפק"מ מצויה יותר, והביא איזה נפק"מ. שהגמ' נקטה דווקא שני אופנים שעל ידם ניתן לפשוט כל הנפק"מ, דבכהן גדול מסתבר יותר שכוונתו לקדש בתחילת ביאה שלא יעבור איסור, ואילו

גמ' איבעיא להו תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה נפקא מינה כגון שהערה בה ופשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר אי נמי לכהן גדול וכו', עב"ל. יש להקשות שהיה לגמ' לומר נפק"מ בפשיטות אם תחילת ביאה קונה או לאו, ולמה צריך לומר נפק"מ באופן רחוק כל כך כגון שהערה בה ופשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר, אי נמי לכהן גדול.

וכן ראיתי למרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בחי' שהקשה כאמור דיש נפק"מ פשוטה כגון שחזרה בה לאחר תחילת ביאה אי הוי חזרה או לא, והיינו כאמור האם על ידי תחילת ביאה קנויה לאשה?

ברם לפי שיטת הרשב"א בתוספות (ד"ה כל הנועל) שאף אם רק הערה בה קנאה, והנפק"מ רק בגמר ביאה, ממילא לא קשה, דלא שייך לומר נפק"מ אם רק תחילת ביאה קונה.

אבל לדעת ריב"ם גם בהערה לבד אינה נקנית אלא רק על ידי תחילה וסוף.

לפי זה חוזרת הקושיא למה הגמ' לא אומרת נפק"מ לעניין עצם הקידושין

כרם

קידושין יא ע"א

יוסף

קצו

עלה בדעתי לתרין עוד שהגמ' לא נקטה בדווקא נפק"מ לעניין אם יכולה האשה לחזור בה אחרי תחילת ביאה, והיינו משום דודאי אסור לאשה לחזור בה אחרי תחילת ביאה, גם אם תחילת ביאה לא קונה, משום שאז היא גורמת שתהיה בעילתם בעילת זנות רח"ל, וכיון שיש כאן איסור כזה, לכן נקטה הגמ' שהנפק"מ דווקא אם עברה ופשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר, אבל אם לא פשטה ידה אסור לה לחזור בה.

בפשטה ידה מסתבר יותר שלא היה כוונתה להתקדש בתחילת ביאה, וממילא באה הגמ' להורות שאם נפשוט שתחילת ביאה קונה, אז בכל גוונא תחילת ביאה קונה, וכן להיפך. וממילא מיושב היטב הטעם שנקטה הגמרא שני נפק"מ אלו בדווקא.

ישוב ב'

להורות שאם לא פשטה ידה מאחר אסור לאשה לחזור בה שלא תהיה בעילתם זנות



כמה יישובים לרש"י שקוביוסטוס זה גונב נפשות?

גנב היה או קוביוסטוס היה או אינו בקי בחשבונות היה, ומה ענין גונב נפשות לחסרון השקלים?, עכ"ל. יש להוסיף שרבינו גרשום בפירושו לבכורות פירש על שאלת אותו קונטריקוס, שקוביוסטוס הכוונה גונב נפשות, ואם כן צריך ביאור בכוונת רש"י ורבינו גרשום מה המשמעות של גונב נפשות לחסרון השקלים אצל משה רבינו? ומצינו בזה כמה יישובים לשיטת רש"י, כדלהלן:

יא ע"א א

תוד"ה קוביוסטוס. פירש הקונטרס גונב נפשות, וקשה דבפ"ק דבכורות (ס.) אמר שאל קונטריקוס הטפסר לריב"ז גבי שקלים ובקע לגלגולת בגבויהכסףאתהמוצאמאתים ואחד ככר ואחד עשר מנה ובנתינת הכסףאתהמוצאמאהככר, משהרבכם

ישוב א'

לשון גונב נפשות שייך גם על
אדם שגונב ממון, שנוטל בזה
נשמת הנגזל

לכאן יש לומר בפשיטות על פי
הגמרא בסוף בבא קמא (קט:):
"אמר רבי יוחנן כל הגוזל את חברו שוה
פרוטה כאילו נוטל את נשמתו ממנו".

לפי זה לשון גונב נפשות שייך גם על
אדם שגונב ממון, שכיון שגונב
ממון הרי הוא נוטל נשמתן של האנשים,
וכמו שפירשו התוס' בבבא מציעא (נח:
ד"ה ז) דפעמים הנגזל רעב מאד ואין לו
במה לקנות, וסיימו התוספות אבל יש
הרבה בני אדם שאינם חסרים כל כך.
ולפי זה דווקא הגוזל מעני הוי כאילו
נוטל את נשמתו, אבל הגוזל מעשיר
שוה פרוטה לא גוזל בזה את נשמתו.
ובזה מיושב שאמר אותו קונטריקוס
לריב"ז אם משה רבינו גנב היה ח"ו,
שגנב את כספם של העשירים, או
קיביסטוס הוא שגונב גם משל העניים.

ישוב ב'

גונב נפשות נופל גם על גניבת
דעת הבריות

עי"ל שלשון גונב נפשות נופל גם על
גניבת דעת הבריות, וזה היה
כוונתו לומר אם משה רבינו גונב ממון
היה, או גונב דעת הנפשות היה. שוב
מצאתי בשו"ת חוות יאיר (סימן ע')
שהביא את דברי הערוך (עין קנפמן)
שלשון קבסתן הוא מעניין קובי סטוס,
כלומר גנבת דעתינו ושכן כתב רבינו
חננאל, וכתב החוות יאיר שזה גם כוונת
רש"י שפירש שקוביסטוס זה גונב
נפשות.

ישוב ג'

על גנב נופל גם חשד של גונב
נפשות כדרך גנב הבא במחתרת
שבא על דעת להרוג

עי"ל שעל גנב נופל גם חשד של גונב
נפשות, שדרך גנב הבא במחתרת
גם להרוג נפשות כמו שנאמר (שמות כ"ג:
6) "אם במחתרת ימצא הגנב והוכה ומת
אין לו דמים" ופירש רש"י שהבא
במחתרת להורגך בא, שהרי יודע הוא

ישוב ה'

**כוונתו על מה ששאל בעניין
מניין הלויים**

בתוספות רא"ש מתרין דמה שאמר
אותו קונטריוקוס על משה
רבינו אם קוביוסטוס היה, כוונתו בזה
היתה על מה ששאל קודם לכן בעניין
מניין הלויים, שכשהתורה פורטת את
מניין הלויים יש עשרים ושנים אלף
ושלוש מאות לויים, וכשהתורה כוללת
את מספרן כתיב כל זכר מבן חודש
ומעלה שנים ועשרים אלף, ואם כן
שלוש מאות לויים להיכן הלכו. ועל
שאלה זו בודאי שייכת שאלתו ח"ו אם
משה גונב נפשות היה, שהיה חסר
במניין הלויים.

שאין אדם מעמיד עצמו ורואה שנוטלין
ממונו בפניו ושוקק, ולפיכך על מנת כן
בא, שאם יעמד בעל ממון כנגדו יהרגנו.

ישוב ד'

**כיון שהשקלים היו כנגד ישראל
קורא אותו כאילו גונב נפשות**

התוספות במס' בבא בתרא (35:) כתבו
שאין להקשות על רש"י
שמפרש בכל מקום שקוביוסטוס זה גונב
נפשות ואמרינן גבי שקלים שאל
קונטריוקוס אם משה רבכם גנב היה או
קביסטוס היה או שאינו בקי בחשבונות
היה, דאין זו קושיא, דכיון שהשקלים היו
כנגד ישראל קורא אותו כאילו גונב
נפשות.



למה לא חוששים שמא תשקה לאביה?

גבה, עכ"ל. יש גורסים ברש"י או שהלך
האב עימהם, וכן ביארו התוספות בסוגין
(ד"ה קנל) שהאב הלך עימהם ולכך
חוששים משום סימפון, אך לא חוששים
משום שמא תשקה לאחיה ולאחיותיה.

רש"י ד"ה מסר, האב לשלוחי הבעל
או שהלכו שלוחי האב עם
שלוחי הבעל ועודה בדרך משום
סימפון איכא משום שמא תשקה
ליכא דליתנהו לאחיה ולאחיותיה

ומבואר שלא חוששים שמא תשקה לאביה, והקשה תלמידי הבה"ח אלנתן בורוכוב הי"ו למה לא חוששים שמא תשקה לאביה?

ישוב א'

בענין אם החשש רק שמא תאכיל לקטנים

לכאן היה אפשר לתרץ בפשיטות דשאני אביה שהוא ודאי גדול ובר דעת לא חיישינן שתשקנו, כי יודע שהוא זר ואסור בתרומה ולא יקבל ממנה.

אך ראיתי בחי' מלא הרועים שהקשה כאמור, דלפי זה ניחוש גם כן לשמא תשקה לאביה כיון שהולך עמה, וכתב דאין לתרץ דכל החשש רק שמא תשקה לאחיה ולאחיותיה הקטנים ולא חיישינן שמא תשקה לגדול שהוא בן דעת.

וראייתו מהגמ' בכתובות (ט:): שמקשה שכיון שחששו חז"ל שהמתקדשת לכהן תשקה לאחיה ולאחיותיה, נחשוש גם בכהן שכיר של

ישראל שמא יאכילנו בתרומה, והגמ' לא מתרצת דבגדול אין חשש, ומבואר מזה שיש חשש גם שתאכיל גדול בתרומה.

אך שוב מצאתי שאכן נחלקו בזה הראשונים אם חוששים שמא תשקה לאביה, דבתוספות רי"ד פירש להדיא שאין חוששים שמא תשקה לאביה מפני שהוא בן דעת. וכן כתב המאירי, וזה לשונו: ואם משום אביה, אב ודאי גדול הוא ונזהר בכך. וכן כתב בשיטה לא נודע למי, וזה לשונו: דאב לא אתי למיכל בהדה כיון דגדול הוא מזהר זהיר, ולא חששו חכמים אלא שמא תשקה לאחותה ולאחיה הקטנים. ומעתה יש לומר שכדבריהם סובר רש"י.

ולעיקר קושייתו של מלא הרועים מצאתי בקובץ יגדיל תורה (פלוגק, קונן 6' עמ' מע"ד) שתירץ דלק"מ דיש לומר דכוונת הגמ' בכתובות ששכיר של ישראל יאכיל וישקה גם לבניו של בעל הבית, ואין כוונת הגמ' לבעל הבית דווקא, כי השכיר רוצה למצוא חן בעיני בעה"ב, [ואדרבה יותר מצוי שיאכיל וישקה לבני בעה"ב מאשר לבעה"ב עצמו].

אבל ברמב"ם (הלכות מרומות פ"ו ה"ג) מצינו באמת שלדעתו חוששים גם לשמא תשקה ותאכיל תרומה לאביה, וזה לשונו: "ודין תורה שתאכל משנתארסה שהרי היא קניינו, אבל אסרו חכמים שתאכל עד שתכנס לחופה גזירה שמא תאכיל תרומה לאביה ולאחיה כשהיא ארוסה בבית אביה", [ובתוספות בכתובות (מ"ח: ד"ה ט) כתבו בשם ר"י דחיישינן שמא תשקה לשלוחי הבעל].

ולפי דבריו צריך לתרץ שהנפקא מינה של הגמ' בהלך, דלא חיישינן שמא תשקה לאביה אלא כשאוכלין שניהם בבית אחת דרך קבע, כמו שהוסיף סברא זו בשיטה לא נודע למי.

ישוב ב'

כיון שהבת משל אביה אוכלת אין חשש שתאכילנו

המלא הרועים מתרין על פי מה שתירצה הגמ' (ס"ט נכסות) לעניין שכיר כהן שלא חוששים שיאכיל לאדונו הישראל תרומה משום שעל

האדון להאכיל את שכירו, והשכיר אוכל משל אדונו הישראל, ובודאי לא יבוא השכיר להאכיל את אדונו. ושכך יש לומר גם בעניין אב ובתו, שכיון שהבת אוכלת משל אביה, אין חשש שהיא תבוא להאכילו ולהשקותו.

והוסיף לבאר שלאור מה שנתבאר דאף לגדול חיישינן לשמא תשקשה אין להקשות דאם כן ניחוש לשמא תשקה לשלוחי הבעל, דלא חיישינן לשמא תשקה אלא רק לאחיה ולאחיותיה שגדלה עמהן ואוהבת אותן, אבל לאיש אחר מה לה להשקותו, [וסיים שר"י בתוס' בכתובות (מ"ח: ד"ה ט) חולק וסובר דחיישינן שמא תשקה לשלוחי הבעל].

ישוב ג'

כיון דאביה מחוייב להנכה לא חששו שיאכל ממנה

לכאן יש לומר בפשיטות שאפילו אם חיישינן שמא תאכיל ותשקה לגדולים, מכל מקום שונה האב, כיון

גמ' כי קאמינא דקדשה בליליא, עב"ל. אם קידש בלילה היאך חלין הקידושין והלא צריך שהעדים יראו את הקידושין, ובלא זה לא חלין הקידושין? עיין מה שנתבאר ליישב קושיא זו בכמה אופנים על הגמרא לעיל (מ.) "לא צריכא דיהביה ניהליה בליליא". עיין שם וקחנו לכאן ותרווה צמאונך.

דהאב מחוייב לחנך את בנו, ובכלל זה שלא להאכילם תרומה, לכך פשוט שאין לחשוש שהאב יקבל ממנה תרומה, [ובפרט לשיטת רש"י וסיעתו (סניגיה ג. ד"ה אי זהו קטן, נרכוס כ. ד"ה קטנים, נרכוס מת. ד"ה עד שיאכל כו"מ דגן), שחיוב מצוות חינוך בקטן הוי על אביו ואימו דווקא, ולא על הקטן עצמו כלל].



למה לא תהיה נאמנת שאביה קיבל לה קידושין מצד שאסור לקדש קטנה?

יב ע"ב ע

ישוב א

גם בזמן התנאים פעמים היה חשש שלא יהיה אח"כ אפשרות ליתן נדוניא

לעיקר הקושיא יש ליישב לפי מה שכתבו התוספות (סג ד"ה אסור) שמה שאנו נוהגים עכשיו לקדש בנותינו ואפילו קטנות משום שבכל יום ויום הגלות מתגברת עלינו ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו ותשב עגונה לעולם. ואולי כך גם כאן יש לומר,

גמ' אמרה לי אם קיבל ביד אבוך קידושי כי זותרת וכו', עב"ל. לא מצאתי במפרשים מי שיעיר שלא תהיה נאמנת לומר שאביה עבר על איסור לקדשה בקטנותה, והרי יש לכל אחד חזקת כשרות, ואסור לקדש בתו קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה כדבר יהודה אמר רב לקמן (מ.ב.), ומסייעת זאת הגמרא מדברי התנא שאמר (סג) האב מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו, משמע דווקא נערה ולא קטנה?

כרם

קידושין יב ע"ב

יוסף

רג

דגם בזמן התנאים פעמים שהיה שייך חשש זה, ופעמים שלא, וממילא מה שאומרת שאביה קידשה בהיותה קטנה לא מוכרח שעשה איסור.

ישוב ב'

יש אומרים שאין זה איסור גמור

עוד יש לומר על פי שיטת הראשונים שסוברים שאין זה איסור גמור לקדש את בתו כשהיא קטנה, אלא זה רק מצות חכמים, כמבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' אישות הל' י"ט, ונפירוש המשניות), ובטור ושו"ע (סימן ל"ז), והארכת בזה במקומו (דף מז. בענין היאך קידש יחזק את רבקה כשהיתה קטנה, ישוב ב').

ישוב ג'

יש אומרים שאם הבת מעצמה רוצה להתקדש אין איסור

שמא יש ליישב עוד על פי מה שכתב החלקת מחוקק שאם הבת מעצמה רוצה להתקדש, אין איסור על אביה לומר לה לקבל ממנו קידושין, אך יש מצוה שגם באופן זה לא ישיאנה, ובגמרא מדובר שאינה מבקשת לינשא, ולכן יש איסור. ולפי זה יש לומר דמה שאומרת שאביה השיאה קטנה, לא משימה אותו רשע, כי יש לומר שעל פי בקשתה ורצונה השיאה, ולאחר זמן שכחה שברצון השיאה.

ישוב ד'

לא שייך בזה אין אדם משים עצמו רשע

עי"ל דלא משמע לאנשים שהמקדש בתו קטנה עובר איסור, ועל כן בזה משים אדם עצמו רשע, ושמא לכן נאמנת לומר גם כמשיחה לפי תומה גם כלפי אביה שקידשה בהיותה קטנה.



למה לא נחשוש תמיד שמא בעת הקידושין היה שוה פרוטה ואחר כך הוזל?

שמא שוה פרוטה במדי, כך אינו חושש סתם חששות, כגון חשש זה של שמא היה שוה פרוטה, אלא מפני דברי האם.

ישוב ב'

לא מצוי שדבר שאינו שו"פ יתייקר לכדי שו"פ בזמן מועט

יש לומר בפשיטות שלא מצוי כל כך שדבר שאינו שוה פרוטה יהיה אחר כך שוה פרוטה, ובפרט בזמן כזה מועט שבין מעשה הקידושין לזמן שדנים ומבררים אם חלו הקידושין. אבל מצוי שדבר שאינו שוה כאן פרוטה, יהיה שוה פרוטה במקום אחר.

ישוב ג'

לא מצוי שיתייקר ולא ידעו כולם

המהרי"ט מתרץ שגבי שמא שוה פרוטה במדי יש חשש, כיון שמצוי שדברים זולים כאן ויקרים במקום אחר, ואין הכרח שידעו על כך כל העולם, אבל אין חשש שמא היה

תוד"ה והאיכא סהדי באודית, אין לפרש דניחוש לשמא איכא סהדי דאם כן אין לדבר סוף דלעולם איכא למיחש, עכ"ל. מקשה המהרש"א דאדרבה כמו ששמואל חושש שמא שוה פרוטה במדי, כך תמיד יש לנו לחשוש שמא בשעת הקידושין היה אותו החפץ שוה פרוטה ורק אחר כך הוזל?

ישוב א'

רק מפני דברי האם חששו

המהרש"א מתרץ שמשמע לתוספות שהחשש שיש עדים באודית זה רק בגלל דברי האם, אבל בלא זה לא היינו חוששים, כדברי התוספות שאין לדבר סוף.

ולכאן' עדיין לא מתורץ בזה הקושיא, דמכל מקום צריך לבאר למה אין חשש כזה שמא היה שוה פרוטה והוזל, דאל"כ אדרבה צריך לחשוש?

ושמא כוונת המהרש"א דכיון דרב חסדא חולק על שמואל לגבי

כרם קידושין יב ע"ב יוסף רה

קידושין גמורים והאשה אסורה, לא אתחזק לה קידושין כלל, ומעמידים את האשה על חזקה ראשונה, חזקת פנויה.

שזה פרוטה כאן והזול, כי לא מצוי שיהיה דבר כזה ולא ידעו מזה כולם.

ישוב ד'

אך עדיין יהיה קשה למה בחשש של שמא שזה פרוטה במדי לא מעמידים אותה על חזקה ראשונה, חזקת פנויה. ולכאן צריך להוסיף בדבריו, או מפני שרוב חסדא חולק בזה על שמואל, או מפני שכאן שזה לא מצוי, מעמידים אותה על חזקה ראשונה, וכמו שנתבאר.

בין שאין עדות מבוררת על מעשה קידושין מעמידים אותה בחזקת פנויה

בחי' יד דוד מתרין על פי מה שכתב בשיטה לא נודע למי שכל זמן שאין עדים שמבררים שהיה כאן מעשה



קידש בשוק ולא חלו הקידושין אם לוקה לדעת רב?

שהטעם שרוב היה מלקה על קידושין בשוק משום שזה מעשה פריצות, אם כן אין חילוק בין אם הקידושין חלו או לאו, דתמיד לוקה.

אך שמא עדיין יש לומר שחכמים תיקנו שלוקה דווקא על קידושין בשוק, ואם לא חלו הקידושין ממילא אינו לוקה, דלא על כל מעשה פריצות

גמ' שלח ליה נגדיה כרב ואצטרין גיטא כשמואל דרב מנגיד על דמקדש בשוקא, עכ"ל. יש לחקור מה יהיה הדין אם קידש אשה בשוק ולא חלו הקידושין כגון שנמצאו העדים פסולים וכדומה, האם לדעת רב לוקה?

לכאן אפשר היה לומר דלרש"י (ד"ה נגדיה כרב) ותוספות ר"י הזקן

חייבו מלקות, והתקנה היתה רק על מעשה קידושין.

אכן הריטב"א כתב על דברי רב יוסף: "פירוש הא אילו לא הוה חיישינן לשמואל, לא היה מלקהו משום דרב, כיון שלא הועילו מעשיו כלל". ומבואר מדבריו להדיא שאם לא חלו הקידושין אינו לוקה. וכן כתב הבית יוסף (אצה"ע סוף סימן כ"ו) בשם התשב"ץ (מ"א סי' כ"ג).

ויש להקשות דאם כן גם כאן בקידושי שוטיא דאסא היאך אמרינן בגמ' דלוקה, והלא הוי רק ספק קידושין דחיישינן לשמואל, ואם היכן שהקידושין לא חלים אינו לוקה היאך לוקה כאן מספק?

ושמא יש לומר דכיון דמכל מקום יש כאן ספק קידושין הוי בכלל פריצותא שעליה תקנו חז"ל שילקה.

שוב מצאתי שהקשה כן בשו"ת מהרש"ם (מ"צ סי' נ"ו אות י'), ותירץ דשונה קידושי ספק דכיון שצריכה גט, הועילו מעשיו להצריכה גט, ולכן לוקה, אבל אם לא חלו הקידושין כלל אינו לוקה.

כרם בן התשב"ץ בשו"ת הרשב"ש (סימן י"ד) חולק וסובר שאפילו אם לא חלו הקידושין, הרי זה לוקה.

וכן הורה בשו"ת בנימין זאב (סימן ל"ט) להלקות אדם שקידש בשוק אף באופן שלא היו קידושי קידושין כלל. [ובחי" אילת השחר כתב שכן משמעות דברי כל הראשונים שאפילו אם לא הועילו מעשיו, ולא חלו הקידושין, הרי זה לוקה, דעצם מעשיו הוי פריצותא].



איך אסרו חז"ל קידושי ביאה המפורש בתורה להיתר?

יש להקשות היאך אסרו חכמים לקדש בביאה, והלא קיימא לן שכל דבר שמפורש בתורה שמותר, אין בכח חכמים לאוסרו*, וכיון שכאן גבי ביאה דורש רבי מהפסוק "ובעלה" שנקנית בביאה (לעיל ט:) אם כן היאך אסרו חכמים

גמ' ועל דמקדש בביאה, עכ"ל. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהלכות אישות הלכה כ"א) שאין מקדשין בביאה לכתחילה ואם קידש בביאה מכין אותו מכת מרדות כדי שלא יהיו ישראל פרוצים בדבר זה אף על פי שקידושיו גמורין.

*כמו שכתבו התוס' (צ"מ סד: ד"ה לא ישכור), וזה לשונם: ולפירוש ר"ת ז"ל דהכי פירשו ריב"ז גמורה היא מדרבנן ולפי שהתורה התירה זהדיא לא ראו להעמיד שם חכמים דצריהם. ועוד כתבו (צ"מ ע: ד"ה תשיך) כיון דאמר רחמנא לנכרי תשיך לא היה להם לחכמים לאסור. וכן כתב המאירי (מגילה ו:). דגבי מילה לא גזרו חכמים צצצת שמא יוציא ארבע אמות כמו שגזרו צלולב ושופר, משום דהתירו מפורש צתורה דכתיב "וציוס השמיני ימול" ועיין צכרס יוסף (שס). וצס' ראשי צשמים (מערכת י' אות ח') ציאר כן צדעת הריצצ"א (לקמן כה). וכן דעת הט"ז (יור"ד סי' קי"ז סק"א, או"ח ס"ס תקפ"ח).

והנה צנושאי ונותני צזה קמיה דרצינו הגדול מוהר"ר משה צדקה שליט"א ראש ישיבת "פורת יוסף" אודות קושיא זו היאך חכמים אסרו לקדש צציאה אף שמפורשת צתורה להיתר, השיצני דיש כאן שני דצרים, יש קניין ציאה ויש מעשה ציאה, דחכמים לא ציטלו קניין ציאה, דצמה שנאמר צתורה ובעלה התחדש שיש קניין של ציאה, אבל לא נאמר צתורה לעשות ציאה. והוספתי להקשות דאם כן נמצא שחכמים אסרו לעשות קניין ציאה ועדיין אסרו דצר שמפורש צתורה להיתר, והשיצני דצמה שנאמר צתורה שיש קניין ציאה לא נאמר שיהיו מוכרחים לעשות קניין זה, דגם חכמים מודים לקניין זה, אלא שחכמים אמרו שלא לעשות מעשה ציאה, דיש לחלק צין קניין ציאה למעשה ציאה, דצתורה לא נאמר לעשות דוקא קניין ציאה, משא"כ דצברים שנאמר צתורה צפירוש לעשותן כמו גצי מה שנאמר לנכרי תשיך, צזה דווקא לא ראו חכמים להעמיד דצריהם, דהמעשה עלמו מפורש צתורה.

לקדש בביאה, ועוד היאך רב מלקה למי שמקדש בביאה, אף שמפורש התירו בתורה?

מצה וארבעה כוסות דהוי בשב ואל תעשה כמו שהתירו תענית חלום בשבת ויום טוב.

ישוב א'

יש בכח חכמים לאסור בשב ואל תעשה

יש ליישב בפשיטות דכיון דכאן הוי שב ואל תעשה יכולים חכמים לאסור אף על פי שמפורש בתורה, וכיוצא בזה כתב הגליוני הש"ס למגילה (ג) דבכח חכמים לעקור דין תורה בשב ואל תעשה. ועל כן גם כאן הרי יכול לקדשה בשטר וכסף, ולכן חשיב שב ואל תעשה.

שוב ראיתי שכן תירץ בשו"ת תשובות יהודה (סה"ע סי' מ"ו) להגאון רבי יהודה לייב גארדין זצ"ל, ושם האריך לבאר שדווקא באופן שחששו חכמים לאיזה סייג וגדר מחמת איזה איסור שעלול להיות אחר כך, בזה לא גזרו חכמים דבר שמפורש בתורה, אך בדבר שבו עצמו יש חשש פריצות כמו בקידושי ביאה, בזה שפיר גזרו חכמים.

ובשו"ת נשאל דוד (א"ח סי' כ"ד) כתב שלכן הכריז מרדכי צום ביו"ט ראשון של פסח וביטול מצות

על פי זה יש ליישב מה שמקשים על הבית יוסף (א"ח סי' רס"ג) מדהיבולי הלקט (סי' ס') בשם רב שרירא גאון שמי שעבר עבירה בשבת או בחול ונזכר בשבת ומתייראין שיברח למוצאי שבת, אין מלקין אותו ואין מכניסים אותו לבית הסוהר ביום טוב וכל שכן בשבת דהוי דין, ואין דנים ביום טוב ושבת (נפ"ה לו:) ואם ברח אין עלינו כלום. וכן נפסק בשו"ע (א"ח של"ט ד'). ויש שכתבו שאיסור זה מדרבנן, וקשה היאך אסרו חכמים דבר שמפורש בתורה, שהרי מצינו שהניחו את המקושה במשמר בעצם יום השבת, (והארכתי בזה במצורי אשכול יוסף עה"ט פ' שלם לך, עש"ב). ולאור האמור מיושב שחכמים אסרו זאת בשב ואל תעשה.

ישוב ב'

למגדר מילתא בענייני עריות אוסרים חכמים גם בדבר המפורש בתורה

עי"ל דשונה כאן הדין, דהוי למגדר מילתא בענייני עריות ואבירייהו,

ישוב ג'

גם מהתורה אסור לכתחילה לקדש בביאה

עי"ל שגם מדין תורה לא נאמר שעל האדם לקדש בביאה, אלא שאם קידש הרי זו מקודשת.

ויש לחזק תירוץ זה ממה שכתב הריטב"א (ג.) שהתנא הקדים במשנה כסף ושטר לביאה כיון שאסור לקדש בביאה, ומשמע קצת שאף מן התורה אסור לקדש בביאה, שהרי התנא מזכיר קידושי ביאה, ובכל זאת שונה אותו באחרונה.

שוב מצאתי שתירץ כעין זה בספר שובע שמחות (עמ"ס קידושין עמ' ט') להגאון רבי מנחם מענדיל זצ"ל שבתורה לא מפורש שאפשר לכתחילה לקדש בביאה, אלא יש לומר שבאה התורה לומר שאם עבר וקידש בביאה מקודשת, ולכך יש כח ביד חכמים לאסור זאת.

אך בנושאי ונותני בזה קמיה דרבינו הגדול מוהר"ר משה צדקה שליט"א מיאן בזה, ופירש שבודאי דוקא מדרבנן אסור לקדש בביאה, ואי

דכיון דכל תקנתם בזה הוי כדי שלא יהיו ישראל פרוצים בעריות, יכולים לאסור חכמים בזה אף דבר שמפורש בתורה, ואף בקום ועשה.

ומצאתי ראיה חזקה לתירוץ זה בפתחי תשובה (אב"ע סימן כ"ו סק"ה) שהקשה בשם המקנה (נקי"ב) שבלאו הכי אסור לקדש בביאה לדין דביאה רק אירוסין עושה והרי היא כשאר ארוסות שאסורה לו כל זמן שלא נכנסה לחופה, ותירץ דלא היה כח ביד חכמים לאסור קידושי ביאה משום שכתובה היא בתורה בפירוש.

והקשה הפתחי תשובה דתירוצו של המקנה אינו מובן, שאם כן עדיין קשה למה אסרו חכמים קידושי ביאה משום פריצות.

אך לאור האמור הכל מיושב, דאה"נ חכמים לא אוסרים דבר המפורש בתורה להיתר, אלא אם כן דווקא משום חשש פריצות למגדר מילתא ולעשות סייג לעריות.

לאסור דבר המפורש בתורה, היינו משום דאיך חכמים יעשו נגד התורה, אבל כיון שהדין לא מפורש בתורה, ורק חכמים החליטו שזה הפשט בתורה, ממילא בדין זה יש להם כוח לעקור.

י"שוב ה'

כיון שמהתורה אפשר לקדש גם בכסף ושטר יכולים חכמים לאסור ביאה

הגאון רבי מנשה קליין זצ"ל בעל המשנה הלכות מתרין שכאן גבי קידושי ביאה, אפילו הט"ז מודה שחכמים יכולים לאסור, כיון שאפשר בקידושין אחרים בשטר או כסף. דרק היכן שאי אפשר לקיים באופן אחר ורוצים חכמים לעשות סייג לדבר, אז שייך הכלל שכיון שהדבר מפורש בתורה חכמים לא אוסרים, אבל כאן הרי אפשר לקדש באופן אחר היותר נאה, בקידושי כסף או שטר, ולכן מלקים אותו על שלא שמע לתקנת חז"ל, דכיון שיש שלוש דרכים וחכמים בחרו בשנים מהם היותר טובים משום פריצותא, כיון שלא שמע להם מלקין אותו.

אפשר לומר שמהתורה אסור לכתחילה לקדש בביאה, דאין בתורה לכתחילה ובדיעבד, והוסיף שאף שיש החולקים בזה וסוברים שיש לכתחילה ובדיעבד בתורה, מכל מקום לא מסתבר לומר שמה שנאמר בתורה 'ובעלה' הרי זה אסור, וכל כוונת הריטב"א רק להורות שיש עדיפות מדרבנן לכסף ושטר.

י"שוב ד'

לא מפורש בתורה שבביאה לבד מקודשת

עי"ל דאף לרבי אין קידושי ביאה נחשב לדבר מפורש התירו בתורה, שהרי הגמרא לעיל מקשה שאולי מועיל ביאה רק אחרי כסף או שטר, ומתריץ רבי דאם כן לא נמצא אופן שנערה מאורסה יהיה דינה בסקילה כדאמר רחמנא. שוב ראיתי שכן תירץ החתן סופר.

ורבינו הגדול מוהר"ר משה צדקה שליט"א שמח מאד בתירוץ זה, ואמר שזה התירוץ הטוב ביותר, ואמר דיישוב זה עוקר הקושיא מעיקרא, והוסיף דעצם הטעם שאין בכח חכמים

כרם

קידושין יב ע"ב

יוסף

ריא

ישוב ו'

בדבר שנאמר בתורה דרך סיפור דברים יש כח לחכמים לאסור

יש מי שתירץ (הרב ישראל וורעשנער קובץ קול המורה) דלא כתוב בתורה היתר מפורש אלא סיפור דברים "כי יקח איש אשה ובעלה" ומזה לומדים שאם בעל קנה, והט"ז כתב שאין כח לחכמים לאסור דבר שמפורש בתורה להיתר היינו דווקא אם ההיתר כתוב מפורש בפסוק כגון מכירת שרצים.

ועל פי זה גם תירץ מה שמקשים בשם החת"ס איך אסר רבינו גרשום לישא שני נשים והרי מפורש בתורה "כי תהינה לאיש ב' נשים" (וכי לפני מ"ש הגר"א דל"י ז"ל ז"ל לק"מ) והיינו שכיון שאין זה היתר מפורש, אלא רק סיפור דברים בעלמא, על זה לא נאמר חידושו של הט"ז.

ודבריו צ"ב בסברא, מה החילוק אם נאמר בתורה היתר בדרך סיפור או דרך הוראה, והלא ממה נפשך כלול כאן היתר בתורה? ואפשר ליישב דכיון שהתורה נתנה לחכמים כח לחדש ולאסור, ממילא כל שלא נאמר הדבר

בתורה בתור דין מפורש, ממילא יש לומר דאדרבה יש כאן רמז וסעד לחכמים לאסור.

ישוב ז'

כיון דכל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש לא חשיב שעוקרין דבר מן התורה

בספר שמועות קידושין (עמ' קס"ט) מתרץ דכיון דכל המקדש על דעת רבנן הוא מקדש (יבמות 5: ועוד), ממילא כיון שהמקדש תלה קידושיו בדעתם של חכמים לכך יש כח בידם לומר דלא ניחא להם בקידושיו ולא נחשב בזה שעוקרים דבר המפורש בתורה.

ולפי דבריו יוצא חידוש, דלכאוו' דווקא אם קידש בביאה כדת משה וישראל, רק אז חכמים אסרו קידושיו ויכולים להלקותו, אבל אם לא קידש על דעת רבנן, לא מלקין אותו. וכן יש לדייק כן ממה שפירש רש"י (גיטין לג. ד"ה נעילת זנות, יבמות 5:) דמפני שבשעת קידושין תלה בדעתם לקדש כדת שהנהיגו חכמי ישראל לכן יש כח בידי חכמים להפקיע

ריב כרם קידושין יב ע"ב יוסף

קידושיו. ועיין מה שכתבו בתוספות בבא בתרא (מ"ח: ד"ה מינה דקדיש נכספה).
ושמא יש לומר דכיון שמהתורה ראוי לכל אחד שיתלה קידושיו בדעת חכמים, וכן נוהגים רוב העולם, ממילא אף שחכמים אסרו לקדש בביאה בכל אופן, גם אם אינו תולה קידושיו בדעת חכמים, לא נחשב זה לעוקר דבר מן התורה.



למה נאסרו קידושי ביאה רק משום פריצותא והרי בלא זה ביאה אירוסין עושה ונמצא בביאתו אסורה עליו כדין שאר ארוסות?

בגמ' בא"ד, ועל דמקדש בביאה, עכ"ל. והיינו משום נכנסה לחופה?

ישוב א'

חכמים לא אוסרים דבר שמפורש בתורה

המקנה מתרץ דלא היה כח ביד חכמים לאסור קידושי ביאה משום שכתובה בתורה בפירוש וכמו שכתב הט"ז (יור"ד סימן קי"ז) שחכמים לא אוסרים דבר שמפורש התירו בתורה, [והארכנו בזה לעיל].

דקידושי ביאה הוי פריצותא כמו שכתב רש"י, וכן כתב התוספות ר"י הזקן, וכן נראה מדברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות אישות הלכה כ"ט) שמכין אותו מכת מרדות שלא יהיו ישראל פרוצים בדבר זה אף על פי שקידושיו גמורין. וכן פסק השו"ע (א"ח סימן כ"ו סעיף ד') שחכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצות.

מקשה הפתחי תשובה בשם המקנה (בקי"ט) דלדין דקיימא לן דביאה רק אירוסין עושה, גם בלא טעם זה אסור לקדש בביאה כיון שהיא עדיין

כרם

קידושין יב ע"ב

יוסף

ריג

ישוב ג'

הוצרכו לאסור קידושי ביאה ביבמה

המקנה (הג"ח ס"ח) מתרין עוד דנפק"מ
ביבמה, דביאה ביבמה נישואין
עושה ועל זה הוצרכו חכמים לאסור
ליבם לקדשה בביאה משום פריצותא.

ישוב ד'

בקידושי ביאה אין איסור דארוסה

נראה ליישב דהלא ארוסה אסורה
לבעלה רק מדרבנן כמו שכתב
רש"י בכתובות (י:) והרמב"ם (פ"י מהל'
אישות ה"א), וממילא יש לומר שבלאו הכי
על קידושי ביאה לא חידשו חכמים
איסור זה לעניין עצם קידושי ביאה, כי
כל החידוש שארוסה אסורה לבעלה נוגד
את עצם הקידושי ביאה, אך מצד אחר
אסרו את קידושי ביאה מצד פריצותא.

אך האחרונים הוכיחו דיש חולקים
וסוברים דארוסה אסורה לבעלה
מהתורה כמו שנראה מדברי השיטה
מקובצת בכתובות (י:) בשם שיטה ישנה,

והקשה הפתחי תשובה דתירין זה אינו
מובן דאם כן היאך אסרו
קידושי ביאה משום פריצות?

ונראה ליישב דאדרבה כיון שחכמים
לא אוסרים דבר שמפורש
התירו בתורה לכן לא יכלו לאסור מצד
שביאה רק אירוסין עושה, דבזה אין את
הטעם של פריצותא, אלא רק מפני
חשש פריצותא אסרו, דכיון דהוי למגדר
מילתא בענייני עריות ואביזריהו, יכולים
לאסור בזה אף דבר שמפורש בתורה.
שוב מצאתי שכן ביאר דברי המקנה
בשו"ת תשובות יהודה להגאון רבי
יהודה ליב גארדין זצ"ל (נסימן מ"ז),
ותאזרני שמחה.

ישוב ב'

הוצרכו לאסור קידושי ביאה בביתו דהוי חופה וקידושין יחד

הפתחי תשובה מתרין עוד בשם
המקנה דעדיין יהיה נפק"מ
באופן שמכניסה בביתו ומקדשה בביאה
דהוי חופה וקידושין ביחד, ובזה אין את
החשש של ביאה אירוסין עושה, אלא
רק מכח דקידושי ביאה הוי פריצותא.

ובשם הרא"ה והרשב"א. ושכן כתב האבודרהם (נצרכה אירוסין) בשם הר"א ברבי יצחק אב בית דין.

ישוב ה'

כיון שלהלכה ביאה אירוסין עושה הוא קידושי ביאה פריצותא ועוד שגם ארוסה אסורה משום פריצותא

בשו"ת דברי יציב (אגה"ע סימן ס') כתב שהגמ' הסתפקה אם ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה, ואם נישואין עושה יש מקום לומר דלא הוא פריצותא כל כך מה שהיה יכול לקדשה בכסף ושטר ומקדשה בביאה, כי רצונו לעשות נישואין ולא אירוסין גרידא, וזה עדיף מבלא שידוכין כיון דעל כל פנים יש לו טעם בדבר, ולכן לא לוקה במקדש בביאה. וכן כתב עוד בהמשך דבריו.

ומבואר מדבריו להדיא שכל הטעם שחכמים אסרו לקדש בביאה משום פריצותא היינו דווקא משום שנקטינן לדינא דביאה אירוסין עושה, דאז הוא פריצותא דלמה לו לקדש בביאה אם יכול לקדש בכסף ושטר, ומעתה מיושב היטב קושיית המקנה דאכן יש לומר שחכמים אסרו קידושי ביאה מטעם זה דארוסה אסורה לבעלה וזה כלול במה שכתבו הראשונים דהוי פריצותא, דשני טעמים אלו עולים בקנה אחד.

אך לכאן עדיין יהיה קשה למה צריך בכלל טעם דפריצותא, ועוד קשה שמשמע שרק משום פריצותא אסרו חכמים, דומיא דמקדש בשוק ובלא שידוכי.

ושמא יש לומר דגם מה שאסרו חכמים ארוסה על בעלה היינו משום פריצותא, וממילא הכל טעם אחד ולק"מ.



האם גדר שידוכין שמסכמים מתחילה כמו שנוהגים או מספיק שהמקדש מבקש הסכמת האשה?

שיטה א'

אם נתרצו לישא זה את זה הוי שידוכין

גמ' ועל דמקדש בלא שידוכי, עכ"ל.
 בגליוני הש"ס מבאר שהמקדש בלא
 שידוכי מלבד איסור פריצות עובר על
 איסור נוסף של חשש ברכה לבטלה,
 שהרי כתב הרדב"ז (מ"ג ס' תקס"ח) ומנאמי
 נח"א ס' מ"ה וס"ג ס' תקס"ח) שמה שמברכין
 ברכת אירוסין עובר לעשייתן ולא
 חיישינן שמא לא תתרצה האשה לקבל
 את הקידושין והוי ברכה לבטלה, משום
 שכבר שידכו ושארית ישראל לא יעשו
 עולה ולא ידברו כזב. וממילא המקדש
 בלא שידוכין, אם אינו מברך עובר איסור
 נוסף שביטל ברכה, ואם מברך אחר כך
 הרי צריך שיהיה עובר לעשייתן, ואם
 מברך לפני כן מוציא שם שמים לבטלה
 דשמא לא תתרצה האשה, כמו שמצינו
 (מדיס י:): שהאומר לה' קרבן הוי איסור
 שמא לא יאמר קרבן, ונמצא מוציא שם
 שמים לבטלה, וכל שכן כאן שהדבר לא
 תלוי בדעתו אלא בדעת האשה.

משמע מדבריו שקידושין בלא שידוכין
 היינו שהמקדש לא שאל את
 האשה לפני כן כלל, אלא מיד הניח
 עדים ואמר לה הרי את מקודשת לי
 בכסף זה, ומתוך מעשה הקידושין עצמן
 ראה שמסכמת לקידושין, אבל אם שאל
 אותה מקודם אם מסכימה לקידושין
 וקידש, אינו לוקה, אף על פי שלא חקר
 ודרש ובירר כמו שנוהגים העולם.

וכן משמע קצת מדברי רש"י בסמוך
 (יג.) ד"ה בדשדיך, שפירש שדיבר
 בה קודם לכן ונתרצית להתקדש לו
 דהתם כי שתקה משום שנוח לה הוא.
 ומשמע שמספיק מה שהמקדש שואל
 את האשה קודם מעשה הקידושין אם
 מסכמת לקידושין, ותו לא מידי, דזה
 נחשב שידוכי.

ומצאתי במפרשים שהביאו בשם
 שו"ת גינת ורדים (כלל ז' ס"ה)
 שכתב כאמור שאם נתרצו לישא זה את
 זה הוי שידוכין, ואין צריך כתיבת שטר.

ואין להביא ראיה מהגמ' לעיל (ט:) מההוא גברא דמזבין חומרי פתכייתא ומההוא גברא דשתי חמרא, ששאלו אם מתרצית לקידושין והסכימו וקידשום, די"ל דאין הגמרא שם דנה מצד שידוכין כלל, אלא רק מצד מעשה הקידושין עצמם אם הם חלים.

שיטה ב'

מה שנתרצו להתקדש לא הוי שידוכין

לכאן' יש להביא ראיה מדברי הרמב"ם (פ"ג מה' אישות הלכה כ"ז) שלא מספיק שהמקדש מקבל את הסכמת האשה, אלא צריך מתחילה לחקור ולדרוש ולסכם היטב כמו שנוהגים העולם.

דהנה כתב: "וכן המקדש בלא שידוך או המקדש בשוק אף על פי שקידושיו קידושין גמורין מכין אותו מכת מרדות כדי שלא יהיה דבר זה הרגל לזנות וידמה לקדשה שהיתה קודם מתן תורה".

ומוכח מלשונו שאף שקיבל הבעל את הסכמת האשה קודם הקידושין

לא הוי בזה שידוכין, שהרי בתחילת הלכות אישות (פ"ג ה"ד) כתב שקודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובעל אותה על אם הדרך והולך לו וזו היא הנקראת קדשה. והרי גם קודם מתן תורה צריך היה את דעת והסכמת האשה, כמו שדקדק הרמב"ם אם רצה הוא והיא, ועל זה כותב שאם מקדש בלא שידוכין דומה לקדשה דקודם מתן תורה, ואם עתה רק מקבל הסכמת האשה עדיין הוי דומה לקודם מתן תורה, (דמשמע מהרמב"ם שגם המקדש צלל שדוכי דומה לקודם מתן מוכה אף אם לא מקדש בשוק, דכל אחד לחוד אסור מממת כן).

ומוכח מזה שלדעת הרמב"ם צריך להיות ממש שידוכין גמורים קודם הקידושין כמנהג תופסי התורה.

ועוד יש להביא קצת ראיה ממה שכתב בשו"ת חדוות יעקב (יור"ד סימן כ"ד) שגם השדכן בקידושין מקיים מצוה, לפי שמסייע לבעל והאשה לשמוע דברי חכמים שאסור לקדש בלא שידוכין. ואם מספיק שהמקדש רק יקבל את הסכמת האשה, אין השדכן מסייע כלום למצוה

מספיק מה שיתרצו הבעל והאשה להתקדש זה לזה.

ובספר שולחן העזר (י"ט סי' ז') כתב דחלק ממהות השידוכין לכתוב שטר תנאים קודם הנישואין גם לאלו שלא נהגו לכתוב בשעת גמר הקידושין. ומטעם זה כתב בפסקי תשובה (סימן קצ"ד) בשם הרה"ק מקאצק זצ"ל דסעודה שעושים בגמר השידוך הוי סעודת מצוה משום דמצוה לשמוע דברי חכמים לעשות שידוכין.

זו, דבלא"ה הבעל לא יקדש את האשה אם לא תיתן את הסכמתה, ואינו מסייע שיהיו הקידושין דווקא בשידוכין.

וכן נראה מדברי רבינו חננאל שכתב (בסוגיא) בזה הלשון: בלא שידוכי, תרגום ותשקוט הארץ ושדיכת ארעא. וכך מי שהוא רוצה לישא אשה נושא ונותן עמה או עם קרוביה ומיישר הדברים ומשקיט תביעתם במקצת ממה שהם מבקשים, עכ"ל. ומוכח שלא



בקושיית תוס' על רש"י למה נחשוש שיתן השליח את הגט לאשה לאחר שביטלו?

עסקינן? [ולכן פירשו שכוונת הגמ' באופן שהבעל עושה ב"ד של שלשה ומבטל בפניהם את הגט בלא ידיעת השליח והאשה].

עוד מקשים הרשב"א והר"ן דאין סברא שמשום חשש פשיעות השליח יקבל הבעל מלקות, דאטו טוביה חטא וזיגוד מנגד (פסמים קיג:)?

גמ' ועל דמבטל גיטא, עכ"ל. רש"י פירש כגון השולח גט לאשתו ואחר כך רדף אחרי השליח והשיגו ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, ורב היה מלקהו כיון שיש לחשוש שמא יתננו לה השליח לאחר שביטלו ותינשא בו. ומקשים התוספות דלא נראה לפרש כך, דאין סברא לומר שיתן השליח לאשה את הגט כיון שהבעל מוחה בו דאטו ברשיעי

עוד הוסיפו הראשונים להקשות דאם כן היה צריך להלקות את השליח שהוא החוטא שמביא את הגט לאשה אף על פי שהבעל ביטלו?

ישוב א'

אם הבעל מצאו פתאום ומבטלו הרי הוא סבור שכוונתו לצערה

נראה ליישב בס"ד על פי הגמרא בגיטין (ג). השולח גט לאשתו והגיע בשליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, הרי זה בטל. ומדייקת הגמרא דלאו דווקא אם "הגיעו", כלומר שרדף אחרי השליח לבטל את הגט והשיגו דהגט בטל, אלא אפילו אם "הגיע", שנשתתה השליח בדרך ונודמן הבעל פתאום ואמר לשליח גט שנתתי לך בטל, אפילו הכי בטל, ולא אומרים שאין כוונתו באמת לבטל אלא רק לצערה חודש או חודשים כיון שלא רדף אחרי השליח, וכן פירש שם רש"י. והתוספות (סג) פירשו שהיה הו"א שאין הגט בטל כיון שהבעל לא מביא עדים על ביטולו, ודאי רק רוצה לצערה.

ומעתה מיושבים היטב דברי רש"י שכתב בסוגיין כגון השולח

גט לאשתו והגיע בשליח, והיינו דאם מצא הבעל בפתע פתאום את השליח ואמר לו שמבטל את הגט, יתכן והשליח בכל זאת נותן את הגט לאשה, ואינו רשע בכך, לפי שהשליח טועה וסובר שהבעל רק מתכוין לצערה לעכב את מתן הגט חודש או חודשיים ולא לבטל את הגט לגמרי, שאם לא כן היה רודף אחרי השליח, או מפני שאינו מביא עדים על ביטול הגט. ולכן השליח טועה וסובר שעל פי דין הגט לא בטל, לכן היה רב מלקה למי שמבטל את הגט באופן זה.

ישוב ב'

יש לחוש שהשליח שונא את הבעל וימסרנו לידי האשה אף שהבעל ביטלו

הפני יהושע מתרץ שבודאי יש לחשוש שמא יהיה השליח רשע ויתן לה את הגט אף לאחר שביטל הבעל את הגט בפניו, כמו שעד אחד אינו נאמן בדבר שבערוה כי חוששים שמא הוא משקר, ולכן גם כאן חוששים שמא השליח שונא הבעל וימסרנו לידי האשה אף שהבעל ביטלו בפניו, [ומענישים את הבעל שבכל זאת מבטל].

ישוב ג'

ב"גט שנתתי לך בטל" יטעה השליח שלמפרע ואינו מבוטל

המקנה מתרץ שמכיון שבביטול הגט ישנם כמה לשונות ביטול, כגון אם אומר "גט שנתתי לך בטל" דמבואר בגיטין (33:) שיש ללשון זו שתי משמעויות, האחת שהגט כבר בטל

למפרע, והשנית שמבטלו מכאן ולהבא, וכשהבעל מבטל את הגט בלשון זו, צריך לכוון לבטלו רק מכאן ולהבא, ועל כן היה רב מלקה למי שמבטל את הגט בלשון זו שאומר "גט שנתתי לך בטל" כדפירש רש"י, משום שיש לחשוש שמא יטעה השליח ויסבור שכוונת הבעל לבטל למפרע, וממילא אין הביטול מועיל כלל, ולפיכך ילך וימסור לה את הגט אף על פי שהבעל ביטלו.



יג ע"א

גמ' התם בדשדיך, עכ"ל. הרשב"א בתשובה (ס"ד סי' ע"ג) כתב דבשדיך מקודשת כיון ששידך וקיבלתו לשם קידושין, אגן סהדי שנוח לה בזה, והרי גומרת בליבה שתהא שלו ומוחלת לו לשעה דיותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה לינשא.

וכן כתב עוד בחי' בסמוך גבי אמר לה כנסי סלע זה שאני חייב לך, שאם היה חייב לה סלע ומתחילה אמר לה כנסי סלע זה לשם קידושין מקודשת,

כיון שחזקת כל הנשים שרוצות להתקדש, ומשלא הזכיר פירעון ודאי לשם קידושין קיבלתם, וכן כתב הר"ן.

ומדקדק הגליוני הש"ס מדברי הרשב"א שלפי הטעם שכתב שהאשה מקנה לבעל את הפרוטה שגזל ממנה, כי יותר ממה שהאיש רוצה לישא האשה רוצה להנשא, לפי זה במכר אם לקח מחבירו [בתורת תשלומין] דבר הגזל שגזלו, אפילו היה סרסרות בדבר תחילה כמו שידוכין בקידושין לא קנה.



למה הגמרא לא דורשת שהאשה מותרת במיתת הבעל ממה שנאמר בתורה שהיה אברהם ירא שיהרגוהו המצרים כדי שיוכלו לישא את שרה?

❧ יג ע"ב ❧

ומתריץ הפרדס יוסף שאם היינו לומדים שמיתת הבעל מתרת מק"ו מיבם, היה עדיין מקום לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, מה מיתת יבם מתירה כשאין לבעל בנים, כך בעלמא מיתת הבעל מתירה רק כשאין לו בנים, והגמרא רוצה ללמוד היתר מיתת הבעל גם כשאין לבעל בנים.

ואשר על כן גם כאן אם נבוא ללמוד שמיתת הבעל מתירה מקרא דאברהם, עדיין היה מקום לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון, שמיתת הבעל מתירה רק כשאין לבעל בנים, שהרי לאברהם אבינו עדיין לא היה בנים, ואת זה כבר אפשר ללמוד מק"ו מגט ויבם.

ועל פי זה כתב לישב גם את קושיית השואל ומשיב (מלימאה ח"ג סימן ל"ו) למה הגמרא לא לומדת שמיתת הבעל מתירה ממקרא מפורש (ויקרא כ"ג י"ג) "ובת כהן כי תהיה אלמנה וגרושה וזרע אין לה ושבה אל בית אביה מלחם אביה

גמ' וקונה את עצמה בגט ובמיתת הבעל, בשלמא גט דכתיב (דברים כ"ד) "וכתב לה ספר כריתות" אלא מיתת הבעל מנלן, עכ"ל. ראיתי מקשים למה הגמ' לא לומדת שהאשה ניתרת במיתת הבעל מעצם הכתוב "והיה כי יראו אותך המצרים ואמרו אשתו זאת והרגו אותי ואותך יחיו" הרי שהיה אברהם ירא שיהרגוהו המצרים כדי שלא תהיה שרה אסורה עליהם באשת איש?

❧ ישוב א' ❧

דיו לבא מן הדין להיות כנידון שמיתה מתירה כשאין לבעל בנים

מצאתי תירוץ נפלא בספר פרדס יוסף (הציאו נספר יקרא דאורייתא), שכתב ליישב קושיית תוספות (ד"ה למ"ע נעשה) למה לא למדו שמיתת הבעל מתירה ק"ו מגט, ומה גט שאינו מתיר ליבם בכל זאת מתיר לעלמא, מיתה שמתרת ליבם כל שכן שתתיר לעלמא.

כרם

קידושין יג ע"ב

יוסף

רכא

תאכל", ואם מיתת הבעל אינה מתירה
אם כן למה שבה אל בית אביה, הלא
עדיין יש לה דין נשואה לישראל, וכיצד
תאכל בתרומה ובקדשים?

ולאור האמור מיושב, שגם שם יש
לדחות דיו לבא מן הדין להיות
כנידון, שתהיה האשה מותרת דווקא אם
אין לה בנים, אבל מניין לנו שתהיה
מותרת האשה במיתת הבעל גם כשיש
להם בנים.

ישוב ב'

**יהרגוהו שלא יוכל למוסרם
למלכות**

הדעת זקנים מבעלי התוספות מבאר
שהיה אברהם אבינו סבור
שהמצרים יהרגוהו כדי שלא יוכל
להתלונן עליהם אחר כך אצל המלכות.
ולפי זה גם מיושב היטב שלא היתה
כוונת אברהם שיהרגוהו כדי שעל ידי זה
תהיה שרה מותרת, אלא יהרגוהו כדי
שלא ימוסרם למלכות.

ישוב ג'

**יהרגוהו כדי ששרה תתייאש
מאברהם**

עי"ל על פי מה שביארו בספר צידה
לדרך ובבאר התורה (פרש"י לך לך,
הוצא ע"י אחד הת"ח בספר הנפלא מעדני אשר גליון
תפ"ב) שלא היתה כוונת אברהם שעל ידי
שיהרגוהו תהיה שרה מותרת להם,
שהרי כמו שהמצרים לא היו יראים
לאיסור שפיכות דמים כך לא היו יראים
לאיסור אשת איש, אלא אברהם אבינו
היה סבור שהמצרים יהרגוהו לפי שיהיו
סבורים שכל זמן שהוא חי לא תהיה
דעתה נוחה ולא תתרצה לאחרים, שאין
האשה כורתת ברית אלא למי שעשאה
כלי (סנהדרין כג:), אבל אחרי שיהרגוהו
כביכול תתייאש ממנו ותתרצה להינשא
להם ברצון.

ישוב ד'

**היו הורגים את אברהם מפני
אמונתם הטפלה שאשה נאה
מותרת רק לאלוהיהם**

עי"ל על פי מה שביאר המלבי"ם
(נראה ש"י) שבימי קדם כל אשה
שראו בה הגויים יופי מופלגת למעלה מן
הרגיל היו מיחסים לה אלהות והיו
מהבילים שהיא בת אלוה פלוני

ושהאלהים חושקים אותה, והיה אסור לאיש הדיוט ליגע בה וכל שכן שיקחנה לאשה, שהיה חייב מיתה שמועל בקודש, לבד המלך שהיה גם כן אלוה אצלם היה מותר לו לקחתה. ועל כן חשש אברהם שכשיראו אותה המצריים יאמרו איך יתכן שאשתו זאת, והלא פגם בכבוד אלהות ויתחייב מיתה בנימוסיהם, ועל ידי זה יהרגוהו, אבל לא היתה כוונת אברהם שעל ידי שיהרגוהו ניתרת.

ישוב ה'

יהרגוהו כי אלמנה איסורה בלאו

עי"ל שאי אפשר ללמוד היתר מיתת הבעל מעובדא דאברהם, לפי שעוון אשת איש בחיי הבעל ודאי הוא יותר חמור מאשר במוותו, וכמו שמושמע בגמרא שלולא ההיתר בתורה היה הו"א לומר שאשת איש שבעלה חי הרי היא בסקילה, ואם בעלה מת הרי היא רק בלאו. ולכן יש לומר שמטעם זה היו מעדיפים המצרים להרוג את אברהם, ולא מפני שמיתת הבעל מתירה לגמרי.

ישוב ו'

אין למדין מקודם מתן תורה

בלא"ה כבר נתבאר בכמה מקומות שאין למדין מקודם מתן תורה, וכמו שכתבו התוס' במו"ק (כ. ד"ה מ"ה) בשם הירושלמי שלא לומדים חיוב אבלות ממה שנאמר ביוסף "ויעש לאביו אבל שבעת ימים" לפי שאין למדין מקודם מתן תורה. ושוב ראיתי שכן תירץ בגליוני הש"ס.

ואף על פי שבשו"ת שבות יעקב (מ"ה ס"ס כ"ו) כתב שמצינו כמה פעמים בש"ס ופוסקים שלמדו מקודם מתן תורה, ועיקר מצות פריה ורביה למדנו מברייתו של עולם. ובספר תחלת חכמה כתב גם כן דמילתא דמסתברא למדין מקודם מתן תורה, (ועיי' עוד מה שנתבאר צ"ה צ"ה ע"ה למידושים צדף מ"ה). מכל מקום עדיין יש כאן סברא לחלק בין קודם מתן תורה שהיה חלות הקידושין קל בהרבה יותר מאחרי מתן תורה.

ישוב ז'

במתן תורה התחדש שרק מעשה גירושי הבעל מתירה

עי"ל שכיון שלפני מתן תורה היתה האשה יכולה להתיר ולהפקיע

כרם

קידושין יג ע"ב

יוסף

רכג

עצמה מאיסור אשת איש על ידי שהיתה פורשת ממנו, וכמבואר ברמב"ם (פ"ט מהלכות מלקים ה"ח), וממילא ודאי סברא פשוטה היא שקודם מתן תורה האשה היתה ניתרת במיתת הבעל, אבל מזה ראיה שתהיה האשה ניתרת במיתת הבעל גם אחרי מתן תורה, שהרי עתה כל מעשה הגירושין תלויין אך ורק בבעל לבדו.

ישוב ה'

אברהם גירש את שרה במה שאמר ששרה אחותו כדין בן נח שמגרש בדיבור בלבד

עי"ל על פי מה שכתב ליישב הגר"ח מבריסק זצ"ל איך אמר אברהם על שרה שהיא אחותו ולא חשש שתכשל באיסור אשת איש, ותירץ דהלא הלכה היא בבני נח שיכולים בעל

ואשה להתגרש זה מזה בדיבור בלבד, ויכולה אף האשה לשלח את עצמה מבית בעלה (רמב"ם מלקים פ"ט ה"ח), נמצא שכשאמר אברהם על שרה, "אחותי היא" כלל בזה שאינה אשתו, ובדיבור זה לבד גירשה, [ועי' אבן האזל הל' אישות (פ"ה ס"ה) שפירש כעין זה, והארכתי בזה בכרם יוסף ב"ק צב.].

וכן מצאתי שתירץ כיוצא בזה הגאון רבי יהונתן אייבשיץ זצ"ל בספרו תפארת יהונתן, שלפי שיטת הרמב"ן היה לאבות דין בן נח בחו"ל, ובן נח אינו צריך לגרש אשתו בגט, ודי בזה שאומר לאשתו אין את אשתי, או אשתו תאמר אין אתה בעלי, ובכך נעשית פנויה. וממילא כיון שכבר מגרשה, ודאי לא תהיה סיבת המיתה להתירה, דיכולה לומר שמגורשת היא, אלא יהרגוהו כיון שסוף סוף הוא בעלה.





פרק האישי מקדש

מחלוקת רבותינו הראשונים אם מינוי השליחות צריך להיות בפני עדים

הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות הט"ז) מחלק בין שליח הבעל לשליח האשה, ששליח הבעל בקידושין דינו ככל שליחות שבתורה שאין צריך למנותו בפני עדים, כל זמן שמודה בקידושיו, כשליח תרומה, וכשליח הגט שהכל מודים שאינו צריך מינוי בפני עדים, (כמנז'ר נגיטין כג:). אלא אם כן הבעל יכחיש קידושיו צריך עדים על מינוי השליחות רק כדי לאמת את קידושיו, אבל לא בשביל חלות הקידושין.

אולם גבי שליח האשה על קבלת קידושיה סובר הרמב"ם

מא ע"א

שיטה א'

בין בקידושין ובין בגירושין דווקא שליח הבעל אין צריך למנותו בפני עדים

משנה, האישי מקדש בו ובשלוחו האשה מתקדשת בה ובשלוחה, עכ"ל. נחלקו רבותינו הראשונים אם מינוי השליחות צריך להיות בפני עדים.

שמוכרה שיהיה בפני עדים, כדין הקידושין שאינם אלא בשני עדים, וכמו שמצינו גם לעניין גט (גיטין סג:) שאשה שאמרה התקבל לי גיטי צריכה שני עדים שיאמרו בפנינו אמרה התקבל לי גיטי, שצריכה להביא עדים שמינתה שליח קבלה, [ולהלן יבואר בעז"ה יסוד החילוק בין שליח הבעל לשליח האשה].

שיטה ב'

בין שליח הבעל ובין שליח האשה בקידושין צריך לעשותו בפני עדים

הראב"ד חולק על הרמב"ם וסובר שאין לדמות שליח הבעל בהולכת הגט לשליח הבעל לקידושי אשה, דדווקא בשליח הגט כיון שהגט שבידו מוכיח שהבעל שלח אותו, לכן אין צריך עדים על מינוי השליחות, שכן העדים החתומים על הגט מעידים ששטר זה היה תחת ידי הבעל שכתבו על מנת לגרש, ומן הסתם הגיע לידי השליח ליתנו לאשתו, והרי זה כמו ששלחו בעדים, אולם שליח הבעל לקדש אין לו ראייה מוכחת שאכן הוא השליח.

לכן סובר הראב"ד ששליח בקידושין בין של הבעל ובין של האשה הרי זה בכלל אין דבר שבערוה שצריך לעשותו בפני עדים. וכן דעת הר"ן והריטב"א (נסוגין ולהלן מה: ד"ה ופרכין ולימא) ור"ח (ענין שו"ת הרשב"א סי' תקע"ד).

האחרונים חולקים בדעת הראב"ד לעניין שליחות בקידושי שטר:

דעת הבית שמואל (סימן ל"ה סק"ז) שבשליחות לקידושי שטר לא צריך עדים, שהרי שטר הקידושין מוכיח שנשלח לכך כשם שגט מוכיח, [וכדעת התוספות רי"ד (גיטין סד.) וש"ט גיבורים (טז: א"ח א) בשם ריא"ז].

אך בבאר היטב (סי' ל"ה סק"ו) ובעצי ארזים (סי' ל"ה סק"ו) סוברים שלדעת הראב"ד גם מינוי שליחות בקידושי שטר צריך שיהיה בפני עדים.

שיטה ג'

הרא"ש מסתפק שאולי גם מינוי שליח האשה בקידושין לא צריך בפני עדים

כרם קידושין מא ע"א יוסף רכז

לכך צריך בפני עדים, לבין קידושין שבאין לאסור, ולפיכך נשווה שליחות האיש והאשה בקידושין שאינם צריכים מינוי בעדים, וכן דקדק הקרבן נתנאל בדבריו. והרא"ש הניח דין זה בצ"ע. וכתב הטור (סימן ל"ה) שלדברי אביו הרא"ש יש להחמיר ולחוש לקידושין אף כשאין עדות שהאשה שלחה אותו לקבל קידושיה.

הרא"ש (נפיקין ה"ז) הביא את דברי הרמב"ם שמינוי שליח האיש בקידושין אין צריך שיהיה בפני עדים, כמו כל שליחויות שבתורה, ואח"כ הביא את דברי הרמב"ן שחילק, דבשליח אשה לקבלת קידושיה צריך למנותו בפני עדים כשליח קבלת הגט שצריך בפני עדים, (נדלאמא נגיטין סג:). וכתב הרא"ש שאולי אפשר לחלק בין גט שבא להתיר



למה לדעת הרמב"ם בשליח הבעל בקידושין מועיל הודאתו ואין צריך עדים משא"כ בשליח האשה?

ישוב א'

אין דבר שבערוה פחות משנים נאמר גבי הפעולה האחרונה במעשה הקידושין

המהרי"ט בתשובה (אצה"ע סי' מ"ג ד"ה ולמה שחממה) מתרץ שהכלל שאין דבר שבערוה פחות משנים נאמר דווקא גבי הפעולה האחרונה שנעשית במעשה הקידושין, הן מצד הפעולה האחרונה של הבעל והן בפעולה

במשנה בא"ד. האיש מקדש בו ובשלוהו האשה מתקדשת בה ובשלוהו, עכ"ל. כבר נתבאר שלדעת הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות סט"ז) יש חילוק בין שליח הבעל בקידושין שדינו ככל שליחויות שבתורה שאין צריך למנותו בפני עדים, כשמודה בקידושיו, אבל שליח האשה צריך למנותו בפני עדים כדין אין דבר שבערוה פחות משנים, וקשה מה החילוק בין שליח הבעל לשליח האשה, ולמה דווקא שליח האשה אינו חל אלא בפני שני עדים?

האחרונה של האשה, אולם הפעולות שנעשות לפני כן לא נאמר בהן דין זה שאין דבר שבערוה פחות משנים, ואפשר לעשותם גם בלא עדים.

ועל כן כיון שאין האשה שייכת במעשה עצמו של הקידושין, שאין היא פועלת כלום בחלות הקידושין, אלא רק מפקירה עצמה, וכל שכן שאינה פועלת כלום במעשה הגירושין שהרי מתגרשת בעל כרחה, נמצא שמינוי השליחות לקבלת הקידושין זה הפעולה האחרונה מצידה בקידושין לכן צריכה לעשותו לפני עדים, דבזה נאמר אין דבר שבערוה פחות משנים, אבל הפעולה האחרונה מצד הבעל זה מעשה הקידושין עצמו.

ישוב ב'

בשעה שהאשה ממנה שליח נעשה כמותה רק בעת קבלתו ממש כיון דהוי מילי ולכן מינוי השליחות הוי דבר שבערוה

בח"י הרי"ם (גיטין סג: ד"ה וצמטנה) מחדש דהנה בכלל שליח האשה בין

בקידושין ובין בגירושין הוי מילי, דעיקר הפירוש במילי כתב רש"י שאינו מוסר לשליח שום דבר. דבשליח קבלת הגט אינו מצד האשה, כיון דבעינן ונתן ושלחה, וכן בקידושין כי יקח, רק שיתן בידה. ולכן הרבה פוסקים סוברים דשליח קבלה של האשה אינו עושה שליח.

אלא שלומדים מ"ושלחה" שבכל זאת האשה עצמה יכולה לעשות שליח, ועל כן בהכרח שכשהאשה ממנה שליח דהוי מילי אין השליח נעשה מיד כמותו עד שיהיה המעשה בפועל, ולכן מועיל שליחות הראשון אפילו במילי דבשעה שנעשה המעשה נעשה כמותו, אבל שליח שני אינו יכול לעשות דאם הוא אינו עושה המעשה ממילא אינו כמותו של הבעל שיוכל לעשות שליח אחר.

על פי זה כתב ליישב מה שחילק הרמב"ם בין שליח הבעל לשליח האשה, דבשליח הבעל נעשה שלוחו כמותו ולכן אין צריך למנותו לפני עדים ומספיק בהודאתו, שאינו נחשב כלל דבר

רכט

יוסף

קידושין מא ע"א

כרם

דבר שבערוה כי בזה אין שלוחה כמותה
לאלתר, ולכן צריך עדים בשעת מינוי
השליחות.

שבערוה אלא הוא רק שליח הבעל,
משא"כ שליח האשה שאינו כלל כמותה
קודם קבלת הקידושין עצמם, הרי זה



ביישוב קושיית התוספות למה לא תירצה הגמרא לא זו אף זו?

ששנה וחלט הדין ברישא חזר והוסיף
עוד דין מחודש יותר בסיפא, שהרישא
והסיפא כל אחד זה כהלכה בפני עצמה,
אבל בשתי תיבות ששניהם שנויים
בחדא מחתא, לא שייך לתרץ כן, דכיון
דשנה חידוש גדול לא היה צריך לשנות
חידוש קטן.

גמ' השתא בשלוחו מקדש בו
מבעיא, עב"ל. התוספות (ד"ה ה"ט
מקדש) הקשו למה לא תירצה כאן הגמרא
לא זו אף זו כמו שמתרצת בכמה
מקומות, וגם כאן תתרץ שבא התנא
להורות שלא רק האיש מקדש בעצמו
אלא אפילו על ידי שלוחו?

ישוב א'

וכן ביארו הבאר שבע (פ"א דסויות)
והעצמות יוסף (נסוגיין) כאמור,
שדווקא כשנכתב הדין בשני קטעים
נפרדים, אפשר לומר שרבינו הקדוש
שנה בתחילה דין אחד וכתבו במשנה,
ואחר כך הוסיף עליו חידוש גדול יותר,
אבל כאשר נכתבו שני הדינים בפיסקא
אחת לא שייך לומר כן, מאחר ורבי שנה
את שניהם יחד.

**בשתי תיבות לא שייך לתרץ לא
זו אף זו**

התוספות מתרצים שכאן לא שייך
לתרץ לא זו אף זו, דדווקא
בשני בבות, רישא וסיפא, שייך לתרץ
לא זו אף זו, דלא מבעיא הדין שברישא
אלא אפילו הדין שבסיפא, שאחרי

ישוב ב'

כשאין תירוץ אחר מתרצים לא זו אף זו

הריטב"א והתוספות רא"ש מתרצים שלא זו אף זו הרי זה תירוץ דחוק, ורק כשאין לגמרא מה לתרץ אז יש לומר לא זו אף זו, ולכן כאן שיש לגמרא תירוץ אחר ודאי הוא עדיף, וכן כתבו התוספות ביומא (כג. ד"ה שמיס).

אלא שלפ"ז צ"ב היאך למדה הגמרא מהמשנה דין מצוה בו יותר מבשלוחו, ודין אסור לקדש עד שיראנה, והלא אפשר לדחות שהתנא לא בא להורות דינים אלו אלא שנה בו ובשלוחו כדרך לא זו אף זו.

וי"ל דאכן דינים אלו שמצוה בו יותר מבשלוחו, וכן שאסור לקדש את האשה עד שיראנה, הרי הם נלמדים מסברא, גם בלא דברי התנא, וכן מדוקדק בגמרא שסומכת ומחזקת דינים אלו מדברי האמוראים, והמשנה רק אסמכתא בעלמא.

עי"ל דתירוץ לא זו אף זו, הוי דחוק כל כך, ולכן היכן שאפשר ללמוד דין מדברי התנא הרי זה עדיף מאשר לתרץ לא זו אף זו.

ישוב ג'

כשאין חידוש בדין הראשון אי אפשר לתרץ לא זו אף זו

הפני יהושע מתרץ שאף אם נאמר שבפיסקא אחת שייך לתרץ לא זו אף זו, מכל מקום דווקא במקום שיש קצת חידוש בדין הראשון שייך לומר עליו שלא דין זה בלבד נוהג אלא אפילו האחר, אבל כאן שבדין הראשון אין שום חידוש, שהרי ברור שהאיש בעצמו מקדש, וכן מקרא מלא דיבר הכתוב "כי יקח איש אשה", לכן לא שייך לתרץ כאן לא זו אף זו.

ויש שביארו (ילקוט צילוריס עז ויהלר צסוגיין) שהתוס' מיאנו בביאור זה, כי סברו שיש חידוש ברישא, שהיה הו"א לומר שצריך הבעל לקדש על ידי בית דין כיון שאוסר את האשה המתקדשת על כל העולם, קמ"ל שמקדש בו ללא ב"ד.

כרם קידושין מא ע"א יוסף רלא

ישוב ד'

שהרי כל דבר שהאדם לא יכול לעשות בעצמו אינו יכול לעשות עליו שליח (לעיל כג: יומא יט. מיר יב: ז"ק קי.), וזה כוונת הגמרא להקשות "השתא בשלוחו מקדש בו מבעיא", לא מדין קל וחומר בלבד, אלא שבשלוחו כלול ממש גם דין זה שיכול בעצמו לקדש, וממילא לא שייך לתרין כאן לא זו אף זו.

בדין שליחות כלול הדין שיכול לקדש בעצמו שאל"כ לא יכול היה למנות שליח

המקנה מתרין שכאן לא שייך לתרין לא זו אף זו, שבתוך דין "ובשלוחו" כלול שיכול לקדש בעצמו,



היאך רש"י מפרש שמצוה בו יותר מבשלוחו לפי שהמקיים בעצמו שכרו גדול יותר והלא לא מקיימים מצוות על מנת לקבל שכר?

והרמב"ם (הל' משוזה פ"י ה"ה) כתב: "העוסק בתורה כדי לקבל שכר או כדי שלא תגיע עליו פורענות הרי זה עוסק שלא לשמה, וכל העוסק בה לא ליראה ולא לקבל שכר אלא מפני אהבת אדון כל הארץ שצוה בה הרי זה עוסק לשמה". אם כן קשה היאך רש"י מפרש שטעם מצוה בו יותר מבשלוחו, שכשמקיים המצוה בעצמו שכרו גדול יותר?

גמ' מצוה בו יותר מבשלוחו. ופירש רש"י דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי, עכ"ל. קשה דאין עושין מצוות בשביל לקבל שכר כמאמר התנא באבות (פ"ח מ"ג): "אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק, הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא תהיו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם".

ישוב א'

מתוך שיכרו רב מוכח שמעלתו גדולה

בלומדנו ביש"ק הציע שאלה זו מו"ר הגאון המופלא רבי משה גרוסבום שליט"א והוא מוטיב לה והוא מפרק לה, שאין הפשט ברש"י שמצוה בו יותר מבשלוחו כי על ידי זה שכרו של האדם יגדל, אלא כוונתו שמתוך שאנו רואים שהמקיים את המצוה בעצמו שכרו יותר, מפני טורח קיום המצוה, ממילא ידעין שבזה יש יותר חיוב מצוה, והקב"ה חפץ שיקיים האדם את המצוה בעצמו, יותר משיקיים על ידי שליח.

ישוב ב'

מצוה שאינו מחוייב יכול לקיימה לקבל שכר

בחיבורי "כרם יוסף" עמ"ס קידושין ח"א, כתבתי ליישב בס"ד על פי המהרש"א (סוטה יד.) גבי משה רבינו שנתאוה להכנס לארץ ישראל כדי לקבל שכר על מצוות התלויות בארץ, והקשה

היאך היה מבקש משה רבינו ע"ה לעבוד על מנת לקבל פרס?

ומתריץ המהרש"א שדווקא מצוה שנתחייב בה, בזה נאמר שאין לקיימה על מנת לקבל שכר, אבל מצוה שלא חל חיובה על האדם, והוא מביאו על עצמו לידי חיוב מותר לקיימה על מנת לקבל שכר, כי בכלל יכול היה שלא להביא עצמו לידי חיוב, ומשה רבינו לא היה מחוייב להכנס לארץ ישראל, ולכן ביקש להביא עצמו בזה לידי חיוב ולקבל על זה שכר.

על פי יסוד זה כתב ליישב בקובץ הבאר (צילגוריא תרפ"ג כ"א עמוד ל') מה שמצינו (ברכות כח. עירובין כח:) גבי רבי זירא שכשהיה נחלש בלימודו מלגרום, היה יושב בפתח בית המדרש של רב יהודה בר חמי, שכאשר יצאו ויכנסו רבנן יעמוד מפניהם ויקבל על ידי זה שכר, [וכן מצינו בירושלמי בכורים (פ"ג ה"ג דף יא): בחזקיה ב"ר מן שאחרי שנתייגע בלימודו והיה רוצה לנוח מעט, היה יושב לפני בהמ"ד לראות הזקנין העוברין ולקום מפניהן]. וקשה היאך ר' זירא מקיים מצוות על מנת לקבל שכר?

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רלג

ברם לפי יסוד דברי המהרש"א מיושב שאף שיש מצוה לקום לפני רבנו, אך אינו חייב ללכת לפתח בהמ"ד לישיב שם להביא עצמו לידי חיוב, וכיון שמביא עצמו לידי חיוב זה, יכול לעשות מצוה זו על מנת לקבל שכר.

לאור זה מיושב גם פירוש רש"י בסוגייתנו שהרי אין חיוב על האדם לקיים את המצוה בעצמו, ויכול לקיימה על ידי שליח, ממילא יכול לעשות על מנת לקבל שכר מה שעושה בעצמו ולא על ידי שליח.

וגם לאיכא דאמרי שיש איסור לקדש על ידי שליח, כל זה דווקא כשלא ראה אותה לפני כן, אבל אם כבר ראה אותה, אינו מחוייב לקדשה בעצמו, ויכול לקדשה על שליח, וממילא יכול לשלוח שליח לקדשה.

ישוב ג'

כשכוונת האדם לקבל שכר לנחול חיי העוה"ב לפי שזה רצון הבורא הרי זה מותר

עוד נראה ליישב שהיכן שהכוונה בקיום המצוות להרבות לעצמו שכר כדי

לזכות לנחול חיי עולם הבא, כרצון השי"ת, הרי זה מותר, ואף ראוי לנהוג כן, ודווקא היכן שגם לולא השכר יקיים את המצוה, וכעת מקיימה גם כדי לזכות לנחול חיי עוה"ב כרצון השי"ת.

וכמו שכתב רבינו הרמב"ם (נפ"ט מהלכות משניות): "והיו פנויים להתחכם בתורה ולעסוק בה הרבה שתזכו לחיי העולם הבא וייטב לך לעולם שכולו טוב ותאריך ימים לעולם שכולו ארוך, ונמצאתם זוכין לשני עולמות, לחיים טובים בעולם הזה המביאין לחיי העוה"ב. שאם לא יקנה כאן חכמה ומעשים טובים אין לו במה לזכות. ומפני זה התאוו כל ישראל נביאייהם וחכמיהם לימות המלך המשיח, כדי שינוחו ממלכות הרשעה שאינה מנחת לישראל לעסוק בתורה ובמצוות כהוגן, וימצאו להן מרגוע וירבו בחכמה כדי שיזכו לחיי העולם הבא".

הרי שהוכפל ונשתלש בדברי הרמב"ם שתכלית הלימוד כדי שיזכה האדם לחיי העולם הבא, [ועיין מה שהארכתי בזה בהקדמה ל"כרם יוסף" בבא קמא עמ' ו' והלאה].

והרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשנה, כתב: "נביא שהתאמתה

נבואתו, אם יאמר לנו ביום השבת שנקום כולנו נשים ואנשים ונבעיר אש ונעשה בה כלי זין ונחגרם ונלחם באנשי מקום פלוני באותו היום שהוא שבת ונבוז ממונם ונכבוש נשותיהם, חייבים אנחנו המצווים בתורת משה לקום מיד, בלי להתמהמה במה שציונו, ונעשה כל אשר יצוה בזריזות וחריצות בלי פקפוק ועיכוב, ונאמין בכל מה שנעשה באותו שבת מהבערת האש ועשיית המלאכות והמלחמה וההרג שהיא מצוה, 'שעליה נקוה גמול מאת ה' לפי ששמענו לדברי הנביא', שמצות עשה לשמוע לדבריו כמו שציונו ה' על ידי משה אליו תשמעון".

ומתוך כל זה צריך ליישב לשון הרמב"ם בפירושו למשניות בסנהדרין (פ"י) שכתב שדרך השלימות לעשות המצוות שלא על מנת לקבל שכר כלל, לא בעולם הזה ולא לעולם הבא?

ברם לאור האמור יש לומר שמה שכתב הרמב"ם שדרך השלימות לקיים שלא על מנת לקבל שכר, דווקא כשכוונתו לתענוג עצמו, אבל אם כוונתו

לזכות לחיי העולם הבא כרצון ה', אין בזה כל חשש.

וכן צריך ליישב על פי זה את דברי הריטב"א (לעיל 68). בביאורו לענין גדול המצווה ועושה בשם הרמב"ן, דנראה מלשונו להדיא שאפשר וראוי לעשות המצוות על מנת לקבל שכר.

ומעתה מיושב גם מה שאמרו בגמרא (ר"ה 7. פסחים ט: ז"צ י:): "האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור".

ויש להביא קצת ראיה ליסוד זה מהגמרא בתענית (סג). בעובדא דרבי חנינא שהראוהו בחלום שעתידים צדיקים לאכול בעולם הבא על שולחן זהב של שלוש רגלים, והוא יאכל על שולחן שיש בו שני רגלים, בגלל הנס שעשה שהורידו להם רגל של זהב מן השמים לפרנסתם. והיה רבי חנינא בן דוסא דואג, ואמר לאשתו; "נוח לך שכולם יאכלו בעוה"ב על שולחן שלם ואנו בשולחן חסר?" ולכן ביקש שוב רחמים שיטלו ממנו הרגל של זהב, וכך היה. תנא, גדול היה נס אחרון יותר מהנס הראשון.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רלה

הרי שהיו הצדיקים מצרים ודואגים על חלקם בעוה"ב, ובדוחק יש לדחות שעשה כן כדי שלא תיכלם אשתו לעת"ל.

וכן ראיתי בחתם סופר (דרשות ס"ג ליקוטי ש"ס סנהדרין קפ.) שכתב שהצדיקים דואגים שמא קיבלו עולמם בעולם הזה להאבידם בעולם הבא.

ישוב ד'

**כשמקיים לקבל שכר בעוה"ז
שעי"ז ירבה כח וחיל בעבודת
השי"ת הרי זה משובח**

עוד יש ליישב על פי מה שביאר היד רמ"ה (צ"ז י:) גבי נותן צדקה על מנת שיחיה בנו, דבישראל הרי זה צדיק גמור, משום שעיקר כוונתו לשם שמים, שמה שאומר 'בשביל שיחיה בני' כוונתו שיעסקו בתורה ובמצוות, וכן מה שאומר 'בשביל שאזכה לחיי העולם הבא' כוונתו שיוסיף לדעת את בוראו. אבל באומות העולם כוונתם להנאת הגוף לכן אין זה מעלה.

וחיזק דבריו הגאון ערוך לנר שכיוצא בזה האומר לרבו אעבוד אותך

באמונה בשביל שתרגשני שנים רבות להיות עבדך אין זה מגונה, ואדרבה הרי זה משובח שמראה דביקות לרבו.

וכן נראה מדברי הרמב"ם (רי"ט פ"ח מהלכות משואה): "מה הוא זה שאמרו ונהנינו מזיו השכינה, שיודעין ומשיגין מאמיתת הקב"ה מה שאינן יודעין והן בגוף האפל והשפל".

ומצאתי בס"ד ראייה ברורה לזה מדברי רבותינו באבות דרבי נתן (פסק ה:) "אנטיגנוס איש סוכו קיבל משמעון הצדיק הוא היה אומר אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס אלא תהיו כעבדים המשמשים את הרב שלא על מנת לקבל פרס ויהי מורא שמים עליכם כדי שיהיה שכרם כפול לעתיד לבא".

ומיושבים דברי רש"י בסוגיתנו שהיכן שכוונת האדם לקבל שכר של אריכות ימים ולנחול חיי עוה"ב והכל כדי להוסיף עוד כח וחיל בעבודת ה' יתברך ולעובדו ולשרתו תמיד, אדרבה הרי זה מקודש. ועל זה אומר רש"י שעדיף לעשות המצוה בעצמו שאז שכרו יותר, וירווח לו יותר בעבודת השי"ת.

ישוב ה'

**בנשים ראוי ללמדן שיעסקו
במצוות על מנת לקבל שכר עד
שתרבה דעתן**

עלה בדעתי ליישב עוד על פי מה שכתב הרמב"ם (פ"י מהל' משונה ה"א): "אל יאמר אדם הריני עושה מצוות התורה ועוסק בחכמתה כדי שאקבל כל הברכות הכתובות בה, או כדי שאזכה לחיי העולם הבא, ואפרוש מן העבירות שהזהירה תורה מהן כדי שאנצל מן הקללות הכתובות בתורה או כדי שלא אכרת מחיי העולם הבא, אין ראוי לעבוד את ה' על דרך זה, שהוא עובד מיראה ואינה מעלת הנביאים ולא מעלת

החכמים, ואין עובדים ה' על דרך זה אלא עמי הארץ והנשים והקטנים שמחנכין אותן לעבוד מיראה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה".

ומבואר שאת הנשים ראוי לחנך שיעסקו במצוות אפילו שלא לשמה, כדי לנחול שכר וברכה עד שתרבה דעתן ויעבדו מאהבה. ולפי זה מיושב לשון רש"י כי ידוע שפעמים רבות דרכו לפרש לפי המסקנא, ועיקר כוונתו במה שפירש על מסקנת הגמרא שדורשת מצוה בו יותר מבשלוחו על "האשה מתקדשת בה ובשלוחה", שיש מצוה לאשה לקבל את הקידושין בעצמה יותר מאשר על ידי שליח, ונפלא.



כמה טעמים למה יש מצוה בו יותר מבשלוחו?

הרבה בשביל כבוד שבת, ושכן כתבו המפרשים לעניין עשיית המצות בערב פסח וסעודת מילה וחתונה, ומבואר בדבריו דמטעם זה מצוה בו יותר מבשלוחו.

טעם ב'

העוסק במצוה בעצמו שכרו מרובה

כבר נתבאר לעיל ביישוב שיטת רש"י שמצוה בו יותר מבשלוחו מפני שכשעוסק במצוה בעצמו מקבל שכר יותר, ואף על פי שאין עושים מצוות על מנת לקבל שכר, מכל מקום במצוות שהאדם לא מחוייב בהן יכול לקיימן על מנת לקבל שכר כדברי המהרש"א (סוטה יז.), ולכן כאן שאינו מחוייב לקדש בעצמו ויכול לקיים על ידי שליח אחר שיראנה, יכול לקיים המצוה כדי לקבל שכר. ומבואר לפי זה שהטעם שמצוה בו מבשלוחו שעל ידי זה שכרו מרובה.

עוד נתבאר בכוונת רש"י בעניין אחר שעל ידי שטורח בעצמו במצוה

בגמ' בא"ד. מצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל.

מצינו כמה טעמים בזה, כדלהלן:

טעם א'

על ידי שעוסק וטורח בעצמו במצוה הרי זה חביב יותר בעיני הקב"ה

רש"י מפרש שכיון שעל ידי שעוסק בעצמו במצוה מקבל שכר יותר, לפי שטורח בקיומה, לכך עדיף שיקיים את המצוה בעצמו מאשר על ידי שליח, שאז אינו טורח כל כך, ושכרו אינו מרובה. וכן כתב רבינו המאירי שהמצוה על ידו, שכרו מרובה, וכן כתבו הר"ן הנמוקי יוסף ורבינו יהונתן מלוניל. והביאור בזה שמתוך שהעוסק בעצמו שכרו רב יותר רואים שיותר חביב בעיני הקב"ה כשמקיים המצוה בעצמו.

ויש להוסיף בזה מה שכתב בשערי תשובה (א"מ סי' ר"ג אות ז') בשם כוונות האריז"ל שהזיעה שאדם מזיע בצורכי שבת הם סגולה למחיקת העוונות כמו הדמעות, ולכן צריך לטרוח

רלח

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

יזכה לשכר לעתיד לבוא, אי נמי לשכר בעולם הזה ובעולם הבא בשביל שעל ידי זה ירבה כח וחיל בעבודת השי"ת.

טעם ג'

העוסק במצוה בעצמו גופו מתקדש

המפרשים כתבו טעם נוסף שמצוה בו יותר מבשלוcho לפי שעל ידי שעוסק בעצמו במצוה גופו מתקדש, משא"כ כשמקיים את המצוה על ידי שליח ואין גופו עוסק במצוה אינו זוכה למעלה זו שהגוף מתקדש בעת שעוסק וטורח בקיום המצוות.

צא ולמד ממה שמצינו במסכת סוטה (יג.) גבי עצמותיו של יוסף: "ארון של מתכת עשו לו מצרים וקבעוהו בנילוס הנהר, שיתברכו מימיו". והן הן הדברים שעל ידי שעסק יוסף הצדיק כל ימיו בתורה ובמצוות נתקדש גופו ונהיה קודש קודשים עד שע"י גופו נתברכו מימי הנילוס.

טעם ד'

שלא ידמו המצוות למשואי כבוד

לכאן יש לומר בפשיטות שיש מצוה לעשות את המצוה בעצמו שלא יראה ח"ו כאילו המצוות עליו לטורח, וכמו שמצינו כעין זה לעניין איסור עשיית מצוות חבילות חבילות, כמו שכתב רש"י (סוטה ט.) שלכן אסור שנראה כמו שהיו עליו למשואי וממהר לפרק משאו.

וכן כתב בשו"ת רב פעלים (ת"צ יו"ד סי' ל"ה) שהחסרון כשעושה על ידי שליח משום שנראה כמבזה את המצוות, ולכן מצוה בו יותר מבשלוcho. וכן מובא בשם ספר סדר היום להרב משה בן מכיר ז"ל שבכל המצוות ישתדל לקיימם בעצמו ולא על ידי שליחים שלא יראה כמו שאינו מחשיב המצוה כראוי.

וכן כתב התבואות שור (יו"ד סי' כ"ט סק"ד) שהנותן לאחר לעשות המצוה נראה כפורק עול המצוה ואינו רוצה לטרוח בה, ושלפי זה אם מכבד אחר במצוה בדרך כיבוד וחשיבות מותר, וכגון שמכבד אחר למול בנו בתורת כיבוד ולא בתורת שליחות, [ודלא

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רלט

כהש"ך (סו"מ סי' שפ"ג סק"ד) שהיודע למוול לא יכבד אחרים שמבטל בזה מצות עשה ומצוה גדולה של מילה]. וכמו שנוהגים עתה שקונים ומכבדים זה לזה במצוות פתיחת ההיכל ועליה לס"ת וכדומה.

וכיוצא בזה מצינו בחזקוני (דברים כ"ו) לגבי מצות ביכורים עה"פ "והלכת אל המקום" על ידו של בעל הבכורים יעשה הכל, לקיטה והולכה ולא על ידי שליח, וכן מנהג אם נתן המלך שדה לעבדו, העבד עצמו מביא לו דורון מפירות השדה.

טעם ה'

המקיים בעצמו את המצוה מקפיד לעשותה בדקדוק והידור

הנה בנוהג שבעולם כשאדם מקיים בעצמו איזה עניין שיהיה, כיון שהדבר מוטל עליו יעשה זאת בהשתדלות ובדקדוק רב הרבה יותר מאשר יעשה שליחו, מאחר וזה נוגע אליו, בדוק ומנוסה. ולפי זה יש לומר שלכן יש מצוה בו יותר מבשלוחו, כדי שהמצוה תעשה על הצד הטוב בהידור ודקדוק ובשלימות.

בפרט במעשה הקידושין שעל ידי שהבעל מקדש בעצמו הרי הוא מחזר אחרי עדים כשרים, ומקפיד על אופן חלות הקידושין שהאשה תקבל כסף כדת וכדין, ויביטו העדים, ושאר דינים הנלווים שיועיל על הצד הטוב, אבל אם שולח שליח, שם כל מבטחו בשליח, והשליח לא מקפיד כמו הבעלים עצמם.

אחר זמן מצאתי בס"ד שרבינו הרמב"ם ז"ל לחיי העוה"ב (כפ"י למשניות בקידושין ט, הולאת מוסד הרב קוק. הוצא בס' יקמ מנאות עמ' ז') ביאר טעם זה. והנאני שכיוונתי לדעתו הרמה, וזה לשונו: "ולפיכך הקדים בו על שלוחו, ומטעם זה עצמו אמרנו לא ישיא אדם את בתו וכו', וכן הקדים בה על שלוחה, לפי שהתעסקות האדם במצוה בעצמו, יותר שלם מאשר יטיל על זולתו לעשותה לו".

טעם ו'

כיון שהשליח אינו מצווה אין למקדש את מעלת מצווה ועושה

המהר"י ענגיל זצ"ל בגליוני הש"ס (גיטין נ. ד"ה גס להניח) פירש דכיון

עצמו אינו מצווה בדבר וכאמור.

שהשליח אינו מצווה במצוה, קיום המצוה על ידו הרי היא בגדר אינו מצווה ועושה, על כן עדיף שהמשלח יקיים את המצוה בעצמו שאז הוי בגדר גדול המצווה ועושה יותר ממי שאינו מצווה ועושה, (כלעיל לז).

טעם ז'

לצרף החומר ולהיות מרכבה לשכינה

הגאון העצום רבי מנשה קליין, האדמו"ר מאונגוואר זצ"ל מבאר בחידושיו טעם מחודש למצוה בו יותר מבשלוחו, שבכל מצוה יש ב' דינים. האחד לקיימה, וזה יכול לצאת ידי חובתו גם על ידי שליח. אבל יש דין נוסף, שגוף האדם יקיימה, שעל ידי זה ירגיל וילמד גופו לעשות מצוות, ויצרף החומר לקבל עליו עול המצוות, ויתהפך החומר להיות רוחני עד שבסוף נעשה כאלוהו שגופו נתהפך להיות רוחני

המצוות בעצמו דווקא מאשר על ידי שלוחו, [ומטעם זה העלה שעדיף בו יותר מבשלוחו אפילו אם השליח בשכר], ודפח"ח.

ויש לבאר זאת על פי מה שכתבו (סג) התוספות שמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח. וכן כתב המאירי (ע"ז ג.) שהמצווה עושה את הדבר אף על פי שהוא כנגד טבעו וקשה לו. ומעתה מובן החילוק בין אם האדם עצמו מקיים את המצוה לבין אם השליח יקיים עבורו, כי אם השליח מקיימו ממילא פחות יש את הדאגה והצער בקיום המצוה כי השליח

ועל כן כשעושה המצוה על ידי שליח אין גופו עושהו, ותועלת לו לא ישיג אם יקיים המצוה על ידי שליח, לכן מצוה ועדיף יותר שיעשה האדם את



איזה מצוה מקיימים האיש והאשה במעשה הקידושין?

הקידושין משום שלדעתנו לאו ד"לא תהא קדשה מבנות ישראל" הוי דין על בנות ישראל שלא יהיו מופקרות אלא מיוחדות על ידי חופה וקידושין, וממילא לדעתו יש מצוה לאיש ולאשה כשמתקדשים כדת וכדין.

והנה מטעם זה שסובר הרמב"ם שקידושי אשה הוי מצוה לכך כתב בהלכות אישות (פ"ג הלכה כ"ג) שיש לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין משום שהוי ברכת המצוות שיש לברך עובר לעשייתן.

וכך גם מטינן בשם הראב"ד בתשו' שסובר שיש מצוה בעצם הקידושין וכאמור, ועיין גם בשו"ת הריב"ש (סימן שצ"ט) שסובר שהקידושין הוי מצוה. וכן כתב החינוך במניין המצוות (מנוח מק"צ) וזה לשונו: שנצטוונו לקנות האשה באחת משלוש דרכים קודם הנישואין. ומבואר כאמור שהקידושין הוי מצוה בפני עצמה.

וכן מבואר בחי' הריטב"א (כמונח ז): שבתוספות כתבו בשם רבינו יחיאל ז"ל מפאריש שהיה מנהיג לברך

בגמ' בא"ד. מצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל.

רש"י פירש דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי, ומבואר שהכוונה כאן שיש חיוב מצוה לקיים המצוה בעצמו ולא על ידי שליח, ולכאורה הכוונה למצות קידושין, ובעז"ה נשתדל להביא שיטות הראשונים איזה מצוה מקיים האדם בקידושי אשה?

ענף א' - בירור המצוה באיש

שיטה א'

עצם הקידושין שנא' "כי יקח" וכן שלא תהיה האשה קדשה

הרמב"ם (פ"ג מהלכות אישות ה"ג) כתב בזה הלשון: "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם", משמע שסובר שיש מצוה בעצם קידושי האשה. וכן בספר המצוות (מ"ע ר"ג) מונה את מצות קידושין שנא' "כי יקח" אחרי שמנה (במנוח ר"ג) מצות פריה ורביה, [והארכתי בביאור שיטתו בריש פ"ב].

ידוע מה שכתב המקנה שלדעת הרמב"ם יש מצוה בעיקר

בדין שיהיו מתקנין ברכה לזו ולא לזו, שאז יראו דברי רבנן כחוכא וטלולא, ומבואר שסובר שהקידושין הם תחילת המצוה, ומסתיימת המצוה בחופה.

שיטה ב'

מצות פריה ורביה

מפורסמת קושיית הרא"ש (כמוצות ז): למה אין מברכין אשר קדשנו במצוותיו וציונו לקדש את האשה, וביאר כי ברכת חתנים אינה ברכה לעשיית המצוה, כי פריה ורביה היא קיום המצוה, ואם לקח פילגש וקיים פריה ורביה אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה איילונית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פריה ורביה, [ויש להוסיף שגם הנושא אשה שניה מברך אע"פ שיצא ידי"ח פרי"ן], הלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו.

והוסיף הרא"ש שאין לדמות מצות פריה ורביה לשוחט, שאינו מחוייב לאכול בשר ובכל זאת כששוחט מברך על השחיטה, דגבי שחיטה אינו יכול לאכול בלא שחיטה, אבל כאן יכול לקיים מצות פריה ורביה בלא קידושין, על ידי פילגש.

על פי הירושלמי מכיון שלא מצינו בגמ' שלנו להדיא שחולק בזה, כי הרבה ברכות אנו מברכין שאין בתלמוד שכבר נתן לנו כלל לברך על המצות, והמנהג מנהג טעות היה לפי שסבורין שקידושי אשה רשות דכי יקח איש אשה רשות, ואינו כן אלא מצוה היא כמו שיש מצוה בפריה ורביה.

וכתב הריטב"א שאין להקשות על זה ממה שאמרו (מנחות ז): שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה, דאינו אלא כגון עשיית סוכה ועשיית ציצית שאין העשייה עושה כלום בעיקר המצוה עד שילבש טליתו וישב בסוכתו בחג, אבל הקידושין עצמן עושין מעשה גמור להתירה לו על ידי חופה ולאוסרה לכל העולם ומצוה בפני עצמה היא ולמה לא יברך עליה, [אך סיים, שהמנהג מכריע, ואמרינן בירושלמי (צמות פ"ז ה"ג) כל הלכה שהיא רופפת בידך פוק חזי מאי עמא דבר ונהוג כותייהו].

והריטב"א (כמוצות ז): כתב בשם הרמב"ן שהטעם שאין מברכין על מצות קידושין, לפי שאין מברכין על מצוה שאין עשייתה גמר מלאכתה (מנחות ז), וזו אינה נגמרת אלא בחופה, ואפילו קידש בשעת החופה אין

כרם קידושין מא ע"א יוסף רמג

מצוה בעצם מעשה הקידושין, שכתב: "וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם", משמע שיש מצוה בעצם קידושי האשה, ובספר המצוות (מ"ע ר"ג) מונה את מצות קידושין שנא' "כי יקח" אחרי שמנה (צמנה ר"ג) את מצות פריה ורביה.

ואם נבוא לחלק שמצות כי יקח מוטלת על האיש דווקא, ואין לאשה מצות כי יקח, מכל מקום כתב המקנה שלדעת הרמב"ם יש מצוה בעיקר הקידושין משום שלדעתו לאו דלא תהא קדשה מבנות ישראל הוי דין על בנות ישראל שלא יהיו מופקרות אלא מיוחדות על ידי חופה וקידושין, וממילא לדעתו יש מצוה לאיש ולאשה כשמתקדשים כדת וכדין.

שיטה ב'

מסייעת לבעל לקיים מצותו בפריה ורביה

הר"ן (טז ע"ב דפי ה"ק) כתב שאף על פי שאשה אינה מצווה בפריה ורביה (כנגד צמנת יצמות סה:) מכל מקום יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, [וכן כתב המאירי דמ"מ המצוה נעשית על ידה, ומשמע כאמור].

ומחמת שסובר הרא"ש שהקידושין הוי רק הכשר מצוה, לדעתו ברכת חתנים שפיר מברכים אחרי הקידושין והוי עובר לעשייתן.

וכן כתב הר"ן דמצוה לקדש בו יותר מבשלוחו שקידושין הוי הכשר מצוה, ועיקר המצוה הוא בפריה ורביה. וכן נראה מדברי רש"י במו"ק (י"ג), שסובר שעיקר המצוה בקידושין הוי מחמת פריה ורביה.

וכתב עוד הר"ן שאע"פ שהאשה אינה מצווה בפריה ורביה מ"מ גם האשה מקיימת מצוה, לפי שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, [והקשה שם החידושי אנשי שם שלא מצא בשום דוכתא יסוד למצות מסייע, ועיין בסמוך מה שהארכנו ליישב בזה].

ענף ב' - בירור מצות הקידושין באישה

שיטה א'

מצוה בעצם הקידושין שלא תהיה קדשה

מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות אישות ה"ז) מבואר שגם האשה מקיימת

אך הקשה בחידושי אנשי שם, שלא מצינו עיקר לסיוע זה בשום מקום?

ברם מצינו בגמרא (גיטין נ. ז"ג קעד): שהחותם ערבות על שטר כתובה אף על פי שיש לו ממה לפרוע לא משתעבד משום ד"מצוה הוא דעבד". וכתב רשב"ם, "מצוה הוא דעבד, המשדך בזיווגן שאין דעתו לפרוע הערבות אבל מתכוין לזווגן שעל ידי ערבות זו מתרצין".

ומבואר שיש מצוה לשדכן במה שהוא מסייע לבעל ולאשה שיתקדשו זה לזה, וכן כתב הרמב"ם (פיק"ז מהל' אישות ה"ט) הערב לאשה בכתובתה אע"פ שקנו מידו אינו חייב לשלם שמצוה עשה. וכל שכן שיש לאשה מצוה שמסייעת לבעל לקיים מצותו, ובלעדיה לא יכול לקיים מצותו.

ועוד הלא איתא במכות (ה:): אם כן ענש הכתוב לנטפל לעוברי עבירה כעוברי עבירה על אחת כמה וכמה ישלם שכר לנטפל לעושי מצוה כעושי מצוה.

ומבואר כאמור שגם המסייע לדבר מצוה חשיב שעושה מצוה

ומשום כך יש לו שכר, ולכן עדיף שיעשה מצותו בעצמו ולא על ידי שליח, (וע"ע מה שהארכתי בזה, כאן בספר כרם יוסף ח"א).

וכן מצאתי הלום בספר תורת אמת (ע"ה"ת, ח"א נסופו) להגאון רבי ליבלה איגר מלובלין זצ"ל שתירץ דודאי לא גרע סיוע האשה לבעל לקיים מצותו ממה שמצינו (ע"ז ו:): גבי מושיט כוס יין לנזיר, דהיכן שעומד בצד אחד של הנהר והנזיר בצד האחר, דעובר בלאו דלפני עיור, הרי היכן דמסייע לעובר עבירה במקום דאין יכול לעשות בעצמו, עובר עבירה ממש, קל וחומר היכן שמסייע לעשות מצוה במקום דאין יכול לעשות בעצמו, דהרי הוא עושה מצוה ממש.

שיטה ג'

מצות לא תוהו בראה לשבת יצרה

הקרבן נתנאל (אז"ח א') והמקנה מתרצים על פי שיטת התוספות בכמה מקומות (ז"צ יג. גיטין מא:): שאשה מצווה על מצות שבת, לא תוהו בראה לשבת יצרה, שהוי מצוה מדברי קבלה גם על האשה ליישב העולם בבנים ובנות.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רמה

ברם מדברי הרמב"ם (פרק ט"ז מהל' איסורי ביאה הלכה י"ג) והשו"ע (אבה"ע הלכות פרי"ו סימן ה' סעיף י"ג) שפסקו שהאשה מותרת לשתות כוס של עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד, מוכח שסוברים שאינה מחוייבת במצות שבת.

וכן הוכיח מרן החיד"א בברכי יוסף (אבה"ע סימן א סקט"ז) שאין האשה מצווה על לשבת יצרה מהתוספתא (פ"ח דינמות), דאיתא התם שהאיש אינו רשאי לישב בלא אשה, והאשה רשאית לישב בלא איש. האיש אינו רשאי לשתות כוס של עיקרין, כדי שלא יוליד, והאשה רשאית לשתות כוס עיקרין שלא תלד, האיש אינו רשאי לישא עקרה וזקנה והאשה רשאית להנשא אפילו לסריס.

בעל משכיל לאיתן בספרו נחל איתן (פט"ו מהל' אישות הט"ז דף ס רע"ג, הוצא נש"ס יציע אומר ח"ט יור"ד סימן כ"ג, עש"ג) כתב שכן דעת הרשב"א והר"ן בתשובה שהובאו בבית יוסף (יור"ד סי' רכ"ט), וביאר שבזה ניהא מה שכתב הר"ן בסוגיין שהמצוה של האשה שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו, והקשה הקרבן נתנאל דתיפוק ליה דאשה מצווה משום לשבת יצרה כמ"ש התוספות. אך לאור האמור לק"מ דהר"ן לשיטתו בתשובה

שאשה פטורה גם ממצות שבת, וכדברי הרמב"ם.

והנצי"ב מוולאז'ין זצ"ל בהעמק שאלה (חלק הנכנס שאלתא קס"ה אות ג') הוכיח מדברי השאלתות שמצות שבת תלויה במצות פריה ורביה, וכיון שנשים פטורות ממצות פריה ורביה, הרי הם פטורות גם ממצות שבת, ושכן מוכח ביבמות (ס"ה:) במעשה אשתו של רבי חייא ששתתה כוס של עקרין מחמת שפטורה מפריה ורביה.

והפני יהושע (גטין מא.; הצי"א נש"ס יצ"א ס"ט). כתב שאף לדברי התוספות שיש מצות שבת באשה, כוונתם שעל ידה נגמרת מצות שבת, אבל חיוב שבת ממש אין באשה אלא רק באיש.

שיטה ד'

חייבת מדרבנן בפריה ורביה

השיטה לא נודע למי מחדש כאן שאף על פי שאשה אינה מצווה בפריה ורביה מן התורה, מכל מקום מדרבנן יש לה חיוב.

ולפי דברי קודשו יוצא חידוש עצום להלכה שיש איסור מדרבנן

לאשה לשתות כוס של עקרין, שעל ידו יותר אינה יכולה לילד, שהרי לדעתו מדרבנן אשה מחוייבת בפריה ורביה.

וקשה שבמסכת יבמות (ס:) במעשה אשתו של רבי חייא משמע שמותר לאשה לשתות כוס של עקרין, לפי שהיה לה צער לידת תאומים, והחליפה בגדיה ובאה לפני רבי חייא ושאלה אותו אם אשה מחוייבת בפריה ורביה, והשיב לה שלא, ומפני כך שתתה כוס של עקרין, ויותר לא ילדה. וכן מבואר במסכת שבת (ק"א.) שמוותר לאשה לשתות כוס של עקרין.

וכן איתא בתוספתא (פ"ח דיבמות): האישי אינו רשאי לישב בלא אשה, והאשה רשאית לישב בלא איש, האישי אינו רשאי לשתות כוס של עיקרין שלא יוליד, והאשה רשאית לשתות כוס עיקרין שלא תלד, האישי אינו רשאי לישא עקרה וזקנה והאשה רשאית להנשא אפילו לסריס.

וכן פסקו הרמב"ם (פרק ט"ז מהל' איסורי ביאה הלכה י"ג) והשו"ע (אבה"ע הלכות פרי"ו סימן ה' סעיף י"ג) שאשה מותרת לשתות כוס של עיקרין כדי לסרסה עד שלא תלד.

והנה המפרשים הקשו שהרמב"ם סותר דבריו בזה למה שכתב שם בהלכה קודמת שהמסרס זכר לוקה והמסרס את הנקבה בין באדם בין בשאר מינים פטור. ומבואר שגם באשה לכתחילה יש לה איסור לשתות כוס של עקרין?

יש שכתבו לחלק בין סירוס מחמת צער וכדומה שאז מותר, כמעשה יהודית אשתו של רבי חייא שהיה לה צער לידה. ולפי זה יהיה מיושב גם דברי השיטה לא נודע למי שיסבור שלכתחילה אסור לשתות כוס של עקרין ורק מחמת חולי או צער התירו.

כרם לענ"ד נראה דלק"מ דאכן סובר הרמב"ם שמוותר לאשה לכתחילה לשתות כוס של עקרין, ומכל מקום יש חילוק עצום בין אם האשה שותה בעצמה שאז מותר, אבל לאחרים אסור להשקותה. וכן מצאתי שתירץ האדמו"ר מאונגוואר הגאון רבי מנשה קליין זצ"ל בשו"ת משנה הלכות, (ח"י סימן ר"י ד"ה ואשר).

ובבית שמואל (שם אבה"ע סי' ה' ס"ק י"ד) דקדק כאמור שמדברי הרמב"ם משמע שאפילו בלא צער כלל מותר

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רמז

לאשה לשתות כוס של עקרין, וכתב לתרין דמה שכתב הרמב"ם בסעיף הקודם שהמסרס את הנקבה פטור אבל אסור היינו סירוס במעשה, כי הרמב"ם והסמ"ג סוברים שאף בנקיבה שייך סירוס במעשה, ומה דאיתא בתורת כהנים אר"י אין הנקיבות בסירוס, היינו דאין לוקין על סירוס הנקבות.

והחלקת מחוקק (סג) כתב לדקדק למה תהיה בהמה חמורה מאשה, שבהמה אסור לסרס, וכתב שדוחק לחלק שדווקא היא מותרת לשתות, אבל אין משקין על ידי אחרים, וגם דוחק לתרין שמותר לאשה לשתות רק מפני צער לידה כמו שחילק בב"ח, שהרי בטור לא הזכיר צער לידה כלל. ועוד דבסמ"ג (ל"ט ק"ך) איתא דהמשקה כוס של עיקרים לאדם לסרסו בנקיבה מותר בזכר אסור והוא הדין לשאר מינים, וכתוב בביאורי מהר"ר אייזיק שטיין על הסמ"ג בזכר אסור והוא הדין לשאר מינים משום דגזרינן זכר בהמה אטו זכר דאדם, או שמא איסור דאורייתא הוא כמו באדם. נמצא דמה שאמרו שיש איסור לשאר בעלי חיים היינו דווקא בזכרים.

ובלבוש (סז) כתב שמכל מקום אסור לאשה לשתות כוס של עקרין משום שיש לה חיוב של לא תוהו בראה לשבת יצרה.

ברם מדברי הרמב"ם והשו"ע נראה שאינה מחוייבת בזה, ולכן יכולה לשתות כוס של עקרין, וכן מצאתי לרבינו יוסף חיים זצ"ל בשו"ת תורה לשמה (סי' נסו) שדן גבי בת שציוה עליה אביה שלא תנשא, והיא רוצה להנשא וללדת בנים, כי לא תוהו בראה לשבת יצרה, האם היא מחוייבת לשמוע בקול אביה?

והשיב שכיון שאין האשה מצווה על פריה ורביה ואפילו מדרבנן, וכן מפורש בתוספתא, לכן רשאית לשבת בלא להנשא לאיש, ולשתות כוס עיקרין, וכמ"ש בשו"ע כנזכר לעיל, נמצא שאינה חייבת כלל במצוה זו, ורק אם קיימה מצוה זו יש לה שכר, כמי שאינו מצווה ועושה, לכך מחוייבת לקיים מצות אביה שלא תנשא, שמצות כיבוד אב חובה עליה מן התורה. ומיהו אם היא יראה ממכשול של זנות וכדומה אם תשאר פנויה, לא תשמע לאביה בזה.

ולעיקר דברי התורה לשמה שהאשה מחוייבת לאשה לשמוע בקול אביה שלא להנשא לבעל, דחה דבריו
 בראיות וסברות רבינו הגדול זצוקל"ה בשו"ת יביע אומר (ס"ב יור"ד סימן כ"ג) כמבואר בהערה*.

*בת שצויה עליה אביה שלא תנשא האם מחוייבת לשמוע בקולו?

הנה בשו"ת יביע אומר כתב שמכיון שיש מצוה צניעות, עד שהותר למכור ס"ת לזורך נישואיה, י"ל שאין לה לשמוע לדברי אביה שגזר עליה לבל תנשא, ותתבטל מהמצוה. והוסיף שגם בשו"ת אבני דק (חיו"ד ח"ב סי' נט) כתב שלפי מה שכתב מהר"י קולון (שרש קס"ו) שאם האב מוחה צבן מלישא אשה שיחפץ בה הבן, אין צריך לשמוע לו, כיון שאפילו לענין ממון קי"ל דהוי משל אב, וכל שכן כאן שהוא דבר השייך לעצמא דגופא. וכן פסק הרמ"א (סו"ס רמ), מכאן שהוא הדין שאין כח ציד האב למחות צבתו שלא תנשא לאיש שתחפץ בו, וכל שכן שיש כאן צערא דגופא, דטוב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו. ואפילו אם הדבר נוגע לאציה על ידי מונות שהיא מרויחה, אינה מחוייבת לכדור צוה, צמה שנוגע לגופה ונפשה. והוסיף האבני דק: אני מתפלל על האב הזה שחס על גופו, ואינו חס כלל על גופה ונפשה של צתו והלא כתיב "כרחם אב על צנים", וכל שכן צדבר כזה הנוגע לנפש. ולכן יאמרו נא לאציה בשמי שאני מבקשו ומזהירו שלא ימנע את צתו מזה, ואם ישמע בקולי מוטב, ואם יעמוד דעתו, יש להודיע לצתו לבל תאצה לו ולא תשמע בקולו ותנשא, ויהיה צמול טוב. וכתב היביע אומר: וכן אני אומר צנידון דידן, ושלל כדברי התורה לשמה, שאין דבריו נכונים לדינא. והציא עוד מה שכתב הכנסת הגדולה בצפרו חמרא וחיי (סנהדרין עו): צסם רצינו יהונתן על דברי הגמרא שם הוי זהיר מן היועץ לפי דרכו, כלומר לפי הנחתו, כגון המשהה את צתו צוגרת מלהנשא, ואחד מצני העיר מדבר אודותיה לאחד מצניו לאשה, ואציה מיעץ לצתו הצוגרת שלא תתרח לו, ומראה פנים לעצתו, שאין הצחור צן גילה צמשפחה טובה ונקיה, שצריכה צת לצחון ולצדוק שמה אציה נוגע צדבר ומכוין לטובת עצמו, ואז לא תשמע לו.

והוסיף צביע אומר שהרי אמרו צקידושין (ל): "קחו לצניכס נשים ואת צנותיכס תנו לאנשים", צשלמא צנו צידו, אלא צתו צידו היא? אלא כוונת הכתוב שילציסה האב ויתן לה צגדים ותכשיטים כדי שיקפלו עליה אנשים, ועיין עוד צכתובות (נב): שאמרו דהוי דאורייתא וכתב המהרש"א דהוי אסמכתא צעלמא, אולם לפי מה שכתב הרמב"ן צס' המלות (שורש א') שדווקא מה שתיקנו הנציאים ולא נכתב צמקרא צנצוה הוי מדרבנן, אצל מה שכתוב צמקרא צלשון צוואה דבר תורה הוא, לכך לשון הגמ' דאורייתא היא הוי צדווקא, ולפי זה המצוה על צתו שלא תנשא עובר על כל פנים על דברי קבלה.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רמז

שיטה ו'

מצוה מדין אינה מצווה ועושה

השיטה לא נודע למי מתרץ עוד שאף על פי שאין האשה מצווה בפריה ורביה, מכל מקום יש שכר כמו

שאינה מצווה ועושה. כלומר דיש לה מצות פריה ורביה כאינה מצווה ועושה, [ועיין תוספות (לעיל לז).] שלכן נשים מברכות וציונו על מצות עשה שהזמן גרמא], וכן תירץ הים של שלמה, (הציאו בחי' דבר יעקב).

והביא עוד דכספר חסידים (סי' תר"ס, וע"ש עוד ציב"א מה שפלפל מדברי הס"ח צמק"א) כתב, מעשה באחד שמתו בניו בחייו, ואמר לתלמידיו בשעת מיתתו, יודע אני שאין בי עון, אלא שהיתה לי אחות קטנה אלמנה, והיה ברצונה להנשא לבעל, אך היתה מתביישת לומר לי קח לי בעל, ואני הייתי יכול לזווגה ולהשיאה לאיש, ולא רציתי, כדי שישאר לי ממונה ונכסיה, ובשציל זה נענשתי ומתו עלי בני בלא בנים. וסיים הידיע אומר שמכאן מוסר השכל לאיש שבמקום שישתדל לקיים מצוה להשיא את בתו על ידי נדוניה ומלבושים נאים, הוא מצווה עליה לבל תנשא לאיש, שגדול עונו מנשוא. ונפוי לו עונש מהקצ"ה, כי נערה דגופא לא ניתן להמחל. וראוי לתת ענה לבת שלא תשמע לאציה, אלא תבקש לה מנוח אשר ייטב לה, וכן אם הבת רוצה להנשא לבחור הגון שהיא חפצה בו, והאב מצווה עליה שלא תנשא אליו, אינה צריכה לשמוע לו, ואין צוה משום מצות כיבוד אב ואם, ושכן העלה גם בשו"ת זיץ אליעזר (חלק י"ג סי' ע"ח, וחלק ט"ו סי' ל"ד).

ועתה צעת ההדפסה ראיתי בספר נעימות נח (סנהדרין עמ' שג"א) שהביא מהנודע ציהודה (תנינא אה"ע סי' מ"ה) שדן גבי מי שציווה לבתו לפני מותו שלא תינשא לפלוני, והעלה שאינה מחוייבת לשמוע לזווגתו, מאחר שציווה בדבר שאינו שייך לו, דמה לו בזה שנישאת למי שתצוה, אם הוא ירא שמים. הרי שאפילו אם ציווה עליה אביה שלא תינשא לפלוני אינה מחוייבת לשמוע לקולו, על אמת כמה וכמה אם מצווה אותה שלא תינשא כלל, שהרי אין הבת מחוייבת לשרת את אביה כל ימיה, ועוד דכיבוד אב להלכה משל אב ולא משל בן כדאיתא בקידושין (לא:): ועיין שו"ע (יור"ד סי' ר"מ ס"ה) ובט"ז (סק"ז) דאין הבן מחוייב לבטל ממלאכתו לכיבוד הוריו אם על ידי זה לא יהיה לו מזונות לאותו היום, ואב המצווה בתו שלא תנשא אף אם כוונתו לתועלת עצמו שתשרתו, מ"מ הרי זה כציטול מלאכת הבן ואין לו מזונות לאותו היום שאז אינו מחוייב להיבטל ממלאכתו לשרת אביו ואימו, ובלא"ה מצינו עוד שיטות שיש חיוב על האשה להינשא לבעל, עכ"פ מדרבנן, כדלהלן, ודו"ק.

שיטה ז'

משנתנו כמ"ד שאשה חייבת
בפריה ורביה

המהר"י בירב מתרץ שהמשנה שלנו כדעת רבי יוחנן בן ברוקה במסכת יבמות (פ:) שסובר שאשה חייבת מן התורה בפריה ורביה, [אך לכאור' קצת יש להעיר דכיון דהלכה כדברי חכמים שאין האשה מצווה בפריה ורביה, לפי זה למה סתם רבי משנתנו כרבי יוחנן בן ברוקה].

שיטה ח'

מצוה על האשה להנשא לאיש
מדרבנן

הפורת יוסף והמרומי שדה מתרצים שכיון שיש חיוב על האב להשיא בתו כדאיתא לעיל (ב:), קל וחומר שהאשה חייבת להשיא עצמה, שמכאן יודעים שיש לה מצוה. [ושמא רצונם לומר דיש מצוה מדרבנן לאשה להתקדש כמו שיש חיוב על אביה להשיאה מדרבנן, כמ"ש המהרש"א בכתובות (ג:), שחיוב זה מדרבנן].

ולכאור' קצת יש להעיר דמצינו חיוב על האב לחנך בנו קטן הגם שהבן עצמו אינו חייב, י"ל דשאני לעניין חיוב שעיקר חיוב האב מכח מה שהבן יהיה מחוייב לכשיגדל, ועל כן גם כאן אם אין שום חיוב על האשה להנשא, למה יהיה חיוב על האב להשיאה.

אך מצאתי להגאון המופלא רבי מנשה קליין זצ"ל גאב"ד אונגוואר (במחזור למוגיין), שכתב לחדש הטעם שחייב האב להשיא את בתו, משום דקי"ל שאין האב מקיים מצות פריה ורביה עד שיהא לו בן ובת, ואותו בן ובת יהיה להם בנים. ומעתה אם לא ישיאה לאיש וגם היא בעצמה לא תנשא כיון שאין עליה חיוב, נמצא שאינו מקיים מצוותו של פריה ורביה, ולכן מצוה עליו להשיאה לאיש בשביל מצות קיום פריה ורביה שלו, ודפח"ח.

והנה לפי הטעם שחידש אי אפשר לדרוש בקל וחומר שיש גם על הבת מצוה להנשא, כי כל טעם המצוה והחיוב שיש על האב להשיא את בתו, הכל מכח החיוב שיש עליו במצות פריה ורביה.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רנא

ולאור הטעם שחידש המשנה הלכות, ביאר למה מסרה התורה דווקא בתו קטנה בידו להשיאה לאיש ולא את בנו קטן, דאין אישות לקטן ואפילו קידש לא הוי קידושין (לעיל יט.), והיינו דכיון שקטן חייב בפריה ורביה מצד עצמו, ממילא ישא אשה, אבל קטנה אם לא ישיאנה אביה הרי היא פטורה ואפשר שלא תנשא לעולם, ונמצא שאין בידו לקיים מצות פריה ורביה, ולכן מסרה הכתוב ביד אביה למוסרה למי שירצה ואפילו למנוול ומוכה שחין כדי שיקיים מצותו.

וביאר עוד על פי זה מה שאמרו חכמים דנדוניא עד עישור בנכסים, והיינו לפי שעד חומש מותר לבזבז עבור מצוה (כמונות ג.), וכאן בשביל

לקיים מצות פריה ורביה צריך ליתן חומש, וכיון דחצי מצוה תתקיים על ידי בנו הרי הוא חסר רק חצי מצוה ולכן יתן עשירית מנכסיו.

שיטה ט'

משום שאמרו חכמים שלא תעמוד בלא איש משום חשדא

עלה בדעתו בס"ד ליישב עוד על פי מה שכתב הרמ"א בשו"ע (אבה"ע סימן א' סעיף י"ג) בשם הגהות אלפסי (פרק הבא על יצמחו) בשם אור זרוע: "אשה אינה מצווה על פריה ורביה, ומכל מקום לא תעמוד בלא איש משום חשדא". ולפי זה מעתה יש לומר שיש לאשה מצוה זו בקידושין להסיר חשש חשדא, שלכן כתבו הפוסקים שלא תעמוד אשה בלא איש.



מה הסברא שהמקדש ע"י שליח חוזר ומקדש בעצמו?

טעם א'

משום מצוה בו יותר מבשלוחו

בגמ' בא"ד. מצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל.

בשו"ת מהר"ם בר ברוך (סימן מ"ג), כתב: "ומה שנוהגין לחזור ולקדש מי שקידש על ידי שליח, נראה לי משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, מיהו רוב העולם אין נוהגים כן". [ברם יש מהראשונים שכתבו שמי שקידש על ידי שליח לא יקדש פעם אחרת בשעת חופה, שלא להוציא לעז על קידושין ראשונים, שיאמרו אין קידושי שליח כלום, וכן נפסק בשו"ע אבה"ע סי' ל"ו].

ולכאורה פירושו צע"ג דכיון שכבר חלו הקידושין על ידי השליח, אין קידושין תופסים דכבר היא אשתו ולא שייך כאן קיום מצוה בו יותר מבשלוחו.

וכן מצאתי הלום בשו"ת הריב"ש (סימן פ"ג) שתמה כאמור על מי שכתב כן בשם הראב"ד שהמקדש על ידי שליח צריך לחזור ולקדש בעצמו בשעת נשואין, משום מצוה בו יותר מבשלוחו.

והקשה הריב"ש בזה"ל: "תמהני, פה קדוש כמו הראב"ד ז"ל, איך יאמר דבר זה? כי דווקא כשבא לקדשה בתחילה אמרו דהוי מצוה בו יותר מבשלוחו, אבל אחרי שכבר נתקדשה בשלוחו ויש עדים, איזה מצוה יש לחזור ולקדשה והרי היא כבר מקודשת ועומדת? ואין זה כי אם פועל הבטלה ויגיעה לריק, דומיא דרב ספרא מחרין רישא ורבא מלח שיבוטא, שאם היה חרוך או מלוח על ידי אחרים לא היה מחרין או מולח שנית".

טעם ב'

מעלה מדרבנן כדן קרבן פסח

בגליוני הש"ס כתב לבאר ולקיים מנהג ראשונים דכיון דקידושין עניינם הקדש כמבואר בכמה מקומות (ג): דף 1: ד"ה חז"ן, נדרים 1: ד"ה יש יד לקידושין ועוד). לכן כמו שבהקדש מציינו במסכת שבת (קמ"ט): דרועה הרגיל אצלו שהקדיש פסח עבורו וחל ההקדש מטעם זכייה, אף על פי כן חוזרים הבעלים להקדישו משום עילוי מדרבנן. ופירש רש"י מעלה בעלמא שיקדישו בעלים.

כך גם לעניין קידושין שעניינם הקדש, אף שחלו כבר על ידי שליח מכל מקום יש מצוה דרבנן שיחזרו הבעלים ויקדשו בעצמון, [והוסף עוד הגליוני הש"ס לחדש שמטעם זה רשאי לקדש שנית גם בברכה ככל מצוות דרבנן שמברכין עליהן].

טעם ג'

חשש מכשול בקידושי השליח

שמא יש לומר שחכמים חששו שלא יצא מכשול על ידי קידושי השליח, דשמא לא דקדק במעשה הקידושין בכל דיניה ופרטיה, שהעדים יהיו כשרים ותקבל האשה כסף כדת וכדין ושאר דינים. [בפרט להרמב"ם (פ"ג מהל' אישות הלכה ט"ו) שמינוי שליחות בהולכה אין צריך לעשותו בפני עדים].

ואף על פי שחזקה שליח עושה שליחותו, מ"מ כבר כתבו התוספות דהיינו מדרבנן, ועוד דיש חשש שאחר כך ימצא שלא קידשה כדין, משא"כ כשהבעל טורח בעצמו במעשה הקידושין ודאי יטרח יותר

לעצמו שיעשה הכל כדת וכדין. ולכן מחשש זה יש שהצריכו שאם קידש על ידי שליח יחזור ויקדש בעצמו. [ולטעם זה ודאי אינו יכול לקדש שנית בברכה].

טעם ד'

שמא לא ראה את האשה קודם קידושיה ואין שליח לדבר עבירה

עי"ל שחששו שפעמים מקדש על ידי שליח אף על פי שלא ראה מקודם את האשה והרי אין שליח לדבר עבירה, ולכאן קידושי השליח לא תופסים, דהשליחות בטלה כיון דהוי לדבר עבירה, לכן צריך לשוב ולקדש.

כי הנה המפרשים מקשים שהשליחות בטלה דאין שליח לדבר עבירה, ונתבארו בזה כמה תירוצים כפי שכתבנו בזה להלן, אבל שמא אותם קדמונים חששו לאיזה דעה הסוברת שאכן הקידושין בטלים, לכן הצריכו שיחזור ויקדש בעצמו. [ועכ"פ הועילו קידושי השליח לאוסרה מספק על אחרים, שלא יקדימונו אחר לקדשה מספק]. ועיין עוד מה שכתב בזה בשו"ת הריב"ש (סימן פ"ג).



אם השליח בשכר האם שייך מצוה בו יותר מבשלוחו?

במצוה בעשייתו, ואם כן ודאי עדיף כשעושה בעצמו, אף במקום שנותן שכר לשליח, משום שאם מקיים בעצמו יש לו גם את החלק שהיה נוטל השליח.

ועוד שהרי מצינו לאותם חכמים (שם קט.) שטרחו בעצמם לכבוד שבת, ובשו"ע (א"ח סי' ר"ן) כתב שאף אם יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל בעצמו להכין שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו. והרי עבדים לשמשו ודאי בשכר הם, ואפ"ה אמרינן דמצוה בו יותר.

והרבה מפרשים כתבו להביא ראיה מדברי הרמב"ם בסה"מ דמצות עשה לכתוב ס"ת, ואם אינו יכול לכתוב בעצמו צריך שיקנהו או ישכור מי שיכתבנו לו והוא אומר "כתבו לכם את השירה הזאת". הרי שאפילו כשהשליח מקבל שכר עדיף שיכתוב בעצמו, ורק אם אי אפשר לו לכתוב בעצמו ישכור לו אחרים שיכתבו.

והגאון משנה הלכות הוסיף לבאר שהטעם שעדיף שיקיים בעצמו את המצוות מאשר יקיימה על ידי שליח אפילו בשכר, דטעם מצוה בו

בגמ' בא"ד. מצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל.

בספר ישמח משה (סוף פרשת עקב, ד"ה נהפטר) כתב לחקור אם נותן לשליח כסף לקדש לו אשה, אם גם בזה נאמר הכלל של מצוה בו יותר מבשלוחו, או שמא כיון ששכרו ומשלם לו לא נאמר בזה הכלל של מצוה בו יותר מבשלוחו.

וכתב לחדש דלא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו אלא רק בשליח בחנם אבל בשליח בשכר לא אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, רק הוי ממש כעושה בעצמו, דמה שמבזבזו ממונו ליתן לשליח, הוי כמו טירחא בגופו.

ויעויין בשדי חמד בשו"ת דברי חכמים (ס"ה עמ' קע"ה, סימן מ"ה) שהביא שיטות הפוסקים בזה, שיש המצדדים כדברי הישמח משה, ויש החולקים, ונראה שדעתו של השדי חמד נוטה יותר לומר שגם כשהשליח בשכר אינו מקיים מצות בו יותר מבשלוחו. והאריכו בזה הפוסקים הרבה, ומידי מחלוקת לא יצא.

המפרשים כתבו לדחות דברי הישמח משה ממה שכתב המגן אברהם (סי' פ"ג סק"ו) דשליח יש לו חלק

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רנה

יותר מבשלוהו שירגיל עצמו במצוות ויזכך גופו לצרף החומר להיות מרכבה לשכינה, ואת זה לא ישיג בקיום המצוות ע"י שליח, אפי' שהשליח בשכר.

והוסיף שכן מדוייק גם ממה שכתב רש"י מצוה בו יותר מבשלוהו דכי עסוק גופו במצוות מקבל שכר טפי, הרי שדייק דכי עסיק גופו וזה אי אפשר אפילו על ידי שכר, דסוף סוף גופו אינו עוסק במצוה.

והנה לפי מה שנתבאר לעיל טעם למצוה בו יותר מבשלוהו שעל ידי שעוסק בעצמו במצוות גופו מתקדש, וכן לפי הטעם שהשליח אינו מצווה אין למקדש את המעלה של מצווה ועושה, גם מבואר כאמור שעדיף שהאדם יקיים את המצוות בעצמו יותר מאשר על ידי שליח אפילו שליח בשכר.

אבל לפי הטעם שכתב הרמב"ם שעדיף שיקיים בעצמו מאשר על ידי שליח מחמת שבעצמו יקיים יותר טוב המצוה מאשר על ידי שלוחו, יש לעיין באופן ששוכר שליח, שאז מחוייב השליח לעשות הכל כדת וכדין

וקולר תלוי בצווארו. ולכן מסתבר שלפי הרמב"ם אם נותן לשליח שכר מרוויח קצת ממצות בו יותר מבשלוהו, אבל לא לגמרי, כי לעולם אם מקיים בעצמו, יקיים יותר טוב משיקיים על ידי שליח, אלא אם כן יודע שהשליח יקיים יותר טוב ממנו.

והנה גם לפי הטעם שעדיף לקיים בעצמו המצוות כדי שלא יראה כאילו המצוות כמשואי כבד עליו וממהר לפרוק משאו כמבואר לעיל, יש לעיין דבאופן כזה שנותן לשליח שכר, אינו נראה עליו כמשואי כבד שאדרבה מוזיל מכספו לקיום המצוה, אך מצד שני אין זה מובחר כמו המקיים בעצמו.

ואולם לסברא זו שמא יש לחדש שיש בזה חילוק בין צדיקים להמון העם, על פי מה דאיתא בחולין (סג). צדיקים חביב עליהם ממונם יותר מגופם לפי שאין פושטין ידיהן בגזל. ועל כן יש לומר שאצל צדיקים שממונם חביב להם יותר מגופם אם משלמים לשליח שיעשה את המצוה בשכר לא נראה כאילו המצוות כמשואי כבד עליהן, משא"כ בשאר המון העם.



למה נאמר גבי קידושי בתו נערה בו ובשלוחו?

המקדש את ביתו סתם אין הבוגרות בכלל, דלא מניח אדם מצוה שמוטלת עליו ועושה מצוה שאינה מוטלת עליו.

וכן במסכת כתובות (נ:): אמרינן דיש מצוה על האב לקדש בתו דכתיב (ימיכו כ"ט ו) "ואת בנותיכם תנו לאנשים" שיש מצוה שהאב יתן לבתו נדוניא, כדי שיקפצו עליה אנשים לישאנה, הרי שהמצוה על האב.

וראיתי מקשים דמה הו"א לומר דבאב לא שייך מצוה בו יותר מבשלוחו, בפרט לפי מה שפירש רש"י שהמצוה מחמת שעוסק וטורח בעצמו במצוות מקבל שכר טפי, וממילא אין נפק"מ בזה בין האב לבת?

ושמא י"ל דהמהרי"ט סבר כדברי הרמב"ם דהוי מצוה בו יותר מבשלוחו מחמת שבעל המצוה מקיימה על הצד הטוב יותר משלוחו, ועל כן היה הו"א שלאב אין דין של בעל המצוה אלא כשליח וכאמור.

ויש מתרצים שכוונת המהרי"ט שהתנא בא להורות שיש חיוב על האב והמצוה עליו ולא נחשב שליח הבת.

בגמ' בא"ד. מצוה בו יותר מבשלוחו. עכ"ל.

הקשו המפרשים שלפי קושיית הגמרא צריך ביאור גם גבי מה שנאמר במשנתנו "האב מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו", אם בשלוחו מקדש כל שכן שמקדש בעצמו ולמה הוצרך התנא לומר "בו ובשלוחו"?

ישוב א'

מצוה בו יותר מבשלוחו

המהרי"ט מתרץ שגם גבי בתו בא לחדש דמצוה בו יותר מבשלוחו, [ודלא כהב"ח (נצט"ע ס"י ל"ז סק"ה) שסובר שאין לאב מצוה], דהיה הוה אמינא לומר דממילא האב הוי כשליח הבת ולכן לא יהיה שייך בו הדין של מצוה בו יותר מבשלוחו, לפי שעיקר המצוה בביתו, וכמו שבשליח דעלמא לא אמרינן מצוה בו כך באב לא נאמר שיש מצוה בו יותר מבשלוחו, קמ"ל דהמצוה מוטלת על האב והוי מצוה בו יותר מבשלוחו.

והוסיף להביא ראיה שהמצוה באב כדאמרינן לקמן (ס:): גבי

ישוב ב'

שלא מתקדשת בה ובשלוחה

השיטה לא נודע למי מתרץ שכוונת התנא למעט שהנערה מתקדשת דווקא בו ובשלוחו, ואינה מתקדשת בה ובשלוחה, דבקידושין אין לה יד לקבל קידושיה אפילו על ידי עצמה, כמו שדייקה הגמרא לקמן, [וכן פירש הב"ח (צ"ח ע"ס ל"ז) וחידש דגבי אב אין את המצוה בו יותר מבשלוחו].

ישוב ג'

אם היה כתוב בשלוחה נטעה שבקטנה האב מקדש בעצמו

לכאן יש לומר שהתנא הוכרח לומר בו ובשלוחו, כי אם היה אומר רק בשלוחו, היה אפשר לטעות ולומר שבדווקא על ידי שליח אין האב מקדש את בתו קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, אבל אם האב בעצמו טורח ובודק ורואה שהשידוך טוב ומתאים לה, יכול לקדש בתו גם כשהיא קטנה, קמ"ל שגם האב עצמו אינו מקדשה עד שנדע דעתה של הבת שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, שוב ראיתי שכן תירץ הפני שלמה.

ישוב ד'

בא להורות שקידושי הבת לא חוב לה ויכול האב למנות שליח

הנצי"ב מוולאזין זצ"ל מתרץ שהתנא בא לחדש שאין קידושי האב לבתו נחשב חובה לבת ולכן יכול לקדשה גם על ידי שליח, שהרי אם היה נחשב לחובה לא היה האב יכול לעשות שליח לחובת בתו לקדשה, כמו דלא מהני שליחות בתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים.

ישוב ה'

להורות שגם במצוה מדברי קבלה מצוה בו יותר מבשלוחו

בספר מדרשו של שם ועבר (צסוגיין עמוד 17) מתרץ שהתנא נקט "האב מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו" להשמיענו שאף שהמצוה על האב אינה מן התורה אלא רק מדברי קבלה מדכתיב "ואת בנותיכם תנו לאנשים", אפילו הכי אמרינן בו מצוה בו יותר מבשלוחו.

אך בחי' סוכת דוד (עמ' ר"ג אות 3) העיר שלפי הר"ן וסיעתו המצוה של



בא להורות שהמקדש קטנה ע"י שליח קידושיו בטלים דאשלה"ע

בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ד סימן נ"ט) מתרץ על פי דבריו

המפורסמים של הנודע ביהודה (אש"ע סימן ע"ג) שבזמן הזה שיש חרם דרבנו גרשום שלא לגרש בעל כרחא, העושה שליח לגרש בעל כרחא אינה מגורשת כיון דהוי עבירה ואין שליח לדבר עבירה ובטל השליחות, [ונחלקו בזה הרבה רבותינו האחרונים ז"ל].

ולפי זה ביאר שכיון שאמרו האיש מקדש את בתו כשהיא נערה דווקא, ולא כשהיא קטנה, לכן אינו יכול לקדש קטנה גם על ידי שליח, כדברי רב שאסור לקדש את בתו כשהיא קטנה, דכיון שאסור לקדשה כשהיא קטנה לכן אי אפשר לקדשה גם על ידי שלוחו דהוי שליח לדבר עבירה. ומבואר מדבריו ד"בשלוחו" בא לחדש שאם עבר וקידש בתו קטנה על ידי שליח, אפילו בדיעבד אינה מקודשת.

האשה שהיא מסייעת לבעל לקיים מצוותו, ממילא אם באשה שהיא רק מסייעת אמרינן דהוי מצוה בה יותר מבשלוחה כל שכן גבי האב שיש לו חיוב מדברי קבלה להשיאה שיש בו מצוה בו מבשלוחו.

ושמא יש חילוק בין קידושי אשה לנערה, דהגם דבנערה הוי חיוב מדברי קבלה, מ"מ אצל אשה המצוה היא שונה, כי אצל האשה המצוה מפני שאין הבעל יכול לקיים מצותו בלעדיה, והיא מסייעת לבעל לקיים חיובו במצות קידושין ופרי"ו ולכן ודאי גדולה מעלתה.

צא ולמד מדמצינו במס' סוטה (כג.) שבעבור שמסייעת לבעלה ולבניה במצות ת"ת, יש לה חלק בתוררתם בבחינת מצווה ועושה, וזכות זו תולה לה להינצל משתית מים המרים הגם שזינתה, ומאריכה ימים שנה או יותר.

ואם כן, גם כאן, גדולה מצות האשה שמסייעת לבעל בחלקו שהוא מצווה ועושה, יותר ממה שהאב מחוייב להשיא בתו, שהלא האשה אינה מצווה.



בעניין אם מצוה בו יותר מבשלוחו נאמר בכל המצוות?

ענף א'

שיטות המחלקים בין הכשר מצוה למצוה עצמה, ובין מצוה שנאמרה הכנתה בתורה

גמ' מצוה בו יותר מבשלוחו, עכ"ל. העולם רגיל לתלות דין זה של מצוה בו יותר מבשלוחו אם הוי רק במצוות עצמן או גם בהכשר מצוה במחלוקת ראשונים ביסוד המצוה שנאמרה כאן במשנתנו בקידושי אשה.

דהנה לפי הרמב"ם וסיעתו שיש מצוה ממש בקידושין, ממילא יש לומר שדווקא במצוה עצמה נאמר מצוה בו יותר מבשלוחו, אבל לפי הר"ן וסיעתו שהמצוה היא פריה ורביה, וכן באשה המצוה שמסייעת לבעל לקיים מצותו, ממילא מוכח שגם בהכשר מצוה נאמר הדין מצוה בו יותר מבשלוחו.

ועוד מצינו במקנה שכתב שמצות הכנה לשבת נאמרה בפסוק במפורש (שמות ט"ז ה) "והכינו את אשר יביאו", אבל בכל המצוות שהכנה אליהם אינה כתובה בתורה, יתכן ואין מצוה לעשותן בגופו.

וכן כתב הגאון הנצי"ב מוולאז'ין זצ"ל בחיבורו העמק שאלה (על השאלמות אות קס"ט), שרק בהכנה הכתובה בתורה נאמר הדין מצוה בו יותר מבשלוחו, כגון בניית סוכה שנא' (דברים ט"ז י"ג) "חג הסוכות תעשה לך", וכן שמירת המצות מחימוץ שנא' (שמות י"ג י"ז) "ושמרתם את המצות", וכן כל מקום שנאמרה ההכנה בתורה, אבל מצוה שהכנתה לא נאמרה בתורה אין בה משום מצוה בו יותר מבשלוחו, כגון עשיית שופר או אפיית מצות וכדומה.

ענף ב'

שיטת המחלקים בין מצות הכנה לשבת וקידושין לשאר המצוות

המהר"ח אור זרוע (סי' קכ"ח) סובר שלא נאמרה מצוה בו יותר מבשלוחו אלא לענין קידושין שאין השליח נהנה כלום בשליחותו, ואדרבה נפסד שנאסרת עליו, אבל בשחיטה והפרשת חלה וכיוצא בהם אין הבדל אם מקיימם בעצמו או על ידי שליח, והוסיף שכן מצינו גבי לימוד תורה לבנו

שבתחילה משכירים מלמדים ואין האב עצמו מלמד לבנו. ומצינו עוד כיוצא בזה להגאון רבי שלמה קלוגר זצ"ל בספרו סת"ם (סוף ח"צ נקונטרס פרט ועוללות סי' לג) שביאר כן בדעת הרמב"ם, [ועיין בסמוך].

וכן דעת היד המלך (פ"ל מהלכות שנת ה'י"ו), שכתב שמצוה בו יותר מבשלוחו נאמר רק גבי קידושין וכבוד שבת, וביאר שהטעם בזה שרק במצוות אלו אם עושה אותם האדם על ידי שליח אין לו חלק בקיומם כלל, שגבי כבוד שבת עצם ההכנה והטירחה זהו המצוה, וכן גבי קידושין שיכול האדם לקדשה מדין עבד כנעני (כמצואר בקידושין ז). בלא שיתן כלום, נמצא שהבעל אינו מקיים המצוה, לכן מצוה בו יותר מבשלוחו.

ענף ג'

יוכיח מטעם מצוה בו יותר מבשלוחו שנוהגת בכל המצוות

ברם מפשטות דברי הראשונים והאחרונים שלא חילקו בזה נראה שדין זה שמצוה בו יותר מבשלוחו נוהגת בכל המצוות כולן, ואין חילוק בין הכשר מצוה למצוה עצמה, ואין חילוק

בין מצוה שהכנתה כתובה בתורה לבין מצוה שאין הכנתה כתובה בתורה.

ודבר זה נראה פשוט מסברא, שהרי רש"י פירש שהטעם שמצוה בו יותר מבשלוחו לפי שעל ידי שעוסק וטורח בעצמו במצוות מקבל שכר יותר, וסברא זו שייכת בכל המצוות כולן.

וגם לפי הטעם שכתבו המפרשים שעל ידי שהאדם עושה בעצמו את המצוות גופו מתקדש, גם מבואר כאמור שכלל זה נאמר בכל המצוות.

וכן לפי הטעם שכתב הרמב"ם שמצוה בו יותר מבשלוחו כי בעל המצוה יעשה את המצוה על הצד הטוב ביותר, ובדקדוק רב יותר מאשר יעשה השליח, גם סברא זו שייכת בכל המצוות כולם, ואין חילוק בין המצוה עצמה להכשר מצוה, ובין מצוה שהכנתה כתובה בתורה לבין מצוה שאין הכנתה כתובה בתורה.

ענף ד'

ראיה לזה מרב נחמן שקבע מעקה בעצמו

נראה להביא ראיה שמצוה בו מבשלוחו נוהגת בכל המצוות

כולן, דאיתא לקמן (ע). גבי רב נחמן שהזמין לדין את רב יהודה בר יחזקאל ובא וראה את רב נחמן קובע מעקה בעצמו, והקשה לו דאמר רב הונא בר אידי אמר שמואל כיון שנתמנה אדם פרנס על הציבור אסור בעשיית מלאכה בפני שלושה, והשיבו רב נחמן, מקצת מעקה אני עושה.

ומבואר שרב נחמן עשה את המעקה בעצמו, משום מצות מעקה, דמצוה בו יותר מבשלוחו, שאם לא כן מזה בכך שעושה קצת מהמעקה, הרי סוף סוף עושה מלאכה בפני שלושה.

וכן ראיתי בחידושי הרד"ל (ס) שביאר שרב נחמן השיב שעושה מעקה משום מצוה, ולכן אף אדם חשוב שייך בו מצוה בו יותר מבשלוחו, [ומה שרב נחמן אמר שעושה מקצת מעקה, ביאר דהיינו משום דמעקה מספיק בעשרה טפחים גובה].

וכן ביאר המהרי"ט (ס) שרב נחמן לא הניח למשרתיו ועבדיו לעשות את המעקה, משום מצוה בו יותר מבשלוחו. וכן כתב בחי"ד רמה שרב נחמן התכוון למצות מעקה דמצוה בו יותר מבשלוחו, שלא אסרו לעשות מלאכה למי שנתמנה

פרנס על הציבור בפני שלושה אלא דווקא במלאכת הרשות ולא בדבר מצוה.

ובחי"ד המקנה הוסיף שסמך למנהגו של רב נחמן שאע"פ שהיה אדם גדול עשה מלאכה ברבים מפני שהיא מלאכת מצוה, מומשה רבינו שנאמר בו (שמות י"ז ט"ז) "ויבן משה מזבח" ועוד נאמר (ס"ד כ"ד ד') "ויבן מזבח". וכן מצינו שהקים בעצמו את המשכן. ומרן החיד"א במחזיק ברכה (סי' ר"ט) כתב להוכיח מזה שמצוה בו מבשלוחו נוהגת בכל המצוות.

ענף ה'

ראיה מרבן גמליאל שהיה עומד ומשקה בעצמו לחכמים

בשערי תשובה (א"ח ס"י ר"נ סק"ג) כתב להביא ראיה שמצוה בו יותר מבשלוחו נאמרה בכל המצוות כולן, מהגמרא לעיל (ג): במעשה דרבי אליעזר ורבי יהושע שהיו מסובים במשתה בנו של רבן גמליאל והיה רבן גמליאל ברבי עומד ומשקה עליהם, ואמרו בגמרא שם, מצינו גדול ממנו ששימש.

ענף ו'

**ראיה מרבי אמי ורבי אסי
שקשרו חופה בעצמם לרבי
אלעזר**

עוד הוכיח השערי תשובה (ס) שמצוה בו יותר מבשלוחו נאמרה בכל המצוות כולן, מהגמרא במסכת ברכות (יז). שרבי אמי ורבי אסי קשרו בעצמם חופה לרבי אלעזר להשיאו אשה.

ענף ז'

**ראיה מהלל הזקן שרץ לפני עני
לכבוד**

השערי תשובה מוסיף שכך מבואר גם בכתובות (יז): דתנו רבנן "די מחסורו אשר יחסר לו" אפילו סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, שאם היה רגיל בכך אנו מצווים לסייעו בזה, אמרו עליו על הלל הזקן, שלקח לעני בן טובים אחד סוס לרכוב עליו ועבד לרוץ לפניו, פעם אחת לא מצא עבד לרוץ לפניו, ורץ לפניו שלושה מילין.

ולכאן' אפשר לדחות דשאני התם שלא מצא הלל עבד שירוצן

לפניו ולכן רץ בעצמו, וי"ל דדווקא עבד לא מצא אבל ודאי היו איזה תלמידים וכדומה שהסכימו והעדיפו לרוץ בעצמם כדי שלא ירוץ הלל הזקן בעצמו, ומזה שלא הניח הלל לתלמידים שירוצו לפניו ורץ בעצמו, מוכח כאמור דמצוה בו יותר מבשלוחו, כי אדרבה מצוה זו חובה היא על התלמידים יותר מאשר עליו.

ענף ח'

**הסכמת רוב הפוסקים שדין
מצוה בו יותר מבשלוחו נאמרה
בכל המצוות**

מפורסמים דברי הטור (או"ח סי' ס"ט), שהביא מנהג אביו הרא"ש שהיה מתעסק בעצמו באפיית המצות. ובשו"ע (שם סעיף ז') כתב שכן ראוי לכל אדם לנהוג, וביאר המגן אברהם (שם סק"ב) דהיינו משום מצוה בו יותר מבשלוחו.

וכתב עוד המגן אברהם לפרש את דברי הרמ"א (סי' תנ"ג) שאנשי מעשה נוהגים לילך בעצמם לבדוק את הריחיים שטוחנים בהם את הקמח למצות, והיינו משום מצוה בו יותר מבשלוחו. ובהעמק שאלה (שאלתא קס"ט

כרם קידושין מא ע"א יוסף רסג

יותר מבשלוחו, וכתב עדיף שיעשה אדם קידוש בעצמו מאשר ישמע על ידי אחר.

וכן גבי בדיקת חמץ כתבו המג"א והח"ק יעקב (סק"י) שעדיף שיבדוק בעל הבית בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוחו.

וכן כתב התבואות שור גבי מצות מילה וכיסוי הדם שמצוה בו יותר מבשלוחו.

וכן כתב הגאון פני יהושע בחידושי לברכות (יז:) לגבי מצות קבורת המת שמצוה בו יותר מבשלוחו.

וכן כתב עוד בחידושי לראש השנה (ה:) גבי הבאת הקורבנות שמצוה שיביא קורבנותיו בעצמו ולא על ידי שליח.

וכן כתב החתם סופר בתשובותיו (י"ז) ס"י ה"ג) גבי מתנות כהונה, שמצוה על הכהן לקבלם בעצמו ולא לשלוח שליח שיזכה לו בהם.

וכן כתב עוד (ש"ס ס"י ה"ז) גבי מצות פדיון הבן שמצוה על האב לפדות את בנו בעצמו ולא על ידי שליח.

אות ה' ד"ה ונראה) הביא סמך למנהג זה מהירושלמי (פסחים פ"ג ה"ה).

וכן נקטו הפוסקים שדין מצוה בו יותר מבשלוחו נאמרה בכל המצוות כולן, וכן כתב בשו"ת מהר"י מיניץ (סי' ז').

והב"ח (או"ח סי' תרע"ז ס"ג) כתב שבכל המצוות נוהג מצוה בו יותר מבשלוחו ולכן מצוה מן המובחר שידליק נר חנוכה בעצמו ולא יסמוך על הדלקת אשתו.

ובשערי תשובה (או"ח סי' רנ סק"ז) כתב בשם התוס' בשבת (לכ"א) טוונמו לסי' מולדות שנת או"ח סי' ר"ט) שמשום מצוה בו יותר מבשלוחו ראוי ליהרר גם בסעודת ברית מילה וחתונה.

והביא עוד שכתב בשו"ת חוות יאיר שרבנן לא מקפידים בכל אלו, ומתעסקים בעצמם בעשיית סוכה ושאיבת מים דרך רשות הרבים למצות מצוה, וכן אין נמנעים מלהתעסק בחבורת קברנים בחבורה לכל צרכיו.

וכן כתב העולת שבת (סי' רע"ג סק"ה) שבכל המצוות שייך הדין מצוה בו



בעניין מצות משלוח מנות אם נאמר בה הכלל "מצוה בו יותר מבשלוcho" או עדיף לקיימה על ידי שליח?

ענף א'

דברי הפוסקים שלכתחילה עדיף ע"י שליח

גמ' מצוה בו יותר מבשלוcho, עכ"ל. מצינו גבי מצות משלוח מנות דבר מחודש בכמה פוסקים שחקרו אם מועיל לקיימה בעצמו או דווקא על ידי שליח משום דכתיב "ומשלוח מנות" שמשמע מזה שיעשנה על ידי שליח דווקא.

והגאון ערוך לגר בתשובותיו בניין ציון (סימן מ"ד) העלה שלכתחילה יש לקיים מצות משלוח מנות על ידי שליח, ורק בדיעבד כשכבר נתנן בעצמו, יצא ידי חובתו.

וכן כתב השדי חמד (מע' פורים סי' ו') בשם היפה ללב (סוף סי' תרנ"ה) שלכתחילה טוב יותר לשלוח משלוח מנות על ידי שליח, ופקפק על מי שנותן משלוח מנות בעצמו משום מצוה בו יותר מבשלוcho, שאינו עושה טוב.

והפסקי תשובה (סי' קמ"ח) הביא מספר תל תלפיות (סי' י"א) ששמע מפנה קודשו של החת"ם שהגרעק"א חקר במצות משלוח מנות אם צריך לשלוח על ידי ישראל גדול, ולא על ידי עכו"ם או קטן, ככל שליחות שבתורה. והשיבו החת"ם שאילו היה המצוה לתת בעצמו, היה הדין ששלוcho כמותו, והיינו ממעטים עכו"ם וקטן, "לא כן עתה שאין המצוה כלל ליתן בעצמו" כי אם על ידי שליח, ממילא אין צריך דין שליחות ממש.

וכן כתב המקנה (מ"ז צ"ד 97 ו'). בשם ליקוטי חבר (דף 97 ו'). שהגאון רעק"א נסתפק אם מועיל משלוח מנות על ידי קטן, והשיבו החת"ם כאמור.

ומשמע שסובר החתם סופר זצ"ל שגבי משלוח מנות מחוייב ליתנם על ידי שליח, ואין מצוה כשנותנם בעצמו. וכן מצאתי להגאון חת"ם בחי' לגיטין (פ"ג:) שכתב בזה"ל: אבל היכן שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה מספיק אפילו על ידי קוף וכל הפסולים.

ענף ב'

יביא ראיה מהגמרא במגילה שמועיל לקיים מצות משלוח מנות בעצמו

מלבד שתמוה לומר שעל ידי קוף יועיל ובעצמו לא יועיל, יש להביא ראיה מהגמרא במגילה (ו:): שמועיל לקיים משלוח מנות על ידי עצמו, שהרי אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין היו מחליפים סעודתם ביניהם כדי לצאת ידי חובת מצות משלוח מנות. ופירש רש"י זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו ובשניה סועד חבירו עמו.

ומבואר ברש"י שנתנית המשלוח מנות היה במה שאירחו אצלו בסעודת פורים, ואין זה מתקיים על ידי שליח. וכך היו עושים בשנה אחת היה סועד אביי בר אבין אצל ר' חנינא, ור' חנינא היה יוצא בזה ידי חובת משלוח מנות. ולשנה האחרת היה סועד ר' חנינא אצל אביי בר אבין, וכך היה אביי בר אבין יוצא ידי חובת משלוח מנות.

ענף ג'

טעם שמצוה בו יותר מבשלוחו שייכת גם במצות משלוח מנות

ועוד צ"ע שכיון שאמרו בגמרא בסוגיתנו שמצוה שיקדש אדם אשתו בעצמו ולא ע"י שליח דמצוה בו יותר מבשלוחו, ופירש רש"י דכי עסיק גופו במצוות מקבל שכר טפי, והיינו שע"ז מוכח שיש יותר כבוד המצוה כשמקיימו בעצמו, מוכח מזה שמצוה בו מבשלוחו נאמרה בכל המצוות כולן ולא דווקא גבי קידושין ושבת, שטעם זה שע"י שטורח בגופו יותר יש לו שכר יותר שייך בכל המצוות כולן, על דרך ששינו באבות (פ"ה כ"ג), לפום צערא אגרא.

וגם למי שפירש שטעם מצוה בו יותר מבשלוחו שעל ידי שמקיימם בעצמו גופו מתקדש, מבואר כאמור שמצוה זו שייכת בכל המצוות כולן. וכן כתב תוס' ר"י הזקן, וזה לשונו: 'כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא ע"י שליח.'

ורבינו חננאל (שנת קי"ט) גבי האמוראים שהיו טורחים בעצמם לכבוד שבת, כתב: משום דקיום המצוות באדם עצמו, עדיף יותר מבשלוחו. ומשמע מלשונו שדין זה דמצוה בו יותר מבשלוחו נאמר בכל המצוות. ובשלטי גיבורים (טז ע"ג מפ"ה ה"י"ג) כתב בזה"ל: וכן בשאר כל המצוות מוטב לאדם שיעשה המצוה על ידי עצמו, ממה שיעשה על ידי שליח.

וכן פסק המג"א (סי' ר"ג סק"ג, והוצא נמ"ג ס"א סק"ג) שדין מצוה בו מבשלוחו נוהגת בכל המצוות, ודלא כהפתחי תשובה (פ"ה ע"ב סי' ל"ה ז') בשם יד המלך, שכתב דמצוה בו יותר מבשלוחו הוי דין רק בקידושין והכנה לשבת, וכתב הפתחי תשובה שנעלם ממנו דברי המג"א, והארכתני בזה לעיל.

ובשו"ת רב פעלים (פ"ג יו"ד סי' ל"ה) כתב שהחיסרון כשעושה על ידי שליח משום שנראה כמבזה את המצוות, ולכן מצוה בו יותר מבשלוחו. וכן מטו בשם ס' סדר היום להרב משה בן מכיר ז"ל שבכל המצוות ישתדל

לקיימם בעצמו ולא על ידי שליחים שלא יראה כמו שאינו מחשיב את המצוה כראוי. וגם למעם זה נראה שעדיף שיתן המשלוח מנות בעצמו.

והרמב"ם (נפ"י למשניות בקידושין ש"ס, הוצאת מוסד הרב קוק, הוצא נס' יקח מנאות עמ' ז') ביאר שלפיכך הקדים בו על שלוחו, ובה על שלוחה, לפי שהתעסקות האדם במצוה בעצמו, יותר שלם מאשר יטיל על זולתו לעשותה לו. וסברא זו שייכת גם לעניין משלוח מנות שעדיף שיתן בעצמו יותר משלוחו, שהבעלים עצמם ידקדקו יותר בנתינת המשלוח להקדים וליתנו בהידור ובסבר פנים יפות.

והנה אף אם נאמר שדין מצוה בו יותר מבשלוחו הוי מצוה ולא חיוב ואיסור, וכן גם אם נאמר שאינה נוהגת אלא גבי קידושין ושבת, מ"מ מהיכי תיתי שלכתחילה עדיף ליתן משלוח מנות על ידי שליח, דאדרבה הלא הסברא נותנת שעדיף וראוי שיקיימה בעצמו.

ענף ד'

שיטות הפוסקים דלא בעינן
משלוח מנות על ידי שליח
דווקא

אכן ראיתי להגאון ר' שלמה קלוגר זצ"ל בשו"ת האלף לך שלמה (א"ח סי' ע"ג) שכתב בפשיטות שלא חייב שליחות במשלוח מנות, שהרי כל דבר שהאדם לא יכול לקיימו בעצמו, לא יכול לעשות לזה שליח כמבואר בכמה מקומות, (עי' ז"ק קי. ועוד).

והב"י החיים (סי' תל"ה סקמ"ב) כתב שודאי עדיף ליתן בעצמו משלוח מנות, ודחה שאין לדקדק מהלשון "משלוח" שמועיל רק על ידי שליח שהרי מצינו בתורה בכמה מקומות לשון משלוח ואינו על ידי שליח, כמו שכתוב בנח "וישלח ידו ויקחנה", וגם באברהם "וישלח אברהם את ידו", וכי תשלחנו חפשי מעמך", ועוד.

ענף ה'

סברת מחלוקת הפוסקים אם
צריך לשלוח מנות על ידי שליח
דווקא

ויש ליישב שדין זה תלוי במחלוקת האחרונים ביסוד טעם נתינת משלוח מנות. שלדעת תרומת הדשן (סי' ק"ב) טעם המצוה שיהיה לכל אחד די סיפוקו לקיים הסעודה, [ובס' עתה באתי לדידי הרה"ג יוסף חיים אוהב ציון שליט"א הביא שכ"כ גם האורחות חיים מלוניל הלכות פורים סי' ל"ו, והכל בו סי' מ"ה, ושכן נראה מדברי המאירי לעיל ה. ובספר המכתם שם], ולפי זה נראה שעדיף לקיים מצות משלוח מנות על ידי שליח כדי שלא יתבייש המקבל. אע"ג שתיקנו משלוח מנות גם לעשירים, נראה שמדין לא פלוג תיקנו.

ולכן לכתחילה עדיף שישלח על ידי שליח שלא יתבייש המקבל שאין לו משלו כדי קיום הסעודה. וכעין צדקה שודאי עדיף ליתן לעני על ידי שליח, שהעני יותר מתבייש לקבל הצדקה מהבעלים. ועיין כתובות (סו:) גבי מר עוקבא ואשתו שקפצו לתוך תנור של אש שלא יבחין בהם העני מקבל הצדקה ויתבייש. ואע"ג שמשלוח מנות אינו מדין צדקה גרידא, מ"מ דין צדקה נגעו ביה, ועוד דמי לצדקה. ובס' מעיל הקודש (ק"ז פ"ג ע"ג) כתב שמצות משלוח מנות ומתנות לאביונים הוי מדין צדקה.

ואולם לפי הטעם שתיקנו משלוח מנות להרבות אהבה ואחווה, כמו שכתב בספר מנות הלוי (פ"ט פסוק ט"ז). וכיו"ב כתב הב"ח (סי' פל"ה ד"ה ותיך). מסתברא שעדיף שיתנם בעצמו ולא על ידי שליח, שעל ידי שטורח בעצמו מראה שחשוב לו עניין זה יותר ויש בזה יותר כבוד למקבל.

ומעתה י"ל שהבניין ציון והשד"ח חששו לסברת תרומת הדשן שמשלוח מנות טעמו שיהיה לכל אחד כדי סיפוקו, ובפרט כשנותן לעני שאז עדיף שישלח על ידי שליח.

מיהו לפי זה בזמן הזה שאין נוהגים ליתן במשלוח מנות מאכלים ממש, אלא רק מיני מתיקה וכיוצא בזה, אם כן אין בקבלת המשלוח מנות בושה למקבל. ברם עדיין יש לומר שיש בושה היכן שנותן לחבירו משלוח גדול שאין הכל רגילין ליתנו.

ומעתה יש ליישב גם בדוחק מה שמצינו בגמ' גבי אביי בר אבין ור' חנינא בר אבין שהיו מחליפים

סעודתם זה בזה, כפי רש"י. די"ל דשאני התם שמהני אף בעצמו בכהאי גוונא, משום שכשמזמינו לסעוד אצלו אין בזה כל כך בושה כמו ששולח לו אוכל לסעודה, ובפרט שהם היו נוהגים שלשנה האחרת השני היה בא לחבירו, ודאי שלא היה שם בושה, [ברם לא אחד שמהחת"ס משמע שצריך שליחות דווקא, דכתיב ומשלוח מנות].



ענף ו'

כשנותן המשלוח בעצמו הוא כבוד יותר

יש מי שכתב לחלק להיפך ממה שנתבאר, שלפי הטעם שיהיה לכל אחד כדי סעודה עדיף שיתן בעצמו, ולטעם להרבות אהבה ואחווה יותר כבוד שיתן ע"י שליח. והוסיף שכן כתב בשו"ת יהודה יעלה (א"ח סי' ר"ז) ובשו"ת דברי יואל (יור"ד סי' ס"ד) שיותר כבוד על ידי שלוחו.

ברם נראה דאדרבה יותר כבוד שטורח בעצמו ליתן לחבירו המשלוח

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רסט

מנות, ויש להביא קצת ראייה שעל ידי שליח הוי פחות כבוד מהא דאיתא בגיטין (ג:) שלדעת רב אין אשה עושה שליח קבלה לקבל גיטה מיד שליח בעלה משום בזיון דבעל, ופירש רש"י כסבור קלותי בעיניה שאינה מקבלתו בעצמה דאילו כי עבדא לקבל מיד הבעל אין כאן חשש בזיון.

שהיו היורשים מוליכין המזונות בעצמם דהוא כבוד יותר, מחמת שעשו לה כבוד מרובה התביישה לבקש כתובתה ולא מחלה. וכן נפסק בשו"ע (א"ח ע"א ק"ב) שאפילו אם ניוזנית בבית אביה אם היורשים מכבדים אותה שמוליכים לה מזונותיה בעצמם אין שתיקתה מחילה, שמפני הבושה שתקה ולא מפני שמחלה.

וכן מצאתי לרבינו הגדול זצוקל"ה בספרו חזון עובדיה פורים (עמ' קמ"ה) שהביא ראייה לזה מהגמ' בכתובות (ק"ד:) שכשמוליך בעצמו הוי כבוד יותר, דאמרינן התם גבי תביעת כתובה שהיכן

והעיד מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי שליט"א שמנהגו של מרן החזון איש זצ"ל היה, ליתן את המשלוח מנות בעצמו דווקא ולא על ידי שליח.



היאך האמוראים התעסקו בעצמם בהכנות לשבת והלא בהשבת אבידה זקן ואינה לפי כבודו פטור?

גמ' כי הא דרב ספרא מחריק רישא רבא מלח שיבוטא, עכ"ל. מרן החפץ חיים זצ"ל בבבאור הלכה (סי' ר"ג ד"ה ט), וכן בשערי תשובה (סק"ז) הביאו קושיית החוות יאיר דזקן שמצא אבידה ואינה לפי כבודו ליטלה ברשות הרבים, שאינו נוטל עימו משאות גם לעצמו,

פטור מלהשיבה (ג"מ ל:), ולפי דעת הרא"ש אסור לו לזלזל בכבוד התורה, ואם כן היאך האמוראים זלזלו בכבודם? **ובבבאור** הלכה הוסיף להקשות שאף לפי דעת הרמב"ם (פ"ג מה"ל רומ' ושמירת הנפש) שסובר שמידת חסידות

להחזיר באבידה אף בזקן ואינה לפי כבודו, מכל מקום עדיין קשה איך כתב שחייב לעשות דברים שהם צורך שבת בגופו, והלא לא יהיה אלא רשות כדין מציאה שמוצא ברשות הרבים שאינו חייב להשיבה?

ישוב א'

היכן שניכר שעושה לשם מצוה אינו פטור

החוות יאיר מתרץ שכאן גבי רב ספרא ורבא ושאר החכמים שהיו מתעסקים בהכנת ותיקון המאכלים לשבת וכיוצא בזה, הרי זה מותר, לפי שניכר שעוסק לשם מצוה לכבוד השי"ת.

וכן מתרץ הפרי מגדים (הציאו הציאור הלכה), שבדבר שניכר שעושה לשם מצוה אין בזה בזיון. וכן מדוקדק בלשון השו"ע (או"ח סי' ר"ג) שכתב בזה"ל: "ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצורכי שבת כדי לכבדו, ולא יאמר לא אפגום כבודי, כי זה הוא כבודו שמכבד השבת".

יש לחזק תירוץ זה ממה שמצינו במסכת סוטה (ממ:) שבפרשת

המלך שקורא בתורה מקץ שבע שנים, קרא אגריפס המלך בתורה מעומד, אף על פי שמן הדין יכול היה לשבת, ושיבחוהו חכמים, ומקשה הגמרא שאפילו למ"ד נשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול שנא' "שום תשים עליך מלך" שתהא אימתו עליך, ומתרצת הגמ' מצוה שאני. כלומר שאז ניכר שלכבוד השי"ת עשה כן, לכן מותר היה לו לנהוג זילותא בעצמו, ועיין שם בתוספות, (ד"ה מצוה שאני).

והנה בשו"ת חוות יאיר (סימן ר"ה) דן גבי צורבא מרבנן שיודע לנגן בכלי זמר אם רשאי לנגן בכינור בפני חתן וכלה, או שמא אסור לו לבזות עצמו מפני כבוד תורתו?

וכתב שאין להביא ראיה מדוד המלך ע"ה שהיה מפזז ומכרכר לפני ה' (שמואל ב' ו' ט"ז) דשאני התם שהיה לדבר קדושה וכמ"ש בירושלמי (שבת פ"י ה"ג) שאין גדולה בפלטרין של מלך. ומטעם זה שונה הדין גם גבי בניין סוכה שפשוט שמותר לבנותה על ידי תלמיד חכם אף ברשות הרבים מפני שהסוכה יש בה

ישוב ב'

במצוות בין אדם למקום אין פטור זקן ואינה לפי כבודו

לכאן יש לחלק עוד דבמצוות של בין אדם למקום לא נאמר הפטור של זקן ואינה לפי כבודו, וכגון בנידון דידן בהכנה והתעסקות לכבוד שבת וכדומה, משא"כ מצות השבת אבידה שהיא מצוה של בין אדם לחבירו.

שוב מצאתי בקובץ שיעורים (ממוצות יז.) שחילק כאמור, וכן תירץ בחי' נור הקודש (לממלמין עמ' י"ז). וכן תירץ הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א (קונן מוריה, אלול תשנ"ט, גליון רנ"ג) שיש חילוק בין מצוות בין אדם לחבירו, לבין מצוות למקום שבהם אמרו אין חכמה ואין עצה ואין תבונה נגד ה'.

והוסיף לבאר שלכך חייב להוציא בגד כלאים אפילו בשוק, ורק בשב ואל תעשה הותר לבטל מצוה משום כבוד הבריות ורק בדבר גנאי גדול כמו לילך ערום בשוק אבל לא בגנאי קטן כמו ליטול מציאת שק וקופה ברשות

קדושה, כמבואר בסוכה (ט.) שחל שם שמים על הסוכה כשם שחל על החגיגה.

ואמנם כתב להביא ראיה שמותר לת"ח לנגן בכלי זמר לפני חתן וכלה מכתובות (יז.) שרב שמואל בר יצחק היה מרקד עם שלושה הדסים לפני הכלה, זורק אחד ומקבל אחד, עד שאמר ר' זירא קא מכסיף לן סבא, [וכן ביארו הפתחי תשובה (יור"ד סי' רמ"ד אות ד') והקובץ שיעורים (ממוצות אות מ"ז)] שהיה מותר בזה לזלזל בכבודו שהכל ידעו שעושה לשם מצוה].

והעלה החוות יאיר שהיכן שעוסק במצוות של בן אדם למקום שמוכח שעושה לשם מצוה מותר לקיימם ברבים אף על פי שעל ידי זה מתבזה, ולכן מותר לתלמיד חכם לנגן בכינור לפני חתן וכלה כל זמן שמוכח שעושה כן לצורך מצות שמחת חתן וכלה.

ושמעת על מרן הגאון רבי פנחס שיינברג זצ"ל שבכל חתונה של תלמידיו היה מבריק ומנקה בכבודו ובעצמו את נעלי החתן באיזה מטלית, לשמח החתן, והן הן הדברים.

ערב

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

ישוב ד'

שאני כבוד שבת דחמירא

עי"ל על פי מה שהקשה בשער הציון דלמה היו אותם אמוראים מתבטלים מלימודם בשביל להשתדל ולהכין בעצמם מצוה זו של הכנות לשבת, והלא אין מבטלין ת"ת בשביל מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, וכתב בתירוצו השני דשאני כבוד שבת דחמירא, ולכן יש בו דין מיוחד שאפילו שיכולה להעשות על ידי אחרים, מחוייב לעשותה בעצמו, ומבטלים ת"ת בשביל זה.

ויש לומר כך גם לעניין זה, שאף זקן ואינה לפי כבודו מחוייב במצוה של הכנות לשבת, דשאני כבוד שבת דחמירא, ולא גרע מזה שמבטלים ת"ת לקיומה למרות שיוכלה להתקיים על ידי אחרים.

הרבים, שלכן חייב גם זקן ואינו לפי כבודו להעיד באיסורים כמו שנפסק בשו"ע, (שו"מ סימן כ"ט). אבל מצוות של בין אדם לחבירו כהשבת אבידה ופריקה וטעינה והגדת עדות בממון בזה אינו לפי כבודו פטור, וגם בגנאי קטן ואפילו זקן שאינו ת"ח רק מכובד פטור.

ישוב ג'

לא היו עושים זאת בפהרסיא

עי"ל שמה שהיו האמוראים טורחים בהכנות שבת בעצמם, היו עושים זאת בצינעא, וממילא אין בזה את פטור זקן ואינה לפי כבודו. דלא היו מזלזלים בכבודם ברבים, ומסתמא פעמים שדרכם היה להתעסק בביתם בכמה דברים. אבל גבי אבידה שמוצאה ברשות הרבים, לכן כיון דאינו מזלזל בכבודו ברבים יש בזה איסור לדעת הרא"ש.



היאך התעסקו האמוראים בעצמם בהכנות לשבת והרי אין מבטלים ת"ת למצוה הנעשית על ידי אחרים?

היא מוטלת על האדם לקיימה, ויש בזה חיוב כמו שאר מצוות, כחיוב לולב ושופר וכדומה שלא שייך בזה פטור שנעשית על ידי אחרים, ודווקא מצוה שאינה מוטלת על האדם כגון גמילות חסדים וכדומה, בזה אינו מפסיק בלימודו במקום שאחרין יכולים לעשותה.

ישוב ב'

שאני כבוד שבת דחמירא

עוד מתרץ השער הציון דשאני כבוד שבת דחמירא, לכן יש דין שישתדל להכין בעצמו, ולא על ידי אחרים. [ועיין לעיל שכתבנו לישב עפ"ז שמטעם זה גם היה מותר לאמוראים לנהוג בעצמם זלזול כביכול הגם שזקן ואינה לפי כבודו מפטור מלהשיב אבידה שמוצא].

ישוב ג'

השבת מתכבדת דווקא על ידי שיעשה האדם הכנותיה בעצמו

גמ' כי הא דרב ספרא מהריך רישא רבא מלח שיבוטא, עכ"ל. מבואר שהיו האמוראים עושים דברים אלו לכבוד שבת בעצמם דווקא, למרות שהיו יכולים להעשותם על ידי אחרים. וכן כתב השו"ע (או"ח סי' ר"ט): "ישכים בבוקר ביום שישי להכין צורכי שבת, ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו איזה דבר לצורכי שבת כדי לכבדו, כי רב חסדא היה מחתך הירק דק דק, ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים, ורבי זירא היה מדליק האש, ורב נחמן היה מתקן את הבית ומכניס כלים הצריכים לשבת ומפנה כלי החול, ומהם ילמד כל אדם".

וקשה שהלא קיימא לן בכל המצוות, שאין מבטלין תלמוד תורה למצוה שיכול להעשות על ידי אחרים?

ישוב א'

הוי מצוה חיובית כמו שאר המצוות

מזן החפץ חיים זצ"ל בשער הציון (סימן ר"ט) מתרץ דמצות הכנה לשבת

כבר נתבאר במפרשים שחלק מחיוב מצות הכנות לשבת, הוי מדין כבוד שבת, וממילא לא הוי כל כך כבוד שבת כשיעשם על ידי שליח, ועוד יש להוסיף שאם עושה הכנות שבת על ידי שליח אין ראיה שטורח ועושה הכל לכבוד השבת. ולכך היו האמוראים מפסיקים מתלמודם להכין בעצמם צורכי שבת.

והן הן הדברים אשר כתב בספר סדר היום: "ואי אפשר לעשות המצוה על ידי אחרים כי כל אדם חובה עליו לכבד את השבת בעצמו". והיינו דדווקא על ידי שהאדם טורח בעצמו בהכנות שבת, השבת מתכבדת.

ישוב ד'

אם יש חילוק בין ביטול ת"ת זמן מועט לזמן מרובה

בספר הנחמדים מפז (סימן א' עמ' רנ"א) חקר גבי מצות כתיבת ס"ת בת"ח שתורתו אומנותו אם עדיף שיכתוב בעצמו, או עדיף שימנה שליח שיכתוב בשבילו, ולא יתבטל מת"ת.

וכתב שאין להביא ראיה שעדיף שיכתוב בעצמו מדרב ספרא

מחרף רישא ורבא מלח שיבוטא, משום שיש לומר שלא חששו אותם חכמים לביטול תורה מפני שההכנה לשבת הוי דבר שנעשה בזמן מועט, אבל כתיבת ס"ת שנעשה לזמן מרובה, ובזמן הזה יכול ללמוד תמידין כסדרן, יש לומר שעדיף שילמוד.

ולכאן יש קצת סיוע לדבריו מהר"ן בנדרים (לא: ד"ה מותר הצינ), דמשמע מדבריו שהיכן שמתבטל מעט לא חשיב ביטול תורה, דבגמרא שם אמר רבי יעקב המדיר בנו לתלמוד תורה מותר הבן למלאות לאביו חבית של מים ולהדליק לו את הנר, וכתב הר"ן בזה"ל: "מותר הבן למלאות לאביו חבית של מים ולהדליק לו את הנר, דמסתמא ממילי זוטרי כי הני דליכא בהוא ביטול לימוד תורה לא אדריה".

אך לכאן יש להעיר מדברי המדרש הידוע והביאו הפלא יועץ (עין לימוד), בזה"ל: אפילו למד כל התורה כולה, לא הותר להיות יושב ובטל או עוסק בשיחה בטלה אפילו רגע, והאלוקים יביא במשפט על כל, ועתיד ליתן דין וחשבון אפילו על זמן מועט כדי בליעת הרוק, כמאמר איוב (י' י"ט) "כמה

כרם קידושין מא ע"א יוסף ערה

מצוה של כיבוד אב ואם, והכל עולה בקנה אחד, ואפשר שזה גם כוונת הר"ן.

לא תשעה ממני, לא תרפני עד בלעי רוקי".

ויוצא מזה לדינא שאם מתבטל מת"ת לזמן מועט לעסוק במצוה, שפיר יכול להתבטל גם אם יכולה מצוה זו להתקיים על ידי אחרים, כדי שיקדש גופו במצוות, שעל ידי העסק והטורח במצוות גופו מתקדש.

וצ"ל שכוונת הנחמדים מפז לתרין דכיון דמתבטל מת"ת רק לזמן מועט ועוסק במצוה, לא חשיב ביטול תורה. ואכן עיין בשיטה מקובצת בנדריים שם ועוד ראשונים שמבואר שמילוי חבית והדלקת הנר אין בזה ביטול תורה כשעושה כן הבן לאביו ומקיים בזה



למה השמיט השו"ע שרב ספרא היה מחרף רישא ורבא מלח שיבוטא?

ורב נחמן היה מתקן את הבית ומכניס כלים הצריכים לשבת ומפנה כלי החול, ומהם ילמד כל אדם, ולא יאמר לא אפגום כבודי כי זה הוא כבודו שמכבד השבת".

בגמ' בא"ד. כי הא דרב ספרא מחרף רישא רבא מלח שיבוטא, עכ"ל. שהיו עושים זאת בעצמם לכבוד שבת כמו שפירש רש"י וכמבואר במסכת שבת (דף קט.).

והקשה ידידי הגאון הרב אבינועם יהב שליט"א מח"ס "נועם שיח" ור"מ ביישיבתנו הקדושה, למה השמיט השו"ע מה שהיה רב ספרא מחרף רישא ורבא מלח שיבוטא?

והנה איתא בשו"ע (או"ח סי' ר"ן): "אפילו יש לו כמה עבדים לשמשו ישתדל להכין בעצמו איזה דבר לצורכי שבת כדי לכבדו, כי רב חסדא היה מחרף הירק דק דק, ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים, ורב זירא היה מדליק את האש,

ישוב א'

**השו"ע עוסק במצות כבוד שבת
ורבא ורב ספרא עסקו בעונג
שבת שמזה לומדים מצוה בו
יותר מבשלוחו**

הרמב"ם (הל' שבת פ"ל ה"ה) כתב: "מסדר אדם שולחנו בערב שבת וצריך לתקן ביתו מבעוד יום מפני כבוד השבת ויהיה נר דלוק ושולחן ערוך ומטה מוצעת שכל אלו לכבוד שבת הן". ומאידך כתב (שם פ"ה ה"ה) שאפילו אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק את הנר שזה בכלל עונג שבת, וקשה דמזה מבואר דנר דלוק הוי מדין עונג שבת ולא מדין כבוד שבת, ודברי הרמב"ם סתרי אהדדי?

וביאר מרן הגרי"ז זצ"ל ששני הדינים שייכים בהדלקת הנר, דמדין כבוד שבת צריך שיהיו כל הדברים הללו עומדים ומוכנים מבעוד יום, וצריך שבכניסתו לשבת יהא נר דלוק בביתו, וכמו שעושה כבוד בקבלת פני אורח, אך

מלבד זה יש דין נוסף שיהיה הנר דלוק בשבת עצמה מדין עונג שבת.

ודקדק הגאון רבי אליהו מיישקובסקי זצ"ל בספר אהל חייא (עמ' תקכ"ב) שלפי ספרא זו מבואר שכל ההכנות לשבת הרי הם בכלל כבוד שבת שבכניסתו לשבת יהיו כל הדברים הללו מוכנים ועומדים, אבל אכילת המאכלים של שבת הרי הם מדין עונג שבת, ומה שצריך להכין מבעוד יום אין זה מדין כבוד שבת אלא רק הכנה והכשר למצוה של עונג שבת.

והוסיף שלפי זה אין ראיה מהדין שצריך לטרוח בגופו להכנות שבת למצוה בו יותר מבשלוחו, כיון דהכנות שבת הם מדין כבוד שבת, וכך היא המצוה שיטרח ויעשה ההכנה בגופו. וכל ראיית הגמרא בסוגיתנו דווקא מרב ספרא מחרף רישא ורבא מלח שיבוטא, שעשו הכנות המאכלים, שבזה אין דין כבוד שבת אלא עונג שבת, ובזה לא מצינו שיש דין שיעשה הכשר בעצמו, ולכך מוכיחה הגמ' שעשו כן מדין מצוה בו יותר מבשלוחו.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רעז

אחר הדברים האלה מיושב היטב למה השו"ע בהלכות שבת לא הביא את מה שרב ספרא היה שורף ראש הבהמה באש ורבא היה מולח את הדג, כיון דהשו"ע עוסק בעניין כבוד שבת, ואילו רבא ורב ספרא עסקו במצות עונג שבת.

ככל הפוסקים שמצוה בו יותר מבשלוחו נוהגת בכל המצוות כולן, וכדמשמע בכמה מקומות בש"ס ובפוסקים, (עיין צ"ח לעיל). ברם לפי מה שנתבאר לק"מ דאכן הגמרא אצלינו לא מביאה ראיה כלל מכבוד שבת, אלא ממצות עונג שבת, וכאמור.

ישוב ב'

יש דג שיבוטא אסור באכילה ושלא יטעו המון העם שמותר באכילה השמיטו השו"ע

על פי זה מיושב עוד מה שהקשה הגאון חפץ חיים זצ"ל בשער הציון (ס"ו ר"ן), מה שונה מצות כבוד שבת משאר המצוות שהיו החכמים מתבטלים מלימודם אף שיכולה להעשות על ידי אחרים, ותירץ דשאני מצוה זו שהיא מוטלת על האדם, והיינו כשופר ולולב וכדומה, ועוד כתב לתרץ דשאני כבוד שבת דחמירא.

הפרי מגדים (יור"ד סימן פ"ג בשפמי דעת ס"ק ג) הביא את דברי התוספות במסכת עבודה זרה (ל"ט. ד"ה וסימנין) שהוכיחו מכאן שדג שיבוטא הוא דג טהור, וכן בחולין (קט"ו:) אמרה ילתא לרב נחמן שכנגד טעמו של החזיר שאסור באכילה התיר רחמנא מוח של שיבוטא, והוא עז הים.

ומבואר מתירוצו השני שדווקא לעניין כבוד שבת דווקא אמרינן שצריך לבטל תלמודו ולטרוח בעצמו, ולפי זה צ"ע היאך הגמרא בסוגיתנו מביאה ראיה משם לעניין מצוה בו יותר מבשלוחו בקידושין וכדומה?

וכן הביאו המפרשים מהירושלמי (מעניינת פ"ד סוף ה"ה כ"ג.) שבעת הגלות גלו עימהן שבע מאות מיני דגים טהורים וכשחזרו חזרו כולם חוץ מן השיבוטא. וכן איתא במדרש תנחומא (שמיני סי' י"ב)

ויש שכתבו שאכן מצוה בו יותר מבשלוחו נוהגת דווקא בכבוד שבת וקידושין בלבד, מיהו הסכמת רוב

וזה לשונו: "אסרתי לך את החזיר התרתי לך את הדג ששמו שיבוטא שהוא דומה לחזיר".

ומתוך זה עלה בדעתי לתרץ דשמא השו"ע סבר דדג שיבוטא אסור באכילה, או שעל כל פנים השו"ע מסופק בזה, או שעכ"פ יש שני סוגי דג שיבוטא האחד טהור והאחד טמא וכעת לא יודעים איזה כשר, לכן לא הזכיר השו"ע שרבא היה מולח שיבוטא, שלא ילמדו מזה המון העם שהשיבוטא מותר באכילה, [ויש להוסיף עוד שהשו"ע למד בדברי הגמרא שרב ספרא היה מחריך רישא, היינו ראש דג השיבוטא].

ועיין ברדב"ז (פ"ט מהל' נבלה ח"א ד"ה ואסור) שבסוף דבריו נוטה לפרש שהרמב"ם מסתפק אם שיבוטא הוא דג טהור או טמא. ובמנחת חינוך (מנחה פק"ט) כתב שיש שני מיני שיבוטא, האחד טהור והאחד טמא. והן הן הדברים.

ישוב ג'

שאני רבא ורב ספרא שהיו עושים דבר אחר בקביעות לכבוד שבת

מצאתי בשו"ע הרב (או"ח סי' ר"ן בקונטרס אחרון) שהקשה כאמור למה הרמב"ם והשו"ע לא הזכירו מעשיהם של רבא ורב ספרא כלל, אלא למדו חיוב זה משאר אמוראים שזלזלו בעצמם.

ותירץ שהרמב"ם והשו"ע הזכירו כל אותם האמוראים לפי שהיו נוהגים לעסוק באותו דבר בקביעות בכל שבת, אך רבא ורב ספרא בכל שבת בודאי היו נוהגין לעשות דבר אחד כיון שהוא חיוב גמור, אלא שכשנזדמן רישא לרבא ושיבוטא לרב ספרא כדפרש"י, מתוך שמין זה היה חביב עליהם והיה להם ממנו מצות עונג שבת לכן היו מתעסקין בזה בעצמם, ולא היה די להם בתיקון דבר אחר שהיו מתעסקין בשאר שבתות, אף שבעסק ההוא היו יכולין לצאת ידי חובתן, בחרו העסק במין שמקיימין בו מצות עונג, לפי שרצו לקיים עוד יתרון של מצוה בו יותר מבשלוחו, שראוי לעשותו ביתרון גוף המצוה בתיקון המין שמתענג בו יותר.

וסיים שלכן שפיר דייקה הגמרא ממעשיהם דמצוה בו, דאם

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רעט

משום חיוב להתעסק בעצמן כמ"ש הרמב"ם, וכשלא נודמן להם רישא ושיבוטא נתעסקו בדבר אחר, א"כ גם כשנודמנו להם למה בחרו דווקא בהם ולא באותו דבר שהיו רגילין להתעסק בשאר שבתות.



למה לא מביאה הגמרא ראייה שמצוה בו יותר מבשלוחו מאברהם אבינו שחבש בעצמו את חמורו?

אברהם אבינו עצי עולה זכה להבקע הים לפני בני ישראל שנא' "ויבקע עצי עולה" ונאמר (שמות י"ד כ"ב) "ויבקעו המים"?

י"שוב א'

שמה חבש בעצמו להזדרז בקיום מצות הבורא

הנחלת משה מתרץ שאין להביא ראייה מאברהם שמצוה בו יותר מבשלוחו, כי אפשר לומר שחבש חמורו בעצמו לפי שמיהר ביותר לעשות רצון קונו והמשרתים לא היו ממהרין כמוהו, ולא עשה כן מטעם שמצוה בו יותר מבשלוחו, אלא כדי לקיים המצוה בזריזות.

בגמ' בא"ד. כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא, עכ"ל. הנחלת משה מקשה למה הגמרא לא מביאה ראייה שמצוה בו יותר מבשלוחו מאברהם אבינו שכשהלך לעקוד את יצחק נאמר "ויחבוש את חמורו" אף על פי שהיו לו משרתים ועבדים, בכל זאת עשה זאת בעצמו, הרי שמצוה בו יותר מבשלוחו?

ויש להוסיף להקשות למה הגמרא לא מביאה ראייה שמצוה בו יותר מבשלוחו מאברהם אבינו שביקע עצי העולה בעצמו שנא' "ויבקע עצי עולה" ולא על ידי אחרים, וכן איתא במדרש שאברהם ביקע העצים בעצמו, דר' חייא בר יוסי בשם ר' מישאיה ותני לה בשם ר' בניה, בשכר שתי בקיעות שבקע

ישוב ב'

להורות שאפילו אחרי מתן תורה שיש חיוב תמידי של ת"ת עדיף לקיים המצוות בעצמו

לכאן' לא שייך לתרץ כאן שאין למדין מקודם מתן תורה ולכן לא הביאה הגמרא את הראיה מאברהם אבינו, כמו שכתבו התוס' (מו"ק כ. ד"ה מה) בשם הירושלמי שלא לומדים חיוב אבלות מדכתיב "ויעש לאביו אבל שבעת ימים" לפי שאין למדין מקודם מתן תורה.

דמכל' מקום כתב בשו"ת שבות יעקב (ח"א ס"ס כ"ו) שמצינו כמה

פעמים בש"ס ופוסקים שלמדו מקודם מתן תורה, ועיקר מצות פריה ורביה למדנו מברייתו של עולם, אף שיש לחלק. ובספר תחלת חכמה כתב גם כן שדבר שנראה מסברא אפשר ללמוד מקודם מתן תורה, [והובא במאור ישראל פסחים (ו:)] וע"ש מה שכתב ליישב עפ"ז*]. וממילא גם כאן אפשר היה ללמוד מאברהם שמצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שזה דבר שיש בו סברא, ואין בו חילוק קודם מתן תורה לאחרי מתן תורה.

ואשר' על כן יש ליישב שכוונת הגמרא להורות שאף על פי שעל ידי שיתעסק בעצמו במצוה יתבטל מלימוד התורה, מצוה בו יותר מבשלוחו, וכמו

*שו"ר להראש"ל הגאון המפורסם מוהר"ר יצחק יוסף שליט"א צסקרופו עין יצחק (כללים ח"א עמ' ק"ה) שהאריך בזה והביא שהמכתב לחזקיהו (פסחים ד.) הביא ראיה ליסוד זה מהמנזאר בחגיגה (יא.) שאסור לאדם לשמש מטתו בשני רעבון, שנא' "וליוסף יולד שני בנים בטרם תבוא שנת הרעב" וקשה היאך למדו מיוסף שהיה קודם מתן תורה, אלא ודאי מוכח כהשצות יעקב שכיון שהוא מילתא דמסתברא שצריך לזער עצמו עם הציבור למדין גם מקודם מתן תורה. אך העין יצחק דחה שאין ראיה משם דבלא"ה כבר כתבו התוס' שם שאינו אלא ממדת חסידות שהרי יוכבד נולדה בין החומות כדאי' בסוטה (יג.) ואותו עת היה עת רעב, ומילי דחסידותא אפשר ללמוד מקודם מתן תורה. ע"ש. ויל"ע דע"ס ההיתר שלא לשמש בשני רעבון, חידוש הוא, כל שכן דמחדשינן דמילתא דחסידות ראויה שלא לשמש. וכבר כתב רבינו הרמב"ם (פרק ט"ו מהל' אישות הל' ט"ז), שאע"פ שקיים אדם מצות פריה ורביה הרי הוא מצוה מדברי סופרים שלא יבטל מלפרות ולרצות כל זמן שיש בו כח, שכל המוסקיף נפש אחת בישראל כאילו צנה עולם.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רפא

האמוראים שנתבטלו מעסק התורה לקיים המצוה בעצמם, וכן השו"ע למד מזה לדינא שאפילו ת"ח צריך להפסיק קצת מתלמודו לעשות איזה דבר בעצמו לכבוד שבת.

ולפי זה יש מקום גדול לחלק בסברא בין קודם מתן תורה לאחרי מתן תורה, שדווקא קודם מתן תורה שעדיין לא היה חיוב של ת"ת והגית בו יומם ולילה, היה עדיף לקיים מצוה בעצמו יותר מבשלוחו, שקודם מתן תורה חיוב מצוה יותר קרוב מחיוב ת"ת, שעל ידי שמקיים בעצמו חביבה המצוה, אבל אחרי מתן תורה שיש חיוב עסק התורה בכל רגע, היה הו"א שאדרבה אפילו המצוות המוטלות על האדם עדיף שיקיים על ידי שליח, קמ"ל דמצוה בו יותר מבשלוחו.

ועל פי זה גם מיושב למה לא הביאה הגמ' ראייה שמצוה בו יותר מבשלוחו מאברהם שביקע בעצמו עצי העולה.

ישוב ג'

שמה חבש חמורו שלא יתמהמהו משרתיו מרחמים על יצחק

ראיתי יש מתרצים שאי אפשר להביא ראייה מאברהם שמצוה בו יותר מבשלוחו, כיון שאפשר שהעדיף לחבוש חמורו בעצמו מחשש שמשרתיו ירחמו על יצחק ויעכבו את הזמן, לכן חבש חמורו בעצמו על מנת לעשות את המצוה בזריזות, ולכן הביאה הגמ' ראייה מהאמוראים הקדושים שהיו טורחים בעצמם בקיום המצוות.

אך יש להעיר כי מפשטות לשון הפסוק משמע שמתחילה לא ידע יצחק שהולך להעקד שנא' (נלאשית כ"ג ז') "ויאמר יצחק אל אברהם אביו ויאמר אבי ויאמר הנני בני ויאמר הננה האש והעצים ואיה השה לעולה", ומשמע שמתחילה ועד אז לא ידע שהוא במקום השה לעולה, וממילא פשיטא שגם משרתי ועבדי אברהם לא ידעו מזה מאומה, ולא היה חשש שיעכבו הליכתו של אברהם מחמת רחמנות על יצחק.

וכן כתב להדיא רבינו בחיי (טז) שאברהם השיב ליצחק "אלהים יראה לו השה לעולה בני", ואז הבין יצחק כי הוא העולה, ואף על פי כן

"וילכו שניהם יחדיו", כי בתחילה לא ידע יצחק שהוא העולה, ועתה שידע למדך הכתוב שנתרצה בדבר והלכו שניהם בכונה אחת זה לשחוט וזה לישחט.

וכן מצאתי בספר תוספות השלם שאברהם אמר לנעריו בתמיה "ונשתחוו ונשובה" כלומר וכי אתם סבורים שנשתחוו ונשובה אליכם, אין הדבר כן, וזה גרם ליצחק ששאל איה השה לעולה, שכבר הרגיש קצת, אבל עדיין לא ידע לגמרי עד שאמר לו "אלהים יראה לו השה לעולה בני".

אכן ראיתי באחרונים שדחקו לפרש שגם מתחילה יצחק ידע שאברהם הולך להקריבו לעולה, אך יצחק שאל מחמת איזה קושיות שנתעוררו לו מדין הקרבת עולה וכדומה, ולפי זה יש קצת מקום לפירוש האמור שאברהם לא נתן למשרתיו להתעסק בדבר שלא יעכבו בדבר מחמת רחמנות על יצחק.

וכן מבואר במלבי"ם (סג) שאפשר שכבר מתחילה ידע יצחק שיהיה השה לעולה, והוקשה לו שראוי שתדל אש משמים ותאכל העולה ולא ישרף

באש של חול, ועל זה שאל הנה האש של חול ואם כן איה השה לעולה, והוסיף להקשות מהעצים ששם על שכמו, איך עביד עבודה בקדשים (ונמ"ז בפסחים סו), והשיבו שעדיין אין ברור מי יהיה השה, הוא או שה, כי תלוי לפי מה שה' יחפוץ, ולכן לקח אש הדיוט, אולי יהיה הקרבן שה, ולכן שם עליו העצים שעדיין לא הוקדש לעולה.

ישוב ד'

כדי שלא ימנע השטן עקידת יצחק על ידי שאחרים יחבשו חמורו

עלה בדעתי לתרץ עוד בס"ד דלכאוו אין להביא ראיה מאברהם אבינו שחבש חמורו שמצוה בו יותר מבשלוחו, כי אפשר שאברהם חבש בעצמו דווקא, כי היה ירא מאד פן יצליח השטן לעכב בכל מיני אופנים את האחרים אם יהיו חובשים חמורו, למנוע עקידת יצחק. שאם היה אברהם משתף נעריו, היה השטן משדלם בדברים למנוע מאברהם לעקוד את יצחק, כמו שניסה לשדל בדברים את אברהם ויצחק, לכן אברהם חבש חמורו בעצמו.

אחרי, ירדו אחרי, כיון שהגיע עד חצי הנהר הגיע המים עד צוארו באותה שעה תלה אברהם עיניו לשמים וביקש רחמים, מיד גער הקב"ה במעיין ויבש הנהר ועמדו ביבשה.

ישוב ה'

אצל אברהם הוא רק הכשר מצוה

בנושאי ונותני בזה קמיה רבינו הגדול מוהר"ר משה צדקה שליט"א ראש ישיבת "פורת יוסף" השיבני שהגמרא העדיפה להביא ראיה שמצוה בו יותר מבשלוחו דווקא מרב ספרא שהיה מחריך רישא ורבא מלח שיבוטא, כיון דמעשה זה הוא מצוה עצמה, וכמו שכתב בשער הציון (סימן ר"ט) שיש בזה משום מצות כבוד שבת, ולכן החכמים התבטלו מלימודם בשביל זה ולא עשו זאת על ידי אחרים, משא"כ מה שחבש אברהם חמורו כדי ללכת לעקוד את יצחק הוא הכשר מצוה*.

וכבר ידעת מה שאמרו רבותינו ז"ל במדרש רבה שהיה השטן מנסה בכל טצדקי למונע ההעקדה מאברהם, שבא לפני אברהם והיה אומר לו כל מיני דברים למונעו, ובא בדברים ליצחק והיה אומר לו שאם יעקד ממילא כל מיני החמודות והתכשיטים שטרחה אימו בשבילו יירש ישמעאל שונאו, ונמצא פוגע בכבוד אימו.

ועוד איתא במדרש בשם רבי לוי שבשעה שבנה אברהם המזבח נטלו אברהם ליצחק והצניעו שלא יזרוק השטן איזה אבן מבניין המזבח על יצחק ויפסלנו מהקרבן.

ובמדרש תנחומא (וירא סימן כ"ג) איתא וכי מאחר שהדרך קרובה למה נתעכב אברהם שלושת ימים שנא' "ביום השלישי וישא אברהם את עיניו", אלא לפי שהלך השטן ונעשה לפניו נהר גדול, מיד ירד אברהם לתוך המים והגיעו עד ברכיו, אמר לנעריו בואו

*ועיין מה שנתבאר בזה לעיל בפרק 'למה השמיט השו"ע שרצ ספרא היה מחריך רישא ורבא מלח שיבוטא', שיש אומרים דמעשה זה רצ ספרא שהיה מחריך רישא ורבא שהיה מולח הדג הוא רק הכשר מצוה של עונג שבת, כרם מדברי שער הציון הנ"ל נראה דהוי מצוה בפני"ע משום כבוד שבת.

למה לא מביאה הגמרא ראייה שמצוה בו יותר מבשלוהו מיוסף שאסר מרכבתו בעצמו לכבוד אביו?

הכתוב להורות שיוסף הצדיק אסר מרכבתו בעצמו לכבוד אביו.

ואולי יש ליישב דבריהם, שכיון שהכתוב מייחס מעשה זה ליוסף, היינו מכח בשלוהו של אדם כמותו, וממילא אנו למדים שיוסף אסר את מרכבתו על ידי בניו ובני ביתו בני ברית, שישנם בדין שלוחו של אדם כמותו, ולא על ידי סתם איזה עבדים או משרתים.

ישוב ב'

כיבוד הורים חמירא, ועוד שלכך נתעסק לטרוח בעצמו מפני שנמנע ממנו כל אותם כ"ב שנה לעסוק בכבוד אביו

נראה ליישב דשאני כיבוד אב ואם דחמירא, בפרט לפי שנמנע מיוסף כל אותם כ"ב שנים לעסוק בכבוד אביו, לכך אפשר לומר שמטעם זה הזדרז יוסף לאסור מרכבתו בעצמו דווקא, לעסוק ולטרוח בכבוד אביו, ולא מדין מצוה בו יותר מבשלוהו.

בגמ' בא"ד. כי הא דרב ספרא מחריך רישא רבא מלח שיבוטא, עכ"ל. עלה בדעתי להקשות למה לא מביאה הגמרא ראייה שמצוה בו יותר מבשלוהו מיוסף הצדיק שאסר מרכבתו בעצמו לעלות אל אביו כמו שנא' (בראשית מ"ו כ"ט) "ויאסור יוסף מרכבתו" ופירש רש"י, הוא עצמו אסר את הסוסים למרכבה להזדרז בכבוד אביו?

ישוב א'

יש אומרים שאסר מרכבתו על ידי עבדיו

האבן עזרא אכן כותב שיוסף הצדיק אסר מרכבתו על ידי עבדיו, וכן כתב הרלב"ג בפירושו הראשון.

ברם במדרשים מבואר להדיא שיוסף אסר את המרכבה בעצמו, ובפירוש הרא"ם כתב שמוכח כן מגוף הפסוק שיוסף אסר בעצמו, שאם לא כן למה צריך הכתוב לומר ויאסור, וכי היינו סבורים שהלך ברגליו, אלא ודאי בא

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רפה

ישוב ג'

**להורות שאפילו אחרי מתן תורה
שיש חיוב תמידי של ת"ת עדיף
לקיים המצוות בעצמו**

לפי מה שנתבאר לעיל שיש לחלק בין קודם מתן תורה לאחרי מתן תורה, שקודם מתן תורה שעדיין לא היה חיוב תמידי של ת"ת, עדיף היה לקיים המצוה בעצמו יותר מבשלוחו, משא"כ אחרי מתן תורה שיש חיוב של עסק התורה בכל רגע, היה הו"א לומר שאדרבה אפילו במצוות המוטלות על האדם עדיף שיקיים על ידי שליח, קמ"ל דאפילו הכי מצוה בו יותר מבשלוחו. כך מיושב גם כאן שאין להביא ראיה מיוסף שאסר מרכבתו בעצמו ללכת לפני אביו.

ישוב ד'

**שמה אסר מרכבתו להזדרז
לכיבוד אביו**

עי"ל שלכך יוסף הצדיק אסר את מרכבתו בעצמו לפי שנזדרז ביותר לקיים מצות כבוד אביו, ומשרתיו לא היו ממהרין כמוהו, ולא עשה כן מטעם שמצוה בו יותר מבשלוחו, וכן

מדוקדק מפירוש רש"י עה"ת שכתב "ויאסור יוסף מרכבתו" שהוא עצמו אסר את הסוסים למרכבה להזדרז בכבוד אביו.

ישוב ה'

**אסר מרכבתו שיתפרסם שעולה
לכבוד אביו ויבואו עימו העם**

עי"ל על פי מה שכתב בספר צרור המור, שהכתוב סיפר שיוסף יצא לקראת אביו לכבודו, כי בזכות יוסף ירד יעקב למצרים בכבוד ולא כאשר נגזר עליו לירד בשלשלאות של ברזל, ולכן יוסף אסר מרכבתו בעצמו שישאלוהו הכל לדבר יוצא דופן זה שהמלך אוסר המרכבה בעצמו, ועל ידי זה כולם יצטרפו אליו בדרכו לאביו, דמי רואה את המלך אוסר מרכבתו ויוצא ואינו יוצא עימו, בעניין שיצא עמו רכב ופרשים ומחנה כבד יותר ממה שעלו עמו לקוברו.

ומיושב בזה שיוסף הצדיק כלל לא אסר מרכבתו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא רק כדי שיראוהו הכל עוסק בכבוד אביו ויטלו קל וחומר בעצמם ויבואו עימו.

ישוב ו'

יש אומרים שמצוה בו יותר מבשלוחו שייך דוקא במצוה שהכנתה מפורשת בתורה

עי"ל על פי מה שחידש הנצי"ב בהעמק שאלה (על המכילתא במחילתו) שכל דין מצוה בו יותר מבשלוחו נאמר רק גבי מצוות שפירשה תורה חיוב הכנתן כמו עשיית סוכה תפילין ציצית ושבת, כדרך שנא' בשבת "והכינו את אשר יביאו" (שמות ט"ז ה'), אבל במצוות שלא נזכר בהן בתורה חיוב ההכנה אין בהן עניין של מצוה בו יותר מבשלוחו.

וממילא כיון שגבי מצות כיבוד אב לא נזכר בתורה חיוב ההכנה למצוה, אי אפשר לפרש שיוסף אסר מרכבתו בעצמו מדין מצוה בו יותר מבשלוחו.

ועפ"ז תירץ גם בספר שמי ושם אבותי למה רש"י בפי' עה"ת פירש

שיוסף הצדיק אסר מרכבתו בעצמו משום שנודרו לקיים מצות כבוד אביו, ולא מדין מצוה בו יותר מבשלוחו, כי רש"י לשיטתו במסכת מכות (ט.ג) גבי חטיבת עצים לסוכה שאינה מצוה, אלא רק בניית הסוכה עצמה, ומשם הוכיח הנצי"ב את חידושו שרק בהכנה מפורשת בתורה נאמר מצוה בו יותר מבשלוחו.

כרם נראה דאין לתרץ בזה מה שהקשינו לעיל למה לא הביאה הגמרא ראייה שמצוה בו יותר מבשלוחו מאברהם שחבש חמורו וביקע עצים בעצמו, דשם כיון שהיה לאברהם ציווי מאת ה' יתברך לילך ולעקוד את בנו הכל היה בכלל הציווי.

וכן מצאתי שכתב בספר אור החמה (הצילא נס' מנחת חיים עמ' קס"ו) שכיון שאמר הקב"ה לאברהם לך לך היה שייך זריזות במצוה לעשותה בעצמו יותר מבשלוחו, משא"כ אצל יוסף שהמצוה היא רק עצם הכבוד שיכבד את אביו.



האם יש מחלוקת בין תירוצי הגמרא אם מותר לקדש אשה בלא שיראנה?

ממש לישנא בתרא. ומבואר מדבריו
שיש מחלוקת בין שני תירוצי הגמרא.

אך הפני יהושע (ד"ה אמר) חידש שאף
בלישנא קמא סברה הגמרא שאם
אינו מכירה יש איסור לקדש על ידי
שליח, אלא שהעדיפה הגמרא להעמיד
את הרישא במכירה, ואמר התנא "בו"
משום מצוה בו יותר מבשלוחו, ואמר
התנא בסיפא בה ובשלוחה, משום לא זו
אף זו, שלא בלבד אצל האישה יש מצוה,
אלא אפילו אצל האשה שאינה מחוייבת
בפריה ורביה, יש לה מצוה שתתקדש
בעצמה.

אולם באיכא דאמרי סברה הגמרא
שיותר נראה לומר שברישא
מדובר באופן שאין הבעל מכיר את
האשה, ויש לו איסור מדרב יהודה אמר
רב, והסיפא באה לחדש שמצוה בה
יותר מבשלוחה, ולא נצטרך להעמיד את
המשנה בלא זו אף זו.

גמ' איכא דאמרי בהא איסורא נמי
איכא וכו', עב"ל. מפשטות לשון
הגמרא נראה שיש מחלוקת בין התירוצין
הראשון לאיכא דאמרי, שלפי התירוצין
הראשון שנאמר במשנה בו ובשלוחו
משום דמצוה בו יותר מבשלוחו, אין
איסור לקדש אשה עד שיראנה, דדוחק
להעמיד את המשנה לתירוצין זה במכירה,
כמו שכתבו תוס' (ד"ה ה' א' אמר) דברישא
מדובר בכל אופן, בין מכירה ובין שאינו
מכירה, דאי אפשר להעמידה דווקא
במכירה.

וכן מצאתי בחי' עצמות יוסף שפירש
שבאיכא דאמרי פירש רש"י מצוה
שיראנה, כלומר שלכן אם יראנה הוי
איסור, דעובר על המצוה, אבל לתירוצין
ראשון דיך מצוה שיראנה קודם
הקידושין, אין איסור, דאין מצוה במקום
איסור. ולכן אין לומר שהמצוה בו יותר
מבשלוחו, משום מצוה שיראנה דזה



ישוב קושיית התוספות היאך אמרו בגמרא שאסור לקדש את האשה עד שיראנה והלא לשון האיש מקדש הוי לכתחילה?

ולכאנן עדיין יישוב התוספות אינו מובן כל כך, דמכל מקום היה לתנא לומר האיש שקידש בו ובשלוחו מקודשת, דאז היינו למדין שאם עבר וקידש מקודשת ורק בדיעבד, ולמה התנא נקט לשון שמשמע שיכול לכתחילה לקדש על ידי שליח.

ישוב ב'

**התנא בא להורות שרק האיש
מקדש ואין האשה מקדשת**

בחי' שבו ואחלמה ביאר כוונת התוספות שהתנא בא להשמיענו דין קידושין, שהאיש הוא המקדש ולא האשה, ואם אמרה האשה לאיש ונתנה לו שוה פרוטה אינה מקודשת, שהאיש הוא המקדש והאשה היא רק מתקדשת.

ויש להוסיף בביאור דבריו שאם התנא היה אומר האיש שקידש, לא היה

גמ' איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא וכו', עכ"ל. התוספות ד"ה אסור לאדם שיקדש אשה, הקשו היאך אמרו בגמרא שאסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה, והלא מזה שהתנא נקט "האיש מקדש", משמע שלכתחילה אפשר לקדש בו ובשלוחו, כי לשון האיש מקדש משמע לכתחילה, כלומר שיכול היה התנא לומר "האיש שקידש"?

ישוב א'

**התנא רק בא להורות שאם עבר
וקידש חלים הקידושין**

התוספות תירצו שלא נקט התנא לשון "האיש מקדש" אלא להשמיע לנו דין קידושין. כלומר שהתנא בא ללמדנו שאם עבר וקידש על ידי שליח חלים הקידושין, וכן פירש להדיא התוספות רא"ש.

ישוב ד'

**רק אם יכול לקדש בעצמו יש
איסור והמשנה מדברת באופן
שאינו יכול**

המהר"י בירב והיד דוד כתבו שרש"י תירץ קושיית תוס', במה שכתב (ד"ה צה"א) שאם יכול לקדש בעצמו ומקדש על ידי שליח יש איסור, וכן פסק השו"ע (סימן ל"ה סעיף א', וז"ל הגר"א לרש"י), משמע מזה שאם אינו יכול לקדש בעצמו אין איסור, והמשנה מדברת באופן זה. וכן דקדק בחי' דבר משה, והוסיף שעל כן מוכח מדברי התוספות שלא תירצו כן, שחולקים בזה על רש"י.

משמע שבא למעט אשה שאינה יכולה לקדש, דאז היה משמע שהתנא בא רק ללמד דאסור לכתחילה לשליח לקדש כשאינו מכירה, שוב ראיתי שכתב כן גם בחי' נחלת משה.

ישוב ג'

**כיון שהזכיר בו נקט לשון
לכתחילה**

לכאן יש לומר בפשיטות שלא אמר התנא לשון דיעבד "האיש שקידש", כיון שמזכיר "בו", ואדרבה לכתחילה האיש מקדש בעצמו, ועל כן יש לומר שלשון האיש מקדש חוזר בעיקר על "בו".



הרי חז"ל לא גוזרים בדבר שאינו מצוי וקשה שלא מצוי שאדם יקדש אשה בלא שיראנה?

כאן איסור חדש שגזרו חכמים, אלא שהאירו עיני ישראל שלפי דת תוה"ק אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה משום "ואהבת לרעך כמוך", דעיקר האיסור כבר קדום וכלול בתורה.

ואף על פי שאין כאן איסור ממש מדאורייתא, דעל ואהבת לרעך כמוך ממש יעבור רק אם בפועל תתגנה עליו, מכל מקום כיון שמכניס עצמו לחשש ומכשול זה, הרי הוא עובר בדרגה מסויימת על ואהבת לרעך כמוך.

ישוב ב'

שאני דיני בן אדם לחבירו

עי"ל שאע"פ שאין דרך חכמים לגזור ולאסור בדבר שאינו מצוי, שונה הדין גבי איסור בן אדם לחבירו שחמור יותר, וגזרו בו גם בדבר שאינו מצוי, שהרי אמרו חכמים (נכסות מג: ועוד) נוח לו לאדם שיפיל עצמו לתוך כבשן האש ואל ילבין פני חברו ברבים.

בגמ' בא"ד. איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, עכ"ל. יש להקשות דידוע שאין חכמים מתקנים וגוזרים בדבר שאינו מצוי, כדאיתא במס' ביצה (ג:): גבי ביצה שנולדה ביום טוב דאסורה, דהשוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות מותרות לאוכלן ביום טוב כיון שזה דבר שאינו מצוי לכן לא גזרו בזה רבנן, וקשה שגם לא מצוי שיקדש אדם אשה בלא שיראנה כיון שמתחייב בכמה דברים כשמקדשה, ולמה הוצרכו לתקן שלא יקדש עד שיראנה?

ישוב א'

הגזירה מעיקר דין ואהבת לרעך

יש לומר שגם אם נאמר דהוי איסור ממש אם מקדש בלא שיראנה, אין



למה לא אמרה הגמרא שאסור לקדש עד שיראנה משום "לא תשנא את אחיך בלבבך"?

לרעך כמוך כך יעבור גם על לא תשנא את אחיך בלבבך, ועבירה גוררת עבירה ויעבור גם על שאר איסורים, ולמה לא הביאה הגמ' כל אותם הדברים דאיתא בתוספתא?

ישוב א'

י"א שאין איסור ממש לקדש בלא שיראנה

יש ראשונים ומפרשים שלמדו שאין איסור ממש לקדש אשה בלא שיראנה, אלא יש מצוה לראותה קודם שיקדשנה ולא ראוי שיקדש בלא שיראנה, וכן מבואר ברמב"ם (פ"ג מהל' אישות הל' י"ט) שכתב: "מצוה שיקדש אדם אשתו בעצמו יותר מעל ידי שלוחו, וכן האיש אין ראוי לו שיקדש קטנה ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה", עכ"ל. משמע שסובר שאין זה איסור

גמ' אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. הקשה בגליוני הש"ס למה הגמרא לא מביאה את הפסוק "לא תשנא את אחיך בלבבך" דחמור יותר דהוי לאו, ועוד שהיה לגמרא להביא את שני הפסוקים?

והביא את דברי התוספתא במסכת סוטה (פ"ה ה"ו): "היה רבי מאיר

אומר הנושא אשה שאינה הוגנת לו עובר משום חמושה לאוין, משום (ויקל' י"ט) בל תקום ומשום בל תטור ומשום אל תשנא את אחיך בלבבך ואהבת לרעך כמוך, וחי אחיך עמך, ולא עוד אלא שמבטל פריה ורביה מהעולם".

ועל כן כמו שבנושא אשה שאינה הוגנת לו לבסוף שונאה ועובר על שאר איסורים, כך גם כאן בנושא אשה בלא שיראנה סוף דבר שיעבור על שאר איסורים. וכמו שלסוף עובר על ואהבת

רצב

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

ממש, (אך הלח"מ למד שם גדעת הרמז"ס דהוי איסור), ומצינו בכמה מקומות בש"ס שנאמר בהן איסור ואין זה איסור מדינא אלא ממידת חסידות וכדומה.

ולפי זה יש לומר שמטעם זה לא אמרה כאן הגמרא שסופו לעבור באותם דברים של לא תשנא את אחיך בלבבך, כי אין כאן איסור ממש, אלא רק חשש בעלמא, דלכך ראוי ומצוה שיקדשנה בעצמו.

לתוספתא בסוטה, דשם מדובר לעניין נישואין שאם נושא אשה שאינה הוגנת לו, בודאי לסוף שיעבור על כל אותם דברים לא תשנא את אחיך בלבבך ולא תקום ולא תטור וכדומה, אבל כאן שמדובר רק שעושה קידושין ועדיין לא נשאה, בעצם הקידושין עדיין אינו עובר על כל אותם הדברים אלא רק על ואהבת לרעך כמוך שעלול לגרשה לפני הנישואין.

שהרי לפני הנישואין בודאי יראנה ואם גמר וסבר ונשאה, כבר אינו עובר איסור, ואין חשש כלל שמעתה יעבור על ואהבת לרעך כמוך ושאר איסורים כי ראה אותה ומצאה חן בעיניו, שהרי יכול היה לגרשה, ואם אחר כך גם ישאנה בלא לראותה יעבור באותה עת על כל אותם דאיתא בתוספתא.

ברם השו"ע (אצ"ע סימן ל"ה סעיף א') פסק דיש איסור כשמקדש אשה בלא שיראנה, ועיין עוד בתוספות ר"י הזקן שכתב שהחשש שישנאנה, ולפי דבריהם עדיין צ"ב למה לא אמרה הגמרא את האיסור לא תשנא את אחיך בלבבך.

ישוב ב'

כאן מדובר במקדש ויכול לראותה לפני נישואין ועובר רק על ואהבת לרעך כמוך

כעין זה מצינו בבאר היטב (אצ"ע סי' ל"ה סק"ג) בשם הבית הלל שמה שאנו אין נוהרין ועושין שידוכין ואין החתן רואה את הכלה, משום דאינו אלא שידוכין וקודם הקידושין רואה אותה, ולזה סמך לסעודה שעושים בלילה קודם החופה כדי שיראנה.

עלה בדעתי בס"ד לתרץ עוד דיש לחלק בין הגמרא בסוגייתנו

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רצג

וכך יש לדמות קצת לענינינו שאם רואה אותה קודם הנישואין שוב אין חשש שיעבור על אותם איסורים ודי בזה שרואה אותה עתה, מיהו מה שלא ראה אותה קודם הקידושין עובר על ואהבת לרעך כמוך שהיה לו לחוש שמא יגרשנה לפני הנישואין.

י"ש ו"ג

יש אומרים שאם מודיע לחבירו שישונאו אינו עובר על "לא תשנא"

יש מתרצים שאיסור לא תשנא את אחיך בלבבך הוי דווקא כששומר שנאתו בלב, אבל כאן סופו לגרשה וממילא אינו עובר על איסור זה. ויש להוסיף שגם לפני שיגרשנה וישנאנה כל שעה ושעה מן הסתם אשה יודעת בשנאת בעלה.

ויש לציין שתירוץ זה יהיה שנוי במחלוקת הראשונים, דבספר ברכת פריץ לבעל הקהילות יעקב זצ"ל (פרשת קדושים, הילולו נס' פרי יצחק נסוגיין) כתב שיש ג' שיטות בגדר איסור לא תשנא את אחיך בלבבך, שיטת הרמב"ם והחינוך שהאיסור נאמר רק על שנאה שבלב, אבל כשמודיעו שישונאו אינו עובר בלאו זה, וזה כפי שנתבאר.

אך שיטת הרמב"ן והיראים שגם כשמודיעו שישונאו עובר בלאו זה, עד שיודיענו עבור מה שונאו, וישמע מה שיש לחבירו להשיב על זה, או שיבקש ממנו חבירו מחילה על זה.

ושיטה שלישית היא רש"י שסובר שלא זו נאמר כשצריך להכותו בשביל תוכחה, ומקבל התוכחה אסור לשנאו למכהו, ולשיטתו הלאו נאמר בין כשמודיעו שישונאו ובין בלאו מודיעו.



הנושא אשה כשרה מהמת מצות כיבוד הוריו וכן המקיים מצוה שיראנה סגולה שיעלה זיווגם יפה

מוריהם, אצולי מצלא ואגוני מגנא
להטות לבכם לאהוב זה לזה ולא יבואו
לידי שנאה וכדומה.

ומבואר כאן יסוד עצום שעל ידי
המצוה שמקיימים הבעל
והאשה, על ידי זה אגוני מגנא ואצולי
מצלא שלא יבואו לידי שנאה, אלא יהיו
אוהבים זה לזה.

אחר הדברים האלה נראה לבאר בס"ד
בדרך הדרש כוונת הסיפא
שאסור לאדם לקדש את האשה עד
שיראנה, שעל ידי זה מקיים מצוה דבו
יותר מבשלוחו ועל ידי מצוה זו היא
מגינה ומצילה שיהיו אוהבים זה לזה.

ועל כל פנים מכאן מבואר עד כמה
צריך להקפיד במעשה הקידושין
שיהיו לשם מצוה לשם שמים, שזו
הסגולה הגדולה שיעלה זיווגם יפה.

גמ' איכא דאמרי בהא איסורא נמי
איכא דאמר רב יהודה אמר רב
אסור לאדם שיקדש את האשה עד
שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה
ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת
לרעך כמוך, עכ"ל. בתוספתא (פ"ה
דטוטה ס"ו) אמרו, המקדש את האשה
מפני שהוא בוש מאחיה מקרוביה לסוף
שקוברתו וכן האשה שנתקדשה לו מפני
שהיא בושה מאביו מאחיו מקרוביו לסוף
שקוברתו.

וכתב בפירוש שירי מנחה על
התוספתא דלכן נקט התנא
דווקא שמתקדשת מפני שהיא בושה
מקרוביה או הוא בוש מקרוביו דווקא,
למעט אם האיש מקדשה למלאות רצון
אביו ואימו שרוצים בה, וכן אשה
שנשאת לאיש לעשות רצון אביה ואמה
שרוצים בו, אף שזה לא ברצון החתן
והכלה עצמם, הואיל ומצוה הם עושים
לשמוע בקול אביהם ולעשות רצון



חייב שיראנה לפני קידושין שאם הוא בעל דרגה יבחין אם היא בעלת עוונות ולא יעבור על ואהבת לרעך

כמוך, שגורם לה צער גדול, וגם מפרסם חטאיה לרבים, שהכל יודעים למה גירשה אחר קידושיה, ויכול היה למנוע זאת על ידי שהיה רואה לפני הקידושין.

והלא על רבינו האריז"ל מצינו שהיה רואה על מצח האדם אם חטא, ואם כן בודאי שהאמוראים והתנאים הקדושים יכלו לראות על מצח ופני האדם אם בעל עבירות הוא או לאו.

וכמו שכתב בספר חרדים (פרק נ"ג אות י"ז) שפעם אחת נכנס לביתו של האריז"ל עם הארץ אחד ממוכרי יין, ואמר לו עון טבל ראיתי כתוב במצחך אוי לך, והיהודי הודה ובכה, ונתן לו תשובה. ובשער הכוונות (דף נ"א ע"ג) איתא, שפעם אחת הסתכל האריז"ל במצח אדם אחד ואמר לו, שכל ימיו לא התפלל תפילת שמונה עשרה בשלימות כי היה מדלג איזה קטע בתפילה, [וע"ע קב הישר פרק כ"ב, וספר שער המצוות פרשת עקב, והובא בס' שבחי האריז"ל עמ' מ"ו].

בגמ' בא"ד. איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך. עכ"ל. עלה בדעתי לפרש בס"ד בדרך דרש, שמלבד כוונת הגמרא שאסור לקדש אשה עד שיראנה שמא ימצא בגופה דבר מגונה, נראה עוד שכוונת הגמרא להורות שיש חסידים ואנשי מעשה שבגודל מעלתם וקדושתם ודרגתם הנשגבת יכולים לראות ולדעת עיקר תכונות האדם על ידי חכמת הפרצוף, וכן יכולים לדעת מעלתו וקדושתו על ידי ראיית פניו. ועיין מה שכתבתי בזה בהקדמה לחיבור זה.

ולכן אמרו חז"ל שחייב אדם לראות את האשה לפני הקידושין שמא אחר שקידשה יראנה וימצא בה דבר מגונה, כלומר שתכונותיה רעות, וחלילה בעלת חטאים היא וכדומה, ועל ידי זה יגרשה ויעבור על איסור ואהבת לרעך

אלא שלפי זה יש להקשות למה אין חיוב לאשה לראות את האיש קודם קידושיה, ואין לתרץ שבדרך כלל אין דרך האשה להגיע להשגות אלו להכיר על ידי ראיית האדם תכונותיו ומעלותיו, שהרי בגמרא אמרו שהטעם משום שטוב לאשה לשבת עם בעל מלשבת אלמנה לבדה, ואם כן למה אין חיוב לאשה לראות את המקדש קודם שתראנו?

ויש ליישב שעל כל פנים זה כוונת הגמרא שכיון שהאשה שייך בה

סברא זו שמעדיפה לשבת אם איזה בעל שיהיה העיקר שלא תהיה אלמנה לבדה, ממילא אינה מקפידה בזה כל כך.

ויתבאר יותר על פי מה שאמרו רבותינו במסכת סוטה (פג): רבי יהושע אומר רוצה אשה בקב ותפלות עמו, מתשעה קבין ופרישות, ופירש רש"י שהאשה חפצה לזון במזונות מועטין ויהא תיפלותה מצוי לה בתשמיש מתשעה קבין מזונות ותצטרך לפרוש מן התיפלות, ולפיכך אין טוב לה שתלמד תורה.



י"ג יישובים היאך אברהם קידש לשרה בטרם שיראנה?

לרבות מצוות דרבנן (כדליתא ציומא כס:), אם כן היאך לא הסתכל בשרה לפני שקידשה, כמאמר הכתוב (בלאשית י"ז פ) "הנה נא ידעתי כי אשה יפת מראה את", ודרשו בגמרא (צ"ג פ). מכלל שעד אז לא הכירה, וקשה שהרי אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה כמבואר בסוגייתנו?

בגמ' בא"ד. איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, עכ"ל. מקשים העולם כיון שאברהם אבינו קיים כל התורה כולה

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רצז

ישוב א'

חילוק בין ראייה בעלמא להתבוננות

מפורסמת שיטת הפוסקים שיש חילוק בין ראייה להתבוננות לראייה בעלמא שאינו מתבונן בראייתו, ויש בזה נפק"מ לכמה דברים. ממילא י"ל שאכן אברהם אבינו הסתכל בשרה לפני שקידשה בראייה בעלמא, אך לא בהתבוננות, וזהו מה שאמרו שאברהם לא הסתכל באשתו. וכן מוצאתי שתירצו כאמור בס' לבוש האורה (לך לך, פרק י"ג) ובחי' תהלה ליונה (עמ"ס מגילה ע"א ש"ל).

והנה מתחילה לפני כמה שנים כשלמדנו מסכת קידושין במחזור הקודם כתבתי על תירוצם שלמרות שדבריהם הנפלאים האירו בבית המדרש, יותר נראה שאסור לקדש אשה עד שיראנה, עד שיתבונן בה היטב, שמא תתגנה אח"כ בעיניו ויעבור על ואהבת לרעך כמוך (פדאימא שס נקידושין), שכיון שחששו לזה חכמים, לא מסתבר שיוצא ידי חובה במה שיביט בראייה

בעלמא, וכן כתבתי בכרם יוסף מגילה (עמ' תשנ"ו).

אך כעת דעתי נוטה יותר לדבריהם, שאין בכך כלום וגם על ידי ראייה בעלמא יצא ידי חובת חיוב ראייה קודם קידושין ואין חיוב להתבונן, שכן די בראייה בעלמא לראות שאין בה דברים מגונים, וכך יש לומר גם גבי אברהם אבינו שאכן רק הביט בשרה קודם שנשאה בהבטה בעלמא, וכשירד מצרימה התבונן בה.

שוב ראיתי להגאון רבי שמאי קהת גראס שליט"א (נכספרי הנפלא מעדני אשר פרשת וילא) שדקדק כן מדברי רבינו הרמב"ם בפירוש המשניות למסכת אבות (פ"ה משנה י"ט) שכתב בזה"ל: "שלא הסתכל בצורתה הסתכלות שלימה רק ביום ההוא שאמר עתה ידעתי וזה תכלית הזהירות", ומבואר כאמור שמתחילה אכן אברהם ראה את שרה בהבטה אבל לא בהסתכלות שלימה.

ומצינו חילוק זה במגן אברהם (סי' רכ"ב סק"ב) גבי ברכת ברוך שחלק על

מלכי עכו"ם, שמה שאמרו (מגילה כח.) אסור להסתכל בפני אדם רשע, היינו דווקא אם מתבונן בראייתו, אבל הסתכלות בעלמא מותר. וכן כתב עוד המג"א (סי' קכ"ח סק"ה) לעניין שהמסתכל בכהנים עיניו כהות, שזה דווקא בהסתכלות מרובה, אבל ראייה בעלמא מותר.

ומתבונן זמן ארוך, אבל לישיא עיניו ולראותה כרגע אחד מותר, ושכן הדין גבי מסתכל בנשים שפירושו שמביט בכוונה, [כלומר דבשעת הצורך מותר דווקא אם אינו מתבונן]. וכ"כ באורחות חיים (הל' נכנסת סי' נ"ו). וכ"כ רבי דוד אבודרהם בשם הרא"ש, והובא בבית יוסף (אה"ע סי' רכט).

וכיוצא בזה כתב השיטה מקובצת בכתובות (י"ז.) בשם רבינו מאיר גבי האיסור להסתכל בפני כלה אף על פי שמתכוין לחבבה על בעלה, שדווקא להסתכל אסור, אבל ראייה בעלמא לפי שעה, בשעה שמוליכין אותה לחופה מותר בשביל המצוה לחבבה על בעלה ותו לא. וכן כתב המהרש"ל בים של שלמה (פ"ג דכסופות סי' ג') לעניין הסתכלות באשה.

וכיוצא בזה כתב מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' פכ"ו סק"ה) לעניין ההסתכלות בלבנה. ומזה למד רבינו הגדול זצוקל"ה בספרו טהרת הבית לעניין הסתכלות באשתו נדה במקומות המכוסים שדווקא בהתבוננות בכוונה אסור אבל בראייה בעלמא מותר, ועכ"פ כל זה רק לידע עיקר הדין, אבל שומר נפשו ייתחסד עם קונו וישמור על נפשו וירחק מזה.

וכן מצינו בס' טהרת הבית (מ"ג עמ' קס"א) בשם ספר חסידים של רבי משה כהן בן אחותו של הרא"ש (כ"ג סי' ט) שהשיבו רבינו הרא"ש שאע"פ שאמרו בחגיגה (י"ז.) כל המסתכל בקשת עיניו כהות, היינו דווקא כשמביט בכוונה

והנה במנחות (מג"ג:) איתא ובשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שזכר במילה שבבשרו נתיישבה דעתו. אולם בספרי (סוף פרשת ואמתקן) הגירסא "וכיון שנסתכל

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

רצט

דוד במילה התחיל סודר עליה שבח".
וכן הוא בילקו"ש (ואתמנן אום תממ"ד),
ובמדרש שוחר טוב (ממוזר ו). וברי"ף
ורא"ש (סוף הלכות יציאת) ובריטב"א (שנת קל).
וכן העתיק רש"י בכמה מקומות (מהליס
פרק קי"ט פסוק קס"ג, מסכת מגילה טז: ושנת קל),
וכן הגירסא במחזור ויטרי (סי' ת"ק וסי'
תקט).

והגאון ר' ישעיה פיק זצ"ל (נגליון נמי
למגילה ושנת טס), הגיה שצ"ל
"שנוכר", לפי שנתקשה ממה שאמרו
בסנהדרין (גג). כל המסתכל בערוה קשתו
ננערת שנא' "עריה תעור קשתך" (וע"ש
נרש"י נפי' ראשון שהא כפשוטו). ובמאור ישראל
(שנת קיס): הביא שכן הוא בזוה"ק (קדושים
דף פ"ד סע"א) דאסיר ליה לבר נש
לאסתכלא באת קיימא דיליה, (וכן הוא עוד
בזוה"ק בשלח דף טו ע"ג).

וקשה שבמדרשים ובראשונים מבואר
שהגירסא שנסתכל? אך לאור
האמור אולי יש לומר שדוד המלך ע"ה
הסתכל בראיה בעלמא, לא בהתבוננות
ח"ו.

שוב מצאתי לרבינו חיים בן עטר זצ"ל
בספרו חפץ ה' (שנת קיס): שמה

שאמר רבי יוסי מימי לא נסתכלתי
במילה שלי, דייק לומר לשון הסתכלות,
כי בראיה בעלמא מותר, שלא יהא נראה
שהוא בוש ממצותו שהיא בריתו של
אברהם אבינו.

ומזה יש סעד גדול למושג"ת ביישוב
הגמ' במנחות גבי דוד המלך
ע"ה. [ובחי' מאור ישראל (טס) ביאר שגם
לפי הגירסא נסתכל, היינו במחשבתו
ובדעתו, ולא הסתכלות ממש. וראיה
מרש"י בסנהדרין (גג) המסתכל בערוה
של אשת איש, שמחשב בה. ושכן
הפירוש בירושלמי סוף ברכות כיון
שהביט במילה].

ישוב ב'

**ראה את שרה מתחילה לפני
שקידשה ולעת זקנתה סבר
שאינה עומדת ביופייה**

רבינו המהרש"א ראש המדברים
בקושיא זו, כתב ליישב
בחידושו לבבא בתרא (נז). שודאי
אברהם אבינו ראה את שרה בנעוריה

קודם שנשאה ותו לא, ואחר כך לא ראה אותה כלל אפילו לאחר נישואם מתוך צניעותה.

ועל כן חשב שמן הסתם לא עמדה ביופיה בזקנתה, כי בעת הזאת היתה לפי סדר הכתובים יותר משישים שנה, ולפי שעל ידי מעשה הסתכל בה עתה כדאי בתנחומא (פרשם לך לך לום ה') על כן אמר עתה ידעתי, כלומר שהיה בטוח שכבר אינה עומדת ביופיה ועתה ראה שאכן עומדת ביופייה.

אך הקשה בספר תורתך שעשועי (פרשם לך לך) להאדמו"ר מגור בעל הפני מנחם זצ"ל שהרי אמרו בגמ' בבא מציעא (פו.) עד אברהם לא היתה זקנה בעולם, ורק מאחר שהיה קלסתר פניו של יצחק דומה לשל אברהם ולא יכלו להבדיל ביניהם, ביקש אברהם ובאה זקנה לעולם. ולכאן לפי זה קשה על המהרש"א שאף אם היתה שרה בת שנים רבות, הרי עדיין לא היתה זקנה בעולם (אלא רק אחרי עשרים שנים משולד יצחק וגל), וממילא נשאר קלסתר פניה בזקנותה כפי שהיה בצעירותה.

וראיתי בספר בירורי חיים (סימן ל"ה עמ' תקי"ג) שכתב ליישב קושיא זו על פי דברי המהרש"א שם בב"מ, שהקשה היאך יתכן שעד אברהם אבינו לא היתה זקנה בעולם והלא נאמר בסדום (בראשית י"ט, ד') "מנער ועד זקן". והוסיף שכמו כן יש להקשות ממה שנאמר "אחרי בלותי היתה לי עדנה" ואמר רב חסדא (ב"מ, טז) אחר שנתבלה הבשר ורבו הקמטין, נתעדן הבשר ונתפשטו הקמטין וחזר היופי למקומו. הרי שגם קודם לידת יצחק היה שיך זקנה של קמטין וכדומה, וכמו כן יש להעיר מדרשת חז"ל (מד"ר בראשית פ"ט א, והוצא בראשית ר"ש ח"י שרה) בת כ' כבת ז' ליופי, הרי שמן הדין היתה שולטת זקנה באנשים?

מיישב המהרש"א שאף על פי שהיתה זקנה בעולם, מכל מקום לא היתה כל כך ניכרת בלובן שיער, ועל זה ביקש אברהם אבינו. ולפי זה מיושב גם מה שתירץ המהרש"א בענינו שאברהם סבר שיש לשרה סימני זקנה, ועתה בראותה נודע לו כי יפת מראה היא.

כרם קידושין מא ע"א יוסף שא

הוכרח אח"כ לגרשה. וכן תירץ בס' מילי דאבות (עמוד ע"ד) בשם ריב"א (פרשת לך לך), ועיין מה שהוספתי בזה בספר מעדני יוסף (כרית מילה עמ' קע"ט).

ישוב ד'

אברהם לא חפץ לראותה לעולם ולכן לא היה שייך בו החשש שמא תתגנה עליו

בעיון יעקב (כ"ג טו.) מתרץ שכל האיסור לשאת אשה בטרם שישאנה הוי מחשש שמא תתגנה בעיניו כשיראנה, אבל אברהם אבינו לא חפץ לראות את שרה לעולם, לפיכך לא היה צריך לראותה לפני הקידושין, וכן כתב לתרץ בשו"ת משנה הלכות (חלק י"ג סי' שנט).

אולם מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בחי' לקידושין (דף מ.א. עמ' ר"ג) כתב לדחות יישוב זה, וזה לשונו: ומה שהעולם רגיל לתרץ שהאיסור הוא רק כשיש חשש שיראנה, ואברהם ע"ה לא חשש לזה, זה אינו דלא פלוג רבנן, ועוד דהא חזינן הכא דבסוף ראה אותה, [אך עיין בסמוך מה שיובא מדברי היעב"ץ].

ישוב ג'

אברהם אבינו לא קיים את המצוות שלא נצטווה בהן לפני שנימול

המהרש"א (סע) מיישב עוד שלא קיים אברהם כל התורה אלא רק משעה שנימול, וכיון שבשעה שנשא את שרה עדיין לא מל, לכן לא חשש לדינו של רב יהודה שחייב לראות את האשה קודם שיקדשנה.

ויש להוסיף שדווקא מחמת שעדיין לא נימול שמהות מצותה לבטל התאוה (עיין מ"ש צוה צמעדני יוסף כרית מילה עמ' קפ"ו), לכן לא הסתכל בה מחמת צניעותו שחפץ להכניע יצרו ולגדור עצמו בעיני עריות.

וכן כתב עוד המהרש"א בחי' ליבמות (ק:) שקודם שמל אברהם לא קיים את כל המצוות, דכל גר מתחייב במצוות אחרי המילה כדאמרינן בפרק החולץ. ועל פי זה תירץ היאך נשא אברהם את הגר אף על פי שהיתה מצרית ראשונה, והיינו כיון שהיה זה קודם שמל, ולכן לא

ישוב ה'

אדם צנוע רשאי לקדשה אע"פ שלא יראנה

מצינו במסכת שבת (נ:): מעשה באדם אחד שנשא אשה גידמת [ידה קטועה] ולא הכיר בה עד יום מותה, אמר רבי בא וראה כמה צנועה אשה זו שלא הכיר בה בעלה, אמר לו רבי חייא זו דרכה בכך, אלא כמה צנוע אדם זה שלא הכיר באשתו, כלומר שהאשה דרכה בכך לכסות, שכל אשה מכסה עצמה וכל שכן זו שהיתה צריכה לכך כדי להסתיר מום שבה, (ע"פ רש"י).

וכתב שם היעב"ץ, "שמע מינה דצנוע מותר לקדש אשה אף על פי שלא יראנה", עכ"ל. ומבואר מדבריו דאדם שהוא צנוע, אינו חייב לראותה, ולא דווקא מחמת שמכיר בעצמו שמעולם לא יסתכל באשתו, שהרי לא כתב ש"מ מי שלא יביט באשתו, אלא כתב שמי שהוא צנוע אינו חייב לראותה.

כלומר שמי שהוא צנוע ומקפיד קלה כבחמורה שלא להביט בנשים כלל, וכמעט שאינו מכיר צורת אשה

לבד קרובותיו ממש, אין אצלו חשש שתתגנה עליו, כי בדרך כלל אדם מוצא דברי גנאי בחפץ שחפץ לקנותו לפי שרואה כלים יותר טובים ממנו, ומעדיף אותם.

אלא שלכאן יש לעיין שעיקר החיוב לראות את האשה קודם הקידושין הוי בפניה, ודוחק לתרץ שכיון שמסתכל בפניה יבחין גם בידיה, בפרט שהיה חסיד, וצ"ל דמכאן מוכח שהיעב"ץ סובר שצריך לבדוק כל מה שאפשר וראוי ולא דווקא בפניה.

אלא שראיתי להגאון המפורסם רבי יעקב חיים סופר שליט"א בספרו אור מושה (למלמין סימן מ') שהקשה על היעב"ץ שאין ראיה מהגמ' שם שמי שהוא צנוע אינו חייב לראות את האשה קודם קידושיה, דדלמא אותה אשה הסתירה את מומה ולכך לא הרגיש בה אותו אדם שהיא גידמת מחמת צניעותו.

והביא ראיה ממה שכתב בשו"ת מהרש"ם (ח"צ סימן רכ"ה) גבי אחד שנשתדך עם אשה וקודם ההתקשרות הלכו לטייל זה עם זה,

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שג

ולאחר שעשו התנאים טען החתן שנתברר לו שהכלה חגרת ברגל אחד ועשו לה רגל מעץ, והיא טוענת שודאי נתברר לו זאת כבר לפני שהלכו לטייל.

והשיב המהרש"ם שהחתן נאמן שהרי בתענית (ד) אמרו שאליעזר שאל שלא כהוגן, שהרי אליעזר אמר "והיה הנער אשר אומר אליה הטי נא כדך ואשתה ואמרה שתה וגם גמליך אשקה, אותה הוכחת לעבדך ליצחק" וזה במשמע אפילו חגרת ואפילו סומא, ובכל זאת השיבו הקב"ה כהוגן ונודמנה לו רבקה. וכתבו התוספות יכול אפילו חגרת שיהיה לה רגל של עץ והוא לא יהיה רואה. ומוכח שמום שבסתר אפשר שלא יראה, לכך גם גבי אותו חתן יש לומר שלא הבחין בכלתו שהיא חגרת ברגל אחד, והצדק עימו.

וסים הגרי"ח סופר שליט"א שאם כן יש לומר שהוא הדין גבי אותו צנוע שלא הבחין כל ימיו באשתו שהיתה גידמת בידה האחת, שאכן ראה אותה לפני קידושין, אך היא הסתירה מומה שבידה ולא ראה זאת עד סוף ימיו, והניח דברי היעב"ץ בצ"ע.

ולכאן יש לחלק בין המקרה של התוספות בתענית שאליעזר לא היה מבחין בה אם היתה חגרת ברגל אחת והיה לה רגל של עץ, דמשום שהיה לה רגל של עץ הוי מום שבסתר, וכן בתשובת המהרש"ם מדובר שהיה לאותה כלה רגל של עץ, ולכך הוי מום שבסתר, אבל בגמ' בשבת באותו צנוע שהיתה ידה קטועה ולא היה לה יד מעץ, ועוד דביד גם אם יהיה לה יד של עץ פשוט דנקל להבחין בזה, ואינו דומה לרגל של עץ שמכוסה לגמרי, ולכן מביא היעב"ץ ראייה שצנוע אינו מחוייב לראות את האשה קודם קידושין.



אם החתן מקודש ונעלה שאינו חפץ לראותה הרי הוא כדין אינו יכול לראותה

בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' מ"ח) מותרין על פי הבית יוסף (אה"ע ריש סי' ל"ה) על דברי הטור שאם אפשר לו לקדשה בעצמה אסור לקדשה על ידי שליח, שכוונת הטור לדקדק שאם אינו

יכול כגון שהוא במקום רחוק ואי אפשר לו לילך למקומה לראותה, או שהיא כבודה בת מלך פנימה ואין אדם יכול לראותה, לא יניח מלקדש בשביל זה, דלא אמרו אסור אלא היכן שאפשר.

וכתב הדברי יציב שעל פי זה יש לומר שאם החתן תלמיד חכם וצנוע ויושב אהלים ומרגיש בנפשו שאי אפשר לו להסתכל, הוי כדין הנמצא במקום מרוחק ואי אפשר לו לראות.

והוסיף דהוי קל וחומר, ומה משום כבודה בת מלך שאינו יכול לבוא אצלה התירו לעבור על איסור עד שיראנה, כל שכן כשהוא צנוע ומעלי דהוי כאי אפשר ולא שייך אצלו איסור זה.

ולכאוי יש לפרוץ דמה לכל כבודה דזה הוא מחמת שהאשה מתביישת, ממילא הוי כאילו מוחלת על כבודה, כאומרת אי אפשרי בתקנה זו שומעין לה, שכל התקנה לטובתה, אבל כשזה בא מצידו של המקדש גרידא שאינו מסוגל לראותה הוי איסור, שיכוף עצמו ויקיים מצות חכמים.

ברם עיקר ראייתו של הדברי יציב מדברי הטור והבית יוסף שהיכן שאינו יכול לראותה אין איסור, וכבר כתב כן רש"י בקידושין דהאיסור רק היכן שיכול לקדשה בעצמו והוא שולח שליח.

ובזה יישב איך אברהם לא הביט בשרה בטרם קידשה, כיון שמעולם לא נסתכל באשה, ויושב אהלים היה, לכן לא שייך אצלו איסור זה דהיה זה אצלו כאי אפשר.

ישוב ז'

כיון שהיתה מהנשים היפות בעולם היה זה מפורסם ולא היה חשש שתתגנה בעיניו

בספר הנפלא מעדני אשר (פרט לך לך) לידידי הגאון רבי אשר אנשיל שוורץ שליט"א מתרץ שכיון שאמרו בגמרא מגילה (טו.) ששרה אמנו היתה מהנשים היפות בעולם, אם כן היה הדבר מפורסם, לכן לא היה אסור שיקדש אותה בלא שיראנה דלא שייך החשש

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שה

שמא תתגנה עליו, ודפח"ח. כלומר
דהגם שהיתה אז עדיין קטנה, מכל מקום
במשפחתו של אברהם ודאי היה עניין זה
מפורסם, שהרי שרה היתה בת הרן אחי
אברהם.

ישוב ח'

ראה ברוח הקודש שאין בשרה דבר מגונה

בספר תורתך שעשועי להגאון בעל
הפני מנחם זצ"ל (הגיליון ה"ס ר'
משה וייטמן שליט"א בספר מעדני אשה) מתרץ
שאברהם ידע בנביאות שאין בשרה דבר
מגונה, לכן לא היה שייך בו האיסור
לקדש אשה עד שיראנה מחשש שמא
תתגנה עליו.

ויש להוסיף שלמרות שתורה לא
בשמים היא (נ"מ נט: ועוד) ואין
מכריעין הלכה על פי רוח הקודש. יש
לחלק בין אם מברר הלכה על פי רוח
הקודש דאז תורה לא בשמים היא, לבין
לברר מציאות, דבזה אפשר לברר על פי
רוח הקודש.

וכן דעת המשנה למולך (פ"ט מהלכות אישות)
ומרן החיד"א בברכי יוסף (או"ח סי'
ל"ז סק"ד) ועוד אחרונים שספק במציאות
אפשר לברר על ידי רוח הקודש או
רמזים מן השמים. והאחרונים הוכיחו כן
מדברי הרשב"א (סימן י') והמאירי (כמוזות
ט.), שכתבו שמכל ובת שבע היו
מותרות לדוד על פי נביא.

אך המהר"ם בן חביב בספרו תוספת
יוה"כ (יומא ע"ב). כתב שאין
להשתמש ברוה"ק או בגילוי מן השמים
אפילו בשביל לברר מציאות.

ולפי דבריו לכאן אי אפשר לתרץ
שאברהם לא ראה את שרה לפני
שקידשה משום שידע בנביאות שאין בה
דבר מגונה, דכיון דיש איסור לקדש עד
שיראנה, ממילא אי אפשר לסמוך בזה
על רוח הקודש.

ברם מצינו ברבן גמליאל בעירובין (סד:),
שנתן לגוי שלא הכירו מתנה
אע"פ שיש איסור לא תחנם, שצפה
ברוח הקודש שאינו עובד עבודה זרה.
ומשמע מזה שאפשר לברר מציאות על
פי רוח הקודש.

ועל פי זה תירצתי בכרם יוסף עמ"ס מגילה (עמוד תנ"א) מניין היה ליוסף הצדיק במצרים יין ישן ללא חשש נסך, והיינו שמצא ברוח הקודש יין ישן שלא נתנסך לעבודה זרה ולא היה בו חשש סתם יינם. ועוד תירצתי (סס צעמ' תנ"א) היאך שתו אחי יוסף מהיין לפני שנודע להם שהוא יוסף אחיהם, ולא חששו ליין נסך, והיינו לפי שראו ברוח הקודש שאותו יין לא היה יין נסך.

ומצינו עוד כיוצא בזה במס' מגילה (ג.) שאותיות סופיות מנצפ"ך שכחום ונביאי הדורות חזרו ואמרום ברוח הקודש. והקשה הבן יהודע דאין נביא רשאי לחדש דבר הלכה. ותירץ דלא הוי אלא גילוי מילתא, שהיה אפשר לבררו על ידי בדיקה בס"ת ושאר כתבי הקודש, שאילו רצו היו פותחין הארון שנגזר ע"י יאשיהו על פי הנביאים והיו רואים.

ועיין עוד רש"י בב"מ (י: ד"ה ל) יומא (ו) גבי שטר שיש בו הנפק שנפל לא יביאו לא ללווה ולא למלוה שאינו יודע ממי נפל, עד שיבא אליהו או עדים

שראו מיד מי נפל. וקשה היאך מועיל על ידי אליהו והלא תורה לא בשמים היא, אלא ודאי שגבי גילוי מילתא אפשר. ויש עוד דוכתא בכגון זה.

והארכת בזה בכרם יוסף עמ"ס סוטה (ד:), ושם כתבתי ליישב על פי זה היאך בן זומא הורה ברוח הקודש זמן שיעור ייחוד שנאסרת בו אשה ומתחייב בעלה להשקותה אם קינא לה, (וע"ע מה שכתבתי בכרם יוסף עמ"ס ע"ז כג: כמ"י).

ישוב ט'

קודם מתן תורה לא היה שייך איסור זה

יש לעיין דשמא קודם מתן תורה לא היה שייך כל כך האיסור לקדש אשה קודם שיראנה שמא ימצא בה דבר מגונה ותתנגה עליו.

שהרי כל התקנה שיראנה הוי מחמת שהגירושין תלויים בבעל בלבד, ולכן יש חשש שאם ימצא בה דבר מגונה וישנאנה אינו מגרשה, ועוד שגם

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שז

אם מגרשה עובר על ואהבת לרעך כמוך, אבל קודם מתן תורה שלא היה גירושין בשטר ולא היו הגירושין תלויים רק בבעל, אלא כל זמן שרצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין, (עיין רמב"ם הל' מלכ"ס פ"ט ה"ט), ממילא לא היה בגירושין גנאי כל כך.

ועוד יל"ע דשמא מחמת כן גם בבעל היה שייך סברת טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו, כי אם האשה לא היתה חפצה היתה פורשת והולכת מזה לזה, והיתה ידם על העליונה כמו האיש בזמן הזה, ממילא אצל כולם ובין כולם היה סברת טב למיטב.

ישוב י

כוונת הגמרא לראיית תכונות ומידות האדם

יש שדייקו מלשון הרמב"ם (פ"ג מה"ל אישות ה"ט) שכתב "עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו" שאין הכוונה כפשוטו שיראה יופיה החיצוני, אלא שיבדוק מהותה ועניניה, אם כשרה וראויה היא למדרגתו.

ועל פי זה תירצו היאך קידש אליעזר את רבקה ליצחק בלא שיראנה,

דמכל מקום כבר ידע אליעזר מידותיה על ידי מידת החסד וטוב ליבה שהיה בה, שרבקה עומדת בדרגת יצחק, וכשירה היא להינשא לו.

וכך יש לומר גם גבי אברהם, שאמנם בפניה לא הסתכל, אבל את מידותיה ותכונותיה בדק היטב.

ישוב י"א

אברהם הביט מתחילה בשרה אך סבור היה שרק חוט של חסד משוך עליה

בספר אמרי דעת להגאון רבי מאיר שפירא מלובלין זצ"ל (פרש"י לך) מתרץ בשם הרה"ק רבי ישראל מרוזין זצ"ל דבגמרא מגילה (יג.) איתא "ותהי אסתר נושאת חן בעיני כל רואיה" והלא אסתר ירקרוקת היתה, אלא שחוט של חסד היה משוך עליה.

ולפי זה אכן יש לומר שאברהם מתחילה ראה את שרה וידע יופיה, אלא שסבר שאין זה יופי בעצם, אלא חוט של חסד משוך עליה, אבל כשבא למצרים היה צריך חוט של חסד להתהפך שלא תהיה יפה, אלא

ירקרוקת, וכשראה שאין פניה משתנות הבין שאין זה מדין חוט של חסד אלא כך היא מטבעה, וזהו שאמר עתה ידעתי כי יפת מראה את.

אף על פי שיצחק לא ראה אותה מקודם, דמכל מקום אליעזר בדקה ליצחק, וכאמור.

ויש עוד כמה תירוצים בסגנון זה, ברם אין זה מיישב את דברי הגמ' בבבא בתרא שדרשו שאברהם לא ראה את שרה מתחילה.

וא"ת שיש איסור לשליח לראותה ולבודקה אם אינה מגונה משום "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם", שרק לבעל עצמו שחפץ לקדשה לעצמו בקושי התירו לראותה בטרם יקדשה, ואמרו עוד שיש לו להזהר בראייתה אחר שגמר בדעתו לקדשה, (עיין מה שהאריך צוה הראש"ל הגר"י יוסף שליט"א זילקו"י חופה וקידושין פ"א הלכה כ"ט עמ' ג"ז).

ישוב י"ב

בעניין אם אפשר לבודקה על ידי שליח

יש לחקור אם מועיל לבדוק את האשה על ידי שליח, שיבדוק עבורו אם אין בה דבר מגונה, וכל מה שאמרו בגמ' שאסור לקדש על ידי שליח, היינו דווקא אם שולח שליח לקדשה בשבילו בלא לבודקה, אבל אם שולחו שיבדקנה קודם הקידושין, ורק אם תיטב בעיניו יקדשה, שמא זה מועיל ומותר לכתחילה.

יש לומר שאברהם שלח אחת מקרובותיו שתראנה שאינה מגונה. אי נמי יבדוק השליח בהבטה בעלמא בלא להתבונן, דהוי לצורך ומותר.

ואם כנים דברינו, ממילא יש לומר שאברהם שלח שליח לראות את שרה בטרם שקדשה, וכן מיושב היאך קידש אליעזר את רבקה בשביל יצחק

אך יש לעיין אם מגונה מה ששולח חבירו לבודקה שאינה מגונה לו, וגם שמא לא התירו אלא למקדש עצמו, ועוד הרי פעמים שמגונה לזה ואין מגונה לזה, דתלוי כל אחד בדעתו, ולא תועיל בדיקת השליח.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שט

והנה בגמ' בבא בתרא (ספ.) אמר אב"י האי צורבא מרבנן שהולך לקדש אשה יקח עימו עם הארץ כדי שלא יחליפו לו את האשה באחרת. ולכא"י מזה ראייה שאפשר לבדוק על ידי שליח.

ויש לדחות דבגמ' שם אמרו שילך איתו העם הארץ, ולא אמרו שישלחנו לבד, וכשפלפלתי בזה עם הגאון רבי אהרן ירחי שליט"א, השיבני כאמור דאדרבה משם משמע שצריך גם המקדש לילך עם השליח, ואין די בכך שילך השליח לבדו.

ויש לדחות שאין ראייה מהגמרא שלא מועיל לבדקה על ידי שליח, דלעולם הת"ח הולך עימו כי כוונתו לקדשה לאלתר, ועוד דעל ידי זה מקיים מצוה בו יותר מבשלוחו, ועוד דכיון דהוא עם הארץ אי אפשר לסמוך עליו שיקדשנה לת"ח כראוי.

ויש להביא ראייה מפירוש רשב"ם שמלבד שהת"ח מביט באשה ברפרוף ובראייה בעלמא, העם הארץ מביט בה וידקדק יפה, שכתב: צורבא מרבנן שאין דרכו למידק ולהכיר בנשים 'כל כד'.

אך רבינו גרשום (ספ) פירש: משום דצורבא מרבנן לאו אורחיה למידק ולא להסתכל משום צניעות אבל עם הארץ מסתכל ודייק שאינו ביישן ולא מחלפו ליה שהוא מכירה יפה, עכ"ל. ומשמע מדבריו להדיא שהצורבא מרבנן, המקדש עצמו, אינו מסתכל באשה כלל, ורק העם הארץ בודקה בשבילו, ומוכח מזה כאמור שמועיל לבדוק את האשה על ידי שליח.

ובדוחק יש לדחות שכוונת רבינו גרשום שבעלמא כשמתעסק העם הארץ בעניני העולם דרכו להביט בנשים ב"מ, ות"ח אין דרכו להסתכל בהן כלל, אבל אה"נ כשבא הת"ח לקדש אשה מסתכל בה, רק אינו מדקדק כל כך כיון שאינו רגיל בכך.

ויש להוסיף שגם מדברי הגמ' בב"ב אין ראייה שאפשר לבדקה על ידי שליח, דיש לדחות ששם מדובר שכבר ראה את האשה לפני כן וסבר וקיבל, וכעת רק הולך לקדשה, וכדי שלא יחליפו לו אותה באחרת כמו שעשה לבן הארמי ליעקב, אמרו חז"ל שיקח עימו עם הארץ שישגיח על זה יפה.

ולכאן יש לומר שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד (פרק כ"א מהל' איסורי ביאה ס"א), שהרמב"ם כתב: ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבודקה בין בתולה בין בעולה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה ואין בזה צד איסור ולא עוד אלא ראוי לעשות כן. והראב"ד השיג בזה הלשון: א"א חכמים אמרו לידבר עם הארץ בהדיה, אלמא אין דרך ת"ח בכך.

ומבואר להדיא שהראב"ד למד בבירור שהת"ח אינו מביט באשה כלל גם קודם הנישואין, ומועיל לבודקה על ידי שליח. ואילו הרמב"ם למד שצריך לבודקה בעצמו. וכן יש לדקדק ממה שכתב הרמב"ם שיש לבודקה אם היא נאה "בעיניו", והיינו שיש שהיא נאה לזה ואינה נאה לזה, ולכן צריך כל אחד לבודק לעצמו.

גם ראיתי להרב המגיד שתירץ דברי הרמב"ם מהשגת הראב"ד, שצורבא מרבנן אפילו אם הסתכל בה ובודקה פעם אחת לא יכירה אם יחליפה לפי שאינו רגיל להסתכל בצורת הנשים, אבל עם הארץ יכירה בפעם אחת, ואילו היה אסור בהסתכלות לבודקה לא היו אומרים לעם הארץ עמוד וחטוא בשביל שיזכה חברך, והמימרא דרב דאמר אסור

לקדש אשה עד שיראנה תוכיח. וחזיק דבריו מרן בבית יוסף (אג"ע סי' נא). הרי שגם הרב המגיד מפרש שהת"ח רואה את האשה קצת קודם הקידושין.

ובשו"ת המבי"ט (ס"א סי' ע"ח) כתב שת"ח שראה אותה פעם אחת קודם, לא הסתכל בה יפה, ואם עתה יהיה עד בקידוש אפשר שיחליפה לו כי אין דרכו להסתכל ולבודק היטב בצורת הנשים, אם לא כשהוא רוצה לישא אותה כמו שכתב הרב ז"ל ולכן אמר שיקח עימו עם הארץ.

ומבואר מדבריו פשט חדש בדברי הגמ' בב"ב שהכוונה על צורבא מרבנן שהולך לסדר קידושין לאחרים, שיקח איתו עם הארץ שלא יטעו אותו אח"כ שאשה אחרת קידש, וממילא יש לומר שהמקדש אשה לעצמו צריך לראותה בעצמו ולא על ידי שליח. ואפשר שגם הרמב"ם מפרש כך את דברי הגמ' בכבא בתרא.

והאמת שכך יש גם לדקדק קצת מסוגיית הגמ' שם, שבגמרא שם לפני כן מדובר גבי צורבא מרבנן שחתם על שובר של האשה ואח"כ האשה אומרת שאינה זו שחתם לה אלא

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שיא

אחרת, ועל זה אמרו בגמרא שת"ח אינו מדקדק בראיית הנשים.

גם ראיתי הלום להיד רמה בחי' שסלל דרך חדשה בגירסת הגמרא שם, ולפי דבריו אין ראייה כלל שמועיל לבדוק על ידי שליח, וזה לשונו: אמר אביי הלכך כיון דצורבא מרבנן לאו אורחיה למידק, האי צורבא מרבנן דאזיל לקדושי איתתא "צריך לדבר עם אנשי הארץ בהדיה" דילמא מחלפי לה מיניה. כלומר שצריך רק להתיעץ עימו לפני הקידושין.

אלא שהוקשה לי מאד מדברי המדרש תנחומא (וישלח אום ה'): אמר רבי שמואל בר נחמני ראה מה כתיב באיוב (פיק ל"ב) "ברית כרתי לעיני ומה אתבונן על בתולה", ראה צדקתו של איוב ומה בתולה שאדם רשאי להסתכל בה שמא ישאנה לעצמו או ישאנה לבנו או לאחיו, בכל זאת לא נסתכל בה איוב, באשת איש על אחת כמה וכמה.

והיה מקום לומר שלא התיר המדרש אלא לאב שיסתכל בשביל בנו, או אדם בשביל אחיו אבל לא סתם

בשביל קרוביו, אך בילקו"ש (איוז רמז ממקי"ט) איתא: או לאחד מקרוביו. ומשמע מזה שכל שכוונתו בראיה זו כדי להשיאה לאחד מקרוביו הרי זה מותר. ולפי"ז אפשר דאף כשכוונתו בשביל חברו וכדומה, אין חילוק דבכל גוונא מותר.

והנה מראשית עלה על דעתי לדקדק שאין לשליח היתר להביט באשה עבור חברו מלשון הרמב"ם (הלכות אסורי ביאה פ"כ ה"ג) שכתב: ומותר להסתכל בפני הפנויה ולבדקה בין בתולה בין בעולה כדי שיראה אם היא נאה בעיניו ישאנה. ולא הוסיף הרמב"ם או להשיאה לאחרים או לקרוביו, שהוא חידוש גדול יותר מלישא לעצמו.

אך ראיתי בספר המפתח שהביאו בשם היפה ללב (מ"ד ס"י כ"א אום ה') דהוא הדין שמותר להסתכל כדי שישאנה קרובו.

וכן מצאתי בשו"ת דברי יציב (חלק אה"ע ס"י מ"ט) שכתב שאם סומך על אביו ועל אימו או אפילו על אוהביו וידידיו שלבו סמוך ובטוח עליהם, שיותר

שיב כרם קידושין מא ע"א יוסף

מסקנא דדינא נראה דודאי לכתחילה עדיף שיראה בעצמו את האשה לפני הקידושין, וגם לפי דברי הראב"ד שאין דרך ת"ח להביט בנשים, נראה שכל זה דווקא במי שהוא מפורסם בגדולת תורתו וחסידותו, אף שהוא תלמיד צעיר. ובפרט יש לחוש לדברי חז"ל שח"ו לאחר מכן לא יצא מכשול ועוגמת נפש גדולה, ונמצא דהוי חומרא הבאה לידי קולא אם לא יראנה כלל אלא רק לאחר הקידושין.

צא ולמד ממה שדקדק בזה הגאון המפורסם רבי יוסף חיים סופר שליט"א בספרו זכות יצחק (מ"ח רמ"א), שהרי בתשובות הגאונים (סימן קע"ח) איתא שלא היה מביט רב לצדדין ואפילו לפניו, וכך היה מנהגו של תלמידו רב יהודה (פענייט כד:), ואף על פי כן הם הם שאמרו אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה!

ויש להוסיף דלמה אמרו חכמים שמא יראה בה דבר מגונה, יותר היה צריך לומר שמא "ימצא" בה דבר מגונה?, אלא טמון כאן יסוד גדול, שאם לא יראנה קודם הקידושין אחר כך יטעינו היצר שאם היה רואה אותה מקודם לא היה חפץ בה, כי לפי דעתו

בקיימים ממנו במה שהוא דבר מגונה, ודורשי טובתו ושלומו המה, רשאי לסמוך על זה שיבדקו עבורו את האשה, ואינו מחוייב לראותה בעצמו. והביא ראיה מהמדרש הנ"ל.

וכן ראיתי בשו"ת משנה הלכות (מלק י"ג סי' קי"ט) שהוכיח מהגמ' (נ"ב ס"ט) שאפשר לקדש על ידי שליח ולבקשו שיבדוק עבורו שלא ימצא בה דבר מגונה, ובזה לצאת ידי חובת מה שאמרו אסור לאדם שיקדש עד שיראנה. ולפי זה מיושב שאברהם בדק את שרה על ידי שליח.

אך מאידך ראיתי בשם הגהות אבן העוזר (בשמטות לסי' ל"ה) שלא מועיל מה שרואים את הכלה אימו של החתן או קרוביו.

ויל"ע דאף לפי דבריו כיון שאברהם לא היה מביט כלל בנשים ולא היה מבין בזה כלל, עדיף היה לכלל הדעות שישלח אחד מקרוביו שיבדקנה בשבילו, או שמא יש לדחות דסוף סוף כיון שמקדש לעצמו די שיראנה ויחליט לעצמו, וכן עיקר.

כרם קידושין מא ע"א יוסף שיג

בתרא (12): "וה' ברכך את אברהם בכל" (בראשית כ"ד), אבן טובה היתה תלויה בצוארו של אברהם אבינו, שכל חולה הרואה אותו מיד מתרפא, ובשעה שנפטר אברהם אבינו מן העולם תלאה הקב"ה בגלגל חמה.

נמצא מעתה שאצל אברהם אבינו לא היה חשש שמא תתגנה עליו, שאף חולים בראותם את אברהם אבינו מיד התרפאו, על אחת כמה וכמה אם היה נמצא באדם רק דבר מגונה שהיה מיד מתרפא מיד בראיית פני אברהם אבינו, וממילא לא היה מוכרח אברהם להביט באשה לפני שיקדשנה, כי אף אם יהיה בה דבר מגונה מיד תתרפא.

ימצא בה דבר מגונה, אבל אחרי שראה מתחילה וקידש, מסתמין כל טענות היצר.

ומכל מקום מי שבכל זאת שלח שליח לאחד מקרוביו שיבדוק עבורו שאין בה דבר מגונה, ולא ראה את הכלה קודם, נראה שיש לו על מי לסמוך.

ישוב י"ג

כל מי שהביט באברהם מיד התרפא

עלה בדעתי בס"ד ליישב על פי מה שדרש רשב"י במסכת בבא



י"ד יישובים היאך יצחק קידש לרבקה בטרם שיראנה?

באמצעות שליח, דכשאינו יכול לקדש בעצמו מותר לקדש על ידי שליח, כמו שכתב רש"י בסוגיין שאם יכול לקדש בעצמו וקידש על ידי שליח הוי איסור, משמע שאם אינו יכול אין בזה איסור. שוב מצאתי שכן תירץ רבינו יהודה החסיד בספר חסידים, (סימן עפ"ט).

אך בחי' יד דוד הקשה שמדברי התוספות (ד"ה אסור) משמע שבכל אופן אסור לקדש עד שיראנה, ולדבריהם עדיין יהיה קשה היאך קידש יצחק את רבקה מבלי שיראנה.

ישוב ב'

אברהם התבשר אחרי העקידה שרבקה נולדה והיא בת זוגו של יצחק

בחי' יד דוד מתרץ שכיון שאברהם התבשר אחרי העקידה שרבקה נולדה והיא בת זוגו של יצחק כמבואר בחז"ל (צ"ר נ"ו א', רש"י צלאשית כ"ז ב') ממילא לא היה מקום לחשוש שימצא בה דבר מגונה לכשישאנה.

בגמ' בא"ד. איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא, דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, עכ"ל. בספר פענח רזא (מ"ב) הקשה כיצד קידש יצחק את רבקה על ידי אליעזר מבלי לראותה, והלא האבות קיימו את כל התורה כולה, ומבואר בסוגייתנו שאסור לאדם לקדש את האשה עד שיראנה?

ישוב א'

לפי שהיה עולה תמימה לא יכל לצאת מאר"י והיכן שאינו יכול מותר

בספר פענח רזא (סג) מתרץ שיצחק לא יכול היה לצאת לחו"ל, כמו שכתב רש"י (צלאשית כ"ז ב') בשם המדרש (צ"ר ס"ד ג') "גור בארץ הזאת" א"ר הושעיה יצחק עולה תמימה מה עולה אם יצאה חוץ לקלעים נפסלת, אף יצחק. על כן היה יצחק מוכרח לקדש

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שמו

ישוב ג'

אליעזר קידש ליצחק את רבקה על תנאי

הגאון רבי מנשה קליין זצ"ל (נתי" עה"מ פרטמ כי מטא) מתרין שאליעזר קידש את רבקה על תנאי שאם יצחק יתרצה בה תהיה אשתו, ועל פי זה ביאר מה שנאמר "ויצא יצחק לשוח בשדה וישא עיניו וירא והנה גמלים באים, ותאמר אל העבד מי האיש הלזה וגו' ויאמר העבד הוא אדוני ותקח הצעיף ותתכס", וקשה למה לא היתה צנועה עד כאן, ואם היתה צנועה למה רק עכשיו כסתה פניה.

אלא רבקה ידעה שהקידושין על תנאי שיצחק יראנה, ולכן לא כסתה פניה עד שיראנה, אבל כיון דכתיב "וישא עיניו וירא והנה גמלים באים" וכבר ראה אותה יצחק וקיים דין חז"ל שאסור לקדש את האשה עד שיראנה, מיד "ותקח הצעיף ותתכס", דמכאן ואילך אין להסתכל.

ישוב ד'

י"א שאליעזר לא היה שליח קידושין אלא רק להביא את רבקה

בספר מושב זקנים עה"ת מבעלי התוספות כתב דאליעזר לא היה שליח לקידושין או לנישואין, אלא רק שליח בעלמא להביא את רבקה, וכתב דראיה לדבר ממה שאמרו רבותינו בסוגיתנו שאסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא ימצא בה דבר מגונה, ועוד דמצוה בו יותר מבשלוחו, ומוכח מזה שלא קדשה על ידי שליח, אלא אליעזר נשלח רק להביאה.

אך הפרקי דרבי אליעזר (פיק ט"ו) סובר שאליעזר היה שליח לנישואין, כמו שנא' "ויברכו את רבקה" והיינו ברכת נישואין.

ובפירוש החזקוני משמע שאליעזר היה שליח בין לקידושין ובין לנישואין, דכתיב (נלאשזי כ"ד י') "ויקח העבד עשרה גמלים" וכתב החזקוני "להרכיב עליהן עשרה אנשים לברך ברכת אירוסין ונישואין".

ובמסכת כלה מבואר שהיה שליה קידושין, הובא בתוספות בכתובות (י:), ועיין שם מה שכתבו בזה, (והאריך צוה צס' מנחת אשר עה"ט סי' כ"ז).

מיושב היאך קידש יצחק את רבקה בלא שיראנה, דדין זה לא שייך במי שאינו יכול לראות.

ישוב ו'

האבות קיימו התורה רק בארץ ישראל

יש מתרצים על פי שיטת הרמב"ן (צלאשית כ"ו ה') שהאבות קיימו את כל התורה רק כשהיו בארץ ישראל ולא כשהיו בחוץ לארץ, (ועי' צוה צלאכס צשדי חמד מערכת אל"ף, אצות עולם, אומ קני"ט), וכיון שמעשה הקידושין היו בחו"ל אף שיצחק עצמו היה באותו זמן בארץ ישראל אינו בכלל דין "עד שיראנה", ולכן יכול היה אליעזר לקדש את רבקה בלא ראיית יצחק.

ולכאן' תירוץ זה תלוי בחקירת האחרונים [אור שמח פ"ב מהלכות גירושין הלכה ט"ו, קצוה"ח סימן קפ"ח פר"ח ועוד] בגדר דין שלוחו של אדם כמותו, אם הכוונה שהשליח נעשה כגופו של המשלח, כלומר שנתנה תורה כח בידי האדם להעביר כוחו לשלוחו, והשליח עצמו הוא העושה את חלות הדבר. או שאין השליח אלא כיד

ישוב ה'

שמא מעת העקידה כהו עיני יצחק ולא יכול היה לראות

רש"י (צלאשית כ"ז) עה"פ "ויהי כי זקן יצחק ותכהין עיניו מראות" פירש שכשנעקד יצחק על גבי המזבח והיה אביו רוצה לשוחטו, באותה שעה נפתחו השמים וראו מלאכי השרת והיו בוכים וירדו דמעותיהם ונפלו על עיניו, לפיכך כהו עיניו.

ולפי פשוטו של מקרא שנא' "ויהי כי זקן יצחק" יש לומר שרק אחר כך במשך השנים כהו עיניו של יצחק לעת זקנותו ולא יכול היה לראות, ברם אולי יש לומר שכבר מזמן העקידה לא יכול היה יצחק לראות ומה שנאמר "ויהי כי זקן יצחק" הכוונה למה שנאמר בהמשך "ויקרא את עשיו", וצ"ע.

ואם אכן השערה זו נכונה שכבר משעת העקידה כהו עיניו של יצחק, יהיה

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שיז

אריכתא של המשלח, והמשלח הוא פועל את חלות הדבר, והתורה רק חיזקה את כוחו להאריך ידו לכל מקום שירצה על ידי השליח, ונפק"מ אם המשלח נשטתה וכדומה.

ותלו זאת במחלוקת הטור והרמב"ם שלדעת הטור השליח הוי רק כיד אריכתא של המשלח, ולדעת הרמב"ם השליח הוא במקום המשלח.

ומעתה אם נאמר שהשליח הוא רק כידא אריכתא של המשלח, מה בכך שאליעזר היה בחו"ל, הלא כיון שיצחק היה באר"י ואליעזר הוי רק כיד אריכתא של יצחק, מומילא שייך האיסור לקדש האשה עד שיראנה, כי יצחק היה בארץ ישראל וכאן קיים התורה, אבל אם נאמר שהשליח הוא במקום המשלח, מומילא מיושב כאמור שכיון שאליעזר היה בחו"ל ושם לא היו האבות מקיימים את התורה כולה, לא היה חיוב לראותה.

ישוב ז'

אצל האבות לא היה חשש שמא תתגנה, ויצחק לא הסתכל ברבקה כא"א

הרבה מפרשים מתרצים שאצל צדיקים כהאבות הקדושים לא היה חשש שמא תתגנה עליו, כיון שאינם מסתכלים בה תדיר ואינם נושאים עיניהם ליופי כלל, וכמו שמצינו אצל אברהם (צ"ג טו). שלא הסתכל על שרה מעולם, ותירצו המפרשים שמוחמת כן קידשה אברהם בלא שיראנה. ויש שהוסיפו שאף יצחק דבק בדרך אביו ולא הסתכל על רבקה מעולם, (ועיין מה שנתנאר עוד צוה לעיל גבי אברהם).

ישוב ח'

אם החתן מקודש ונעלה שאינו חפץ לראותה הרי הוא כדן אינו יכול לראותה

בשו"ת דברי יציב (אה"ע סי' מ"ח) חידש על פי דברי הבית יוסף (אה"ע ריש סי' ל"ה) בדברי הטור שאם אפשר לו לקדשה בעצמה אסור לקדשה על ידי שליח, שכוונת הטור שאם אינו יכול כגון שהוא במקום רחוק ואי אפשר לו לילך למקומה לראותה, או שהיא כבודה בת מלך פנימה ואין אדם יכול לראותה, לא יניח מלקדש בשביל זה, דלא אמרו אסור אלא היכן שאפשר.

ועל פי זה מחדש הדברי יציב שאם החתן ת"ח וצנוע ויושב אהלים ומרגיש בנפשו שאי אפשר לו להסתכל, הוי כדין הנמצא במקום מרוחק ואי אפשר לו לראות. וקל וחומר ומה משום כבודה בת מלך התירו לעבור על איסור עד שיראנה, כל שכן כשהוא צנוע ומעלי דהוי כאי אפשר ולא שייך אצלו איסור זה.

כזה אין חשש שמא תתגנה עליו. וכעין מה שתירץ בחי' מעדני אשר (נך לך) שאברהם קידש את שרה בלא שיראנה, לפי שאמרו (מגילה טו.) ששרה היתה מהנשים היפות בעולם, וממילא היה זה מפורסם, ולא היה חשש שמא תתגנה עליו.

ישוב י

ראה ברוח הקודש שאין ברבקה דבר מגונה

בספר תורתך שעשועי להגאון בעל הפני מנחם זצ"ל מתרץ שאברהם ידע בנביאות שאין בשרה דבר מגונה, לכן לא היה שייך בו האיסור לקדש אשה עד שיראנה מחשש שמא תתגנה עליו. ושוא כך יש לומר גם גבי יצחק.

ויש להוסיף שלמרות שתורה לא בשמים היא (נ"מ נט: ועוד) ואין מכריעין הלכה על פי רוח הקודש, יש לחלק בין אם מברר הלכה על פי רוח הקודש דאז תורה לא בשמים היא, לבין אם מברר מציאות דאפשר על פי רוח הקודש. והארכתי בזה לעיל, (גני א"א ס"א סוף קידש את שרה בלא שיראנה) עש"ב.

ובזה תירץ איך אברהם לא הביט בשרה בטרם קידשה, דמעולם לא נסתכל באשה, ויושב אהלים היה, והיה זה אצלו כאי אפשר, ולדבריו מיושב גם היאך יצחק קידש את רבקה בלא שיראנה.

ישוב ט

היתה מפורסמת במשפחתה שאין בה דבר מגונה ולא היה חשש שתתגנה בעיניו

שוא י"ל דכיון שנאמר ברבקה (בראשית כ"ד ט"ז) "והנער טובת מראה מאוד", ממילא היה מפורסם במשפחתה שאין בה דבר מגונה וממילא לא היה צורך לראותה קודם הקידושין, דבאופן

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שיט

י"א ישוב

קודם מתן תורה לא היה שייך איסור זה

יש לעיין דשמא קודם מתן תורה לא היה שייך איסור לקדש אשה קודם שיראנה שמא ימצא בה דבר מגונה ותתגנה עליו. שהרי חכמים תיקנו זאת מחמת שהגירושין תלויים בבעל, ויש חשש שאם ימצא בה דבר מגונה, ישנאנה ואינו מגרשה, או מפני שיגרשה ועובר על ואהבת לרעך כמוך, אבל קודם מתן תורה שלא היו הגירושין בשטר ולא היה תלוי רק בבעל, אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשין, (רמב"ם מלכים פ"ט ה"ח) ממילא לא היה בגירושין גנאי כל כך.

י"ב ישוב

אם אפשר לבדוק את האשה ע"י שליח

יש לחקור אם מועיל לבדוק את האשה על ידי שליח, דיש לומר שכל מה שאמרו בגמ' שאסור לקדש על ידי שליח, היינו דווקא אם שולח שליח

לקדשה בלא שיבדקנה לו, אבל אם שולחו שיבדקנה קודם הקידושין, ורק אם תיטב בעיניו יקדשנה לו, שמא באופן כזה מותר לכתחילה, ולפי זה מיושב שאליעזר בדק את רבקה בשביל יצחק, והארכתי בזה לעיל, (גני א"כ ס"א ס"א ק"ד א"ת ש"ה ב"ל ש"ה א"ה).

י"ג ישוב

אם נפטר יצחק מכל המצוות מחמת שפרחה נשמתו בעת העקידה

הגאון רבי אלחנן וסרמן הי"ד בקובץ שיעורים (ס"ג סימן כ"ט אות ג') כתב לבאר מה שאמרו שמצוות בטלות לעתיד לבוא, שאין הכוונה שהזמן שלעת"ל גורם שיתבטלו המצוות, אלא שהמתים שיחיו יהיו פטורין מהמצוות דגזרת הכתוב שכיון שמת אדם נעשה חופשי מן המצוות אפילו לאחר שיחיה, ודין זה נוהג גם בזמן הזה שאם יהיה נס כמתים שהחיה יחזקאל פטורין מכל המצוות ולא יהיה לעתיד לבוא התחדשות בדיני התורה, ואנשים שלעת"ל ישארו בחיים ולא יחיו על ידי תחית המתים יהיו חייבים בכל המצוות.

וחיזק חידושו (נפוט ד') ממה שאמרו במסכת נדה (פס:) שמדתנן תכריכי המת אין בהן משום כלאים זאת אומרת מצוות בטילות לעתיד לבוא. שהרי עתידין צדיקים שיעמדו בלבושיהן, וממילא יהיו לבושין אז בכלאים, ואף שיוכלו תיכף לפשוט בגדיהן וללבוש אחרים, מכל מקום לא ימלט שרגע אחד יהיו לבושים כלאים ואסור לגרום לחבירו שיהיה אנוס בעבירה.

לאור יסוד זה שלעתיד לבוא בתחיית המתים יהיו פטורים מהמצוות, תירץ בספר מקדש מלך (לך לך עמ' מ"ג) היאך יצחק קידש את רבקה בלא שיראנה, שהרי רבותינו בפרקי דר"א (פסק ל"ב), דרשו: "רבי יהודה אומר כיון שהגיע החרב על צוארו פרחו ויצאה נשמתו של יצחק, כיון שהשמיע קולו מבין שני הכרובים ואמר אל תשלח ירך אל הנער, חזרה הנפש לגופו, והתירו ועמד על רגליו".

והוסיף להוכיח כן מהריטב"א (נדה פס:) שהקשה ממתים שהחיה יחזקאל שהניחו תפילין אלמא דאין מצוות בטילות לעתיד לבוא, ומוכח מקושיית הריטב"א שהמיתה גורמת שיהיה האדם פטור מהמצוות אף לעתיד לבוא שיקום לתחיה.

ומעתה כיון שפרחה נשמתו של יצחק ורק אחר כך קם לתחיה, הרי נפטר מכל המצוות כאמור, וממילא לא היה מחויב לקדש אשה עד שיראנה.

אלא שיש להעיר על יסוד זה מכמה סיבות, זה יצא ראשונה שהרי מעיקרא בלא"ה היו יצחק והאבות פטורים מהמצוות, כי עדיין לא נתנה התורה ובכל זאת קיימום, ואם כן מה בכך שמת וקם לתחיה. וכמו שכתב הריטב"א (נדה פס:) שמכל מקום גם לעת"ל לא יהיו חייבים במצוות אבל יש מצוות קדושות כעין תפילין שנהגו בהן

ויש להוסיף שאכן הריטב"א שם כתב להדיא שלעתיד לבוא בתחית המתים יהיו פטורים מן המצוות, ופירש שזה מה שאמרו במסכת שבת (קנא:) שימות המשיח אין בהם לא זכות ולא חובה.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שכא

מעצמן מפני שלימותן ותפארתן, כמו האבות הראשונים שהיו חייבין רק בשבע מצוות וקיימו כל התורה כולה ואפילו עירובי תבשילין (יומא כז:).

וממילא גם תחיה של יצחק אינה בגדר פטור מן המצוות. וזו הערה גם על דברי הקובץ שיעורים שחידש שאם יהיה בזמן זה נס כמתים שהחיה יחזקאל שיהיו פטורים מהמצוות.

ועוד הלא יצחק עדיין לא התחייב במצוות שיהיה פטור בהן על ידי מיתתו.

ישוב י"ד

כוונת הגמרא לראיית תכונות ומידות האדם ואליעזר כבר בדק זאת ברבקה

ועוד יש להעיר שהרי כתב שם הריטב"א בפירוש שמצוות בטלות לעתיד לבוא, דווקא לתחית המתים העתיד לבא שיהא סוף הכל וקרינא ביה היום לעשותם ולמחר לקבל שכרן, אבל בתחית המתים של מתי יחזקאל שלא היו אלא במקצת לא בטלו תורה ומצוות, שהרי לא היה להם תחית המתים גמורה לקבל שכר שהרי הולידו בנים וגם חזרו לעפרם.

יש מדייקים (עיין עין הפרשה תשס"ז עמ' ע"ה) מלשון הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות ה"ט): "עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו" שאין הכוונה כפשוטו שיראה יופיה החיצוני, אלא שיבדוק מהותה ועניניה, אם כשרה וראויה היא למדרגתו. ובזה מיישבים שאליעזר כבר ידע בבירור מידותיה ותכונותיה על ידי שמצא ברבקה את מידת החסד וטוב ליבה שעומדת בדרגת יצחק וכשירה לינשא לו, וסיימו שכן תירץ בספר דברי שלום.

ומבואר שכלל זה לא נאמר גבי תחיה של חיי שעה, אלא רק לעתיד לבוא שהתחיה היא לחיי העתיד,



היאך חלים קידושין על ידי שליח כשאינו מכירה והלא אין שליח לדבר עבירה?

הביאה גם את הפסוק לא תשנא את אחיך בלבבך].

והרמב"ם (פ"ג ממשנות הל' י"ט) כתב: "מצוה שיקדש אדם את אשתו בעצמו יותר מעל ידי שלוחו וכו', ולא יקדש אשה עד שיראנה ותהיה כשרה בעיניו שמא לא תמצא חן בעיניו ונמצא מגרשה או שוכב עמה והוא שונאה". משמע שלדעתו אין זה איסור ממש. [אולם מד' הלחם משנה (ס) משמע שלמד שגם הרמב"ם מודה שיש איסור כשמקדש אשה שאינו מכירה].

ומצינו בכמה מקומות בש"ס שאפילו שנאמר בגמרא "איסור" אין הכוונה לאיסור מדינא, אלא רק ממידת חסידות.

ישוב ב'

הוי איסור אך לא הוי איסור גמור לבטל השליחות מדין אשלד"ע

מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל מתרץ שאכן יש איסור למי שמקדש אשה ואינו

בגמ' בא"ד. איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא דאמר רב יהודה אמר רב אסור לאדם שיקדש את האשה עד שיראנה שמא יראה בה דבר מגונה ותתגנה עליו ורחמנא אמר ואהבת לרעך כמוך, עכ"ל. מבואר שהיכן שעבר וקידש אשה שאינו מכירה על ידי שליח מקודשת, דאמרינן בו ובשלוחו, ומקשים העולם כיון שיש צד איסור בקידושי השליח, היאך חלים הקידושין והרי קיימא לן דאין שליח לדבר עבירה?

ישוב א'

יש אומרים שאין זה איסור ממש

מצינו לכמה מהראשונים שסוברים שדין זה שאסור לאדם לקדש קודם שיראנה אינו איסור ממש, דרש"י ד"ה בהא איסורא נמי איכא כתב שאם יכול לקדש בעצמו וקידש על ידי שליח דמצוה שיראנה שמא תתגנה עליו, [ועפ"ז כתבו ליישב למה הביאה הגמ' את הפסוק ואהבת לרעך כמוך, ולא

רואה אותה קודם הקידושין, אלא שאין זה איסור דרבנן גמור שיהיה בו דין דאין שליח לדבר עבירה. וזה כעין מה שכתב המאירי דהוי נדנוד עבירה. ויש פנים לפירוש זה מדברי רש"י שמצד אחד כתב מצוה שיראנה, ומצד שני גם כתב דהוי איסור, ולאור האמור שמא גם רש"י סובר דהוי נדנוד עבירה, וממילא לא אמרינן בזה את הכלל של אין שליח לדבר עבירה.

ישוב ג'

יש אומרים דבאיסור דרבנן יש שליח לדבר עבירה

עי"ל על פי חקירת המפרשים אם גם באיסור דרבנן אין שליח לדבר עבירה, דהמשנה למלך (פ"ג מהל' רומה ה"ז) הביא חקירה זו בשם המהרי"ט, והוכיח שגם באיסור דרבנן אין שליח לדבר עבירה, וראיתו מהגמ' בב"ק (נ"ב). גבי בור של שני שותפים ברשות הרבים, מקשה הגמ' איך יתכן בור של שני שותפים או שניים שלחו לשליח לחפור את הבור, הרי אין שליח לדבר עבירה, וכתב המשנה למלך דמוכח מכאן שאפילו

שאיסור חפירת בור ברה"ר הוי איסור דרבנן, כפירוש רש"י דאיסורו משום דאסור לקלקל רשות הרבים, בכל זאת נאמר בזה הדין דאין שליח לדבר עבירה.

אך בקהילות יעקב דוחה דלעולם איסור חפירת בור ברשות הרבים הוי מהתורה, כמו שכתב להדיא המשך חכמה (פ' קדושים עה"פ ולפני ע"ז), שעשיית בור ברה"ר אסור מדאורייתא משום "לפני עיור לא תתן מכשול", ובור ברשותו אסור מקרא ד"לא תשים דמים בביתך". וכן כתב בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אה"ע סימן ע"ט) לדחות דברי המשנה למלך שחפירת בור ברה"ר אסור מהתורה.

והנודע ביהודה (מהדו"ק סי' ס' וסי' ע"ג) העלה עוד שהיכן שיש חרם דרבנן גרשום שלא לגרש בעל כרחו וגרש על ידי שליח בעל כרחו, אין שליח לדבר עבירה ובטלה השליחות.

ומבואר שאם נאמר שבאיסור דרבנן יש שליח לדבר עבירה, מיושב היאך חלים קידושי השליח,

שכד

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

דפשוט שהאיסור לקדש אשה עד שיראנה הוי רק איסור דרבנן, שחששו שמא תתגנה עליו, ולכן תיקנו שיראנה קודם הקידושין.

מהדו"ק סי' ע"ו) דודאי אין המעשה חל כלל, וכמו שכתבו התוספות בב"מ (י: ד"ה דאמר).

ישוב ה'

ישוב ד'

בעניין אם אשלד"ע ועכ"פ המעשה חל

אין האיסור בעצם הקידושין אלא עניין נפרד שתלוי בדעתו של המשלח

המהר"י המבורג (הצי"ט נש"מ נודע ביהודה אצה"ע מהדו"ק סי' ע"ו) כתב להוכיח מכאן שאף שאין שליח לדבר עבירה, היינו לייחס את המעשה למשלח, אבל מכל מקום המעשה שעשה חל, כלומר שהשליחות לא נתבטלה לגמרי ורק מעשה העבירה לא מתייחס למשלח. וכך גם בסוגייתנו למרות שיש כאן איסור ואין שליח לדבר עבירה, אבל מעשה הקידושין חל על כל פנים.

הנודע ביהודה מתרץ שהקידושין חלים אע"פ שיש איסור, משום שהאיסור לקדש על ידי שליח אינו מצד הקידושין עצמם, דאין פסול בעצם הקידושין, אלא רק חשש שמא תתגנה בעיניו אחרי הקידושין, ואם יגמור בדעתו שמתרצה אפילו ימצא בה דבר מגונה אין כאן איסור כלל, הלכך באיסור כזה שתלוי בדעת המשלח לא אמרינן בו אין שליח לדבר עבירה.

ברם המפרשים חולקים על יסוד זה, שודאי כיון שהשליחות אינה חלה כלל ממילא המעשה אינו מתייחס למשלח, וכאן בקידושין צריך היה להיות הדין שהקידושין לא יחולו עבור המשלח. וכן דקדק הנודע ביהודה (אצה"ע

ושמא יש לומר עוד דאין איסור בעצם מינוי השליחות על ידי המקדש, כי גם אחרי מינוי השליחות יכול המקדש עצמו לראותה קודם שהשליח יקדשנה לו, וקיים חיוב שיראנה קודם קידושין, שאם תתגנה בעיניו יבטל השליחות, נמצא שעיקר מינוי השליחות

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שכה

לא הוי דבר עבירה, אלא עיקר העבירה רק מה שאינו רואה אותה קודם הקידושין.

וכיוצא בזה תירץ המהרי"ט למה אין האשה עושה איסור שמתקדשת לשליח הבעל הגם שלא ראה אותה, כי איסור השנאה אינו נעשה על ידה דבעצם מה שנושאה אינה מסייעתו לשונאה, אלא אחר כך שונאה, ובזה לא סייעתו, ולפי זה כך גם יש לומר כאן לענין שליח הבעל.

ישוב ו'

כשהשליח שוגג יש שליח לדבר עבירה

הנה רש"י (צ"ק נא. צ"מ ט. י:) ותוספות (לקמן מ: ד"ה אמאי) פירשו שהטעם שאין שליח לדבר עבירה משום שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, וכלישנא דאיתא בגמרא בבא מציעא (י:), ומבואר לפי זה שהיכן שהשליח שוגג הוי שליח לדבר עבירה, כי אין השליח יודע שיש כאן איסור ולא שייך בו דברי הרב ודברי התלמיד.

וממילא רובא דעלמא ששולחין שליח לקדש, אין השליח שואל את

המקדש אם מכירה וכדומה, דבנוהג שבעולם אין אדם מקדש אשה עד שיראנה, וממילא השליח שוגג ויש שליח לדבר עבירה.

אלא שיוצא מזה חידוש גדול שהיכן שהשליח יודע שהמקדש לא ראה את האשה לפני הקידושין, תתבטל השליחות דאין שליח לדבר עבירה, אך מסתימת המשנה משמע שבכל אופן מקודשת על ידי שליח, וכן מבואר מדברי הראשונים שכתבו שהתנא בא להורות בשלוחו שהגם שאסור אם עבר וקידש מקודשת.

ישוב ז'

אם מחמת שהשליח ראה את האשה לא חשיב בר חיובא ולכן הוי שלד"ע

בספר אור חדש מתרץ שמשנתנו כמאן דאמר בגמרא (צ"מ י:), שכדי שלא יהיה שליח לדבר עבירה צריך שיהיה השליח בר חיובא, ולכן כאן כיון שאין השליח בר חיובא הואיל ורואה הוא את האשה, באופן כזה יש שליח לדבר עבירה.

דכהן האומר לכהן צא וקדש לי אשה
גרופה נקרא בר חיובא כיון שהוא ישנו
באיסור זה, ואף שאינו עושה האיסור,
וכך גם כאן כיון דהוא ישנו באיסור זה
אף על פי שהוא מכיר אשה זו, הרי הוא
בר חיובא.

אך הגאון שפת אמת (אשל חייא עמי מקכ"ג)
העיר שמה שהשליח רואה אותה
מתחילה אין זה נחשב שאינו בר חיובא,
שהרי בעבירה זו לקדש אשה בלא ראייה
שייך גם בו, רק שהוא ראה, והרי זה
דומה למה שכתבו התוספות בב"מ (סז)



כמה יישובים לקושיית רש"י שהאשה מסייעת לבעל בעבירתו כשקבלת קידושי השליח?

המשנה דנה רק מצד מעשה האשה
עצמה בקידושיה שאין לה איסור כשלא
ראתה את הבעל, אלא רק מצוה לקבל
קידושיה בעצמה. כלומר דהלשון "בה"
בא ללמד על פעולת מעשה הקידושין
מצידה ולא דן על הפעולה מצד הבעל.

גמ' אבל בהא איסורא לית בה
כדר"ל דאמר ר"ל טב למיתב
טן דו מלמיתב ארמלו, עכ"ל. רש"י
הקשה שגם לאשה יש איסור שמקבלת
קידושי שליח הבעל למרות שלא ראה
אותה, נמצאת האשה מסייעת לבעל
בעבירתו?

ישוב ב'

מדובר בסיפא כשהבעל כבר
מכירה

הריטב"א מתרץ דאה"נ יש לאשה
איסור אם מקבלת קידושין
משלוחו של הבעל כשעדיין לא ראה
אותה, וביאר שאין לומר שכוונת המשנה

ישוב א'

המשנה דנה מצד מעשה
קידושיה שיש לה מצוה ואין לה
איסור אם לא ראתהו

רש"י מתרץ שאכן יש לאשה איסור
שמוסייעת לבעל בעבירתו, מיהו

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שכו

בה ובשלוחה ללמד שיש לה איסור אם לא מתקדשת בעצמה, דדין זה כבר נלמד מהרישא, ובסיפא מדובר בקידושי האשה עצמה, באופן שהבעל מכירה, ואין היא מכירתו. והתנא בא לאשמועינן דכיון שאין לה איסור דהמקדש כבר הכיר בה, לכן גם לה אין איסור כדריש לקיש, אבל מצוה יש להתקדש בעצמה כדרב יוסף.

ישוב ג'

אין האשה מסייעת לבעל בשנאתו אליה דאפשר שלא ישנאנה

המהרי"ט אחר שכתב כדברי רש"י הוסיף לבאר שסיוע המצוה של האשה לבעל בקידושין אינה בשעת הקידושין, אלא שאין האיש יכול לקיים מצות פריה ורביה אלא על ידי האשה, הלכך יש לה מצוה, ומצוה בה, אבל איסור השנאה אינו נעשה על ידה, כשהוא ישנאנה אינה מסייעת אותו בזה.

ומתוך דבריו מיושב דאין האשה מסייעת לבעל כלל בעבירת

השנאה, והגם שהיא כביכול מסייעת לבעל להתקדש אליה בלא שיראנה, מכל מקום גוף מעשה האיסור מחמת השנאה, ובזה אינה מסייעתו.

ישוב ד'

אינה מסייעת באיסור דיכול האיש לבוא ולקדשה אך אין דרך האשה לחזור אחרי

המהרי"ט מתרץ עוד שמה שהאשה עושה שליח אינה גורמת ולא מסייעת באיסור, שאם המקדש ירצה ילך הוא בעצמו ויקדשנה, אבל האשה עצמה אין דרכה לחזור אחרי הבעל, דדרך הבעל לחזור אחרי האשה, (כלאיתא לעיל 3:).

ישוב ה'

כיון שהאשה מינתה שליח גילתה דעתה שאינה רוצה שיראנה

המהר"י בירב מתרץ (הג"א נח" דבר יעקב בסוגיין) שכיון שהאשה מינתה

שכח

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שליח גילתה דעתה שאינה רוצה שיראנה ואין איסור לקדש בלא שיראנה [דמה יכול הבעל לעשות אם אינה רוצה להתקדש בעצמה]. וע"ש שביאר דבכה"ג מצרפים סברת ריש לקיש דטב למיתב טן דו גם באיש. ומדברי רש"י שלא תירץ כן מוכיח המהר"י בירב שיש איסור.

אלא שיש לעיין בתירוצו דאטו מפני שגילתה דעתה שאינה רוצה שיראנה, יותר לא יהיה לו איסור אם ישנאנה מחמת שלא ראה אותה מקודם, ולא יכשל ב"ואהבת לרעך כמוך" ו"לא תשנא את אחיך בלבבך" אם על ידי זה יגרשנה. אלא דקושיא זו אפשר לתרץ, דשנא תתגנה הוי רק חשש עתידי, ומועיל מחילת האשה לעצם תקנת חז"ל

שלא יקדשנה עד שיראנה, וממילא אינו עובר איסור במה שמקדשה בלא שיראנה.

אבל עדיין יש להקשות שאם נאמר שעל ידי שהאשה שולחת שליח הוי מחילה, אם כן לעולם גם כשהבעל שולח שליח והיא מסכימה להתקדש אליו לא יעבור הבעל איסור דמכל מקום מחלה והסכימה לקידושיו.

ושמא דברי המהר"י בירב דווקא גבי קבלת קידושין על ידי שלוחה, דבקבלת קידושי שליח הבעל לעולם אינה מוחלת, אלא רק מתביישת לסרב מלקבל קידושיו כי חפצה בהן, אך אינה מוחלת על חיובו שיראנה שלא תתגנה עליו.



כמה יישובים לקושיית התוספות למה אסור לקדש קטנה והלא טוב לאשה לשבת עם איזה בעל שיהיה?

כלומר שלא נאמר כלל זה שהאשה חפצה בכל דהוא אלא רק אם נותנת את הסכמתה לכך, שהיא חפצה בבעל זה, אז לא חוששים שתחזור בה, אבל קטנה אין לה דעת לומר במי חפצה.

ישוב ב'

רק אחרי שבדקה והתרצתה ניחא לה בכל

כעין זה תירצו התוספות רא"ש והריטב"א שיש חילוק בין גדולה לקטנה, כי בגדולה יש לומר שבדקה את ענינו של הבעל על ידי שלוחה והתרצתה ולא תחזור בה, אך בקטנה אין לומר שתתרצה לכשתגדל, כי עתה אינה יכולה לבדוק ענינו של הבעל.

ישוב ג'

קטנה אינה מבינה שטוב לה בכל דהוא ומתוך שתשנאנו בקטנותה תשנאנו תמיד

הרשב"א מתרץ שקטנה מתוך שדעתה קלה עלולה

גמ' דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אלעזר אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, עכ"ל. התוספות (ד"ה אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה) הקשו שמבואר בסוגיתנו שאין לאשה איסור אם לא תראה את המקדש לפני הקידושין כי טוב לאשה לשבת עם איזה בעל שיהיה כדי שיהיה לה לצוותא, ולא תשב אלמנה, ואם כן למה אסור לקדש קטנה מחשש שתגדל ותאמר בפלוני איני רוצה?

ישוב א'

דווקא גדולה שהתרצתה בבעל מדעתה

התוספות מתרצים שדווקא בגדולה שמתקדשת על ידי עצמה, כיון שנתרצית שוב אין לחשוש שתחזור בה כי טוב לאשה לשבת עם איזה בעל שיהיה מאשר לשבת לבדה, אבל קטנה שמתקדשת על ידי אביה יש לחשוש שמא אם היתה גדולה לא היתה מתרצית. וכן תירץ תור"י הזקן והר"ן.

של

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

להתפתות ולהאמין לנשים המסיתות אותה למאוס בבעלה, והוסיף המאירי שכיון שאינה מבינה בקטנותה שטוב לה להנשא לכל בעל והעיקר שלא תשב לבדה, ממילא מתוך שייכנס בה שנאה לבעלה בקטנותה תישאר השנאה גם כשתגדל, אולם בגדולה אין לחשוש לכך שאז לא תאמין לדברי ההסתה שיאמרו.

ישוב ד'

דווקא כשרגלים לדבר שמתרצית לכל בעל נאמר טב למיתב

הרשב"א מתרץ עוד שניתן לסמוך על סברת טב למיתב רק כשיש רגלים לדבר שהאשה סבורה כך, כגון בגדולה ששלחה שליח ולא אמרה דבר, מוכח שמתרצית בכל בעל, אך בקטנה אין עדיין ראייה שמתרצית לכל בעל.

ישוב ה'

דווקא באמרה בפני שנים שרוצה בפלוני אמרינן דניחא לה בכל

השיטה לא נודע למי מחדש שדווקא אם אמרה האשה בפני שנים אני רוצה בפלוני, אף על פי שלא ראתה את הבעל אין איסור, אבל כל זמן שלא

אמרה בפלוני אני רוצה יש איסור, וממילא כשהיא קטנה אף שאמרה בפלוני אני רוצה יש איסור שמא תחזור בה כשתגדיל.

ישוב ו'

שמא מסכימה לפי שעה שלאא לחלוק על אביה ושתגדל תמאן

המהרי"ט מתרץ שאי אפשר לסמוך על הסכמתה של קטנה, כי שמא לא מתרצית להתקדש אליו, ורק כדי שלא לחלוק על אביה לא מביעה את התנגדותה לקידושין, ולכשתגדל תאמר איני רוצה, לפיכך אסור לאדם שיקדש את בתו עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה.

ישוב ז'

לכתחילה אין לסמוך על זה

העצמות יוסף מתרץ שאכן גם בקטנה אין חשש שמא לא תתרצה, ואף כאן נוכל לסמוך על כך שסבורה שטוב לאשה לשבת עם איזה בעל שיהיה מאשר לשבת לבדה, אלא שאין נכון לסמוך על סברת טב למיטב לכתחילה.

בקושיית תוס' על מה סמכו בזמנם לקדש בנותיהם קטנות?

יש אפשרות בידי האדם לתת לבתו נדוניה ולקדשה, שמא לאחר זמן לא יהיה לו אפשרות, ותשב בתו עגונה לעולם, לכן כל שיש ביכולתו לקדשה ואפילו קטנה הרי זה עדיף שלא תשאר ביתו עגונה*.

טעם ב'

כיון שנותן נדוניה לבתו בעין יפה אין חשש שישיאנה לאינו הגון

המהרי"ט מתרץ שלא נאמרו דברי רב אלא לפי מה שהיה בזמנו שלא היו נוהגים לתת לבת נדוניה

גמ' דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אלעזר אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, עב"ל. התוספות (ד"ה אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה) מקשים על מה סמכו בזמנם שנהגו לקדש בנותיהם אפילו שהם קטנות?

טעם א'

שמא אח"כ לא יהיה לאב ליתן נדוניה מהמת הגלות ותשאר עגונה

התוספות מתרצים שכיון שבכל יום ויום הגלות מתגברת, ואם

*ראיית המפרשים מתוספות שאין חשש איסור בעשיית ביטוח היים

הגאון רבי אלעזר דייטש בשו"ת פרי השדה (ח"ב סימן מ"ד) המיר לעשות ביטוח חיים, והביא סמך לזה מדברי התוספות בסוגיין שכתבו כאמור: "שעכשיו שאנו נוהגים לקדש בנותינו אפילו כשהן קטנות, מפני שבכל יום ויום הגלות מתגברת עלינו, ואם יש סיפק בידי אדם לתת לבתו נדוניה היום, שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו, ותשב בתו עגונה לעולם". משמע שאין בזה משום חוסר ביטוח ואמונה בהשי"ת.

והביא עוד שכיוצא בזה כתבו התוספות במסכת בבא מציעא (ע. ד"ה תשיך) בשם רבינו תם, והביאם גם הש"ך (יור"ד סימן קנ"ט) שאף על פי שאסרו חכמים להלות לנכרי בריבית שלא ילמוד

שלב כרם קידושין מא ע"א יוסף

מרובה, וכמו שמצינו בגמרא כתובות (33:) שהתקינו חכמים כתובת בנין דכרין שיקפוץ אדם ויתן לבתו כבנו. ורק החתן היה מרבה ליתן מתנות, והאב היה עלול למסור בתו למי שירבה לו ממוון, [ויש להוסיף שמשמע כן גם מהירושלמי שהביאו תוס' (לעיל ג:) ד"ה האב זכאי]. לכך תיקן רב שלא יקדש אדם את בתו

ממעשיו, אלא אם כן בכדי חייו, מכל מקום נהגו עכשיו להקל בזה, לפי שיש עלינו משא מלך ושרים, והכל הוא כדי חייו, ועוד שאנו שרויים בין האומות ואי אפשר לנו להשתכר בשום משא ומתן, אם לא נישא וניתן עמהם, לכן אין לאסור ריבית לעכו"ם שמא ילמוד ממעשיו. וכן פסקו הטור והשו"ע (יור"ד סי' קנ"ט ס"א). ומשמע שאין בזה חשש חוסר בטחון צהשי"ת, כי אין מעצור לה' להושיע צרב או צמעט, כיון שעל פי הטבע מוכרחים לשאת ולתת עמהם, החירו גם איסור ריבית לעכו"ם.

ופירש בזה מאמר הכתוב "ארור הגבר אשר יבטח באדם ושם צער זרועו ומן ה' יסור לבו", שהמשדל לצורך פרנסתו וסומך אך ורק על חסדיו של צער ודם ומסיר מצטחו מהשי"ת, זהו בכלל ארור. אבל המאמין בכל דרכיו שהקב"ה סיבת כל הסיבות, אלא שעושה השתדלות לצורך פרנסתו, אין זה בכלל מניעת בטחון, כי מכל מקום בטחונו בה', ולפיכך מותר לעשות ציטוח חיים כשצוטח בה', שגם זה מן השמים, שנועדים אנשים לעשות עסק בזה לטובת בני אדם, ויודע שאין שום דבר בלי השגחת הקב"ה.

והנה רבינו הגדול זוקל"ה בתשובותיו יחיה דעת (ח"ג סי' פ"ה) הביא את דבריו, וסמך עליו סמיכה חזקה בכל כוחו, והוסיף שגם צו"ת לחם שלמה (ח"ב יור"ד סי' ס"ז) כתב כאמור שאין צעשיית ציטוח חיים חשש משום לא מקדים איניש פורענותא לנפשיה, כאילו פותח פה לשטן שח"ו ימות, שהרי כתב צו"ת הריב"ש (סי' קי"ד) שמוותר לאדם בריא להכין לעצמו קצר ותכריכין לכבודו, ואין שום חשש בזה, וכמו שאמרו צמנחות (מא). ומודה שמואל בזקן שעשה טלית לכבודו לתכריכין שהיא פטורה מציצית. ושכן העלה להלכה הגאון רבי משה פיינשטיין ז"ל צו"ת אגרות משה (כרך ד' או"ח סי' קי"א).

אלא שהעולם רגיל לומר שפעמים נגזר על האדם למות, אבל צשמים מעכבים גזירה זו, כי לא ראויים בני ציתו להטער צדוק השעה והפרנסה, ועתה על ידי שעשה ציטוח חיים, וצמיתתו מעותדים בני ציתו לקבל קצבה גדולה זו, ממילא אין מה שיעכב צעד הגזירה ונוטלים את נשמתו ומת. ורבינו הגדול זוקל"ה היה רגיל לומר בדרך חדות שאין זה ציטוח חיים אלא ציטוח מתים... ועכ"פ נראה שהעושה ציטוח חיים יש לו על מי לסמוך.

טעם ד'

אין איסור ורק ראוי שלא לקדש קטנה

בשו"ת תשב"ץ (ח"ד חוט המשולש טור א' סי' י"ט) הקשה כאמור היאך אין אנו חוששין בזמן זה לאיסור זה, שהרי אנו רואים שרוב בני אדם משיאין בנותיהם בקטנותם ואין מוחה בידם. ותירץ שמה שאמר רב אסור לו לאדם שיקדש את בתו קטנה, לאו דווקא אסור אלא רק אין ראוי לעשות כן. ודקדק כן גם מדברי רש"י שכתב אורח ארעא אשמועינן דקטנה לכתחילה לא, ויש שדקדקו כן גם מדברי הרמב"ם והשו"ע. ונתבאר דין זה בארוכה בסמוך, (נעניין היאך קידש ימק את רבקה בעודה קטנה, יישוב א').

טעם ה'

אם קטנה שיש בה דעת מותר לקדשה

הב"ח (אבן עזר סי' ל"ז) מחדש שאין כוונת רב עד שתהיה גדולה בגיל ובשנים, אלא עד שתהיה בעלת שכל ותוכל להחליט בעצמה אם רצונה

קטנה שלא יביישה בזיווג שאינו הגון להשתכר מכך.

ועל כן מזמן הראשונים שאדרבה מוציאים ממוון רב ליתן נדוניא לבנותיהם אין חשש שיקדשנה למי שאינו הגון כי אין אדם משליך מעותיו לריק ובודאי ישתדל בכל עוז להשיאה לחתן הגון.

טעם ג'

עתה שאנו מתי מעט רגילין לקדש אפילו קטנה שמא יקדמנו אחר

באורחות חיים (הלכות קידושין) מביא מהר"ף ז"ל בשם הרמנ"ע שדווקא בימיהם שהיו ישראל רבים במקום אחד, אמרו חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, אבל עתה שאנו מתי מעט, רגילין לקדש אפילו קטנה שמא יקדמנו אחר. וכן הוא בכל בו (סימן ע"ה). וכן כתב הרמ"א (אבן עזר סי' ל"ז ס"ח) שכיון שאנו בגולה ואין מוצאין תמיד זיווג הגון נהגו לקדש אפילו קטנה.

שלד

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

להינשא אליו ולומר "רוצה אני" ואפילו קטנה בגיל אם הגיעה לפיקחות כזו יכול האב לקדשה, וכן כתב הריטב"א (פ:6): שאפשר שכשיש בה דעת ומתרצית בדבר אפשר לקדשה.

וביאר הב"ח שהתנא נקט האב מקדש את בתו כשהיא נערה, לפי שבדרך כלל קטנה אין לה דעת עד שנעשית נערה.

מעתי שמא יש ליישב שמה שהיו מקדשים בנותיהם כשהם קטנות, אין הכוונה קטנות ממש שאין בהן דעת כלל, ולפי זה יוצא שהתוספות חולקים על שיטה זו, וסוברים שכוונת הגמרא נערה בדווקא, או שמא יש לומר שהב"ח יסבור שגם התוספות מודים לדברי הריטב"א בזה, וכוונתם להקשות היאך היו מקדשים קטנות ממש.



האם להלכה אסור לקדש את האשה עד שיראנה?

בגמ' בא"ד. דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אלעזר אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוגי אני רוצה, עב"ל. המרדכי (כתובות סימן קע"ט) הביא שרבינו תם פסק שאין הלכה כרב, והביא ראיה מהגמרא לקמן (פ:6): שחמיו של רב חסדא, רב אחא בר אבא, העיר לו על כך שעבר על דברי רב שקידש בתו קטנה, ואעפ"כ רב חסדא לא חשש לכך.

והוסיף שגם רבינו ברוך סובר כאמור שאין הלכה כרב, והביא ראיה מרב חנינא שהשיא בתו קטנה, (נדה סו.).

אך הב"ח (פ:6 ע"ס ל"ו) דחה ראיות אלו וכתב שאין כוונת רב עד שתהיה גדולה בגיל ובשנים, אלא עד שתהיה בעלת שכל ותוכל להחליט בעצמה אם רצונה להינשא אליו ולומר "רוצה אני" ואפילו קטנה בגיל אם הגיעה לפיקחות

כרם קידושין מא ע"א יוסף שלה

שיצחק יכול היה לקדש את רבקה למרות שהיתה קטנה כיון שהיתה בעלת שכל.

וכן דקדק הבית יוסף (אצה"ע סוף סי' נ"ו) מדברי רש"י בכתובות (ט: ד"ה אצל) שהלכה כרב, ושכן נראה מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' אישות הי"ט) והתוספות (ד"ה אסור, השני) אלא שרק נחלקו אם הוי איסור ממש, או שרק אינו ראוי. וכן דקדק החלקת מחוקק (סי' ל"ז ס"ח סק"ד) בדעת השו"ע (עס).

אך הבית שמואל (עס סק"א) כתב שמזה שכתב השו"ע שמצוה שלא יקדש בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, משמע שסובר שאין הלכה כרב, אלא מצוה וחומרא בעלמא כדי לצאת דברי רב.

כזו יכול האב לקדשה, וכן כתב הריטב"א (נ: ב) שאפשר שכשיש בה דעת ומתמצית בדבר אפשר לקדשה.

וביאר הב"ח שהתנא נקט שהאב מקדש את בתו כשהיא נערה, לפי שבדרך כלל קטנה אין לה דעת עד שנעשית נערה, ואצל רב חסדא ורב חנינא הבת היתה כבר בעלת שכל, ולאחר ששאלו את פיה ואמרה הן, קידשה. ורב אחא בר אבא העיר לרב חסדא כי סבר שהבת עדיין לא הגיעה להיות בעלת שכל.

ועיין להלן שעל פי יסוד זה תירצנו היאך קידש יצחק את רבקה שהיתה קטנה בת שלוש שנים, והלא האבות קיימו את כל התורה כולה ומבואר בסוגיתנו שאסור לקדש את בתו כשהיא קטנה, ולאור האמור מיושב



היאך קידש יצחק את רבקה כשהיתה קטנה?

כשהיא קטנה. וכן דקדק מדבריו מרן הבית יוסף זצ"ל בכסף משנה (פ"י מהל' אישות הט"ז) ובבית יוסף (אנה"ע סוף סי' נ"ו).

וכן מבואר עוד בדברי הרמב"ם (פ"י הלכה ט"ז) שכתב: "המאיר בתו קטנה ותבעה הבעל לנישואין, בין היא בין אביה יכולין לעכב שלא תנשא עד שתגדל ותעשה נערה, ואם רצו לכנוס כונס, ואין ראוי לעשות כן".

וכן כתב עוד הרמב"ם (פ"ק ט"ז ה"ז): לא ישא אדם עקרה וזקינה ואילונית "וקטנה" שאינה ראויה לילד, אלא אם כן קיים מצות פריה ורביה או שהיתה לו אשה אחרת לפרות ולרבות ממנה. ומבואר להדיא שאם כבר קיים מצות פריה ורביה, או יש לו אשה אחרת מותר לישא קטנה.

ובפירוש המשניות כתב דקידושי קטנה הוי דבר מכוער. ומדוקדק כאמור שסובר שאין זה איסור גמור.

ובעצמות יוסף (ד"ה הל"ט) דקדק שאין איסור בקידושי קטנה גם

בגמ' בא"ד. דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא רבי אלעזר אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, עכ"ל. המפרשים מקשים היאך יצחק קידש את רבקה שהיתה קטנה [כדאיתא במדרשי חז"ל שהיתה בת שלוש שנים], והלא האבות קיימו את כל התורה כולה, והרי אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה?

ישוב א'

י"א שאין זה איסור ממש

הרמב"ם (פ"ג מאישות הל' י"ט) כתב: "אף על פי שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה, אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה".

מבואר מלשונו שאין איסור לקדש קטנה, אלא יש כאן רק עיצה טובה שלא ראוי שיקדש אדם את בתו

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שלז

מדברי רש"י (ד"ה כשהיא) שכתב: "אורח ארעא אשמועינן דקטנה לכתחילה לא כדמפרש בגמרא", משמע שדין זה רק לכתחילה, ואינו איסור גמור. וכן דקדק בחי' יד דוד, ובשו"ת התשב"ץ (מ"ד ס"ט המשולש טור א' ס' י"ט). ולפי זה לא קשה כלל היאך קידש יצחק את רבקה בעודה קטנה.

וכן נראה מדברי הטור (סימן ל"ו) שכתב: "ומכל מקום מצוה שלא יקדשנה עד שתגדיל". וכן נראה מדברי השו"ע (ס"ה) שכתב כדבריו דמצוה שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה.

אמנם בבית יוסף (ס"ה) דייק מדברי התוספות (ד"ה אסור, השני) שרב אסר ממש מדינא, וגם הריב"ש בתשובה (סימן קצ"ג) כתב שלדעת רב הוי איסור גמור לקדש קטנה. וכן משמע מדברי הריטב"א, וכן מבואר בדברי המאירי דהוי איסור. ולדעתם עדיין צ"ע היאך קידש יצחק את רבקה בעודה קטנה, וכאמור.

ישוב ב'

כיון שהיתה יתומה יכולה היתה לכשתגדל למאן ולצאת

המהר"ל (גור אריה בראשית כ"ד נ"ז ד"ה מלאך) מתרין שכיון שרבקה היתה יתומה ולא קידשה אביה, כמבואר במדרש (צ"ר ס' י"ג) שבתואל רצה לעכב את השידוך ובא מלאך והמיתו, לכן אין בזה איסור, כי אז אין הקידושין תופסים מהתורה אלא רק מדרבנן ואם לא תתרצה בנישואין יכולה למאן בו ולצאת.

ישוב ג'

האיסור רק על האב

מדברי המהר"ם שי"ף (כמוצות נז: דיבור ראשון) נראה שהאיסור מוטל על האב ולכן לא שייך להקשות על בתואל שלא קיים דין זה של חכמים, כי היה עושה שלא ברצון חכמים.

אך לכאן עדיין צ"ע אם כן היאך הסכים אליעזר לקדשה בשביל יצחק, והלא כל הטעם שמא תגדל ותמאן ולא תחפוץ בבעלה?

ובדוחק יש לומר שרבנן תיקנו דין זה רק על האב שידאג להשגיח על טובת ביתו, כעין חיובו בחינוך בניו ובנותיו, ועל אחרים אין איסור לקדשה כשהיא קטנה. ויש לדקדק קצת מלשון

שלח

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

הגמרא כאמור, שאמרו אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה, הרי שתלו איסור זה באב, ולא תלו האיסור גם במקדש לומר שאסור לקדש קטנה.

כרם מדברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות אישות הלכה י"ט) מבואר שלמד שדין זה נאמר גם על המקדש.

ישוב ד'

בזמן האבות היה לקטנה דעת כמו לנערה בזמנינו ולא היה חשש שתמאן לכשתגדל

נראה ליישב בפשיטות שכל הטעם שאסור לקדש בתו כשהיא קטנה, שמא לכשתגדל תמאן ולא תחפוץ בבעלה, כי אף שטוב לה לשבת עם איזה בעל שיהיה מלשבת אלמנה, מתוך שתשנאנו בקטנותה תמשיך לשונאו בגדלותה, (עיין נמאיי ונרשז"ט), אך בזמן האבות גם לקטנה היה דעת, וכיון שנתנה את הסכמתה להתקדש, שוב לא חוששים שתמאן לכשתגדל.

וכן מצינו ברבקה עצמה שאמרו אחיה ואמה "נקרא לנערה ונשאלה את

פיה" (בראשית כ"ד נ"ו), הרי שהיה לה דעת. וכן מבואר בתורה בכל מעשה פגישתו של אליעזר ברבקה והבאתה אל יצחק שהיה בה דעת, ואפילו יותר מבת י"ב שנה בדור הזה.

ובמדרש (בר"ר נח ל"ו) איתא על אנשי דור המבול שכשהיתה אשה יולדת, בו ביום היתה אומרת לתינוק הנולד, לך והבא לי צור לחתוך טיבורך, ובלילה היתה אומרת לו צא והדלק לי נר לחתוך טיבורך, ומעשה היה בתינוק שנולד ושלחתו אימו להביא צור לחתוך את טבורו, ופגע בו שד ואמר לו לך ואמור לאמך שאלמלא לא האיר השחר הייתי הורגך, אמר לו אותו התינוק לך אתה ואמור לאמך שאלמלא כבר נחתך טבורי הייתי הורגך.

צא ולמד ממה שמצינו במסכת ברכות (:65) שעלי דן בשמואל שחייב מיתה על שהורה הוראה בפניו, ששחיטה כשרה בזר, שכל המורה הוראה בפני רבו חייב מיתה, ושמואל היה קטן בן ב' שנים ולא היה בן עונשים כלל, ותירצו המפרשים דמכל מקום בדיני שמים הכל תלוי לפי חכמתו והשגתו של האדם.

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שלט

וכן כתבו בעלי התוספות במושב זקנים (וישג ל"ח ז) שאם חכמת הקטן כשל בן עשרים נענש, כמו שמצינו אצל שמואל, וכן גבי ער ואונן, (ועיין צוה גארוכה במאור ישראל צרכות ל"א: עמ' מ"ו). ואם כך היה דעת לשמואל שהיה מזמן הנביאים, על אחת כמה וכמה רבקה אמנו שהיתה לפניו דור דורים.

ביד אדם לתת נדוניה לבתו, שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו, ותשב בתו עגונה לעולם, וכמו כן יצחק כיון שלא היה יכול לישא אלא רק מבני משפחתו, הרי זה כמתי מעט, ומותר לקדש גם קטנה.



שמא מותר וראוי לקדש קטנה שבני משפחתה אינם משמרים התורה והמצוות

עלה בדעתי ליישב עוד בס"ד שאע"פ שאסור לקדש קטנה מחשש שתגדל ותמאן ולא תחפוץ בבעלה, מ"מ היכן שמשפחתה רשעים, יש חשש גדול ואפילו חזקה שאם תמשיך לגדול בחיקם תנהג כמעשיהם ותנשא בגדלותה לרשע, ועתה תנשא בקטנותה לחתן צדיק ודאי זה ראוי ועדיף, ועולה על האיסור לקדש קטנה, כי מצילה מלוע הארי, מבאר שחת לישב בצל כנפי השכינה.

ועיין בשו"ע (או"ח סי' ע"ו סעיף י"ד) שמי ששלחו לו שהוציאו ביתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה,

ומצאתי לב"ח (אצה"ע סי' ל"ז) שביאר שאין כוונת רב עד שתהיה גדולה בגיל ובשנים ממש, אלא עד שתהיה בעלת שכל ותוכל להחליט בעצמה אם רצונה להינשא אליו ולומר "רוצה אני" ואפילו קטנה בגיל אם הגיעה לפיקחות כזו יכול האב לקדשה, וכן כתב הריטב"א (פ"ג): שאפשר שכשיש בה דעת ומתרצית בדבר אפשר לקדשה, ומכל זה סיוע וסעד למה שנתבאר.



לפי שיכל לישא רק מבני משפחתו

בספר דברי שאול (סי' שר"ה) מיישב על פי מה שכתבו התוספות (ד"ה אסור) בסוגיין שמה שנהגו בימיהם לקדש בנותיהם ואפילו קטנות, משום שבכל יום ויום הגלות מתגברת, ואם יש סיפק

יוצאה מביניהם דומה היא לשובנה בין החוחים.

ומצינו עוד דברים נוראים במדרש (נלאשית כ"ד) שכל בתולה שהיתה נישאת באותו מקום, היה בתואל שוכב עמה תחלה וכדי שלא ישכב עם בתו, בא המלאך ונגפו, ולכך נקרא שמו בתואל שהיה שוכב עם הבתולה תחילה.

והצעת תירוץ זה בפני הגאון המפורסם רבי יוסף ליברמן שליט"א בעל "משנת יוסף" והסכים לדברינו, והוסיף לחזקם ממה שכתבו התוספות (ד"ה אסור לאדם שיקדש את נמו) שמה שהיו נוהגים בזמנם לקדש בנותיהם ואפילו קטנות משום שבכל יום ויום הגלות מתגברת ואם יש סיפק ביד האדם עכשיו לתת לבתו נדוניא שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו ותשב עגונה לעולם, [לפי שלא יצליחו לקדשה לראוי לה]. הרי שמחשש רחוק זה התירו קידושי קטנה, ועל אחת כמה וכמה יש להתיר קידושי קטנה מחשש שתגדל בבית אביה ותצא לתרבות רעה וישיאנה אביה לעוברי עבירה.

ויוצא אפילו חוץ לשלוש פרסאות, ואם אינו רוצה לצאת, בית דין גוזרין עליו. וכתב המשנ"ב דמותר לחלל על זה שבת באיסורי דאורייתא, ושגם אחרים מותר להם לחלל שבת בשביל זה ולא דווקא אביה, ושדעת האליה רבה שגם בהצלת קטנה הדין כאמור.

ומעתה צא וחשוב שאם מותר וראוי לחלל שבת להציל קטנה שלא יוציאוה מכלל ישראל, על אחת כמה וכמה שמותר וראוי לעבור על איסור קידושי קטנה להצילה שלא תטמע בין עוברי עבירה.

ולאור זה מיושב שלא היה חשש איסור בקידושי רבקה למרות שהיתה קטנה, ואדרבה ראוי היה לקדשה ולהצילה מחיק משפחתה, כמו שנא' (נלאשית כ"ה ב) "ויהי יצחק בן ארבעים שנה בקחתו את רבקה בת הארמי מפדן ארם אחות לבן הארמי לו לאשה", ואמרו רבותינו במדרש (נר"ר מולדות סי' ס"ג) שבא הכתוב ללמדך אביה רמאי ואחיה רמאי ואף אנשי מקומה כן, והצדקת הזו שהיא



האם בקידושי נערה צריך האב את הסכמתה שתאמר בפלוני אני רוצה?

בגמרא גבי נערה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, בדווקא אמרו כן, וזה לשונו: "אף על פי שיש רשות לאב לקדש בתו כשהיא קטנה וכשהיא נערה לכל מי שירצה אין ראוי לעשות כן אלא מצות חכמים שלא יקדש אדם את בתו כשהיא קטנה עד שתגדיל ותאמר בפלוני אני רוצה".

ובחי' משנה הלכות הוכיח כן מדברי בעל הלכות גדולות (פ"ג קידושין א"ט ע"ו) שהוסיף בדין זה: "ואע"ג שמקטנותה ועד שבגרה ברשותיה ניהו, לא מיתבעי ליה לקדשה עד שתבגר". וכתב המשנה הלכות שמבואר כך גם בשאילתות (שאלתא ג"ט): "ואף על פי שמקטנותה ועד שבגרה הבת ברשות אביה עומדת, מכל מקום לא מיבעיא לאבוה לקדשה עד דבגרה".

גמ' עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, עכ"ל. משמע מלשון הגמרא שגם כאשר הבת נעשית גדולה אינו יכול לקדשה עד שתיתן את הסכמתה לקידושיו, וכן דייק בתוספות ר"י הזקן.

אולם המאירי כתב שלא צריך שתאמר בפירוש בפלוני אני רוצה, אלא שכאשר גדלה אנו מוחזקים בה שנוח לה בכל מה שייברור לה אביה, ובודאי תחפוץ בזה דטב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו. והאמת שגם מלשון זה משמע שאם הבת אומרת בפירוש שאינה רוצה להתקדש, אסור לאביה לקדשה בעל כרחיה.

וכן נראה לדקדק מדברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות אישות הלכה י"ט) שמה שאמרו



לימוד שליחות בגירושין ודין משלחה ואינה חוזרת

האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו".

ודין משלחה ואינה חוזרת, שקטנה ושוטה אינם יכולות להתגרש, ביארו התוספות בדעת רש"י שזה נלמד מושלחה השני, [שיותר היה ראוי להיות כתוב ונתן בידה, ומדכתב "ושלח" שמע מינה לדרשה, ומזה לומדים ששליח עושה שליח], ומה"א דושלחה לומדים עוד דרשה, שקטנה ושוטה אינם מתגרשות, דבעינן משלחה ואינה חוזרת, וכאמור.

ורבינו חננאל פירש בתוספות דמושלחה אחרון לומדים שלושת הדרשות, מזה שכתב שלח ולא כתב ונתן בידה שמע מינה שהבעל עושה שליח. ומהאות ה"א לומדים שהאשה עושה שליח, ומהאות ו' של ושלחה לומדים שהשליח עושה שליח. ודין משלחה ואינה חוזרת נלמד מושלחה הראשון.

והנה מדברי רש"י והתוספות מבואר שלא צריך שני דרשות ללמד ששליח עושה שליח, בשליח האיש

גמ' שליחות מנלן? דתניא ושלח מלמד שהוא עושה שליח ושלחה מלמד שהיא עושה שליח ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח, עכ"ל. נחלקו רש"י ורבינו חננאל בתוספות היאך דורשת הגמ' דיני שליחות בגירושין מהפסוק.

שיטת רש"י שמה שהבעל עושה שליח הרי זה נלמד מושלחה הראשון, מדלא כתב "וגרשה" וכתב "ושלחה" שיותר היה ראוי לומר וגרשה, לשון גירושין, שמע מינה שהבעל עושה שליח.

ומה שהאשה עושה שליח, הרי זה נלמד מושלחה הראשון, דלא מפיק ה"א, כלומר שמתוספת האות ה"א שבסוף התיבה לומדים שהאשה עושה שליח. ועוד דיש דגש באות ה"א וכשאתה קורא את התיבה "ושלחה" בדגש באות ה"א הרי זה משמע ושלחה, שהאשה עצמה משלחת.

ומה שהשליח עושה שליח זה נלמד מ"ושלחה" שכתוב בפסוק האחר, דבפרשת גירושין כתוב בתורה פעמיים "ושלחה", שנאמר (דברים כ"ד ג') "ושנאה

כרם קידושין מא ע"א **יוסף** שמג

ובשליח האשה, אך הריטב"א מחדש שצריך שני דרשות, דמושלח ושלחה השני לומדים שני דרשות, מושלח שהבעל עושה שליח, ומושלחה שהאשה עושה שליח. וכן כתבו הרמב"ן והרשב"א, ומבואר בדבריהם שלמדו כן בדעת רש"י.

ודין משלחה ואינה חוזרת ביאר הריטב"א שלומדים מייטור הואו "ושלחה", ועוד תירץ שלומדים זאת מהמשך הפסוק דכתיב "ושלחה מביתו והלכה והיתה לאיש אחר" דמשמע מי שמושלחה והולכת לאיש אחר, ולא שחוזרת לביתו.



למה צריך פסוק לשליח האשה בגירושין הרי הוקשה אשה לאיש לכל דינים שבתורה?

משמיעה שליחות בגירושין אף באשה, היינו אומרים שרק בבעל שייך שליחות, לפי שאינו מגרש אלא מדעתו, אבל אשה שמתגרשת בעל כרחה היה הו"א לומר שאין בכחה למנות שליח שיהיה במקומה.

גמ' ושלחה מלמד שהיא עושה שליח, עכ"ל. יש להקשות למה הוצרכה הגמרא לדרוש דרשה מיוחדת שגם אשה עושה שליח, והלא הוקשו דיני האשה לדיני האיש (כלעיל לה), ומהיקש זה לומדים שכל מה שיכול האיש לעשות יכולה גם האשה?

ישוב ב'

שליח האשה הוי מילי לכן הוצרכה תורה לחדש בה שליחות

הפני יהושע מתרץ שכיון ששליחות האשה הוי מילי, שאינה משלחת

ישוב א'

כיון שאינה מקבלת גירושיה על כרחו הו"א שאינה עושה שליח

התוספות רא"ש (ד"ה ושלחה) מתרץ שאם לא היתה התורה

דשליחות אלא דאפשר לעשות אחר לשליח על מעשה או על חלות כל שהוא, או אף על שניהם כאחד, אבל בשליחות גט דאשה דבעינן ונתן בידה התחדש שהאשה יכולה למנות אחר שידו תעשה כידה עצמה.

ישוב ד'

אין ראייה ממה שהוקשה אשה לאיש לכל דינים שבתורה לפרשת שליחות

לכאן יש ליישב בפשיטות דהנה בגמרא לעיל (סג.) למדו שהוקשה אשה לאיש, והביאה הגמרא לזה פסוק שהוקשה לעניין כפרה, וכן פסוק שהוקשה לעניין דינים, ופסוק נוסף שהוקשה אשה לאיש לעניין שור שנגח איש או אשה.

ועושה הגמרא צריכותא דהיה הו"א לומר שרק משום כפרה חס רחמנא עליה, או שרק לעניין דינים הוקשה משום שזה חיות שלה, ופירש רש"י שאם האשה אינה בכלל דינין אין לה חיים שהכל גוזלין אותה והיא גוזלת את האחרים והכל מתרחקים ממנה, ואם היה נאמר רק לעניין כופר היינו אומרים

איזה דבר ממושי בידי השליח, משא"כ שליח הבעל ששולח בידו גט, לכן היה הו"א לומר שהאשה אינה יכולה לעשות שליח דמילי לא נמסרים בידי שליח כמבואר בגיטין (סו:), לפיכך חידשה התורה שאף האשה עושה שליח, שדווקא השליח הראשון אינו יכול לעשות שליח נוסף למילי, אבל האשה עצמה יכולה לעשות שליח אפילו למילי.

ישוב ג'

להורות ששליח האשה נחשב כידה ממש והוי כדין "ונתן בידה"

הפני יהושע מתרין עוד שכיון שהקפידה התורה שינתן הגט ביד האשה שנאמר "ונתן בידה", היה הו"א לומר שאין יד שליח האשה נחשב כיד האשה ממש, כמו שמצינו לעניין סמיכה (מנחות ג:) "וסמך ידו" ולא יד שלוחו, לפיכך השמיעה התורה שאף לעניין זה מועילה שליחות.

וכן ביאר האור שמח (פ"ג מהל' גירושין סט"ו) דמקרא דושלחה לומדים דין מחודש שיכול אדם להעשות ידו כיד האשה, והיינו דעד עתה לא ילפינן בדינא

כרם קידושין מא ע"א יוסף שמה

ידי שליח, לכך צריך דרשה ללמוד שהאשה שייכת גם בפרשת שליחות.

ומצאתי ראייה מדבריו של הקצוה"ח (סי' קפ"ח סק"ג) שלמד כן, דהקשה שם דכיון דרש"י (מג.) ממעט קטן בשליחות מדכתיב ושלחה מביתו דנאמר בו איש ולא קטן, דקטן אין קידושיו קידושין, אם כן מניין ממעטים קטנה הלא שייכת בגירושין על ידי עצמה אם מת אביה. והנה אם הוקשו איש לאשה גם לעניני שליחות למה לא נמעט אשה כדין איש, אלא על כרחך מוכח מזה כאמור.

שדווקא לעניין כופר חסה עליה התורה מחמת שהרגוה.

ומבואר להדיא שלעניין שליחות עדיין יש לומר שלא הוקשה אשה לאיש, כי מה שהוקשה לעניין דינים יש לומר דמשום חיותא הוקשה, כמו שפירש רש"י שאם האשה אינה בכלל דינין אין לה חיים שהכל גוזלין אותה והיא גוזלת את אחרים והכל מתרחקים ממנה, ועל כן גם אם לא תהיה האשה בפרשת שליחות עדיין היא בכלל חיות שאסור לגזלה והיא אסור לה לגזול, וגם יכולה לעשות משה ומתן, אבל לא על



האם שליח האשה לקבל את גיטה עושה שליח?

מילי. וכן כתב השיטה לא נודע למי בשם רבו ששליח האשה אינו עושה שליח.

והשו"ע (אנה"ע סי' קמ"א סעיף מ"ג) כתב ששליח קבלה אינו יכול למנות שליח משום דהוי מילי ויש מתירין אם נתנה לו רשות למנות שליח. ולפי הכלל שסתם ויש הלכה כו"ש, מבואר שסובר

גמ' ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח, עכ"ל. רוב ככל הראשונים, הרמב"ן הרשב"א המאירי הריטב"א בעל העיטור (שליחות גט מו.) סוברים שגם שליח האשה לקבל את הגט עושה שליח, ואין לזה דין מילי שלא נמסרים לשליח.

אולם התוספות רי"ד סובר ששליח האשה אינו עושה שליח, והרי הוא בכלל

השו"ע כרוב הראשונים שגם שליח האשה עושה שליח, וכאמור.

עושה שליח למרות שאינו יכול לקדש בעל כרחא של האשה ודלא כהקדוש מרדוש.

לאור האמור מקשים הראשונים היאך שליח האשה עושה שליח והלא במסכת גיטין (סו:) אמר שמואל בשם רבי הלכה כרבי יוסי שמילי לא מימסרן לשליח, שאדם שציוה לשלוחו לעשות איזה דבר ולא מסר בידו חפץ אינו יכול להעביר הציווי לאחר, כגון בעל שביקש מהעדים שיכתבו את הגט - אינם יכולים למנות אחר שיכתוב את הגט?

ישוב א'

בדבר הנגמר על ידי השליח לא נאמר הדין דמילי לא מימסרן לשליח

המרדכי (גיטין סי' ס"ט) מתרץ בשם רבו שדווקא היכן שהדבר אינו נגמר על ידי השליח, כגון שציוה את השליח לכתוב גט, שהדבר אינו נגמר בכתיבה אלא עד שימסור את הגט לידי האשה, בזה נאמר הכלל שמילי לא מימסרן לשליח, אבל שליח לקבלת הגט זהו גמר הדבר, ואינו בכלל מילי.

וכן תירץ הים של שלמה בסוגיין, וכתב שלכן גם שליח הבעל בקידושין

וכן כתב הגאון רעק"א בחידושיו לגיטין (לג.), וזה תורף דבריו: ובהכרח יש לומר שדווקא אמירת כתוב לסופר דהמילי לא הוי גמר מעשה, רק שעל ידי זה יכתוב הסופר זה נקרא מילי. אבל היכן שנגמר הכל על ידי מילי, כגון ביטול הגט דעל ידי הביטול נגמר כל הענין הרי זה חשוב כמעשה. וראיה לזה מדפליגי רבי יאשיה ורבי יונתן אם יכול להפר נדרי אשתו על ידי שליח, ולמה לא חששו בזה משום מילי, אלא מוכח כאמור שכיון שנגמר הדבר על ידי השליח לא הוי מילי.

ישוב ב'

כאן מדובר בשליח האשה נעשה בקניין

הרשב"א (ד"ה מלמד) מתרץ בשם הרב ברצלוני זצ"ל שבעלמא שליח האשה אינו עושה שליח דהוי מילי, וכאן מדובר שהאשה עשתה שליח בקניין, ולכן יש לו כח לעשות שליח.

כרם קידושין מא ע"א יוסף שמו

מילי לא מימסרן לשליח אלא כשהשליח עושה אותו שליח מדעתו בלא דעת הבעלים, אבל מדעת הבעלים יכול לעשות שליח. וכמו שאמרו בגיטין (סו:) דבאומר "אמרו" שליח עושה שליח אפילו במילי. וכן כתב הרשב"א בגיטין (טו), וביאר שם שכיון שזה מרצון הבעלים הוא כאילו בעלים עצמן מסרום.

ישוב ג'

כשעושה שליח אחר מדעת הבעלים לא הוא בכלל מילי

הרשב"א בעצמו מתרץ שמדובר שהאשה נתנה רשות לשליח לעשות שליח אחר, דלא אמרינן



אם האומר טלי קידושין מעל גבי קרקע מקודשת למה צריך דין שליחות בקידושין?

צבי השיג עליו, וכתב דבקידושין לא צריך נתנה מיד ליד ומקודשת.

והקשה בשו"ת עונג יום טוב (סי קל"ו) שאם בקידושי כסף לא צריך נתנה מיד הבעל ליד האשה וטלי קידושין מעל גבי קרקע מקודשת, אם כן למה צריך שליחות בקידושין, הרי די בזה שהאשה מקבלת את כסף קידושי הבעל, ואפילו על ידי מעשה קוף בעלמא, ואין זה דומה לגירושין דבעינן נתנה?

גמ' בקידושין מנלן, עכ"ל. מבואר דבקידושין צריך דין שליחות, אך הנה מצינו בתורת גיטין (גיטין ט: אמנע ד"ה גאופן) שכתב בשם הבית שמואל (עין סימן ז' ב') שבקידושין מועיל טלי קידושין מעל גבי קרקע. ודלא כהמהרי"ט, (עי' בחידושי לדף נט:).

ובשו"ת חכם צבי (סי ס"ג) הביא שבתשובת מהרי"ל (סי ע"ד) כתב שהאומר טלי קידושין מעל גבי קרקע אינה מקודשת כמו בגט, והחכם

שמח

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

ישוב א'

דרשת הגמרא רק לשליחות בקידושי שטר

העונג יום טוב מתרין דאכן בקידושי כסף לא צריך שליחות כלל, דהנוטלת כסף קידושיה מעל גבי קרקע מקודשת, ורק בקידושי שטר צריך שליחות, ולזה דורשת הגמרא כאן דין שליחות בקידושין.

ישוב ב'

לעולם אם לא בירר לשליח איזו אשה לקדש חייב השליח לקדשה מדין שליחות

עוד מתרין העונג יו"ט שגם בקידושי כסף אם לא בירר הבעל לשליח איזה אשה לקדש עבורו, צריך בזה שליחות, כדי שיהיה מעשה השליח והסכמתו כמעשה המושלח.

ישוב ג'

מוכרח שליחות בקידושין לדין אמירה

הנתיבות (סי' רמ"ד סק"ה) מתרין שצריך שליחות לאמירת הקידושין, שהשליח צריך לומר לאשה הרי את מקודשת לפלוני, דהאמירה אינה גילוי דעת בלבד אלא חלק מחלות הקידושין, ודלא כהעונג יו"ט שמיאן בתירוץ זה.

ישוב ד'

לולא שליחות בקידושין השיב שהאשה מקחת עצמה לבעל ואינה מקודשת

החלקת יואב (א"ח"ע סימן י"ד) סובר כאמור שטלי קידושין מעל גבי קרקע מקודשת, ומתרין שהגמרא דורשת דין שליחות בקידושין כיון שבקידושין צריך שהפעולה יבוא מכח הבעל המקדש שמתכוין לקדשה, ולא על ידי האשה, שהרי נאמר "כי יקח" ולא כי תקח, ואשה שקידשה את הבעל לא הוי קידושין, לכך צריך שהשליח יעשה הקידושין מדין שליחות הבעל, שאם לא כן האשה מקחת עצמה לבעל.



למאן דאמר זכייה לאו מדין שליחות למה לא נלמד קידושי שליח מדין זכין לאדם שלא בפניו?

משמעות דבריו שאם היתה מתקדשת על ידי שליח מדין זכייה, יכול הבעל לחזור בו כל זמן שהאשה לא גילתה דעתה שנוח לה בקידושין, ואפילו אחרי שהגיעו מעות הקידושין לידה, יכול לחזור בו כל זמן שלא גילתה דעתה שנוח לה בקידושין, אבל עתה שמקודשת מדין שליחות, כיון שהגיעו מעות לידה אינה יכולה לחזור בה.

ויש לבאר שאם מקודשת מדין שליחות, כיון שהגיעו מעות לידה אינה יכולה לחזור בה, דהקידושין תלויים בדיני נתינה וקבלה, והרי קיבלה לשם קידושין, משא"כ אם מקודשת מדין זכייה, הקידושין לא תלויים בקבלה ונתינה אלא בדעת האשה, וכל זמן שלא גילתה דעתה אינה מקודשת.

אלא שצ"ע איך הבעל יכול לחזור בו, אחרי שקיבלה מעות הקידושין, והרי אם האשה אחר כך תגלה בדעתה שחפצה בקידושין, תהיה מקודשת למפרע משעת קבלת המעות, ונמצא שהבעל חזר בו אחרי חלות הקידושין, כי

גמ' בקידושין מנלן, עכ"ל. השיטה לא נודע למי מקשה למה צריך פסוק ללמד שליחות בקידושין, הרי הלכה דזכין לאדם שלא בפניו (ערוזין פב: גיטין יב:), ואם כן יועילו קידושי השליח מדין זכין לאדם שלא בפניו. והנה נחלקו הראשונים אם דין זכין לאדם הוא מדין שליחות, או פרשה בפני עצמה, אכן דעת השטלנ"ל שזכייה לא מדין שליחות שהרי אין שליחות לקטן ובכל זאת יכול גדול לזכות עבורו?

ישוב א'

להורות שמעת קבלת מעות קידושיה לא יכולים הבעל והאשה לחזור בהם

השיטה לא נודע למי מתרץ, בזה"ל: "אי מתורת זכייה, אפילו כי אתו קידושין לידה מצי למהדר ביה כל כמה דלא גילתה דעתא בתר דמטו קידושין לידה דניחא ליה, אבל בתורת שליחות כיון שהגיעו קידושין לידה בשליחותו תו לא מצי הדר ביה".

זכות, כיון שעל ידי הקידושין נאסרת על כל העולם.

ישוב ג'

קידושי השליח הוי חוב גם עבור הבעל שנאסר בקרוביה ומתחייב בכמה דברים

התוספות רי"ד (מס: ד"ה ודילמא) כותב שאף לבעל לא נחשבים הקידושין לזכות כיון שנאסר בקרובותיה. ומיושב שלכן לא יכולים לחול קידושי השליח מדין זכין לאדם שלא בפניו.

ולכאן יש להוסיף דקידושי השליח עבור הבעל לא הוי זכות, כיון שהבעל מתחייב בכמה דברים על ידי הקידושין, שאר כסות עונה, וכתובה לכשיגרשה, ועוד כיוצא בזה.

אך עיין בזה בסמוך, דיבואר מדברי הרא"ש ששייך גם בקידושין דין זכייה, והיינו כיון שהבעל גילה בדעתו דהוי זכות עבורו, ממילא לא חשיב לו לחוב, אף שמתחייב בכמה דברים, וכעין אדם שמזכה לחבירו דירה במתנה, שודאי הוי זכות, אף שיוצא מזה איזה חיובים, כגון תשלומי מיסים וכדומה.

הבעל מצד עצמו לא יכול לחזור בו כיון שגילה דעתו שחפץ בקידושין, שהרי שלח שליח לקדשה, ולא דומה לקבלת קידושין שאין כאן גילוי דעת גמור שחפצה בקידושין.

ולכאן צריך לחדש לדבריו שהקידושין חלים רק בזמן שהאשה מגלה דעתה שחפצה בקידושין, ואינה מקודשת למפרע מזמן קבלת המעות, ולכן גם הבעל יכול לחזור בו, דהרי זה דומה לבעל ששלח שליח לקדש אשה, ולפני נתינת המעות לאשה ביטל את השליחות, גם כאן כיון שהאשה עדיין לא גילתה דעתה שחפצה בקידושין יכול לחזור בו, שאינו חפץ בקידושין ולא הוי זכות.

ישוב ב'

קידושי שליח האשה חוב לה שנאסרת על כל העולם

המהר"י בירב מתרץ שאכן קידושי השליח הוי זכות עבור הבעל ולא צריך היה ללמוד זאת מהפסוק כיון שזכין לאדם שלא בפניו, וכאמור. אך עיקר לימוד שליחות נצרך עבור שליח האשה, שאצלה אין הקידושין נחשבים

כרם קידושין מא ע"א יוסף שנה

גילה דעתו שזה זכות עבורו שוב יש בזה את הדין זכין לאדם שלא בפניו וזכייה היא מטעם שליחות. ושכן כתב רש"י (מ"ה:) דמקודשת לבן מדין שזכין לאדם שלא בפניו.

ברם הרא"ש כתב בשם הרמב"ן דארצווי ארצי קמיה הוי כמינוי שליחות. כלומר שבן שגילה דעתו בפני אביו שחפץ באשה פלונית וקידשה לו, מקודשת מדין שליחות, שהאב נחשב כשליח הבן, ולשיטתו יש לקיים יסוד חידושו של הגר"ח. ולפיכך יתכן שיסוד חידושו של הגר"ח תלוי במחלוקת הראשונים שהתבאר.

ישוב ה'

בזמן שנשוי לאשה לא תתקדש לו אחרת

בחידושי הרשב"א (ו' ר"ה נמסדרת מה"ק הערה שלוש מאות ומשע) הקשה למה אב שקידש לבנו מקודשת רק באופן שהבן גילה דעתו בפני האב שחפץ בקידושה, והלא זכין לאדם שלא בפניו, וזכות היא לו שתהא אשה זו קנויה לו. וזה ממש כיסוד קושיית

ישוב ד'

לא שייך בקידושין דין זכין לאדם שלא בפניו כי צריך מעשה קיחה מצד הבעל

הברכת שמואל (סימן י') מבאר בשם הגר"ח שבקידושין לא שייך דין זכין לאדם שלא בפניו, כי בקידושין לא מספיק שהקניין יעשה מדעת הבעל כמו במקח וממכר, אלא צריכים מעשה קיחה מצד הבעל, ודין זכייה לא מועיל היכן שצריכים לבעל לעצם עשיית המעשה. וממילא מוכרח ללמוד דין קידושי שליח מהפסוק, דלא שייך שיחולו קידושין מדין זכייה.

אך בחי' דבר משה להגאון המפורסם רבי משה רוזמרין שליט"א הביא את דברי הברכת שמואל בשם הגר"ח, אך דקדק מדברי רבותינו הראשונים ששייך דין זכייה גם בקידושין, ואין בזה חיסרון של מעשה קיחה מצד הבעל.

דהנה הרא"ש (סימן ו') ביאר שהיכן שהבן גילה בדעתו שרוצה באשה מסויימת, יכול האב לקדשה לו מדין זכין לאדם שלא בפניו, דכיון שהבן

שנב

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

השיטה לא נודע למי שגם בקידושי השליח נאמר דין זכין לאדם שלא בפניו.

משום שיכול לטעון שכל זמן שהיא קשורה בו לא יביאו לו אשה אחרת.

ומתריך הרשב"א שהקידושין הם חובה לבן, דשמוא נוח לו באשה אחרת, וכל זמן שנשוי כבר לא יביאו לו אשה אחרת. וכדאמרינן בכתובות (סד.) גבי אין כותבין איגרת מרד על שומרת יבם, דבין בא ליבם בין בא לחלוץ לא אומרים לו שילך וישא אחרת על יבמתו,

והקשה הרשב"א שלכאן שונה הדין בקידושי האב לבנו שאם הבן לא יחפוץ בה יכול לגרשה בעל כורחה, ומתריך דלא הוי זכות שהרי מפסיד שצריך ליתן שכר הסופר בגט (נ"ז קסז). ועוד שאתה משיאו שם רע שמגרש נשיו, ועוד שאתה מטריחו אחר סופר ועדים, ועוד שאתה אוסרו בקרובותיה.



האם שליח בקידושין עושה שליח?

שיטה א'

שליח קידושין בין בכסף בין בשטר אינו עושה שליח

גמ' אמר קרא ויצאה והיתה מקיש הויה ליציאה וכו', עכ"ל. נחלקו הראשונים האם בקידושין שליח עושה שליח, כדלהלן:

מפורסמת שיטת המרדכי (רמז מק"ה) בשם הקדוש מדרוש שהעושה שליח לקדש אשה ומסר לו

הטבעת לקדש אפילו אם נאנס בדרך אינו יכול לעשות שליח אחר משום דמילי נינהו ומילי לא מימסרן לשליח.

והוסיף שאף על פי שגבי גט קיימא לן שליח עושה שליח ולא הוי מילי משום מסירת הגט והרי גם בקידושין יש מסירת הטבעת? דאין זה דומה, דגבי גט האשה מתגרשת בעל כרחה ומיד כשיגיע הגט ליד השליח הרי היא כאילו מגורשת הלכך לא הוי מילי שהרי השליח יכול לגרשה בעל כורחה

כרם

קידושין מא ע"א

יוסף

שנג

דיד השליח כיד הבעל, אבל שליח קידושין אם לא תאבה האשה אינה מתקדשת, לכן הוי מילי.

ודברי התלמיד דברי מי שומעין, כי התלמיד לא שלחו לעבור על דברי הרב, והשליח עושה כן מדעתו.

שיטה ב'

שליח קידושי כסף אינו יכול לעשות שליח

גם התוספות רי"ד כתב להדיא כאמור שכל מה שהגמרא מחדשת שליחות בקידושין היינו רק שהבעל עושה שליח, אבל השליח אינו יכול לעשות שליח, דהוי מילי, שהרי הבעל אומר לשליח צא וקדש לי אשה, ואפילו אם מסר לו שום חפץ לא דמי לגט, שהגט הוא דבר המגרש שאם נאבד הגט אין כח לשליח לגרשה, אבל חפץ הקידושין שמסר לו אם נאבד יכול לקדשה משלו, נמצא שעיקר השליחות מילי, והלכך לא מימסרן לשליח.

ברם לכאוי עדיין יש נפקא מינה בין הקדוש מדרוש לתוספות רי"ד בעניין שליח קידושין בשטר אם יכול לעשות שליח.

דלפי המרדכי דשליח קידושין הוי מילי כיון דאינו יכול לקדשה בעל כרחו, ממילא אין חילוק בין קידושין

החת"ס (גיטין סו:) מביא דבקצות החושן פקפק בסברתו של הקדוש מרדוש, שהרי לפי דבריו בזמן הזה דאסור לגרש בעל כרחו מפני חרם דרבנו גרשום, אם כן שליח לא יוכל לעשות שליח גם בגירושין?

ומיישב החת"ס דאין זו קושיא, דעל כל פנים הבעל מוסר ליד השליח את הגט לגרשה בכל אופן שירצה והשליח אינו רוצה לעבור על חרם דרבנו גרשום ואינו רוצה לגרשה בעל כרחו, אבל הבעל מוסר לו דבר גמור ואם יעבור על החרם ויגרשה בעל כרחו הרי היא מגורשת.

והוסיף שאפילו לדברי הנודע ביהודה שאין שליח לדבר עבירה גם לעניין גירושי אשה בעל כרחו, ואינה מגורשת, היינו דווקא אם הבעל משלחו לגרשה בעל כרחו דאין שליח לדבר עבירה, אבל אם הבעל אינו שולחו על מנת לעבור העבירה, והשליח מעצמו עובר עבירה בזה לא שייך אין שליח לדבר עבירה, ולא שייך בזה דברי הרב

גירושין, קידושין מנלן. ומתרצת הגמרא ויצאה והיתה".

וביאר הים של שלמה דשליחות בקידושין לא הוי מילי כיון שכל היכן ששלחו לעשות מעשה, ובגמר שליחותו נגמר המעשה, לא הוי מילי, משא"כ שליח לכתובת הגט ולחותמו הוי מילי כיון שאין המעשה מסתיים בזה.

וסיים שכיוצא בזה כתב המרדכי (סוף פ"ו דגיטין ס"י מ"ב) בשם יש מפרשים שגם שליח בקידושין עושה שליח. דשם כתב שאם הבעל מוסר לשליח את הקידושין עושה שליח, [אבל אם הבעל לא מסר לשליח כלום רק ציוה אותו לקדשה בכל כסף שירצה אינו עושה שליח, דאז הוי מילי].

וכן כתב המאירי שההיקש נאמר לכל דבר, אף לעניין שהשליח עושה שליח בקידושין. וכן כתב בספר החינוך (מנזח תקנ"ג) ובספר העיטור (מ"א דף מ"ה), והמפרשים הביאו שכן נראה מדברי הכל בו, (סימן ע"ה).

כסף לשטר. אבל לפי התוספות רי"ד נראה שבקידושי שטר יוכל השליח לעשות שליח, שהרי לדעתו הוי מילי כיון שחפץ הקידושין שמסר לו אם נאבד יכול לקדשה משלו, שאף על פי שאם יאבד השליח את השטר יכול לקדשה בכסף, מכל מקום אינו יכול לעשות שטר חדש.

וכן כתב השלטי גיבורים בדעת התוספות רי"ד שיש חילוק בין שליח קידושי כסף שאינו יכול לעשות שליח אחר, לבין שליח קידושי שטר שיכול השליח לעשות שליח אחר.

שיטה ג'

שליח קידושי כסף ושטר עושים שליח

הים של שלמה כותב: "ואומר אני דאף שיצא מפיו של גברא רבה, לא צייתנן ליה, דהא ברייתא דושלח ושלחה, דמלמד שהשליח עושה שליח, מבארת הגמרא שהוא הדין לעניין קידושין, ועל זה אומרת הגמרא אשכחן



מחלוקת רש"י ותוספות אם פחת עשרה הכוונה לבעל הבית או להקדש ומה הנפק"מ?

☞ מא ע"ב ☞

ויש להבין מה הנפק"מ בין הפירושים, אם הכוונה שפחת להקדש או לבעה"ב הרי ממה נפשך לכו"ע יש את אותם שלושה שיעורים, עין יפה, עין בינונית, ועין רעה, ולמה הוצרכו התוספות להביא שיש חולקים בזה על רש"י?

ובס"ד עלה בדעתי לבאר דשמא יש כאן נפק"מ היכן שבעל הבית אמר לשליח שיפחות עשרה מדרך העולם שמפרישים אחד מחמישים, או שיוסיף עשרה, והשליח אינו יודע מהי כוונת הבעלים, אם להוסיף להם עשרה או להקדש, וכן כשאמר לו לפחות, אם לפחות לבעה"ב או להקדש. דדין זה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות, שאם אמר לו לפחות, לרש"י פוחת לבעה"ב ותורם בעין יפה אחד מארבעים, ולתוספות פוחת להקדש, ותורם בעין רעה אחד משישים.

גמ' פחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, עכ"ל. רש"י מפרש שפחת עשרה הכוונה שפחת לבעל הבית מפירותיו, כלומר שהוסיף על התרומה ותורם בעין יפה אחד מארבעים. וכן הוסיף עשרה, הכוונה שהוסיף לבעל הבית על פירותיו, שתורם בעין רעה אחד משישים, וממילא נשאר לבעל הבית יותר פירות. וכן פירש הריטב"א (נסוגיין), ורבינו עובדיה מברטנורה, (פ"ד מתרומות מ"ד).

אך התוספות אחרי שהביאו את פירוש רש"י, כתבו שיש מפרשים להיפך, שפחת עשרה הכוונה שתורם אחד משישים, ופחת לתרומה, וכן פירש הרמב"ם בפירושו למושגות, (פ"ד דתרומות מ"ד).



כמה יישובים לקושיית תוספות למה פיהת או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, ואילו בשליח שתרום מיפות צריך הסכמת בעה"ב?

בכך אמדתיך, אבל כשתורם בעין יפה, כיון שהרבה בני אדם דרכם לתרום בעין יפה, יכול השליח לומר לו בכך אמדתיך, ובטלה דעתך אצל דעתי למה שאמדתיך.

ישוב ב'

בפיהת או הוסיף עשרה כיון שתקנו חכמים שיעורים אלו לכך יכול לומר בכך אמדתיך

כעין זה מתרצים התוספות רא"ש והתוספות שאנץ (נח"ל לז"מ כג).

נמירוס השני, שגבי פיהת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, כיון שתקנו חכמים ג' שיעורים אלו, אחד מארבעים או חמישים או שישים, ולכך יכול השליח לומר בכך אמדתיך, אבל גבי תורם מהיפות הרי לא תקנו חכמים לתרום מהיפות, ולכך אם עבר על דעת הבעלים אין תרומתו תרומה.

בגמ' בא"ד. פיהת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה,

עכ"ל. מקשים התוספות (ד"ה פיהת) ממה ששנו רבותינו במסכת בבא מציעא (נב). האומר לשלוחו צא תרום והלך ותרם, וכשבא בעל הבית אמר לשליח כלך אצל יפות, כלומר היית תורם מהיותר יפות. אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה, ואם לאו אין תרומתו תרומה, ולא יכול השליח לטעון בכך אמדתיך. ומבואר שצריך את הסכמת בעל הבית. וקשה במה זה שונה מהמבואר בסוגיתנו שלא צריך את הסכמת בעל הבית, ויכול השליח לטעון בכך אמדתיך?

ישוב א'

אין דרך העולם לתרום מיפות

התוספות מתרצים שבתורם מהיפות, כיון שאין דרך בני אדם לברור את היפות לתרומה, אלא נותנים מבינוניות, לפיכך אין השליח יכול לומר

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

שנו

ישוב ג'

בתורם מהיפות הבעלים גילו
דעתם שאינם הפצים בתרומתו
משא"כ כאן

התוספות רא"ש והתוס' שאנץ (סג)
מתרצים עוד דגבי כלך
אצל יפות צריך את הסכמת בעל הבית,
כיון שבזה שאמר כלך אצל יפות גילה
דעתו שלא נוח לו במה שתרום השליח
מהיפות, משא"כ בסוגיתנו שפחת
השליח עשרה או הוסיף עשרה, מדובר
שהבעלים שתקו, ולכן תרומתו תרומה.

אך הר"ש בפירושו לתרומות (פ"ד מ"ד)
ממאן בתירוץ זה, דכיון שכתוב
בברייתא בסתמא פחת עשרה או הוסיף
עשרה, משמע שתרומתו תרומה גם

באופן שבעל הבית מגלה אחר כך דעתו
שאינו חפץ בתרומתו.

ישוב ד'

בסוגיתנו פחת או הוסיף בשוגג
אבל בתורם מהיפות תרום מהן
בכוונה

מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בחידושיו
כותב שהרמב"ם מפרש
שבסוגיתנו מדובר שהשליח טעה
שנתכוין למדוד אחד מחמישים וטעה
והפריש פחות עשרה או יותר עשרה
ובזה דווקא תרומתו תרומה, אבל
כשהפריש בכוונה פחות עשרה או יותר
עשרה, אין תרומתו תרומה. משא"כ
בגמ' בבא מציעא בתורם מהיפות מדובר
שהשליח הפריש מהיפות בכוונה ולכך
כשהקפיד בעה"ב לבסוף אין תרומתו
תרומה.



למה צריך להמשך המשנה פיחת עשרה או הוסיף עשרה להוכיח שליחות בתרומה?

דעתו שאינו מקפיד לתרום בעצמו ומסכים שאחר יתרום עבורו, שהרי אמר לשלוחו צא תרום, שוב אין זה חובה לו אלא זכות.

מעשה לכן הביאה הגמרא להמשך המשנה, כי שם מבואר שלמרות ששינה המשלח ממה שאמר לו בעל הבית, בכל זאת מעשיו חלים. והיינו בהכרח מדין שליחות, ולא מדין זכייה, כי מדין זכייה לא יכול לומר לבעל הבית בהכי אמדתך, ורק מדיני שליחות שייכת סברא זו.

ברם בקובץ ציונים והערות העירו שלדברי הקצות החושן (סי' רמ"ג סק"ט) אי אפשר לתרץ כן, כיון שלדעתו זכין לאדם אמרינן, אבל זכין מאדם לא אמרינן.

ישוב ב'

להוכיח שתרומתו לא תופסת מחמת מחשבת בעל הבית

המקנה מתרץ שמהרישא אי אפשר להוכיח שתרומתו תרומה

גמ' פיחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה, עכ"ל. מקשים המפרשים למה הוצרכה הגמרא להביא את המשך המשנה "פיחת עשרה או הוסיף עשרה" בשביל להוכיח שגם בתרומה נוהג דיני שליחות, הלא כבר מתחילת המשנה לבד "האומר לשלוחו צא תרום תורם כדעת בעל הבית" רואים שגם בתרומה נוהג דיני שליחות?

ישוב א'

להוכיח שתרומתו לא מועילה מדין זכין לאדם שלא בפניו

הפני יהושע מתרץ שמהרישא בלבד היה מקום לומר שאין מעשיו של השליח מועילים מדין שליחות אלא מדין זכין לאדם שלא בפניו, שהרי זכות לבעלים שפירותיהם הותרו באכילה, ולעולם כשיש צד חובה בשליחות לא מועיל בתרומה.

והוסיף לבאר שאף שיש לומר שאין זו זכות עבור הבעלים כיון דניחא

ליה לאיניש למיעבד מצוה בגופיה (פסק"ס ד:), מכל מקום כאן שגילה המשלח

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

שנמ

מדין שליחות, כי יש לומר שמעשה השליח מועילים מחמת שהבעלים מכוונים במחשבתם וברצונם שמה שיעשה השליח יחול, שהרי אפשר לתרום גם במחשבה, כמבואר בגמרא בסוגיתנו.



לא נצרכה הסיפא אלא לחזק הראיה

בחי' זרע יצחק כותב שאכן הגמרא יכלה להוכיח רק מהרישא שנוהג דיני שליחות בתרומה, אך הגמרא הביאה את הסיפא לחזק את הקושיא, כיון שבסיפא לומדים ששליחות מועילה אפילו אם הבעלים אינם מרוצים ממעשה השליח, ותרומתו תרומה כיון שסמכו עליו שיעשה כהבנתו.

וכעין זה מתרץ גם בחי' פני שלמה שהגמ' מביאה את הסיפא רק לפי שכתוב בה בפירוש "תרומתו תרומה".

ואשר על כן בסיפא שהשליח פחת עשרה או הוסיף עשרה ממה שרגיל בעל הבית לתרום, ממילא ודאי בעל הבית לא חשב כמעשה השליח, ובכל זאת תרומתו תרומה, מזה מוכח שתרומתו תרומה מדין שליחות ולא מדין מחשבת בעל הבית.

כעין זה תירץ מרן ראש הישיבה הגרי"ל שטיינמן שליט"א בחי' אילת השחר שאם היינו באים ללמוד שמועיל שליחות בתרומה רק מהאומר לשלוחו צא תרום, היה אפשר לדחוק שבזה שאומר לו תרום כלול בדיבורו שמה שתפריש יהיה תרומה, אבל בפחת עשרה או הוסיף עשרה כיון שיודע



בעניין אם תרומה ניטלת במחשבה בלא דיבור כלל?

ענף א'

שני לשונות ברש"י

גמ' שכן ישנה במחשבה, עכ"ל. רש"י פירש (ד"ה צממשה) נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה דכתיב (צממזכ י"ח) "ונחשב". ומבואר מדבריו שעל ידי מחשבה ממש לבד ניתן להפריש תרומה, ולא צריך מעשה או דיבור.

אולם רש"י במסכת בכורות (נט.) ביאר בזה שני פירושים, בפירושו הראשון כתב שמחשב ואומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה כדאמרין (דמ"א פ"ז מ"ד) לגבי לוקח יין מבין הכותים, ולכך קורא לזה מחשבה משום דאינו מונה אותן.

ובפירושו השני כתב: "אי נמי נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד אחר ותרוויהו אומד ומחשבה נפקא לן מונחשב".

ענף ב'

שיטת י"א ברשב"א דבעינן נטילה ביד

הרשב"א בסוגיין גם מביא בזה שני שיטות, שיש אומרים שעל ידי מחשבה בלבד אפשר להפריש תרומה, והוסיף דיש מי שפירש שנחלקו בזה אבא אלעזר בן גמלא ורבנן בגיטין (ב: 68). דאבא אלעזר בן גמלא אומר שהפסוק ונחשב לכם בשתי תרומות מדבר בין בתרומה גדולה ובין בתרומת מעשר, מה תרומה גדולה ניטלת באומד ובמחשבה אף תרומת מעשר ניטלת באומד ובמחשבה, ורבנן חולקים עליו וסוברים שאי אפשר לתרום תרומת מעשר במחשבה. ומה שאמרו בסוגיין דתרומה ישנה במחשבה, הכוונה שאף אם נטל ולא קרא לה שם, תרומתו תרומה.

ענף ג'

ראיות התוספות שמועיל במחשבה ושיטת הריטב"א

התוספות בבכורות (נט.) ד"ה צממשה כתבו להוכיח שהעיקר



יישוב ראיות התוספות לדעת החולקים

והנה על פי מה שכתב הרשב"א ליישב למאן דאמר דתרומה אינה ניטלת במחשבה בלבד, דמה שאמרו במחשבה הכוונה על ידי שנטל והפריש בידו, מועיל אף שלא קרא לה שם. לפי זה לא קשה כלל ממה שאילם תורם, כיון שעל כל פנים מפריש בידיו לכן תרומתו תרומה. אבל לעולם אם יתרום במחשבה בלבד יש לומר שאינו מועיל.

ומיושב גם מה שהביאו ראיה ממסכת שבועות, דגם שם הכוונה שעושה מעשה בידיו להפריש, ורק אינו מוציא בשפתיו, משא"כ שבועה שצריך לפרש בפיו.

ולכאן יש ליישב עוד על פי מה שכתב שם רש"י שאין הכוונה להפרשת תרומה, אלא לתרומת מלאכת המשכן דכתיב בה כל נדיב לב הביאו וגו'.

כמו הפירוש שבלא דיבור הוי תרומה, מדתנן בתרומות (פ"א מ"ו) חמשה לא יתרומו ואם תרמו תרומתם תרומה, ואחד מהם הוי אילם. ומפרש בירושלמי שלכתחילה לא יתרומו משום שמבטלין בזה את הברכה, שאינם יכולים לברך. ומבואר שאין עיכוב בעצם מה שאילם תורם במחשבתו, ואם עבר ותרום, תרומתו תרומה, ואין הדיבור מעכב.

והוסיפו עוד דמשמע כך להדיא גם במסכת שבועות (פ"ו) דכתיב כל נדיב לב וקאמר תרומה וקדשים הוו להו שני כתובים הבאים כאחד ולא לומדים מהם שבועה. ומשמע בהדיא שעל ידי שגמר בליבו מועיל, אף על פי שלא הוציא בשפתיו. וכן פירש רבינו חננאל (נשנועות, ס"ז) שכוונת הגמרא לתרומה שמועיל במחשבה.

וכן נראה מדברי הריטב"א בסוגיין שתרומה ניטלת במחשבה בלבד, וביאר שרבנן ואבא אלעזר בן גמלא לא חלקו בזה כלל, אלא רק אם תרומה ניטלת באומדן, וכן כתבו התוספות בגיטין, (ל"ג. ד"ה ק).

ענף ה'

בירור שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (פ"ד מהל' תרומות הל' ט"ז) כותב:
"הפריש תרומה במחשבתו ולא הוציא בשפתיו כלום הרי זו תרומה שנא' ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן, במחשבה בלבד תהיה תרומה".
משמע מלשונו שניתן להפריש תרומה על ידי מחשבה בלבד.

וכתב המהר"י קורקוס שמה שכתב הרמב"ם "הפריש תרומה" אין

הכוונה שהפריש בפועל, אלא הרמב"ם סומך על מה שכתב במחשבתו, והיינו נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה. וכן יש להוסיף ולדקדק כאמור ממה שכתב הרמב"ם: "במחשבה בלבד תהיה תרומה".

ודלא כדברי השער המלך (שם ד"ה ודע) והמנחת חינוך (מנחת ש"ז ז') שביארו בדעת הרמב"ם כיש מי שפירש ברשב"א שרק אם נטל תרומה בידיו או אפילו אם לא קרא לה שם בפיו אלא במחשבה הוי תרומתו תרומה.



גם קידושין שייך במחשבה במדבר בעסקי קידושיה?

יישוב א'

בתרומה לא צריך שיהיה מוכח שהפרשתו לשם תרומה

האחיעזר מתרץ שבקידושין צריך על כל פנים שיהיה ניכר מתוך מעשיו שנתנתו לשם קידושין, משא"כ בתרומה כשמפריש חלק מהכרי לא ניכר מתוך מעשיו שמפריש לשם תרומה

גמ' שכן ישנה במחשבה, עכ"ל.
בשו"ת אחיעזר (סי' ס"ט אות ב') מקשה לשיטת הרשב"א שהביא בשם יש מפרשים שתרומה לא ניטלת במחשבה בלבד אלא על ידי מעשה הפרשתו בידיים, והרי גם בקידושין אם היה מדבר עימה על עסקי קידושיה ועמד וקידשה ולא אמר לה הרי את מקודשת לי מקודשת ואינו צריך לומר בפירוש בשפתיו שהוא מקדשה?

כרם קידושין מא ע"ב יוסף שסג

ועוד כתבו האחרונים ליישב למאן דאמר דמהני לתרום על ידי מחשבה ממש, דשאני תרומה דלא צריך לעשות מעשה כלל, משא"כ בקידושין וגירושין. אך יש קצת להעיר דבקידושין יכול לקדשה בהנאה, כגון שרוקד לפניה וכדומה.

ולפי דברי הריטב"א מיושבת שאלה זו גם למאן דאמר שצריך מעשה בתרומה, דעל כל פנים לא צריך בתרומה דיבור ממש משא"כ בקידושין הדיבור שדיבר לפני כן חשיב לדיבור.

דווקא, ואף על פי כן הוי תרומה, משום שתרומה ניטלת במחשבה.

ישוב ב'

מה שדיבר מעסקי קידושיה נחשב לדיבור הקידושין

כבר מצינו להריטב"א שהקשה כן לשיטת הסוברים דתרומה ניטלת במחשבה בלבד, ותירץ דבקידושין כיון דמדבר עימה על עסקי גיטיה וקידושיה הרי זה כמו שמפרש ולא נחשב מחשבה.



למה הגמ' לא לומדת שליחות קידושין מתרומה וגירושין?

ואם תפרוך מה לגירושין שישנן בעל כרחיה, תרומה תוכיח שאינה בעל כורחיה ומועיל בשליחות. ואם תאמר מה לתרומה שישנו במחשבה, גירושין יוכיחו שאינן במחשבה ונוהג בשליחות, וחזר הדין לא ראי זה כראי זה הצד השווה שבהן שמועיל על ידי עצמו ועל ידי שליח, אף אני אביא קידושין שמועיל על

גמ' ונכתוב רחמנא בתרומה וניתו הנך ונגמרו מיניה משום דאיכא למפרך שכן ישנה במחשבה, עכ"ל. התוספות (ד"ה עין ישנה במחשבה) מקשים למה הגמרא לא לומדת שליחות בקידושין מתרומה וגירושין, ומה תרומה שהיא קודש מועיל בה שליחות כל שכן קידושין שהם חול שיועיל בשליחות,

ידי עצמו ויועיל על ידי שליח, ולמה הוצרכה הגמרא לדרוש שליחות בקידושין מהיקש ויצאה והיתה?

ישוב א'

עדיף ללמוד מהיקש הנדרש לעוד דינים

התוספות מתרצים שאכן הגמרא יכלה ללמוד שליחות בקידושין מתרומה וגירושין, אלא שעדיף ללמוד מהיקש של ויצאה והיתה, כי בלאו הכי צריך היקש זה לכמה דרשות אחרות, ואינו מיותר רק לדרשה זו.

ישוב ב'

מה לצד השווה שבהן שמתירים לעולם ולשליח אך בקידושין נאסרת על כל העולם

הפורת יוסף מתרץ דיש לפרוך קל וחומר זה, מה לתרומה וגירושין שמתירים לעולם, ולכן יש גם לשליח זכות בזה, לכן אפשר לעשות בהם שליח, שבגירושין האשה ניתנת לעולם, ובתרומה הפירות אחרי הפרשתן מותרים באכילה, מה שאין כן בקידושין

הוי להיפך, שהאשה נאסרת על כל העולם לכן היה הו"א לומר שאי אפשר לעשות שליח לקידושין. וחזק סברא זו ממה שמצינו בתוספות בגיטין (דף י"ב) שכתבו שהתופס לבעל חוב במקום שחב לאחרים אינו מועיל, גם אם עושה שליח, [ודלא כרש"י (ג"מ י.) שמהני בזה שליח].

ישוב ג'

להורות שלא להקיש כאן הוויות להדדי דבקידושי ביאה לא מועיל שליחות

בחי' בית מאיר מתרץ דהנה בקידושי ביאה אי אפשר על ידי שליח, וממילא לולא היקש של ויצאה והיתה היה הוה אמינא לומר שנקיש הוויות להדדי, כמו שקידושי ביאה לא מועילים על ידי שליח, כך קידושי כסף ושטר לא יועילו על ידי שליח, ולכן צריך להיקש דויצאה והיתה שמקישים קידושין לגירושין, (כמו שמצינו למה ענייני שוקשו הוויות להדדי, עיין לעיל ט: כחצות מו: וגיטין פה:).

וכן מצאתי להגאון חת"ס בחי' לכתובות (מ:ו) שכתב שהיקש ויצאה והיתה עדיף מהיקש הוויות להדדי, ולולא היקש

כרם קידושין מא ע"ב יוסף שסה

רק בבעל ויכול לעשותו בעל כורחה של האשה, והדבר תלוי רק בו, אך כתב שלפי זה תתיישב קושיית התוספות, דלא שייך ללמוד קידושין מתרומה וגירושין, דמה לתרומה וגירושין שתלויים רק בו, משא"כ קידושין שתלוי בדעת האשה לכן היה הו"א לומר שלא מועיל שליחות.

ועל כרחק צ"ל שהתוספות למדו שהסברא בבעל כורחו, שניתן לעשותו על כורחה של האשה, ולא מצד שזה תלוי רק בבעל, ולכן סברו שאפשר ללמוד קידושין מתרומה וגירושין, דבתרומה לא מצינו שיכול לעשות בעל כורחו של האחר.

ויצאה והיתה היינו מקישים הוויות להדדי.

אך הבית מאיר סיים דשמא יש לדחות דאין דנים אפשר משאי אפשר, ולכן לא שייך להקיש קידושי כסף ושטר לקידושי ביאה, לומר שלא יועילו על ידי שליח.

ישוב ד'

מה לגירושין ותרומה שהמעשה תלוי בו לבדו משא"כ קידושין

הפני יהושע מסתפק לבאר מה הגדר של הסברא דמה לגירושין דהוי בעל כרחה, האם זה מצד שגירושין תלוי



למה הגמ' לא מוכיחה שמצינו שליחות בקודשים רק מעצם דין חבורה נמנית על הפסח ואחד שוחט לכולם?

אוכל משלו והם אוכלים עימו מנלן, עכ"ל. צ"ע למה הוצרכה הגמ' להביא משנה זו מפרק תשיעי בפסחים (משנה ט'), הלא היה לגמרא להביא ראיה רק מעצם

גמ' והא דתנן חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחוט עלינו והלך ומצא ושחט והן לקחו ושחטו אם שלו נשחט ראשון הוא

שסו

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

הדין שחבורה נמנית על קרבן פסח ואחד שוחט בשליחות לכולם, (וכמנז"ל כנר במשנה ראשונה פ"ה דפסחים, העוסק בקרבן פסח)?

הנה הריטב"א מקשה למה צריך פסוק שאחד שוחט לכולם, והרי זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו?,

ותירץ דכיון דקרבן פסח הוי מצוה, שמא נוח לאדם לעשותו בגופו, לכן היה הו"א לומר דגזירת הכתוב שיעשנה בגופו ולא על ידי אחרים שיזכו לו.

ועוד תירץ שמה שאם אחד שוחט לכולם מדין זכייה, אם כן יכול היה למחות אחרי שישמע שחבירו שחט עבורו, ובמשנה כאן בחבורה שאבד פסחה רואים שאינו יכול לחזור בו, שאם שלו נשחט ראשון הוא אוכל משלו והם

אוכלים עימו, ומוכח שמדין שליחות שוחט עבור כולם ולא מדין זכייה.

ומסיים הריטב"א שמטעם זה מביאה הגמרא משנה זו דווקא, ולא מביאה מכמה משניות אחרות שכתוב בהם שיכול לעשות שליח לשחיטת פסחו.

אלא שכל זה ניהא רק אם זכייה מדין שליחות, וכמו שכתב בתוספות הרא"ש שכיון שזכייה לא מדין שליחות אי אפשר לפרש בחבורה שאבד פסחה שהאחד שוחט לכולם מדין זכייה.

אך למאן דאמר זכייה לא מדין שליחות, עדיין צריך ביאור למה לא מביאה הגמ' שיש שליחות בקודשים רק מעצם הדין שחבורה נמנית על קרבן פסח ואחד שוחט לכולם.



קשה למה לא לומדת הגמרא שליחות בקדשים מדכתיב "ולקח הוא ושכנו הקרוב"?

עלינו והלך ומצא ושחט והן לקחו ושחטו אם שלו נשחט ראשון הוא

גמ' והא דתנן חבורה שאבד פסחה ואמרו לאחד צא ובקש ושחט

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

שסז

אוכל משלו והם אוכלים עימו מנלן,
עב"ל. מקשה הפני יהושע למה לא
לומדת הגמרא שליחות בקדשים
מדכתיב "ולקח הוא ושכנו הקרוב אליו"
שהרי אי אפשר ששניהם ישחטו כאחד
שאין שנים שוחטין בקדשים דכתיב
"תזבחהו"?

הפני יהושע כותב שאכן לפי שיטת
התוס' בחולין (פט: ד"ה טרי גגרי)
שבדיעבד שנים ישחטו כשר, מיושב כי
מצינו שיכולין הוא ושכנו לשחוט יחד מן
התורה, וממילא לא מוכח מכאן ששוחט
בשליחות.

ועוד דלרבנן דרבי אלעזר ברבי שמעון
משמע דמותר, וכן כתב הרמב"ם
(פ"א מהלכות פסולי המוקדשין ה"ה), ולכן
מעדיפה לגמרא להקשות אליבא דכו"ע,
מחבורה שאבד פסחה שמצינו שם
שחיטה על ידי אחר.

אבל לשיטת התוספות ביומא (ג:)
שאפילו בדיעבד השחיטה

פסולה קשה כאמור, שאפשר להוכיח
מהפסוק שיש שליחות בקרבן פסח?

ומתריץ הפני יהושע שהיה אפשר לומר
דבשאר קדשים אין שנים
שוחטין, ואפילו הכי בפסח יכולים
וצריכין שנים לשחוט בסכין ארוכה, אבל
מדרבי יהושע בן קרחה לומדים שפיר
שליחות דכיון דכתיב "כל קהל עדת
ישראל" דמשמע שכל עדת ישראל
שוחטין, וזה ודאי אי אפשר בקרבן אחד.
אלא על כרחך דשלוחו של אדם כמותו.

המקנה מתריץ שמהפסוק "ולקח הוא
ושכנו" אפשר לומר שאמנם
אחד יכול לשחוט עבור חברו אבל אין
זה מדין שליחות, כי היינו סבורים שזהו
משום שהשחיטה אינה צריכה להיות
בבעלים, לפיכך דייק רבי יהושע בן
קרחה מהפסוק "ושחטו אותו כל קהל
עדת ישראל" שחיוב השחיטה מוטל על
הבעלים כציווי התורה "ושחטו".



האם שחיטת קדשים צריכה להיות בבעלים?

ועוד כתב לתרץ דיותר נראה דכיון דבקרבת עכו"ם לא כתיב ושחט אין אנו צריכין למעם שליחות וכל אדם יכול לשחוט.

והוסיף הפני יהושע שהירושלמי בסוגיין דוחה שאי אפשר ללמוד שליחות משחיטת קרבן פסח דכתיב "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" דאין שוחט אלא אחד, דשאני שחיטה שאדם יכול לשחוט פסחו של חברו שלא מדעתו. ומשמע לפי זה דלהגמרא בסוגיין שלומדת שליחות מקרבן פסח משמע שצריך שליחות לשחיטה, ולפי זה אפשר לומר דהוא הדין לשאר קדשים דכתיב בהן "ושחט".

אך הפני יהושע כתב דמהגמרא בנדרים (ו.) יש להוכיח ששחיטה בכל הקדשים אינה צריכה להיות מדעת הבעלים, והטעם לפי ששחיטה אינה עבודה. מלבד קרבן פסח שהקפידה התורה שתהיה השחיטה בבעלים דווקא, וכפי שנאמר "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", שיש כאן ציווי לכל אחד ואחד

בגמ' בא"ד. והא דתנן חבורה שאבד פסחה וכו', מנלן, עכ"ל. רש"י מפרש ששאלת הגמרא מנלן ששלוחו של אדם כמותו בשחיטת קדשים, והיינו ששאלת הגמרא על כל קדשים, ומבואר שסובר ששחיטת כל הקדשים צריכה להיות על ידי בעלים, ואין אחר יכול לשחוט במקומם. ולכאן מוכח כן גם מדברי התוס' ד"ה נפקא ליה.

והקשה הפני יהושע דבסכת נזיר (סג.) דרשו מהפסוק "איש איש" שעכו"ם נודרין נדרים ונדבות כישראל והרי אין יכולין לשחוט קדשים שלהם בעצמם דלאו בני שחיטה הם, ואפילו למסקנא שמועיל שליחות בקדשים, מכל מקום קיימא לן דעכו"ם לאו בני שליחות הם ולא יכולים לעשות שליח, (דלאתא צ"מ ע"א.)?

מתרץ הפני יהושע דיש לומר דשאני התם דאי אפשר בענין אחר ולכן כל מי ששוחט עבור עכו"ם הוי שליח דרחמנא.

כרם קידושין מא ע"ב יוסף שסט

אך האור שמח (מקואות פ"א סי"א) כתב שגם אם בקרבן פסח צריכה השחיטה להיות בבעלים, מכל מקום אין זה מעכב את עצם קיום מצות קרבן פסח, אלא שאת מצות השחיטה לא יקיימו הבעלים כאשר אחר שוחט במקומם.

לשחוט, וכל קושיית הגמרא כאן רק לעניין קרבן פסח.

ועל פי זה כתב ליישב היאך מקבלים קרבנות מעכו"ם, והיינו לפי שאינם מביאים קרבן פסח וכדומה, אלא משאר קרבנות שבהם לא צריך שחיטה בבעלים.



היאך מסברא מועיל שליחות בחול יותר מקודש, והלא אדרבה מצינו בקודש שאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט?

לגבוה כמסירתו להדיוט, ואין צריך קניין, מה שאין כן בהדיוט הדין שלא קנה עד שימשוך ויחזיק, ואם כן אם בדבר חול מועילה שליחות כל שכן בדבר קודש תועיל שליחות?

ישוב א'

אין ריווח להקדש שיוקדש על ידי שליח

השיטה לא נודע למי מתרץ שמעלת ההקדש שיתפס בכל דהוא

גמ' וכי תימא דיליף מהנך, מה להנך שכן ישנן חול אצל קדשים, עכ"ל. מבואר שאי אפשר ללמוד שליחות בקדשים מתרומה וגירושין כיון שהם חול ביחס לקדשים, וכן דחתה הגמרא לעיל שאי אפשר ללמוד שליחות בתרומה מגירושין, כי מה לגירושין שכן ישנן חול, כי מצד הסברא יותר יועיל שליחות במה שהוא חול מאשר קודש.

מקשה השיטה לא נודע למי דאדרבה בדבר שהוא קודש יש יותר סברא לומר שיתפס בכל דהוא, וכמו ששנינו (לעיל כו:) שלעניין הקדש אמירתו

שע

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

דווקא היכן שיש מזה להקדש ריוח, כגון אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, שכיון שאמר שמקדיש שוב אינו יכול לחזור בו. אבל כשאין להקדש ריוח שיתפס על ידי שליח אין כאן עדיפות לקודש על פני חול.

משא"כ לעניין חלות תרומה וקדשים שאינו בעלים גמורים בזה, שהרי תרומתו לכהן ומה שמקדיש אסור בהנאה וכדומה, לכן יש פחות סברא שיוכל לעשותם על ידי שליח.

ישוב ג'

בדברי חול יש סברא שתועיל שליחות משום חיותא

שמא יש לבאר עוד בס"ד דאדרבה בדבר שהוא חול יש יותר סברא שתועיל שליחות, דכל עניין פרשת שליחות הוא דבר גדול ועצום שחידשה התורה, כי מצד הסברא ודאי רק האדם בעצמו יכול היה לקיים ולצאת ידי חובת קיום המצוה ולא על ידי שליח, כמו מצוות שמוטלות על האדם לקיימם בגופו כתפילין וציצית וכדומה.

ולכן היה מקום לומר שדווקא בדברי חולין יש מעין תקנה בתורה שיועיל שליחות משום חיותא, וממילא בדבר של קודש לא תועיל שליחות.

וכעין מה שמצינו (לעיל לה.) שהוקשה אשה לאיש, והביאה הגמרא פסוק שהוקשה לאיש לעניין כפרה,

ולפיכך בתרומה שבכל אופן יש חיוב על בעל הבית להפריש, והכהנים ירוויחו בכל אופן, גם אם לא יוכל לשלוח שליח, אין עדיפות להקדש שיוכל להקדיש על ידי שליח. וכן לעניין קרבן פסח אין להקדש ריוח במה שתועיל שליחותו, כי ממה נפשך צריכים הבעלים להמנות על קרבן.

ישוב ב'

בדבר חול יש לאדם יותר בעלות

בחי' תורת אבירים מבאר שבדבר חול יש לאדם יותר בעלות, ואלים כוחו למשווי שליח.

כלומר שכיון שהדבר הוא חול הרי זה תלוי יותר באדם, ורק באדם, ממילא יש סברא שיעשה שליח. וזה מה שמצינו גם בפירכת הגמרא מה לגירושין שישנן בעל כרחו, שכיון שתלוי רק בבעל, יש סברא גדולה שיעשה שליח.

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

שעא

חיים שהכל גוזלין אותה והיא גוזלת את אחרים והכל מתרחקים ממנה. וכך גם כאן יש לומר שכן ישנן חול, שדווקא בחולין תועיל שליחות משום חיותא, אבל בהקדש יצטרך להחיל החלות בעצמו.

ופסוק לעניין דינים, ופסוק נוסף שהוקשה לעניין שור שנגח איש או אשה. ועושה הגמרא צריכותא דהיה הו"א לומר שרק לעניין דינים הוקשה משום שזה חיות שלה. ופירש רש"י שאם האשה אינה בכלל דינין אין לה



למה הגמ' לא דורשת שליחות קדשים מפרו של אהרן?

לעניין קרבנות חטאת, בדומה לפרו של אהרן דהוי חטאת, לכן יש לדייק שמשמע שבשאר חטאת לא בעינן דווקא בבעלים, והיינו משום דאפשר להקריבם בעל כרחם של הבעלים, לכן י"ל דמועיל בהן שליחות, משא"כ שאר קרבנות דאי אפשר להקריבם בעל כרחם היינו אומרים שאי אפשר לעשות בהן שליחות.

גמ' נפקא ליה מדר' יהושע בן קרחה וכו', עכ"ל. התוספות (ד"ה נפקא להו) מקשים למה הגמרא לא דורשת שליחות בקדשים מפרו של אהרן, שהוצרכה התורה לומר שהוי דווקא בבעלים דכתיב "ושחט את פר החטאת אשר לו" ומזה שהזקקה התורה לומר שעל אהרן לשוחטו משמע דבשאר קדשים אפשר להקריבם גם על ידי שליח?

ישוב א'

אך המהרש"א תמה על התוספות שהרי הדין הוא להיפך, כדאיתא בערכין (פג.) חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, ודרשו זאת מהפסוק "יקריב אותו" ללמד שכופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

אפשר ללמוד רק לעניין קרבנות חטאת בדומה לפרו של אהרן

התוספות מתרצים שאפשר ללמוד מפרו של אהרן דווקא

אני, ואין זה נחשב בעל כורחו אלא מרצונו, דאם לא כן לא הוי גט, וכן לעניין שאר קרבנות, משא"כ לעניין חטאת דמעיקר הדין אפשר לכופו ממש גם אם אינו אומר רוצה אני, ויל"ע עוד בזה.

ישוב ב'

מפרו של אהרן ניתן ללמוד דוקא באופן שיש לשליח שותפות בדבר

התוספות רא"ש מתרץ שבפרו של אהרן היה שותפות לאהרן יחד עם כל ישראל, שהיה הפר לחטאת וכפרה על כל ישראל, וכפרה גם לאהרן, ממילא אפשר ללמוד משם רק לאופן שיש לשליח שותפות שיכול להעשות שליח, אבל באופן שאין לו שותפות אין לנו ראייה שיכול להעשות שליח.

ישוב ג'

שמה בשאר חטאות לא צריך שחיטת בעלים אך קרבן פסח צריך שחיטה בבעלים

עוד מתרץ התוספות רא"ש שאי אפשר ללמוד שליחות מפרו של אהרן,

ולכן הגיה המהרש"א בדברי התוספות שצריך לומר שבחטאת לא נאמר "אותו" ללמד שמקריבין אפילו בעל כרחו, ומכיון שכן מן הדין שיעשה שליח, אבל בשאר קרבנות שמקריבים בעל כורחו, לא. שבמקום שאי אפשר לכפות לבעלים מוכח שהכל תלוי בו ויכול גם לעשות שליח, אבל במקום שכופים אותו, אין הדבר תלוי בו ואינו יכול לעשות שליח.

ברם יש ליישב על פי מה שהביא הקרני ראם מהתוספות ביבמות (פז:) וכן כתב רש"י (ג"ק מ.) שאין ממשכנים על החטאת משום שמסתמא ביא בעצמו כדי להתכפר, אבל אם מסרב להביא כופין אותו.

והאחרונים הביאו שכן היא שיטת התוספות בראש השנה (ו. ד"ה יק"צ) ומשנה ל"מלך (מעשה הקרבנות סו"פ י"ד) בשם הרמב"ן שאם מתרשל ועבר זמן של שלושה רגלים ולא הביא, כופים וממשכנים גם על חטאת ואשם.

ועל פי זה יש לומר שיש חילוק בין מה שממשכנים שאר קרבנות עד שיאמר רוצה אני דלא חשיב בעל כרחו, דגם בגט מצינו שכופין עד שיאמר רוצה



אי אפשר ללמוד שליחות מקדשים דכהנים שלוחי דרחמנא משא"כ קרבן פסח

בספר חיי דוד (למילפין 77 כג: עמ' 57"ז)
כתב לחדש בדעת הרשב"א
שכל הדין שהכהנים שלוחי דרחמנא
כמבואר בגמרא שם, היינו דווקא לעניין
הקרבת הקרבנות שהיא מצוה על
הכהנים, משא"כ לעניין שחיטת קרבן
פסח, דמצות השחיטה על הבעלים, בזה
הכהנים שליחים של הבעלים. ובזה תירץ
דאי אפשר ללמוד שליחות מפרו של
אהרן, ושאר קדשים כיון שהכהנים
שלוחי דרחמנא, משא"כ לענין קרבן
פסח.

כיון שהתורה לא באה כאן למעט אלא
ששחיטת פרו של אהרן צריכה להיות
בבעלים, משא"כ בשאר חטאות אין
השחיטה צריכה להיות על ידי הבעלים,
אלא אף אם ישחט אחר שלא בידיעתם
או אף נגד רצונם כשר הקרבן, משא"כ
בקרבת פסח שנאמר בו "ושחטו"
הצריכה התורה שיהיו הבעלים שוחטים,
ולפיכך מוכרח ששלוחו של אדם כמותו.
וכן תירצו עוד הרבה אחרונים.

הפורת יוסף כתב לבאר שהתוספות
לא תירצו כך, משום שעתה
הגמרא עדיין לא ידעה סברת החילוק בין
יש שותפות לבין היכן שאין שותפות,
אבל למסקנא, גם התוספות מודים
שאפשר לפרוך כך.



למה הגמ' לא דורשת שליחות קדשים מחטאת וקידושין?

מפרו של אהרן, שהוצרכה התורה לומר
שהוי דווקא בבעלים דכתיב "ושחט את
פר החטאת אשר לו" משמע דבשאר
קדשים לא בעינן בעלים?

**בגמ' בא"ד. נפקא ליה מדר' יהושע
בן קרחה וכו', עכ"ל.**
התוספות (ד"ה נפקא להו) מקשים למה
הגמרא לא דורשת שליחות בקדשים

התוספות מתרצים שאפשר ללמוד דווקא לעניין קרבנות חטאת, בדומה לפרו של אהרן דהוי חטאת, לכן יש לדייק שמשמע שבשאר חטאת לא בעינן דווקא בבעלים, והיינו משום דאפשר להקריבם בעל כרחם של הבעלים, לכן י"ל דמועיל בהן שליחות, משא"כ שאר קרבנות דאי אפשר להקריבם בעל כרחם היינו אומרים שאי אפשר לעשות בהן שליחות.

לאור האמור עלה בדעתי להקשות שעדיין ניתן יהיה ללמוד שליחות בקדשים בבמה מצינו מחטאת וקידושין, שאם תאמר מה לחטאת שמועיל בעל כרחו, קידושין יוכיחו שאפילו שלא מועיל לקדש בעל כרחו של אשה בכל זאת מועיל בשליחות, ואם תאמר מה לקידושין שכן ישנן חול, חטאת תוכיח שישנן קודש ומועיל בשליחות, אף אני אביא שאר קודשים שמועיל בהם שליחות?

ישוב א'

חטאת חול ביחס לשאר קודשים

י"ל ע' דשמא חטאת נחשב חול ביחס לשאר קודשים, וממילא יש לומר

דמה לחטאת וקידושין דהוי חול לכן מועיל בהן שליחות, תאמר בשאר קדשים שלא יועיל בהן שליחות.

ישוב ב'

אין למדין למד מלמד בקדשים

מצאתי בחי' חכמת מנוח שהקשה כאמור שלא היתה כותבת התורה שליחות בקדשים ונלמד מחטאת וקידושין, ומתרג' דבחטאת עצמה לא כתוב בהדיא שליחות, אלא נלמד מפרו של אהרן ואין למדין למד מן הלמד בקדשים, ושכן כתוב בספר הליכות עולם, ושכן כתב רש"י בפרשת ויקרא בשם תורת כהנים.

ישוב ג'

כיון שנאמר שליחות בחטאת ברמז היה משמע שבא למעט שאר קדשים

העצמות יוסף הקשה שאפשר ללמוד שליחות בשאר קדשים מבניין אב גירושין תרומה וחטאת, ותירץ בדוחק שכיון שהתורה כתבה שליחות בחטאת רק ברמז, והיינו דיוק מפרו של

שעה

יוסף

קידושין מא ע"ב

כרם

משמע שזה בא למעט דווקא חטאת
ולא דבר אחר.

אהרן, אם לא היה נאמר בפירוש שאף
בשאר הקרבנות מועיל שליחות היה



מניין לרבי יהושע בן קורחה שלא צריכה כל החבורה לאחוז בסכין ולשחוט?

קרוב פסח יחד, שוב ראיתי שכן פירשו
הפני יהושע (נסוגין), והרש"ש (מלין כט:).

גמ' דא"ר יהושע בן קרחה מניין
ששלוחו של אדם כמותו שנאמר
ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל
בין הערבים וכי כל הקהל כולן
שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד,
אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו,
עכ"ל. יש להבין מניין לרבי יהושע בן
קורחה שאין כל החבורה צריכה לאחוז
בסכין ולשחוט?



**אין שנים שוחטים זבה אחד
שנא' "תזבח" ולא שנים**

הר"ן מפרש שתמיהת רבי יהושע בן
קרחה היא, כיצד ניתן לומר
שהתורה ציותה לכולם לשחוט ביחד את
הקרוב, וכפי שמשמע מפשוטו של
הפסוק "ושחטו אותו כל קהל עדת
ישראל", הרי קיימא לן בחולין (כט:)
שאין שנים שוחטים זבה אחד שנא'
"תזבח" ולא שנים זובחים, אלא מכאן
ראיה ששלוחו של אדם כמותו,
שבשחיטת השליח נחשב כאילו שחטו
כולם.



**מהכרח המציאות שלא יכולים
שישים ריבוא לשחוט יחד**

לכאן יש לומר בפשיטות שראיית רבי
יהושע בן קרחה מהכרח
המציאות שלא יתכן שכל הקהל שמנה
באותה העת שישים ריבוא איש ישחוט

וכן פירש התוספות רא"ש, וזה לשונו: "והלא אינו שוחט אלא אחד, כדדרשינן בחולין (ס) תזבח שלא יהיו שנים שוחטין זבח אחד".

שאינן הזבח נשחט בשנים, וזה ממש משמעות ריב"ק שאמר "והלא אינו שוחט אלא אחד", וממילא העדיפה הגמ' להקשות לרבי יונתן שדורש פסוק זה לדבר אחר לגמרי.

אך הרש"ש (חולין ל: ד"ה גמטה) הקשה שמה שקיימא לן בגמרא שם שאין שנים שוחטין זבח אחד היא שיטת יחידאה, לרבי אלעזר ברבי שמעון, אבל חכמים חולקים וסוברים שהזבח נשחט לכתחילה על ידי שנים, וכן פסק הרמב"ם, (פ"א מהל' מעשה הקרבנות ה"ה).

ואם כן עד שהגמרא מקשה הניחא לרבי יהושע בן קרחה, אלא לרבי יונתן דמפיק ליה להאי קרא לדרשא אחרנא מנא לן, היה לגמרא להקשות אף לדעת רבי יהושע בן קרחה הניחא לרבי אלעזר ברבי שמעון, אלא לחכמים הסוברים שהזבח נשחט בשנים מנלן?

ולכאן יש ליישב שעל רבי יהושע בן קרחה לא שייך להקשות, כיון שהר"ן והתוספות רא"ש למדו בדעתו

ביאור ג'

לריב"ק צריך כזית לכל אחד מהמנויים ועל כרחק אחד שוחט כל קרבנות ישראל

מדברי הרמב"ן (מג. ד"ה ודלמא) והשיטה לא נודע למי (בסוגיין) מבואר שרבי יהושע בן קרחה סובר שאכילת פסחים מעכבת, וצריך שיהיה לכל אחד מהמנויים לפחות כזית לאכילה בקרבן, ולפיכך תמה רבי יהושע בן קרחה שלא יתכן לפרש את מאמר הכתוב "ושחטו אותו" על קרבן אחד שיהיה עבור "כל קהל עדת ישראל", שהרי לא יכולים כל ישראל להשתתף בקרבן אחד, כי צריך לכל אחד כזית, ועל כרחק כוונת התורה שאדם אחד מישראל יכול לשחוט את כל הקרבנות של ישראל.



קשה שבקדשים מעשה הקרבתם לא מדין שליחות הבעלים אלא הכהנים שלוחי דרחמנא?

הגמרא מזה לקדשים שכן רוב מעשיהם על ידי אחרים, ולכן זה סברא שיועיל שליחות בקדשים, אבל אין הכוונה שרוב מעשיהם על ידי שליח בתורת שליחות דווקא. [מצינו כעין זה בגיטין (סג:)] תולה בדעת אחרים באומר אם מתי מחולי זה, ומפרש רש"י בדעתו של מקום, מי שמתו וחיו תלויים בידו].



כהן יכול להעשות שליח עבור כהן חבירו

עלה בדעתי ליישב עוד שכוונת הגמרא לדרוש שליחות בקדשים, ממה שהכהנים עצמם מקריבים קרבנות חבריהם מדין שליחות ממש. שכל מה שאמרו בגמרא שהכהנים שלוחי דרחמנא, כל זה דווקא כשמקריבים עבור ישראל, אבל כהן יכול לעשות כהן שליח, וכן כתבו הרשב"א והריטב"א (לעיל כג:), ועיין בכרם יוסף ב"ק (ק:). ושם נתבאר שגם רש"י סובר כן.

גמ' מזה לקדשים שכן רוב מעשיהם על ידי שליח, עכ"ל. פירש רש"י בזה"ל: כל עבודת הקרבתם על ידי כהנים שהם שלוחים. משמע לכאורה שהכהנים מקריבים את הקרבנות מדין שליחות.

וקשה שהרי מסקנת הגמרא (לעיל כג:) שהכהנים מקריבים קרבנות בשליחות הקב"ה, ולא בשליחות בעלים, שכלל הוא בידנו שכל דבר שהאדם לא יכול לעשותו בעצמו, גם אינו יכול לשלוח שליח לעשותו, וכיון שהישראל אינו יכול להקריב קרבנות ממילא אין הכהן מקריב בשליחותו אלא בשליחות הקב"ה. ומבואר בגמ' נפק"מ מזה, לענין ישראל שנדר הנאה מכהן אם יכול הכהן להקריב עבורו?



קדשים רוב מעשיהם על ידי אחרים

בחי' מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל מתרץ בשם העצמות יוסף שכוונת

שעה

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

וממילא יש לומר דזה בכלל מה שאמרו בסוגיין שכן רוב מעשיהם על ידי שליח. ובזה גם מיושב מה שהקשו התוס' שנלמד שליחות בקדשים מפרו של אהרן מדאיצטריך לומר שהיה בבעלים, וקשה כאמור שהלא הכהנים הם שלוחי דרחמנא, ולאור האמור מיושב.

י"שוב ג'

בקרנן פסח הכהנים לא שליחים דרחמנא אלא שלוחי הבעלים

בספר חיי דוד (למכילתין 79 כג: עמ' שט"ז)
מחדש בדעת הרשב"א שכל

הדין שהכהנים שלוחי דרחמנא, היינו דווקא לעניין הקרבת הקרבנות שהיא מצוה על הכהנים, משא"כ לעניין שחיטת קרבן פסח, דמצות השחיטה על הבעלים, בזה הכהנים שליחי הבעלים. ובזה תירץ דאי אפשר ללמוד שליחות מפרו של אהרן, ושאר קדשים כיון שהכהנים הם שלוחים דרחמנא, משא"כ לענין קרבן פסח.

ולפי זה מיושב גם מה שהקשנו, דעיקר כוונת הגמרא רוב מעשיהם על ידי שליח היינו לעניין קרבן פסח, דהוי בו מדין שליחות ממש.



מחלוקת ראשונים אם מועיל להתפס קדושת קרבן או רק מתחייב להביאו

שיטה א'

דעת רש"י והמרדכי שעל ידי מחשבה נעשה השור עולה

גמ' לא נכתוב רחמנא בגירושין ותיתי מהנד, מה להנד שכן ישנן במחשבה, עכ"ל. ופירש רש"י גמר בליבו לומר שור זה עולה הרי הוא עולה

כרם

קידושין מא ע"ב

יוסף

שעט

כדתניא בשבועות (פו:) "מוצא שפתיך" אין לי אלא שהוציא בשפתיו גמר בליבו מניין ת"ל "כל נדיב לב עולות".

וכן דעת המרדכי כמבואר בשו"ת אחיעזר (ס"ג סי' מ"ט אות ה') שמחשבה בהקדש מועילה לעניין שיחול ההקדש מיד, וביאר שזה בכלל מה שאמרו חז"ל אמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט, ושכן משמע בגמרא כאן שהשוו את מחשבת קדשים למחשבת תרומה*.

וביאר המנחת ברוך (סי' ז' ענף ז', ועיי' חמס סופר אזה"ע ס"ז ס"ט) שאף על פי

שהגמרא כאן רוצה ללמוד שתועיל שליחות בכל התורה מזה שהבעלים יכולים לשלוח שליח לשחוט עבורם קרבן, ולא מצינו שחיטה שתועיל על ידי מחשבה, ומה שמועיל מחשבת הקדש לא מועיל בשליחות שאי אפשר להקדיש על ידי שליח, (כדאיתא בב"מ ס"י תל"ד דלא מועיל שליחות נגדר), ולומד החת"ס כן להקדש, אך המחנ"א (שלחין ס"ז) חולק וסובר שהקדש מועיל על ידי שליח). מכל מקום פירכת הגמרא בכל דהוא, דכיון דמצינו איזה קולא בתרומה וקדשים לעניין מחשבה אי אפשר ללמוד מושם.

***קשה** שהרי נדרים (ו) מצואר שכדי להקדיש צהמה לקרבן צריך שיאמר בלשון מוכיח ולא מספיק אמירתו בלשון שאינו מוכיח, ולכן אם אמר הרי זה חטאת אינו מועיל, דאז לא מצויר שזה חטאתו, ואם אפשר להקדיש על ידי מחשבה מה נפק"מ בציזה לשון אמר, הרי במחשבתו נתכוין לשם חטאת. והנה צטורי אכן מיישב שאם נתכוין להקדיש על ידי דיבור לא מועיל מחשבתו. אך באפיקי ים הוכיח מרש"י דאינו סובר כיסוד זה, שהרי פירש דאם גמר בליבו "לומר" שור זה עולה בכל זאת מועיל, ומוכח שאפילו אם כוונתו להקדיש גם בפיו בכל זאת מועילה מחשבתו. ולכא"י יש לקיים דברי הטורי אכן, דהגם שמחשבתו קיימת, מכל מקום על ידי דיבורו יכול לגרע, וכעין מה שמצינו בקידושי אשה בעסוקים באותו עניין דלא צריך לומר לה הרי את מקודשת לי בטבעת זו, ומכל מקום אם אמר לה לשון שאינה מועילה, אינה מקודשת, וכך יש לומר לעניין זה, ואף שכאן בקדשים לכא"י היה מקום לומר שהלשון טובה אלא רק שאינו לשון המוכיח, מכל מקום דצברי הר"ן מצואר שהיכן שאמר הרי זה חטאת, ולא אמר חטאתי, הוי לשון גרוע, דמשמע שבא להקדישה בתורת נדבה, ואין חטאת באה בנדבה, ומה שבכל זאת הגמ' מוכיחה מזה שדיים שאין מוכיחות לא הוין ידיים, משום דבאמת בליבו כוונתו להקדישו משום חטאת שהוא מחוייב צה.

שיטה ב'

דעת הרמב"ם שעל ידי מחשבה
רק מתחייב להביאו לעולה

דעת הרמב"ם (פי"ד מהל' מעשה הקרנות סי"ז)
שמחשבת המקדיש אינה אלא
נדר וחייב להביא קרבן, ולא חל שם

הקדש על הבהמה, כמו שדקדק האבני
נזר (יור"ד סי' ש"ו אות ה') ממה שכתב שם
הרמב"ם: "גמר בליבו שזו עולה או
שיביא עולה, הרי זה חייב להביא, שנא'
(שמות ל"ה ה') כל נדיב לב יביאה, בנדיבות
לב יתחייב להביא, וכן כל כיוצא בזה
מנדר קדשים ונדבות". ועיין בגליוני
הש"ס בסוגיין שכן דעת גם הרדב"ז.



מחלוקת ראשונים האם עבד נעשה שליח להוליך גט

גמ' אין העבד נעשה שליח לקבל גט
מיד בעלה של אשה, עכ"ל.
נחלקו רבותינו הראשונים אם עבד נעשה
שליח להוליך גט לאשה, כדלהלן:

כתב השיטה לא נודע למי והמאירי
בסוגיין.

אך הרמב"ן (גיטין, ע"ג) כתב בשם הר"י
מיוגש, וכן כתב הריטב"א בגיטין
בשם הרא"ה שלא פסל רבי יוחנן עבד
אלא בקבלת גט, אבל כשר הוא להולכת
הגט, דאין זה אלא שליחות בעלמא,
דאינה מגורשת עד שיגיע גט לידה.

הריטב"א כותב שהוא הדין שעבד
אינו נעשה שליח הולכה,
דאין בזה הבדל, ולרבותא נקטה הגמרא
קבלה, אף על פי שישנו בעל כרחה. וכן
דעת רש"י בגיטין (כג. ד"ה לקבל גט). וכן



למה הרמב"ם ממעט עכו"ם בשליחות בתרומה מהפסוק והלא פוסק כר"ש שאינו שייך בתרומה?

צריך את הפסוק "גם אתם" כדי למעט מומר, שאף ששייך בתרומת עצמו, אינו בתורת שליחות כיון דאינו בן ברית.

והוסיף לבאר שגם הגמרא יכלה לתרץ שר' שמעון צריך את הפסוק "גם אתם" למעט מומר, אך הגמ' העדיפה לתרץ שצריך את הפסוק להורות שלא ממעטים שליחות בתרומה, שזה תירוץ טוב יותר מלהעמיד את הפסוק במומר, ואולם לקושטא דמילתא גם לר"ש צריך את הפסוק כדי למעט מומר שאינו בתורת שליחות.

ישוב ב'

למעט עכו"ם בשליחות בכל התורה

לכאנ' יש ליישב עוד שהרמב"ם לומד מהפסוק "גם אתם" שאין שליחות לעכו"ם בכל התורה, דאכן לענין תרומה בלבד לר"ש לא צריך פסוק למעט עכו"ם, כיון שאינו שייך בכלל בתרומה, אבל צריך את הפסוק "גם אתם" כדי למעט שאר דברים

גמ' ולר' שמעון דפטר דתנן תרומת עובד כוכבים מדמעת וחייבין עליה חומש ור"ש פוטר אתם גם אתם למה לי, עכ"ל. מבואר שלר' שמעון לא צריך פסוק למעט מי שאינו בן ברית בתורת שליחות בתרומה, לפי שבכלל אינו שייך בה, וקשה שהרמב"ם פוסק כר' שמעון (תרומות פ"ד הל' ט"ו), ובכל זאת כותב (ס"ה א') שאינו נעשה שליח משום שנא' "גם אתם"?

ישוב א'

צריך את הפסוק "גם אתם" למעט מומר

מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל מיישב בחי' על פי מה שכתב המגן אברהם (סי' קפ"ט סק"א) שכשיש מומר בסעודה, יאמרו בברכת המזון כן יברך אותנו כולנו יחד "בני ברית" בברכה שלמה, ומבואר מזה דמומר נחשב שאינו בן ברית.

והנה לענין הפרשת תרומה, ודאי תרומתו של מומר תרומה, דאין דינו כעכו"ם לגמרי, ולכן גם לר' שמעון

שהעכו"ם שייך בו, כגון מקח וממכר, ומטעם זה הזכיר הרמב"ם את הפסוק "גם אתם" למעט שליחות עכו"ם בתרומה.

ונראה דדברים אלו נעוצים בדברי הרדב"ז על הרמב"ם (סג, ה"ה) שכתב שבגמרא כאן דרשו מהפסוק "גם אתם" מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, וסיים שמכאן לומדים לכל מקום דאין שליחות לעכו"ם.

ברם שיטת התוספות (גיטין נג: ד"ה מה סג) שכיון שלר"ש לומדים שליחות בתרומה מהפסוק "גם אתם", מסתבר שלא נלמד שליחות אלא בדומה למלמד, וכמו שבתרומה השליח צריך להיות בדומה למשלח, כך בכל מקום עכו"ם אינו עושה שליח.

שוב מצאתי שכדברינו תירץ רבינו הגדול בעל היביע אומר זצוקל"ה בדעת הרמב"ם, והוסיף שהגאון רעק"א (ר"ה מד.) מבאר שממעטים עכו"ם בשליחות בכל התורה כולה, על פי דברי התוספות ביומא (נד:) דמדכתיב "לא תעשון אתי" וכפל "לא תעשו לכם"

לרבות שאפילו על ידי עכו"ם אסור לעשות, ואם איתא דיש שליחות לעכו"ם, אם כן למה צריך פסוק ללמד שאסור לעשות עבודה זרה על ידי עכו"ם, הלא בלאו הכי שלוחו של אדם כמותו, אלא ודאי דאין שליחות לעכו"ם.

וסיים דאין לומר דלעולם עכו"ם שייך בשליחות ובכל זאת צריך פסוק זה משום דאין שליח לדבר עבירה, דליתא כיון דהעכו"ם לאו בר חיובא, דאינו מצווה שלא לעשות ע"ז, אלא רק שלא לעבוד ע"ז, וממילא באופן זה יש שליחות לדבר עבירה.

ישוב ג'

למסקנא שאין שליח לדבר עבירה, שליחות בתרומה ומיעוט עכו"ם נלמד מ"גם אתם"

בשו"ת טעם הצבי (סימן ל"ג) מיישב על פי מה שכתב הטורי אבן במסכת חגיגה (י:) ליישב מה שפירש שם רש"י שלומדים שליחות בתרומה מקרא דגם אתם, וקשה שמבואר בסוגיין דשליחות בתרומה נלמד בבמה הצד מגירושין וקודשים, ומגם אתם לומדים

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

שפג

מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית?

ומיישב הטורי אבן שרק להזהר אמינא אפשר ללמוד תרומה מגירושין וקדשים, אבל למסקנא שאין שליחות לדבר עבירה, אי אפשר ללמוד שליחות בתרומה בבמה הצד, כיון שיש גזירה שוה של תרומה ומעילה, וממילא יש לפרוך ולומר שכמו שאין שליחות במעילה דאין שליח לדבר עבירה, כך אין שליחות בתרומה, ולכן צריך פסוק מפורש בתרומה "גם אתם" לרבות שליחות, ושוב מקישים למעילה שגם בה יש שליחות.

ולפי זה מיישב דהיה מקום לומר דכמו שמעילה התרבה בשליחות אף מי שאינו שייך בדבר, שהרי אין היתר למעול, ובכל זאת יכול לעשות שליח, כך היה מקום לומר שגם בתרומה אף מי שאינו שייך בה, כגון עכו"ם שאין תרומתו תרומה, דבכל זאת יוכל לעשות שליח כמו במעילה, לכך למסקנא גם לר' שמעון צריך למעט עכו"ם מגם אתם, מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית, שאינו נעשה שליח.

ועיין יישוב נוסף בזה בספר משנת רבי אהרן (ורע"ס טהרות, סימן ט').



מה הסברא לחלק בין אם יש לשליח שותפות או אם אין לו שותפות?

מב ע"א

גמ' ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגויהו, עכ"ל. הקשו המפרשים מה סברת החילוק שדווקא

כשיש לשליח שותפות יכול להעשות שליח, והלא ממה נפשך נעשה שליח לחלק של חבירו שבזה אין לו שותפות, ומה בכך שבכללות הדבר יש לשליח שותפות?

חלק בבעלות הקרבן ולא יוכל להעשות שליח.

והוסיף דכל זה מיושב רק אם לא נפרש כהמנחת ברוך (סימן י"ד) שהקרבן כשר גם אם שחט אחד שאינו שליח כלל, אלא דשמו יש לחלק בין פסח לשאר קרבנות, אך סיים שבתוספות (צ"ק ע"ו) מבואר דגם בפסח מועיל על ידי ששחט אחר.

ביאור ב'

הגמ' מקשה שמוא שאני קדשים דהוי כעין דין חובת ציבורא ולא מדין שליחות ממש

יל"ע דשמוא י"ל שכוונת הגמ' להקשות דכיון דלר' יונתן אכילת פסחים אינה מעכבת וכל ישראל יוצאים בפסח אחד, ממילא דין קרבן פסח אינו כדין כל מצוה שהיא חובת יחיד ממש, שצריך להעשות המצוה בעצמו, כשופר וכדומה, אלא הוי יותר כדין מצוה שהיא חובת ציבור, רק צריך שיהיה לכל אחד חלק בפסח, וממילא מועיל על ידי ששחט אחד לכולם, אבל לעולם אם אין לו חלק כלל מניין שיכול להעשות שליח.

ביאור א'

מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה

המהרי"ק (סי' נ"ג) מתרץ דשותף השוחט לבני החבורה יש לומר שמועיל מדין מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, דכיון שמועיל המעשה לעצמו מועיל גם לאחרים, וכמו שמצינו בגמרא ב"מ (פ.) שותפין שגנבו חייבין דאמרינן מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, ופירש רש"י (פ"ה פטור) שאף על פי שאין שליח לדבר עבירה, שותף שאני, מיגו דזכי לנפשיה. וכן ביאר בעל האבני נזר בחי' הרי"ם.

והקשה בחי' אילת השחר שסברא זו שייכת רק בזכייה, אבל אי אפשר לומר שכשהאחד זוכה במצוה לעצמו מתוך זה יועיל גם לשותפו, כמו במצוה שלא מועיל בה שליחות בארבעת המינים וכדומה?

ומתריך דעיקר הדין הוא שהקרבן צריך שישחט על ידי הבעלים ולכן כשיש לו שותפות דהקרבן נשחט על ידי אחד מבעליו מועיל בשביל כולם, משא"כ אם אין לו שותפות שאין לו

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

שפה

ויש לחזק סברא זו ממה שכ' המפרשים שאין כוונת הגמ' כאן לשותפות ממש שהרי כתב רש"י בסוכה (פ:) שאם אין לכל אחד ואחד פרוטה לא שייך שותפות, אלא כוונת הגמ' דכיון דגם השליח צריך השחיטה מועיל גם לאחרים שיש להם גם כן על כל פנים איזה חלק בפסח.

ואשר על כן י"ל כאמור דמקרא ד"ושחטו אותו" אי אפשר ללמוד לשליחות בלא שותפות, דשאני התם שמועיל מדין מצוה שאינה חובת יחיד ממש, והראיה שלא צריך כל אחד כזית, או לשחוט בעצמו, ויוצאין על ידי שאחד עושה המעשה לבדו ממש, ולא דומה לשופר שצריכין לשומעו, אבל לעולם מצוה שיש חיוב על כל אחד ואחד לקיימו מגיין שמועיל שליחות.

וכל זה אתי שפיר טפי להרשב"א שכוונת הגמ' להקשות היאך נלמד מקדשים שליחות לכל התורה כולה. וגם לדברי התוס' שקושיית הגמ' על קדשים עצמם, יש לומר שהגמרא מקשה היאך למד ר' יהושע בן קרחה שיש שליחות בקדשים, והרי זה לא מדין שליחות ממש, [ומה שהביאו התוס' ממשנה דהרי שאמר לו רבו, צ"ל שמשם מוכח דפסח לא הוי כחובת ציבורא אלא חובת יחיד ממש].

ומצאתי בעצמות יוסף שהקשה דגט יוכיח שמועיל שליחות אע"פ שאינו שותף, ותירץ שכוונת הגמ' כיון דהוי שותף אינו דין שליחות אלא דין שותפות, ואי אפשר ללמוד מכאן דין שליחות. ומבואר כעין יסוד דברינו, דכוונת הגמ' להקשות דשמא קרבן פסח לא מועיל מדין שליחות כלל.



בקושיית תוספות מניין שיש שליחות בקדשים כשאינן שותפות?

ישוב ב'

הגמ' מקשה היאך לומדים
שליחות מקדשים לכל התורה

הרשב"א מתרץ שכוונת הגמרא להקשות למסקנא דלרבי יהושע בן קרחה לומדים כל דין שליחות בתורה מגירושין וקדשים, וקרא דתרומה בא למעט מי שאינו בן ברית שלא יכול להעשות שליח, אם כן לר' יונתן קשה היאך ילמד כל דין שליחות בכל התורה מקדשים, והלא שמא דווקא בקדשים נעשה שליח משום שיש לו שותפות בקרבן, ולעולם בשאר דברים לא יעשה שליח. וכן לפי זה צריך את הפסוק "גם אתם" ללמד שליחות בתרומה, ומניין נלמד שדווקא בן ברית נעשה שליח בתרומה.

גמ' ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייהו, עכ"ל. מקשים התוספות (ד"ה ודילמא), מניין שבאמת גם בלי שותפות אפשר לעשות שליח?

ישוב א'

הרי שאמר לו רבו צא ושחוט
עלי הפסח

התוספות מתרצים שהגמרא סמכה על המשנה בפסחים (פמ:) "הרי שאמר לו רבו צא ושחוט עלי הפסח ושכח מה אמר לו רבו גדי או טלה יקח גדי וטלה ויאמר אם גדי אמר לי רבי, טלה שלי וגדי שלו, ואם טלה אמר לי רבי גדי שלי וטלה שלו", ומדקאמר טלה שלי וגדי שלו משמע שאין לו שותפות בגדי ואפילו הכי שוחט גדי עבור רבו ואפילו שאין לו בזה שותפות.



איך התוספות מביאים ראיה לשליחות בקדשים ממשנת גדי וטלה הרי מדובר שם בעבד כנעני שידו כיד רבו?

יד עבד, ומניין שיועיל שליחות בעלמא
בקדשים במקום שאין שותפות?

ישוב א'

**המשנה מדברת בין בעבד כנעני
ובין בעברי**

השער המלך מתרץ שהתוספות
סוברים שכיון שהמשנה
מדברת בעבד סתם, משמע דהיינו בין
בעבד כנעני ובין בעבד עברי, וקושיית
הגמרא שם היתה על אופן ששלח עבד
כנעני, ואילו ראיית התוספות מעבד
עברי, שזכייתו בודאי מדין שליחות.

ישוב ב'

**לא בכל דבר נאמר הדין יד עבד
כיד רבו**

הגאון רעק"א (שו"ת מנינא סי' קל"ט) דחה
שאף אם נאמר שמדובר
במשנה רק בעבד כנעני, מכל מקום לא
נאמר דין יד עבד כיד רבו לכל דבר,

גמ' ודילמא שאני התם דאית ליה
שותפות בגוייהו, עב"ל. התוספות
(ד"ה ודילמא), כתבו שאין לומר שהיכן
שאיין לו שותפות לא יכול לעשות שליח,
שהרי תנן במסכת פסחים (פס:) "הרי
שאמר לו רבו צא ושחוט עלי הפסח
ושכח מה אמר לו רבו גדי או טלה יקח
גדי וטלה ויאמר אם גדי אמר לי רבי
טלה שלי וגדי שלו ואם טלה אמר לי
רבי גדי שלי וטלה שלו", ומדקאמר טלה
שלי וגדי שלו משמע שאין לו שותפות
בגדי ואפילו הכי שוחט גדי עבור רבו
ואפילו שאין לו בזה שותפות.

מקשה בשער המלך (קרבן פסח פ"ג ה"ד)
ועוד אחרונים כיצד ניתן
להוכיח ממשנה זו שיש שליחות
בקדשים גם כשאין שותפות, והלא שם
מדובר בעבד כנעני, שהרי הגמרא שם
מקשה איך העבד אומר טלה שלי והרי
מה שקנה עבד קנה רבו, וזה שייך בעבד
כנעני, דבעבד עברי מציאתו לעצמו (ג"מ
יג), ועבד כנעני ידו כיד רבו, ואפילו
במקום שלא מועיל שליחות כלל מועיל

כיד רבו, אבל לא לעניין שליח מצוות שצריך מעשה של הבעלים.



דין יד עבד כיד רבו מועיל רק מדין שליחות

בספר אהל חייא מובא תירוץ מהגאון רבי פסח שטיין זצ"ל ראש

ישיבת מעלז שכל הדין שיד העבד כיד רבו הוי רק לאחר שהתחדש פרשת שליחות, שמשם לומדים ששייך שעשיה של אדם אחד תחשב כאילו עשאה אחר, וממילא יש מקום לחידוש זה דיד עבד הרי הוא כיד רבו, אבל לולא פרשת שליחות אין סברא לומר שעשיה של אחד יכולה להתייחס לאחר כאילו הוא עשה בעצמו. וכאן הרי קושיית הגמרא לפי התוספות אינה אלא לולא דין שליחות, ולכן לא שייך לתרץ דמועיל משום שיד עבד כיד רבו כל זמן שעדיין לא יודעים את דין שליחות.

שאם כן הפרת נדרים שאין יכול להפר על ידי שליח, וכי יוכל להפר על ידי עבדו, וגם גבי גט לאשתו משמע בגמרא שאי אפשר לשלוח על ידי עבדו, אלא ודאי רק לעניין ממון כגון שאלה בבעלים וכדומה אמרינן יד עבד כיד רבו, אבל לא לעניין מצוה או מילתא דאיסורא, וסיים שכן מצא בשיטה מקובצת (ג"מ 15:) בשם הראב"ד.

וכן כתב בספר דבר שמואל שכל הדין של יד עבד כיד רבו נאמר רק לגבי קניינים, דהוי כחצירו של בעל הבית, אבל אם צריך את מעשה הבעלים, לא שייך בזה דין פועל כיד בעל הבית, והביא מהמחנה אפרים (הג' גלומין סימן י"ב) שאם שכר פועל עכו"ם לעשות לו מעקה יכול בעל הבית לברך, משום דיד פועל כיד בעל הבית, ושכדבריו מצא בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קע"ו) והביא ראיה ממה שאין העבד נעשה שליח לגט, ולא מועיל מדין יד עבד כיד רבו, ורק לעניין ממון ועבדות ומלאכות מועיל יד עבד



בקושיית התוס' למה לא מקשה הגמרא על שיטת רבי יהושע בן קרחה דשאני התם דאית ליה שותפות?

שוחט פסחים הרבה, אולי כמו כן יש לומר שיש הרבה שוחטים וכל אחד שוחט עבור בני חבורתו שיש לו שותפות עימהם?

המהרש"א מתרץ שהחילוק בין ר' יונתן לריב"ק, שלדעת ר' יונתן שאכילת פסחים מעכבת ממילא הפסוק מדבר דווקא באופן שיש שותפו, משא"כ לריב"ק אפשר להעמיד את הפסוק גם באופן שאין שותפות. וכן כתב התוספות רא"ש (לעיל מה:): "הכא אמאי יש לן לאוקמי קרא בשיש לו בו שותפות, כיון דקרא סתמא כתיב, איירי בכל עניין".

הרש"ש מתרץ שכיון שסובר ריב"ק שאכילת פסחים מעכבת, וצריך כל אחד לאכול כזית, משמע שכל הקהל שוחטין פסח אחד שנא' "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", ועל כן מוכח שכוונת הכתוב שכל החבורות עושין שליח אחד שישחוט פסחיהן, וכיון דיש לו כח ורשות מכל ישראל לכן כל פסח ששוחט הוא כמו ששחטוהו כל

תוד"ה ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייהו, וא"ת אמאי לא דחי לעיל נמי דההיא דר' יהושע בן קרחה מיירי דאית ליה שותפות בגויה כדאמר הכא וכו', עכ"ל.

ישוב א'

ריב"ק סובר שאכילת פסחים מעכבת וכוונת הכתוב שאחד שוחט פסחים הרבה

התוספות מתרצים שדווקא לרבי יונתן קשה כיון שסובר שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, וממילא סובר שאחד שוחט לכולם על ידי שותפות בקרבן פסח, אבל לדעת רבי יהושע בן קרחה אין כל ישראל יוצאים בפסח אחד, דכל אחד צריך לאכול כזית, ממילא יש שליח אפילו כשאינו שותף, דבהכרח כוונת הכתוב שאחד שוחט פסחים הרבה.

אך הקשה המהרש"א שעדיין מניין לריב"ק שכוונת הכתוב שאחד

מדין שליחות, ואם כן למה כתבה התורה "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", אלא בודאי בא הכתוב בזה להשמיענו שמועיל שליחות גם כשאינן לו שותפות בקרבן.

ישוב ג'

מייתור הפסוק "ושחטו אותו" דשליחות בשותפות ילפינן מ"ויקחו להם איש שה לבית אבות"

בחי' מגדנות יחזקיהו בסוגיין מסתפק לתרין שגם לדברי רבי יהושע בן קרחה פשוט לגמרא שלומדים שליחות בקדשים מאם אינו עניין, כלומר דכבר מתחילה עלה בדעת המקשן דלריב"ק ניתן ללמוד שליחות בקדשים מהפסוק "ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית" ואם כן למה צריך את הפסוק "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", אלא אם אינו עניין להיכא דשייך תנהו עניין להיכא דלא שייך, ללמוד שמועיל שליחות בקדשים גם כשאינן שותפות.

אבל ר' יונתן דורש מהפסוק "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל" שכל ישראל יוצאים בפסח אחד, וממילא

קהל עדת ישראל, וממילא מוכרח ששוחט עבור אחרים גם כשאינן שותף עימם, וכעין זה ביאר רבינו הרמב"ן (נפירושו הלאשון).

וכעין זה כתב גם בחי' אהל משה, דלריב"ק דרשינן מדכתיב "אותו" לשון יחיד, שכל ישראל ראויין לשחוט פסח אחד וכל אחד מהם ראוי לשוחטו, ועל כרחך יש בהן גם שאין להם בו שותפות.

ישוב ב'

מייתור של הכתוב "כל קהל עדת ישראל"

הרמב"ן (נפירושו השני), מתרין בזה הלשון: "לרבי יהושע בן קרחה קרא יתירה הוא דדריש וללמד על כל שליח, דאי היכא דאית ליה שותפות בגוויה למה לי קרא יתירא, מיניה גמרינן".

וביאר האחרונים שכוונת הרמב"ן שאף אם היה נאמר רק "ושחטו אותו בין הערבים" היינו יודעים שמועיל שליחות כשיש לו שותפות בקרבן, שהרי אין שנים שוחטים את הפסח ועל כרחך שאחד שוחט לחבירו

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

שצא

הפסוק אינו מיותר, על כן מקשה הגמ' מניין ילמד שליחות בקדשים גם כשאינן לו שותפות.

לומד שליחות בקדשים כמו שנתבאר מאם אינו עניין, וכאמור.

וביאר שהתוספות לא ביארו כן, מפני שרצו להעמיד את דברי ריב"ק למאן דאמר שה לבית אבות דאורייתא, וממילא הפסוק "ויקחו להם איש שה לבית אבות" אינו מיותר, דבא להורות דהמפריש פסח על חברו שלא מדעתו יצא. אבל לדין דשה לבית אבות לאו דאורייתא והמפריש פסח על חברו שלא מדעתו לא יצא, ניתן לומר שריב"ק

ומצאתי בספר מדרשו של שם ועבר (עמ' 5"ט) שכתב דלולא דמסתפינא היה מפרש שקושיית הגמרא "ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייה" הוא גם כן על רבי יהושע בן קרחה, והמתינה הגמ' עד שסיימה כל העניין והקשתה על ריב"ק ור' יונתן דדילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייה.



למה לא יליף שליחות באין שותפות מגירושין ופסח?

גמ' ודלמא שאני התם דאית ליה שותפות בגוייה, עכ"ל. מקשה העצמות יוסף דמה בכך שבפסח יש בו לשליח שותפות, והלא עדיין אפשר ללמוד שליחות גם בדאין שותפות בבניין אב מפסח וגירושין, דכמו שבפסח מצינו שליחות כך תועיל בכל הקדשים, ואם תאמר מה לפסח שיש לו בו שותפות, גירושין יוכיחו שאף שאין בו לשליח שותפות מועיל שליחות. ואם תאמר מה

לגירושין שישנן בעל כרחיה, קרבן פסח יוכיח, וחזר הדין, אף אני אביא כל הקדשים שמועיל בהן שליחות?

ישוב א'

דיו לבא מן הדין להיות כנידון

העצמות יוסף מתחילה תירץ שיש לומר דיו לבוא מן הדין להיות כנידון, ומאחר שבפסח שהוא

אחד המלמדים, לא נאמרה בו שליחות אלא כשיש לשליח שותפות, אף שאר הקדשים הנלמדים ממנו לא תועיל בהם שליחות אלא באופן כזה שיש לשליח שותפות בדבר.

אך שוב דחה תירוץ זה מדברי הרא"ש (נ"ק פ"א ס"י א') שכתב שכאשר לומדים דבר בבניין אב משני כתובים, אחד מן הכתובים הוא עיקר המלמד, והכתוב השני בא רק להוכיח על הכתוב הראשון, ודין הדבר הנלמד הוא כדין המלמד העיקרי.

ולפי זה עדיין יהיה קשה שנלמד שליחות בקדשים מגירושין, והוא יהיה עיקר המלמד, ואם תאמר מה לגירושין שישנו בעל כורחו פסח יוכיח, ומעתה לא שייך לדחות דיו לבוא מן הדין להיות כנידון כיון שעיקר המלמד, גירושין, נאמר בו שליחות בכל אופן.

ישוב ב'

**כיון שיש לשליח שותפות לא
הוי מדין שליחות ממש**

העצמות יוסף מתרץ שכוונת הגמ' לדחות דשונה פסח שיש בו לשליח שותפות, ועל כן אין מעשה

השליח מדין שליחות ממש, דמה שיכול לשחוט הוי לפי שמעשה השליח נחשב כשותף וכאילו עשאו גם חברו, וכאילו שחטו שניהם בפועל, אבל לעולם כשצריך דין שליחות לא יועיל בקדשים על ידי שליח, [וכעין זה גם ביארנו לקמן שכוונת הגמ' לדחות שלר' יונתן דין קרבן פסח כעין דין חובת ציבור, ולכן מועיל שאחד מקיים לכולם, ועפ"ז ביארנו החילוק בין יש שותפות לאין].

ישוב ג'

יש לשליח חלק גם בגירושין

יל"ע דשמא גם בגירושין יש לשליח איזה שותפות, שהרי על ידי מעשה הגירושין מתיר האשה לעולם ונהית מותרת גם לו, ואינה עליו באשת איש מכח מעשה הגירושין, וממילא אפשר לפרוך מה להצד השוה, פסח וגירושין, שיש בהן לשליח שותפות.

ויש לחזק דברינו על פי מה שכתב לבאר הגאון רבי עזרא אלטשולר זצ"ל (בעל מקנת עזרא, נספר אהל חייא עמ' תקמ"ז) שאין כוונת הגמ' כאן לשותפות ממש שהרי כתב רש"י בסוכה (פ:): שאם לא מגיע פרוטה לכל אחד לא שייך בזה

בחלות הגירושין ויש גם לבעל המשלח איזה חלק בו, והיינו לגרשה שלא תהיה אשתו, [ומה שבסמוך דורשת הגמ' תרומה מגירושין וקדשים, היינו אחרי שדורשת הגמ' שליחות בקדשים גם באין לו שותפות], וצ"ע בזה.

שותפות, אלא כוונת הגמ' דכיון "דגם בשבילו צריך השחיטה מועיל שליחותו גם לאחרים שיש להם איזה חלק בו".

ויסוד הדברים עולה על הנס גם בגירושין, דיש לשליח צורך



איך הגמ' רוצה ללמוד שליחות בקדשים מ"ויקחו להם איש שה לבית אבות" הרי מדובר בשה חולין?

שישחט מסתמא מדובר בכל עניין, אף על פי שהוא כבר קדוש. כלומר שהפסוק מדובר גם באופן שהקדיש כבר פסחו ואחר כך באים אחרים לקנות חלקם ולהימנות עליו ונמצא דממנה אחרים בפסחו בשליחותם, דמינוי בפסח הוא דין בקדשים ואינו מקח וממכר דחולין, ומזה מוכח שמועיל שליחות בקדשים.

גמ' אלא מהכא ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית, עכ"ל. מקשים העולם היאך רוצה הגמ' ללמוד שליחות בקדשים מהפסוק "ויקחו להם איש שה לבית אבות" והרי פשוטו של מקרא בלוקח שה מהשוק, שה שהוא עדיין חולין, דבא ליקח בשביל אחרים להיות זוכה להם במקחו, (עיין רש"י ד"ה איש זוכה)?

ישוב ב'

לא בא הכתוב לשליחות חולין

עוד מתרץ התוס' רא"ש שבודאי לא צריך היה הכתוב להשמיענו

ישוב א'

הפסוק מדבר גם שכבר הקדישו

התוספות רא"ש מתרץ דכיון דנמנים ומושכים ידיהם עד

דגוף השליחות הוא שליחות לקדשים, שהרי הפסוק מדבר בשחיטת פסח מצרים דמקחו בעשור משום ביקור וכבר כתב הטורי אבן (מגילה נט: ד"ה כמאן) דמרש"י (שזועות י:) מוכח שאי אפשר לבקר קרבן תמיד קודם שהוקדש. אך סיימו דהחזון איש (צהנהמיו על הרמז"ס פ"א מממדין הל"ט) הוכיח מסוגיא דמנחות (טט:) שאין צריך להקדיש קודם הביקור.

שמועיל שליחות בחולין, ועל כרחך בא הכתוב ללמדנו שמועיל שליחות בקדשים, לשחוט הפסח וכדומה.

ישוב ג'

בעצם הלקיחה נעשה הקדש

בספר מראה המקום מתרץ שמיד עם הלקיחה נעשה הקדש נמצא



בקושיית תוס' שבכל התורה אין יד לקטן ולמה צריך מיעוט מיוחד לקרבן פסח?

התוספות מתרצים שמכיון שבקרבן פסח חידשה התורה שהקטן שייך באכילתו וצריך הוא להימנות עליו שנא' "שה לבית" ודרשו חז"ל (פסחים פט.) אפילו קטן, דשה לבית אבות דאורייתא, או משום דלעולם שה לבית אבות לאו דאורייתא אבל מ"מ כיון שחידשה התורה שקטן יכול לאכול מהפסח אע"פ שלא נתמנה, ונמצא דשייך באכילת פסחים, על כן היה הו"א לומר שגם יכול לזכות לאחרים בפסח

תוד"ה איש זוכה ואין קטן זוכה, ואם תאמר ולמה לי קרא והוא קיימא לן (גיטין לט.) דאין יד לקטן, עב"ל. כלומר דכיון דקיימא לן דבכל התורה אין יד לקטן, הוא הדין לעניין קרבן פסח שאין יד לקטן, ואינו יכול לזכות לאחרים, ואם כן למה צריך מיעוט מיוחד מהפסוק שקטן אינו מזכה קרבן פסח לאחרים?

ישוב א'

שאני פסח שהקטן שייך בו

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

שצה

שלו קמ"ל שלא, (ע"י גס חוס' גיטין סד: ד"ה שסג). [ביארתי לפי שני הצדדים אם שה לבית אבות דאו' או לאו, דאין הכרח גמור מתוס' לכאן או לכאן].

ישוב ב'

להורות שגם כשהקטן זוכה ע"י אחרים אינו מזכה פסחו לאחרים

התוספות בפסחים (סג): מתרצים

שקטן יש לו יד על ידי אחרים, שהיכן שדעת אחרת מקנה לו זוכה מהתורה ולכך היה הו"א שבפסח שזכה בו הקטן על ידי אחרים, יוכל גם הוא לזכותו לאחרים, קמ"ל מהכתוב שדווקא איש זוכה לאחרים ולא קטן.

ובספר שער המלך (פ"ח מהל' לולב) דקדק

מדברי התוספות בסוגיין שלא תירצו כך משום שסוברים שקטן קונה על ידי דעת אחרת מקנה רק מדרבנן, (והאר"י שם נשיטות הראשונים צ"ח).

ישוב ג'

מכאן למדין לכל התורה

עוד מתרצים התוספות בפסחים (סג): שמכאן למדנו לכל התורה שאין לקטן יד לשליחות, דמה שאין לו יד לעצמו היינו דווקא מציאה אבל היכן שיש לו דעת שאם נותנים לו צרור זורקו ואם נותנים לו אגוז ונוטלו זוכה לעצמו אפי' לגבי קניין דאורייתא, (ע"י גיטין סד:), ולכן היה הו"א לומר שנעשה שליח בכל התורה, קמ"ל מקרא דפסח שקטן אינו נעשה שליח.

אך יש לציין שלדעת רש"י (בסוגיין ד"ה סג סו) לומדים שאין שליחות לקטן בכל התורה דגבי ושלח ושלחה איש כתיב שנא' "כי יקח איש אשה" וגו', ומזה לומדים דאין קטן עושה שליח.

ובחי' ישא ברכה הביא מדברי המקנה

שכ' שהתוס' בסוגיין לא תירצו כאמור שמכאן לומדים שאין שליחות לקטן, משום שהתוספות לומדים שאין שליחות לקטן מקרא דאתם גם אתם, מה אתם גדולים אף שלוחכם גדולים, כמו שכתבו התוס' בגיטין, (סד: ד"ה שאני). וכן כתב גם הראב"ד (פ"ו מהל' גירושין הל"ט) שקטן נתמעט מאתם גם אתם, [אך עיין מה שיתבאר בתירוץ הבא].

ישוב ד'

למעט בקדשים כיון שלא נלמד
מתרומה

לאור דברי התוס' בגיטין (פד:) והראב"ד
(פ"ו מהל' גירושין ט"ו) שכתבו
שממעטים קטן בשליחות מהפסוק "גם
אתם" כנזכר לעיל, כתב ליישב בס'
מראה המקום (עמ' כ"א) מפני השמועה
שמה שהוצרכה הגמ' בסוגיין להביא
מהכתוב למעט קטנים היינו בקדשים,
משום דשליחות בקדשים לא נלמד

מתרומה, ולכך גם לא דורשים בזה
למעט קטן מאתם גם אתם.

והוסף שכעין זה כתב המקנה לעיל גבי
שליחות לעכו"ם בקדשי
עכו"ם, דיש שליחות לעכו"ם לשחות
קרבנות שלהם, כיון שקדשים לא נלמד
מתרומה, ולכך צריך פסוק מיוחד למעט
קטנים בשליחות של קדשים.

וסיים, דאפשר שמשום כך כתב רש"י
בב"מ (י: ד"ה וי' הי') דבין בגיטין
ובין בפסח איש כתיב, דבזה ממעט
שליחות קטן בפסח וקדשים.



ביאור קושיית הגמרא שנלמד שליחות מחלוקת הארץ כדברי רב גידל בשם רב?

בהן שותפות וכל כיוצא בזה, וכן כתב רבינו הרמב"ן.

אך הוסיף הרמב"ן שיש מפרשים דברב גידל גבי חלוקת הארץ לא נחשב שהיה לנשיא שותפות בשליחות, דכיון דיש בה דין חלוקה לחלוקה היא עומדת.

כלומר שכיון שכל שליחותו של הנשיא זה לחלק את הקרקעות לכל אחד שיהיה בנפרד ולא בשותפות, נמצא שאין לו חלק ושותפות בשליחותו לאחרים.

ומכל מקום אין בזה כדי לסתור פירושו, דמכל מקום עדיין קושיית הגמ' דלמה הוצרך ללמוד שליחות מחלוקת הארץ, יכול היה ללמוד מגירושין וקידושין ששם היה לדורות, ועוד דשם התחדש שליחות אפילו לגבי היתר אשת איש, וממילא עדיף ללמוד שליחות מגירושין וקידושין.

גמ' ואלא הא דאמר רב גידל אמר רב מניין ששלוהו של אדם כמותו שנאמר ונשיא אחד נשיא אחד ממה, תיפוק ליה שליחות מהבא, עכ"ל. מצינו שני דרכים בראשונים בביאור קושיית הגמ', כדלהלן:

ביאור א'

הקושיא על רב גידל מדוע אינו לומד שליחות מגירושין קידושין וקדשים

הריטב"א מבאר שכוונת הגמרא להקשות על רב גידל היאך לומד שליחות מחלוקת הארץ והלא יכול היה ללמוד שליחות מגירושין וקידושין, דבחלוקת הארץ יש לנשיא שותפות בזה משא"כ בגיטין וקידושין, ואם כן אם מועיל שליחות בגירושין וקידושין שאין בהן שותפות כל שכן שתועיל שליחות בחלוקת הארץ שיש

ביאור ב'

**הקושיא על הגמרא למה לומדת
שליחות מגירושין וקידושין ולא
מחלוקת הארץ**

השיטה לא נודע למי מביא שיש
מפרשים שקושיית הגמרא
למה הוצרכנו ללמוד שליחות מגירושין
קידושין וקודשים, והלא יכלה הגמרא

ללמוד שליחות מחלוקת הארץ כמו
שדרש רב גידל בשם רב.

והוסיף השיטה לא נודע למי שאף על
פי שקדשים ותרומה אי אפשר
ללמוד מחלוקת הארץ, דאי אפשר
ללמוד קודש מחול, מכל מקום קושיית
הגמרא שקידושין וגירושין נלמד
מחלוקת הארץ.



**היאך יהיה ניתן ללמוד שליחות בחלוקת הארץ
מגירושין ותרומה והרי ממונא מאיסורא לא ילפינן?**

ללמוד דין חלוקת הארץ דהוי ממונן
מגירושין וקידושין?

יישוב א'

**ניתן ללמוד שליחות בממונן מקל
וחומר מאיסור אשת איש
שהתחדש בה שליחות**

השיטה לא נודע למי מתרץ שכאן לא
שייך לומר ממונא מאיסורא

בגמ' בא"ד. ואלא הא דאמר רב
גידל אמר רב מניין
ששלוחו של אדם כמותו שנאמר
ונשיא אחד נשיא אחד מומטה,
תיפוק ליה שליחות מהכא, עכ"ל.
לפי מה שביארו הריטב"א והרמב"ן
שכוונת הגמרא להקשות על רב גידל
למה אינו לומד שליחות בחלוקת הארץ
מגירושין וקידושין, מקשה השיטה לא
נודע למי שהרי קיימא לן שממונא
מאיסורא לא ילפינן, ואם כן אי אפשר

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

שצט

לא ילפינן, שהרי יש לדרוש כאן כל שכן, ומה אשת איש שהוא איסור חנק בכל זאת מותר ורשאי לעשות בו שליח, כל שכן ממון הקל שיוכל להקנות ממון לחבירו על ידי שליח, והיינו חלוקת הארץ.

והוסיף לבאר דאין זה דומה למה שאמרו בגמרא בריש המסכת (ג:) ממונא מאיסורא לא ילפינן, ששם מדובר לעניין שאי אפשר ללמוד שמעשה ידיה של הבת לאב ממה שהאב מפר נדריה, דיש חילוק גדול בין הפרת נדרים למעשה ידיה, דגבי הפרת נדרים גם כשהאב מפר לה, אינה מפסדת בזה.

הנשיאים הוי כתורם את שאינו שלו ואין תרומתו תרומה. ודפח"ח.

אך יש קצת לעיין בזה דעכ"פ האיסור בזה הוי תוצאה מדיני ממונות, וכעין מה שמצינו שאם נחלקו באיסור והיתר או ממונות, כגון שהלכה כרב באיסורי וכשמואל בדיני, הדבר נידון לפי עיקר הדבר שנחלקו, ולא מתייחסים בזה לתוצאה. ומצינו כך גם בפוסקים שדבר שנידון על פי הרוב לעניין איסורא, כך גם דנים אותו כך גם לשאר דברים, [ועיין מה שהארכתי ביסוד זה בכרם יוסף בבא קמא עמ' קע"ט ק"פ].

ישוב ג'

בגירושין קידושין ותרומה
התחדש גם שליחות לממון

הנה גם לעניין קושיית הגמרא להלן (מג:) שנלמד שליחות בשולח את הבעירה מגירושין ותרומה מקשים המפרשים שהרי ממונא מאיסורא לא ילפינן, ומתמצים שמכל מקום גם בקידושין שייך שליחות לממון, כגון ששלח שליח לקדש בכסף, וכן בתרומה שאם שינה מדעתו של בעה"ב פחת עשרה או הוסיף עשרה תרומתו תרומה,

ישוב ב'

גם בחלוקת הארץ היה שייך
איסור כגון לעניין תרומה שיוכל
לתרום מחלקו

בספר אור חדש (סוגיא) להגאון רבי אלעזר קאליר זצ"ל מתרץ שגם בחלוקת הארץ היה שייך איסור, שהרי כל אחד הפריש תרומה ומעשרות משדהו, ואם חלקו לא נקנה על ידי

נמצא שהתחדש שליחות גם לעניין ממון.
 ולפי זה יש ליישב גם את הקושיא כאן, שהגמרא רוצה ללמוד שליחות בחלוקת הארץ מקידושין ותרומה שהתחדש בהם שליחות בממון. ולפי זה הרי גם בשליחות לגט יש שליחות לממון, כי על יד חלות הגט מתחייב הבעל בכתובה, ונפטר מחיוב מזונות.



מניין לומדים שקטן אינו בכלל שליחות?

התוס' בפסחים (סז:) כותבים שמזה שמייעטה התורה קטן בפסח דאיש זוכה לאחרים ואין קטן מזכה לאחרים דכתיב שיה לבית אבות שה לבית, או מהפסוק "איש לפי אוכלו תכוסו על השה" כדאי' בסוגיין, מכאן לומדים לכל התורה כולה שקטן אין לו יד ולא שייך בפרשת שליחות.

גמ' והא קטנים לאו בני שליחות נינהו, עכ"ל. מצינו כמה שיטות מניין לומדים שקטן אינו בכלל שליחות, ואינו נעשה שליח וגם לא יכול לעשות שליח עבורו.

שיטה א'

מסברא דאין יד לקטן

מדברי התוס' בסוגיין (ד"ה א"ט) נראה שבכל התורה אין שליחות בקטן מסברא כיון דאין יד לקטן, ורק לגבי קרבן פסח צריך פסוק כיון ששייך בזה.

שיטה ג'

מקרא דאתם "גם אתם"

הראב"ד (פ"ו מהל' גירושין הל"ט) כותב שקטן נתמעט מפרשת שליחות מדכתיב בפרשת תרומה "גם אתם", מה אתם גדולים בני דעת אף

שיטה ב'

ממה שנתמעט קטן בפסח

שיטה ד'

מדכתיב איש גבי ושלח
 "ושלחה", ויתבאר עוד מניין
 מומעטים קטנה

רש"י בסוגיתנו (ד"ה והא הו) כותב שאין שליחות לקטן משום דגבי ושלח ושלחה איש כתיב, שנא' "כי יקח איש אשה והיה אם לא תמצא חן בעיניו וכתב לה ספר כריתות ושלחה מביתו" ומזה לומדים שאין הקטן עושה שליח. כלומר שהרי פרשת שליחות נלמדת לכל התורה מגירושין וקדשים, וכיון שקטן נתמעט משליחות בגירושין ממילא בכל התורה אינו עושה שליח.

ומקשה הקצות החושן (סי' קפ"ח סק"ג) שהרי בברייתא לעיל למדו משני דרשות נפרדות שליחות לאיש ושליחות לאשה, ואם כן בשלמא קטן נתמעט כיון שאינו יכול לקדש וממילא גם אינו יכול לגרש, אבל קטנה שיכולה להתקדש על ידי אביה ומקבלת גיטה בעצמה כשאין לה אב, מניין שאף קטנה לא שייכת בפרשת שליחות?

ישוב א'. לכאן יש לתרץ בפשיטות שקטנה לא עושה שליח משום

שלוחכם גדולים בני דעת, וכן כתבו התוספות בגיטין (פד:), וכן כתב המקנה בדעת התוספות בסוגיין, (ועיין מה שנתבאר לעיל ביישוב ד' על קושית מוס' ד"ה איש).

גם רש"י בב"מ (עא: ד"ה קטן) כתב שקטן נתמעט בשליחות מאתם גם אתם דפרשת תרומה והקדשות נאמרה רק בגדול שראוי לתרום והקדשו הקדש, דאיש נאמר בפרשת תרומה, דכתיב (מאמ כל איש אשר ידבנו ליצור" שמות כ"ה).

ואכן תירוץ זה תלוי במחלוקת הראשונים אם קטן שייך בתרומה, דבגמ' נדה (מו:): איתא דקטן שהוא מופלא הסמוך לאיש תרומתו תרומה והקדשו הקדש מן התורה, וכן פסק הרמב"ם (נדרים פ"א ה"ד), ועל כן תמה הקצוה"ח (סי' קפ"ח סק"ג) שאי אפשר למעטו בשליחות מתרומה, דאדרבה קטן שייך בתרומה.

ברם הראב"ד (פ"ד מהל' נזירות ה"ג) חולק וסובר שמופלא הסמוך לאיש לא הוי מהתורה, ומטעם זה למד שאפשר למעט קטן מן התורה מפרשת תרומה.

שהוקשו דיני האשה לדיני האיש לכל דיני התורה, וממילא כיון שקטן לא יכול לעשות שליח הוא הדין שקטנה לא יכולה לעשות שליח.

וראיה חזקה לדבר ממה שהקשו המפרשים לעיל (ממ. 6). למה צריך פסוק מיוחד לרבות שאשה עושה שליח והלא הוקשו האיש והאשה לכל דינים שבתורה, ותירצו בכמה אופנים שהיה הו"א לומר שלעניין גירושין אין האשה עושה שליח כיון שאינה עושה מעשה והוי מילי, או מצד שנאמר "ונתן בידה" כמו שכתב הפני יהושע, או מצד שהאיש מגרש רק מדעתו לכן יש לו כח לעשות שליח אבל האשה מתגרשת בעל כרחה לכן היה הו"א לומר שלא יכולה לעשות שליח, כמו שכ' התוספות רא"ש.

ומעתה אחרי שהתחדש שגם האשה עושה שליח ודאי לא יהיה כוחה יותר מהאיש וכמו שקטן התמעט כך קטנה לא יכולה לעשות שליח, דהושוו לכל דינים שבתורה. [אך עיין לעיל (ממ. 6): על הגמ' "ושלחה" מלמד שהיא עושה שליח, שהארכתי בקושיא זו של המפרשים דהוקשה אשה לאיש, וכתבתי לתרץ באופן ד' דלגבי שליחות

י"ל שלא הוקשו, ולפי זה חוזרת קושיית הקצוה"ח].

יישוב ב'. הקצות החושן מתרץ על פי מה שכתב הרמב"ם (פ"ו מהל' גירושין ה"ט) שקטנה אינה עושה שליח לקבל גיטה מפני ששליח קבלה צריך עדים ואין מעידין על הקטן. ותמה הלחם משנה שאם כן לפי זה בדבר שלא צריך עדים תוכל קטנה ליהעשות שליח, כגון בממון או תרומה, והרי כבר כתב הרמב"ם (פ"ג מהל' שומפין ה"ג) שאינן נעשין שלוחין ולא עושים שליח אחד הקטן והקטנה.

אך לאור האמור מבאר הקצוה"ח שהרמב"ם סובר כרש"י שקטן נתמעט מאיש שנאמר בפרשת גירושין, וקטנה גם כן אינה עושה שליח לפי שבגירושין צריכה עדים ואין מעידים על הקטן, וממילא שוב לא נדע שליחות בקטנה אפילו בדבר שאין צריך עדים, דכיון דאי אפשר ללמוד מגיטין מניין נלמד שמועיל בה שליחות.

יישוב ג'. הלחם משנה (סג) מתרץ שמה שהוצרך הרמב"ם ליתן טעם מחודש בגט, משום דבכל התורה פשוט שקטנה לא עושה שליח, אך גבי גט היה

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

תג

הו"א לומר שקטנה יכולה לעשות שליח כיון שמועיל חצרה, כיון שאמרו בב"מ (ג.) דחצר לא גרע משליחות משמע ששווים, ועל כן היה סברא לומר דכיון שמועיל בגט חצר בקטנה יועיל גם שליח, ולכך הביא הרמב"ם סברא מיוחדת למעט קטנה בשליחות בגט.

אלא בגדול שראוי לתרום והקדשו הקדש ודיבורו חל, שהרי נאמר שם "איש" ואם כן קטן שאינו בכלל הפרשת תרומה אינו אף בכלל שליחות.

ובפ"ק דבב"מ (י: ד"ה ופי' הי"י) כתב רש"י שזה נלמד מפסח וגיטין.

שיטה ה'

בכל מקום שנכתב שליחות נאמר בו איש

ובגיטין (כג.) כתב רש"י שזה נלמד ממה שנאמר "איש" בפסח "ויקחו להם איש שה לבית אבות" ומשם למדנו שליחות לכל התורה.

רש"י במקומות נוספים בש"ס כתב מקורות אחרים לדין שאין שליחות לקטן, דהנה בגמ' ב"מ (ע"א: ד"ה קטן) כתב שזה נלמד מאתם "גם אתם" ופרשת תרומה והקדשות לא נאמרה

וצריך לומר שסובר רש"י שאכן הלימוד הוא מכל המקומות, וכן דקדק הרא"ש (ב"מ פ"א סט"ו) שכן בכל מקום שנכתב שליחות בתורה נאמר בו איש.



למאן דאמר זכייה מטעם שליחות איך רוצה הגמ' ללמוד זכייה מחלוקת הארץ שהיו בה גם קטנים?

גמ' אלא כי הא דרבא בר רב הונא דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב מניין שזכין לאדם שלא בפניו שנא' ונשיא אחד נשיא

אחד, עכ"ל. ידועה מחלוקת הראשונים האם זכייה מדין שליחות או פרשה בפני עצמה היא, דהנה דעת התוספות בכמה מקומות דזכייה מדין שליחות (פסחים 65:

כמוצות יא. נדרים לו: גיטין יא: סד: ז"ז קנו:), וכן דעת הר"ן (נדרים לו:) והרא"ש (בסוגיין ס"ז ובגיטין פ"א ס"ג) וכן משמע מרש"י (גיטין ט: ז"מ יב. חולין פג.).

ודלא כהרמב"ן (כג: ז"מ ע"א): הרשב"א (בסוגיין ז"מ ע"א): והראב"ד (כ"א) נרש"א (ס) והריטב"א (בסוגיין וכמוצות יא.) שסוברים שזכייה פרשה בפני עצמה היא, ובדעת הרמב"ם מצינו בזה מחלוקת מפרשים (עי' נרש"א שמואל ס"י אות א' שם הגר"ם מזריסק ובקהילות יעקב ס' קי"ט).

והנה לדעת הראשונים שזכייה מדין שליחות, מקשים כאן העולם, שאם כן כשם שאין שליחות לקטן אף זכייה אין לו מהתורה, וכיון שדחתה הגמ' שאי אפשר ללמוד שליחות מחלוקת הארץ כיון שהיו בה גם קטנים ואינם בני שליחות, אם כן גם זכייה אין לו, ואיך רוצה הגמ' ללמוד זכייה מחלוקת הארץ?

י"שוב א'

להו"א הוי דין זכייה פרשה בפני עצמה

הר"ן מיישב שאכן בהו"א הגמ' סברה שרב למד מחלוקת הארץ שזכין

לאדם שלא מדעתו ושדין זכייה לקטן היא מן התורה ולא מדין שליחות, אולם למסקנא כשהעמידה הגמרא את דברי רב ביתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם דווקא, שוב חוזרת הגמרא למה שסברה מתחילה, שזכייה בעלמא הוי מדין שליחות, כלומר דכיון דאין למדין זאת מחלוקת הארץ ממילא זה נלמד מדין שליחות.

י"שוב ב'

מדין זכייה ליתומים על ידי אפוטרופוס

התוספות רא"ש מתרץ שכוונת התרץ שביאר את דברי רב מדין זכין, היתה כדברי הגמרא במסקנא שהוא מדין זכייה ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם שב"ד מעמידים להם אפוטרופוס, אלא שהמקשן לא הבין את דבריו.

י"שוב ג'

על ידי ב"ד אפשר לזכות לקטן מן התורה

המקנה מתרץ על פי מה שכתב השיטה מקובצת בכתובות

(ט.) שאף שאין זכייה לקטן, מכל מקום על ידי בית דין יש לו זכייה, והרי הזכייה בחלוקת הארץ היתה על ידי בית דין. והאחרונים חזקו דבריו על פי הפני יהושע (ד"ה דאמר רנ"ה) שכתב שמכיון שהטעם שאין שליחות לקטן זה משום שאינו בן דעת, לפיכך כל זה דווקא באדם מעלמא, אבל ב"ד שאינם צריכים שהקטן ימנה אותם, אלא שלוחי דרחמנא הם, ואביהם של יתומים הם, לכן יכולים להעמיד אפוטרופוס לזכות ליתום קטן, (ועיין מה ש"כ' צ"ה עוד במקומו).

הגרעק"א בכתובות (י"ב.) גבי גר קטן דמטבילין אותו מדין זכין לאדם שלא בפניו כדאי' בגמרא (ס"ט) חידש שדין אין שליחות לקטן לא הוי משום שחלש כוחו, אלא לפי שמעשה קטן אינו כלום ואין ממש בעשייתו, וכל זה דווקא במקום שצריך דעתו ועשייתו, כגון בתרומה וכדומה שצריך לעשותו שליח, בזה אין לו מעשה, אבל היכן שאין צריך דעתו שיעשה שליח, גם לקטן יש שליחות, ומטעם זה מטבילין אותו שלא מדעתו, כי זכין לאדם שלא בפניו.

ישוב ד'

במקום שלא צריך דעתו של קטן יש לו שליחות וזכייה

ולכאן' לפי זה מיושב גם דברי הגמ' בסוגיין שלעולם קטן שייך בשליחות וזכייה היכן שלא צריך דעתו, דרק מזכין לו, ולא מייחסים לו איזה חלות כבתרומה וכדומה.



למאן דאמר זכייה מטעם שליחות היאך יכול האפוטרופוס לזכות לקטנים?

גמ' מניין ליתומים שבאין לחלוק בנכסי אביהם שב"ד מעמידין להם אפוטרופוס ת"ל ונשיא אחד,

עב"ל. קשה דהנה יש מחלוקת ראשונים אם מועיל זכייה בקטן, על ידי אחר. דעת התוס' שעל ידי אדם אחר אפשר לזכות

לקטן, אולם הרמב"ם (פסק כ"ט מה' ממיה
ה"י) סובר שקטן אין לו זכייה מדאורייתא
אף על ידי אחרים, מכיון דלית ליה
שליחות, ואם בן קשה איך כאן
האפטרופוס יכול לזכות לקטן?

על דעת בית דין, משום דזכות הוא לו
וזכין לאדם שלא בפניו. והקשו התוספות
דכיון דזכייה מטעם שליחות היאך זכין
לקטן להטבילו, הלא אין שליחות לקטן?

ענף א'

**ב"ד לא מזכים מדין שליחות
אלא הם שלוחי דרחמנא**

הפני יהושע מתרץ שעל ידי הבית דין
יכולים לזכות לקטן, ואפילו לחוב
על מנת לזכות. כיון שאינם מזכים מדין
שליחות אחרים, אלא שלוחי דרחמנא
נינהו, דבית דין הם אביהם של יתומים,
כמו שמוצינו בב"ק (לט:) לעניין שור תם
של חש"ו שנגח שב"ד מעמידין להם
אפטרופוס.

ומתריץ הפני יהושע דלאור האמור
מיושב, שכיון שמטבילין את
הקטן על דעת בית דין ממילא אפשר
לזכות לקטן אף על פי שעל ידי אחר אי
אפשר לזכות לקטן.

ענף ג'

**מיישב עפ"ז למה לא הוצרכה
תורה ללמד שיכול האב לזכות
לבנו בכור קטן**

בספר בתי כהונה (מ"צ סי' ד') הקשה
בשם גדול, מוהר"ר יעקב לוי
זצ"ל, על שיטת הר"ן ז"ל שקטן אין לו
זכייה מדאורייתא אף על ידי אחרים,
דהגמרא בב"ב (קס:) מקשה לשיטת רבנן
שאין האב נאמן לומר זה בני בכור הוא,
אם כן למה הוצרכה התורה לומר "יכיר",
ואין לומר שכוונת התורה שיכול האב

ענף ב'

**מיישב עפ"ז היאך מטבילין גר
קטן מדין זכין לאדם שלא בפניו**

במסכת כתובות (י"ב.) איתא אמר רב
הונא גר קטן מטבילין אותו

וכתב הפני יהושע דלפי מה שנתבאר מיושבת גם קושיא זו, דבקטן יכול ליתן לו במתנה ולזכות לו על ידי הבית דין שיעמידו לו אפוטרופוס, ולכן לא היתה צריכה התורה לחדש שהאב יכול ליתן לבנו קטן, מאחר ויכול לזכות על ידי אפוטרופוס של בית דין.

ליתן בחייו פי שנים במתנה, דזה פשוט שיכול ליתן במתנה.

והקשה שהיה לגמרא לתרץ שצריך את הפסוק "יכיר" לעניין בנו קטן שוודאי לא יכול האב ליתן לו במתנה, לדעת הר"ן וסיעתו?



יתומים שבאו לחלוק מתי עושים להן חלוקה וכיצד

(פרק י"א ס"י י"ח) נראה שכל דברי התוספות דווקא כשכולן קטנים שאז אין חולקין נכסיהן בלא דעת כולם, שכתב בזה"ל: וגם ר"ת פירש דווקא שניהם רוצים אבל אחד רוצה ואחד אינו רוצה לא, ויראה דכל האי שקלא וטריא היכא שהיתומים כולן קטנים וצריכין אפוטרופוס לשמור נכסיהם הלכך אין חולקין נכסיהם בלא דעת כולם אבל אם מקצתן גדולים ואומרים אנו רוצים לעבוד ולשמור את חלקנו ואין אנו רוצים שיהיה אפוטרופוס ממונה על חלקנו, מילתא פשיטא היא ששומעין להם דלמה יפסידו הם בשביל שאחיהם קטנים, עכ"ל. ומבואר

ענף א'

כוונת התוס' שצריך הסכמת כל היתומים לחלוקה דווקא שכולם קטנים

תוד"ה יתומים שבאו. אומר ר"ת דדווקא שבאו אבל אם היה האחד מוחה אין להעמיד אפוטרופוס לחלוק בעל כרחם ומחלוקת הארץ אין להביא ראיה שהיו שם כמה יונקי שדיים דשאני התם שהיה על פי הדיבור ואורים ותומים, עכ"ל. מדברי הרא"ש בכתובות

ענף ג'

לדעת התוס' שבגדולים וקטנים שומעין לגדולים למה הקשו מחלוקת הארץ?

יש להקשות לשיטת התוספות, לפי מה שנתבאר דדווקא שכולן קטנים צריך שיבואו כולם ויסכימו לחלוקה, אבל אם יש גדולים חולקין על פי בקשתם גם אם הקטנים מסרבים לעשות חלוקה כמו שכ' העצמות יוסף, לפי"ז צ"ע מה שהקשו התוס' מחלוקת הארץ שהיו בה קטנים, והרי בחלוקת הארץ היו גדולים וקטנים וממילא יכלו לעשות חלוקה על פי בקשת הגדולים דבזה לא צריך להסכמת הקטנים?

ונראה ליישב דבחלוקת הארץ היה לכולם דין קטנים בחלוקה, גם לגדולים, לפי שאינו דומה לחלוקה של יתומים שכבר מוחזקים וזכו בממון ובנכסים כדין ירושה, והם גדולים ובני דעת, אבל בחלוקת הארץ עדיין לא היו מוחזקים בארץ כולם בשווה, וממילא לכולם לא היה דין של גדולים לעניין שיוכלו למחות ולעשות חלוקה כנגד רצון הקטנים.

דבקטנים וגדולים, אם הגדולים חפצים לחלוק לא איכפת לן במחאת הקטנים. וכן מפורש בתוספות הרא"ש, וכן ביאר העצמות יוסף בכוונת התוספות בסוגיין.

וכן דעת המאירי שכוונת הגמרא שכל היתומים קטנים ובאו לחלוק בעצת ב"ד או על ידי עיצת אחד מקרוביהם לבוא לחלוק בב"ד וראו הב"ד שטוב להן החלוקה.

והאחרונים דקדקו כן גם מדברי רש"י (יצמות סו: גיטין לד.), שכוונת הגמ' בשכולן קטנים.

ענף ב'

כמה ראשונים חולקים על תוס' וסוברים דכולם קטנים לא עושים חלוקה

אך הרמב"ם (פ"י מהל' נחלות ה"ד) והרא"ש (שם, וע"ש בקרבן נתנאל אות ו') והריטב"א והר"ן שבכולן קטנים לא עושים להם חלוקה, דלמה לחלוק להן כשהם קטנים, וסוברים שדברי שמואל נאמרו דווקא בגדולים וקטנים, שמעמידין אפטרופוס על פי בקשת הגדולים.

כרם קידושין מב ע"א יוסף תט

הקטנים עד שיגדלו ויחלקו בעצמון, ושכן משמע מלשון הגמ' מעמידים להם, דמשמע שלהרבה יתומים מעמידים אפטרופוס אחד.

וכן דעת ר"ח בתוספות בגיטין (לד.) שב"ד מעמידין אפטרופוס אחד לכל היתומים אלא ששומר לכל אחד חלקו בנפרד.

וכן נראה מלשון השו"ע (ח"מ סי' ר"ז סעיף 6) שמעמידין אפטרופוס אחד לכל היתומים, שכתב בזה"ל: צריך מורישם למנות "להם" "אפטרופוס" שיתעסק בשביל "הקטנים".

ענף ד'

מחלוקת ראשונים כמה אפטרופסים ב"ד מעמיד ליתומים

נחלקו הראשונים כמה אפטרופסים ב"ד מעמיד ליתומים, דעת רש"י (כתובות ק. ד"ה ז"ד, יצמות סז: גיטין לד.) שב"ד מעמידים לכל יתום ויתום אפטרופוס.

אך הריטב"א כתב שב"ד מעמידין רק אפטרופוס אחד או שנים לכל היתומים יחד, ואינו מחלק את נכסי



בקושיית התוס' שבחלוקת הארץ היו יונקי שדיים והרי חולקים רק אם כולם מסכימים ובאים?

הדיבור ואורים ותומים, עכ"ל. משמע מדבריהם שאף חלוקת הארץ וברירת החלקים נעשתה על פי אורים ותומים.

יישוב ב'

לא חילקו לכל אחד חלקו על ידי הגורל

יישוב א'

חלוקת הארץ היתה ע"י אורים ותומים

בא"ד ומחלוקת הארץ אין להביא ראיה שהיו שם כמה יונקי שדיים דשאני התם שהיה על פי

השטמ"ק (3"3 ק"ז): כתב בשם הראב"ד שהגורל היה רק בין השבטים, איזה חלק יפול לכל שבט, אבל החלוקה הפנימית לכל אחד ואחד מאנשי השבט נעשתה על ידי הנשיא.

אך נראה דאין זה מוכרח שהתוס' חולקים על זה וסוברים שהיתה חלוקה באופן פרטי לכל אחד ואחד, דלעולם גם אם החלוקה ע"פ אורים ותומים היתה כאמור באופן כללי איזה חלק יקבל כל שבט, עדיין לכאן קשה דאם יש יונקי שדיים איך מחלקים להם גם באופן כללי חלק זה ולא החלק האחר בלא הסכמתם.

ישוב ג'

בחלוקת הארץ לא הוצרכו דעתם של היונקי שדיים והקטנים

בחי' אילת השחר מתרץ דבחלוקת הארץ לא הוצרכו דעתם של היונקי שדיים והקטנים, דאף אם היו גדולים מוחים לכאן לא היה מקבל חלק אחר ממה שנקבע על ידי הנשיא ואורים ותומים ואם כן אין ראייה מחלוקת הארץ

לכל אפוטרופוס, דשאני התם שהיה אפשר לחלקו גם לקטנים משום דלא שייך שיקבל חלק אחר.

ומבואר בדבריו שלמד בכוונת התוס' שעל פי האורים ותומים גם חילקו באופן פרטי לכל אחד ואחד את חלקו, וממילא אחר כך לא היה יכול למחות. אולם לפי מה שכתבתי לעיל בדעתם שהחלוקה נעשתה רק באופן כללי, וכן מסתבר, על פי זה אתי שפיר למה לא תירצו התוספות בדבריו.

ועוד יש להעיר דלכאן לפי דבריו כיון שלא היו יכולין לערער על החלוקה ולכן לא היה צריך את הסכמת הקטנים אם כן גם החלוקה לא תחשב כחובה, ובגמ' לעיל אמרינן דהוי כחוב דאיכא דניחא ליה בחר ולא ניחא ליה בבקעה, וצ"ע בזה.

ומצאתי עוד שהריטב"א כתב שחלוקת הארץ היתה כמו כל חלוקת אפוטרופוס ויכלו הקטנים למחות מזמן שהגדילו. וכן כתב השיטה לא נודע למי, שלדעת שמואל שאם הגדילו יכולין למחות כך הדין גם

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

תיא

בחלוקת הארץ. וכתב הריטב"א שהיו יכולין למחות עד שעה אחת אחר שיגדלו כדין קטן שהטבילוהו על דעת ב"ד שכשיגדל יכול למחות ולחזור להיות גוי, ואם המתין שעה ולא מחה שוב אינו יכול למחות, ומבואר שכיון שלמדו שחלוקת הארץ היתה ממש כדין חלוקת אפטרופוס לכן סוברים שגם בחלוקת הארץ יכלו למחות וממילא כך היא גם דעת התוס' בסוגיין.

ודלא כהתוספות רא"ש שסובר שבחלוקת הארץ לא יכלו למחות כיון שבלא"ה דין אפטרופוס לא נלמד ממש מחלוקת הארץ, והוא רק אסמכתא בעלמא, ודלא כהתוס' בסוגיין.

ישוב ד'

בחלוקת הארץ ביררו על פי האורים ותומים רק איזה נשיא להעמיד לכל שבט

השיטה לא נודע למי מתרץ שמה שנעשה על פי הדיבור

ואורים ותומים היינו רק ברירת הנשיאים, איזה נשיא יעמוד לכל שבט ושבט, אבל החלוקה עצמה נעשתה על ידי ברירת הנשיא לבדו.

ישוב ה'

הפסוק של חלוקת הארץ הוא אסמכתא בעלמא

התוספות רא"ש כתב שאין כוונת הגמ' ללמוד דין אפטרופוס ממש מחלוקת הארץ, דקרא דחלוקת הארץ הוא רק אסמכתא בעלמא. וכיוצא בזה כתבו התוספות בגיטין (לד.) דלא לגמרי מדמה לחלוקת הארץ. והיינו דכל הדין דמעמידין אפטרופוס אינו מעיקר הדין אלא מתקנה, והפסוק רק אסמכתא בעלמא.

אבל בעצמות יוסף ביאר את שיטת התוס' בסוגיין, דשפיר לומדים מחלוקת הארץ, כיון שיש שם שני דינים לגריעותא, שלא היה זה זכות גמורה דאיכא דניחא ליה בהר ולא בבקעה וכו', ועוד שהיו שם כמה יונקי שדיים,

וממילא אם לא היה מועיל להעמיד אפוטרופוס מן התורה לחוב על מנת לזכות לא היה רחמנא מרשה לחלוק הארץ על ידי שליחות דהוי תרתי לריעותא, אלא ודאי מועיל לחוב על מנת לזכות על ידי אפוטרופוס והיה שם רק גריעותא אחת.

התוספות בהמשך דבריהם כותבים דלעולם דווקא אם היה האחד מוחה בפירוש אז לא היו חולקים, אבל כל זמן שאינם באים למחות בפירוש חולקים, ובזה מיושב מה שמצינו בחלוקת הארץ שנחלקה אף על פי שהיו בה יונקי שדיים.



בקושיית התוס' סתירה בין הסוגיות אם אפוטרופוס רשאי לחוב על מנת לזכות ליתומים?

ישוב א'

יש לחלק בין שתובעין ליתומים לבין יתומים שתובעין לאחרים

התוספות מתרצים שיש לחלק בין אם אחרים תובעים את היתומים, דבזה אסור לאפוטרופוס לעשות עמהם דין, לחוב על מנת לזכות, דאולי אפילו אחר כך לכשיגדלו לא יתבעום, אבל כאן בגמ' מדובר שהאפוטרופוס תובע בשביל היתומים כמו בחלוקת הארץ שגם לכשיגדלו

תוד"ה אלא לחוב על מנת לזכות. וקשה דאמר בפ' הניזקין (גיטין 31) דאין האפוטרופין רשאין לחוב ולזכות בנכסי יתומים ופריך התם לזכות אמאי לא, ומשני לחוב על מנת לזכות, עכ"ל. התוספות מקשים סתירה, דבגמ' בסוגיין מבואר שאפוטרופוס יכול לחוב ליתומים על מנת לזכות, כלומר לדון ולערער בשבילם לזכותם ולהנאתם, ואם יתחייבו בדין מה שעשו עשוי, ואילו בגיטין (31) איתא שאין האפוטרופוס רשאי לחוב אפילו על מנת לזכות?

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

תיג

יצטרכו לחלוק, בזה ודאי מעמידין אפוטרופוס לחוב על מנת לזכות, וכן תירץ השיטה לא נודע למי.

שהרישא עוסקת באפוטרופוס שמינהו אבי יתומים, והוא הדין בסיפא.

ישוב ב'

יש לחלק בין אפוטרופוס שנתמנה ע"י אביהם לאפוטרופוס שנתמנה ע"י ב"ד

ועוד הקשה דאדרבה אפוטרופוס שנתמנה על ידי האב כוחו גדול מאפוטרופוס שנתמנה על ידי ב"ד, שיש דברים שאפוטרופוס שמינהו ב"ד אינו יכול לעשות אבל אפוטרופוס שמינהו אבי יתומים יכול לעשות.

הריטב"א מתרץ בשם הרא"ש (יש שם שסכונה לרא"ש מלויל), שיש לחלק בין אפוטרופוס שנתמנה על ידי בית דין שאז יכול גם לחוב על מנת לזכות, לבין אפוטרופוס שנתמנה על ידי אביהם של יתומים שאז אינו יכול לחוב על מנת לזכות.

ישוב ג'

אפוטרופוס רשאי לחוב על מנת לזכות דווקא אם נטל רשות מב"ד

והמאירי הוסיף לדקדק כן מלשון הגמ', שכאן אמרו מעמידים אפוטרופוס ומשמע שעכשיו מעמידים אותו, והיינו על ידי הב"ד, ואילו בגיטין אמרו אין אפוטרופוס רשאי, ומשמע שכבר התמנה.

הריטב"א מתרץ שיש לחלק בין אפוטרופוס שעושה דין לחוב על מנת לזכות על דעת עצמו או על דעת הב"ד, דבגמ' בסוגיין מדובר שהבית דין רשאי להעמיד אפוטרופוס בנכסי היתומים לחוב על מנת לזכות כאשר רואים הם שיש צורך בכך, ולא דרך כלל, אלא כשבא עניין פרטי שרואין שצריך לעשות כן. ואילו בגיטין מדובר באפוטרופוס של יתומים, שמכל מקום אינו רשאי לחוב על מנת לזכות עד שיטול רשות מבית דין.

אך הריטב"א דחה תירוץ זה, שהרי בגיטין ממשיכה הברייתא שאין ממנין אפוטרופוס נשים ועבדים וקטנים ואם מינן אבי יתומים הרשות בידו, הרי

ויש להוסיף שכך משמע מדברי התוספתא פ"ק דתרומות שהביאו תוס' ר"י הזקן בסוגיין ובחי' אנשי שם (א"ט 6) דאין אפוטרופין רשאי לזכות ולחוב אלא ברשות ב"ד.

ישוב ד'

אפוטרופוס רשאי רק לעשות חלוקה עבורם אבל לא להתעסק בתביעות כלל

התוס' ר"י הזקן מתרץ שכל מה שאמרו בסוגיין שמעמידין אפוטרופוס לחוב על מנת לזכות אין הכוונה שהאפוטרופוס רשאי לעשות דין ואפי' לתבוע ממון מאחרים בשביל היתומים, אלא כוונת הגמ' רק לעניין חלוקה, ליטול חלקם אף על פי שחובה להם שרוצים חלק האחר, אבל לתביעת ממון אין רשות לאפוטרופוס לעשות הוצאה לזכותם שמא לא יזכו. וזה מה שאמרו בגיטין שאין אפוטרופוס רשאי לחוב על מנת לזכות, ואפילו מינוהו ב"ד.

והוסיף דבירושלמי פרק הניזקין מצינו בזה מחלוקת, דר' יוחנן אמר אין מעמידין להם אפוטרופוס לחוב להם אלא לזכות להם ואם חבו חבו, אמר ר'

יוסי בר' חנינא אין מעמידין להם אפוטרופוס בין לזכות בין לחובה, וכתב התוס' ר"י הזקן דמסתבר דהלכה כר' יוסי בר' חנינא, דאפי' ברשות ב"ד אין כח לב"ד לעשות אפוטרופוס לזה, שהרי קי"ל כרב נחמן שהיכן שטעה והגדילו יכולין היתומים למחות וכל שכן שאין להם לחוב על מנת לזכות.

אך הריטב"א אחרי שכתב תירוץ זה בשם אחרים שתירצו שכאן מדובר דווקא לעניין חלוקה ובגיטין לשאר דברים, סיים דלא נראה פירוש זה כיון דבסתמא אמרינן כאן (לפינו ק' א"ט 6 נגיטין) לדון לחוב על מנת לזכות, ולא אמרינן לחלק.

ישוב ה'

מחלוקת סוגיות אם רשאי האפוטרופוס לחוב על מנת לזכות

לאור מה שלמד התוספות ר"י הזקן שיש מחלוקת בירושלמי בין ר' יוחנן לר' יוסי בר' חנינא אם אפוטרופוס רשאי לחוב על מנת לזכות, עלה בדעתי לתרץ די"ל בפשיטות שיש מחלוקת סוגיות אם אפוטרופוס רשאי לחוב על

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

תטו

מנת לזכות, דהוי מח' בין הברייטות, וכל ברייתא מסייעת לחד מאן דאמר.

אלא שמתוך דברי הירושלמי נראה לכאוי שכל מחלוקתם האם בכלל רשאי האפטרופוס לעשות דין ואפילו לזכות ליתומים, שבזה נחלקו, אבל לחוב על מנת לזכות לכו"ע אי אפשר, וכן נראה שם מפירוש קרבן העדה והפני משה. והתוספות יבארו בפשיטות שהירושלמי מדבר באופן שאחרים תובעים את היתומים, דבזה אינם רשאים לחוב על מנת לזכות, אבל אם האפטרופוס תובע לחוב על מנת לזכות בזה המחלוקת ושהלכה כר' יוחנן.

ישוב ו'

לכתחילה אין לאפטרופוס לירד לדין לחוב על מנת לזכות, מיהו אם עבר וירד אם זכו מהני ואם חבו לא מהני

לכאוי אפשר להעמיד את שני הסוגיות באופן שאחרים תובעים את היתומים, דלכתחילה אין לאפטרופוס לירד לדין, דאינו רשאי לכתחילה לירד

לדין לחוב על מנת לזכות, מיהו אם עבר וירד לדין אם זכו היתומים בדין, הוי זכייה, ואם חבו בדין לא תופס מה שחבו.

וממילא כאן מדובר לחוב על מנת לזכות בדיעבד, שאם עבר וירד לדין גם באופן שאחרים תבעו, וזכה, הוי זכייתו זכייה, [והגמ' כאן אמרה בלשון לכתחילה משום שמדובר כאן גם באופן שהוא תובע לאחרים דבזה יכול לכתחילה וכמ"ש התוספות], ואילו בגמ' בגיטין שאמרו שאינו רשאי לחוב על מנת לזכות היינו לכתחילה, וכאמור.

וכל זה עלה בדעתי מתוך לשונו של השו"ע (טו"מ סי' ר"ז סעיף י"ז): "היה לאדם תביעה אצל היתומים אין לאפטרופוס לטעון בשבילם לדון עימו שמא יתחייב בדין, אבל אם ירד עימו לדין וטען בשבילם וזכה הדין קיים". ועיין שם בסמ"ע (ס"ק ל"ג) שכתב כמו שכתבנו, שלכתחילה אסור לאפטרופוס לירד לדין לחוב על מנת לזכות, וכן כתב הבית יוסף שם בשם הרב המגיד, וכאמור.



מחלוקת הראשונים אם כוונת הגמ' ששמו ב"ד נכסי לזה למלוה או ששמו נכסי יתומים דווקא

ובאחרונים דקדקו שכן משמע מדברי הרא"ש (כמוצת פי"א סי' ט"ז).

וכן דעת רבינו הרמב"ם בהלכות מכירה (פי"ג ה"י) שכוונת הגמ' כאן דווקא כשמכרו הבית דין נכסי יתומים, שבוה אם טעו בשתות בטל המקח.

אבל לעניין אם שמו הב"ד לטורף בנכסי לוקח, אפילו אם טעו בכל שהוא כותב הרמב"ם בהלכות מלוה ולוה (פרק כ"ג הלכה ט"ז) שמכרן בטל, כיון שב"ד הם כשליח לטורף וללוקח, ויש להן רשות לתקן אבל לא לעוות, כדין שליח.

גמ' שום הדיינים שפחתו שתות או הותירו שתות מכרן בטל רשב"ג אומר מכרן קיים דא"כ מה כח ב"ד יפה, עכ"ל. רש"י מפרש שכוונת הגמרא ששמו הב"ד נכסי לזה למלוה בפני לזה או שלא מדעתו משום שלא היה מציית לדין. וכן פירש תוספות ר"י הזקן, וכן כתב הר"ן.

אבל הרשב"ם (נ"ג קו. ד"ה וסא) והמהר"י בי רב מפרשים שכוונת הגמרא ששמו הב"ד את נכסי היתומים לצורך מזון האשה והבנות, וכן כתב המאירי,



מה סברת החילוק להרמב"ם בין שומת ב"ד בנכסי לזה למלוה לשומא בנכסי היתומים?

לתקן שלחתי אתכם ולא לקלקל, אבל בשומת נכסי היתומים, שעל אביהם או עליהם היה להתעסק בשומא ולפרוע החוב, ממילא כעת שמתעסק הב"ד בפריעת החוב אינו כשליח שלהם, אלא הב"ד עומד במקומם, כדין שומת ב"ד שעד שתות אין המקח בטל.

ולפי"ז יוצא הדין שאם טעו הב"ד בשומא בנכסי הלוה עצמו הדין שומת ב"ד שעד שתות המקח לא בטל, ולכאור לפי"ז אין הכרח שרש"י והרמב"ם חולקים, כי רש"י לא דיבר על לוקח.

ביאור ב'

רק בשומא בנכסי היתומים מועיל עד שתות כיון שב"ד אביהם של יתומים וכעושים בשל עצמם

האור שמח מחלק שמאחר וב"ד הם אביהם של יתומים, נחשב הוא

הנה הרשב"א (נמשו ח"א א'קט"ו) ובעל העיטור (אות ט' ערך שומא דף נא:) הקשו מה החילוק בין שומת ב"ד בנכסי יתומים שבזה מודה הרמב"ם שפחות משתות אין השומא בטלה, לבין ב"ד ששמו בנכסי הלוקח שבזה אפי' פחות משתות שומת הב"ד בטלה?

ביאור א'

בשומא בנכסי לוקח הב"ד כשליחים שלו ולא עומדים במקומו כיון שלא היה עליו מתחילה להתעסק בפריעת החוב

המגיד משנה והכסף משנה מבארים, שיש לחלק בין שומא מנכסי הלוקח שלא היה מוטל עליו להתעסק בשומא ובפריעת חוב המלוה, לכך הב"ד לא עומדים במקומו, אלא הם רק כשליח שלו, ולכן בזה הדין כדין כל שליח שאפי' פחות משתות בטל דאומר להן

כאילו כל נכסיהם של היתומים עומדים ברשות הב"ד, וב"ד הם הבעלים עליהם, וכעושים בשלהם שבפחות משתות המקח קיים, אבל כשמתעסקים ב"ד בנכסי הלוקח הרי הם כשליח ולא כבעלים, ודינם כדין שליח שמכרו בטל בכל שהוא.

ולפי זה יצא הדין שאם טעו הב"ד בשומא בנכסי הלוח עצמו לא הוי כדין שומת ב"ד, אלא כדין שליח שהשומא בטלה אפי' פחות משתות, דדווקא בשומא בנכסי יתומים התחדש הדין שפחות משתות שומת הב"ד לא בטלה.

ביאור ג'

טעות בשומא בנכסי לוקח הוי כשומא בנכסי אחד מן השוק דודאי שומתן בטלה

יל"ע דלכאוי נראה לחלק בפשיטות דשומא בנכסי לוקח בכל מקרה

שיש טעות, ואפילו בפחות משתות, הוי כמו ששמו בנכסי אחר, כיון שהלוקח אינו חייב בתשלומין, אלא עיקר החיוב מוטל על המלוה, ולכן דווקא בזה סובר הרמב"ם שהב"ד נחשב כשליח לטורף וללוקח להתעסק בנכסים שאצל האחר ויש להן רשות לתקן אבל לא לעוות, והמקח בטל, דאם טעו הרי זה כמו שירדו ליטול מאיזה סתם אדם בשוק שאינו חייב למלוה דודאי שומתם בטלה.

ומתוך שלא תירצו כן המפרשים, מבואר שלמדו שכיון שהנכסים שאצל הלוקח משועבדין למלוה ויש רשות ליטול מהם, לא הוי כשומא בנכסי אחר, ולכן הוקשה להם על הרמב"ם מה החילוק בין שומא בנכסי לוקח לשומא בנכסי יתומים, [ועיי' בס' כפי אהרן פכ"ב מהל' מלוה ולוה הל' ט"ו שהאריך ללבן שיטת הרמב"ם והנושאי כלים בזה, נדפס בספר מפרשי יד החזקה להרמב"ם].



למה בהותירו שתות ונתאנה לוקח המקח בטל, והרי קנה בעצמו דב"ד לא שלוחיו, ובשתות קנה מקח ויחזיר הונאה, ובקרקע אין הונאה כלל?

באמת ת"ק ורב נחמן חולקים על סברת רשב"ג דאם כן מה כח ב"ד יפה, והלא אדרבה ראוי לחזק כח הב"ד ולהעמידו כצור איתן על ימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין.

אלא צ"ל דאדרבה ואדרבה ת"ק ורב נחמן סוברים שחזוק כח הב"ד זה דווקא על ידי שאם באמת טעו המקח יהיה בטל, שלא יבואו ויאמרו שב"ד נושאים פנים ומשקרים בדין ח"ו, ולכן מחלק רב נחמן בין טעו לבין לא טעו. שהיכן שב"ד טעו שמבטלין דין הב"ד, זה כח ב"ד יפה, כי רק עי"ז יאמינו הכל בצידקת הב"ד וילכו לאורו.

אחר הדברים האלה מיושב היטב הטעם שגם אם נעשה טעות על ידי הב"ד שנתאנה הלוקח, אע"פ שקנה בעצמו, בכל זאת המקח בטל דזה כח הב"ד שאם טעו יבטלו מה שדנו, ומודים דרבנן היינו שבחיינו.

ומצינו יתירה מזו במסכת גיטין (פא.) שבנהדרדעא עירו של שמואל

בגמ' בא"ד. שום הדיינים שפחתו שתות או הותירו שתות מכרן בטל וכו', עכ"ל. משמע דבין אם פחתו שתות ליתומים וללווה ובין אם הותירו שתות, שאז נתאנה הלוקח בטל המקח.

מקשים המפרשים בשלמא אם פחתו שתות ליתומים או ללווה מובן הטעם שבטל המקח, דהוי כשומא על ידי שליח. אבל אם הותירו שתות ונתאנה הלוקח למה המקח בטל, והרי הלוקח קנה בעצמו ולא באמצעות שליח, דב"ד לא שלוחיו, וממילא צריך היה להיות דבשתות קנה מקח ויחזיר הונאה, ובקרקע לא יהיה הונאה כלל?

ביאור א'

לדעת ת"ק ור"נ מה שבטל המקח אם טעו הב"ד זה כח ב"ד יפה

מתוך שאלה זו עלה בדעתי לחדש בס"ד דלכאוי יש לתמוה למה

לא היו מבטלין קול, כלומר שאם יוצא קול שפלוני כהן ונשוי לגרושה לא היו מבטלין הקול, והיינו אפילו אם ידוע לב"ד על ידי עדים שקול זה שקר הוא, ועל ידי זה נאסרת אשה לבעלה, בכל זאת לא היו מבטלין הקול (כמ"ש שם ט"ז). ד"ה ונכחדעא, ופירש רש"י שלא היו נוהגין דייני העיר לשתקם מפני החשד שלא יוצאו קול שמחזיקים ידי עוברי עבירה.

וכך גם בנידון שלנו יש לומר שלדעת ת"ק ורב נחמן אם טעו והונו ב"ד את הלוקח המקח בטל כדי שלא יבואו לומר שב"ד מחזיקין ידי עוברי עבירה שמרמיין וטועין במקחם, וכאמור.

ביאור ב'

חכמים לא חילקו בדבר ותיקנו שבכל אופן שומת ב"ד שטעו המקח בטל

הרא"ש (כמוצט פ"א סי' ט"ז) כתב שמדברי רש"י משמע שחכמים השוו את המידות בין המוכר לקונה, ומכיון שלגבי הונאת היתומים אמרו שמכרן בטל, אף לגבי הונאת

הלוקח קבעו כך את הדין. וכן כתב המאירי.

ונחלקו הראשונים אם גם בעלמא לעניין שליח המוכר יש לומר שחכמים השוו את המידות שיהיה המקח בטל על ידי שליח, כגון שהשליח מכר ביותר משתות לקונה עצמו, דכמו שאם הקונה שלח שליח המקח בטל משום לתקוני שדרתיך.

דהנה לאור מה שביאר הרא"ש בסוגייתנו, כתב שכך גם יהיה הדין לעניין שליח של המוכר שאם טעה המקח בטל דחכמים השוו את המידות בזה, וסיים שכן כתב גם רב האי גאון זצ"ל.

אך הר"ן (כמוצט נ"ח) כתב שבסוגייתנו חכמים השוו את המידות לטובת היתומים, שאם לא כן לא ימצאו מי שיקנה מהם, ודקדקו האחרונים שלדבריו יש לומר שלא נאמרה סברה זו אלא ביתומים ולא בשליח. וכן דעת רבינו יונה וכן הסכים הרא"ש להלכה דאם הותיר השליח דינו כאיניש דעלמא שמוכר את שלו וזכה המשלח ביתרון, וכן פסק השו"ע, (ח"מ סי' קפ"ג סעיף ה').

כרם

קידושין מב ע"א

יוסף

תכא

ביאור ג'

ב"ד נחשב כשליח המוכר והלוקח כיון שסומכים על הב"ד שלא יעשו עוול ולא יטעו בשומתן

רבינו יונה מתרץ שכל הקונה על פי שומת ב"ד, הן המוכר והן הלוקח סומכים על ב"ד שלא יעשו עוול ולא ירחמו בדין, ולכן נחשבים הב"ד לשלוחים של שניהם, ודינם שוה. והביאו הרא"ש בכתובות (פ"א ס"י ט"ז) ונקט כדבריו.

ביאור ד'

כיון שהלוקח סמוך ובטוח שלא יתאנה על ידי שומת ב"ד אינו מוחל על הונאתו

הראב"ד (פי"ג מהל' מכירה ה"ט) מתרץ שכל מי שקונה על פי שומת ב"ד, אינו מעלה על דעתו שיתאנה ותהיה טעות בשומתן, ואין חילוק בין אם ירדו הב"ד לנכסי המוכר בעל כרחו, או שקונה מדעתו דכל אדם סמוך ובטוח שלא יתאנה על ידי שומת הב"ד, וממילא אפילו בקרקעות הרי הוא

מקפיד ואינו מוחל על הונאתו, [כלומר דלא מצד שהב"ד הם שליחים של הלוקח, אלא מצד שאינו מוחל על הונאתו].

ויל"ע דלפי"ז עדיין קצת צ"ב דבשתות יהיה מקח קיים ויחזיר הונאה, דכיון דכל הטעם רק משום שאינו מוחל, יחזירו לו הונאתו, כמו בכל מקח וממכר דעלמא.

ביאור ה'

כאן מדובר שמכרו הב"ד למלוח עצמו אבל אם מכרו לאחר אכן אין המקח בטל

הרמב"ן (כמוצות ט: ד"ה הא) מתרץ שכאן בגמרא מדובר שב"ד שמו את נכסי הלוח ונתנום למלוח עצמו, לפי שלא מצאו להם קונה בשוויים, וכיון שעל פי הב"ד ירד המלוח לנכסים, הרי הוא כשלוחיו שהמקח בטל, אבל אם באמת ימכרו הב"ד את הנכסים לאדם אחר אין המקח בטל אפילו אם טעו בשומתן ומכרום ביותר מדמיהם, כדן הקונה מן ההדיוט. וכתב שכן דעת הרמב"ם (פי"ג מהל' מכירה ה"א) ופלפל בדבריו הר"ן (בסוגין ונכמוצות).

תכב

כרם

קידושין מב ע"ב

יוסף

ביאור ו'י

**י"מ שפחתו והותירו הכוונה
ליתומים ולא ללוקח**

ומכרו ליתומים את נכסיהם בפחות
משוויים, "והותירו" הכוונה שטעו וקנו
ליתומים נכסים בעת הצורך ביותר
משווייהם.

המאירי אחרי שכתב לפרש כדעת רוב
הראשונים שמה שאמרו כאן
בגמ' פחתו או הותירו שהכוונה
כפשוטו, למוכר וללוקח, הביא בשם יש
מפרשים שכוונת הגמ' "פחתו" שטעו

נמצא לפי"ז שבשני האופנים הכוונה
שהיתומים התאנו, ולפי זה
מיושב קושיית הראשונים בטעם שחשו
הב"ד לבטל המקח גם בהותירו שתות,
כי ההפסד ליתומים.



**אם המוכר שלח שליח וטעו וקנאו בפחות שתות אם
המקח בטל?**

מב ע"ב

גמ' אמר רבא הא דאמרן פחות
משתות נקנה מקח לא אמרן
אלא דלא שויה שליח אבל שויה
שליח מצי אמר ליה לתקוני שדרתיך
ולא לעוותי, עכ"ל. מצינו מחלוקת
ראשונים במוכר ששלח שליח למכור
לקונה עצמו, וטעו בשתות לטובת
המוכר, אם יש את הדין של לתקוני
שדרתיך ולא לעוותי והמקח יהיה בטל
משום לא פלוג חכמים?

הרא"ש במסכת כתובות (פי"ב ס"י ט"ז)
כתב שכמו שלעניין שומת
ב"ד בשביל היתומים אם פחתו שתות
או הותירו שתות המקח בטל, אע"פ
שהותירו ליתומים משום דלא פלוג,
דחכמים השוו המידות בזה, כך גם
לעניין אם המוכר שלח שליח וקנאו
ביותר שתות המקח בטל, כמו שאם היה
הקונה שולח שליח היה המקח בטל
מפני לתקוני שדרתיך, שלא חילקו

כרם קידושין מב ע"ב יוסף תכג

וכן הסכים הרא"ש (שם נכחונות) להלכה דאם הותר השליח דינו כאיניש דעלמא שמוכר את שלו וזוכה המשלח ביתרון.

וכן נפסק בשו"ע (מו"מ סי' קפ"ג סעיף ה') שאם הטעה השליח את הלוקח דינו כשאר כל אדם שהמכר קיים עד שתות וזכה המשלח ביתרון. וכתבו הנושאי כלים שהוא הדין אם הטעה השליח את המוכר, אלא חדא מנייהו נקט.

חכמים בין הקונה למוכר והשוו מידותם בזה, ושכן כתב גם רב האי גאון זצ"ל.

אך הר"ן כתב שביתומים השוו חכמים מידותם לטובתם כדי שימצאו מי שיקנה מהם, ודקדקו האחרונים מדבריו דדווקא ביתומים י"ל שהשוו חכמים מידותם אבל כאן לעניין מוכר ששלח שליח והותר שתות למשלחו אין המקח בטל, דכאן אין את הסברא שיש ביתומים, ולכן יש לומר שלא השוו חכמים מידותם בזה.



איך הגמרא רוצה ללמוד שליחות בשולח את הבעירה מקידושין ותרומה והרי ממונא מאיסורא לא ילפינן?

ישוב א'

בגירושין קידושין ותרומה התחדש גם שליחות למזון

האור חדש מתרץ שאף בקידושין לפעמים נוגע השליחות לדיני ממונות, כגון שמקדש בכסף על ידי שליח, או שהאשה שלחה שליח לקבלו,

גמ' והא דתנן השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שילח ביד פיקח פיקח חייב, עכ"ל. הקשה בספר אור חדש (ד"ה גמלא ויהא) שהרי לא מצאנו דין שליחות אלא באיסורים, כגון קידושין גירושין ותרומה וכדומה, ואם כן מניין שאף בממונות נאמר דין שליחות, הלא ממונא מאיסורא לא ילפינן, (כמנוחא לעיל ג.)?

דמלבד שהוא שליח לקבלת קידושין הוא גם שליח לממון. וכן בתרומה פעמים שהעניין נוגע לדיני ממונות כגון שטעה השליח והפריש יותר מן המידה שרגיל בה בעל הבית, שאף על פי כן תרומתו תרומה כדלעיל (מ:6) ומפסיד בעה"ב. נמצא שמצינו שליחות גם בממון.

שהוא איסור חנק ומועיל על ידי שליח, כל שכן ממון הקל דעל ידי שליח יכול להקנותו לחבירו כחלוקת הארץ. וכך יש ליישב גם כאן שלכך רוצה הגמ' ללמוד שליחות בשולח את הבעירה משליחות באשת איש.



גם בשולח את הבעירה יש שליחות לאיסורא דאסור להזיק ממון חבירו

ניתן ללמוד שליחות בממון מקל וחומר מאיסור אשת איש שהתחדש בה שליחות

לכאן היה אפשר עוד לתרץ שעיקר כוונת הגמרא להקשות כאן לענין איסורים, והיינו למה המשלח פטור לגמרי, והרי יש איסור להזיק וממילא יהיה שלוחו של אדם כמותו ויהיה איסור גמור של מזיק גם על המשלח, ואולי אפילו לחייבו בדיני אדם כפירוש רש"י, מחמת האיסור.

השיטה לא נודע למי (מ:3) הקשה איך הגמרא לעיל מנסה ללמוד שליחות בחלוקת הארץ מגירושין ותרומה והרי ממונא מאיסורא לא ילפינן, ותירץ שכאן לא שייך לומר ממונא מאיסורא לא ילפינן, כי ניתן ללמוד שליחות בממון מכל שכן מאשת איש



בעניין אם יש חיוב דיני שמים בשליחות לדבר עבירה?

שהשוכר עדי שקר להעיד לחבירו חייב השוכר בדיני שמים, היינו דווקא כשאין לחבירו מה לשלם או שהלך למדינת הים או שאין יודעים שהם עדי שקר.

והוסיפו התוספות שדווקא שוכר חייב בדיני שמים, אבל אם רק אמר להם שיעידו והעידו, פטור מדיני שמים דסבור שלא ישמעו לו, ודייקו כן ממה שאמרו השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שילח ביד פיקח הפיקח חייב, משמע דשולח פיקח פטור אף מד"ש.

וכדברי התוספות פסק הרמ"א בשו"ע (סו"מ הלכות עדות סימן ל"ג ס"ג) שאם פיתה עדים בדברים שיעידו שקר והעידו, אינו חייב בדיני שמים, אלא אם כן שכר אותם.

ובגליון מהרש"א דקדק כן מדברי רש"י (ד"ה אין שליח) שכתב שאין שליח לדבר עבירה כיון דהשליח הרי הוא

בגמ' בא"ד. והא דתנן השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים, שילח ביד פיקח פיקח חייב, עכ"ל. יש לחקור האם דווקא בשולח ביד חש"ו יש על המשלח חיוב בדיני שמים, או גם כאשר שולח ביד פיקח, מתחייב הפיקח בדיני אדם והמשלח בדיני שמים?

שיטה א'

המשלח ביד פיקח פטור מדיני שמים אלא"כ שכר לשליח

מלשון הגמרא נראה לכאוי שדווקא בשילח ביד חש"ו חייב בדיני שמים, שגבי חש"ו אמרו בגמרא שיש על המשלח חיוב בדיני שמים, ואילו גבי שילח ביד פיקח נאמר בגמרא שיש רק על הפיקח חיוב.

ואכן מצינו בתוספות ב"ק (נו. ד"ה אלא לשכר) גבי מה שאמרו שם

מכל מקום מדברי הריטב"א משמע שעיקר החילוק בסברא תלוי אם הניזק קיבל תשלומין על מה שהוזק.

כעושה מאליו. ולפי סברא זו לא יהיה חיוב על המשלח גם בדיני שמים.

שיטה ב'

חייב כשהשליח לא משלם היזקו

וכן כתב להדיא התוספות רא"ש בסוגיין שאם אין לשליח לשלם, חייב המשלח בדיני שמים, ולמד זאת ממה שמצינו לקמן (מג.) גבי האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש דגם ת"ק מודה שהמשלח חייב בדיני שמים על כל פנים בדינא זוטא, כלומר לא כהורג בעצמו אלא כגורם.

הריטב"א כתב בזה הלשון: "השולח ביד פיקח פטור לגמרי ואפילו מדיני שמים, כיון שכבר נשתלם הניזק מן הפיקח, מה שאין כן בשוכר עדי שקר שפטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים דלא אשתלים ניזק מהמזיק".

וכן כתב השיטה לא נודע למי (מג. ד"ה מכלל) שלעניין השולח את הבעירה ביד פיקח פטור המשלח אפילו מדיני שמים כיון דפיקח משלם, ממילא אין מה להעניש שולחו. אבל גבי האומר לחבירו צא הרוג את הנפש, אף על פי שהשליח חייב בדיני אדם, סוף סוף אותו אדם מת על ידי השליח.

ומבואר מדבריו טעם חדש שהשוכר עדי שקר חייב בד"ש כיון שהניזק נשאר חסר, ולא שילם לו המזיק הפסדו, שהרי הוא פטור מדיני אדם.

אבל לפי שיטת התוספות בב"ק (סז) גם אם השליח לא משלם היזקו, יהיה פטור המשלח בדיני שמים, כי עיקר הסברא שכתבו לפטור את המשלח

ולפי זה יהיה נפק"מ באופן ששלח ביד פיקח להבעיר שדה חבירו וכיוצא בזה ואין לשליח לשלם או שהלך למדינת הים או שלא יודעים מי הזיק, ודאי יהיה המשלח חייב בדיני שמים, דהרי זה דומה לשוכר עדי שקר, ואף על פי שעל השליח רובץ חיוב תשלומין,

כרם

קידושין מב ע"ב

יוסף

תכו

בדיני שמים משום שהמשלח לא בטוח שהשליח ישמע לו, כיון שלא שכרו, וממילא אין בזה חילוק אם השליח שילם או לא.

שיטה ג'

גם שילח ביד פיקח חייב בדיני שמים אך לא חיוב ממון גמור

נראה פשוט מסברא שלמרות שאין על המשלח חיוב גמור בדיני שמים, כאילו הזיק בעצמו להתחייב ממון, אך מכל מקום יש עליו עונש שגרם נזק וצער לחבירו. ובודאי לא גרע ממה שדרשו רבותינו במסכת שבת (נד:) כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו נתפס על כל העולם כולו. ומעתה, מה אם רק שותק ואינו מוחה בחבירו נתפס בעונו, על אחת כמה וכמה אם שולח את חבירו לדבר עבירה שנתפס בעונו. ומסתבר שגם הראשונים הנ"ל מודים בזה.

הרמ"א שהמפתה עדים להעיד שקר שאינו חייב בדיני שמים, כונת הרמ"א רק לעניין חיוב תשלומין בדיני שמים. אבל עונש בדיני שמים ודאי יש לו אפילו אם אינו שוכרן שלמרות שאין שליח לדבר עבירה עונש הוא בדיני שמים.

ועל פי זה מיושב גם מה שמצינו בסנהדרין (טט.) מניין שאין טוענים למסית מנחש הקדמוני, דאמר רבי שמלאי הרבה טענות היה לו לנחש לטעון ולא טען, ומפני מה לא טען לו הקב"ה לפי שלא טען הוא, שהיה הנחש יכול לטעון דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שזומעין.

והקשה הש"ך (חו"מ סי' ל"ג סק"צ) שהרי טענת הנחש היא כלפי דיני שמים, [ואע"ג דאיתא במדרש רבה שדנו אותו בסנהדרין של ע"א מ"מ דין שמים הוא], ומבואר שבכל זאת יכול היה הנחש לטעות כן, ואין שליח לדבר עבירה אפילו בדיני שמים כדברי התוספות.

ומצאתי בקצות החושן (סי' ל"ג סק"ב) שביאר שכל מה שפסק

אך לאור האמור יש ליישב שכל כונת הגמרא שיכול היה הנחש לטעון

דברי הרב ודברי התלמיד רק לעניין שלא עצמו ממש, אבל ודאי יענש על שגורם ידונו אותו כאילו עשה את המעשה תקלה לאחרים, ועיין עוד בזה בהערה*.

***למ"ד שהמשלה חייב בד"ש היאך יכול היה נחש הקדמוני לטעון שחטא האשה לא מתייחס אליו משום דברי הרב וד"ה?**

נראה דמה שהעניש הקב"ה את הנחש היינו בתורת שליחות, כאילו צעמנו עשה העצירה, והענישו עונש קשה כמ"ש "ויאמר ה' אל הנחש כי עשית זאת ארור אתה מכל הבהמה ומכל חית השדה על גחונך תלך, ועפר תאכל כל ימי חיך, ואיבה אשית ביך וצין ורעך וצין זרעה" ועל זה דורשת הגמ' בסנהדרין שהיה יכול הנחש לטעון דברי הרב ודברי התלמיד ואז היה נענש פחות. וכעין זה ה' ביאר הפני יהושע צ"ק (נו). קושיית הש"ך על תוס' מהגמ' במכילתין, דכוונת התוס' לחלק בין עונש צדיני שמים וטא לרצא, דכשוכרו נענש צדיני שמים עונש גדול, וכשאינו שוכרו נענש עונש קטן.

עי"ל כי אצל הנחש הו' יותר קל מדברי התלמיד, כי מה שאין שליח לדבר עבירה משום דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים, זה כשהתלמיד אומר לעשות העבירה, שאין שומעין לו, על אחת כמה וכמה אצל הנחש שגם בגדר תלמיד אינו, לכן אצלו יהיה חייב צדיני שמים רק כשוכרו ומחייב לאחר לחטוא, ולא יתחייב צדיני שמים משום סברת דברי הרב ודברי התלמיד, אצל לעולם כשאדם שולח חבירו לחטוא, יהיה חייב צד"ש, ורק לעניין שלא להתחייב צדיני אדם נאמר בו כלל דדברי הרב ודברי התלמיד.

ויש להוסיף דהלא אנו מצווין בכמה מקומות בתורה שלא לגרום חטא לחבירינו ואצל הנחש לא מצונו ציווי, לכן מצוי לטעון, ומקרא צוח ואומר "ולא תגו איש את עמיתו ויראת מאלהיך כי אני ה' אלהיכם". ופרש"י, כאן הזהיר על אונאת דברים שלא יקניט איש את חבירו ולא ישאנו ענה שאינה הוגנת לו לפי דרכו והנחתו של יועץ וא"ת מי יודע אם נתכוונתי לרעה לכך נאמר ויראת מאלהיך היודע מחשבות הוא יודע כל דבר המסור ללב. ואפשר דרמזו בזה "ויראת מאלהיך", דעונשו צדיני שמים.

יש שתירצו דהשולח שליח חייב צדיני שמים משום שצדיני שמים יש שליח לדבר עבירה משא"כ גבי הנחש לא היה שליחות, דהנחש רק הסית את האשה.

עוד כתבו לתרץ שהלא מצואר בגמרא בסמוך (מג.) שאפילו את"ל שסבר שמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה בכל התורה כולה, מכל מקום זה נהנה זה מתחייב לא אמרינן, ולכן אם אמר לחבירו לא אכול את החלב ובעול את הערוה, שודאי השליח חייב והמשלה פטור. וכך גם כאן אצל הנחש שהשיא האשה לאכול מעץ הדעת, דומה זה לאומר לחבירו לא אכול את החלב, דזה נהנה זה מתחייב לא אמרינן.

ביאור קושיית הגמ' שיהיה שלוחו של אדם כמותו גם בשולח הבירו לדבר עבירה

פיקח ועשה את המעשה, ועל כן בודאי הוא חייב לשלם מעשה ההיזק שעשה, אלא קושיית הגמ' שאם אי אפשר לגבות מהשליח את היזקו, כגון שאין לו לשלם וכדומה, נגבה מהמשלח, ולמה המשלח פטור לגמרי.

ומבארים העולם את יסוד מחלוקתם של רש"י ותוספות רי"ד על פי החקירה אם שלוחו של אדם כמותו הכוונה שהמשלח עשה את המעשה, וכסברא זו סובר רש"י ולכן לדעתו קושיית הגמ' שהמשלח בלבד יהיה חייב. אבל התוספות רי"ד סובר כהצד השני, שהמעשה עצמו לא מתייחס למשלח אלא רק התוצאה עצמה, לכן באפשרות ראשונה יש לחייב את השליח, ואם אי אפשר לחייב את השליח רק אז נחייב את המשלח.

ביאור א'

שיהיה המשלח חייב

גמ' והא דתנן השולח את הבעירה וכו' ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו, עב"ל. רש"י מפרש שקושיית הגמ' למה המשלח פטור והשליח חייב, נאמר שלוחו של אדם כמותו ורק המשלח יהיה חייב. וכן משמע מפשטות לשון הגמרא שהקושיא שהמעשה יתייחס לגמרי למשלח כדין שלוחו של אדם כמותו בכל התורה כולה.

ביאור ב'

שאם אי אפשר לגבות מהשליח נגבה מהמשלח

אך התוספות רי"ד מפרש שאין הכוונה שהשליח יהיה פטור, שהרי הוא



מהו איסור מזיק ממון חברו שלכן אין בזה שליחות?

מכשול, ועוד כמה איסורים יכולים להכלל בזה, כגון ונשמרתם מאד לנפשותיכם, ולא תעמוד על דם רעך וכיוצא בזה, [ויעויין לקמן שאכן יש שסוברים שעצם איסור להזיק נלמד מפסוקים אלו, ויעויין בכת"ס (יו"ד סימן רמ"א). מ"מ למי שאינו סובר כך, נאמר איסורים אלו בשולח את הבעירה].

שיטה ב'

מאיסור גזילה וגניבה

רבינו יונה בריש אבות כותב: "שהרי כתוב לא תגזול וכל הנזיקין בכלל אותו לאו". מבואר להדיא מלשונו דאיסור מזיק הוי בכלל לאו דלא תגזול.

שיטה ג'

ואהבת לרעך כמוך

היד רמ"ה (ז"צ פ"ג א"א ק"ו) ביאר שאיסור מזיק נלמד מדין ואהבת לרעך כמוך, או מלפני עיור לא תתן מכשול.

גמ' והא דתנן השולח את הבעירה וכו' ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו, עכ"ל. בקהילות יעקב (ז"ק סימן א) הוכיח מכאן שיש איסור להזיק ממון חברו. ובגמרא ב"ק (פא.) נשאלה שאלה, איך יתכן מציאות בור של שני שותפין ברשות הרבים, דאם שלחו שניהם שליח לחפור את הבור ברה"ר הרי אין שליח לדבר עבירה, ופירש רש"י (ז"ק נג. ד"ה נפל לפניו), דאין שליח לדבר עבירה משום שאסור לקלקל רשות הרבים, ומצינו כמה דרכים ביסוד האיסור כדלהלן*:

שיטה א'

לפני עיור לא תיתן מכשול

המשך חכמה (פ' קדושים ע"פ ולפני עיור) כתב שעשיית בור ברה"ר אסור מדאורייתא משום לפני עיור לא תיתן מכשול, ובור ברשותו אסור מקרא דלא תשים דמים בביתך.

ויתכן לפרש שגם בשולח את הבעירה, יש בו מאיסור לפני עיור לא תתן

*הובאו כאן רק ראשי פרקים ועניין יסוד האיסור להזיק התלנן נארוכה זכרם יוסף ריש ז"ק.

שיטה ד'

מחויב תשלומין, פרשה בפרשת תשלומין

בפרישה (המ"ל, ריש שע"ס) כתב דהאיסור להזיק נלמד מחיוב תשלומין, דכתיב "מכה בהמה ישלמנה".

וכן כתב הברכת שמואל (סימן ז'), וז"ל: "דאדם המזיק נלמד מקרא דמכה בהמה ישלמנה לא רק לענין חיוב ממון, אלא גם לענין שנעשה מזיק ונענש בידי שמים. דהפרשה דאדם המזיק נאמרה גם לענין איסור ועונש בידי שמים". וכיוצא בזה כתב הלבוש, (פי' שע"ס סק"א).

שיטה ה'

לא תעמוד על דם רעך, והיה עליך דמים

החת"ס (במשנה, ח"ז יו"ד סי' רמ"א) כותב בזה"ל: "אמנם בניזקין מילתא אחריתי היא, דעיקר ענין נזיקין היא גדר למצות עשה ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, לא תעמוד על דם רעך, וכתוב והיה עליך דמים".

שיטה ו'

מפרשת השבת אבידה

רבים מרבותינו האחרונים כתבו דאיסור מזיק ממון חבירו נלמד מדין השבת אבידה שחייבתו תורה להציל ממון חבירו מהפסד, וכל שכן שצריך למנוע היזק לחבירו מחמתו. ועוד שיש איסור לאו כשמתעלם מהשבת אבידת חבירו. וכן כתבו המנחת חינוך (מנזה י"א בקומץ המנחה), חלקת יואב (סו"מ סימן כ'), קהילות יעקב (סס), בנין יהושע (לאדרי"ג ריש פ"ו), קונטרס השיעורים להגר"י גוסטמאן בסוגיין בשם השערי יושר.

שיטה ז'

דרכיה דרכי נועם

בחי' פרי יצחק מביא תשובת הרא"ש (כלל ק"ח ס"י) שלמד שאיסור להזיק נלמד מקרא דדרכיה דרכי נועם.

שיטה ח'

אינו אסור אלא מדרבנן

בקהילות יעקב מביא דהמבי"ט בספרו קרית ספר (פ"ה מנזקי ממון)

תלב

כרם

קידושין מב ע"ב

יוסף

אבידה היכן שמזיק על מנת לשלם יהיה אסור, ועיין בקה"י מה שהאריך בזה. וכן אם נלמד מואהבת לרעך כמוך כדברי הרמ"ה, פשיטא שגם במזיק על מנת לשלם יש איסור.

כותב דלהזיק ולשלם אינו אסור אלא מדרבנן, ודקדק מדבריו שכל איסור מזיק אינו אלא מדרבנן, דאם ילפינן מגניבה וגזילה אם כן אסור גם על מנת לשלם, וכן אם איסור מזיק נלמד מהשבת



כמה ביאורים בסברת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין והנפק"מ בזה

טעם א'

השליח עושה על דעת עצמו שהרי התורה אסרה מעשהו, וגם לא התחדש דין שליחות לדבר עבירה

גמ' דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, עכ"ל. מצינו שני דרכים בביאור יסוד הטעם דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, שמחמתו אין שליח לדבר עבירה.

בפשטות נראה מדברי הגמרא שסברת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, שהשליח עושה על

דעת עצמו, למרות שנשלח לכך, כיון שהתורה אוסרת עליו לעשותו, ממילא הרי הוא עושה על דעת עצמו, וכן משמע מלשון רש"י בסוגיין (ד"ה אין שליח) שכתב: "אין שליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שלוחו אלא הרי הוא כעושה מאליו", עכ"ל. משמע מלשוננו כאמור שמחמת שהתורה אסרה על השליח לעשותו הרי זה נחשב שעושה מאליו, על דעת עצמו.

ומצינו עוד באחרונים שביארו שכיון שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, לכן לא התחדש בכלל פרשת שליחות לדבר עבירה, [ולפי זה גם אם שלח מומר לדבר עבירה, לא הוי

כרם

קידושין מב ע"ב

יוסף

תלג

שלוחו של אדם כמותו, כדלהלן]. ויל"ע
אם לפי סברא זו גם בשוגג אין שליח
לדבר עבירה.

טעם ב'

**יכול המשלח לטעון שהיה סבור
שהשליח לא יעשה שליחותו**

הסמ"ע (מו"מ סי' קפ"ג סק"ג) מבאר
שהטעם שפסק השו"ע (סג)
שאין שליח לדבר עבירה ודווקא
שהשליח בר חיובא, אבל אם אינו בר
חיובא הוא שליח לדבר עבירה, משום
דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי
שומעין, "ויכול המשלח לומר סברתי
שלא ישמע לי לעשותו", לכן אין
המשלח חייב, אבל אם השליח בר
חיובא, לא שייך טעם זה.

ומבואר שאין שליח לדבר עבירה
מטעם שהמשלח יכול לטעון
שסבר שהשליח כלל לא ישמע לדבריו
ולא יעשה שליחותו למרות ששלחו
לכך, כיון שהתורה אוסרת לעשותו.

כלומר שלכן יש כאן חיסרון בגמירות
דעת ובמינוי השליחות, שאין
כאן מינוי גמור.

לפי זה אם אדם שלח מומר לדבר
עבירה שיעשה לאותה עבירה
שהוא מומר בה, או אדם שמפורסם
לעבור על מצוות התורה, הוא שליח
לדבר עבירה דהמשלח אינו יכול לומר
שהיה סבור שהשליח לא יעשה
שליחותו, כיון שהשליח מומר לדבר
עבירה ובודאי יעשה שליחותו.

האחרונים הוכיחו כיסוד זה מדברי
הרמ"א (מו"מ סי' שפ"ח סעיף
ט"ו), שכתב בזה"ל: "מי ששלח שליח
למסור, אם השליח הוחזק לעשות חייב
המשלחו, ואין לומר אין שליח לדבר
עבירה הואיל והוחזק בכך. ומשמע
שהרמ"א מחייב את המשלח מדין
שליחות, ואף על פי דהוי שליחות לדבר
עבירה, דכיון דהוחזק השליח לעבור, יש
בזה שליחות לדבר עבירה. ומקור דבריו
בבית יוסף (סג) בשם הרשב"ץ, וכן למד
בדבריהם הש"ך, אך השיג דגם בזה אין
שליח לדבר עבירה.

והפתחי תשובה (מו"מ סי' שפ"ח סעיף ט"ו)
כתב שבשו"ת שבות יעקב
(פ"א סי' קס"ז) חיצק דעתו של הרמ"א,
ודחה דברי הש"ך שאינם מוכרחים.

וכתב עוד אודות אחד ששלח גוי לבייש חבירו ברבים, וכן עשה, אם קונסים אותו כאילו בייש בעצמו או אין שליח לדבר עבירה. והעלה דחייב המושלח כיון שהגוי מוחזק לבייש אחרים, והיכן שמוחזק לעשות אף שהוא בר חיובא חייב שולחו, והוסיף עוד שני טעמים לחייב את המושלח (עיין בהערה)*, והעלה שלכן יש לבית דין לקונסו כפי מגדר מילתא ויקר פדיון נפשו.

*בעניין אם בן נח מצווה על איסור הלבנת פנים

הנה הגאון שצות יעקב הוסיף שני טעמים לחייב את המושלח, האחד דהרי זה בכלל מוסר, שהרי מוסר גוף חבירו, ואף אם הגוי עושה הדבר מאליו מנזה להצילו מהלבנת פנים, דהוא בכלל לא תעמוד על דם רעך, כל שכן שאסור לזומו לזה דהוי בכלל מסור שמוסר גופו לזערו לזיישו בצדים ודינו חמור.

ועוד כתב לחדש שזה הגוי נחשב שאינו צר חיובא, שאף על פי שהלבנת פנים הרי הוא כאילו שופך דמים כדאיתא בצ"מ (נח:): וכן נח מצווה על שפיכות דמים, מכל מקום לא הוי שפיכות דמים ממש לחייב על זה בן נח ושכן מוכח בסנהדרין (נו.), והרי היכן שהשליח אינו צר חיובא, יש שליח לדבר עבירה.

ולא זכיתי להצין את ראייתו מסנהדרין, דהגם שאמרו שם בגמ' שלא מצינו חיובא בשפיכות דמים, שנכרי צנכרי ונכרי בישראל חייב, יש לדחות ראייתו בשני אופנים, חדא דאח"כ נכרי צנכרי מותר בהלבנת פנים, אצל לעולם נכרי אסור להלצין פני ישראל. ויותר נראה לדחות בפשיטות שהגמ' מחפשת דין שדומה לשפיכות דמים ממש, ולכמה מהראשונים אין הלבנת פנים דומה ממש לשפיכות דמים כדלהלן.

ותבונה מאד לומר שגוי אינו מצווה על הלבנת פנים, לא מצעיא לשיטת תוספות בסוטה (י'): שאיסור הלבנת פנים הוי ממש כשפיכות דמים, והלבנת פנים הוי בכלל יהרג ואל יעבור. וכן נראה מדברי רבינו יונה בשערי תשובה (ש"ג אות קל"ט) שהלבנת פנים הוי אצק רציחה. ולפי זה פשוט שגם בן נח מצווה על זה, כמו שמצווה על רציחה. ורבינו יונה בפירושו לאצות (ג' י"א) כתב שהלבנת פנים הוי תולדת הדברים שיהרג ואל יעבור.

אך גם לדעת המאירי והרמב"ם שמלצין פני חבירו אינו נידון כשופך דמים ממש, (עיין בכרם יוסף עמ"ס סוטה שם), מכל מקום גם לדבריהם לא מסתבר שכן נח פטור מהלבנת פנים, שהרי רבינו ניסים גאון (בהקדמה לברכות) החזיקוני (בראשית ז' כ"א) רבינו צמ"י (בראשית ו' י"ב) והרמב"ם (מורה

כרם קידושין מב ע"ב יוסף תלה

ומצינו בתוספות בב"ק (נו.) ובשיטה לא נודע למי (מג.) שכתבו סברא זו לחייב בדיני שמים אם המשלח ידע שהשליח יעשה שליחותו.

אבל אם נאמר שלא התחדש כלל שליחות לדבר עבירה, והשליח עושה הכל מדעת עצמו, המשלח פטור גם מדיני שמים.

יש להוסיף דלכאן יש עוד נפק"מ בין שני הביאורים בסברת דברי הרב ודברי התלמיד, גבי משלח ביד פיקח אם חייב בדיני שמים, דגם אם נאמר שאין על המשלח חיוב בדיני אדם, מכל מקום יהיה חיוב בדיני שמים לפי הביאור שהמשלח לא בטוח שהשליח יעשה שליחותו.



נזכרים פרק י"ז) כתבו שדצר שהשכל מחייבו אף בן נח מלווה בהן. ועיין מה שהארכתי בזה בכרם יוסף ז"ק (עמ' תשמ"ח). ולפי זה פשוט שכן נח מחוייב דין מלצין פני חצירו, או על כל פנים אם מלצין ישראל.

צא ולמד מדברי הגאון מהרש"ם מצרעון ז"ל בספרו משפט שלום (ח"מ קפ"ח ס"א) שהציא שנספר הרוקח (סימן שס"ו) כתב דבן נח מלווה על בניית מעקה משום דהוי אצירייהו דשפיכות דמים.

מלבד כל זה הרי ידוע ומפורסם מחלוקת הפוסקים אם היה לבני ישראל קודם מתן תורה דין ישראל או דין בני נח, והאריך בזה הפרשת דרכים (דרך האתרים דרוש א' ג'). ומעתה לפי דעות הפוסקים שקודם מתן תורה היה לישראל דין בני נח ממילא פשוט שגם בני נח מלווים על הלבנת פנים, שהרי הגמרא לומדת מתמר דין יליך אדם עמנו לכבשן האש ואל ילצין פני חצירו.

האם בשוגג יש שליחות לדבר עבירה

וכן דעת הריטב"א (נסוגיין, ד"ה שאני) שאף בשוגג אין שליח לדבר עבירה, וכן כתב התוספות רי"ד (ד"ה נימא) והנימוקי יוסף (צ"ק טט.) בשם האחרונים והרא"ה. וכן פסק הגהות מיימוני (שלומין ושלומין פ"ג אות א'), וכן הכריע הש"ך (סי' שמ"ח סק"ו).

והמהרי"ט בתשו' (פ"א סי' קצ"ז) דייק מדברי הרמב"ם (גיטת פ"ג ט"ז) שגם בשוגג אין שליח לעבירה.

והמאירי כתב שאף בשוגג יכול המשלח לפטור עצמו בטענה שסבור היה שלא ישמע לו השליח, ואף בנותן מעות ליד חבירו ושולחו לקנות לו דבר, כיון שבאותם הזמנים היו מעות הקדש מצויים לרוב, צריך היה השליח לחקור אם המעות הללו אינם משל הקדש, ואף בשאר דברים, יש לומר דלא חילקו שאם לא כן נתת דבריך לשיעורין.

והש"ך (סג) הוסיף דאף בשאר דברים כיון שלא היה השליח מחוייב לעשות השליחות, היה עליו להזהר ולבדוק היטב אם אין בהם נדנדוד חטא.

תוד"ה אמאי מעל נימא אין שליח לדבר עבירה. תימה הא על כרחך מיירי בשוגג דאי במזיד ליכא מעילה דאין מעילה במזיד, אם כן יש שליח לדבר עבירה דלא שייך למימר דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעים כיון דהוא שוגג, עכ"ל. וכן כתבו בעלי התוספות בעוד כמה מקומות (צ"ק עט. ד"ה נתנו, צ"מ י: ד"ה אי צעין), וכן כתב המרדכי (צ"מ פ"א סי' ל"ז) בשם מוהר"מ, וכן פסק הים של שלמה.

ואולם יש מרבתינו הראשונים שסוברים שאף אם השליח שוגג ואינו יודע שיש איסור בדבר, מכל מקום אין שליח לדבר עבירה. ומה שאמרו בגמרא שהטעם שאין שליח לדבר עבירה הוא משום דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים טעם זה אינו אלא בהו"א שאין שליח לדבר עבירה מסברא, אבל למסקנא לומדים דין זה מפסוקים דשני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים או משחוטי חוץ, וממילא אין שליח לדבר עבירה אפילו בשוגג, וכ"כ התוספות שאנן (צ"מ י:).

אם יש שליחות לדבר עבירה בשוגג למה שליח ב"ד שהוסיף רצועה אחת לנידון ומת גולה?

הנה לפי מה שכתבנו לבאר להלן (מג):
על פי דברי האור שמח, שגם
השליח וגם המשלח, ששניהם
מתחייבים, ממילא מיושב דכיון ששליח
הבית דין גולה הרי הוא מכפר לגמרי
עוון זה לדיינים, וממילא הבית דין לא
צריכים כפרה דשניהם היו שוגג, דמכל
מקום עצם החידוש שיש שליחות לדבר
עבירה אינו פוטר את עושה המעשה
עצמו, וכיון שהמשלח הרגו לנידון וגולה
מתכפר עוון הריגתו, ולכן גבי מעילה
מקשים התוספות שיתחייב השליח.

ישוב ב'

**המלקה אינו שליח ב"ד אלא
שליח דרחמנא**

בדבר אברהם (מ"א ס"י כ"ג אות י"ג, ח"צ ס"י
א' אות ה') מיישב ששליח ב"ד
המלקה, אינו חשיב כלל שליח הב"ד
ואינו עושה בשביל ציווים כל עיקר,

בא"ד. אמאי מעל נימא אין שליח
לדבר עבירה. תימה הא על
כרחך מיירי בשוגג דאי במזיד ליכא
מעילה דאין מעילה במזיד, אם כן
יש שליח לדבר עבירה דלא שייך
למימר דברי הרב ודברי התלמיד
דברי מי שומעים כיון דהוא שוגג,
עכ"ל. מקשה הקצות החושן (סי' ש"מ
סק"ו) דאיתא בגמרא (ב"ק לז. מכות כג):
דשליח בית דין שהוסיף רצועה אחת
למי שנתחייב מלקות ומת הרי זה גולה
על ידו, ומעמידה הגמרא (ב"ק, סז) שטעה
הדיין במניין המלקות, ואם בשוגג יש
שליח לדבר עבירה, למה גולה שליח
הבית דין ולא הדיינים עצמם, שהרי
מעשה הריגת הנידון בשוגג מתייחסת
אליהם*?

ישוב א'

גם השליח והמשלח מתחייבים

*ועיין מהר"ן חיות צחי' לב"ק (לז): שגם המקשה צוה, וצמוך דכריו הסתפק דשמא למסקנא כוונת
הגמ' שהדיין גולה, וצוקף דכריו סירך צעניין אחר.

שאפילו על ידי עכו"ם ניתן לקיים מצות הלקיית החייב מלקות, ומוכח דשליח בית דין מצוה דנפשיה קא עביר מכח מצות התורה ולא בתורת שליחות כלל.

ומרן הגרי"ל שטיינמן שליט"א בחי' למסכת מכות (יג. ד"ה לנל) חיזק סברא זו ביישוב הטעם שאסור לבן להכות אביו מלקות שנתחייב בה, בתור שליח ב"ד, דהנה אם המלקה הוא שליח ב"ד גמור ואינו מעשה עצמו, אם כן למה לא יוכל הבן להלקות אביו, אלא מבואר מזה דאינו מלקה ממש בתורת גדר שליחות אלא עושה הדין המוטל עליו.



עשרה שהכו אחד ומת פטורים מגלות

הפרי יצחק (מ"ג ס"י ס"ו) מיישב דהב"ד אינם גולים משום שהלכה היא שעשרה בני אדם שהכו לאדם אחד בעשרה מקלות ומת פטורין (פסהלין עמ.), והוא הדין דפטורין מגלות לפי שהוקשה למיתה, ומטעם זה בנידון דידן הב"ד לא גולים דרבים הם, והוא הדין דשלוהם פטור. ולא זכיתי להבין לפי דבריו למה אכן השליח גולה, והלא גם השליח נכלל

דמאחר והב"ד פסקו וחתכו הדין שמחוייב הנידון מלקות, ממילא יש חיוב על כל אחד ואחד מיישראל לקיים בנידון דין מלקות, אלא שב"ד מינו שוטרים מיוחדים לכך, ואינם נחשבים לשלוחי ב"ד אלא שלוחי דרחמנא, שהלא במה שהכהו מקיים השוטר מצותו, ולכן אין שייך כלל לחייב את הב"ד מדין המשלח. וכן תירץ בס' פרי יצחק (מ"ג ס"י ס"ו) בשם הגר"י סלנטר זצ"ל.

בעין זה תירץ בבית אפרים (אצט"ע ס"ג עמ' סו): דהרי זה כמו שראובן אומר לשמעון שיהודה ציווה שילך ויכה ללוי, והכהו, ובאמת ראובן שיקר שמעולם לא יצאו הדברים מפי יהודה, דפשוט שאין לומר שראובן הוא המשלח, שהרי לא שלחו אלא רק דיבר סרה על יהודה, ושמעון שוגג הוא שהיה סבור שעושה בשליחות יהודה. וכך גם כאן, אין כוונת הב"ד להכותו על פי פקודתם, אלא שכך ציווה הקב"ה, וזה המכה שוגג, ומעולם לא היה דעת המכה להכות בשליחות ב"ד רק בשליחות הש"ת, ולכן רק הוא לבדו חייב גלות.

כדברים האלה מיישב גם בחי' הר צבי (צ"מ י: צ"ק לז:), וחיזק יסוד זה מתשובת הרשב"א (מ"א סימן ע"ו) שכתב

כרם

קידושין מב ע"ב

יוסף

תלט

יחד עם הב"ד, וכמו שכתב בפירוש הפרי יצחק, אף שהוא עשה את עיקר המעשה. ועיין עוד בריב"ן למסכת מכות שכתב שאין בדין זה שייכות להכוחו עשרה.

ישוב ד'

**במקום שחייבה תורה שוגג
כמוזיד אין שליח לדבר עבירה**

בזרע אברהם (לופטציל, סי' נ"ז אות ו') מיישב על פי דברי הנודע ביהודה (אצ"ע סי' ע"ח) שהיכן שחייבה התורה בשוגג כמוזיד גם בשוגג אין שליח לדבר עבירה דחשוב בר חיובא בשוגג כמו במזיד, ודווקא היכן שהתורה חייבה רק במזיד ולא בשוגג בזה שונה שוגג ממוזיד. ואם כן גם כאן בגלות, כיון שחייבה תורה על שוגג, ממילא גם בשוגג אין שליח לדבר עבירה כמו במזיד.

ישוב ה'

**המשלח שלחו בטעות ובטלה
שליחותו**

הדבר אברהם (מ"א סי' כ' ענף ג' ד"ה ואלוס וד"ה לפי) מיישב שגבי שליח הב"ד להלקות, כיון שגם המשלח היה שוגג הרי זה שליחות בטעות, דדווקא כשהמשלח מוזיד שייך דין התוספות שיש שליחות בשוגג, אבל כאן אילו היה המשלח יודע שהוא עובר איסור, לא היה רוצה שיהיה שלוחו, ובטלה שליחותו.

ישוב ו'

**הב"ד הרגוהו בסיוע השליח ולכן
אינם גולים כדין ההורג בסיוע
אחר**

בדגל ראובן (מ"ב סי' מ"ב ד"ה וי"ל) מיישב על פי הכסף משנה (הל' רוצח פ"ה ה"ב) שבגלות יש דין שיהרוג בלא שום סיוע מדבר אחר, ואפילו אם הרוח מסייעת להורגו הרי הוא פטור מגלות, ועל כן אף אם יש שליחות לדבר עבירה בשוגג, מכל מקום הרי יש חילוק בין הב"ד לבין שליח הב"ד שהכה, ששליח הב"ד הכהו בלא סיוע הב"ד ולכן גולה, משא"כ הב"ד הרגוהו בסיוע השליח ולכן אינם חייבים גלות.

ישוב ז'

גבי רציחה יש מיעוט שאין שליחות לדבר עבירה

בחי' הר צבי (צ"מ י: צ"ק לז): מיישב דגבי רציחה יש מיעוט שלא יתחייב אלא דווקא מי שעושה בפועל העבירה, וכדאיתא בסנהדרין (סו.) תנא דבי חזקיה אמר קרא "מות יומת המכה רוצח הוא" על רציחתו אתה הורגו ואי אתה הורגו על רציחת שורו, ומאחר דברציחה אין חיוב על ידי שליח פשוט שגם חיוב גלות התמעט, דאין לחייב על ידי שליח שהרי מבואר בסנהדרין (לג:) דחייבי גלויות וחייבי מיתות יש להם דין אחד.

ישוב ח'

**שייך שליחות בשוגג לייחס
למשלח רק מעשה הקניין ולא
העבירה עצמה**

בספר לבוש מרדכי (צגא קמא, סימן ל') מיישב שודאי אין כוונת התוספות לחדש שליחות לדבר עבירה בשוגג, ליחס מעשה העבירה למשלח, שהרי אם אמר לאחד בשבת לך ותלוש מן האילן היכן שהיה שוגג וכי יתחייב המשלח, דודאי לא מצינו לייחס העבירה למשלח, דלא מצינו שליחות בתורה אלא רק על קנינים, אבל לא על דבר שאינו לא קנינים ולא חלות שום דבר רק העבירה לשמים, דלא מצינו שיהיה זה חוטא וזה מתחייב, ורק התחדש שאם באותה עבירה יש גם מעשה קניין, אם הוא בשוגג, מעשה הקניין מתייחס למשלח, ורק לשמאי התחדש שיש שליחות לדבר עבירה עצמה.

וממילא מיושב דגבי הוסיף לו רצועה אחת, הוי שליחות רק לדבר עבירה ממש, בלא שום חלות קניין, ובאופן כזה אין שליחות לעבירה ואפילו בשוגג.



השולח לטבוח בשבת האם הוי שליח לדבר עבירה להייב את המשלח בארבעה וחמשה?

☞ מג ע"א ☞

וביאר שמה שהתחדש בגמ' שנתרבה אף על ידי שליח, אין לך בו אלא חידוש, כששלחו לשחוט בסתם, אבל כששלחו לשחוט בשבת, נצטרף עם איסור הטביחה איסור שבת, בזה אין שליח לדבר עבירה, ובטלה שליחותו לגמרי אף לעניין טביחה.

ביאור דבריו שלא התחדש דיש שליח לדבר עבירה בפרשת ארבעה וחמשה, אלא לעניין איסור הטביחה והמכירה עצמה, שהם איסור בפנ"ע של גניבה, אבל לא התחדש שיהיה שליח לד"ע אף לעניין שאם שלחו לשחוט בשבת לעבור על איסורי שבת.

אך הטור (סי' ע"ט) כתב בשם הרמב"ם שאם עשה שליח לשחוט לו בשבת חייב בארבעה וחמשה, [ובמשנה למלך הביא ראיה לדבריו מהרמב"ם בהל' מעילה (פ"ז ה"ג), ועיין בארוכה באוצר מפרשי התלמוד ב"ק (ע"ב). מ"ש האחרונים ביישוב שיטת הטור].

גמ' אף טביחה על ידי אחר, עכ"ל.
בגמרא בבא קמא (ע"ב). שנינו גנב וטבח בשבת חייב ארבעה וחמשה, והעמידה הגמרא שמדובר בטובח על ידי אחר, שאין הגנב מתחייב מיתה על חילול שבת, לפיכך חייב על הטביחה.

וכתב הרמב"ם (פ"ג מהל' גניבה ה"ו): "עשה שליח לשחוט לו ושחט לו בשבת, הרי הגנב חייב בתשלומי ארבעה וחמשה". ונחלקו המשנה למלך והטור בדעתו אם חייב המשלח ארבעה וחמשה אפילו כשממנה את השליח בפירוש לשחוט דווקא בשבת.

המשנה למלך מדייק מלשון הרמב"ם שחייב המשלח ארבעה וחמשה דווקא ששלחו לשחוט סתם ולא בשבת, אבל אם שלחו בפירוש לשחוט בשבת גם בזה אמרין דאין שליח לדבר עבירה.



אם היה ניתן ללמוד שליחות לעבירה ממעילה וטביחה למה נאמר שליחות בתרומה וגירושין?

הוא שקנסה למשלח להענישו כאילו עשה המעשה בעצמו, אבל בדבר מצוה או רשות אכן אין שליחות, לפיכך הוצרכה התורה ללמד שליחות בתרומה וגירושין.

ויש להוסיף גם שהיה סברא לומר שלא היה מועיל בדבר מצוה שליחות דאדרבה מצוה בו יותר מבשלוחו, וכמו שפירש רש"י שעל ידי שעוסק וטורח בעצמו במצוות מקבל שכר טפי, והיינו שזה יותר חביב ונאה. ויש עוד כמה טעמים בזה וכפי שנתבאר בארוכה לעיל (ממ).

ועוד יש לומר שהיה הו"א לומר שבכל המצוות דין חיובם הוא על הגברא ממש, כמו בתפילין וסוכה וכדומה שלא יכול לעשות שליח, וכך לא יכול לעשות שליח לקדש אשה או לגרש וכדומה דהוי מצוה חיובית על האדם, קמ"ל שיכול לקיימם על ידי שליח.

גמ' גלי רחמנא בשחוטי חוץ דם ישפך לאיש ההוא דם שפך הוא ולא שלוחו, עכ"ל. מקשים העולם דמשמע כאן בגמרא שאם לא היה מיעוט ללמד שאין שליח לדבר עבירה היינו למדים ממעילה וטביחה ומכירה לכל התורה כולה שיש שליח לדבר עבירה, ואם כן למה הוצרכה התורה ללמד שליחות בתרומה וגירושין, הרי אף אותם נלמד ממעילה וטביחה ומכירה דלא גרע משליח לדבר עבירה?

ישוב א'

היה הו"א לומר שבדבר מצוה חייב אדם לעשותו בעצמו

המהרש"א מתרץ שאילו לא היתה התורה מחדשת שיש שליחות בתרומה וגירושין, לא היה אפשר ללומדם מטביחה ומכירה כי יש לומר גם סברא להיפך, דדווקא בדבר עבירה חידשה תורה שליחות, לפי שקנס

ישוב ב'

הוצרכה תורה לחדש דין חלות שליחות הגם שלא נעשה מעשה מומשי ע"י השליח

הנודע ביהודה (מסד"ק אה"ע סי' ע"ה) מתרץ שאף אם נלמד שיש שליחות לדבר עבירה ממעילה מכל

מקום אי אפשר ללמוד אלא כעין שליחות שנאמרה במעילה וברציחה, שהמעשה קיים ואי אפשר לו להתבטל, אבל בדבר שצריך לדין שליחות כדי שיתקיים המעשה כגון בתרומה וגירושין הו"א שאין בזה דין חלות שליחות, ולכך הוצרכה תורה לחדש דין חלות שליחות בתרומה וגירושין.



למה צריך למעט בשחוטי חוץ שנים שאוחזין בסכין ושוחטין והלא שנים שעשאוה פטורים?

ישוב א'

בשחוטי חוץ מצינו אופן שהייב גם בשנים שעשאוהו

הריטב"א מתרץ שגבי שחוטי חוץ כתיב איש איש ומרבים מזה במסכת זבחים (קט:) לחייב שנים שהעלו את האבר בחוץ, ולכן הייתי מעלה בדעתי לרבות גם שנים ששחטו בחוץ, קמ"ל "ההוא" ולא שנים ששחטו, וסיים שכן איתא בהדיא בכריתות.

גמ' חד למעוטי שנים אוחזין ושוחטין, עכ"ל. מקשים הראשונים למה צריך פסוק מיוחד בשחוטי חוץ למעט שנים שאחזו בסכין ושחטו, והלא שנים שעשאוה פטורים כמו שדרשו בגמרא בשבת (ג:) מהפסוק "בעשותה אחת ממצות ה'" העושה כולה ולא מקצתה, כיצד שנים שהיו אוחזין בקולמוס וכותבין בקנה והוציאו לרשות הרבים אינם חייבים שנאמר "בעשתה" העושה כולה ולא העושה מקצתה.

ישוב ב'

רק גבי שבת וזב נאמר הכלל "שנים שעשאוהו פטורים"

הרשב"א בתשובה (ח"א סימן כ"ח) כתב שכלל זה ששנים שעשאוהו פטורים נאמר דווקא לעניין שבת [ולעניין זב], אבל בשאר דינים אפילו שנים שעשאוהו חייבים, לפיכך חידשה התורה שאף השוחט בחוץ פטור כשחבירו מסייע לו.

ובשו"ת אבני נזר (יור"ד סי' שצ"ב סק"ו) כתב להוכיח מדברי רש"י במסכת שבת (35: ד"ה ורבי יהודה) שדווקא בשבת יש גזירת הכתוב ששנים שעשאוהו פטורים, דפירש דטעם הפטור, בזה יכול וזה יכול, משום דלאו אורחיה, אבל בזה אינו יכול וזה אינו יכול חייבים משום דאורחיה. ומבואר שרש"י סובר שדווקא לעניין שבת יש את הפטור של שנים שעשאוהו משום ששנים שעשאוהו הרי זה משונה. [אך ראיתי מביאים שהמהרש"א שם בדף צ"ג לומד בדעת רש"י להיפך שפטור שנים שעשאוהו הוי בכל התורה].

אך הוסיף שהר"ן במסכת עבודה זרה (נ"ו.) מביא בשם התוספות היתר של זה יכול וזה יכול גבי יין נסך, ועל כרחק סובר ששנים שעשאוהו הוי פטור בכל התורה כולה.

והגאון ההפלאה בחיבורו פנים יפות עה"ת (קדושים ד"ה לא תגנובו, הביאו נס' יקרא דלורייתא ז"ל בשם משתת שמן) מבאר למה בפרשת קדושים כתוב "לא תגנובו" בלשון רבים, ואילו בעשרת הדיברות בפרשת יתרו כתוב "לא תגנובו" בלשון יחיד, ומפרש דבפרשת קדושים מדובר בגנבת מומון ושנים שגנבו מומון ודאי חייבים וצריכין לשלם לכן נאמר בלשון רבים, אבל בפרשת יתרו בעשרת הדיברות מדובר בגונב נפשות ובחיוב מיתה, ואם כן בזה שנים שעשאוהו פטורין ולכן נאמר "לא תגנובו" דדווקא אחד שגנב נפש חייב מיתה, אבל שנים יהיו פטורים.

אך יל"ע בראיה זו מסוגיא דסנהדרין (ע"ט.): "תנו רבנן הכוהו עשרה בני אדם בעשרה מקלות ומת, בין בבת אחת בין בזה אחר זה פטורין, רבי יהודה בן בתירא אומר בזה אחר זה האחרון חייב מפני שקירב מיתתו. אמר רבי יוחנן

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תמוה

ושניהם מקרא אחד דרשו (ויקרא כ"ד)
"ואיש כי יכה כל נפש אדם", רבנן סברי
"כל נפש" עד שיכה כל נפש, ורבי יהודה
בן בתירא סבר "כל נפש" כל שהוא נפש.
ומבואר שאדרבה לעניין רציחה דווקא
יש פטור מיוחד של שנים שעשאוה,
אבל בכל התורה חייבים.

ויש לומר דשאני רציחה שגם ההורג
מקצת נפש חשיב רוצח, ולכן
הו"א ששנים שהרגו יהיו חייבים, דלא
הוי כשנים שעשאוה, אלא כל אחד הרג
מקצת, קמ"ל, ויל"ע עוד בזה.

ומצאתי שגם החכמת שלמה (נדפס
בהשמות לחכמת שלמה סוף יור"ד סי'
קנ"ו, הביאו נס' תורת היולדת עמ' מ"א) למד
כאמור ששנים שהרגו פטורים מדין
שנים שעשאוה, וזה לשונו: נסתפקתי
אם אומר לשנים הרגו את פלוני ואם לא
אהרוג אתכם, וזה יכול וזה יכול להורגו
לבדו, מה דינו, האם מחוייבים למסור
נפשם בזה, או לא מכין שהוא אחד והם
שנים, וגם זה יכול וזה יכול ועשו ב'
פטורים. עכ"ל. ומשמע להדיא שפוטרים
מדין שנים שעשאוה. וכן דקדק הגר"י
זילברשטין שליט"א.

והנה בספר באר יוסף (הביאו נמשחת שמן
הג"ט), כתב להביא ראיה דפטור
שנים שעשאוה לא הוי בכל התורה,
שהרי מצינו דעשרה הרוגי מלכות נענשו
על מכירת יוסף, והרי במכירת יוסף היו
כמה שותפין שגנבו נפש ואפ"ה נתחייבו
מיתה ומכאן דשנים שעשאוה הוי פטור
רק לעניין שבת, אבל בכל התורה
חייבים.

אך נראה דיש לחלק דשאני התם
דהקב"ה מדקדק עם צדיקים כחוט
השערה, שהרי עיקר התביעה על אחי
יוסף היתה, לא על עצם המכירה, שהרי
פשוט שעשו הכל על פי הדין, לפי מה
שחקרו ודרשו ופסקו, אלא עיקר
התביעה על מה שלא שמעו אליו
בהתחננו אליהם כמו שנאמר בתוה"ק
(בראשית מ"ג כ"א).

ועוד דגם אם שנים שעשאוה פטורים
מקרבן חטאת או מכרת וכיוצא
בזה, אבל בודאי מסתבר שיש להם איזה
איסור בדיני שמים, ואמנם מצינו
מחלוקת הפוסקים אם הוי איסור
מהתורה או מדרבנן, כמובא להלן, מ"מ
יש לומר שנענשו בדיני שמים לפי
דרגתם ומעלתם.

ישוב ג'

יש מי שאומר ששנים שעשאוהו יש להם איסור מהתורה

בעל הנתיבות בספרו מקור חיים (הלכות פסק ס' מס"ו) מתרץ שדין שנים שעשאוה פטורים, פוטר אותם רק מחיוב קרבן, אבל לאו יש בדבר, לכן חידשה התורה בשחוטי חוץ ששנים ששחטו בחוץ אין להם אפילו לאו.

ויש לדקדק שפירוש זה דלא כרש"י בסוגיין שכתב להדיא שהגמרא באה למעט שנים שאוחזים בסכין ושוחטים שפטורים מקרבן חטאת.

והנה מבואר מדברי הנתיבות שעל כל פנים למרות ששנים שעשאוהו פטורים מחיוב, אבל מכל מקום יש להם איסור תורה.

אך רבינו הגדול זצוקל"ה בשו"ת יביע אומר (ח"ז יור"ד סימן כ"ד) כתב ששנים שעשאוה פטורים מהתורה לגמרי, ויש איסור רק מדרבנן, ושכן מוכח מדברי

הרמב"ם (פ"א מהל' שצט ה"ג והלכה ט"ו), ומרש"י (שצט קנג: ד"ה כל שצגופו). ושכן הסכימו בשו"ת שם אריה (אה"ע ס"ס ז"ה). ובשו"ת ארץ צבי (מאומים לו"ס ס' י"ז ועוד), ובשו"ת לבושי מרדכי (מהדו' צמלא ס' קל"ז אות ג') ודלא כהגאון רבי יצחק אלחנן זצ"ל.

ישוב ד'

בעניין שחוטי חוץ שנים באופן שלא יכול האחד לבדו לשחוט

הגאון רעק"א בפ"י למושניות (זצח"ס פ"ג ס"ק ק"ב) כתב שלכאורה היה אפשר לתרץ שמיעוט התורה נאמר באופן שזה לבדו אינו יכול וזה לבדו אינו יכול, שבכזה אופן בכל התורה שנים שעשו חייבים כמבואר במסכת שבת (35:), וקמ"ל שבשחוטי חוץ אף בכזה אופן פטורים.

אך הגרעק"א כתב שמכיון שהראשונים לא תירצו כך, משמע שסוברים שאף בשחוטי חוץ באופן שכל אחד אינו יכול לשחוט לבדו שניהם חייבים.



למה צריך למעט אנוס בשחוטי חוץ והרי בכל התורה אנוס פטור?

חייב כרת או מיתה, אלא היה הו"א שלכתחילה ראוי למסור נפשו על זה, קמ"ל.

ישוב ב'

אנוס בידיעה שסבור שמותר לשוחטו בחוץ

התוספות בזבחים (ק: ד"ה שוגג) כתבו שאנוס שמיעטו כאן הכוונה לאדם הסבור שמותר לשחוט קדשים בחוץ, והאומר מותר אינו נחשב כאנוס גמור [עיין מכות ז': במחלוקת אביי ורבא], לפיכך כתבה התורה שאף באומר מותר הרי הוא פטור.

והתוספות רא"ש הוסיף דיש לומר שכוונת הגמרא למעט באופן שיש עדים שאמרו לשוחט שבהמה זו אינה קרבן.

והשיטה לא נודע למי תירץ דיש לומר עוד שמדובר שהיתה לו בהמת חולין והחליפה לו בבהמת קדשים בלא ידיעתו, שאף זה אנוס.

גמ' וחד הוא ולא אנוס, עכ"ל. מקשים העולם למה צריך למעט אנוס בשחוטי חוץ, והרי בכל התורה אנוס רחמנא פטרי כמו שנא' (דברים כ"ג כ"ו) "ולנערה לא תעשה דבר"?

ישוב א'

ללמד שאין הכוונה "דם שפך" שדין שחוטי חוץ כשפיכות דמים שיהרג ואל יעבור

הרשב"א מתרץ בשם הראב"ד שכיון שנאמר גבי שחוטי חוץ "דם שפך" היה מקום לומר שדין השוחט בחוץ ודין הרוצח שווים, כשם שגבי רציחה יהרג ואל יעבור כך דין שחוטי חוץ ביהרג ואל יעבור, לכן השמיעה התורה שאף בשחוטי חוץ האנוס פטור.

אך המאירי הקשה שאף בשפיכות דמים כל שהרג באנוס אע"פ שלא כדן עשה אין בה מיתת בית דין ואף בזו לא הייתי דן בה שיהא בה כרת כלל.

אלא שלפי מה שביאר הרשב"א לכאן לק"מ דלא היה הו"א לומר שיהיה

ישוב ג'

עיקר הדרשה למעט שוגג ומוטעה

הרמב"ן מתרץ שעיקר הדרשה לפטור את השוגג והמוטעה מכרת ומקרבן, אלא שמכיון וממיעוט הכתוב משמע גם לפטור את האנוס לכן הזכירה הגמרא אותו יחד עם שוגג ומוטעה, וכיוצא בזה כתב גם הריטב"א.

ישוב ד'

אנוס מפני גזירת שמד

הגיליון מהרש"א מתרץ שכוונת הגמרא לחדש שגם בזמן הגזירה, שעל כל מצוה ואפילו קלה יהרג ואל יעבור כמו שכתב הרמב"ם (פ"ה מהל' יסוד"ה ס"ג), מכל מקום אם עבר ושחט קודשים בחוץ בזמן הגזירה, פטור הוא מכרת.

ישוב ה'

אנוס שלא שואל על הקדשו להתירו

האבני נזר (אה"ע סי' תמ"ז) מתרץ שיש חילוק בין אנוס בשחוטי חוץ לשאר אנוס בעלמא, דגבי שחוטי חוץ מצינו שהוקש לנדרים ללמד שיכול להישאל אצל חכם על הקדשו ועל ידי כך להפטר מכרת של שחוטי חוץ, כדאיתא בגמ' ב"ב (קכ:): וברשב"ם שם. ועל כן היה מקום לומר שגם אם שחט בחוץ קודשים באנוס, מכל מקום כיון שיכול להישאל על ההקדש ועל ידי כך לא יעבור על האיסור, והוא אינו נשאל, הרי הוא כמוזד וחייב כרת, לפיכך השמיענו שפטור.

ישוב ו'

ללמד שהפטור באנוס רק על הגברא ולכן דינו כנשחט במזיד שאם העלאו חייב

מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בחידושו מתרץ על פי מה דאיתא בזבחים שאם שחט בחוץ ואחר כך העלהו חייב, למרות שכבר נפסל בשחיטה וכבר אינו ראוי לפתח אהל מועד, מכל מקום כיון שפסולו היה מחמת איסור זה גופא הרי חייב גם על העלאה.

כרם קידושין מג ע"א יוסף תמט

ולפי זה מיישב שהגמרא בסוגיתנו באה לחדש שגם אם היה אנוס בשחיטתו אין זה נידון כמו שנפסל מחמת פסולים אחרים ולא יתחייב על העלאה, אלא מהדרשא הוא ולא אנוס לומדים שבאנוס כל פטורו מחמת הגברא שאי אפשר לחייבו, ואין בזה חילוק לעניין עצם המעשה משוחט במזיד, ולכך יתחייב על העלאה.



מה דינו של ההורג עצמו לדעת שמאי הזקן?

המשלח חייבים מיתה, וזה לשונו: "דבאמת סבר בהא שמאי דהוי כאילו הרגוהו שניהם השליח והמשלח, דמעשה של ההריגה מצאנו דמתייחס אל המשלח, ובודאי דלא שלל פעולת ההריגה מהשליח, רק שמתיחס אל המשלח, דהוי כמו דהרגוהו שניהם, ולכן חייב המשלח מיתה".

אך בחי' הר צבי בסוגיין הקשה על דבריו שאם כן היה לשמאי הזקן לומר שאף המשלח חייב מיתה, ומלשון הגמרא "שולחיו חייב" משמע שרק המשלח חייב מיתה, [ועיין עוד להלן מה שכתב בזה].

גמ' והא דתני האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש הוא חייב ושולחיו פטור שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חיי שניא אותו הרגת בחרב בני עמון, עכ"ל. משמע דשמאי מחייב את המשלח מיתה ממש, וכן מבואר בתירוץ השלישי בגמרא בסמוך, בדעת שמאי. ויש לעיין מה דינו של ההורג עצמו, דלא מסתבר שיהיה פטור לגמרי?

ענף א'

שיטת האור שמח שגם השליח וגם המשלח חייבים מיתה

אכן מצינו לגאון אור שמח (פ"ג מהלכות אישות) שמחדש שגם ההורג וגם

ענף ב'

תולה זאת במחלוקת רש"י ותוספות רי"ד

לכאוי יש לומר שדין זה יהיה תלוי במחלוקת רש"י ותוספות רי"ד בביאור קושיית הגמ' לעיל (מ:): גבי שולח את הבעירה שיהיה שלוחו כמותו, דרש"י (ד"ה נימא) פירש שכוונת הגמרא להקשות שרק המשלח יתחייב ולא השליח, ולפי זה כאן גבי שליח לרציחה שסובר שמאי הזקן דשלוחו כמותו, יש לומר לרש"י שרק המשלח יהיה חייב ולא השליח, ונמצא לפי זה דההורג עצמו פטור ממיתה.

אבל לתוספות רי"ד שפירש שכוונת הגמרא להקשות שיהיה שלוחו כמותו באופן שאי אפשר לגבות מהמזיק עצמו שנגבה מהמשלח דשלוחו של אדם כמותו, לפי זה גם כאן יש לומר שההורג עצמו ודאי חייב מיתה, ורק אם אי אפשר להמיתו כגון שברח וכדומה, יהיה המשלח חייב מיתה.

שוב מצאתי למרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שכתב כאמור לתלות דין זה אם יהיה ההורג עצמו גם חייב מיתה

במחלוקת רש"י והתוספות רי"ד. [אלא שכתב שלפי תוספות רי"ד שניהם חייבים מיתה, ולכאוי צ"ל שהכוונה שעל שניהם רובץ חיוב מיתה, ורק אם אי אפשר לקיים המיתה בשליח יהרג המשלח, שהרי כך כתב התור"ד בקושיית הגמרא גבי שולח את הבעירה].

ענף ג'

קושיית מרן הגרי"ש זצ"ל מעשרה שהרגו אדם במקל אחד דכולן פטורים

הקשה מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל שלכאוי גם לפי התוספות רי"ד אין זה ברור שיתחייבו שניהם שהרי נחלקו הראשונים בהכוחו עשרה בני אדם במקל אחד, שלפי הרשב"א כולן חייבין, ולהרמב"ם דינם כמו בעשר מקלות (פ"ד מהלכות רוצח ושמירת הנפש) שכולן פטורין ממיתה בית דין, והוא הדין לדחפוהו שנים או שכבשוהו שנים לתוך המים.

וכתב מרן הגרי"ש זצ"ל שדין דחפוהו לים זה כמו עשרה בני אדם במקל אחד, ואם כן בנידון דידן לפי

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תנא

הרשב"א גם השולח וגם המשלח יהיו חייבים מיתה, כדין שנים שהרגו במקל אחד, [לפי סברת התוספות רי"ד הנ"ל], אבל לפי הרמב"ם לכאורה אי אפשר לומר ששניהם חייבין?

והוא מותיב לה והוא מפרק לה שיש לחלק בין ההורג על ידי שליח להכוהו עשרה במקל אחד, ששם כיון שכל אחד עושה רק חלק מדהכאה לכן אינו חייב מיתה, [כדכתב להדיא הרמב"ם (ס) שזה נלמד ממה שנא' "כל נפש אדם", עד שיהיה אחד שהרג כל הנפש]. אבל בנידון דידן גבי האומר לשלוחו צא הרוג את הנפש, מכיון דשלוחו כמותו מתייחס מעשה ההריגה כולו לכל אחד מהם בנפרד, ולכך יש

לומר שיתחייבו שניהם גם לשיטת הרמב"ם, לפי סברת התוספות רי"ד.

ובה"י הר צבי בסוגיין גם הקשה כאמור מעשרה שהכו במקל אחד דכולן פטורים ולדעת התוס' (נ"ק נג: ד"ה לענין טפס) הוי גזירת הכתוב גבי רציחה בלא שום חילוק שלא מתחייבים מיתה כשנעשה על ידי שנים, שעל כן לשיטתם לדעת שמאי הזקן כל פעולת העבירה מתייחסת רק להמשלח לבדו והשליח חשיב כאילו לא עשה כלל.

משא"כ לרש"י ורשב"א שמחלקים בין עשרה מקלות דכולם פטורין כיון שכל אחד עשה מעשה בפני עצמו ואין ידוע על ידי מי מת, לבין מקל אחד דכולן חייבים, גם כאן יש לומר שגם המשלח וגם השליח חייבים מיתה.



איך שמאי מחייב מיתה למשלח והלא הוי התראת ספק?

ברשותו ומסתמא היה יואב מקיים את דבריו. וכן תירץ בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ק אנה"ע סימן ע"ה ד"ה וז"ל).

ישוב ב'

כונסין את המשלח לכיפה

השיטה לא נודע למי מתרץ עוד שאין כוונת שמאי שהמשלח חייב מיתה בפועל על ידי בית דין, אלא כונסין אותו לכיפה כדי ההורג במזיד בעדים בלא התראה כמבואר בסנהדרין (פז): וסיים שקיבל כן מרבו.

ישוב ג'

התראת השליח מדין שלוחו כמותו

לכאן' יש לומר בפשיטות שכיון ששמאי הזקן דרש גבי רציחה שלוחו של אדם כמותו, ממילא הרוצח הוי ממש במקום המשלח, ומועיל מה שמתרים ברוצח עצמו, והוי כאילו התרו במשלח, דכמו שמעשה הרציחה מתייחסת למשלח, כך דין ההתראה מתייחסת למשלח כאילו התרו בו, וכאילו נתן את הסכמתו.

גמ' שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנא' אותו הרגת בחרב בני עמון, עכ"ל. הקשה הפורת יוסף דמשמע דחייב המשלח לשמאי הזקן מיתת בית דין [וכתירון שלישי בגמרא]. וקשה דבעינן התראה וגם שיהיה תוך כדי דיבור למעשה, וגם בעינן שההורג יתיר עצמו למיתה שיאמר למתרה על מנת כן אני עושה, והיאך זה שייך גבי משלח, ודוחק להעמיד בחבר, והניח בצ"ע.

יש להוסיף שאפילו אם נניח שהיה כאן התראה במשלח, הלא הוי התראת ספק דשמא השליח לא יעשה שליחותו?

ישוב א'

מדובר בשלוחו שכבוש תחת ידו דמסתבר שלא יעבור על מצוותו

מצינו לשיטה מקובצת שהקשה כאמור דהוי התראת ספק ולא הוי התראה, דדילמא השליח לא יהרוג, ותירץ שמדובר כאן בגמרא בשלוחו שכבוש תחת ידו דמסתבר שלא יעבור על מצוותו, דומיא דדוד שהיה יואב

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תנג

ועיין בגמרא בסמוך דרב שילא סובר דאין שליח נעשה עד כיון דשלוחו של אדם כמותו לכן נעשה השליח כגופו של המשלח, שאינו יכול להעיד על עצמו.

שדקדק רש"י במכות (טו: ד"ה וריש לקיש). וכן פסק הרמב"ם שההתראה צריכה להיות תוך כדי דיבור.

ישוב ה'

שמאי מחייב את המשלח רק כשהשליח שוגג שודאי ישמע לו

הגודע ביהודה (קמ"א אב"ד ע"ה) ביאר שכוונת שמאי שהאומר לשלוחו צא הרוג את הנפש שלווחיו חייב מיתה באופן שהשליח שוגג, כמו המעשה עם יואב בן צוריה שהיה שוגג, כי סבר שודאי דוד מורה לו להשים את אוריה בראש המערכה מן הדין.

ונמצא דלדעת שמאי רק בשוגג יש שליח לדבר עבירה, ולכן לא הוי התראת ספק, דכיון שהוא שוגג ודאי ישמע לו, [ולכאוי יל"ע דעדיין הוי התראת ספק, כיון שהמעשה תלוי באחרים, שמא לא יהרוג מסיבה אחרת והוי התראת ספק]. ומזה רוצה להוכיח דלדעת ת"ק אין שליח לדבר עבירה אפילו בשוגג ודלא כתוספות, (לעיל מ:).

ישוב ד'

מתרים בו שיתחייב מיתה אם השליח יהרוג כדין כל ספק

הפרי יצחק (מ"ב סוף סימן ס"ו) מתרץ דכאן מתרים בשולח שאם ישלח שליח להרוג יתחייב מיתה, ואין זה התראת ספק אלא כמו בכל עבירה שמתרים בו שאם יעבור יתחייב מיתה, ומה שיש ספק אם השליח יהרוג הרי זה כמו בכל התראה שיש ספק אם יעשה העבירה, [כלומר דהתראת ספק הוי רק באופן שיש ספק אם המעשה עצמו שיעשה הוי איסור, כגון לאו הניתק לעשה וכדומה].

משמע מזה לכאוי שההתראה במשלח שלא בשעת מעשה, וצ"ע דבעינן התראה בשעת מעשה כמו



היאך לומד שמאי מ"אותו הרגת" שהמשלה חייב, והלא יואב לא הרגו בידיים וממילא דוד לא התחייב?

ישוב ב'

כיון שהעמידו בעמק המלחמה כהרגו בידיים

המהר"י בירב (ד"ה מ"ט) מתרץ שכיון שיואב העמיד את אוריה בעמק המלחמה במקום שאי אפשר לו להינצל, נחשב הדבר כאילו הרגו בידיים.

וכן תירץ בחי' בתרא בסוגיין דשילוח אוריה למול המלחמה החזקה הוי ככופתו לפני הארי דחזקה דימות, [אמר המחבר, יש להעיר דכופתו לפני הארי אינו חייב מיתה אלא רק בדיני שמים, כיון שבאותה שעה שכפתו לא הרגו ארי. עיין סנהדרין עז. ועיין רמב"ם פ"ב מהלכות רוצח]. דכיון דאוריה לא ידע שחבריו יסוגו אחורה כציווי דוד ליואב (שמואל ב' פ"א ט"ו), ואוריה ודאי ישמע לקול יואב וישאר לבד בשדה הקרב וימות, ונמצא דשלוחו של דוד כאילו הרגו בידיים, ושפיר חייב המשלחו גם בידי אדם.

בגמ' בא"ד. שמאי הזקן אומר משום חגי הנביא שולחיו חייב שנא' אותו הרגת בחרב בני עמון, עכ"ל. מקשה השיטה לא נודע למי שהרי ודאי דוד לא היה חייב מיתה, שהרי יואב שהיה שליח דוד לא הרג את אוריה החתי בידיים אלא נתנו למול המלחמה החזקה, [וכן כתב היעב"ץ בחי' לסנהדרין (מט.) דהריגת אוריה היה על ידי גרמא?]

ישוב א'

מזה שהכתוב מייחס מיתה אוריה לדוד

השיטה לא נודע למי מתרץ דאה"ג אצל דוד הוי גרמא והיה פטור ממיחה בפועל, אבל כיון שהכתוב תולה ומייחס את עיקר העונש בדוד ולא ביואב, שמע מינה שהיכן שהשליח הורג בידיים, המשלה חייב בדיני אדם, וכן תירץ המהרי"ט (ס"א סי' קט"ז ד"ה ומה שהצי"א).



מה מקשה הגמ' מה טעם שמאי הזקן והרי טעמו מקרא דאותו הרגת בחרב בני עמון?

סובר שמאי שיש שליח לדבר עבירה בכל התורה כולה, ולפי תירוץ שני רק לעניין דיני שמים, ולתירוץ שלישי רק לעניין רציחה.

ישוב ב'

אין הכרח שהכתוב בא לחייב את דוד בהריגת אוריה אלא אדרבה להיפך

הרשב"א מתרץ שהגמ' מקשה מה טעמו של שמאי הזקן, לפי שמהפסוק לא משמע שבא לחייב את דוד על הריגת אוריה החתי, ואפשר להעמיד את הכתוב שבא לפטור את דוד כדאמרינן בסמוך לדעת ת"ק, שכוונת הכתוב מה חרב בני עמון אי אתה ענוש עליו אף אוריה החתי אי אתה ענוש עליו, ולכך מקשה ומתרצת הגמ' לברר אם יש לשמאי עיקר בדבר זה מהתורה, וכן תירץ בפשיטות השיטה לא נודע למי.

גמ' מאי טעמיה דשמאי הזקן, עכ"ל. מקשים המפרשים דשאלת הגמ' אינה מובנת, שהרי שמאי הזקן נתן טעם וראיה לדבריו שיש שליח לדבר עבירה מזה שהכתוב מייחס את הריגת אוריה החתי לדוד המלך שנאמר "אותו הרגת בחרב בני עמון" ומזה מוכח ששלוחו של אדם כמותו גם לדבר עבירה, ואם כן מה מקשה הגמ' מה טעמו של שמאי הזקן?

ישוב א'

כוונת הגמרא לברר אם שמאי דורש שיש שליחות לדבר עבירה בכל התורה

לכאן יש לתרץ בפשיטות שעיקר כוונת הגמרא לשאול האם שמאי הזקן דורש שליחות לדבר עבירה בכל התורה כולה, או רק לעניין רציחה וכיוצא בזה, וכמו שבאמת מתרצת הגמ' בשלושה אופנים להסביר את שיטתו של שמאי הזקן, שלפי תירוץ ראשון אכן

ישוב ג'

לא מסתבר לגמרא לחייב מיתה מקרא דדברי קבלה

הפני יהושע מתרין שהגמרא הבינה שאין עיקר טעמו של שמאי הזקן מקרא דדוד ואוריה החתי לפי שפסוק זה הוא מדברי קבלה ולא מסתבר ששמאי יוכיח לחייב מיתה בדיני אדם ממקרא דדברי קבלה, כיון שמהתורה לומדים שבכל מקום אין שליח לדבר עבירה, לכך מקשה הגמ' כדי ללמוד את טעמו של שמאי הזקן מהתורה.

אלא שלפי זה יהיה קשה מתירין שלישי של הגמרא, ששמאי הזקן לומד שדווקא לענין רציחה יש שליח לדבר עבירה וזה נלמד מקרא דדברי קבלה דדוד ואוריה, הרי דלומד דרשה גמורה לחייב מיתה בדיני אדם מקרא דדברי קבלה.

ונתקשה בזה הפני יהושע וכתב שהיה אפשר לתרין שגם התירין השלישי לא בא ללמד שהמשלח חבירו לרצוח חייב בדיני אדם, אלא בא לחייבו

בדיני שמים, ואה"נ ת"ק פוטר גם בדיני שמים, אך הפני יהושע דוחה פשט זה.

ובהכרח צריך לומר שהתירין השלישי בא לומר שאה"נ יתכן שמקרא דדברי קבלה בא לחייב מיתה, על עוון חמור זה של שפיכות דמים.

ועוד יש ליישב על פי מה שכתב השיטה לא נודע למי שכוונת התירין השלישי שהיה קבלה לשמאי הזקן שיש שליח לרציחה מהתורה.

ישוב ד'

אין ראיה מהפסוק "אותו הרגת" לחייב בדיני אדם אלא רק בדיני שמים

בה"ח הב"ח מתרין שכוונת הגמרא להקשות שמהפסוק "אותו הרגת בחרב בני עמון" אין ראיה שהמשלח חייב בדיני אדם, אלא רק שיש חיוב על כל פנים בדיני שמים, ועל זה מתרצת הגמ' בתירין ראשון ששמאי לומד חיוב בדיני אדם משני כתובים הבאים כאחד שמלמדים. ועוד מתרצת

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תנו

הגמרא שאין הכי נמי כוונת שמאי הזקן היתה רק לחייב בדיני שמים.

שני כתובים הבאים כאחד, ומה שנאמר בשחוטאי חוץ.

ישוב ו'

כוונת הגמרא להקשות דאין להביא ראיה מדוד שהיה מלך והכל שומעין לו

בשו"ת להורות נתן (מלק י"ג טו"מ ס' קכ"ט) מתרץ שכוונת הגמ' להקשות שמהפסוק "אותו הרגת בחרב בני עמון" אין ללמוד לכל התורה שיש שליחות לדבר עבירה, דשמא שונה שם הדין לפי שדוד היה מלך ואין אדם עובר על ציווי המלך, וכמו שכתב הרד"ק בביאור תירוצי הגמ' השלישי שדווקא גבי דוד היה שליח כיון שהיה מלך.

כלומר דבמלך יש שליח לדבר עבירה כיון דלא שייך כאן את הסברא אי בעי עביד ואי לא בעי עביד, כי אם לא ישמע למלך, יהרגנו. ואף על פי שגם כאשר המלך מצוה על כך אין לשמוע לו, מכל מקום מאחר ואין כל אדם יודע שבזה אין צריך לשמוע למלך, לפיכך העונש מוטל על המלך. ונמצא לפי זה שהשליח שוגג, ובשוגג יש שליח לדבר

אך לפי זה צ"ב דבתירוץ השלישי לומד מהפסוק אותו הרגת לחייב בדיני אדם, ושמא הב"ח למד שכוונת התירוץ השלישי שכל החיוב רק בדיני שמים ודווקא לעניין שליח להרוג חבירו. אי נמי י"ל על פי מה שכתב השיטה לא נודע למי שכוונת התירוץ השלישי שהיה קבלה לשמאי הזקן שיש שליח לרציחה מדאורייתא.

ישוב ה'

קשה לגמרא על שמאי מהראיות שהביאה הגמרא שאין שליח לדבר עבירה

בחי' רבינו משה מאימראן (הוצא נס' המופלא ילקוט ציפורים עו והדר) מתרץ שאכן אין כוונת הגמרא להקשות מניין לשמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה, שהרי שמאי כבר הביא ראיה לשיטתו מהפסוק "אותו הרגת בחרב בני עמון", אלא קושיית הגמרא מה יעשה שמאי עם הראיות שהביאה הגמ' לפני כן להוכיח שאין שליח לדבר עבירה, כגון

תנח

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

עבירה דלא שייך בזה דברי הרב ודברי
התלמיד, כמו"ש התוס' בסוגיין.

ישוב ז'

דרך התנאים והאמוראים ליתן
טעם שאינו עיקר כדי לדחות
סברת החולקים

הרש"ש בחי' למסכת ראש השנה (טו.)
מתרץ שדרכס של התנאים
והאמוראים ליתן טעם לדבריהם אף על
פי שאינו עיקר טעמם, ואין בו אלא כדי
לדחות השיטה החולקת עליהם. ולכך
מקשה הגמ' לברר מה היה עיקר טעמו
של שמאי הזקן.



**כיון ששמאי מחייב בדיני שמים בכל התורה למה אמר
צא הרוג את הנפש?**

גמ' ואיבעית אימא לעולם דריש
ומאי חייב, חייב בדיני שמים,
עב"ל. משמע שבכל התורה מחייב
שמאי הזקן בדיני שמים, ולפי זה צריך
ביאור למה נקט שמאי הזקן את דבריו
דווקא לעניין האומר לחבירו צא הרוג
את הנפש, ולא באופן כללי שבכל
העבירות כולן שלוחו של אדם כמותו
להתחייב בדיני שמים?

בפשטות יש לומר שכיון ששמאי
הזקן לומד דין זה מהכתוב
"אותו הרגת בחרב בני עמון" ששם
מדובר לעניין הריגה, לכן נקט את דינו
לעניין צא הרוג את הנפש, ואכן מודה
שמאי שבכל העבירות יש שליח לדבר
עבירה להתחייב בדיני שמים.

ישוב ב'

הוי הידוש דאין גמירות דעת

לפי מה שביאר הסמ"ע (מו"מ סימן קפ"ג
שק"ג) שהטעם שפסק השו"ע (סג)
שאין שליח לדבר עבירה ודווקא

ישוב א'

**כיון שלומד מאותו הרגת בחרב
בני עמון שמדובר באיסור הריגה**

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תנ"ט

שהשליח בר חיובא, אבל אם אינו בר חיובא הוי שליח לדבר עבירה, משום דדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, "ויכול המשלח לומר סברתי שלא ישמע לי לעשותו", לכן אין המשלח חייב. אבל אם השליח בר חיובא, לא שייך טעם זה. וכסברת הסמ"ע כתבו להדיא התוספות בב"ק (טו. ד"ה אלא למציה). לענין חיוב בדיני שמים, וכן כתב בשיטה לא נודע למי (להלן מ.). שמחמת סברא זו יש לחייב את המשלח רק בדיני שמים.

בכל העבירות יש שליח לדבר עבירה, מכל מקום באיסור רציחה שהוא העוון החמור ביותר, בזה אין שליח לדבר עבירה, כי ודאי חסר בגמירות דעת, דיש סברא גדולה שהשליח לא יעשה שליחות נפשעת וחמורה זו, לשפוך דמים, לכך בא שמאי הזקן וחדש שאפילו הכי גם ברציחה יש חיוב בדיני שמים.

י"שוב ג'

לחדש שאפילו בצא הרוג את הנפש פוטר ת"ק את המשלח מדינא רבה

עי"ל שהגמ' נקטה מחלוקת ת"ק ושמאי הזקן לענין רציחה דווקא, לרבותא משום חידושו של ת"ק, שאפילו באיסור רציחה שזה העוון החמור ביותר, למרות זאת סובר ת"ק שאין המשלח חייב לגמרי בדיני שמים כאילו בעצמו רצה, אלא רק להתחייב בדיני שמים כגרמא, ועיקר האחריות רובצת ומוטלת על השליח שעושה המעשה.

מבואר שאין שליח לדבר עבירה מטעם שהמשלח יכול לטעון שסבר שהשליח לא יעשה את שליחותו למרות ששלחו לכך, כיון שהתורה אוסרת לעשותו, והיינו דלכן יש כאן חיסרון בגמירות דעת ובמינוי השליחות, שאין כאן מינוי גמור.

לפי זה יש לומר שבדווקא נקט שמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה ברציחה לחייב המשלח בדיני שמים, כי היה מקום לחלק שאדרבה אפילו אם



איך ואם פסק הרמב"ם כשמאי שהמשלח להרוג חבירו חייב מיתה בידי שמים?

עבדיו והרגוהו, או שכפת חבירו והניחו לפני הארי וכיוצא בו והרגתו החיה, וכן ההורג את עצמו, כל אחד מאלו שופך דמים הוא ועון הריגה בידו וחייב מיתה לשמים ואין בהן מיתת בית דין".

ודין זה כעין מה ששינינו במסכת ב"ק (נה:) שהשוכר עדי שקר להעיד,

חייב בדיני שמים, וכתבו התוספות (סג) דווקא שוכר חייב בדיני שמים אבל אם רק אמר להם שיעידו פטור מדיני שמים דסבור שלא ישמעו לו, ודייקו כן ממה שאמרו השולח את הבעירה ביד חש"ו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים שילח ביד פיקח פיקח חייב, משמע שהשולח ביד פיקח פטור אף מדיני שמים. וכן פסק הרמ"א בשו"ע (סו"מ סג' עדות ס' ל"ג ס"ג) שאם פיתה עדים בדברים שיעידו שקר והעידו, אינו חייב בדיני שמים, אלא אם כן שכר אותם.

ומה שכתב הרמב"ם שחייב מיתה בדיני שמים גם אם שלח עבדיו להרוג חבירו, יש לומר דזה גם כאמור, שכיון שהם קנויים לו ונמצאים תחת רשותו, הרי זה כשכר שליח להרוג חבירו.

גמ' ואיבעית אימא לעולם דריש ומאי חייב, חייב בדיני שמים מכלל דת"ק סבר אפילו מדיני שמים נמי פטור אלא דינא רבה ודינא זוטא איכא בינייהו, עכ"ל. מבואר מכאן שלפי ת"ק אדם ההורג את הנפש אינו חייב מיתה בדיני שמים כאילו הרג בעצמו, אלא רק כגורם כמו שפירש רש"י.

הקשה הים של שלמה שלכאו' הלכה כת"ק, אולם קשה שהרמב"ם (פ"ג מהלכות רומה ה"ג) פסק להדיא כשמאי שהמשלחו חייב מיתה בידי שמים?

ישוב א'

דווקא בשוכר שליח להרוג חבירו חייב מיתה בדיני שמים

לכאו' יש לחלק בפשיטות בין שולח חבירו לשוכר חבירו, דהרמב"ם (סג) מחייב מיתה בדיני שמים דווקא בשוכר שליח להרוג חבירו.

דהנה זה לשונו: "אבל השוכר הורג להרוג את חבירו, או ששלח

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תסא

שוב ראיתי שתירץ כן המשנה למלך. וכן תירץ תלמיד האבני נזר זצ"ל הגאון רבי מיכאל אלעזר פארשלגר זצ"ל בספרו תורת מיכאל (עמ' קצ"ה), שיש לחלק בין סתם שליח שאין המשלח בטוח שהשליח ישמע לו, לבין שוכר שליח להרוג חבירו.

בגמרא בדעת שמאי הזקן, שלא נחלקו שמאי ות"ק אלא רק לעניין אם יש שליח ברציחה דווקא, להתחייב בדיני אדם, והלכה כת"ק שאין בזה שליחות, ומיהו לפי תירוץ זה גם ת"ק יודה שהמשלח חייב מיתה בדיני שמים ולא נחלקו בזה.

וכן ראיתי הלום בשו"ת להורות נתן (מ"ג יור"ד סי' ס"ה עמ' פ"ו) שגם האריך לבאר כאמור שדווקא בשוכר שליח להרוג חבירו חייב המשלח מיתה בדיני שמים, והוסיף שדברי הרמב"ם מקורם טהור במדרש רבה (נפ ל"ד): "מיד איש אחיו, זה השוכר את אחרים להרוג את חבירו".

דאם גם למסקנא נחלקו ת"ק ושמאי אם חייב המשלח מיתה בדיני שמים בדינא רבה, יהיה קשה מניין לגמרא שנחלקו ת"ק ושמאי אם יש שליח לרציחה, דלמא כו"ע מודים שאין שליח לרציחה ורק נחלקו אם חייב המשלח בדיני שמים דין גדול כהורג בעצמו, או דין קל רק כגורם, אלא על כרחך שלמסקנא שנחלקו ת"ק ושמאי אם יש שליחות ברציחה, סוברים שניהם שבדיני שמים המשלח חייב כאילו הרג בעצמו, ולכן סובר הרמב"ם להלכה לדעת הים של שלמה שהמשלח חייב מיתה.

ישוב ב'

למסקנא גם ת"ק מודה שהשולח להרוג חבירו חייב מיתה בדיני שמים

ויש לומר שהים של שלמה למד ברמב"ם שאין חילוק בין שוכר לשליח סתם, ממה שכתב שגם השולח עבדיו חייב, ולומד הים של שלמה שאין דין עבדיו כשכיר, וכדעת התומים (ל"ג ב) גבי שוכר עדי שקר דהשוכר חייב בדיני

לדברי הים של שלמה שלמד בדעת הרמב"ם שאין חילוק בין שוכר שליח שיהרוג חבירו, לבין שולח חבירו סתם בלא לשוכרו, שבשניהם חייב בדיני שמים, נראה ליישב שהרמב"ם סובר שתופסים עיקר את התירוץ האחרון

ישוב ג'

שמא הרמב"ם סובר שדינא זוטא זה חיוב מיתה בדיני שמים

עלה בדעתי ליישב שהרמב"ם חולק על רש"י במה שפירש דדינא רבה הכוונה כאילו הרג בעצמו ודינא זוטא שדנים אותו רק כגורם, אלא הרמב"ם סובר שדינא זוטא זה חיוב מיתה בדיני שמים, ודינא רבה זה יותר חמור, וממילא פסק הרמב"ם כדעת ת"ק, ודוחק.

ויש בזה גם סברא, כי הרי ידוע שמקצת ייסורים בעולם הזה מכפרים הרבה ייסורים בעוה"ב, והרי ההורג מתחייב מיתה בעוה"ז, ומעיקר הדין גם שליח לרציחה צריך היה להתחייב מיתה כדין כל שליחות שבתורה, אלא שהתחדש שאין שליח לדבר עבירה, וממילא כשמענישים בשמים לחוטא, העונש חמור יותר, ולכן דינא זוטא זה רק כאילו הרג בעצמו להתחייב רק מיתה בדיני שמים, אך דינא רבה זה כפול ומכופל.

שמים, דדווקא שוכר אבל משרת בשכר שנוטל פרס וארוחותיו תמיד וציווה לו שיעיד שקר, אין זה בכלל שוכר, הואיל ולא פרע לו שכר על עצם עדות השקר.

והביא לזה התומים ראה ממה שלומדים שליח לדבר עבירה מדוד שציווה את יואב לשים את אוריה בראש הלוחמים, אף דיואב היה על הצבא, ונטל פרס מהמלך ולחסד המלך מייחל, ואם גם באופן כזה נחשב שכיר אם כן היאך למדו משם שליחות לדבר עבירה, אלא על כרחך לא חשיב בזה ששכרו, עד שישכרנו ממש להעיד עדות שקר.

ועוד ראה ממה שלמדו בגמרא (מ: 33"ג מ מד.) גבי שליחות יד בפיקדון "על כל דבר פשע" לרבות עבדו ושלוחו, ואם יש חילוק בין עבד לשליח קשה דלמא הפסוק בא לרבות רק עבדו. אלא אין חיוב בדיני שמים אלא אם שכרו ממש להעיד שקר.



ביאור התירוץ הג' מתי לשמאי יש שליח לעבירה?

שהמשלח חייב בדיני שמים כאילו הרג בעצמו, ותירוץ שני סובר שבכל התורה כולה יש שליח לדבר עבירה להתחייב בדיני שמים.

אך שב וכתב שהעיקר כפירוש ראשון, ששמאי סובר שלעניין רציחה יש שליח לדבר עבירה להתחייב בדיני אדם.

ביאור ג'

דווקא במלך שאין ממרים את פיו וסבורים שהדין עימו

הרד"ק (שמואל ב' פקק י"ג) מבאר דאף על גב דבכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה כי בכל מקום השולח פטור והשליח חייב הכא שאני שהכתוב קראו הורג שנאמר "ואותו הרגת", לפי שהיה מלך ואין אדם עובר על מצותו, הרי כאילו המלך הרגו. וכן שאול שציוה להרוג נוב עיר הכהנים כאילו הוא הרגם. ואף שאין לאדם לעשות מצות מלך באופן כזה, מ"מ אין כל אדם נזהר בזה ואינו יודע הדין, לפיכך העונש על המלך.

גמ' שאני התם הגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון, עכ"ל. מצינו כמה ביאורים בכוונת תירוץ הגמרא, כדלהלן:

ביאור א'

דווקא לעניין רציחה

בפשטות כוונת הגמרא לתרץ ששמאי סובר שדווקא לעניין רציחה יש שליח לדבר עבירה, כמו שמצינו בכתוב אצל דוד ואוריה החתי "אותו הרגת בחרב בני עמון", אך בשאר דברים אין שליח לדבר עבירה. וכן כתב בשיטה לא נודע למי שהיה קבלה לשמאי הזקן שיש שליחות לרציחה מדאורייתא, וקרא אסמכתא בעלמא.

ביאור ב'

דווקא ברציחה בדיני שמים

הפני יהושע מתחילה רצה לבאר שכוונת הגמרא לתרץ שדווקא לעניין רציחה סובר שמאי הזקן



למה דווקא לעניין רציחה יש שליחות לשמאי הזקן?

המפורסם רבי יצחק זילברשטין שליט"א סובר ששפיכות דמים חמורה יותר.

וכן נראה מדברי הרמב"ם בכמה מקומות שעוון שפיכות דמים חמור יותר, וכן נראה מהמדרש (דצ"י ואמטק פ"ג אות כ"ה) שעל ששה דברים נצטווה אדם הראשון, עבודת כוכבים, חילול השם, דינים, שפיכת דמים, גילוי עריות, גזל, ועל כולן יש סליחה חוץ משפיכות דמים שנא' (צלאשית ט') "שופך דם האדם באדם דמו ישפך". ועדיין יש פנים לכאן ולכאן מכמה מקומות בחז"ל וכפי שהארכתי בזה שם.

ועל כל פנים מאחר ושני דברים אלו הם העוונות החמורות ביותר, יש לומר שמפני כך לדעת שמאי הזקן יש שליח לדבר עבירה באומר לשלוחו צא הרוג את הנפש, משא"כ בגילוי עריות לכאן לא שייך דין שלוחו כמותו בכל אופן, גם את"ל שיש שליח לדבר עבירה בכל התורה, דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן.

גמ' שאני התם הגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון, עכ"ל.

מבואר דדווקא לעניין רציחה סובר שמאי הזקן שיש שליח לדבר עבירה, ולעולם בכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה, וצריך ביאור מה החילוק בין רציחה לשאר עבירות שבתורה שדווקא לעניין רציחה חקק השי"ת בתורתו ששלוחו כמותו?

ביאור א'

גילוי עריות ושפיכות דמים הם העבירות החמורות בתורה

כבר ידעת שגילוי עריות ושפיכות דמים הם מהעבירות החמורות שבתורה, אפילו יותר מעבודה זרה וכל שכן משאר עבירות, ויש לפלפל מה יותר חמור בניהם, גילוי עריות או שפיכות דמים, ויש בזה כמה נפק"מ למעשה, והארכתי בזה בס"ד בחיבורי שו"ת אגרות יוסף כת"י, ושם הבאתי שנחלקו בזה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שלדעתו גילוי עריות חמור יותר, ולעומתו הגאון

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תסה

ביאור ב'

התורה החמירה לעניין שפיכות דמים משום שיש בזה השחתת יישובו של עולם

מזן הגרי"ש אלישיב זצ"ל בסוגיין מפרש שהטעם דלשמאי רציחה חמור משאר עבירות לחייב המשלח, על פי מה שכתב הרמב"ם (פ"ד מהל' רוצח ה"ט) גבי ההורג נפשות בלא התראה או בעדות מיוחדת או בהוכחו בבדיקות שכונסין אותן לכיפה, ואין עושים זאת לשאר חייבי מיתות בית דין, שאף על פי שיש עונות חמורין משפיכות דמים אין בהן השחתת יישובו של עולם כשפיכות דמים. ועל דרך זה בענינו החמירה התורה ברציחה יותר משאר עבירות שבתורה.

יישוב ג'

דווקא גבי רציחה מפני חומרתו עלול להתקיים על ידי שליחות

בנושאי ונותני בזה קמיה רבינו הגדול מוהר"ר משה צדקה שליט"א ראש ישיבת "פורת יוסף" השיבני דכיון דרציחה הוי דבר חמור מאוד, לכן בנוהג שבעולם אדם שרוצה להרוג את חברו, מעדיף שלא להרוג בעצמו אלא על ידי שליח, שעל ידי זה יוכלו שניהם להימלט מהעונש, כי המשלח יטען שהרוצח שעשה גוף המעשה הוא אשם בדבר, והרוצח יטען שהקולר תלוי בצוארו של המשלח שהוא שלחו לכך, ודווקא לענין רציחה עלול להיות על ידי שליחות יותר מאשר דברים אחרים שחמורים פחות, לכן לדעת שמאי חידשה התורה שליחות ברציחה, שלא יוכלו השליח והמשלח לסלק עצמם ממעשה הרציחה.

והוסיף שכן מצינו בנוהג שבעולם שאנשים לא רוצחים בעצמם אלא שולחים אחרים שהם יעשו מעשה הרציחה.



היאך שמאי הזקן לומד שליחות לדבר עבירה ברציחה מאותו הרגת, הלא יואב היה שוגג, ולתוספות יש שליח לדבר עבירה בשוגג?

אפילו לדברי תורה תלמוד לומר "רק חזק ואמוץ", וכן כתבו שם התוספות שיואב היה שוגג, ומעתה קשה כאמור?

ישוב א'

עיקר הלימוד אינו כלל מקרא דאותו הרגת

הפני יהושע ביאר שהגמרא הקשתה מה טעמו של שמאי, אף שנתן טעם מאותו הרגת, לפי שאין עיקר טעמו מפסוק זה בדברי קבלה, דלא מסתבר ששמאי יחייב מיתה בדיני אדם מקרא דדברי קבלה, אחרי שמהתורה לומדים שבכל מקום אין שליח לדבר עבירה.

לפי זה צריך לומר כמו שכתב השיטה לא נודע למי שכוונת הגמרא כאן לתרץ שהיה קבלה לשמאי הזקן שיש שליח לרציחה מהתורה. ומעתה גם זה

גמ' שאני התם דגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון, עכ"ל.

הנימוקי יוסף במסכת בבא קמא (דף קט. ד"ה גמתי) מקשה על שיטת התוספות (לעיל מז: ד"ה אמאי צ"ק עט. ד"ה נתנו צ"מ י: ד"ה אי צעי. וכן כמז המדלי צ"מ פ"א סי' רל"ז צ"ס מוהר"מ) שבשוגג יש שליח לדבר עבירה כיון דאין בזה סברת דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אם כן היאך שמאי הזקן לומד מאותו הרגת בחרב בני עמון שיש שליח לדבר עבירה לעניין רציחה, הלא יואב היה שוגג לפי שהיה סבור שאוריה החתי חייב מיתה כשראה הספר ששלח לו דוד המלך?

הוסף להקשות בחי' שער המלך (מעלה

פ"ו ה"צ ד"ה) בשם זרע אברהם (יור"ד סי' צ') דבסנהדרין (מט.) אמרו שיואב שגג וסבר שיש חיוב לשמוע למלך גם לעבור על דברי תורה, כי לא דרש אכי"ן ורקי"ן, שלא דרש מה שנאמר (יהושע א') "כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע את דבריך לכל אשר תצונו יומת" יכול

ומה שאמרו בגמ' סנהדרין (נט.) שיואב סבר שיש חיוב לשמוע למלך גם לעבור על דברי תורה, הוא מותיב לה והוא מפרק לה שאין זה שוגג גמור, דאדרבה מבואר שם בגמרא שנענש מחמת שלא דרש זאת שאין לשמוע למלך לעבור על דברי תורה.

ועוד כתב שלפי המסקנא שת"ק סובר שדוד לא נענש כלל משום שמרד אוריה במלכות, וכן מסקנת הגמרא בשבת (יז.) אם כן יכול להיות שיואב היה אנוס לגמרי, ודרשות חלוקות הן.

ישוב ד'

בשליח שוגג לרציחה לא מתייחס המעשה למשלח כי כבר מתכפר על ידי שגולה

שמא יש לחדש דבאומר לחבירו צא הרוג את הנפש דווקא אם השליח מזיד מתייחס המעשה למשלח לדעת שמאי הזקן, אבל אם השליח שוגג מעשה הרציחה לא מתייחסת למשלח, שכיון שהשליח שוגג הרי הוא חייב גלות, וראיה לזה מדברי האור שמח שכתב ששמאי בא לחדש שגם השליח וגם המשלח חייבים.

מיושב דאין עיקר הלימוד מאותו הרגת כלל, אלא רק מקבלה שהיה לשמאי, והביא מקרא זה רק לרווחא דמילתא.

ישוב ב'

אוריה לא נהרג על ידי יואב ממש אלא על ידי עמון ובכל זאת המעשה מתייחס לדוד

לכאו' נראה ליישב שאין כוונת שמאי הזקן ללמוד רק ממה שנשלח יואב לדבר זה, אלא גם מעצם מה שנהרג אוריה על ידי חרב בני עמון, ולא על ידי יואב דווקא, שבכל זאת המעשה מתייחס לדוד, כל שכן שיש בעלמא שליחות לדבר עבירה באומר לחבירו צא הרוג את הנפש.

ישוב ג'

יש אומרים שיואב לא היה שוגג

הים של שלמה (ב"ק פ"ז ל"ג) מתרין שיואב לא היה שוגג, שמלשון המכתב היה משמע שלא התחייב אוריה מיתה בבית דין, שאם לא כן לא היה צריך דוד להמציא תחבולה להמיתו בחשאי ובהסתר.

לכן כאשר השליח שוגג הרי הוא מתחייב גלות, וכיון דגלות מכפרת כדאיתא בפ"ק דמכות, ממילא מתכפר עווננו ולא מתייחס המעשה למשלה, אבל כשהשליח מזיד שניהם נהרגים, דעיקר חיוב מיתה אינו מדין כפרה כמו גלות, אלא גזירת מלך מלכי המלכים, מדין עונש וכן ובערת הרע מקרבך. וצריך עוד לעיין בזה.

על פי זה נראה ליישב קושיית הקצות החושן (סי' שמ"ט סק"ו) דאיתא בב"ק (33) דשליח בית דין שהוסיף רצועה אחת למי שנתחייב מלקות ומת הרי זה

גולה על ידו, ומעמידה הגמרא שטעה הדיין במניין המלקות, ואם כדברי תוספות דבשוגג יש שליח לדבר עבירה, למה גולה שליח הבית דין ולא הדיינים?

אך לפי מה שכתבנו לבאר בס"ד על פי האור שמח, שכיון ששניהם מתחייבים גם השליח וגם המשלה, ממילא כיון ששליח הבית דין גולה ממילא מכפר לגמרי עוון זה, לכן הבית דין לא צריכים כפרה, [ולעיקר קושיית הקצוה"ח עיין עוד לעיל בדף מ"ב ע"ב על תוד"ה אמאי מעל].



היכן ובמה מרד אוריה במלכות דוד?

הוסיפו להקשות התוספות בשבת (נו. ד"ה דאמר) שבמה שאמר אוריה ליואב "אדוני" לא היה בליבו של אוריה להמליכו ליואב ולקריתו מלך?

המהרש"א מתרץ שעיקר כוונת רש"י שכיון שאוריה השווה את כבוד יואב לכבוד המלך שלשניהם קרא אדונים, בעצם זה מרד במלכות דוד.

מקשה הריטב"א שעדיין זהו כבודו של מלך שמכבדין לעבדיו, ותירץ שהיה לאוריה לומר ועבדך יואב אדוני.

התוספות ביומא (סו:) כתבו כפירוש רש"י שאוריה היה מורד במלכות מצד שחלק כבוד ליואב בפני דוד, וכתבו שזה תלוי במחלוקת הגמרא ב"ב (ק"ט:) אם חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב או לא, לפי מאן דאמר שאין חולקים ממילא היה אוריה מורד במלכות, משא"כ למאן דאמר שחולקים כבוד לתלמיד במקום הרב לא היה אוריה מורד במלכות.

גמ' ואידך הרי לך כחרב בני עמון, מה חרב בני עמון אין אתה נעש עליו אף אוריה החתי אי אתה נעש עליו מאי טעמא מורד במלכות הוה דקאמר ליה ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים, עכ"ל. מצינו כמה ביאורים היכן ובמה מרד אוריה החתי במלכות דוד, כדלהלן:

ביאור א'

שקרא ליואב "אדוני" בפני דוד המלך

רש"י מבאר שאוריה מרד במה שקרא ליואב "אדוני" בפני המלך דוד.

ומקשים התוספות שכיון שיואב עצמו לא היה מורד במלכות דוד, ממילא לא היה זה חטא ומרידה במלכות מה שקרא אוריה ליואב "אדוני" בפני דוד, כלומר שכיון שיואב נתמנה לשר הצבא על ידי דוד ועבדו בלב שלם (עי' מהרש"פ), ממילא במה שכיבד אוריה את יואב לא חלק בזה על מלכות דוד?

ביאור ב'

שסירב לדוד כשהורה לו לילך לביתו

התוספות בסוגיין מפרשים בשם רבינו מאיר אביו של ר"ת שאוריה מרד במה שמיאן לשמוע לדוד המלך לילך לביתו לאכול ולשתות, כמאמר הכתוב (שמואל ב' י"ב): "ויאמר אוריה אל דוד הארון וישראל ויהודה יושבים בסוכות ואדוני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חונים ואני אבוא אל ביתי לאכול ולשתות ולישכב עם אשתי, חיך וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה".

ויש להוסיף שיותר היה כאן מרידה במה שהוסיף ונשבע לדוד: "חיך וחי נפשך אם אעשה את הדבר הזה", הרי שנשבע בחיי המלך שלא ישמע לדבריו, ובזה ודאי היה מרידה ובזיון גמור למלכות.

בחי' מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל הוסיף שגם הרמב"ם מפרש כדברי רבינו מאיר, שהרי הרמב"ם כותב שכל העובר

על דבר המלך גם בדבר הרשות דינו כמורד במלכות וחייב מיתה, וכתב הסמ"ג דמקורו מסוגיתנו, דמפרש כרבינו מאיר.

ביאור ג'

הקדים "אדוני יואב" לפני שהזכיר את דוד

עוד מבארים התוספות בשם יש מפרשים דהמרד היה שהקדים לומר "אדוני יואב" לפני שהזכיר את המלך דוד.

ביאור ד'

שקרא לכל אנשי הצבא "עבדי יואב"

בהגהות הגאון מהר"א לאנדא ז"ל בעל יד המלך לקידושין מפרש שאוריה מרד במה שכינה לכל צבא המלחמה עבדי יואב ולא עבדי דוד, שהרי אמר: "ואדוני יואב ועבדי אדוני על פני השדה חונים".



איך מחדש החת"ס שהעובר על דברי מלך בשב ואל תעשה לא הוי מורד במלכות, והרי לתוספות אוריה מרד שלא הלך לביתו כדברי דוד?

נראה דיש לחלק דאוריה לא בלבד שלא עשה ציווי המלך בשב ואל תעשה, אלא גם ענה והמרה את פיו ואפילו נשבע שלא ילך, ולא מבעיא לרבי יוחנן דסובר דעקימת פיו הוי מעשה (נ"מ s:) והלכה כדבריו, כלומר שהדיבור עצמו נחשב למעשה ללקות עליו כדין לאו שיש בו מעשה, ולכן אם חסם שור בדישו, שגער בבהמתו שלא תאכל הרי הוא לוקה, דודאי יודה שמה שענה אוריה לדוד הוי מרידה. אלא אפילו לריש לקיש שסובר שעקימת פיו לא הוי מעשה, נראה דבזה יודה דלענין מרידה במלכות נחשב לחטא.

ויש לדקדק בס"ד פירוש זה מלשון התוספות שלא כתבו שהמרידה היתה במה שאוריה לא הלך לביתו, אלא

גמ' מאי טעמא מורד במלכות הוה דקאמר ליה ואדוני יואב וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים, עכ"ל. לפי מה שנתבאר בתוספות בשם רבינו מאיר שאוריה מרד במה שלא שמע לדוד לילך לביתו לאכול ולשתות, הקשה הגאון המפורסם רבי יעקב חיים סופר שליט"א בספרו תורת יעקב (על ס' יהושע, עמ' תרכ"ב) על החתם סופר (משפטים בהפטרות מסר חודש דקט"ו). שפירש שהעובר על דברי המלך בשב ואל תעשה לא הוי מרידה במלכות, והרי מוכח כאן שאוריה מרד בזה שלא הלך לביתו כציווי המלך*?

ישוב א'

אוריה גם העיז פניו בדברים

*דהנה מצינו גבי שאלו שרצה להרוג את דוד מפני שנעדר ציוס השני מסעודת ראש החודש שרגיל היה לסעוד עימו, ופירש החתם סופר שיהונתן דיצר על ליבו של אציו שאלו דאיננה מרידה בקום ועשה, אלא בשב ואל תעשה ולכן לא צא לשולחן המלך, וצא יהונתן צטענה "למה יומת מה עשה" כלומר שלא עשה צפועל איה דצר נגד המלך, ושב ואל תעשה אינו בכלל מורד במלכות, כי כתיב אשר "ימרה" את פיק, ולא שב ואל תעשה.

שהמרידה היתה במה שאוריה מיאן, וכן כתבו עוד "ולא היה לו לסרב". ולא כתבו בפשיטות יותר שהיה לו לעשות כדבר דוד, ומתוך זה יש להביא ראיה ולחזק את חידושו של החת"ס, [אך עדיין יש להקשות מדברי הרמב"ם, כדלהלן].

ישוב ב'

שאני דוד שלא נצטווה בפירוש על ידי שאול לבוא בפעם זו אל הסעודה

יותר נראה לחלק שכוונת החת"ס דווקא גבי מרידה בשב ואל תעשה כמו אצל דוד שנעדר ביום השני מסעודת ראש החודש שרגיל היה לסעוד עם שאול (עיין לעיל בהערה), שלא ציווהו המלך שאול בפירוש לבוא למשתה, רק רגיל היה לבוא אצלו בסעודת ראש חודש, אבל באופן שהמלך מצווה פשוט שגם בשב ואל תעשה הוי מרידה במלכות.

ועל פי זה מיושב גם מה שהוסיף להקשות גם הגרי"ח סופר שליט"א בספרו הדר יעקב (ס"ד סי' מ"ו עמ' קס"ז) מדברי הרמב"ם (פ"ג מהל' מלכים ה"ט): "כל המורד במלך ישראל יש למלך

רשות להורגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני ולא הלך, או שלא יצא מביתו ויצא חייב מיתה, ואם רצה להורגו יהרג, שנא' "כל איש אשר ימרה את פיך". ומפורש שגם בשב ואל תעשה כגון שלא הלך למקום שציוה המלך, הוי מורד במלכות.

כרם לאור מה שנתבאר גם קושיא זו מיושבת, דיש חילוק בין היכן שציוה המלך בפירוש להיכן שלא ציוה.

ישוב ג'

אוריה נענש כדין העובר על דברי חכמים

בספר ילקוט המאירי (עיונין נא): מיישב על פי מה שאמרו בגמרא (ס"ט): "הזהר בדברי סופרים יותר מדברי תורה, שדברי תורה יש בהן עשה ולא תעשה, ודברי סופרים כל העובר על דבריהם חייב מיתה", וכתב רש"י (ד"ה עשה) שהעובר על דברי סופרים חייב מיתה על כולם, בין עשה בין לא תעשה, כדכתיב (קהל"ט י') "ופורץ גדר ישכנו נחש".

ומיישב על פי זה שאף שאוריה עבר על דברי דוד בשב ואל תעשה

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תעג

כדברי רבינו מאיר בתוספות (נסוגין ונשגמ
(ו), מכל מקום עבר על דברי חכמים, על
דברי דוד, ונתחייב מיתה.

ויוצא מדבריו חידוש גדול שאכן אוריה
מורד במלכות דוד, אבל כיון דהוי
בשב ואל תעשה ממילא לא התחייב
מיתה מדין מורד במלכות, אלא מדין
עובר על דברי חכמים, ברם עדיין יהיה
קשה על פירושו מדברי הרמב"ם כנזכר.

ישוב ד'

**המורד בשב ואל תעשה לא ראוי
להורגו בקום ועשה**

עלה בדעתי לבאר בס"ד בדרך הפלפול
שכוונת החת"ס שהמורד במלכות
בשב ואל תעשה ממילא אי אפשר

להורגו בקום ועשה כדין מורד במלכות,
בקום ועשה, אלא יכול המלך להורגו
בעניין של שב ואל תעשה, ושאל רצה
להרוג לדוד בקום ועשה, וכדי לדחות
דבריו ולמצוא רווח והצלה לדוד אמר
יהונתן לשאל שכיון שדוד חטא בשב
ואל תעשה לא ראוי להורגו בקום ועשה,
דאין לו דין מורד במלכות בקום ועשה,
אלא ימתין ויבקש למצוא תחבולה
אחרת כביכול להורגו בשב ואל תעשה.

ואכן דוד הרג לאוריה בשב ואל תעשה,
שהרי לא הרגו בידיים, אלא גילגל
שיעמוד אוריה בראש המערכה
במלחמה, דלא הניחו לו לעשות דבר
אחר, ועל ידי זה נהרג על ידי אחרים,
והרי זה קרוב יותר לשב ואל תעשה
מאשר קום ועשה.



לדעת ת"ק שדוד הרג את אוריה כדין, למה נכתב הפסוק במשמעות הפוכה?

מורד במלכות הוה וכו', עכ"ל. צ"ב
אם כן למה נכתב הפסוק בלשון
שמשמעותו שכביכול דוד הרג את
אוריה?

בגמ' בא"ד. ואידך הרי לך כחרב
בני עמון, מה חרב בני
עמון אין אתה נעש עליו אף אוריה
החתי אי אתה נענש עליו מאי טעמא

ישוב א'

יש קפידא על דוד שכביכול גרם תקלה לאוריה החתי

בישוב קושיא זו יש להקדים את דברי המאירי שכתב: "אף על פי שאין שליח בדבר עבירה מכל מקום ראוי להזהר שלא לגרום תקלה שכל הגורם תקלה נקראת היא על שמו, הרי הוא אומר לדוד על מעשה אוריה ואותו הרגת בחרב בני עמון, ואע"פ שאמרו בגמרא שברשות הרגו, דמה חרב בני עמון לא נענש עליו אף אוריה לא נענש עליו מפני שמורד במלכות היה, מכל מקום המקראות מוכיחים כדעה ראשונה".

שמכל מקום לא ראוי לגרום תקלה לחבירו, ושיש בזה גם איזה קפידא ועוון בשמים, שהרי מצינו ממשמעות המקראות שהיה קפידא על דוד ששלח את יואב להמית לאוריה החתי, הגם שלמעשה אין שליח לדבר עבירה, כמו שדרשו בגמרא.

ומבואר שהכתוב מוציא דבריו באופן שיש בו משמעות קפידא על דוד, על שכביכול גרם תקלה לאוריה החתי, ומדוקדק כן בלשון המאירי שכתב על זה שראוי שלא לגרום תקלה לחבירו.

ישוב ב'

הריגת אוריה ע"י עמון נתן כח לע"ז שלהן

ע"ל על פי מה שמצאתי בס"ד בזוהר הקדוש (משפטים 97 קז.) שאכן היה לאוריה החתי דין מורד במלכות, לפי שאמר "ואדוני יואב", שהרי דוד היה אדון על יואב, והפסוק מוכיח שכתוב אלה שמות הגיבורים אשר לדוד, ולא נאמר אשר ליואב. ברם חטא דוד שלא הרג לאוריה מיד בשעה שמרד במלכותו,

וצע"ג וכי המאירי בא לפסוק כדברי שמאי שיש שליח לדבר עבירה, ועוד הלא בתחילת דבריו פסק שאין שליח לדבר עבירה ואין הלכה כשמאי, ומוכח שאינו סובר לא כשמאי ולא כת"ק אלא דעה חדשה בפני עצמה?

אלא נראה שעיקר כוונת המאירי לומר שאכן למעשה אין הלכה כשמאי, אלא כת"ק שאין שליח לדבר עבירה, אמנם הוסיף לחדש שגם ת"ק מודה

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תעה

אלא הרגו בחרב בני עמון, וזה מה שנא' "ולא נמצא איתו דבר רק בדבר אוריה החתי" "רק" בא למועט, בדבר אוריה ולא באוריה, שלא חטא בעצם זה שהרגו, אלא מפני שהרגו על ידי חרב בני עמון.

ומבאר הזוה"ק שכל חרב בני עמון היה חקוק בו נחש עקום דיוקן של דרקון, והוא עבודה זרה שלהם, אמר הקב"ה נתת כוח לאותו שיקוץ, שבשעה שהרגו בני עמון לאוריה ורבים מישראל עימו, התגברה באותה שעה חרב בני עמון, וכך התחזקה שם עבודה זרה שיקוץ שלהן.

ויש להוסיף בכוונת הזוה"ק בדרך הפשט שכיון שנהרג אוריה על ידי חרב בני עמון שבאו בשם עבודה זרה שלהן, ממילא נתחלל שם שמים כאילו גדול כוח העבודה זרה, ולא היו יודעין שנגזר על אוריה מיתה, ובוה ניתן כח לסיטרא אחרא.

ישוב ג'

בעניין אם היה לדוד להורגו לאוריה בסיף כדין מורד במלכות ולא בחיציים

עי"ל על פי מה שכתב בספר תולדות אדם (ס"ג דף ד') בשם הגאון רבי זלמלה זצ"ל שמקור דברי הרמב"ם (פ"ג מ"ג) שאין למלך רשות להרוג מי שמרד במלכותו אלא בסיף בלבד, ממה שמצינו בכתוב "אותו הרגת בחרב בני עמון", שהיה לדוד להורגו בחרב ולא בחיציים, דמלך אין לו רשות להרוג אלא בסיף.

ובזה מיושב הטעם שנכתב הפסוק במשמעות שיש על דוד איזה תביעה, מפני שהרג לאוריה בחרב בני עמון, על ידי חיצי תרעלתם, ולא בסיף, ומצד שני אכן דוד המלך לא חייב עליו מיתה, דמכל מקום הרי הוא לך כחרב בני עמון שאינו נענש עליו, כיון שסוף סוף היה חייב מיתה. ולכן גם לדעת ת"ק אי אפשר ללמוד מכאן שליחות, כי לדינא לא התחדש כאן שליחות בפועל.

אלא שמצינו לרבינו הגר"ח (פ"ג ד' ע"ג) שכתב שיש חילוק בין דין מורד במלכות בית דוד משאר מורד במלכות, דבעלמא במורד במלכות רק המלך יכול להורגו, ואילו

תעו

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

דוד לפי שאין מיתתו מסורה למלך
דווקא, מסתבר שלא נאמר דין סייף
דווקא, ואפשר להורגו בכל מיתה בין
העם ובין המלך. ולדבריו עשה דוד כדין
שהרג לאוריה בחרב בני עמון על ידי
חיצים.

המורד במלכות בית דוד הרי הוא
מחוייב מיתה וכל אחד יכול להורגו, ומה
שכתב הרמב"ם דהמלך רשאי להרוג מי
שמורד במלכותו רק בסייף, כל זה רק
במורד במלך בעלמא, שמיתתו מסורה
דווקא למלך, אבל במורד במלכות בית



למה רבא מעמיד את חידושו "זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן" על דברי שמאי הזקן?

עולה או לשכשך ידו בכד שמן של הקדש, שלפי הצד שהמשלח חייב, וכן סובר הרמב"ם, א"כ מציינו אף לדידן שליחות בעבירה שהשליח נהנה בו?*

ישוב א'

כוח דהתירא עדיף שאף אם יש שליחות לעבירה זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן

נראה ליישב בפשיטות שרבא העמיד דבריו על דברי בית שמאי בדווקא, דכח דהתירא עדיף ליה, ובא לחדש שאפילו אם יהיה הדין שבכל

גמ' אמר רבא את"ל סבר שמאי שני כתובים הבאים כאחד מלמדין והוא ההוא לא דריש מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה וכו', עב"ל. הקשה הגאון רעק"א ועוד מפרשים למה דחק רבא להעמיד את חידושו שאין שליח לדבר עבירה כאשר השליח נהנה, רק לפי שמאי הזקן, הרי אף לת"ק הסובר שבכל התורה אין שליח לדבר עבירה, יש אופנים שבהם יש שליח, כגון כשהשליח שוגג כדברי תוספות, (לעיל מג: ד"ה אמאי).

וכן במקרה שהסתפקו תוספות בסוגיין באומר לשלוחו להתחמם בגיזי

* יש שהוכיח מזה שאין שליח לעבירה גם בשוגג

אכן צו"ת נודע ציהודה (מהדו"ק אצה"ע סימן ע"ה ד"ה ואף שצמעילה) כותב שמה שרבא מעמיד דבריו על שיטת שמאי הזקן, ונדחק מפני כך להעמיד שיסבור שמאי שני כתובים מלמדין וגם יסבור הוא ההוא לא דריש, הגם שיכול היה להעמיד דבריו אליצא דהלכתא באומר לחזירו אכול שומן זה והאכילו חלב, מוכח מזה שאפילו אם השליח לא שוגג אין שליח לדבר עבירה.

ועוד כתב דמזה גם נראה לפשוט ספק ר"י צמוס' (ד"ה שלא) גבי האומר לחזירו הושט ידך לכד שמן או שב על עורות הקדש או התחמם בגיזי עולה, והשליח לא ידע שהם של הקדש דעשאו שליח להנאה, דלפי מה שנתבאר ודאי חייב המשלח, שאם לא כן למה נדחק רבא להעמיד חידושו אליצא דשמאי, יכול היה לומר חידושו אליצא דהלכתא צמעילה.

התורה כולה יש שליח לדבר עבירה, זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, וזה חידוש גדול יותר.

ומכיון שידועה שיטת הרמב"ם שבכל מקום הלכה כאת"ל שבש"ס, ממילא אם היה אומר רבא את"ל יש שליח לדבר עבירה בכל התורה כולה, זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, היה במשמע שלהלכה יש שליח לדבר עבירה בכל התורה, אבל עתה שאמר דבריו על שמאי הזקן, אדרבה, כיון שידוע שהלכה כבית הלל, לא יבואו לטעות שיש שליחות לדבר עבירה בכל התורה.

ישוב ב'

לדין פשיטא שזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן

עי"ל על פי מה שחידש האור שמח (פ"ג מהל' אישות הל' י"ז) שלדעת שמאי באומר לחבירו צא הרוג את הנפש, הוי כאילו הרגוהו שניהם השליח והמשלח, דמעשה ההריגה מתיחס למשלח כמו שהרגוהו שניהן, ולכן המשלח חייב מיתה, ולכן דורש רבא גבי שחוטי חוץ, הוא ולא שלוחו, שגם אם

תאמר דהוי כאילו המשלח והשליח דשנים ששחטו, פטורין.

על פי זה יש לומר שרבא אמר את חידושו דווקא לשיטת שמאי, דהיה הו"א לומר כיון דלשמאי שניהם חייבים, מתייחסת ההנאה לגמרי גם למשלח, כאילו בעלו שניהן את הערוה, וכאילו שניהם אכלו את החלב, קמ"ל שאפילו לשמאי, זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, דההנאה לא מתייחסת למשלח.

אבל לדין שאין שליח לדבר עבירה, גם באופן שיש שליח לדבר עבירה לא התחדש ששניהם יהיו חייבים, וממילא פשוט שרק מי שנהנה מתחייב, דאין סברא לפטור את זה שנהנה ולחייב רק את המשלח, ורק לדעת שמאי ששניהם מתחייבים, היה מקום לומר דבאומר לחבירו אכול את החלב ששניהם יהיו חייבים, (ועיין באור שמח שכתב למרן באופן אחר).

ישוב ג'

לשמאי ששליחות ממעילה הו"א דהוי שליח גם שנהנה

בשו"ת דברי יציב (מ"מ ס"י מ"ג) מתרץ דכיון דלשמאי שני כתובים

הבאים כאחד מלמדיו ולומדים זאת ממעילה, לכן היה הו"א ללמוד שגם בהנאה שייך שליחות, וגם באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב יתחייב המשלח, לזה הוצרך רבא לומר שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב שמזה מוכח דבעלמא לא מועיל שליחות בזה נהנה וזה מתחייב.

אך גם זה מיישב רק לפי שיטת הרמב"ם שיש שליחות במעילה כשהשליח נהנה, וכפי צד אחד בתוספות, אבל לפי הצד השני שאין שליחות במעילה בהנאה עדיין צ"ב.

ישוב ד'

רק לדעת שמאי התחדש שליחות לעבירה עצמה

בספר לבוש מרדכי (צגא קמא, סימן ל') מבאר שאף בשוגג, ודאי אין כוונת התוספות לחדש שליחות לדבר עבירה, ליחס מעשה העבירה למשלח. שהרי אם אמר אדם לחבירו בשבת לך

ותלוש מן האילן, אף היכן שהיה השליח שוגג, פשוט שלא יתחייב המשלח, דודאי לא מצינו לייחס העבירה למשלח, דלא מצינו שליחות בתורה אלא רק על קנינים, אבל לא על דבר שאינו לא קנינים ולא חלות שום דבר רק עבירה לשמים, דלא מצינו שיהיה זה חוטא וזה מתחייב, ורק התחדש שאם באותה עבירה יש גם מעשה קניין, אז בשוגג מעשה הקניין מתייחס למשלח, ורק לשמאי התחדש שיש שליחות אף לעבירה עצמה.

ובזה מיישב דלכן הוכרח רבא להעמיד חידושו רק לשמאי, כי רק לשמאי התחדש שליחות לעבירה עצמה, ולכן בכגון האומר לחבירו צא ואכול את החלב או בעול את הערוה, לדין פשוט שאין שליחות, שאפילו בשוגג לא שייך לייחס מעשה עבירה גרידא למשלח, רק קנינים וכדומה, אך לדעת שמאי שהתחדש שליחות גם לעבירה עצמה, ממילא מחדש רבא דבשליחות כזו של צא אכול את החלב ובעול את הערוה גם שמאי מודה דאין שליחות, דזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן.



מה הסברא שאין אומרים "זה נהנה וזה מתחייב"?

ביאור א'

השליח עושה על דעת עצמו

גמ' מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב, עכ"ל. הנודע ביהודה (מהדו"ק אנה"ע סי' ע"ה ד"ה ואף שצמעילה) מבאר שהטעם שזה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן, לפי שהיכן שיש לשליח הנאה ממילא אינו מתכוין במעשיו לקיום שליחות משלחו, אלא להנאת עצמו בלבד, ולכן אין המעשה מתייחס למשלח, דאין המשלח אלא מסית ומייעץ לשליח, וכן כתב הפני יהושע בחי' לב"ק (ו:).

ביאור ב'

עבירות שעיקרם באיסור הנאה דין האיסור תלוי בגוף האדם

הברכת שמואל (סימן כ) מבאר בשם הגר"ח מברסק זצ"ל שהטעם שלא נאמר שליחות גם לעניין קיום המצוות, כגון הנחת תפילין וכדומה,

משום שלא נאמרה שליחות בתורה אלא בדבר שאינו תלוי בגוף העושה, אבל דבר שתלוי בגוף העושה כהנחת תפילין וישיבה בסוכה בזה לא שייך דין שליחות, שאין המצוה בעשייה בלבד, אלא שתהיה בגוף האדם. משא"כ בדיקת חמץ וכדומה, אין חיוב שיהיה בגוף האדם, אלא העיקר שתעשה בפועל.

ואשר על כן גם גבי עבירות, ישנן עבירות שהציווי שלא יעשו בפועל, ולא דווקא על ידי גופו, כגון רציחה, אך ישנן עבירות שתלוי בגוף האדם, כגון ביאת איסור או אכילת דבר איסור, ולכן לא שייך בזה שליחות, כיון שלא שייך לייחס גוף השליח למשלחו, וזה הסברא שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב.

ביאור ג'

לא שייך לייחס הנאה למשלח

הנה התוספות הרא"ש ועוד מפרשים כתבו דלא מרבים שליחות במעילה אלא כעין שליחות דתרומה

כרם קידושין מג ע"א יוסף תפא

וקידושין שייך לייחסו למשלח כאילו קיים, ואפילו את המעשה עצמו כאילו הוא עצמו עשה, אבל גבי הנאה לא שייך לייחס משהשליח נהנה למשלח, דהנאה היא בגוף האדם, ולא מצד שזה דין עבירה בגוף האדם כדברי הגר"ח, אלא כפשוטו כיון שהנאה היא בגוף האדם, ואין כאן תוצאה לייחס למשלח, לכן אי אפשר לייחס את הנאה עצמה למשלח.

שאין לתורם שום הנאה אבל היכא דנהנה השליח באופן כזה לא נתרבה שליחות למעילה.

אך לא נתבאר בדברי התוספות רא"ש טעם החילוק בין הנאה לסתם שליחות.

ולכאן הסברא נותנת, דבשלמא חלות מעשה המצוה, כגון תרומה



בספק התוספות מה הדין בממנה שליח להנאה עצמה, כגון הושט ידך בשמן ותהנה מהסיכה?

במעילה שהמשלח מעל, או שגם בזה יש לומר זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן.

כרם התוספות במסכת מעילה (י: ד"ה אכילתו, וע"ע שם דף כא. ד"ה נטו), וכן התוספות רא"ש בסוגיין, כתבו בפשיטות שגם במעילה אם נהנה השליח, אין המשלח מתחייב.

וזה לשון התוספות רא"ש: "אבל היכן שלא קנאו קודם הנאה, כגון אם

בגמ' בא"ד. מודה באומר לשלוחו צא בעול את הערוה ואכול את החלב שהוא חייב ושולחיו פטור שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב, עכ"ל. התוספות (ד"ה שלא מצינו) מביאים שר"י היה מסופק מה יהיה הדין באומר לשלוחו הושט ידך לכד שמן ותהנה מהסיכה, או שב על עורות הקדש, או התחמם בגיזי עולה והשליח לא ידע שהם הקדש, שכאן כל השליחות היא על הנאה, האם יש לומר שלכן יתחייב המשלח כדין שליחות

אמר הגזבר לשליח לישב על מצעות הקדש או לירד במים של הקדש לרחוץ בהם, לא מעל המשלח אע"ג דעשה שליחותו, כי לא מרבים שליחות במעילה אלא כעין שליחות של תרומה שאין לתורם שום הנאה, אבל היכן שנהנה השליח באופן כזה לא נתרבה שליחות למעילה."

אך הרמב"ם בהלכות מעילה (פ"ז ה"ז) כותב: "במה דברים אמורים [ששלוחו של אדם כמותו במעילה, והמעשה מתייחס למשלח], כשהיו החתיכות מקדשי בדק הבית אבל אם היו בשר עולה וכיוצא בו לא מעל אלא האוכל בלבד, שהרי הוא חייב באיסור

אחר יתר על המעילה, ובכל התורה כולה אין שליח לדבר עבירה אלא במעילה לבדה שלא יתערב עמה איסור אחר".
וכן כתב המאירי (כמוצות טז):

ודקדקו האחרונים מדברי הרמב"ם שסובר שהאומר לשלוחו הושט ידך בכד שמן וכדומה, שהמשלח חייב, שהרי כל הטעם שפטר הרמב"ם מי ששלח חברו לאכול בשר עולה וכדומה, משום שיש בו איסור נוסף, אבל לולא זה מודה שגם באופן כזה יש שליח לדבר עבירה, כיון שכל השליחות במעילה זו להנאה, ויש שליח לדבר עבירה במעילה.



ביאור המפרשים במחלוקת אם שליח נעשה עד

ביאור א'

האם השליח נעשה כגופו של המשלח

גמ' איתמר רב אמר שליח נעשה עד דבי רבי שילא אמרי אין שליח

נעשה עד וכו', עכ"ל. מפורסמים דברי האור שמח (פ"ג מהל' גירושין הע"ו) שרב ורב שילא חולקים אם השליח נעשה כגופו של המשלח, וידו של השליח כידו של המשלח, ולפיכך השליח הוי כבעל דבר שפסול לעדות, או שרק פעולת השליח מתייחס למשלח, אבל גוף השליח אינו

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

תפג

נחשב כגוף המשלח, לכן אינו נחשב כבעל דבר ואינו נפסל לעדות.

אך האבני מילואים (סימן ל"ה סק"א) מקשה על פירוש זה מהתוספתא (ב"מ פ"א ה"ו ונגמרא לקמן עג): "נאמן בעל מקח לומר לזה מכרתי ולזה לא מכרתי", הרי שאפילו המוכר שהוא בעל דבר נאמן לומר למי מכר אם אינו נוגע בדבר.

בדין זה עצמו, האם בעל דבר שאינו נוגע בדבר פסול לעדות, שלמ"ד שליח נעשה עד, נאמן בעל דבר, כיון שאינו נוגע בדבר, ולכן כאן למרות שהשליח נחשב בעל דבר, מכל מקום כיון שאינו נוגע בדבר הרי הוא נאמן להעיד. משא"כ למ"ד אין שליח נעשה עד, בעל דבר אינו נאמן להעיד גם כשאינו נוגע בדבר.

ביאור ב'

בעל דבר שאינו נוגע אם פסול

האבני מילואים מפרש בשם הריב"ש (סימן פ"ג) שרב ורב שילא נחלקו

ואכן הלכה כרב שבעל דבר שאינו נוגע כשר לעדות, וסוגיית הגמרא בנאמן בעל מקח כדברי רב, אולם לדבי רבי שילא יש לומר שאכן בעל המקח אינו נאמן.



מחלוקת ראשונים אם צריך לייחד עדי קידושין כשנמצאים במעמד הקידושין גם קרובים או פסולים

גמ' אלא מעתה קידש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי הכי נמי דלא הוו קידושי, עכ"ל. נחלקו הראשונים בדין קידש אשה במעמד כמה אנשים, ולא ייחד שני עדים, והיו באותו מעמד כשרים ופסולים או קרובים, האם כיון שלא ייחד

שני עדים כולם נחשבים לעדים על הקידושין ונפסלין הקידושין מדין נמצא קרוב או פסול עדותן בטלה.

הריטב"א כותב בשם רבו שאם לא ייחד עדים, והיו באותו מעמד גם פסולים או קרובים עדות כולם

באופן שלא יהיה בהם שום חשש, שלא יהיה ח"ו ביאת זנות, ולכן ראוי ונכון לכל מסדר קידושין לזרוז לייחד עדים בשעת קידושין, שיהיו אלו עדים המיוחדים מכוונים להעיד, שאם לא כן הוי ליה נמצא אחד מהם קרוב או פסול, כיון דבאותו מעמד יש בערבוביא פסולים עם כשרים.

ובשיעורי רבי שמואל (מכות א"ט רפ"ו) ביאר את יסוד מחלוקתם של הראשונים, אם צריך את עדות העדים בקידושין כדי שיהיה אחר כך אפשר לברר על ידם את הקידושין בפני ב"ד, והעדים עיקרם לברר עניין הקידושין, ולכן גם בקידושין נמצא קרוב או פסול עדותם בטלה דווקא כשבאים להעיד, כדעת התוס' והרא"ש ורוב המפרשים.

אך דעת רבו של הריטב"א שטעם גזירת הכתוב בעדות קידושין שראייתם פועלת הקידושין ולכן אותה שעה קובעת הקידושין ולא שעת עדות הקידושין.

בטלה, וביאר שאף על פי שבמסכת מכות (ו) איתא ששואלים את העדים אם הסתכלו בשביל לראות סתם או להעיד, ואם אמרו שלא הסתכלו בשביל להעיד תתקיים העדות בשאר, כל זה דווקא בדיני ממונות ודיני נפשות שאין העדות מתקיימת עד שבאין לבית דין, ושעת ראייה לא נחשבת לעדות, משא"כ כאן בקידושין שגזירת הכתוב שחלות הקידושין היא על ידי ראיית העדים, וסיים (כאן וכן נמי לגיטין יט): שאין זה דעת המפרשים ז"ל וראוי להחמיר ליתן גט.

אך התוספות במכות (ו. ד"ה ושמאל) ובבא בתרא (קד. ד"ה אגל) וכן דעת הרא"ש (מכות ו) חולקים וסוברים שאף אם לא יחדו עדים כשרים, העדות קיימת כל זמן שהעדים הפסולים לא באים להעיד בבית דין, שלא אמרו נמצא אחד מהם קרוב או פסול עדותן בטלה אלא במקיימי העדות, כלומר באלו שבאים להעיד.

ויעיין בקצות החושן (סי' ל"ו סק"א) שהביא את דברי הריטב"א וכתב שלכן ודאי ראוי לעשות קידושין



קידוש אשה בפני שנים אך האשה לא ידעה מקיום העדים האם מקודשת?

ועתה שחשבה שאין עדים הסכימה לקבל קידושיו לשחוק בו.

והריטב"א הוסיף עוד טעם שאינה מקודשת, וז"ל: "דהא לא חשיבא עדות בדבר שגוף הדבר צריך לעדות אלא בדבר שצריך עדות משום שקרי". וביאר האבני מילואים דכיון דעדות העדים בקידושין לא הוי מחשש שקר, כמו בעדות ממון, אלא חלות הקידושין נעשית על ידי עדותם, לכך צריך שיתכוונו הבעל והאשה לקידושין בפני עדים.

ויצא נפק"מ בין הרשב"א להריטב"א באופן שהתקדשה בפני שני עדים שאחר כך הוברר שהיו פסולים, ונפסלים למפרע, ומלבדם העמיד המקדש עוד שני עדים כשרים מאחורי הגדר שראו את הקידושין, דלפי הרשב"א מקודשת לפי שאינה יכולה לומר שלא היה בליבה להתקדש, שכן היא לא ידעה עדיין שהשנים שלפניה פסולים. אך לפי הריטב"א יש לעיין דשמא אינה מקודשת כי צריכה האשה

בגמ' בא"ד. אלא מעתה קידוש אשה בפני שנים ולא אמר להם אתם עדיי הכי נמי דלא הווי קידושין, עב"ל. נחלקו הראשונים אם צריך שהאשה תדע מקיומם של העדים, דעת המאירי והשלטי גיבורים (סנהדרין ט). שאף על פי שלא ידעה האשה מנכחותם של העדים, הרי היא מקודשת, לפי שלא כל הנשים יודעות הלכה זו שהמקדש שלא בפני עדים אין חוששים לקידושיו, ולפיכך כאשר היא מקבלת קידושין, אגן סהדי שהחליטה בדעתה להתקדש.

אך דעת רוב הראשונים שאם האשה לא ידעה על קיום העדים אינה מקודשת, וכן נפסק בשו"ע (סה"ע סימן מ"ג ס"א), וזה לשונו: "צריך שיראו המקדש והמתקדשת את העדים, אבל אם ראו אותם שנים מהחלון והם רואים ואינם נראים לו או לה, אינה צריכה ממנו גט".

והרשב"א ביאר שאינה מקודשת לפי שיש לחוש שאם האשה היתה יודעת שיש עדים על מעשה הקידושין, לא היתה מקבלת קידושיו,

תפו

כרם

קידושין מג ע"א

יוסף

להתכוין לעדים שעל ידם יחולו
הקידושין, וכן דעת המהרי"ט (הוצא צניח
שמואל אה"ע סי' מ"ב סקי"א).

ולכאן יהיה עוד נפק"מ אם הכחישה
האשה את הקידושין ולא
אמרה שנתכוונה לשחוק, דלפי הריטב"א
פשוט שאינה מקודשת כי יש כאן
חיסרון בחלות הקידושין כיון שאין
האשה יודעת על קיום העדים. אבל לפי

הרשב"א מקודשת וכמו שפסק הרמ"א
(סג) בשם המהר"ם פאדוואה (סימן ל"ג)
שאפילו שמעו העדים שאמרה
שמקבלת לקידושין, יכולה לומר יודעת
הייתי שאין קידושין בלא עדים וכוונתי
לשחוק בו, אך כל זה דווקא שאמרת
שכיוונה לשחוק בעלמא, אבל אם
מכחשת שקבלה כלום, והעדים מעידים
שקיבלה, שוב אינה נאמנת לומר לשחוק
כוונתי, והוי קידושין.



היאך פוסק הרא"ש ששליח גירושין צריך לעשותו בפני שנים ואינו מצטרף והרי שליח נעשה עד?

ממש כגוף הבעל, ונעשה עד להעיד שגירש או קידש את האשה. אבל כאן שהוא נוגע גמור בדבר להעיד שהבעל אכן מינה אותו לגרש את האשה, וכל עדותו לא על דבר שכאילו ראה או עשה, אלא מעיד שאחרים מינו אותו לכך, בזה ודאי אין שליח נעשה עד, וצריך שני עדים שיעידו שהבעל מינה אותו לכך, והשליח אינו נאמן להעיד על עצמו דאדם קרוב אצל עצמו.

שוב מצאתי שדברינו מיוסדים על אדני פז בדברי קודשו של מרן הבית יוסף (סג) שכתב בזה"ל: "ומה עניין דין זה לדין החזקת השליח בשליחותו דהוי כנוגע בדבר שהרי הוא מעיד על עצמו, ונראה שלזה נתכוין הרא"ש שכתב שהרי הוא בא במקום הבעל, כלומר והוי ליה בעל דבר ואינו נאמן על עצמו".

גמ' והלכתא שליח נעשה עד, עכ"ל. הרא"ש פוסק כמסקנת הגמרא ששליח נעשה עד, ומקשה הטור (נסי קמ"א) שהרא"ש סותר את עצמו במה שפסק בשם הירושלמי במסכת גיטין (רי"ש פק השולח) שמי שעושה שליח להוליך גט צריך ליתן את הגט לשליח בפני שני עדים, ואין שליח מצטרף עם עד אחר, שהרי השליח עומד במקום הבעל*?

ישוב א'

בעדות שהבעל מינה אותו לגרש קרוב הוא אצל עצמו וצריך עדים על כך

נראה לחלק בין שליח לקדש או לגרש האשה, שכל החיסרון שלו רק מצד שהוא כאילו הבעל דבר, מחמת היותו שליח הבעל, בזה התחדש דאינו

*מחמת קושיא זו הטור חולק על הרא"ש וסובר שגם לעניין עדות שהבעל מינה את השליח לגרש, מצטרף השליח להעיד עם אחר, דשליח נעשה עד, ומה שאמרו צירושלמי שצריך לזה שני עדים, כוונת הירושלמי שצריך לצרף עד נוסף לשליח ולא די בעדות השליח, דאין השליח נחשב כשני עדים, וכן פירש העיטור (ח"צ דף מו.) בדברי הירושלמי.

ישוב ב'

בשליח אחד לא נאמר הדין דנעשה עד

הב"ח (ס"ט ס"י) והדרישה (ס"ט ס"ק כ"ד) מיישבים את דברי הרא"ש שיש לחלק בין נתן גט לשנים ואמר להם צאו וגרשו, לבין נתן את הגט לאחד, שמה שאמרו בגמרא כאן דשליח נעשה עד היינו בנתן לשנים, וכלשון רב נחמן 'אמר לשנים וכו' וכן לגירושין אבל אם נתן רק לאחד אין שליח זה מצטרף להעיד עם אחר, שמאחר והשליח במקום הבעל הוא עומד, חיישין שמא יבואו להתיר גם לבעל לגרש בפני עד אחד, שיבואו לומר שמועיל לגרש בפני עד אחד בלבד, אבל כשהבעל נתן את הגט לשנים שיהיו שלוחים לגרש את האשה ממילא אין חשש זה.

ישוב ג'

שליח נאמן להעיד רק לאחר זמן שנעשה גירושין או קידושין

בתורת גיטין מיישב שהרא"ש מעמיד את דברי הגמרא כאן ששליח נעשה עד בגירושין, דווקא כשהעדים

באים להעיד לאחר זמן שהיה קידושין או גירושין באשה זו, שאז כבר אינם 'בעל דבר' ויכולים להעיד זאת, אבל אינם יכולים להעיד על עצם הקידושין כדי לעשות חלות הקידושין, שכדי להחיל חלות הקידושין מוכרח שיהיה הקידושין בפני שני עדים, דלענין זה מודה רב דאין שליח נעשה עד, שכן באותה שעה העדים בעלי דבר ואינם כשרים להעיד.

אך השערי יושר (ט"ז פ"ד) והקובץ שיעורים (נ"ב סוף ק"ו) הסבירו את מחלוקת הגמרא בסוגיין כפשוטו, דלמאן דאמר שליח נעשה עד, היינו אפילו לעדות לקיומו, להחיל את הקידושין.

ישוב ד'

השליח נאמן רק לעניין חלות הדבר והעד על פעולת הדבר ולכן אינם מצטרפים

הקהילות יעקב (גיטין סימן ה') מיישב שכל הדין דשליח נעשה עד, אף על פי שהוא שליח לגרש והוי במקום הבעל, דמתייחסים לדבריו כפלגינן דיבורא, שנאמן לומר שאשה זו

כרם

קידושין מג ע"ב

יוסף

תפט

על הפעולה עצמה, ואילו העד מעיד רק על המעשה שהבעל מינה לשליח לגרש ואינו מעיד על חלות הדבר, נמצא שכל אחד מעיד על דבר אחר ולכן אינם מצטרפים, משא"כ כשהם שני שליחים שאז שניהם מעידים אותו דבר, ע"ש מה שהאר"ך בזה.

מגורשת או אשת איש ואינו נאמן לומר שהוא שליח הבעל ומחיל החלות, ומטעם זה לדעת הרא"ש אינו מצטרף עם אחר להעיד, שאם מצטרף אליו אחר להעיד, נמצא שכל אחד מעיד דבר אחר, דהשליח מעיד רק על חלות הדבר שמגורשת ואינה אשת איש, ואינו מעיד



כמה יישובים לקושיית תוספות היאך נאמנים השליחים לומר שפרעו למלוה במיגו שהיו אומרים החזרנו ללווה, והרי מיגו בשנים לא אמרינו?

מג ע"ב

יישוב א'

מיגו שעל ידה נפטרים העדים מחיוב ממון נאמר גם בשנים

התוספות מתרצים בשם הר"ר יעקב מקוצי זצ"ל דבטענה שנפטרים בה מממון כמו כאן שעל ידי שיטענו שהחזירו את הכסף ללווה יהיו פטורים משבועה, כדן כופר בכל, הרי הם בטוחים זה על זה שיאמרו דבר אחד, ולכך אמרינו כאן בגמרא דנאמנים במיגו.

תוד"ה והשתא דתקון רבנן שבועת היסת כו' ויש מקשים היאך אמרינו מיגו דיכלי למימר אהדרינו ללווה כיון דשנים הם וכו', עכ"ל. התוספות מקשים היאך אמרינו כאן בגמרא מיגו בשנים, שיכולים היו לטעון שהחזירו את הכסף ללווה, והלא ר"י במסכת כתובות (י:): מחדש שבשני עדים לא שייך לומר מיגו לפי שאין האחד יודע מה בדעת חברו לטעון?

ורק בעדות שעל ידה לא באים העדים לפטור עצמם ממזון כגון עדים שאומרים חתמנו על השטר אבל אנוסים היינו מחמת מזון, לא מאמינים להם במיגו שיכולים היו לומר אנוסים היינו מחמת נפשות, דאין נאמנים במיגו כי אין עד אחד יודע מה בדעת חבירו לטעון.

ישוב ב'

מיגו בתרי לא אמרינן דווקא כשהאחד יטען טענה לא טובה

המקנה מתרין בשם אחיו הגאון ר' שמעלקא זצ"ל שמיגו בתרי לא אמרינן, אין הטעם משום שהאחד לא ידע לטעון דווקא את טענת חבירו, אלא שאין האחד יודע שגם חבירו יטען טענה המועילה לפטור עצמו, אבל אם יודע שגם חבירו יטען טענה הפוטרת אפילו שאינה אותה טענה אומרים בזה מיגו גם בשנים.

ומעתה כאן שהשליחים מעידים שהם שילמו למלוה את הכסף, אם אחד מהם היה טוען שפרע חזרה ללווה

את הכסף הרי זו טענה טובה, ובה אמרינן מיגו בתרי, כי גם מה שטוענים היום ששילמו למלוה הרי זו טענה טובה.

משא"כ עדים המעידים שחתמו על השטר מחמת שהיו אנוסים אונס מזון בזה לא נאמנים במיגו שהיו אומרים אנוסים מחמת נפשות, כיון שיש פסול בעדות עצמה שאין אדם משים עצמו רשע, ואם באנו להכשיר מחמת מיגו שהיו אומרים אנוסים מחמת נפשות, בזה שייך הסברא שאינו יודע מה בדעת חבירו לטעון, שאם חבירו יאמר אנוס מחמת מזון אין תועלת במה שיאמר הוא עצמו שהיה אנוס מחמת נפשות כיון שעד אחד לא יכול לפסול את השטר.

אבל כאן שאין הפסול מחמת עצמו אלא שהיה מוכרח להעיד כדי שלא יתחייב, בזה שפיר אמרינן שהיה יכול לומר החזרנו ללווה, אפילו אם חבירו יכחישנו ויאמר שילמנו למלוה, אין חבירו יכול לחייבו לא ממזון ולא שבועה כדן שותף שאינו נאמן בעדותו על שותפו.

כרם

קידושין מג ע"ב

יוסף

תצא

ישוב ג'

המיגו בא רק ללמד שאינם נוגעים בעדות

לכאן' היה אפשר לומר דהקושיא מעיקרא ליתא, דכאן בגמרא אין הכוונה לנאמנות של מיגו כבשאר מקומות, שאין הכוונה כאן שהשליחים נאמנים לומר שפרעו את הכסף למלוה מתוך שהיו יכולים לומר שהחזירו ללווה את הכסף, אלא דהם נאמנים כדין כל עדים שנאמנים להעיד גם בלא נאמנות מכח מיגו.

וכל' קושיית הגמ' רק איך נאמנים לומר שפרעו למלוה, והרי הם נוגעים בעדותם, כי אם לא יעידו שפרעו למלוה יצטרכו להביא עדים שהחזירו ללווה דהמלוה בעדים צריך לפורעו בעדים, ועל זה תירצה הגמרא דלעולם המלוה בעדים אין צריך לפורעו בעדים ואינם נוגעים בעדות מפני שנאמנים לומר שהחזירו ללווה. נמצא שטענה זו שיכולים היו לומר החזרנו ללווה, בא רק לסתור קושיית הגמרא שנוגעים בעדות כי לא יכולים לומר החזרנו ללווה, קמ"ל

שיכולים. אבל מה שמעידים פרענו למלוה אין זה מכח מיגו.

אך' שוב ראיתי שהפני יהושע מקשה למנה חוששת כאן הגמ' שמא נתנו העדים עיניהם בממון, והרי בכל עדות ממון מעמידים את העדים בחזקת כשרות ולא חוששים שנותנים עיניהם בממון ושמא קיבלו שכר להעיד שקר?

והוא' מותיב לה והוא מפרק לה שכיון שכאן המלוה והלווה אינם מכחישים זה את זה בוודאות, וכל ידיעתם רק על פי העדים, נמצא דעיקר טענתם היא על העדים, שלדבריהם קיבלו את הכסף ולא העבירוהו ליעדו, לכן היה סברא לומר שנעשים כבעלי דבר ולא נאמנים, לכך מחדשת הגמרא שהם נאמנים מכח מיגו שנאמנים לומר החזרנו ללווה.

ומעתה' לפי חידושו של הפני יהושע מיושב שהמיגו כאן הוי מיגו נאמנות ככל מיגו דעלמא, ושפיר מקשים התוספות דמיגו בשנים לא אמרינן.

ברוך' ה' לעולם אמן ואמן



איגרת חיזוק המיוחסת להגאון רעק"א זצ"ל

ויש בה תועלת וחיזוק גדול

אתה בן אדם צידה הכינה לך, טרם יבא השמש ויחשיך.
בטרם יכבה נרך, תכין לך הדרך.
גדור אשר פרצת בחיך, טרם מהעולם יוציאוך.
דע את אלוקי אביך, יבואו הימים אשר לא חפצת כל ימך.
הלא ידעת אם לא שמעת, אל עפר תשוב ועפר אתה בחיך.
ולמקום אופל וחושך יוליכוך, ועד הקבר ילווך.
זכור נא את יום צאתך מארצך וממולדתך ומבית אביך.
חילך יהא לזרים ועמליך, ואין לאל נגדם להרים ידיך.
טוב מותך מחיים יאמרו יורשיך, ברוך שהגיענו לסוף ימך.
לידי ביתך ישכחוך, יום לשנה יזכרו את שמך.
כל רעיך ואחיך יבגדו בך, גם שוכבת חיקך תעוות אותך.
למה לא תזכור יום אשר לבנים ילבישוך ושחורים יכסוך.
מעט תבן יוצע תחתך, מכל העמל אשר עמלת בחיך.
נר יהיה דלוק על ראשך, וכנגד פתח ביתך יישירו רגליך.
סביב יהלכון אנשי שלומך, וכשתילי זיתים בניך.
על כפים ישאוך, ולבור תחתיות ישכיבוך.
פתח פיך יהא מכוסה ועיניך, ושברי חרסית על פניך.
צידה תהא לרימה במותך, ולא ישאירו כי אם עצמותיך.
קרוביך ואוהביך ישובו לביתך, ואתה תשאיר שם לבדך.
ראה זאת בעיניך, ושוב תשוב מעוונותיך.
שם תשים משפטיך, כל אלה יגיעוך.
תן תודה לה' אלוקיך ואז תנוח ותלך לבטח בדרכיך.

מפתח ערכים מקוצר

רק עניינים שלא נוגעים לסוגיות ופשט הגמרא

מערכת א' א

	אברהם אבינו
רצו	י"ג יישובים היאך קידש את שרה לפני שראה אותה
רכ	למה לא לומדים ממנו היתר מיתת הבעל
רכג	במה שאמר לשרה אחותי היא גירשה בדיבור
רפג	השטן הרבה לפעול למונעו מלעקוד את יצחק
ש	בעניין מה שאמרו חז"ל שעד אברהם לא היה זקנה בעולם
שא, שטז	ממתי קיים מצוות התורה כולן
	אין דבר שבערוה פחות משנים
רכז	מתי נאמר ומתי לא
	אין למדין מקודם מתן תורה
רפ	מתי נאמר ומתי לא
	אין עונשין מן הדין
פה, פז,	גדרו, מתי נאמר ומתי לא נאמר

מערכת ב' ב

	בושת
פא	אם הוי קנס
	ביטוח חיים
שלא	אם מותר לעשות
	ביטול תורה
ערד	ראה ערך: תורה
	בן נח
תלד	אם מצווה בזה
	בן עזאי
יב	היאך ביטל פריה ורביה מפני שחשקה נפשו בתורה
	ברוך שחלק
רחצ	על מלכי עכו"ם

מערכת ג' ג

	גירושין
לג, לד	האם הלכה כב"ש שמותר לגרש דוקא אם מצא בה ערות דבר
קד	אם מועיל הלשון אין לי עסק בך
	ראה עוד ערך: דיין

יוסף

מפתח ערכים מפורט

כרם

מערכת ד' ❧	
רחצ	דוד המלך במה שאחז"ל כיון שנסתכל במילתו נתיישרה דעתו
ק' קלא	דיין שאינו בקי, אם יהיה לו עסק בהוראה ששואל מבני עירו שפסול לדונם
מערכת ה' ❧	
תלד	הלבנת פנים בעניין אם בן נח מצווה בזה
מערכת ח' ❧	
עב	חופה גדרה
רז, ריב רצ	חכמים אם יש בכוחם לאסור דבר שמפורש התיירו בתורה מתי גוזרים אפילו בדבר שאינו מצוי
מערכת י' ❧	
רפד	יוסף אסר מרכבתו לכבוד אביו בעצמו או ע"י שליח
י	יופי ביישוב מאמרי חז"ל שייחסו חשיבות ליופי האדם
רפא שיד שלו שיט שטו שטז	יצחק האם מתחילה ידע שהולך להיעקב י"ד יישובים היאך קידש לרבקה לפני שיראנה היאך קידש את רבקה כשהיתה קטנה אם נפטר מכל המצוות מחמת שפרחה נשמתו בעת העקדה בעניין אם אליעזר היה שליח להביא את רבקה או לקדשה ממתי קיים מצוות התורה כולן
יד	יצר הרע ינצחו בתורה וכשיוצא למלחמה נגדו
מערכת כ' ❧	
רמח רצד	כיבוד הורים בת שצויה עליה אביה שלא תנשא אם מחוייבת לשמוע לו הנושא אשה כשרה מחמת כיבוד הוריו סגולה שיעלה זיווגם יפה
מערכת ל' ❧	
שה	לא בשמים היא מתי נאמר ומתי לא
רצג	לא תשנא אם עובר גם כשמודיע לחבירו ששונאו
מערכת מ' ❧	
תעה	מורד במלכות דינו בסייף דווקא או בכל מיתה ראה עוד ערך: מלך
תל	מזיק גדר האיסור בזה

יוסף

מפתח ערכים מפורט

כרם

תפט	מיוגו בתרי, מתי לא אמרינן
שמה	מילי לא ממסרן לשליח מתי נאמר ומתי לא
קלב	מלוה שנותן מתנה ללוה אם הוי ריבית
תעא	מלך המורד במלכותו בשב ואל תעשה האם הוי מרידה
רלא רלז טו	מצוות עשייתן בשביל לקבל שכר ראוי שהאדם יקיימן בעצמו ולא ע"י שליח מכמה טעמים מכירתן
קלד רסד	משלוח מנות אדם חשוב שקיבל, אם יצא בזה ידי"ח אם עדיף ליתן בעצמו או ע"י שליח
שב	מת וקם לתחיה האם נפטר מן המצוות
	מתנה של אדם חשוב, גדרה ודינה
	קבט, קלא,
☞ מערכת ע' ☞	
	עובר ירך אימו
קלה	גדרו, מתי נאמר ומתי לא
☞ מערכת פ' ☞	
	פדיון הבן
קסה קסו	האם גם בעל כהנת יכול לקבל חמשה סלעים בשביל פדיון הבן אם יכול הכהן לומר לדידי שוה לי
	פרנסה
שלב	המשתדל בזה אין חשש משום מניעת ביטחון בהשי"ת
☞ מערכת ק' ☞	
	קידושין
יו, רמא יח כא נז, נז לך לו מד סד קיד קטז קה קכז קלה קנז קנז קפה רנב שנב שמט רב, שלו, שלט שב תפה	מה גדר מצוותה באיש, ובאשה למה לא מברכין עליה אם קידושי כסף מהתורה אם עדיף לכתחילה לקדש בכסף שטר, אם צריך לומר הרי את מקודשת לי בביאה, למה לא צריך לומר הרי את מקודשת "לי" המקדש אשת איש בכסף אם עובר איסור במחובר לקרקע במתנה על מנת להחזיר בטבעת שאולה בריבית אגב קניין קרקע קידושי עובר בלילה בלילה, אם העדים צריכים ממש לראות ניתנת המעות מתי מועיל חזרה תוך כדי דיבור בקידושין ע"י שליח אם צריך לחזור ולקדש בעצמו האם שליח עושה שליח אם שייך בזה דין זכין לאדם שלא בפניו קטנה, גדרה ודינה קטנה, ממשפחה שאינה שומרים תורה ומצוות לקדשה בקטנותה השתדך ונודע לו שרגלה של עץ האם נאמן לומר שלא ידע מתחילה בפני שנים והאשה לא ידעה על קיומם ראה עוד ערך: דיון, כיבוד הורים

	קרבן	אם מועיל להתפיס קדושתו או רק מתחייב להביאו
שעח	מערכת ר' ❧	
	ראיה	
רצז		חילוק בין ראיה להסתכלות
	רב כהנא	
קסד		למה התחייב גלות
	רבי אבהו	
ו		היה עשיר
ז		הגם שהיה מקורב למלכות עיקר שמחתו היתה בתורה
		ראה עוד ערך: ר' יוחנן
	רבי אלעזר ברבי	
י		היאך אמר לאותו אדם כמה מעוכר אתה
	רבי יוחנן	
ז		להיטותו בתורה
ו'		למה סיפרו לו תלמידיו על ר' אבהו שמצא מציאה
	ריבית	
קז		אם חל חוב
קעט		דברים, מתי הוי דרבנן ומתי מהתורה
		ראה עוד ערך: קידושין, מלוה
	מערכת ש' ❧	
	שונא מתנות יחיה	
קלג		אם שייך גם באדם חשוב
	שידוכין	
רטו		גדרה
רטו		איסור המקדש בלעדה
	שכר	
		ראה ערך: מצוות
	שמחה	
ו		של העוסקים בתורה ובמצוות
	שנים שעשאוהו פטורים	
תמד		מתי נאמר ומתי לא
	מערכת ת' ❧	
	תורה	
רעג		לבטל למצוות הנעשית ע"י אחרים
ערד		אם יש היתר לבטל לזמן מועט
ב		האומרן ברבים צריך שיהיו ערבין לשומעיהן
יב		פרוטה לפרוטה מצטרפת לרכוש גדול
יב		צריך האדם לשכור לו רב שילמדנו ולקנות ספרים
ט		מזון לגוף
ט		מי שעמל בה פניו מאירות
ט		מי שאינו עמל בה פניו משחירות
יא		כאשה של האדם
יג		הפורש ממנה כבוגד באשת נעוריו
יד		תחילתה מצער ואחריתה ישגה מאד
טו		מכירת תורתו
רז		אם יש כח בידי חכמים לאסור דבר המפורש בתורה
		ראה עוד ערך: שמחה
	תחיית המתים	
שכ		אם יהיו פטורים מן המצוות

מפתח העניינים

- אם יש מצוה בקידושי אשה?..... יז
- בעניין קידושי כסף אם הוי מהתורה או מדרבנן?..... כא
- מה הטעם שהקדים התנא כסף לשטר ושטר לביאה?..... כג
- מה הטעם שהקדים התנא גט למיתת הבעל?..... כד
- בעניין אם סוגייתנו מהאמוראים או מרבנן סבוראי?..... כו
- מה רש"י בא ללמדנו שהאשה נקנית "לבעלה"?..... כז
- למה הוצרך רש"י לפרש שקונה עצמה להנשא לאחר?..... לב
- האם בקידושי שטר צריך לומר הרי את מקודשת לי?..... לד
- למה בקידושי ביאה צריך לומר מקודשת "לי"?..... לו
- מה הטעם ששנה התנא האשה נקנית בה"א הידיעה?..... לט
- היאך התוספות מפרשים שבפסוק מבורר "נישואין"?..... מא
- איזה ראיה מביאים תוס' מיבמה לעניין ה"א הידיעה?..... מב
- קשה שגם בקיבלה קידושין מאחר, הוי ב"ה לחומרא?..... מד
- קשה על תוס' שקיבלה קידושין מאחר בפני בעלה מקודשת לשני?..... מז
- כמה יישובים לקושיית הפנ"י שמחלוקת ב"שוב"ה הוו ב"ש לחומרא?..... מח
- למה לא הקשו תוס' ממה ששנה בדברי בית שמאי בדינר ובשוה דינר?..... נב
- יישוב קושיית תוס' שהוצרך התנא לומר בפרוטה..... נד
- כמה יישובים לקושיית התוס' למה הוצרך התנא לומר בפרוטה ובשו"פ?..... נו
- למה תוס' לא מקשים מניין שוה כסף בכסף במקח וממכר?..... ס
- ביאור כוונת תוס' בתירוצם?..... סג
- בעניין אם אפשר לקדש אשה במחובר לקרקע?..... סד
- למה לא שנה התנא מניין ביבמה..... סו
- בקושיית הרשב"א שלשון נקנית משמע בעל כרחא?..... סז

- בקושיית הרשב"א היאך היה הו"א שאשה נקנית בעל כרחיה? סח
- שיטות הראשונים ונושאי הכלים מה זה "חופה" עב
- לדעת רש"י איך מתקדשת בשטר אף על עה
- לרש"י דפחות משה פרוטה גנאי לה, תתקדש בפשטה ידה? עח
- רק לרש"י קשה למה לא לומדים משדה עפרון שאשה נקנית בחזקה ושטר . . . פ
- למה יהיה עדיף חליפין שיש בהן שוה פרוטה משטר פ
- בעניין אם בושת הוי קנס ואיך מתיישב עם סוגיתינו פא
- למה הגמ' לא מתרצת שלענין אכילת תרומה יוצאת מרשות האב? פג
- איך נלמד איסור אכילת תרומה בשכיר מק"ו והלא אין עונשין מן הדין? פה
- היאך נלמד קידושי כסף מקל וחומר והלא אין עונשין מן הדין? פז
- בביאור תוספות ד"ה היכא דיהבה לדידיה וקידשתו צ
- באיזה שטר אי אפשר לפדות הקדש ומעשר שני? צב
- בעניין קידושי אשה בשטר התחייבות צב
- ללשון שני בנתן הוא ואמרה היא, הלא הוי ספק דאורייתא? צג
- מה הוקשה לרש"י מלשון הגמרא "בקידושין נתן לה"? צח
- למה רק בגיטין וקידושין לא יהיה דיין מי שאינו בקי בהן? ק
- בעניין אם בגירושין מועיל לשון "אין לי עסק בך"? קד
- המקדש אשה בריבית האם מקודשת? קה
- לרש"י למה פירש שקושיית הגמ' רק על לשון הערמת ריבית קו
- ארבעה שיטות בראשונים בכוונת הגמ' דארווח לה זימנא קט
- אם יש איסור כהן המסייע בפדיון הבן? קיא
- למה אין אשה נקנית במתנה על מנת להחזיר, וכמה נפק"מ לדינא קיד
- כמה יישובים לרש"י היאך פירש שהאשה לא נותנת כלום לבעל קיז
- מחלוקת הראשונים בקידושין מדין ערב אם מקודשת מדין הנאה קכג
- הנפק"מ אם תן מנה לפלוני הוי מדין הנאה או כאילו קיבלה לידה קכו
- האם אפשר לקדש אשה אגב קניין קרקע? קכז
- מי נקרא אדם חשוב שקבלתו נחשבת כנתינה? קכט
- בדין נתינת מתנה לאדם חשוב שע"ז נחשב לנותן קלא
- היאך להרמב"ם המקדש עובר מקודשת והלא עובר ירך אימו? קלה
- בחציך מקודשת לי היאך תהיה מקודשת והלא אין נתינת על השני? קלח
- כמה יישובים לתוספות שדווקא במקדיש יש גזירת הכתוב קמ
- ביאור תוספות ד"ה ואפי' למ"ד קמב
- בקושיית תוס' גבי חציך בפרוטה וחציך בפרוטה? קמב
- גבי שני בנותיך לשני בני פרוטה האם הספק רק מצד המקבל? קמז

בעניין אם מועיל לעשות שומא אחרי הקידושין? קמח
 למה רש"י לא מפרש שאומר התקדשי בשיראי ששוים חמישים זוז? קמט
 כמה פרטי דינים בדין מקדש אשה בכונה ונתן מנה דמקודשת וישלים קנג
 מכר שק אגוזים ואמר קנה שק "זה" שבו מאה אגוזים ונמצא חסר? קנד
 אם יש ראייה מסוגיתנו שמנה חסר דינר מקודשת וישלים? קנו
 אם נתינת המעות בלילה היאך יחולו קידושין בלא ראיית העדים? קנז
 ביאור תוספות לאיזה לשון מביאה הגמרא ראייה מפדיון הבן קסב
 ביישוב הסתירה אם רב כהנא התחייב גלות מפני שנשא כהנת קסד
 האם גם בעל כהנת יכול לקבל פדיון הבן? קסה
 היאך להרמב"ם יכול כל כהן לומר שיזוה לו הכלי חמשה סלעים קסו
 בדין האומר לאשה התקדשי לי במנה והניח לה משכון קע
 היאך תופס מה שאומר בשידוכין אם אחזור בי אתן כך וכך? קעב
 ביאור תירוץ הגמרא לרש"י ותוספות דבמשכון דאחרים מקודשת קעד
 יישוב קושיית התוס' לרש"י לעניין בע"ח אם קונה משכון לאונסין קעז
 מה יהיה הדין נטלה האשה קידושיו וזרקה שלא בפניו? קפא
 בעניין קידושי אשה כשהאשה עצמה מסופקת קפג
 מה יועיל לאשה לבדוק אם הבעל רגון אחרי שכבר נתקדשה לו? קפד
 למה באומרת תנם לפלוני אינה מקודשת? קפו
 איך תהיה מקודשת בסלע של שניהם והרי הוא חצר השותפים? קפח
 בספק בכלב רץ אחריה האם הספק רק בכוונת האשה? קצ
 בקושיית התוספות מה גרע הב אשקי ושדי מתן מעות לפלוני דמקודשת קצב
 מה הכוונה שטרי נישואין שנכתבין רק מדעת שניהן? קצג
 למה תוס' לא מביאים ראייה שממיתין ע"י קטנה מ"וחייבין משום א"א? קצה
 למה הגמ' לא אומרת נפק"מ אם נקנית בתחילת ביאה? קצו
 כמה יישובים לרש"י שקוביוסטוס זה גונב נפשות? קצז
 למה לא חוששים שמא תשקה לאביה? קצט
 למה לא תהיה נאמנת שאביה קיבל לה קידושין שאסור לקדש קטנה? רב
 למה לא נחשוש תמיד שמא בעת הקידושין היה שוה פרוטה והזול? רד
 קידש בשוק ולא חלו הקידושין אם לוקה לדעת רב? רה
 איך אסרו חז"ל קידושי ביאה המפורש בתורה להיתר? רז
 למה לא נאסר ביאה משום דאירוסין עושה ונמצא בביאתו אסורה ריב
 מהו גדר שידוכין? רטו
 בקושיית תוס' למה נחשוש שיתן השליח גט לאשה לאחר שביטלו? ריז
 למה לא לומדים היתר מיתת הבעל ממה שנאמר באברהם ושרה רכ

מחלוקת הראשונים אם מינוי השליחות צריך להיות בפני עדים רכה
 למה להרמב"ם בשליח הבעל מועיל הודאתו משא"כ באשה? רכו
 ביישוב קושיית תוספות למה לא תירצה הגמ' לא זו אף זו? רכט
 היאך לרש"י מצוה בו מבשלוחו משום שישכרו גדול רלא
 כמה טעמים למה יש מצוה בו יותר מבשלוחו? רלז
 איזה מצוה מקיימים האיש והאשה במעשה הקידושין? רמא
 מה הסברא שהמקדש ע"י שליח חוזר ומקדש בעצמו? רנב
 אם השליח בשכר האם שייך מצוה בו יותר מבשלוחו? רנד
 למה נאמר גבי קידושי בתו נערה בו ובשלוחו? רנו
 בעניין אם מצוה בו יותר מבשלוחו נאמר בכל המצוות? רנט
 בעניין אם נאמר "מצוה בו יותר מבשלוחו" במשלוח מנות? רסד
 איך האמוראים התעסקו בעצמם בהכנות לשבת? רסט
 למה השמיט השו"ע שרב ספרא מחרוך רישא ורבא מלח שיבוטא? ערה
 למה לא מביאים ראיה למצוה בו מבשלוחו מאברהם שחבש חמורו? רעט
 למה לא מביאים ראיה מיוסף שאסר מרכבתו בעצמו לכבוד אביו? רפד
 האם יש מחלוקת בין התירוצים אם מותר לקדש אשה בלא שיראנה? רפו
 קשה שלא מצוי שאדם יקדש אשה בלא שיראנה? רצ
 למה לא נאסר לקדש עד שיראנה משום "לא תשנא את אחיך בלבבך"? רצא
 סגולה שיעלה זיווגם יפה רצד
 חייב שיראנה לפני קידושין שיבחין אם בעלת עוונות רצה
 י"ג יישובים היאך אברהם קידש לשרה בטרם שיראנה? רצו
 י"ד יישובים היאך יצחק קידש לרבקה בטרם שיראנה? שיד
 היאך חלים קידושי שליח כשאינו מכירה והלא אין שליח לדבר עבירה? שכב
 כמה יישובים לרש"י שהאשה מסייעת לבעל בעבירתו? שכו
 כמה יישובים לקושיית התוספות למה אסור לקדש
 קטנה והלא טוב לאשה לשבת עם איזה בעל שיהיה? שכט
 בקושיית תוס' על מה סמכו בזמנם לקדש בנותיהם קטנות? שלא
 האם להלכה אסור לקדש את האשה עד שיראנה? שלד
 היאך קידש יצחק את רבקה כשהיתה קטנה? שלו
 האם בקידושי נערה צריך האב הסכמתה שתאמר בפלוני אני רוצה? שמא

לימוד שליחות בגירושין ודין משלחה ואינה חוזרת שמב
 למה צריך פסוק לשליח האשה בגירושין הרי הוקשה אשה? שמג
 האם שליח האשה לקבל את גיטה עושה שליח? שמה
 אם בטלי קידושין מע"ג קרקע מקודשת למה צריך דין שליחות? שמז
 למ"ד זכייה לאו מדין שליחות למה לא נלמד קידושי שליח מדין זכין? שמת
 האם שליח בקידושין עושה שליח? שנב
 האם פיחת עשרה הכוונה לבעל הבית או להקדש ומה הנפק"מ? שנה
 למה פיחת או הוסיף עשרה תרומתו ותרומה, ואילו בשליח שתרם מיפות שנו
 למה צריך פיחת עשרה או הוסיף עשרה להוכיח שליחות? שנח
 בעניין אם תרומה ניטלת במחשבה בלא דיבור כלל? שס
 גם קידושין שייך במחשבה במדבר בעסקי קידושיה? שסב
 למה הגמ' לא לומדת שליחות קידושין מתרומה וגירושין? שסג
 למה לא מוכיחים שליחות בקודשים מחבורה נמנית על הפסח? שסה
 למה לא לומדת הגמ' שליחות בקדשים מ"ולקח הוא ושכנו הקרוב"? שסו
 האם שחיטת קדשים צריכה להיות בבעלים? שסח
 היאך מסברא מועיל שליחות בחול יותר מקודש? שסט
 למה הגמ' לא דורשת שליחות קדשים מפרו של אהרן? שעא
 למה הגמ' לא דורשת שליחות קדשים מחטאת וקידושין? שעג
 מניין לריב"ק שלא צריכה כל החבורה לאחוז בסכין ולשחוט? שעה
 קשה שבקדשים מעשה הקרבתם לא מדין שליחות הבעלים? שעז
 מחלוקת ראשונים אם מועיל להתפיש קדושת קרבן שעח
 מחלוקת ראשונים האם עבד נעשה שליח להוליך גט שפ
 למה הרמב"ם ממעט עכו"ם בשליחות בתרומה מהפסוק? שפא
 מה הסברא לחלק בין אם יש לשליח שותפות או אם אין לו שותפות? שפג
 בקושיית תוספות מניין שיש שליחות בקדשים כשאין שותפות? שפו
 הרי במשנת גדי וטלה הרי מדובר שם בעבד כנעני שידו שפז
 למה לא מקשה הגמרא על ריב"ק דשאני התם דאית ליה שותפות? שפט
 למה לא יליף שליחות באין שותפות מגירושין ופסח? שצא
 קשה ש"ויקחו להם איש שה לבית אבות" הרי שה חולין? שצג
 בקושיית תוס' למה צריך מיעוט מיוחד לקטן בקרבן פסח? שצד
 ביאור קושיית הגמרא שנלמד שליחות מחלוקת הארץ? שצז
 היאך נלמד שליחות בחלוקת הארץ מגירושין ותרומה, ממונא מאיסורא? שצח
 מניין לומדים שקטן אינו בכלל שליחות? ת

הסכמת הגאון הגדול מוהר"ר דוד כהן שליט"א ראש ישיבת "חברון" והבן מועצת גדולי התורה

כסלו תשע"ו

יום בשורה עבורי כאשר הביא לפני ידי"נ רב חביבי הנעלה והדגול הגאון ר' יוסף חי סימן טוב שליט"א ראש ישיבת "אור התורה" בעיה"ק ירושלים ת"ו ור"מ ישיבת "אהלי תורה", המשפיע מתורתו לרבים בשיעוריו ובספריו הנפלאים "כרם יוסף" אשר נתקבלו באהבה ובחיבה בעולם התורה, בישיבות הקדושות, והרבה נהנים מזה והביאו תועלת רבה.

ועכשיו מוציא ספר נוסף בסדרת הספרים החשובים "כרם יוסף" על מסכת סוטה, ועברתי על חלק מן הספר ונוכחתי לראות כי הוא מלא וגדוש בחידושי תורה ערבים ושמחים הנאמרים בהשכל ובדעת בעומק העיון ובהיקף רב ומאירים באור נגהות, אורה של תורה במסכת זו.

ובעז"ה גם ספר זה יתקבל באהבה ובחיבה בבי מדרשא ויהיה לתועלת ולברכה ותעמוד זכות הרבצת התורה להרהמ"ח שליט"א למען ימשיך בדרך עליה להוסיף ולזכות את הרבים בתורתו הרחבה בכתב ובעל פה וייהנו רבים מתורתו.

הכו"ח לכבודן של עמלי תורה, דוד כהן

המפתח למדת יקות!

להשיג בחנויות הספרים המובחרות:

הפצת ספרי קודש דוד 1. ספר הספרים צומת בר אילן. יפה נוף צומת בר אילן. ולדמן בהמ"ד בעלזא. ספרי מאה שערים מאה שערים 15. אור החיים סנטר מא"ש. נזר הקודש ע"י שוק מחנה יהודה. גירסה מול זכרון משה.

בני ברק: משפ' שבתאי ר' עקיבא 44 פינת הרב קוק, (מעל סלקום), 03-5796146 (9 באינטרקום).

ביתר: משפחת סימן טוב, רחוב בן זכאי 7 - 02-5808831 קרית ספר: משפ' שחמורוב מסילת יוסף 4 ק"ג, 052-7606856 צפון: בכניסה לקבר רבי מאיר בעל הנס זיע"א. חו"ל: הפצה ראשית בייגלאיזון

כמו כן ניתן להזמין את שאר ספרי המחבר: שיעורי כרם יוסף קידושין | "כרם יוסף" בבא בתרא | כרם יוסף ב"ק כרם יוסף גיטין קידושין | כרם יוסף מגילה | "מועדני יוסף" ברית מגילה | "כרם רבנן" חכמה ומוסר | שלהבת יוסף

לבידורים ונקודות מכירה בכל הארץ: 054-84-60008/7 או 02-5373570 באין מענה נא להשאיר הודעה

הופיע בס"ד הספר החדש

"כרם יוסף" סומתה

אוצר ענק של פנינים קשיות ומאות תירוצים

בין מאות הנושאים: ו

למה אין מברכין "ברוך שלא עשני בהמה"?

❖ היאך לא הגינה תורה על הנרצחים והנעקדים על קדושת השי"ת בכל הדורות עד דורנו כמו הטבח בהר נוף לתקפ"ץ? ❖ 11 תירוצים למה הרואה אשה טובעת בנהר ואינו מצילה הוא "חסיד שוטה" והלא הוא רשע ושופך דמים? ❖ 8 תירוצים היאך אשה שנסתרה ונמצאת טהורה זוכה לבן זכר והלא עברה על איסור ייחוד? ❖ 5 יישובים מה מעלת משה שהתעסק עם עצמות יוסף והלא גם ביזת מצרים מצוה? ❖ 9 יישובים היאך השליך משה שם ה' לנילוס להעלות ארון יוסף? ❖ 5 יישובים למ"ד גרם מחיקה מותר למה הסתפק דוד בהיתר השלכת שם ה' למים? ❖ לפי הזוה"ק שאסור להעלות אפי' עצמות צדיקים מחו"ל לא"י היאך העלו עצמות יוסף והשבטים? ❖ למה נתבע משה שדיבר קשות לבני קרח והלא בדין אמר כן? ❖ 8 תירוצים למה התפלל משה רק על יהושע שינצל מעצת מרגלים? ❖ 7 תירוצים היאך מברכים במעין ג' "לאכול מפריה ולשבוע מטובה" וכי לזה מבקשים לעלות לא"י? ❖ 6 תירוצים למה משה רצה להיכנס לא"י בשביל לקיים מצוות התלויות בה ולא מפני מצות ישוב א"י? ❖ 7 תירוצים היאך בכלל ביקש לקבל "שכר" מצוות התלויות והלא אין עושים על מנת לקבל שכר? ❖ 5 תירוצים היאך שיך להתפלל על אחרים שיחזרו בתשובה והרי לכל אדם יש בחירה? ❖ 6 תירוצים היאך סוטה שאמרה טמאה אני שופכין את המים, והלא יש בהן צד קדושה? ❖ 4 ביאורים למה סופר שמחסיר או מוסיף אות מחריב העולם כולו? ❖ 8 תירוצים היאך צדיקים שיצאו למלחמה נכשלו בעוון אשת יפת תואר? ❖ 9 תירוצים היאך קברו את ראש עשיו לצד יעקב והלא אין קוברין רשע אצל צדיק? ❖ 12 תירוצים: למה מלך אינו מברך "ברוך שעשני מלך" ❖

ו ועוד עשרות נושאים מרתקים!!! ו

הפצת ספרי קודש רח' דוד 1, ספר הספרים, צומת בר אילן. יפה נוף, צומת בר אילן. ולדמן בהמ"ד בעלזא

ספרי מאה שערים מאה שערים 15, אור החיים סנטר מאה שערים גירסה מול שטיבלך זכרון משה

בני ברק: משפ' שבתאי ר' עקיבא 44 פינת הרב קוק, (מעל סלקום), 03-5796146 (9 באינטרקום).

ביתר: משפחת סימן טוב, רחוב בן זכאי 7 - 02-5808831 קרית ספר: משפ' שחמורוב מסילת יוסף 4 ק"ג, 052-7606856

צפון: בכניסה לקבר רבי מאיר בעל הנס זיע"א. חו"ל: הפצה ראשית בייגלאיין

כמו כן ניתן להשיג את שאר ספרי המחבר - ראה מעבר לדף

לבירורים ונקודות מכירה בכל רחבי הארץ 054-84-60007/8 או 02-5373570

הביאו ברכה לביתכם!