



תוספתו מרובה על העיקר

מסכת כתובות - פרק אע"פ

דף נד, ב - דף סה, ב

הדגמת דרך לימוד התוספות
"ה"א"ך", וביאור העומק
משולב בהבנת תוכן התוספות (ה"מה").



הרב שגיב הלוי עמית
אייר תשפ"ד אלעד





לע"נ אבי מזורי

נתנאל בן ירחמיאל עמית ז"ל

גלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית

sagivamit@gmail.com

052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

אף-על-פי כתובות תוספתו מרובה על העיקר

מסכת כתובות - פרק חמישי

מפתח ההקדמות על התוספות

בחינה נוספת קשורה עם הדפסת הגמרא, שמלכתחילה התוס' היה חלק של דף הגמרא. וכאן היו שלבים, שפרשני התוס' הבסיסיים: המהרש"א, המהרש"ל, והמהר"ם נכנסו בתקופת דפוסים מאוחרת יותר. וכך לימוד התוס', התפשט בכל העולם כולו. אחד הדברים המעניינים, הוא התפשטות לאי ג'רבא שבצפון אפריקה. המעניין, שכאן נוצרה פרשנות נוספת שהיא כבר דור שלישי (התוספות, פרשנות בסיסית, לימוד התוס' ופרשנות בדוגמת מההרש"א עם הרחבות עליהם, ויש כמה הקדמות בנושאים הללו). כלומר, גם לא מוותרים על ההעמקה, וכמו מעיין, שכל טיפה בו חשובה, וגם ההפצה חוצה גבולות.

נמצא כי בנושא ההתפשטות קובעת ברכה התייחסות נפרדת לפרשני התוס', להתפתחות הדפסת הש"ס למהדורותיו השונות, עד להוצאות המפוארות של דורנו, תוך ציון עניינים משמעותיים שהתווספו, כולל הדפסת סוגי תוס' שונים (רבינו פרץ, שאנץ, הרא"ש ועוד).

חובת לימוד התוס', וההתייחסות לכך

בנושא זה יש ריבוי סיפורים על גדולי ישראל מזמנים שונים, ומקבוצות שונות. ההקדמה על דרך ההתייחסות של השפע חיים, האדמו"ר מצאנז-קלויזנבורג קובעת ברכה מיוחדת, ואף חסידי צאנז יצאו מהכלים על כך. ואם זה מהצד החסידי, יש גם את הצד הליטאי, והספרדי.

גוף העריכה של הביאור

מאחר ובחיבורי הוכנסה התייחסות מיוחדת לא רק לגוף הפירוש, מה אמרו התוס' אלא איך, דרך ניתוח מילות המפתח, והשוואתם לכמות שלהם בכל התוס', ליצור כללים של דרך לימודם, הרי חובה לציין עד כמה בעידן המחשב שלנו, קיימים כלים המסייעים לכך. וכבר ידוע, כי חלק מלימוד בעיון, הוא פשוט לעיין בכל הגמרות והתוס' שהתוס' עצמו הפנה, ולהסתכל בפירוש, דבר שמעלה את ההבנה, וכיום בלחיצת כפתור הינך מטייל מגוף התוס' לכך, מה שמאפשר לקבל כעין מתנה, לה זכה הש"ך, שהוא יכול לפתוח ישר את המקורות מהם הביא.

הבאת הגירסאות כולל התייחסויות להגהות הש"ס המפואר של עוז והדר, הסתייעות במהדורה המנוקדת, מאחר והתוס' בנוי בצורה שיש בה שורות קצרות, מופרדת לחלקים, והדגשה עניינית של מילים משמעותיות בתוס', המאפשרת הבנת התוס' בצורה טובה יותר, רק מעצם הפיסוק, דיוק וההדגשה, עוד לפני הגשת הביאור עצמו. ליצור כללים

אמנם יש כאן כותרת על כל הקדמה, אך כל הקדמה הינה עולם ומלואו

רשימת עשרות ההקדמות רק מהווה טעימה על ריבוי הנושאים, שהובאו. מצד אחד יש בה תועלת עצומה, שהינך נחשף על כמה דברים ניתן לדבר, אשר קשורים לתוספות. אך מצד שני, מאחרי כל הקדמה, יש עולם מלא, אשר זה כלל אינו ראוי להישאר רק לדעת את שם הכותרת. ורבים טובים נהנו כל כך מההקדמות, עד שאמרו שזה כביכול יהיה פשע, שלא יצא ספר רק של הקדמות. אולם, מאחר ועם כל רצונם של האנשים להישאר בעולם ההקדמה, יש שליחות דווקא בלימוד של גוף דברי התוספות. ועדיין המלאכה מרובה ביותר.

ועם היות שרק הכותרת עצמה אינה מתקרבת בדמיון על מעלת הדברים שנכתבו, ועל כל הקדמה אומרים לי, תשמע, זה לא יאומן כיצד בכל הקדמה, אתה מגלה עניינים נוספים, וכביכול שהיא עולה על כולנה. הרי מצד שני, דווקא לראות את הנושאים והמכלול - זו הסיבה, שאני מביא את כל הרשימה. מאחר ורואים כי יש כאן היקף מכיוונים שונים ומשלימים, אך במפורש, שהפער בין הכותרת לתוכן המובא ממש מעניק פנים חדשות.

סדרת הקדמות המתארת את מפעל התוס', תוקפת את הנושא מריבוי מיוזמים

היקף וחשיבות

הרמב"ם בהקדמתו מתאר שלושה מפעלי ענק, ויש קו הדומה בכולם: יצירת המשנה, התלמוד, הרמב"ם, כבסיס לפסיקה. ולטענתנו מפעל התוס' אינו איזה נספח, כמו תוספת קטנה לעיקר, אלא שזהו מפעל של פריצת דרך, שלא בכדי משתרע על ריבוי זמן, אנשים ומקומות. סדר גודל דומה בדורנו לאחריו לדעתי ניתן להשוות רק לפריצת החסידות, ואבני הדרך להערכת מפעל הינם, היקף, מקוריות, עד כמה לומדים אותו, כמה ספרים שנכתבו על כך, ובעקבותיו, לא רק ספרי ביאור, אלא ספרי הראשונים, האחרונים וראשי הישיבות אינם זזים בלא התוס'.

תפוצה

ידועה אמרתו של הבעש"ט, שעלה למרום ושאל בהיכלו של המשיח, מתי יגיע האדון, וענה לו לכשיפוצו מעיינותיך חוצה. ויש כאן שתי בחינות, המעיין הטהור והעמוק, והתפשטות. בחינה זו ניתן לומר על התוספות. ויש כאן כמה בחינות, בזמן כתיבתם, נוצרו מרכזי לימוד לא רק בצרפת, אלא חצו גבולות, פרובנס, אנגליה, איטליה, אשכנז ועוד.

מהדורות הש"ס והכנסת התוספות
קדושת בעלי התוספות, ומסירות נפשם
שיטת הלימוד של הרב אדלשטיין ויחסו לתוספות
ניתוח הייחודיות שבתוס' על פי הספר המידות בחקר
ההלכה

הלימוד בתוספות כבסיס לחשיבה המצאתית
למדנותם של החסידים, והקשר ללימוד התוספות
מעלת לימוד התוס' במשנתו של השפע חיים מצאנו
מעלת לימוד התוספות, וייחודיות הספר, המבאר לא רק
את התוכן, אלא מדגים את דרך כתיבת התוספות
הדמיון בין הספר דרכי התלמוד לספרי, שניתן לקוראו דרכי
התוספות

הדגמת עניינים של ה"איך" שבתוספות - דיוקים מסגנון
ודרך כתיבתם
גמרא ברורה - הסתייעות במילות המפתח ללימוד הגמרא
רבינו חננאל - הפרשן הראשון של הגמרא - בנוי על מילות
מפתח
מצגת מקורות חב"ד
קורס דרכי למידה בתוספות
תוספתו מרובה על העיקר - משמעות הדברים, בהקשר
לתוס'

כללי רש"י בתורה - וכללי התוספות
לימוד פרק ראשון בכתובות בישיבות, ומעלת מסכת זו
הגמרא עם התוספות - לימודים נעלים, אך הכרחי בתפקיד
המלמד בחיידר

דרישת השקידה בלימוד בישיבות חב"ד
הרבי מברך דווקא בלשון תוספתו מרובה על העיקר
איזה מפעל חשוב יותר - הרמב"ם או התוספות?
הענקת יכולות וכלי למדנות לתלמיד - דרך ניתוח
התוספות, בבחינת מוחין דגדלות

רק לימוד מתוך התבטלות לחוכמת וקדושת בעלי
התוספות, פותח לך מתנה של העמקה
לימוד התורה בגלות - בריבוי מקומות - יצירת התוספות
החידוש במהדורת המאור לש"ס - ומעלתה ללימוד תוספות
סיפור על קדושת בעלי התוספות
מפתח ההקדמות

דרך הלימוד בפרט בלימוד התוספות - עפ"י האדמו"ר
מבעלזא, שלבטח תיעשה תלמיד חכם

המהרש"ל - וחשיבות לימודו לתוספות
ניתוח הכרעת המהרש"ל לטובת התוספות מול הרמב"ם
ניתוח התייחסות הבן איש חי למהרש"ל
ההתייחסות לרקדוק הגירסאות, וכיצד ראוי לנהוג תלמיד
הישיבה

מצד שני, חובה להדגיש את מפעל האדירים שהשקיעה
מערכת אוצר החוכמה, במפרשי האוצר, שתוס' אחד מחולק
וכל כל חלק יש לו עשרות פירושים, הן מהקדמונים, ועד
דורנו, כולל תורת ראשי הישיבות, מה שמקפיץ את היכולת
בהבנת התוס'. ואף שהשימוש רחוק מלהפיק את האוצר, הרי
חובה לציין זאת ללומד. (אגב מרתקת ההתייחסות לראש
הישיבה הרב גרשון אדלשטיין, שזכה להקדמה, שנכתבה בזמן
הלווייתו).

קיימת התייחסות לבחירת שם הספר - תוספתו מרובה על העיקר

שם זה שנראה ממבט ראשון לא שיגרתי, הרי על מהות
שם זה, שימוש, ושנהגו לברך עם ברכה זו, וקישורו לתוספות
בכלל, וגוף החיבור בפרט - הרי זה קובע ברכה בכמה
הקדמות.

התייחסות מיוחדת מי היו בעלי התוספות

לא יתכן לכתוב הקדמות על בעלי התוס' מבלי לציין
התייחסות עליהם. ריבוי בתי המדרשות בהם נוצרו, ודרך
לימודם, קדושתם, ומסירות נפשם. ומצד שני חובת התייחסות
לאופן לימוד התוספות, שלטעמי ממש יצר מהפיכה. וכאן יש
כמה הקדמות מרתקות, כגון הלימוד בתוספות כבסיס לחשיבה
המצאתית. או כדוגמא כבסיס להחדרת אופן הלמידה, שהוא
הקפצה של התלמיד בדרך יכולתו לשאול שאלות ולנתח. ועל
דרכי למידה, שמפיקים מלימוד התוס'.

התייחסות מעניינת על פסיקה מול התוס'

המבט הראשוני הוא כי התוס' הינו רק פלפול, ואינו נכנס
בספרי ההלכה, ויש על כך יותר מהקדמה אחת, התוקפת
נושא זה מכמה כיוונים משלימים. וחלקם אף בשאלה שנראית
מצחיקה מה חשוב יותר התוס' או הרמב"ם, שהמטרה היא
כמובן לא לענות תשובה חד משמעית, אלא להראות, כיצד
של ספר השלים את חברו.

לסיכום, מוגשת כאן רשימת ההקדמות, אולם, אינו דומה
כלל, לפתוח את הדברים ולקרוא זאת בהרחבה במקור. יש
לציין כי הספרים מצויים באוצר החוכמה, והם נגישים לכל
אחד. התגובות על ההקדמות מפתיעות כל פעם מחדש, ויש
הרבה שניתן להחכים מהם.

חלק מרשימת ההקדמות הינן גם על כרכים שטרם יצאו,
ויש בהם גם כאלה שטרם נכתבו, אלא שנושאים משמעותיים
אלה, נרשמו לזיכרון, שהם עתידים להיכתב. המעניין הוא
שהרשימה הינה למעלה מחמישים הקדמות, וכל פעם מחדש
אני מרגיש כי משמיים שולחים לי רעיונות להקדמות.

מפעל התוספות לפי הקדמת הרמב"ם

שיטת העיון התוניסאית

שיטת התוספות בעניין לימוד ארבעים שנה - בניית
התלמיד

השימוש בכלים הממוחשבים בכלל, ובמפרשי האוצר בפרט
סדרת סיפורים על דרך הלימוד בתוס' וביחס לרש"י
הפלפול מול הפסיקה - והיכן ממוקמים התוס'?

כל ההקדמות יוצרות פסיפט מרתק על דרך לימודם של
התוס'

במקוה בחצירו, והיה לו צער אדיר, וכי דווקא בדבר שאותו הצדיק מצטער בו יכשל זרעו? וכמובא הסיפור הידוע בגמרא. ב"ק ג, א "תנו רבנן: מעשה בבתו של נחוניא חופר שיחין שנפלה לבור גדול, באו והודיעו את רבי חנינא בן דוסא. שעה ראשונה - אמר להם: שלום, שניה - אמר להם: שלום, שלישית - אמר להם: עלתה. אמרו לה: מי העלך? אמרה להם: זכר של רחלים נודמן לי וזקן אחד מנהיגו. אמרו לו: נביא אתה? אמר להם: לא נביא אנכי ולא בן נביא אנכי, אלא כך אמרתי: דבר שאותו צדיק מצטער בו יכשל בו זרעו!"

האב החליט לקבור אותו בארץ ישראל. ויהי בהיותו בדרכו לקבורו בארץ ישראל, בהיותו במטוס חלם שאיש עם זקן עבות עומד לפניו, ואומר לו אני אחד מבעלי התוספות שמת על קידוש ה' בשנת ד'תתנו, ובכל שנה הייתי עולה מדרגה לדרגה, עד שהגעתי לדרגה גבוהה מאד, ולא הסכימו להעלות אותי יותר, מפני שלא הטבילו אותי במקוה טהרה לפני הקבורה. והחליטו שעלי לירד שוב לעולם הזה על מנת לתקן עניין זה. והחליטו, כי האיש המתאים ביותר, שאצל בנו תופקד נשמתו - זה אתה, בשל הטירחה שטרחת עבור בניית המקוה, והיה על בנך לטבוע על מנת שתתקיים בי טהרה. מובן שהדברים הללו ניהמו את האב הדואב, ביודעו כי נשמת בנו מצויה תחת כסא הכבוד, במקום גבוה ביותר.

סיפור זה ממחיש, כי בעלי התוס' לא רק שהיו למדנים ברמה מופלאה, אלא כל כוחם היה (גם) מצד הקדושה שהיתה בהם, ועד שאותו אחד מבעלי התוספות, לאחר מאות שנים, נדרש לחזור לגוף ולהיטהר בפועל ממש.



החידוש במהדורת המאור לש"ס - ומעלתה ללימוד תוספות

גמרות בודדות, אך הכניס את צורת הדף הכוללת גמרא רש"י ותוספות. בשל רדיפות הצנזורה, מרכז

הכובד של ההדפסה עבר למקומות אחרים בכל אירופה (הוספתי את מהלך הסיפור בהמשך). קפיצה משמעותית היתה כ-2500 לאחר מכן,

בדפוס אמסטרדם, שכבר נכנסו המהרש"ל והמהר"ם מלובלין, ומהרש"א. קפיצה נוספת היתה לאחר

כ-100 שנה במהדורה המפוארת של וילנא, בדפוס שבו אף נדפס ספר התניא. מהדורת צילום של

ספר זה כבשה את העולם במשך כמעט 150 שנה. אך בעידן של הטכנולוגיה, זה נחשב דבר ממש

מיושן. מדובר על תקופה בה אפילו המטוס הראשון לא המריא, וכמעט חמישים שנה עוד לפני

שהשתמשו בטנק.

מהדורת המאור הינה קפיצה משמעותית לעומת מהדורות הצילום של ש"ס וילנא

לכן מאחר ורק בעשר שנים האחרונות נוצרו מהדורות חדשות (וגשל, עוז והדר וילנא), הרי חייבים

מעלת התוספות - כדוגמת רבי חייא שגרם שלא תשתכח תורה מישראל

התוס' כדוגמא ללימוד הנכון של שאילת שאלות ברמה גבוהה

חמשת השלבים בעריכת הפירוש על התוספות
אהבת ראש הישיבה היא הפותחת את ליבו של התלמיד
האם התוס' שייכים לחלק התורה המדוד או הפלפולי, בלא מידה

גדר הארון בבית המקדש - והלימוד מכך בעניין התוס'
מילות המפתח בתוספות, והשוואתם הכמותית בכל התוספות בש"ס

בעלי התוספות עורכים ופרשניהם על ציר זמן ההסטוריה

המהר"ם - וחשיבות לימוד לתוספות

המהרש"א - וחשיבות חיבורו לתוספות

משמרות כהונה מג'רבא

ועד לחכמים - ג'רבא לימוד כעין המהרש"א

סיפור על קדושת בעלי התוס'

כידוע, חלק מבעלי התוספות נהרג בקידוש ה' במלחמות של מסעי הצלב. והתפרסם לפני מספר שנים סיפור, כי היה יהודי בצרפת, אשר לא היה בעירו מקוה טהרה, אלא במרחק מאתיים ק"מ. הוא החליט לבנות מקוה בחצירו מה שעלה לו הון רב, ובכך זיכה את הרבים. לימים טבע בנו בן השנתיים

עידן 'יצירת התוס' קדם

כידוע, התוס' נוצר עוד מאות שנים עוד קודם עידן הדפוס. פטירת המהר"ם מרוטנברג מאחורוני בעלי התוס' היתה כ-2000 שנה קודם יצירת הגמרא הראשונה, וכ-2500 שנה קודם יצירת הש"ס הראשון בשלמותו. ולכן גם מראי המקומות שהם מפנים הוא לפי שמות הפרקים בש"ס. תקופה זו שהתאפיינה בשריפות, הן טבעיות והן מכוונות, כגון שריפת התלמוד, מנעה נוסח ברור אחיד ומסודר של התוס'. ולכן נפלו ריבוי טעויות בגירסאות מחד, והם נכתבו ונערכו בכמה אופנים מאידך, ע"י בעלי עריכה שונים, וחלקם במקומות שונים, מבתי מדרש שונים. חלק ממטרת מהדורה זו, היא בדיוק לסייע בבעיות הללו. וכפי שיבואר בהמשך את מעלותיה של המהדורה, בפרט בכל נושא כלי משופר לאין ערוך בנושא התוספות.

5 שלבים של קפיצות מדרגה בהדפסת הש"ס, במהלך הדורות

מהדורת הש"ס הראשונה הסתיימה לפני כ-500 שנה, ונקראה ש"ס ונציה. המדפיס בכלל היה נוצרי,

והוא שהתבסס על הגמרות של דפוס שונצינו, שהיו כארבעים שנה לפניו. דפוס שהצליח רק להדפיס

ירוחם שהוא גם מתייחס לגמרות שלנו. וכאן הגירסא המוצעת גם מובא בשם מי היא נאמרה. ומתוך ניסיון, שמתמודדים עם ביאור התוס', הרי גירסא נכונה מאפשרת בהחלט הבנה טובה יותר של הדברים.

פסקי תוספות - יש בהם אפילו מעלה על התוספות, בכך שרק עליהם ניתן לסמוך להלכה

לפחות יש ג' דעות עיקריות מי כתבם (בעלי התוס' עצמם, הרא"ש או בעל הטורים). והמהרש"ל מציין, כי לא בכדי שמם אינו סימני התוספות, אלא פסקי תוספות. ואם לא שחולקים עליהם גדולי המחברים יש לסמוך עליהם. ומאחר ומקובל והובא בכנסת הגדולה, אין לסמוך הלכה למעשה על דברי התוס', אם לא שאומרים מפורשות. וגם כאן היו שיבושים רבים, ונדרשו להגהות מכתבי יד מדוייקים. וגם כאשר אינו באים לפסוק הלכה, הרי שונה הדבר, שיש לך בצורה מדוייקת את נקודת ההלכה למעשה.

חידושי מהרש"א מהרש"ל ומהר"ם - הינם כלי יסודי בהבנת פשט התוס'

האגרת הראשונה של החזון איש ממש באה להחזיר עטרה ליושנה את אופן הלימוד. "לא יפה עשו בדור האחרון, אשר עזבו את לימוד המהרש"א ז"ל, אשר ממנו טובה ניתנה לישראל, לזכות בו את הדורות הבאים אחריו, להרגיל את הלומדים בעמל התורה, אשר אך העמל הוא העבודה המעולה, ואשר עליהן כווננו חז"ל בהפלטת התורה על לומדיה. והמהפך את הגשם לרוח ואת הגוף לנפש, והנכנס ברמ"ח איבריו של האדם לזככם ולעדנם לקיום חיי התורה, והספר הקדוש מלא התעמלות בדברים מוכרעים ועמוקים ומרגיל את האדם בעיון נכון ועמוק. גם מועיל הדבר מאד לזכרון כל סוגיא לפרטיה, ודור שלפנינו החזיקו מאד בספר הקדוש הזה, והגאון רבי עקיבא איגר לא הניח דבר מספרו. ומיום שעזבוהו אבדו את ידיעת הפשט כולו. ויתרגלו בקלות העיון, ובעזיבת הדעת דבר דבור על אופניו, ואין מי שיחזיר העטרה ליושנה."

פירושו יחידים בשיטתם ובניסיונם המעשי להגיע אל ההסבר הפשוט וההגיוני של הטקסט התלמודי מבלי להכנס לפלפולי עקר. בגישתו אל האגדה הוא מדגיש את הצורך בקבלת דבריהם כלשונם, ודוחה את דבריהם של אותם מלומדים, המתחסים אל דברי חז"ל אלה כאילו היו משלים בעלי מגמה חינוכית בלבד. אפילו כאשר סיפורים אחדים בחלק האגדי של התלמוד נשגבים מבינתנו אנו חייבים לקבל אותם מתוך אמונה עמוקה, אומר המהרש"א כי דעתם עמוקה וגדולה מזו שלנו.

לא בכדי גם המהרש"א סולל דרך בדוגמת התוספות, אשר מבאר הן את חלקי הלמדנות והן את חלקי האגדה.

הבאת ריבוי בעלי תוספות ברצף, מעניקות הבנה מחודשת

להביא ברצף ארבעה עשר מספרי נוסחאות שונות שקשורים לתוספות, קובע ברכה אדירה. אכן בחלק מהמדורות המורחבות כגון עוז והדר החלו בהבאת מקצת מבעלי התוס', אך כאן נעשתה עבודה משמעותית על כל אחד מהם, וכפי שמבאר במבוא. הרשימה כוללת רבינו חננאל, תוס' הרא"ש, תוס' רי"ד ופסקי הרי"ד, תוספות מהר"ם מרוטנברג, תוספות רבינו פרץ, תוספות שאנץ, גליון התוספות, תוספות טוך, ספר

להכיר תודה, שמנצלים את הכלים הטכנולוגיים החדשים, בעימוד הדפסה, כריכה וצורת האותיות. מהדורת הצילום כללה 20 כרכים, בעוד המהדורה המורחבת בנויה על 26 כרכים, שכל אחד עבה ביותר לעומת המקור. בנימה אישית, הייתי מנהל התפ"י של כריכית הספרים החשובה בארץ להדפסת ענייני קודש לפני כעשר שנים, בדיוק בזמן בו הודפסו חלק ממהדורות החדשות. אחד הדברים המשמעותיים שהכניסו בכריכיה בגלל זה, ביוזמתי, היו הגדלה משמעותית של מכוונות תפירה משוכללות, כי גם כמות הגליונות לכל ספר היתה משמעותית ביותר. וכאילו נדרש לעבור לסוג אחר לגמרי בהיקף.

וכעת מאחר שנחשפתי למבוא של מהדורת הש"ס של ש"ס המאור, יש כאן ריבוי דברים, שיש להם

נגיעה ממשית ללימוד התוספות. ולכן זה נראה לי נושא חשוב לדבר עליו בהקדמה לתוספות. כי יש

כאן נגיעה משמעותית ללימוד התוספות דווקא במהדורה זו. כי בעוד שבשאר מהדורות היה דגש על

העימוד, כאן יצרו ממש מהפיכה שיש לה משמעות אדירה בלימוד התוס'.

במהדורה ה"חלומית" בהשוואה לש"ס היום - אלו היתרונות הנדרשים

אם אני מסתכל מה צריך לומד התוספות במהדורה הטובה ביותר, הייתי מחלק את זה לכמה נושאים.

המעלה הראשונה היא על הדף עצמו, וכאן יש דגש להגהות. המעלה השניה היא על שלושת פרשני

התוס', המהרש"א, המהרש"ל, והמהר"ם. וכאן קפיצת המדרגה הינה הן בעימוד, שהיה באותיות קטנות וקשות ביותר לקריאה, והן בהוספת נושאי כלים על פרשנים אלו. והעיקר היא העבודה מאחורי הקלעים של תיקוני הגירסאות.

המעלה השלישית היא על ריבוי גירסאות של תוספות. וכאן הברכה היא לאין שיעור, וכפי שתבואר בהמשך. המעלה הרביעית הינה פסקי תוספות. המעלה החמישית נכללת בשונות.

ברמת דף הגמרא - בגירסאות התוס' נפלו שיבושים רבים - חשיבות עליונה לנוסח המתוקן

אחת הנקודות החשובות ביצירת מהדורה חדשה הינה קדושת כל גירסא מצד אחד, אך כל התוספות

עצמן נוצרו בזמן של שריפת התלמוד, ועם מלחמה קשה כנגד הצנזורה. זו אומנות בפני עצמה למצוא

את הגירסא הנכונה, וכיום לכל לומד ברור, כי מהדורה ללא שיש בה את ההגהות, אינה מהדורה

משמעותית. בספרים שלי על התוספות, אני מלכתחילה עובר על הגהות הב"ח, וכן על הגהות עוז והדר, ומכניס את המהדורה המתוקנת. תוך כדי שהנני עובר על ההגהות, זה ממש הרבה יותר מדוייק, וברור ללימוד. כל הגהה יש לה משמעות, ומסייעת בהבנה.

כי מה שנאמר בגמרא (כתובות קו, א) אסור להשהות ספר שאינו מוגה, משום אל תשכן באהלך עולה, הרי פירשו רבינו

לחלוטין את נושא זכויות היוצרים, לפחות לאחר מספר שנים. אבל כאן, שלא ניתן להפיק מהדורה אשר מכבדת את בעליה, ומבטאת קפיצה משמעותית - דווקא הסיפור הישן, מראה טעימה מרתקת עד כמה, כאן קיימת בתוקפה, זכויות היוצרים.

איש לא העלה על דעתו את האסון הנורא שיתרחש בעקבות תחרות עסקית בין שני בתי דפוס בוונציה שבאיטליה, אבל כשפרצה התבערה, כבר לא היה אפשר לכבות אותה.

אלה היו ימי ראשית המצאת הדפוס. את הספר הראשון הדפיס ממציא הדפוס המודרני, יוהאן גוטנברג. זה היה התנ"ך, שנדפס ב-180 עותקים, בשנת ה'רט"ז (1456).

כשישים שנה לאחר מכן הקים דניאל בומברג, נוצרי מוונציה, דפוס עברי, ובו הדפיס מהדורות של התלמוד הבבלי, הירושלמי, מקראות גדולות ועוד. היהודים כינו אותו 'ראש המדפיסים'.

לא עברו שנים רבות וקם לו מתחרה, האציל מרק אנטוניו יושטיניאן. אף הוא הקים בוונציה בית דפוס לספרי קודש, והחל להתחרות באגרסיביות בבומברג. הוא לא היסס להדפיס מייד ספרים חדשים שהדפיס מתחרהו, ומכר אותם במחיר זול יותר. בומברג לא היה יכול לעמוד בתחרות הקשה וסגר את בית הדפוס שלו.

אבל מול יושטיניאן התייצב מתחרה חדש, האציל אלוויזי ברגאדין. בבית הדפוס הגדול שלו הוקמה מחלקה עברית, והחלה להדפיס מהדורות של ספרי קודש.

באותם ימים חי בפדואה גאון גדול, רבי מאיר קצנבלוגן, הידוע בכינויו 'מהר"ם מפדואה', שנחשב גדול הדור. הוא הכין לדפוס מהדורה מדויקת ומוגהת של משנה תורה לרמב"ם, ובחר להדפיסה בבית הדפוס של ברגאדין. מהדורה זו יצאה לאור בשנת ה'שי"א (1550), והמהר"ם אף מימן מכיסו חלק נכבד מעלויות ההדפסה.

יושטיניאן רתח מזעם. הוא לא היה יכול להשלים עם העובדה שגדול הדור בחר להדפיס את הרמב"ם המדויק אצל מתחרהו דווקא. תגובתו לא איחרה לבוא. הוא הוציא מייד מהדורה חדשה של הרמב"ם, שבה שילב את הגהותיו של המהר"ם, שאותן גנב מהמהדורה של מתחרהו, ומכר אותה במחיר נמוך מהמחיר שגבה מתחרהו.

המעשה חולל סערה גדולה. בעקבותיו פסקו רבני איטליה כי מעשיו של יושטיניאן הם בגדר הסגת גבול, והם הורו ליהודים לקנות אך ורק את הרמב"ם שיצא על-ידי המהר"ם מפדואה.

המהר"ם אף פנה אל רבי משה איסרליש, הרמ"א, גדול פוסקי אשכנז, שישב בקרקוב שבפולין, וביקש ממנו להצטרף לאיסור של רבני איטליה על קניית מהדורת הרמב"ם של יושטיניאן. הרמ"א נענה לבקשתו וכתב תשובה הלכתית מפורטת התומכת באיסור לקנות את המהדורה המתחרה.

בין שני המדפיסים פרצה מלחמת עולם. תחילה התקוטטו ביניהם על-ידי הדפסת השמצות זה כלפי זה, אך במהרה עברה המלחמה לפסים אחרים לגמרי.

כל אחד משני המדפיסים גייס יהודים מומרים, שנדרשו למצוא בספרים שהדפיס מתחרהו דברים שיש בהם 'עלבונות'

הישר לר"ת, תוס' ר"י הלבן, תוספות ישנים, שיטה ישנה, ליקוט שיטה מקובצת. כל אחד מהם, במסכתות שבהם נמצא. אלא שכאשר עוברים על ההקדמה ורואים כמה עמל הושקע בכל מפרש, הרי רואים, כי כונסה כאן עבודה חשובה. ובפרט שרואים כי כינסו עבודה של מספר מכוונים חשובים, אשר טרחו. וכמו כן הושקע טורח ועמל רב בעריכה.

אין כתוספות הרא"ש כמפרש לדברי התוס', ולפעמים בדברים שמבליע בנימה מתבררים דבריהם לאשורם ולאמיתתם. ואף כאן לדוגמא, פרט לגירסאות ומציאת כתבי יד נוספים שנתגלו, הרי במסכת ב"ב הביאו ליקוט מתורתו.

מחובתי להדגיש, כי כאשר פעמים רבות התקשיתי בהבנה, וחיפשתי תוס' מסוגים שונים, הרי מאחר ועניינים מסויימים נכתבו בסגנון אחר, סייעו לי בצורה משמעותית להבין את דבריהם. זה לא רק לחוקרים, אלא פשוט מסייע בהבנת התוס', בפרט בקטעים בהם הינך מתקשה. וכמו כן חובה לציין, כי מה שמושקע בעולם הדפוס, הרי זה גם עובר בשלבים לגירסאות של שו"ת בר אילן, בהם הינך יכול ממש להעתיק את הטקסט.

עניינים נוספים, המסייעים ללימוד התוספות

בעניין השונות, יש כמה פנינים, וחלקם מכל מיני אוצרות בכתב יד שנחשפו. לדוגמא, הגהה של שיטה

מקובצת בגיטין, אשר מכילה ריבוי של תוספות שאנן. הגהה מיוחדת על מסכת ע"ז, שיש בה ריבוי

תיקוני גירסאות של המהרש"ל. ומציאת ריבוי תוספות שלא היו. הספר מאיר נתיב, אשר מפנה

לתוספות ממקומות אחרים בש"ס, מה שמסייע לראות זאת בהשלמה, כי בכל מקום מדגישים עניין אחר ובסגנון אחר. עצם ההגהה היסודית על כל פסקי הרא"ש מועילה ביותר, כי פעמים רבות מכריע הרא"ש להלכה על פי התוספות. ואכן כמות השגיאות הרבות שהיו, ונדרש תיקון, ופרט לכך כאשר כעת הדפוס ברור ומוצלח.

הקרבות בעניין מהלך ההדפסה בתחילת זמן השי"ס

לסיכום, או דווקא העשרה על ההתחלה, הנני מביא את מהלך הדברים בראשית ההדפסות, מתוך שיחת השבוע 1928. ואגב זה פותח נושא מרתק נוסף, העומד בפני עצמו, והוא נושא זכויות היוצרים. מאחר וגם בתקופה מאוחרת יותר, נושא זה הסעיר את כל אירופה בש"ס סלוויטא לעומת ש"ס וילנא, אשר שמר על קיומו במשך כמאה וחמישים שנה. גם הצגת מעלות מהדורת המאור, מספרת את סיפור הדברים, שמי שאחראי על המאור הרב ביטון, התבטא באחד הרעיונות כי הוא מפסיד ומדפיס. ואנו רואים כי למשל מהדורת עוז והדר נוצרה במשך שנים מרובות, וכפי שסיפרתי, שאלמלא ש"ס וילנא החדש, שהקדים אותם, לא היתה נסגרת מהדורת עוז והדר לכלל ש"ס. ולאחר מכן אף טרחו במכון עוז והדר, והוציאו מהדורת ש"ס בניקוד. וכיום שקיימים גם גישה דיגיטלית, לדוגמא באוצר החוכמה, הרי זה אחד מסוגי הספרים היחידים, אשר במהדורות המשוכללות ניתן רק לראותם ולא להדפיסם, בגלל שמושקעת בהם עבודת ענק. ובהערת אגב, הייתי אומר, כי בשאר הספרים, הייתי מוחק

הוטלו לאש ספרים יהודיים בלי הבחנה, ואף חומשים וספרי נ"ך, שנחשבים מקודשים אפילו בעיני הנוצרים.

ר' מתתיהו דלאקרוט, שנמלט מאיטליה לרוסיה והצליח להציל את ספריו, כותב כי "בויניציאה הביירה שרפו יותר מאלף ספרי תלמוד שלמים, מלבד חמש-מאות ספרי אלפסי ושאר ספרים אין קץ, חדשים גם ישנים".

עצב גדול ירד על יהודי איטליה בעקבות הגזירה הקשה. במדינה זו, שהייתה מרכז התורה בימים ההם, נוצר מחסור חמור בספרים בסיסיים. גדולי ישראל ראו בגזירה עונש על זניחת התורה והמצוות, וקראו ליהודים לשוב בתשובה, לצום ולהתפלל. אף נתחברו קינות מיוחדות על שריפת התלמוד.

המאבק בין שני המדפיסים פגע בסופו של דבר גם בשניהם. התלמוד לא נדפס מאז באיטליה. הישועה של ספרי התלמוד באה מפולין, שבה החלו להדפיסם בשנת השי"ט (1559). כמה שנים אחר-כך החלו להדפיס את התלמוד גם בסלונקי שביוון ובקושטא (קוסטנטינופול, איסטמבול) שבטורקיה, אך במהדורות האלה צונזרו מילים או קטעים שעלולים היו לשמש את שונאי ישראל.



מילות המפתח בתוספות, והשוואתם הכמותית בכל התוספות בש"ס

שהוא בעצם עוזר היטב להבין את הגמרא, ולחלק את הגמרא, לחלקים של תשובה, תירוץ, אוקימתא, קושיא או סתירה, ולכל מילת מפתח יש משמעות ידועה וברורה. ואף נכתבו על כך ריבוי ספרים, כי לימוד עניינים יסודיים אלו - מעניק כלים חשובים ביותר ללומד. חשוב, לציין, זה אינו גישה של חוקרים, כי אם גדולי ישראל, כתבו על כך ריבוי ספרים.

מאחר ותוספות לא רק שיושב על הגמרא, כי אם שאוצר המילים ודרך הלימוד הינו בסגנון הגמרא, לדוגמא בהבדל עצום ללשונו ולסגנונו של הרמב"ם, הרי גם כאן יש ריבוי מילות מפתח. אלא שמאחר ולא ראיתי מי שנכנס לעניינים הללו, הרי העבודה שנוצרה, היא לא שהיו כללים ידועים וברורים על דרך מבוא התלמוד שהודפס לאחר מסכת ברכות, ומכיל כללים חשובים, שעם היות ורבים

מהתלמידים לא הורגלו בהם, הרי זה כן הפך להיות חלק מהלימוד הרגיל הראוי. וקיימים ריבוי רב של ספרים על כללי התלמוד, מפרשנים מתקופות שונות, סגנונות שונים של מחברים, ומאזורים גיאוגרפיים שונים לחלוטין.

החשיבות אינו עצם החיפוש ומציאת הכמות שהוא מופיע, אלא שמלכתחילה ברור שביטוי זה יופיע רבות

לפני שאנחנו נכנסים לגוף הדברים, הרי מה שבאנו וחיפשנו ואם תאמר או וא"ת זה כי היה ידוע לנו מראש, שלבטח שיהיו אלפי פעמים בתוספות שזה יופיע. כלומר, מלכתחילה היה ברור לנו כי הולך להיות מספר גבוה, ורק לא ידענו

לדת הנוצרית. הללו סיפקו את הסחורה. עיקמו את הכתובים, הוסיפו והחסירו מילים או קטעים, עד שהתקבלה תמונה שהנוצרים יכלו לראות בה עלבון לדתם.

שני המדפיסים התייצבו לפני האפיפיור יוליאוס ה-3, והציגו לפניו את ה'הוכחות' שקיבצו על שהמדפיס המתחרה הוציא לאור ספרים הפוגעים בנצרות. האפיפיור קפץ על התלונות כמוצא שלל רב. הוא מינה ועדת חקירה של חשמונים, שכצפוי קבעה כי האשמות אכן מבוססות.

התוצאה הייתה טראגית. בחודש אלול השי"ג (1553) הורה האפיפיור לשרוף את התלמוד ומפרשיו בפומבי. בעיצומו של ראש השנה, שחל אז בשבת, העמידו במרכז רומא מדורה גדולה, ובה הועלו באש ספרי קודש רבים שנאספו מבתי היהודים, מהשייכות ומבתי הכנסת. אנשי הכנסייה לא טרחו לברור בין הספרים, והשליכו את כולם בחדווה לתוך הלהבות. הכנסייה לא הסתפקה במלאכה הזויה שהצליחה לבצע ברומא. היא הוציאה הוראה לעשות אותו דבר בכל רחבי איטליה. בחג הסוכות נשרפו ספרי קודש יהודיים בבולוניה, ובחודש מרחשוון נערכה בוונציה שריפה גדולה במיוחד, ובה

התוספות לחלוטין אינו רק ואם תאמר עם ויש לומר קיימות מילים החוזרות בתוספות. ואין כוונתי שאם מישהו רצה לומר, כי כל התוספות בנוי על שני עניינים, ואם תאמר כשאלה, ויש לומר כתירוץ. אלא מסתבר כי התוספות יש בהם עושר למדני אדיר, שניתן לקבץ זאת למילות מפתח. אמנם וא"ת או בצורה הפתוחה של ואם תאמר מופיע למעלה מחמשת אלפים פעם בכל התוספות בש"ס. ומספר דומה על הביטוי יש לומר או י"ל או וי"ל.

הכלים הממוחשבים מאפשרים לנו למפות את הכמויות של רצף מילים שונות, ומשמעותיות, ובהתחשב בהוספות דקדוקיות, עד כמה הם מופיעים בכל התוספות בכל השי"ס כיום קיימים כלים מיחשביים שפעם לא היה. לדוגמא אחד הכלים עימם אני משתמש הוא שו"ת בר

אילן, שכיום זו כבר המהדורה ה-31+. וכאן ניתן לחפש באופן מתוחכם, רק על מאגר מילות התוספות.

למשל ניתן להוסיף תחיליות. וניתן דוגמא על שאלה נפוצה אחרת בתוספות. למשל "תימה" מופיע למעלה מ-2500 פעם בכל השי"ס כולו. אולם על שאלה זו יש לצרף כאשר נאמר "מיהו תימה", או "ומיהו תימה", כלומר בתוספת ואו החיבור, שזה עצמו מופיע קרוב למאה פעם.

מילות מפתח בש"ס הינן חשובות ביותר, ואף נכתבו על כך מספר ספרים מגדולי ישראל

חיבור זה נקרא ולא בכדי תוספתו מרובה על העיקר. העיקר זו הגמרא. ואף הגמרא בנויה, כפי דייוק,

עם ריבוי מילות מפתח. אדרבא, יש אוצר מילים מופלא,

רוב מגיע בראשי תיבות, הרי מאות פעמים הוא מופיע בשמו המלא או עם אות תחילית, כדוגמת תימה לרבינו תם. וכפי שאמרנו, כל ביטוי המופיע עשרות פעמים, אפילו כגון "ומיהו יש לדחות" הוא משמעותי, ונחשב בהחלט חלק ממילות המפתח המצויות בתוספות.

ניתן לבצע חלוקת סגנונות שונים של התוס', ולכלל נושא קיימות מספר מילות מפתח

ראוי לעבור על כל הפרק ולדלות דוגמאות, ולאסוף אותם בקבוצות. דבר זה יראה את העושר שבמילות המפתח. לדוגמא, יש מושג של אוקימתא, או העמדה, שבאה לומר כי כאן מדור במקרה ייחודי, ואז מילים כמו היינו (רק כך), אפילו (הוספת מקרה). דחיית פירוש או קושיה אפשרית "ואין לפרש, ואין להקשות. לעתים יש רצף, כי לאחר קושיית "אף-על-גב", יבוא לאחר מכן פעמים רבות "מכל מקום". וכאן יש משפחות רבות שניתן ליצור מעולם הדיוק, מהאופן שהם מציעים שהיה צריך לכתוב או לשנות, וזה הצד הלשוני. ויש גם דיוקים מעולם הלשון, או מעולם הסברא. יש ביטויים רבים לכיוון סברות. ומאחר והתוס' הוא פרשן משווה, ברור שריבוי מילות מפתח קשורות מההשוואה, ומה החילוק בין הכא להתם (שדם אלו הן כמובן מילות מפתח.

זה היה מרתק עבורי, בשעה שהשתמשתי בביטוי שלדעתי משמעותי - לראות הוכחה בצד הכמותי

אלא מאחר והכללים שלקחתי הינם מתחום הלמדנות, ולפעמים הם מופשטים יותר, הרי אפילו לעצמי, הייתי נדרש ולראות, עד כמה ביטוי דומה, מצוי בכל הש"ס, ושאכן צדקתי, בכך שהתייחסתי אליו כביטוי משמעותי. כלומר, כל מה שביארתי עד עכשיו, הוא רק הקדמה, על מנת להכיר את הכלי, כי בחלק של החיבור, של ה"איך", השתמשתי רבות בכלי זה, מה שהראה, כי הרצון לחפש עניין זה אכן בהחלט קיים.

הדגשת מילות המפתח בגוף דברי התוספות

מאחר וידוע כי לשון התוס' קדוש הוא, ולא נוגעים בו, הרי יש שתי שיטות מרכזיות בהדגשת מילות התוס'. כאשר המכון התורני החשוב "עז והדר", שהגותיהם וציוניהם על הש"ס והתוס' הינם חיונים ביותר. וכאשר יצרו הקלה ללומד התוספות, וניקדו את הגמרא כולל התוס', הרי הפיסוק מסייע הרבה בהבנה. והם הכניסו הדגשה למילות מפתח כמו, ואם תאמר ויש לומר ותימה. אלא המשותף, שאלו הן הדגשות הנוגעות לחלוקה, תחילת קושיה, ותחילת תירוץ, וכדומה.

אולם השיטה שאנו מדגישים, קשורה הרבה יותר בגוף התוכן, ומחוברת למילות המפתח. גם כאשר יש שאלה ותירוץ, הרי אנו עושים רווח. וקיבלתי תגובות רבות, כולל מלמדנים, כמו ראש ישיבה ליטאי, וגם מאנשים רגילים. כי כבר מקריאת הטקסט בלבד של התוס', בגלל שזה בנוי על שורות קצרות, ויש חלוקת רווחים, והדגשות על מילים משמעותיות, שאינן באות אוטומט, אלא לראות כיצד אני בא להעביר מסר דרך ההדגשות, ואכן זה עובד. ונמצא כי הביטוי לתוצאה זאת הוא, כי כבר לאחר קריאה - הרי כבר חלק משמעותי מובן עוד לפני הפירוש. וכן גם בתור חזרה.

מלכתחילה לספור זאת. כלי זה עבורי הוא חיוני ביותר. כי כאשר איתרתי רצף מילולי, שלדעתי מופיע פעמים רבות בתוספות, הרי הינך רואה, עד כמה יש עוצמה למילים הללו. וכאן החידוש, שכאשר הינך לומד את התוספות ושם למה שמתבקש מבחינתך להיראות כביטוי של מילות מפתח, ואז אתה מחפש, ורואה, שאכן קיימים עוד מקומות רבים בסגנון דומה.

אחד הכלים כמדד עד כמה זה נפוץ לחלק לקבוצות המורות על סדר גודל

ניתן לבאר את הכמות בו המילים הללו מופיעות כמשל על דוגמת השרים בתורה. יש כלים כביכול פחות נפוצים, ברמת העשרות, יש כלים אף למעלה מחמישים פעם, יש כללים של מאות פעם ויש של אלפים. וכפי שמראש תיארנו לעצמנו, שזה יהיה מספר הפעמים בכיוון של ואם תאמר או ויש לומר, עם או בלי ראשי תיבות. כלומר, מה שציפיתי לראות, שהתוספות בכל הש"ס ישתמשו, הרי בדיקה קלה כזאת, שהנני מבצע עשרות פעמים בכל חיבור, מגלה, כי אכן מה שקבעתי שהוא כעין מילות מפתח, אכן יש לכך משמעות. וביטוי זה אינו מופיע רק בתוספות המסויים, אלא בריבוי פעמים.

חלוקת התוספות, על ידי מילות מפתח נפוצות, בהחלט הינו כלי משמעותי

אחד הדברים המשמעותיים, אלה הם מילות המפתח המחלקות את התוס' לחלקים. כי התוס' בפרט כאשר הם ארוכים, הרי הדגשת המילים הללו, מקל על הלומד לפרוס את התוספות הארוך, לחלקים קטנים יותר. ואפילו בפרק זה, במהדורה המנוקדת של עז והדר, ניקח כמה דוגמאות. ונראה עד כמה הם נפוצים בכל התוספות "ואומר ר"י" זה במאות. "וקצת קשה" או בראשי תיבות וק"ק מופיע עשרות פעמים. ועי"ל או בצורתו הפתוחה "ועוד יש לומר" כבר נכנס לתחום המאות, וכן "ועוד קשה". אבל כאשר אנו מצמצמים ועוד הקשה ר"ת, הרי אנו לא מגיעים אף לעשר פעמים.

רצף המילות מפתח יוצר מעין מפת השלבים של התוס'

אם מקודם דיברנו על כל ביטוי כדבר העומד בפני עצמו. הרי בשעה שהינך רוצה להשתמש בתמצות לעצמך של התוס', קל מאוד לעבור על מילות המפתח, ואז הינך כאילו מקבל מפת דרכים, שגם עוזרת לך הן כסיכום והבנה, והן כהכנה, על מה התוס' עומד לעבור ולדבר.

ראוי לחפש לא רק את גוף הביטוי, אלא גם את מילות המפתח הסמוכות לו

ברור לכולם כי עצם הבאת ר"ת כבר חוצה את האלף, אולם מעניין לראות מהן המילים המאפיינות הקודמות לשמו "לכן פי', ופי', מפרש, אומר, והיה אומר, אפילו לפי, ופסק, הקשה, ותירץ, וכגירסת, והשיב, ומוקי, ועל כן היה פוסל, ועוד מדקדק, ודוחק, ומביא, כמו שמחלק, ונראה כפי', ולשיטת, וכן היה נוהג, ועל מנהג שלנו היה תמיה, וגריס. כלומר, המעניין שמכל הדוגמאות, אנו רואים את העושר המילולי במילים המקדימות לשמו של רבינו תם. שעם היות ושמו הוא על פי



אף-על-פי כתובות תוספתו מרובה על העיקר

[דף נד עמוד ב]

אף על פי, אם רצה להוסיף אפי' מאה מנה מוסיף -

תימה,

דעכשו נהגו,

שכותב חתן לכלה מאה ליטרין,

אף על פי שאין לו שוה פרוטה,

דבשלמא כשיש לו,

הוא משעבד נכסיו לזה החוב,

והואיל ונתחייב,

אפילו נאבדו אלו הנכסים וקנה אחרים,

הם משתעבדים,

אף על פי שאין אדם,

מקנה דבר שלא בא לעולם,

מ"מ אדם משעבד דבר שלא בא לעולם,

כיון דכתב ודעתיד אנא למיקני,

כדאמרין במי שמת (ב"ב קנז. ושם);

אבל אותו שאין לו,

היאך שעבד נכסיו **שיקנה אחרי כן,**

כיון שלא נתחייב לה,

היינו דבר שלא בא לעולם.

ושאל ר"י לרבי אליהו,

והשיב לו,

דמצינו כענין זה,

בפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף צד. ושם),

דתניא מתנה שומר חנם להיות כשואל,

ופריך במאי בדברים,

ומשני בשקנו מידו,

משמע בכל ענין,

אף על פי שאין מקנה לו שום נכסים,

אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה,

ולכשיהיו לו נכסים - **חל שעבודו מעתה.**

ואין זה קנין דברים בעלמא,

דקנין דברים לא הוי,

אלא כהיא דריש בבא בתרא (דף ג.),

שקנו מידם לחלוק חצר שאין בה דין חלוקה,

אבל מה שמשעבד גופו להתחייב לדבר זה -

משתעבד,

ואין זה קנין דברים בעלמא.

וי"מ,

דכיון דכותב סתמא,

שיהיו כל נכסיו אחראין,

למה לא נתחייב,

הרי הודה שיש לו נכסים,

ואף על פי שאנו יודעים שאין לו,

הודאת בעל דין - כמאה עדים דמי.

ומטעם זה אור"ת,

שכותבין בהרשאות,

והקניתי לו ארבע אמות קרקע בחצרי,

אף על פי שאנו יודעים שאין לו קרקע,

כיון דמודה שיש לו,

הודאת בעל דין - כמאה עדים דמי.

חיוב הכתובה הינו קבוע, ותלוי האם האשה בתולה,
ומאידיך אפשרו לבעל להגדיל הכתובה כרצונו

המשנה מציינת את חיוב הבעל לכתובת אשתו, ואת זכותו לתת לה מעבר לחובתה. "אף על פי שאמר בתולה - כתובתה מאתיים, ואלמנה - מנה, אם רצה להוסיף, אפילו מאה מנה - יוסיף."

קושיית התוספות, היאך יוכל אדם לשעבד דבר שלא בא לעולם, בשעה שברור לנו שאין לו נכסים, וממילא אינו מובן המנהג, שהחתנים שאין להם דבר, רושמים סכום אגדי בכתובה

המשנה ציינה כי הבעל מיוזמתו יכול להגדיל את הכתובה כרצונו, ומשום כך נקטו לשון הפלגה כלפי מעלה, שעם היות ובאלמנה החיוב הוא רק מנה, ובבתולה כפליים, הרי הוא יכול להוסיף מאה מנה, כלומר, אין לזה כלל חסם מלמעלה. אלא שהתוס' מציגים תמיהה רבתי, יש פער בין רצון ובין יכולת. עומד לך חתן תפרן ומאוהב, וכאן הולכים לקצה ההפוך, שאין לו פרוטה. והוא מתחייב סכום אגדי, והפך הדבר למנהג, והרי כולנו יודעים שאין לו. ואם כן כיצד יחול החיוב, והרי נכסים אין לו. וכאן עורכים התוס' בשאלתם חילוק בין שני מצבים. שאם היו לו נכסים, הרי הם יכלו להשתעבד על כך, ואז יחול החיוב. ואפילו יאבדו לאחר מכן הנכסים, עם היות ואינו יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, הרי הוא כן יכול לשעבד אותם, שהרי הוא כותב מפורשות, שהשעבוד חל גם על הנכסים שהוא עתיד לקנות. וכפי שמוכח במסכת בבא בתרא, שהרי שנינו המלווה את חבירו בשטר - גובה מנכסים משועבדים, ושאל שמואל לגבי נכסים שהגיעו אליו מאוחר יותר, ושאלתו היתה כפי שדייקה הגמרא, אף לשיטת חכמים שאדם אינו יכול להקנות דבר שלא בא לעולם, ומבארים כי מאחר וכתב על נכסים עתידיים שיקנה, ולאחר מכן קנה או הוריש, הרי הביאו ראיה, שאדם כן יכול לשעבד. ומסיימים התוספות קושייתם, שעיקרה הוא על אותו שאין לו כלל

שהרי למשל אדם אינו יכול למכור דבר שעדיין לא בא לעולם. נדרשו התוספות לפיתרון יצירתי. וסללו שתי דרכים. האחת, בשם ר"י, שהרי החתן כן קיים, והשעבוד אינו על חפצים כי אם על גופו. "אע"פ שאין מקנה לו שום נכסים, אלא שמשעבד גופו לזה החוב מעתה". והדרך השניה בשם ר"ת, שהזאיל ומודה שיש לו, הרי ההודאה אינה בדיקת אמת ושקר, אלא מעשה התחייבות, ומביא על כך ראייה מכתובת ההרשאות, בה מצויינת עובדה שקרית, שהקנה לו ארבע אמות בחצרו, אף שלא היה לו, אלא שזכותו לחייב את עצמו, מעצם הודאתו.

למורדת -

אליבא דר' יוסי - לא איצטריך,

דאפילו לא הוי תנאי כתובה ככתובה - פוחת לה,

דהא אמר לקמן במתניתין,

לעולם פוחת והולך,

שאם נפלה לה ירושה ממקום אחר,

חוזר וגובה ממנה,

אלא לרבנן - איצטריך,

שאינו פוחת אלא כתובה,

דתוספת - נמי ככתובה.

מה שהבעל רוצה להוסיף מוכיח כי ההוספה היא באותו עניין, ולכן דיני תוספת כתובה הם דומים לגוף הכתובה

משנתנו ציינה את ההפרש בין הכתובה לתוספת כתובה. ודייקה הגמרא, כי מה שבחרה המשנה להשתמש בפועל רצה להוסיף, ולא לכתוב, שמשמעו שבא לחזק את דברי רבי איבו אמר רבי ינאי, שתנאי הכתובה כלומר התוספת דינם ככתובה. והגמרא פורטת את הכלל לפרוטות, ומציינת י"ד מקרים שבהם דין תוספת הכתובה הינה כדין הכתובה עצמה. ואחד מהפרטים הללו הוא הפחתת הכתובה למורדת.

מחלוקת חכמים ורבי יוסי מופיעים בהמשך הפרק, לעניין הפחתת הכתובה למורדת

על מנת להבין את דיוק התוס', יש להקדים את המחלוקת המובאת בעניין זה בהמשך הפרק. במשנה ז' מצויה מחלוקת בין חכמים לרבי יוסי לעניין הפחתת כתובת האשה, המורדת. אשר פוחתין לה מכתובתה, וביארו שיטתם "עד מתי הוא פוחת? עד כנגד כתובתה. רבי יוסי אומר לעולם הוא פוחת והולך, שמא תפול לה ירושה ממקום אחר - גובה הימנה."

החידוש שנאמר כאן הוא דווקא לשיטת רבנן

מדייקים התוס', שלפי רבי יוסי, שהוא מפחית לה לא רק מהכתובה, אלא גם מהתוספת, לא היינו צריכים את הדיוק של תוספת כתובה הרי היא ככתובה, אלא דיוק זה בא לחדש זאת לגבי רבנן, שהפחתה היא רק על הכתובה, אבל כעת כאשר תוספת כתובה הינה ככתובה, הרי הוא מפחית אף על התוספת, אף לרבנן.

נכסים בהווה, שמאחר ולא היה בהווה על מה לחול את החיוב, שהרי בשעת אומרו לא היו לו נכסים, לא יוכל לשעבד את העתיד להווה, כי אין על מה לתפוס.

יש להדגיש כי השאלה איננה על המשנה עצמה, אלא על המנהג

הקושי אינו על המשנה, שאז ניתן להעמידה, שהיא מדברת רק על מי שיש לו, אלא הקושי הוא על המנהג שלנו, והרי מנהג מדובר על כולם, כולל גם כאלו שאין להם דבר, ובכל זאת משעבדים אנו כתובה גדולה. ועל כן נשאל רבינו אליהו על קושי זה, על ידי ר"י.

החידוש שהשעבוד אינו על החפצא, כי אם על הגברא, והרי החתן נמצא ועומד לפנינו

התשובה היא כדוגמת שומר חנם, שיכול ליקח על עצמו חיובי גבוה יותר כדוגמת השואל. ועם היות והחיוב לא היה סתם בדברים, אלא שהיה קניין, אלא מובא במסכת בבא מציעא, כי לא באו ובדקו אותו בשעה שהתנה מה מצב נכסיו. אלא זה שעבוד הגוף, הוא עצמו השומר משתעבד, וכדוגמת כן, גם החתן משעבד את עצמו. ואין זה נקרא קניין דברים שהוא חסר ערך. ונראה לי לדייק לא רק מעצם זה שהחמיר על עצמו השומר שכר להיות כשואל, וכפי שהעמיד שמואל שקנו בידו, אלא דווקא מלשונו של רבי יוחנן, שהעמיד אף דלא קנו מידו, אלא מעצם זה שיוצא פירסום על היותו אדם מהימן, הרי הוא מרוויח הנאה, ובכך הוא גומר ומשעבד נפשיה. כלומר, הלשון שהוא המשועבד, כעין קניין הגוף שהתוספות כאן מבארים. ואפילו לשיטה שקנו מידו, הרי לא נערך עליו מבחן לבדוק מה מצבו הכספי, והאם יש לו נכסים.

רק חלוקה בדבר שאין בו ממש - אינו נחשב קניין

התוס' נותנים לנו דוגמא לפעולת קניין, שאף שהתבצעה, הרי היא לכתחילה בטילה. בתחילת מסכת בבא בתרא, אם מדובר על שותפים בחצר שאין בה דין חלוקה, הרי מעשה הקניין אין לו על מה לחול. ואילו כאן הקניין חל על האדם עצמו. וכפי שניסה רבי יוחנן להעמיד שקנו מידם, וענתה על כך הגמרא, שזה קניין דברים בעלמא, ולכן היתה הגמרא צריכה למצוא דרך אחרת, שקנו ברוחות, ועל כך כן ניתן לחול.

לא האמת קובעת, אלא עצם הודאתו - היא היוצרת את החיוב

מתרצים התוס', ומביאים הוכחה בעניין זה בשם רבינו תם, מכיוון אחר לגמרי, לא האמת קובעת, אלא עצם זה, שהוא הודה. וראייה לדבר, ממנהג אחר, ואפילו יותר ממנהג, שרשאים לכתוב בהרשאות, וזו הדרך, להקנות ארבע אמות קרקע בחצרי, עם היות וכולנו יודעים שאין לו קרקע. כלומר, המציאות מפורסמת לכולנו, שאין לו, אלא מאחר והודאת בעל דין, כמאה עדים דמי. היא היוצרת את המציאות.

על מנת לעקוף קושיא חזקה, שהיא כנגד המציאות, סוללים התוספות שני תירוצים, מציאותו של גוף החתן קיימת, ובאמירתו שהודה הוא יוצר מציאות של התחייבות [מאחר והמנהג סותר מציאות, כי הרי לחתן אין אפילו פרוטה בהווה, וכיצד מתחייב כעת על העתיד,

השטר השני של התוספת, שבו לא פגמה, עדיין הינה מוכרחת להישבע גם על התוספת, אף בהיותו שטר העומד בפני עצמו. והנקודה הינה, כי לא הפרדת השטרות הוא הקובע את ההפרדה, כי אם עצם ההגדרה כי התוספת והכתובה - שניהם ביחד ממשיכים כל הזמן להיקרא כתובה.

אחד הכלים הלמדניים הוא הליכה לכיוון הנגדי, שמאחר וחיידשו התוספות את המקרה של שני שטרות, יש להבין מה היה מתרחש בשטר אחד

בתוספות הרא"ש הצריכותא מבוארת בצורה ברורה יותר, "דאי שניהם בשטר אחד, אפילו אין התוספת ככתובה נמי, דבכל שטרות נמי אמרינן הפוגם שטרו - לא יפרע אלא בשבועה."

ולתובעת -

פירש בקונטרס,

שאם תבעה תוספת - שאין לה מזונות.

ולא יתכן פירושו אליבא דרבנן,

דאמרי לקמן בפרק אלמנה (דף צז:), משכנה או נתנה מקצת כתובתה - יש לה מזונות.

אלא יש לפרש ולתובעת,

שאם תבעה מנה מאתים ושיירה תוספת,

דיש לה מזונות,

כיון דתנאי כתובה ככתובה,

הרי לא תבעה - כי אם מקצת כתובה.

הבאת פירוש הרגיל למצב בו אינו אפשרי, סולל בהכרח דרך חדשה לביאור

[לפני שנבאר את גוף התוספות, נפתח בכללים. בתוספות זה קיימים שני כללים שכל אחד מהם מופיע עשרות פעמים בתוספות. הכלל הראשון הוא השלילה, "ולא יתכן", (ובתוס' הרא"ש הדגישו שלא רק שזה לא יתכן פירושו אליבא דרבנן, אלא אמרו במילים אחרות, וביארו מדוע חשוב לנו לבאר לפי רבנן, "ולא נהירא דהא קימא לן כרבנן". והכלל השני הוא החיוב, מה ראוי לבאר. למען האמת כבר במילה אלא, רמוזים שני הדברים, כי המילה אלא לשלול לחלוטין מה שנאמר, ולפתוח הצעה חדשה, ובפרט הביטוי כאן של "אלא יש לפרש" מאחר ולא רק למקרה בו הם דוחים פירוש אחר, ובפרט רש"י, אלא התוספות סוללים בחיבורם פעמים רבות מהלך, שלא דווקא נראה ממבט ראשון].

הצגת ביאור רש"י תחילה - עצם תביעת התוספת, כבר גורמת לה שאין לה מזונות

הגמרא ציינה משמו של רבי איבו אמר רבי ינאי, כי תנאי כתובה ככתובה דמי, ומנתה ריבוי דוגמאות. אחת מהן היא התובעת. הכוונה במי שהתאלמנה, שבשעה שהיא תובעת את כתובתה, הרי היא עומדת בפני עצמה, ואינה זכאית למזונות.

מעניין סדר ההוכחה לפתוח בחיוב או בשלילה

[מעניינת היא ההשוואה בסגנון הדברים שנאמרים כאן בתוספות, ולבין האופן שנאמרו בתוספות הרא"ש. כאן בתוספות קודם כל שוללים את הצורך לחדש לשיטת רבי יוסי, אלא כל החידוש כאן הוא רק לרבנן. ומילות המפתח הינן "אליבא ד.. לא איצטריך.. אלא ל.. איצטריך". ואז הכלל "לא איצטריך מופיע מאות פעם, אבל כללות האיצטריך מופיע למעלה מאלף פעם. והטעם שיש לקשר את החידוש המובא.

לעומת זאת שיטת תוס' הרא"ש, פותחים התוספות רק בעניין החיובי על מה נאמר "ואליבא דרבנן איצטריך לאשמועינן", ולאחר מכן שוללים שלא נאמר על דברי רבי יוסי, שהיה גובה ממנה לא רק ירושה ממקום אחר, אלא מרחיבים זאת "והוא הדין תוספת, אפילו אם אינו ככתובה". ויש מעלה בכל אחת מהשיטות.]

ולפוגמת -

איצטריך,

דאם פגמה כתובתה,

לא תגבה גם התוספת אלא בשבועה,

אפילו היתה הכתובה - בשטר אחד,

והתוספת - בשטר אחר.

פעולת הפגימה הינה קבלת חלק מכתובתה, שעצם הודאתה מכריחה אותה להישבע כנגד טענת הבעל, שקיבלה הכל

שנינו כי הלשון לגבי התוספת כתובה הינו רצה להוסיף, ובכך אנו מקשרים את התוספת לעיקר, שהיא הכתובה. ומכאן הוכיחה הגמרא, שלשון זה מחזק את דברי רבי ינאי, כי תנאי כתובה דומים לכתובה, ואחד מארבעה עשר הדברים שנאמרו בזה הוא לגבי פוגמת. הגדרה פוגמת היא באמרה שקיבלה חלק מכתובתה, בעוד בעלה טוען שקיבלה את מלוא כתובתה. ואז הדין שהיא צריכה להיפרע בשבועה.

הכלל של אפילו בא להורות על מקרה קצה, ובפרט שיש כאן צריכות מיוחדת לחידוש זה

[החידוש שבתוספות זה הוא הציור של מקרה קצה ומילת המפתח הינה "אפילו", ומאחר וכלל זה של מקרה קצה אופייני בתוספות, הרי אין פלא שרק המילה "אפי" בקיצור מופיעה אלפי פעמים, ומובן כי גם המילה "אפילו" בצורתה המלאה - גם היא מצויה אלפי פעמים בתוספות.]

גם הפרדת התוספת מהכתובה בשני שטרות, ופגמה רק בשטר הכתובה, מכריח אותה להישבע גם על התוספת

כאן מדובר שמקרה הקצה, שאנו חידשנו כי תנאי הכתובה, כלומר התוספת, דינה כמו הכתובה. והחידוש כאן, שעם היות ושני החלקים הללו נכתבו בשני שטרות שונים, הרי אין זה בא לומר, שהם שני חלקים נפרדים. ומרגע שפגמה מקצת כתובתה, הרי עם היות והיה זה רק בשטר הכתובה, הרי

ואחת הדוגמאות לכך הוא העוברת על דת. שמאחר ומאכילתו לא מעושר, ויוצאה עם שער ראשה פרוע - הרי היא מהנשים היוצאות בלא כתובה. והכוונה לא רק עיקר כתובה, כי אם גם התוספת.

יש לנתח את ההבדל בין המקרים השונים והייחודיים שבהם מקבלת תוספת ללא כתובה

הביאור הוא פשוט, בהיות הכתובה והתוספת מיקשה אחת, הרי הפסד הכתובה, ממילא מוליד גם את הפסד התוספת. מבארים התוספות, שלכאורה (שהרי שאלת אף-על-גב, ברור לנו שהיא רק קושי לכאורה), קיימים שלושה מקרים שניתן להפריד, ועם היות ואין להן כתובה - הרי יש להן תוספת. והרעיון שהתוספות מחשבים את אופן כתיבת הדברים. שמאחר והיה ידוע לו מלכתחילה שאין להם כתובה, הרי זה כאילו אנו מרכיבים תוספת על מקום שאין בו כלל עיקר. וברגע שאין עיקר, הרי כל מושג התוספת הינו מופרך. ומתוך כך עם היות וזו התחייבות, הרי אין כל קשר עם הכתובה, אלא זה עצמו הופך לעיקר, ולא משם של כתובה, אלא זה שם של מתנה, כי זו נתינה ללא כל חיוב, והגדירוהו התוספות "מתנה בעלמא כתב לה", ובאילונית, אפילו ניתן לתלות את סיבת המתנה, הרי היא עדיין נקראת מתנה בעלמא. ואילו בעוברת על דת, הוא כתב את הכתובה כעיקר ותוספת כמיקשה אחת לכתחילה, בעוד שהטילו חכמים קנס על הכתובה, הרי גם כל חלקי הכתובה כולל התוספת הינם במסגרת הקנס.

השלם הבנוי משני חלקים, תלוי בזמן הרכבתו, ובמקרי הקיצוץ, אין התוספת חלק מהכתובה, אלא יחידה העומדת בפני עצמה - מתנה, ולשם כך ניתנה

[הכלי שעורכים התוספות הוא שהחילוק בין עיקר הכתובה והתוספת, אינו עובדה קיימת שכעת מצויה, אלא יש לצלול מה היה טעמא בשעה שכתב את התוספת. ולכן ניתן לבאר את שלושת המקרים שבהם אינה מקבלת כתובה עם היות והיא מקבלת תוספת, כי מאחר ואין את העיקר, הרי התוספת אינה נקראת כתוספת, אלא היא מוגדרת כמתנה בעלמא. ומאחר ואנו צוללים לעומק נקודת ההבנה, הרי מילת המפתח הינה "מעיקרא", והיא מופיעה מעל מאתיים וחמישים פעמים בכל התוספות.]

[דף נה עמוד א]

ולשבח -

תוספת היא ככתובה, שלא תגבה מן השבח, אבל אי לא הוי תנאי כתובה ככתובה, היתה גובה תוספת מן השבח, כמו בעל חוב דגבי אפילו משבח שהשביחו יתומים.

ואף על גב דאין להם על מי לחזור, והוי כמקבל מתנה,

דאמרינן בפרק קמא דבבא מציעא (דף טו.), דלא גבי בעל חוב שבח מיניה,

וביאר רש"י כי הורדת המזונות לאלמנה, הוא מעצם תביעתה בבית הדין, ואפילו התביעה היא על התוספת. מה שמראה שהכתובה והתוספת - נחשבים כיחידה אחת, ולכן מקצת תביעה, הרי היא כתביעת הכתובה.

דעת חכמים הברורה, שאף שמכרה מקצת הכתובה - כן יש לה מזונות

המשנה בהמשך מסכת כתובות מביאה דעה ראשונה, כי אם מכרה האלמנה את כתובתה או מקצתה, וכן משכנה או נתנה - אין לה מזונות, וזו דעת רבי שמעון, שהפסידה בכך את מזונותיה. אולם חכמים אומרים, שרשאית האלמנה למכור את כתובתה אפילו ארבעה וחמישה פעמים, להיפרע כתובתה מעט מעט, ורשאית היא לעשות זאת שלא בפני בית דין, מאחר ולא הפסידה את מזונותיה. ומאחר וכך הדבר, ועוד שזו ההלכה, הרי לא ניתן לבאר כרש"י. וזה שלב השלילה, לדחות את דבריו.

אף שמכרה את מלוא עיקר הכתובה, ונשארה רק התוספת, מאחר והכל הוא יחידה אחת של כתובה - הרי נחשב הדבר כמכרה רק מקצת כתובתה

ומבארים התוס', כי עם היות והיא תבעה את מלוא עיקר הכתובה, מנה או מאתיים, כפי שהיה בתחילה, ושיירה את מלוא התוספת. הרי מאחר ותנאי כתובה ככתובה, אין אנו אומרים שמכרה את כל כתובתה, אף שהיא מכרה את מלוא עיקר הכתובה, אלא עדיין זה נחשב כמקצת כתובתה, וממילא כן יש לה מזונות.

ולעוברת על דת -

דוואיל והפסידה כתובתה - הפסידה נמי תוספת, ואף על גב דבממאנת ושניה ואילונית, אין להן כתובה ויש להן תוספת, התם - היינו טעמא דמתחלה כשכתב תוספת, לאו אדעתא דכתובה כתב לה, דהא יודע שאין לממאנת ושניה כתובה, הלכך תוספת דכתב לה - מתנה בעלמא כתב לה, ולא שייכא לכתובה כלל, ואילונית נמי תוספת דכתב לה - מתנה בעלמא, מחמת חיבת לילה הראשונה, ואפילו תמצא אילונית - הואיל ולא פירש, אבל הכתובה עצמה, הואיל ואינה תלויה בכתיבתו, אין דעתו לכותבה, אלא כמו שחייבוהו חכמים, אם אינה אילונית, אבל עוברת על דת, דמעיקרא תוספת אדעתא דכתובה כתב לה, כשקנסוה בכתובה - קנסוה גם בתוספת.

העוברת על דת שיוצאה בלא כתובה, גם לא תקבל את התוספת

הגמרא ציינה כי מאחר ולשון המשנה הינה רצה להוסיף, מכאן שדין התוספת הוא כדיני הכתובה, והרי הם כדבר אחד.

בעל חוב גובה מהשבח, וכתובה אינה נגבית, ומאחר והתוספת דינה ככתובה – אף היא אינה נגבית מהשבח שהיתומים השיבחו

הגמרא דייקה, כי תוספת הכתובה - דיניה שווים לכתובה, וציינה י"ד עניינים, ואחד מהם הוא שבח. מדויקים התוספות, כי קיים הבדל יסודי בגבייה ממה שהשיבחו היתומים. כעת ערך הנכס לאחר ההשבחה עולה, ובעל חוב יכול לגבות לפי המציאות הנוכחית, כולל אף לאחר מה שהיתומים השיבחו. בניגוד לכך הכתובה, היא רק מהנכסים שהיו בעת פטירת האב. וכמו שאינה גובה את הכתובה, ממה שהשיבחו היתומים לאחר מכן, כי אין עליהם חיוב לפרוע לה, בניגוד לבעל חוב, שמצווה מוטלת עליהם לפרוע חוב אביהם, וכאילו תקנו חכמים שיגבה גם מהשבח (והיו כאלה שניסו לחלק האם מדובר רק בשבח היתר על ההוצאה, שהרי היתומים טרחו והוציאו מכיסם). ומאחר והתוספת והכתובה הינם מיקשה אחת, לכן היתומים אינם נותנים לה שתגבה אפילו על התוספת. ואם אמנם היתה התוספת עומדת בפני עצמה, הרי היה צריך להשוות זאת לסתם חוב, ולא לכתובה.

עם היות ויש חילוק בין בעל חוב לעניין גבייה מהשבח בין הלוקח שכן גובה, ולבין מקבל מתנה שאינו גובה – הרי ליתומים יש דין מיוחד, שעליהם מוטל לפרוע חוב אביהם

הגמרא במסכת בבא מציעא מבארת, כי מכירת הנכס ללוקח היתה מלכתחילה על דעת שאין הלוקח יכול לטעון השבחתי את הקרקע, וכך נכתב בלשון האחריות, בשעה שמכר את הנכס. היות והלוקח יכול לחזור אל המוכר, ולגבות ממנו, ואינו נפסד כשהוא מעביר את השדה כולל מה שהשיבחו. אלא שתנאי זה קיים רק במכירה, מתוקף התנאי, אך לא בשעה שזה מתנה, שאז אין למקבל המתנה את היכולת לחזור אל הנותן, ולגבות ממנו את מה שהשיבחו. ולכן בעל החוב אינו יכול לגבות את מה שהשיבחו מקבל המתנה. והרי לכאורה היררשים, גם להם אין אפשרות לגבות מאביהם שנפטר. ורק מצד שיש עליהם כעין תקנת חכמים שיגבו גם ממה שהשיבחו, מאחר ועליהם מוטל לפרוע את חוב אביהם, מדמים אותם לבעל חוב ולא למקבל מתנה.

התוס' מביאים דאיייה ממסכת בכורות, כי אכן בעל חוב כן גובה מהשבח שהשיבחו היתומים

המשנה בבכורות מדייקת כי הבכור אינו נוטל פי שניים, בשבח שהיתומים השיבחו לאחר מיתת אביהם, ולפני החלוקה. ודייקה הגמרא שזה מהפסוק בכל אשר ימצא לו, והכוונה לאב בשעת מיתתו. וכן ביארו כי האשה אינה נוטלת את השבח בכתובתה, עם היותה בעל חוב. ולמרות שהגמרא שם הביאה בשם שמואל, כי בעל חוב כן גובה משבח שהשיבחו היתומים. מדויקים התוס', היות והמשנה המשכיה לגבי דין נוסף, כי הבנות אינן נוטלות מהשבח, כי תנאי הכתובה הרי הם ככתובה. וחייבים אנו לומר, כי מה שהגמרא מדברת על השבח הינו דווקא מהיתומים שהשיבחו. כי מלקוחות הרי לא מוציאים מנכסים משועבדים עבורם, ולכן לא ניתן לומר שזה שבח הלקוחות.

משום דאין לו על מי לחזור,
מכל מקום,

מן הירדשין - גבי,

דלא דמו למקבל מתנה,

שעליהם מוטל יותר לפרוע חוב אביהם.

וכן משמע בפרק יש בכור (בכורות דף נא: ושם),

דתנן **אין הבכור נוטל פי שנים מן השבח,**

ולא האשה בכתובתה ולא הבנות במזונותיהן,

ופריך בגמרא,

והאמר שמואל בעל חוב גובה את השבח,

ומשני,

מקולי כתובה שנו כאן,

והתם בשבח שהשיבחו יתומים איירי,

ולא בשבח של לקוחות,

מדקתני ולא הבנות במזונותיהן,

ואי מלקוחות - מאי איריא שבח,

הא קרקע - נמי לא גבו,

דאין מוציאין למזון הבנות מנכסים משועבדים.

והא דאמר בהמקבל (ב"מ דף קי. ושם),

יתומים אומרים - אנו השבחנו,

ובעל חוב אומר - אביכם השיבחו,

על מי להביא ראיה,

משמע דאי יתומים השיבחו,

לא היה נוטל בעל חוב שבח,

התם מיירי,

כגון שעשאה אביהן לו אותה קרקע **אפותיקי,**

ואמר אם לא אפרעך עד זמן פלוני,

יהיה קרקע זה קנוי לך **מעכשיו,**

דהתם ודאי השבח של יתומים,

דהוי **כיווד לתוך שדה חבריו שלא ברשות,**

דשמין לו וידו על התחתונה.

ותדע,

דהא קאמר **התם,**

דעל היתומים להביא ראיה,

מאי שעמא,

דארעא - **כיון דלגובינא קיימא,**

כמאן דגביא דמיא,

ואי דלא עשאה אפותיקי,

אמאי חשיב לה בחזקת ב"ח,

אדרבה הוא בחזקת יתמי,

דהא מצי לסלוקי ליה בזווי,

וב"ח ניטי ראיה.

שאם נשבעה על הכתובה,
נשבעה נמי על התוספת,
דנשבאה לגבות תוספת,
אינה צריכה לחזור ולישבע.

לפי פירוש רש"י, השיבעתה בעניינים השייכים להשביעה על הכתובה

הגמרא דייקה כי מאחר והתוספה הינה בלשון הוספה, זה ראייה כי התוספת ועיקר הכתובה הרי הם כיחידה אחת, ובין השאר לעניין שבועה. ופירש רש"י, שאם נפרעה מהכתובה שלא בפני הבעל, או שעד אחד מעידה כי הכתובה כבר פרועה, הרי אינה יכולה להיפרע מנכסי היתומים או מנכסים משועבדים, אלא בשבועה, וזה מתייחס הן לגבי עיקר הכתובה והן לגבי התוספת. והחידוש כי אפילו פגמה רק את התוספת, עדיין שייך להשביעה, כפגימת הכתובה.

מקשים התוס', כי את אותו הדין ניתן להגיע, אף ללא הכלל של תנאי כתובה ככתובה

קושיית התוס', שמאחר דין זה הינו בכל שאר השטרות. הרי אף אם לא היתה תופת הכתובה כדין הכתובה, היה לה בעניין זה דין כתובה, מעצם היותה שטר. ואפילו נלך הפוך, ונאמר כי תנאי כתובה אינם ככתובה, אלא כחוב בעלמא, הרי יישאר כך הדין, שיהיה מחוייב להישבע גם על השאר.

התוספות סוללים הבנה חדשה, ופעמים רבות מופיע הביטוי דהכי פירושו (או בראשי תיבות)

[התוספות בדרכם הייחודית סוללים לא פעם כיוון מקורי. ובפרט לאחר קושיא חזקה, הרי הקושי והדוחק סולל את מציאת הפיתרון מכיוון שכלל לא חשבנו עליו. ולכן אין פלא שמילות המפתח "דה"פ = דהכי פירוש" מופיעות בתוספות מעל מאה וחמישים פעם, ועוד חמישים פעם כאשר הראשי תיבות פתוחים "דהכי פירוש", כלומר סך הכל מעל מאתיים פעם. אם נסתכל בהרחבה גדולה עוד יותר, הרי כבר במילה "דהכי" יש כאן סלילת דרך חדשה, המתקרב לתשע מאות. ואז הצירופים הינם "דהכי קאמר" (מעל מאה), או דהרי משמע (כששים), "דהכי פריך" או דהכי הלכתא.]

הכתובה והתוספת אינם שני דברים, ולכן השבועה הראשונה כללה כבר את התוספת, ואינה צריכה לחזור ולהישבע

מתרצים התוס' בשם ר"י (ובתוס' הרא"ש מופיע בשם ר"ת), שבכך שנשבעה בפעם הראשונה על הכתובה, היות והכתובה מתייחסת בבת אחת גם להוספה שבה, הרי בשעה שבאה לגבות את התוספת, ונמצא שיש כן חילוק בשלבי הגביה, אנו מחשיבים שהיא כבר נשבעה על כל הפרטים כולל על התוספת, ואינה צריכה להישבע מחדש. וללשון התוספות רא"ש זו סברא מוצקה "מסתמא על התוספת - נמי נשבעה."

ולשביעית -

תימה,

דבסוף מסכת שביעית,

שלושה שלבי הוכחה למדינית, חילוק (הכא והתם), העמדה שיש לצמצם לעניין מסויים (מיידי) והוכחה (ותדע), וכן (משמע)

[פרט להעמדה, שהיא מצויה ביותר בדברי התוס', "התם מיידי", שזה קרוב לחמישים פעם (מכיוון שהתם גם משמעותו הינה חילוק, יש כאן שני מקרים נפרדים הכא והתם), ו"מיידי" הוא כאלפיים. הרי יש כאן כלי משמעותי נוסף והוא קשור בהוכחה. "ותדע" או אף בלא ואו, שיש בזה מאות מרובות. כי התוס' פרט לכך שהם מחדשים, במה בחרו לחלק ולהעמיד, הרי חובת ההוכחה היא עליהם. ואגב יש מילים מקבילות של הוכחה שאף מופיעות כאן "וכן משמע" שאף הוא קרוב לשבע מאות.]

יש חילוק משמעותי האם הקרקע שניתנה כחוב, היתה אפותיקי, ואז מאחר והיא כבר בחזקת בעל החוב, הרי לא גובים ממה שהשביחו, אלא שאז עליהם להביא את הראייה

מציגים התוס' קושיא לכאורה. מקרה בו שעבד הלווה שדה עבור חובו ומת, אלא שנוצר ויכוח על ערך הקרקע, באשר היתומים אומרים כי הם השביחו את הקרקע, בעוד בעל החוב טוען, שהשדה השתבחה עוד בחיי האב. ושאלה הגמרא על מי להביא ראייה? כעת מנתחים התוספות את עצם שלב השאלה. כלומר, אם היתומים השביחו כטענתם, לא היה בעל החוב נוטל מהם.

ועונים התוספות, ומעמידים ששם היה מקרה מיוחד. שאותה הקרקע היתה מלכתחילה אפותיקי, כלומר, שמכאן תגבה את חובך. ומחדשים כי המשמעות הינה כי הקרקע נחשבת כבר כגבויה בחיי האב, ולכן מכאן ולהבא, כל שבח של היתומים מגיע להם, שהם כאילו נכנסו לשדה של בעל החוב, ודומה הדבר ליורד לשדה חבירו שלא ברשות, ששמין לו וידו על התחתונה. כלומר, מגיע להם לפי מה שהשביחו.

ומביאים התוס' ראייה לדבריהם מתשובת הגמרא על השאלה. כי הסבא שאמר בשם רבי יוחנן, אמר שעל היתומים להביא ראייה, כי הקרקע כמי שנחשבת כגבויה, וזאת בדיוק ההגדרה למצב של אפותיקי, שהיא כבר בחזקתו של בעל החוב, ולכן המוציא מחבירו עליו להביא ראייה. כי אם לא היה הדבר כן, הרי הקרקע היא שלהם, מאחר ויכלו לסלק את בעל החוב על ידי תשלום. ואז היה על בעל החוב להביא ראייה.

ולשבועה -

פ"ה,

לענין עד אחד מעידה שהיא פרועה, ונפרעת שלא בפניו כו'.

ולא אתי שפיר,

למאן דמשוה שאר שטרות לכתובה.

ונראה לר"י דה"פ,

ולשבועה,

משמטת? רב אמר: משתפגום ותזקוף, ושמואל אמר: פגמה אף על פי שלא זקפה, זקפה אף על פי שלא פגמה. עונים התוס', שבקלקול הכתובה כשהיא לקחה חלק ממנה, יש מציאות בה פוגמת רק את הכתובה אך ללא התוספת. והכוונה בפוגמת שהיא מוכרת אותה. ואז שאר הכתובה היא נחשבת כחוב רגיל של הלוואה. וכאן נפתח המהלך.

הן מי שסובר כי הפגימה מהפכת אותה לחוב, והן מי שמצריך גם זקיפה - די לבצע זאת בכתובה, וממילא יהיה זה גם לגבי התוספת

לשיטת שמואל, שעצם הפגימה הופך אותה לחוב, הרי כבר זה נחשב כחוב רגיל המשמט בשביעית. וכאן הביאור שאנו רואים כי התוספת מתנהגת כמו הכתובה, מרגע שפגמה, הרי די לנו שתפגום את הכתובה עצמה, וממילא תיפגם התוספת. ואילו לשיטת רב, שרק הזקיפה הופכת את הכתובה לחוב ששביעית משמטת, הרי גם כאן, די לה לשתגום ותזקוף את הכתובה, על מנת שהדבר ממילא ישפיע על התוספת.

יש לעבור את חשבון הסוגיה על כמה שיטות

[אחד הדברים שהתוספות מלמדים אותנו היא לעבור על הסוגיה, כשיש יותר משיטה אחת, ומילת המפתח הינה "דלמאן דאמר .. וכן למאן דאמר".]

יסבון תנן -

ואם תאמר,
תקשי ליה מתניתין,
דמי שהיה נשוי (לקמן דף צ.),
דתנן שניה ויורשיה - **קודמין ליורשי ראשונה.**

וי"ל,

דהתם - דחי לה,
לעולם אחת בחייו ואחת במותו,
אין לה כתובת בנין דכרין,
ומאי קודמין - קודמין לנחלה.

בניה הזכרים של האשה נוטלים אחד מות האב גם את התוספת, אלא שנחלקו האם הם טורפים גם מנכסים משועבדים

חלק מתנאי הכתובה הוא שהבנים הזכרים של האשה שמתה בחייה בעלה, יורשים את כתובתה. והיא הנקראת כתובת בנים זכרים. ואם היו לו מספר נשים, הרי במותו, לאחר שכל הבנים יקבלו תחילה את כתובת אימם (ועם הנדוניה שהכניסה לבעלה, שלא דווקא שהיא שווה), ולאחר מכן תהיה החלוקה בשווה. אלא שנחלקו האם הם טורפים זאת מנכסים משועבדים אם לאו. ומחלוקת זו תלויה בלשון, כי אם נכתב ירתון, הרי ירושה אינה נגבית מנכסים משועבדים, וזו דעת בני פומבדיתא, וכן היא ההלכה. לעומת זאת דעת בני מתא מחסיא כי זה נכתב בלשון יסבון, כלומר יטלו, ועל כן דינם כבעל חוב, שהוא טורף אף מהנכסים המשועבדים.

פליגי בהקפת חנות ובשכר שכיר,

דאיכא למ"ד דאין משמטין,

ור' יוסי פליג ואמר,

כל מלאכה שפוסקת בשביעית - משמטת,

ולדידה ניחא דה"ה דמשמט הקפת החנות,

וכל מילי אפילו דלאו הלוואה,

ואי לאו דתוספת ככתובה - הוי משמט,

אבל לרבנן,

דאית להו אין משמט אלא מלוה,

אם כן אפילו אם אין התוספת ככתובה,

אינו משמט דלאו הלוואה היא.

ואור"י,

דלמ"ד בפ"ב דגיטין (יח. ושם),

'פגמה אף על פי שלא זקפה',

גבי כתובה דמשמט,

נפקא מיניה אם פגמה הכתובה,

הוי כאילו פגמה התוספת.

וכן למ"ד עד שתפגום ותזקוף,

אם פגמה וזקפה הכתובה,

כאילו פגמה וזקפה התוספת.

תנאי כתובה ככתובה, שהשביעית אינה משמטת לא את עיקר הכתובה ואף לא את התוספת

הגמרא דייקה מלשון המשנה שאם רצה להוסיף על הכתובה, שזה נאמר בלשון של תוספת. ומכאן שהתוספת והכתובה הינם כעניין אחד, ולכן תנאי הכתובה (התוספת) דינה ככתובה. ומנתה הגמרא ריבוי דוגמאות והאחת מהן היא שביעית. ופירש רש"י, שהשביעית אינה משמטת לא רק את העיקר, כי אם שגם את התוספת אינה משמטת.

התוס' מקשים ממשנה בשביעית, שיש כאן ויכוח לגבי תוספת כעיקר והשמטה, בין חכמים ורבי יוסי

בפרק האחרון של שביעית (פ"י מ"א) מוצאים אנו מחלוקת תנאים בעניין הקפת החנות ושכר שכיר. לגבי הקפת החנות, שהוא קונה ממנו ללא רישום, מצד שמאמין לו - הרי אין זה חוב, ואין זה דרך מלוה, ולכן אינו משמט. אלא אם כן עשאו כמלוה. וגם שכר שכיר אינו משמט, אלא אם כן עשאו כמלוה. ואילו רבי יוסי קובע כלל אחר שכל מלאכה הפוסקת בשביעית. כלומר תלוי מה היתה העבודה עליה הוא נשכר. ומדייקים התוספות, שאם כך, הרי הקפת החנות תשמט, אף שאינה הלוואה. ולכן לשיטתן אם לא היתה התוספת ככתובה - היתה משמטת. ואילו לשיטת חכמים, רק ההלוואה משמטת, ומאחר ותוספת הכתובה אינה הלוואה, וממילא אינה משמטת.

הפיכת הכתובה לחוב, מספיק שמתרחשת בכתובה, וממילא זה גם בתוספת

התוספות שולחים אותנו למחלוקת אמוראים בגיטין לעניין פגימת הכתובה, ביחס לזקיפה. "איתמר: מאימתי כתובה

מדויקים כי ראוי לסדר את הגמרא כפירוש רבינו חננאל, ואז יילמד הדין של מטלטלין מהקרקע

מדויקים התוס', שראוי להעמיד כפירוש רבינו חננאל, אשר הפך את הסדר. ויש ברכה בפירושו, מאחר והמילה ייחוד, מופיעה רק בעניין הקרקע, וממנה למדים אנו כי המטלטלים כוונתם, שהוא ייחד לה בעבור כתובתה, וגם הדין יהיה מובן. כי אף שאמרו חכמים באשה הבאה ליפרע מנכסי יתומים שלא תיפרע אלא בשבועה, הרי אין הטעם, אלא משום דחיישינן שמא נתן לה הבעל צרורות של כספים, שתגבה מהן את כתובתה ["צררי אתפסה"], וכאן הרי אלו הן הצררי שהתפיס לה.

הצגת הקושי בספרים שלנו, להקדים הדין הסתום, ושאינו נלמד ממה שמעליו

אבל אי גרסי, כמו שכתוב בספרים, מטלטלין קודם יחד לה ארעא - תימה הוא, שהרי לא דיבר כלום מעיקרא בענין ייחוד.

סדר הדברים מורה שהתחתון קשור לעליון (למה שנכתב מעליו)

[אחד היסודות המשמעותיים, הוא לא רק מה נאמר, אלא למה הוא מתייחס. ונמצא כי מה שנכתב מאוחר יותר, אינו כדין בודד בפני עצמו, אלא הנושא הוא לא הקרקע אלא הייחוד. ואז מובן, כי בתחילה מדבר על ייחוד בקרקע, ולאחר מכן מדבר על ייחוד במטלטלים. אבל לפתוח במטלטלים ולא לציין ייחוד - הרי העיקר חסר מן הספר. ומילות המפתח "עלה קאי" מופיעות למעלה מעשרים פעם בתוספות.]

כתובו וחתומו והבו ליה קנו מיניה לא צריך לאמלוכי ביה -

וה"ה - אפילו לא אמר כתובו וחתומו, כיון דקנו מיניה - לא צריך לאמלוכי ביה, דסתם קנין - לכתובה עומד. כדאמרינן בחזקת הבתים (ב"ב דף מ. ושם).

ולא נקט כתובו וחתומו, אלא משום סיפא,

דאפילו הכי - צריך לאמלוכי ביה, וטעמא כיון דבעין יפה נותן,

שמקנה לו מיד ואינו רוצה להמתין, עד שילך ויזכה בשדה,

יש לנו לומר,

דייפה כחו נמי לענין כתיבה,

דסתם קנין שבש"ס - היינו קנין חליפין.

ומיהו למ"ד אחריות - לאו טעות סופר הוא,

צריך לאמלוכי ביה לכתוב בו אחריות,

כדאמר שמואל בפרק קמא דב"מ (דף יד.),

שעבוד - צריך לימלך,

אבל למ"ד טעות סופר הוא - אין צריך לימלך.

מהמשנה בהמשך המסכת, לא ניתן לומר לשון בעל חוב, שלכאורה יורשי הראשונה קודמים

התוספות מעלים קושיה אפשרית על הלשון יסבון, ממשנה בתחילת פרק מי שהיה נשוי: "נשא את הראשונה ומתה, נשא שניה ומת הוא - שניה ויורשיה קודמין ליורשי הראשונה." שהרי מאחר ויסבון הוא לשון של בעל חוב, הרי החוב של הראשונים קדום יותר, וכיצד יש עדיפות לשניה וליורשיה? ולפי זה, אפילו תבוא השניה ותתפוס את הירושה, הרי יבואו ויטרפו.

הגמרא עצמה העמידה במקרה בו האשה הראשונה נפטרה בחייו, וכלל אין חוב

מתרצים התוספות, כי הגמרא שם ביארה שמדובר שאחת מתה בחייו ואחת מתה במותו (כלומר אחר מותו), ואז לפי מי שאומר ירושה, עלולה להיות בין הבנים מריבה, ולכן אין לאף אחת מהן כתובת בנים זכרים. והלשון קודמים, הוא שיש להם דין קדימה בנחלה. לא כאשר הבנת שבני השניה קודמים ביחס ל"כתובת בנין דכרין" של בני הראשונה, אלא יורשי השניה קודמין ביחס לנחלה של יורשי הראשונה קתני, שאם נותר בירושה אחר גביית יורשי השניה, יטלו אף יורשי הראשונה עם יורשי השניה נחלה שוה בשוה במותר הירושה. אבל דין "כתובת בנין דכרין" אכן לא קיים כאן כלל.

עם היות ויש קושי ממשנה, יש לשים לב, כיצד מדייקת הגמרא ומעמידה משנה זו

[התוס' אמנם העלו שיש להתקשות מהמשנה, אולם, התירוץ הוא מדחיית הגמרא, שהגמרא ציירה זאת והעמידה במקרה שבו כלל אין כתובת בנים זכרים.]

נראה -

כפירוש ר"ח, דגריס ברישא, 'ייחד לה ארעא בארבע מצרנהא', ואח"כ גריס 'מטלטלי ואיתנהו בעינייהו', והשתא אתי שפיר, דלא הזכיר ייחוד גבי מטלטלי, משום דכבר הזכיר ייחוד גבי ארעא, ועלה קאי.

אבל לספרים דגרסי, 'מטלטלי ואיתנהו בעינייהו' ברישא, תימה דלא קאמר 'ייחד לה מטלטלי', כיון דלא דיבר כלום בייחוד.

שתי הלכות של גביית האשה לכתובתה מהיתומים - במטלטלים או בקרקע שייחד לה

הגמרא מציינת שתי הלכות לעניין כתובה. אצלנו מופיע הדין הראשון "מטלטלי ואיתנהו בעינייהו" - הדין שהיא גובה אותם מהיתומים בלא שבועה. ולאחר מכן מופיע הדין השני "ייחד לה ארעא בארבעה מצרנהא" - בלא שבועה, בחד מצרא - פומבדיתא אמרי: בלא שבועה, בני מתא מחסיא אמרי: בשבועה. והלכתא: בלא שבועה."

ועדיין אין כל צורך להימלך בו. ומילות המפתח הינן "והוא הדין אפילו לא אמר". ויש כעשר פעמים הגדרה דומה בתוס'.

עלינו לתלות שכן ייפה את מוחו, בכך שעשה מעשה קניין סודר, ולכן לא צריך לחזור ולהימלך בו

מקור הדברים הינם מגמרא בבבא בתרא, רבא מצטט בשם רבו רב נחמן "קנין בפני שנים, ואינו צריך לומר כתובו"; ולאחר מכן הוא מתקשה, ועונה לעצמו, וכך מתבאר טעם הקניין, ומדוע אינו נצרך לומר בנוסף כתובו. "אמר רבא: אי קשיא לי - הא קשיא לי, האי קנין היכי דמי? אי כמעשה בית דין דמי, ליבעי תלתא! אי לא כמעשה בית דין דמי, אמאי אינו צריך לומר כתובו? בתר דבעי הדר פשטא, לעולם לאו כמעשה בית דין דמי, והכא טעמא מאי דאינו צריך לומר כתובו? משום דסתם קנין לכתובה עומד."

יש להלק בין כאשר עשה קניין (חליפין), שאז ברור שלא צריך להימלך בו, ללא עשה קניין

מדגישים התוס', שמאחר והראינו כי הרישא כה ברורה, הרי הלימוד הוא בהשוואה לסיפא, מדוע שם כן יש צורך להימלך בו. "אלא משום סיפא נקט ליה, דאע"ג דאמר לעדים כתובו וחתומו - אפילו הכי צריך למלוכי ביה. (אלא דעולה סברא, מה בכלל נדרש להימלך?, ולכן חייבים להבין מה כאן מכריח אותנו להבין שכאן יש צורך לבדוק פעם נוספת את הנותן), ואף על פי שאם אדם אומר לשלוחו תן דבר זה לפלוני - מסברא לא צריך למלוכי ביה, שאני הכא - דאיכא רגלים לדבר שהוא רוצה שימלכו בו עדיין, מדלא הקנה לו מיד בקנין חליפין - ש"מ דאין דעתו להקנות מיד, והיינו טעמא דהיכא דקנו מיניה שאין צ"ל כתובו - הואיל ונתן לו בעין יפה כל כך בקנין חליפין, ולא המתין להקנותו עד שיזכה בו - יש לנו לומר דיפה כחו לענין כתיבה."

סיוע על הסברא שיש מצבים בהם אנו מבינים כי לא ראוי להימלך ויש מצבים שלהיפך - מזבן לכתחילה שיש צורך להימלך

מדברי הירושלמי עולה, כי קיימת מציאות בו למרות האמירה של הנתנה, יש פעמים בהם אנו יורדים להבין כי כאן בעצם ראוי להימלך, בניגוד לפעמים בהם אנו מבינים, כי אין כלל צורך להימלך. גרסינן בירושלמי, א"ל רב לחייא בריה, כד אמינא לך הב מידי לפלגיא, אי איניש עתיר הוא - אימליך בי תנינות, ואי איניש מסכן הוא - הב ליה מיד.

יש לדון לגבי להימלך בעניין כתיבת אחריות, שהיא נובעת מהשאלה האם אחריות היא טעות סופר או יתכן שמלכתחילה לא יתן המוכר שעבוד

במסכת בבא מציעא אנו רואים כי יש שתי דעות ביחס לאחריות שלא נכתבה בשטר. דעה אחת אומרת, כי אי כתיבת אחריות הינה טעות של הסופר. אמר שמואל: מאי טעמייהו דרבנן, שאומרים ששטר שאין בו אחריות, גובה אף מן המשועבדים - משום שסברי, שכאשר בא לפנינו שטר שלא נכתבה בו אחריות, אנו אומרים שטעות של הסופר הוא, שטעה ולא כתב אחריות בשטר. אבל ודאי שהמלוה נתכוין להלוות רק באחריות, שאין אדם זורק מעותיו חנם. אולם

ומיהו,

אם רוצה - יכול לחזור בו, כדאמרין בהמוכר הספינה (ב"ב דף עז. ושם), זכו בשדה זו לפלוני וכתבו לו את השטר, חוזר - בשטר, ואינו חוזר - בשדה.

ופרש ר"י ב"ר מרדכי בשם ריב"א,

דדוקא בשטר מכר חוזר, שאינו רוצה שיהיה עליו שעבוד בשטר, דשטר מכר - טריך ממשעבדי, אבל במתנה, שאין השטר אלא לראיה, אף בשטר - אינו יכול לחזור, דעבדינן תקנתא לרמאה, דמוכחא מילתא שרוצה לחזור ממתנה.

ור"ת מפרש,

דאף במתנה - חוזר בשטר, משום דלא ניחא ליה דליפשו שטרי עילויה, שייסברו העולם שהוא שטר מכר שיש שעבוד, ונמנעים מלהלות לו, וזיילי נמי נכסיה, כשיצא קול שמכר קרקעות או נתן.

ואף על גב דנתן בפרק גט פשוט (ב"ב דף קסח.), מי שנמחק שטר חובו, שבא לב"ד ועושין לו שטר אחר, ולא חיישינן שמא יסברו, שזהו שיעבוד חדש מה שכותבין לו עתה, **דמשום הך חשש, אין לנו להפסיד לזה זכותו, שכבר היה לו שטר.**

[וע"ע תוס' סנהדרין כט: ד"ה הודה].

בקשת כתיבת השטר ועשיית הקניין, הינה הודאה מספיק ברורה, ולא נדרשת בדיקה נוספת לפני ביצוע מעשה כתיבת השטר

הגמרא מביאה מחלוקת נוספת בין בני פומבדיתא לבני מתא מחסיא: אמר לעדים כתבו וחתמו והבו ליה, קנו מיניה - לא צריך אימלוכי ביה (לחזור ולימלך בנותן) אם עומד בדיבורו לכתוב שטר, כי סתם קנין - לכתובה הוא עומד. לא קנו מיניה - פומבדיתא אמרי: לא צריך אימלוכי ביה, בני מתא מחסיא אמרי: צריך אימלוכי ביה. והלכתא: צריך אימלוכי ביה.

אף שהנני משימט את האמירה - הדין נישאר ללא שינוי

[אחד העקרונות בלמדנות היא יכולת ההחסרה. בעצם במעשה שלו יש שתי פעולות, האמירה - כתבו וחתמו, והמעשה. מאחר וסתם קניין כל מטרתו הינה הכתיבה, הרי נמצא כי ניתן להחסיר את האמירה,

חשכה מו"ש - לא יאכל עד שיעשר,
פירוש,
אף על מה שהעיד ביום,
לא יאכל בלילה,
דלא שרו ליה רבנן אלא בשבת,
שאינו יכול לתקן.

וטעמא דרבנן,
לא משום עונג שבת כדפירש בקונטרס,
דמשום עונג שבת - **לא שרינן ליה לאכול דמאי,**
אלא משום אימת שבת,
כדמשמע בירושלמי,
דקאמר להו ר"ש שזורי לרבנן,
כשם שאימת שבת על עם הארץ,
כך אימת תרומה על עם הארץ,
פירוש,
עם הארץ - **ירא לשקר בשבת,**
בדבר שאינו מעושר.
משום דשבת קובעת למעשר,
סבר ר"ש, דכמו כן אימת תרומה עליו,
דנהי דאינו ירא מאיסור טבל,
ירא הוא מאיסור תרומה,
כשתרם וחזרה למקומה,
ורבנן פליגי עליה בהא,
אף על גב דלית ליה תקנתא.

יש לפסוק על פי אומדנא, והביאה הגמרא ראיות על מי שפוסק גם על פי סברא

שנינו במשנה: רבי אלעזר בן עזריה אומר: מן הנישואין גובה את הכל; מן האירוסין בתולה גובה מאתים ואלמנה מנה, שלא כתב לה אלא על מנת לכונסה: והביאה הגמרא מחלוקת אמוראים האם לפסוק כמותו, ולמדה כי מאחר וגם רבי נתן הולך אחר אומדנא, ומביאה על כך שני מקרים, והשני הוא תרומת מעשר של דמאי.

שואלו לעם הארץ שלקח הימנו הפירות הללו, ואוכלן על פיו, אם אמר הפרשתי מעשרותיו כראוי עד שלא מכרתים לך - סומך עליו, דהואיל ומדרבנן הוא - הימנוהו רבנן במקום פסידא כי הכא, שאין לו תקנה לחזור ולהפריש, אלא למוכרה לכהנים בדמי תרומה, והפסד הוא לו.

מחלוקת רש"י ותוס' בטעם ההיתר ליקח מעם הארץ

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שהטעם להיתר לקיחת בשבת הוא מפני עונג שבת, ואילו התוס' חלוקים, כי טעם של עונג שבת לא היה מתיר לו אכילת דמאי, ולפיכך פירשו על פי הירושלמי וכרבי שמעון שזורי, שזה אימת שבת. אלא משום אימת שבת עליו, ועם הארץ - ירא לשקר בשבת, בדבר שאינו מעושר, משום דשבת קובעת למעשר, וכן משמע בירושלמי, דמפרש טעמא דר' שמעון שזורי דקאמר להו לרבנן, כשם שאימת שבת על עם הארץ, כך אימת תרומה על עם הארץ, דסבר ר' שמעון דנהי דאינו ירא מאיסור טבל, מאיסור

שמואל עצמו סובר, שלעניין שעבוד, יתגן שהדבר היה בכונה מצד המוכר, ועל כן בשעבוד, צריך הסופר לימלך במוכר, אם אכן הוא מקבל עליו.

ראייה שקיימת יכולת לחזור בו מהשעבוד, ונמצא מי הם שני עניינים נפרדים גוף ההקנאה, וצורתה

במסכת בבא בתרא נאמר, מי שאמר לשנים: זכו בשדה זו לפלוני, על ידי קניין סודר, וכתבו לו את השטר, לראייה בעלמא, והם זכו בשדה עבורו, ועדיין לא מסרו לו את השטר. הרי יש כאן שני דינים. מצד אחד, יכול הנותן לחזור בו, בשטר, ממה שאמר לתת למקבל שטר, ואינו חוזר בו בשדה, מהקנאת השדה. שהרי כבר קנו את השדה עבור המקבל, ואי אפשר לבטל את הקנין למפרע, אבל יכול הוא לחזור בו, ולומר אל תכתבו את השטר, כי אינני רוצה שתהיה בידו ראייה על הקנאת השדה. ואפילו אם אמר הנותן בפירוש: כתבו ותנו, רשאי הוא לעקור את שליחותו, ואין עושים שטר בעל כרחו של נותן.

מחלוקת בעלי התוס', האם גם חוזר בו בשטר של מתנה

דעת הריבא "כפי שהריב"ם הביאה היא לחלק בין שטר מכר, אשר מטרתו הינה לטרוף ממנו, שאכן מדבר כזה יכול לחזור בו, אבל במתנה, שכל מטרת השטר לא נועדה אלא לראייה, הרי זה יהיה כרמאות טם לא יכתב השטר, שזה כאילו יבטל אטת מתנתו, ולא מסייעים לרמאי, שרוצה לחזור בו. אולם ר"ת סובר, כי עם היות ויש הבדל אמיתי בין השטרות, הרי האנשים אינם יודעים לזהות הבדל זה, ועל כן חוששים לקנות ממנו, כי יצא שטק עליו, אפילו כאשר מדובר בנתינה.

יש חילוק מתי לא חוששים לסברת הציבור, וכן כותבים לו שטר אחר

מי שנמחק שטר חובו, הרי ברור שכתובת השטר היא רק לא למנוע ממנו ולהפסידו, בדבר שהיה לו, ולכן במקרה כזה, בשל חשש, אנחנו לא הולכים להפסידו. מבלי קשר מה יאמרו האנשים. והתוס' בנו זאת כשאלת אע"ג, שמצינו שלא חוששים, הרי אין ללמוד משם לכאן. שהרי משנה מפורשת והדין הוא שכן כותבים.

במקרה וכבר היה לו שטר - כן ניתן לכתוב מחדש כאשר כעת אין לו שטר, שהרי היה לו כבר כוח השטר

ובתוס' בסנהדרין הביא על כך מקרה דומה, לא מצד שנמחק, ויכלו לשכפל לו שטר, אלא במקרה בו במזיד שרפו לו את השטר. "והא דאמר בהגזול קמא (ב"ק דף צח.). גבי השורף שטרו של חברו, דאי איכא סהדי דידעי מאי כתב ביה - ליכתוב שטרא אחריני, התם שאני, שכבר היה לו שטר, דאין לו להפסיד כחו."

[דף נה עמוד ב]

ובתרומת מעשר כו' -

רישא דמתניתין הכי במסכת דמאי (פ"ד מ"א),
הלוקח פירות דמאי, ממי שאינו נאמן,
בשבת - שואלו ואוכל על פיו,

תרומה שהופרשה כבר - ירא. דמאחר שנקרא לה שם תרומה אימת דמוע על עם הארץ וירא לשקר.

הבנת הטעם משמעותית, ולכן יש לחלוק אפילו על טעם
 [קיימת חובה לפסוק מתוך הבנת הטעם, שהרי לשיטת התוס', על פי טעמו של רש"י לא היו מתירים אכילת דמאי. ומילות המפתח הינן "אלא משום", המופיעות למעלה משמונה מאות פעם. כי לטעם יש יסוד משמעותי הן בניתוח הסברות, והן בפסיקת הדברים, בבחינת הלכה בטעמה.]

מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין רב אמר ארכביה אתרי רכשי -

נראה,

דוקא שכתוב בה קנין בתוך השטר,

דהוי לרב כמתנת בריא,

דאלומי אלמיה, לפי שכתוב כן בתוך השטר.

אבל אם כתב כל נכסיו וקנו מידו,

ולא נכתב הקנין בתוך השטר,

לא הוי לרב כמתנת בריא,

ואם עמד - חוזר,

ואם מת - קנה כדין מתנת ש"מ,

כמו שפירש ר"י ב"ר מרדכי,

כדמוכח מתניתין דמי שמת (ב"ב דף קמו:),

דתנן ש"מ שכתב כל נכסיו,

שייר קרקע **כל שהוא - מתנתו מתנה,**

לא שייר קרקע כל שהוא - אין מתנתו מתנה;

והתם - בקנין איירי,

דאי בלא קנין,

אפילו שייר נמי - אין מתנתו מתנה,

כדפסק התם הלכתא,

דבמקצת בלא קנין - לא קנה ואפילו מת,

אלא דווקא בקנין,

וקתני היכא דלא שייר - אין מתנתו מתנה,

ואם עמד - חוזר.

ובהדיא דייקנין הכי בפרק מי שמת (שם דף קנא:),

דרישא וסיפא בקנין,

ושמואל דאמר, שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר,

ואין שטר לאחר מיתה,

כיון דמגרע שמואל כח מתנה,

מחמת הקנין שהוא כתוב בשטר,

כ"ש כשאינו כתוב בשטר.

וכן משמע בפרק מי שמת (שם קנב.),

דפריך התם,

אהא דקאמר שמואל דאין שטר לאחר מיתה,

מההיא דאמר שמואל,

ש"מ שכתב כל נכסיו לאחרים,

אף על פי שקנו מידו, אם עמד - חוזר,

משמע, ואם מת - קנה,

ומאי קושיא,

התם - ודאי קנה, לפי שלא נכתב הקנין בשטר,

אלא ודאי בכל ענין קאמר שמואל,

דאין שטר לאחר מיתה,

בין בכתוב בו קנין, בין לא כתוב.

וכי פריך מדשמואל אדשמואל,

הוה מצי למיפרך ליה ממתניתין,

דהתם - דלא מגרע כח מתנה מחמת הקנין,

אלא דניחא ליה למיפרך דשמואל אדשמואל.

ואיכא לשנויי מתניתין במיפה את כחו,

דכתב וקנינא מיניה - מוסף על מתנתא,

דא דמודה שמואל דקנה לאחר מיתה,

כיון שמוכיח שהקנין ליפוי כח בא,

והכי מוקמינן התם מילתיה דשמואל גופיה.

ורבינו יצחק בר אברהם,

נראה לו כפירוש רבינו שמואל,

דרב ושמואל פליגי - **אפילו אין כתוב הקנין בשטר,**

ואין שטר לאחר מיתה,

דקאמר שמואל אפילו אין כאן שטר כלל,

משום דסתם קנין לכתובה עומד,

יש לחוש שמא לא רצה שיגמר הקנין,

אלא בכתיבת השטר ובמסירתו ליד מקבל מתנה,

ועקר מיניה כח מתנת ש"מ,

שקונה באמירה בעלמא,

ואין רוצה שיקנה,

אלא לאחר מיתה ואז פקע כחו,

ומתניתין - **דלא שייר קרקע כל שהוא,**

מוקמי בין לרב בין לשמואל,

דקנו מיניה בחזקה,

שאינו עומד לכתובה כמו קנין חליפין,

ולא הוי לרב כמו מתנת בריא,

ולשמואל - **קניא כדין מתנת שכיב מרע.**

והא דפריך התם,

מהא דאמר שמואל ש"מ שכתב כל נכסיו,

אף על פי שקנו מידו,

אם עמד - חוזר,

אין נראה לו להעמיד בקנין חזקה,

דקנו מידו,

משמע טפי קנין חליפין שהן מיד ליד,

אבל קנו מיניה,

משמע שפיר חזקה.

ועוד, השאלה האם כל המוסיף גורע, או שאכן התוספת שהוסיף לא רק שלא באה לגרע, אלא היא מחזקת. ובדיוק זה שורש מחלוקתם של רב ושמואל.

רב לומד, כי אדרבא, הוא מקבל את מלוא היתרונות. כל מציאותה של מתנת שכיב מרע, שהיא ניתנת על דעת שהאדם נפרד מהעולם. ולכן אם הוא קם מחוליו - המתנה חוזרת. אבל מצד שני, יש בה גם את התוקף של מתנת בריא, ועל כן הוא מכנה זאת בהגדרה שהוא הרכיב עליה שתי כוחות, בבת אחת.

ואילו שמואל סובר, שייתכן שמה שהוסיף את הקניין, הרי זה בא לומר, שלא הסתפק באמירתו, שהיא מתנת שכיב מרע, שאין בה צורך לא לקניין ולא לשטר. אבל כאשר הוא הוסיף, סימן שלא רצה להישאר במתנת שכיב מרע, אלא רצה להקנות זאת רק בשטר וקניין. אלא מאחת זומן המתנה היא לאחר מיתה, יש כאן בעיה, כי השטר אינו קונה לאחר מיתה. ומשום שיש צד כזה - לכן שמואל הסתפק כיצד לדון לגבי מתנה זו.

מבארים התוס' בשיטת הריב"ם, להעמיד את דברי רב, שיש במתנתו שני כוחות, הוא דווקא כשהיה קניין בשטר

התוס' מבארים כי לשיטת רב, מה שיש את שני הכוחות גם מתנת שכיב מרע וגם מתנת בריא, שהקניין היה בתוך השטר. ובהוכחתם יש שני צדדים, הביאור החיובי - שמאחר וכתב זאת בתוך השטר בא לחזק את מתנתו "אלומי אלמיה". וכן את הצד השלילי, שהרי בקניין שלא היה בשטר, זה על דרך המשנה במסכת בבא בתרא, שרק כאשר שיר קרקע כלשהי מתנתו מתנה, ואפילו שקנו בידו. כי מהות מתנת שכיב מרע שהוא מעניק את הכל מבלי לשייר, שהרי בטוח הוא שהוא עומד למות. וזו שיטת הריב"ם, שאם לא כתב בגוף השטר את הקניין - הרי זה כמתנת שכיב מרע בעלמא. וכפי שמוכח מהמשנה במסכת בבא בתרא. והדיוק שאף שלא שיר, מאחר ואין הקניין בתוך השטר, שהרי העמידו שם שאכן כן היה קניין, הרי זו ממשיכה להיות מתנת שכיב מרע, לעניין שאם עמד - הרי הוא חוזר. כלומר, קניין בלא שטר - אינו מועיל.

שמואל מגרע כח המתנה, בשעה שיש קניין, בין בשטר, שיבזה חלוק על רב, ובין שלא בשטר, שאפילו רב אינו מייפה

כל מה ששמואל למד, כי היה מתכוון למתנה הוא דווקא בשטר. ומאחר והשטר אינו מועיל לאחר מיתה, נמצא כי השטר מגרע את מתנתו, בפרט שהוא מסתמך על השטר, שאין לו ערך. ומאחר ולשיטת רב, הפיכת מעלת המתנת שכיב מרע לקבלת כח מתנת בריא הינה רק בשטר עם קניין, ובשעה ששמואל חלוק, הרי כל שכן גם כשלא כתוב, כי שמואל מחמיר יותר.

לא מעשה הקניין מקלקל, לשיטת שמואל - אלא כתיבת השטר

מדייקים התוס' על קושיית הגמרא על שיטת שמואל. שמי שהיה שכיב מרע, וכתב כל נכסיו לאחרים, הרי אפילו אם קנו מיידו - אם עמד חוזר. ומדייקים, שאת מת - הרי המתנה בתוקף. ועל כך מתייחסים התוס' שאין זה בכלל מקום

ועוד,

דעיקר מילתיה דשמואל משמע, דאתא לאפוקי,

דלא נימא דארכביה אתרי רכשי, **והיינו בחליפין דווקא.**

והשתא אתי שפיר, כי פריך, מהא דשלח ר"א לגולה כו', ומשני,

הא - דקנו מיניה,

הא - דלא קנו מיניה,

דמשמע, דאי קנו מיניה,

אף על גב דלא נכתב הקניין בתוך השטר, **הוי כמתנת בריא.**

והשתא אתי נמי שפיר,

הא דקשיא ליה מדשמואל,

דאמר כותבין ונותנין,

דאי בקנין קאמר - משום דלכתיבה עומד,

לא ידענא מה אידון בה,

כ"ש בכתבו ותנו מנה לפלוני ומת,

שלא יקנה - **כי אם בכתיבה.**

ולמאי דקי"ל כשמואל,

יש תימה מה שתיקנו הגאונים,

לכתוב במתנת ש"מ,

ואמר לנו הווי עלי עדים,

וקנו ממני בכל לשון של זכות,

ולא כתבו שום ייפוי כח.

ועוד,

דכרב - **נמי לא הוי,**

דלדידיה - **הויא כמתנת בריא.**

וי"ל,

דכל לשון של זכות - חשוב ייפוי כח,

וטוב שיכתבו,

וקנינא מיניה מוסיף על מתנתא דא,

או יכתבו בתחלה ואף קנו ממנו,

בכל לשון של זכות,

דומיא **דאף כתבו וחתמו והבו ליה,**

דיש נוחלין (שם דף קלו. ושם).

מתנת שכיב מרע אינה צריכה קניין, והשאלה מה קורה כאשר כן עושה קניין

כל הרעיון של שכיב מרע, שהוא עומד על סף מיתה, וכאשר הוא עלול לחשוב, כי לא הולכים למלא את רצונו האחרון, והרי אין אדם משטה סמוך למיטתו, עצם מחשבה זו עלולה לגרום לו למות, ולכן באו חכמים ונתנו כוח לדיבור, כאילו כבר נעשה קניין. וכאן כאשר הוא מוסיף גם קניין, הרי

מבארים התוס' מה היה הקושי של שמואל באמירת כתבו ותנו

מתנת שכיב מרע הינה על אמירה, תנו. קניין הוא פעולה המתבצעת בשטר, והיא בבחינת מתנת בריא. וכאן בפרק מי שמת יש שתי סוגיות הראשונה היא כמו כאן "מתנת שכיב מרע שכתוב בה קניין" וכבר על סוגיה זו אמר שמואל "לא ידענא מאי אדון בה". וטעמו "שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר, ואין שטר לאחר מיתה." והסוגיא השניה הינה ממה ששלח ר' אלעזר לגולה "שכיב מרע שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני." ומבארים התוס', כי קניין הוא רק ב"כוח" כתוב, בבחינת העומד לכתיבה. וכאן שאומר מפורשות כתבו ותנו, הרי אמר שלא יקנה כי אם בכתיבה ב"פועל". כל שכן שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר.

הביטוי והשתא אתי שפיר בא לחזק את כוח הדברים הנאמרים, וכיצד הם מובהרים בפרטי הדברים

[הביטוי "והשתא אתי (נמי) שפיר" רק כאן מופיע פעמיים ברצף, ובתוס' הוא מופיע כמאה פעם. והרעיון שבלימוד יש שני שלבים, הבנת יסוד הסוגיה בסברא, וממילא כל הפרטים בגוף הסוגיה מסתדרים ומתבארים. בשיטת לימוד זו, הנקראת הלימוד הליטאי, יסוד אחד מבהיר קשיים רבים, ומאחר והוא מצליח להבהיר מספר קשיים, אדרבא, זו מעלתו. ונמצא כי ביטוי זה הוא הקדמה, לפני שאנו פורטים לפרוטות את היסוד, ומוכיחים כיצד הדברים מסתדרים בגוף הסוגיה.]

התוס' מקשים על תקנת הגאונים בכתיבת מתנת שכיב מרע

כפי שראינו מאחר ומתנת שכיב מרע הינה באמירה דווקא ולא בשטר, הרי כל הזכרת כתיבה, היא עלולה לעכב. ומתוך כך תמהים התוס' בכפליים על תקנת הגאונים, הן לרב והן לשמואל. התקנה היתה לכתוב ואמר לנו (הווי עלי עדים) וקנו ממני, בכל לשון של זכות ולא כתבו שום ייפוי כח. הרי יש כאן בבחינת כל המוסיף - גורע.

והקושי על שמואל הוא, למי שקיימא לן כמותו, וכפי שהגמרא ביארה שאין קושי בין שני המקרים, מכיוון שמדובר במיפה את כוחו. דשמואל אדשמואל לא קשיא, במיפה את כחו. מה ששמואל אמר כותבין ונותנין, מדובר שכותב לשון שמייפה את כחו, ומוסיף על מתנת שכיב מרע. ובאמת מתכוין הוא להקנות כתקנת חכמים באמירה, אלא מוסיף קנין כדי לגלות שהוא נותן בלב שלם.

וגם לשיטת רב - זה נחשב כמתנת בריא. שהרי כשקנו ממני נאמר.

מתוך קושי זה, מבארים התוס' יסוד בגדר של ייפוי כח, ולשון של זכות

מבהירים התוסב', כי כל לשון של זכות, אינו בא למעט ולקלקל, ולכן טוב שיכתובהו, ונותנים על כך דוגמא על גדרו של ייפוי כח. "אם כתב בשטר 'וקנינא מיניה מוסיף על מתנתא דא'". הכא נמי דאמר "אף כתובו וחתומו והבו ליה", משמע

להקשות על שמואל, כי הבעיה אצל שמואל אינו הקניין, אלא השטר. ולשיטת שמואל עצם השטר הוא הבעייתי, ולא הקניין שבו, ולכן גם כאשר יש קניין, אך ללא שטר, הרי אין קלקול מצד שסומך על השטר.

ביאור הצעת התוס' להקשות מהמשנה, ובכל מקרה העדיפה הגמרא להקשות ישירות מדבריו

מה שאמר שהיה יכול להקשות מהמשנה, בסיפא, שאם לא שייר קרקע כלשהו - אין מתנתו קיימת. ומשמע שאם היה מת - קנה. אולם עדיין היה מקום להקשות שבכוונה אין מתנתו קיימת, פירושה אינה כלום, אפילו אם מת.

שמואל בדרכו אף יצליח לתרץ את הקושי מהמשנה

אלא ששמואל יתרץ את המשנה, שיעמיד שמדובר שייפה את כוחו, ובאופן כזה הוא קונה לאחר מיתה. כי אז הקניין לא בא למעשה הקנייה, אלא רק על עצם ייפוי הכוח. ואכן כך ביארה הגמרא שם בהמשך (ב"ב קנב, א). באמת מתכוין הוא להקנות כתקנת חכמים באמירה, אלא מוסיף קנין כדי לגלות שהוא נותן בלב שלם.

קעת התוס' סוללים מהלך חדש - הריב"א בשיטת הרשב"ם, מחלוקת רב ושמואל אף בקניין שלא נכתב בשטר

עצם הרעיון של הקניין יועיל כשיהיה שטר. ונמצא כי הקניין עצמו לבד, הוא הזמנה לשטר. וב"כוח" כאילו לשיטת שמואל, הרי זה כבר מגרע, כי כוונתו שההקנייה תסתיים בשטר. ונמצא שגם מעורב בזה הרצון שכל ההקנייה תסתיים רק לאחר מיתה. ומתוך כך מבארים את המשנה בב"ב לעניין קנו מיניה, היכן שלא שייר באופן אחר של חזקה. ומאחר ואינו עומד לכתיבה, אפילו רב מקבל שאין זו מתנת בריא, ושמואל יאמר שאכן יש כאן מתנת שכיב מרע, ללא כל בעיה.

מדייקים התוס', מדוע שמואל מעמיד בקניין חליפין, ולא חזקה

מה שהקשו לשמואל משכיב מרע שקנו מידו ואם עמד חוזר, כי מדובר דווקא בקניין חליפין, המתאים ללשון שהקנייה היא מידו, כי עבור קניין חזקה הלשון צריכה להיות וקנו מיניה. ובפרט שכל מחלוקת שמואל באה על רב שרוצה לומר שיש כאן כוח כפול, שזה רק בעניין קניין חליפין.

אין להקשות על דברי רב, לשכיב מרע שאמר גם כתבו וגם תנו, כאשר מדובר שקנו ממנו

בסוגיה המקבילה בפרק מי שמת (ב"ב קנב, א) מבוארת שאלת ר' אלעזר לגולה ותשובתה. "ורמי דרב אדרב, ודשמואל אדשמואל; דשלח רבין משמיה דרבי אבהו, הווי ידעי ששלח ר' אלעזר לגולה משום רבינו: שכיב מרע שאמר כתבו ותנו מנה לפלוני, ומת - אין כותבין ונותנין, שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר, ואין שטר לאחר מיתה; ואמר רב יהודה אמר שמואל, הלכתא: כותבין ונותנין; קשיא דרב אדרב, קשיא דשמואל אדשמואל! דרב אדרב לא קשיא: הא דקנו מיניה, הא דלא קנו מיניה." מבארים התוס' שהמשמעות של קנו מידו, שאפילו לא נכתב קניין זה בגוף השטר - עצם הקניין הופכת את מעשהו למתנת בריא.

שכוונתו לפיות את כחו בשטר, ולא להקנות בשטר לאחר מיתה.

ואין שטר לאחר מיתה -

פירוש,

ואין קנין לאחר מיתה,

כדפרשינן לעיל.

ויש לגמגם על הלשון דלאחר מיתה,

דמשמע,

אם הקנה לו לאחר ל' יום,

קנה אם הוא חי, בקנין סודר דהשתא,

ובהאשה רבה (יבמות דף צג. ושם),

וכן בהאשה שנפלו (לקמן דף פב. ושם),

לא משמע הכי כדפרישית ביבמות.

דעת שמואל, שהתוספת של קניין בשטר - עלולה לגרע

מתנת שכיב מרע

מתנת שכיב מרע שכתוב בה קנין, ושמואל אמר לא ידענא מאי אידון בה, שמא לא גמר להקנותו אלא בשטר, ואין שטר לאחר מיתה! דעת התוס' שהכוונה אינה דווקא על גוף השטר, ומבהיר המהרש"א, כי "נראה דרוצה לומר, לפי פי' רשב"ם דבקנין חליפין לחוד בלא שטר - נמי קאמרינן הכי, והיינו משום דאין קנין לאחר מיתה."

הלשון לאחר מיתה, מדגיש כי זאת הבעיה, אילו הבעיה

היא השבת הסודר לבעליו

הבעיה אינה לאחר מיתה, כי אפילו מבצע קניין בעודו בחיים, מאחר ומדובר על קניין סודר - והסודר חוזר לבעליו, הרי זאת הבעיה, ולא עצם הפטירה לאחר מכן. והרעיון הוא שאם הקנה לו לאחר שלושים יום ולא אמר לו מעכשיו, ואז אינו קונה עד לאחר שלושים יום, כיוון שהמקנה עדיין בחיים - חל הקניין, ואילו ביבמות אלא אפילו שהוא חי, כיוון שחזר הסודר לבעליו - לא קנה. ואם כן הביטוי לאחר מיתה, הוא נתינת טעם, מדוע לא יחול הקניין, ואילו הבעיה היא בגלל החזרת הסודר.

בלשון לאחר מיתה, מודגש כי זו הסיבה, והדבר הרי אינו

נכון

[כבר ביארנו כי הלשון והסברא ירדו כרוכים יחדיו. ובשעה שהוא מדגיש בלשונו כי הנושא הינו לאחר מיתה, הרי "יש לגמגם על לשון" זה, ואילו בסברא "לא משמע הכי", עולה הקושי. ולכן מביאים התוס' דוגמא נגדית להראות, כי הבעיה אינה שהמקנה מת, ואינו קיים בשעת הקנייה, אלא הוא פרט בענייני חליפין, מכיוון שהסודר שנעשה בו הקניין אינו מצוי בעת שהקניין עתיד לחול.]

שאם אמר הלוואתי לפלוני כו' -

פירש בקונטרס,

דאילו גבי בריא - לא זכה בה משום קנין,

דאין מטבע נקנה בחליפין,

אלא אגב קרקע.

וקשה,

דאם כן,

לא ה"ל למימר הלוואתו,

אלא מעותיו לפלוני,

הואיל ושעמא משום מטבע הוא.

ועוד,

דאפילו אגב קרקע **דמטבע נקנה,**

אין הלוואה נקנית,

כדאמרינן במי שמת (ב"ב דף קמז: ושם),

למימרא דמילתא דאיתא בבריא איתא בש"מ,

דליתא בבריא כו',

והא הלוואתו לפלוני,

דליתא בבריא ואיתיה בש"מ,

ומשני הא נמי איתיה בבריא,

הואיל ויורש יורשו,

אי נמי במעמד שלשתן,

ואם יכול להקנותה אגב קרקע,

ה"ל דאיתיה נמי בבריא על ידי קרקע,

ולא ה"ל לדחוקי בכי האי גוונא,

אלא ודאי - לא מהני בה קנין,

וסברא הוא,

דהיאך יהני קנין לדבר שאינו בעין.

ואף על גב דמהני לענין הרשאה,

כדמוכח בהגוזל קמא (ב"ק דף קד: ושם),

בשמעתין דאין משלחין מעות בדיוקני,

היינו משום דפסקינן דשליח שוויה,

ולענין שליחות,

שיהא מורשה במקומו - מהני הקנין,

אבל לענין להיות שלו - לא.

ואם

תאמר,

והואיל ולא הוי מורשה - **אלא להיות שליח,**

אם מת המרשה קודם שהגיע ליד המורשה,

פקע שליחות,

ויכולין היתומים לתבוע מן הנפקד,

והתם משמע - דאין יכולין.

וי"ל,

כיון דאם היה נפקד בא לפני ב"ד,

היו אומרינן לו לתת ליד המורשה,

שהרי יש להחזיק המרשה בחזקת חי,

אף על גב דאיגלי מילתא לבסוף,

דמת המרשה,

קודם שהגיע הפקדון ליד המורשה,

ומטבע אינו נקנה בחליפין, אלא על גבי קרקע. ולכן מה שהוא קונה את ההלוואה, אינו מכוח הקניין, אלא מחמת דברי שכיב מרע.

קושי ראשון - עד שהינך מדבר בהלוואה לפלוני, יכולת לומר באופן חזק יותר - הקניית מעותי לפלוני

אלא שעל כך הקשו התוס' בכפליים, השאלה הראשונה הינה מדוע בחר לומר לשון הלוואה, אלא היה לו לומר תנו מעותי לפלוני, מאחר והדיון הוא על מטבע. כלומר, הואיל וטעמא משום מטבע - הוה ליה למימר רבותא טפי, מעותי לפלוני אף על גב דאיתנהו בעין.

קושי שני - מדיוק מגמרא מפורשת, ברור שאם היה קניין אגב קרקע, לא היה נדחק לאופנים אחרים

והשאלה השניה ממש מבטלת את גוף דבריו. אמנם, הקרקע מאפשרת להקנות מטבע, אבל הלוואה אינה נקנית בקרקע, שאם היתה נקנית בקרקע היתה הגמרא בבבא בתרא, בהתייחסה להלוואה לפלוני שהיא רק באופן של שכיב מרע, יכולה להציע כיצד זה יכול להיות במתנת בריא, לא רק על ידי ירושה, או במעמד שלושותן, אלא היתה אומרת מפורשות אגב קרקע, ולא היה נדחק להעמיד באופנים הללו. ובמילים אחרות, ואי יכול להקנות על ידי קרקע - אמאי דחיק למימר איתיה בבריא בכי האי גוונא, אלא ודאי - לא מהני קנין בהלוואה כלל.

מה שאין קניין הלוואה על ידי קרקע, הינה לא רק על אופי הקניין, אלא סברא היא מצד מהות הקניין, לדבר שאיננו, כיצד מקנים אותו

מבארים התוס' בצורה נחרצת, כי וודאי יש להכריע שבהלוואה אין מועיל קניין אגב קרקע, וסברא הוא, היאך מהני קנין לדבר שאינו בעולם? דמלוה להוצאה ניתנה.

(וידוע כי התוס' כששואלים שאלת אף-על-גב, הרי שוברת בצידה, ואין זה קושי ממשי, אלא מלכתחילה אין כאן קושי). אף על גב דבהגוזל קמא בשמעתא דמשלחין מעות בדיוקני, מוכח דמהני הרשאה במלוה, (פירוש, שיכול המלוה להרשות לאדם אחד לתבוע הלוה) והיאך יכול להרשות? הואיל ולא מהני בה קנין, וי"ל משום דפסקינן במרובה דשליח שוייה, אף על פי שאינו יכול ליתנו בקנין - יכול להרשות שליח במקומו בקנין.

אופן הלימוד, מדוע היה לגמרא לדחוק, אם היה תידוץ זה, ועוד שהסברא נותנת שבקרקע לא ניתן להקנות הלוואה

[התוס' לומדים עניין זה בשני שלבים. השלב הראשון הוא דיוק מהגמרא. "ולא הוי ליה לדחוק בכי האי גוונא". ופעמים רבות יש התייחסות לדחוק. בשלב השני האמירה "סברא הוא" או "סברא היא" מופיע למעלה ממאתיים בעם, כי ידוע הביטוי, למה לי קרא - סברא הוא! וידוע עד כמה דבר שהוא הגיון בריא ומוצק, זו ראייה משמעותית. ונמצא כי הסברא היא בדיוק ההבדל בין הדיון על הדחוק מהגמרא.]

אין יכולין לתבוע מן הנפקד כלום, שהרי ברשות ב"ד נתנם.

והשתא משמע ליה, דרב - אזיל בתר אומדנא, מדקאמר הרי היא כמתנת ש"מ, דאי לא אזיל, הל"ל - הרי היא כמתנת בריא לבד, אף על גב דכתוב בשטר, כדקציר ורמי על ערסיה, היינו משום דהכי הוה מעשה, ולא משום דליבעי הנותן שתהא מתנת ש"מ, ומדקאמר - הרי היא כמתנת ש"מ, אלמא אזיל בתר אומדנא.

ואף על גב דשמואל - נמי אזיל בתר אומדנא, לאו לאפוקי מדשמואל אתי, דהא בסמוך פסק שמואל כרבי אלעזר ב"ע.

ועי"ל, דפריך מהא, דרב אית ליה אומדנא - אפילו להוציא ממון, אף על גב דשמואל - לית ליה כהאי גוונא.

אף על גב דגבי שודא, שמעינן להו איפכא (לקמן צד.), דשמואל - אית ליה שודא, ולרב - חלוקה ולא שודא, מצינו למימר כמו שמפר"ת, דשודא - לאו אומדנא הוא, כמו שפירש בקונטרס, אלא יתנו ב"ד למי שירצו.

מחלוקת רב ושמואל לגבי שכיב מרע שהוסיף קניין

נחלקו אמוראים כאשר יש שתי פעולות הקנייה, מצד אחד מתנת שכיב מרע, שאינה זקוקה לשטר וקניין, שתקנו חכמים שדבריו ככתובים וכמסורים שלא תטרף דעתו עליו, ומצד שני שכתוב בה קניין. שיטת רב, שיש כאן חיבור כוחות, ויש בה את שתי המעלות, אך שיטת שמואל שאדרבא, זה בבחינת כל המוסיף - גורע. ואולי מה שהוסיף את הקניין, היא הוכחה שלא הסתפק במתנת שכיב מרע, אלא דרש קניין בשטר, אולם תוספת זו מקלקלת, שהרי אין שטר לאחר מיתה, כי אינו יכול להקנות לאחר מותו.

וביאר הגמרא מהם שתי הכוחות לשיטת רב, שאם עמד מחוליו - שוב לא יוכל לחזור בה, ובכך דומה הדבר למתנת בריא. אולם במידה ואם היתה הלוואה, שהוא רוצה להקנותה לאחר, הרי מצד מתנת שכיב מרע - הוא יכול להקנות, אולם מחמת קניין סודר, לא ניתן להקנות.

התוס' מקשים שתי קושיות על פירוש רש"י

ביאר רש"י במה היא כמתנת שכיב מרע, שאם היה אומר כמתנת בריא תנו את הלוואתי לפלוני - לא היה קונה, מאחר

בעניין ההרשאה – עולה שאלה, בעניין מצב בו השליח מת לפני שביצע שליחותו

וא"ת הואיל ואין המורשה זוכה בו אלא מטעם שליחות, אם מת המרשה קודם שיגיע הנפקד ליד המורשה כבר פסקה שליחות, ויכולין היתומים להוציא מיד הנפקד, ואילו שם מבואר שלא יוכלו לתבוע.

ומתריצים שלא יתן מעצמו – אלא שיבוא לבית דין, ויהיה זה ברשות בית הדין

וי"ל דלהכי לא יוכלו היורשין להוציא מיד הנפקד, אפילו אם נאבדו, שהרי אם בא הנפקד לפני ב"ד לשאול, אם יש לו לתת ליד המורשה - היינו אומרים לו ליתן, שהרי יש להחזיק המרשה בחזקת חי, הילכך, אפילו איגלאי מילתא לבסוף, שמת קודם שבא ליד המורשה - אין היורשין יכולין לתובעו כלום, שהרי ברשות ב"ד נתנן לו, והוי אונס גמור, כהנך דפטור בהן אדם.

מוכיחים התוס', שרב הלך בפירושו לפי אומדן הדעת, ולא על מה בדיוק כתב

אלמא דרב אזיל בתר אומדנא מדקאמר והרי היא כמתנת שכיב מרע, דאי לא אזיל בתר אומדנא הויה כמתנת בריא לבדה, ואף על גב דכתיב בה כדקציר ורמי בערסיה, משום שכך היה המעשה ולא משום שירצה הנותן שיהא דינו כך אלא מדקאמר והרי היא כמתנת שכיב מרע היינו אומדנא דמלשון השטר אינו משמע כך כדפרישית.

דברי רב שזוה אומדנא, לא באו לעקוד את דברי שמואל שהבין באומדנא שלו הבנה אחרת

שודא אינו אומדן, למי היה רוצה ליתן, אלא כפי שהתוס' פירשו, כולל בחזקת הבתים, שייתן למי שרוצה, ועל כן דבהרי רב עומדים בפני עצמם, ולא שהוא בא לחלוק כאן על שמואל. ובתירוץ אחר ביארו כי האומדנא של שניהם אינו שווה, ורב יכול מחמת האומדנא אף להוציא.

[דף נו עמוד א]

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו -

פירש בקונטרס,

רבינו - רב.

וקשה,

דא"כ תקשי מהכא,

תסתיים דרב הוא דאמר כר"א בן עזריה.

לכך נראה,

דרבינו - היינו רבי,

ורב יצחק בר אבדימי דהכא,

הוא רב יצחק בר אבדימי הקדמון,

שהיה תלמידו של רבי,

כדאמרינן בפרק כירה (שבת דף מ:),

אמר רב יצחק בר אבדימי,

פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ,

והוא היה רבו של רב,

דאתנייה לרב,

כחל בפרק כל הבשר (חולין דף קי. ושם),

ומדות בפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף פז. ושם).

הדיון האם לפסוק הלכה מרבי אלעזר בן עזריה

שנינו במשנה (נד, ב) את דעת רבי אלעזר בן עזריה נתארמלה או נתגרשה מן הנישואין, הרי זו גובה את הכל. אבל נתארמלה או נתגרשה מן האירוסין: בתולה אינה גובה אלא מאתים זוז, והאלמנה מנה, אבל את התוספת אינן גובות. ומשום שלא כתב לה הבעל את התוספת שהוסיף לה מדעתו אלא על מנת לכונסה, והרי לא כנסה. הגמרא מביאה (נה, ב) שיש מחלוקת אמוראים כיצד לפסוק, בין רב ורבי נתן. שהאחד סובר שהלכה כמותו, והשני סובר שאינו כן. ובתחילה הגמרא רצתה לתלות האם זה קשור באומדנא, ולבסוף הכריעה, כי לא שהאחד סובר שיש דין על פי אומדנא והשני לא, אלא שהאומדן הוא הפוך. וכעת הגמרא עוברת לפסוק הלכה.

התוס' מקשים, שאם נכון שרבינו הוא רב, היה על הגמרא לומר בלשון אחרת

אמר רב יצחק בר אבדימי משום רבינו: הלכה כרבי אלעזר בן עזריה! התוס' בשעה שרוצים לחלוק על רש"י מביאים תחילה את פירושו על מי מדובר שרבינו - הוא רב. וקושייתם חזקה, כי אם בתחילה הגמרא ציינה איתמר, שזו הקדמה לחלוקת אמוראים, אלא שאמרה זאת בסגנון חד אמר, שלא ידוע מי אמר מה. ומאחר וכאן יש כן הכרעה, הרי היה כעת על הגמרא להקדים, בלשון תסתיים, שהוא הקדמה להכרעת הסוגיה. (ומבואר בכללי הגמרא לרדב"ז מנהג הגמרא לומר תסתיים דרבי פלוני אמר כך. וביאר בהערות, שפעמים יודעים מי הם החולקים אבל לא יודעים מי הוא בעל הדעה הזו ומי הוא בעל הדעה השניה. והלשון השגור בגמ' הוא פליגי בה תרי אמוראי חד אמר הכי וחד אמר הכי.)

אם יש כאן הכרעה, היה על הגמרא להתנסח שונה

[כלומר, כל קושיית התוס', הוא העדר של מילת המסקנה המתבקשת תסתיים. כלומר, ההוכחה אינה ממה שנאמר, אלא ממה שלא נאמר. ומתוך כך חייבים אנו לומר אחרת, שלא ייתכן שרבינו הוא רב.]

התוס' מבארים כי אכן מדובר על רבי יצחק בר אבדימי אחר, שאינו אומר בשם רב, שהרי הוא עצמו לימדו

ומתוך כך צוללים התוס' לתקופה אחרת. שיש עוד רבי יצחק בר אבדימי. שהרי הוא תלמידו של רבי, ואילו רב הוא כבר תלמידו של רבי יצחק בר אבדימי. ועל כן מכנים אותו, שמדובר על רבי יצחק בר אבדימי הקדמון.

ולשם כך מביאם התוס' הן את זה שקיבל מרבי, והן את זה ששנה לרב. וכמובא במסכת שבת. אמר רבי יצחק בר אבדימי: פעם אחת נכנסתי אחר רבי לבית המרחץ ובקשתי להניח לו פך של שמן באמבטי, ואמר לי: טול בכלי שני ותן. שמע מינה תלת. כלומר, בכך שלא רק אמר לו איך לעשותה אלא דיבר אליו בקצרה, עניין כה מורכב שנלמדים ממנו שלושה דברים - הרי זה התייחסות של רב לתלמידו.

יתרון לטובתו. ונראה, כי מאחר וכאן מדובר על כתובה, לא שייך הטעם של כופה את בעל חובו לפרוע. ועוד שמאחר ורש"י הינו מפרש ולא פוסק, הרי אין הוא מחוייב ליתן טעם של מסקנה. ועוד שמאחר ויש דעה שבכלל כותבים לו שטר חדש מזמן ראשון, הרי לא צריכים לשפר את מצבו של המלווה, אלא רק לא להרע לו, ואם כן עיקר הפירוש הוא שהבעיה הינה הרעת הזמן].

כששוברתה מתוכה -

וא"ת,
ולרבי יוחנן דאמר,
הטוען אחר מעשה ב"ד - לא אמר כלום,
מה תועלת יש,
במה שנכתב השובר בתוך הכתובה?
היא תשמין הכתובה,
ומפקא עידי הינומא וגביא מאתים.

וי"ל,
כגון שהביאה עמה נדוניה,
והיא כתובה בכתובה,
דאז לא תשמין הכתובה,
דא"כ - היתה מפסדת יותר.

ועוד י"ל,
דבמקום שכותבין כתובה,
או אפילו במקום שאין כותבין,
ויש עדים שכתב לה,
אינה יכולה לגבות כלום,
אפילו מודה שלא פרע לה,
עד שתביא כתובה,
כיון דסבר דאין כותבין שובר,
הואיל ויכול לבא לידי הפסד, אם יפסיד שוברו.

וכ"ת היא תשרוף הכתובה בפני עדים,
דא"כ אותן עדים - ידעו מה היה כתוב בה,
דאל"כ היאך יעידו שנשרפה כתובתה,
מה יודעין אם כתובתה היתה,
אם לא ראו מה היה כתוב בה.

**רבי יהודה הרי סובר שאין כותבים שובר על פריעת מקצת
ההלוואה, אבל יסכים לקבל ששוברתה בתוכה**

המשנה דיברה על כך שהוא כותב לבתולה שטר של מאתיים, והיא כותבת התקבלתי ממך מנה. ועל מנת לעקוף את כל הבעיות של זמן נוסף מאוחר יותר, או חשש לאיבוד שובר, הרי באותו השטר, קודם חתימת העדים, תכתוב שכבר התקבלה מנה. וזהו תירוצו של רבי ירמיה, ונקרא ששוברתה בתוכה, כלומר, אין זה שובר חדש, אלא בתוך מה שקיבלה מלכתחילה.

ובמסכת חולין מצטדק רב אבדימי בר יצחק ואומר שאני לא לימדתי כן את רב, וכפי שהגמרא אומרת, שרב בקעה מצא, וגדר בה גדר. והדוגמא השניה ממסכת בבא בתרא. "כי סליק רבי אלעזר (מבבל לארץ ישראל) אשכחיה לזעירי, אמר ליה: מי כאן תנא דאתנייה רב מדות? אחוייה רב יצחק בר אבדימי."

רבי יוסי אומר יכתוב שובר -

פירש הקונטרס,
משום דלא מרעינן כח המלוה לגבות מזמן שני.

ולא פירש,
לפי המסקנא דגט פשוט (שם דף קעא.),
דקאמר התם,
דטעמא דרבי יוסי כדי שיכוף לפרועו.

**מי שפרע מקצת חובו, לשיטת רבי יוסי כותב לו שובר,
כי אם יכתוב שטר אחר, יפסיד המלווה את זמן השיעבוד**

"שנינו במשנה: רבי יהודה אומר: רצה כותב לבתולה שטר של, מאתיים, והיא כותבת התקבלתי ממך מנה; לאלמנה מנה, והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים זוז:" ומקשים על כך, היאך הינך אומר כי זו דעת רבי יהודה, והרי יש משנה אחרת, שמי שפרע מקצת חובו, הרי רבי יהודה אומר: יחליף הלוה למלוה את השטר לשטר אחר על הסכום שנוטר, ויקרע את השטר הקודם, ואין המלוה יכול לומר לו "הא לך שובר", כי נמצא הלוה צריך לשמור את שוברו מן העכברים. ואילו רבי יוסי אומר: אם רצה המלוה יכתוב לו ללוה שובר שפרע מקצת חובו, ואין יכול הלוה לכפות את המלוה ליתן לו שטר אחר, שנמצא המלוה מפסיד את שיעבודו שמזמן הראשון! הרי שלדעת רבי יהודה אין כותבין שובר, ודלא כמשנתנו משמו!?

בפרק גט פשוט מבארים טעם אחר בדברי רבי יוסי

מבארים התוס', שהטעם לכתיבת שובר, ביארנו לעיל כשיטת רש"י, ולא יחליף להרע כח המלוה למחול שיעבודו מזמן ראשון. והם אמרו זאת בשפתם, שכעת יאלץ לגבות מהזמן החדש. ומבארים כי על משנה זו נאמר במסכת בבא בתרא טעם אחר. באשר המסקנא של פרק גט פשוט הינה, כדי שיכוף את הלוה לפרוע לפי שיש עליו שטר גדול. כיון שהלוה חושש שמא יאבד את שוברו, והמלוה יוציא את שטרו ויתבע אותו על כל החוב. ומאחר והוא רוצה שהחוב יגבה במהירות, הרי החשש לכתיבת שובר שיאבד, מזרזת אותו לפרוע. כי בעצם הלשון הינה ומפני שני דברים אמרו כותבין שובר: אחת, כדי שיכוף לפרועו, ואחת, כדי שייגבה מזמן ראשון.

**אפילו שהתוס' מביאים טעם אחר, השונה מרש"י, אין זה
סגירת דיון, אלא פתיחתו**

[אחד הנושאים המרתקים בתוס', שהדיון אחרי התוספות, אינו מסתיים, אלא ממשיך. לכאורה התוס' רק ביאר כי רש"י בחר טעם לרבי יוסי כאן מצד הרעת השטר שהיה לו. אבל בכלל ניתן הרי לכתוב שיש גם

שהוא כבר פרע, שהרי שוברת בתוכה יעלם? אלא שמעירים התוס', שעל מנת לראות ולהעיד שכתובתה נשרפה, הם חייבים לראות מה כתוב בה, וממילא יראו את השובר שיש בה.

הביאור כיצד מונעים מהאשה להעלים את כתובתה, ולגבות את כולה ללא השובר

[התוס' כאן מדברים על יכולת להעלים מסמך. כאן יש כתובה עם שובר. שיש מצד אחד חיוב לבעל של מאתיים, וזיכוי לבעל על סך מאה. מטרת ההעלמה עבור האשה, היא שהיא יכולה לגבות את המאתיים בדרך עקיפה של עדי הינומא, ואילו השובר שהוא חיוב כנגדה, כביכול יעלם. והדגישו התוס' כי רעיון של שוברתה בתוכה הוא חסר ערך, בשל יכולת זו "מה תועלת יש".]

ותירצו בשני אופנים, מקרה צדדי, ומילת המפתח הינה "כגון", בו גם בנוסף לכתובה הוסיפו את מה שהיא הכניסה כנדוניא, וכעת אין לה רצון להעלים זאת. או שיש מצבים בו ללא כתובה - לא נותנים דבר, ומדובר שברור לנו שהיתה כתובה (בין מצד המנהג או שיש עדים על כך). ואם תנסה להתחכם ולשרוף הכתובה בעדים, על מנת להוכיח שלא תיגבה עוד, ואז כן תוכל לגבות - הרי וודאי שאותם העדים שמעידים על השריפה, חייבים לראות שיש שובר בתוכה.]

טעמא דכתבה ליה הא על פה לא -

**וליכא למימר,
מאי כותבת? - אומרת,
כדאמר בסמוך,
מאי כותב? - אומר.**

**דע"כ - דווקא כותבת נקט!
דהא פליג ארבי יוסי,
דאמר רשאי בברייתא דלקמן.**

נחלקו תנאים על תוקף היות הכתובה חייבת להיות לפחות מאתיים לבתולה

המשנה (נד, ב) הביאה את מחלוקתם של רבי מאיר ורבי יהודה לגבי כתובת אשה. רבי יהודה אומר: אם רצה, כותב לבתולה שטר של מאתיים והיא כותבת התקבלתי ממך מנה, ולאמנה מנה והיא כותבת התקבלתי ממך חמשים זוז; רבי מאיר אומר: כל הפוחת לבתולה ממאיתים, ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות.

דייקא הגמרא שעל מנת שיוכל לפחות בכתובה לשיטת רבי יהודה, לא די בהבטחתה בעל פה, אלא דווקא בכתיבה

הגמרא (נו, א) הקשתה על דברי רבי יהודה, ולפני כן העמידה שכל הדין הוא שהיתה כאן דווקא כתיבה התקבלתי, טעמא דכתבה ליה, אבל (אם רק אמרה זאת ב)על פה - לא, אמאי? דבר שבממון הוא, ושמעינן ליה לרבי יהודה [עצמו] דאמר: דבר שבממון - תנאו קיים! דתניא: האומר לאשה הרי

לרבי יוחנן עצם חיוב על פי תנאי בית דין אינו מאפשר לטעון שפרע ללא שובר

הגמרא ב"מ יז, סע"א מביאה את דעת רבי יוחנן אמר רבי חייה בר אבא אמר רבי יוחנן: הטוען אחר מעשה בית דין, דהיינו, חיוב שנעשה על פי תנאי בית דין, כגון דמי הכתובה, ומזון האשה והבנות עד שינשאו [או שיבגרו הבנות], וטוען החייב שפרע חובו שלא בעדים - לא אמר כלום. מאי טעמא? משום שכל מעשה בית דין - כמאן דנקיט שטרא בדיה דמי [כאילו יש לתובע שטר על החוב].

אמר ליה רבי חייה בר אבא לרבי יוחנן: ולא משנתינו היא זו? הלא כך שנינו במסכת כתובות: הוציאה האשה גט שנתגרשה בו, ואין עמו כתובה - גובה כתובתה על פי הגט! מוכח, שאף שאין בידה שטר, אין הבעל נאמן לומר פרעתי. והיינו משום שכל מעשה בית דין, הרי הוא כאילו מחזיק שטר בידו!

מאחר ואינו יכול לטעון שפרע ללא שובר, אין כל תועלת בציוור של שוברתה בתוכה, שעלולה להעלים הכתובה יחד עם השובר, ותגבה הכל בעדי הינומא

מקשים התוס', שעל פי זה עולה קושיה אפשרית, מעצם יכולתה של האשה לעשות מעשה. ומאחר שעל פי שיטה זו, הדרך האחת והיחידה של הבעל להתגונן ששילם, היא להביא שובר. ומאחר והשובר הוא חלק מהכתובה המצוייה אצל האשה, הרי היא יכולה להעלים את הכתובה, ולהביא ראייה, שהיתה בתולה בנישואיה, על ידי עדי הינומא, ומתוך כך תגבה את מלוא המאתיים.

בציוור של מקרה ייחודי, בו ערך הכתובה כלל גם את הנדונייה שלה, אלא היה משתלם לה להחביא

תשובה ראשונה עונים התוס', שכאן יש מקרה ייחודי, כל מה שבשאלה היא רוצה להעלים, כי הכתובה פחות השובר גורם לה להעלים מאה, בשעה שיש לה יכולת לגבות מאתיים. כלומר, יש לה מניע ליצור מעשה רמאות. אבל במידה של מקרה ייחודי, בו האשה הכניסה נדוניה לבעל, שערכה צויין בכתובה, הרי הכתובה שווה הרבה מעבר לכך, לדוגמא אפילו אלף, ויהיה מטופש להרוויח את המאה שהיא מעליה, ולהעלים את האלף שלזכותה.

במקרה בו היתה קיימת כתובה - מאחר ואין שובר, מחוייבת היא להביא את כתובתה

החשש שלו שלא ניתן לכתוב שובר, הואיל ועלול הוא לאבדו על ידי עכברים למשל, גורם שללא הבאת כתובה - אינה יכולה לגבות דבר. כי חוששים אנו שאם היא תיגבה ללא כתובה, הרי היא עלולה לאחר שיפרענה להביא את הכתובה האמיתית שהוחבאה. שהרי מלכתחילה בשעה שכבר פרע חובה - אין לו כל שובר.

מתייחסים התוס' על רעיון אחר לאבד כתובתה - פשוט לשורפה בעדים

ברגע שהיא שורפת את כתובתה בעדים - הרי יש הוכחה שלא תוכל לגבות קדימה, ולשלוף מחדש את כתובתה. ואז זה כמו להביא את כתובתה. שהרי בכך מגינים על הבעל, שהרי אין נותנים לו שובר. ולכאורה כשתשרוף, גם החוב

את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר, ר' יהודה אומר: בדבר שבממון תנאו קיים! (ועונה על כך הגמרא) קסבר רבי יהודה: (שעם היות ועיקר ה)כתובה דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. (שהמתנה עליו אף על פי שדבר שבממון הוא, הרי תנאו בטל).

לא ניתן למתוח את המתבת גם לאומרת, כפי שנאמר בסמוך אלא מה שנקט כותבת הוא בדווקא

[התוספות בהיותו פרשן משווה, דנים על הסוגיה הסמוכה בגמרא (מובאת כאן בהמשך), זכות הפירות הניתנת לבעל. ועל כך יש משנה, בה כן קיימא לך, שהכותב אין כוונתן לצמצם זאת בכתיבה דווקא, אבל מספיקה אמירה. ומחדשים התוספות כי כאן לא ניתן לומר כך. "וליא למימר" (שמילת מפתח זו מופיעה מעל חמש מאות פעם בתוספות).

ומדייקים ש"על כורחך דווקא כותבת דהא פליג", כלומר, חייבים לומר כותבת ממש. כי בדף נו, ב מובא שיש בזה מחלוקת משולשת בין רבי מאיר, רבי יוסי ורבי יהודה. כלומר, חייבים לומר שרבי יהודה אינו סובר כרבי יוסי, ורק דעת רבי יוסי הינה רשאי לפחות ואפילו אם אמרה לו בעל פה ותנאו קיים.

(על כרחך עם תחיליות מופיע מאות פעמים, ואם ניקח כולל הקיצור בראשי תיבות נעבור את האלף, כלומר, היסוד שכך חייבים לומר ולא אחרת הוא משמעותי בתוספות.)]

סוגיית הפירות בה מתחנו את הכתיבה, שהיא גם יכולה להיות אמירה

שהכותב לאשתו, כתב לה דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן הרי זה אינו אוכל פירות בחייה. רבי יהודה אומר: לעולם - אפילו כתב לה: דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן - הרי הוא הבעל אוכל פירי פירות, עד שיכתוב לה: "דין ודברים אין לי בנכסיך ובפירותיהן ובפירות פירותיהן עד עולם" וקיימא לך: מאי "כותב" - ששינו באותה משנה - היינו "אומר". הרי שאפילו אם רק אמר ולא כתב לה, מועיל תנאו למחול, ולא עשו חכמים חיזוק!?

הרי זו מקודשת ותנאו בטל -

ע"כ בדכפליה לתנאיה איירי,

דאמר לה,

אם אין לך עלי שאר כסות ועונה,

הרי את מקודשת,

ואם לאו - אל תהי מקודשת,

מדקאמר לקמן,

דטעמא דר' מאיר דתנאו בטל,

משום דמתנה על מה שכתוב בתורה,

ואי לא כפיל לתנאה,

תיפוק ליה דתנאו בטל לרבי מאיר,

משום דבעי תנאי כמול,

כדאמר בהאומר (קדושין דף סא. ושם).

ותימה,

אם כן אמאי היא מקודשת,

הרי התנה בפירוש,

שאם יהא לה עליו שאר כסות ועונה,

שאינה מקודשת.

ואין לומר,

דלכך מקודשת,

לפי שמקדשה ע"מ שתמחול לו,

והרי מחלה,

אלא דאין מחילתה מחילה,

דהא תניא בפרק ב' דנזיר (דף יא. ושם),

הריני נזיר ע"מ שאשתה יין ואטמא למתים,

הרי זה נזיר **ואסור בכולן,**

מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה,

והתם - לא שייך לשנויי הכי.

ואומר ר"י,

דאי לאו דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן,

ה"א **דשום תנאי אינו מבטל את המעשה,**

ואפילו לא יתקיים בסוף - **המעשה קיים,**

והשתא דילפינן מהתם,

דמהני תנאי לבטל המעשה,

אמרינן,

דדוקא כשאינו מתנה על מה שכתוב בתורה,

דומיא דבני גד ובני ראובן,

שלא התנו על מה שכתוב בתורה.

וא"ת,

הא דתנן בפרק בתרא דמנחות (דף קט.),

הריני נזיר ע"מ שאגלח בבית חוניו,

יגלח בבית המקדש,

ואם גלח בבית חוניו - יצא,

ומפרש בגמרא,

היינו טעמא דהאי גברא,

לצעורי נפשיה קא מכוין אמר,

אם סגי בבית חוניו - שרחנא,

פירוש, הלכך אם רצה לגלח במקדש,

חל עליו נזירות,

ואם אינו יכול או אם אינו רוצה לטרוח,

אדעתא דהכי - לא נדר,

אגלאי מלתא דלא הוי נזיר,

והיינו פירוש יצא,

כלומר שלא חלה עליו הנזירות,

והשתא אמאי,

והא מתנה על מה שכתוב בתורה הוא, דאין גילוח אלא במקדש.

ואר"י,

דלא אמרינן,

מתנה על מה שכתוב בתורה - **תנאו בטל**,
אלא **היכא שמתכוין לעקור** מה שכתוב בתורה,
אבל התם - סבור הוא,
שיש מצוה בבית חוניו כמו בבית המקדש,
ואין מתכוין לעקור,
אית לן למילף מתנאי דבני גד ובני ראובן.

וא"ת,

כיון דשייך מתנה על מה שכתוב בתורה,
אפילו גבי ממון,
א"כ לא יוכל אדם,
למחול חובו לעולם על ידי תנאי,
שאם יאמר עשה עמי היום,
וחובך מחול לך,
יהא מתנה על מה שכתוב בתורה

מיהו,

מלוה - לא חשבינן כתובה בתורה,
דאפילו למאן דאמר (קדושין דף יג:),
מלוה הכתובה בתורה - **ככתובה בשטר דמי**,
היינו דוקא כגון נזקין וערכין ופדיון הבן,
דמסברא לא הוה מחייבינן להו,
אם לא שחייבתו תורה בפירוש,
אבל מלוה - **כולי עלמא מודו**,
דלא טרפא ממשעבדי,
דאינה באה מכח התורה,
דסברא הוא שיש לו לשלם,
מה שלוה ממנו.

אבל קשה,

דלעניין [דף נו עמוד ב] נזקין ופדיון הבן,
נימא שלא יוכל למחול,
דמתנה הוא על מה שכתוב בתורה,
וכי תימא ה"נ,
והתנן בהחובל (ב"ק דף צב.),
קרע את כסותי ושבר כדי,
על מנת לפטור - פטור.

ותירץ ה"ר אלחנן,

דהתם נמי,

אם היה אומר קרע ושבר,
ע"מ שאין לי עליך דין נזק,
הוי חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה,
אבל למחול - יכול.

וכן הכא גבי שאר כסות ועונה,

דוקא כשאמר,

על מנת שאין לך עלי דין שאר כסות ועונה,

הוי מתנה על מה שכתוב בתורה,

אבל **ע"מ שתפטרי אותי משאר כו' - פטור**,

וכן על מנת שאין לך עלי אונאה,

היינו על מנת שאין לך עלי דין אונאה;

וכן - על מנת שלא תשמיטנו שביעית.

ועי"ל,

דנזקין - לא דמו לקדושין,

דהכא היינו טעמא,

דאין קדושין לחצאין,

דאין לך קדושין שאין לה עליו שאר כסות ועונה,

וכן גבי נזיר,

אין נזיר לחצאין,

אבל גבי נזקין - **לא שייך למימר הכי**.

וא"ת,

א"כ היכי מדמה בפרק המגרש (גיטין פד.),

הרי את מגורשת **ע"מ שתאכלי בשר חזיר**,

למתנה על מה שכתוב בתורה,

והא בתנאי זה - **לא הוי גרושין לחצאין**.

וי"ל,

דגבי ממון דניתן למחילה,

דוקא אמרינן טעמא משום דלחצאין,

אבל גבי איסורא - לא בעינן האי טעמא.

והא דתנן ביש נוחלין (ב"ב דף קל.),

האומר פלוני יירש במקום שיש בת,

בתי תירש במקום שיש בן,

לא אמר כלום,

שהתנה על מה שכתוב בתורה,

התם היינו טעמא,

דאין יכול לומר פלוני יירש והוא אינו יורש,

אבל במתנה - יכול ליתן,

והא דמפרש התם בגמרא (דף קכו:),

הכא מי מחל,

לרווחא דמלתא נקט.

וא"ת,

והא דתנן בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף צד. ושם),

מתנה שומר חנם להיות פטור משבועה,

ופריך בגמרא,

והא מתנה על מה שכתוב בתורה הוא כו',

ומסיק אפילו תימא רבי מאיר,

שאני הכא,

דמעיקרא לא שיעבד נפשיה,

מעירים התוס', שחייבים לומר כן, שאחרת התנאי ייפסל מסיבה צדדית, שפשוט מלכתחילה אינו קיים, מאחר ולא כפל אותו. שהרי זו משנה מפורשת בקידושין "ר' מאיר אומר: כל תנאי שאינו כתנאי בני גד ובני ראובן - אינו תנאי, שנאמר: ויאמר... אליהם אם יעברו בני גד ובני ראובן, וכתוב: ואם לא יעברו חלוצים." והרי זה שיטת רבי מאיר עצמו.

מקשים, והרי בחלק התנאי שאמר שאם לא אתן לך - אינך מקודשת - לא עבר והתנה על מה שכתוב בתורה, ואם כן מדוע היא כן מקודשת?

אלא שהתוס' שואלים שאלת תימהון עצומה, שמהותה היא לדעת מה בעצם מתבטל כאן. אם התנאי בטל, שפשוט כאילו לא קרה כאן כלום, אם כן כיצד תהיה מקודשת. ולכאורה, לא תהיה מקודשת כלל. והרי זה חלק מהתנאי הכפול ואם לאו - אל תהי מקודשת. כלומר, הרי בתנאי שלו יש שני חלקים, הצד הו הוא עובר על דברי תורה, וצד זה אינו קיים, אבל הצד השני של אמירה שאם לא אתן לך - הרי אינני מקדשך, בכך הוא אינו עובר על התורה, ומדוע שחלק זה לא יהיה קיים, וממילא לא תהיה מקודשת?

התוס' שוללים סברא, כי מאחר והאשה מחלה - חלו הקידושין, שהרי בניזיר המבטל לעצמו כל האיסורי נזיר - לא שייך מחילה, ואעפ"כ חלה הנזירות

מציגים התוס' סברא, שלכאורה היה ניתן לבאר את הדברים, ומלכתחילה שוללים אותה. יש כאן גם צד שלה. הוא בעצם בכך שהוא מקדשה על מנת שאין לה את הזכויות שהתורה נתנה לה, לא יכול לעשות כן, כי הוא עובר על מה שכתוב בתורה, אבל גם היא קיימת, והרי היא יכולה למחול. וכאילו יש כאן מצדו בקשה שתמחול, ועל דעת כן הוא מגרשה. ואין תועלת במה שהיא מוחלת לו, כי התורה נתנה כאן עיסקה כוללת וסגורה לקידושין, ואינה יכולה להתנות לקבל רק "חבילה חלקית".

דוגמא לדבר ממשנה בניזירות. "הריני נזיר על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים - הרי זה נזיר ואסור בכולן." הוא מוכן לקבל חבילה חלקית של נזירות, וכאילו הוא יוצק נזירות לשיטתו, "חוי" ממה שהוא רוצה לקבוע. ואכן הגמרא מבארת שם בברייתא "אמר הריני נזיר, על מנת שאהא שותה יין ומיטמא למתים, הרי זה נזיר ואסור בכולן, מפני שהוא מתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל." ואם כן, נשאלת השאלה כיצד בכלל יהיה נזיר, והרי הוא עקר לחלוטין את כל גדרי הנזירות, כיון שהתנה בפירוש שאם לא ישתה יין שלא יהיה נזיר. ולכן גם לא ניתן לומר, שמכיוון שהיא מחלה - חלו הקידושין בשל כך, שהרי בניזיר לא שייך כלל עניין המחילה, וכל הבעיה היא רק מצד שהתנה על מה שכתוב בתורה.

בתוס' רא"ש מבארים בשם רבינו תם, שמלכתחילה הוא לא מתכוון שהתנאי יחול, אלא זה על דרך ליצנות

"ואומר ר"ת, דהיינו טעמא, דכל תנאי שאדם עושה להתנות על מה שכתוב בתורה - אין דעתו שיהא התנאי קיים, אלא כמפליג בדברים בעלמא בדרך ליצנות, ודמיא להא דגיטין, הרי זה גיטך, על מנת שתירדי לתהום שתעלי לרקיע וכו' - אינו אלא כמפליגה בדברים, וכשר."

ומאי משני, והא הכא נמי, לא קידשה על מנת כן ולא שיעבד נפשיה.

וי"ל,

דשאני התם,

כיון דריבתה תורה שומרים הרבה,

שומר חנם והשואל נושא שכר כו',

יכול נמי כל אחד להיות לפי תנאו.

א"נ,

שאני התם,

דחייבתו תורה שומר שכר,

על שלוקח שכר,

ושואל - **לפי שכל הנאה שלו,**

ומשעבדים עצמם לכל הכתוב בפרשה,

הלכך,

במקום שאין משעבדים עצמם - פטורים.

ובקונטרס פירש שם,

דחכא מקודשת,

משום דכי יהיב לה קדושיה אקדשה,

ותנאה דבתר הכי - לאו כלום הוא,

שכבר היא אשתו,

אבל שומר חנם - מתנה **קודם שמשך.**

ואין נראה,

דהא **כל תנאי** לרבי מאיר,

תנאי קודם למעשה הוא.

ראינו כי רבי מאיר לומד שאינו יכול להתנות כנגד התורה, ותנאו יהיה בטל

שנינו בברייתא "דתניא: האומר לאשה הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה - הרי זו מקודשת ותנאו בטל, דברי רבי מאיר." כלומר, מאחר ואינו יכול להתנות על מה שנכתב בתורה, הרי אין זה כמו תנאי ממוני רגיל, והתוצאה כאן כפולה. מצד אחד - כל תנאו מתבטל. אולם מצד שני - הרי היא מקודשת, והוא ממשיך להיות מחוייב לה בכל מה שניסה לפטור את עצמו דרך התנאי.

מדייקים התוס', שהבעיה אינה שהתנאי לא נאמר כראוי, ולא הוכפל, אלא שלמרות שהוכפל, מאחר והוא כנגד מה שכתוב בתורה - התנאי בטל

מעמידים התוס', שחייבים אנו לומר, כי התנאי נעשה כראוי, כלומר שהיה כאן תנאי כפול, ובנוסף היו כל משפוי התנאי הכפול, שתנאי קודם למעשה והן קודם ללאו. שהרי בעמוד הבא מבואר טעמו "והא שמעינן ליה לרבי מאיר דאמר: כל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל." כי שם מדובר לפחות לה מהערך של הכתובה, ואם עושה כן הרי כמו כאן תנאו בטל, כי חיזוקו חכמים דבריהם, ואע"פ שהם אלו שמתנו את שיעור הכתובה, הרי הם אלו שנתנו לכתובה תוקף של תורה.

ואילו כאן, מאחר ולא בא מרצונו לעקור, הרי ניתן להכלילו כחלק מתנאי בני גר וראובן, שהרי הוא עצמו אמר, שאם לא ניתן - אני מלכתחילה לא אהיה נזיר, ומתקיים הצד הזה של דבריו, ואכן על דעת כן לא נדר, והתגלה הדבר, שמלכתחילה אין כאן נזירות. כי אינו רוצה להיות נזיר, לפי החוקים שלו, הנוגדים את חוקי התורה, אלא שהוא פשוט רק לא נזיר.

אם הסברא היא שאסור לתת תנאי על דבר שהוא כנגד התורה, אם כן לא יהיה ניתן למחול ממון על ידי תנאי

כאשר בא החבר, המחוייב חוב, ומצווה עליו לפרוע את החוב, והוא אומר לו, אעשה עימך, על מנת שתמחול לי את חובי, הרי הוא מתנה למחול את חובו כנגד התורה. ואז המשמעות היא שיש כאן מתנה על מה שכתוב בתורה. והכוונה היא על כל חוב ממוני שהתורה נתנה לו, הרי אינו יכול למחול זאת בדרך של תנאי, כי בכך הוא מתנה כנגד התורה.

מחלקים התוס' בין הלוואה, תוך שצוללים לבאר מכות מה היא באה, ולבין חיובים ממוניים מהתורה

במסכת קידושין מבואר יסוד חשוב. נחלקו אמוראים אם "שעבודא דאורייתא" או "שעבודא לאו דאורייתא" - חכמים סוברים שנכסיו של האדם משתעבדים כדי לפרוע את חובו אפילו לאחר מותו, כאשר נכסיו עוברים לרשות היורשים. ויש לדון מהו שורש שעבוד זה:

יש אומרים: "שעבודא - דאורייתא". כלומר, התורה היא ששיעבדה את נכסיו של האדם עבור חובותיו, משום שנכסיו של האדם "עריבים" לכך שיפרע את חובו. וכשם שהערב חייב לשלם את החוב אם הלוה לא ישלם, כך גם נכסי הלוה משעבדים לפרעון החוב, באם הלוה ימות ולא ישלם.

וממשיכה הגמרא ודנה בכך, שיש לצמצם על איזה מילווה מדובר. דוקא בהא, ביולדת, קאמר רבי יוחנן שחל שעבוד על הנכסים להבאת קרבן עולתה אפילו שלא נכתב השעבוד הזה בשטר, משום דמלוה הכתובה בתורה - ככתובה בשטר דמיא. כיון שחייב זה [הנקרא "מלוה" בלשון מושאלת] הוא חייב האמור בתורה, הרי הוא חמור כדין מלוה בשטר, ולכן חל בו שעבוד על הנכסים. אבל בהך, במלוה על פה שאינה כתובה בתורה, אימא, הייתי אומר, שרבי יוחנן מודה ליה לשמואל שאין הנכסים משתעבדים.

מבארים התוס', שיש לחלק בין חיובים שהתורה היא זו שחייבה אותם, כמו נזקין, ערכין ופדיון הבן, אולם בשאר מלווה, לא ניתן לזרוף מנכסים משועבדים. כי כל מה שהוא מתחייב לשלם, אינו בא מכוח התורה, אלא ההגיון אומר, סברא הוא, שיש עליו לשלם מה שלוה ממנו.

יש מושגים "קשים" (כמו דין התורה, כן או לא), ו"דכים" (ממון הניתן למחולו, ולחצאין)

[אחד הכלים המשמעותיים בניתוח התוס' הינו סברא, ואכן מילות המפתח "סברא הוא" או "סברא היא" מופיעות בתוס' מעל מאתיים פעמים. וכאן החיוב לפרוע את החוב, אינו מאחר והיה עליו חיוב שנכתב בתורה, אלא שמאחר ולווה ממנו - סברא הוא שעליו להשיבו. ולכן מאותה סיבה שהוא רק מסברא, ולא

מבארים התוס' כיצד הוא הלימוד מתנאי בני גר וראובן, ומה החידוש בו

מבהירים התוס', כי אלמלא תנאי בני גר וראובן, היינו למדים כי אין בכוח התנאי לבטל לחלוטין את המעשה. ואפילו אם לא יתקיים התנאי - המעשה קיים. אבל בא תנאי גר וראובן, ומורה שכן יכול התנאי לבטל את המעשה. אלא, שכאן מבהירים לנו, כי עם היות וכוח זה קיים בתנאם, אבל הם עצמם הרי לא התנו על מה שכתוב בתורה. ונמצא שאם הינך מתנה על מה שכתוב בתורה - אינך יכול להסתייע מהמעלה שבתנאם, לבטל כליל את המעשה, ולכן כן תהיה מקודשת.

"משום דכל תנאי - גמרינן מתנאי בני גר ובני ראובן. ובעינן שיהא דומה לאותו תנאי בכל ענין, שיכפול התנאי, ושיהא התנאי קודם למעשה, והן קודם ללאו, ותנאי בדבר אחד ומעשה בדבר אחר, וגמרינן נמי מינייה, שלא יהא לעבור על דברי תורה."

מקשים שמי שנודר על מנת לגלח בבית חונו לא יצא, ומלכתחילה לא חלה עליו הנזירות

המשנה במנחות מבארת שחובה לגלח בנזירות רק בבית המקדש. "הריני נזיר - יגלח במקדש, ואם גלח בבית חונו - לא יצא. הריני נזיר שאגלח בבית חונו - יגלח במקדש, ואם גלח בבית חונו - יצא." מבארת הגמרא מה בעצם היתה כוונתו של אותו אחד. מאחר והוא גר בסמוך לבית חונו - הרי הוא מוכן לקבל נזירות באופן שהוא עצמו רוצה. הוא מוכן לצער את עצמו באי שתיית היין, אך אם הוא יקבל הקלות, ויוכל לגלח בבית חונו - הוא מוכן מצידו לטרוח, אבל יותר מכך, ולהגיע עד בית המקדש, זה למעלה מכוחותיו, ואינו מוכן לצער את נפשו.

ומבארים התוס', שרק על דעת כן הוא נדר, אם העיסקה שלי אפשרית - רק אז הנני נזיר. ויוצקים התוס' משמעות ללא יצא, לא שחלה עליו הנזירות, ומאחר ולא גלח במקדש - לא יצא חובת גילוח, אלא שמלכתחילה לא חלה עליו נזירות, שלא על דעת כן נדר.

ולאחרי הבנה כזאת, עולה מאליה השאלה, שהרי העיסקה שלו היא כנגד מה שכתוב בתורה, והיה עליה לחול, בתנאי התורה, כמו הנזיר שאמר אינו מוכן להיות נזיר אם לא ישתה יין, והרי ידוע לכל שאני שתיין, או שהוא במקצועו קובר מתים, והדין הוא שהנזירות חלה במילואה, ומדוע כאן זה יהיה שונה?

מאחר ולא התכוון לעקור את מה שכתוב בתורה, התקיים התנאי, שאם לא תהיה נזירות - מלכתחילה אינו נזיר

ר"י יוצק כאן הבנה אחרת בכל מחשבתו. הוא בכלל לא רצה לעקור את מה שכתוב בתורה, אלא בטעות הוא היה סבור, שגם בבית חונו יש מצוה בדומה לבית המקדש. ולכן רק כאשר הוא עומד, וחושב שבכוח פיו לבטל את התורה - באה התורה ומבטלת את דבריו. אני יודע שיש לי חובה להתחייב לאשה שאר כסות ועונה, אבל אני (כביכול) עורך דין טוב, אשר אצליח להתחמק מכך, וכל מה שאומר הוא על מנת להתחמק, ולעקור את חיוב התורה.

מלכתחילה, קודם שנטל את הפקדון והתחייב בשמירתו, לא שיעבד נפשיה. וכל חיובי השומרים הוא רק מחמת שעל דעת החיובים האמורים בתורה לקחו את הפקדון. וזה, שהתנה מראש, הרי לא קיבל על עצמו את ההתחייבות לשמור באופן כזה, ואין זה עוקר דבר מן התורה).

ועיקר הקושיא, נכון שהוא אינו מוכן להתחייב, אבל כשהוא בתואר שומר חנם, זה הדין בשלימות, אבל אותו דבר יהיה בקידושין

ומאי שינויא? מ"מ אין לך שומר חנם - פטור מן השבועה, ואין שומר חנם לחצאין. ואי משום דמעיקרא לא שיעבד נפשיה - הכא נמי לא קידשה, אלא על מנת כך ולא שיעבד נפשיה.

התירוץ, שמלכתחילה התורה קבעה שיכול להיות יותר מסוג שומר אחד

וי"ל, דלא דמי. דהכא ובכל דוכתא, דחשיב מתנה על מה שכתוב בתורה, היינו היכא דחייבתו תורה ממון על ידי דבר אחר, ולא מחמת שהעלה בדעתו לתתו, כגון שאר כסות ועונה, שחייבתו תורה מחמת שמקדשה סתם וכן כתובה, אבל שומרין - ריבתה תורה שומרין הרבה. שומר חנם ושואל נושא שכר ושוכר, והדבר תלוי בדעת עצמן ולפי הנאתן משעבדין עצמם, כאדם הקונה מקח מתנה מה שירצה, הילכך במקום שאין משעבדין עצמן - פטורין, ותנאן קיים. או שיהיה ניתן לומר, כי הבחירה של הפועל האם להיכנס למסגרת שהתורה קבעה, או לבחור מסגרת ייחודית שלו. ומאחר ואינו מחוייב לשמור - הרי הוא רשאי לקבוע לעצמו מסגרת.

והוסיף רש"י, שזה בפרט שהחלטתו להיות שומר, והתניית תנאי השכר - הרי הם קודם לכניסתו לתפקיד. ואילו בקידושין, מעצם הקידושין נוצרים החיובים, ולאחר שנשאה - מאוחר לשנות את התנאים, כי אינו יכול לשאת אותה, בלי התנאים הידועים מהתורה. אלא שהתוס' דוחים, כי תמיד אצל רבי מאיר התנאי קודם למעשה, ולכן הוא כן רשאי להתנות, במקום בו הוא בוחר.

כל הפוחת אפילו בתנאה -

פירשתי לעיל (דף נא).

הגמרא מדייקת, כי לשיטת רבי מאיר - אף תאני אינו מונע מלהיקרא בעילת זנות

שינוי במשנה: רבי מאיר אומר: כל הפוחת לכתולה ממאתים, ולא למנה ממנה, הרי זו בעילת זנות:

מדייקת הגמרא: "כל" הפוחת שנינו, ומשמע אפילו שלא פחת לה אלא באופן של תנאה וכגון שלא כתבה לו "התקבלתי" אלא אמרה בעל פה שהוא תנאי בעלמא שאינו חל ובסופו של דבר תוכל לגבות את כתובתה כולה, אפילו הכי בעילתו בעילת זנות - אלמא הרי מוכח דקסבר רבי מאיר: מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ואית לה כתובה שלימה - וכיון דסוף סוף הוא הרי אמר לה: "לית ליך אלא מנה", לא סמכא דעתה [אין האשה סומכת דעתה שתקבל את כתובתה], ולכן הויה לה בעילתו בעילת זנות!

מעצם הדין, הרי כשהוא מוחל באופן חלקי, אינו עוקר את עצם הדין. שאכן אם היה אומר קרע את כסותי על מנת שאין עליך דין נזק, מי אתה שתקבע את דיני התורה.

אבל מאחר והתשלום הוא ממון, רשאי הוא למחול באופן חלקי או שלם, כי הוא פוטר את מה שבכוחו. ודומים לכך שתפטור אותו משאר, הרי אינו מסיר מעצמו את עצם החיוב, וכמו ההבדל בין על מנת שאין לך עלי אונאה - זה התשלום, ויכול להתנות, בניגוד על מנת שאין לך עלי דין אונאה, שאינו יכול להתנות.

ואחת הראיות לכך, כי גם השוואת המקרים מורה על כך, קידושין ונזיר אינם לחצאין, וברגע שהוא מתנה שלא לשלם, ממילא נעקר דין התורה. ולכן כאשר מתנה שתבצע איסור על מנת לזכות בגירושין, הרי אין לך בעלות לדרוש ממנה שתעבור על איסור תורה. והתורה לא אפשרה שיצאו נגדה, אפילו אם היציאה כנגדה הוא בדבר אחר, של אכילת החזיר.

אינו רשאי לבצע ירושה בשונה מדין התורה, אבל כחלוקת ממון - זכותו לחלק למי שירצה מבניו

משנה נוספת קיימת במסכת בבא בתרא לעניין ירושה. "האומר איש פלוני יירשני במקום שיש בת בתי תירשני במקום שיש בן - לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה." וגם כאן, הבעיה היא שהוא בכך שאומר שהאחד יירש, הרי הוא בו זמנית גם אומר, כי הראוי לירש מצד התורה - לא יירש, וכאילו הוא מבטל דין התורה. אולם ממון מתנה - זה רכושו, ונתנה התורה אפשרות ליתן למי שירצה.

אמנם משנה קודמת מבדירה את ההבדל בין מתנה או דין התורה. "האומר: איש פלוני בני בכור לא יטול פי שנים, איש פלוני בני לא יירש עם אחיו - לא אמר כלום, שהתנה על מה שכתוב בתורה. המחלק נכסיו לבניו על פיו, ריבה לאחד ומיעט לאחד, והשוה להן את הבכור - דבריו קיימין, ואם אמר משום ירושה - לא אמר כלום. כתב בין בתחלה בין באמצע בין בסוף משום מתנה - דבריו קיימין." ומדייקים, שאפילו אם היה אחד הבנים מוחל, כל עוד הדבר נעשה כמתנה - הרי זו זכותו המלאה, וכגון מתנת שכיב מרע, כי הוא יכול ליתן גם כשהשני אינו מוחל כלל.

מיצד יכול שומר להתנות, והרי דיני ארבעה שומרים נכתב בתורה?

וא"ת, הא דתנן בפרק השוכר את הפועלים - מתנה שומר חנם להיות פטור מלישבע, שומר שכר - להיות פטור מלשלם, ופריך והא מתנה על מה שכתוב בתורה הוא! ומסיק לה כרבי יהודה (פירוש, דאמר דבר שבממון - תנאו קיים) אי נמי אפילו כרבי מאיר, שאני הכא, דמעיקרא - לא שיעבד נפשיה.

ומבואר בגמרא, שהוא בעצם יכל לא להתחייב כשומר, והוא זה שקובע ומציע את עצמו כפועל, ואז ביכולתו לומר, כזכה תעריף - איני מקבל על עצמי.

(ושאני הכא, מה שמועיל תנאי לשומר לפטור עצמו מחיובים המוטלים עליו בתורה, הוא משום דמעיקרא,

מ"מ הוה ליה לשנות,

כי היכי דקתני עונה,

אף על גב דמודה בה רבי יהודה.

**נראה היה שרבי מאיר סובר שרק בדבר שהוא מהתורה
תנאו בטל, אלא שהגמרא ביארה כי לשיטתו אף הכתובה
הינה מהתורה**

מקשה הגמרא, שהרי שמענו מדברי רבי מאיר עצמו, ומבאר
רש"י שזה לעיל בברייתא שהובאה בעמוד א: האומר לאשה
הרי את מקודשת לי על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה,
הרי זו מקודשת ותנאו בטל - דברי רבי מאיר. אולם כאן
שמדובר רק בכתובה, שלדעת המקשן היא מדרבנן - תנאו כן
יכול לחול. ועל כך עונה הגמרא שלא כך הדברים, אלא
לשיטתו הכתובה היא מהתורה. ועל כך הוא מתבטא בצורה
חריפה. באשר רבי מאיר אומר: כל הפוחת לכתולה ממאתים
ולאלמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות.

מקשים התוס', בין היחס של דאורייתא לדרבנן

[יש החושבים, כי אורייתא הוא החמור, וממילא מה
שרבי מאיר נקט עניינים רק מהתורה, זה בא לשלול
ולהחליש, כי בדרבנן - זה פחות. אולם עולה מאליה
השאלה, בדיוק הפוך, דווקא מאחר דברי חכמים
לכאורה פחות חזקים, הרי יש פעמים רבות, שלא רק
שהם השוו דבריהם לדברי תורה, אלא שהם חזקו את
דבריהם וחיזקו אותם עוד מעבר לדברי תורה. ויסוד
שאלה זו הינה היפוך, כונן קצה נגדי, עד שהינך יוצא
מנקודת מוצא, כי רבנן - פחות משמעותי, אני יכול
להביא לך סברא בדיוק הפוכה. ומילות המפתח הינן
"מנא ליה למידק .. דלמא כל שכן".]

**החידוש שיכל לדייק הוא ממה שהחסיר את הכתובה
בברייתא לעיל**

אף על גב דלרבי יהודה דסבירא ליה בדבר שבממון - תנאו
קיים, אית ליה דבכתובה דרבנן - תנאו בטל. מ"מ מדקדק
מדלא קתני לעיל על מנת שאין לך עלי כתובה שאר כסות
ועונה, אף על גב דרבי יהודה מודה בה, מ"מ היה לו לשנותו,
כי היכי דקתני עונה, אף על גב דמודה בה רבי יהודה. ויש
לצלול להבין מדוע כאן לא עשו חיזוק (וכמבואר בתוס' הבא
בפרטות). כי בניגוד לפעמים בהם קנסו - הכא גבי כתובה
שאינו לא איסור ולא קנס אלא ממון בעלמא - לא עשו חיזוק
כלל.

הא בדרבנן תנאו קיים -

תימה,

הא שמעינן ליה,

לרבי מאיר בפרק הזהב (ב"מ דף נה:),

דהאוכל תרומת מעשר של דמאי,

דמוסיף חומש,

דעשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה,

ובריש החולץ (יבמות דף לו: ושם),

**בעילת זנות היא בכל מקום, שאינה סומכת, כולל שאין
לה כלל**

דבכל מקום דאית לה, ואין האשה בטוחה בו, דלא סמכה
דעתה - תקנו חכמים שיהא בעילתו בעילת זנות, וכל שכן אי
לא הויא לה כלל - דהויא בעילת זנות, והיכי משכחת לה
לרבי מאיר דלא הויא לה כלל, כגון במחלה לאחר הנישואין.
דפלוגתא דר"מ ור"י - הוי בשעת הנישואין, אבל אחר
הנישואין, דברי הכל - מוחלת. דר"מ לא מבעיא קאמר, לא
מבעיא היכא דלית לה - דהויא בעילתו בעילת זנות, משום
דקלה בעיניו להוציאה, אלא אפילו אית לה - כיון דלא סמכה
דעתה, הויא בעילתו בעילת זנות.

**שני יסודות בפירשתי לעיל - ציטוט והפנייה, והבאת
עניין חדש תוך הסתייעות ביסוד שכבר פירשו**

[אם כי התוס' מבארים יסודות דומים במסכתות
שונות, שהרי בכל גמרא הם שולחם למקום אחר, הרי
כאן הדברים התבארו במה שכבר כתבו על המשנה.
והמעניין הוא שיש שני ביטויים שונים בתוס', כאשר
ביררתי רק את המילים המדוייקות פירשתי לעיל -
מצאתי כעשרים פעם.]

אולם כאשר יש תחיליות, הרי כאן הדיון הוא אינו
סתם ציטוט, אלא כדפירשתי לעיל, ולפי מה שפירשתי
לעיל, כמו שפירשתי לעיל, כבר פירשתי לעיל, כעניין
שפירשתי לעיל, ואע"ג שפירשתי לעיל, ומיהו לפי מה
שפירשתי לעיל, שכל אלו הם אינם פעולת ציטוט
והפנייה, אלא פעולת השוואה, בה הם מסתייעים
ביסוד שכבר ביארו. וכאן כבר זה מתקרב לשבעים
פעמים.]

**ושמעין ליה לרבי מאיר דאמר מתנה על מה
שכתוב בתורה תנאו בטל הא בדרבנן תנאו
קיים -**

פירש בקונטרס,

דשמעינן ליה בברייתא דלעיל.

וא"ת,

מנא ליה למידק,

הא בדרבנן תנאו קיים,

דלמא כל שכן דבדרבנן,

דעבוד חיזוק טפי,

ותנאו בטל כמו לרבי יהודה.

וי"ל,

דדייק מדלא קתני לעיל,

על מנת שאין לך עלי שאר כסות ועונה וכתובה,

כיון דאיכא מ"ד,

דלא עשו חכמים חיזוק לדבריהם,

אפילו בשל תורה,

אף על גב דרבי יהודה מודה בכתובה,

במסכת יבמות מובאת ברייתא: דתניא: לא ישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו שהתגרשה או התאלמנה, כל זמן שהיא ראויה להניק את התינוק. דהיינו, עשרים וארבעה חדשים. ואם נשא - יוציא, ולא יחזיר עולמית, דברי רבי מאיר.

התוס' מבארים כי יש כאן ארבעה מקרים, ויש לראות מתי חכמים מחזקים אף יותר מדברי תורה, ומתי כמו דברי תורה ומתי אינם מחזקים כלל

עונים התוס' מה החילוק בין המקרים. במקרה הראשון ביבמות, עם מעוברת או מינקת חביו, אף הגמרא עצמה מביאה, את החילוק, שיש כאן מקום לקנוס, וכל קנס הוא מעבר למה שעיקר הדין, כלומר יותר משל תורה. עד כאן לא קאמר רבי מאיר התם, שקנסו את הנושא מעוברת ומינקת להוציא, אלא משום שזולל באיסור דרבנן של לקיחת מעוברת ומינקת. וחכמים עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, כדי שלא יבואו אנשים נוספים לזולל בהם מחמת היותם איסורים קלים, מדרבנן. אע"פ שמילתא דלא שכיחא היא שישא אדם מעוברת חבירו ומינקת חבירו.

במקרה השני והשלישי של תרומה וגט - מכיוון שמדובר באיסור - השוו את דבריהם לדין התורה.

ואילו במקרה שלנו, מאחר ואין בו אף אחת מהסיבות לצאת מהגדר - לא עשו חכמים כלל חיזוק לדבריהם.

עשו חיזוק לדבריהם - יש להבין סברת חכמים, במקרים השונים

[להבין גדרם של חכמים הרי מילות המפתח "עשו חיזוק" מופיע למעלה מעשרים פעם בתוס', שהרי יש לשים לב, בהבדל בין המקרים מה והיכן נדרש לחזק. ומעניינת הגדרתם בזבחים קא, א "אין פירושו, יותר משל תורה דעלמא, אלא כלומר חכמים עשו חיזוק לדבריהם, יותר ממה שעשתה תורה לדבריה."]

קסבר רבי מאיר כתובה דאורייתא -

אף על גב דכתובת אלמנה - דרבנן, מ"מ עיקר כתובה - דאורייתא היא.

וכעין זה אמרינן בסוף הערל (יבמות דף פא. ושם), אמר ליה רבי יוחנן לר"ל,

מי סברת תרומה בזמן הזה דרבנן, א"ל אין שאני אומר עיגול בעיגולין עולה, פירוש,

ואי תרומה בזמן הזה דאורייתא, לא היה עולה,

אף על גב דתרומת תאנים - דרבנן, כיון דעיקר תרומה - מיהא דאורייתא.

וא"ת,

דתנן לקמן בהכותב (דף פג: ושם), כתב לה,

דין ודברים אין לי בנכסיך בחייך ובמותך כו',

גבי מעוברת חבירו ומינקת חבירו, **שמעינן ליה דעשו חיזוק לדבריהם, אף יותר משל תורה.**

ו"ל,

דההיא דיבמות משום דקנסא הוא, **עשו חיזוק לדבריהם יותר,**

וההיא דהזהב גבי תרומה, וכן גבי גט דמייתי התם,

דאיסורא הוא,

התם עשו חיזוק כשל תורה, והכא גבי כתובה,

שאינו לא איסור ולא קנס, אלא ממונא בעלמא,

לא עשו חיזוק כלל.

הגמרא מקשה על רבי מאיר, שלפי דבריו בדרבנן כן התנאי שאומר קיים

הגמרא הביאה קושיא על רבי מאיר, כי מאחר ולמד בברייתא רק לגבי שאר עונה וכסות, שהמתנה עליהם, מאחר וזה כנגד התורה - הרי אין כוח בתנאי שאמר, אלא הוא מתבטל. ואם כן בכל דבר מדרבנן, תנאו כן תופס וקיים. והרי שם דייק ולא הביא כתובה, משמע שלדעת השואל, כתובה הינה מדרבנן.

יש להקשות מדברי רבי מאיר עצמו, שהוא יודע ומביא מקרים בהם עשו חכמים חיזוק לדבריהם

מקשים התוס' קושיית תימה חזקה משני מקרים משלימים, בראשון שחכמים עשו חיזוק לדבריהם כמו של תורה, ובמקרה השני, שעשו אף יותר משל תורה. והקושיא הינה לא רק על עצם יכולתם של חכמים לעשות כך, אלא שזו דעת רבי מאיר עצמו.

במקרה הראשון של אוכל תרומת מעשר של דמאי - נאמר במסכת בבא מציעא: "אמר רבא: קשיא ליה לרבי אלעזר תרומת מעשר של דמאי (שהרי היא רק מדרבנן): וכי עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה? - אמר רב נחמן אמר שמואל: הא מני - רבי מאיר היא, דאמר: עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה." ומביאה הגמרא ראייה לכך שזו שיטת רבי מאיר, כי לכאורה זה רק לשון שקבעו חכמים איך לתת גט, ומדוע אם לא עשה כך, הרי כאילו נשארה אשת איש והולד ממזר, שזה דבר משמעותי ביותר, והרי חכמים בכלל מאפשרים פיתרון לכך. "דתניא: המביא גט ממדינת הים, נתנו לה ולא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם - יוציא והולד ממזר, דברי רבי מאיר. וחכמים אומרים: אין הולד ממזר. כיצד יעשה? יטלנו ממנה, ויחזור ויתננו לה בפני שנים, ויאמר לה בפני נכתב ובפני נחתם. ולרבי מאיר, משום דלא אמר לה בפני נכתב ובפני נחתם - יוציא והולד ממזר? (שהרי זה רק תקנת חכמים לומר כן, ועונה על כך הגמרא, אכן כן, יש כוח למטבע שטבעו חכמים) - אין, רבי מאיר לטעמיה, דאמר רב המנונא משמיה דעולא, אומר היה רבי מאיר: כל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין - יוציא והולד ממזר."

התוס' מדייקים על מקרה שיבו לכאורה יכלו להשתמש ביסוד שקבעו, ומדוע לא השתמשו בו

אלא שעל כך מקשים התוס' בכיוון ההפוך. במשנה בהמשך המסכת מובאת מחלוקת חכמים ורשב"ג. "כתב לה דין ודברים אין לי בנכסין ובפירותיהן ובפירי פירותיהן בחייך ובמותך - אינו אוכל פירות בחייה, ואם מתה - אינו יורשה; רשב"ג אומר: אם מתה - יירשנה, מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה, וכל המתנה על מה שכתוב בתורה - תנאו בטל."

בגמרא בבבא בתרא (קיא ב) מבואר המקור לירושת הבעל, דכתיב "כי אם לשארו הקרוב אליו ממשפחתו, וירש אותה", והמילים "וירש אותה" מיותרות, ובאו ללמד שהבעל יורש את שארו. ושאר זה אשתו. ואילו רב לומד, כי עם היות שההלכה היא כמו רשב"ג, אך אין זה מטעמו. מאחר ורב סבר - ירושת הבעל דרבנן, וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה.

אלא שכאן באים התוס', ודנים על דברי רב. מאחר ועיקר ירושה הינה מהתורה - לא היינו נוקקים לטעמו שחכמים עשו חיזוק לדבריהם. אלא שהתוס' מתרצים, כי זכות הבעל בירושה חריגה היא, ואינה דומה לשאר ירושות הבאות מחמת קירבה. ולכן אלמלא הגדר של עשו חיזוק לדבריהם, לא היינו יכולים להשתמש בכלל.

אם היסוד שקבעו התוס' נכון - הרי יש להבין במקום בו לא משתמשים ביסוד זה, שחייבת להיות לכך סיבה

[התוס' מדגימים כאן מהלך של כוח דבר של מדרבנן, בשעה שהעיקר הוא מהתורה. וכאן בסוגייתנו אפילו שכתובת האלמנה הינה מדרבנן - הרי מתחשבים בה כדבר של תורה, מאחר ועיקר כתובה - היא מהתורה.]

אלא שפרק הכותב במסכת, בירושת הבעל, הם מקשים על טעמו של רב, שלא למד מטעם זה, אלא רק שממש היו החכמים אלו שצריכים לעשות חיזוק מדבריהם. ואף ביארו ששם זה חריג, כי ירושת הבעל אינה דומה לשאר ירושות הבאות מחמת קורבה.

כלומר, קושיית התוס', היא על הכלל שהם עצמם ביארו כאן. ואם היסוד שלהם נכון, יש להבין מה השינוי שמתרחש בסוגיה אחרת. כי ביבמות הם הדגימו שהיסוד שלהם אכן עולה.]

אין עושין כתובת אשה מטלטלין -

והא דאמרינן בפ"ק (לעיל דף ז.),

אמר להו אתפסוה מטלטלי,

כשקבל עליו אחריות אם יאבדו או יזולו.

מקרים בהם הוא מערים לפחות מכתובה בשיעור שקבעו חכמים, בכך שנקבל ממנה שובר שקיבלה חלק

למדנו כי רבי מאיר, לא רק לגבי דבר מהתורה, אם הוא מתנה תנאו בטל, כגון שאר כסות ועונה, אלא הוא מתייחס לכתובה כדין תורה, ואז הוא אומר מפורשות, שכל הפוחת לכתולה ממאתים ולא למנה ממנה - הרי זו בעילת זנות. ועל כך הביאה הגמרא מחלוקת תנאים, רבי יוסי אומר שהוא כן רשאי, ואילו רבי יהודה אומר, שמצד אחד אכן הוא מחוייב

רבן שמעון בן גמליאל אומר ירשנה כו',

ומסיק אליבא דרב דירושת הבעל דרבנן,

וחכמים עשו חיזוק לדבריהם כשל תורה,

ומה צריך להאי טעמא,

אפילו לא עשו חיזוק לדבריהם,

תיפוק ליה משום דעיקר ירושה - דאורייתא.

וי"ל,

דלא דמיא ירושת הבעל לשאר ירושות,

שבאות מחמת קורבה.

הגמרא ביארה כיצד רבי מאיר הסובר שרק בדאורייתא - תנאו בטל, ולכן חייבים לומר, שגם כתובה הינה מהתורה

הגמרא הקשתה על רבי מאיר, שהוא עצמו אמר רק לגבי שאר כסות ועונה, כי אם התנה כנגד התורה - הרי תנאו בטל, סימן שתנאי בענייני כתובה - הרי תנאו קיים. ועונה הגמרא, שרבי מאיר אומר שכתובה היא מהתורה, שהרי רבי מאיר אומר: כל הפוחת לכתולה ממאתים ולא למנה ממנה - הרי זו בעילת זנות.

לכאורה יש להקשות מכתובת אלמנה, שאינה מהתורה

פוחתים התוס' בשאלת אף-על-גב, שזה קושי לא משמעותי, העומד להיות מתורץ. אכן הנני מבין כי על בתולה יש לנו פסוק מקור מן התורה, [שנאמר: "כסף ישקול כמוהר הבתולות"] אבל מה לגבי כתובת אלמנה, שהיא כן מדרבנן. ועל כך עונים, כי מאחר ועיקר הכתובה הוא מהתורה - הרי גם לגבי אלמנה - נמי תנאו בטל, אף על גב שהיא מדרבנן. אלא חידוש כזה צריך להיתמך בעניין דומה.

התוס' מביאים ראייה לדבריהם על מציאות שהיא מדרבנן, ואף שמדובר על עיגול תנאים, שאין בזה גדר של תרומה מהתורה, כיוון שעיקר תרומה הינה כן מהתורה - לא היה עולה, אם היתה התרומה בזמן הזה מהתורה

הגמרא ביבמות דנה על כהן אנדרוגינוס שנשא בת ישראל, שאינו זכר ברור, וריש לקיש סובר כי לדעת רבי יוסי הוא ספק זכר וספק נקבה, ולפיכך, אינו מאכילה אלא בתרומה, הואיל ותרומה מדרבנן היא, כדמפרש ואזיל, ואין מאכילה בחזה ושוק הניתן לכהנים ואסור לזרים. כי הואיל ומן התורה אסורים הם לזרים, אינו מאכיל את אשתו בהם, שהרי ספק הוא אם תפסו קדושין באשתו, כי שמא נקבה הוא, ואין הנקבה מקדשת את הנקבה. ולשיטת ריש לקיש התרומה בזמן הזה הינה מדרבנן. וראייה לדברי שאני שונה בברייתא עיגול בעיגולים - עולה. כלומר: עיגול דבילה (של תנאים) של תרומה, שנפל לתוך מאה עיגולים של חולין הרי העיגול בטל.

ומוכח שהתרומה בזמן הזה מדרבנן היא, כי אילו היתה נוהגת תרומה בזמן הזה מדאורייתא, לא היה לו לעיגול, שהוא דבר חשוב, ומוכרים אותו במנין, להתבטל.

ואף שבין כך ובין כך אין תרומת העיגול תרומה דאורייתא, שהרי תרומת פירות היא, מכל מקום, אם היתה בזמן הזה תרומה מדאורייתא, יש לנו לגזור תרומה דרבנן בגלל תרומה דאורייתא.

כתובה. והתוס' נקטו באופן שלכל השיטות אין בעיה, של אובדן ולא של הוזלה.

אבל קבל עליו אחריות עושין -

וליכא למיחש,

שמא יאמר לה שלי כתובתיך וצאי, כדאמרינן בסוף האשה שנפלו (לקמן דף פב: ושם),

דדוקא בדלא קיבל עליו אחריות,

איכא למיחש להכי,

הואיל ואינו יכול ליהנות מן המטלטלין,

לעשות בהן סחורה ולהשתכר בהן,

שהאשה לא תתן לו,

הואיל ואין אחריות עליו,

אבל היכא דכתב לה כל נכסי אחראין וערבאין,

יכול לייחד,

ואין לחוש שיאמר לה שלי כתובתיך וצאי,

כיון שיכול ליהנות מהן,

שלא תקפיד האשה אם יעשה בהן שום סחורה.

והיינו טעמא דאמר בפרק נערה (לעיל דף נא.),

[דתנן כתב שוה מנה תחת מאתים זוז,

ולא כתב לה נכסים דאית לי אחראין,

משמע] שיכול לייחד שדה לכתובתה בלא שום

אחריות,

דכיון שיש לו הנאת אכילת פירות,

ודאי לא יאמר לה.

הדרך להתגבר על מה שנאסר לעשות כתובה מטלטלים

- הינה לקבל אחריות עליהם, וכך יסתלק החשש, שמנע

עשיית כתובה באופן זה

הגמרא מביאה בברייתא שעם היות ואין עושין כתובת

אשה מטלטלין, מפני תיקון העולם, הרי בברייתא ראוי

מחלוקת תנא קמא ורבי יוסי, שאם מקבל אחריות - רשאי

הוא לעשות. ולא נחלקו ת"ק ורבי יוסי, אלא על אופן

האחריות. שת"ק אמר שעושים, אף שקיבל עליו אחריות של

אבידה בלבד, אלא שרבי יוסי טוען כי קיבל עליו אחריות של

אבידה ולא של זולא אמאי עושין?! והלא אין קצובין ופוחתין.

ניתן לעשות כתובה מטלטלים אף לרבי יוסי, החושש

שהאשה אינה סומכת דעתה על ערכם, שמא יפחתו, אם

מקבל על כך אחריות

ואכן ראינו כי בתוס' הקודם העמידו שיש מצב בו הוא

מקבל אחריות גם לאבידה וגם למצב בו הווילו. וכמו כן כאן

בתוס' הרא"ש כותבים מפורשות, שגם רבי יוסי מודה שעושין

אם קיבל עליו אחריות גם לאבידה וגם לפחיתת הערך. "וא"ת

וכי קיבל עליו אחריות נמי - אמאי עושין לרבנן, ואף ר' יוסי

לא קאמר דאין עושין, אלא משום דלא סמכא דעתה דילמא

פחתי - הא קבל עליו אחריות אם יאבדו ואם יוולו - מודה

דעושין."

לכתוב לה כתובה בסכום המקורי, כי אכן בכתובה עשו חכמים חיזוק לדבריהם, אלא שהיא יכולה לכתוב לו כנגד, כי קיבלה חלק מהכתובה. אלא שהקשתה הגמרא על רבי יוסי, והרי אין עושין כתובה מטלטלין, מפני תיקון העולם. שהרי עלולים הם להיאבד, או לפחות בדמיהם, ואז לא יהיה את שיעור הכתובה שהבעל אמור להתחייב לאשתו. ואז נכנסת הגמרא שבמצב בו הוא כן מקבל אחריות - כן עושים.

בפרק ראשון בכתובות מובא, כיצד יכלו לתת מטלטלים לאשה, כמשכון עבור כתובה, שלא נכתבה

רבי אמי שרא התיר למיבעל בתחלה בשבת. אמרי ליה רבנן: והא לא כתיבא כתובתה! והיינו, לפי שהיו רגילים לכתוב את הכתובה בשעת הנישואין, הניח רבי אמי שגם לאשה זו כתב הבעל כתובה כשנכנסה לחופה ביום רביעי, ולכן התיר לבעול אותה בתחילה בשבת. ואמרו לו חכמים שלאשה זו אירע שלא כתב לה בעלה כתובה. וכיון שלא נכתבה הכתובה אין לו לבעול אותה, ובשבת אי אפשר לכתוב את הכתובה.

אמר להו רבי אמי: גם אם לא נכתבה הכתובה יש פתרון לדבר -

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

התוס' מתייחסים לכך שרבי אמי התיר שיתפסו עבורה מטלטלים, כנגד כתובתה שלא נכתבה, אלא שהעמידו שאין חשש אבידה או פחיתת דמים, מאחר ומלכתחילה קיבל הבעל אחריות על כך

התוס' מביאים כיצד היה המקרה הקיצוני בו התיר רבי אמי לתפוס מטלטלים, שאין זה מצד תקנה ראויה, שהרי לכתחילה אין ראוי לעשות כן, ולכן העמידו זאת דווקא כאשר שם הבעל קיבל אחריות כפולה, הן לגבי אבידה והן לגבי פחיתת הערך. כי כאן בגמרא, הסברא של פחיתת הערך אינה לכולם, ובוזה התוס' יצאו לידי שיטת הכל, כי בכך אנו מקיימים שהכתובה הינה בערך הראוי כפי שתיקנו לה חכמים, ולא בא המקרה של תפיסת המטלטלים עבורה, לפגום בסכום שהאשה תקבל, אלא יש בכך פתרון זמני, וראוי.

עם כי לכאורה יש סתירה מגמרא אחרת, הרי כאשר משנים ומעמידים שם באופן אחר - הסתירה מתבטלת

[עם היות וראינו, כי כאן יש כלל מפורש "אין עושין כתובת אשה מטלטלין", מביאים התוס' שלכאורה יש לנו גמרא עם מעשה הסותר. ולכן העמידו את המעשה בתוספת קלה, ששם אכן מלכתחילה מנעו את כל החששות, שבגללם תיקנו לא לעשות כן. ומאחר וכל הכלל של אין עושים הוא מפני תיקון העולם, כלומר הנהגה לרבים, הרי במקרה הייחודי שנוצר, שהיה צורך לבעול בשבת, אך מצד שני לא נכתבה כתובה - היו יכולים לבצע כעין תקנת חירום, אולם דווקא באופן המסלק את הסיבה שבדרך כלל אין עושין כזאת

[דף נו עמוד א]

שתים ושלש שנים -**אין לדקדק כאן,**

השתא שלש מותר - שתים מיבעיא?

דדלמא שתים ושלש ואפילו טובא,**כדאמרי אינשי,****כדמשני בפרק מפנין (שבת קכז),**

ואין להאריך כאן.

רב יוסף התיר לזוג שאבדה הכתובה לחיות, מאחר וההלכה הינה כדברי חכמים

הגמרא (נט, ב) מספרת שאחותו של רמי בר חמא היתה נשואה לרב אויא. אבדה לה שטר הכתובה, והגיעו לפני רב יוסף, אשר ביאר להם כי המשנה "כל הפוחת לכתולה ממאתים ולאמנה ממנה - הרי זו בעילת זנות" הינה בשיטת רבי מאיר. ולשיטתו כאשר מאבדת את כתובתה הרי יש כאן שני כוחות, מצד אחד, מאחר והכתובה הינה תנאי בית דין - הרי היא יכולה לגבות אף בלא כתובה, אבל מצד שני, היא אינה סומכת בדעתא, מאחר והיא חוששת שיאמר פרעתי, ולפיכך מצב כזה הינו שבעילתו הינה בעילת זנות. אבל חכמים, שהלכה כמותם, חולקים וסוברים, שרשאי אדם להשהות את אשתו אפילו שתים ושלש שנים בלא שטר הכתובה.

הלשון שתים ושלש מלכתחילה הוא לשון הבא לבטא ביטוי שאינו מדויק

[התוספות מבארים, כי יש ללכת בגישה שאין לדקדק במילים. הביטוי "אפי' טובא", המורחב, מופיע עשרות פעמים בתוספות. והביטוי "כדאמרי אינשי" מופיע 16 פעם. והצד הלמדני לפי מה אנו נתפסים, כלשון המדוקדקת, או כמנהגם של אנשים לומר, שאינם מקפידים. ואכן זו לא רק סברא כי אם "כדמשני" גמרא מפורשת.]

הביטוי בו אין מדקדקים הוא ביטוי השגור בפי האנשים
המשנה בשבת (קכו, ב) מדייקת "מפנין אפילו ארבע וחמש קופות של תבן ושל תבואה מפני האורחים, ומפני בטול בית המדרש, אבל לא את האוצר." לשון זו אכן מיד מזמינה את השאלה, השתא חמש מפנין, ארבע מיבעיא? ובתשובה השניה "ושמואל אמר: ארבע וחמש, כדאמרי אינשי, ואי בעי - אפילו טובא - נמי מפנין." כלומר, אין לך מה להתפתל ולהמציא כל מיני פשטים עקומים, כך דרכם של אנשים לדבר.

ולעתים התורה מדברת בלשון בני אדם. שהרי מדובר על משנה, שמילותיה מדודות וספורות. ולכן חייבים לומר, כי זה דרכם של אנשים. (ומעניין כי שמואל הבקיא בממונות, תמיד ילך עם הדגשה של ראיית האנשים. וכידוע שמחלוקתם זו הינה גם בריבוי דוגמאות בענייני אגדה. לדוגמא חציית פסוק הוא איסור, ובראש חודש רב מדגיש את האיסור, ואילו שמואל מדגיש את מה יאמרו האנשים.)

התוס' רא"ש מבאר את תקנת שמעון בן שטח, לכתובת כל נכסי אחראים, ומדוע זה מנע את הבעיה שיכעס עליה ויאמר טלי כתובתך וצאי, וכיצד זה קשור לסוגייתנו

התוס' רא"ש מבהיר, בתחילה מה היתה מטרת התקנה, וכל כוחה של התקנה, מועילה היא אף לכתובת כתובה מטלטלים, כי הוא הרי קדם לדיון כאן לעניין האחריות שהבעל לוקח על עצמו בשעה שעושה כתובה מטלטלים. ובכך מתבאר, כי עצם לקיחת האחריות, לא רק שמסייע על עצם יכולתו לכתוב כתובה על ידי מטלטלים, אלא גם בכך מסלק את אותה בעיה, שבעבודה נדרש שמעון בן שטח לתקן תקנתו.

"והא תנן לקמן, בראשונה היו כותבין לכתולה מאתים זוז וכו', ועדיין כשכועס עליה אומר לה טלי כתובתך וצאי, עד שבא שמעון בן שטח, ותיקן שהיא כותב לה כל נכסי אחראין לכתובתך. והנך תנאין - בטר שמעון בן שטח הוו."

וי"ל דלא חשו חכמים, לשמא יאמר טלי כתובתך וצאי, אלא מדלא כתב לה כל נכסי אחראין לכתובתך, דהואיל ואינו יכול ליהנות מן המטלטלין לעשות בהן סחורה ולהשתדל בהן, שהאשה לא תתנם לו, הואיל ואין אחריותן עליו, וקל בעיניו לומר לה טלי כתובתך וצאי, אבל היכא דכתב לה, אפילו לאחר תקנה, יכול ליחד, ואין לחוש שמא יאמר טלי כתובתך וצאי, שאין האשה מקפדת אם הבעל יעשה בהן סחורה וישתכר בהן, רק שיחזירם."

ראייה לדבר באופן שמייחד לה שדה לכתובתה, שאין בו חשש של אמירה בשעת כעס - טלי שדה זה ולכי

מביאים התוס' סיוע לדבריהם. כן משמע לעיל בפרק נערה מהמשנה כתב לה שדה שוה מנה תחת המאתים זוז שחייב ליתן לה בכתובתה, ולא כתב לה: כל נכסים דאית לי - אחראין לכתובתך, חייב להיות כל הנכסים אחראין לכתובתה, ואינו יכול לומר לה: אין לך אלא השדה הכתובה בשטר כתובתך, מפני שהוא תנאי בית דין שנכסיו משתעבדין לכתובה.

כלומר, משמע מהמשנה, שיכול ליחד לה שדה בכתובתה אף בלא אחריות, וומבהירים התוס', שלא חיישינן שמא יאמר לה טלי אותה שדה וצאי - מהואיל והבעל נהנה שאוכל הפירות. כי אפילו שלא כותב לה שכל נכסי אחראים על כתובתך, כל המטרה היא שמאחר ואוכל כעת מפירות השדה - הרי הנאת אכילת פירות שדה זה, הם הגורמים שלא יאמר לה קחי ולכי.

הכלל של ליכא למיחש הוא עיקרון המופיע רבות בתוספות

[התוס' מבארים מדוע לכתחילה אין כאן חשש הנאמר במקום אחר שמא יאמר לה טלי כתובתך וצאי. ומילות המפתח הינן "וליכא למיחש". ופשוט שכלל זה מופיע קרוב למאתיים ועשרים פעם בתוס'. מה שמראה, כי התוס' מלכתחילה בביאור, מתייחסים לחשש שיכול להיווצר, ומדוע אין לחוש על כך.]

כך [וכפי שלדעת רב פפא נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן], ושמעת גם לשון אחרת שלא נחלקו אמוראים בדין אלא שאמורא אחד אומר: כך אמר פלוני והשני אומר: כך אמר פלוני, [וכפי שלדעת רבי אבהו נחלקו רב דימי ורבין בדעת רבי יהושע בן לוי כיצד הוא אמר], בחר לך את הלשון הראשון, כי לפי הלשון השני נמצא שאחד מהם משקר, ואילו לפי הלשון הראשון בסברא הוא שנחלקו ואין כאן שקר.

התוס' מבהירים מה דרך הלימוד הנכונה

עולה השאלה, והרי הכי נמי פליגי ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי אליבא דחד, וי"ל דלהא לא חיישינן דבסברא דנפשייהו פליגי ולא שמעו מר' מאיר ור' יהודה ולא טעו בשמועתם אבל רבין ורב דימי שזה אמר כך א"ר יוחנן וזה אמר כך א"ר יוחנן ודאי טעו בשמועתם.

במסירת השימועה מותר לאמוראים לחלוק בדברי תנא, ששם הם מכניסים את סברתם, אך לא בדברי אמורא, ששם הם מוסדים את מה שהוא אמר

[אמורא בא לפרש את דברי התנאים, ומותר שתהיה לו סברא עצמאית, ויתכן שיחלקו אמוראים, וניתן לומר שזה אינה טעות. אולם כאשר באים שני אמוראים, לפרש אמורא אחר - וודאי שיש כאן טעות של מסירת דבריו, שזו טעות בשימועה שהוא בא למסור את דברי האחר.]

[דף נו עמוד ב]

ואין דנין ימים סתם מימים שנאמר בהם חדש

והא דכתיב,

'ובכתה את אביה ואת אמה ירח ימים',
ודרשינן בשילהי החולץ (יבמות דף מח:),

'ירח' - שלשים,

'ימים' - שלשים,

ולא אמר התם,

'ימים' - שנים עשר חודש,

משום דכתיב אצל ירח.

לימוד הגמרא, על דין המשנה שהבתולה זוכה לשנה הכנות לקראת התונתה

לומדת המשנה, כי הזמן הראוי להכנות עבור הכלה, בנישואיה הראשונים הוא שנה. "נותנין לבתולה שנים עשר חודש משתבעה הבעל לפרנס את עצמה." מבררת הגמרא מהו המקור בפסוקי התורה להלכה זו. "מנא הני מילי?" עונה הגמרא כי הדבר נלמד מנישואים הראשונים של יהודי ויהודיה הכתובים בתורה, יצחק ורבקה, כאשר בא אליעזר בשליחות אברהם לתבוע את רבקה לאשה. "אמר רב חסדא, דאמר קרא: ויאמר אחיה ואמה תשב הנערה אתנו ימים או עשור."

מדייקת הגמרא מהפסוק, כי חייבים לומר, כי בתחילה מציעים הצעה גדולה, ולאחר מכן מתפשרים גם על פחות.

ולא פליגי תרי גברי אליבא דחד גברא -

וא"ת,

ומאי נפקא מינה,

השתא נמי פליגי,

ר' יוחנן ורבי יהושע ב"ל אליבא דחד תנא,

ומה לי תרי אמוראי - אליבא דחד אמורא,

ומה לי - אליבא דחד תנא.

וי"ל,

דאי פליגי ר' יוחנן ור' יהושע בן לוי,

אליבא דחד תנא - לא חיישינן,

דבסברא הוא דפליגי ולא טעו בשמועתם,

אבל אי פליגי רבין ורב דימי,

בדברי רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי,

שזה אומר כך אמר,

וזה אומר כך אמר,

אחד מהם טעה בשמועתו.

הגמרא הביאה שתי שמועות, של רב דימי ולאחריה את של רבין

רב דימי אמר בדעת רבי יהושע בן לוי, שיש לחלק את מחלוקתם של רבי יהודה ורבי יוסי, לפוחת לבתולה ממאתיים ולא למנה ממאה, שרבי יהודה לומר, שחייבת לכתוב לו התקבלתי, ואילו רבי יוסי סובר שיכולה לומר בעל פה. אלא צמצמו את דעת רבי יוסי, שבסוף אינה מוחלת ללא שובר, ואילו רבי יוחנן סובר שאף בתחילה יכולה היא למחול בעל פה.

אמנם רבי אבהו אמר, כי רבי יוחנן אמר לו, כי אינו חלוק על רבי יהושע בן לוי. כלומר: לפי שיטתו של רבי יהושע בן לוי: מחלוקתם היא מתחלת חופה ועד סוף חופה, אבל אם כבר בא עליה - לא.

אלא שכעת מובאת כל המחלוקת בצורה אחרת, משמו של רבין. שהרי הן רב דימי והן רבין הביאו את הסברא מארץ ישראל לבבל. וכעת רב פפא מבאר את כל המהלך בצורה שונה לחלוטין.

לאחר כל הצגת הדברים מעלה הגמרא את מסקנתו של רב פפא

מאי קא משמע לן רב פפא בדבריו, והרי סוף סוף אמר רבי אבהו שלא נחלקו רבי יהושע בן לוי ורבי יוחנן, ולא בא רב פפא לחלוק עליו!?

ומפרשינן: הא קא משמע לן רב פפא:

דפליגי תרי אמוראי אטעמא דנפשייהו [עדיף לומר שחלוקים שני אמוראים בסברא שזה אומר הדין הוא כך וזה אומר שהדין הוא כך], ולא פליגי תרי אמוראי אליבא דחד אמורא [ולא לומר שנחלקו שני אמוראים בדבריו של אמורא אחר, אם הוא אמר כך או אחרת]!

כלומר: אם שמעת שתי לשונות, לפי לשון אחד נחלקו שני אמוראים בדין מסוים זה אומר שהדין כך וזה אומר שהדין

ומסבירים את הקושי "לא אמר התם", שאף הוא מופיע בעוד כמה מקומות בתוס'. התוס' לא סתם מביאים השוואה, על מנת לומר שיש הבדל, אלא גוף ההבדל מכריח אותנו להבין את עומק הדברים, ובאמת מדוע יש הבדל.

והתשובה הינה רמוזה במילת המפתח "משום". בעצם יש כאן שני מושגים שונים. אבל יש כאן השוואה כאשר יש הצמדה למושג אחר, הרי הם הופכים למושג חדש. ונמצא כי ימים סתם, ללא כל צירוף - זה לימוד לזמן של שנה, על דרך ימים תהא גאולתו. ואילו "ירח ימים" הופך להיות הגדרה של מיקשה אחת, ויוצאת מגדר של סתם ימים.

אי איהי נחא לה אביה מאי נפקא ליה מינה

-

משמע,

כיון דלא נפקא ליה מינה,**הוי מרידה ופוחתין מכתובתה.**

ותימה,

דאטו משום דאין האב רוצה,**נקנוס הקטנה בכתובתה,****היא מה פשעה?**

וי"ל,

דהוה לן למימר,

יגרשנה בלא כתובה,

שהרי כתובתה לאב.

תמיתה הגמרא מדוע האב יכול למנוע נישואי קטנה

הגמרא הביאה, כי בין האב ובין הבת יכולים לעכב נישואי קטנה. ומאחר וכלל נקוט בידינו שאין משיאין את האשה, אלא לדעתה, הגיוני שאף לא ניתן לכפות על קטנה נישואים. אולם תמדה הגמרא, אם היא מעוניינת, כיצד יכול האב למנוע ממנה? וענתה הגמרא, שהוא מסתכל רחוק, וכאשר הוא מרגיש כי הוא לא מתאים לה, הרי מאחר והיא קטנה היא יכולה למרוד בבעלה ולצאת ממנו בגט, והיא תבוא ותבקש מחדש כי האב ישיאה.

התוס' מבארים את כל מהלך הקושיה באופן שמאחר והאב זוכה בכתובת הקטנה, אין היא מפסידה

ביארו התוספות את קושיית הגמרא, שהיה לנו לומר היות והאב מעכב [ובכחו לעכב, שהרי אין יכולה קטנה לינשא בלא דעת האב], אם כן יש לקנוסו כמו שקונסים את המורדת שפוחתין לה מכתובתה, וכאן שהוא המעכב וכתובת קטנה היא לאב, יש לנו לקנוס את האב ש"מרד".

כלומר, בתחילה הבינו התוס' שהמושג כתובתה הינה נכס של הבת, ואגרת המרד היא עליה. ומאחר ולא היא זו שעייבה, מדוע הקנס חוזר אליה? וכי מה היא יכולה לעשות אם אין אביה רוצה למוסרה לחופה, כי בו תלוי הדבר דכתיב

ולכן לא ניתן לומר כי בתחילה יבקשו שני ימים ולאחר מכן יגדילו את הבקשה לעשרה ימים. ומתוך כך יש לדייק כי הכוונה בימים אינו יום ועוד יום, אלא שזה מושג - שנה.

וסומכים זאת על הפסוק בגאולת בתי ערי חומה. "מאי ימים? אילימא תרי יומי, משתעי איניש הכי? אמרו ליה תרי יומי אמר להו - לא, אמרו ליה עשרה יומי! אלא מאי ימים? שנה, דכתיב: ימים תהיה גאולתו:" ואז רק שביאור המילה ימים הגיוני, אלא שבקשתם היא אם לא תתנו לה שנה, לפחות עשרה חודשים אנו רוצים עבורה.

מציעה הגמרא פירוש חדש למילה ימים, שמשמעותו הוא חודש. וניתן לסמוך על מה שנאמר בשליו, כי אכילתו היתה עד חודש ימים, ואז משמעות העשור, הוא עשרה ימים. "ואימא: חודש, דכתיב: עד חדש ימים!" דוחה הגמרא כי לא ניתן להציע זאת, מאחר והמילה ימים אינה עומדת בפני עצמה, אלא היא מחוברת לחודש. "אמרי: דנין ימים סתם מימים סתם, ואין דנין ימים סתם, מימים שנאמר בהן חדש."

הלימוד במסכת יבמות הוא שימים - הוא שלושים יום ולא שנה

הגמרא ביבמות מדייקת לגבי אשת יפת תואר (כי תצא כא, יג) וְהִסְיָרָהּ אֶת־שְׁמֹלֶת שְׁבִיָּה מְעֻלָּיָהּ, וְיִשְׁבְּהָ בְּבֵיתָהּ וּבְכֶתֶהּ אֶת־אָבִיהָ וְאֶת־אִמָּהּ יָרַח יָמִים וְאַחַר כֵּן תָּבֹא אֵלָיָהּ וּבְעֻלְתָּהּ וְהִיָּתְהָ לְךָ לְאִשָּׁה: ומדייקים בשני אופנים כיצד לספור זאת.

הפירוש הפשוט הוא שירח ימים הוא ירח (כלומר חודש) של שלושים יום. ואילו רבי שמעון בן אלעזר לומד את המילים תחילה, כי ירח - זה שלושים (יום), ימים - זה גם עומד בפני עצמו - שמשמעותו היא שלושים (יום). וכאשר הוא חוזר לפסוק הוא לומד שהאשת יפת תואר בוכה תשעים יום, פעם כנגד ירח, פעם כנגד ימים, ופעם כנגד ואחר כך. ואפילו רבינא שמתקיף כי ואחר כך הוא כנגד הששים יום הראשונים, עדיין מקבל את דבריו ללמוד ולחלק כי ירח עומד בפני עצמו, וגם ימים עומד בפני עצמו, וכל אחד מהם הינו בכמות של שלושים.

לא ניתן להשוות את הלימוד של עד חודש ימים באמילת השליו, ולבין חוגש ימים באשת יפת תואר

מקשים התוס' מחיבור שתי הגמרות, כי כאן אנו למדים ימים שזה שנה, כדוגמת גאולת בתי חומה. ואילו ביבמות אנו למדים שימים זה שלושים, כדוגמת חודש. ומתרצים התוס', שבדומה לקושיית הגמרא כאן, שלא ניתן ללמוד מעד חודש ימים, מאחר והימים צמודים לחודש, כך גם כאן הימים אמנם אינם צמודים, אלא שזה אצל ובסמוך לירח.

ומדייק המהרש"ל "ואין זה דומה לחדש ימים, דהתם הוא שם התואר, לפי שהוא מתחדש כל שלשים יום, והיינו חידוש שלשים ימים (כלומר חודש ימים הוא עצמו הופך להיות מושג עצמי) משא"כ בירח - שהוא שם העצם. (וממילא ירח עומד כשלושים יום בפני עצמו וימים עומד כשלושים יום בפני עצמו, בהיותם סמוכים לירח)"

השוואה בשתי מקומות, מכריחה אותך למצוא מהי הסיבה היסודית שגורמת להבדל

[התוס' פותחים בקושיית השוואה שמילות המפתח "והא דכתיב" מופיעות קרוב למאה פעמים בתוספות.

היותה בת שנים עשרה הינה קטנה. לאחר מכן כשהיתה בת י"ב והביאה שערות במקומות הראויים לאשה - הרי היא הופכת לנערה. וזמנה של נערה - הרי הוא ששה חודשים. ובהיותה בת י"ב ומחצה - הרי היא בוגרת. ונמצא כי רב הונא אומר, כי בשעה שהיא כבר בוגרת - הרי הזמן שנותנים לה להתחתן אינו י"ב חודש, אלא רק שלושים יום.

לכאורה יש קושי, שהרי לפי דברי רב הונא - לא מוצאים מקרה בו יש לאשה י"ב חודש כהכנות לנישואין

מנתחים התוס' שלכאורה עולה קושי בהבנת דברי רב הונא, שמאחר והמשנה אמרה כי מרגע שתבעה הבעל העתיד להתחתן - הרי נותנים לה י"ב חודש להכנות. ואם כאן היא בוגרת - הרי יש לה רק שלושים יום. ובשאלתם מנתחים התוס', שבוודאי לא קידשה שהיא קטנה, שיש איסור בדבר. ומעיר התוס' רא"ש, שגם לא ניתן להעמיד שקידשה בימי נערותה, כי הרי כל ימי הנערות אינן אלא רק ששה חודשים, ואם נתן לה שנה - הרי באמצע היא כבר בוגרת.

המטרה היא לא להקשות, אלא ליישב מלכתחילה, שיש מקום לדברי רב הונא, וגם לדברי המשנה

[כל שאלת ואם תאמר, איננו קושיה ממשית. איננו באים לחלוק על עצם דברי רב הונא, ולומר שהם אינם נכונים, אלא שרק אנו מתקשים בהבנת דבריו, ולכן הקושי הוא אצלנו. שהרי רב הונא לא אמר שדברי המשנה אינם נכונים. וכל תפקידנו הוא להבין, כיצד למרות הקושי שהעלינו, גם לפי דברי רב הונא יהיה מקום לפשט דברי המשנה.

וגוף התירוץ, הוא שאנו חשבנו, כי מאחר וקידשה שהיא נערה, מאחר וזמן זה מתחלף תוך ששה חודשים, הרי בשעה היא כבר בוגרת לשיטת רב הונא יש לה רק שלושים יום. ואילו רב הונא מסתכל רק על זמן התביעה עצמה, מבלי שזה ישנה לנו כלל שבמהלך הי"ב חודש של ההכנה - הרי היא הפכה לבוגרת.

אלא שלאחר שנמצא הפיתרון, יש להבין אותו במציאות מה הגיון יש בדבריו וממילת המפתח בתוס' הינו "וטעמא". והחידוש של התוס', שלאחר הביאור, כל מהלך הנישואין וההכנה יובן טוב יותר, באופן שיהיה מקום הן לדברי המשנה, וברוות, והן לדברי רב הונא.].

התוס' מעמידים שקיצור זמן ההכנות לשלושים יום, הוא רק אם תבעה להינשא בהיותה בוגרת

מחלקים התוס', לאחר ששללו שלא ניתן לקדשה בהיותה קטנה, מכיוון שיש איסור בדבר, כי יש שני זמנים שניתן לקדשה, או כשהיא עדיין נערה, או כשהיא כבר בגרה. ורב הונא אומר רק כשקידשה בשעה שהיא כבר בוגרת, בעוד המשנה מדברת כשקידשה שהיא עדיין נערה. ומה שקובע הוא הזמן בו תבעה להינשא.

ברצונה הגדול להינשא טורחת האשה להכין תכשיטיה, וכשהגיעה לבגרות, כפי הנארה כבר הם מוכנים

מבארים התוס', מדוע רב הונא שולל את זכות הי"ב חודש. בצחות אמרו כי נשים דעתן קלה, שצריך לקוראו שכל הדעת

את בתי נתתי לאיש הזה, ומה פשעה היא לקונסה בכתובתה, אם אין האב רוצה? ובתירוץ ביאורו, כי ניתן לגרש בלא כתובה, והיחיד שיינוק יהיה האב.

החידוש אינו רק כמות התשלום, אלא העיתוי מתי הגירושין, ובאופן שהקטנה אינה נפגעת מעיכוב האב

פירוש, יגרשנה מיד בלא כתובה כלל, דאין סיבה לפחות רק שבע דינרים לשבוע, דאם תתחתן עד שיפחתו את כל הכתובה - הרי בין כך תישאר בלא, כתובה ואם תתחתן כשעדיין הפסידה את כל הכתובה - יוצא שהיא עצמה הפסידה בפחיתה, שהרי עכשיו כשנישאה הכתובה שלה ומה פשעה? ולכן יוציא מיד בלא כתובה כלל, והאב יפסיד.

לקשר שני מושגים שנראים תמוהים מזמינים תמיהה רבתי, כיצד הינך יכול לסבור שאי רצונו של האב יגרום לקנס לקטנה בכתובתה?

[מעניין, כי מילות המפתח "אטו משום" (או דאטו משום) - מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוספות. כי מאחר ויש כאן סברא כל כך חזקה, הרי גורר הדבר קושיית תמיהה, ולכן כאן היו צריכים לבאר מכיוון חדש].

בגרה יום אחד ונתקדשה כו' -

וא"ת,

ומתניתין דקתני, דמשתבעה - נותנין לה י"ב חודש, היכי משכחת לה?

כיון דאין נותנין לעולם אלא ל' יום בבגרות, דמסתמא איירי בנתקדשה כשהיא נערה, כמו שדרך בני אדם, דאסור לקדש את בתו קטנה, ואין פוסקין נמי על הקטנה להשיאה.

וי"ל,

דדוקא בבגרה ואח"כ נתקדשה, קאמר רב הונא דאין לה אלא ל' יום,

אבל נתקדשה קודם בגרות, יש לה י"ב חודש משעת תביעה.

וטעמא,

דכשבגרה קודם שנתקדשה - אין לה י"ב חודש, דמסתמא, הכינה כל תכשיטיה,

שאם ימצא לה בעל - יהא הכל מוכן, אבל נתקדשה קודם בגרות,

אינה מקפדת שכבר היא מקודשת.

רב הונא לומד כי בשעה שבגרה - הרי זמן ההכנה שלה מצטמצם לשלושים יום

הגמרא מביאה את דעת רב הונא "אמר רב הונא: בגרה יום אחד ונתקדשה - נותנין לה שלשים יום כאלמנה." ועל מנת להבין את קושיית התוס', יש להקדים ולבאר את שלושת נקודות הגיל של הבת, וכיצד היא נקראת באופן שונה. עד

לחמישים פעם לא מצי לשנויי, בכל התוספות). (שלהעמיד שנתקדשה ולאחר מכן בגרה, יהיה החישוב של י"ב חודש משעת התביעה). השיטה השניה (ר"ת) היא השיטה החיובית והדיוק בלשון "דסתם האי לישנא דבגרה - משמע. .. ולא קודם". שהרי חייבים לדייק בלשון, שהדבר פשוט שכל מעשה הקידושין עצמו]

תיובתא דרב הונא תיובתא -

תימה,

דהכא - קאי בתיובתא,

ובפרק נערה המאורסה (נדרים דף ע:),

אתיא סוגיא סתמא דהש"ס כוותיה,

דקאמר אמילתיה דרבי אליעזר,

[ההיא דבוגרת ששהתה י"ב חודש],

דמייתי לעיל,

'בוגרת - בל' יום סגי,

אימא בוגרת וששהתה',

והיינו כרב הונא.

ונראה לפרש, דה"ק,

בוגרת - בל' יום סגי,

והיכי קתני במתניתין,

בוגרת ששהתה שנים עשר חודש,

דמשמע דבוגרת,

לא סגי לה בשום ענין בלא שנים עשר חודש,

בל' יום סגי,

כגון שקידשה לאחר ששהתה י"ב חודש בבגרות.

ומשני - 'תני בוגרת וששהתה'.

והשתא קתני סתם בוגרת,

בהדי נערה ששהתה שנים עשר חודש,

ובהדי אלמנה ששהתה שלשים יום,

משום דיש בוגרת שדינה כנערה בשנים עשר חודש,

כגון בגרה יום אחד ונתקדשה,

ויש בוגרת שדינה כאלמנה,

כגון עמדה י"ב חודש בבגרותה ונתקדשה.

והשתא אתיא דלא כרב הונא,

ובפירוש דסוגיא דהתם - אין להאריך כאן.

יש להבין את הכרעת הגמרא שהמסקנה חולקת על רב הונא, כי בגרה יום אחד ונתקדשה מקבלת י"ב חודש, ולא רק שלושים יום כשיטתו

שיטת רב הונא בגרה יום אחד ונתקדשה - נותנין לה שלשים יום כאלמנה. ולאחר מכן הביאה הגמרא ברייתא ומבארת אותה. "תא שמע: המארס את הבתולה, בין שתבעה הבעל והיא מעכבת, ובין שתבעה היא ובעל מעכב - נותנין לה שנים עשר חודש משעת תביעה, אבל לא משעת אירוסין, ובגרה הרי היא כתבועה; כיצד? בגרה יום אחד ונתקדשה -

של האשה וכל מהותה היא להיות כלה. ולכן היא מכינה את עצמה על מנת להינשא, ואם כבר הגיעה לגיל של בוגרת, כבר טרחה במציאת תכשיטיה, על מנת שהיא לא תעכב בחתונתה. אבל כאשר כבר הספיקה למצוא לה בעל בנערותה, לא הספיקה להכין, ואז היא זוכה לזמן ההכנה של י"ב חודש.

מאי לאו כתבועה דבתולה -

ולא מצי לשנויי,

'אין, כתבועה דבתולה,

ובשקידשה ואח"כ בגרה',

דפשיטא ליה, דאז לא הוי - בגר כתבועה.

ור"ת מפרש,

דסתם האי לישנא דבגרה,

משמע שנתקדשה בבגר, ולא קודם.

הנסייון להעמיד את דברי הברייתא המקשה שהיא נחשבת כתבועה כבתולה

הגמרא הביאה את דעת רב הונא, כי מרגע שבגרה האשה, ואפילו יום אחד, ורק לאחר מכן נתקדשה, הרי היא מקבלת זמן להכנות רק של שלושים יום. הקשתה הגמרא עליו מברייתא "בגרה - הרי היא כתבועה". כלומר, אין אנו נזקקים שיתבע אותה ב"פועל", ואז אנו מתחילים את הספירה. אלא שהיא כבר נחשבת ב"כוח", כאילו תבעו אותה. ועיקר השאלה היא וכי לא ניתן לומר, בתוך הברייתא, שהיא נחשבת כתבועה בעודה בתולה, ואז ימנו י"ב חודש? אלא שאז היו צריכים כבר למנות את הזמן מרגע שהיתה קטנה.

נבאר הדברים בתוך לשון המהרש"ל המציג שיש כאן מחלוקת ר"י ור"ת

(המהרש"ל מבאר כי יש כאן שתי דעות. הדעה הראשונה הינה) סברת ר"י בעל התוס', דסבירא ליה היכא דנתקדשה (הכוונה לאירוסין) קודם שבגרה, דדינה כשאר בתולה, ויש לה י"ב חודש מעת התביעה (שהיא הבקשה להתחתן בפועל, ולא להסתפק באירוסין). אפילו שהתה כמה שנים בבוגרת קודם שתבעה. (שהאירוע הקובע לעניין י"ב חודש הוא מעשה התביעה, ולכן מרגע האירוסין, היא נחשבת שהיא עדיין קטנה לעניין הזכות להחשיב את הזמן לי"ב חודש, אפילו שכעת היא כבר בוגרת מספר שנים).

אבל ר"ת, סבירא ליה, לעולם בגר כתבועה. ואם התביעה קודם (שמעשה התביעה להתחתן היה עדיין לפני שבגרה, אז הדין הוא) - מונין י"ב חודש מן התביעה. ואם בגרה קודם (הרי במשמעות של היותה כתבועה, שמאחר והגיעה לגיל בגרות, נחשב הדבר שבעניין זה כאילו תבע אותה, מיד כשבגרה, ואין אנו נזקקים לכך שבפועל יתבע אותה, ולכן הדין הוא) - מונין י"ב חודש משעה שנתבגרה, וכן דעת הרמב"ם והטור.

לשונות התוספות מדוייקים, ומראים לנו כי יש כאן שני מהלכי חשיבה משלימים

[התוס' מדגימים שתי שיטות חשיבה. השיטה הראשונה היא ההוכחה על דרך השלילה. "ולא מצי לשנויי .. דפשיטא לי, דאז לא הוי". (ויש קרוב

לקיט כהן כו' -

מעשיר - לא פריך,
דלא שכיח שיאכל בבית ישראל,
וגם אין רגילין להוליך תרומה עמהם,
 אבל לקושות - **רגילין להשתכר עם ישראל,**
ופעמים מתפרנסים משל עצמם.

הגמרא מדייקת, כי עם היות והאשה הארוסה אף טרם נישואיה היא שלו - אנו חוששים להאמילה תרומה, שמא תעניק בשוגג לבני משפחתה

אמר עולא: דבר תורה, ארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה, שנאמר: וכדן כי יקנה נפש קנין כספו, והאי - נמי קנין כספו הוא, מה טעם אמרו אינה אוכלת? שמא ימזוגו לה כוס בבית אביה ותשקה לאחיה ולאחותה.

מקשה מדוע פועל כהן העובד אצל ישראל, שאין לחוש, שמא הבעלים יאכלו ממנו תרומה

וממשיכה הגמרא ומקשה על גזירתו מלקיט, שהוא פועל לליקוט תבואה, שהוא כהן, ונשכר לעבוד אצל ישראל. ואם כן מקשה הגמרא, מדוע לא מצאנו דין כזה האוסר לפועל זה לאכול אצל אדונו בתרומה, שמא אף כאן תוך כדי שהם אוכלים, יבואו לאכול איסור? ומתרצים, כי הבעלים הם המעניקים את האוכל לפועל, ולא להיפך.

באופן עקיף ניתן להבין עקרונות חשובים, ממה שהגמרא לא שאלה, והירידה לפרטים ולהבנת כיצד האירועים מתרחשים בשטח

[תוס' זה מלמד אותנו שני עקרונות חשובים. העקרון הראשון הוא - התוס' שואלים מדוע בכלל הגמרא לא הרחיבה את קושייתה, והיה לה לכאורה לשאול קושייה נוספת. וראשית היא מציגה מה השאלה שלכאורה היה מקום שתישאל, ולא נשאלה ומילת המפתח "לא פריך". (שמופיעה בתוס' קרוב לחמש מאות פעמים).

והעיקרון השני, היא הבנת המציאות. לכאורה יש לנו חשש זהה של סכנה שיאכלו תרומה ממישהו האוכל בבית אחר, בהיותם זרים. אולם יש כאן יכולת של הבנת המציאות. כי רק כאשר צוללים להבין היטב את המציאות, ממילא כל הקושיא נעלמת.]

ביאור ההנהגה והרגילות - היא הבסיס לידע, האם בכלל יכול להיווצר חשש של אכילת זר מהתרומה

מדייקים התוס', כי הקושיה אינה מכל כהן, אלא דווקא מלקיט שאינו עשיר. והרעיון, שלא יכולה להיות בעיה זו אצל עשיר, ומילת המפתח הינה רגילות. ברור לנו, כי מאחר וכך לא נוהגים, שהוא בכלל אינו אוכל בבת אחרים, בהיותו עשיר, וכן שהוא גם אינו לוקח עימו את התרומה. אבל העני - הנהגתו שונה, וקיימת וקיימת מציאות בה הוא אכן אוכל מתרומה גם בבית המעביד. ואלמלא תירוץ הגמרא, הרי התוספות כאן מסבירים, שיש מקום לשאלת הגמרא.

נותנין לה שנים עשר חדש, ולארוסה - שלשים יום; תיובתא דרב הונא! תיובתא. מדייקים התוספות, שמאחר ולאחר שהגמרא אמרה, שמא יש כאן תיובתא על דברי רב הונא, וענתה, אכן כן, כלומר, הכרעת הגמרא בסוגייתנו הינה, כי דבריו של רב הונא נדחו.

התוס' מקשים מי בנדרים משמע כי הגמרא כן נשארה בדעת רב הונא, מי בוגרת בל' יום כבר ניתן לבעל לבדו להפך נדריה

המשנה במסכת נדרים דנה לגבי האב והבעל המפריים את נדרה של האשה. "בדבר אחר יפה כח הבעל מכח האב, שהבעל מפר בבגר, והאב אינו מפר בבגר." הגמרא מקשה על כך בשני אופנים, והאופן השני שהיא דוחה, שלא ניתן לומר שקידשה כשהיא בוגרת, ומאחר והבעל איחר לכנוס אותה, הרי הוא מתחייב במוזנותיה, וכמו כן נאמר שהבעל לבד יפר מכאן. שהרי המשנה מביאה זאת בהמשך בדעת רבי אליעזר.

ואגב שהובאה משנה זו כאן, מפרשת הגמרא משנה זו: הא גופא קשיא: אמרת: הבוגרת ששהתה י"ב חודש. בבוגרת - למה לי שהות של י"ב חודש כדי להנשא? והלא בבוגרת - בל' יום סגי, די לה! כיון שבבוגרת תקנו לה חכמים ל' יום בלבד לזמן הנישואין! אלא, תני, צריך לתקן ולקרוא במשנה כך: בוגרת, ונערה ששהתה י"ב חודש. ואכן בבוגרת, כבר לאחר ל' יום יכול הבעל להפך.

התוס' לומדים את הסוגיה בנדרים באופן אחר, וממילא אין ממנה קושייה על סוגייתנו, שנדחו דברי רב הונא

מבארים התוס', שביאור הסוגיה בנדרים שונה הוא. יש שני מושגים שונים, שהבוגרת עצמה שהתה, ועל כך באה השאלה, שמה תועלת לה לשהות י"ב חודש, הרי כל מהותה של הבוגרת שלעולם איננה נזקקת לי"ב חודש, אלא לל' יום. אלא הגמרא מפצלת למציאות אחרת של שני מקרים, הבוגרת לא שהתה ומי ששהתה זאת הנערה.

ומכאן מדקדקים התוס', שמה שהגמרא למדה בוגרת ושהתה, שיש כאן למעשה שלושה מקרים. סתם בוגרת, נערה ששהתה - שדינה י"ב חודש, ואלמנה ששהתה. והסיבה שמביאים את כל שלושת המקרים לומר לך, כי הבוגרת עצמה מתחלקת לשני מקרים: בגרה יום אחד ונתקדשה - שבזה דינה כמו נערה - י"ב חודש, ולא כרב הונא, וממילא מוסרת השאלה, והמקרה השני הינו שבמהלך בגרותה עמדה י"ב חודש כבוגרת, ואז היא התקדשה - ומאחר וכבר היה לה מספיק זמן להכין את עצמה - הרי כאן דינה יהיה כאלמנה, שיספיקו לה שלושים יום.

הניתוח אינו רק על עצם הדין, אלא מכך שהגמרא בחרה לחבר ביניהם

[התוס' מדייקים לא רק לנתח ולהבין כל מציאות מה דינה, אלא עצם זה שקשרו וצירפו שני מקרים ביחד, של בוגרת ושהתה - "והשתא קתני סתם בוגרת בהדי נערה .. ובהדי אלמנה" - הרי מעצם זה שחיברו את הדברים יחדיו, הרי זה בא ללמדנו "דיש בוגרת שדינה .. כגון. .. ויש בוגרת שדינה .. כגון."]

או שאינו בקי בחשבונות היה, **והתם - אממון קאי**, דאשאילה ראשונה, דבכללן של לויים אתה מוצא כו', כבר השיבו. ועוד, דהגיעו מפרש בקונטרס, דרובם הכי איתנהו, ואין נראה, שיהיו רוב העבדים גונבי נפשות.

ונראה **כפירוש רבינו חננאל**, דמפרש קוביוסטוס - **משחק בקוביא**.

והא דאמרינן (חולין דף צא:), ויאמר שלחני כי עלה השחר, **אמר ליה יעקב** וכי גנב אתה או **קוביוסטוס** אתה, **שאתה מתיירא מן השחר?** לפירוש הקונטרס - אתי שפיר, ולפירוש רבינו חננאל, נמי י"ל, **שדרך משחקין בקוביא**, שנושין בהן ודרכן **להטמין מבני אדם**.

בניגוד לאשה בה אנו חוששים לפיסול שיבטל את המקח למפרע - שזנה הדבר בעבד

הגמרא דנה לגבי החשש שלא להאכיל את האשה בתרומה, עד שתיכנס לחופה, שמא ימצא בה מום, וכל הקידושין יתבטלו למפרע. ואין האדם מכניסה לחופה לפני שבודקה היטב. בדומה לכך הוזכר עבד, שבו לא קיים מום הפוסל את המקח. כי מום חיצוני - רואה אותו האדון בשעת הקנייה, ואם החליט לקחתו למרות המום - זו זכותו, ומום פנימי, מאחר ואינו מפריע לביצוע המלאכה - הרי לא מפריע לאדון מום בסתר. ואם נמצא העבד גנב או קוביוסטוס - הגיעו, שפסול זה הינו פסול הקיים אצל עבדים.

מקשים התוס' מהגמרא בכבודות, שלא ניתן לומר קוביוסטוס על גונב נפשות

הגמרא בברכות מספרת על שתי שאלות ששאל ההגמון (קונטרקוס השר) את רבן גמליאל, אחת על הלויים דפרטין (חיבור בני גרשון קהת ומררי) - אתה מוצא כ"ב אלף ג' מאות ובכללן (בסיכום) - אתה מוצא כ"ב אלף. אותן ג' מאות (הפרש) להיכן הלכו? ועל כך ענה לו, כי היו אלו גם לויים וגם בכורות, שיכלו לפדות רק את עצמן ולא את לפדות את בכורי ישראל), ואחת על מנין שקלי המשכן (בגיבוי כסף אתה מוצא מאתים ואחת ככר ואחת עשרה מנה, דכתיב: בקע לגלגלת מחצית השקל בשקל הקדש וגו', ובנתינת הכסף אתה מוצא מאת ככר, דכתיב: ויהי מאת ככר הכסף לצקת וגו', שהרי זה סכום כפול מה שלקח ממה שיצק). ועל זה אמר לו וכי גנב או קוביוסטוס? גנב - על שקלי המשכן, וקוביוסטוס - על הלויים.

הבנת המציאות קשורה לא רק ביכולת לבצע משימה, אלא ברגילות שהיא מתרחשת

[לא האמנתי, שראיתי כי מילת המפתח "רגילין" מופיעה למעשה ממאה ועשרים פעמים. וגם כאן יש חיבור בין החיוב והשלילה, שיש חילוק מתי כן רגילין, ומתי שמילות מפתח "אין רגילות" לכך, מופיעות עוד למעלה ממאה פעמים. וזה דבר יסודי בתוספות, הקשור היטב להבנת המציאות.]

השתא מדידהו ספו ליה כו' -

ולקיש ישראל בבית כהן - **לא חיישין כלל, דדוקא** מלקיש כהן בבית ישראל הוא **דפריך, לפי שדרך האכסנאי להשקות לבני הבית, כדי למצוא חן בעיניהם, וכשהוא מושיט להם - אינו מדקדק מה הוא נותן, אבל ללקיש ישראל בבית כהן, כשפרנסתו עליו בשעת אכילה, מדקדק היטב מה הוא נותן לו.**

הגמרא דקדקה להקשות מפועל כהן המתארח אצל ישראל, לעניין חשש אמילתם מתרומה

כמו שחוששים אנו מהארוסה, שלא תוכל לקבל מזונות מבעלה הכהן בטרם התחתנה, כי אם יתן לה תרומה, הרי היא מצויה בבית משפחתה, ועלולה היא בשוגג, להשקות מכוס של תרומה לאחיה ולאחיותיה. ועל כן הקשתה הגמרא בדומה לכך מפועל שהוא כהן המלקט, למעבידו הישראלי.

הבנת המציאות ויחס ההאמלה בין אורח למארחו - היא הבסיס להבין היכן קיים חשש אמילת או השקאת תרומה לזר

[גם כאן מנתחים התוס' על מקרה שלא נשאל, וגם כאן מבארים מדוע לא היה חשש כלל, וממילא לא שאלו עליו. כי פרט לסוגיה של כהן ישראל, השאלה המשמעותית יותר היא היחס בין המתארח לבעל הבית. הפועל המתארח יש חשש שיתן למארחיו. מאחר ודרך האכסנאי ליתן מנות לבני הבית למצוא חן בעיניהם. אבל היחס ההפוך שמאחר והם הבעלים, וביודעם כי מתארח אצלם כהן, הם כן מדקדקים ואפילו היטב, כך שאין כל חשש.]

[דף נח עמוד א]

קוביוסטוס -

פירש בקונטרס - גונב נפשות.

ולא משמע הכי, בפרק קמא דבכורות (דף ה. ושם), דקא אמר ליה קיסר לרבן גמליאל, משה רבכם גנב היה או **קוביוסטוס** היה,

והוא דאמרינן בפרק המגרש (גיטין דף פו. ושם),
דאתקין רב יהודה בשטרא,
 דעבדי עבדא דנן מוצדק לעבדות,
 ופטיר ועטיר מן ערורי מלכא ומלכתא,
לא משום שהיה צריך להתנות,
 כדפירשתי,
 דבסתמא - נמי הוי מקח טעות,
אלא משום שופרא דשטרא.

ורבינו אליהו היה מקיים פירוש הקונטרס,
דהיכא - דקיבל המוכר מעות,
 אמרינן **מדלא בדק הלוקח קודם נתינת מעות,**
הני מומין דאית להו קלא,
א"כ סבר וקיבל,
והא - דאומר לו הרי שלך לפניך,
מיירי קודם שנתן הלוקח מעות.

וקצת משמע כן בפרק המוכר פירות (ב"ב דף צב:),
 דפריך [שם],
 הגיעו - **לאו משום דרובא הכי איתנהו,**
וש"מ דאזלינן בתר רובא,
 ומאי פריך,
 דלמא [המוציא מחבירו עליו הראיה],
אלמא מיירי שהלוקח מוחזק.

הגמרא מוכיחה כי בעבד אין מום המבטל את המקח
(סימפון)

מבארת הגמרא מדוע אין בעבד מום המבטל את המקח.
 ומונה הגמרא סוגי מומים שונים. אם היה המום מבחוח -
 היה רואה אותו הקונה, ואם קנה אותו למרות זאת, סימן
 שסבר וקיבל. ואם תאמר מום בסתר, הרי העבד נלקח עבור
 מלאכה, ולכן לא אכפת לקונה. אם העבד גנב ממון או גונב
 נפשות - הרי מה אתה מצפה מעבד? ואם יימצא לסטים מזויין
 (שאינן דרך עבדים בכך) או מוכתב למלכות (שהרי נחשב הוא
 כהרוג) - דוחה הגמרא כי לשני המומים הללו יש קול, והדבר
 מפורסם, והיה בקלות יכול לבררם.

לשיטת רש"י, עצם זה שלמומים הללו יש קול, מעביד
את האחריות לקונה, ובכך שקנה את העבד בל המום, הרי
בכך המשמעות שהיה זה מרצונו ובהסכמתו

מביאים התוס', את פירוש הקונטרס, שבשני המומים הללו,
 היות והלוקח נתן מעות על העבד, ולא בירר על מומים אלו,
 שיכול לבררם, היות ויש להם קול, מן הסתם סבר האדון
 וקיבל, שאפילו אם אכן העבד הוא לסטים מזויין או מוכתב
 למלכות, מעונין הוא לקנותו!

רבינו תם מקשה מגמרא מפורשת, שזה מקח טעות, וכיצד
אמרנו שיש להם קול

רבינו תם מקשה, מגמרא מפורשת במסכת בבא בתרא,
 שהרי שנינו בברייתא בקידושין יא "המוכר עבד לחברו ונמצא
 גנב או קוביוסטוס - הגיעו, לסטים מזויין או מוכתב למלכות

ועל כך דייקו התוס', כי על שאלת הלויים ענה לו בצורה
 מושלמת, ולכן כל השאלה שנותרה הינה השאלה השניה של
 המשכן, העוסקת בממון, ולפיכך לא ניתן לומר כי מדובר בגונב
 נפשות. ובאופן זה הם גם ממשיכים ומקשים על רש"י, כי מה
 שכתב כי רוב העבדים הינם כך, לא יכול להיאמר על גניבת
 נפשות.

פירוש רבינו חננאל, והבדיקה שעומד פירושו גם לגבי
הגמרא במסכת חולין

התוספות מדייקים מעצם דיוק הגמרא במסכת חולין
 "ויאמר שלחני כי עלה השחר, אמר לו: גנב אתה, או
 קוביוסטוס אתה, שמתירא מן השחר?" וכאן פירוש רש"י
 מסתדר היטב, כי אם הוא גונב נפשות, וודאי, שעליו להיטמן
 ולהסתתר ביום. אלא שמאחר והיה קושי מקודם על רש"י,
 הרי פירוש רבינו חננאל של משחק בקוביא יכול להסתדר הן
 כאן בכתובות והן בבכורות, ואפילו משחקים בקוביא, זו לא
 רק עצם הפעולה עצמה, אלא יש כאן ראייה לטוח ארוך
 יותר, שוודאי הנהגתם תביא להפסדים, וממילא יהיו ברשימת
 המבוקשים, ולכן הינם נדרשים להיעלם בזמן שכבר יש אור
 יום.

אף שיש קושי בפירוש אחד, מעלים מקרה בו הפירוש
יש לו משמעות

[התוס' כאן הציבו מהלך שלם בבחירת פירוש.
 בתחילה - הבאת פירוש רש"י. בשלב השני - הקשו
 עליו משתי סוגיות "ולא משמע הכי." וכן "ואין נראה".
 בשלב השלישי - כדרכם לאחר סוללת קושיות, הציגו
 פירוש רבינו חננאל, וקיבלו אותו "ונראה כפירוש".
 בשלב הרביעי יש כאן חידוש. בסוגיא שהובאה דווקא
 פירוש רש"י "אתי שפיר". והיו צריכים להבהיר כיצד
 גם פירוש רבינו חננאל מסתדר גם כן.]

הנהו קלא אית להו -

פירש בקונטרס,
וסבר וקיבל.

וקשה לר"ת,
 דבריש המוכר פירות (ב"ב דף צב: ושם),

אמר בהדיא,
 ליסטים מזויין או מוכתב למלכות,
אומר לו הרי שלך לפניך.

ועוד,
 אמרינן בפרק האומנין (ב"מ דף פ. ושם),
 שפחה זו שוטה היא נכפית היא כו',
הרי זה מקח טעות,
 אם כן בהנך מומי - ניחוש לסימפון.

ומפרש ר"ת,
קלא אית להו ולא שכיחי,
ולא חיישינן בהו לסימפון - כיון דלא שכיחי.
והנהו נמי דפרק האומנין - לא שכיחי.

שכאן כאשר הוא מוחזק, הרי המפתח הופך להיות המוציא מחברו עליו הראייה. וכאן מאחר והיה ביכולתו לבדוק, והיה לכך קול, הרי ברגע ששילם - סבר וקיבל.

ואפילו כולן בפני הבעל חוץ מיום אחד אינה אוכלת -

פירש בקונטרס,
דהוא הדין אפילו,
כולם בפני הבעל - לא אכלה משמת,

דקנין כספו - פקע ליה,
אלא דאי כולן בפני הבעל,
הוה אכלה מיהא בחייו.

ולר"ת נראה,
דהך דרשא דדריש בגמרא,
קנין כספו - אמר רחמנא,
והאי קנין דאחיו הוא,
אסמכתא בעלמא הוא,
דמדאורייתא - מיכל אכלה,

ולפי משנה ראשונה,
היכא דאכלה בחיי הבעל - אוכלת נמי בזיקת היבם,
מדקתני, ואפילו כולם בפני הבעל חוץ מיום אחד,
משמע,

הא כולן בפני הבעל - אוכלת.

ועוד,
דתנן בפרקין בסדר משנת ירושלמית,
הגיע זמן ולא נשאו או שמתו בעליהן,
אוכלות משלו **ואוכלות בתרומה,**
משמע כשמתו בעליהן - **שהיבם מאכילן בלא ביאה,**
דומיא דהגעת זמן,
דמיירי בלא נשאו,
דאי אחר ביאה - פשיטא דאשתו גמורה היא.

ועוד מביא ראייה,
מדתניא בתוספתא - זו משנה ראשונה,
רבתינו אמרו,
אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה,
ולא היבמה עד שתביעל,

והיינו טעמא דמשנה ראשונה,
דכשלא אכלה בחיי הבעל - אינה אוכלת,
דהא איכא למיחש לסימפון ולשמא תשקה,
דהא כיון דלא הגיע זמן בחיי הבעל,
לא בדק לה דאינו חייב במזונותיה,
אלא א"כ עמד בדין וברח,
כדאמרינן בהחולץ (יבמות דף מא:),
ולא מייחד לה דוכתא,
וטעמא משום שאין דרך לאחר,

- אומר לו הרי שלך לפניך. כלומר, שזה מקח טעות, וטענה זו היא כה חזקה, עד שאכן המקח בטל בעבורה. ומבארת הגמרא מדוע בשני המומים הראשונים המקח לא בטל, ועונה בתחילה, שמא מצד שזה רוב העבדים, ומתרצת הגמרא, שכל העבדים הינם כאלה. אבל על שני המומים האחרים - הרי אף שיש קול למומים הללו, לא דחתה הגמרא בטענה זו.

דוגמא נוספת למומים שיש להם קול, ואעפ"כ יש בהם דין של מקח טעות, ואומר הרי שלך לפניך, ומבטל את העיסקה

קושי נוסף מגמרא במסכת בבא מציעא הוא על מכירת שפחה, ומניית מומיה. "המוכר שפחה לחבירו, ואמר לו: שפחה זו שוטה היא. ניכפית היא, משועממת היא, והיה בה מום אחד וסנפו בין המומין - הרי זה מקח טעות. מום זה ומום אחר - אין זה מקח טעות." וכעת שואלים התוס', והכי נמי הוה מצי למימר מאי אמרת שוטה או משועמם - הנהו קלא אית להו. דכל הנהו - מקח טעות נינהו.

בדבר שברור לנו שהיה אמור לצאת קול, ואעפ"כ לא יצא - הרי זה דבר שאינו הגיוני, ולכן אין לחוש

[כבר ראינו, כי הקושי מוליד הבנה מחודשת. וכאן ההבנה המחודשת שסולל רבינו תם, הינה שאמנם יש להם קול, אלא מכיוון ובמקביל מדובר על מומים שאינם שכיחים, הרי משום מילתא דלא שכיח - לא חיישינן. ויש שביארו, שמכיוון שאם היה מום זה, הרי לבטח זה היה מפורסם, ואילו כאן מכיון דלא יצא הקול - מילתא דלא שכיחא היא - ולא חיישינן להכי. או שעל ידי הקול שיש להם, אין לחוש שיטעו בהם. כי הרי מנה את הנכפה בצמוד לשוטה, אשר אפילו מדרבנן אין לה קידושין - סימן שזה מום גדול, והכל יודעים בו.]

הגמרא בגיטין מבארת כיצד התקינו לכתוב שטר מכירת עבד

אתקין רב יהודה רב יהודה תיקן נוסח בשטר זביני דעבדי בשטר מכירת עבד - עבדא דנן, העבד שלפנינו מוצדק לעבדו, דינו נפסק לעבדות, ואין שום ערעור על המכירה, ופטיר והוא מופרש ומופלג ועטיר ומסולק מן חרורי מכל חירות ומן עלולי ומעלילות ומן ערורי ומערער של מלכא ומלכתא המלך והמלכה על המכירה, שלא חטא שום חטא שמחמתו הוא יהיה מוכתב למלכות ליהרג, שהרי אם היה מוכתב למלכות היה דינו למיתה, והיה המקח בטל כדין מקח טעות.

ומבארים התוס', כלומר שאין בו מומין המבטלים אותו ממלאכה. הרי אפילו לא הוו כתיבי בשטר - כמאן דכתיבי דמי, דכל הנהו - הוו מקח טעות, אלא לשופרא דשטרא בעלמא תקן, ולהודיע שהן מקח טעות.

התוס' מבארים כיצד רבי אליהו נשאר כפירוש רש"י, ומביאים סיוע לדבריו

הקונה הרי הוא מוחזק, ונקודת המפתח הינה מסירת המעות. ומאחר ויכל לבדוק ולא בדק - הרי הוא מפסיד על עצמו. ומה שרב הדגיש שלא מאחר והרוב כך הוא, מכיוון

שיטת רש"י, שימאחר ומת הבעל, פקע חיובו לאכילתה

מדויק רש"י "אפילו כולם בפני הבעל ואחד בפני היבם, אף על גב דרובא בפני הבעל - סוף סוף לא נתחייב במזונותיה בחייו. והוא הדין נמי, אם נתחייב בחייו - לא אכלה משמת, דקניין הבעל פקע, אלא דאי כולם בפני הבעל - הוה אכלה מיהא בחייו."

שיטת ר"ת, היבם ממשיך מהתורה להאכילה - ומדייק גם מלשון המשנה

שיטת ר"ת הינה שמהתורה היבם כן מאכיל, כי הוא המשך רצוף. והלימוד אינו נלמד מהדרשה שפטרה אותו. וכפי שציין שזה רק אסמכתא, אבל לא העיקר. ומדייקים, שהמשנה היתה צריכה להעמיד, שהיה יום אחד בפני היבם, ולכן אינה אוכלת, אבל אם כן היו כל הימים אצל בעל - הרי ניתן לדייק, שכן אוכלת.

מדויקים התוס', ממשנה ירושלמית, כי מה שקובע הוא עצם הזמן

עצם ההגדרה של הגיע הזמן, ואע"פ שהבעל מת, לא רק שאוכלות משלו, אלא אף אוכלות מתרומה - מוכיחה, כי הזמן הוא הנתון הקובע את יכולתן לאכול. כי אם היתה ביאת היבם, הרי ברור לנו כי היא אשתו הגמורה, ולא היה צריך להשמיענו דבר.

ראייה נוספת מהתוספתא, שלפי משנה ראשונה - כן היתה ראויה לאכול, אלמלא היינו חוששים שהבעל הראשון לא היה לוקח אותה, ולכן אם כבר היתה אוכלת בחיי הבעל, ממילא זה ממשיך ביבם

ראייה נוספת מביא ר"ת מהתוספתא, שמחלק בין מה שהיתה תחת הבעל הראשון אם לאו. כי יש חשש לכך שלא ייקח אותה בשל סימפון או שמשרה. כי אצל יבם אין הוא ממתין, אלא או שהוא חולץ או שהוא מייבם. אבל כאשר כבר בפועל אכלה אצל הבעל - הרי החששות הללו נופלים, וכבר ייחדו לה מקום, והרי היא אוכלת, ושוב לא תזוז ממקומה.

שהרי התוספתא מדייקת, זו משנה ראשונה, ב"ד שלאחריהם אמרו - אין האשה אוכלת בתרומה עד שתכנס לחופה, ולא היבמה עד שתבעל. אלמא דלמשנה ראשונה - אוכלת קודם לכן, והיינו כשאכלה בחיי הבעל, והיינו טעמא דאינה אוכלת אלא כשאכלה בחיי הבעל, משום דאינו חייב במזונותיה, אלא א"כ עמד בדין וברח, ולא דוכתא מייחד לה, ולמ"ד משום סמפון - איכא למיחש שמא ימצא בה סמפון ולא היתה אשתו מעולם, דכיון דלא הגיע זמן בחיי הבעל - לא בדקה.

רק בעמד בדין וברח - חל החיוב על היבם לזונה, אלא שזה מחמת קנס

הסיבה היחידה, שמכריחים את היבם לשלם לה ממזונותיו, כשלא הגיע הזמן בחיי הבעל, הוא כאשר עמד בדין וברח. וכמובא ביבמות. וכיון שבכל ענין היא אינה עולה ליבום תוך שלשה חדשים, היא גם אינה עולה לחליצה או. תנו רבנן: יבמה שלשה חדשים הראשונים - נזונת היבמה מנכסים של בעל, לפי שבפרק זמן זה היא אינה יכולה להנשא לאחר,

אלא מיד הוא רגיל או לחלוץ או לייבם,

לכן לא תקנו לה מזונות מיבם,

כמו שתקנו מזונות בהגעת זמן דבעל,

אבל כשאכלה בחיי הבעל,

תו ליכא למיחש לסימפון,

ולשמא תשקה, נמי ליכא למיחש,

דכיון דהגיע זמן - מייחד לה דוכתא בבית אביה,

מסתמא אוכלת שם בכל שעה ואינה זהה ממקומה.

וא"ת,

ומאחר דמדאורייתא אכלה כשנפלה מן הנשואין,

למה אסורה למשנה אחרונה עד שתיבעל,

הא ליכא למיחש לסימפון,

שכבר נבדקה בדיקת פנים.

ויש לומר,

דמאחר שאסרו ארוסה שהגיע זמנה,

אסרו נמי ביבמה,

משום דמיחלפא בה,

ששתיהן זמן כניסתן לאלתר.

אבל ק"ק,

אי חשיבא יבמה קנין כספו דיבם,

הא דקאמר ביבמות בפרק אלמנה (דף סז: ושם),

גבי הא דתנן היבם פוסל ואינו מאכיל,

אי בת כהן לישראל היא,

פסיל לה ושבה אל בית אביה כו',

ה"ל למימר דהא קנייה,

כדקאמר התם גבי אירוסין.

ויש לומר,

דושבה אל בית אביה,

אתא למיפסל בת כהן לישראל,

למידק הא מעיקרא - לא אכלה,

כדאמר התם (דף סח.),

א"כ לא אייתר לשומרת יבם,

אלא הכי קאמר ושבה כתיב,

כלומר דווקא אותה ששבה אל בית אביה,

אבל זאת שזקוקה ליבם - אינה שבה,

שהרי חשובה כאילו קנויה לו.

המשנה אמרה את חובת היבם להאכילה, ושיאינו יכול להאכילה בתרומה

היבם אינו מאכיל את מי שהיא שומרת יבם שלו בתרומה. עשתה ששה חדשים - מתוך שנים עשר החדשים שנקבעו לה - בפני הבעל דהיינו שהיה עדיין חי, וששה חדשים בפני היבם אחר שמת הבעל - ואפילו עשתה את כולן בפני הבעל, ורק חסר יום אחד שעשתה בפני היבם - או שעשתה כולן בפני היבם חסר יום אחד שאותו עשתה בפני הבעל - בין כך ובין כך הרי זו אינה אוכלת בתרומה.

הצגת חלקי המשנה, וביאור הצורך לאומרם

המשנה (נו, א) דנה לגבי הזמן בו הארוסה מקבלת י"ב חודש על מנת להתכונן לחופתה. וכשעובר זמן זה - על הבעל להאכיל אותה. וכאן נכנסה המשנה לגבי דיון לא רק על היבם עצמו. "היבם אינו מאכיל בתרומה" וכעת מונה המשנה שלושה מקרים באופן היחס של הזמן בין חלק היבם וחלק הבעל. ונציג את שלושת בבות.

בבא ראשונה: "עשתה ששה חדשים בפני הבעל וששה חדשים בפני היבם." בבא שניה "ואפילו כולן בפני הבעל חסר יום אחד בפני היבם." הבבא השלישית הינה "או כולן בפני היבם חסר יום אחד בפני הבעל" והדין המשותף בכולם הוא - "אינה אוכלת בתרומה."

הגדרת המבנה של לא זו אף זו

ברור לנו, כי אם לא היתה זכאית לאכול תרומה אפילו אצל הבעל, כל שכן שאצל אחיו היבם - לא תוכל לאכול תרומה. שהרי אינה קניינו של היבם, ובאיזה זכות תאכל? וממילא ברור לנו כי אם היתה מחצית הזמן תחת בעלה - ואז לא אכלה, הרי ברור לנו שאפילו אם היתה את כל התקופה תחת בעלה, פרט ליום אחד שלא אכלה. וזו שיטת הלימוד של זו אף זו. כי בדרך כלל לא מובן מדוע מביאים בתחילה את המקרה הפשוט, ולכאורה יכולנו להביא רק את המקרה המורכב, וממילא היינו מבינים את המקרה הפשוט.

הגמרא אכן מצטטת את המשנה ומקשה על המבנה שלה, ומתרצת בסגנון זו אף זו

"עשתה ששה חדשים בפני הבעל. השתא בפני הבעל אמרת לא, בפני היבם מיבעיא? זו ואין צריך לומר זו קתני." כפי שאנו רואים התוס' דנים רק על הבבא השניה, ביחס לבבא הראשונה. וגם הגמרא מצטטת מהמשנה את הבבא השניה, ואכן המהרש"ל מדייק, שהתוס' לא גרסו כלל בגמרא את הבבא השלישית. וכן ברי"ף ורא"ש וכל ספרי המדויקים ראיתי שאינן. וכפי שנראה שבירושלמי שלהם לא היתה בבא השלישית. ומדייק מהלשון שרבינו תם הביא מהירושלמי בתוס' הקודם.

הבנת הכלל של לא זו אף זו, שהוא שונה מדרך הלימוד הרגילה, ואעפ"כ קיימת צורת לימוד כזו

[יש לדייק ששאלת הגמרא השתא בפני הבעל אמרת לא - בפני היבם מיבעיא? היא מתייחסת לשני שלבים. ומשמעותה אינה לתרץ את כל חלקי המשנה, אלא גוף השאלה, שיש להשמיט את תחילת המשנה.

כפי שכותב בעל השולחן ערוך הרב יוסף קארו, בספרו על כללי הלימוד, הליכות עולם, כתב (שער ג פרק ב): "אורחיה דתנא, נקיט ברישא מילתא דפשיטא, והדר מוסיף עלה מילתא דרבותא. ורוצה לומר לא זו בלבד, אלא אף זו, וכן תמצא בהרבה מקומות בגמרא, שמקשה לישתוק מרישא, ומסיפא - ידעינן לה? ומתרץ "לא זו אף זו קתני" - כלומר, תנא נמי הכי קאמר, לא מיבעיא זו - אלא אף זו".]

מחמתו. והוא כותב לה בכתובתה, שכל זמן שלא תנשא בגללו, יהיה לה הזכות לשבת בביתו ולאכול מזונות מנכסיו. מכאן ואילך - אינה נזונת לא משל בעל ולא משל יבם.

ואינה כשאר אלמנות, שמקבלות מזונות מנכסי בעלן המת היות ואינן נישאות לאחר מפני כבוד בעלן המת. אבל זאת אינה נישאת לאחר מחמת שהיא אגודה ליבם. ואם עמד היבם בדין, שתבעתו היבמה בבית דין או יבם אותי או חלוץ לי, וברח - ניוזנת משל יבם, שקונסים אותו על שברחו.

אלא שיש צורך לשאול, אם כן מדוע אסרתה משנה אחרונה

אלא שעולה השאלה, מאחר ומהתורה כן יכולה היא לאכול כשנפלה מהנישואין, וכבר הרי אין לחוש לסימפון, מדוע משנה אחרונה לא אפשרה לה לאכול, עד שתהיה ממש ביאה? והתשובה לכך, כי עיקר המשנה אחרונה, דיברה לגבי ארוסה ולא על יבמה. אלא מאחר ואסרו בארוסה שהגיע הזמנה, חששו שיטעו ביבמה, מאחר ושיתהן זמן כניסתן הוא מיידי, ולכן אסרו גם ביבמה.

תקנה אמורה להיות לא רק על גוף המקרה, אלא מרחיבים אותה, על מנת למנוע מה שרגילים אנשים להחליף

[כאן מראים התוס' לשון שמופיעה למעלה מעשרים פעם בתוס' "מיחלפא", שיש לנו לחשוש שמא זה מתחלף. כי בכל דבר דומה, פעמים שיש לראות לא רק לפי הדבר עצמו, אלא גם יש לחשב, מה אנשים טובים, ועלולים לטעות ולהחליף].

עצם המצב בו היבם הישראל פוסל בת כהן מתרומה - מוכיח שיש כאן צד שהיא כבר כן קנויה לו

הגמרא בפרק אלמנה ביבמות מדייקת, כיצד פוסל היבם, אי בת כהן לישראל היא, פסיל לה היבם מתרומת בית אביה, הואיל ואמרה תורה "ושבה" אל בית אביה. מי שבידה לשוב לבית אביה - פרט לשומרת יבם, שאינה יכולה לשוב, כיון שזקוקה היא ליבום. אלא שיש קושי בכך לשיטת ר"ת, שהרי הוא ממש קנאה, ולכן היא אינה אוכלת, כפי שהגמרא ביארה לגבי אירוסין. ומבארים כי מה שזקוקה לייבום, הרי יש להחשיבה כאילו היא קנויה לו, שאם לא כן, היינו יכולים לתרץ שמעיקרא היא אינה אוכלת.

השתא בפני הבעל אמרת לא בפני היבם מיבעיא -

ה"ג [לא] זו אף זו קתני,

לא מיבעיא,

ששה חדשים בפני הבעל,

וששה בפני היבם - דלא אכלה,

אלא אפילו,

כולם בפני הבעל חוץ מיום אחד - לא אכלה,

וכן מוכיח בירושלמי,

דמפרש כולה מתניתין - [בלא] זו אף זו.

[דף נח עמוד ב]

מתוך שיכול לכופה למעשה ידיה כו' -

ומתניתין דקתני עושה ואוכלת,
מוקי לה כרב אדא בר אהבה דבסמוך,
במעלה לה מזונות ואינו מעלה לה מעה כסף.

שיטת רבי מאיר - כי מותר מעשי ידי אשתו - הופך להקדש באם הקדיש

האשה מחוייבת לעשות לבעלה, כפי שיעור המשנה בהמשך הפרק, כנאמר עושה בצמר. אפילו הבעל יקש את מעשה ידיה - עדיין זה לא נהיה קדוש על פיו, אלא היא עושה ואכלת לעצמה. אלא במידה והתירה, מעבר לשיעור שקבעו חכמים, מאחר וזה אמנם שייך לבעל, אלא שנחלקו תנאים ולשיטת רבי מאיר - הרי זה הקדש.

שיטת רב אדא בר אהבה, מצד אחד הבעל יכול לכופה, ומצד שני המותר כשיטת רבי מאיר קדוש ומחיים

בהמשך רב אדא בר אהבה לומד, כי מותר מעשה ידיה הוא קדוש כבר בחייה, מיד בשעה שהאשה עושה אותו. ועם היות ובמעשה הידיים שלה - אין לו זכות, הרי במותר - יש לו זכות. ומבארת הגמרא באיזה אופן מדובר. לעולם, במעלה לה מזונות, שלדעת רב אדא בר אהבה הוא תמורת "מותר מעשה ידיה" ולא תמורת "מעשה ידיים". וכיון שהוא מעלה לה את התמורה ל"מותר מעשה ידיה", יכול הוא להקדיש את המותר גם מחיים. ואולם, אינו מעלה לה מעה כסף לצרכיה, שהיא תמורת עיקר מעשה ידיה. ולכן, את עיקר מעשה ידיה הוא אינו יכול להקדיש מעשה ידיה מחיים, אלא היא עושה ואוכלת, וכמו ששינונו ברישא.

העמדת רב אדא בר אהבה מגשרת על מה שיראה לנו סתירה במשנה

[מאחר וכאילו קיימים שני חלקים סותרים במשנה, מצד אחד היא עושה ואוכלת לעצמה, מבלי שיתקדש, ומצד שני, המותר כן נהיה קדוש לשיטת רבי מאיר, וכבר מחיים, נדרשו התוס' ליישב את הסתירה, על ידי העמדת המשנה כרבי אדא בר אהבה, שמתייחס שיש הבדל ביחס הבעל אליה, מה שגורר בהכרח את התוצאה הזאת. מזונות הוא מעלה לה - וזה עבור המותר, ולכן הוא מתקדש כדבריו, בעוד שאת המעה כסף, שהיא כנגד גוף ועיקר מעשה ידיה, אינו מעלה לה, ולכן היא אינה מעבירה לו, וזה שלה, ואין זה מתקדש.]

יקדשו ידיך לעושיהו -

פירוש, להקב"ה שעשאן.

אבל אין לפרש למלאכתו,

דא"כ הל"ל 'למעשיהו',

כדאמרינן בסוף פ"ק דנדרים (דף יג:).

מאי לאו בניזונת -

לא כשהוא זן אותה קאמר,

דאם כן יקדשו מעשה ידיה,

ואמאי עושה ואוכלת,

כדקאמר לקמן **אי במעלה לה מזונות**,

מאי טעמא דמאן דאמר לאחר מיתה קדוש,

פירוש,

גם מחיים יהא קדוש,

אלא בניזונת,

כלומר, שהוא חפץ לזונה והיא אינה רוצה.

הגמרא ניסתה להביא סיוע לדברי רב ממשנתנו

הגמרא אומרת לימא מסייע ליה (שזו הצעה, שאמורה לאחר מכן להידחות. והתוס' מדבר על שלב ההצעה) דתנן: המקדיש מעשה ידי אשתו, לא חל הקדשו, והרי היא עושה את מלאכתה, ואוכלת, מתפרנסת ממנה, משום שאין מעשה הידים שלו שיוכל להקדישו ולאסרם על אשתו.

ומוכיחה הגמרא מכך שהמשנה אומרת שהאשה הזאת מתפרנסת ממעשה ידיה, ולא ממזונות שנותן לה הבעל, ומכך שאין הבעל יכול להקדיש את מעשה ידיה, על אף שהם שייכים לו:

מאי לאו, האם אין משנתנו עוסקת, באשה שהיא ניזונת על ידי בעלה, שיש לו נכסים ומבקש הוא לזונה, אלא שהיא זאת שאינה רוצה להיות ניזונית ממנו, ואמרה לבעלה "איני ניזונית ואיני עושה".

ולכן אין הבעל יכול להקדיש את מעשה הידים, לפי שאם אמרה לו כך, הם אינם שלו.

ומוכח כדברי רב הונא בשם רב, שיכולה האשה לוותר על התקנה שהיא לטובתה, ולומר "איני ניזונית ואיני עושה".

התוס' דוחים את ההבנה הטבעית במילים, ומעמידים שמדובר שניזונת הוא רק שהוא רוצה, אך היא מסרבת

[חשיבת התוס' הינה יצירתית. וכאשר אנו אומרים בניזונת, היה לנו מקום לחשוב, שמדובר שהבעל זן "בפועל" את אשתו. ולכן מאחר והוא מאכיל אותה - הרי היא ניזונת. אלא שמבארים התוס', מדוע לא ניתן לומר כך, שאז כן היה ההקדש תופס. כלומר, ברור לתוספות שעתה הוא לא זן אותה.]

ואז יש לצקת משמעות שונה בהגדרה של ניזונת, והיא רק הגדרה של "כוח". הוא מצידו אכן מעוניין ורוצה לזון אותה. אלא שרצונו אינו מתממש, מאחר ויש לה גם רצון נגדי. כך שבפועל מדובר על מקרה, שהוא ממש הפוך מהנטייה שלנו להבין את הדברים. ומילות המפתח הינן "לא .. קאמר, דאם כן .. אלא .. כלומר" [

לא חשיב כל כך דבר שלא בא לעולם,
כיון שהגוף בעולם,
אלא שמחוסר גירות,
 ולא דמי לנולדים,
 דהתם - **לא באו לעולם כלל.**

וכעין זה תירץ ה"ר אליעזר משנז"א,
 מה שמקשין,
 אהא דאמר בריש המפקיד (ב"מ דף לג:),
 אימור דאמר ר"מ,
 אדם מקנה דבר שלא בא לעולם,
כגון פירות דקל דעבידי דאתו כו',
 והא כל הנהו דהכא - לא עבידי דאתו,
 אלא הכא - **כיון שהגוף בעולם,**
לא בעינן עבידי דאתו.

וא"ת,
 אם כן מאי פריך הכא,
 וקאמר נמי מההיא - אין,
 הא מההיא - נמי לא שמעינן,
מעשה ידיה שאינם בעולם כלל,
ואכתי מצי למימר, דלא קדשי מעשה ידיה,
 אלא דנעשה כאומר יקדשו ידיך לעושיהן.

וי"ל,
 כיון דבמקצת סבר רבי מאיר כרבי אליעזר בן יעקב,
 אית לן למימר,
 דאף בדבר שלא בא לעולם כלל סבר כוותיה,
 דאית ליה בהאשה רבה (יבמות צג: ושם),
 ובהאומר (קידושין דף סב:) דאדם מקנה.

ועוד מתרץ,
 דכל הני דהכא,
איכא לאוקמא בדעבידי דאתו,
כגון ששמע מרבו שישחררנו,
ולאחר שימות בעליך ואחותיך כגון בגוססת,
ולאחר שיחלוץ לך יבמיך,
 באין דעתו של יבם לייבם.

ומיהו ק"ק,
 מותר דקדוש לאחר מיתה,
אף על גב דלא עביד דאתי,
דליכא לאוקמא בגוססת,
דהא עושה מלאכה.

האם באמת רבי מאיר אמר שאין אדם יכול להקדיש דבר
 שלא בא לעולם?

ריש לקיש נוקט מהלך שונה בשיטת רבי מאיר, על כך
 שיכול הבעל להקדיש את מעשה ידי אשתו, והרי היא טרם
 עשתה אותם. ומתוך כך בוחר מהלך אחר בדברי רבי מאיר.

הבנת דברי רבי מאיר במשנה על פי ריש לקיש, שזה
 אינו מצד שיכול להקדיש דבר שטרם בא לעולם
 דאמר ריש לקיש: לא תימא, אל תאמר שטעמא דרבי מאיר
 במשנתנו, שאמר יכול הבעל להקדיש את מותר מעשה ידיה
 של אשתו, ואף על גב שעדיין לא עשתה אותם, והם "דבר
 שלא בא לעולם" -

הוא משום דקסבר רבי מאיר: אדם מקדיש דבר שלא בא
 לעולם. כי יתכן וגם לרבי מאיר אין אדם מקדיש דבר של בא
 לעולם.

אלא טעמא דרבי מאיר, הסובר שיכול להקדיש את מעשה
 ידיה של אשתו, הוא: מתוך שיכול הבעל לכופה לאשתו,
 שיהיה אפילו מותר מעשה ידיה שלו, נמצא כאילו יש לו זכות
 בידיה עצמן. ולכן, כאשר הוא מקדיש את מעשה ידיה, נעשה
 כאילו אומר לה: "יקדשו ידיך - לעושיהם!" כאילו אמר: ידיך
 עצמם יקדשו להקב"ה, שעשאן לידך! ולכן חל ההקדש. שהרי
 ידיה של אשתו הם אכן בעולם.

התוס' שוללים פירוש שאינו מתלבש במילים הנכונות
 [כפי שדייקנו פעמים רבות, חובה לבאר פירוש
 שהוא מדויק גם בלשון וגם במשמעות, ולכן כאשר
 יש חיסרון באחד מהם - זה סימן שיש לדחות פירוש
 זה. והחידוש לפרש יקדשו ידיים לעושיהם, הוא
 שבדרך כלל הכוונה היא על התוצאה, שאתה מקדיש
 את מה שעתידי לצאת. וכאן מחדשים לנו התוס', שלא
 ניתן לומר פירוש כזה. מכיוון שאז יצטרכו לומר
 למעשיהן. והתוס' מבהירים, שאין זו רק סברא טובה,
 אלא יש להם להסתמך על גמרא ממסכת נדרים.]

הגמרא בנדרים מבהירה באיזה לשון עליו להשתמש כאשר
הוא אוסר לא את ידי אלא את תוצאת מעשה ידי
 אמר רב יהודה: משנתנו מדברת באומר "יאסר פי -
 לדיבורי", "יאסרו ידי - למעשיהם", "יאסרו רגלי - להילוכן",
 שבכך הוא מטיל איסור חפצא על איברי גופו, שיהא הוא
 אסור להשתמש בהם.

ואיברי גופו הם דבר שיש בו ממש, והם נעשים כלפיו
 חפצא של איסור לענין הדברים שאסר אותם עליו. דיקא נמי,
 דקתני במשנתנו "קונם פי מדבר עמך", שאוסר את פיו, שיש
 בו ממש, ולא קתני "קונם שאני מדבר עמך", שהוא דבר שאין
 בו ממש.

לאחר שאתגייר -

וא"ת,
 דבסוף פ"ק דגישין (דף יג:), אמרינן,
 דאפילו לרבי מאיר,
 דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם,
 ה"מ לדבר שהוא בעולם,
 אבל לדבר שלא בא לעולם - לא,
והא לאחר שאתגייר,
הוי לדבר שלא בא לעולם.

ואומר ר"י,
 דלאחר שאתגייר,

שאשתחרר, או לאחר שתשתחרר, או לאחר שימות בעליך, או לאחר שתמות אחותיך, או לאחר שיחלוץ לך יבמין - אינה מקודשת. רבי מאיר אומר: מקודשת, כי המקנה דבר שלא בא לעולם הרי זה קנה. (שואלת הגמרא על שמנו ברשימת התנאים שסוברים כן גם את רבי אליעזר בן יעקב). רבי אליעזר בן יעקב - מאי היא? דתניא: יתר על כן, אמר רבי אליעזר בן יעקב:

א. תבואה המחוברת לקרקע, אינה חייבת בתרומה, הואיל ואמרה תורה גבי תרומה "ראשית דגןך", ומשמע דבר שאפשר ל"דגנו", שהוא נאסף בכרי, ולא דבר שהוא מחובר לקרקע. הילכך אם הפריש תרומה מן התלוש על המחובר, הרי זה מפריש מן החיוב על הפטור, ולא חל שם תרומה על התלוש. ואם נתנו לכהן - טבל הוא ביד כהן, ויכול לתרום עליה ממקום אחר, וכולו חולין. וכמו כן לא נתקן המחובר, אלא לכשייתלש צריך לתרום עליו [רש"י קדושין טב א].

ב. אין הפירות מתחייבים בתרומות ומעשרות אלא רק כשיביאו "שליש" גידולם, [וייתלשן], שהרי כתוב "ועשת את התבואה לשלש השנים", ודרשו חכמים: אל תיקרי "לשלש" השנים, אלא "לשליש" גידולם, ללמדך שאין התבואה עשויה ולא נגמרה מלאכתה, עד שתגיע לשליש גידולה. אפילו אם אמר: פירות ערוגה זו תלושים, יהו תרומה על פירות ערוגה זו מחוברים [לכשיביאו שלישי, וייתלשו, כדמפרש].

או שאמר: פירות ערוגה זו מחוברים, יהיו תרומה על פירות ערוגה זו תלושין, לכשיביאו - הפירות שעליהן הוא עושה את התרומה, או הפירות שהוא עושה אותן תרומה - שלישי גידולם, וייתלשו -

והביאו שלישי, ונתלשו - דבריו קיימין. ומוכח שעל אף שעדיין לא נתלשה התרומה או הפירות שאותם הוא מתקן, ונמצא שאינו יכול להחיל עליהם תרומה או לתקנם עכשיו, והוי כדבר שלא בא לעולם, מכל מקום סבר רבי אליעזר בן יעקב שדבריו קיימין.

יש להביא הוכחות, אף שאינן בדיוק אלא רק קרובות

[אחת ההוכחות שהובאה כאן היתה בלשון "וכעין זה". לשון זו מופיעה עשרות פעמים בתוס' אלא בתוספת פועל. וכעין זה מצינו, וכעין זה פירש, וכעין זה אמרינו, דכעין זה פריך, וכעין זה יש. כלומר, הרעיון קיים, אף שהוא רק כעין - הרי זה עצמו תומך בסברא, אף שאינו הוכחה ברורה].

ההתייחסות למותר לדעת הסוברים שקדוש לאחר מיתה, וביחס להגדרה של עתיד להגיע

בהמשך סוגייתנו מצינו מחלוקת אמוראים בשיטת רבי מאיר מאימתי המותר של מעשי האשה קדוש, ולשיטת רב ושמואל זה יהיה קדוש רק לאחר מיתה, כך שלא ניתן להעמיד, שברור לנו שהיא כל עת הולכת למות, כלומר גוססת, שהרי מי שעושה את מלאכתה, אינה בגדר גסיסה. וכיצד הוא יכול להקדיש, בוודאות שהיא תמות לפניו.

ומתמצים התוס' (ב"ב עט, ב ד"ה אימור) שזה חידוש שהיא בהכרח תמות לפני בעלה, ולכן הוא יכול להקדיש, ועם היות שהיא הרי עושה, ולא ניתן לומר שהיא גוססת, הרי עדיין כן ניתן לומר שמדובר בחולה או זקנה.

אלא שהגמרא הקשתה עליו, מדוע בכזאת וודאות הוא נוקט שחייבים לומר טעם אחר בדברי רבי מאיר, והרי רבי מאיר כן נוקט שאדם יכול לעשות מעשה על דבר שרק בעתיד הוא יהיה. כי רבי מאיר נוקט שאם אומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתתגיירי - לשיטתו היא מקודשת.

רבי מאיר מחלק בהקנייה של דבר שלא בא לעולם, שהוא יכול לחול רק אם הוא כבר קיים בעולם

מתוך כך מקשים התוס', שהרי מובא במסכת גיטין לגבי הקנייה במעמד לנולדים, שוללים זאת, אפילו לשיטת רבי מאיר. מכיוון, "דאפילו לר"מ, דאמר אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, הני מילי לדבר שישנו בעולם, אבל לדבר שאינו בעולם - לא!" והקושיא הינה, בדומה לנולד, שמאחר ואין למי לתת, הרי גם כאן, לא יכולים לחול מעשה הקידושין. כלומר, יש כאן שני שלבים, עצם פעולת ההקנייה, ועצם מציאות הדבר בעולם. ולכן התירוץ הוא שגוף הדבר קיים בעולם, ורק היא מחוסרת מעשה גירות. בניגוד לנולדים, שגופם לא קיים בעולם, ולכן לא ניתן לבצע עימם הקנייה.

התוספות מביאים רעיון דומה שתירץ רבי אליעזר משאנו, ביחס לפירות דקל, שטרם באו לעולם

הגמרא בתחילת פרק המפקיד דנה לגבי הקניית הכפל לנפקד שמשלם ואינו רוצה להישבע, שמכיוון שהוא חידוש שיש בו ריבוי ספקות, הרי אפילו רבי מאיר שכן סובר שאדם מקנה דבר שלא בא לעולם, יש לצמצם זאת, כגון המקרה שהוא מקנה את פירות הדקל העתידים לצמוח. יש דקל, ובוודאות עתידים לצמוח ממנו פירות, ועם היות ועדיין לא רואים את הפירות, הרי עבידי דאתו - כלומר, אף ללא כל הפרעה, הם יגיעו. ואילו גיור הוא מציאות חדשה לגמרי, ולכן מתרצים באופן דומה, כי מאחר והגוף מצוי, הרי החיסרון הוא רק עצם הגיור, ולא נדרשים לכלל של עתידים הם להגיע.

וקשה, דהא כל הני דהכא - לא עבידי דאתו, דמי יימר שישחררנו רבו, וימות בעלה ואחותה, ותירץ דלא בעינן עבידי דאתו, אלא בדבר שאינו בעולם כלל, אבל הנך דהגוף בעולם, אף על גב דלא עבידי דאתו, כלומר הפער בין המציאות לתוצאה הנחשקת מצטמצם, כאשר הגוף כבר קיים בעולם, ולא נוכל לומר מי יימר דאתו, שהוא ההוכחה המוחשית עד כמה רחוק הדבר. אלא שעדיין יש להקשות לגבי מעשה ידיה, שעם היות וידיה מצויות, עדיין אלמלא שהקדישן יש כאן מרחק. ועוד אחת הדרכים לצמצם את המרחק כשהוא שמע מרבו שישחררנו, הרי זה מקרב את המציאות, אף שטרם התרחשה, הרי המידע המוקדם מסייע לו להבין זאת מעצמו.

רבי אליעזר בן יעקב סובר כי אדם יכול להקנות דבר שלא בא לעולם כלל, ומאחר ורבי מאיר בשיטתו, הרי זה יכול פרט זה

וי"ל, כיון דשמעינן לר' מאיר דסבירא ליה כר' אליעזר בן יעקב בדבר שלא בא לעולם - מסתמא סבר לגמרי כוותיה. ושמעינן לר' אליעזר בן יעקב דקסבר, אף על פי שלא בא לעולם כלל - אדם מקנה דבר שלא בא לעולם בפרק האשה רבה.

במסכת יבמות הובא דתנן: האומר לאשה: הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר, או לאחר שתתגיירי, או לאחר

בתוספות. כאן התוספות דנים על דבר שהיה יכול להקשות, או בשלילה שלו, דלט היה ניתן לפרוך. וזו חשיבה כאן עם כמה כיוונים, הן את האפשרות להקשות גם על הצד השני, והן ההיפוך.

ובפרט שכאן זה מסתיים, שכל הדברים נאמרו כך הוא רק בשל הסגנון הלשוני, כי גם בחצי השני, היה ניתן להקשות להיפך. ומילות המפתח הינן "נקט נמי הכא" שיש למעלה מעשר פעמים, אך בהרחבה רק של נקט נמי זה כבר מתקרב למאה פעמים, שאנו מעדיפים לא רק את התוכן, אלא גם את המבנה.]

במעלה לה מזונות ואין מעלה לה מעה כסף -

אליבא דרב אדא בר אהבה - מוקי לה הכי,

אבל רב ושמואל,

לא מצי מוקמי לה במעלה לה מזונות,

דכיון דסברי דתיקנו מזונות תחת מעשה ידיה,

א"כ אמאי עושה ואוכלת,

אלא רב ושמואל מוקמי מתניתין,

בשאינ מעלה לה מזונות ולא מעה כסף.

ואם תאמר,

ומאי דוחקיה דרב לאוקמא מתניתין לאחר מיתה,

לוקמה מחיים,

וכגון דמעלה לה מעה כסף,

ואין מעלה לה מזונות.

ויש לומר,

דאין רגילות,

שיעלה לה מעה כסף,

ולא יעלה לה מזונות.

כל הבנת רב אדא בר אהבה הינה הפוכה, ולפני הבנה זו מתבארת שיטתו

(בדרך כלל בדרך הלימוד של אילימא, קיימים שני צדדים, אשר מפריכים את שניהם, ואז מתרצים, לעולם, אכן זה כמו צד האחד, ואז מטפלים בדחייה. ואילו כאן הגמרא בוחרת צד שלישי חדש) לעולם במעלה לה מזונות, שלדעת רב אדא בר אהבה הוא תמורת "מותר מעשה ידיה" ולא תמורת "מעשה ידים". וכיון שהוא מעלה לה את התמורה ל"מותר מעשה ידיה", יכול הוא להקדיש את המותר גם מחיים. ואולם, אינו מעלה לה מעה כסף לצרכיה, שהיא תמורת עיקר מעשה ידיה. ולכן, את עיקר מעשה ידיה הוא אינו יכול להקדיש מחיים, אלא היא עושה ואוכלת, וכמו ששינו ברישא.

ומבארת הגמרא את טעם המחלוקת בין רב ושמואל לבין רב אדא בר אהבה:

רב ושמואל - שאינם מפרשים את המשנה כמו רב אדא בר אהבה - טעמם הוא, משום שהם סברי, שאין המזונות שהבעל נותן לה, תחת המותר. אלא: תקנו חכמים מזונות תחת עיקר מעשה ידיה. ומעה כסף הוא שתקנו לה חכמים

ושבו מובאת שיטת רבי אליעזר מפליר"א "דכיון שהגוף בעולם, אלא שאינו ראוי לקנין כמו כל הנך - חשוב כמו עבידי דאתו. ומותר - דקדוש אף על פי שאינו בעולם, ולא עביד דאתי שתמות האשה קודם, מ"מ כיון שהמותר מיהו עביד דאתי - חשוב הוא כאילו בעולם כבר, ואם היה בעולם - לא הוי בעינן שיהא זה עביד דאתי, שתמות היא לפני הבעל."

אי במעלה לה מזונות ומעלה לה מעה כסף מ"ט דמ"ד לאחר מיתה הוא קדוש -

גם למ"ד מחיים הוא קדוש,

ה"מ למיפרך,

כיון דמעלה מזונות ומעה כסף,

אמאי עושה ואוכלת,

אלא משום דבעי למימר,

אי אין מעלה לה מזונות ולא מעה כסף,

מ"ט דמאן דאמר מחיים הוא קדוש,

נקט נמי הכא,

מ"ט דמ"ד לאחר מיתה הוא קדוש.

בצד הראשון שמעמיד רב פפא את המשנה, שמעלה לה גם מזונות וגם מעה כסף לצרכיה - שיטת רב ושמואל, שהמותר קדוש רק לאחר מיתה, אינה מובנת

הגמרא הביאה את מחלוקתם של רב ושמואל מצד אחד, הסוברים כי מותר מעשי ידי האשה קדוש רק לאחר מיתה, ואילו רב אדא בר אהבה חולק ואומר שאפילו מחיים הוא קדוש. ותהא רב פפא, כיצד ראוי להעמיד את המשנה. ובתחילה הוא מעמיד באופן שעתיד להידחות. שאם תנסה להעמיד שמשנתנו מדברת, שהבעל מעלה לאשתו שני דברים, מזונות - כנגד עיקר מעשה ידיה, ובנוסף מעה כסף שבועית לצרכיה, הרי הוא זוכה כנגד זה גם במותר מעשה ידיה. ולפי העמדה זו, יש להתקשות לבאר את דברי רב ושמואל, כי הייתי אומר, שמאחר והוא כבר מחיים זוכה בהם - רשאי הוא להקדישם כבר בחייה, וכיצד הם אומרים כי המותר יהיה קדוש רק לאחר מיתה.

גם לשיטה של המאן דאמר החולק - היה ניתן להקשות, והביאור מדוע בחרו לא להקשות

אלא שכאן התוס' מראים, כי גם על הדעה השניה של רב אדא בר אהבה ניתן להקשות. גם למ"ד מחיים קדוש (רב אדא בר אהבה) - לא ניחא. דכיון דמעלה לה מזונות ומעה כסף - הכל יהא קדוש מחיים (פירוש, אפילו מעשה ידיה, ולא רק המותר עליו אנו כעת מדברים) הואיל וניזונת ממש, אלא אגב דבעי למימר בתר הכי (בציור בו הוא לא מעלה לה כלל, לא מזונות ואף לא מעה כסף) מ"ט דמ"ד מחיים - נקט נמי הכא, מ"ט דמ"ד לאחר מיתה.

היכולת של ההיפוך, בשעה שדנים על נושא של דעה האחת, ומתמקדים בו, ומראים כי ניתן גם להקשות בהפתעה לצד השני

[הכלל של ה"מ למיפרך, או הוה מצי למיפרך או הוי מצי למיפרך עם כל התחיליות עובר את המאה פעמים

גרסינן שאיני, דהיינו דבר שאין בו ממש, ואין נדרים חלין על דבר שאין בו ממש, כדאמרי' בפ"ק דנדרים קונם שאיני ישן - לאו נדר הוא, משום דשינה - דבר שאין בו ממש הוא."

אמנם יש ציור שלישי, והוא מניעת דבר, שאינו נחשב שבר שאין בו ממש

שנינו בברייתא במסכת נדרים, קונם שלא אתן תבן לפני בהמתך ומים לפני בקרך, כיון שאינה חייבת לעשות דברים אלו לבעלה. הרי הדין הוא שאין יכול להפר, משום שאין בכל אלו דברים שיש בהם ענוי נפש, ולא משום דברים שבינו לבינה.

החשיבות לקיים גם גירסאות פחות עדיפות

[עם היות והתוס' מעדיפים גירסא אחת, הרי הם מתייחסים לגירסא אחרת, שעם היות ולכאורה נראה, שיש בה קושי - עדיין ניתן לגורסה. "ואפילו גרסינן" מופיע למעלה מעשר פעמים. כי אחד הדברים החשובים הוא לדייק בהעמדת הגירסה, וגם גירסא שניה, שניתן לקיימה].

אינו צריך להפר -

במעלה לה מזונות ומעה כסף איירי,
ולכן אינו צריך להפר,
שהמותר - הכל שלו,
ואם משום העדפה שעל ידי הדחק - גם היא שלו.

ואין לפרש,

טעם דאין צריך להפר,
משום דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם,
דאם כן בחנם נקט,
מה שאני עושה לפיך,
דליתני - מקדיש ידי עצמו.

מקור הדברים - על הדין שאין הבעל צריך להפר

הגמרא כאן מביאה את המשנה בנדרים פה, א הלומדת כי אם האשה אומרת קונם שאיני עושה על פיך - ואם אסרה את מעשי ידיה על בעלה, תנא קמא אומר שאינו צריך להפר. משום שאין הנדר חל, כיון שמעשי ידיה משועבדים לבעלה ואינה יכולה לאוסרם עליו. אלא שיש לכאורה טעם אחר, כי אם נאמר שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אין הנדר יכול לחול רק על מעשי ידיה שתעשה לאחר שתגרוש, ואין הבעל צריך להפר לה.

התוס' מדייקים, מה טעם אינו יכול להפר, ושוללים סברא לפרש מצד שאין אגם מקדיש דבר שלא בא לעולם

מדייקים התוס', שכאן מדובר שהבעל שילם את שני התשלומים, הן מזונות, ובכך הוא זוכה בכל מעשה ידיה, והן את המעה כסף לצרכיה - שאז הוא זוכה גם במותר. ומבהירים, כי אם נאמר לעניין העדפה, שלכאורה עודף זה אינו משועבד לבעל, וכך אכן סובר רבי עקיבא שם במשנה, וכל מה שלשיטתו הבעל כן צריך להפר - הוא בגלל אותו החשש של ההעדפה, הרי תנא קמא אינו סובר כן, אלא הוא

תחת מותר מעשה ידיה. אבל רב אדא בר אהבה סבר, שתקנו מזונות תחת מותר, ומעה כסף תחת מעשה ידיה - וכיון דקא יהיב לה מזוני [שנתן לה מזונות], הרי המותר - דידיה הוי [של הבעל הוא], ולכן הוא יכול להקדישו.

אלא שמעירים התוס', כי כל העמדת הגמרא באופן זה היא רק לשיטת רב אדא בר אהבה, אבל רב ושמואל יעמידו שמדובר שאינו מעלה לה לא מזונות ולא מעה כסף. כי אם היה מעלה לה מזונות - הרי זה שלו ומיד היה מעשה ידיה נהיה הקדש.

העמדה צריכה להיות הגיונית, ולא בדבר שאין רגילות לעשותו

[וא"ת מי דחקו לרב לאוקומי למתניתין לאחר מיתה? (שהרי כן ניתן למצוא פיתרון שיענה על כל הקשיים גם בחייה). לוקמה מחיים ובמעלה לה מעה כסף ואין מעלה לה מזונות, (וכאן נוקטים התוס' יסוד עצום, המטרה בהעמדה אינה רק למצוא פיתרון, אלא שיהיה זה פיתרון הגיוני, שכך אכן נוהגים אנשים, אבל להעמיד שאת הדבר העיקרי המזונות אינו נותן לה, ורק נותן לה את הדבר הטפל - זה ממש מגוחך).

וי"ל משום דלאו אורחא דמילתא שיעלה לה מעה כסף ולא יעלה לה מזונות. (ומילות המפתח "ומאי דוחקיה .. דאין רגילות". וזה ממש מדהים שמילות המפתח דאין רגילות הוא למעלה משלושים פעם, מה שמוכיח עד כמה צריכים לדקדק בנסיון של העמדה.]

[דף נט עמוד א]

קונם שאני עושה לפיך -

אפילו גרסינן 'שאיני',

לא הוי דבר שאין בו ממש,

דהא תניא בפרק בתרא דנדרים (דף פא:),
קונם שלא אתן תבן לפני בקרך,
אינו יכול להפר.

לכאורה האשה כן יכולה להקדיש דבר שלא בא לעולם, שהרי אוסרת את מה שעתידיה היא לעשות

אמר שמואל: הלכה כרבי יוחנן הסנדלר במשנתנו, שאין המותר קדוש, משום שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם! ותמדה הגמרא: ומי אמר שמואל הכי, שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם?! והתנן במסכת נדרים [פה א]: אשה האומרת לבעלה: קונם מה שאני עושה לפיך [מעשה ידי שאעשה, יהיו אסורים עליך כקרבן] - אינו צריך בעלה להפר את נדרה! אין הבעל, שיכול להפר את נדרי אשתו, צריך להפר נדר זה, כיון שאין הנדר חל כלל, היות ומעשה ידיה הם שלו, ואין היא יכולה לאסור עליו דבר שהוא שלו ולא שלה.

התוס' מעירים שיש שלושה גדרים בנדר - מה שתעשה, מה שלא תעשה, ודבר שאין בו ממש

מעירים התוס' רא"ש, שיש לשנות זאת באופן חיובי. "הכי גרס ר"ת כלומר מה שאני עושה - יהא בקונם לפיך. ולא

דעת רבי עקיבא במשנה בנדריים, שיש לחשוש להעדפה - ולכן כן נדרש להפיר את נדרה

שנינו במשנה בנדריים קונם שאיני עושה על פיך - ואם אסרה את מעשי ידיה על בעלה, (הרי תנא קמא אומר) אינו צריך להפיר. משום שאין הנדר חל, כיון שמעשי ידיה משועבדים לבעלה ואינה יכולה לאוסרם עליו. חלוק עליו רבי עקיבא, האומר: יפר, והטעם, שמא תעדיף עליו יותר מן הראוי לו - שמא מעשי ידיה יהיו מרובים יותר מכדי צורכו של הבעל, והעודף הזה אינו משועבד לבעל, והנדר חל עליו. ולכן יש לו להפיר כדי שלא יאסר הבעל בעודף של מעשי ידיה.

הגמרא בהמשך מביאה את דעת רבי יוחנן, כי בהעדפה של ידי הדחק - לבטח סובר רבי עקיבא, שהיא לעצמה

מביאים התוס' הוכחה, שכן קיימת מציאות של עבודה ששייכת לאשה. רבי עקיבא בפרק מציאת האשה סובר, שעם היות ומציאת האשה שייכת לבעלה, הרי מבוארת שם מחלוקת תנאים בעניין העדפת האשה. וממשיכה הגמרא ומביאה ציור שלישי, בו לבטח רבי עקיבא סובר שזה שייך לאשה. "כי אתא רבין אמר רבי יוחנן: בהעדפה שלא על ידי הדחק - כולי עלמא לא פליגי דבעל הוי, כי פליגי - בהעדפה שעל ידי הדחק, תנא קמא סבר: לבעלה, ורבי עקיבא סבר: לעצמה!"

שואלים התוס', מאחר וזה שלה, ואינו חשוב כדברים בינו לבינה - כיצד בכלל יכול הוא להפיר

אכן רבי עקיבא יפר, דסבירא ליה העדפה שעל ידי הדחק - שלה, וקרי שפיר דברים שבינו לבינה שאי אפשר לזוהר שלא יהנה מהן. מכיוון שקשה ליקח ממש בצמצום את הראוי לו. וכאן התוס' שוב הולכים אחר הבנת המציאות, שעם היות והדין ברור, אפילו כך, באופן מעשי מתקשים ליישם אותו, ולכן הבעל כן נדרש להפיר.

ובנוסף בוחרים התוס' ליתן תירוץ נוסף, שהרי יש קושי בתירוץ הראשון. ומבארים שאפילו שזה שלה, הרי בו זמנית יש לו חלק בזה - מאחר ובמה ששלה לוקחים קרקע והוא אוכל פירות. אלא שכעת עולה השאלה ההפוכה - הרי בסופו של דבר זה כן משתעבד לו. אלא שמבארים שעם היות והיא משועבדת לו - אבל חילקו בין מעשה ידיה, שהם של הבעל לחלוטין, ולבין מקרה שרק הפירות הם של הבעל.

יש לשים לב לפרטים, כי בדוגמת תולדות, שאין להם תמיד את מלוא כוח האב

[התוס' מלמדים אותנו כי קיים הבדל בין העיקר לפרטי הפרטים. ועם היות שיש דין אחד למעשה ידיה, שהם רק של הבעל, הרי במקום שזה רק כוח של פירות לבעל, וכאילו שניהם אחוזים בזה, זה נותן לה מקום שיכולה להדירו, ומצד שני לו יש את הכוח להפיר לה.]

שמא יגרשנה כו' -

ואם תאמר,
ולרב דאמר יכולה אשה שתאמר לבעלה,

סובר, שגם ההעדפה שעל ידי הדחק, בו האשה דוחקת את עצמה - הרי זה שלו, וממילא אין כאן את מה להפיר.

ומדייקים התוס', שהרי ברישא של המשנה נאמר קונם שאיני עושה על פי אבא, ועל פי אביך, ועל פי אחי, ועל פי אחיך - אם אסרה האשה את מעשי ידיה על אביה, או על אבי בעלה, או על אחיה, או על אחי בעלה, אינו יכול להפיר כיון שאין זה ענוי נפש ואין זה נדרים שבינו לבינה. ומה שמדייקים התוס' מהרישא, שהנה האשה כן יכולה לאסור את מעשה ידיה, ואילו כאן נאמר לגבי הבעל בסגנון שונה, רק מה שאני עושה לפיך, ולא נאמר שהיא מקדישה את ידי עצמה. ולשון התוס' חריפה, ובהינם נקט מה שאני עושה לפיך.

התוס' לא רק באים לפרש, אלא בנוסף גם למנוע מאיתנו הבנה לא נכונה, שבקל היינו עלולים לטעות בה

[התוס' לא רק מבארים ישר מה נכון, אלא גם מיישרים אותנו שלא נטעה בהבנה שאינה נכונה. ואני בעצמי הופתעתי כאשר ראיתי כמה פעמים נאמרו מילות המפתח "אין לפרש" עם האותיות התחיליות (כמו ואין לפרש או דאין לפרש), שזה קרוב לשלוש מאות פעם.]

רבי עקיבא אומר יפר -

דקסבר דהעדפה שעל ידי הדחק - הוי לאשה,
כדאמרינן בריש מציאת האשה (לקמן סו. ושם).

וא"ת,
והיאך יכול להפיר,
והא אין זה מדברים שבינו לבינה.

וי"ל,
דחשיב בינו לבינה,
לפי שאינו יכול לזוהר,
וליקח ממש בצמצום את הראוי לו,
ולנהיח שאינו ראוי לו.

א"נ,
גם חלקה - משועבד לו,
שילקח בהם קרקע והוא יאכל פירות.

וא"ת,
אם כן איך יכולה להדירו,
כיון דמשועבדת ליה,
דאלמוה רבנן לשעבודיה דבעל,
כדאמר בסמוך.

וי"ל,
דדוקא בעיקר מעשה ידיה,
הוא דאלמוה שהם לבעל לגמרי,
אבל הכא - דלאו דידיה נינהו,
אלא לפירות בעלמא - לא אלמוה.

דסבר לה שמואל כרבי יוחנן בן נורי,
בהא דהעדפה לבעל,
 ובתר הכי גריס,
 ונימא הלכה כתנא קמא,
 אי נמי אין הלכה כרבי עקיבא.
 וכן פירש ר"ח.

**מהלך הגמרא, ושביארו כי שמואל לא ניתן לומר שמה
 שנדרש להפר - זה למעשה ידיה, אלא יש להעמיד
 שדעתו שההלכה כרבי יוחנן בן נורי הינה רק לעניין
 העדפה**

המשנה בנדרים אמרה קונם שאני עושה לפיך - מה שאני
 עושה יהיה קונם לפיך יהי עליך כהקדש מליהנות לו. והדעה
 השלישית הינה של ר' יוחנן בן נורי אומר - אף עיקר מעשה
 ידיה צריך הפרה. והטעם לכך אינו בשיטת רבי עקיבא, אלא
 שמא יגרשנה - ויהא הנדר חל משגרשה אינה משועבדת לו
 למעשה ידיה. ותהא אסורה לחזור לו - לפי שנאסר מעשה
 ידיה עליו, ואי אפשר לו ליוזרה שלא תטחון ולא תאפה וכל
 שאר מלאכות השנויות במשנתנו שהאשה עושה לבעלה.
 ואמר שמואל: הלכה כרבי יוחנן בן נורי!

ומוכח, שלדעת שמואל אדם אוסר בקונם, שהוא דומה
 להקדש, דבר שלא בא לעולם. שהרי פסק שמואל, שיחול
 הנדר בעתיד, לכשיגרשנה. וזה סותר את דברי שמואל כאן,
 שאמר: הלכה כרבי יוחנן הסנדלר, שאין אדם מקדיש דבר
 שלא בא לעולם!?

ומשנינן: כי אמר שמואל "הלכה כרבי יוחנן בן נורי" - רק
 לענין העדפה! כוונת שמואל באומרו הלכה כרבי יוחנן בן
 נורי, היא רק לענין זה שיש לו להפר את הנדר, אבל לא
 מטעמו. כי לרבי יוחנן בן נורי, הנדר שאסרה בו את עיקר
 מעשה ידיה, צריך הפרה. ואילו שמואל סובר, שהנדר על עיקר
 מעשה ידיה אינו צריך הפרה, לפי שאין אדם אוסר דבר שלא
 בא לעולם. אלא לכך יפר, שמא תעדיף עליו יתר מן הראוי
 לו.

**על מנת להבין את הקושי שמציגים התוס' בפירושו רש"י
 יש להביאו תחילה**

רש"י ד"ה כי אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי להעדפה
 - קאמר. כלומר, הלכה דיפר ולא מטעמיה. דאילו לר' יוחנן
 - עיקר מעשה ידיה צריך הפרה, ולשמואל - משום העדפה,
 שמא תעדיף על הראוי - הוא דאמר יפר. והשתא נמי, הוה
 מצי לאקשוויי, סוף סוף לא בא לעולם, דהא לא נעשה, אלא
 אקשי ליה קושיא אחריתא. מדייקים התוס', מכך שרש"י
 בעצמו אמר שניתן להקשות, אלא שהקשו מכיוון אחר, מראה
 כי אכן יש להקשות על דבריו, מה שאומר שבלשון התוס'
 שדבריו מגומגמים.

**התוס' מראים כי יש קושי בפירושו רש"י ומתוך כך
 נדרשים להבנה חדשה**

[הלשון מגומגם מופיע חמש עשרה פעמים בתוס',
 שהם מתייחסים לאחר הפירושים או הלשונות. והתוס'
 רא"ש בחרו בלשון עדין יותר "פרש"י - דחוק. שהרי

איני ניזונת ואיני עושה,
למה לי למנקט שמא יגרשנה,
לימא שמא תאמר איני ניזונת ואיני עושה.
 וי"ל,
דהא לא שכיח שתהא אומרת כן.

**שיטת רבי יוחנן בן נורי במשנה בנדרים, שיש לו להפר
 אף עיקר מעשה ידיה, שמא ידרשנה**

הגמרא שהביאה את המשנה בנדרים קונם שאני עושה
 לפיך, כעת דנה בדעה השלישית שנאמרה, רבי יוחנן בן נורי
 אמר: אף את נדרה האוסר על בעלה את עיקר מעשה ידיה
 - יפר הבעל.

ואף על פי שכל זמן שהוא נשואה לו אין הנדר חל כלל,
 מכל מקום, יש לחוש שמא יגרשנה בעתיד, ואז יחול הנדר,
 כיון ששוב אינה משועבדת לו למעשה ידיה, ותהא אסורה
 לחזור לו, לפי שאסרה הנאתה עליו, ואי אפשר לבעל להיוזרה
 שלא תטחון ולא תאפה לו, וכן כל שאר מלאכות שהאשה
 עושה לבעלה.

ואף על גב שעדיין לא גירשה, ואי אפשר לנדר שיחול היום
 אלא לאחר שיגרשנה, וזה הרי חשוב דבר שלא בא לעולם,
 סובר רבי יוחנן בן נורי שאדם אוסר בקונם דבר שלא בא
 לעולם.

**אין להשתמש בטענה של אפשרות קיימת אך כלל אינה
 שימושית ומצויה**

[התוס' מונעים מאיתנו פעמים רבות הבנה שגויה.
 שהרי שאלת ואם תאמר, היא אינה סתם קושיה אלא
 שאלה, שהתלמיד מעצמו היה מעלה בדרך לימודו,
 אלא שעלינו לתקנו ולשלול אותה. וכשהוא נתקל
 בביטוי שמא יגרשנה, הוא שואל את עצמו, מדוע עלי
 לנקוט כך, והרי, לכאורה, יכולה היא לומר, שהרי רב
 סובר שיכולה היא לעשות כן, לומר איני ניזונת ואיני
 עושה.]

אלא שכאן התירוץ הוא הענקת דרך חשיבה, שעם
 היות וקיימת לה האפשרות לומר כן, הרי זה על גבול
 התמוה, כי אין רגילות לכך, או בסגנון שכאן נאמרו
 הדברים, שאינו שכיח. ומילות המפתח "לא שכיח"
 מופיעות קרוב למאתיים פעם בתוס', מה שמראה כי
 התוס' הבינו כי יש דברים שאף שהם אפשריים, יש
 לשלול אותם מלכתחילה, כי קרוב לוודאי שאינם
 מתרחשים בפועל.]

**כי אמר שמואל הלכה כרבי יוחנן בן נורי
 להעדפה -**

פירוש הקונטרס מגומגם,
 כמו שפירש בעצמו.

ונראה לר"ת,
 דהכי פירושו להעדפה,

הדרך להבין הוא על ידי לימוד ממקרה שלישי, שהוא ברור וטעמו ברור

[לימוד התוס' לא רק שבא מקל וחומר, אלא אנו משתמשים בדוגמא שברור לנו שאין ביכולתו לאסור, כי אנו מבינים את הטעם, ואז אנו מגלגלים את אותו הטעם לכאן, בעניין של דבר שלא בא לעולם. וכאילו על מנת להבין את ההוכחה ראוי לרואה מסופה לתחילתה. "שכן אין אדם אוסר .. לפי ששניהן אינם ברשותו", ומה שכן יכול לאסור כאן הוא "משום דאחד מהן ברשותו". ועל כן את מה שאנו רוצים ללמוד עליו דבר שלא בא לעולם על חבירו דומה למקרה שאינו יכול לאסור].

לכשאקחנה ממך כו' -

ואף על גב,
דהתם - קאמר לכשאקחנה,
והכא - לא קאמרה לכשאתגרש,
אין נראה לו לחלק.

הגמרא נתנה דוגמא כיצד יכול להתרחש אירוע, שכעת כשהיא נשואה לא ניתן להקדיש את מעשה ידיה, אבל לאחר מכן לכשתתגרש - תוכל להקדיש, ומדמים זאת במכירת שדה

המשנה עוסקת, בכגון דאמרה האשה: "יקדשו ידי לעושיהם - לכי מיגרשה [לאחר הגירושין]" , שאז לא יהיו ידיה שייכים לבעלה. ותמדה הגמרא: עדיין תיקשי, כיון דאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם - ומי איכא מידה, וכי יש כדבר הזה, דאילו השתא, כשהיא נשואה, לא קדיש, לא נאסרים ידיה על הבעל בקונם, ואילו לקמיה, לכשתתגרש, קדיש!?

וכי יש דבר שאינו יכול להיות אסור בקונם כל עוד שהיא נשואה, ויהיה אסור בקונם לאחר שיגרשנה? והרי זה עצמו סיבה להחשיב את נדרה כנדר על דבר שלא בא לעולם? אמר תירץ רבי אלעאי: אלמה, למה לא!? והרי סברא היא - אילו האומר לחבירו בשעה שמוכר לו את שדהו: שדה זו, שאני מוכר לך [אמנם לכשאמכרנה לא יהיה בידי להקדישה], אך לכשאקחנה ממך, אז תיקדש השדה! -

מי לא קדשה, כאשר חזר המוכר ולקחה מן הקונה? והרי ודאי קדשה השדה, כיון שבשעה שהוא מקדיש את השדה היא עדיין ברשותו!?

יש שני כיווני הסבר, סילוק הקושי, והדגשת החיוב, וממילא הקושי לא קיים

[אלא שמעלים התוס' קושי, שאינו משמעותי, אלא הוא מלכתחילה עתיד להיות מתורץ (קושיית אף-על-גב). אלא שיש להציג כביכול את הקושי, שלכאורה אין שני המקרים שווים, והשונה הוא האמירה, והתשובה, שלא האמירה היא זו שפועלת את הדבר, וממילא התוצאה היא שאין נראה לו לחלק. ואילו לשון התוס' רא"ש אינו סילוק הבעיה בצורה

לא תירץ כלום ממה שהקשה, לכן נראה לפרש". והקדמה של ציון כזה לפירוש, היא בעצם הכנה לכך שנדרשים לפרש באופן אחר. ולא רק שר"ת סולל סברא זו, אלא שיש גם להישען, שזו שיטת רבינו חננאל].

אכן התוס' מבארים, כי לא ששמואל סובר להלכה כמו רבי יוחנן בן נורי, אלא רק בעניין שההעדפה לבעל, בזה הוא מקבל את דברי רבי יוחנן בן נורי

לכן נראה לפרש, כי אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי להעדפה - לא פסיק כוותיה דצריך להפר, אלא בהא פסק כוותיה - דאית ליה העדפה - לבעל הוי, דמדתלי טעמא משום שמא יגרשנה - אלמא משום העדפה. דהשתא ליכא דלבעל היא, ואינה יכולה להקדישו, אבל לעולם, אין צריך להפר כלל ואפילו משום גרושין, דדבר שלא בא לעולם הוא, ובתנאי הכי גרס, ולימא הלכה כר"ק, אי נמי אין הלכה כר' עקיבא, וכן פרי"ח.

בשלמא אדם אוסר פירות חבירו עליו שכן אוסר פירותיו על חבירו -

פירוש,

דהתם אוסר - משום דאחד מהן ברשותו,

יאסור דבר שלא בא לעולם על חבירו, שאין לא זה ולא זה ברשותו,

שכן אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו,

לפי ששניהן אינם ברשותו.

נביא את מסקנת הדברים תחילה, במה שנוגע לסוגיה, ולאחר מכן נבאר את הוכחת אביי

מסכמת הגמרא, אדרבה, ממקום שבאת ללמוד, יש לך ללמוד שאין אדם אוסר דבר שלא בא לעולם על חבירו - שכן אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו! והרי לאסור דבר שלא בא לעולם על חבירו, הרי זה כמו לאסור "פירות חבירו על חבירו" הוא. ששניהם אינם ברשותו, לא הוא עצמו, ולא הפירות.

ואם כן, כיצד יכולה האשה לאסור על בעלה בקונם את מעשה ידיה, שלא באו לעולם, והרי לא בעלה ברשותה ולא מעשה ידיה שלא באו עדיין לעולם ברשותה!?

לשיטת אביי - אכן יכול אדם לאסור את פירות חבירו עליו, כי זה נלמד מהכיוון ההפוך

על מנת שתהיה יכולת לאסור, נדרשים לאחד משני דברים. או הגוף או הפירות. ואז יש שני כיוונים בהם יכולה להתקיים היכולת לאסור. שהוא אוסר את פירות חבירו עליו - הרי גופו קיים, וכשהוא אוסר את פירותיו על חבירו - הרי פירותיו ברשותו, אף שחבירו אינו ברשותו.

וכדי להדגים את הגיחוך לאסור דבר שלא בא לעולם, מביאים דוגמא שלישית, שברור לנו שאינו יכול לאסור. והכוונה את פירות חבירו על חבירו, שהרי אף אחד מהם אינו ברשותו, לא הפירות ולא חבירו.

[דף גט עמוד ב]

שדה זו שמשכנתי לך לכשאפדנה ממך תיקדש -

משמע,

דבעודה ממושכנת - אינו יכול להקדיש,
דאין כח להקדש לבטל כח המלוה,
שהיא ממושכנת בידו.

ותימה,

דאמרינן בסוף איזהו נשך (ב"מ עג:),
 רב מרי בר רחל,
 משכן ליה עובד כוכבים ההוא ביתא,
 אזל עובד כוכבים זבניה לרבא,
 נטר תריסר ירחי שתא,
 ושקל אגר ביתא ואמשיה לרבא כו',
אלמא הפקיע המכר כחו של רב מרי,
שהיה לו לדור בבית חנם,
שהיתה ממושכנת בידו,
 והפקיע המכר כחו,
 והוצרך להעלות לו שכר לרבא.

וי"ל,

דאין זה הפקעת כח,

אלא לפי שהיה סבור רב מרי,

שהיה רבא חייב לו,

דמי המשכנתא במקום העובד כוכבים,
 ולא רצה לדור בחצירו חנם משום רבית,
 וא"ל רבא כדיניהם עבידנא לך,
דרבא לא מיחייב ליה מידי, אלא העובד כוכבים.

וא"ת,

והא דאמר בפרק האומר משקלי עלי (ערכין כא.
 ושם),

הקדישו משכיר,

הדר בו מעלה שכר להקדש,

ופריך היכי דייר ביה - הא במעילה קאי,

דמשמע שבזמן השכירות - יכול להקדישה.

וי"ל,

דכח שיש לשוכר - **אינו יכול להקדיש,**

אלא הוא והקדש שותפין בו,

וימכר הבית,

ויקח זה דמי שכירות הבית והמותר להקדש,

אבל הכא - **מיירי,**

השליטית, אלא בכיוון החיובי "אף על גב, דהכא - לא
 קאמרה לכשתתגרש, נראה לו לדמותם יחד."]

הכא אין בידה לגרש עצמה -

תימה,

דהא בידה לומר,

איני ניזונת ואיני עושה.

ויש לומר,

דרוצה ליישב גם אליבא דריש לקיש.

הגמרא לאחר שהשוותה בין יכולתו להקדיש את השדה,
 ולבין הקדשת מעשה ידיה, מראה כי לא ניתן להשוות
 זאת. בשל אי יכולתה לגרש את עצמה

מתקיף לה רבי ירמיה על תירוצו של רבי אלעאי: מי דמי?!

התם - בידו להקדישה עכשיו, שהרי שלו היא השדה, וכיון
 שבידו עכשיו להקדישה, גם אם הקדישה לאחר שימכרנה
 ויחזור ויקחנה, יכול הוא עתה להקדישה לכשתבוא לידו חזרה
 מהקונה אותה -

אבל הכא, הרי אין בידה של האשה לגרש את עצמה.

וכל זמן שאינה מגורשת, הרי אינה יכולה להקדיש או
 לאסור בקונם את מעשה ידיה, והוי ליה דבר שלא בא
 לעולם?!

תמיהה גדולה, באשר לכאורה הרי כן ביכולתה לפעול את
 תוצאת הגירושין במחוזות עצמה, בדרך אחרת

הרעיון שאין בידה לגרש את עצמה, ומאחר והיא
 משועבדת לבעלה. נכון לכשתהיה מגורשת, אז התוצאה שהיא
 כבר אינה משועבדת, אך היא עצמה אינה יכולה לדחוף
 לקראת מצב זה, בניגוד לשדה שבעל השדה כעת יכול
 להקדישה, וממילא לא ניתן ללמוד ממקרה האחד על השני.
 אולם, מקשים התוס', לשיטת רב הונא אמר רב, הרי היא כן
 יכולה לנתק את חובתה לבעלה, בכך שהיא זו שתאמר, איני
 ניזונת, וממילא - גם איני עושה. ועונים על כך, שלא רצו
 לתרץ באופן שיהיה רק לשיטה אחת, מבלי להתייחס גם
 לאמורא החלוק עליו.

קיים תמיד רצון לתרץ לפי כל השיטות, ולא רק על דרך
 צדדית

[המעניין הוא לא רק מילות המפתח "רוצה ליישב"
 שמופיעות למעלה מעשר פעמים, אלא לשים לב
 להמשך שלהם "לכל הלשונות", "אליבא דכולי עלמא",
 "דבריו בכל עניין", "אפילו כ", "גם אליבא ד", "אפילו
 ל". כלומר, הרצון ליישב שיהיה לפי כמה שיותר
 שיטות, הינו רצון מרכזי, כי זה נותן תוקף לתירוץ.]

בעולם, כמו כן אשה יכולה להקדיש ולאסור את מעשי ידיה כיון שהם שלה, והם נחשבים כישנם בעולם, אף שאינה יכולה לגרש את עצמה.

ושוב גם על כך מתקיפה הגמרא, שאין הדבר דומה, כי בכל אופן לאחר עשר שנים, כן יהיה יכול לפדות, כלומר ההגבלה הינה רק מחוסרת זמן, וכאילו כבר קיים הדבר ב"כוח", עם היות שבפועל אינו יכול להקדישה כעת, ואילו כאן לעולם לא תוכל האשה להתגרש.

מצד אחד אנו רואים, כי בשעה שהשדה ממושכנת אינו יכול להקדישה, ואילו כשרבא קנה מהגוי בית ממושכן, הרי פקע כוחו של המלווה, והיה נדרש להעלות לו שכר מדייקים התוס' במסקנת ביניים, שממנה יוכלו להקשות, כי בכך שהוא משכן את השדה, אין בכוחו במהלך השנים הללו, בעודה ממושכנת להפקיע את כל המלווה, שהוא בינתיים משתמש בשדה ולהקדישו.

ועל כך מקשים מסוגיה מפרק הריבית. נוכרי היה חייב מעות לרב מרי בר רחל. וכנגד החוב הוא גר בבית שהנוכרי משכן לו. אלא שהנוכרי מכר את הבית לרבא. שנה ראשונה המתין רב מרי בר רחל והמשיך לגור בבית, ולאחר שנה בא ושילם לרבא, הבעלים החדשים, וטען כי הממשכן את ביתו בלי לנקוב זמן, הרי זה שנה, ולכן היה יכול לגור בחינם, כי הגוי לא היה יכול לסלקו, וכעת לאחר שהבית נמכר - הריני מעלה לך את דמי שכירותו. ומדייקים מכך התוס' שהמכירה כן הועילה, להפקיע את כוח המלווה, ולכן הוצרך הוא להעלות שכר לרבא.

רבא הבהיר לרב מרי, שהמכירה מהגוי, לא הפקיעה את כוחו כמלווה, בשעה שהיה הבית ממושכן לו

עונה לו רבא, שאם היה יודע שהבית ממושכן, לא היה קונה אותו. ועכשיו, מאחר והגוי טרם שילם את חובו, אנהג כמו הגוי, וכל עוד שלא סילק את חובו, אינו נוטל את הבית, אף אני אנהג כמותם, ואתן לך לגור כנגד החוב, עד אשר אכפה את הגוי לסלק לך את החוב.

ומכאן מבארים התוס', כי רב מרי טעה, שהיה סבור כי כעת רבא חייב לו את דמי המשכנתא במקום הגוי, ולא רצה לגור בחצירו חנם משום ריבית, וענה לו רבא, שהגוי נשאר חייב לו, ונמצא שהמכירה לא הפקיעה את כח המלווה, ולכן אני אנהג איתך כדיניהם.

הקושיה כיצד יכול המשכיר להקדיש את הבית בזמן השכיחות, והחילוק בעניין הקדשת שדה

הגמרא בערכין מצד אחד מביאה את הפסוק "איש כי יקדיש ביתו קדש" אמר רחמנא, מה ביתו ברשותו אף כל ברשותו, בדוקא, יכול להקדישו. ולא מה שאינו ברשותו. אלא שמעמידים: הכי קאמר "הקדישו משכיר, הדר בו מעלה שכר להקדש. אלא עולה הקושיא: אי הקדישו משכיר - היכי דייר בה השוכר? והא באיסור מעילה קאי, שנהנה משל הקדש.

אולם מכאן מדייקים התוס', שהנהגה לכאורה יש בכוח הבעלים להקדישו אף במהלך השכיחות. ועונים על כך התוס', שכאן יש מקרה מיוחד, הוא ממשיך להיות בעלים, אלא שכאילו ההקדש והוא נעשים שותפים, ואז בשל כך יצטרכו

שמקדיש כל השדה, אף מה שאינו יכול להקדיש עכשיו.

אי נמי, בהקדש - **ממש היה חל על שדה הממושכנת, אף קודם שתפדה,** והכא מיירי, שאוסר בקונם על המלוה **לכשיפדנה,**

דיכול להיות, דבשדה ממושכנת - אינו יכול לאוסרה בקונם, אף על פי שיכול להקדישה, כדמוכח בערכין, דיכול להקדיש יותר ממה שיכול לאסור בקונם, ומתרצא בהכי האי דפריך לעיל,

ומי איכא מידי, דאילו השתא לא קדיש ולקמיה קדיש, ומאי קשיא ליה, **דלמה לא תוכל, להקדיש מעשה ידיה לאחר שתתגרש, מאי שנא מנכסי מלווה,** שיכולה למכור עכשיו לכשתאלמן או תתגרש, **אלא ודאי** אף על פי שיכולה להקדיש, מידי דהוי אמכר - **לא תוכל לאסור.**

ועוד יכול להיות, דאפילו היתה מקדשת ידיה לשמים **לגמרי, לא היה ראוי לחול הקדש,** כמו על שדה,

משום דבשדה - חל ההקדש על גוף השדה, בעודה ברשות המלווה, וממילא יקדשו הפירות **כשיצא הגוף מרשותו,** אבל ידיה - אפילו הקדישו לשמים,

אין נתפשות בהקדש, ואפילו בעבד אמר רב, דגופיה לא קדיש, ובבן חורין מודו כ"ע, **ולכן אפילו הקדישו לגמרי, אין להקדש לחול יותר, מאוסר למלווה בקונם שדה הממושכן לו.**

הנסיון לדמות את מעשה ידי האשה, לשדה שמשכן אותה לעשר שנים וביכולתו להקדישה לכשיפדנה

הגמרא נותנת דוגמא שונה לדמות שהאשה יכולה להקדיש מעשה ידיה, מכיוון שיש להם שייכות אליה, ואין זה נקרא דבר שלא בא לעולם משדה, שמשכן אותה לעשר שנים, ועתיד הוא לפדותה ממנו. דכשם שרואים אנו בשדה, שעל אף שכעת אינו יכול לפדות את השדה, ועדיין בכל זאת כיון שגוף השדה שלו - הרי הוא יכול להקדיש את זה, וזה נחשב כדבר שישנו

גבי אצטלא דפרסוה אמיתנא,
אמאי קאמר רבא,
קנייה מיתנא,
הא אלמוה רבנן לשעבודא דאשה.

וי"ל,

דדוקא בקונמות אלמוה שלא יפקיע חובו,
אבל ההיא דפרק אלמנה,
דנאסר לכל העולם,
ליכא למיחש להכי,
ומפקיע מידי שעבוד כמו הקדש.

והא דאמר בהחובל (ב"ק דף צ. ושם),
דעבדי מלוג - אין יוצאין בשן ועין,
לא לאיש ולא לאשה,

דאלמוה רבנן לשעבודא דבעל,
אף על גב דשחרור דמי להקדש,
סבירא ליה לרבא בפרק אלמנה (יבמות דף סו:),
כמ"ד לאשה, אבל לא לאיש.

א"נ,

ידו עדיפא מידה,
כיון דאכיל פירות בחייה,
כדאמרינן בהכותב (לקמן דף פג.).

**רב אשי מבאר את כוח הקונמות, שמפקיעה משעבוד
הבעל, לכשתתגרש**

הגמרא מביאה את דברי רב אשי לתרץ סתירה בדברי
שמואל. כאשר האשה מקדישה את מעשה ידיה, מאחר וטרם
בא לעולם - פסק שמואל שאינה יכולה להקדיש, ואילו בקונם,
שהוא כנדר, הרי היא כן יכולה לשיטת שמואל, לאסור מעשה
ידיה לאחר שתתגרש, ואף שבשעת עשיית הקונם - הרי היא
משועבדת לבעלה. ומבאר רב אשי, דינם כקדושת הגוף, שאין
להם פדיון להיות ניתנים למי שנאסר בהם, ונמצא כי הקונם
בהיותו קדושת הגוף, מפקיע את שיעבוד הבעל. וכשיטת רבא
שהקדש מפקיע מידי שעבוד. ומה שאינו מפקיע כעת, אלא
רק לאחר שתתגרש, זה כי חכמים חיזקו את כוח שעבוד
הבעל, שלא יתקדש מעכשיו. וכשתמות האשה יירש אותה.

**עולה השאלה החזקה, אם בכוח הקונם להפקיע - יוצא
שאדם יכול להיפטר מבעלי חובותיו**

בתוס' זה אנו מוצאים דיון על שלושה גורמים שיש בהם
שעבוד. אמנם הדיון הראשון הוא כאן הבעל, שהאשה רוצה
להוציא ממנו את זכותה למעשה ידיה. בשאלה הראשונה,
אנו עוברים לגורם נוסף, והם בעלי החוב, שנכסי החייב
משועבדים להם. והגורם השלישי היא האשה, שהרי הבעל
גם הוא משועבד לה, וחייב הוא לזון אותה. ואם ידיר אותה
- מקשה הגמרא כיצד הוא חייב לזון אותה כיצד הוא בכלל
מעמיד פרנס, באופן זמני.

וא"ת, אם כן על ידי קונם - יפקיע אדם כל בעלי חובותיו,
לאסור עליהם כל אשר לו, על ידי קונם? אלא כאן אנו נותנים

למכור את הבית, ואז השותפות תתפרק, הוא יקח את דמי
השכירות, והמותר יהיה להקדש. אבל כאן בשדה, שהוא
מקדישה את כולה - אינו יכול להקדישה כעת, בעודה
ממושכנת.

**יכולת האשה למכור כעת נכסי מלוג, אף שזה לא תלוי
בה אם תקבלם, אך לא לאסור מעשה ידיה**

תירוץ נוסף לחילוק, כי ההקדש חל על השדה הממושכנת
אף בטרם תיפדה, כי כל יכולתו הוא רק להקדישה, אך לא
לאוסרו בקונם. והנקודה שאמנם אשה רשאית למכור את נכסי
המלוג שלה, אם תתגרש או תתאלמן, שזה אירוע עתידי, אבל
את הכוח לאסור כעת - את זה איננה יכולה, בניגוד להקדש.

**ביאור על ההבדל באי יכולתה להקדיש את ידיה, לעומת
ההקדש בשדה שזה על גוף השדה**

מאחר והוא מקדיש את גוף השדה, שכל העת הוא ברשותו,
הרי ממילא יקדשו הפירות לאחר שיצא הגוף מרשותו. ואילו
ידיה, מאחר ואינן שלה כעת, אינה יכולה להקדישם, בדומה
לעבד שגופו אינו קדוש, ולכן כמו שדה ששייך למלווה בכך
שמשכן לו, שאינו יכול לאוסרו עליו, כי גוף השדה שייך לו.

**התוס' מרחיבים בריבוי מושגים ופעולות, ולשם כך
מדגישים את ההבדל ביסודות הדברים**

[יש לשים לב למושגים השונים, של הזמן בו
הפעולה תחול - כעת או רק לאחר שיפדנה, את
החילוק בין סוג הפעולה הקדש או איסור, כאשר יש
להבחין האם גוף הדבר נמצא ברשותו או לא. ולבין
יכולת מכירת נכסי מלוג שלה, באם תתאלמן או
תתגרש, ולבין שדה ממושכנת, בו אינו מחזיק בגוף
השדה, ולבין מעשה ידיה, שמכיוון שגוף ידיה אינם
ברשותה, שאינה יכולה כעת להקדישם. וכן לגבי
היכולת להקדיש את השדה, כי עם היות והשדה
ברשות המלווה, רק כשיצא הגוף מרשותו - ממילא זה
הפירות רק אז יתקדשו].

קונמות קאמרת כו' -

וא"ת,

א"כ כל אדם יפקיע כל ממונו מבעל חובו,
על ידי קונם.

וי"ל,

דלאו דדוקא שעבוד דבעל אלמוה רבנן,

אלא ה"נ **דאלמוה לשעבודא דב"ח,**

כדמוכח בריש המדיר (לקמן ע.),

דפריך,

וכיון דמשועבד לה,

היכי מצי מדיר לה,

ולימא דמפקע שעבודה ע"י קונם,

אלא ודאי **דאלמוה נמי לשעבודא דאשה.**

וא"ת,

בפרק אלמנה ביבמות (דף סו: ושם),

מאחר ושלושה דברים יש להם קדושת הגוף - הרי בכוחם להפקיע שעבוד הבעל

הגמרא מבארת: אלא, אמר רב אשי, כך יש ליישב את הסתירה בדברי שמואל, שלגבי הקדש מעשה ידיה פסק שמואל שאין היא יכולה להקדיש דבר שלא בא לעולם, ואילו לענין קונם פסק שמואל שהיא יכולה לאסור את ידיה לאחר שתתגרש, ואף שבשעת עשיית הקונם הרי הידים משועבדות לבעלה. אלא שיש לחלק בין הקדש לקונם. ומאחר שהקונמות כ"קדושת הגוף" הן, שוב לא תיקשי האיך יכולה היא לאסור בקונם עליו קודם שגירשה, כי יש כח בדבר המוגדר כ"קדושת הגוף" להפקיע את שעבוד הבעל ותומכים בכך את דברי רבא "הקדש חמץ ושחרור מפקיעין מידי שעבוד".

ודנו האחרונים, האם פירושו הוא כפשטות הלשון שאכן אלו "מפקיעים" את השעבוד, או שמא הכוונה לומר, שאין בכח השעבוד מלמנוע את חלות ההקדש איסור החמץ והשחרור, ואף שעל ידי כך תמנע מבעל השעבוד האפשרות לממש את שעבודו.

התוס' בגיטין מביא שלושה שיטות בדבר - רש"י, ר"ת ור"י.

שיטת רש"י - פירש בקונטרס, דוקא קדושת הגוף - מפקיע מידי שעבוד, אבל קדושת דמים - לא. כדמשמע בערכין (דף כג:). ובפרק אף על פי (כתובות דף נט:). - נמי אמרינן, שאני קונמות דקדושת הגוף נינהו, כדבא כו'. משמע, דוקא קדושת הגוף - מפקיע מידי שעבוד.

שיטת ר"ת - וקשה לר"ת, דאי חשיב ברשותו של לוח כל זמן שלא הגיע הזמן - אפילו קדושת דמים - נמי תפקיע מיד שעבוד, ואי לא חשיבי ברשותו - אפילו קדושת הגוף - נמי לא, דכי יקדיש את ביתו כתיב, מה ביתו ברשותו - אף כל ברשותו.

שיטת ר"י - ואור"י דרבא לטעמיה, דאמר בפרק כל שעה (פסחים דף לא.), דבעל חוב - מכאן ולהבא הוא גובה, וחשיב ברשותו. ודוקא קדושת הגוף שאין לו פדיון - מפקיע מידי שעבוד.

ויש אריכות גדולה מאד בכל התוס' שם, כגון שאם יש בכוח הקונמות להפקיע, הרי כל לווה יפקיע נכסיו מן המלוה, אלא שאלמוה רבנן לשיעוריה דבעל החוב, וגם כאן אלמוה רבנן לשעבוד הבעל.

הפניית מראה מקום של התוס' מעצמם לעצמם

[רק בארבע מקומות מציינים התוס' למקום אחר בו כתבו, בלשון כתבתי (אמנם יש גם ביטוי כדפרישית, ששם זה קרוב לתשע מאות פעם, אך לא תמיד עם ציון מקום). ונראה שהתוס' שממש האריכו במקום אחר, שולחים אותנו לשם. ויש חילוק בין כתבתי לכדפרישית, שכאן התוס' אינם מסבירים דבר, אלא רק שולחים למקום אחר, ואילו כדפרישית הם כן כותבים את העיקרון, ורק מחזקים זאת. ופרט לזה לעתים המראה מקום שהם עצמם מביאים בפירושם מתייחס לא רק לגמרא, אלא גם לדבריהם באותה הסוגיה.]

הגנה לכל מי שמשועבד. בבעל חוב דמשום נעילת דלת - אלמוה רבנן לשעבודיה, שלא יוכל לאסור נכסיו על בעלי חוביו, אפילו על ידי קונם. וגם לגבי האשה, לא יוכל הבעל להדיר אפילו לא ע"י קונם, כי גם כאן, יש לומר, דסברא היא, דכי היכי דאלמוה לשעבודא דבעל - אלמוה נמי לשעבודא דאשה.

שאלה על מקרה שאינו מקרה צדדי, מחייבת התייחסות

[שאלה הקשורה באופן של א"כ כל אדם, או דאל"כ כל אדם או אם כן כל אדם - מופיע בעוד כמה פעמים בתוס'. והיא שאלת סברא חזקה, שברור לנו שלא ניתן להשאיר מציאות כזאת. וזו שאלה המזמינה בהכרח תשובה, וכאן מובן אם מדוע אלמוה רבנן לשעבוד בעל החוב. ועם כלי זה גם מתורץ בהמשך, מתי באמת לא אלמוה לשעבוד, כי הדבר היה רק במקרה פרטי.]

מקשים התוס', מאחר והכמים חיזקו את שעבוד האשה - מיצד כאן באיצטלא - אינה יכולה לגבות

התוס' מתייחסים לגמרא במסכת יבמות, שהאשה הכניסה במסגרת כתובתה כנכסי צאן ברזל איצטלא של משי. וכשנפטר בעלה, פרסו היתומים את הבגד עליו, וכעת מאחר ותכריכי מת אסורים בהנאה, הרי קנה הבעל לעצמו, ושלו היא. אלא שעם היות וזה שייך לה, הרי היא עדיין מחוסרת גבייה, אלא יש לה רק שעבוד, מכיוון שאם זה היה נאבד (אם לא שעשו את מעשיהם), היה על היתומים לשלם לה. וכאן בפעולתם כאילו הקדישו זאת, מאחר והחלו איסור הנאה על החפץ, ורבה לשיטתו שההקדש יכול להפקיע את השעבוד, וכאן הוא של האשה.

ושאלו התוס', והרי ראינו כי חכמים חיזקו את כוח האשה, וכפי שביארנו לעיל בפרק המדיר. ועונים התוס' כי מאחר ונאסר לכל העולם, הרי אין כאן צורך מיוחד לחזק כאן את שעבוד האשה. כי מה שמחזקים חכמים - הוא רק כאשר חייבים לשמור, וכמו על בעלי החוב.

ההתייחסות לעבדי מלוג, שנתנו כוח לשעבוד הבעל בהם, ואין יוצאים לשחרור בשן ועין

דיון נוסף הינו על עבדי מלוג, שעם היות והאשה היא זו שהכניסה אותם ויש לה קניין הגוף, הרי מצד שני של השימוש הם שלו, וכאילו משועבדים לו. וכאן יש מספר דעות האם הם יוצאים בשן ועין. כי מי שהוא הבעלים - הרי ראויים הם לצאת לחירות. ומאן דאמר: אין יוצאים בשן ועין לא לאיש ולא לאשה, סובר כי הכא שונה הדבר מכל שיעבוד, היות ואלמוה רבנן לשיעבודא דבעל, ואין הקדש ושיחרור מפקיעים מידי שיעבודו. וגם על זה יש לענות, כי עם היות ורבה סובר באצטלא שמפקיע מידי שעבוד, אבל כאן בעבד הוא סובר שאלמוה לאיש יותר מהאשה את שיעבודו, ואין מפקיע כאן השחרור מהאיש. שהרי יש גם גירסא כזאת. או מצד שמאחר והוא אוכל את הפירות של נכסי המלוג בחייה - יש לו עדיפות. ולכן זה מפקיע רק מהשעבוד שלה אך לא שלו.

הקדש חמץ ושחרור -

כתבתי בהשולח (גיטין מ: ושם).

את המטלות הקיימות בבית. "מלאכות קטנות שלא הוזכרו במשנה". הבנה כזאת פותחת לנו שער בהגדרת משימות בעבודה, שתמיד יש משימות צדדיות על הדרך.]

טוחנת ס"ד -

הא דתנן בהניזקין (גיטין סא.), אשת חבר טוחנת עם אשת עם הארץ, לא פריך - טוחנת ס"ד.

דדוקא הכא פריך,
דאתא לאשמועינן,
אלו מלאכות שהאשה עושה,
דקאי אעיקר מלאכה.

יש לחקור, האם מעשה פעולת הטחינה על ידי האשה, או כפי שקופצת הגמרא ומקשה, שהרי זרם המים מפעיל את המטחנה

המשנה מנתה בראש המלאכות שהאשה עושה לבעלה את טחינת הקמח. אלא שהתפלאה הגמרא, שהרי פעולת הטחינה מתבצע על ידי גלגל המטחנה, שזרם המים מסובבים את האופן. אלא מבארת הגמרא, שנכון שאת עיקר מעשה הטחינה מבצע האופן, אלא שיש כאן בנוסף עוד פעולות הנכללות בטחינה, כגון הכנת צורכי הטחינה, ששמה את החיטים באפרכסת, ובכך היא מזינה את המטחנה בחיטים, וכן לאחר שהחיטים נטחנו יש גם לקלוט את הקמח מהמטחנה.

אמנם מציעה הגמרא גם אופן שני לתרץ קושיה זו, ולומר, אכן כן, יש גם ריחיים של יד, ושם כל הפעולות מתבצעות רק על ידי האשה.

בסוגיא אחרת בה נאמר שהאשה מטחנת, שם הגמרא לא קפצה וחקרה, ויש להבין החילוק בין המקומות

המשנה בגיטין מביאה, כי אשת חבר אינה טוחנת עם חבריתה החשודה על השביעית, אבל היא כן טוחנת עם אשת עם הארץ. ועל כל פנים, שם הגמרא לא שאלה, וכי תעלה על דעתך שהיא זו הטוחנת? כמו ששאלה כאן.

רק כאשר צוללים להבין את אופן עיקר המלאכות שהאשה עושה לבעלה, יש לדקדק בדבר שהמכונה מבצעת זאת

ומתמצים התוס', שכלל אין מה להשוות. מאחר וכאן מדובר על מלאכה שיש בה טורח, הרי יש מקום לסבור, שעיקר המלאכה נעשית באופן אוטומאטי. ועונה אכן הגמרא, בתירוצה הראשון, כי זה מה שנקרא בתעשייה חצי-אוטומאט. שנדרש אדם המלווה את המכונה, ומזין את המכונה ומוציא ממנה. וניתן להתייחס לזה לא כאל פועל אלא כמסייע, שהוא גם דרגת פועל פחותה יותר. ומה שהזכיר שם בגיטין את הטחינה, הרי נקט לה, משום עניינים אחרים ונוספים.

הבנת מיקום הסוגיה העיקרית, מבהיר לנו את הצורך להקשות ולדקדק היטב

[ידוע שהתוס' פרשן המשווה בין הסוגיות. אלא מלמדים אותנו כלל חשוב, היכן עיקר הסוגיה, ואז

ארבע יושבת בקתדרא -

אף על גב,

דבשלש -

נמי אינה עושה, מכל מלאכות שהוזכרו במשנה, מכל מקום,

עושה מלאכות קטנות שבבית, שלא הוזכרו במשנה,

ואיכא נמי - ארחי ופרחי דבגמרא,

וכי הכניסה לו ד' - אינה עושה כלום.

שיבעת המלאכות שהאשה עושה לבעלה, ובשעה שמכניסה לו שפחות, הרי כל אחת מהן מורידה ממנה את חלקן

המשנה ביארה מהן המלאכות שהאשה עושה לבעלה. ומונה שבעה סוגי מלאכה - טחינה, אפייה, כיבוס, בישול, הנקת הבן, הצעת המטה, ועשייה בצמר. ככל שהיא מכניסה עזרת עבודה (שפחה), הרי מורידים ממנה חלק מהמשימות. השפחה הראשונה - מורידה ממנה ג' משימות (טחינה אפייה וכביסה), השפחה השנייה - מורידה ממנה עוד שתי מלאכות (בישול והנקת הבן). השפחה השלישית - מורידה ממנו עוד שתי מלאכות (הצעת המיטה ועשייה בצמר).

לכאורה יש קושי, שלאחר שלוש שפחות, כל המלאכות שהוזכרו במשנה עברו לאחריהן, והיא כבר חופשיה, ומדוע נאמר שהיא חופשיה רק לאחר השפחה הרביעית

המשנה לפי תנא קמא למדה, כי בארבע שפחות הרי היא יושבת בקתדרא, ופירש הקונטרס, שאפילו שליחות של להביא לבעל חפץ מהבית לעלייה לא תטרח עבורו.

אלא שמיד קופצים התוס', והרי כבר בשעה שהכניסה לו שלוש שפחות, אין היא עושה אף אחת משבע המלאכות שהוזכרו במשנה. אלא שמדייקים התוס', שזהו דיוק ואינו שאלה, ולכן נאמר בסגנון של אף-על-גב, כלומר שברור לנו שיש כן הבדל.

ועל כך עונים התוס' שכן קיימות מלאכות נוספות, אלא שמאחר ואינן משמעותיות - לא הוזכרו במשנה. אכן הגמרא שמה לב, כי יש עוד שני מושגים, פרט למלאכות המשנה, שארא (כלומר שאר המלאכות הקטנות) והאורחי פרחי (האורחים). ורק בשפחה הרביעית כבר אינה עושה דבר.

היכולת להבין, כי אף שלכאורה כל הפרטים הושלמו, עדיין יש חורים קטנים

[כאשר המשנה מונה שבע מלאכות שהאשה עושה לבעלה, הרי לכאורה, ברגע שהיא מכניסה שפחות, שמבצעות את כל שבע המלאכות הללו, הרי לכאורה כבר היא יכולה להתבטל, ומדוע נאמר שרק לאחר שהכניסה ג' שפחות היא יושבת בקתדרא, ולא ניתן לבקש ממנה דבר.

וכאן מגלים לנו התוס' יסוד חשוב. נכון שנמנו במשנה רק שבע מלאכות, אולם אלו הן המלאכות המשמעותיות, ויש גם עוד מלאכות קטנות, שאינן בגדר מנייה. ועל מנת להבין זאת, נדרשו התוס' לחיות

יד - היא מאחר ויש בה דבר ששולל את יופיה ומכחיש אותה. ולכן הדין זו לשיטת רבי חייא, שיש לחלוק על התנא של המשנה (ולאו דווקא פעולת הטחינה, אלא כיצוא בהן). לעומת זאת בראיית החיוב, הרי מה שעושה בצמר - היא פעולה חיובית, שגם מייצרת ברכה כלכלית, ואין בה את הצד השלילי, של מלאכה עם טורח קשה, שפשוט הורס אותה. ולכן החילוק מלווה בטעם, מה ההבדל בין שני החלקים.]

כגון שנדרה היא וקיים לה הוא -

שאסרה הנאת הנקה על עצמה,

שהיא נהנית בהנקה,

כדאמר לקמן,

הוא אומר שלא להניק,

והיא אומרת להניק - שומעין לה,

משום צערא דידה,

וכי ההיא דשוחה עליו ומניקתו מפני הסכנה.

אבל ליכא למימר,

דאסרה הנאת יניקתה עליו,

כיון דמשעבדא ליה - אין הנדר חל.

והשתא פליגי,

דב"ש סברי,

דהוא נתן אצבע בין שיניה,

הלכך - אינו כופה להניק, פירוש - להשכיר מינקת.

וב"ה סברי,

היא נתנה אצבע בין שיניה,

וכופה להניק,

שתשכיר לו מינקת, או תצא בלא כתובה.

הגמרא ביארה, כי כאשר נדרה שלא להניק - ובית שמאי אומרים שנדרה חל - סימן שמשנתנו אינה לפי שיטתם אחת מהמלאכות שצריכה האשה לעשות לבעלה היא הנקת בנה. אלא שכאשר האשה נודרת שלא להניק, נחלקו בכך בית שמאי, הסוברים כי נדרה חל, כי אינה משועבדת לבעלה, ואילו בית הלל סוברים, כי מאחר והאשה משועבדת לבעל בעניין זה, הרי ביכולתו של הבעל לכפות על אשתו שתניק את הבן. ולפי חשבון זה, יוצא שמשנתנו אינה כשיטת בית שמאי, שהרי עצם יכולתה לא לבצע מה שהיא מחוייבת בו, היא רק לשיטת בית הלל.

הגמרא מנסה לבאר בתחילה שניתן לומר שמשנתנו הינה גם לשיטת בית שמאי

דוחה הגמרא, ואומרת שמדובר באופן נדר ייחודי, מאחר ולאשה יש הנאה מכך שהיא מניקה, הרי היא יכולה לאסור לא מצד החיוב שמוטל עליה, אלא את הנאת יניקתה על עצמה. ואם האשה נדרה כן, והבעל קיים את הנדר, לאו דווקא בצורה חיובית, אלא אפילו לא הפר.

הרי במקרה כזה, נחלקו בית שמאי ובית הלל בהבנת המציאות. בית שמאי סוברים כי הוא שגרם ליצירת הנדר,

ממילא יש לדקדק על אופן המלאכות ועשייתן. וממילא יש לנו את הטעם לדקדק "דדוקא הכא פריך", ואכן החילוק בהשוואה "דוקא הכא" מופיע עשרות פעמים.]

תני רבי חייא אין אשה אלא ליופי -

לא פליגי,

אלא אשוחנת ואופה ומניקה את בנה,

וכיוצא בהן שמכחישות יופיה,

אבל אעושה בצמר - לא פליגי,

דמעשה ידיה תחת מזונות.

רבי חייא הלומד כי אין האשה אלא ליופי, וודאי שאינו חושב שעל האשה לטרוח בטחינה על ידי ריחיים של יד המשנה ציינה שבע מלאכות שהאשה נדרשת לעשות לבעלה. המלאכה הראשונה שציינה המשנה היתה טחינה. ויש שני אופנים של טחינה, הראשון שהאשה היא המסייעת, עיקר המלאכה נעשית על ידי זרם המים המסובב את הגלגל וגורם לאופן לטחון את הקמח, והאשה היא כן טורחת, בכך שהיא מסייעת להכניס את החטים ולהוציא את הקמח. והאופן השני, שיש כאן טחינה על ידי ריחיים של יד, שהיא מלאכה עם טורח רב, אלא שאכן כל מעדה הטחינה נוקף לאדם. וכאן קופצת הגמרא ואומרת, כי מאחר ורבי חייא אמר שאין האשה אלא ליופי, הרי מלאכה שכזו מפרקת את היופי האשה, וכנראה שמנתינו אינה בשיטת רבי חייא.

לא כל המלאכות במשנה מכחישות את יופי האשה

אלא שבאים התוס' ועושים כאן שתי פעולות. הפעולה הראשונה הינה מיון והפרדה. לא כל המלאכות שוות, ולא כל המלאכות מכחישות את יופי האשה, ויתירה מזו, אשה שלא תעשה דבר, ידוע כבר במשנה, שהיא בסכנת זימה או שעמום.

וכאן מונים התוספות מהן המלאכות המכחישות את יופיה, ואלו טחינה אפייה והנקת בנה. תוספות הרא"ש גם מצרף הגדרה מעניינית, ומרחיב את קשת המלאכות הללו. "ואין להטריחה בטורח קשה כגון לטחון ולאפות ולכבס ולהניק לפי שממעט יופיה."

הכפייה על עשייה בצמר, שונה בתכלית, ובכל המקומות שהוזכרה, לא חלק רבי חייא

הפעולה השניה הינה ההתייחסות לעושה לו בצמר. לא רק שהיא פעולה אחרת וקלה יותר, אלא שמדובר בהגדרה אחרת לגמרי. שאר המלאכות ניתן לקוראם טורח הבית. ואילו כאן העשייה בצמר ניתן לקוראה ייצור הכנסה. ולכן מלכתחילה תיקנו, שהיא תטרח בקצב שלה, ויהיה לה ביטחון כלכלי. ומה שהוא כופה אותה לעשות בצמר, ומצאו שזה כנגד משקל חמישה סלעים, לא רק שאין המלאכה זו הכחשה, אלא שהיא כנגד מה שהיא זוכה לקבל מזונות.

כאשר מופיע הביטוי "לא פליגי אלא" - סימן שיש לבצע לא רק חילוק, אלא לצלול לטעם פרטי החילוק

[אחת ההגדרות הלמדניות הינה החילוק בראייה חיובית ושלילית. מלאכת הטחינה, ובפרט בריחיים של

ביאור הדיון של הגמרא, על הצד שהאשה אסרה את הנאת ההנקה על עצמה, והנדר בהכרח חל

וכעת הויכוח ביניהם הוא מי כאן גורם הבעיה, לכך שהנדר חל, כי על כך שהנדר חל - אין מחלוקת. אלא בית שמאי סוברים כי הוא האשם, שהיה ביכולתו לעצור זאת ולהפטר, ומאחר ולא עשה כן - הוא הגורם. ומאחר והדיון אינו על הצד האיטורי, שהרי הנדר כל. הרי הויכוח הוא על הצד הממוני, שאי יכולתו של הבעל לכפות, הוא שהיא תשלם על מיניקת. אבל בית הלל אומרים כי היא התחילה בכל העניין, ולכן האחריות על המעשה הוא רק עליה, וממילא, היא מחוייבת לדאוג לכך. ולכן כופה אותה או שתשכור מיניקת, או שעל מנת להסתלק מחיוב שיש לה עליו - היא יכול להתגרש, אבל אז היא מפסידה בצד הממוני את כתובתה.

[דף ס עמוד א]

רבי יהושע אומר אפילו ארבע וחמש שנים -

אף על גב דהנא ליכא למימר,

ארבע וחמש שנים כדאמרי אינשי ואפילו טובא,

דמשמע - דוקא נקט עד חמש,

מדפריך מחבילתו על כתיפיו,

ומשני, אידי ואידי - חד שיעורא הוא,

מ"מ ליכא למיפוך,

השתא חמש שרי - ארבע מבעיא?

דנקט: ארבע - לבריאי, וחמש - לכחוש.

מחלוקת תנאים לגבי הגיל המירבי שהתינוק רשאי לינוק מאמו, וההכרעה כרבי יהושע

הגמרא מביאה ברייתא, לגיל המירבי שהתינוק רשאי לינוק. ומצינו שיש שלושה גילאים, דעת כולם שמותר עד שנתיים, דעת רבי יהושע המתיר אף עד ארבע חמש שנים (שזה שיעור אחד, וחלוקת השנים הינה ארבע לבריאי, וחמש לכחוש, שנדרש עוד מעט סיוע מהחלב אם), ובשעה שהיה מעל שנתיים אך פירש מאמו, שאף לשיטת המתיר עד ארבע וחמש שנים - אינו רשאי לחזור, ובחרה הגמרא בלשון חריף של כיונק שרץ.

"תנו רבנן: יונק תינוק והולך עד עשרים וארבעה חדש, מכאן ואילך כיונק שקץ, דברי רבי אליעזר; רבי יהושע אומר: אפילו ארבע וחמש שנים, פירש לאחר עשרים וארבעה חדש וחזר - כיונק שקץ."

מסקנת הגמרא, שאף השיעור של נושא על כתיפיו הינו אותו הגיל, וכן נפסקה ההלכה.

הגמרא הקשתה על שיעורו של רבי יהושע, שאמר, לכאורה שיעור אחר, אפילו חבילתו על כתיפיו, עדיין רשאי לינוק מאמו. והמקשן סבר שזה גיל עוד מעבר לארבע חמש. ותירצה הגמרא, ששניהם הוא שיעור אחד, אלא שהכוונה שבהיותו בגיל זה, הרי הוא מסוגל לישא על כתיפיו. ואכן רב יוסף פוסק הלכה כדעת רבי יהושע.

שהרי היה יכול לעצור, ולכן אינו יכול לכפותה לשכור מיניקת. ואילו בית הלל מדמים זאת שהאשה גרמה לעצמה איסור להניק, וזה רק בצד האיטורי, אבל מאחר והיא גרמה זאת לעצמה - הרי מדמים זאת שהיא נתנה אצבע בין שיניה, ועל כן היא מחוייבת לשכור לבן מיניקת.

שלב ראשון - הבנת המציאות עליה נחלקו בגמרא, עם הוכחה על דרך השלילה, ורק אז ניתן לבאר את המחלוקת המובאת בגמרא

[מבנה התוס' הוא שבתחילה דנים התוספות ומזכירים באיזה אופן היה הנדר, ודוחים אופן אחר "אבל ליכא למימר". ורק לאחר שיש את הבנת המציאות על איזה מקרה דנה הגמרא, הם מבארים מהי בדיוק המחלוקת "והשתא פליגי, דבית שמאי סברי .. ובית הלל סברי". ומאחר והנדר שלה כן חל באופן שאסרה על עצמה, הרי המשמעות של הכפייה אינה בגדר האיטורי, להכריח להניק, אלא בגדר הממוני - מי משלם על המיניקת].

התוספות מביאים שני מקרים בהם אנו רואים, מי כאשר האשה אינה מניקה - הרי זה גורם לה צער

מדויקים התוס', בתחילה כיצד כן צריך ללמוד, שמה שאסרה אשה הוא את הנאת הנקתה. כי בצירוף היא אוסרת הנאה על עצמה - הרי יש לה צער מאי ההנקה. ומביאים על כך הוכחה משתי סוגיות.

ההוכחה הראשונה מהמשך הגמרא (סא, א) בה מספר רב הונא כיצד בדק את התלמידים רב הונא בר חנינא, והקדים דין פשוט, שאם האשה רוצה להניק, ואילו הבעל אינו רוצה שתניק, אלא היא תישמור את יופיה, כי ההנקה מכחישה את יופיה, הרי הדין הפשוט, שמאחר ומדובר שהחלב המרובה המצטבר בדדיה מצער אותה, הרי שומעים לה. (וכל זה היה הקדמה לדיו ההפוך, שאז נכנסים לגדר ממוני, האם על הבעל לשלם על המיניקת, מאחר והיא עולה עמו).

ההוכחה השנייה היא ממסכת שבת (קלה, א). שמציירים שם מקרה קיצוני, הבא להבליט עד כמה הצער אף עובר לגדר סכנה עבורה. ועד כדי כך, שאם התינוק נולד בגיל שמונה חודשים, הרי הוא כאבן ואסור לטלטלו, אבל אמו שוחה, כלומר מתכופפת אליו ומניקה אותו, מפני הסכנה, שבריבי החלב שבדדיה.

דוחים התוס' נסיון להעמיד שהנדר הוא באופן שהיא אוסרת על הבעל ליהנות מהנקתה, שהרי היא אינה לעצמה, אלא משועבדת בעניין זה

השלב השני בתוס' הוא דחייה של אפשרות שהיא פעלה איסור עליו, שהוא לא יהנה מפעולת ההנקה שלה לטובת התינוק. שהרי לא ניתן לומר כן, שהרי מאחר ובמשנה ציינו כי יש עליה חובת שבע מלאכות לעשות לבעלה, והנקת הבן היא אחת מהן, כלומר היא משועבדת לו בעניין זה, ולכן אין הנדר חל.

בחילוק, כי בשעה שהחלב של האשה פירש מן האדם, אכן הוא טהור, אולם תינוק היונק משדי אמו, הרי חלבה אסור מדרבנן.

הגמרא בבכורות, לומדת מדרש של הוספת המלה "את", כי לא רק הגמל טמא, אלא גם החלב (ח' בקמץ) שלו

במסכת בכורות יש דיון מניין לאסור חלב של בהמה טמאה? כלומר, מה שאנו אומרים שיש כאן החמרה, הרי הוא חידוש ויש למצוא על כך מקור. ואף יש שם מחלוקת מהו המקור של החומרה. חכמים למדים מכך שהיתה התורה צריכה לחזור ולאסור את הגמל שכבר נאסר בספר ויקרא, הרי מה שנכתב פעם נוספת בספר דברים בא ללמדנו חידוש מכפל הפרשיות, שגם החלב שלהם הוא אסור. ואילו רבי שמעון לומד את ההחמרה בחלב של הגמל, שהוא נלמד מהריבוי של "את", שלא רק הגמל טמא אלא אף החלב של הגמל.

יש להעמיק בדרשות המפוזרות בש"ס ובמדרשים, ולהשוות ביניהם

[התוספות בהיותו פרשן משווה, מראה לעתים חיזוק לסברא או לטעם, מדרשה שנאמרה במקום אחר. ומילת המפתח הינה "כדרשינן", המופיעה בכל התוספות למעלה ממאתיים פעמים. ואם נקח רק את הבסיס של דרשינן, ועליו נוסיף אותיות תחיליות, זה יהיה כשש מאות פעם.]

+ומטרת ההשוואה אינה רק על מנת להראות בקיאות במראי מקומות, אלא כאן למשל כיוון הדרישה הינו הפוך. אצלנו ההוספה בפסוק באה למעט מהמילה "הוא", בעוד שבבכורות באת להוסיף, שלא רק הוא טמא, אלא גם חלבו טמא, כלומר החמרה. כלומר, יש להתבונן ולהשוות את אופן הדרשות, למרות שהמסקנה, היא אכן שווה, שיש לאסור את חלב הגמל, כדין החמרה בבהמה טמאה.]

יכול יהא חלב מהלכי שתיים טמא ודם מהלכי שתיים טמא -

בת"כ גרסינן 'בשר' במקום 'דם',

וקאמר ת"ל - 'זה';

'אוציא חלב שאינו נוהג בכל',

פירוש,

דחלב בהמה טהורה - מותר,

'ולא אוציא את הבשר, שהוא נוהג בכל',

שאף בבהמה טהורה - אסור בשר מן החי,

'ת"ל זה - טמא,

זה - בלא תעשה על אכילתו,

ואין בשר מהלכי שתיים כו'.

ואור"י,

דבין לפי ספרים שלנו,

דריש מ'הוא' היתר חלב ודם,

ובין לת"כ דריש מ'זה' - אתי שפיר,

התוספות מוכיחים שתי הוכחות כי רבי יהושע באומריו ארבע המש - הרי זה בדיוק

מדויקים התוס', שיש ללמוד לא רק ממסקנת הגמרא, אלא לכאורה היינו יכולים לומר שיש לשון גוזמא, ומה שנאמר ארבע וחמש, הרי הכוונה היא לאו דווקא, אלא אפילו יותר מכך, שהרי נאמר כאן שני שיעורים, ואז היה מקום לומר, שרק אם יש גבול ברור, אז הכוונה לא יותר.

הוכחה ראשונה מכך שהגמרא הקפידה לדרחות את הנסיון של השיעור של חבילתו על כתפיו, שהוא יותר מארבע וחמש שנים. אלא זה שיעור אחד. וכפי שאמרת בקושייתך, שאמרי אינשי, זה אינו דבר מדוייק. אבל כעת שיש רק שיעור אחד, סימן שזה גבול ברור.

הוכחה שניה עצם הביטוי שנראה ממבט ראשון מוזר בו הוא מציין שני דמנים, מעלה את המקום לשאל, אם חמש מותר, מה צורך גם לשנות את גיל ארבע. אלא כעת מגיע התירוץ, ואומר שאין זה שני זמנים מה שמערער את הגבול היחיד, אלא אלו שני מקרים, ובכל אחד קיים גבול ברור. וזה מה שנקט. להראות שלא יותר מארבע שנים לבריא וחמש לכחוש. ומתוך כך לכל סוג תינוק קיים את הגבול הברור שלו.

התוס' באים לשלול את ה"בערך", ומוכיחים כי כאן הזמן הוא גבול ברור ומדוייק

[מילת המפתח בתוספות הוא הדיוק. "דמשמע דוקא נקט עד חמש". יש משמעות ברורה, וכפי שהביאו התוספות שתי הוכחות. וזה בא להפריך את צורת הדיבור של אנשים, שעם היות והם אומרים זמן, הרי סגנון בו נמנים שני זמנים ארבע וחמש שני - הרי הנטייה היא שזה לאו דווקא מדוייק. ומילת המפתח הינה "כדאמרי אינשי, ואפילו טובא."]

החמרת בחלבה -

כדרשינן בבכורות (דף ו:) מ'ואת הגמל'.

הדיון לגבי החמרת חלב אשה נלמד מקל וחומר, שאנו מחמירים במגע של טומאת אשה בעודה בחייה, וכמו כן נחמיר בחלבה, שיהיה שווה לחלב בהמה טמאה

הבאנו כי לאחר עשרים וארבעה חודש, שזה זמן ההנקה לשיטת רבי אליעזר, הרי הוא כיונק שרץ. אולם במסכת בריתות קיימת ברייתא סותרת. שאלה וכי יכול להיות חלב של מהלכים על שתיים, הכוונה אשה טמאה?

ועונה הברייתא כי דבר זה נלמד בקל וחומר. בהמה שהיא טמאה, הקלת במגעה, שבהמה טמאה מטמאה רק לאחר מותה, ועם כל זאת החמרת בחלבה, שהוא אסור, בעוד אשה שהיא מטמאה עוד בחייה, טומאת נידה, כלומר שהחמרנו במגעה, אינו דין שגם חלבה יהיה אסור?! ועל כך עונה הברייתא, מדיוק בפסוק, 'את הגמל כי מעלה גרה הוא'. המילה הוא הינה מיותרת ובאה למעט, שרק הוא וחלבו טמאים, אולם לגבי חלב של אשה, שוללים זאת, ואין חלב מהלכי שתיים טמא, אלא טהור.

ועל ברייתא זו דייק רב ששת, שאין עליו אפילו מצוות פרישה מדרבנן. ועל מנת ליישב את הקושי, תירצה הגמרא

הגמרא מקשה מברייתא נוספת בענייני חלב ודם, וכל הריבוי נלמד מהייתור של "הוא"

אלא שעל כך הקשו מברייתא אחרת. דתניא במסכת כריתות [כב א]: יכול יהא חלב מהלכי על שתיים [חלב אשה] טמא [אסור]? ודין הוא שיהא אסור: ומה בהמה טמאה, כגון גמל, שהקלת במגעה, שאין בהמה טמאה מטמאה מחיים אלא רק במותה, בכל זאת החמרת בחלבה, שהוא אסור - אדם [אשה] שהחמרת במגעו, שהיא מטמאה מחיים כשהיא נדה, אינו דין שתחמיר בחלבו, שיהא חלב האשה אסור - תלמוד לומר בפרשת איסורי אכילה של בהמות טמאות [ויקרא יא ד]: "את הגמל, כי מעלה גרה הוא". הוסיפה התורה את המילה "הוא", כדי למעט, ולומר: רק הוא, הגמל, וכן חלבו, טמא. ואולם, אין חלב מהלכי שתיים טמא אלא טהור.

וממשיכה ואומרת הברייתא: יכול אוציא מכלל האיסור, רק את החלב של האשה שהוא בלבד לא ייאסר, משום שאינו שוה איסור החלב בכל, שהרי חלב בהמה טהורה מותר הוא - ואולם, לא אוציא מכלל האיסור את הדם של האדם להתיירו, כיון שהוא, איסור הדם, שוה בכל, שאפילו דם של בהמה טהורה אסור? תלמוד לומר [מאותו המקרא] "את הגמל, כי מעלה גרה הוא". מלמד יתור המילה "הוא", למעט, ולומר - רק הוא הגמל, וכן דמו, טמא. ואולם, אין דם מהלכי שתיים טמא אלא טהור. וממקרא אחד אנו לומדים על חלב ודם של האדם שהם מותרים.

עם היות ובתורת כהנים ממעטים מהייתור של "זה", וכאן ממעטים מ'הוא' - מותר למעט מפסוק אחד

הכא ממעט חלב ודם ובתורת כהנים פרשת ויהי ביום השמיני ממעט חלב ובשר, והתם דריש מזה (אך את זה תאכלו), והכא דריש מהוא (כי מעלה גרה הוא), ואיפשר בין לגירסת ספרים שלנו בין לתורת כהנים דמצינא למעוטי חלב ובשר ודם כולן מחד קרא (שהרי שני המיעוטים נלמדו מאותו הפסוק), וכן מצינו בהרבה מקומות דממעט מחד קרא כמה דברים, במעילה בפרק הנהגה ממעט כמה דברים מתמעול מעלי (כלומר אם אנו למדים מתמעול מעל הנכתב במקום אחד מספר דינים, הרי כאילו שמאותו הפסוק נלמדים חלק מהדינים מהמיוט הראשון 'זה', וחלק מהדינים מהמיעוט השני 'הוא').

ניתן לראות כי כל גירסא משלימה, ושיש שני לימודים שונים

הווי השתא פליגא אההיא ברייתא דכריתות פרק דם שחיטה, דממעט דם מהלכי שתיים מלעוף ולבהמה, מיהו, יש תורת כהנים שכתוב בהן ת"ל זה והוא, וכן יש ספרים, דגרסי הכא זה והוא, ואי גרסינן בשמעתין בשר במקום דם - אתי שפיר, דמזה והוא - ממעטינן חלב ובשר, ומההוא קרא דכריתות ממעטינן דם.

לכאורה ניתן לשאול שהרי זה אפשרי ללימוד מקל וחומר, ומה הנני נדרש ללימוד מדיוק

וא"ת, כיון דשרינן דם מההוא קרא דכריתות, מאי איצטריך קרא הכא למישרי חלב? השתא דם שרי חלב לא כל שכן?

דמצי למעוטי חלב בשר ודם, כולהו מחד קרא, כמו שמצינו בכמה מקומות, דממעטין מחד קרא כמה דברים, כדאשכחן בפרק הנהגה מן ההקדש (מעילה יח:), דכמה פעמים קאמר 'תמעול מעלי' - ריבה, ופליגא השתא, אברייתא דפרק דם שחיטה (כריתות כ: ושם), דממעט דם מהלכי שתיים מדכתיב לעוף ולבהמה, **ויש ספרים דממעטין חלב, מדכתיב הוא ודם מדכתיב זה.**

ותימה לר"י, **דמנא לן לאוקמא אדם, דסברא הוא יותר לאוקמא אבשר,** ולהתיר בשר מדם, דאין איסור בשר נוהג בכל - אלא מחיים, **אבל דם - איסורו נוהג בכל,** בין מחיים בין לאחר מיתה.

ואור"י, **דאי הוה גריס בשמעתין בשר במקום דם, הוה אתי שפיר, דמזה ומהוא - ממעטינן חלב ובשר, ומההוא קרא דכריתות - ממעטינן דם.**

וא"ת, וכיון דממעטין דם מההוא קרא דכריתות, **אמאי איצטריך קרא למישרי חלב,** השתא דם מותר - **חלב לא כ"ש.**

וי"ל, דמההוא קרא דכריתות, לא מצי למישרי דם **לגמרי,** דלא ממעטינן ליה **אלא מאיסור דם, אבל מאיסור טמא - לא ממעטינן ליה,** והואיל ונתמעט מאיסור דם, השתא דם וחלב שוין.

הגמרא מזנה את הזמן המותר לינוק חלב אם, ומגבילים זאת

הגמרא מבארת עד מתי רשאי התינוק לינוק מאמו. ושנינו בברייתא, כי לשיטת רבי אליעזר, זה עד שנתיים (עשרים וארבעה חודש), ומכאן ואילך כיונק שקץ. חלוק עליו רבי יהושע, המתיר אפילו ארבע וחמש שנים, אמנם הוא מקבל את הדעה הראשונה, לעניין שאם פירש ממנה לאחר כ"ד חודש, אסור לו לחזור ולינוק.

על כן נראה,
דברייתא דהתם - פליגא אהך דהכא,
וכן משמע,
מדקאמר הכא - הלכה כרבי מרינוס,
מכלל דפליגי עליה.

הגמרא מבארת את ההיתר לינוק חלב בשבת, למי שהוא גונח

תניא, רבי מרינוס אומר: גונח (מיילל מכאב ליבו) יונק חלב (של עז) בשבת. מאי טעמא? מבררת הגמרא מהיכן ההיתר לעשות כן בשבת ומתרתצת הגמר כי יונק חלב בפיו הוא בכלל מלאכת "מפרק" (כל המנתק דבר ממקום שגדל בו, כשהוא תלוש ואינו מחובר, הרי הוא בכלל מלאכת "מפרק", והיא תולדה של מלאכת "דש", שהיא פירוק גרעיני התבואה מקשיה שגדלה בהם, שהר"ש היא אחת מל"ט מלאכות האסורות בשבת) הנעשית כלאחר יד [על ידי שינוי], שהרי אין דרך בני אדם לינוק מבהמה בפיהם, אלא לחלוב את החלב לכלי, ולשתות אותו מהכלי. ומלאכה הנעשית "כלאחר יד" [בשינוי] אינה אסורה בשבת אלא מדרבנן. ובמקום צערא [במקום צער של החולה] - לא גזרו רבנן. אמר רב יוסף: הלכה כרבי מרינוס.

הסוגיה אצלנו היא בחולה שאין בו סכנה, שאם לא כן לא היתה הגמרא נדחקת להעמיד שמדובר באופן של כלאחר יד

מדייקים התוס', מזה צורך היה להעמיד את הסוגיה דווקא במלאכה הנעשית בשינוי, שאם היה חולה שיש בו סכנה, הרי לכתחילה היה רשאי לעבור על מלאכות של תורה, מצד פיקוח נפש. ומתוך כך מדייקים, כי מדובר בחולה שאין בו סכנה.

ביבמות יש סוגיה חלוקה, כי אף שמדובר כלאחר יד - אסרו חכמים בשבת, מפאת חומרת שבת

ר"ת מקשה שיש סתירה מפורשת, מסוגיה ביבמות, בה אנו רואים, כי עם היות ויש כאן צער, ומפרק היינו כלאחר יד, ואעפ"כ אסרו לעשות כן בשבת. "אבא שאול אומר: נוהגין היינו שיונקים מבהמה טהורה ביום טוב. היכי דמי? אי דאיכא סכנה, אפילו בשבת נמי! ואי דליכא סכנה, אפילו ביום טוב אסור! לא צריכא דאיכא צערא, וקסבר: מפרק כלאחר יד הוא, שבת דאיסור סקילה - גזרו רבנן, יום טוב דאיסור לאו - לא גזרו ביה רבנן.

התוס' מסייע לנו בכללי הגמרא שבמילים היכי דמי הן ממש התקפה וקושיא

[תוס' זה יסייע לנו להדגים, טעות שרבים חושבים כי "היכי דמי?" הוא סתם שאלת בירור קלה ופשוטה, של כיצד מדובר, והדבר אינו כן, כי היכי דמי, היא התקפה, וכעין שאלה של ממה נפשך, כי בהיכי דמי מוצגות שתי אפשרויות ויש קושי בכל אחת מהן, בין שיש כאן סכנה קשה, מדוע אסרת בשבת, ובין אם אין כאן סכנה קשה, כיצד התרת ביום טוב. ומילת המפתח של התוספות, "ופריך" שמשמעותה קושיא או התקפה, היא המחליפה את המילים היכי דמי כאן בגמרא.]

בדם יש שתי רמות איסור, לימוד אחד מסייע לאיסור והשני מלמד לעניין טומאה

וי"ל דמהיה קרא דכריתות - לא מצינא למישרי דם לגמרי, דלא ממעטינן ליה אלא מאיסור דם, אבל מאיסור טמא - לא ממעטינן ליה, הילכך איצטריך הכא למעוטי חלב, ומינה - נמי ממעטינן דם, דהואיל ונתמעט מאיסור דם, מעתה דם וחלב שוין.

החשיבה של מימד אחד כנגד חשיבה שיש קצף

[פעמים רבות, השאלות המנחות נובעות מבסיס חשיבה של כן או לא, שזה מימד אחד. שהרי למעט (וכאן מדובר על דם) - מספיק לנו פעם אחת, ומה צורך גם למיעוט מפסוק וגם לקל וחומר. וכאן בתשובה, יש מחשבה עם דרגות, דם יש בו שתי בעיות, לא רק איסור אלא גם טומאה, ולכל אחד מהם נדרש מיעוט נוסף.]

גונח יונק חלב בשבת כו' -

לאו בשיש בו סכנה איירי,

דא"כ מאי איריא,

משום דהוי מפרק כלאחר יד,

אפילו הוי מלאכה דאורייתא,

שרי במקום סכנה.

וקשה לר"ת,

מהא דאמר בפרק חרש (יבמות קיד.),

אבא שאול אומר יונקים,

היינו מבהמה טהורה ב"ט,

ופריך,

אי דאיכא סכנה - אפילו בשבת נמי,

ואי דליכא סכנה כו',

ומשני - לא צריכא,

דאיכא צערא ומפרק כלאחר יד הוא,

שבת דאיסור סקילה - גזרו רבנן,

י"ט דאיסור לאו - לא גזרו רבנן.

ותירץ,

דהתם - מיירי בצער של רעב,

והכא - בצער של חולי,

שהוא קרוב לסכנה,

ובשבת - לא גזרו.

וקשה לר"י,

הא דפריך התם,

אי דאיכא סכנה אפילו בשבת נמי,

הוי ליה לאקשווי,

אפילו אי ליכא סכנה,

אי דחולה הוא - אפילו בשבת נמי.

אלמא, לגבי דבר הגדל ממש מן הארץ,
לא חשיבא בהמה גדולי קרקע.

ויש לומר,

דאיצטריך טעמא דהכא,

דמפרק כלאחר יד הוא,

משום דרבי יהודה,

דסבר דיש דישה שלא בגדולי קרקע,

דמחייב בפוצע חלזון נמי משום דש.

[ועיין תוספות שבת עג: ד"ה מפרק].

**הגמרא מתירה בגונח לינוק חלב, רק מאחר וזה פעולה
כלאחר יד**

הגמרא מוצאת היתר למי שגונח, ויש לו צער של מחלה,
לינוק ישירות מהעז, מכיוון שזה מפרק כלאחר יד. ומאחר
ואין זו פעולה ישירה של תולדה, אלא בשינוי, כי בני אדם
חולבים לכלי, וממנו שותים, הרי האיסור הוא רק מדרבנן,
שמלכתחילה במקום צער - לא גזרו לאסור.

**מקשים התוס', והרי דישה אינה שייכת אלא לגידולי
קרקע?**

מעלים התוס' שאלה מתבקשת. והרי כל תולדת מפרק היא
דש, שעניינו פירוק גרעיני התבואה מהקש. ועם היות ויש כאן
פעולת הניתוק, אולם דישה הינה רק מגידולי קרקע בדומה
למלאכה עצמה. ואם כן יש כבר היתר אחר, שלא להחשיבו
תולדת דש. אין זו סתם סברא אלא גמרא מפורשת. שהצד
חלזון לדעת חכמים מחוייב רק אחת על ציד, ואילו רבי יהודה
מחייב גם דישה, שהוצאת הדם מהדג דומה במהותה לפירוק
גרעיני התבואה. אולם ענו לו חכמים, מאחר והם סוברים, כי
אין דישה אלא בגידולי קרקע, ולכן החיוב לשיטתם הוא רק
על אחת.

**לא ניתן לומר כי בהמה יש לה גדר גידולי קרקע, כי
נדרש לימוד בדומה לסממנים**

מקשים התוס' מגמרא בעירובין, בו אנו רואים, כי יש לחלק
בין דגים ולבין בהמות. הפסוק נלמד במידת כלל ופרט וכלל.
"דתניא: ונתתה הכסף בכל אשר תאווה נפשך - כלל, בבקר
ובצאן וביין ובשכר - פרט, ובכל אשר תשאלך נפשך - חזר
וכלל. כלל ופרט וכלל - אי אתה דן אלא כעין הפרט; מה
הפרט מפורש - פרי מפרי וגידולי קרקע, אף כל - פרי מפרי
וגידולי קרקע." ושם יש ברייתא נוספת, אולם החילוק ביניהם
הוא דגים. כלומר, זה בא לשלול את החילזון, אבל בהמה כן
נחשבת כגידולי קרקע.

אולם התוס' דוחים שלא ניתן לומר כך, מאחר שהלימוד
הוא מסממנין, הרי אנו לא מסתפקים בהגדרה של גידולי
קרקע. לגבי דבר הגדל ממש מן הארץ, דדישה גמרינן מסמנין,
דהו ממש גידולי קרקע. וגמרא מפורשת היא בבבא מציעא,
עם ברייתא מפורשת הדנה על הבדל זה, ושם מונים את
החולב, שאינו גידולי קרקע. "תנו רבנן: דיש, מה דיש מיוחד
- דבר שגידולי קרקע (ובשעת גמר מלאכה) ופועל אוכל בו,

**מתריך ר"ת, שיש שתי דרגות שונות בצער, ובכך מתבאר
החילוק בין הסוגיות**

כשאנו מדברים על צער, הרי לא כל גדרי צער הינם שווים.
ועם היות שמשתמשים באותה המילה, הרי שונה ההגדרה
ההלכתית. צער לבד - אכן לא היתה סיבה להתיר בשבת,
וכאן מדובר בצער הנובע מרעב. אולם יש צער הנובע מחולי,
שזה כבר מתקרב לסכנה, ואז יש לנו שלושה גדרים. סכנה -
שאף מלאכה מהתורה תהיה מותרת בשבת. צער של סכנה
- שכאשר זה לכאחר יד - התירו כאן אצלנו בכתובות. צער
של רעב, שאפילו שזה כלאחר יד - ועדיין לא התירו בשבת,
כסוגיה ביבמות. (שמחמת רעב היו יונקים חלב הבהמות
ובהוא צערא ב"ט - שרי, ושבת - אסיר, אבל הכא - מיירי
בצער שמחמת חולי - דשרו רבנן אפילו בשבת).

**מה שניסה ר"י להלביש את שתי הסוגיות יחד, לא ניתן,
כי הם חלוקות**

אמנם ר"י מקשה, שאם זה כדבריו, על הגמרא היתה
לשאול מפורשות, שאם מדובר בחולה, ומתוך כך מוכיחים
התוס' שהברייתות חלוקות, ולכן לא היה יכול לתרץ ביבמות
את סוגייתנו מכתובות, שהרי הם סותרות זו את זו. (הילכך
נראה לפרש דר' מרינוס פליג אבא שאול וכן מוכח מדפסיק
הלכה כותיה איכא מאן דפליג עליה וכן כתב רב אלפט
במסכת שבת בפרק חבית דר' מרינוס פליג אדאבא שאול
וקימא לן כר' מרינוס.)

מפרק כלאחר יד הוא -

וא"ת,

אפילו לא הוי כלאחר יד - נמי,

דהא אין דישה אלא בגידולי קרקע,

כדאמר בפרק כלל גדול (שבת עה.),

גבי פוצע חלזון.

וכי תימא,

אף על גב דחלזון - לא חשיב גידולי קרקע,

בהמה - חשיבא גדולי קרקע,

כדאמרינן בריש בכל מערבין (עירובין דף כז:),

דממעט דגים מדכתיב בקרא 'בקר וצאן',

מה הפרט - מפורש גידולי קרקע כו';

זה אין לומר,

דנהי דחשיבא בהמה גידולי קרקע,

מכל מקום כיון דגמרי מסממנין,

בעינן ממש שיהיה גדל מן הקרקע כמו סממנין,

דלגבי סממנין - לא חשיבא בהמה גדולי קרקע,

כדמוכח בהשוכר את הפועלים (ב"מ דף פט. ושם),

דתניא דיש,

מה דיש מיוחד דבשעת מלאכה כו',

יצא החולב והמגבן והמחבץ,

שאינם גדולי קרקע ואין פועל אוכל בו,

גזירה מצד אחד היא גורפת, ולא רק במראית עין, אלא גם בחדרי לדרים, ויש מקומות שמלכתחילה בעת יצירת הגזירה לא היתה הגזירה מכוונת גם לחדרי חדרים

[הפעם נפתח בהקדמה של הכללים. כאשר אנו מדברים על גזירה, הרי זו הרחבה של האיסור, גם במקום שהוא מעיקר הדין מותר. ואז באו חכמים והחמירו, ודווקא באופן של גזירה. אלא שיש כאן שני כיוונים הפוכים בגוף הגזירה, הכלל הראשון הוא הרחבה, שאפילו שנתתי לכאורה טעם, שהדבר אסור רק משום מראית עין, הרי בחדרי חדרים שלא רואים, היה מקום להקל.

אלא שכאן אנו אומרים שבמקומות בו שורש הגזירה היה איסור מהתורה, באה הגזירה והיתה גורפת, וברגע שאסרנוה, הרי זה נאסר לחלוטין, ואף בחדרי חדרים. ואילו במקום בו שורש הגזירה היה רק הוא עצמו כבר בסיס של החמרה, הרי כמו שאין גוזרים גזירה לגזירה, לא באו חכמים לאסור גם בחדרי חדרים.]

מקרה ראשון בגמרא שלכתחילה לא גזרו חכמים, כשיש צעד ופעולתו היא כלאחר יד ובשינוי – יניקה ישירה מעז בשבת לשם רפואה

הגמרא שדנה על יניקת התינוק על ידי האם, מבהירה בברייתא משמו של רבי מרינוס, כי תינוק שהוא גונח, עם כאבים רבים, התירו לו לינוק בשל רפואתו חלב עז בשבת, ועם היות שיש כאן מלכת מפרק, מאחר והדבר נעשה בשינוי וכלאחר יד, שאינו מבצע פעולת פירוק באופן הרגיל של לחלוב, אלא שאין דרך בני אדם לינוק מבהמה בפיהם, האיסור הוא רק מדרבנן, ולכן לא החמירו, ומלכתחילה לא גזרו בו.

מקרה שני, בו התירו פעולה בשינוי בשבת, ולא גזרו חכמים, ניקוי המרזב מקשקשין ברגלו משום הפסד

מוסיף רב יוסף ראייה מברייתא מנחום איש גליא, על צינור מרזב, שעלו בו קשקשין, שהיא צמחיה של קשין ועשבים, שסותם את זרימת המים, מה שגורם למים לא להמשיך לזרום במרזב, אלא להתפשט אל הגג, ולדלוף לבית. שיש היתר למעוך את הקשקשין ברגלו בצינעא בשבת. שעם היות וזו פעולת מתקן, האסורה בשבת, הרי מצטרפים שזו פעולה כלאחר יד ובשינוי, שלא עושה זאת בידו. ובמקום הפסד, מלכתחילה לא גזרו בכך חכמים.

יש להקשות מאחר וגזירת חכמים היא אף בחדרי חדרים – ממי שבגדיו נפלו למים, ושישטח לייבשם יסברו שהיה כאן כיבוס

התוס' נעמדים על המקרה השני (שהוא המשך ישיר למקרה הראשון). ומתמיהים, והרי כל גזירת חכמים הינה סוחפת, ואפילו במקום בו אסרו חכמים משום מראית עין, הרי גם במקום בו אין מראית עין, כמו בחדרי חדרים - הרי זה חלק מגזירת האיסור.

וכפי שמובא במסכת שבת. אמר רב יהודה אמר רב: כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין - אפילו בחדרי חדרים אסור. ומביאים דוגמא שהיא במחלוקת תנאים בברייתא, כי

אף כל שגידולי קרקע - פועל אוכל בו. יצא החולב והמחבץ והמגבן שאין גידולי קרקע ואין פועל אוכל בו.

יש לרדת לפרטים, שלא רק בתואר הכללי של גדולי קרקע לעניין מסויים מספיק, אלא נדרש שיהיה במהות ממשית של גידולי קרקע

[מילות המפתח הינם "בעינין ממש", שקיימים בעוד כמה מקומות, ולדוגמא ציטוט מתוס' בכלל ביבמות, כי נושא זה הינו יסודי. דנהי דחשיב בהמה גידולי קרקע מ"מ כיון דגמרי' מסמננין בעינין ממש שיהא גדל מן הקרקע כמו סמננין דלגבי גדולי קרקע ממש לא חשיב בהמה גדולי קרקע.]

מעמידים התוס', כי הצורך בטעם של לאחר יד, הוא לשיטת רבי יהודה, הסובר שיש דישה גם שלא בגידולי קרקע

ובלשון התוס' רא"ש: "וי"ל, דאיצטריך הכא לטעמא דכלאחר יד, משום דרבי יהודה, דסבירא ליה יש דישה, אפילו בלא גידולי קרקע, ומיחייב שתיים, אפילו בפוצע חלזון."

התוס' בשבת סוללים הבנה מחודשת באב המלאכה של מפרק

התוס' בשבת מביאים כי מפרק הוא משום דש - זו שיטת רש"י, ומאריכים לחלוק, כפי שבתוס' זה הביאו וזה לשונם שם לשלול דעה זו "דהא [ע"כ טעמא דרבנן, משום] דילפינן להו מסמננין שבמשכן, דאין דישה אלא בגידולי קרקע, לגבי דבר הגדל ממש מן הקרקע - לא חשיבא בהמה גידולי קרקע" ומתוך הקושי סולל ר"ת מהלך אחר בביאור האב מלאכה של מפרק. "ודוחק לומר דברייתא דהמצניע אתיא כר"י דפליג לקמן אדרבנן. ונראה לר"ת דמפרק - חייב משום ממחק, דכשחולב - ממחק את החד ומחליקו. ואין נראה לר"י, דבפרק חבית (לקמן קמד:) אמרינן חולב אדם לתוך הקדרה, אבל לא לתוך הקערה. ולר"ת - מה לי לתוך הקדרה, מה לי לתוך הקערה." וכן דנים לדיוק ביחס לרבנן מול רבי יהודה.

ממעכן ברגלו בצינעא בשבת -

והא דאמר,

כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין,

אפילו בחדרי חדרים - אסור,

היינו דווקא באיסור מלאכה דאורייתא,

כמו שושחן בחמה אבל לא כנגד העם (שבת דף סה.),

שאם יראו - יסברו שכבסן בשבת,

אבל הכא - לא יראו.

אלא מלאכה כלאחר יד דהויא דרבנן,

ולא גזרי רבנן לאסור בחדרי חדרים

[וע"ע תוס' מ"ק ח: ד"ה ומנסרן].

ותירץ בהלכות גדולות,
דגבי איסור נבילה - **החמירו דהוי דאורייתא,**
אבל גבי בשר עוף בחלב **דרבנן - הקילו.**

וא"ת,
ומאי אפילו דקאמר,
אפילו ביעתא בכותחא,
הא איכא מאן דאמר (חולין דף קיג.),
בשר עוף בחלב דאורייתא,
ולדידיה - אסורה כמו ביצת נבילה.

וי"ל,
דמ"מ קאמר אפילו,
שכל העולם נהגו בו היתר.

ולר"ת אתי שפיר,
שתירץ דבביצת נבילה **החמירו,**
משום דנבילה - דבר איסור הוא,
אבל בבשר בחלב - **לא החמירו,**
דהוי היתר,
דכל חד וחד באפי נפשיה - שרי.

על התלמיד להישמר מלהורות ולהתיק במקום שמצוי רבו, אפילו בשאלה פשוטה כמו היתר אכילת ביצה עם כותח

הגמרא הביאה ברייתא לעניין מינקת שמת בעלה בתוך עשרים וארבעה חדש - הרי זו לא תתארס ולא תינשא, וכאן נחלקו חכמים עד כמה זמן. מספרת הגמרא כיצד טעה אביו בהוראתו לאריסו, ולאחר ששמע מרב יוסף במה טענה, ורצה לתקן זאת, רץ אחרי אריסו מרחק רב ובתנאי הליכה קשים, ואעפ"כ לא השיגו.

ובעקבות מעשה זה, אמר אביו כלל בצורה חותכת וציורית, שאפילו להתיר לאכול ביצה עם כותח החלבי, לא יתיר זאת אדם לשואלים אותו על כך, ששואלים אותו במקום רבו. ומבארים את הטעם, שלא היה זה מצד שהדבר נראה חוצפא כיצד משיב התלמיד במקום הרב, אלא בגוף ההוראה עצמה אין ברכה, ומדגיש אביו, כי עם היות והוא עצמו ידע את דברי רב ושמואל, שצריכה להמתין כ"ד חודשים, פרט ליום הולדת התינוק ויום האירוסין, ואעפ"כ התיר לאריסו ליארס אשה מינקת לאחר חמישה עשר חודש בלבד מלידת הבן.

עם היות ואוקימתא יכולה לענות על קושיא, אך היא בעצמה יוצרת שאלה בכיוון ההפוך

[מדדיקים התוס' (בשם הערוך ערך כתח), כי מאחר וממבט ראשון דבריו של אביו נראים כביכול מוגזמים, שהרי "אין לך עם הארץ, שלא ידע שסתם ביצים - הרי הם מותרות בחלב." ומתוך כך מעמידים "דלאו בסתם ביצים איירי .. אלא", שמדובר בביצים גמורות שנמצאו כששחט תרנגולת. אלא שכאן אנו מגלים, כי מאחר והעמדנו את הסוגיה באופן אחר, מתחיל דיון שלם על

מי שנפלו בגדיו למים בשבת, ברור שלא כיבס אותם. אבל אם ישטחם כנגד העם, יש כאן מראית העין, שאם יראו בגדים מתייבשים, לא יעלו על הדעת שהבגדים נפלו, אלא יסברו, כי זה גמר פעולת הכיבוס האסורה בשבת. ויאמרו, כי הוא חילל שבת. אבל לדעת המקל, הוא יכול לשטוח כנגד השמש, ואנו רואים שם שגם רבי אליעזר וגם רבי שמעון אוסרים בחדרי חדרים.

אין להקשות מהמרוז, שאפילו הפעולה עצמה של המעיכה היתה בשינוי, ומדרבנן, ולא אסורה בנוסף גם בחדרי חדרים

וכאן עונים התוס' בחילוק, כפי שביארנו לעיל את הכלל. שכל פעולתו היתה רק כלאחר יד ובשינוי, ומאחר והיא עצמה רק איסור מדרבנן, לא גזרו מלכתחילה בחדרי חדרים. ובתוספות הרא"ש באר זאת בטוב טעם. "היינו דוקא היכא שהרואה סבור שעשה איסור מלאכה דאורייתא .. היינו דוקא היכא שהרואה סבור שעשה איסור מלאכה דאורייתא" ובניגוד לכאן, שלא מפריע לנו שהדבר יהיה אפילו בפומבי, שאפילו יראה את המעשה שעושה - הרי הוא עצמו יודע שהוא כעת עושה מלאכה כלאחר יד.

בתוספות במועד קטן משווים מקרה של ניסוד ארון למת בחול המועד בצינעא, שדומה הדבר לסוגייתנו על היתר המעיכה ברגלו אצל המרוז

הגמרא במסכת מועד קטן, דנה על פעולות שעושים לצורך המת בחול המועד. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אף מביאין עצים, ומנסרין בצינעא בתוך ביתו. נעמדים התוספות ומדגישים כי זה אסור בפרהסיא, ויש לתת לזה טעם, שדומה הדבר יותר למקרה של המרוז כאן, מאשר הסוגיה בשבת, שאינו דומה אליה.

[דף ס עמוד ב]

אפילו ביעתא בכותחא -

מפרש בערוך,
דלאו בסתם ביצים איירי,
דאין לך עם הארץ,
שלא ידע שהן מותרות בחלב,
אלא בשוחט תרנגולת,
ומצא בה **ביצים גמורות מיירי,**
שמותר לאוכלן בחלב,
כדתניא בפ"ק דביצה (דף ו: ושם).

וא"ת,
ואמאי מותר לאכלן בחלב,
מאי שנא מביצת נבלה,
דאסרי בית הלל אפילו כמוה נמכרת בשוק,
כדתנן במסכת עדיות (פ"א מ"ה).

מאחר ושאלה זו היתה בימיהם מוכרעת בבירור, הרי יש חידוש, שאפילו על זה, לא יתיר התלמיד במקום רבו ומתרצים התוס', שבכל אופן מאחר ופשט ההיתר כאן, וכל העולם נוהגים כך, הרי זה חידוש גדול שיאסר אפילו בדבר כה ברור לתלמיד להתיר. ובלשון תוס' הרא"ש "דפשוטה היתה הוראה זו בימיהם, שהכל היו נוהגין בו היתר".

רבינו תם צולל לחלק בהבדל בין נמצאה ביצת שחוטה או ביצת נבילה, בחילוק של גדר האיסור בשניהם

רבינו תם מתרץ מכיוון אחר. כי כל החומרה של ביצת נבילה, שאיסורו מהתורה במהותו. וגזרו בביצה אטו נבילה עצמה. אבל כל גדר בשר וחלב עצמו בנוי על חיבור של שני דברים המותרים. ולכן לא החמירו בעניין זה. על דרך שאין לך בו אלא חידושו. ויתירה מזו, דאין בו איסור עד שתפול אל תוך החלב ואז לא ידיע שנמצאת בתרנגולת ולא שייך למיגור אטו בשר.

כי אפקירותא -

ונפקא מיניה,

שהיכא שהרב מוחל על כבודו דשרי,

ואפ"ה - אל יורה,

דלא מסתייע מילתא,

הואיל ורבו אצלו.

אביי עצמו מבהיר, כי הטעם לא להורות, אינו מצד איסור והפקרות, אלא שלעצמו יש חוסר ברכה

אביי ביאר, כי למרות שידע היטב את ההלכה, מאחר והורה במקום בו מצוי רבו - הרי הגיע לכלל טעות. והוא התיר לאריסו לשאת אשה שהיא מיניקת, קודם הזמן הראוי. ומשום כך אמר, שאפילו הוראה ברורה כהיתר הביצה עם מאכל הכותח, גם לא יורה.

ומבאר אביי, כי הטעם הוא לא משום שהדבר נראה לאחרים כהפקרות, שהוא לוקח לעצמו כבוד, ואינו מעניק כבוד לרבו, אלא שמאחר וזה הפסק, הרי אין לו ברכה. והנה כאן, כאשר היה לו את הידע, בדיוק בזמן הנכון שכן, ואף שרץ מרחק אחרי אריסו, גם לתקן לא זכה.

מאחר ואביי בא לשלול טעם מסויים, הרי התוס' מביאים מקרה חדש, בו דברי אביי יובלטו

התוס' נעמדים על החלק הראשון שבדבריו, כאילו יש כאן איסור, ורק שאביי בא לשלול את האיסור. ומעירים התוס', הנה אביא לך מקרה חדש, הרב מוחל על כבודו, וממילא אין כאן זילזול והפקרות. הרי אף על פי כן, הטעם של חוסר הברכה נשאר עומד, ולכן למעשה לא יורה. ומדגיש התוס' רא"ש את הטעם. "דלא מסתייעא מילתא. (פירוש, דודאי יטעה)".

שינוי המציאות - מגלה לנו איזה טעם הוא הקובע

[התוס' משנים את המציאות, ויוצרים מציאות חדשה, על מנת להוכיח, שלא האיסור כאן הוא הקובע. "ונפקא מיניה .. ואפ"ה .. הואיל". כי הטעם נשאר גם

ההעמדה החדשה, כי אז נשאלת ביתר תוקף השאלה מהו ה"אפילו" שהיה צריך אביי להדגיש.]

הבאת גוף הדין לגבי אכילת ביצים גמורות שנמצאו בשחיטת התרנגולת, שאף אותן ניתן לאכול עם חלב

קיים דין נוסף במסכת ביצה לגבי היתר אכילת ביצים גמורות בשעה ששחט תרנגולת, ועליו דיבר אביי. "אמר רב הונא אמר רב: ביצה עם יציאתה נגמרה. מאי עם יציאתה נגמרה? אילימא עם יציאתה נגמרה ומותרת לאכלה בחלב, הא במעי אמה אסורה לאכלה בחלב? והתניא: השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות - מותרות לאכלן בחלב! אלא: עם יציאתה נגמרה ומותרת לאכלה ביום טוב. הא במעי אמה אסורה לאכלה ביום טוב? והא תניא: השוחט את התרנגולת ומצא בה ביצים גמורות - מותרות לאכלן ביום טוב!" ומאחר ודין זה כבר נאמר בשם אמוראים, הרי הוא נכלל בפסק דין שתלמיד חכם יכול לענות. כי סתם ביצה גמורה, זה אפילו לא מתחיל להיות שאלה.

יש להבין מה החילוק בין ביצת שחוטה וביצת נבילה, שקליפתה כבר קשה

התוס' מקשים על עצם ההיתר, ומשווים למקרה דומה. מי ששחט תרנגולת, והתרנגולת נפסלה בשחיטה ונהייתה נבילה, אולם לאחר השחיטה מצא בה ביצים גמורות. הרי הכלל הוא שהביצה כבר נגמרה ועומדת בפני עצמה, שכבר יש לה קליפה, באופן שסוג כזה נמכר בשוק. וכאן זו אחד מהמקרים בהם מחמירים בית הלל, ואוסרים. ומתוך כך עולה השאלה, מה ההבדל? שהן בשחוטה והן בנבילה מדובר על ביצה העומדת בפני עצמה, והראייה שמאחר וקליפתה קשה - הרי היא נמכרת בשוק.

קיים הבדל שבשחוטה מדובר בעוף, שלכלל היותו איסורו הוא מדרבנן

בהלכות גדולות ביאר מה ההבדל. כי מאחר ושהתה הביצה בנבילה, שהיא אסורה מהתורה - החמירו בביצה, אף שנסתיימה והיא עם קליפה, אבל בשוחט תרנגולת, אפילו נאמר שהביצה קרובה להיות בשר, הרי איסורו יהיה רק מדרבנן, כדין עוף ובשר. שהרי כל הדיון על הביצה, מאיזה שלב היא עוברת להיות מהעוף למציאות עצמאית.

אף שהבה"ג הצליח לחלק בין ביצת נבילה לביצת שחוטה, הרי יש הסובר כי גם העוף איסורו מהתורה

תירוצו של בה"ג אינו לכלל הדעות. וראיתי זאת בחולין קג, ב במשנה נאמר "כל הבשר אסור לבשל בחלב - חוץ מבשר דגים וחגבים. ואסור להעלות עם הגבינה על השלחן - חוץ מבשר דגים וחגבים." ועליה דייק רב יוסף "אמר רב יוסף: שמע מינה בשר עוף בחלב דאורייתא, דאי סלקא דעתך דרבנן, אכילה גופה גזירה, ואנן נגזר העלאה אטו אכילה!" ואם כן, השווינו את העוף שנשחט לנבילה, וחזרה הקושיה. ואז השאלה היא שיש דעה שביצת העוף שנמצאה הרי היא כביצת הנבילה, ואם כן מהו הלשון של אפילו?

השני, שמאחר והיו מריבות בבית בעלה, המקרה השלישי שבעלה היה חבוש בבית האסורים, וממילא לא יכלו להיות ביחד. המקרה הרביעי שבעלה הלך לחוץ לארץ, למדינת הים. המקרה החמישי שהיתה בעיה בבעל, מצד שהיה זקן או חולה. המקרה הששי, שהיא היתה עקרה, כגון שניטך ממנה הרחם או עקרה או זקנה או איילונית או קטנה או שאפילו היתה מפלת אחר מיתת בעלה או שאינה ראויה לילד. הרי מה צורך לחכות ולהמתין שלושה חודשים, על מנת שלא יהיה ספק אם ייוולד ילד, למי הוא שייך, לראשון או לשני.

וההלכה הינה לשיטת רבי מאיר, שכולן חייבות להמתין. כי יש כאן גזירה של "הבחנה", כלומר המתנת שלושה חודשים. ואמר רב נחמן אמר שמואל הלכה כרבי מאיר בגזירותיו. (על דרך הצחות ביארתי, להמתיק את הכלל, כי מאחר ולא יכלו חכמים לעמוד על דעת רבי מאיר, לא ניתן לפסוק כמותו, אבל כל מהות הגזירה, הינה שהיא מעל טעם ודעת, ללא כל הגיון, כמו כאן, שברור לנו שהבעל הראשון לא היה יכול להוליד ממנה. ואז אין את הבעיה שלא ניתן לעמוד על דעתו, שהרי זה מעל טעם ודעת). וכמו כן יש לפסוק כאן, שגם במקרה שלנו, אף במצבים שאין הגיון - עדיין הגזירה של כ"ד חודש קיימת.

התוס' יוצקים כאן הבנה שונה בתכלית על הגזירה כאן, לאסור להינשא

[מבארים התוס' להוציא סברא שגויה, מה כאן הגזירה. והרעיון, שאלמלא דברי התוס', ממבט ראשון בקלות היינו עלולים לטעות. וההוכחה למה שבאים התוס' לשלול הוא שהרי בו זמנית כן התיר אותו רב נחמן לבי ריש גלותא. ומילת המפתח המרתקת כאן היא מראייה של "כן כנגד לא" ומילת המפתח הינה "אטו לא", אנו עוברים לגזירה של מציאות האחת שהיא ההיתר, היא זו שעלולה ליצור לנו את הבעיה אם נתיר. שמוך הבהילות שלה להתחתן, היא מתנהגת כעת שהיא מספרת על הנהגה שיש בה היתר, ואנו חוששים למה זה עלול להתפתח. ומאחר ואנו חוששים ממשוהו שעדיין לא התרחש הרי מילת המפתח הינה "שמא".]

ביאור הסוגיה מה טעם היתה לגזירה של רבי מאיר, ובו זמנית שהיה היתר אצל בי ריש גלותא

מבארים התוס' שברורה החלוקה של המציאות האם התינוק מת או לא מת, וכשנתנה למניקה לעומת לא נתנה, וכן בגמלתו ולבין שלא גמלה. ועל כך מאחר והדבר ניכר, אין כל מקום ליגזור. אלא אם תתיר לה שהתינוק ימות, עלולה היא להרוג אותו, על מנת שתוכל להינשא מיד, וגם כשנתנה את בנה להיניק, אין לנו ערבות שאכן הוולד ימשיך להיות יונק, ועלול הדבר לא להימשך (מה שאין כן בריש גלותא, שהכל יודעים ששם לא יחזרו בהם), ואפילו היה כאן שבועה וקניין, שעם היות ולא תחזור בה, אולם, דבר זה אינו ידוע לכל. ועלולים להחליף זאת במקרה אחר, בו לא היתה שבועה וקניין. וכן כאשר מהרצון שלה להתחתן, היא בעצמה תפריע לדרך הרגילה, ותגמול את התינוק טרם זמנו. סברא שאינה יכולה לחול אצל בי ריש גלותא, שהרי שם שוכרים נשים

במציאות החדשה, לעניין שלא מסתייעא מילתא. כלומר, על מנת למצוא הוכחה מה קובע בין שני טעמים, הדרך הראויה הינה להביא ציור בו אחד הטעמים יורד.

ואמר ר"נ אמר שמואל הלכה כר"מ בגזירותיו

אין לפרש,

דגזרינן מת - אטו לא מת,
ונתנה בנה להניק - **אטו לא נתנה,**
וגמלתו - **אטו לא גמלתו,**
דא"כ היכי שרא ר"נ לבי ריש גלותא.

אלא י"ל,

דגזרינן במת - **שמא תהרגנו,**
ונתנה בנה להניק - **שמא תחזור בה,**
וגמלתו - **אטו שמא תגמלנו,**
ועדיין הוא צריך לינק.

ביאור הסיבה שרב נחמן מצד אחד אסר לסבתא שכבר לא נדרשה להניק להתחתן, בעוד שהוא התיר למי שבא מביתו של ראש הגולה

ראינו כי רב ושמואל פסקו כי האשה שהתגרשה ועדיין היא מניקה, יש להמתין לה כ"ד חודש, שזה זמן ההנקה, מכיוון שיש לה התחייבות לדאוג לבנה. אלא שכאן יש ברייתא, האומרת על שלושה מצבים, שאם הם התרחשו, ממילא פתרנו את הבעיה, והיא רשאית להינשא מיד. המצב הראשון אם נתנה את בנה למינקת, הרי כעת יש מי שדואגת לתינוק. המצב השני, שהיא גמלה את התינוק, וכבר אינו יונק, שהרי מרבית התינוקות לא מגיעים לכלל של שנתיים הנקה. המצב השלישי, שהתינוק מת. וממילא מאחר ואינה קשורה בו, הרי גם כאן היא מותרת להינשא מיד.

אלא שמגיע אשה מבוגרת, המספרת כי לה היה מקרה כזה, ורב נחמן אסר לה. ומיד מקשה הגמרא, שרב נחמן עצמו התיר מקרה דומה לאלמנות של בית ראש הגולה. ואכן הגמרא דוחה, ששני המקרים שונים, כי אם ראש הגולה, שהוא אדם חשוב ובעל ממון ישכיר מניקות, הרי הן לא יעזו לחזור, כי יש לו חבורה של אנשים מאיימים, על דרך הפושעים מהעולם התחתון, שאף אחד אינו מעוניין להסתבך איתם.

הוכחת רב פפי, שימאחר והלכה כרבי מאיר בגזירותיו - גם שההגיון הפוך, עדיין המתנת כ"ד חודש למייקת ולהרחיבה לכל שאר השנים

אלא שמתחיל דיון נוסף, בין רב פפי, שרוצה לאסור גם ללא המעשה של רב נחמן, בעוד רב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע, שרצו להתיר לפני ששמעו את פסקו של רב נחמן. והוא מביא כסברא ברייתא, ששמואל פסק כרבי מאיר. הברייתא מביאה שורת מקרים שגרמו לכך שהאשה שהתאלמנה (שאו נתגרשה) לא תתעבר. המקרה הראשון, מרוב געגועים להוריה, היא היתה הולכת לשם לבדה. המקרה

כ"ד חדש, וטעמו הוא, שאין עליה להניק את בנה הואיל ובעלה קיים, והביא ראייה מהא דתניא לעיל נדרה שלא להניק את בנה ומובאת שם דעת בית הלל, נתגרשה - אינו כופה, לפי שאינה משועבדת לו. ואין חילוק בין נדרה בין לא נדרה אבל כשמת בעלה, אף על פי שאינה מחויבת להניק, מכל מקום כיון שאין לו אב - עשו חכמים תקנה שתניקוהו האם.

שיטת רבינו תם - אין לחלק באיסור בין גרושה למעוברת

הגמרא ביבמות הביאה ברייתא עם פסק חריף ביותר: "תניא: לא ישא אדם מעוברת חברו ומינקת חברו, ואם נשא - יוציא ולא יחזיר עולמית!" ולאחר מספר נסיונות במציאת הטעם הכריעה הגמרא, סתם מעוברת - למניקה קיימא! כלומר, עתידה היא לילד ולד בן קיימא, ותצטרך להניק. ולכן אסרו אותה חכמים מלהינשא מיד אחרי פטירת בעלה - ואם תתחתן מיד, בלי להמתין, יש לחוש דלמא איעברה מבעלה תוך כדי תקופת ההנקה, ואז נעבר חלבה, נעבר החלב ואין התינוק רוצה לינק אותו, וקטלה ליה, ונמצא שהיא הורגת את בנה ברעב. ויש לדייק בטעם זה, שהוא קשור הן למעוברת חברו והן למינקת חברו, כמו שטעם מעוברת (שמא העובר הנוסף, שתתעבר תוך כדי ההנקה, ילחץ על העובר הקיים ויעשהו כסנדל, שטוח וללא פנים, או מחמת הלחץ שבעלה ילחץ העובר בשעת התשמיש, שהוא דוחס אותו) קשור הן באלמנה והן בגרושה.

לא ניתן לתלות את הטעם בחילוק מצד שעבוד - מי הוא יכול להיות גם לגבי אלמנה שתובעת כתובתה

יש לענות גם על החילוק של רבינו שמשון, כי לא רק גרושה אינה משועבדת לבעלה, אלא גם אלמנה, בכך שמבקשת כתובתה, אינה משועבדת עוד להניק.

יש מקרים בהם, אף שיחזור מהטעם, אינו בהכרח שגוף הפסק משתנה

[היסוד של "היינו טעמא" מופיע קרוב לארבע מאות פעם בתוס', והטעם חשוב, כי על ידי השוואת הטעם כאן, אנו רואים, כי לשיטת ר"ת, אכן יש לפסוק את אותה ההלכה בשני המקרים של גרושה או אלמנה. והחידוש שעם היות והוא חזר מהטעם המסויים - עדיין מגופא דמילתא - לא חזר בו.]

[דף סא עמוד א]

הכניסה לו שפחה אחת -

קצת תימה,

אם הוא זן אותה,

א"כ מה מרויח הבעל?

דבלא שפחה - היא היתה עושה הכל,

ולא היה זן - אלא אותה לבדה,

ועתה זן - אותה ואת שפחתה.

ראינו כי האשה שהכניסה שפחה - פוחתת מעבודתה משנתנו מנתה את שבעת המלאכות שהאשה נדרשת לעשות מול בעלה. לאחר מכן הובא החשבון, שאם נכנסת

מיניקות, שמקבלות על כך שכר גבוה, וגם לא יעזו לשבור חוזה.

והלכתא מת מותר גמלתו אסור -

רבינו שמשון הזקן אומר,

דגרושה - מותרת לינשא,

דלא משעבדא להניק,

כדתניא לעיל (דף נט:),

נתגרשה - אינו כופה, משום דלא משעבדא ליה.

ור"ת אומר,

דאסורה לינשא,

דתניא בפרק החולץ (יבמות מב. ושם),

מעוברת חברו ומינקת חברו - לא ישא,

וקא פסיק ותני,

לא שנא נתאלמנה ולא שנא נתגרשה.

ועוד,

דמפרש טעמא התם,

דסתם מעוברת - למניקה קיימא,

דמשמע,

דהיינו טעמא דמניקה,

היינו טעמא דמעוברת.

ולמאי דהוה מפרש מעיקרא,

טעמא דמעוברת שייך בגרושה כמו באלמנה,

אף על גב דהדר ביה מההוא טעמא,

מגופא דמילתא - לא הדר ביה,

דמירי אפילו בגרושה.

דאלמנה - נמי לא משעבדא,

מכי תבעה כתובתה או רוצה לינשא.

הגמרא הכריעה, כי ההמתנה שנתיים לישא למעוברת חברו היא רק שגמלה אותו, אך לא שהתינוק מת, ואין לחשוש שתחנוק את בנה על מנת להתחתן

אשה שהתגרשה, אלא שהיא מניקה את התינוק, הרי ההלכה היא שיש להמתין כ"ד חודש. ראינו כי חוששים אנו, שלמרות שהולד מת, או שהאשה נתנה אותו למיניקת או שגמלה אותו - הרי ראוי לאסור, מטעם שהלכה כרבי מאיר בגזירותיו. אלא שהגמרא מסכמת למסקנה. "והלכתא: מת - מותר, גמלתו - אסור. מר בר רב אשי אמר: אפילו מת - נמי אסור, דלמא קטלה ליה ואולא ומינסבא. הוה עובדא וחנקתיה. ולא היא, ההיא - שוטה הואי, דלא עבדי נשי דחנקן בנייהו."

שיטת רבינו שמשון, מאחר והאב יכול לדאוג לשיכור מיניקת, הרי זה שאלת ממון, והגרושה אינה קשורה בו, אלא שאם האב מת - יש תקנה עבור הולד

התוס' מביאים שתי שיטות רבינו שמשון ורבינו תם, לענין היתר גרושה מיניקת להינשא. הדעה הראשונה הינה שרבינו שמשון הזקן היה אומר דגרושה - אינה צריכה להמתין עד

וארבע. כעת הגמרא הביאה שני אמרות שלאחר שיש לנו את העיקרון, הרי קיים הבדל האם בפועל הכניסה לו את השפחות, או די לנו אף ב"כוח". האמרה הראשונה לא שהכניסה לו ממש, אלא מכיוון שראויה היא להכניס, אע"פ שלא הכניסה. ולמשל כאשר הכניסה לו נדוניה גדולה, הרי מן הראוי לבעל שמכסף זה יקנה עבורה שפחות. והברייתא שכעת התוספות נעמדים עליה, מראה גם ראייה של ראוי. לאו דווקא שהיא אכן הכניסה שפחות, אלא מאחר ויש לבעל חיובים לתת לה, והיא צמצמה מהן, הרי נחשב הדבר, שכנגד חיטוכן זה, של הקטנת הוצאות, שיש לו עליה חיוב, היא תקבל שפחה.

יש לבאר מהו המקור שיממנו ניתן לקנות כעת שפחה או יותר

רבינו תם לומד, שהפירוש הינו צמצמה לו ממה שהוא חייב ליתן לה, כמו קופה של בשמים ושאר דברים, וצמצמה כל כך, עד אשר הוא יכול לקנות מהם הרבה שפחות לפי צורכה. הגירסה השניה היא שמצאה בתוך ביתו, ונראה לי להמתיק, מדוע נאמרו הדברים בלשון מציאה. שאע"פ שהיא עצמה מצד מעלתה אינה נכבדת כל כך. הרי מאחר וקיים לנו הכלל של עולה עמו, והוא כן נכבד, הרי כביכול זה בגדר של מציאה עבורה, ומכיוון שהוא הראוי, ומצד חשיבותו, אינו בדין שתעשה מלאכה בביתו.

מחלוקת בגירסא יכולה לנבוע מזויכות עקרוני על דרך המחשבה

[פירוש הדברים האם זה מגיע משלה או משלו, האם היא זו שלוחצת את עצמה, על מנת שתהא ראויה להמיר את מה שהוא מחוייב ליתן לה, בשפחות כתמורה, או שזה משלו, שהוא זה שמחוייב ליתן, מצד שהוא העשיר, והוא זה שיכול. ולפי זה מובן האם הגירסה צריכה להיות משלה, וכך פירשנו בתחילה, או משלו, וכך ביארנו בסוף.]

אבל מוזגת לו את הכוס ומצעת לו המטה -

והא דתנן,

שלש - אינה מצעת,

כתבתי בריש מכילתין (דף ד:),

[דלא הוי כמו הצעת המטה דמתניתין].

גם האשה שאינה צריכה כלל לטרוח בבית, משום שיש שפחות, הרי היא מציעה לבעלה את המיטה

המשנה ציינה מהן שבע המלאכות שהאשה מחוייבת לעשות לבעלה. ולאחר מכן מנתה, כי ככל שנכנסות יותר שפחות לבית, הרי חיוביה פוחתים, והגיע המשנה למצב שכלל אין עליה חיוב. כי כאשר מכניסה ארבע - יושבת בקתדרא. ואומרת על כך הגמרא, כי עדיין יש מלאכות חיבה. ויש להדגיש שגם הלשון "לו" מורה על חיבה, והיא נאמרת כאן שלוש פעמים מוזיגת הכוס, הצעת המיטה והרחצת פניו ידי ורגליו. "אמר רב יצחק בר חנניא אמר רב הונא: אף על פי שאמרו יושבת בקתדרא, אבל מוזגת לו כוס, ומצעת לו את המטה."

שפחה, הרי האשה פוחתת מעבודתה. "הכניסה לו שפחה אחת - לא טוחנת ולא אופה ולא מכבסת." שהן מהמלאכות הקשות יותר, אשר גם מכחישות את יופיה של האשה.

עד שהאשה טוענת מי הכניסה אשה במקומה, ומדוע שתמשיך לעבוד, גם לבעל קיימת טענה נגדית

לכאורה עולה השאלה, מדוע התוספות נעמדו כאן על הגמרא ולא על המשנה. אלא שנראה לי לתרץ, כי בגמרא מגיע הצד הממוני. ומוצג הצד של טענת האשה, שאומרת לבעלה הכנסתי לי אשה במקומי, ומדוע בכלל אעבוד, שהרי נשאר לה כל שאר המלאכות. ומאחר והיא באה בטענת ממון, הרי התוספות מעלים כאן טענה נגדית. במציאות בה הבעל זן את השפחה, הרי מהצד הממוני לא הרוויח דבר. בלא השפחה היה זוכה לכל העבודות והיה מפרנס רק את אשתו, וכעת הוא מקבל אותו דבר וזן גם אותה וגם את שפחתה.

הביטוי קצת תימה הוא לכאורה דבר והיפוכו, אלא נראה לי שיש כאן צד של תימה, וצד שני, שכלל אין מקום לקושיה

[תימה הוא בבחינת שאלת תימהון, שיש לה כוח רב. ולכן הביטוי קצת תימה הוא לכאורה דבר והיפוכו. (ואכן הוא מופיע רק 23 פעם בכל התוספות, בעוד שתימה מופיע מספר אלפים רב, יותר מפי אלף מקצת תימה). אלא שנראה לי שיש כאן אכן חילוק. בצד הממוני בלבד, שאלת הבעל הינה חזקה ביותר. אולם, יש גם צד שני. וכפי שתירץ תוספות הרא"ש. שדבר פשוט הוא, שכל אדם היה רוצה לזון שפחה אחת, על מנת לפטור את אשתו ממלאכה. וכפי שרמזתי כי במישור של אין האשה אלא ליופי, הרי הוא מרוויח אשה שהוא מצליח להקל מעליה.]

ואחת צמצמה לו משלה גרסי' -

פירוש,

צמצמה לו ממה שהוא חייב ליתן לה,

כמו קופה של בשמים ושאר דברים,

וצמצמה כל כך,

שיכול לקנות מזה כמה שפחות,

רבינו תם.

ויש גורסין,

שמצאה לו משלו,

כלומר,

שהוא עשיר,

שיכול לקנות הרבה שפחות, כפי צרכה.

גם כאשר האשה מקטינה הוצאות הכרחיות עבורה, מתפנה מתקציב הבית, להכניס לה שפחה

המשנה ביארה מהן שבעת העבודות שהאשה מחוייבת לעשות לבעלה. מנתה המשנה, אלו עבודות נחסרות מהאשה, במידה והכניסה לו שפחות לסייע עבורה. כאשר מונים מה נפחת ממנה בשעה שהכניסה שפחה אחת שתיים שלוש

שמא הבאת לו את הפך,
שמא הבאת לו את השמן,
ואמרה לו חס ושלום,
אפילו באצבע קטנה לא נגע בי;
**נמי אין ראיה,
דמצינן לפרש,**

דשלא על הבאת הפך היה מקפיד,

אלא הכי קאמר,
שמא בשעת הבאת הפך לא נזהרת ונגע בך,

וכן משמע שהשיבתו,

אפילו באצבע קטנה לא נגע בי.

אבל שלא הביאה לו - לא קאמרה.

ומה שפירש,

דמחלפא ליה בידא דשמאלא בימי לבונה,

דמשמע שיש להקל בימי לבונה מבימי נדותה,

וכן מצינו בפרק קמא דשבת (שם),

בההוא עובדא שהבאתי לעיל,

דקאמר בימי נדותיך מהו אצלך;

בימי לבוניך מהו אצלך,

נראה דהוי רגילין לטבול אחר שבעה,

לראיה כשפוסקת,

דלא אסירא השתא אלא מדרבנן,

אבל בזמן הזה,

שאין רגילות לטבול עד אחר שבעה נקיים,

אין חילוק בין ימי נדות לימי לבון,

כדאמרינן במסכת שבת (דף סד:),

'תהיה בנדתה',

בהווייתה תהא עד שתבא במים.

**מאחר ומזיגת הכוס עניינה מלאכת חיבה, נהגו נשות
האמוראים לבצע זאת בשינוי של אופן ההגשה או מיקום
ההנחה**

הגמרא מנתה את המלאכות שאשה עושה לבעלה,
והחריגה ג' מלאכות, שבהיותן מלאכת חיבה, רק אותן
מלאכות - אין היא רשאית לעשות לבעלה בהיותה נידה. והן
מזיגת הכוס, הצעת המיטה בסדין, והרחצת פניו ידיו ורגליו.
ולעניין מזיגת הכוס, מביאה הגמרא הנהגות של נשות
האמוראים, כיצד נהגו במלאכה זו. אשתו של שמואל
האמורא, נהגה למזוג את הכוס בשינוי, של אופן ההגשה,
בידה השמאלית, לצורך היכר. אשתו של אביי היתה מניחה
על פי כלי יין, כלומר השינוי היה על מיקום הנחת הכוס. וגם
אשת רבא ורב פפא, נהגו להניח כל אחת במקום ייחודי, אבל
לא לפניו במקום הרגיל הראוי לו.

**יש לשים לב, שיש שלוש פעולות, עצם מזיגת הכוס,
הנחת הכוס, והעברת הכוס מידו לידה**

עם היות ולא ניתן להשוות בין מסירת מפתח, שאינו דרך
חיבה, הקפידו שלא להעביר מידו לידה

לכאורה, כבר בשלוש שפחות פטורה היא מהצעת המיטה

מעלים התוס' קושי לכאורה, באשר במשנה עצמה נאמר
כי אפילו שהיא מכניסה לו רק שלוש שפחות, כבר אז אינה
נדרשת להצעת המטה. ותוך כדי שאני תמיד פותח בביאור
הגמרא, הרי ברוך שכיוונתי, הן ביסוד של מלאכת החיבה,
וצירופה לכל מלאכות החיבה, והן בשימוש במילה "לו". וכפי
שנראה.

**עם היות ויש לנו סתירה ממשית, הרי יש כאן שני
מושגים שונים בתכלית של הצעת המיטה**

[אחד הכלים הלמדניים הוא החילוק. אותו מושג,
נראה כמיקשה אחת, אולם בעצם אם צוללים לעומק,
הרי למרות השם המשותף כאן של הצעת המיטה, הרי
יש שני סוגים שונים של הצעת מיטה. ומכיוון שמדובר
בשתי מציאויות שונות - הרי ממילא יש דין שונה לכל
אחד מהם. ומאחר והתוס' לא כופלים את דבריהם
לשוא, הרי הם שולחים למקום בו התבארו כבר
הדברים. ואכן יש עשרות פעמים בהם הביטוי "הוי כמו"
נאמר, חלקו בחיוב, וחלקו בשלילה, "דלא הוי כמו"]

**הצעת המיטה יש בה רק פריסת הסדינים, שהיא פעולה
קלה עם חיבה ועבורו, ואילו העבודה הקשורה במלאכות
האשה הינה הצעת כרים וכסתות לכל בני הבית**

כבר רש"י כאן נעמד על החילוק של סוגי הצעת המיטה.
"לפרוס סדין ולבדין דבר שאינו טורח ומשום דמילי דחיבה
נינהו כדי שתתחבב עליו ולא דמי למצעת דמתני' דהוי דבר
של טורח ובכפייה הני לא כפי לה אלא חכמים השיאוה עצה
טובה להנהיג זאת בישראל". תוספות הרא"ש מביא גם פירוש
נוסף, "ויש מפרשים מתניתין - להציע כל מטות שבבית, אבל
הכא - להציע מטתו בלבד. ובמתני' - לא גרסינן ומצעת לו,
אלא מצעת את המטה, והכא - גרסינן ומצעת לו". אולם
התוס' בתחילת המסכת מביא בשם ר"י, שאכן אלו שתי
פעולות שונות. כאן מדובר על פריסת סדינים שהוא דבר של
חיבה. ואילו במשנה שלנו נאמר הצעת כרים וכסתות דהוי
דבר שיש טורח.

מחלפא דביתהו בידא דשמאלא -

במחזור ויטרי פירש הרב ר' שמעיה,

שהיה נזהר רש"י,

אפילו שלא ליתן מפתח מידו לידה.

ומכאן אין ראיה,

דשאני מזיגת כוס שהוא דבר של חיבה,

ואסורה אפילו להביא לפניו על השולחן,

אלא למר - מנחא ליה אבי סדיא,

ולמר - אפומא דכובא.

ומסדר אליהו, דקתני גבי ההוא עובדא,

דמייתי בפ"ק דשבת (דף יג: ושם),

באדם אחד שקרא הרבה ושנה הרבה כו',

ששאל אליהו לאשתו,

דברים שבינה לבין אחרים - **אינו מיפר**,
 כיצד,
 קונם שאני עושה,
 לפי אבא לפי אביך לפי אחי לפי אחיך,
 שלא אתן תבן לפני בהמתך,
 שלא אתן תבן לפני בקרך,
אינו יכול להפר.

בגירסת התוס' אינו יכול לכפות את אשתו שתתן תבן לפני בהמתו ובקרו

הגמרא מביאה על מטלות שאין הבעל יכול לכפות על אשתו לבצע. ולא רק לגבי בני משפחתו, אביו או בנו, אלא גם לא ליתן תבן לפני בהמתו, שהוא רוכב עליה, וגירסת התוס' שונה משל רש"י, שאינו יכול לכופה בנתינת התבן, הן לפני בהמתו והן לפני בקרו.

מוכיחים התוס', שאין עליה חיוב לעשות כן, מאחר והאשה יכולה לנדוד שלא ליתן תבן לפני הבהמה והבקר, ובעלה אינו יכול להפר

מביאים התוס' ראייה מיכולתה של האשה לנדוד לא לעשות מלאכות הללו. ושוה נכלל בינו לבינה, כלומר בעניינים אישיים, שאין לבעל זכות התערבות. שאם היתה משועבדת לבעלה גם למשימות הללו, של נתינת תבן לפני בהמתך ולפני בקרך, מלכתחילה אסורה היתה לנדוד בהם, שכבר היא מחוייבת בדבר, ולא היה חל נדרה. ומאחר ונדרים הללו הינם מצד עינוי נפש - הרי התרתם הינה עולמית. ואילו מאחר ונדרה בלשון שבועה, ואינו מושבעת ועומדת לבצע מימות אלו עבורו - לכן הנדר שלה תופס.

דילוג מעולם נדרים - על מנת ללמוד חיובי האשה כלפי בעלה, ומה אינו יכול לכפותה

[דיוק התוס' הוא מהשוואה מעולם של נדרים חיובי האשה כלפי בעלה ויכולתו להפר נדרה. ומאחר ובעולם הנדרים אינו יכול להפר, זה חייב להיות בנוי מכלל שאין עליה חיוב על כך מלכתחילה. שאם היה עליה חיוב, כן היה יכול להפר.]

וה"מ בכיתנא רומאה -

והא דדייקין אמתניתן,
 בצמר - אין, בפשתים - לא,
 בכיתנא רומאה.

הגמרא דייקה וצמצמה שימשנתנו מאפשרת לבעל להעבידה רק בצמר, אך לא בפשתים

הגמרא מנתה עבודות שהאשה מחוייבת לעשות לבעלה, ואחד מהם המרכזי הוא העשייה בצמר. דייקה הגמרא מאחר והפשתן אף הוא דבר שרגילים לטרוח בו, ועל שום מה ציינה המשנה דווקא צמר ולא פשתן. עד שבגלל דיוק זה, שרק בצמר היא עושה, אך לא בפשתים חקרה הגמרא להבין בשיטת מי שנויה המשנה. וענתה, שזאת שיטת רבי יהודה, שרבי יהודה מגן על האשה מפני כפיית דברים שהבעל אינו יכול לעשות

בתוס' הראש מתייחס לכך, בהערה חשובה. "ולי נראה, דהכא במזיגת הכוס - לא היתה נותנת הכוס לידו, אפילו דרך שינוי. דלא איירי הכא בהושטת הכוס לידו, אלא מוזגת לו את הכוס, כדרך שנותנין מים לתוך כוס יין, ומניחים לפני האוכלין על השלחן ומגביה את הכוס ושותה כשהוא צמא, ומזיגה זו דרך חיבה היא, כשהאשה מוזגת לבעלה, ודביתהו דשמואל - היתה מוזגת המים ביין ביד שמאל, ומנחת על השלחן, ואינך - היו מוזגות בימין ולא היו מניחות הכוס על השלחן, אבל להושיט חפץ מידו לידה - מיוזהר זהירי כולי עלמא."

התוס' מביאים ראייה, כי אף על המסירה אין בעיה, כל עוד שלא נגע בה

עם היות והתוס' מנסים להביא סעד מתנא דבי אליהו, כי כל הבעיה אינה עצם ההבאה, אלא הדיוק הוא שתוך כדי, לא נגע בה. מדייק מכאן בתוס' הרא"ש לחומרה, לגבי שאר אנשים. ולי נראה, ללמוד משם איסור. כי לפי שהיתה קוראה תגר על מדת הדין, רצה אליהו להוציא מפיה שתודה שלא היה נזהר, במה שנוהרים שאר אנשים, כי היה סומך על זהירותו שהיה יכול ליוזהר שלא יגע בה, לכך אמר לה שמא בשעת הושטת הפך והשמן, אי אפשר לו ליוזהר שלא יגע בר, ולא היה לו להקל בזה, והשיבה לו, שמרוב זהירותו היה נשמר יפה, אבל לכל אדם - אסור, שמא יגע בה. ואכן הגמרא במסכת שבת הביאה, שלאחר שהתריסה כיצד מת בחצי ימיו, מצאו שם את התשובה, מה היתה עבירתו.

אין לדייק כלל, על הבדל בימי ליבון או נידה

עם היות ורש"י ציין כי כל מעשה מוזגת הכוס היה רק בימי ליבונה, כלומר, שימי ליבונה קלים יותר, אולם התוס' בשם רבינו תם מדייקים, כי כיום אין כלל הבדל, מאחר ובניגוד לפעם שהטבילה היתה כבר לפני ימי ליבונה, ורק שהסתיימו ימי נידתה, שאינה אסורה כי אם מדרבנן, הרי כיום הטבילה היא רק בגמר ימי ליבונה. שלא רק שאין רגילות לנהוג אחרת, אלא זה ממש דיוק מהפסוק, כפי שהגמרא בנדה הביאה מדיוקן של רבי עקיבא. והדוה בנידתה, שתהא בנידתה עד שתבוא במים.

השוואת הסוגיות, לא בהכרח מביאה ראייה, בשל השינוי

[עם היות ומביאים התוס' הרחבה ממחזור ויטרי, תלמידו של רש"י, על הנהגתו, הרי המסר העולה כאן הינו שכל מקרה הינו ייחודי, ומילות המפתח "מכאן אין ראייה", וכן "נמי אין ראייה". כלומר, אף מקרים שנראים מלכתחילה זהים, הרי יש לשים לב ולראות בפרטים, שהוספת פרט מסויים, משנה את כל ההלכה, ולא ניתן כבר להביא ראייה.]

[דף סא עמוד ב]

לא ליתן תבן לפני בהמתו ולא ליתן תבן לפני בקרו -

דשניהם - **אינה מחוייבת,**

נדתניא בפרק בתרא דנדרים (דף פא:),

ההלכה גם נגד רשב"ג, עולה השאלה, והרי כלל נקוט בידינו, כי בכל מקום ששנה רשב"ג הלכה כמותו חוץ מערב וצידן וראיה אחרונה. ואם כן, היו צריכים להוסיף גם את המקרה של שפחות. וידוע כי ההלכה היא כרבי יוחנן ולא כרב אדא בר אבהה שפסק כרבי אליעזר.

ומאחר והתוס' סוברים, כי רבי אליעזר אף חלוק על רשב"ג, לכן מוכרחים לומר, שזה שנאמר עליו הכלל הינו רשב"ג אחר. וכמובא במהרש"א "דתרי רשב"ג הוו. האחד - הוא ר"ש בן ר"ג הזקן, שנהרג בהרוגי מלכות. והשני - הוא ר"ש נכדו בן ר"ג דיבנה והוא אביו של רבי."

כשיש סתירה, הנשק לפתור זאת הוא בחילוק

[אחד מכלי הלמדנות הוא ההכפלה. כל הקושיא היא כיצד רבי אליעזר יכול לחלוק על רשב"ג, שהלכה כמותו בכל מקום במשנה. והתשובה, שהיו שניים שנקראו רשב"ג. ומי שהיה בימי רבי אליעזר, אינו הרשב"ג, עליו נאמר הכלל. ובפרט שתוך כדי כך תמיד מראים לנו בעלי התוספות, את היכרותם העמוקה עם כל החכמים ודורותם.]

איכא ביניהו שפחות -

אומר רשב"ם,

שפחות ושכנגדה,

דהיינו אפר מקלה שהוא מימרא,

דתווכייהו נינהו.

ור"ת פירש,

דהא דקאמר מתניתין ומתניתא רב מלכיא,

לא אתא לאפלוגי על מימרא של רב מלכיא,

אלא אתא למימר,

דכל מתניתין ומתניתא - רב מלכיא ולא רב מלכיו,

אבל [שמעתתא,

יש מהם רב מלכיו, ויש מהם] נמי רב מלכיא.

וכן מוכח,

דקאמר וסימניך - מתניתא מלכתא,

אבל אשמעתתא - לא נתן סימן.

מחלוקת אמוראים איזה שמועות אמר רב מלכיא, ואיזה הלכות אמר רב מלכיו

מאחר ושמותם של רב מלכיא ומלכיו דומים הם, הרי קיימת נטייה לטעות בכלל מי אמר מה. ומביאה הגמרא מחלוקת בדבר. ראינו כי בתחילה נותנים לנו את הדברים ללא כל סימן מי אמר מה. "אמר רבי חנינא בריה דרב איקא: שפוד, שפחות, וגומות - רב מלכיו; בלורית, אפר מקלה, וגבינה - רב מלכיא." אך לאחר מכן חולק רב פפא, ואף נתן סימן לדבריו. "רב פפא אמר: מתניתין ומתניתא רב מלכיא, שמעתתא רב מלכיו, וסימניך: מתניתא מלכתא."

והסימן הוא בבחינת לשון נופל על לשון, שידוע שככל שיש חיוך בדבר, ותמוה הוא, הרי כך יזכרו האנשים, והדבר של הסימן יקל עליהם לזכור. אלא שכעת הגמרא שואלת

לאשתו, ולא רק לעמוד מול אביו או בנו ולתת תבן לבהמתו או לבקרו, אלא גם אינו יכול לכפותה לעשות בפשתן.

וטעם כפול יש בדבר, שיש בו שני היזקים, גם מסריח את הפה, וגם משרבט את השפתיים, כלומר פושט שפתותיה כמין שרביט, עד שנעשין גדולות, היות והיא צריכה לשרות את חוט הפשתן ברוק שבפיה, תדיר. אלא מצמצמת הגמרא, שאין זה בכל פשתן, אלא רק בפשתן רומאי. והרעיון כי אותו ההיזק נגרם רק בפשתן הרומאי, ולפיכך בפשתן אחר - כן כופה אותה הבעל.

אין כאן שני שלבים, דיוק במשנה, ודיוק נוסף בגמרא, אלא הכל כבר נכלל בדיוק הראשון

[לכאורה קשה, מה כאן חידשו התוס'. ולכאורה, אם המסקנה היתה שיש להבדיל בין כללות הצמר רק לפשתן הרומאי, היה על התנא לחלוק לא בין צמר לפשתן, אלא בין שני סוגי הפשתן. ולפיכך דייקו התוספות, והא דדייקינן אמתניתין. שרוצה לומר, שמעיקרא, כבר בעת שדייק הש"ס, ידע הש"ס, כי אין היזק לאשה אלא בכיתנא רומאה, אבל שאר הפשתן הוא בכלל הצמר, ולכן העמידה הגמרא את המשנה בשיטת רבי יהודה.]

הלכה כר"א -

והא דקי"ל,

בכל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו - הלכה כמותו,

אין זה אותו שהיה בימי ר"א.

ניתוח שיטת רבי אליעזר ורשב"ג - שכופה על האשה שלא תהיה בטילה, ולא משועממת

שנינו במשנה: רבי אליעזר אומר: אפילו הכניסה לו מאה שפחות כופה לעשות בצמר, שהבטלה מביאה לידי זימה. ונפסק כן להלכה, אלא שהגמרא מאריכה האם זה נאמר בשם רב מלכיה (משמו של רב אדא בר אבהה) או בשם רב מלכיו.

לאחר מכן מביאה הגמרא את דברי רבן שמעון בן גמליאל, שאף המדיר את אשתו מלעשות מלאכה - יוציא ויתן כתובה, מכיוון שהבטלה מביאה לידי שעמום. וברירה הגמרא, מה הבדל יש בין רבי אליעזר שחולק על התנא הקמא במשנה (שלומד כי בארבע שפחות יושבת בקתדרא, ואילו הוא אומר) שהיא חייבת לטרוח אף כשמכניסה מאה שפחות) לרשב"ג, שהרי שניהם יצאו נגד הבטלה, ובמה ההבדל בין שעמום לזימה.

וענתה הגמרא, כי ניתן לצייר מצבים שאינה משתעממת, כגון שהיא משחקת בכלבים דקים או במשחק השחמט. אלא מאחר ושחוק וקלות ראש מרגילים את האדם לערווה, הרי גם כשתשחק בהם, לשיטת רבי אליעזר זה אסור.

לדעה שרבי אליעזר חלוק היה אף עם רשב"ג, ולא רק עם ת"ק - חייבים לומר, שמדובר ברשב"ג אחר

קיים כאן ויכוח, האם מה שנאמר בגמרא שהלכה כרבי אליעזר, הוא האם זה רק ביחס לתנא קמא, או שגם להוציא כנגד רשב"ג. ולכן מי שסובר שרבי אליעזר נפסקה כמותו

משמעות הדברים הינה לבאר, מיצד יכולים לשנות מחיוב העונה הקבוע להם, ומחדשים שכל זה נכלל בהגדרת מקצועם

מפרש לנו ר"י מה היה חידוש הדברים. שלכאורה, עם היות וזה בסתירה לעונה הרגילה שלהם, ואף הפועלים הרגילים במקום עבודתם בעיר, הרי קיימת להם אפשרות לשינוי. ומבאר התוס' רא"ש כלומר כל שלשים יום שוהין חוץ לעירם אם צריכין ללמוד בעיר אחרת וביום ל"א יום יהיו בביתם לקיים עונתם, ושוב יכולין לצאת אפי' באותו יום, וכן פועלין שהולכין לעיר אחרת ועומדין שם כל השבת למלאכתן דהיינו שבעת ימים בשמיני יחזרו לביתם וכן לעולם.

כלומר, יכולת השינוי אינה רק חד פעמית, אלא שזו מלכתחילה אפשרות נוספת, באם ירצו התלמידים ללמוד או הפועלים לעבוד מחוץ לעירם. כי אמנם שיש ספן אשר עונתם היא ששה חודשים, אלא שאינו יכול לשנות בלא רשות האשה, כי על דעת כן נישאה לו.

וכאשר הוא לומד בעירו הרי חיוב עונתו הינה פעם בשבוע, בערב שבת, הרי ידוע כי יתכן שהתלמיד לא יוכל ללמוד רק בעיר בבית רבו, ולכן השינוי אינו רק באקראי. אלא שעדיין הוא נקרא תלמיד, ולא עקר ממה שהאשה הורגלה בו, ולפיכך אינו נדרש לרשות מיוחדת, ואין האשה יכולה לעכב. וכן הפועל, יכול לטעון כי בעיר אחרת הם מרוויחים יותר, ועדיין הוא מחוייב במסגרת עונה.

דין העונה ביחס למקצוע הוא שיווי משקל בין רצונות הבעל והאשה, ויש להתחשב ולהרחיבו, באופן שימשיך לשרת שניהם

[התוס' מלמדים אותנו, כי קיים שיווי משקל סביר בין האשה ובעלה בשני דברים, במה הוא עוסק, ושהוא מתפנה לכך, בין אם הוא תלמיד או פועל, ומצד שני הזמן שהוא מקדיש אליה, לקיים עונתה.

ועם היות שפעולת הלימוד והעבודה המנהג שהוא בעיר מגוריהם, הרי לא ניתן לכבול את הבעל, וקיימת מלכתחילה גמישות המותרת להם, שהוא שיווי משקל נוסף, ומילות המפתח הינן "ואפילו הכי, יכולים לשנות ממנהגם ולצאת", ועדיין יחשבו כתלמידים או כפועלים, אלא שגם השינוי עצמו חייב להתחשב באשה, ולכן נשמר היחס של הבעל לעצמו ולענייני האשה. ומאחר וידוע כי לא תמיד יכולים להגביל את הבעל, מלכתחילה חשבו על שני מסלולים.

ויש להדגיש כי קיים מסלול של שיווי משקל נוסף, אלא שהוא אינו לכל אדם, ומאחר והינו חריגה גדולה עוד יותר, הרי זה כבר דורש את הסכמתה, מאחר ואינו נכלל בשיווי משקל של היותו תלמיד. וכאן זה כבר מי שמצד אחד תורתו אומנותו, ואף על פי כן הזהירו את הבעלים לא למתוח את החבל יתר על המידה. ורמזו לו שלא ישאל ממנה דבר של צער, דשמה אף על פי שנותנת לו רשות ע"י פיוסו או ע"י שמתביישת למנוע, בלבה היא מצטערת.]

במה האמוראים חלוקים? ועונה הגמרא כי ההבדל הוא בשפחות, ועל כך ירחיבו התוס' שתי שיטות.

שיטת הרשב"ם לא רק בשפחות נחלקו, אלא גם אפר מקלה

התוס' בשם רשב"ם נותן סימן באמרה הראשונה שהביא רבי חנינא בריה דרב איקא, שחלקו בשתי האמרות האמצעיות, בב' הסימנים שניתנו. ולכן הוגה בתוספות, דתווכיהו - כלומר, מה שמצוי בתווך, כלומר באמצע. ומה שבכל זאת ציינה הגמרא רק שפחות, כי זה משנה, ואילו אפר מקלה הינו שמעתתא, כלומר שמועות אמוראים, שאינן מתייחסות למשנה או לברייתא. כי כאשר מוציאים האחד, שפחות, נצטרך להכניס אפר מקלה כנגדו במקומו.

שיטת ר"ת רב פפא לא בא להעביר שמועה אישית של רב מלביא אל רב מלכיו

רב פפא לא בא לומר כי שמעתתא של רב מלביא שייכת לרב מלכיו, כי בשמעתתא לא נגע כלל רב פפא. וכל מה שהוא חולק הוא על עניינים הקשורים למשנה ולברייתא.

החידוש בתוס' אינו על מה שכן נאמר, אלא לשים לב למה שלא נאמר

[כאשר אנו רואים כלל, הרי הכלל מתייחס לעניין המסויים עליו נאמר. אלא כאן הדגישו לנו התוס', בדברי רבינו תם. כי רב פפא מתייחס אכן לגבי מתניתין ומתניתא, אך רבינו תם, בראייה מחוץ לקופסא, שם לב לא רק על מה הוא אומר, כי אם על מה שהוא אינו אומר. ואכן על שמעתתא אינו נותן סימן, וממילא אינו חלוק עליו בזה.]

התלמידים יוצאין שלא ברשות ל' יום הפועלים שבת אחת -

פירש ר"י,

דאתא לאשמועינן,

דאף על גב דמנהגם היה,

ללמוד ולעשות מלאכה בעירם,

ועונה האמורה בתורה לתלמיד מע"ש לע"ש,

כדאמרין בגמרא,

ולפועלים - שתיים בשבת כדקתני סיפא,

אפ"ה יכולים לשנות ממנהגם ולצאת,

תלמידים - ל' יום, ופועלים - שבת אחת.

המשנה מבארת, כי התלמידים יוצאים את הבית ללימוד התורה לשלולשים יום, והפועלים רק לשבוע, אף שיש להם מצוות עונה

המשנה מלמדת אותנו כי התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות נשותיהן, על אף שהם משועבדים להן למצות עונה - שלשים יום. והפועלים יוצאין לעבודתם שלא ברשות נשותיהן - שבת אחת [שבוע אחד] בלבד.

[דף סב עמוד א]

ההתייחסות לתלמידי חכמים מופלגים

זכות מיוחדת יש למי שרוצה להתמסר לתורה באופן ייחודי. ומדגישים התוס', שאין הוא עובר כלל על יציאה מהשיווי משקל. והדוגמא הקיצונית הינה מרבי עקיבא שעזב את ביתו לעשרים וארבע שנים. וכפי שהדגשנו כי פיתוי זה דבר זמני, ואינו מאפשר לשינוי כה קיצוני, ולכן התוס' בחרו בתירוץ אחר לחלוטין, שכל רגע ורגע היא שמחה שבעלה לומד תורה, וכל כולה רצתה כזה תלמיד חכם, מלכתחילה. וכל חייה חלמה על כזה בעל, ובשעה שנישאה לו, ידעה כי זו משאת חייה. ולכן לא רק שהתוס' מתייחסים ומתרצים לגבי תלמידים, ואפילו משנים מהתואר תלמידים לתלמידי חכמים, שזה גדר חדש, אלא שר"י מעמיד כי הסוגיה היא רק לגבי פועלים, וכפי שהגמרא דנה על כך בהמשך. וכן שחודש כבר ראינו כי התלמיד יכול לעשות זאת, ומבלי ליטול כלל רשות.

המקור לפועלים אינו רק מהפסוקים, אלא יש להבין כיצד יש גם פיצוי הולם לאשה

הגמרא הביאה מחלוקת רב ורבי יוחנן, האם הפועלים רשאים היו לחרוג ולצאת לחודש, אלא ששיטת רב היתה חודש עבודה בבית המלך, וחודש בבית, בעוד שרבי יוחנן אמר, כי כנגד חודש אצל המלך, היה חודשיים בבית.

והגמרא מבארת מחלוקתם. לא רק במקור הלימוד, משירות המלך, שנאמר בו חודש בחודשו, כלומר היו שתי מחלקות וכך היתה רגילות החלפת משמרותיהם, ואילו רבי יוחנן למד מכורתי הארזים בלבנון, שעל כל חודש עבודה בלבנון, היו חודשיים בביתם. ורב למד, כי רק בבית המקדש, שניתן לבנותו גם על ידי אחרים, אפשרו לפועל לחזור לחודשיים, ואילו רבי יוחנן הסתכל על מימד האשה, שמאחר ובבית המלך מקבלת שכר רב, הרי יש לה גם מזונות ותכשיטים, ולפיכך מתרצה. ורק למשכורת כזאת ניתן להגדירו כרווחא, בהיותו כה מרובה.

תוך כדי השאלות מתגלים לנו מספר כלים הדואגים שהאשה לא תא עליו חטא

[כל ריבוי השאלות והתשובות שיש כאן בתוס', לדעתי אינם סתם שאלה ותירוץ, אלא לשים לב על הפרטים, כיצד ראוי לא לחרוג משיווי המשקל הסביר, אף במצב בו האשה מסכימה. ונמצא כי יש כמה כלים, הכלי הראשון - יכול לפתותה, הכלי השני שאף בלא פיתוי היו שמחות, ואדרבא אדעתא דהכי נשאו. הכלי השלישי - רווחא דמלאכת המלך נפיש. שתירוץ זה הוא הן לשיטת רב והן לשיטת רבי יוחנן.]

שאני שמועת בית המקדש דתקיפא טובא -

וא"ת,

והא האי קרא,

ד'ואתה בן אדם האנח בשברון מתנים',

גבי בהמ"ק כתיב,

דכתיב בתריה,

'והיה כי יאמרו אליך על מה אתה נאנח,

ואמרת (להם) אל שמועה כי באה ונמס כל לב'.

אלא אורחא דמילתא כמה -

פי' בקונטרס,

שלא ישא עליו חטא,

ואפילו הוא יכול לפתותה.

וא"ת,

והיאך יצא ר"ע וכל הנהו דלקמן.

וי"ל,

דהתם - **בלא פתוי היו שמחות,**

שהיו בעליהן הולכין ללמוד תורה,

ולהיות תלמידי חכמים,**ואדרבה,****אדעתא דהכי נשאו שילכו ללמוד תורה.**

ונראה לר"י,

דאפועלים קאי ולא אתלמידים,**דהא אפילו שלא ברשות,****יוצאין לעולם ל' יום ויחזור לביתו יום אחד,**

והכא קרא קאמר חדש בביתו או ב' חדשים,

למ"ד דאע"פ שהוא ברשות,

אלא אפועלים קאי,

וקרא נמי דמיייתי בפועלים איירי.

וא"ת,

והיכי קאמר בסמוך,**שאני התם דאית להו רווחא,**פועלים דמתניתין, **נמי אית להו רווחא.**

וי"ל,

רווחא דהתם,דמלאכת המלך **נפיש.****גם היציאה ברשות הינה בהגבלה, וזה כעין שיווי משקל שלישי**

בדרך כלל מנהגם היה שלומדים ועובדים בעיר, ולכן נתנו שיעור הגיוני של זמן עבודה ולימוד מחד, וזמן העונה מאידך. המשנה ציינה כי אף שלא ברשות האשה קיים דין נוסף. התלמידים יוצאין לתלמוד תורה שלא ברשות שלשים יום הפועלים שבת אחת.

וכעת מרחיבים ושואלים האם כשהנשים נותנות רשות, הבעל יכול לעשות כרצונו, שהרי קיבל רשות, אלא שבכל זאת שואלת הגמרא כי קיים כאן מצב בו הוא מלחיץ את האשה בבקשתו המוגזמת, ועלול הוא לגרום לה צער, ולשאת עליה חטא. שחששו חכמים, כי הוא יכול לפתותה. וכל גדר הפיתוי הוא פעולה זמנית, אבל לא ניתן להסתמך עליה לאורך זמן, ולכן מן הראוי למצוא זמן סביר, בו האשה לא תקפיד ותרגיש מרומה, עם היות והיא אכן הסכימה. הרי עדיין קיים אצלה צער.

הגמרא מבארת מי נכנס במסגרת הטיילין, שעונתם בכל יום

המשנה למדה לגבי העונה האמורה בתורה - כי חובת התשמיש עבור הטיילין היא בכל יום. ולאחר מכן עוברים לפועלים, כלומר, אלו אינם עובדים, ולכן יש להם כוח, ולכן יכולים לבצע תשמיש בכל יום. ודייקה על כך הגמרא. לאחר הצעתו של רבא שהם תלמידי החכמים הלומדים בעיר, ומאחר וזהם לומדים עד מוחר, כיצד יכול להיות שהן מצויין כל לילה אצל נשותיהם, והרי הם מנצלים את הלילה ללימוד. ומתוך כך סלל אביי החברותא של רבא, מהלך חדש.

אלא אמר אביי: הטיילין ששינו במשנתנו היינו כדרב! דאמר רב: כגון רב שמואל בר שילת [שם אמו], שהיה מלמד תינוקות ומהן פרנסתו, דאכיל מדידה ושתי מדידה [שהוא עצמאי האוכל ושותה משלו], וגני בטולא דאפדניה [ישן הוא ב"צל ביתו" בכל לילה], ולא חליף פריסתקא דמלכא אבביה [אין שליח מלך פרס עובר על ביתו לקחת אותו לעבודת המלך], מפני שאין הוא נחשב בעיני המלך לעשיר. כי אתא רבין [כאשר בא רבין מארץ ישראל לבבל] אמר: כך יש לפרש את מה ששינו במשנתנו "הטיילין בכל יום" - כגון מפנקי דמערבא, בני ארץ ישראל המעוננים במאכל ובמשתה, ולכן הם בריאים ובעלי כח לתשמיש.

החידוש הוא שניתן באותה מילה לתת גם פירוש לשוני שונה, אך עם משמעות זהה לתוכן

[התוס' תמיד מדייקים בלשון, אך באופן שיש לזה גם את המשמעות ההלכתית. כי בדרך כלל טיילין הוא לשון טיול והליכה, ובשביל שאינם עוסקים במלאכה, נראים לבני אדם, כמו ההולכים לטיול, שאינם מעוניינים במלאכה.

ופירוש התוס' שעם היות ושורש טיול כזה הוא נחי העין, כלומר האות האמצעית היא ואו כמו טול, ואילו צל הוא מגזרת טלל, הכפולים, הרי זה לשון נופל על לשון, ולכן המילה סובלת את שני הפירושים. ולא רק המילה, אלא גם המשמעות שהוא שוכב בצל ביתו, מה שמראה על בטלנותו וספינוקו, ומאפשרת לו כוח לתשמיש בכל יום. ויש שדרשו לשון בטל.]

מנדרות שינה מעיניהם -

בתלמידים הלומדים בעירם קאי,
דאי בעיר אחרת אמאי מנדרות שינה,
הא אין דרך ליכנס בעיר בלילה.

רבא לומד כי הטיילין שעונתם בכל יום, הם התלמידים המשנה ציינה כי עונת הטיילין היא בכל יום. אלא שהלשון טיילין אינו מזהה בבירור מי הם. ועל כך הציע רבא בני פרקי, כלומר, התלמידים שרבים שונה להם בכל יום את פירקם. ומאחר ושבים הם בכל יום לביתם לאחר הלימוד, לכן עונתם היא בכל לילה.

אלא על כך הקשה לו אביי, בהשוואה לבעלי האומנויות, מפסוק בתהלים (קכז, ב). שְׁוֹא לְכֶם מִשֶּׁפְּ יַמֵּי קֹדֶם מֵאַחֲרֵי-שָׁבֶת

וי"ל,

דהוא קרא - קודם חורבן כתיב,

וכן היה אומר נביא לישראל,

שהיה נאנח על שמועת בהמ"ק שעתיד ליחרב,

ואז 'ונמס כל לב',

מתוך האנחה שתהיה אחר החורבן,

על שמועת בית המקדש.

מחלוקת רב ורבי יוחנן על עוצמת שמועה דעה, ומה היא פועלת על שבירת הגוף כולו או רק חצי

ואגב שהביאה הגמרא מחלוקת אחת בין רב לרבי יוחנן במדרשי המקראות, מביאה הגמרא מחלוקת נוספת ביניהם: אמר רב: אנחה - שוברת חצי גופו [חצי כוחו] של אדם, שנאמר:

"ויהי דבר ה' אלי לאמר. בן אדם [יחזקאל] שים פניך אל ירושלים והטף [והנבא] אל מקדשים [חורבן שני מקדשים]. ואתה בן אדם, האנח בשברון מתנים, ובמרירות תאנח לעיניהם". והמתניים הם באמצע הגוף.

ורבי יוחנן אמר: אנחה - אף כל גופו של אדם היא שוברת, שנאמר [בפסוק הבא]: "והיה כי יאמרו אליך: על מה אתה נאנח? ואמרת, אל שמועה כי באה, ונמס כל לב, ורפו כל ידים, וכהתה כל רוח, וכל ברכים תלכנה מים", הרי שכל הגוף בכלל. ותמדה הגמרא: ורבי יוחנן נמי הכתיב "בשברון מתנים", ומשמע כדברי רב, שאינה שוברת אלא חצי גופו של אדם! ומשנינן: רבי יוחנן סובר שההיא קרא "בשברון מתנים" ללמד הוא בא, דכי מתחלא השבירה, ממתנים מתחלא [תחילת השבירה של כל הגוף, מן המתנים היא מתחילה].

עוד מקשה הגמרא: ורב נמי, הסובר שאין אנחה שוברת אלא חצי גופו של אדם - הכתיב "ונמס כל לב, ורפו כל ידים, וכהתה כל רוח". ומשמע שהאנחה שוברת כל גופו של אדם! ומשנינן: רב סובר שאין להוכיח מן המקרא השני. כי כך הוא פירושו של המקרא: ואתה בן אדם, האנח היום, קודם חורבן בית המקדש, באנחה השוברת חצי גופו של אדם. וכאשר ייחרב בית המקדש, אז "ונמס כל לב". ולכן אין להוכיח מן המקרא השני, כי שאני שמועה דבית המקדש שנחרב, דתקיפא טובא, שמועה קשה היא מאד, ורק היא שוברת כל גופו של אדם.

יש להבדיל לא רק על העניין של השמועה, אלא גם אם זה היה רק ב"כוח" או ב"פועל ממש"

[מדייקים התוס', כי החילוק אינו רק על מה מדובר, אלא גם על מתי זה דובר, שיש בזה בכרח השפעה על האין. ועם היות שב"כוח" כבר יש לו תוקף רב, הרי זה רק קודם החורבן. וכמו שאינה דומה שמיעה לראייה, הרי כאשר האסון מגיע, לאחר החורבן, הרי זה שובר לחלוטין את האדם, מכיוון שכעת כבר אין תקווה. וניתן לדרוש כי תפילה פועלת מחצה, וכל עוד הוא מתפלל שלא יהיה חורבן, הרי זה כבר פועל להוריד מחצה.]

טיילין -

על שם שדרכם לישוב בטולא דאפדנייהו.

מדקתני אחת בשבת,
ולא קתני שבת אחת כמו במתני'
ומשני,
דבעושה מלאכה בעיר אחרת איירי,
והיה דרכם ומנהגם כך.

וא"ת,
מאי איירא כשמנהגם כך,
אפילו לשנות יכולין שבת אחת,
כדפרישית במתניתין.

וי"ל,
דברייתא קמ"ל,
דאע"פ שמנהגם כך,
לעושים מלאכה בעיר אחרת,
אם רוצים לשנות ולשהות יותר,
אין הרשות בידם.

ור"י ברבי ברוך היה אומר,
דג' מדות בפועלים,
דהעושין מלאכה בעירן - שתיים בשבת,
כדתנן במתניתין,
וברייתא,
בעושין מלאכה בעיר אחרת,
וחוזרין בכל יום לביתם - אחת בשבת,
לפי שיש להם טורח הדרך.
אבל אותם שאין חוזרין לביתם,
בין היה מנהגם בין לא היה,
כמו רישא דמתניתין,
דקתני יוצאין שבת אחת,
משמע שהן כל ז' בחוץ,
וחוזרין בכל יום שמיני.
אבל ר"י,
לא פירש אלא ב' מדות,
שתיים בשבת ואחת בשבת, כדפרישנא.

**חלוקת העונות בפועלים חלוקה במיקום מלאכתם, בעיר
עצמה או בעיר אחרת**

שנינו במשנה: העונה האמורה בתורה, והפועלים שתיים
בשבת: ומקשה הגמרא: והתניא בברייתא: עונת הפועלים
אחת בשבת! אמר רבי יוסי ברבי חנינא: לא קשיא! כאן -
במשנתנו שעונת הפועלים שתיים בשבת - בעושין אותן
פועלים מלאכה בעירן. כאן - בברייתא - בעושין מלאכה בעיר
אחרת, ולכן אין עונתם אלא פעם אחת בשבת.

תניא נמי הכי כפי שתירץ רבי יוסי ברבי חנינא: דתניא:
עונת הפועלים שתיים בשבת. במה דברים אמורים בעושין
מלאכה בעירן. אבל בעושין מלאכה בעיר אחרת, אין עונתן
אלא אחת בשבת.

אֲכִלֵי לֶחֶם הָעֶצְבִּים בְּיָדָם לִידְרֹךְ שָׁנָא: ואמר רב יצחק: אלו
נשותיהן של ת"ח שמנדדות שינה מעיניהם בעוה"ז ובאות
לחיי העוה"ב, ואת אמרת: בני פירקי! כלומר, מאחר ומנדדים
הם שינה מעיניהם, ואף מגיעים בכל יום מאוחר, על דרך הם
רצים ואנחנו רצים. ואפילו הנשים, בגלל מה שהן מוותרות
על התשמיש היומי, הרי הן זוכות למעלה.

**התוס' מקשרים ששערי העיר נסגרים בלילה, ומתוך כך
חייבים לומר שאלו תלמידים הלומדים דווקא בעיר**

מדייקים התוס', שיש לצמצם ולהעמיד זאת בתלמידים
הלומדים בעיר. כי אם היו לומדים בעיר אחרת, השערים של
העיר היו נסגרים, על דרך בעיר יריחו, שאין איש נכנס בלילה.
ונמצא כי אם היו לומדים מחוץ לעיר, גם היו ישנים מחוץ
לעיר, ואם כן, האשה היתה יכולה לישון במנוחה. וכאן היא
ממתינה עוד באותו הלילה עד שבעלה מגיע.

**המהרש"א לומד כי לחם העצבים הוא לשון נקיה לגבי
התשמיש**

וביאור דברי האגדה למהרש"א ראויים לעלות כאן. "יש
לפרש הכתוב לפי דרש זה, על פי מה שכתוב "הם רצים ואנו
רצים, הם משכימים ואנו משכימים כו", שאמר, כי פועלי
הרשות הם משכימין ומעריבים במלאכתן, ושוא הוא, כי הם
אוכלים לחם העצבים, כינוי הוא לתשמיש, כמו כי אם הלחם
אשר הוא אוכל. שמתוך מלאכתן אי אפשר בהו עונה בזמנה
וכתקונה. ואמר - כן הוא בדוגמא זו בתלמידי חכמים, שהם
משכימים ומעריבים לבית המדרש, ואי אפשר בהו לעונה
בזמנה. אבל אמר דמכל מקום, אין כאן שוא כמו בפועלי
הרשות. אבל יתן הקדוש ברוך הוא חיי עולם הבא אף
לנשותיהן, שמנדדים שינה בעולם הזה עד בוא בעליהם מבית
המדרש, לקיים מצות עונה."

האוקימתא על דברי רבא היא מלימוד על דרך השלילה
[הוכחת התוס' היא, שיש לבצע החרגה, ולהעמיד
שמדובר רק בתלמידים הלומדים בעיר, ומילת המפתח
הינה "קאי", כלומר רק באלו מדובר. היא מהבנת
המציאות, בכל הפרטים, שהרי באותו הזמן לא היה
מקובל להיכנס מחוץ לעיר בלילה. ואופן ההוכחה הוא
על דרך השלילה, ומילות המפתח הן צמד המילים "דאי
.. הא". כלומר, "דאי בעיר אחרת .. הא אין דרך להיכנס
בלילה".]

והתניא הפועלים אחת בשבת -

**מרישא דקתני הפועלים שבת אחת,
לא מצי למיפוך,**

**דרישא - לאו בדין עונה מיירי,
אלא אדרבה,**

**אשמועינן דשרי לשנות ולבטל עונה,
ממה שהיה מנהגם תחלה.**

אבל מברייתא - פריך שפיר,

**דאיירי בדין עונה האמורה בתורה,
ולא ביציאה שלא ברשות,**

התוס' מכניסים גם גוונים. שהיות ובעבודת המלך יש רווח מעבר לרגיל, הרי היא מוכנה לכך.

ונראה לי התוס' נקטו בתשובתם בשמא בלבד, למרות שתשובתם כן עונה, אלא שהגדרה היא על דרך שאדם רוצה קב שלו מאשר תשעה קבים של חבירו, ושזה לשון גוזמא. ונמצא כי אפילו תקבל הרבה יותר, וכן יהיה לה רווחא טפי, עדיין מבחינתה תעדיף את הטבלות.]

מספר תירוצים להרחיב בתירוץ התוספות

כמה דרכים יש לתרץ את החילוקים. התירוץ האחד, שמה שמפיסה שם, זה עצמו מסייע ביחד עם ההרווחה. התירוץ השני, ששם היא התרצתה, ורק אנו החוששים, שאין פיה וליבה שווים, וכאשר מעניקים לה הרווחה מרובה, הרי אנו מאמינים דאכן הרשתה גם בליבה. התירוץ השלישי, שבגמל אין הבטחה שיקבל יותר, ומאחר ופרנסה מהשמיים, הרי על ספק וודאי שאינה רוצה בשינוי. התירוץ הרביעי, שלא מתייחסים אליה מה היא אומרת, אלא אומדים כיצד רוב נשים נוהגות. וכאשר יש מצד אחד צער הגוף על מניעת תשמיש, אך מצד שני עדיין זה בתחום הסבירות, ויש ריבוי שכר - יש סברא, שאולי אפילו רוב הנשים יהיו בעד זה.

מתשעה קבין ופרישות, גרסינו -

דהמשרה אשתו ע"י שלישי,

תנן (לקמן סד):

דנותן לה שני קבין ואינו פורש מתשמיש,

והמורד על אשתו מתשמיש,

מוסיפין על כתובתה ג' דינר (לקמן סג),

ולפי חשבון ד' סאין בסלע,

הוי ג' דינר י"ח קבין,

כן פירש בערוך.

העדפת האשה הינה עונה, אף לעומת שתתעשיר

הגמרא מציגה את שאלת רבה בר רב חנן לאביי, ויש בה לשפוך אור על היסוד בכל שיווי המשקל של פרנסה ועונה. מי שנשא אשה בהיותו חמר, שעונתו היא אחת בשבת והשתכרותו זעומה, ונעשה, רוצה הוא להחליף את עיסוקו כחמר, ולהעשות ל"גמל", מנהיג גמלים, שעונתו היא אחת לשלשים יום, אך השתכרותו גדולה יותר, מאי? האם מותר לו לעשות כן, לאחר שחלה עליו בשעת נשואין התחייבות עונה של חמר? האם נאמר שעדיף לאשה פרנסה טובה יותר, או שעדיף לה עונה לעתים תכופות יותר?

אביי עונה לו: אסור לו להיעשות ל"גמל" ללא רשות אשתו, והטעם לכך הינו: רוצה מסתפקת האשה בקב בלבד של מזונות, ובלבד שתהא "תיפלות" עמה, שיהיה בעלה עמה, מאשר שיהיה לה עשרה קבין של מזונות ופרישות מבעלה.

התוס' משנים את הגירסא, ומוכיחים את גירסתם.

ומפרטים דבריהם במסכת סוטה

פרט לכך שבמסכת סוטה כא, ב מלכתחילה הנוסח הוא מתשעה, הרי יש לראות את דברי התוס' מבוארים יותר שם

לפני שמבצעים השוואה, יש לוודא כי שני הצדדים הינם בעניין אחד, וכאן מדובר על קביעות

[מדייקים התוס', כי אמנם ברישא נאמר שהפועלים עונתם פעם בשבת, אלא כל הריישא היא עצמה דבר חריג, ומדבר חריג לא ניתן להקשות על הכלל. ומילת המפתח הינה מיירי או איירי. ועוד שיש כאן שתי תבניות, הקבועה והמותרת, והשינוי, ולכן ניתן להקשות מקבוע לקבוע. ההשוואה הראשונה הוא לשנות ממה שהיה מנהגם תחילה. כלומר, בכך אנו מגדירים כי הרישא היא חריג.

ההשוואה השניה, היא בין המשנה לברייתא, שאף היא קשורה בעניין קבוע "והיה דרכם ומנהגם כך". ומתוך כך הגיעה ההשוואה השלישית, כי ר"י בן ברוך מונה מקרה נוסף, ומיד הוא מצהיר עליו, בין אם היה מנהגם ובין אם לא. אבל בפועל זו הנהגה שלישית, כי לפי זה יוצא שרק בלילה השמיני תהיה עונה, ולא אפילו פעם בשבת.]

יש לשים לב למימד נוסף, לא רק היכן מצוי הפועל, והיכן הוא עובד

רגילים אנחנו לבדוק, שאם הפועל ישן כאן בעיר, הרי זה לכאורה מה שקובע האם וכמה הוא יכול להיות עם אשתו ולפרוע עונתה. אלא שמחדשים לנו, כי לפעמים יש פרט שאיננו חושבים עליו, וגם הוא משפיע. וכאן מדובר, שמאחר והוא נוסע או הולך מחוץ לעיר, הרי זה בעצם אומר כי הוא מעבר לסתם פועל רגיל בעירו, ולכן הפחיתו לו מחיוב עונתו, כי זה כבר לא בכוחו.

[דף סב עמוד ב]

רוצה אשה בקב ותיפלות כו' -

תימה,

דאמרינן לעיל,

שאני התם - דאית להו רווחא,

ושמא, עבודת המלך - איכא רווחא טפי.

מעדפת האשה שכר מצומצם יותר, מאשר שבעלה יעדר, אף שירוויח יותר

הגמרא לומדת כי העדפת האשה היא פחות משכורת ויותר שבעלה יהיה עימה. אמר ליה אביי לרבה בר רב חנן: אסור לו להיעשות ל"גמל" ללא רשות אשתו, כי: רוצה מסתפקת האשה בקב בלבד של מזונות, ובלבד שתהא "תיפלות" עמה, שיהיה בעלה עמה, מאשר שיהיה לה תשעה קבין של מזונות ופרישות מבעלה!

מצד אחד יש הבדל בין ראייה חד צדדית, ומצד שני המשל של אחד כנגד ט', מדאה על המרעה ברורה

[החידוש אינו מעצם הקושיא, שהרי לעיל ראינו כי בעבודת המלך הוא מקבל שכר רב, ונעדר מביתו מעבר לרגילות. אלא החידוש הוא שאנו מסתכלים באופן של כן ולא שחור ולבן. מה עדיף שכר או פרישות. ואילו

יתייב קמיה [בא רבי אושעיא בנו וישב לפניו], ולא היו מכירים זה את זה.

היה קא משאיל ליה רבי אושעיא לאביו שמעתא [היה שואלו שאלות בדברי תורה]. חזא רבי חמא לבנו דקא מתחדדי שמעתיה [ראה רבי חמא שמחודד הוא בהלכה], חלש דעתיה [חלשה דעתו] דרבי חמא. ואמר רבי חמא בלבו: אי הואי הכא, הוה לי זרע כי האי [אילו הייתי נשאר פה היה אף לי זרע כמו זה], שהייתי מלמד תורה את בני, ואילו אני הנחתיו לבדו כשהוא קטן. ומאחר ששלח רבי חמא להודיע על ביאתו, על לביתיה [הלך הוא לביתו], על בריה [ביושבו בביתו, נכנס בנו] שדיבר עמו קודם, ועדיין לא ידע רבי חמא שזה הוא בנו - קם רבי חמא קמיה לפני רבי אושעיא בנו.

הוא רבי חמא סבר, שבא רבי אושעיא, למשאליה שמעתתא קא בעי [רצונו לשאלני שאלות נוספות].

אמרה ליה דביתהו [אמרה לו אשתו לרבי חמא]: מי איכא אבא דקאים מקמי ברא [וכי יש אבא העומד בפני בנו]? קרי עליה רמי בר חמא, קרא רמי בר חמא על בנו, את הפסוק: "החוט המשולש, לא במהרה ינתק" - זה רבי אושעיא, בנו של רבי חמא בר ביסא.

הגמרא במסכת בבא מציעא מבהירה כיצד עצם היות רצף ג' דורות - יש בזה ברכה

"אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן: כל שהוא תלמיד חכם, ובנו תלמיד חכם, ובן בנו תלמיד חכם, - שוב אין תורה פוסקת מזרעו לעולם, שנאמר ואני זאת בריתי וגו' לא ימוש מפיו ומפי זרעך ומפי זרע זרעך אמר ה' מעתה ועד עולם. מאי אמר ה' - אמר הקדוש ברוך הוא: אני ערב לך בדבר זה. מאי מעתה ועד עולם - אמר רבי ירמיה: מכאן ואילך תורה מחזרת על אכסניא שלה."

התוס' בחזקת הבתים מדייקים, כי עיקר המעלה ששלושת הדורות של תלמידי חכמים ראו זה את זה

התוס' במסכת ב"ב מציגים שאלה עקיפה, ומתוך כך מתבאר מדוע חייבים לתרץ כפי שנקטו כאן התוס' בתחילה. "כמה היו שהן ואבותיהם ואבות אבותיהם היו תלמידי חכמים, ולא קאמר עליהם החוט המשולש, אלא הכא היינו טעמא, לפי ששלשתן ראו זה את זה."

למרות שבחינת רצף הינה משמעותית, ומתרחשת אצל תלמידי חכמים, החוט המשולש יש בו גדר נוסף, שראו זה את זה

[התוס' מלמדים אותנו, כי למרות שיש שני עניינים של רצף ג' דורות של תלמידי חכמים. האחד הוא מה שהוצג על הברית, ואילו השני הוא החוט המשולש. אלא שמחדשים התוס', שהחוט המשולש הוא דווקא כאשר יש בחינת חוט, שהרצף הוא באופן בו ראו זה את זה.]

דהוה צניע ומעלי -

והא דאמר, באלו עוברין (פסחים מט:),

בד"ה רוצה אשה בקב ותפלות: "פירש רבינו חננאל, רוצה אשה שיהא בעלה חמר ויהא מצוי אצלה בכל שבת לתת לה עונתה, ולא יביא לה אלא קב חטים בלבד, ולא יהא גמל שהולך בדרך רחוקה ואינו נותן לה עונה אלא אחת לשלשים יום, ואף על פי שמביא לה לשכרו ט' קבין, חביבה עליה העונה בכל שבת וקב אחד, מט' קבין ופרישות ל' יום.

ורבי פירש בשם רב האי, המשרה אשתו ע"י שלישי, לא יפחות לה מקביים חיתין מן שבת לשבת, כדמוכח בגמרא בפרק אף על פי (כתובות דף סד:), ועונתה מצוי לה. ואילו המורד על אשתו (שם סג.) מוסיפין על כתובתה ג' דינרים בשבת, ושער בינוני הוא ד' סאין בסלע, וסלע ד' דינרים, נמצאת סאה בדינר וג' סאין בג' דינרים שהן י"ח קבין. הרי שחכמים עמדו על סוף דעתה, שהיא רוצה בתיפלות ועמו שני קביים, מ"ח קביים שיפרוש ממנה, דקביים - אחד מט' בי"ח קבין."

ההשוואה של משרה אשתו על ידי שלישי ומורדת הינו חשיבה מחוץ לקופסא, אך מתרצת את השאלה

[החשיבה המקורית להראות שני דינים מול האשה, שבאחד (המשרה על ידי שלישי) יש תשמיש אך מקבלת מעט, ובשני (מורד) אין, ולכן היו צריכים להצריכו לשלם פיצוי מוגבר, שאינו כקנס, אלא זה באמת חישוב ואמידת מידת צערה. וכנגד זה לחשב את התשלום שהעניקו לה חכמים, מורה, כי חכמים חישובו שיעור זה, על מנת לפצות את האשה על חוסר תשמיש באופן שמלכתחילה יהיה פי תשעה.]

החוט המשולש לא במהרה ינתק -

לפי ששלשתן ראו זה את זה,

כדאמרינן בעלמא (בב"ב נט:),

שאמר ר' אושעיא דבר,

ואתו ושאלו לר' ביסא,

לכך קרי עליהו 'החוט המשולש לא במהרה ינתק',

כלומר לא ינתק מזרעו לעולם,

כדאמרינן בעלמא (ב"מ דף פה:),

כיון שאדם לומד הוא ובנו ובן בנו,

מכאן ואילך תורה חוזרת על אכסניא שלה,

ודריש מ'ואני זאת בריתי וגו'.

[וע"ע תוספות בב"ב נט. ד"ה החוט].

פגישת רבי חמא עם בנו רבי אושעיא, ועל כך שאמר והחוט המשולש לא במהרה ינתק

רבי חמא בר ביסא אזיל, יתיב תרי סרי שני בני מדרשא [הלך לאחר לידת בנו לישוב שנים עשרה שנים בבית המדרש]. כי אתא [כאשר חזר לביתו], אמר רבי חמא בלבו: לא איעביד כדעביד בן חכינאי [לא אעשה כפי שעשה בן חכינאי] להופיע פתאום אצל אשתו! אלא, עייל יתיב במדרשא [הלך לישוב בבית המדרש שבעיר], שלח לביתיה [שלח רבי חמא להודיע בביתו שהוא הגיע]. בין כך ובין כך, אתא רבי אושעיא בריה,

שהם צנועים באכילתם, וצנועים בבית הכסא, וצנועים בדבר אחר. והיו שהביאו כיצד רבי עקיבא שירד בתפילתו לגשמים נענה כי הוא מעביר על מידותיו, ומאחר והיה בן גרים, הרי עבודת מידותיו היתה גדולה יותר.

אי ידיעת ההלכות, גורמת לראות את המציאות של זהירות במגע עם בגדיהם בצורה מעוותת

בגדי עם הארץ, שאינם מקפידים לאכול את חוליהן בטהרה, הרי הם נחשבים כאילו הם טמאים בטומאת "מדרס" לגבי פרושין [האוכלים את חוליהן על טהרת חולין בלבד]. "טומאת מדרס" מן התורה, נוהגת בדבר שזב או נדה ישבו או שכבו עליהם, והיא הטומאה החמורה ביותר מבין "אבות הטומאה" [להוציא מת, שהוא "אבי אבות הטומאה"], לפי שהיא מטמאת את האדם לטמא את בגדיו. והיינו, שמטמאה את האדם הנוגע בה בצורה כזאת, שלא רק הוא עצמו נטמא, אלא שהוא מטמא אף את בגדיו! ואילו שאר "אבות הטומאה", מטמאים רק את האדם הנוגע בהן, והוא נעשה "ראשון לטומאה", אך אינו מטמא בגדיו, אלא רק אוכלים ומשקים שיגע בהם. והטעם שבגדי עם הארץ נחשבים כטמאים בטומאת מדרס לפרושים, היא מפני שאנו חוששים שמא ישבה אשתו של העם הארץ כשהיא נדה על אותם הבגדים, ונעשו למדרס הנדה, שהוא אב הטומאה.

יכולת הניתוח הוא להבין ולתת פרשנות נמונה לדברים

[היכולת של התוס' ליצוק פרשנות חדשה והפוכה ממה שהיה נשמע לנו, מוכיחה, כי לא תמיד העובדות הן הקובעות, אלא הפרשנות המוענקת לכך. ומילות המפתח הינן "לאו משום.. אלא משום שהיה סבור". ויש בזה שני כיוונים, הן שאנו נוטים לפרש לא נכון, והן הבנת המציאות לאמיתתה. והמעניין, כי מאות פעם יש את הצד שהתוספות שוללים הבנה לא נכונה "לאו משום" ועוד מאות פעם בהם התוס' יוצקים הבנה מחודשת "אלא משום".]

[דף סג עמוד א]

אדעתא דגברא רבה מי נדרת -

וא"ת,

והלא אסור לפתוח בנולד,

דאמרינן בנדרים בפרק ר' אליעזר (דף סד.),

כיצד, אמר קונם שאיני נהנה לפלוני,

ונעשה סופר כו'.

וי"ל,

דהכא - לא חשיב נולד,

כיון שהלך לבי רב,

דדרך הוא בהולך ללמוד שנעשה אדם גדול.

אי נמי,

כגון דתלה נדרו בדבר, שפירש בשעה שנדר,

על דעת אם לא יעשה סופר,

דבעינן זה לא הוה נולד,

אמר ר"ע כשהייתי עם הארץ,

הייתי אומר,

מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור,

משמע דלא הוה מעלי,

איכא למימר,

דהתם - **לאו משום שהיה שונא תלמידי חכמים,**

אלא משום שהיה סבור,

שמתגאין על עמי הארץ מפני תורתן,

והיו תלמידי חכמים שונאים אותם,

וגם משום שלא היו מניחין אותם ליגע בהם,

כדאמרינן (חגיגה דף יח:),

בגדי עם הארץ - מדרס לפרושים,

אבל מכל מקום שומר מצות היה,

רבינו תם.

סיפור נישואיהם של רחל בתו של העשירי כלבא שבוע אם רועה הצאן שלהם, עקיבא

הגמרא מספרת על רבי עקיבא, דהיה רועה הצאן של בן כלבא שבוע. בת הגביר ראתה ואבחנה בו שהוא מעולה וצנוע, ויש להבין מה בדיוק ראתה בו, עד שעשתה מעשה שכלל אינו מתקבל בשום הגיון. שהרי במה שראתה, חייב להיות משהו כל כך ייחודי, שבשבילו היא תהיה מוכנה לא רק להינשא לו, אלא להתנתק מתפנוקי בית אביה, ומכל מעמדה החברתי.

סתירה ממסכת פסחים, עד כמה בצעירותו שונא רבי עקיבא את תלמידי החכמים, וכיצד אם כן היה מעולה וצנוע?

מקשים התוס' מגמרא בפסחים המתארת, עד כמה הפער העצום בכל החיים של עמי הארץ ותלמידי חכמים. וכי לעולם ימכור אדם כל נכסיו וישא בת תלמיד חכם. ואז מובא הצד השני, בהתייחסות לעמי הארץ, שכאילו כופתה ומניחה לפני ארי. ומובא משמו של רבי עקיבא כשהייתי עם הארץ אמרתי: מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור. אמרו לו תלמידיו: רבי, אמור ככלב! - אמר להן: זה - נושך ושובר עצם, וזה - נושך ואינו שובר עצם. כלומר השינאה הינה כה גדולה, שאינם מסתפקים במעשה הנשיכה, אלא רוצים אף לשבר את עצמותיהם.

בהבנתו סבר, כי תלמידי החכמים שונאים אותם, וממילא היה זה מבחינת יחס גודר יחס

מתרצים התוס', אדרבא, זה היה יחסם של תלמידי החכמים אליו. ומה שהוא שונא זה לא את תורתם, אלא הוא פירש, כי מאחר ואינם מניחים להם לקרב וליגע בהם, שהרי בגדיהם הוא מדרס הרי הם המתבדלים והשונאים, וכי הם מתגאים עליהם, ושונאים אותם. והוא מספר לאחר מכן, שהוא הבין לא נכון את המציאות. אבל מידותיו כן היו מתוקנות. ולא עוד, אלא שאף היה שומר מצוות.

תירוץ נוסף מתרץ הריטב"א הוא מצד חילוק בזמן, וכשהיא הכירה אותו, כבר הספיק להשתנות. ויש שתירצו, כי אפילו שהיה שונא, היה בזה בחינת קנאה, וכפי שנאמר על הפרסיים

זה ביחס לעצמו שהוא מתגדל, ולא דווקא ביחס לאחרים. ויש לבאר כי לא סתם שלחה אותו ללמוד תורה, אלא באופן המסויים.

פירוש, שהולך לבי רב לתרי סרי שנין כמו כל העובדות בגמ' דילן, שהרגילות היתה שהיו הולכים ללמוד, ועוזבים את הבית למשך שנים עשרה שנים, וכגון רבי חנינא בן חכינאי ובנו של רבי ורבי שמעון בן יוחאי כמבואר גם במדרש ויקרא פר' בא עיי"ש, וכן רבי חמא בר ביסא ורבי עקיבא ובן עזאי, ואמנם כל אלו היו גדולי התנאים, וזה מבואר, שהרי בודאי כשלומדים שנים עשרה שנים בנייתוק מוחלט מהבית וברצף אחד - בודאי שנעשים אנשים גדולים, משום שיש כאן צירוף של שקידת התורה ומסירות נפש עבור התורה וגם לימוד אצל אדם גדול ובדיבור חברים ושאר קניני תורה ועל זה מדברים התוס'.

בתירוצם השני למדו שזה כתולה בדבר אחר, והרי המציאות השתנתה, ושונה ממה שעליה נדר

בתירוצם השני למדו שזה כתולה בדבר אחר, והרי המציאות השתנתה, ושונה ממה שעליה נדר

במסכת נדרים בהמשכה קיימת סוגיה הקרובה לנו. במשנה מובא רבי מאיר אומר: יש דברים שהן כנוול ואינן כנוול, ואין חכמים מודים לו. כיצד? אמר קונם שאיני נושא את פלונית שאביה רע, אמרו לו מת או שעשה תשובה. ובגמרא הקשו, מת, נולד הוא! וענו על כך שני אמוראים. רב הונא למד "נעשה כתולה נדרו בדבר", כלומר, שכל נדרו הוא מאחר ואביה הוא רע, וכאילו העובדה הופכת להיות תנאי, ומאחר ואינו קיים כעת, הרי התנאי לא התקיים, וזו דעת רבי מאיר. והאמורא השני רבי יוחנן אומר שעונים לו וכבר מת, וכבר עשה תשובה. והרי זה נדר טעות. וכאן התוס' מפרשים, שרבי יוחנן אינו חלוק על עצם המושג של תולה בדבר אחר, אלא רק סובר, שהוא לא תלה בכך.

מדויק המהרש"ל לאו דוקא שאמר כך להדיא, דאם כן הוי תנאי גמור, ואינו צריך התרה. וכן משמע להדיא בפ"י הרא"ש דנדרים, היכא דהוי בלשון תנאי, שאין צריך התרה. אלא שאמר בעבור שלא יעשה סופר, וזהו עדיף ממת או עשה תשובה, שלא הזכיר בדבריו לא מיתה ותשובה, אבל אי הוה אמר בעבור שלא מת או שלא עשה תשובה, אף ר' יוחנן הוה מודה.

על מנת להגיע לחידוש בתוס', נדרשת תחילה הבנה עמוקה

[שני דיוקים מעניינים קיימים בתוס' זה. הדיוק הראשון, היא הכרעתם הברורה - הכא לא חשיב נולד. שלא סתם ששלחו אותו ללמוד תורה או לבקר בישיבה, אלא באופן של הלך לבי רב. כלומר, רק כאשר קיימת התמסרות מעל ומעבר, הרי כבר ב"כוח" מובטח לנו כי המציאות הינה שונה כבר כעת. והיות וב"כוח" זה כבר קיים, הרי אין מקום להתפעל שהמציאות שבפועל טרם השתנה.

הדיוק השני, הוא לבאר את מהלכו של רבי יוחנן, מאחר ויש הלומדים זאת אחרת. והם ביארו כי רבי יוחנן

כדתנן בפרק רבי אליעזר (שם דף סה.), קונם שאיני נושא את פלונית שאביה רע, אמרו לו מת או עשה תשובה כו', ופריך בגמרא 'מת - נולד הוא', וה"ה עשה תשובה, ומשני,

אמר רב הונא נעשה כתולה נדרו בדבר, ורבי יוחנן דמשני התם בענין אחר, **לאו משום דפליג אתולה נדרו בדבר**, אלא דלא חשיב ליה כתולה נדרו בדבר.

הגמרא מספרת כיצד התיר רבי עקיבא את נדרו שלא תהנה בתו מרכושו, לחמיו

שמע בן כלבא שבוע אבוב של אשת רבי עקיבא דאתא גברא רבה למתא [שהגיע אדם גדול לעיר], ולא ידע שחתנו הוא - אמר בן כלבא שבוע [שהתחרט על נדרו, בלא שידע שזה הוא חתנו]: איזיל לגביה, אפשר דמפר נדראי [אלך אליו שמא יתיר לי את נדרי] שהדרתי את בתי מנכסי.

אתא בן כלבא שבוע לגביה רבי עקיבא, וביקש להתיר את נדרו. אמר ליה רבי עקיבא לחמיו: אדעתא דגברא - רבה מי נדרת? לו היית יודע שחתנך יהיה אדם גדול, האם היית נודר? אמר ליה בן כלבא שבוע לרבי עקיבא: אפילו על דעת שידע חתני פרק אחד ואפילו הלכה אחת לא הייתי מדירה לבתי.

אמר ליה רבי עקיבא לחמיו: אנא הוא חתנך! והתיר לו את נדרו. נפל בן כלבא שבוע על אפיה, ונשקיה לרבי עקיבא על כרעיה [נפל על פניו ונישק את רגלי רבי עקיבא], ויהיב ליה פלגא ממוניה [נתן לו את חצי רכושו].

אף אחד לה היה מעלה בדעתו כי מדועה צאן יהיה תלמיד חכם, ולכאורה להתיר נדרו זה נולד,

לכאורה עולה שאלה כיצד יכל רבי עקיבא להתיר, והרי בשעה שנדר, כלל לא העלה בדעתו כי הרועה יהפך לגדול הדור. והרי זה נולד.

במסכת נדרים מופיעה מחלוקת רבי אליעזר וחכמים לעניין הפרת נדרים בנוול. משמעות נולד, היא שבשעה שנדר כלל לא העלה בדעתו, כי המציאות מסוגלת להשתנות. וכמו שאמר שאיני נהנה כלל מאדם מסוים, אשר הפך לסופר, וכעת הוא נזקק להשתמש בו. ופתיחת הנדר בנוול, משמעותה, שכעת הוא אומר, שאם הייתי יודע שהוא עתיד להיות סופר - לא הייתי נודר. בכך רבי אליעזר מתיר, בעוד שחכמים אוסרים. ויש המקשים, כי אביה טרם ידע שהולך הוא ללמוד תורה.

אלא בכך שהתמסר ללימוד התורה, כבר מעצם זה, לא יעלה על הדעת שלא ישתנה

ועל כך תירצו התוס' בתירוצם הראשון, כי בכך שהלך ללמוד תורה, הרי כבר קיימת האפשרות שיהפך לאדם גדול. שהרי כל נישואיה היו על דעת שילך ללמוד תורה, ורק לאחר שנשאה ויצא כבר ללמוד תורה הדירה. והכוונה באדם גדול

מצד אחד, מסופר כיצד נישאה לבן עזאי, ואעפ"כ ניתן לקיים את שני הגירסאות הסותרות

[החידוש שהתוס' מבארים לא רק את הדעה הראשונה, אלא שניתן כמה שיותר לתרץ לפי כל הדעות. וזה מה שאומר שנשאה באירוסין, כך ששני הצדדים מתקיימים, גם נשאה, וגם לא היה עימה. וממילא לא היה יכול לשער מצד עצמו את שיעור הטומאה.

החידוש שהתוס' מעמידים לא רק על פי שנשאה ולאחר מכן פרש ממנה, שזה גם דרך להראות ששני הדברים נכונים, אלא אפילו לדעה שלא הגיע לכלל ביטולין.]

פוחתין לה ז' דינרין -

בירושלמי מפרש, כנגד שבע מלאכות שהאשה עושה לבעלה,

וגבי המורד, דמוסיפין שלשה דינרין מפרש, כנגד שארה כסותה ועונתה.

והש"ס שלנו - אין סובר כן, דהא בעי בגמרא, מה בין מורד למורדת, ומפרש טעמא אחרינא.

ערך פחיתת והוספת הכתובה בעקבות מרידה

המשנה מביאה התייחסות הן למרידת האשה והן למרידת הבעל, שיש לשקלל זאת לגבי הסכום שפוחתים לה מכתובתה כנגד מרד. ובצד ההפוך, כשהבעל מורד - ראוי להוסיף לה. "המורדת על בעלה - פוחתין לה מכתובתה שבעה דינרין בשבת, ר' יהודה אומר: שבעה טרפעיקין. עד מתי הוא פוחת? עד כנגד כתובתה, ר' יוסי אומר: לעולם הוא פוחת והולך, עד שאם תפול לה ירושה ממקום אחר גובה הימנה. וכן המורד על אשתו - מוסיפין על כתובתה שלשה דינרין בשבת, ר' יהודה אומר: שלשה טרפעיקין."

שיטת הירושלמי - לביאור הסכום השונה בין הבעל לאשה

התוס' מביא תחילה את שיטת הירושלמי, כי המספרים שבע ושלוש קשורים בחיובים שיש לכל אחד כלפי בן הזוג. ומאחר והאשה יש לה שבע מלאכות - הרי התוספת הינה שבע (בין בדינרין ובין בטרפעיקין), והבעל מאחר ויש לו שלושה חיובים בתורה (שאר כסות ועונה) הרי זה הסיבה לתוספת במספר שלוש.

בגמרא שלנו מוסבר החילוק בסכום בין האיש לאשה, שהוא לפי מידת הצער והביזיון של הגנאי

הגמרא בשם רבי חייא בר יוסף השואל בתמיהה לרבא: מה בין מורד, שאינו מוסיף אלא חצי טרפעיק, למורדת שפוחתין לה טרפעיק שלם! ועונים על כך שני תירוצים.

לא חלק על גוף דברי רב הונא, אלא רק שאותו אדם לא עשה כן.]

ברתיה דר' עקיבא עבדא ליה לבן עזאי הכי -

וא"ת, והא בפרק קמא דסוטה (דף ד:) פריך, והא איכא בן עזאי דלא נסיב, ולהוא לישנא דמשני נסיב ופירש, אתי שפיר.

ויש לומר, דאע"ג דקאמר הכא, דעבדא הכי לבן עזאי, מ"מ לא נשאה אלא באירוסין.

הגמרא מפליאה את מעשה בתה של רחל, שאף היא התנתה כך עם בעלה לעתיד

הגמרא מספת כי אף בתו של רבי עקיבא נהגה כמו אמה שלה, עם חתנה לעתיד בן עזאי. שלא הסכימה להיות כלתו, אלמלא קיבל על עצמו ללמוד תורה בישיבה. ומאחר ואשתו של רבי עקיבא נקרא רחל, הרי הגמרא נוקטת בלשון נופל על לשון, והיינו דאמרי אינשי [וזה הוא שאומרים האנשים]: רחילא - בתר רחילא אזלא [הכבשה הקטנה הולכת אחר אמה]. כעובדי אמה - כך עובדי ברתא [כמעשי אמה כן מעשי בתה].

אלא שקיימת דעה שבן עזאי כלל לא נישא, וממילא כיצד יכלה בתו של רבי עקיבא להתנות כן?

הגמרא בסוטה מביאה מהו השיעור של סתירה, והוא הזמן שהאיש מצוי עם אשתו, מה שהגמרא קוראת כדי טומאה. וכל אחד מהחכמים נתן שיעור אחד. ועל כך עונה הגמרא, כי כל אחד ואחד, נתן את השיעור לפי הזמן שהוא עצמו היה נדרש. "א"ר יצחק בר (רב) יוסף א"ר יוחנן: כל אחד ואחד בעצמו שיער." אלא שמיד מקשה הגמרא שאחד מבעלי השיעורים היה בן עזאי. ואם הוא כלל לא התחתן, כיצד יכלה הוא לשער? ועונה על כך הגמרא שלושה תירוצים. והתירוץ הראשון, הוא אכן נשא אשה אך פרש ממנה. "והאיכא בן עזאי דלא נסיב! איבעית אימא: נסיב ופירש הוה; ואיבעית אימא: מרביה שמיע ליה; ואיבעית אימא: סוד ה' ליראיו."

בסוגיה ביבמות שבן עזאי נאה דורש ואינו נאה מקיים לעניין פרו ורבו

גם ביבמות (סג, ב) מופיע שבן עזאי אומר על חומרת מי שאינו עוסק בפריה וברבייה. "בן עזאי אומר: כאילו שופך דמים וממעט הדמות, שנאמר: ואתם פרו ורבו. אמרו לו לבן עזאי: יש נאה דורש ונאה מקיים, נאה מקיים ואין נאה דורש, ואתה נאה דורש ואין נאה מקיים! אמר להן בן עזאי: ומה אעשה, שנפשי חשקה בתורה, אפשר לעולם שיתקיים על ידי אחרים." ושם התוס' מביאים שהרי נשא את בתו של רבי עקיבא, ומתריצים שם, שנשא וגירש, כלומר את התירוץ הראשון במסכת סוטה.

התירוץ הראשון מי טובל יותר, והתירוץ השני מי מתגנה יותר. אמר ליה רבא לרב חייא בר יוסף: צא ולמד משוק של זונות - מי שוכר את מי? ודאי שהאיש הוא השוכר. ובהכרח, שצער רב משל האשה, ולכן "משלמת" היא יותר כשמורדת בו. דבר אחר: זה - הבעל - יצרו מבחוח, שקשויו ניכר, ומתגנה. וזו - האשה - יצרה מבפנים, ואינה מתגנה.

יש לדון על איזה מרידה בכלל מדובר

הב"ח הקשה, כי תירוצו של רבא בש"ס שלנו אינו אלא במורדת מתשמיש, ובירושלמי לא קאמר אלא למורדת ממלאכה: ומאחר וציין הש"ס שלנו רק טעם זה, סימן שהוא סובר שרק על תשמיש הינה מורדת. שהרי הגמרא התייחסה לכך במחלוקת אמוראים. מורדת ממאי? רב הונא אמר: מתשמיש המטה, ר' יוסי ברבי חנינא אמר: ממלאכה. אמנם, ניתן להעמיד, כי הוא יסבור ששניהם נחשב כמרד, ולא חילקו את סכום המרידה לכל סוג מרד, אלא השוו את מידותיהם, שיתן שבעה דינרים. כלומר, אפילו נאמר כי זה עיקר הטעם, עדיין זה לא בא לשלול גם מורדת ממלאכה. ויש שדייקו כי לכן מסובבים את הכלה ז' פעמים, שיש לה דין שעבוד. וגם הירושלמי אומר שאיש צערו מרובה, ובצד של האיש מזכיר גם תשמיש בחיוב העונה.

פירוש אינו רק דבר אגדה ורמז, אלא יש לו משמעות להלכה

[לעתים הבאת טעם, אף שנראה בגדר רמז, הרי עם היותו פירוש - הוא מקשר גם הת ההכרעה מהי המרידה תשמיש המיטה או מלאכה. ומדייקים התוס', כי לפי סוג הפרשנות - ניתן לראות מה סבר הירושלמי והבבלי. ומובן כי מילת המפתח כאן, שהובאה ג' פעמים הינה "מפרש"].

רב הונא אמר מתשמיש -

אבל ממלאכה - לא הוה מורדת,

דרב הונא לטעמיה,

דאמר לעיל (דף נח:),

יכולה אשה שתאמר לבעלה,

איני ניזונת ואיני עושה,

ורבי יוסי בר חנינא סבר כ"ל.

וליכא למימר דקסבר כרב הונא,

דאמר שיכולה אשה שתאמר לבעלה כו',

ומורדת ממלאכה,

היינו מזיגת הכוס והצעת המטה,

והרחצת פניו ידיו ורגליו,

דמסתברא דחייבת,

אפילו אמרה איני ניזונת ואיני עושה,

מידי דהוה איושבת בקתדרא,

דחייבת בהן;

דאין נראה שתהא מורדת,

אלא מהמלאכות המפורשות במתניתין.

ועוד,

מדקאמר בסמוך חולה - **בת מלאכה היא,**

ואותן מלאכות - אפילו חולה יכולה לעשות,

דאינה חולה כל כך,

כיון שיכולה לסבול תשמיש.

ואי הוה אמרינן,

דכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה,

לא מפקעת עצמה,

אלא מעשיית צמר שהוא עיקר מעשה ידיה,

אבל שאר מלאכות כגון טוחנת ואופה כו' - עבדא,

הו"מ שפיר סבר כרב הונא.

וכן משמע קצת,

דקרי לעיל (דף נט.),

מעשה ידיה - מידי דקייץ,

ובשאר מלאכות,

כגון טוחנת ואופה - **לא שייך קיצותא.**

אבל אין נראה,

אלא כי אמרה איני ניזונת ואיני עושה,

פטורה מכל ז' מלאכות,

וכי עבדא שאר מלאכות,

פוחתין לה מעשיית בצמר,

כדתנן במתניתין (לקמן סד:),

ואם היתה מינקת - **פוחתין לה ממעשה ידיה.**

ונראה שהוא הדין טוחנת ואופה,

והא דנקט מינקת,

משום דאיירי במשרה אותה על ידי שלישי,

דאינה יכולה לעשות לו מלאכה אחרת,

כיון דאינה עמו בבית.

ומיהו יש לדחות,

דאיכא למימר,

דדווקא נקט מניקה,

ומשום דטורח - ממעט חלב,

פוחתין לה ממעשה ידיה.

אבל מכל מקום נראה,

דכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה,

דפטורה מכל המלאכות,

שאם תעשה לו מלאכות אחרות,

אם כן לעולם לא תעשה לעצמה,

ובמאי תהא ניזונת.

ואם תאמר,

מורדת ממלאכה - אמאי פוחתין לה מכתובתה,

לינקוט פיזרא וליתיב,

דהא יכול לכופה למעשה ידיה לריש לקיש.

את המלאכות הנוספות, ומה לגמרא להקשות, וכי חולה בת מלאכה היא?

אמנם ניתן לדחוק ולהעמיד, אף כשיטת רב הונא לדעת כולם

ואי הוה מצינן למימר דלרב הונא - נמי כשאומרת איני ניזונת ואיני עושה - לא מיפטר אלא מעשיית מלאכת צמר, אבל טוחנת ואופה ומכבסת ומבשלת ומניקה ומצעת המטה - אז אתי שפיר, דאפילו אי סבירא ליה לרבי יוסי בר חנינא כרב הונא - הווי מורדת בהנך מלאכות.

חייבים לומר, שעשיית צמר היא מלאכת המשמעותית

וקצת ראייה לדבר, שהגדירו את מעשה ידיה כדבר הקצוב, והגדרה זו שייכת רק לצמר, ולא לטחינה או לאפייה. אבל אי אפשר לומר כן, מדתנן לקמן אם היתה מניקה - פוחתין לה ממצעה ידיה, ולא דוקא נקט מניקה, ה"ה טוחנת ואופה - דפוחתין לה. אלא מניקה נקט, משום דאיירי במשרה אשתו על ידי שלישי, דהתם - פשיטא דאינה לא טוחנת ולא אופה, דהואיל ואינה עומדת בביתה, היאך תעשה צרכי הבית. (וכן יש לדון האם זה דווקא בהנקה, שמוציא ממנה כוח רב, אלא שיש ללמוד שתהיה פטורה מכל המלאכות, שהרי איני ניזונת ואיני עושה, והיא צריכה לדאוג לעצמה. וכל זה עדיין אינו הופך אותה להיות מורדת לשיטת רב הונא.

לא ניתן לומר שזה רק על מלאכה, ואפילו יכול לכפותה לעשות את המלאכה - לא אלו הם חייב נישואין

וא"ת כיון דסבירא ליה כריש לקיש דאמר שיכול לכופה למעשה ידיה לינקוט פיזרא (פי' שבט להכותה ולרדותה) וליתביב ויכופנה לעשות מלאכה, וי"ל דמ"מ שייך בה דין מורדת הואיל ואינה עושה מלאכה אלא על ידי כפיה. והתשובה לכך אומרים התוס', שאין אדם דר עם נחש בכפיה אחת. כי ההסתכלות אינה על עצם התוצאה האם המלאכה התבצעה בסופו של דבר, אלא מאחר והיה צריך להשתמש מולה באופן הנהגה של הכאה, וכפי שעושים לנחש שנתנים לו מכה בראשו - הרי כך לא ניתן לקיים חיי נישואין.

באומר איני זן ואיני מפרנס -

מכאן מוכיח רבינו אליהו, **שחייב אדם להשכיר עצמו** ללמד תינוקת, או לעשות מלאכה אחרת, **כדי לזון את אשתו.**

דאם לא כן,

מה ענין זה אצל מורד ממלאכה.

ומיהו בקונטרס פירש,

משום דזן ומפרנס - **הוא כנגד מלאכה של אשה.**

ועוד הביא ראייה,

מדכתבין בכתובה ואנא אפלו כו'.

ומיהו גם זה יש לדחות,

כמו שמפרש ר"ת,

וי"ל,

כיון דאינה רוצה לעשות אלא ע"י כפיה,

חשיבא מורדת ופוחתין,

דאין אדם דר עם נחש בכפיה אחת.

נחלקו אמוראים במה נקראת האשה כמורדת מבעלה - תשמיש או מלאכה

המשנה ביארה על שיעור הסכום שפוחתים לאשה מכתובה על מרידה, והגמרא ביארה במחלוקת אמוראים על איזה מרידה כאן מדובר. "מורדת ממאי? רב הונא אמר: מתשמיש המטה, ר' יוסי ברבי חנינא אמר: ממלאכה."

התוס' העמידו את סברתו של רב הונא, מאחר וסובר שרשאית לא לעשות מלאכה - שהמרידה היא רק מתשמיש

התוס' מביאים כי רב הונא טעמו. שהרי אמר לעיל שאין לאשה חיוב לעבוד מול בעלה, אלא מאחר והיא מקבלת ממנו - הרי לא יעלה על הדעת, כי ההתחייבות תהיה רק חד-צדדית, שהדבר יגרום למתח ביניהם, מה שמכונה אצל חכמים איבה. וכמובא בגמרא לעיל. "אמר רב הונא אמר רב: יכולה אשה לומר לבעלה איני ניזונת ואיני עושה. קסבר: כי תקינו רבנן - מזוני עיקר, ומעשה ידיה משום איבה, וכי אמרה איני ניזונת ואיני עושה - הרשות בידה." אמנם אם כך, רבי יוסי ברבי חנינא החולק עליו, יצטרך להעמיד כריש לקיש, שהבעל כן יכול לכפותה למעשה ידיה.

יסוד חשוב הוא לבאר שתי אמדות של אותו אמורא, שהן מתחברות ותומכות אחת בשנייה

[מילת המפתח "לטעמיה" מופיעה מאות פעם בתוס'. ומאחר והתוס' גלגלו את כל הש"ס, הרי לחבר את מה שאמר רב הונא כאן עם מה שאמר לעיל - זה דרכם, וטבעי הדבר. וכל האמירה שאיני ניזונת ואיני עושה, מוציאה את המלאכה מגדר מרידה, לשיטתו.]

על מלאכות החיבה - לא ניתן להגדירם כמורדת ממלאכה, אף שפטורה משאר חיובי המלאכה

התוס' דוחים אפשרות לבצע חילוק במלאכות, ולומר, שמאחר והיא מחוייבת לעשות לבעלה מספר פעולות, אף שיש לה שפחות, הרי מורדת הוא לבטל פעולות הללו. כי נראה שיש שני גדרי מלאכה - עיקר המלאכה והעבודה, לדוגמה שעושה בצמר, שפעם זה היה עיקר מלאכת הנשים. ואילו כל מה שמונה, אלו יותר ענייני חיבה, ואף שזה דורש טורח ותשומת לב ומאמץ - אין הם נכללות בתואר של מלאכה, וכל שכן שאם לא תעשה אותן תהיה מורדת בכך. כי מרידה הוא על חיוב, וכמו עבר המתמרד כנגד שעבוד אדונו, והרי אין בו כלל מלאכות חיבה.

טעם נוסף, שלא על המלאכות האחרות יש להכלילם כמלאכה

לגבי חולה, יש שתי אפשרויות להעמיד, או שהיא חולה מאוד, ואז עצם המרידה אפילו שממילא לא היתה יכולה לשמש, אבל היתה לפחות פת בסלו. שעתידה היא לשמש עימו. ואם היא לא כל כך חולה, הרי היא יכולה גם לעשות

דאפלא - **היינו עבודת הקרקע**,
פירוש אחרוש ואנכש ואעדור את השדה,
ואביא מזונות לבית,
אבל להשכיר עצמו - אינו חייב.

הגמרא העמידה, מי הבעל מהחייב לפרנס את אשתו, ואם אינו עושה כן, הרי הוא נקרא מורד

למדנו במשנה, כי כמו שהאשה המורדת על בעלה - פוחתין לה מכתובתה, הרי כמו כן, המורד על אשתו - מוסיפין לה על כתובתה. ומאחר ויש כאן השוואה, הרי זה הגיוני שאופן המרידה הוא באותו ענין של תשמיש. אלא עולה השאלה מה יאמר רבי יוסי ברבי חנינא, הסובר, שמרידתה היא במלאכה, שהרי ראינו במשנה את חיובי האשה לעשות מלאכה עבור בעלה. ואם כן גם הבעל מרידתו צריכה להיות באותו הענין. וכי הבעל משועבד לה? ועונה הגמרא, אכן, כאשר הבעל אומר, איני זן ואיני מפרנס.

חובת הבעל להביא מזונות היא לחלק הדעות כולל החיוב להשכיר עצמו כפועל

מוכיחים התוס', כי החיוב הוא ממש להשכיר את עצמו. כי אין זה רק שאשתו היא כעין בעל חוב הבא לגבות את חובו, אלא שהחיוב של שארה הוא ממש חיוב כדוגמת מצוות העונה, ולכן עליו מוטלת חובה אף להשכיר עצמו לשכירות, על מנת לזון את אשתו. ומעירים, כי התשלום הוא כנגד מלאכת האשה. ולא ניתן להאשימו, כי בעצם כל מה שהוא עושה הוא רק כמשקל נגד לדבריה. "דהיינו מרד האיש כנגד מרד האשה. דמרד האשה היינו ממלאכה שהוא תחת מזונותיו, מרד האיש הוי במזונות שהן כנגד מעשה ידיה." וניתן אף לדייק זאת ממה שהבעל חייב עצמו בכתובה, שזה חיוב על ה"גברא", אנא אפלא. אמנם רבינו תם, אומר כי ניתן לצמצם את חיובו רק בעבודת הקרקע, אך לא בשכירות. דאפלא אינו רוצה לומר שכירות, אלא עבודה שדרך האיש לעשות בביתו, כגון לחרוש ולזרוע.

יש להבין עד כמה הוא החיוב, והאם גם יש לכוף הבעל להשכיר עצמו כפועל

[נראה כי התוס' לא באו לחלוק על עצם החיוב, אלא האם נדרש הבעל מצד חיוב גם להשכיר את עצמו, כלומר, האם יש חיוב גם אופן של השכרת עצמו. כי כל דחיית רבינו תם הינה רק בענין השכרת עצמו. ומילת המפתח הינה "היינו" שרק בעבודת הקרקע קיימת עליו חיוב, או בהרחבה מלאכות שהבעל רגיל לבצע. ובפוסקים מצינו מספר שיטות, הגר"א הסובר כר"ת, הט"ז שמקל שאפילו אין חיוב בעבודת הקרקע, והרמ"א שפוסק בשיטת רבי אליהו.]

והאמר רב האומר איני זן ואיני מפרנס יוציא ויתן כתובה -

משמואל,

דפליג עליה דרב בסוף המדיר (לקמן דף עז.),
דקאמר עד שכופין אותו להוציא - יכפוהו לזון,

לא מצי למפרך,
דלדידה אתי שפיר,
דאע"פ שכופין אותו על כרחו לזונה,
מכל מקום מוסיפין,
כיון דאינו רוצה לזונה אלא על ידי כפיה,
דאין אדם דר עם נחש בכפיפה אחת.
אבל לרב שכופין אותו לגרשה מיד,
מה שייך תוספת.

ואם תאמר,
למאן דאמר מתשמיש,
נמי תקשי,
דעל כרחך מורד מתשמיש - **נמי כופין להוציא,**
דאטו לעולם יוסיפו על כתובתה,
ותתעגן כל ימיה.

ויש לומר,
דהוה מצי למימר ולטעמיה.

הגמרא מבררת האם ניתן לומר, כי הבעל יכול להיות גם מורד בענייני מלאכה, בדוגמת האשה?

הגמרא הציגה מחלוקת אמוראים מהי מרידת האשה, רב הונא למד מתשמיש המיטה, ואילו רבי יוסי ברבי חנינא העמיד שזו מרידה ממלאכה אלא שמאחר ובמשנה היתה השוואה לבעל, הרי ברור לגמרא, כי אכן יכולה להיות מרידה בענייני תשמיש. ואז השאלה האם הבעל משובעד למלאכה לאשתו, כך שיכול הוא להיות מורד בכך? ועונה הגמרא, אכן אם אומר לה איני זן ואיני מפרנס. אלא שעל כך מקשה הגמרא, כי כל הדיון כאן שמאחר והוא מחוייב לכך, הרי יוציא ויתן כתובה, ואם כן, כיצד הוא בכלל יכול להוסיף לכתובתה. ואכן מתרצת הגמרא, שאפילו רב הסובר כן, אין זה מיידית, אלא מנסים לשדלו, ובזמן תהליך הדיון עם הבעל, אכן כתובתה עולה.

יש להקדים את מחלוקתם של רב ושמואל בעניין אופן כפיית הבעל האומר איני זן ואיני מפרנס

הגמרא בהמשך המסכת מביאה דיון על כפייה להוציא בעניין זה. אמר רב, האומר "איני זן ואיני מפרנס" יוציא ויתן כתובה. אול רבי אלעזר, אמרה לשמעתיא קמיה דשמואל. [הלך רבי אלעזר, ואמר דין זה לפני שמואל]. אמר שמואל - "אכסוה שערי אלעזר" [האכילוהו שעורים כבהמה. לפי שאין ממש בדבריו]. עד שכופין אותו להוציא, יכפוהו לזון! ורב סבר, אין אדם דר עם נחש בכפיפה, כי אם יהיה עם הנחש בסל אחד - וודאי יכישנו. ולכן אין טעם לכופו לזון. אלא כופין אותו להוציא. כי אדם כזה הוא כל כך לא אנושי, שעד שאנו מנסים לבצע משא ומתן עם אדם שכזה - למחרת יהיה ריב אחר, ולכן עדיף שיפררו מיידית.

התוס' מציירים את הסוגיה כיצד שמואל ידון על תוספת הכתובה בזמן בו כופים אותו לזונה

מעירים התוס', כי כל הדיון כאן יכול להיות רק לשיטת רב, כי לשיטת שמואל, מתרחשים בו זמנית שני תהליכים.

התוס' חוזרים ומבהירים מדוע בנידה יש קושי גם על סברת מרידה מחמת מלאכה

אלא שהתוס' מקשים על הלשון הראשונה, שהברייתא מקשה על מורדת מחמת מלאכה, וכי מה הקשר לנידה. ומבארים התוס', כי סתם נידות חולות במקצת הן, שהרי הדם היוצא ממנה בזמן הנידות מחלישה. ולכן זה גם קשור למלאכה. או תירוץ שני, שאינה יכולה לעשות לו את מלאכות החיבה, כגון מזיגת הכוס.

גם לסברא השניה - יש כאן חידוש בברייתא, שיכולה להילמד גם לשיטתו

[עם היות והברייתא נאמרה בצורה סתמית, הרי המטרה יא לבארה לפי שתי שיטות האמוראים. ולכן ביטוי לשוני קשה של ואפילו נדה, שנראה תמוה לגבי מורדת מחמת מלאכה, יש לדחוק ולבארו, ואכן עם היות ויש כאן שני תירוצים, הרי מטרת הדוחק, הוא על מנת להשתדל כי הברייתא תהיה לכל הסברות. ומילות המפתח הינן "דהוי רבותא". וכמה שזה נראה דחוק, הרי ביטוי זה מופיע למעלה מחמישים פעם בכל התוס'.]

אינו דומה מי שיש לו פת בסלו כו' -

ולעיל דגמר מדיר מנדה,
משום דמדיר הוי טפי פת בסלו ממורד,
שמה ימצא פתח לנדרו.

תדע,

דבמורד - מוסיפין,
אבל לא במדיר.

עצם היות הפת בסלו הוא הקובע, ולכן גם נידה יש בה גדר של מרידה מתשמיש

שמואל עונה לרב חייא בר יוסף, מדוע נידה, עם שאינה ב"פועל" יכולה לשמש, אבל עדיין היא יכולה ב"כוח". כי כל מושג הפת בסלו, היא בדיוק ההגדרה של ב"כוח". הוא כעת ב"פועל" כלל אינו אוכל, אבל ב"כוח" בכל רגע שירצה לאכול - הדבר מזומן עבורו. וכמו כן הנידה, נכון שכעת אינו יכול לשמש עימה, אבל עתידה היא לטבול, ומאחר ואינה מורדת - הוא יכול להמתין בקלות. מה שאין כן מורדת, כבר כעת הוא עסוק במחשבה המכרזת, שהיא לא תהיה זמינה לו לתשמיש, ושוה נובע מרוע לב שלה כלפיו.

תוס' הרא"ש ביארו זאת כקושיה ותשובתה בצידה - שעם היות והוא מדיד אותה - הרי זה זמני

וא"ת היכי גמרי לעיל ב"ה מדיר מנדה שיש לה פת בסלה, וזו (פירוש מדיר) - אין לה פת בסלה (שהרי בשעה שהוא מדיר אותה, סימן שאינו רוצה לשמש עימה). (ועונים התוס' בהשוואה) י"ל דטפי הוי אין פת בסלה במדיר - דלפי שעה הוא כועס, ובקל ימצא פתח לנדרו, תדע שמורד - מוסיפין על כתובתה, ובמדיר - לא מצינו שמוסיפין.

מצד הכפייה, הרי הכפייה אינה לגרש, אלא לזון, ומאחר והוא כבר יודע שרב יאמר שאין אדם דר עם נחש בכפייה אחת, וכל מה שהוא זן אותה הוא רק מצד הכפייה - לכן ראוי להוסיף בכתובתה, שיש לו גם גדר של מורד בהרגשתה בינתיים. אבל על רב לא נוכל לומר כן, וגם לא כמסקנת הגמרא, כי הגירוש הוא מידי, ולכן לא שייך כאן תוספת.

גם על מניעת תשמיש יש מקום לכאורה להקשות, שאין כאן טעם להמתין עד שיתרצה, ויוסיף כתובה בזמן הביניים

[מאחר והדיון שלנו הוא על מי שמונע מלאכה, ובכך הוא מורד, הרי כמו שרב אומר שיוציא ויתן כתובה, הרי אותה בעיה קיימת גם בתשמיש. וכאן מביאים התוס' את המסקנה לידי גיחוך.]

הבה נלך לשיטתך ונוסיף בכתובתה, וכי מי ירצה לחיות כך, עם כתובה מנופחת, וכי מה בצע לה שיוסיפו על כתובתה והיא תתעגן כל ימיה, ומילות המפתח הינן "דאטו לעולם יוסיפו".

ועוד דאמרינן לעיל, האומר אי איפשי אלא אני בבגדי והיא בבגדה - יוציא ויתן כתובתה, כל שכן מונע ממנה תשמיש, ו"ל דאין הכי נמי, דהוה מצי למיפרך ולטעמיך, ולפי המסקנא ניחא.]

[דף סג עמוד ב]

אלא למאן דאמר מתשמיש נדה בת תשמיש היא -

וא"ת,

למאן דאמר ממלאכה מאי אפילו,
דקתני ואפילו נדה.

ויש לומר,

דהוי רבותא,

משום דסתם נדות - חולות קצת.

אי נמי,

דאינה בת מלאכה כמו שאר נשים,

דאינה מוזגת לו הכוס כו'.

הגמרא הקשתה מברייתא על רבי יוסי ברבי חנינא הסובר כי מורדת הינה ממלאכה

"מיתביב: אחת לי ארוסה ונשואה, ואפילו נדה, ואפילו חולה, ואפילו שומרת יבם;" ומאחר יותר מקשה הגמרא גם על הצד הסובר שמורדת היא מתשמיש. "אמר ליה ר' חייא בר יוסף לשמואל: נדה בת תשמיש היא? אמר ליה: אינו דומה מי שיש לו פת בסלו למי שאין לו פת בסלו." (וכך הנדה, חשובה היא אצלו כמי שיש לו פת בסלו, שהרי בטוח הוא שתטבול בסוף נדתה ותהא ראויה לו. מה שאין כן כשהיא מורדת בו.)

השוואת מדיד ומורד, והשוואת לשון התוס' ולשון תוס' הרא"ש

[נכון שבמדיר היא בעמדה זמנית בו אין לה פת בסלה, שהוא לא יתן לה את חיוב התשמיש. אבל כאשר אנו משווים ביניהם, יש שתי ראיות שמדיר הוא פחות בעייתו. הראיה הראשונה (מצד ההלכה, וכאן היא נאמרת בלשון וודאית, ומילת המפתח הינה "תדע") שרק במורד מוסיפים על כתובתה, סימן שגם חכמים התייחסו לכך כזמני. הראיה השנייה, פעמים רבות מוצאים פתח (וכאן לשון התוספות הוא שמא ימצא פתח, להורות שזה זמני, אך לשון התוס' רא"ש חזקה יותר, ובקל ימצא פתח לנדרו, שמשמעו, שזה אמנם כעת שאין לה פת בסלה, אך זה ממש עראי].

דיקא נמי דקתני ד' שבתות -

דליכא למימר,

שמכריזין ד' שבתות בכל יום.

דבהדיא תני בתוספתא,

דפעם אחת בשבת מכריזין.

מועד ומיקום הכרזת היותה מורדת

הגמרא בתחילה מדגישה את המיקום של ההכרזה של המרידה, שיהיה לו פירסום. "אמר רמי בר חמא: אין מכריזין עליה, אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות." מדייקים מכך לא רק לגבי מיקום אלא גם לגבי זמני ההכרזה. "אמר רבא: דיקא נמי, דקתני: ארבע שבתות זו אחר זו", ואכן הגמרא מקבלת את מסקנת דבריו "שמע מינה". והטעם הוא שלכן מכריזין עליה ביום השבת, היות ובשבת העם בטלים ממלאכה, ומצויים הם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, ושם מכריזין עליה.

דוחים התוס' סברא לומר שההכרזה הינה בכל יום, ולמשך ד' שבועות

מדייקים התוס', לשלול שד' שבתות הוא משך הזמן, והיה לי סברא לומר שההכרזה הינה יומית, אך משתרעת על ארבעה שבועות. ולא רק שזו סברא, אלא התוס' תומכים יתירותם בגירסת התוספתא "ארבע שבתות - זו אחר זו וזו אחר זו - פעם אחת בשבת:"

מקור ברור מכריע כנגד סברא

[התוס' מביאים את התוספתא מעל שש מאות פעם. ואחד הכלים הוא סברא כנגד מקור מפורש. ומילות המפתח הינן "דליכא למימר.. דבהדיא קתני". והמרתק כי "בהדיא קתני" מופיע כשלושים פעם.]

ואינהו כמאן סברוה -

רש"י גריס,

ואיהו כמאן סבר,

פירוש רבא דאמר בורכא,

ור"ל,

דלרבא - אין הלכה כרבותינו אלא כמתניתין, דפוחתין לה עד כלות כתובתה, ונמלכין בה,

היינו נמי דפוחתין,

ולא תפסיד מיד אחר ארבע שבתות.

ור"ת מפרש,

דרמי בר חמא בא להוסיף על דברי רבותינו,

אף על גב דלא קתני דשולחין לה,

אלא אחר הכרזה,

קאמר רמי בר חמא,

דה"נ היו אומרים **דשולחין לה נמי קודם הכרזה,**

דרש רב נחמן בר רב חסדא הלכה כרבותינו,

כלומר ממש כדבריהם,

דלא קתני שליחות של קודם הכרזה,

ופליג ארמי בר חמא.

אמר רבא האי בורכא,

אלא הלכה כרמי בר חמא דפעמים שולחין לה,

וגרסינן אינהו כמאן סברוה,

וכן כתוב בספרים ישנים ובה"ג,

ולא קאי ארב נחמן בר יצחק ור"נ בר רב חסדא,

דאינהו - סברי כרבי יוסי ברבי חנינא,

שהיה גדול הרבה מרב ששת,

אלא ארמי בר חמא ורבא - קאי.

הלכה נמלכין בה,

פירוש קודם הכרזה,

והלכה אין נמלכין בה - **נמי היינו קודם הכרזה,**

אבל אחר הכרזה מודה,

כדתניא בהדיא בדברי רבותנו.

וכן משמע מתוך פר"ח,

דפסק,

דאע"ג דאמר ר"נ בר רב חסדא,

הלכה כדברי רבותינו,

הלכה כרבא דאמר משמיה דרב ששת,

הלכה נמלכין בה,

דהא - רמי בר חמא,

דאמר פעמים שולחין לה - **מסייע ליה.**

ומיהו מסקנא דשמעתין,

דמשהינן לה תריסר ירחי שתא אגיטא,

ולית לה מזוני אמורדת דהכא קאי,

ולא אאומרת מאיס עלי,

כמו שמפרש ר"ת,

דהא כיון ששניהם חפצים בגירושין,

כמו שנפרש,

למה נשהא אותה מלהתגרש,

אלא אמורדת דהכא קאי.

שיטת רבינו תם, שינוי בגירסא, ופסיקת ההלכה כרבא וכרמי בר חמא

רבינו תם מתחיל את דיון הגמרא קודם, והויכוח הוא של רבא מול רמי בר חמא. ונבאר את מהלך הסוגיה לפיו. בתחילה זה שלב ההכרזה, ששניהם מסכימים בו. "אמר רמי בר חמא: אין מכריזין עליה אלא בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. אמר רבא: דיקא נמי, דקתני: ארבע שבתות זו אחר זו, ש"מ". לאחר מכן בא רמי בר חמא ומחדש, כי יש מושג של שולחים לה, לאחר הכרזה, והוא סבר ששולחים לה בנוסף גם לפני ההכרזה. "אמר רמי בר חמא: פעמים שולחין לה מבית דין, אחת קודם הכרזה ואחת לאחר הכרזה". (אומר ר"ת דרמי בר חמא בא להוסיף על רבותינו, דשליחה דקודם הכרזה - לא מתניא בבביתא, והוא אומר דקודם הכרזה - נמי שולחין לה מב"ד. דטוב הוא להודיע קודם שיכלימוה - אולי תחזור בה.)

וכעת חלוק רב נחמן בר רב חסדא עליו, ואומר שההלכה היא כרבותינו ממש, כלומר, ששולחים לה רק לאחר ההכרזה. "דרש רב נחמן בר רב חסדא: הלכה כרבותינו."

אלא שרבא חלוק על רב נחמן בר יצחק. "אמר רבא: האי בורכא! אמר ליה רב נחמן בר יצחק: מאי בורכתי? אנא אמריתיה ניהליה, ומשמיה דגברא רבה אמריתיה ניהליה, ומנמי [מי הוא אותו אדם גדול?] - רבי יוסי ברבי חנינא! ומבאר הגמרא: ואיהו - רבא שתמה על פסק זה - כמאן סבר? כי הא, דאתמר: רבא אמר משמו של רב ששת: הלכה - נמלכין בה! כלומר, אין הלכה כרבותינו, שמפסידין אותה כל כתובתה כאחד, אלא הלכה כמשנתנו, שמשחין את גיטה, ומחזירין עליה שתחזור בה, ובתוך כך פוחתין מכתובתה שבעה דינרין בשבת.

רב הונא בר יהודה אמר משמו של רב ששת: הלכה כרבותינו שבבביתא, שאין נמלכין בה להשהות את גיטה. אלא, מפסידין את כל כתובתה כאחת, לאחר ששולחים לה פעמיים את דברי הבית דין, ולאחר ההכרזה.

ביאור מסקנת הדברים בשתי הסוגיות הצמודות של מורדת ומאיס עלי

התוס' למדים, כי יש להוסיף על פסק רבינו חננאל, שלא די רק בהכרזה, אלא נדרשים גם ל"ב חודש. ואז יש כאן שתי סוגיות נפרדות. סוגיית המורדת שלרבינו תם משהים י"ב חודש, ולא תקבל כלל מזונות מהבעל. ואילו במאיס עלי, מאחר ושניהם חפצים בגט - היא מקבלת אותו מיד, אלא שמוציאים ממנה אף כל מה שתפסה.

עם שיש זהירות בשינוי גירסא, הדי יש לפעמים חובה לשנות, ויש כמה תימומים הראויים לעשות כן

[על מנת שנוכל להסתמך על שינוי גירסא ראוי שיתקיימו בו לפחות חלק ממספר תנאים. הן שיהיה כן בספרים ישנים. הן שפרשן ישן ישתמש בגירסא זו (כאן למשל בעל הלכות גדולות). הן שהביאור לאחר שינוי הגירסא יהיה מובן וברור והגיוני יותר. ואז יש לפרש מה התועלת בהבנת הגירסא המתוקנת. ולא רק

ומצא רבינו יהודה בכתב רב שרירא, שתקנו בימיו לתת גט לאשה לאלתר, דלא כשמעתין דכלתיה דרב זביד, וכתב נמי רבינו יהודה, דרבנן סבוראי תקנו, למישקל מינה מאי דתפיסא, ומייתי לה גיטא לאלתר.

מהלוקת אמוראים כיצד נוהגים בהפסד כתובת המורדת

דרש רב נחמן בר רב חסדא: הלכה כרבותינו שאין פוחתין לה מכתובתה, אלא מפסידים ממנה את כולה לאחר הכרזה! אמר רבא: האי - דבר זה שדרש רב נחמן בר רב חסדא - בורכא, דבר שאינו הגון הוא! אמר תמה ליה רב נחמן בר יצחק לרבא: מאי בורכתי? מה לא הגון בפסק זה?

והרי אנא הוא דאמריתיה ניהליה [אני הוא זה שאמרתי את הדברים הללו לרב נחמן בר רב חסדא], ומשמיה דגברא רבה אמריתיה ניהליה [ומשמו של אדם גדול אמרתי], ומנמי [מי הוא אותו אדם גדול?] - רבי יוסי ברבי חנינא! ומבאר הגמרא: ואיהו - רבא שתמה על פסק זה - כמאן סבר?

כי הא, דאתמר: רבא אמר משמו של רב ששת: הלכה - נמלכין בה! כלומר, אין הלכה כרבותינו, שמפסידין אותה כל כתובתה כאחד, אלא הלכה כמשנתנו, שמשחין את גיטה, ומחזירין עליה שתחזור בה, ובתוך כך פוחתין מכתובתה שבעה דינרין בשבת.

רב הונא בר יהודה אמר משמו של רב ששת: הלכה כרבותינו שבבביתא, שאין נמלכין בה להשהות את גיטה. אלא, מפסידין את כל כתובתה כאחת, לאחר ששולחים לה פעמיים את דברי הבית דין, ולאחר ההכרזה.

שיטת רש"י - רבא סובר שההלכה במורדת - כמשנה, שפוחתים את כתובתה בשלבים ולא מיד

התוס' בתחילה מביאים את פירוש רש"י, שהשאלה ואינו כמאן סבר, הולכת על רבא, אשר תוקף את דברי רב נחמן בר רב חסדא. וסברתו הינה שלמורדת אין מוחקים את כל כתובתה בבת אחת, לאחר כל ההכרזות ולאחר ששלחו לה, אלא פוחתים לה ובהדרגה, עד שתפסיד את כל כתובתה, וזה גם אותו עניין של נמלכים בה, כלומר, יש שהות.

לשיטת רש"י, שאלת הגמרא היא על היחיד, החולק על תקנת רבותינו

תוס' הרא"ש הביאו תחילה את פירוש הגירסא בספרים ישנים ובהלכות גדולות, ושינו כי הנוסח היה ואינהו מאי סברוה, שזה הולך על רבא ורמי בר חמא (כפי שנבאר בהמשך). ובסוף התייחסו לפירוש רש"י. "ורש"י - לא פירש כן, אלא פירש רבא אמר בורכתא, כלומר אין הלכה כרבותינו אלא כמתני'. ואינהו רבא כמאן סבר? כמ"ד נמלכין בה ומשהין את גיטה ומחזירין עליה שתחזור בה, ובתוך כך פוחתין מכתובתה ז' דינרין בשבת. אל תתמה לפרש"י מאי קאמר, איהו כמאן סבר? רבא סבר דהלכה כמתני', אלא משום דרבותינו חזרו ותקנו להכריז עליה ושינו דין המשנה, להכי בעי כמאן סבר? וכי יש אמורא שאומר שאין לסמוך על תקנת רבותינו."

באמת המלל של התיקון, אלא כל מהלך הסוגיא יהיה נהיר וברור יותר.]

אבל אמרה מאיס עלי לא כייפינן לה -

פירש בקונטרס,

לא כייפינן לה לעמוד תחתיו,
אלא יתן גש ויוצאה בלא כתובה.
וי"מ דכופין אותו להוציא.

ואין נראה לר"ת,

דניחוש שמא עיניה נתנה באחר,
כי היא דתנן בפרק בתרא דנדרים (דף צ:),
גבי שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה.

ויש לדחות,

דהתם - **נוטלות כתובה דוקא, איכא למיחש,**
שמא עיניה נתנה באחר,
אבל הכא - דיוצאה בלא כתובה - לא,
ולהכי נמי - **לא קתני לה,**
עם אותן שכופין להוציא,
דהתם - נותן כתובה.

וכן בפרק המגרש (גיטין דף פח:),

דתנן גש מעושה ביד עובדי כוכבים - פסול,
שלא תהא אשה,
תולה עצמה ביד עובד כוכבים,
ומפקעת עצמה מבעלה;

אין להקשות,

אם באומרת מאיס עלי - כופין אותו להוציא,
א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם,
הא יכולה להפקיע עצמה מבעלה, בטענת מאיס עלי,

דהא במאיס עלי - אין לה כתובה,

ולא תפקיע עצמה להפסיד כתובתה.

ועוד הקשה ר"ת,

דבריש הנוקין (שם דף מט:), אמר,
וכ"ת,

כי נפקא איהי - נתקנו ליה כתובה מינה,
ת"ש האיש אינו מוציא אלא לרצונו;
ואמאי,

אי כופין במאיס עלי להוציא,
א"כ נתקנו ליה כתובה מינה.

ומיהו יש לדחות,

דלא מציא למימר מאיס עלי,
אלא היכא די ש רגלים לדבר,
שהבעל אינו מתקבל לה,
ובשביל אותן נשים,

לא רצו לתקן כתובה לאיש,
כיון דלא שייך לתקן ברוב נשים.

ויהודית דביתהו דרבי חייא,

דהויא לה צער לידה,

דאמרינן בפ"ק דקדושין (דף יב:),

דאמרה אמרה לי אם,

דאביה קיבל בה קדושין כי זוטרא,

לא רצתה לומר מאיס עלי.

ועוד,

לפי מה דפרישית אתי שפיר.

וזה נמי אין להקשות במתניתין,

לרבי יוסי אמאי פוחת לה מירושה שנפלה לה,
תטעון מאיס עלי.

דקודם כלות הכתובה,

אינה טוענת ברצון מאיס עלי,

כי היא בטוחה שלא ירצה להמתין,

ולהיות מעוגן עד כלות הכתובה,

דכל זמן דאגידא ביה,

לא יהבו ליה אחריתא,

ויגרשנה ויתן לה כתובה,

אבל אחר שכבר הפסידה כל הכתובה,

לא תטעון,

דהא כיון דהמתינה,

ולא טענה עד שפחתו כל כתובתה,

דברים ניכרים דאיערומי קא מערמא.

ועוד קשה משלהי נדרים (דף צא:),

מההוא נואף,

דהוה מיהרזק בביתא הוא ואינתתא,

אתא מריה דביתא פרטיה נואף להוצא וערק,

אמר רבא - **איתתא שריא,**

דאם איתא דעבד איסורא,

אירכוסי הוה מירכס,

משמע דאי הוה מירכס - הוה אסירא,

א"כ לכאורה נראה,

דבאומרת שמאה אני לך איירי,

דאי לאו הכי,

אמאי הוות מיתסרא,

הא אין אשה נאסרת על בעלה,

עד שיראו כדרך המנאפים,

וכיון דבאומרת שמאה אני לך מיירי,

א"כ רוצה להפסיד כתובתה,

דהא מסתמא ברצון הוה דבביתה היה,

ועוד דלא צווחא,

אפילו הכי כי לא מירכס - שריא,

מר זוטרא אמר,
 כיפינן לה דהויא כמחילה בטעות,
 והיינו כפיה,
 דעל ידי כך תשאר תחת בעלה שלא ברצונה,
 כי בעלה לא יגרשנה,
 כיון שחייב ליתן כתובתה,
ואין חילוק למר זוטרא,
בין מורדת דבעינא ליה ומצערנא ליה,
בין אומרת מאיס עלי.
 ור"ח נמי פירש,
 דאין כופין הבעל ליתן גט,
 וגם בקונטרס,
 לא פירש, שיכופו הבעל ליתן גט.

הגמרא דנה בדין מורדת, ומבארת שזוה רק להכעיס, אבל אם אינה מסוגלת להיות עימו, יוצאה

היכי דמיא מורדת? אמר אמירמר: דאמרה בעינא ליה ומצערנא ליה (כולמר היא רוצה מצד אחד לשמר את חיי הנישואין, אך מצד שני מתעללת ומכאיבה לבעלה, ועל כך התגובה הינה - שיש לכופה על ידי פחיתת כתובתה), אבל אמרה מאיס עלי (אינו רוצה בו, ולא בממונו, הרי כאומרת לא הוא ולא כתובתו בעינא) - לא כיפינן לה (להשהותה, אלא נותן לה גט, ויוצאה בלא כתובתה). מר זוטרא אמר: כיפינן לה.

מצד האשה היא יוצאה בלא כתובה לשיטת רש"י

ביארנו לפי רש"י, כי מאחר והוא מאוס עליה - לא ניתן להכריחה להיות עמו, ולא תעמוד תחתיו, אלא הוא יוציאה בגט אלא שהיא לא תקבל כתובה. אלא שמעירים שיש דעה האומרת, כי אפילו מכריחים את הבעל להוציא, כי זה אינו מפורש בדברי רש"י, וכאילו יש כאן שתי הסתכלויות, היא ראויה לקבל גט וללא כתובה, אך האם עליו יש חיוב זה כבר גדר נוסף, ואולי הוא מבחינתו יכול לעגן אותה לעולם. אך מצד שני, אינה כשבויה שתבעל למי ששנוא עליה.

אין לחשוש שמא נתנה עיניה באחר, מאחר וכאן היא יוצאה בלא כתובה

ואינו נראה לר"ת, שיש לחוש שמא עיניה נתנה באחר. ומביא ראייה מהמשנה בנדרים מביאה את הכלל שבראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה, אלא שחזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה. ולומד רבינו תם, שאין לומר שגם כאן נחשוש שמא עיניה נתנה באחר, כי שם מדובר כאשר היא גם מצליחה להשתחרר מבעלה וגם לקחת את ממונו. כי כאן היא יוצאה בלא כתובה.

אפילו מביאה גוי שיכריח אותו להוציאה, מאחר ואינה מקבלת כתובה - אין לחוש שהיא עושה זאת מאחר ועיניה נתנה באחר

ועוד הביא ר"ת ראייה, מהא דאמרי' בפרק המגרש, שלא תהא כל אחת תולה עצמה בגוי, ומפקעת עצמה מיד בעלה,

דאית לן למימר דעיניה נתנה באחר, כיון דלא מירכס,

ואמאי תהא נאמנת,
 במגו דאי בעיא אמרה מאיס עלי.

וי"ל,

דלעולם לא מיירי באומרת שמאה אני לך,
 ואיתתא שריא דקאמר,
 היינו לבועל אם גירשה הבעל או מת,
 אבל אי הוה מירכס - הוה אסירא לבועל,
 כדאמרינן בפרק שני דיבמות (דף כד: ושם),
הואיל ומכוער הדבר תצא,
 ומפרש ר"ת דתצא מרוכל.

וכן נראה דבאומרת שמאה אני לך,
אין נראה כלל להתירה,
מטעם דאירכוסיה הוה מירכס,
כיון דשווייה נפשה חתיכה דאיסורא.

וכ"ש לפי השאלות,

דמפרש דהיכא דאיכא עדים בדבר מכוער, תצא אף מן הבעל דאתי שפיר,
 ואין להקשות משם כלל.

ועוד י"ל,

דהתם איירי,

כגון שבתחלה כששאלוה - שתקה,
 ולאחר שעה - אמרה דאינה שמאה,
 ונותנת טעם על שתיקותה.

ועוד מקשה רבינו תם,

דבכל השמועה,

אינו מזכיר כפיית הבעל,

אלא כפיית האשה.

[דף סד עמוד א]

ונראה לר"ת דהכי פירושו,

בעינא ליה - **ואינה רוצה להתגרש בלא כתובה,**

ומצערנא ליה - **עד שיגרשנה ויתן לה כתובה,**

אבל אמרה **מאיס עלי ולא בעינא ליה,**

לא הוא ולא כתובתו,

לא כיפינן לה שתחזור בה,

ע"י שנאמר שלא תועיל מחילה,

משום דהוי מחילה בטעות,

דאגב צערה קא אמרה הכי,

ומתוך כך לא יגרשנה בעלה,

שאינו רוצה ליתן כתובה,

אלא מחילה גמורה היא,

ומתוך כך יעלה בדעתו לגרשה,

מאייס עלי. ואם לא טענה בינתיים, ונגמרה כתובתה - כבר ניכר שהיה לה לטעון שהוא מאייס עליה מקודם, וניכרת ההערמה שלה, שכל מה שלא טענה עד עכשיו, היה על מנת להרוויח, ולכן כעת כבר אינה יכולה לטעון יותר מאייס עלי.

הקושי מסוגיית הנואף, שלכאורה אם היתה יכולה לטעון מאייס עלי ולצאת מבעלה - היתה נאמנות שם לאשה

הגמרא בנדריים מביאה לנו מקרה של ההוא גברא דהוה מהרוזיק בביתא [נחבא בבית] הוא ואינתתא [הוא ובעלת הבית], על אתא מריה דביתא [נכנס ובה בעל האשה לביתו], פרטיה נואף להוצא וערק [שבר הנואף את גדר הקנים שהיה שם ונמלט], ובאה השאלה לפני רבא האם נאסרה זו על בעלה.

אמר רבא: איתתא שריא [מותרת האשה לבעלה], ולא חוששים שהיה כאן מעשה נואף, דאם איתא דעבד איסורא, ארכוסי הוה מירכס - אילו היה כן, לא היה בורח הנואף באופן שיתגלה לפני בעל הפירות אלא היה נחבא שלא יראהו.

מקשים התוס' שלכאורה מדובר במצב בו אומרת היא טמאה אני לך, ורוצה להפסיד את כתובתה, ולכאורה היתה יכולה לטעון זאת במיגו, אם יש כן נאמנות לומר מאייס עלי, וממילא תוותר על הכתובה. ולכן תאמין לי כי אסורה אני עליך. שהרי ללא טענתה יש לבעל טענה נגדית, שהרי לא ראו אותם כדרך המנאפים, ובפרט שלא התחבא.

התוס' מתרצים באופן שונה, ראשית הם משינים את המציאות להעמיד את הסוגיה, וממילא הדין יהיה שונה

אלא שעל כך עונים התוס', שיש להעמיד שהמקרה היה שונה, ואינה אומרת טמאה אני לך. וכל מה שאמרן שהאשה מותרת אינו לגבי הבעל, שהרי יש כאן מעשה מכוער - והיא צריכה לצאת ממנו. אלא שלבעל היא כן מותרת. אולם אם היה מתחבא היתה נאסרת גם לבעל. ומביאים על כך שאפילו בעדות נסיבתית במקרים כאלו הרי היא נאסרת על הבעל כמובא בברייתא ביבמות לעניין רוכל.

דתינא: אם ראה הבעל רוכל, המוכר מיני בשמים וקשוטין לנשים, יוצא מן הבית שלו, ואשה חוגרת בסינר, שמצא בעלה את אשתו, הנמצאת בבית, שהיא חוגרת עצמה בסינר [הוא כעין מכנסים שהיו הנשים חוגרות לצניעות] - אמר רבי: הואיל ומכוער הדבר, ומוכיח שלצורך זנות התירת את הסינר, ועתה לאחר הזנות היא חוגרתו, תצא מבעלה! כי די בהוכחה כזו כדי לאוסרה על בעלה, אף שאין עדים שראוה שזינתה ממש. וכן אם ראה הבעל רוכל יוצא מהבית, ומצא הבעל רוק למעלה מן הכילה, בגג הכילה שעל מטתו - אמר רבי: הואיל ומכוער הדבר, ומוכיח שזינתה עם הרוכל, שמסתבר כי הרוק הגיע למעלה על ידי ששכבה עם פניה כלפי מעלה, ורקקה בשעת תשמיש - תצא מבעלה, היות שיש רגלים לדבר שזינתה.

ומתוך כך אף כשאומרת אסורה אני לך - לא ניתן להתירה, שהרי שיוותה את עצמה כחתיכת איסור לגביו, ובפרט אם נעמיד לפי השאלות שיש עדים על עצם הדבר המכוער. והעמידו שהאשה לא הגיבה מיד, מה שמעורר בנו את החשש הגדול, שמה שאפילו שאלו אותה ולא ענתה - הרי זה הוכחה שהינה אסורה, ואף כשעונה כעת, ומנסה ליתן אמתלא לדבריה על שתיקתה - הרי זה אינו נותן אימון לדבריה. ובכלל

גבי גט מעושה בגוים, אפי' כדין - פסול, ומיהו מהנהו ליכא ראייה כולי האי, דשמא לא חששו לנתנה עיניה באחר, אלא היכא דנוטלת כתובתה, וגם התם שמפקעת עצמה מיד בעלה, הואיל ונוטלת כתובה, אבל הכא, דאין לה כתובה - לא חיישינן.

ראייה נוספת מכך שהאיש אינו יכול להוציא בכפייה

וכי תימא [אם תשאל] מדוע לא נאמר כי היכי [כמו] דכי מפיק לה איהו בגט, מדעתו, תקינו לה רבנן כתובה מיניה. אם כן, כי נפקא איהי [כאשר היא תצא] ממנו, על ידי שתכוף אותו לגרשה ולתת לה גט, נמי ליתקני ליה רבנן כתובה מיניה?! על זה בא רבי שמעון לומר תא [בא] ושמע תשובה לשאלתך, אין אשה מוציאה את בעלה, ואי אפשר לה לכוף אותו על כך. כי אכן אשה יוצאה כשבעלה רוצה לגרשה, בין לרצונה ובין שלא לרצונה, ואילו האיש אינו מוציא את אשתו, אף אם היא רוצה בכך, אלא לרצונו, ואי אפשר לה לכופו.

ומדייקים התוס' שאם כן היו כופין את הבעל להוציא בטענת מאייס עלי - היה להם גם לתקן בעבורו, שהיא תתן לו כתובה. אמנם דוחים טענה זו, כי האשה אינה יכולה לומר טענה כה חזקה מאייס עלי, אם לא שאין רגליים לדבר. ומאחר ומדובר על רוב נשים שאומרות מאייס עלי, שהבעל אכן אינו מתקבל לה, לא תיקנו על כמות כה גדולה שתתן לו כתובה.

הגמרא בקידושין מביאה כי צער הילדה של יהודית אשת רבי חייא - אינו סיבה לגירושין

דייהודית, אשת רבי חייא, היתה נוהגת ללדת תאומים בקביעות, והיות [והיה] לה מכך צער לידה, ולא רצתה ללדת עוד. אמרה ליה, יהודית לרבי חייא, כך אמרה לי אם [אמי]: קיבל ביך אבוך קידושי כי זוטר - אביך קיבל עבורך קידושין מאדם אחר כאשר היית קטנה, ונמצא שאני מקודשת לאדם אחר, ואסורה עליך משום אשת איש. אמר לה רבי חייא: לא כל כמינה דאימך דאסרת ליך עלואי - אין בכוחה של אמך להיות נאמנת לאסור אותך עלי בדבריה. ומוכח, שאפילו אם האשה מסכימה לדברי אמה, אין בכחה לאסור את עצמה על בעלה. ומדייקים התוס', שאם היתה אומרת מאייס עליי - אכן היתה יכולה להשתחרר מבעלה, אלא שלא רצתה להשתמש בטענה זו. וזה רק מחזק את הטענה שמארנו כי זו אינה טענה שיכולה להיאמר בכל מקרה, ללא שיש רגליים לדבר.

יש לדקדק על זמן עיתוי יכולתה לטעון מאייס עלי - שקשווד הדבר שנדרש שיהיה לה הפסד ממוני מכך, על מנת שטענתה תתקבל

לפי משנתנו רבי יוסי לומר, כי לעולם הוא פוחת והולך, עד שאם תפול לה ירושה ממקום אחר גובה הימנה. והרי לכאורה יכולה היא לטעון מאייס עלי. ומבארים התוס' מדוע אכן אינה טוענת. ומחלקים זאת לשני מצבים. במצב הראשון קודם שמסתיימת הכתובה יש כאן משחק מצידה, שהיא יודעת כי זה תהליך שהזמן פועל לטובתה. אמנם מפחיתים לה את הכתובה, אבל הוא מעצמו ירצה לשחררה, כי בינתיים הוא ללא אשה, ולהערכתה לא יהיה לו את הכוח להמתין לה. כי בינתיים הוא כעין מעוגן בה, שהרי אף אשה לא תרצה להתחתן עימו, ובכלל היא סבורה שזה מה שיעשה, ואז גם תיפטר ממנו וגם לא תפסיד את הכתובה, ולכן אינה טוענת

הגמרא הביאה שתי לשונות סותרים, כיצד לנהוג בכלתו של רב זביד, אשר מרדה ואמרה מאיס עלי ותפסה מבלאותיה

כלתו של רב זביד מרדה בטענת מאיס עלי. היא תפסה מעיל אחד של משי (שיראין). ישבו שם אמימר ומר זוטרא ורב אשי, ויטיב רב גמדה גבייהו, יתבי וקאמרי: מרדה - הפסידה בלאותיה קיימין. אמר להו רב גמדה: משום דרב זביד גברא רבה מחניפיתו ליה? והאמר רב כהנא: מיבעיא בעי רבא ולא פשיט. (כלומר לפי הלשון הראשונה, רבא הסתפק בדבר, וכיצד אתם מכריעים לטובת רב זביד בצורה מכרעת).

(בלשון השניה פוסקים לרעת רב זביד) איכא דאמרי, יתבי וקאמרי: מרדה - לא הפסידה בלאותיה קיימין. אמר להו רב גמדה: משום דרב זביד גברא רבה הוא אפכיתו ליה לדינא עילויה? האמר רב כהנא: מיבעיא בעי לה רבא ולא פשיט. (ומתוך כך מכריעה הגמרא, כי במידה ותפסה - זה יועיל, אך אם לא תפסה - לא נותנים לה) השתא דלא אתמר לא הכי ולא הכי, תפסה - לא מפקינן מינה, לא תפסה - לא יהינן לה.

התוס' מעלים כסברא - והרי לכאורה פסק הגמרא בסופו הינו נכון

אלא שהתוס' מצדיקים את פסק הגמרא. כאשר יש ספק, כי זו בעיא שללא הכרעה - הרי הכלל הברור הינו המוציא מחבירו עליו הראייה. ולפסק זה יש שני כיוונים, ללא תפיסה - הוא נדרש להביא ראייה. אך מאחר והיא כבר תפסה - הרי מאחר ואולי היא צודקת, להוציא ממנה גם לזה נדרשת ראייה.

מחדשים התוס', שהמציאות היתה מורכבת יותר, ומבארים לפי זה לא רק את מסקנת הגמרא, אלא את ההגיון בכל אחד משתי הלשונות הסותרים

ועונים התוס' (בתוס' הרא"ש מביא זאת משמו של רבינו תם), שהמציאות היתה מורכבת יותר. באשר היה לא רק בגד יחיד. אלא היא תפסה בגד בודד, ואילו הבעל תפס את שאר הבגדים. ונמצא שבמה שפסקה הגמרא אין אנו דנים רק על החפצא - אלא על הגברא. ולכן התפלאה הגמרא לשני הכיוונים, ללישנא קמא - מאחר ותפסה רק בגד בודד, מדוע שתוציא בגד זה ממנה, וללשון השני, מדוע שתוציא את מה שהבעל היה תפוס בהם.

הבהרת המציאות מסייעת לנו להבין לא רק את מסקנת הגמרא, אלא כיצד היה כאן מקרה שינראה לנו בתחילה כה מוזר, ועם שתי גירסאות הפוכות

[שינוי המציאות, בהכרח מראה, שאף שהעיקרון ידוע, הרי מורכבות המצב גרמה לכל מהלך הגמרא כעת להיות מובן יותר. אין זו שאלת כן או לא, האם היא תפוסה או לא תפוסה, אלא שיש כאן מצב בו כל אחד משני הצדדים תפוס במקצת.]

תבע לחלוץ נזקקין לו -

פירש בקונטרס,
והיא - אינה רוצה אלא להתיבם,

מדויק ר"ת, שבכל הסוגיא לא מדובר על כפיית הבעל אלא רק האשה היא בנידון.

רבינו תם מפרש שיש לה להפסיד כתובתה, והבעל אין עליו חיוב נתינת גט

לאשה יש שתי טענות, האחת שהיא רוצה גם להציק לבעל וגם לקבל את הכתובה. אבל מרגע שאמרה מאיס עלי ואיני רוצה לא אותו ולא את כתובתו - מועיל הדבר רק לעניין שלא יצטרך ליתן לה כתובה, אבל אינה זוכה להשתחרר ממנו. כי היא כן רוצה להשתחרר רק עם כתובה. וכל זה הוא לשלול את דעת ה"ש מפרשים שכופים את הבעל להוציא. ומביאים התוס' סיוע לשיטתם הן מרש"י והן מרבינו חננאל.

לאחר ריבוי כל כך סוגיות, יש לפרוט את הסוגיה לפי גורמים

[נראה שהתוס' נגעו בסוגיה בה האשה רוצה לצאת מבעלה, אלא שיש כאן מספר מימדים. המימד הראשון הוא המימד הממוני - ולכן כאשר אומרת מאיס עלי - משמעו שהיא על מנת לצאת מוותרת על הצד הממוני כלומר יוצאה בלא כתובה. המימד השני - הוא מימד הזמן. ולכן מה שהיא טוענת כך, לעתים הוא רק מחילה בטעות על כתובתה, ותלוי הדבר אם יגרשנה מייד. שכל מה שהסכימה לוותר הוא על דעת כן. ומצד שני, אם עובר זמן וטרם גירשה, והיא בינתיים במרידתה - הרי כעת שאין לה מה להפסיד - לא ישחרר אותה. המימד השלישי הוא מימד האיסור - שחייבים אנו להעמיד שאין כאן מעשה מכוער, שמכריח את הגירושים. המימד הרביעי הינו החשש שמא עיניה נתנה באחר. וכאן מאחר והיא מוותרת על כתובתה, הרי לא היתה עושה כך, ולכן אין לנו לחשוש לזה.]

משום דרב זביד גברא רבה הוא אפכיתו לדינא עילויה -

וא"ת,

כיון דלא פשיט - המע"ה,

וכיון דתפסה - לא מפקינן מינה.

וי"ל,

דהוה נמי שיראי טובא דלא הוה תפיסה,

ובלישנא קמא קאמר משום דרב זביד,

גברא רבה אחנפיתו ליה,

משום הך שירא דהוה תפיסה,

ובאיכא דאמרי קאמר,

משום הנך שיראי,

דלא הוה תפיסה,

אלא הבעל היה תפוס.

מה שהוא תובע לייבם, אינו בגלל שהוא אכן רוצה זאת, אלא שבינתיים אינו נדרש לשלם את כתובת אחיו

מקשים התוס', מה השאלה לגבי שתובע לייבם. הרי מאחר ואינה רוצה בכך, הרי גם הוא תקוע כי הוא אגוד בה, ואינו יכול להתחתן, ומאחר וביכולתו לחלוץ, וגם היא מעוניינת בכך - אז מה בכלל הבעיה? שפשוט יחלוץ. אלא שכאן מתגלה לנו, כי כל תביעתו לייבם אינה תביעה אמיתית, אלא רק מניעה לשלם לה את כתובתה.

העמדה נוספת הינה התביעה ברורה, והעונה אינו החלטי לאף צד

אי נמי מצינא לפרושי, תבע לחלוץ - והיא אינה רוצה לא לחלוץ ולא לייבם. וכן תבע לייבם, וכן הא דאמרינן לעיל, כגון שתבעה איהי, והוא - אינו רוצה כלל - דומיא דהכא.

מהגמרא ביבמות ברור, שמה שהוזרין אצל גדול ואומרים לו, עליך מצוה או כנוס או פטור - הוא אף בלא שבאה מחמת טענה

מעלה הגמרא כאן אפשרות, שאף שומרת היבם בשעה שרוצה שדווקא ייבם אותה, ולא יחלוץ לה, הרי טענתה היא בלשון ציורית, בעינא חוטרא לידא ומרה לקבורה, זקוקה אני לבן על מנת שיסעד אותי בזקנתי, כלומר, שיחזיק בידי בזקנתי ואשען עליו, בדוגמת המקל הליכה (חוטרא), ויהיה יכול לקוברני ביום מותי (מרה - זו האת חפירה שעומה קוברים).

אלא שמדייקים התוס', שעל מושג הטענה הוא על העתיד, ואילו יש לה מספיק כוח לכפותו בהווה, אף ללא כל טענה, כמובא ביבמות.

המשנה ביבמות לומדת, כי עם היות ויש לאח הנפטר מספר אחים, והמצווה היא דווקא בגדול, הרי אם אף אחד מהאחים אינו מעוניין, אין לנו להתמהמה בדבר, והוא ידרש לביצוע מייד. "מצוה בגדול לייבם, לא רצה - מהלכין על כל האחין, לא רצו - חוזרין אצל גדול ואומרים לו: עליך מצוה, או חלוץ או ייבם."

ומבאר הגמרא, שעניין זה הוא על מנת לכפותו, ולא שיהיה שיהיו מצווה. ומדייקים התוס', שאף אם האשה תובעת לחלוץ - וודאי שמאחר ויש הכרעה מה לעשות - וודאי שכופין אותו. וכיון שהאחים מסרבים לקיים את המצוה בכלל, והם עתה נמצאים לפני בית דין - לכפייה לדידהו, לאחים, לקיים את המצוה, לחלוץ או לייבם! ומשנינו: כיון דמצוה עליה דידיה של האח הגדול רמיא, מוטלת, וכולם מסרבים לקיימה, לכן רק לדידה כייפינן, ולא לשאר האחים.

מציאת דבר מסויים שאינו הגורם, מוליד את הסברא שאין להקשות, דווקא ממקרה זה, מאחר ולא הוא הקובע

[הדיוק של מילות המפתח "ואין להקשות" - מופיע למעלה ממאתיים פעמים בתוס'. כי כאן זהו נתון שמדברים עליו בסוגיה, מושג הבאה מחמת טענה, אך לענייננו - אין הוא הקובע. כי לא טענתה היא הגורמת להחלטתו, וגם היא אינה מקצרת אותה. שהרי באה מחמת טענה, היא כשהיא מעדיפה דווקא פתרון אחד שיכנוס, ואילו הוא כאן בכלל יכול לחלוץ. ונמצא כי

וכן תבע לייבם, פירוש, והיא - אינה רוצה אלא לחלוץ.

ותימה,

דמאי קא פריך,

לייבם נמי - כיון דאגידא ביה,

לא יהבי ליה איתתא אחריתא ויחלוץ לה.

וי"ל,

שאינו רוצה לחלוץ, שלא יצטרך ליתן כתובה.

ועי"ל,

תבע לחלוץ,

והיא אינה רוצה - לא לחלוץ ולא לייבם,

וכן תבע לייבם,

וכן הא דאמר כאן שתבעה היא,

והוא אינו רוצה - לא לחלוץ ולא לייבם.

ואין להקשות,

א"כ מאי פריך שומרת יבם,

נמי בבאה מחמת טענה,

מאי איריא בבאה מחמת טענה,

אפילו אינה באה נמי,

תיקשי ליה מדתנן בהחולץ (יבמות לט.),

חוזרין אצל גדול ואומרים לו,

עליך המצוה או כנוס או פטור,

וקאמר בגמ' דחוזרין אצל גדול למיכפייה,

אלמא בתבעה היא - נמי כייפינן ליה,

אפילו אינה באה מחמת טענה.

דאיכא למימר דכייפינן ליה,

אבל אין נזקקין לכתוב עליו איגרת מרד,

להוסיף על כתובתה,

אי נמי משום דהיא גופה,

איכא לפרושי בבאה מחמת טענה,

לכך נקט למיפוך מהאי טעמא.

התביעה לחלוץ, היא כשהיא מעדיפה דווקא ייבום, וכן להיפך התביעה לייבם, היא כשהיא רוצה חליצה

הגמרא לומדת דאמר רבי פדת אמר רבי יוחנן: תבע היבם מיבמתו לחלוץ, והיא מעכבת מפני שהיא רוצה ביבום - הרי בית דין נזקקין לו. פירש רש"י ד"ה תבע לחלוץ - והיא אינה רוצה אלא להתייבם - נזקקין לו לכתוב איגרת מרד עליה. אבל אם תבע היבם שהוא רוצה לייבם, ועל פי פירושו של רש"י לחלק הראשון, מסיקים התוס' באותה הסברא, שכאן היא אינה רוצה להתייבם אלא רוצה חליצה - אין בית דין נזקקין לו להכריחה להתייבם, על ידי שיכתבו נגדה איגרת מרד, אלא יחלוץ לה, כיון שאין כוונתו בייבום למצוה, אלא שחפץ בה לאשה. ואומרים לו שייקח אישה אחרת, שהרי אינו מחוייב להינשא לה.

וי"ל,

דאפילו לפי משנה ראשונה - נזקקין לו לחלוץ, משום דבדידיה תלי רחמנא,

אם לא יחפוץ האיש,

כדאמרין בהחולץ (יבמות דף לט: ושם),

אבל לייבם,

ס"ד שאין מוסרין אותה לייבם על כרחה.

אי נמי י"ל,

תבע אף לחלוץ - נזקקין לו,

תבע לייבם **דווקא** - אין נזקקין לו.

יש להבין תחילה גדר משנה ראשונה בו מצוות הייבום קודמת, ומשנה אחרונה שלפיה מצות חליצה קודמת

דתנן: מצות יבום קודמת למצות חליצה. במה דברים אמורים, בראשונה, בעבר, כשהיו מתכוונין לשום מצוה. אבל עכשיו, שאין מתכוונין לשום מצוה, אמרו חכמים שמצות חליצה קודמת למצות יבום. וזו היא "משנה אחרונה".

הגמרא למדה כי אין לכתוב לה איגרת מרד, שהרי יוכל היבם ליקח אשה אחרת

הגמרא הביאה את דברי רבי יוחנן, שאם היבם תובע לחלוץ - בית הדין נזקקין לו. ואם תבע לייבם - הרי אין נזקקין לו. ושאלה הגמרא אכן מדוע אין כותבין כנגדה איגרת מרד? וענתה כי אומרים ליבם, אם אינה רוצה - לך ושאלך אשה אחרת. ואם כן גם כשהוא רוצה לחלוץ, נאמר לו את אותה הטענה, לך ושאלך אשה אחרת.

התוס' מקשים כשהוא תובע לייבם, מה מקום יש לכפותה, לייבם לפי משנה אחרונה - לא ניתן לכפות, ולחלוץ - מיצד תכפה עליה מה שאינו מבקש?

כעת התוס' עורכים את החשבון, ואנו מדקדקים לפי איזו משנה נאמרו דברי רבי יוחנן. פשט הדברים, מאחר ואין כותבים כנגדה איגרת מרד, שאנו דווקא מעדיפים שתהיה כאן חליצה, כלומר, לפי משנה אחרונה. וכאשר הוא תובע ליבם, מה השאלה שהיא אגודה בו, ואין יכולים לתת לו אשה אחרת, ולכאורה ראוי שנכוף אותה להתייבם. שהרי מאחר ואנו במשנה אחרונה, אין לנו כל רצון לכפות אותה להתייבם. וגם לחלוץ לא נוכל לכפות אותה, כי הרי הוא רוצה לייבם. ואיך תכפה אותה לחלוץ, בשעה שהוא בכלל רוצה משהו אחר?

התוס' מתרצים, שיש חילוק בין מה שחשבנו על דברי רבי יוחנן האם הם כמשנה ראשונה או אחרונה לפי שלבי הסוגיה

מתרצים התוס', מאחר והגמרא הביאה את התירוץ של כאן כמשנה ראשונה וכאן כמשנה אחרונה, סימן שבתחילה דבריו של רבי יוחנן לא היו לפי הבנה זו, אלא דווקא כמשנה ראשונה. ולכן היה מקום לכפות עליה ייבום.

ולאחר שהגמרא חידשה שיש לנו חילוק בין משנה ראשונה לאחרונה. אנו בוחרים להעמיד את דברי רבי יוחנן כמשנה אחרונה (דמעיקרא לא הוה ידע מילתיה דר' יוחנן במאי לא

התביעה עליו לכנוס או לחלוץ מתקיימת גם כשאינה באה רק בהצעת הפתרון של הייבום, אלא עצם התביעה היא אפילו שירצה לתת לה חליצה.]

הכפייה הינה מיידיה, ולכן מאחר ולא ממתנינים, אין מגיעים למצב בו נזדקק לאגרת מרד על הוספת כתובה, ואפילו היינו מעמידים שכן באה מחמת טענה, עדיין יש את הכפייה - כנוס או פטור

דודאי כייפינן ליה, אבל אין נזקקין לכתוב אגרת מרד להוסיף על כתובתה, או אי נמי ההיא גופה מיירי בבאה מחמת טענה, הילכך ניחא ליה למיפרך מגופיה, שומרת יבם נמי בבאה מחמת טענה.

מאי שנא לייבם דלא -

וא"ת,

אי מילתיה דרבי יוחנן לפי משנה אחרונה,

כדמשמע פשטא דמילתא,

א"כ מאי פריך,

לייבם נמי,

כיון דאגידא ביה - לא יהבי ליה איתתא אחריתא,

והא לייבם,

לא נוכל לכוף אותה לפי משנה אחרונה,

ואי לחלוץ,

והלא הוא אינו רוצה לחלוץ אלא לייבם,

ומאי שייך לכופה, לדבר שאינו תובע הוא.

וי"ל,

דמעיקרא ס"ד,

מילתיה דרבי יוחנן לפי משנה ראשונה,

ומשום הכי פריך,

דאפילו לייבם - נמי נוכל לכופה,

ולבסוף דמשני,

כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה,

מילתיה דרבי יוחנן נמי לפי משנה אחרונה,

נזקקין לחלוץ ואין נזקקין לייבם,

וה"ה דאכתי הוה מצי לשנויי,

כאן לחלוץ כאן לייבם כרבי יוחנן,

ואידי ואידי לפי משנה אחרונה,

אלא דניחא ליה,

לאוקמא תרווייהו כשתבע לייבם,

דדומיא דארוסה קתני,

שתובע לכנוס והיא מורדת. ר"ת.

וק"ק,

דאיך תיסק אדעתין למימר,

דאתי לפי משנה ראשונה,

אדרבה לפי משנה ראשונה - איפכא מסתברא,

לייבם - נזקקין לו,

לחלוץ - אין נזקקין לו.

ופגע בערוה,
אלא אי בעי מייבם,
אף על גב דמצות חליצה קודמת.

ומיהו,
היכא דאיהו צבי ובעי ליבומי,
ואיהי אמרה לא בעינא ליה,
ואמרה דברים ניכרים,
אי מצינן לאטעווי מטעינן ליה,
לא מצינן לאטעווי כייפינן ליה לחלוץ,
דאמר רב ששת בפ"ק דיבמות (דף ד.),
**מנין ליבמה שנפלה לפני מוכה שחין,
שאינ חוסמין אותה לפנינו כו',
ולא תימא מוכה שחין דווקא,
אלא כל אמתלא שתתן לדבריה,**
דתנן בהמדיר (לקמן דף עז.),
מעשה בצידון בבורסי שמת ולו אח בורסי,
ואמרו חכמים יכולה היא שתאמר,
לאחיק - הייתי יכולה לקבל,
ולך - איני יכולה לקבל.

ועוד,
פסקינן והלכתא כותבין אגרת מרד על ארוסה,
ואין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם,
מכל הני טעמי כייפינן ליה לחלוץ,
ושקלה כתובתה,
וכל הני אין כופין דהכא,
היכא דניחא להו לתרוייהו עכ"ל.

ואור"י,
**דמה שהביא ממוכה שחין ומבורסי - אינה ראה,
דדוקא מוכה שחין ובורסי,
דהו מהנך - דכופין אותו להוציא.**

ומה שהביא נמי,
מאין כותבין אגרת מרד על שומרת יבם,
לאו ראה היא,
דא"כ לדבריו,
אפילו בלא אמתלא - הוה לן למימר דכופין,
**דהתם - אין כותבין אפילו בלא אמתלא,
משום דמצות חליצה קודמת,**
ואדרבה יש להוכיח משם דאין כופין,
דאי בר כפייה הוא,
למה ליה למימר דאין כותבין אגרת מרד,
עדיפא מינה ה"ל למימר,
דכופין אותו לחלוץ,
ואמרין נמי בשמעתין,
תבע לייבם - אין נזקקין לו,

לפי משנה ראשונה ולא לפי משנה אחרונה ושקיל וטרי עד
דמסיק כאן כמשנה ראשונה כאן כמשנה אחרונה ולפום הך
מסקנא מיתוקמא מילתיה דר' יוחנן נמי לפי משנה אחרונה.

ומאחר והכל בנוי בדוגמת הארוסה שמורדת ואינה רוצה
להתחתן, הרי כדאי להציג גם כאן שהוא כן רוצה לייבם.

**הביטוי "דמעיקרא סלקא דעתך" בא לבטא כיצד יש
לחשב את דברי הסוגיה בשני שלבים, מעיקרא ולבסוף**

[פעמים רבות משנים לנו התוס' את הסברא לפי
שלבי הסוגיא. נכון שהתחלנו לדון והעמדנו את דברי
רבי יוחנן כמשנה אחרונה, זה נכון, אלא שזה רק
למסקנה. ואכן מילות המפתח "מעיקרא ס"ד" או
בהרחבה "סלקא דעתך" אנו מגיעים מעל שלושים פעם
שזה מובא בתוס'. וזה יסוד חשוב ביותר בהבנת וניתוח
הסוגיה, שיש לנו לסבור שתוך כדי הסוגיא מחשבתנו
השתנתה.]

**תוס' הרא"ש ממש דוחים תירוץ זה, מה שאצלינו זה רק
מופיע כקצת קשה**

"ואין לומר דס"ד דמילתיה דר' יוחנן לפי משנה ראשונה,
ומשום הכי פריך ונכוף אותה ליבם, דהיכי מצי למיסק
אדעתיה, דאיירי לפי משנה ראשונה, א"כ איפכא מיבעי ליה,
ליבם - נזקקין, לחלוץ - אין נזקקין."

מתרצים על כך התוס' בשני אופנים

מה שאמרת שאין נזקקין לחלוץ, אדרבא, זו זכותו שהתורה
נתנה לו. וכמו שהגמרא ביבמות אומרת. "אמר רב: אין כופין.
כי אתו לקמיה דרב, אמר להו: אי בעית חלוץ, אי בעית ייבם,
בדיך תלא רחמנא; ואם לא יחפוץ האיש, הא אם חפץ - אי
בעי חליץ, אי בעי ייבם." וזה אפילו לפי המשנה הראשונה
שסברו שעדיף שייבם. וגם לפי המשנה הראשונה, יש לנו
להסתכל על רצונה של האשה. כי הכלל שאמרנו הוא רק
מה נכון לעשות כלפי שמיא. אבל עדיין יש מקום לקבוע לפי
רצון האנשים. והיא אינה חפץ אשר מוסרים אותה בעל
כורחה.

ורעיון זה הינו גם בפירוש השני, שאם רוצה הוא רק לייבם,
הרי אפילו למשנה הראשונה, זה רק שאין התנגדות של
חכמים לכך, אבל גם כאן אין נזקקין לו להכריע אותה, שעדיין
יש לה רצון, ואין מוסרין לה לייבם על כורחה.

ודיני חליצה ויבום -

פירש בקונטרס בהחולץ (ג"ז שם),
גבי הא דמיייתי התם,
מתניתין דבכורות (דף יג. ושם),
משנה ראשונה ואחרונה דמיייתי הכא,
ואמר רב עלה דאין כופין,
ופירש בקונטרס דאפילו למשנה אחרונה,
**דמצות חליצה קודמת - אין כופין אותו לחלוץ,
היכא דניחא לתרוייהו ליבומי,
דנימא תרוייהו - לאו למצוה מכווני,**

לא רק שאין כותבין על שומרת היבם איגרת מרד, אלא נהפוך הוא כופין אותו לחלוץ

מקשים התוס' בשם ר"י, כי באלו שכופין להוציא, וודאי שידה על העליונה. כי הוא דין בפני עצמו, ואינה נדרשת להתגונן ולומר אמתלא. וגם יש לדחות את דבריו, באי כתיבת איגרת מרד על שומרת יבם, שהרי גם כאן איננו נזקקים לדבריה, והרי לפי משנה אחרונה - מצות חליצה קודמת. ויתירה זו, לא רק שאין כותבין לה איגרת מרד כנגדה, אלא ממש כופין אותו לחלוץ. ויתירה מזו, אפילו הוא בא ותובע לייבם, לא רק שאין נזקקין לו, אלא נזקקין לה וכופין אותו לחלוץ לה. ולכן הוא מעמיד כי רב ביבמות שאמר אין כופין - התכוון לכל המקרים. ואפילו ר"ת שפירש שרב רק דיבר לגבי משנה ראשונה, שאפילו שהמצווה של ייבום עדיפה, הרי עדיין זה לא מכריח את פעולת הכפייה. אלא יותר לומר, שבכלל לא כופין להיפך לחלוץ.

היכולת לומר טענה חזקה יותר, אף שלא נאמרה הינה טענה חזקה, המסייעת לנו לבאר את הסוגיה

[מילות המפתח הינן "עדיפא מינה", ולעתים הם בצירוף שאכן היה לו להקשות טוב יותר, או לתרץ טוב יותר, או לומר שכאן, שהוא כמו לתרץ. ויש לשים לב בשעה שמחפשים את מילות המפתח, כי כאשר מצמצמים רק על "עדיפא מינה" מגיעים לעשרים פעמים שזה מובא בתוס', אבל כאשר זה גם כולל "עדיפא מינה" זה כבר מתקרב לחמישים פעמים שמילות מפתח אלו מצויות בתוס'.]

התוס' על פי כל העקרונות, מבהירים כיצד יש לנהוג בזמן הזה

מדייקים התוס' לזמן הזה. כי יש להתבונן לפי הבנת המציאות מה ראוי לעשות. ואז אכן ההנהגה תהיה מצד אחד על פי עקרונות, אך המקרים השונים - יולידו תגובות שונות. מקרה ראשון - הם באים לחלוץ. כאן אין כל מניעה לאפשר להם, ואפילו לא למשנה ראשונה.

במקרה נוסף, בו לנו לא ברור האם הם באים לקיים את המצווה, כאן אנו משדלים אותם שלא יהיה יבום, אלא מנסים להרחיק אותם, ואפילו בהטעייה, בשעה שהיא אינה חפצה. כי ההכרעה היא כאבא שאול, שסובר שחליצה עדיפה. אבל אין ביכולתנו ממש לכפות לחלוץ, כי עדיין הוא כן רוצה לייבם, וההטעייה הינה על מנת ליצור לו רצון חדש. ולכך אפי' שניהם רוצים - משיאין להם עצה ההוגנת להם, לחלוץ ולהתרחק מן הייבום. ורק במקרה בו הוא לא רוצה לא לייבם ולא לחלוץ, הרי אפילו אם היא כן רוצה, מאחר ובוודאי שאין לו רצון לייבום - כאן כן כופין אותו לחלוץ.

[דף סד עמוד ב]

מיחזי כשכר שבת -

וא"ת,

והא שכר שבת על ידי הבלעה - מותר,
כדאמרינן בפרק הזהב (ב"מ דף נח.),

משמע אין נזקקין לו לכתוב איגרת מרד,
אדרבה - נזקקין לה וכיפינן לה.

ולהכי נראה לר"י,

דרב איירי בכל ענין,

דודאי בכל ענין - אין כופין.

ואף לפירוש ר"ת,

דמפרש דאמר רב אין כופין,

קאי אמשנה ראשונה,

דאין כופין לייבם,

אף על פי שמצות יבום קודמת,

ונ"מ בזמן הזה,

היכא שידוע לנו שמתכוונין למצוה,

כגון אותן שבאין לחלוץ,

דאותן ודאי אין מתכוונין,

לא לשום נוי ולא לשום אישות,

אבל היכא דלא ברור לן שמתכוונין למצוה,

כופין במילי, ומרחיקין אותן מן היבום,

דקי"ל כאבא שאול,

כמו שפירשנו ביבמות (דף לט: ד"ה אמר רב),

וגם לפירושו, אם תבע לייבם,

לא כייפינן ליה לחלוץ, **אלא מטעינן ליה,**

אם אינה חפצה,

אבל היכא דהיא חפצה אותו,

והוא אינו רוצה,

לא לייבם ולא לחלוץ - **נראה דכופין.**

**מאחר והמשנה של בכורות על משנה ראשונה ואחרונה
בקדימות ייבום או חליצה מובאת גם ביבמות, מביאים
התוס', את דברי רש"י שם**

הגמרא כאן הביאה את המשנה בבכורות פ"א מ"ז "מִצְוֹת
יְבוּם - קוֹדְמוֹת לְמִצְוֹת חֲלִיצָה, בְּרֵאשׁוֹנָה, שְׁהִיוּ מִתְּפֻנִין לְשֵׁם
מִצְוָה. וְעַכְשָׁיו שְׂאִין מִתְּפֻנִין לְשֵׁם מִצְוָה, אֲמָרוּ מִצְוֹת חֲלִיצָה
קוֹדְמוֹת לְמִצְוֹת יְבוּם." משנה זו הובאה גם במסכת יבמות (לט,
ב), ושם ביאר רש"י, כי מה שאמרו חכמים שראוי לחלוץ ולא
לייבם - זו ההמלצה, אך אין זאת אומרת, כי חששו שהוא
פוגע בערוות אחיו, ובוודאי שאינו מתכוון למצווה, ועדיין אם
ירצה יוכל לייבם, גם לדעת משנה אחרונה.

מצד שני אין חוסמין את טענותיה ושומעין לה, ויש לה
זכות סירוב. וכאשר היא אומרת דברים הניכרים, הרי או
שמטעים אותו, או שממש כופין אותו לחלוץ. ועם היות
והמקור לכך, שהיה היבם מוכה שחין, אלא מרחיב לנו רש"י,
שכל אמתלא שתתן - היא רשאית. כי למשל אשה אינה
נדרשת לחיות עם בורסקי, מכיוון שריחו מסריח. ואפילו שהיה
האח בורסקי, זכותה לסרב ולומר, שרק לבעלה הראשון היה
בכוחה לסבול.

ומתוך כך פוסק רש"י, על פי הגמרא אצלינו שלא רק שאין
כותבין עליה איגרת מרד לשומרת יבם, אלא עוד כופין אותו
לחלוץ ושייתן לה את כתובתה.

ההוספה על מה שהבעל מורד הוא על כל יום בנפרד - שזה הפוך ממושג ההבלעה

אלא שעל מנת להבין מה כאן ההבדל, צריך להבין את המהות. כאן כל יום עומד בפני עצמו. שהרי המרידה שלו יכולה להיעצר לפני יום השבת. ומאחר והוא יכול להיעצר בכל יום בפני עצמו - הרי כל המושג של הבלעה, שכל התקופה היא אחידה.

וחצי חצייה לפסול את הגוייה -

הך פסול גוייה,

אין זה אותה גזרה די"ח דבר,

דהאוכל אוכל ראשון כו',

כמו שפירשנו,

בפרק כיצד משתתפין (עירובין דף פב: ושם).

הגמרא בשעה שיחקרה כמה ניתן להפיק משני קבין חטין, הביאה גם את שיטת רבי שמעון, שהמשיך בשיעורים גם לעניין טומאה

המשנה אצלנו בכתובות ביארה את הכמות שאדם שהוא עני בישראל נדרש לכל הפחות לתת עבור אשתו, בשעה שהוא משרה אותה על ידי שלישי וששיעור זה הוא שלא יפחות לה משני קבין חטין לשבוע. הגמרא ניסתה לברר כמו איזה תנא הולכת משנתנו, ומשום כך הביאה את המשנה מעירובין, הדנה על הכמות הנדרשת לעירוב. ששם יש מחלוקת תנאים.

דעתו של רבי שמעון לגבי שיעור שתי סעודות הינה "שתי ידות לכר משלש לקב, חצייה לבית המנוגע, וחצי חצייה לפסול את הגוייה." כלומר שני שלישי של כיכר שעושים שלוש כמותו מקב חטין. ולפי זה חשבון החיטין לסעודה אחת הוא תשיעית הקב. והוסיף, שמחצית כיכר זו, הוא שיעור השיהיה לזמן האכילה, שהוא השיעור הקובע לעניין קבלת טומאה למי שנכנס לבית המנוגע, ורבע כיכר זו (חצי חצייה) הוא השיעור של כמות האכילה של אוכלים טמאים על מנת לפסול את גוף האדם מלאכול בתרומה.

הנקודה היא רק לדעת שיש חילוק בין פסול גוייה ל"ח דבר, ואל הביאור רק התוספות שולחים למקום שבו הרחיבו

[התוס' כאן אינם באים לפרש את עיקר הנושא של גזירת פסול גוייה, כי כאן אינו מקומו, ורק הם מעירים, שנושא זה הוא שונה לחלוטין, מהגזירות של מסכת שבת. ומילת המפתח "כמו שפירשנו". תוך שהם שולחים, למיקום בו התפרש, הגדרה זו מופיעה בתוספות למעלה מעשר פעמים.

ואחד הטעמים שהתוס' בחרו לומר כך, היא משום שכאן בתוספות הרא"ש מובא כי ריב"א כן סבר שזו אותה גזירה. וכן הקשה שם ר"ת על הריב"א מגמרא ביזמא, והלשון זו מתוס' הרא"ש כאן: "למימר דטומאת גויה מדאורייתא מונטמאתם בם, ומשני קרא אסמכתא בעלמא הוא, ואי מגזירת י"ח דבר היא - היאך טעה

אם היה שכיר שבת שכיר חדש שכיר שנה,
נותנין לו שכר שבת.

וי"ל,

דהכא - אסור,

משום דלא הוי כמו הבלעה,

דאין מוסיפין לכל שבת יחד,

אלא מה שעולה בכל יום ויום,

שאם יתפייס היום או למחר באמצע השבוע,

אין מצרפין כל ימי השבוע זה עם זה.

הגמרא ביארה כי הטעם שבעלה מורד בה, אין מוסיפים לאשה בשבת, הוא שנראה הדבר כשכר שבת

המשנה (סג, א) חילקה בין מציאות בה האשה מורדת על בעלה ומונעת ממנו תשמיש, שאז התשלום על מה שמצעת אותו הוא לשיטת תנא קמא, שפוחתים לה מכתובתה שבעה דינרים בשבת, דינר ליום, ולבין מצב בו הוא מורד על אשתו, שאז יש שני הבדלים, הן בכמות שהוא מוסיף לה פחות, שלושה דינרים לשבוע, והן שצורת החישוב הינה שעל כל יום זה מחצית דינר, ועל שבת אין מוסיפים לה. הגמרא הביאה ששאלו על ההבדל ביניהם לעניין שבת. וביארו כי הפחתה אינה נראית כשכר שבת, כיוון שאינו מקבל דבר. ואילו היא שמקבלת, הרי זה נראה כשכר שבת.

מעצם השאלה די יהיה מובן מי כאן יהיה חילוק, ורק צריך להבין מה ההבדל בין הסוגיות

[מקשים התוספות ממושג הבלעה. וכאילו יש דרך על מנת לתת לו שכר שבת, על ידי הבלעה. ומדוע כאן לא נותנים לו בהבלעה. אלא שחלק ממהות שאלה, היא מאחר וידוע לנו כי יש היתר דרך הבלעה, מדוע כאן אסור, ולכאורה היה ניתן ליתן על ידי הבלעה. אלא שכאן מדובר, שכבר מעצם השאלה מגיע התירוץ, שהוא להבין מדוע כאן יש הבדל? כלומר, מאחר ועולה השאלה, הרי די הגיוני, להבין שזה מזמין לכתחילה את התשובה. ואם כן מילת המפתח הינה "דהכא". ומאחר והתוספות הינו פרשן השוואתי, הרי זה הרי בסיס החילוק, ולכן אין פלא שיש אלפי מקרים, שלשון זו מובאת בתוס'.]

כאשר התשלום אינו על היום, אלא על תקופה רחבה יותר, הרי השבת היא חלק מהתקופה, וזה נקרא בהבלעה וניתן ליתן לו שכר

הגמרא במסכת בבא מציעא מבארת מתי לא ניתן לתת ישירות שכר שבת, ואילו יש אפשרות לתת בהבלעה, שהוא אינו מקבל על השבת עצמה, אלא על שבוע שלם, שהשבת היא חלק מהשבוע. "השוכר את הפועל לשמור את הפרה, לשמור את התינוק, לשמור את הזרעים - אין נותנים לו שכר שבת, לפיכך אין אחריות שבת עליו. היה שכיר שבת (הכוונה שבוע), שכיר חדש, שכיר שנה, שכיר שבוע (הכוונה שבע שנות שמיטה) - נותנין לו שכר שבת, לפיכך אחריות שבת עליו."

המשתתפים. ואז החישוב הינו לפי רבי יוחנן בן ברוקא, שלכל סעודה נדרש רובע הקב חיטין. אלא שאז משנתנו אינה לפי כי משני קבין תוכל לקבל רק שמונה סעודות, ואין בכך על מנת להשביע שבוע שלם. אמנם קיים שיעור נוסף, של רבי שמעון של תשיעית הקב, ואז היא יכולה לקבל שמונה עשרה סעודות, ונמצא כי היא קיבלה ארבע סעודות מיותרות.

חשבון הביניים בו הגמרא לומדת כי משנתנו הינה כרבי יוחנן בן ברוקא, וכרבי חידקא

הגמרא ביארה, כי החישוב הראשוני כלל גם את שר שר החנווני הנחתום האופה, אשר במקום בו לא נותנים עצים הוא לוקח כפליים, ונמצא כי היא יכולה להוציא מכמות הקמח לעצמה כפליים, כלומר יש לה מזון של שש עשרה סעודות לשיטת רבי יוחנן בן ברוקא. ומה שאמרת שהיא נוקטת רק לארבע עשרה, הוא מאחר ואנו מחשבים את סעודות השבת כרבי חידקא, הסובר כי ארבע סעודות חייב אדם לאכול בשבת. ואז החישוב המדויק הוא ששת ימי החול שתי סעודות לכל יום ועוד ארבע לשבת וקיבלנו בדיוק שש עשרה סעודות.

מסקנת הגמרא, כי ניתן להעמיד את משנתנו אף כרבנן, הסוברים כי די לו לאדם בשלוש סעודות, שהעודף נועד להאכלת אורחים

לפי החשבון של רבי יוחנן בן ברוקא, לאחר שהורדנו את שר האופה, שהרי היא עצמה מכינה, הגענו לשש עשרה סעודות, ומתוך כך דחקנו להעמיד כרבי חידקא. אלא שהגמרא סוללת כעת חשבון חדש, לא אכפת לי שתהיה לה סעודה עודפת, שאת זה היא מעניקה לארחי ופרחי, כלומר לאורחים. ומתוך העיקרון החדש של האורחים, ראינו כי אפילו אם נלך בשיטת רבי שמעון, ויהיו לה שמונה עשרה סעודות, הרי לשיטת רבנן יהיו לה שלוש סעודות לאורחים, ולרבי חידקא עדיין יהיו לה שתי סעודות לאורחים.

קושיית התוס', בשלב החשבון המדוקדק, שאם סעודה אחת היא אוכלת אצל בעלה בליל שבת, הרי יש לה עודף, אפילו לשיטת רבי חידקא

התוס' נעמדו על שלב הביניים, בו הצענו את החשבון לפי רבי יוחנן בן ברוקא, ולפי רבי חידקא, כאשר היא היחידה האוכלת את כל סעודותיה. ולכן היא אכן נצרכה לכל שש עשרה הסעודות. אלא שמאליה עולה השאלה, והרי ערב שבת היא מצויה אצל בעלה, ונאמר כי היא אוכלת אצלו. ולאחת השיטות הרי מדובר באכילה ממשית בסעודת ליל שבת, ונמצא כי יש לה סעודה מיותרת. ואם היות ויכולנו לומר, כי היא היתה מביאה את סעודתה, אלא שאוכל עימו פירושו במקום אחר, אז אכן החשבון מדוקדק.

במסקנת הדברים של הגמרא, ראינו שניתן שיהיה עם עודף, ואז זה ילך לאורחים, לא מפריע לנו שגם כאן יהיה עודף

תירצו התוס', שאכן היה ניתן לומר, שזה לשיטת האומר שאין זה אלא לשיטת האומר שאכילה היא לשון נקיה של תשמיש, או שהיה אכן יכול להקשות על שיטת האומר שמדובר באכילה ממש, ולהקשות עליו "ולטעמך" כלומר, מה אתה תאמר. ואכן לפי המסקנה, כי אפילו נאמר כרבנן, והעודף

התלמוד לומר שהיא מן התורה והלא בקיאים היו בי"ח דבר? ואם דאורייתא היא - אם כן בצרי להו."]

התוס' בעירובין הרחיבו מספר חילוקים בין שתי הגזירות: זמן הגזירה, שיעור הכמות (ביצה או שתי ביצים), סוג הגזירה (מגע או גוף האכילה), טעם הגזירה

התוס' בעירובין (פב, ב ד"ה וחצי חציה לפסול את הגזירה) האריכו בשם רבינו תם, להוכיח שאין זו הגזירה של י"ח דברים ממסכת שבת. ראשית מבארים כי מדובר בשיעור של שני ביצים. ואז רבינו תם מבאר מה המשמעות של כל גזירה. כי "פסול גזירה - גזירת קדמונים היתה, ולא מי"ח דבר (שגזרו בו ביום, ולדוגמא) דהאוכל אוכל ראשון ואוכל שני".

ומבארים שם בפרטי פרטים: "אלא ודאי פסול גזירה - גזרו קודם י"ח דבר הרבה, ולא גזרו על מגעו שיפסל, אלא גופו מלאכול בתרומה, וגזרו על טומאת פנים אטו טומאת חוץ, שהרואה אוכל תרומה אחר שאכל אוכלין טמאין או שתה משקין טמאים, סבור שמותר ליגע בהן גם בחוץ תרומה טהורה, כמו שבתוך מעיו נוגעין זה בזה. ודווקא בשני ביצים, אבל בכביצה אף על פי שראוי לטמא אחרים - לא גזרו. דאי אפשר שלא ישאר קצת בין השינים והחניכין או מתעכל קצת במעיו, וכיון דאפקיה מכביצה, אוקמוה אשני ביצים, שהוא חצי הסעודה דבית המנוגע." וממשיך בחילוק בין הדברים "אבל בי"ח דבר דהאוכל אוכל ראשון - גזרו אפילו בכביצה ושיפסול תרומה במגע, כדמפרש טעמא בפרק קמא דשבת".

כמאן כרבי חידקא כו' -

וא"ת,

לדידה - נמי לא ניחא ליה,

למאן דאמר,

אוכלת עמו לילי שבת - אוכלת ממש.

ושמא,

היה יכול לומר ולטעמך,

ולפי המסקנא - אתי שפיר,

דכל היתרון - הוי לארחי ופרחי.

על מנת להבין מהו שיעור החיטין שמספיק לעני שבישראל ליתן לאשתו, על מנת שיהיה לה לחמים לכל השבוע, יש שתי שיטות הפוכות במשנה, שאף אחת מהן אינה מתיישבת עם משנתנו

המשנה מבארת כמה אוכל צריך להעניק הבעל אשר משרה את אשתו אצל שלישי, שלא הוא ישירות דואג להאכלתה, אלא דרך גורם שלישי. ומבארים כי אסור לו לפחות לה בשבוע שני קבין של חיטין או ארבעה קבין של שעורין כפי שמנהג אכילת העיר. וזה הפחות שביותר, לפי מנהג עני שבישראל. אלא שהגמרא ערכה חישוב, כפי איזה שיטה נקוטה משנתנו. שהרי עליה להמיר את החיטים למזון של שתי סעודות ביום, לשבעת ימים. ולומדים את השיעור ממסכת עירובין, שהאדם נדרש על מנת שיחשב לו כאילו שהוא שבת במקום מסויים, להניח מזון. והחשבון צריך להיות על מנת שיהיה מזון של שתי סעודות לכל אחד ואחד מן

בלשון זכר בלבד, שהרי מדברים עליה, והכתוב שינה בדיבורו, ולא אמר שתת, שמדובר עליה.

מבארים התוספות מיצד הפסוק לומד כנגד המציאות, שהיא כן אכלה, עם היות ונאמר שהיא לא אכלה

מדייקים התוס' כי עם היות והכתוב אומר אכלה, הרי המשמעות הינה כאילו נאמר אכלה, עם מפיק הא, שזו אכילתה שלה. כי המפיק הא משנה את המשמעות, ומחזיר זאת לפעולת אכילתה שלה. ועם היות שלא אכלה ב"פועל", שהרי כך הפסוק מספר, עדיין ניתן לסובב זאת עליה, מאחר וב"כוח" היתה ראויה לאכול. ואז המשמעות הינה שזה היה אחר זמן אכילתה שהיתה ראויה לאכול. ורק לשתות, לא היתה ראויה לשתות. ומאחר והיה זה שהתפללה לאחר זמן האכילה והשתיה אצל כולם, ולא הבין עלי כיצד היא לוחשת, שלא היתה הרגילות להתפלל כך, חשבה לשיכורה. ותלה שהיא עשתה שלא כרגיל, שאין ראוי לאשה לשתות.

התוספות מראים בקיאות בכללים של אופן היכולת לדרוש מהפסוקים

[מאחר והגמרא דנה על דרשה של רבי יהודה כפר גבוריא או איש גבור חיל. מראים התוס' את בקיאותם בדרשות. "מכל מקום אית לן למידרש הכי". ואין כאן סתירה בין המציאות הברורה שלא אכלה, ולבין לשון הכתוב שמדובר באכילתה שלה, ומשתמשים ביסוד של ב"כוח", האם "היה לה לאכול" או "שלא היה לה לשתות".]

שתה ולא שתת -

מדלא קאמר,

ואחרי שתותה דומיא דאכילה שתלה בה,
אי נמי אחרי אכול ואחרי שתה,
כדכתיב (משלי כג) אכול ושתה יאמר לך,
ומדשני קרא בדבוריה - דריש הכי,
כדמפרש לקמן.

דרשת הגמרא על איסור יין לנשים, כפי שנלמד מחנה, אם שמואל

הגמרא הביאה דיוק ממה שלא נאמר שיש חיוב לבעל המשרה את אשתו על ידי שלישי לתת לה יין, שזה כשיטה שאין פוסקים לאשה יין. ומביאה על כך דרשה מהפסוק לגבי חנה. "וַתִּקֶּם חַנָּה אֶחָרִי אֶכְלָה בְּשֵׁלָה וְאַחֲרַי שָׁתָה." והגמרא ביארה כי הדיוק הוא משינוי הלשון שתה, שזה הולך על זכר, ולא שתת, שזה הולך עליה.

גם בדיוק של הרש"ש"ש אנו רואים מיצד באים שני הפעלים של האכילה והשתיה, בניגוד לכאן

מדייקים התוספות שהיה לנו לדרוש, כלומר, שהכוונה של הדרשה הינה, שהיה לומר בפסוק אחרי שתותה, או בסגנון של מקור אחרי אכול ואחרי שתה, שאז זה לשון הרגילה לשניהם. ומביאים את הפסוק במשלי, אלא הרש"ש אינו מקבל את הפסוק במשלי, שהוא לשון ציווי, אלא מגיה שצריך לגרוס

יהיה לאורחים, הרי גם כאן, כל הקושיה הינה שלא יהיה עודף כלל. אבל לאחר שלמדנו את העיקרון, שהעודף הולך לאורחים, ומתוך עיקרון זה הרשינו אף יותר מסעודה בודדת לאורחים, ואפילו העמדנו שניתן לומר כרבי שמעון, הרי גם העודף מאכילתה אצל בעלה, ואפילו שיש שיטה שאוכלת עימו בשתי סעודות השבת - הכל יהיה תקין.

ההתחשבות עם שלב ההווה אמינא ושלב המסקנה בגמרא מצוי רבות בחשבונות התוספות

[הגמרא ערכה מהלך שלם בחשבון סעודות השבוע לאשה, שבעלה השרה אותה אצל שלישי. וכאן פתחו התוס' שני עקרונות. עיקרון אחד, שהוסיפו להקשות ממקום אחר, כהוא החשבון של אכילתה אצל בעלה בליל שבת, שיש ב' דעות, האם זה היה לאכילה ממשית, ואז היה צריך להיכנס בחשבון הסעודות? ואז עדיין דברי רבי חידקא, לא מתרצים לחלוטין את המשנה "לדידיה נמי לא ניחא ליה". והעיקרון השני הוא שכל מהלך הגמרא, בנוי משני שלבים, שהגמרא יצאה מגדרי החשבון, בכך שהרשתה שיהיה עודף, ולא נדרש לחשבון מדוקדק, והעודף יינתן לאורחים. ומילת המפתח הינה "ולפי המסקנא". וזה ממש מרתק, שחשבון של לפי המסקנה עם או בלי אותיות תחיליות כגון שכולל רק "לפי המסקנא", מגיעים קרוב למאה פעמים בתוספות.]

[דף סה עמוד א]

אחרי אכלה -

כמו 'אחרי אכלה' מפיק ה' משמע.

ואף על פי שלא אכלה,

כדכתיב 'ותבכה ולא תאכל',

מ"מ אית לן למידרש הכי,

'ותקם חנה אחרי' שעת אכילתה,

שהיה לה לאכול,

'ואחרי שתה',

אלקנה וביתו, חוץ ממנה,

שלא היה לה לשתות,

ולכך 'ויחשבה עלי לשכורה'.

הדיון בגמרא על האיסור ליתן לאשה לשתות יין, לחלק מהדעות

הגמרא דנה על שלאשה שהשרו אותה אצל שלישי אין נותנים יין. ומדייקים כי המשנה מדברת שנותנים לה קב קטנית, ולא ציינו יין, והביאו כי הדבר מסייע לשיטת רבי אלעזר, שאמר שאין פוסקין יינות לאשה. ומביאים על כך דרשה מהסיפור של חנה אמו של שמואל, בשילה. "וַתִּקֶּם חַנָּה אֶחָרִי אֶכְלָה בְּשֵׁלָה וְאַחֲרַי שָׁתָה וְעָלִי הַכֶּהֱן יֹשֵׁב עַל־הַכֶּסֶּא עַל־מִזְבֵּחַ הַיְכָל ה'": והדיוק הוא שהפועל של השתיה נאמר

מכדי בגוה קא עסיק קרא -

דהא כתיב חנה בקרא וכתוב נמי אכלה,
אם כן לכתוב נמי שתותה,
או לא לכתוב קרא בגוה,
ולכתוב אכל ושתה.

אנו יוצאים מנקודת הפתיחה, ואז מציעים שתי אפשרויות שונות

[התוס' מבארים את תשובת הגמרא, כיצד דיוק הדרשה לגבי איסור האשה לשתות. ועונה הגמרא, שמאחר והפסוק מדבר על חנה, ואעפ"כ שינה הפסוק בלשון זכר ולא נקבה, חייבים אנו לומר, כי רק שתה מתייחס לאלקנה, ולא אליה.

ומעמידים התוס' שתי אפשרויות, ואלו הן מילות המפתח "אם כן לכתוב נמי .. או לא לכתוב .. ולכתוב". או להשאיר אותה בפסוק ולכתוב שתותה, בלשון נקבה, ואז אכן נלמד שלא שתתה, או בהרחבת הדברים, שהיא אסורה בשתיית יין. או לבטל אותה ולהוציאה כליל מהפסוק ולשנות ששני הפעלים יהיו בלשון זכר, כך שלא יהיה ניתן לדייק.]

רגילה שאני דאמר ר' חנינא כו' -

וא"ת,

ומאי ראיא צריך על זה,
דבברייתא גופה קתני רגילה,
משמע דווקא רגילה.

ויש לומר,

דר' אלעזר - נמי איירי ברגילה,
דאי בשאינה רגילה כלל בפני בעלה,

פשיטא דאין פוסקין,

דאטו יש לנו ליתן לה,

מה שאין בעלה נותן לה כשהיתה עמו,

לכך צריך לאתויי מדרבי חנינא,

שיש רגילה שנותנים לה,

כגון שרגילה שני כוסות.

הגמרא מבארת כמה יש לפסוק יין לאשה, ועל החילוק בין שהיא רגילה או אינה רגילה, ומה כוונת הרגילות

בתחילה הגמרא ניסתה לדייק כי לאשה שהשרה אותה בעלה אצל שלישי לא נותנים יין, מאחר והבית דין אין פוסקין יינות לאשה, ואף הביאו דרשה מחנה אם שמואל הנביא. אלא שהגמרא הקשתה מברייתא על כך. שאם היתה רגילה בשתיית יין, כן נותנים לה. אלא שהגמרא ניסתה לדחות, ולהעמיד שמדובר רק באשה הרגילה לכך, ולכן פעולת היין עליה אינה כה משמעותית. והביאו על כך ראייה משמו של רב חנינא בר כהנא, שאמר בשם שמואל, שאם היתה זו אשה הרגילה - נותנים לה כוס אחת, אבל בשאינה רגילה נותנים לה שני כוסות?!, ועם היות וזה נראה שדווקא כשאינה רגילה

מישעיה. (ישעיה כב, יג) וְהָיָה שְׁשׁוֹן וְשִׁמְוָה הָרְגוּ בְּקֶרֶךְ וְשָׁחַט צֶאֱן אָכַל בְּשָׂר וְשָׁתוּת יֵיִן אָכַל וְשָׁתוּ כִּי מָחָר נָמוּת: ומדייקים התוס', כדיוק הגמרא בהמשך,

יש לדייק בדרשה, בשני אופנים

וביאר התוספות את מקור הדרשה מ"שתה", ואף שלשון זה אין משמעו לשון זכר, בשני אופנים: האחד: שהיה לו לומר "אחרי שתותה", כמו שאמר "אחרי אכלה". השני: שהיה לו לומר "אחרי אכול ואחרי שתה". ובהכרח ששינה הכתוב לומר "אכלה", או כפי שהבאנו מישע'י בשם הרש"ש, שהוא מתייחס אליה, כדי שנבין ש"שתה" מתייחס רק לאלקנה.

יש לדייק לא רק ממה שנאמר, אלא ממה שלא נאמר, או ממה שיש שוני

[הדיוק בדרש הוא לשים לב לדיוקים הקטנים והמשמעותיים. ואחד הדיוקים הוא לראות כי הכתוב משנה ממה שהייתי מצפה ומילת המפתח היא "מדלא קאמר", שיש למעלה ממאה פעמים בתוספות. הן מחמת התוכן, והן מחמת דמיון לפסוקים אחרים, בהם הלשון נשאר תמיד בסגנון אחד. ומהפער בין מה שהייתי מצפה לכתוב, ביחס לשאר המקומות, ומילת המפתח הינה "ומדמשני קרא בדבוריה", וגם כעין זה נאמר לפחות עשר פעמים בתוספות, סימן שיש לי לדרוש מכאן פסק דין.]

אכלה ולא אכל -

בתמיה,

וכי תדרוש כמו כן,

שאינ פוסקים מזונות לאיש?

הגמרא תמהה על הדיוק מכך שחנה לא היתה ראויה לשתות, כי לימוד זה מביא למסקנה מגוחכת לגבי אכילה בנוגע לחיוב האיש שהשרה את אשתו אצל שלישי דייקה הגמרא, שהיא היתה מקבלת יין. הגמרא מביאה דרשה משמו של רבי יהודה איש כפר גבוריא, ואמרי לה איש כפר גבור חיל: מנין שאין פוסקין יינות לאשה? שנאמר: ותקם חנה אחרי אכלה בשילה ואחרי שתה, שתה - ולא שתת. אלא מעתה, אכלה - ולא אכל הכי נמי!

קו מסויים של דרש, ימול להתגלות כלא נכון, שעל פי שיטה זו מגיעים למסקנות חסרות שחר

[הלשון אלא בגמרא הינו לשון הבא לשלול ולמחוק כל מה שנאמר קודם לכן, וכעת פותחים דף חדש. וכאן כאשר נאמר אלא מעתה, הרי אחד הכלים לסתור דבר, הוא ללכת כביכול על פי השיטה הנאמרת, ולהביאה לידי גיחוך, וממילא ברור שלא ניתן לדרוש זאת. ועל כן התוס' שבאים לבאר את הקושיא אכן משתמשים במילות המפתח "בתמיה, וכי תדרוש כמו כן?" שזו בעצם שאלה רטורית, שמשמעה, שאינך יכול לדרוש כן, שהאשה תאכל מזונות והוא יחזר אחר הפתחים, דבר שלא יעלה על הדעת, וממילא גם הבסיס הראשוני, לא יוכל להיאמר.]

המילה היינו באה לצייר היטב מהי באמת המציאות, בניגוד למציאות השגויה, שנראית במבט ראשון

[מילת המפתח העיקרית בתוס' הינה "היינו". ומאחר ומדובר בשני מקרים, הרי על כל אחד מהם נדרש לבאר ולהבהירו "היינו". ואגב ביטוי זה של היינו מופיע אלפי פעם בתוספות, מאחר והם יורדים לצייר היטב מה המציאות, בניגוד למה שהיה נראה לנו בראשונה. ומאחר והתוספות מציירים זאת כה מוצלח, הרי אין פלא שמילת המפתח הינה "זוהו פירוש".]

לציקי קדרה -

אברייתא קאי,

כלומר מברייתא - לא תקשי,

אבל מילתא דשמואל - לא מיפרשא, אלא כדשנינן.

הכלל החשוב ביותר, הוא לא רק להבין מה נאמר, אלא בהקשר למה

[הדרך בלימוד הגמרא, הוא לפרק את החלקים, שבדרך כלל בראש כל חלק באה מילת מפתח. ואז להבין מה המשמעות ולמה יש לחברו בסוגיה. ולכן התוספות באו לבאר, כי עם היות והחלק האחרון נאמר בלשון של אי בעית אימא, שמשמעו ביאור חדש, לגבי מה שנאמר לפניו. הרי כאן אין לקשור זאת לדברי שמואל, אלא לברייתא. ומילת המפתח "אברייתא קאי". (ובעיקר א .. קאי). ואילו דברי שמואל הוסברו היטב בתוספות הקודם. ואין שום קשר לנאמר ואי בעית אימא לציקי קדרה.]

נבאר את מהלך הדברים בצורה של דבר דבור על אופניו, וממילא יובנו דברי התוספות

הכלל הראשון היה שמי שמשרה את אשתו אצל שלישי דייקנו כי אין פוסקין יינות לאשה. ואז באה קושיא מברייתא, עם מילת המפתח מיתיבי. שאם היא רגילה - כן נותנים לה. ואז תירצה הגמרא באופן הראשון, שיש לדחות זאת, רגילה שאני. ועל תירוץ זה הביאו כתימוכין את דברי שמואל, דאמר רב חנינא בר כהנא אמר שמואל. משמעות תירוץ זה, כי מאחר והיא רגילה, הרי נותנים לה יין עבור שתיה, ממש בניגוד למה שלמדנו בתחילה, ולכן זו קושיא. ועם היות וצמצמנו כי הנתנה ניתנת רק לאשה שהיא רגילה.

אלא כעת מגיע תירוץ חדש, על הברייתא, שיש בו חידוש והיפוך, היא אמנם כן מקבלת יין, בניגוד לאין פוסקין, אבל מטרת היין אינו השתייה של כוס יין, אלא שהיין בכלל משמש כחומר גלם להשביח את טעם התבשיל "לציקי קדירה". שהרי בישול עם יין הוא דרכם של עשירים, וכפי הסיפור שמובא בהמשך.

ונותן לה מטה ומפץ -

אף על גב דלגבי סדור,

אמרינן בהמקבל (ב"מ דף קיג: ושם),

דנותנין לו מטה ומטה ומפץ,

יש לתת לה פחות, הרי הכוונה היא חייבת להיות אחרת, ולכן ביאר זאת אב"י כי כוונת שמואל היתה שאם רגילותה היתה בפני בעלה לשתות שתי כוסות, אז כשאינה בפני בעלה נותנים לה רק כוס אחת.

מבארים שמאחר וכבר הגמרא דיברה ברגילה, יש להבין מה הראייה שהתווספה מדברי רב חנינא

[אחד מסוגי הניתוח הינו כמות מול איכות. התוספות מביאים הוכחה דרך השלילה, "ומילת המפתח הינה "דאי בשאינה רגילה כלל", שלא רק שנאמר כאן שמדובר באשה הרגילה, וכפי שמדגישה הגמרא שברגילה הדין שונה לחלוטין. ומבארים כי לא יעלה על הדעת ליצור אצל אשה זו בבחינת יש מאין, שאצל בעלה - כלל לא היתה מעזה לשתות, ולא היה לה רגילות בכך, וכעת שהיא בלעדיו, יש לנו חידוש איכותי, שהיא כן שותה, אלא מדובר בשינוי כמותי כלפי מטה. שמאחר והיתה רגילה בשני כוסות, בהעדר בעלה מפחיתים לה, לכוס בודדה. ולכן נזקקו לחידושו של רב חנינא בר כהנא משמו של שמואל.]

אינה רגילה בפני בעלה אלא כוס אחד כו' -

וזוהו פירוש דברי שמואל,

רגילה - נותנין לה כוס אחד,

היינו שרגילה בשני כוסות,

ודקאמר שאינה רגילה נותנין לה שני כוסות,

היינו שאינה רגילה,

שהיו נותנין לה שני כוסות אלא כוס אחד,

אין נותנין לה כלל שלא בפני בעלה.

אב"י נאלץ לבאר את דברי שמואל מחדש "הכי קאמר", מאחר ודבריו הראשונים נשמעו הפוך מההגיון

הגמרא הקשתה על הכלל שמי שהעמיד את אשתו אצל שלישי לא נותנים לה יין, לאחר מכן הקשו, שאם היתה רגילה בשתיית יין, כן נותנים לה. והביאו ראיה לדבר משמו של שמואל, רגילה - נותנים לה כוס אחד, ושאינה רגילה - נותנים לה שתי כוסות. ומאחר וזה לכאורה נשמע בדיוק הפוך, שמי שרגילה, יכולה לקבל יותר. ולכן נדרש היה לפרש מחדש את דברי שמואל. הרגילה הוא מה שהיתה שותה בפני בעלה.

פירוש דברי התוס' - הוא להראות כיצד דברי אב"י התלבשו בדברים הראשונים שנאמרו משמו של שמואל

רק בדברי התוספות מתבארים דברי הגמרא היטב. הביטוי הראשוני היה "רגילה" - נותנין לה כוס אחד, שאינה רגילה - נותנין לה שני כוסות. אלא שכעת נכניס בסוגריים את המשמעות שהתוס' מבארים את דברי שמואל, דרך דברי אב"י. "רגילה [הכוונה היא שהיתה רגילה לשתות מול בעלה בשני כוסות] - נותנין לה כוס אחד, שאינה רגילה [שמול בעלה הוין] - נותנין לה שני כוסות. [אלא במקרה השני היו נותנים לה רק כוס אחד, ואז הדין הוא שלא בפני בעלה אין נותנים לה כלל]"

הבנת הגמרא לשיטת רש"י

ראינו כי לאשה שהשרה בידי שלישי, מחייבים את הבעל ליתן את הדברים ההכרחיים לאשה. וראינו כי המשנה דיברה שנותן לה מיטה מפץ ומחצלת. ושאלה הגמרא מפץ ומחצלת למה היא צריכה? וענתה הגמרא בשם רב פפא, כי היה זה במקום בו לא היו מותחים עור שטוח על המיטה, ואז לא היה לה צורך בכיסוי למיטה עצמה. אלא היו סורגים חבלים, ואם לא היתה שמה על זה כיסוי, היה זה מצער אותה, ומפריע לה לשינה, והיה מזקין אותה, מכיוון שלא היתה ישנה כראוי.

שינוי גירסא חייב להתלבש בתוכן הסוגיה

[כבר ראינו כי שינוי גירסא, חייב שיהיה בו גם טעם, מדוע משנים. רבינו תם משמיט משאלת הגמרא את המפץ, אלא כל השאלה הינה רק לגבי המחצלת. כי השאלה היא על הצורך. והשאלה איננה על הצורך גם במפץ וגם במחצלת, אלא על עצם הצורך במשהו מעבר למיטה, ובפרט שהמציאות היתה שהמיטה היתה עם עור שטוח שהיה טוב מהמפץ. ואכן התוספות מבהירים כי אכן היא יכולה להסתדר בלעדי שניהם. אולם המפץ משמש בכלל לא לעניין שכיבה, אלא לצורך חדש, כיסוי עצמה. וכבר נאמר על כך בב"מ שנותנים לה מפץ שראוי גם לשמיכה.]

ושקלת להו לדידי כו' -

פירש בקונטרס,

'ושקלת לדידי' מפץ שלי.

ואין להקשות,

א"כ תסגי לה בשני מפצין,

דשמה מתוך שהוא מעונג,

שעד עתה הורגל לשכב על כר,

יסול שני מפצין לעצמו.

ורבינו יצחק בן רבי מאיר ז"ל,

לא גריס 'ושקלת לדידי',

ואינה מתרעמת,

אלא שרוצה לעלות עמו ולשכב על כר,

אף על פי שלעצמו אין לו עכשיו.

וכן משמע,

דלסתור טענה דקא טעין בעלה,

אליבא דרבנן קא אתי.

הבנת הדיון במחלוקת ת"ק ורבי נתן על החיוב לתת לה

כר וכסת, ובאיזה ציור מדובר

לגבי נתינה לאשה שהבעל השרה אותה ביד שלישי, והוא נדרש ליתן לה את הדברים ההכרחיים, מטה ומפץ. ביחס לחובת נתינת כר וכסת, מביאה הגמרא מחלוקת בין תנא קמא הלומד שאין נותנים לה, בעוד שרבי נתן נאמר משמו כי כן נותנים לה. מתקיפה הגמרא את שתי השיטות, וכי הדבר אינו

משום דשמה גבי אשה,

לא הטריחוהו חכמים כ"כ,

דאפשר לה שתלך ד' אמות אחר אכילה.

התוס' מבארים כי אין מקום להקשות מסיודור של בעל חוב לכאן

המשנה (סד, ב) מבארת כי אחד החיובים למי שמשרה את אשתו אצל שלישי הוא "ונותן לה מטה מפץ ומחצלת". התוס' מעירים כי הם באים בהקשר למשנה, ולא לתוכן הגמרא. ומביאים קושיית אף-על-גב, שאינו קושי אמיתי, וכפי שיבאר, מה היה לכאורה המקום לשאול, ומדוע אין בזה שאלה.

מעניין כיצד ניתן לקרוא את התוס' בשני אופנים, בענייני הגעה. ולשם כך נבאר את הסוגיא ממסכת ב"מ. כאשר לוקחים את רכושו של בעל החוב, הרי משאירים בידו את הדברים הנצרכים ביותר.

יש לחלק בין הסיוע לבעל חוב, שמקבל שתי מיטות, בעוד שלאשת העני - משאירים לה רק מיטה בודדת

הגמרא במסכת ב"מ מבארת כי נותנים לו שם שתי מיטות. ואפילו העני, מקבל מטה ומטה ומפץ. (שהרי העשיר מקבל פרט למיטות מצע משובח יותר, ולא רק מפץ של קנים). הגמרא ביארה מה הצורך בשתי מיטות וענתה, כי האחת היא עבור אכילה, והשנייה היא עבור שניה. וביארה, מדוע אינו יכול להסתדר במיטה אחת, ושיהיו לה שני שימושים. והביאו בשם שמואל, שהיה כידוע רופא מומחה ביותר, ואמר שאחד משלושת הדברים, שאפילו הוא לא מצליח לרפא, הוא מי שלא הולך ד' אמות לאחר אכילת סעודת לחם. ומתוך שיהיה מרחק בין המיטות - הרי זה יאלץ אותו לצעוד ד' אמות.

יש להכיר היטב את הגירסאות, ולדעת כיצד לקוראם, והכוונה דומה, שביארו מדוע שם נזקקו לשתי מיטות

[הגירסא שלנו היא כמו המהרש"ל, ואילו ניתן לכתוב אחרת ולפסק אחרת. "דנותנים לו מטה ומטה ומפץ משמיה דשמואל". ואז התירוץ יהיה גבי אשה לא הטריחוהו חכמים כל כך, דאפשר לה שתלך ארבע אמות אחר אכילה. ומאחר ולא נדרשים כלל לדאוג גם למשפחתו של בעל החוב, הרי כאן באשתו, היא יכולה לא להגיע לידי מחלה, אם היא תבחר לצעוד ארבע אמות. ואכן, שם התוספות מתרצים באופן אחר, שמאחר ולפני שנישאה לו, לא היה לה כי אם מיטה בודדת.]

מפץ ומחצלת למה לה -

ר"ת לא גריס,

'מפץ ומחצלת' אלא 'ומחצלת למה?'

דמפץ הוא רך, וראוי גם לסמיכה,

ונהי דלשכיבה - אין צריך, דהא אית לה מטה,

לסמיכה - מיהא צריכה.

עולה עימו, גוברת על זכותו לקבל את הכר. כי בשעה שהיא יחד עם בעלה, זכותה לתבוע שללא כר, יהיה לה חיסרון.

[דף סה עמוד ב]

רב אשי אמר תשמיש -

אפילו גמל וספן,
הואיל ומשרה אותה על ידי שלישי.

הגמרא הביאה שתי דעות לחיוב בהיותה אצל שלישי לאכול עמו בלי שבת, כפשוטו סעודה או לרב אשי תשמיש

המשנה (סד, ב) דנה על ציור מיוחד, בעל המשרה את אשתו אצל שלישי. כלומר, חיובי הבעל עוין בתוקפן, רק שהיא אינה בביתו, אלא נותן לה את מזונותיה בבית האפוטרופוס. ומדייקת המשנה ומפרטת את חיובי הבעל לאשתו במצב זה. פירוט הדברים הוא הן על עיקר התשלום, הן על כעין "דמי כיס" לצורכה להוצאות קטנות. והן שהוא ממש חייב להתראות עימה לפחות פעם בשבוע. המשנה מדגישה כי צריכה להיות לפחות סעודת ליל שבת משותפת, אלא שנחלקו בגמרא האם הלשון אוכל עמו מלילי שבת ללילי שבת פירושה כפשוטה, או כפי שלמד רב אשי, שהמשנה נקטה בלשון נקייה, שהפסוק במשלי ל, כ מדבר מפורשות על תשמיש של אשה שזינתה, אלא שהעלימה ראיות, אלא שמוציאו בלשון אכילה. "בְּן־הָרֶךְ אִשָּׁה מְנַאֶפֶת אֶכְלָה וּמַחְתָּה פִּיהָ וְאִמְרָה לֹא־פַעֲלָתִי אֲנִי:" שמשמעותה שהוא אף מחוייב לה תשמיש. ויש שכללו את שני הדברים יחדיו. ובפרט שמאחר וזה זמן העונה לתלמידי חכמים, ונמצא כי הדעה הראשונה מחברת את שני הפרטים.

האם מי שחיובו למעלה משבוע לגבי עונתה - יהיה מחוייב לאכול עימה ולקיים עונתה כל לי שבת

מעלים התוס' שאלה סמויה. ראינו כי קיימים חיובים שונים על הבעל לפרוע את עונתה. על פי רוב החיובים הם לכל היותר לפחות פעם בשבוע. אולם ידוע כי גמל וספן, מאחר והם מפליגים מבינתם לזמן רב, החיוב שלהם הועמד לתקופה הארוכה בהרבה משבוע. והשאלה האם גם הן נכללים בדברי המשנה. והשאלה צצה על דווקא דברי רב אשי, כי הפטור מחובת עונה, אצלם הוא מעל שבוע. ומתרצים התוס', שיש לכלול גם אותם, מאחר ומדובר במקרה הייחודי בו האשה כלל אינה מצויה ליד בעלה. ואז כאילו אנו אומרים שיש שני חיובים שונים. כשהוא עמה בבית, אכן זה חיוב שבועי, וכתלמידי חכמים בליל שבת. ואילו כשהספן פורש ממנה לתפקידו - שיחררו אותו מחיוב העונה הקבוע, ויצרו לו חיוב חדש שעונתה תהא ששה חודשים. ולגמל שלושים יום.

מרחיבים התוס', שגם מי שאינו מחוייב בעונה לפחות פעם בשבוע, כאשר משרה אותה אצל שלישי - ואינו בעבודה - יש לו חיוב

[כדרכם התוס' יכולים להרחיב, ומן הראוי להצמיד את ההרחבה עם טעם. (ולכן הנוסח של תוספות הרא"ש מתאים לכאורה יותר, שמאחר וזו הוספה, ראוי

תלוי בה, ועד כמה היא רגילה להשתמש בזה? ואז כלל לא מובנת מחלוקתם. כי אם היא רגילה בזה - הרי הכרחי לתת לה, ולא מובן מדוע תיק אומר לא ליתן, ואם אינה רגילה בזה, הרי כאן לא מובן מדוע מחייבים לתת.

מתוך כך מחדשת הגמרא, שיש כאן מקרה ייחודי. הוא רגיל בזה, והיא אינה רגילה בזה. ואז לפי תנא קמא, הסיבה שאין נותנים לה, כי הבעל רוצה את הכר והכסת לעצמו, וכאשר הוא חוזר להיות עימה, הוא יביא זאת. אלא שרבי נתן יאמר, שהאשה עונה לו, אכן יש צדק בטענתך, אך אני חוששת מכך שאתה מגיע אליי בערב שבת, תגיע באיחור, בזמן בית השמשות, ומחמת איסור הוצאה, לא תוכל להביא את הכר והכסת שלקחת. ומאחר ואינך מסוגל בלעדיהם, תקח את הכר והכסת שלי, שקניתי מכספי, או את המפץ שלי, ואותי תשכיב על האדמה. וזה לשון רש"י.

שני מהלכים בתוס', בעוד שבתוס' הרא"ש מביא רק את המהלך השני

[התוס' מביאים פירוש רש"י, ומבארים לסתור קושיה, לכאורה, שיכולה להיות על דבריו, ושאינן להקשות אותה. ומילות המפתח "ואין להקשות אם כן .. דשמא". אמנם מביאים בשם ריב"ם, ובתוספות הרא"ש מביא רק פירוש זה "נראה דלא גרסינן .. אלא הכי פירושו". ולאחר שמביאים את הטעם מסיימים כי אכן זה נשמע בהבנת משמעות הסוגיה. "וכן נראה דאדרבנן קא מהדר לסתור אותה טענה דקטעין בעל אליבא דרבנן."]

המהלך הראשון - אפילו תקבל שני מפצים, יקח הבעל את שניהם לעצמו בלי להשאיר לה דבר, מי ישתמש בשני בתוך כר

התוספות נעמדים על הצד שרש"י אמר שהבעל ייקח את המפץ. אלא שאז הטענה שיתן לה שני מפצים במקום כר וכסת גם לא יכולה להיאמר. שכאשר אדם רגיל לישון, הרי הוא אינו עושה חשבון לאשתו, ומתוך ההרגל שלו בהיותו מעונג לישון רק כאשר יש לו כר, הרי אף בלא שישים לב, הוא ייקח לעצמו גם את המפץ שלה, ואף שיש לו מפץ, אלא מכיוון שלא נתן לה כר, הרי הוא לוקח את המפץ השני לעצמו, ומשתמש באחד בתור מפץ כפשוטו, ובשני הוא משתמש בתור כר, שהרי ללא זה הוא לא יצליח לישון, והיא תידחק, ותישאיר בלא כל. ונמצא כי טענתו של רבי נתן הוא טענה על חשש חדש.

המהלך השני - לא מדובר שהיא חוששת שיהסר ממנה דבר שיש לה, אלא טענתה, שמאחר ויגיע ללא כר, לא תזכה ביתרון, שהיה לה אם הוא מגיע

מפרש הריב"ם, כי לפי רבי נתן האשה מתגוננת מטענת תנא קמא שהבעל אומר לה שהוא יביא עימו את הכר. ונמצא שאינא מתלוננת על מה שייקח ממנה את מה שיש לה, כלומר את המפץ, אלא שיש לה טענה אחרת. שהרי האשה עולה עימו, ואפילו שעד עכשיו לא היה לה כר. כי בהיותה עימו, הרי זכותה להתעלות ולקבל את הכר. ואם הוא ישכח את הכר, הרי כעת יהיה לה חיסרון. ולפי הבנה זו, הכלל של

זאת דווקא בפתח בית הנשיא, שיש לדאוג לילדי ישראל קטני הקטנים.

לכאורה סתירה מהפרק הקודם, שרואים אנו כי ההלכה אינה מכריחה את האדם לזון את בניו הקטנים

התוספות מקשים מפרק קודם, שאנו רואים כי רק השפילו מי שלא זן את ילדיו הקטנים, אך לכלל כפיה לא הגיעו. שהרי זה היה רק בתור תקנה של הסנהדרין בשעה שישבו באושא, אך לא שהיתה כאן כפייה ממשית, הלכה למעשה. רב יהודה התבטא כי הוא בדוגמת התנין שהוא אכזרי על בניו, שאינו מפרנסם וזורק זאת על בני העיר, מגדר צדקה. ואף רב חסדא אמר, כי יקחו אסיתא (מכתשת) ויהפכה ויעמוד עליה ויכריז על עצמו שהוא גרוע מן העורבים, אשר הם כן דואגים לילדיהם, ואילו הוא לא. כלומר עדיין אין זו כפייה ממשית.

"אמר רבי אילעא אמר ריש לקיש משום רבי יהודה בר חנינא: באושא התקינו, שיהא אדם זן את בניו ואת בנותיו כשהן קטנים. איבעיא להו: הלכתא כוותיה, או אין הלכתא כוותיה? תא שמע: כי הוה אתו לקמיה דרב יהודה, אמר להו: יארוד ילדה ואבני מתא שדיא! כי הוה אתו לקמיה דרב חסדא, אמר להו: כפו ליה אסיתא בצבורא, וליקום ולימא: עורבא בעי בניה, וההוא גברא לא בעי בניה!"

התוס' מדייקים בנקודת הסוגיה מייפינן ליה לעומת כפו ליה אסיתא, במשחק לשון

[התוס' לא רק שמדייקים בדבריהם, אלא שיש כאן גם בחינת חיוך. בתחילה הם עצמם משתמשים בלשון כפייה, של כייפינן ליה. ולאחר מכן כשאין כפיה, הביטוי בגמרא הוא גם עם לשון של כפייה, אלא שכופים את המכתשת, כלומר מהפכים אותה, על מנת שהיה כמו כיסא שניתן לעמוד עליה בגובה ולהכריז. אלא רק גוערים בו ברבים. יש מפרשים ששליח ציבור יעמוד עליה ויכריז כך על אותו האיש. וכתב התוס' רי"ד, שעושים כך כדי שידעו הציבור - וירחמו על בניו, כי הוא אינו מרחם עליהם.

ואז עונים בחילוק, עם אוקימתא "מיירי בקטנים ויתירים על שש, אבל על קטני קטנים - כופין". שבפרק הקודם מדובר שהילדים היו מעל גיל שש, שאין אכן חיוב, וממילא כפייה ממשית אין, אך עדיין מפעילים עליו לחץ חברתי חזק ביותר. ואם כן אין סתירה, ממה שמובא כאן, שמדובר דווקא קטני קטנים, שהם פחות מגיל שש].

לכתוב לא סתם אפילו כי אם "ואפילו", שהרי ואו החיבור מורה אף היא על הוספה והרחבה. ומילות המפתח הינם "ואפילו.. הואיל". ואין זה רק על מנת לענות על שאלה סמויה, וכפי שביארנו, אלא להגדיר את המצב הייחודי הנוצר במציאות בה האשה נמצאת אצל שלישי. ובכך להגדיר את גדר חיוב התשמיש אצל הגמל והספן, שיש בו חילוק, לצמצם הפטור רק כאשר הוא פורש מביתו].

אבל זן קטני קטנים -

וכייפינן ליה.

והא דקאמר בפרק נערה (לעיל דף מט: ושם),

כפו ליה אסיתא,

היינו יתרים על שש.

רבי עולא דורש בגמרא, כי האב זן את בניו בהיותם קטנים

המשנה דנה על הוספה במזונות עבור האשה המינקת, שעקב הקושי להניק, מצד אחד מפחיתים ממנה את חיוב עבודתה, ופוחתים לה ממעשה ידיה, ובמקביל מוסיפים לה על מזונותיה. ומביאה הגמרא על כך את דרשתו של עולא רבה, על פתח בית הנשיא, שמחלק בין חיוב המזונות של אדם על ילדיו בין הגדר של קטנים, שאז אכן אין חיוב, ולבין בהיותם ממש צעירים, שכופין עליו לזון את בניו ובנותיו שהם קטני קטנים, והגמרא ביארה זו לפי דברי רב אסי, שעד גיל שש הבן צמוד לאמו, עד אשר הוא אפילו יוצא בעירוב התחומין של אמו.

יש דרגות שונות, פטור, חיוב, ושאנחנו מחוייבים לדאוג שיחיובו אכן מתרחש

התוספות מדייקים מדרשתו של עולא רבה, שהיא מחולקת לשניים. החלק הראשון אע"פ שאמרו לא - לגבי שהאב אינו נדרש לזון את בניו, בשעה שהם קטנים. הרי מגיע החלק השני, שהוא זן קטני קטנים. מדייקים התוס', כי אמירה של אע"פ היא בסגנון שכאן יש לו היתר לא לזון, שאינו מחוייב בדבר. שהרי ברור כי זה לשון חיוב, שהרי כל אב אם ירצה לפרנס את בניו הקטנים, אף אחד לא ימנע זאת ממנו, ותבוא עליו ברכה. אלא שבחילוק של קטני קטנים, לא רק שיש עליו חיוב, כי אם שהחיוב הוא עלינו, לכפותו. ואולי ניתן להמתיק שאמר

