

דבר משה

פרק בתולה נשאת

דף ב' ע"א

(א) **בתולה נשאת ליום רביעי וכו' שפעמים בשבת וכו'.**

בענין אם לפי רש"י יש בתקנת טענת בתולים תופעה של לא פלוג.

עי' בדו"ח לרעק"א שהקשה איך סתם התנא כן בכל הנשים הלא באשה שהיא קטנה גם בשעת הנישואין לא שייך הטעם של טענת בתולים כי קטנה אינה נאסרת על בעלה כי הוי בגדר אונס. וכתב שבכל זאת גם בקטנה תיקנו שתנשא ביום רביעי משום לא פלוג. ואע"פ שרש"י אינו סובר כר"ת בתד"ה שאם וכו' דאמרינן הכא לא פלוג, אבל בכל זאת היינו רק לענין שלא אמרינן שאגב אשת כהן תיקנו בכל הנשים, אבל אגב כל הנשים שפיר תיקנו בציוור בודד כמו קטנה.

והנה עי' בריטב"א שהביא די"מ דס"ל לרש"י שדוקא באשת ישראל תיקנו יום רביעי שמא תתקורר דעתו ולא יבוא לב"ד, אבל באשת כהן, או אשת ישראל שנתקדשה פחות מבת ג' שנים ויום אחד (ובשעת נישואין היא כבר גדולה), דליכא אלא ספק אחד, לא תיקנו רבנן יום רביעי שהרי אין צריכים שם

שיבוא לב"ד ויצא קול אלא הוא עצמו ע"י ידיעתו שמצא פתח פתוח אוסרה על עצמו ואין צריכים ב"ד. ולפ"ז יוצא שלפי רש"י לא אמרינן לא פלוג אפילו על ציוור שהוא מיעוט, דהיינו אשת כהן או פחותה מבת ג'.

ועכ"פ נראה שרעק"א הקשה רק על הציוור של אשה שהיתה קטנה גם בשעת נישואין כי ס"ל שעל הציוור של אשת כהן, וכן על הציוור של קטנה פחות מבת ג' בשעת הקידושין ובשעת הנישואין היתה כבר גדולה, לק"מ, כי ס"ל שהתם שפיר יש טעם למה רוצים שיבוא לב"ד, דהיינו כדי שנוכל לומר לו שאסור, א"נ כי אולי יצא הקול ויתברר הדבר להיתר, דהיינו שזינתה לפני הקידושין א"נ שנאנסה (וכן הוא לפ ר"ת, דהיינו שבאשת כהן ופחותה מבת ג' אנו רוצים שיבוא לב"ד משום הטעמים הנ"ל), אבל בקטנה כל הזמן, אין שום טעם.

(ב) **תניא דלא מפרש טעמא.**

פירש"י וז"ל, והגיע זמן אין שום טעם מפורש בה לומר מפני מה אם הגיע זמן באחד בשבת אינו מעלה לה מזונות עכ"ל. צ"ע למה זה מיקרי תניא דלא מפרש טעמא, דהא בכלל אין זה בגדר "תניא", שהרי לא

כתוב שם בכלל דין זה שאם הגיע הזמן באחד בשבת אינו מעלה לה מזונות.

שו"ר בשט"מ בד"ה תלי תניא בדלא תניא שהקשה כן וז"ל, ואם תקשה סוף סוף היכי קאמר בדתניא דלא מפרש טעמא, והא אפילו הדין עצמו אינו מפורש. תשובתך הא פרשנא לעיל דשפיר מתניא הך דינא מדקתני הגיע זמן וכמו שכתב בחי' הרמב"ן, א"נ מדקתני ולא נשאו כדפרישית לעיל עכ"ל. ולעיל בד"ה ולכאורה ובד"ה אלמא וכו' פי' את הדבר יותר עיי"ש.

ג) אלא אי איתמר הכי איתמר.

הדרך שתקנת טענת בתולים ותקנת שקדו משלימות זו את זו.

עי' בגמ' דאמרינן אלא אי איתמר הכי איתמר אמר רב יהודה אמר שמואל מפני מה אמרו בתולה נשאת ליום רביעי שאם הי' לו טענת בתולים הי' משכים לב"ד וכו'. צ"ע דחלק זה מדברי שמואל תנן בהמשנה וא"כ למה אמר כן שמואל בסגנון דמשמע דהוי דברי עצמו, דביותר הי' לו לומר בסגנון כזה, תנינא בהמשנה שבתולה נשאת ליום רביעי כדי שישכים לב"ד, ושוב להמשיך בדברי עצמו ולומר שעדיין אין זה מספיק כדי לתרץ למה אינה נשאת ליום ראשון, ושוב לפרש את הטעם של שקדו (ועי' בדף ג' ע"ב דאיתא בהברייתא שם כדברי שמואל עד ו"עכשיו ששינוי שקדו", ועל הברייתא א"א להקשות כמו שהקשינו כי הברייתא שפיר יכולה לחזור על דברי המשנה בלשון עצמה, אבל על שמואל שפיר קשה כהנ"ל).

ובאמת נראה שזהו מה שהי' קשה להם לתוס' בד"ה מפני מה אמרו (השני) שכתבו וז"ל, מפני מה אמרו וכו' בניחותא גרסינן לה ולא בא להקשות אלא ותנשא באחד בשבת וכו' עכ"ל, כלומר שבאמת שמואל רק נתכוין לחזור בזה על המשנה.

ואולי יש ליישב, דהנה עי' בטור בסי' ס"ד שכתב שבזמן הזה שאין בתי דינין קבועין בשני וחמישי אין צריכים ג' ימים משום שקדו אלא אם מוכנים לו צרכי הסעודה הרי הוא יכול להנשא, ורק אם אין לו מוכן לא ישא קודם יום רביעי. והנה מה שכתב שאם יש לו מוכן ישא בכל יום שירצה מקורו הוא מלהלן בדף ג' ע"א דאי איכא האידינא בתי דינין קבועין בכל יום כמו קודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום, ופרכינן דהא בעינן שקדו, ומתרצינן דטריח ליי'. ונראה מדברי הטור שהוא מפרש שהכוונה היא שאין צריכים בכה"ג ג' ימים אחר השבת אלא מספיק בזה שמוכן לו, ולכן הרי הוא יכול לישא בכל יום. ועי' בפרישה שהבין שבזמן תקנת עזרא של שני וחמישי שפיר היו צריכים דוקא ג' ימים אחר השבת בשביל שקדו ולא הי' מועיל אם גם בפחות מג' ימים הי' מוכן לו כל צרכי הסעודה, והקשה הפרישה למה לא נהוג דין זה גם בזמן שבתי דינין קבועין בב' והי', דהיינו שאם מוכן לו הרי הוא יכול לישא ביום א', דגם אז היו צריכים לתקן דין של דטריח ולא דין של יום רביעי. ותירץ דהתם לא נהוג דין זה של דטריח כי אין בזה ריווח גדול, כי עי"ז מרויחים רק שיוכל לישא ביום א', אבל אכתי לא יוכל לישא ביום ב' וג' בגלל תקנת טענת בתולים, אבל עכשיו שאין בתי דינין קבועין מרויחים

ע"י הדין של דטריח ריווח גדול, דהיינו שיכול לישא בכל יום שירצה. ומעתה יוצא שהטעם של ישכים לב"ד מהני לקבוע את צורת התקנה של שקדו, דזה גורם שגם כשהכל מוכן הרי הוא צריך לחכות עד יום ד' מטעם שקדו, ואינו יכול לישא ביום א', וא"כ לפ"ז י"ל שלכן אמר שמואל את הטעם של ישכים לב"ד כאילו הוי דברי עצמו, והיינו משום שהוא מתכוין להזכירו לא מצד עצמו, אלא בתורת הקדמה להטעם של שקדו, דהיינו שהתקנה של טענת בתולים מהני לשנות את צורת התקנה של שקדו, ולענין זה הוי דברי עצמו ולא נזכר דבר זה בהמשנה.

שו"ר בשט"מ בד"ה ולשיטת תוספות באמצע דבריו שכתב כעין הדרך הנ"ל שכתבנו וז"ל, ומ"מ לכולהו פירושים קשיא דאריכות לשון זה למה וכו' (ולכאורה כוונתו היא קרוב לקושייתנו הנ"ל, דהיינו דקשה לו למה חזר שמואל על דברי המשנה), ונ"ל וכו' נמצא כי תיקנו מעיקרא ימים לבתולה משום טענת בתולים, תיקנו שתנשא בד' (ולא בראשון) כי היכי דלא תיפוק מיני' חורבה (שיעליל עלי' בשקר כמו שמפרש ואזיל), וחדא תקנתא הואי שתנשא בד' ולא בשאר ימים ולא ביום ראשון, ושני הטעמים מתלא תלו בהדדי, דאי לא משום שקדו לא הווי מתקני מידי משום טענת בתולים כי היכי דלא תיפוק מינה חורבה (פי' כמו שביאר לעיל שם שהי' מוטב לתקן זמן מרוחק מזמן ישיבת ב"ד ולא זמן שהוא קרוב לישיבת ב"ד כי יש לחוש שמא יעליל עלי' שקר מחמת שנאה משא"כ אם יהי' זמן מרוחק יותר אז יספיק להתפייס עמה, רק שלא חששו לזה כי תיקנו תקנת שקדו

שיהי' טורח בסעודה דתו יש חזקה שלא יפסיד את הסעודה בחנם, וא"כ נמצא שאם לא משום תקנת שקדו לא היו מתקנים תקנת טענת בתולים), ואי לא משום טענת בתולים לא הווי מתקני מידי משום שקדו דהא היכא דטריח ל"י תנשא ביום א', והא כתיבנא לעיל דלכתר תקנת עזרא אפילו היכא דטריח ל"י לא תנשא ביום א' מהאי טעמא דטענת בתולים וכו' עכ"ל.

ד) שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים וכו' וברביעי כונסה.

בענין מחילה על תקנת שקדו.

ע"י בר"ן כאן שכתב שמהני מחילת הארוס והארוסה על תקנת שקדו, ומבואר בלשונו הנ"ל ששניהם צריכים למחול ולא רק הארוסה לחוד (וממילא אם רק היא מוחלת אכתי יכול הארוס לדחותה ליום רביעי בגלל שקדו). וצ"ע מהלשון "שקדו על תקנת בנות ישראל", דמשמע דהוי רק משום התועלת שלה. ועכ"פ לכאורה י"ל שהטעם למה צריכים גם את המחילה שלו הרי זה כי תיקנו גם לטובתו, דהיינו שתהי' גם לו שמחת הסעודה ולא רק כדי שתהי' לה שמחת הסעודה.

מיהו ע"י במאירי שכתב גם הוא שאם שניהם מוחלין הרי זה מועיל אלא שצריך שהיא מוחלת משום שאינה רוצה שהוא יוציא על הסעודה כסף שהגיע לה בשביל המזונות של הימים של שקדו, וצריכים גם את המחילה שלו כי בלי שהוא מוחל הרי הוא יכול לטעון כנגדה שהוא מוציא גם

את המעות שלו כי הסעודה עולה יותר מדמי מזונותי". מיהו צ"ע דלפ"ז היכא שהיא מוחלת בגלל ביישנות או בגלל שהוא חוששת לעין הרע וכדומה למה צריכים גם את המחילה שלו, הלא בכה"ג אין להארוס טענה כנגדה. מיהו שוב כתב וז"ל, ועוד שהרי משיאתו שם רע בשכונתו עכ"ל, כלומר שהוא חושש שיקבל שם כקמצן. ולפ"ז לא קשה עליו קושייתנו הנ"ל, כי מכיון שיש לו טענה זו שפיר צריכים תמיד גם את המחילה שלו.

ועי' במהרש"א בסוף העמוד כאן שכתב ששקדו הוא משום "שמחת סעודה של חתונה דידה". ומדבריו מבואר כמו שכתבנו לעיל שהטעם הוא משום שמחה, אבל רק משום שמחה דידה (ולפי דבריו צריך לצאת שסגי במחילה דידה לחוד, וממילא אם היא מוחלת הרי הארוס צריך לכונסה ביום א' כשהגיע אז הזמן ואינו יכול לדחותה ליום ד' אם לא שנאמר כדברי המאירי שהוא יכול לטעון שהוא חושש שיקבל שם כקמצן).

מיהו הריטב"א כאן כתב שהטעם של תקנת שקדו הוא כדי שלא יהא קל בעיניו להוציא עלי' לעז, דעכשיו שטורח ג' ימים נקטינן שלא יטרח בסעודה ויפסידנה בחנם, ולפי טעמו לכאורה לא מהני על זה מחילה, וכן כתב בדף ג' סוף ע"א שלא מהני מחילתה עיי"ש.

וגם תלמידי רבינו יונה בדף ב' ע"א בד"ה שיהא טורח ג' ימים וכו', וכן בדף ג' ע"א בד"ה וכתבו תלמידי רבינו יונה ז"ל וכו', סוברים שיש אומרים שטעם התקנה הוא כדי שלא יהא קל בעיניו להוציא עלי' לעז.

וע"ע בשו"ע בסעיף ד' שם שצריכים גם מחילת הקרובים, וכן איתא בטור בשם הר"ר אפרים, וכן איתא במ"מ בפ"י מהל' אישות הי"ד בשם הר"י מיגש בשם הרי"ף, ובשם הרמב"ן והרשב"א, וכ"כ הר"ן בד"ה והוא דטריח בשם הר"י מיגש בשם הרי"ף. מיהו לפי המהרש"א שהטעם הוא משום "שמחת סעודה של חתונה דידה" צ"ע למה הקרובים משותפים בדבר זה. ולכאורה מוכח שהם סוברים דהוי מטעם כבוד אשר לפ"ז שפיר מובן למה צריכים גם מחילת הקרובים כי י"ל דהוי גם בשביל כבודם של כל המשפחה.

ועי' לעיל שם בסעיף ב' שהביא הרמ"א שמהני מחילתה על ימי השמחה, והזכיר רק שהיא מוחלת, והיינו כהנ"ל ששמחה היא רק הענין שלה ולא של הקרובים ומש"ה מספיק בזה שהיא מוחלת.

וע"ע ברשב"א כאן בד"ה ועכשיו וכו' שכתב שלא מהני מחילת הכלה, ובתור טעם כתב דאע"ג דהוי תקנה דידה אבל בכל זאת "כיון שנתקנה נתקנה (פי' ולא מסתכלים על מחילתה אע"פ שתיקנו לטובה שלה), ואיהו נמי ניחא לי' כדי שיהא שמח עמה (כלומר ולכן לא מיקרי שעושים לו עוול בזה שלא מקבלים את מחילתה), ועוד שמשאתו שם רע בין שכניו (פי' שגם זה הוא סיבה למה לא מיקרי שעושים לו עוול)".

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שהרשב"א דן רק אם מהני המחילה שלה, וכתב טעם למה לא מהני, אבל זה פשיטא לו שאין צריכים את המחילה שלו כי התקנה לא נתקנה לטובתו, ועל זה כתב שלא מהני מחילתה

כי כיון שנתקנה נתקנה, אלא שאע"פ שלא נתקנה לטובתו, אם הי' נחשב שעושים לו עוול בזה שלא מהני מחילתה, אז לא היינו אומרים שכיון שנתקנה נתקנה אלא מחילתה היתה שפיר מועלת.

מיהו לכאורה יש להבין כוונתו גם בדרך אחרת, וכך משמע מלשונו, והיינו שאע"פ ש"עיקר" התקנה היתה לטובתה אבל אגב זה נתכוונו גם לתקן לטובתו, וזהו כוונתו במה שכתב "דעיקר תקנתא משום תקנתה נתקנה", אבל עכ"פ טובתו של הבעל לא היתה בגדר עיקר התקנה, וכוונתו בהמשך היא שאפילו אם היא מוחלת בכל זאת כיון שנתקנה נתקנה כיון שמתקיים מיהא החלק הטפל של התקנה, דהיינו תקנתא דידי' כיון שהוא אינו מוחל, ולפי הדרך הזה יוצא שאם הוא מוחל לא נאמר שכיון שנתקנה נתקנה כיון שאין כאן אפילו התועלת הטפלי של התקנה משא"כ לפי הדרך הקודמת גם אם הוא מוחל נאמר שכיון שנתקנה נתקנה כיון שאין עושים לו עוול בזה.

ברם צע"ק על הדרך השני הזה, למה בשביל לומר כיון שנתקנה נתקנה צריכים שתתקיים לכה"פ התועלת הטפלי של התקנה.

והנה היכא שהארוסה מוחלת והארוס אינו מוחל דלפי הר"ן לא מספיק בזה אלא יוכל הארוס לדחותה ליום רביעי ולקיים תקנת שקדו (וכמו שכתבנו כבר לעיל) א"כ לכאורה נראה שבכה"ג יצטרך להעלות לה מזונות עד יום ד' (היכא שהגיע הזמן ביום א') דהא בציוור זה מחכים עד יום ד' רק משום תקנתא דידי', והרי זה דומה למש"כ הריטב"א בד"ה ועכשיו וכו' שהלשון של

ועכשיו ששנינו שקדו וכו' באה לאפוקי שאי משום הטעם של ברכה הי' צריך להעלות לה מזונות משום דהוי תקנתא דידי'. ברם יש לחלק דהתם הוי רק בגדר עצה טובה וכמש"כ תוס' בד"ה ותנשא וכו' ומש"ה מכיון דהוי תקנתא דידי' חייב להעלות לה מזונות, אבל שקדו הוי בגדר תקנה, וא"כ י"ל שבכה"ג אינו מעלה לה מזונות אע"ג דהוי תקנתא דידי'. מיהו הריטב"א לא כתב כאן כתוס' שהטעם של ברכה הוא רק בגדר עצה טובה, אלא תירץ את קושייתם בדרך אחרת (ועי' בדבריו בדף ה' ע"א).

ועכ"פ לפי חילוקינו הנ"ל יוצא שגם היכא שהוא מעוכב רק מחמת תקנת טענת בתולים, וכגון היכא שהגיע הזמן ביום ה' בשבת, לא יצטרך להעלות לה מזונות אפילו אם נאמר דחשיב תקנתא דידי', וזהו כהפ"י שנביא להלן באות ו' ולהלן באות ז' סק"ד, ודלא כהמהרש"א שסובר שהוא שפיר צריך להעלות לה מזונות בכה"ג כיון דהוי תקנתא דידי', ולהלן שם ג' דון יותר על דבריהם.

ד*) עוד בענין מחילה על תקנת שקדו.

הנה באה"ע סי' ס"ד סעיף ד' פסק המחבר בזה"ל, אם החתן אינו רוצה לעשות סעודה, וקרובי הכלה רוצים שיעשה סעודה, כופין אותו שיעשה לפי כבודו ולפי כבודו עכ"ל, והוא מהטור שם בשם רבינו אפרים. ולכאורה הי' נראה לדייק שאם החתן מסכים לעשות סעודה, רק לא לפי כבודו או כבודו, אז אין כופין אותו לעשות יותר ממה שהוא רוצה, דאם גם בכה"ג כופין אותו לעשות יותר ממה שהוא רוצה, למה לא נקטו ציור

זה, אשר זהו רבותא יותר גדולה, דהיינו שאע"פ שהוא מסכים לעשות סעודה קטנה, בכל זאת כופין אותו לעשות סעודה גדולה.

מיהו י"ל שבאמת אין זה רבותא יותר גדולה, כי י"ל איפכא, והיינו שאדרבה, הרי זה בזיון יותר גדולה בשביל הכלה וקרובי' אם החתן עושה סעודה קטנה שאינה לפי כבודו או כבודה מאילו לא הי' עושה שום סעודה כלל, כי אם לא יעשה שום סעודה כלל אנשים יחשבו שמסתמא יש לו איזה טעם למה אינו עושה, אבל אם הוא עושה סעודה שאינה מכובדת, הרי זה מראה זלזול, וא"כ משום כך כתבו ציור זה כי הוא רבותא יותר גדולה.

ועוד שאם אינו עושה סעודה כלל הרי הוא יכול לומר שהן אמת שאתם מתבזים ע"י כך, אבל גם אני מתבזה, אבל היכא שהוא עושה סעודה לפי כבודו, אבל לא לפי כבודה רק היא מתבזה, וא"כ בכה"ג י"ל שפשיטא שכופין אותו (אבל היכא שכבודו הוא יותר גדול מהכבוד שלה והוא עושה סעודה שהיא רק לפי כבודה ולא לפי כבודו, והם טוענים שיעשה לפי כבודו כי מעתה זוהי גם השיעור של כבוד הכלה, אז הרי זה דומה באמת להיכא שאינו רוצה לעשות שום סעודה כלל כי גם הוא מתבזה, וחדא מתרתי נקט המחבר).

ודוגמא לסברא זו מצאנו בדברי המאירי כאן שכתב שדוקא מחילת שניהם מועילה, אבל אם רק היא אינה רוצה סעודה כי היא מעדיפה לקבל מזונות מיד בהגיע הזמן ושלא יבזבו סכום זה על סעודה ולהיות פטור ממזונות עד יום ד', הרי הוא יכול לטעון שהוא דוקא רוצה לעשות סעודה

ושע"י עשיית הסעודה הרי הוא מבזבו יותר מסכום המזונות, וא"כ גם הוא מפסיד, ולכן צריכים גם מחילה דידי', ובלי המחילה שלו אין הכלה יכולה לטעון שהיא סובלת כי הוא יכול להשיב שגם הוא סובל עמה וכהנ"ל, וא"כ גם כאן הו"א שאם אינו רוצה לעשות סעודה כלל הרי הוא יכול לטעון שגם הוא סובל מזה יחד עמה, וקמ"ל שאינו יכול לטעון כן, ושאיני התם בדברי המאירי שהוא שפיר יכול לטעון כן כי התם הטענה שלו באה כדי לקיים תקנת שקדו, ואילו כאן הרי הטענה שלו באה כדי לבטל תקנת שקדו.

תדע, שכופין אותו גם כשהוא מסכים לעשות סעודה, רק שלא לפי כבודו או כבודה, דאם בכה"ג אין כופין אותו לעשות יותר, א"כ למה כשאינו רוצה לעשות כלל כופין אותו לעשות ככבוד שניהם, הלא הדין נותן שיכופו אותו רק שיעשה סעודה ככבוד אחד מהם כיון שהי' מספיק אם הי' עושה כן מעצמו (ולא שייך כאן קנס כי איזה עוול עשה במה שאינו רוצה לעשות סעודה עד שב"ד מחייבים אותו).

ד*ד* (* שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל וכו'.

א. שיטת הרמב"ם בפ"י מהל' אישות הט"ו היא שהשקדו של אלמנה (לשמוח עמה ג' ימים) היא בגדר מנהג ודלא כהטור בריש סי' ס"ד שכתב דהוי תקנת חכמים. ולכאורה פליגי גם בנוגע להשקדו של בתולה להכין ג' ימים. ברם גבי השקדו של בתולה משמע מלשון הרמב"ם בהי"ד שם דהוי דין גמור ולא רק מנהג שהרי כתב "והוא שיטרח

שתיקנו שלא ישא ביום א' כי ממילא לא יוכל לישא ביום ב' או ג'.

וע"ע בזה בחידושי רבי שמואל בסי' א' אות ג' (והוכיח שם שהטור חולק בזה על הרמב"ם). וע"ע בצדדים אלו להלן באות ה' ואות ע"ה.

ה) שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח בסעודה שלשה ימים.

א. שיטות הראשונים באם סגי בטריח ולא בעינן דוקא ג' ימים.

ע"י בטור בסי' ס"ד שכתב וז"ל, אבל לא תקנו שתנשא ביום א' ולבעול בליל שני אע"פ שב"ד יושבים ביום שני דשקדו חכמים שיהא טורח בסעודה ג' ימים ואח"כ כונסה, ובזמן הזה שאין זמן קבוע לשיבת ב"ד יכול לישא בכל יום שירצה מימות החול ובלבד שיהי' לו צרכי סעודה מוכן, ואם אין לו מוכן לא ישא קודם יום רביעי עכ"ל. והנה מה שכתב שאם יש לו מוכן ישא בכל יום שירצה מקורו הוא מלהלן בדף ג' ע"א דאי איכא האידינא בתי דינין קבועין בכל יום כמו קודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום ופרכינן דהא בעינן שקדו ומתריצינן דטריח ל". ונראה מדברי הטור שהוא מפרש שהכוונה היא שאין צריכים בכה"ג ג' ימים אחר השבת אלא מספיק בזה שמוכן לו ולכן הרי הוא יכול לישא בכל יום. וע"י בפרישה באות ז' שהבין שבזמן תקנת עזרא של שני וחמישי שפיר היו צריכים דוקא ג' ימים אחר השבת בשביל שקדו ולא הי' מועיל אם גם בפחות מכאן מוכנים לו כל צרכי הסעודה (וכן סובר השט"מ כאן בד"ה

בסעודת נישואין ג' ימים וכו'". ובאמת להדיא איתא בגמ' כאן דהוי תקנתא דתיקינו רבנן. ואולי יש נפ"מ בזה לפי הרשב"א שהבאנו לעיל שסובר שלא מהני מחילתה כי כיון שנתקנה נתקנה, דאולי על מנהג שפיר מהני מחילתה ולא אמרינן כיון שנהגו נהגו.

ב. הנה לכאורה הכוונה היא שתיקנו ג' ימים כדי שיהי' לו מספיק זמן להכין, אבל אין הכוונה שצריך לטרוח במשך כל הג' ימים. ברם ברמב"ם בפ"י מהל' אישות הי"ד איתא שיטרח ג' ימים, ומבואר מדבריו שהוא צריך לטרוח ולעסוק במשך כל הג' ימים, אבל מהלשון של "טורח בסעודה ג' ימים" אולי לא משמע כן כל כך, כי אולי יש לפרש שהכוונה היא רק שיהא טורח במשך ג' ימים כמה זמן שלוקח לו, אבל הרמב"ם כתב שיטרח ג' ימים, וצ"ע. וגם בחלקת מחוקק בסי' ס"ד סק"ה מבואר שהתקנה היתה שבדוקא יטרח במשך ג' ימים עיי"ש. וע"ף להלן באות ה' בסוף סק"א שנעיר עוד על זה.

ולפי המשמעות הנ"ל מדברי הרמב"ם לא קשה קושיית המהרש"א כאן שהקשה דתיסגי בשקדו יום אחד כי ממילא לא יוכל להנשא ביום ב' וג' מחמת תקנת טענת בתולים, דלפי הרמב"ם לא קשה מידי כי לא תיקנו רק השארת זמן, אלא תיקנו שיטרח ממש ג' ימים, אבל המהרש"א הבין שאינו צריך לטרוח ג' ימים, אלא הכוונה היא שישאיר ג' ימים אחר השבת כי במשך הזמן הזה בודאי יוכל להקצות זמן להכנת הסעודה, ולכן הקשה שלפ"ז מספיק בזה

וכתב הריטב"א ז"ל ביבמות), והקשה הפרישה למה גם כשכתי דינין קבועין בב' וה' אין הדין שיכול לישא ביום א' אם מוכן לו, דגם אז היו צריכים לתקן דין של דטריה ולא דין של רביעי. ותירץ דהתם לא נהוג דין זה של דטריה כי אין בזה ריווח גדול כי עי"ז מרויחים רק שיכול לישא ביום א' אבל אכתי לא יוכל לישא בימי ב' וג' בגלל תקנת טענת בתולים, אבל עכשיו שאין בתי דינין קבועין מרויחים ע"י הדין של דטריה ריווח גדול דהיינו שיכול לישא בכל יום שירצה.

והנה חזינן שכתב הטור שגם בזה"ז היכא שביום ראשון אין לו מוכן לא ישא עד יום רביעי. ומזה יוצא דס"ל שהתקנה המקורית של שקדו לא היתה סתם תקנה של טרחה ג' ימים אחר השבת ושממילא יוצא שהוא צריך לישא ביום רביעי, דהא לפ"ז אין מוכן למה כשאין לו מוכן הרי הוא נדחה ליום רביעי, דאיזה תועלת יש בזה, וא"כ מוכח דס"ל שצורת התקנה היתה קביעות זמן של יום רביעי, רק שהטעם למה קבעו כן הי' כדי שיכין ג' ימים אחר השבת, ומש"ה כשאין לו מוכן השאירו את התקנה של יום רביעי על מקומה, רק שלא תיקנו הך דין של יום רביעי על בזה"ז היכא שנתקיים הענין של שקדו בלא"ה ע"י דטריה.

ברם צ"ע מנ"ל להטור דבר זה דהא אולי לא היתה צורת התקנה קביעות זמן של יום רביעי.

והנה עי' גם בשט"מ בד"ה וז"ל הרא"ש וכו' באמצע דבריו שכתב ג"כ כדברי הטור שבזמן שכתתי דינין קבועין בב' וה' בעינן

יום רביעי גם משום תקנת שקדו אבל בזה"ז סגי בטריה, אבל לא כתב הך הוספה שכתב הטור שגם בזמן הזה היכא שאין לו מוכן בעינן יום רביעי.

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' אישות הי"ד כתב וז"ל, ושאר הימים (חוץ מיום ו' ויום א' עיי"ש) מותר לישא אשה בכל יום שירצה והוא שיטרח בסעודת נישואין ג' ימים קודם הנישואין עכ"ל. ומשמע מדבריו שאפילו אם מוכן לו, או שיכול להכין ביום אחד, ודלא כהטור שכתב "ובלבד שיהי' לו צרכי סעודה מוכן", בכל זאת צריכים דוקא שיטרח ג' ימים, וזוהי כוונת הגמ' בדף ג' במה שאמרה "דטריה", רק שלא צריכים ימי א' ב' ג' אלא יכול להיות גם ימי ה' ו' א' וכדומה כי סמכו עליו שיעשה בדרך מעולה גם אם יטרח לפני השבת (וסמכו כן רק בזה"ז כי עי"ז מרויחים הרבה ימים וכסברת הפרישה). ולהלן באות ס"ג נוכיח שכן היא גם שיטת רש"י בדף ג' שם אלא שרש"י סובר שהג' ימים צריכים להיות רצופין.

מיהו הרמב"ן בד"ה לאיקרוי דעתו וכו' והרשב"א בד"ה הא דלא מפרש, והריטב"א בד"ה שפעמים וכו' כתבו איפכא, והיינו שאפילו מצד עיקר התקנה של שקדו בזמן תקנת עזרא אם טריח הרי הוא יכול להנשא ביום א', ולמדו כן מהגמ' הנ"ל בדף ג' ע"א. ועי' גם בר"ן כאן בד"ה בתולה שהביא את דבריהם, ועי' בהגהות הב"ח שם באות ט'. ולפי דבריהם צריכים לבאר שמאי דאמרינן ששקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא טורח ג' ימים אחר השבת אין הכוונה שתיקנו כן בדוקא אלא הכוונה היא שתיקנו שיטרח ויכין ומכיון שבדרך כלל

הרי זה לוקח ג' ימים והוא עושה כן אחר השבת לכן הזכירו יום ד' ולא יום א'.

מיהו לא ברירא לי למה לפי הרמב"ם צריכים דוקא שיטרח ג' ימים ולא סגי בזה ששילם כסף או שהספיק להכין הכל ביום אחד, בין אם נדון מצד כבוד סעודה ובין אם נדון מצד אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ע"י שיוציא עלי' לעז. וכן לפי צ"ע על רש"י שסובר שצריכים גם רצופין. ועכ"פ לפי שניהם ה"ה שסגי בד' ה' ו', וישא ביום א', וא"כ צ"ע למה צריכים בזמן תקנת עזרא שהג' ימים יהיו דוקא אחר השבת.

וי"ל כדברי תלמידי רבינו יונה בשט"מ כאן בד"ה שיהא טורח ג' ימים וכו' שביארו כי אם יכין לפני השבת אולי המזון לא יחזיק עד סוף ז' ימי המשתה, ויש להוסיף כדברי הפרישה דלא הקפידו על זה בזה"ז כיון שע"י ויתור על דבר זה מרויחים שאפשר לישא בכל הימים.

מיהו התלמידי רבינו יונה נוקטים בזה ששקדו לתקן ג' ימים כדי שיכין לכל הז' ימים ולא רק לסעודת החופה. וכ"כ הרמב"ן כאן בד"ה הא דאמרינן שקדו וז"ל, אבל השתא דמשום שקדו הוא איכא נמי הנאה דידה בסעודת ז' ימים. וכן מבואר בחי' הרא"ה כאן בד"ה והאי וכו' וז"ל, והאי דקרי לי' תקנת בנות ישראל כדי שיהא פנוי בשבעת ימי המשתה לשמח עמה עכ"ל

ולפי הסוברים שתקנת שקדו היתה כדי שלא יהא קל בעיניו להוציא עלי' לעז, כתב ההפלאה להלן בדף ג' ע"א בד"ה שקדו וכו' שגם בזה יש תועלת בזה שתיקנו לאחר

השבת סמוך להנישואין והיינו כדי שלא תתחדש אצלו שנהא בינותיים.

ב. לפי הרמב"ן וסייעתו (וכן בזמן הזה) דסגי בדטריח, הדין נותן שלא יחשב אונס כשהגיע הזמן באחד בשבת.

והנה לכאורה יש להקשות על הרמב"ן וסייעתו למה אם הגיע זמן באחד בשבת אינו חייב להעלות לה מזונות עד יום ד', הלא לשיטתם גם בזמן תקנת עזרא הי' יכול להכין לפני השבת ולישא לפני יום ד'. וצ"ל שבכל זאת יש לו רשות גם להתחיל ולהכין רק באותו שבוע של הגעת הזמן ולכן שפיר חשיב אונס.

מיהו לפ"ז אכתי יוצא שלפי הרמב"ם והטור יתכן שהדין של הגיע זמן באחד בשבת אינו מעלה לה מזונות משום תקנת שקדו הרי זה איירי רק בזמן תקנת עזרא שלא הי' מועיל אז מה שהכין לפני השבת, אבל בזמן הזה אין נוהג דין זה כי שפיר יכול לישא לפני יום ד' וא"כ לעולם י"ל לדידהו דלא חשיב אונס.

ועי' בזה ברמב"ם בפ"י מהל' אישות הי"ט שכתב שאם הגיע זמן ביום ו' או ביום א' אינו צריך להעלות לה מזונות כיון שאונס הוא מלכנוס, ואם נאמר שכוונתו היא דוקא משום גזירת בן עוף אבל אם הגיע זמן ביום אחר הרי הוא חייב להעלות לה מזונות כי הי' יכול לעשות "דטריח" א"כ יוצא שבזה"ז שאין קפידא ביום ד' לא חשיב אונס משא"כ בזמן תקנת עזרא הי' שפיר נחשב אונס כי היתה תקנה של יום ד' ולא הי' מועיל "דטריח".

מיהו הטור בסי' נ"ו כתב שאם הגיע זמן

כי הוי תועלת דידי' ולא תועלת דידה (אבל היכא שתיקנו משום שקדו דהוי תקנה דידה שוב אינו צריך להעלות לה מזונות כיון שיש לה הנאה מהדחי'). וצ"ע למה לא פי' דאתי לאפוקי טעמא דטענת בתולים דאירי בה שמואל לעיל בדבריו דהא גם מצד הטעם הזה הי' צריך להעלות לה מזונות כיון דהוי תקנה דידי', ולכאורה הי' נראה מהא דלא כתב כן הריטב"א דס"ל דהיכא שהוא מעוכב רק בגלל טענת בתולים וכגון היכא שהגיע הזמן ביום ה' (וכבר הכין ג' ימים ביום ב' וד') אינו צריך להעלות לה מזונות (ולהלן בסמוך נכתוב סברות לדבר זה, דלכאורה קשה דהא הוי תקנתא דידי' וא"כ מאי שנא מטעמא דברכה).

ברם יש לדחות שלעולם סובר הריטב"א שהיכא שהוא מעוכב בגלל תקנת טענת בתולים הרי הוא שפיר צריך להעלות לה מזונות, רק שהריטב"א לא כתב דאתי לאפוקי טעמא דטענת בתולים משום שהריטב"א הרי אירי כשהגיע הזמן באחד בשבת וכמימרא דשמואל אשר בכה"ג מצד תקנת טענת בתולים הרי הוא יכול לכנוס ביום ראשון, אבל היכא שהגיע הזמן ביום ה' דהטעם למה אינו יכול לכנוס הוא רק משום תקנת טענת בתולים י"ל שבאמת שפיר יצטרך להעלות לה מזונות.

והנה יש לעיין מה היא סברת הדבר לומר שהיכא שהוא מעוכב בגלל תקנת טענת בתולים אינו צריך להעלות לה מזונות הלא תקנת טענת בתולים היא תקנתא דידי' וא"כ מאי שנא מברכה. וי"ל דהיינו משום דהוי בגרמא דידה. א"נ משום דהוי גם מטעם תועלת דידה להפרישה מאיסור

ביום א' אינו יכול לכנוס "כדלקמן" וממילא הרי הוא פטור ממזונות, וכוונתו במש"כ "כדלקמן" היא למה שהביא בסי' ס"ד שצריכים להמתין עד יום ד' משום שקדו, ולכאורה צ"ע דהנה מסתימת דבריו בסי' נ"ו משמע שכוונתו היא גם לזה"ז, והרי בזה"ז הרי הוא שפיר יכול לכנוס גם ביום א' על ידי דטריח, וא"כ למה חשיב אנוס, וצ"ל שלעולם ס"ל להטור שגם בזמן תקנת עזרא הרי הוא יכול לכנוס ביום א' ע"י דטריח והרי בכל זאת חזינן בגמ' שהוא יכול לדחותה עד יום ד' (וכמו שיוצא מדברי הרמב"ן וסייעתו, וכבר ביארנו סברתם וכן איך הם מבארים את מאי דאמרין ששקדו שיהא טורח ג' ימים אחר השבת), וא"כ ה"ה לזמן הזה. מיהו זהו דלא כהפרישה שהבין שהטור סובר שבזמן תקנת עזרא צריכים דוקא ג' ימים אחר השבת ולא מהני דטריח, דהא לפי הפרישה אין ראי' שגם בזה"ז אינו צריך להעלות לה מזונות.

(ו) ועכשיו ששנינו שקדו וכו' הגיע זמן באחד בשבת מתוך שאינו יכול לכנוס אינו מעלה לה מזונות.

שיטות המפרשים בענין אם כשהוא נדחה עד יום ד' משום טענת בתולים הרי הוא חייב במזונות, והסברות בענין זה.

עי' בריטב"א בד"ה ועכשיו וכו' שכתב שמאי דאמרין ועכשיו ששנינו שקדו הכוונה בזה היא לאפוקי טעמא דברכה, דמצד טעמא דברכה אכתי הי' צריך להעלות לה מזונות

אפשר לומר דשפיר מעלה לה מזונות כיון שהי' יכול לטרוח לפני השבת ולישא באחד בשבת (ועי' במש"כ בזה לעיל באות ה' סק"ב), וא"כ לכן הוצרך שמואל להשמיענו שגם מצד טעמא דשקדו אינו צריך להעלות לה מזונות.

ז) מתוך שאינו יכול לכנוס אינו מעלה לה מזונות.

א. שלשה צדדים בביאור הך דין שהגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו.

הנה יש לומר שלש סברות בענין למה אם הגיע הזמן ולא נישאו אוכלת משלו: א', דהוי בגדר קנס על זה שלא נשא כשהגיע הזמן. ב', דכיון שהגיע הזמן א"כ כיון שע"י הנישואין יתחייב במזונות יש לה עליו טענה של או תכנס או תן לי מזונות, והא דברך ע' ע"ב ורש"י שם בד"ה שהגיע זמן ולא נישאו מבואר שהחייב מזונות בהגיע זמן ולא נישאו הרי הוא רק מדרבנן ולא מדאורייתא הרי זה משום שמדאורייתא אינה יכולה להוציא עם טענה כזו, רק שבכל זאת רבנן תיקנו שיהי' נחשב תביעת ממון מעלייתא. ג', דגם בלי להגיע לדין טוען ונטען תיקנו חז"ל תקנה עצמית שיעלה לה מזונות עד יום ד' כדי שלא יבוא לזלזל בכניסתה, כלומר דאי משום שכבר זלזל בכניסתה ע"י שלא כנס, לא היינו מענישים אותו בהעלאת מזונות, רק שתיקנו שיעלה לה מזונות כדי להרתיעו מתחילה שלא יתשל בכניסתה. ויש לבאר תקנה זו בשני דרכים, א', דתיקנו לה רק מזונות, ב', דתיקנו שנסתכל עלי' כאילו היא נשואה ולכן יש לה מזונות.

(אע"פ שהיא יודעת אם זינתה או לא ואם זינתה הרי היא מזידה). א"נ כיון דהוי תקנה קבועה לא איכפת לן בזה דהוי לתועלת דידי' (ויש להוסיף דכיון דהוי תקנה קבועה והדבר ידוע מראש א"כ לא מיקרי בכלל שהגיע הזמן, ולהלן באות ז' נביא סברא זו מהשט"מ והקו"ש) ולא דמי לברכה שהרי כתבו תוס' בד"ה ותנשא וכו' דברכה הוי רק בגדר עצה טובה וא"כ י"ל שרק מש"ה סובר הריטב"א דמהני מאי דהוי תקנתא דידי'. מיהו הריטב"א כתב תירוצים אחרים על קושיית תוס', וע"ע בדבריו בדף ה' ע"א בד"ה טעמא משום ברכה.

והנה המהרש"א בסוף דבריו כאן על ע"א כתב דהיכא שהוא מעוכב מחמת תקנת טענת בתולים הרי הוא שפיר צריך להעלות לה מזונות, אבל הפ"י בד"ה שקדו וכו' חולק עליו וסובר שגם מצד התקנה של טענת בתולים אינו מעלה לה מזונות, והבאתי את דבריהם בהאות הבאה בסק"ד. וע"ע במהר"ם שיף.

והנה מדברי הרמב"ן בד"ה גמרא וכו' בפירושם של הי"א שהביא שם מבואר איפכא מהנ"ל, והיינו שלפי הטעם של טענת בתולים פשיטא שאינו חייב להעלות לה מזונות עד יום ד', והרי זה יותר פשוט מלפי תקנת שקדו. וראיתי מבארים דבר זה על פי דברי הרמב"ן בד"ה לאקרוי (וכ"כ הרשב"א והריטב"א) שגם בזמן תקנת עזרא היכא דטריח הרי הוא יכול לישא גם ביום א', דלפ"ז הרי זה חידוש גדול מאד לומר שבכל זאת היכא שלא טריח קודם השבת אינו מעלה לה מזונות עד יום ד' כי הי'

ב. האם הוא זוכה בכה"ג גם במעשה ידי' ומציאתה.

והנה לכאורה נראה שלפי הצד של קנס א"כ נהי שקנסו שהוא חייב במזונותי אבל אכתי לא נתנו לה דין נשואה לענין שמציאתה ומעשה ידי' הם שלו, אבל לפי הצד השני שהיא יכולה לומר לו או כנוס או תן לי מזונות, מסתברא לומר ששפיר יזכה בהמעשה ידיים שלה כיון שהם באים תחת מזונות (אבל אם מעשי ידיים עיקר ותיקנו מזונות תחת מעשה ידיים הרי הוא יכול לומר לה צאי מעשי ידיך במזונותיך), וכן יזכה גם במציאתה לפי הדרך שגם מציאתה היא תחת מזונות ולא רק משום איבה (עי' בזה בתוס' בדף ס"ו ע"א בד"ה מציאתה), ולפי הצד השלישי אם נאמר שתיקנו שתהי' אצלו כנשואה ומש"ה הרי הוא חייב במזונות א"כ לכאורה ה"ה שהוא זוכה במציאתה ובמעשה ידי'.

והריטב"א בדף נ"ז ע"א בד"ה אוכלות משלו כתב שהוא שפיר זוכה במעשה ידי' ומציאתה.

ועי' באור שמח בפ"י מהל' אישות הי"ט שחקר בזה, ור"ל דאם הוי משום קנס כמו ביבם אין לו מעשה ידיים כי אם יהיו לו מעשה ידיים א"כ יוצא שבאשה שמעשה ידי' מרובים על המזונות ירויח הארוס ולא יהי' כאן שום קנס.

והביא האור שמח את הדין שאם עמד היבם בדין וברח הרי הוא מעלה מזונות להיבמה, ושכירושלמי בפרק אע"פ איתא שה"ה שאם היבם חלה הרי הוא מעלה לה מזונות (הובא בתוס' בע"ב), וכן פסק הרמב"ם, וכתב האור שמח שהרי בגמ' זוכה הוא זוכה בכה"ג גם במעשה ידי' ומציאתה.

מבואר שבכה"ג נותנין לה בלי שבועה כי ליכא למיחש שמא אמר לה צאי מעשה ידיך במזונותיך כי אין המעשה ידיים שלו, וכתב האור שמח שהטעם הוא משום דהוי קנס וכהנ"ל ואפילו בחלה שייך קנס כי הי' לו להיבם לכונסה מיד אחרי ג"ח.

ושוב הביא האור שמח ראי' מפ"ק דב"מ (י"ב ע"ב) שלאחר הגעת הזמן המעשה ידיים הם להבעל.

ומפרק אע"פ (נ"ח ע"ב) הביא ראי' שהמעשה ידיים הם שלה.

ושוב כתב להוכיח שאע"פ שבנשואה רגילה הבעל משתעבד בתחילה עבור כל ימות הנישואין אבל הכא אינו כן אלא החיוב חל דבר יום ביומו כי "המזונות אינו בתורת חיבת נישואין כמו בנשואה, רק עבור שמעוכבת להנשא וכמו קנסא, וא"כ החיוב חל דבר יום ביומו". מיהו בדבריו מבואר שמרש"י ותוס' בריש המדיר משמע לא כן.

ושוב הביא שמצא בספר המקנה (סי' נ"ו) "שצידד קצת דאין לו מעשה ידיים".

וכן הביא את דברי הריטב"א הנ"ל בדף נ"ז וכתב ש"מאן ספון לחלוק עליו".

ושוב הביא את דברי הרא"ש ביבמות דף מ"א ע"ב שכתב וז"ל, וכן נראה לי אע"פ דניזונית משלו אין מעשה ידי' שלו, דקי"ל מזוני עיקר ותקיננו רבנן שיהא מעשה ידי' שלו משום איבה, וכל זמן שאינה יושבת תחת בעלה אין לחוש לאיבה עכ"ל, ונקט האור שמח שלפי הרא"ש ה"ה שבארוסה אין לו מעשה ידיים.

ושוב הוכיח מהספרי זוטא כהריטב"א דשפיר יש לו מעשה ידיים.

נדה שלא בשעת וסתה אלא רק היכא שפירסה והי' שעת וסתה (ולהלן בסק"ז נדון על זה יותר).

ועי' בחלקת מחוקק בסי' ס"א סק"ב שכתב דשפיר מקבל הארוס בכה"ג את מעשה ידי' ומציאתה.

ד. ביאור שיטת המהרש"א דהיכא שדוחין מחמת תקנת טענת בתולים הרי הוא צריך להעלות לה מזונות.

ועי' במהרש"א כאן בסוף דבריו על ע"א שכתב שמאי דתניא ועכשיו ששינוי שקדו הגיע הזמן באחד בשבת אינו מעלה לה מזונות עד יום רביעי הרי זה באמת רק מצד הטעם של שקדו כי תקנה זו היתה להנאתה, אבל מצד התקנה של טענת בתולים הי' שפיר צריך להעלות לה מזונות כי תקנה זו הרי היא לתועלת דידי' (רק דכיון דתיקנו גם משום שקדו דהוי תקנה דידה שוב אינו צריך להעלות לה מזונות כיון שיש לה הנאה מהדחי'), ומש"ה היכא שהגיע הזמן ביום ה' (וכבר הכין ביום ב' ג' וד'), אשר בכה"ג מחכים רק בגלל תקנת טענת בתולים, הרי הוא שפיר מעלה לה מזונות.

וכתב המהרש"א שלפ"ז מובן למה הוצרכו לתקן ג' ימים משום שקדו, דלכאורה סגי ביום אחד דהיינו שלא ישא ביום א', כי עי"ז הרי היא ממילא נדחית עד יום ד' משום תקנת טענת בתולים, וכתב שלפי הנ"ל ניחא כי ע"י טעמא דשקדו הרי הוא מיפטר גם ממזונות דיום ב' וג'.

והנה צ"ל שהמהרש"א בדבריו אלו אזיל שהטעם למה הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו אינו משום קנס או משום שהיא תובעת תכנוס או תזון, דהא לפי טעמים אלו הרי הוא צריך להיות פטור גם היכא שאינו יכול לכנוס מחמת התקנה של טענת

ג. ביאור "הגיע זמן באחד בשבת אין מעלה לה מזונות", וכן דברי רב יוסף בנוגע לחלה וחלתה ופירסה נדה.

והנה בסוגיין מייטנין דברי שמואל דכיון שהיכא שהגיע הזמן ביום א' דוחין את הנישואין עד יום ד' משום שקדו משום הכי הדין הוא שאינו מעלה לה מזונות. וזה אתי שפיר לפי כל הצדדים, דהא בכה"ג לא שייך קנס, וכן אין לה טענה עליו שישאנה, וכן לא שייך תקנה להרתיעו שלא יזלזל בכניסתה כי העיכוב הוא לתועלת דידה. ועוד יש להוסיף שבכה"ג אין זה נקרא בכלל שהגיע הזמן כי ידוע מראש שלא יוכל לישאנה ביום א', וסברא זו שמיקרי שלא הגיע הזמן איתא בש"מ ובקו"ש, ועוד נביאנה להלן.

וקאמר רב יוסף שלפ"ז הה"נ שהיכא שחלה הוא או היא או שפירסה נדה אינו מעלה לה מזונות. וגם זה מובן לפי הטעם של קנס כי לא שייך בהני גווני לקונסו, וכן גם לפי הדרך שיש לה עליו טענה שישאנה ג"כ י"ל שבהני גווני מכיון שאין לה טענה אינה יכולה לתבוע מזונות, וכן לא שייך בהני גווני תקנה כדי להרתיעו ולא יזלזל בכניסתה כי הארוס אינו מזלזל אלא הרי הוא אנוס, ואדרבה טוב לה להיות נדחית ולא להנשא במצבים כאלו. מיהו הטעם שכתבנו שכיון שהי' ידוע מראש אין זה נקרא שהגיע הזמן לא שייך בחלה הוא והיא, ולכאורה גם לא בציור של פירסה

קשה איך סובר רב יוסף שכמו שהיכא שהוא מעוכב מחמת שקדו אינו מעלה לה מזונות הה"נ להיכא שהוא מעוכב משום שחלה הוא הלא בחלה הוא אין העיכוב להנאתה וא"כ לפי המהרש"א הדין נותן שיעלה לה מזונות. ותי' די"ל שגם התם הרי זה להנאתה לא להנשא לו בזמן שהוא חולה.

וע"ע לעיל באות ו' שביארנו מה עושה הפ"י עם טענת המהרש"א דהוי תקנתא דידי'.

ה. ביאור הלשון השני של הגמרא דמיבעיא לן בחלה הוא, ודברי הקו"ש והשט"מ והרשב"א על זה.

והנה הלשון השני של הגמרא כאן מספקא לי' שאולי בחלה הוא הרי הוא שפיר חייב. וצד זה אתי שפיר רק לפי הצד דהוי תקנת חכמים לתועלת דידה כדי שלא יזלזל בכניסתה, דלפ"ז י"ל שנהי שלא תיקנו כן היכא שהוא אנוס בתקנתא דרבנן אבל התם הרי זה כי אין זה מיקרי עוד שהגיע הזמן, אבל בחלה שפיר תיקנו כי הרי זה שפיר נקרא שהגיע הזמן ולכן מאחר דהוי בגדר תקנה דרבנן שייך לומר שתיקנו בדרך לא פלוג אע"פ שאינו אשם בזה שאינו יכול לנושאה וכן אע"פ שחשיב גם להנאתה מה שאינו נושאה עכשיו בחליו.

ולפ"ז י"ל שהספק של חלה הוא כן, האם אמרינן שגם הכא מיפטר משום דאניס ולא שייך לקונסו וכן לא שייך לתובעו לכנוס, או האם הטעם הוא משום דכיון שהגיע הזמן תיקנו לה תקנת מזונות כדי שלא יזלזל בכניסתה וא"כ גם כאן תיקנו בדרך לא פלוג ורק התם בהגיע זמנה בא'

בתולים כמו משום התקנה של שקדו (דהא לפי הטעמים ההם חזינן דלא סגי בתקנה ותועלת דידי' דהא תמיד כשהוא שוהה מלכונסה הרי זה לתועלת דידי' ובכל זאת צריכים את הטעם של קנס או צדקת תביעתה), אלא המהרש"א אזיל כמו הדרך שהטעם הוא משום שכיון שהגיע הזמן תיקנו חכמים שיהיו לה מזונות כדי שלא יזלזל בכניסתה דלפ"ז מאחר דהוי בגדר תקנה שפיר י"ל דס"ל להמהרש"א שרק היכא שהעיכוב הוא משום הנאתה לא תיקנו כן אבל כל היכא שאין העיכוב להנאתה וכגון היכא שהעיכוב הוא רק משום התקנה של טענת בתולים שפיר תיקנו לה דין של נושאה בדרך לא פלוג אע"פ שאין הארוס מזלזל בה.

(ונקטתי בזה שאם הוי משום קנס או טענה דידה, לא שייך לא פלוג, אבל לפי הטעם של כדי שלא יבוא לזלזל, שפיר שייך לא פלוג, וכבר ביארתי דבר זה בסק"ד, והיינו שלפי טעמים אלו מה שגורם לו להתחייב במזונות הוא מציאות קיימת, דהיינו העוולה שלו או הטענה שלה, ולכן היכא שמציאות זו אינה קיימת, לא שייך לחייבו, אבל לפי הטעם של כדי שלא יבוא לזלזל, אין החיוב משום מציאות הקיימת, אלא כדי להבטיח שלא יבוא לזלזל, ובזה שפיר שייך לא פלוג.)

והפ"י בד"ה שקדו חולק על המהרש"א וכתב שמהפוסקים משמע שגם היכא שהעיכוב הוא משום טענת בתולים ג"כ אינו מעלה לה מזונות כמו היכא דהוי משום שקדו.

ועוד כתב הפ"י שלפי המהרש"א לכאורה

בשבת לא תיקנו כי כיון דהוי תקנתא דתקיננו רבנן לא חשיב שהגיע זמנה (וה"ה שי"ל שהצד לפטור הוא שלא עשו לא פלוג).

(ונקטתי בזה שאם הוי משום קנס או טענה דידה, לא שייך לא פלוג, אבל לפי הטעם של כדאי שלא יבוא לזלזל שפיר שייך לא פלוג, וכבר ביארתי דבר זה בסק"ד, והיינו שלפי טעמים אלו מה שגורם לו להתחייב במזונות הוא מציאת קיימת, דהיינו העוולה שלו או הטענה שלה, ולכן היכא שמציאות זו אינה קיימת, לא שייך לחייבו, אבל לפי הטעם של כדאי שלא יבוא לזלזל, אין החיוב משום מציאות הקיימת, אלא כדי להבטיח שלא יבוא לזלזל, ובזה שפיר שייך לא פלוג.)

ועי' עוד בתוס' להלן בדף ק"ז ע"ב בתחילת ד"ה עמד וכו' שכתבו שהדרך איך להבין שבחלה הרי הוא פטור הרי זה משום דהוי קנס כי אם לא הוי קנס הדין נותן שיהי' חייב, והיינו כהנ"ל דאם הוי בגדר תקנה שתיקנו לתועלת שלה שפיר י"ל שהה"נ בחלה משום לא פלוג (ולא נחתו שם להצד שכתבנו שיש לה תביעה עליו של או תכנוס או תפרנס).

שו"ר כמה מהסברות הנ"ל שכתבתי בקו"ש באות קפ"ב, אלא שכתב עוד גדר בהצד שחלה הוא חייב, והיינו שהטעם למה הגיע הזמן ולא נשאת אוכלת משלו אינו משום קנס, וכן אינו משום טענה דידה, וכן אינו כדי להרתיעו שלא יזלזל בכניסתה, אלא תיקנו שזהו זמן חיוב מזונות מצד עצמו, דכן תיקנו תהליך נישואין, ולכן הרי הוא חייב גם בחלה הוא, ורק באניס בתקנתא דרבנן הרי הוא פטור משום שבכה"ג לא

מיקרי בכלל שהגיע הזמן וז"ל, ובריש מכילתין מיבעיא להו חלה מהו, וביאור הספק דאם נפרש דבהגעת י"ב חודש הוא זמן חיוב מזונות מצד עצמו (ואילו אנחנו ביארנו שתיקנו דבר זה משום תועלת דידה כדי שלא יזלזל בכניסתה) מתחייב גם בחלה (ואנחנו ביארנו לעיל דהיינו משום שתיקנו בדרך לא פלוג), אבל י"ל דבהגעת הזמן אינו מתחייב רק לישאנה אלא דכיון דעל ידי נישואין יתחייב לזונה והוא חייב לנושאה תוכל לטעון או תכנוס או תתן מזונות (מדבריו אלו משמע דהוי טענה מדאורייתא בלי תקנת חכמים ודלא כמו שכתבנו לעיל בסק"א), אבל בחלה לא תוכל לטעון כן דאנוס רחמנא פטרי', או דלמא (דהוי מטעם תקנה, ותיקנו בהגעת הזמן של י"ב חודש חיוב מזונות מצד עצמו וכמו שהגדיר לעיל, ושקדו שאני כי) התם אנוס בתקנתא דרבנן, היינו דבכה"ג (דהוי מחמת תקנתא דרבנן) לא מיקרי הגיע הזמן עדיין עכ"ל.

ועי' בשט"מ בד"ה וכן מצאתי וכו' שכתב ג"כ את הסברא הנ"ל שהענין של אנוס בתקנתא דרבנן הוא שאין זה נחשב עוד בגדר הגיע הזמן, אבל הרשב"א כתב לפרש שהכוונה היא דהוי להנאתה משא"כ היכא דחלה הוא אין זה להנאתה ודלא כדברי הפ"י בדעת המהרש"א שגם חלה הרי זה להנאתה.

ו. צדדי השאלה בחלתה היא.

ושוב מספקינן שאפילו את"ל שבחלה הוא הרי הוא חייב במזונות כי אע"פ שלא שייך קנס וכן לא שייך לתובעו אבל בכל זאת הרי הוא חייב כי לא הוי תקנה דתיקנו

רבנן כמו שקדו (כלומר ומש"ה הרי זה מיקרי שפיר שהגיע הזמן לפי הקו"ש, ולפי הרשב"א אין זה נחשב להנאתה), אבל בכל זאת אולי בחלתה היא אינו מעלה לה מזונות כי התם היא גרמה, או דלמא דגם שם הרי זה נקרא שהוא גרם כי מזלו גרם וכמו שפירשו תוס', א"נ כמו שמבואר ברש"י דאע"פ שהיא גרמה אבל בכל זאת תיקנו בדרך לא פלוג שכל היכא שהגיע הזמן יהי' לה דין של נשואה וחייב לזונה (חוץ מהיכא שלא נישאו בגלל שהיא פשעה ועיכבה, או היכא דהוי משום תקנתא דתקיננו רבנן כי בכה"ג אין זה נקרא שהגיע הזמן).

וע"ע להלן באות י"א בנוגע להמחלוקת הנ"ל בין רש"י לתוס'.

ז. פירסה נדה.

והקו"ש שם הקשה דלפי הצד האחרון הנ"ל שכתבנו לפי רש"י שתיקנו שעצם הגעת הזמן מחייבתו במזונות גם בחלתה היא א"כ למה אמרינן שהיכא שפירסה נדה בשעת וסתה אינו מעלה לה מזונות, דבשלמא לפי תוס' הרי זה כי אינו תלוי במזלו אבל לפי רש"י למה אינו מעלה לה מזונות. מיהו י"ל משום דכיון שהי' ידוע מראש אין זה נקרא עוד שהגיע הזמן. והקו"ש לא כתב כן כי הוא הבין שהטעם למה היכא דאניס בתקנתא דרבנן לא מיקרי שהגיע הזמן הרי זה מחמת עצם העובדא דהוי תקנתא דרבנן של זמן, דבכה"ג תיקנו חכמים שהזמן של נישואין יחשב לאחר כלות זמן התקנה, אבל אנחנו כתבנו בתוך דבריננו טעם אחר לזה והיינו משום שידוע מראש שיצטרכו לדחות את הזמן וא"כ הה"נ שי"ל כן בנוגע לשעת וסתה.

ועי' בשט"מ בע"ב בד"ה והריטב"א ז"ל שכתב סברא זו בפירסה נדה בשעת וסתה, ועוד כתב סברא אחרת והיינו ד"לאו אנוסה מיקרי דהוי לה (כצ"ל) לאקדומי ומנסבת", ובפירסה נדה שלא בשעת וסתה מיבעיא לן אם מיקרי כמו לא הגיע הזמן כיון שיש נשים שמשנות וסתייהו, א"נ מיבעיא לן אם חשיבא אנוסה או האם בכה"ג לא חשיבא אנוסה כי הי' לה לחשוש ולהקדים את הנישואין כיון שיש נשים שמשנות וסתייהו עיי"ש בכל דבריו.

ז*. עוד בענין פירסה נדה.

והנה יש לעיין במה שכתב דהוי לה לקדומי ומנסבת, דהא להדיא תנן בדף נ"ז ע"א שגם להאיש נותנים י"ב חודש. וצ"ל שכוונתו היא שהי' לה לחזור אחריו אולי יסכים לנושאה לפני כלות הזמן.

מיהו לפ"ז צ"ע למה אם הגיע זמנה באחד בשבת הרי הוא פטור ממזונות עד יום ד' כיון שהוא מעוכב מלנושאה עד יום ד', הלא יש לטעון כנגדו למה לא ותרת על הזמן ולא חזרת אחרי' להנשא ביום רביעי שעבר דאולי היתה מסכימה.

וי"ל, שעל תקנתא דתקיננו רבנן הרי זה ברור להריטב"א שהכוונה היא שממילא לא מיקרי שהגיע הזמן, וממילא כיון שכך תיקנו אין טענה עליו, אבל בפרסה נדה לא ס"ל בהך תירוצא שהסיבה לפוטרו הוא משום שמיקרי שלא הגיע הזמן, אלא הסיבה לפוטרו הוא משום דהוי מחמת דידה, רק שרצינו לחייבו מפני שהיא אנוסה, ועל זה כתב הריטב"א דלאו אנוסה מיקרי.

חייב והלא כל שכן הוא דהא הכא בארוסה הרי איירי בחלה לפני שהגיע הזמן דהא אם חלה רק לאחר שהגיע הזמן פשיטא שהוא חייב, ותירצו כמו בסוגיין דארוסה אגידא טפי. הרי שנקטו שגם רש"י שפותר את היבם אם חלה לאחר שעמד בדין הרי הוא מודה בארוס שהוא חייב אם חלה לאחר שהגיע הזמן גם בלי הסברא של אגידא טפי, וצ"ע למה.

והנה המהרש"א על דף ק"ז שם נתעורר על זה וכתב דשאני ארוסה דמיד כשמגיע הזמן הרי הוא משתעבד ותו לא פקע השיעבוד כשחלה, אבל ביבמה לא מצינו שחייבו אותו חז"ל במזונות מיד כשעמד בדין, אלא רק אם ברח הרי זה מחייבתו במזונות (והרא"ש ביבמות שם ביאר דבלי שברח לא תיקנו לה מזונות כי כיון שעמד בדין ונתרצה ליבם הרי זה מילתא דלא שכיחא שיאחר ולכן לא תיקנו), ומש"ה רק אם ברח הרי הוא חייב אבל אם חלה מיפטר. מיהו אכתי צ"ע כי תוס' בקושייתם עדיין לא ידעו שארוסה אגידא בי' טפי וששייך לחשבה כנשואה שלא מטעם קנס אלא סברו שגם בארוסה הרי זה צריך להיות מטעם קנס וא"כ צ"ע למה חייבו חכמים אם חלה לאחר שהגיע הזמן הלא מהזמן שחלה והלאה הרי הוא אנוס, ומה זה שכתב המהרש"א שמכיון שנשתעבד תו לא פקע.

וצ"ל שתוס' סברו שצורת הקנס בארוסה היתה לחשבה כנשואה, ובנשואה י"ל שכל החיוב חל מלכתחילה על לעולם, ולכן גם כשהגיע הזמן ולא נשאת חל עכשיו על הארוס חיוב לזונה לעולם (וזהו דלא כדברי האור שמח שהבאנו בסק"ב שר"ל שכשמגיע

גם י"ל שבהציוור של הריטב"א הטענה שהיתה צריכה להשתדל להנשא קודם הגעת הזמן פועלת שאין לה טענה שבכחו לחייבו במזונות, וממילא אינה יכולה לחייב במזונות, אבל אנחנו בהקושיא הנ"ל רוצים שהך טענה של הו"ל לאקדומי תוכל לחייבו במזונות, וא"כ י"ל שאין בכח טענה זו לחייבו במזונות.

ח. ביאור תוס' בע"ב כאן וכן בדף ק"ז לחלק בין יבם לארוס בחלה.

הנה ביבמות דף מ"א איתא שאם עמד היבם בדין וברח הרי היא אוכלת משלו, ופירש"י שם בסוף דף מ"א דהוי משום קנס, והביאו הראשונים בשם רש"י דדוקא ברח אבל אם חלה מיפטר. והקשו תוס' להלן בע"ב כאן בד"ה לפיכך וכו' מהלשון השני בהגמ' כאן שמצדדת לומר שבהגיע זמן ולא נישאו משום שחלה הוא הרי הוא שפיר חייב, ותירצו דשאני הכא דארוסתו אגידא בי' טפי מיבמתו. פי' דס"ל לתוס' שהטעם למה הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו הרי זה משום תקנה שתיקנו רבנן לתועלת דידה, וכהצד שכתבנו לעיל בתחילת האות שגדר התקנה הי' שתיקנו שנסתכל עלי' כאילו היא נשואה, ולכן תירצו תוס' שרק בארוסה שייך להסתכל עלי' כאילו היא נשואה כיון דאגידא בי' טפי אבל ביבמה לא שייך למימר הכי ולא שייך התם אלא הענין של קנס היכא שברח.

והנה להלן בדף ק"ז הקשו תוס' את קושייתם הנ"ל על רש"י ביבמות בביאור יותר, והיינו שאם בחלה הרי היבם פטור א"כ מה הוא הצד לומר שבארוסה הרי הוא

הזמן אינו מתחייב בתחילה על כל הזמן העתיד, אלא הרי הוא מתחייב בכל עידן ועידן מחדש, אלא שהוא עצמו הביא שמרש"י ותוס' בריש פרק המדיר לא נראה כדבריו), ולכן גם בקושייתם סברו שלא מיפטר אם שוב חלה, רק שהי' קשה להם למה חייב אם חלה קודם שהגיע הזמן, ועל זה תירצו תוס' שארוסה אגידא בי' טפי ולכן יש צד לומר שחלה חייב אפילו אם חלה לפני שהגיע הזמן כי בארוסה אינו קנס אלא תקנה עצמית להחשיבה כנשואה.

ח) לפיכך חלה הוא וכו'.

עי' ברש"י שפי' דהוי מדברי רב יוסף עצמו, ועי' בשט"מ שפי' למה כתב כן, וכן עי' במה שכתב על זה הפ"י בד"ה שקדו.

ט) ואיכא דבעי לה מיבעיא וכו'.

דברי רש"י בדף מ"ח שמחלק בין אונס דידי' לאונס דידה.

עי' בדף מ"ח ע"ב דמייתנין את המשנה של הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות בתרומה, ופירש"י וז"ל, כגון שעיכב החתן או אונס שלו. וצ"ע דאין זה כהל"ק (שהם דברי רב יוסף) דהא לפי הל"ק אם חלה הוא אינה אוכלת, וגם אין דבריו כהלישנא בתרא דהא הלישנא בתרא מיבעיא לי' בזה ואילו רש"י כתב ששפיר אוכלת. ואם טעמו של רש"י הוא משום שהאיבעיא נפשטה ע"י האת"ל א"כ הי' לו לומר גם אונס דידה כגון חלתה היא כי גם את זה יש לפשוט ע"י האת"ל. ועיי"ש ברש"ש

שהעיר שרש"י הוא דלא כהל"ק אבל צ"ע כהנ"ל דגם אינו כהלישנא בתרא.

ואולי לא כתב רש"י אונס דידה משום שלא פסיקא מילתא, שהרי רק אונס דחלתה נפשט ע"י האת"ל, אבל לא אונס דפירסה נדה, וא"כ י"ל שלכן לא כתב אונס דידה (ולא נחית לכתוב לשון של חלתה היא).

שו"ר שגם רעק"א בדו"ח בדף מ"ח שם העיר על דברי רש"י וז"ל, תימה הא אמרינן בריש מסכתין דחלה הוא אין מעלה לה מזונות, ולאידך לישנא מספקא לי' (פי' וכ"ת שרש"י נתכוין לתפוס את הצד שבאונס דידי' הרי הוא חייב) הא גם באונס דידה מספקינן עכ"ל.

ועכ"פ מצינו בראשונים למסקנא שיטה שסוברת כדברי רש"י בדף מ"ח שם, דעי' במאירי כאן על הדיחוי של הגמ' על הפשיט רב אחאי דהביא גירסא דגריס שנאמרו בגמ' שני דיחויים על ה'פשיט רב אחאי', חדא של הסתמא דגמרא וחדא של רב אשי, דבתחילה דוחה הגמ' דאולי הגיע זמן ולא נישאו כולל רק אונס דידי' אבל לא אונס דידה ואפילו לא חלתה (וזהו כדברי רש"י בדף מ"ח), ושוב הביאה הגמ' את דברי רב אשי דאולי אין המשנה כוללת שום אונס ואפילו לא אונס דידי' אלא גם בחלה הוא אינה אוכלת משלו.

י) התם אניס בתקנתא דתקיננו לי' רבנן הכא לא.

הנה יש לבאר חילוק זה בכמה דרכים:

א', דכיון שרבנן תקינו שלא ישא א"כ

ה"ה שפטרוהו ממזונות כיון שהם הגורמים לו לא להנשא, אבל בחלה הרי הוא נשאר חייב.

ב', דלעולם רבנן לא פטרוהו ממזונות, אלא האשה עצמה כשנתארסה התכוונה לוותר היכא שבגלל תקנה דרבנן לא תוכל להתחתן בהגיע הזמן.

ג', היכא דהוי משום תקנת חכמים א"כ אין זה נקרא בכלל שהגיע הזמן, וכ"כ רבינו בצלאל אשכנזי בשט"מ ד"ה וכן מצאתי וכו' והקו"ש באות קפ"ב. ולעיל באות ז' סק"ז הבאנו שמצד אחד י"ל שהסיבה שלא מיקרי הגיע הזמן היא משום עצם העובדא שהיא מעוכבת ע"י תקנת חכמים כי בכה"ג תיקנו חכמים שהזמן של הנישואין יחשב לאחר כלות זמן התקנה, וכן י"ל שהוא משום דהיכא שהוא משום תקנה דרבנן הרי העיכוב ידוע מראש וממילא גם בפירסה נדה בשעת וסתה כן יהי'.

ד', דכיון שהתקנת חכמים היא לטובתה, דשקדו חכמים על תקנת בנות ישראל, לכן אינו חייב להעלות לה מזונות, וכ"כ הרשב"א כאן.

י*) או דלמא התם אניס בתקנתא דתקיננו לי' רבנן הכא לא.

הנה לכאורה הי' אפשר לומר ששאני התם בהציור של תקנתא דרבנן שבאמת אין עליו שום חיוב לכונסה עד יום רביעי, אבל מלשון הגמ' משמע שלעולם מה שהוא פטור מלכונסה עד יום ד' הרי זה בגדר אונס, רק שקיל טפי כיון שהוא אנוס מחמת

התקנה, ואין האונס בא מחמת הענין הפרטי שלו כמו בחלה הוא.

מיהו צ"ע באמת, למה נקטה הגמ' כן ולא שתחילת התקנה היתה שיתחייב לכונסה רק כשמגיע יום ד'.

י*) או דלמא מציא אמרה נסתחפה שדהו.

פירש"י וז"ל, כלומר מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון עכ"ל. וצ"ע דמלשוננו מבואר שהעובדא ש"מהיום אני מוטלת עליך לזון" הרי זה הטעם למה לומר שאינו נפטר, וזהו שכתב "כי", וכבר הזכיר הקו"ש דרך זה באות קפ"ב דהיינו שהגעת הזמן היא סיבה לחייבו בכל האופנים, מיהו מרש"י לא משמע כהקו"ש, כי גם רש"י כתב "מזלך גרם" וכמו שכתבו תוס', וא"כ מבואר שזהו הטעם. מיהו לפ"ז הי' לו לסיים "ומש"ה" מהיום אני מוטלת עליך לזון, ולא לסיים "כי מהיום אני מוטלת עליך לזון" דמשמעותו נתינת טעם.

גם צריכים להבין מה סובר הצד הראשון של הגמ', האם הספק הוא במציאות אם מזלו גרם (הצד השני) או מזלה גרם (הצד הראשון).

ועוד יש להקשות דהנה גבי קטלנית נקטינן שהיא הגורמת למיתת בעלה, ורב אשי סובר שם שהכוונה היא שתלינן שהמזל שלה גרם, ודלא כרב הונא שם שסובר שתלינן שהמעייין שלה גרם, וא"כ למה בחלתה היא, וכן אפילו בחלה הוא, לא נקטינן כן. מיהו כבר כתבו תוס' בריש ע"ב כאן בביאור הגמ' כאן, וכן הגמ' ביבמות דף

ס"ד ע"ב, שרק לענין עיכוב פרו ורבו תלינן בדידי' כיון שהוא מצווה בפרו ורבו ולא היא.

ברם צ"ע על תוס', למה ביבמות שם הרי זה ברור שתלינן בדידי' וצריך לתת כתובה, ואילו הכא הוי ספק.

וכן גבי משארסתני נאנסתי לקמן בדרך י"ב ע"ב נקטינן בכרירות שמזלו גרם ולכן מגיעה לה מאתים של בתולה, והרי התם לא איירי בעיכוב פרו רבו וא"כ למה תלינן בהמזל שלו.

והנה קושיא זו הקשה התוס' הרא"ש כאן, והוסיף להקשות מלהלן בדרך ע"ה ע"א שאם נעשית בעלת מום אחרי האירוסין תלינן בודאות בהמזל שלו ולא בהמזל שלה (לענין כתובה), ותי' שאונס שאינו שכיח, כגון אונס ומום, תלינן בודאות בדידי',

ועוד צ"ע על התירוץ הנ"ל של תוס' מלקמן בדרך ע"ז ע"א דאמרינן שאם האיש נעשה בעל מום, והמום הוא מום גדול, יוציא ויתן כתובה, הרי שתלינן בדידי' אע"פ שלא איירי בעיכוב פרו ורבו.

מיהו גם שם יש לתרץ כדברי התוס' הרא"ש הנ"ל.

ועכ"פ בדעת רש"י י"ל כדלהלן, דהנה יש לחקור בענין איך תיקנו תקנת מזונות, דמצד אחד י"ל שתיקנו שסיבת החיוב הוא מה שהגיע הזמן והוא יכול לנושאה, ולא סגי בהגיע הזמן לחוד אלא תחילת סיבת החיוב קיימת רק אם הוא יכול לנושאה, אבל מצד שני י"ל שסיבת החיוב היא רק העובדא שהגיע הזמן, רק שאם אינו יכול לנושאה, כגון כשהוא אנוס בתקנת חכמים, הרי זה מפקיע את מה שהחיוב הי' צריך לחול,

אע"פ שסיבת חלות החיוב קיימת, והרי זה שוה להיכא שהחיוב כבר חל ושוב הגיע דבר מסוים שמפקיע את החיוב. ומעתה י"ל שלעולם שני הצדדים של הגמ' בחלתה היא סוברים שהרי זה באמת ספק אם המזל שלה גרם או האם המזל שלו גרם, ואין מחלוקת בין שני הצדדים בנוגע להמציאות, אלא לפי שני הצדדים הוי בגדר ספק, והשאלה של הגמ' היא בהצדדים הנ"ל שכתבנו בענין מה היא סיבת חלות החיוב של מזונות בהגעת זמן, דהצד הראשון של הגמ' סובר שהסיבה היא רק בצירוף העובדא שמצדו הי' יכול לנושאה, ולכן היכא שהדבר הוא ספק אם הוא גרם או אם היא גרמה, הדין נותן שלא תוכל להוציא ממנו מזונות, כי עלי' להביא רא' שהוא נתחייב, אבל הצד השני של הגמ' סובר שסיבת תחילת החיוב היא רק העובדא שהגיע זמנה, ואם אינו יכול לנושאה הרי זה כעין דבר שמפקיע את החיוב, ולכן אם יש ספק מי גרם, הדבר מוטל עליו להוכיח שהי' כאן דבר שהפקיע את החיוב.

ומעתה מובן מש"כ רש"י בביאור הצד השני בחלתה היא שהוא חייב "כי מהיום אני מוטלת עליך לזון", כלומר הגעת הזמן לחוד מחייבת אותו, ולכן האיש צריך להוכיח שהצטרף לזה דבר הפוטר ומפקיע דהיינו המזל שלה.

ומה שכתב רש"י "כלומר מזלך גרם" כוונתו היא שהאשה אומרת להאיש אולי מזלך גרם שהרי הדבר ספק, ומש"ה מכיון שיש צד שמזלך גרם הרי אתה חייב במזונות, כי כיון שסיבת החיוב נשלם ע"י הגעת הזמן עליך להוכיח שנפקע.

ולפ"ז לק"מ מהא שהיא יכולה לומר משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדך, וכן לק"מ מדף ע"ה לענין היכא שנעשית בעלת מום בבית אבי, כי בנוגע לכתובה י"ל שהדבר ברור שהאירוסין הוא הדבר שמחייב את הכתובה, וא"כ עליו להוכיח שמזלה גרם ושחל דבר הפוטר.

ולכן גם ביבמות שם לענין עמד בדין וחלה, עליו להוכיח שמזלה גרם והפקיע את החיוב של כתובה.

וכן להלן בכתובות כאן בדף ע"ז מכיון דאיירי לענין להפטר מכתובה, עליו להוכיח שמזלה גרם לו את המום ושהחיוב של כתובה נפקע.

וכן אתי שפיר מה שכופין אותו להוציא כמו שמבואר בדף ע"ז שם, והיינו משום דהוי ענין כמו איסורין וממילא צריכים לחשוש שמזלו גרם והרי הוא חייב להחמיר ואינו יכול להכריחה להשאר אצלו.

אבל לענין קטלנית מכיון שיש מיהא צד שמזלה גרם להבעלים הראשונים למות, צריכים להחמיר בגלל פיקוח נפש ולחשוש שמא מזלה גרם להם למות.

ועכ"פ חזינן מהגמ' שאפילו לפי הצד שבחלתה היא הרי היא יכולה לומר נסתחפה שדהו, אבל בכל זאת בחלה הוא נקטינן שהוא גרם, ואין צד לומר שהיא גרמה לו לחלות, וזהו שאמרינן שאת"ל שבחלה הוא הרי הוא חייב להעלות לה מזונות מה הדין בחלתה היא, ונראה דהיינו משום שהא ודאי שהיא נחשבת השדה שלו, רק שמספקא לן אם אע"פ שהיא השדה שלו בכל זאת אכתי שייך שהמזל שלה יגרם לה לחלות, אבל הא ודאי שאין הוא השדה שלה ושהמזל

שלה אינו גורם שהוא יחלה, וכן כתב התוס' הרא"ש בתורת טעם למה בנעשה הוא בעל מום לא תלינן בהמזל שלה.

מיהו לפ"ז צ"ע על תוס' בע"ב כאן, דהנה בתירוצם השני למה בחלתה היא יש צד שלא תלינן בהמזל שלה תירצו משום שאין הבעל השדה של האשה, דלמה הוצרכו לזה, הלא בקושייתם הקשו רק על חלתה היא, וא"כ מספיק לתרץ שכיון שהיא שדהו של הבעל מצדד הש"ס שלכן אי אפשר שהיא תגרם לעצמה לחלות, ולמה הוצרכו להוסיף שאין הבעל השדה שלה, הלא מספיק לומר שכיון שהיא שדהו של הבעל אי אפשר שתגרם לעצמה, אלא בודאי המזל של הבעל גרם, ואפילו אם לא מדובר בעיכוב פרו ורבו (ודלא כתירוצם הראשון שאמרינן כן דוקא לענין עיכוב פרו ורבו).

ואולי הוסיפו דבר זה כי לפי תירוצם הראשון נשאר קשה למה בחלה הוא אין צד לומר שתלינן בדידה כמו שיש בחלתה היא, ולכן כתבו משום שאין הוא השדה של האשה ולעולם בגלל דבר זה גם התירוץ הראשון צריך לסבור כתירוצם השני שאין הבעל השדה של האשה, וכונת תירוצם השני היא שהצד השני של הגמ' שבחלתה היא תלינן במזלו של הבעל הוא משום שהאשה היא השדה של הבעל (גם שלא לענין פרו ורבו), ולכן לא אמרינן שהיא גרמה לעצמה, ובודאי שאין היא יכולה לגרום לחלה הוא כי הא ודאי שאין הבעל השדה של האשה.

והנה בדף ע"ז לענין היכא שהבעל נעשה בעל מום גדול כתבו תוס' כתירוצם השני

כאן דהיינו שתלינן בהמזל שלו כי אין הבעל השדה של האשה, והיינו משום שגם התם הא ודאי שאין הבעל השדה של האשה לענין שנאמר שהיא גורמת למומו, וגם התירוץ הראשון כאן מודה שצריכים לומר כן כדמוכח מחלה הוא וכמו שכתבנו, רק שתירוצם הראשון כאן קאמר שכדי ליישב חלתה היא מספיק לומר שהצד שתלינן בדידי' הוא משום שהאשה היא שדהו של הבעל ואי אפשר לה לגרום לעצמה לענין עיכוב פרו ורבו.

והנה אכתי צ"ע על מה שכתבו תוס' שאין הבעל נחשב השדה של האשה ואינו נושפע מהמזל שלה מהא דס"ל לרב אשי ביבמות דף ס"ד ע"ב שקטלנית אסורה כי תלינן שהמזל שלה גרם ודלא כרב הונא שם שסובר שתלינן בהמעייין שלה.

ברם יש לתרץ שבאמת דבריהם הם רק לפי רב הונא שם, אבל לא לפי רב אשי, אלא לפי רב אשי גם הבעל נחשב השדה של האשה, ובאות כ"א נצדד שכן היא כוונת רב אשי במה שדחה את הפשיט רב אחאי.

יא) נסתחפה שדהו.

ביאור הבעיות של חלתה היא ופירסה נדה שלא בשעת וסתה.

פירש"י וז"ל, כלומר מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון עכ"ל. ומשמע מדבריו שאין הכוונה שהיא אומרת לו שאתה אשם במחלתי כי מזלך גרם כי אני שייכת לך והענינים שלי מתנהלים כפי המזל שלך וכאילו אני השדה שלך, אלא הכוונה היא שחז"ל חייבו אותו אפילו אם הוא אנוס ע"י שחלתה היא, אשר מעתה יוצא

שנסתחפה שדהו, ומש"כ רש"י מזלך גרם אין זה בגדר סיבה למה הוא צריך לזונה, אלא הרי זה בגדר מליצה שמדגישה שהוא זה שמפסיד.

ועי' בשט"מ שכתב בזה"ל, הרשב"א ז"ל, או דלמא אמרה לי' נסתחפה שדהו דכיון שהגיע זמן חל עליך חיוב מזונות, ואם אי אפשר לכנוס, עיכוב זה אינו מדעתי, נמצא מקרה זה לחובתך, ומשום לתא דידך כיון שאינך יכול לכנוס מעלה אתה מזונות ע"כ, והיינו כשיטת רש"י כמו שכתב הרמב"ן, וכ"כ דון קרשקש וידל וז"ל, הנכון דהכא לאו משום מזל אתינן עלה אלא כיון שהגיע זמן שהוא חייב לה מזונות אע"פ שאינו יכול לכנוס כיון שאין העיכוב מרצונה, המקרה הזה לא בא לחובתה אלא לחובתו, זהו מש"כ רש"י מזלך גרם כי מהיום אני מוטלת עליך לזון עכ"ל.

ולפ"ז השאלה בחלתה הרי היא אם גם בכה"ג חייבו אותו או האם הוא יכול לומר אנא קאימנא אבל אין השאלה מי גרם.

ולפ"ז צ"ב למה בשעת וסתה הרי הוא בודאי פטור, דלמה פטרו אותו יותר מחלה הוא וחלתה היא, ולעיל באות ז' סק"ז הבאנו שכן העיר הקו"ש בדף נ"ז באות קפ"ב, וכתבנו לתרץ דכיון שידוע מראש שתפרוס נדה א"כ הרי זה נקרא שעוד לא הגיע הזמן (ועיי"ש שביארנו למה לא תי' הקו"ש כן), ובפירסה נדה שלא בשעת וסתה הבאנו מהשט"מ בד"ה והריטב"א וכו' שכתב דמיבעיא לן אם מיקרי כמו לא הגיע זמנה כיון שיש נשים שמשנות וסתיהו, א"נ י"ל דהיכא שפירסה נדה בשעת וסתה כיון שידעה שתפרוס נדה באותו היום "לאו

אנוסה מיקרי דהוי לה (כצ"ל) לאקדומי ומינסב", ובפירסה נדה שלא בזמן ויסתה מיבעיא לן אם חשיב אנוסה או האם גם בכה"ג היתה לה לחשוש ולהקדים את הנישואין כיון שיש נשים שמשנות וסתייהו. והנה לתוס' יש שיטה אחרת בזה, והיינו שהכוונה בנסתחפה שדהו היא שהוא אשם כי מזלו גרם, רק שכתבו שני פשטים בזה, דהקשו דמהיכא תיתי לתלות במזל שלו ולא במזל שלה, ותירצו על זה שני תירוצים, א', שהטעם לתלות במזלו הרי זה כי הוא מצווה על פרו ורבו וממילא מסתבר שהעיכוב בפרו ורבו ע"י מחלתה בא כעונש עליו, וב', שנסתבר לתלות במזל שלו מחמת העובדא שהיא בגדר הנכס שלו. ונראה שסברות שני הפשטים הן כן, דהתי' השני סובר שמאי דאיתא בגמ' נסתחפה שדהו, זהו גוף הטעם למה לומר שמזלו גרם, דהיינו משום שהאשה נקראת בגדר הנכס ושדהו של הבעל, והקובע מה שקורה לה הוא המזל של הבעל ולא המזל שלה, אבל התירוץ הראשון סובר שאינה נחשבת בגדר הנכס של הבעל אלא יש ביניהם יחסי איסור והיתר, וכוונת הגמ' כאן היא לומר שהיא יכולה לומר לו אתה אשם מטעם פרו ורבו כאילו הייתי השדה שלך, והכוונה בנסתחפה שדהו היא רק לדוגמא ומשל דכמו שהתם מזלו של בעל השדה גרם כמו כן כאן מזלו של הבעל גרם אבל הכא הוי מטעם אחר, ותולין במזל דידי' ולא במזל דידה כי מסתברא לומר שמכיון שקרה לה דבר שמונע אותו מפרו ורבו, ולא קרה לה צרה אחרת, או צרה זו בזמן אחר, הרי זה בגלל מזל דידי'. מיהו באמת ה"ה שי"ל שגם התי' הראשון מודה שהיא נחשבת הנכס

שלו, רק דס"ל דלא מספיק בזה כי שונה היא משדה מפני שגם לה יש מזל וא"כ מהיכא תיתי לתלות במזל שלו ולא במזל שלה, וכמו שהקשו תוס', ודלא כהתירוץ השני, ומש"ה צריכים לטעמא דפרו ורבו דזה מראה שמסתמא קרה בגלל מזל דידי'.

(ב) רש"י ד"ה בתולה נשאת ליום רביעי.

בענין ליל רביעי ויום רביעי.

וז"ל, תקנת חכמים היא שתנשא ברביעי בשבת כדמפרש טעמא עכ"ל. נראה שכוונתו במה שכתב שהיא תקנת חכמים, היא לומר שאינו רק בגדר עצה טובה כמו הטעם של ברכה דכתבו תוס' בד"ה ותנשא וכו' דהוי רק בגדר עצה טובה. וכן ביאר החת"ס את כוונת רש"י, אלא שהוא כתב שטעמא דברכה הרי הוא בגדר מנהג עיי"ש ובמה שהביא מהירושלמי.

עוד יש להעיר על מה שכתב רש"י "שתנשא ברביעי בשבת", דלכאורה הוי שפת יתר והי' מספיק אם הי' כותב רק כהוספה על המלים של המשנה דהוי בגדר תקנת חכמים, ולמה העתיק את תוכן המשנה.

וי"ל דהנה בהמשנה איתא ליום רביעי דמזה משמע שהכוונה היא לליל רביעי, כדי שיבעול בליל רביעי או לכל המאוחר בליל חמישי, אבל לא ישא ביום ד' כי אז חיישינן שמא לא ישאר לו זמן לבעול בליל חמישי, ועל זה בא רש"י לומר שמותר גם לישא ביום רביעי. והתפארת ישראל במשניות כאן כתב עוד יותר, והיינו שכל שהתחיל את הנישואין ביום, אפילו אם נמשכה השמחה לתוך הלילה, לא חיישינן שמא לא ישאר

לו זמן לבעול בליל חמישי (והנה לפ"ז יוצא שאם יבעול רק ביום חמישי אין זה מספיק, ולא אמרינן שאם לא ימצא בתולים יוכל ללכת ב"ד בו ביום, ודלא כדברי ההפלאה בדף ג' ע"ב על רש"י ד"ה ובשני לא יכנס דשפיר אמרינן כן עיי"ש. ומרש"י בדף ה' ע"א בד"ה ונבעלת בחמשי משמע דלא כהפלאה עיי"ש).

מיהו ה"ה דמותר לישא גם בליל רביעי ולא חיישינן שאם יבעול בליל רביעי תתקורר דעתו עד יום חמישי, וכן כתב הרד"ל בהגהותיו בסוף המס' דמותר ושלכן תני ליום רביעי וז"ל, למסקנא דלא נשאת באחד בשבת משום שקדו שיהא טורח ג' ימים שיהי' מוכן הסעודה ליום רביעי כהוגן ניחא דתני "ליום" רביעי ולא "ביום" כלומר היא נשאת באופן שיהא הכל מתוקן ליום רביעי (וכ"כ השט"מ בד"ה ליום הרביעי וכו' ורצה לפרש כן בכוונת רש"י כאן, אבל אין דבריו מובנים לי איך דייק כן מרש"י), ולפי המסקנא בדף ה' ע"א שנבעלת נמי ברביעי (אי לאו משום ברכה) ולא חיישינן לאקרורי דעתא י"ל דלשון ליום ד' באה לומר שיכולה להנשא אף בתחילת יום ד', דהיינו בליל מוצאי ג' ויבעל מיד ולא חיישינן לאיקרורי דעתא, ואידי דתני בבתולה תני נמי באלמנה עכ"ל.

(והנה לכאורה כוונתו היא שלפי דבריו אין צורך באלמנה לומר בלשון ליום, כי אין ס"ד לומר שאינו יכול לנושאה בליל חמישי, ועל זה כתב שבכל זאת אידי דתני וכו'. ברם לכאורה אדרבה קשה איך שייך למיתני באלמנה ליום החמישי, דמשמע גם ליל חמישי, הלא בכה"ג מן הסתם יבעול בליל חמישי ולא יתקיים טעמא דברכה

דאדם, ועל זה לא שייך לומר שבכל זאת אידי דקתני וכו', שהרי הדין אינו אמת.)

ונראה שכן מוכח דהנה הרמב"ן והראשונים הבאים אחריו הקשו למה לא תני בהמשנה טעמא דשקדו, ואם נאמר שמטעם טענת בתולים הרי הוא צריך לישא דוקא ביום רביעי ולא בליל רביעי א"כ למה לא תירצו דתני משום טענת בתולים ולא משום שקדו כדי לומר שצריך להמתין עד יום רביעי ולא לישא בליל רביעי. מיהו נראה שעיקר קושייתם היא שיהי' כתוב בהמשנה גם הטעם של שקדו אבל לא שיהי' כתוב רק הטעם של שקדו לחוד, וכן הוא להדיא בלשון הר"ן כאן.

שו"ר בר"ן בד"ה מקום שבת דינים קבועין בכל יום, שכתב שא"א לישא ביום ג' ולבעול בליל ד' כי יש אז יותר מדי זמן עד ישיבת ב"ד ביום ה', דהיינו שיש מקצת ליל ד' ויום ד' וליל ה', ומבואר בדבריו שמהטעם הנ"ל ה"ה שאינו יכול לישא בליל ד' ולבעול מיד בליל ד', ודלא כהרד"ל. והריטב"א בדף ה' ע"א בד"ה איבעיא להו הביא שחולקים המפרשים באם סגי בבעול בליל ד'.

והנה יש לפקפק במה שכתבנו שרש"י בא לומר שהוא יכול לישא ביום רביעי ולא בעינן ליל רביעי, והיינו משום שגירסת הרי"ף בהמשנה היא ביום רביעי ולא ליום רביעי (אלא שהב"ח שינה שם את הגירסא ל"ליום רביעי"), וכן הובא גירסא זו בשנינו נוסחאות שבמשניות, וא"כ יתכן שכן היתה ג"כ גירסת רש"י, והמדפיסים שקבעו את נוסח הדיבור המתחיל העתיקו את הגירסא שבהמשנה לפנינו.

והנה החת"ס בחלק א' כאן כתב שתני ליום הרביעי כי הכוונה היא לצורך יום רביעי, דהאות ל' היא במקום המלה בשביל, והכוונה היא שמותר לו לישא גם לצורך יום רביעי עצמו, וכדאמרינן בדף ה' ע"א שיכול לישא רביעי ולבעול ברביעי. מיהו אכתי לא תי' למה תני באלמנה ליום חמישי, דהתם אינה נשאת בשביל יום חמישי כי צריכה להבעל בליל ששי משום ברכה דאדם. ואולי יתרץ דאידי דתני בבתולה תני נמי באלמנה וכמ"כ הרד"ל (אלא שכבר הקשינו שלכאורה לא שייך לומר "אידי" כשזה גורם למשמעות שהיא שלא כדין).

ומש"ה תני תנא טעם דטענת בתולים לומר דעיקר התקנה היתה בשבילו ואיך לא תני כלל עכ"ל. ומעתה י"ל שרש"י בא לאפוקי מפירושו זה ולומר שהתקנה באלמנה היתה תקנה נפרדת ואפילו אם לא היו מתקנים בבתולה, וזהו שכתב שהטעם של המשנה אבתולה קאי, כלומר ולא הוי גם היסוד והבסיס של התקנה באלמנה כמו שסובר הר"ן. והנה לכאורה נראה שדבר רחוק הוא לפרש את כוונת רש"י כהנ"ל, אבל שו"ר שכן ביאר השט"מ בד"ה והר"ן כתב וכו' את כוונתו.

יב* רש"י ד"ה שפעמים בשבת.

וז"ל, אבתולה קאי עכ"ל. צ"ע מה בא רש"י ללמדנו הלא בתוך הטעם איתא להדיא שמדברים על בתולה וכדקתני שאם הי' לו טענת בתולים וכו'. ועי' בפ"י מש"כ לבאר כוונת רש"י.

גם יש לבאר כוונת רש"י, דהנה עי' בר"ן כאן בסד"ה בתולה וכו' שכתב ליישב למה לא תנן בהמשנה גם הטעמים של שקדו וברכה, וכתב וז"ל, עוד נראה דמשום שקדו וברכה לא הוו מתקני רבנן לעכובי מצוה דנישואין, אלא משום טענת בתולים דמילתא דאיסורא הוא הוצרכו ליחד לבתולה ימים, וכיון שהוצרכו ליחד, יחדו לבתולה רביעי דמעלי טפי מחד בשבת משום שקדו וברכה כדאיתא בגמ', וכיון שיחדו לבתולה יום של ברכה ושיש בו תקנתא דידה, יחדו לאלמנה ג"כ, דאי לא, אתי למימר דנישואי אלמנה זילי להו לרבנן ולא מתקני בה מילתא,

יג) רש"י ד"ה בשני ובחמישי.

וז"ל, שאם הי' לו טענת בתולים ישכים לב"ד בעוד כעסו עליו ואם הי' שהות בנתים יש לחוש שמא יתפייס ותתקדר דעתו ויקיימנה ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו כדילפינן מונסתררה והיא נטמאה ומתוך שיבא לב"ד יתברר הדבר כשיצא הקול שמא יבואו עדים עכ"ל.

והנה עי' ביו"ד סי' ק"י סעיף ט' ברמ"א ובש"ך שם דמבואר שפליגי הפוסקים היכא שיש ספק ספיקא ואפשר לבררו האם חייבים לבררו או האם מותר לסמוך על הספק ספיקא. ולכאורה מפירושו של רש"י כאן יוצא שצריכים לבררו שהרי פי' שתיקנו שישא ביום ד' כדי שיבוא לב"ד ויתברר ולא יסמוך להקל אע"פ שיש ספק ספיקא.

מיהו יש לדחות שהכא החמירו רבנן טפי כיון שאם זינתה הרי הוא עובר איסורים כל ימיו, דוגמת דברי תוס' בסד"ה שאם.

גם י"ל כהעוד י"ל בתוס' כאן בד"ה שאם וכו' שכתבו שגם לפי רש"י לא היו מתקנים רק עבור הציור הרגיל של אשת ישראל, אלא הא דתיקנו גם בהציור הרגיל של אשת ישראל שיבוא לב"ד ויתברר הדבר הרי זה אגב אשת כהן ואשת ישראל פחותה מבת ג' שנים ויום אחד, וא"כ לפ"ז אכתי י"ל שבשאר הציורים של ספק ספיקא אין חייבים לברר.

גם י"ל, דהנה ע"י בתוס' בהדיבור בהנ"ל שהקשו דהכא חזינן שחששו לזנות ואילו בפ"ב דגיטין אמרינן שהמ"ד שסובר שתיקנו זמן בגיטין משום פירי לא קאמר משום שמא יחפה על זנות בת אחרות משום דס"ל שזנות לא שכיחא. והתוס' הרא"ש תי' על זה דהתם הכוונה היא לזנות דנשואה, וזנות דנשואה לא שכיחא, אבל הכא הרי איירי בזנות דארוסה, וזנות דארוסה שפיר שכיחא, והקשה החת"ס בד"ה משכים (משנת תקס"ב) דהנה בהסוגיא בגיטין שם פרכינן על המ"ד שסובר משום פירי דלפי שיטתו למה כותבין זמן בגט של ארוסה הלא התם בלא"ה אין הארוס אוכל פירות, ואילו לפי הנ"ל מה קשה הלא בארוסה גם הוא מודה שאפשר לומר משום שמא יחפה כיון שזנות דארוסה שכיחא. ותי' החת"ס שאחרי שהנהיגו את התקנה של המשנה כאן אז גם זנות של ארוסה לא שכיחא כי הן פוחדות לזנות שמא ישכים בעליהן לב"ד. ומעתה לפ"ז י"ל שלעולם בעלמא ס"ל לרש"י שאין חייבים לחשוש לאיסור ולברר ספק ספיקא רק שהכא תיקנו לחשוש לאיסור ולברר את הספק ספיקא משום שעי"ז ימעטו לזנות וכהנ"ל.

גם יש לדחות את הראייה מרש"י בדרך אחרת אבל בהקדם ב' הנחות:
א', הנה הפתחי תשובה בדבריו על דברי הש"ך בסי' ק"י בכללי דיני ספק ספיקא בקצרה באות ל"ה הביא את דברי המהרש"ל בפירושו על הסמ"ג, והנו"ב במהדורא קמא חלק יו"ד בסי' מ"ג (בקטע "אומר אני") ובסי' נ"ז (בקטע "והנה לענין"), ורעק"א בשו"ת מהדורא קמא בסי' ע"ז (בקטע "אמנם לכאורה"), שסוברים שאפילו אלו שמחייבים לברר ספק ספיקא הרי הם סוברים כן רק היכא שאפשר לברר את שני הספקות, אבל היכא שאפשר לברר רק אחד מן הספקות גם הם מודים שאין צריכים לברר, וי"א שגם בכה"ג חייבים לברר.

ב', הנה האיסור של ונטמאה שהביא רש"י כאן קאי לא רק על ודאי זנות, אלא קאי גם על סוטה שקינא לה בעלה ונסתרה דהוי ספק אם היא זינתה או לא, דהיא נאסרת בתורת ודאי מחמת הפסוק של ונטמאה דהתורה החשיבה אותה טמאה. ובפשטות יוצא דהוי ודאי איסור לא רק על הציור הנ"ל של סוטה אלא גם על כל היכא שיש ספק של זנות, דגם שם ינהג האיסור של ונטמאה ותהי' אסורה בתורת ודאי מצד הפסוק הנ"ל. ולהלן באות קס"ב ובאות קס"ג הבאתי שכן נוקט הירושלמי אבל שיש ראשונים שמפרשים בהבבלי לא כן.

ומעתה על פי ההנחות הנ"ל י"ל שאפילו אם בעלמא אין צריכים לברר ספק ספיקא, ומכל שכן היכא שאפשר לברר רק ספק אחד, אבל הכא שפיר חייבים לברר אפילו אם אפשר לברר רק ספק אחד, כי ע"י

שיבררו ספק אחד תהי' אסורה בתורת ודאי מחמת ונטמאה, וא"כ יש כאן ספק שמא יש כאן ודאי איסור של ונטמאה.

ברם לכאורה יש להעיר על הנ"ל דא"כ למה ספק ספיקא של זנות מותר (כשא"א לברר), הלא מכיון שספק אחד אסור בתורת ודאי מחמת ונטמאה א"כ ספק ספיקא הוי בגדר ספק איסור דאורייתא. ובשלמא לפי הרשב"א בתשובה ת"א שסובר ש"ס מהני מטעם רוב כי יש רוב צדדים לצד אחד א"כ גם כאן יש רוב צדדים, אבל הפ"י להלן בדף ט' כתב לבאר ש"ס מותר כי ספק אחד מהווה מצב של ספיקא דאורייתא שהוא לחומרא רק מדרבנן לפי הרמב"ם אשר מעתה הספק השני הוא רק ספיקא דרבנן דהיינו ספק אם יש כאן חיוב מדרבנן להחמיר בספיקא דאורייתא, וא"כ לפ"י יוצא שבזנות מכיון שספק אחד אסור בתורת ודאי א"כ הציור של ס"ס הרי הוא בגדר ספק איסור דאורייתא ואמאי אינו אסור. ואם נתרץ דהיכא דהוי ספק ספיקא לא חידשה התורה איסור ודאי זה וא"כ אין כאן עכשיו ספק שמא יש כאן ודאי איסור של ונטמאה, א"כ גם אם ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה נימא הכי ונתיר ספק ספיקא כי היכא דהוי ס"ס לא חידשה התורה את החיוב להחמיר בספק אחד.

ובאמת גם לפי הרשב"א קשה להבין דכיון דעכשיו יש לו התירא דספק ספיקא א"כ למה חייבים לברר הכא יותר מבשאר מקומות, ומה לי בזה שאם יתברר ספק אחד אז יהי' כאן ודאי איסור, הלא סו"ס עכשיו יש כאן ההיתר של ספק ספיקא.

מיהו י"ל שסברת הדבר היא כך, דהנה

הסברא לומר שהיכא שאפשר לברר צריכים לברר הרי זה כי סברא היא שלא הרשתה התורה לסמוך על רוב וחזקה וס"ס אלא היכא שא"א לברר, אבל לא היכא שאפשר לברר את המציאות. מיהו אולי י"ל גם סברא אחרת, והיינו שהדין שצריכים לברר ס"ס הרי הוא דין דרבנן משום שחוששין שמא יתברר הדבר מאליו ויתגלה שעבר על איסור ויהי' אוושה מילתא (ולפ"ז א"ש למה היכא שיתכן לברר רק ספק אחד אינו צריך לברר כי בכה"ג אי אפשר שיבוא לידי בירור שעבר על האיסור המקורי בתורת ודאי), והסוברים שאין צריכים לברר סוברים שאין דין כזה (ברם לפ"ז יוצא שמותר לו לסמוך על ס"ס לעשות מעשה היכא שע"ז גופא יצא שא"א לברר עוד וכגון לאכול את העוף המסופק). ומעתה בדעת רש"י י"ל דס"ל שאין צריכים לברר ס"ס כי אין חוששין שמא יתבררו שני הספקות מאליהם, אבל היכא שע"י שיתברר ספק אחד יתגלה שעבר על ודאי איסור אז שפיר חוששין שמא יתברר ספק אחד מאליו, וכן הוא אצלינו כי אם יתברר שקרה תחתיו הרי היא תהי' אסורה בתורת ודאי, כי אע"פ שיש עוד ספק אם באונס או ברצון אבל מצד ונטמאה הרי תהי' אסורה בתורת ודאי, ועוד דמן הסתם אותם עדים שיעידו שזינתה תחתיו יוכלו גם להעיד אם הי' באונס או ברצון.

ולפ"ז יש ליישב שני דיוקים בדברי רש"י, דהנה כבר הבאנו שרש"י כאן כתב בזה"ל, ושמא היא זינתה תחתיו ונאסרה עליו כדילפינן מונסתרה והיא נטמאה עכ"ל. ויש להעיר למה הביא רש"י את האיסור עשה של ונטמאה ולא גם את הלאו של לא יוכל לקחתה אחרי אשר הוטמאה (ואולי כתב כן

משום רבי יוסי בן כיפר שסובר ביבמות דף י"א ע"ב בשם רבי אלעזר שהלאו לא קאי על סוטה אלא רק על מחזיר גרושתו, ודלא כדעת חכמים שם).

ועוד דרש"י כתב רק "זינתה תחתיו" ולמה לא כתב גם ברצון (וכמו שכתב באמת המאירי עיי"ש, ותוס' כתבו רק ברצון), דהא אם לא ה' ברצון אינה נאסרת (ואולי המלה "זינתה" משתמעת גם דהי' ברצון). ברם לפי הנ"ל אתי שפיר כי ביארנו שהכא חייבים לברר משום חשש שמא יתברר מאליו כי ע"י שיתברר אפילו רק ספק אחד תהי' אסורה בתורת ודאי מהפסוק של ונטמאה שאוסר אפילו ספק זנות בתורת ודאי, וא"כ לכן הזכיר רש"י את האפשרות שיתברר רק ספק אחד דהיינו שזינתה תחתיו, וכן לכן לא הזכיר את הלאו של לא יוכל לקחתה כי הלאו הזה נוהג בודאות רק היכא שידוע שזינתה תחתיו ברצון וכדי לידע שהלאו הזה נוהג צריכים לברר את שני הספקות ובכגון זה ס"ל לרש"י שאין חיוב לברר וכמו שביארנו.

וע"ע בדו"ח לרעק"א בדף ט' ע"א בסוף הדברים על לא צריכא באשת כהן (בהקטע המתחיל והנה הא).

יד) רש"י ד"ה אוכלות משלו.

וז"ל, שהבעל חייב במזונות אשתו מתקנת ב"ד כדלקמן בפרק נערה עכ"ל. הנה מדבריו משמע שלפי המ"ד שסובר שהבעל חייב במזונות אשתו מדאורייתא לא נחתו רבנן לתקן שיהי' חייב מזונות משהגיע הזמן, ורק לפי המ"ד שסובר שכל עיקר התקנה של

מזונות היא מדרבנן נקטינן שתיקנו שיתחייב בהגעת הזמן. מיהו צ"ע מנ"ל דבר זה. ועכ"פ הרמב"ם פסק שהבעל חייב במזונות אשתו מדאורייתא ומ"מ פסק דחייב כשהגיע זמן. ובאמת כן מבואר להדיא בריש המדיר בדף ע' ע"ב בהאוקימתא שהדירה כשהיא ארוסה לאחר שהגיע זמן ובפירש"י שם.

טו) תד"ה בתולה.

וז"ל, ומיהו גבי איש ואשה רגילים בכל מקום לשנות בה' עכ"ל. המהר"ם שיף ביאר שאין כוונת תוס' בזה להקשות קושיא אלא כוונתם היא בניחותא, דהיינו שכוונתם היא לבאר שבכל אותם מקומות כתוב ה"א מאחר דאשה כתיבא במקום אחד בתורה, דבגלל זה הזכיר התנא אותה תמיד בה"א הידיעה ואפילו כשהמדובר הוא בענינים אחרים.

ברם לכאורה יש לפרש כוונתם בדרך אחרת, והיינו שאדרבה כוונתם היא להקשות על מה שכתבו שתני האשה נקנית כי קאי על האשה הכתובה בתורה, דקשה דלפ"ז למה רגיל התנא לומר האשה גם בשאר מקומות שלא קאי אקרא. ולפי פי' זה אתי שפיר לשונם של "ומיהו".

ולפי פירוש זה נשאר קשה מה שהקשו למה לא תני הבתולה כמו שתני האשה נקנית שהרי דחו את תירוצם. וצריכים ליישב כמש"כ תוס' בריש קידושין וז"ל, ואין לחוש כל כך שבכל מקום שונה התנא לשון הרהוט לו בפה וכו' עכ"ל.

ובתוס' הרא"ש כאן כתב כדברי תוס' הנ"ל כאן בתור תירוץ נפרד על קושייתם למה לא תני הבתולה, ויש לפרש כוונתו

כדבריהם הנ"ל בקידושין שבכל מקום שונה התנא את הלשון שרהוטה לו בפה, וז"ל התוס' הרא"ש, הבתולה לא קתני כמו האשה, דגבי אשה דרך לשנות בהא בכל מקום האשה שנתארמלה וכו' עכ"ל. ויש לפרש כן גם כוונת תוס' כאן דכוונתם ב"ומיהו" היא לתירוץ חדש על קושייתם.

טו*) תד"ה בתולה.

א. ביאור דברי תוס' כאן ודברי המהר"ם שיף.

הנה בדרכם הראשון של תוס' מבואר שקתני האשה והאיש והיבמה כי קאי אקרא, אבל בעבד עברי לא קתני העבד העברי אע"פ שאקרא קאי כי אין דרך הש"ס לדבר כן.

מיהו אכתי נשאר קשה על הדרך הזה למה קתני האשה שהלכה, וכן האשה שנתארמלה, וכן האיש מדיר.

וי"ל שלשם כך כתבו בהמשך דבריהם "מיהו גבי איש ואשה רגילים בכל מקום לשנות בהא אע"ג דלא קאי אקרא", דהיינו כדי להשלים את הפירוש הנ"ל, וכוונתם היא לומר שכיון שיש מקומות שקתני האשה והאיש איש כי קאי אקרא, לכן בכל מקום קתני כן אפילו היכא דלא קאי אקרא. וכהבנה הזאת בדבריהם כתב המהר"ם שיף כאן.

גם י"ל שה"מיהו" הוא פירוש חדש לגמרי, והיינו כהדרך השני שכתבו בריש קידושין שבכל דבר תפס התנא לשון הרהוט לו בפה, דלפ"ז באיש ואשה נקטו האשה וכן האיש כי כן הי' רהוט לו תמיד בפיו,

וכן היבמה, משא"כ המלה בתולה היתה רהוטה לו בלי הא.

ולפ"ז אכתי לא מתורץ בתוך דבריהם למה לפי פירושם הראשון קתני האשה שהלכה והאשה שנתארמלה והאיש מדיר.

וצ"ל כמו שכתבנו לעיל (אלא שאנחנו יחסנו את זה לה"מיהו", דלא כדרכנו עכשיו בכוונת ה"מיהו"), והיינו שמכיון שקתני האשה וכן האיש כשקאי אקרא, לכן נקטו לשון זה בכל מקום ואפילו כשלא קאי אקרא.

ב. דברי תוס' בריש קידושין ודברי מפרשי תוס' שם.

והנה תוס' בריש קידושין בפירושים הראשון כתבו שנקטו בכל מקום האשה והאיש כי כיון שקתני הכי פעם אחת כיון שקאי על האיש והאשה שכתובים בענין זה בקרא, לכן נקטו כן בכל מקום שאיירי באיש ואשה, וזהו כהדרך הראשון של תוס' כאן עם תוספת ה"מיהו" וכמו שביארנו.

והנה התם בקידושין סיימו "דהא גבי יבמה קתני היבמה", וביאר המהר"ם שם שכוונתם בזה היא להוכיח מיבמה שאי אפשר לומר עוד פירוש, והיינו שנקט התנא האשה והאיש כי באיש אשה הי' להתנא לשון הרהוט לו (והיינו על דרך פירושים השני בקידושין שם, אבל הפירוש השני שם מפרש שבכל דבר היתה לו להתנא לשון הרהוט לו, ואילו תוס' שם במה שכתבו "דהא גבי יבמה קתני היבמה" באו לשלול פירוש אשר תוכנו הוא שרק באשה ואיש היתה להתנא לשון הרהוט לו, בלי להזקק שיש מקום שקתני הכי בגלל שקאי על איש

ואשה הכתובים בקרא), ועל זה כתבו שלא מספיק בזה כי א"כ למה גבי יבמה קתני היבמה, והמהר"ם בתוך דבריו שם ייחס את הפירוש שהוא שדחו תוס' שם לפי המהר"ם למש"כ תוס' כאן "ומיהו", והיינו שאין כוונתם בה"מיהו" להשלים את פירושה הראשון, וכן אין כוונתם להפירוש השני שכתבו בקידושין שם שבכל דבר נקט התנא את הלשון הרהוט לו בפיו, אלא כוונתם היא להפירוש הנ"ל שדחו תוס' בקידושין שם שגבי איש ואשה קתני עם הא הידיעה כי כך הי' רהוט בפיהם ושרק באיש ואשה היתה להם רהיטות.

מיהו המהרש"א הבין אחרת את מה שכתבו תוס' דהא גבי יבמה קתני היבמה, והיינו שבאו לשלול שלא נפרש שרק בתחילת פרק הוסיף התנא הא הידיעה, ולכן קתני עבד עברי ולא העבד העברי, דכדי לדחות פירוש זה כתבו תוס' דהא חזינן שגבי יבמה קתני היבמה אע"פ שאינו תחילת פרק.

ועכ"פ המהרש"א הבין קצת אחרת את הפירוש הראשון של תוס' שם (אשר כתבנו שזהו גם כוונת תוס' בהפירוש הראשון אצלינו, והיינו שאין כוונתם שכיון שפעם אחת מצינו אשה בקרא לכן נקטו האשה בכל מקום עם הא הידיעה, אלא כוונת התנא בכל מקום היא שאם האשה המבוררת בקרא גבי קידושין הלכה למדינת הים וכן אם היא נתארמלה.

ג. דרכו של החת"ס.

ועי' בחת"ס כאן בחלק א' שכתב שתני בתולה ולא הבתולה כי אם הי' תני הבתולה היינו חושבים שרק בתולה ידועה נשאת

ביום רביעי, אבל היכא שהיא בתולה משום שנכנסה לחופה ומת בעלה לפני שנבעלה, דלא ברירא לכל אחד שהיא בתולה, הו"א שנשאת בחמישי, ומהאי טעמא תני אלמנה ולא האלמנה, כי אם הוי תנא האלמנה הו"א דהכוונה היא גם להאלמנה שכתובה בתורה, דהיינו תמר, שהיתה אלמנה אבל היתה בתולה משום שנבעלה לער ואונן שלא כדרכה, ולכן תני אלמנה כי קמ"ל בזה שאלמנה כמו תמר נשאת באמת ביום רביעי.

והנה רש"י בחומש פי' שער ואונן דשו בפנים וזרו בחוץ, ולא שבעלו שלא כדרכה, וא"כ לא היתה בתולה. וכדברי רש"י איתא בבראשית רבה שם גם על ער וגם על אונן. מיהו ביבמות דף ל"ד ע"ב איתא כהחת"ס שבעלו שלא כדרכה.

ד. דרך חדש.

והנה לכאורה י"ל דרך חדש בכל זה, והיינו שהאות הא הידיעה לפני מלה מורה על חשיבות מסוימת, ולכן קתני האיש והאשה כי הם דברים חשובים, אבל עבד אינו חשוב ולכן לא קתני העבד, והא דקתני בתולה ולא הבתולה, וכן בדף י' ע"ב קתני אלמנה גרושה וחלוצה, וכן בדף י"א ע"א קתני מוכת עץ, כולם בלי הא הידיעה, הרי זה כי המלים ההן אינן רק בגדר שם עצם, אלא הרי הן מתארות מצבים מסוימים, והמצבים ההם אינם מורים על חשיבות, דבתולה היא המצב רגיל והטבעי מלידתה, ואין בו חשיבות מסוימת, ואלמנה גרושה וחלוצה ומוכת עץ מורים על פחיתות מסוימת, והא דקתני היבמה הרי זה כי נהי שהמלה באה לתאר מצב שמת בעלה בלי בנים, אבל המלה מורה על העובדא

קונה, כי עצם העובדא שהזכיר "איש" הרי זה מורה שהכוונה היא שהוא קונה אשה. עוד י"ל, דהנה רש"י בהמשנה שם על מאי דקתני האשה נקנית כתב "לבעלה" וביארו שכתב כן כי הי' אפשר לחשוב שהכוונה היא לאמה העבר'י, ומעתה חזינן שהתנא שם קיצר ולא תני האשה נקנית לבעלה, וא"כ ה"ה שהי' יכול לקצר ולומר האיש קונה בלי לומר את האשה.

טז) בא"ד.

וז"ל, ועוד דאי תני הכי (נושאיין את הבתולה) הו"א אפילו בעל כרחא כדמשני גבי הא דפריך וליתני האיש קונה עכ"ל. ועי' במהרש"ל ובמהר"ם שיף שהקשו דכיון שתני התם האשה נקנית לאשמועינן דבעינן דעתה א"כ למה לא תני כאן נושאיין את הבתולה דוגמת מה שכתבו תוס' שם דכיון דתני האשה נקנית תו לא איכפת לן בהא דתני בריש פרק ב' שם האיש מקדש ולא האשה מתקדשת. ותירצו דהוצרך להשמיענו גם בנישואין שלא מהני נישואין בעל כרחא משום דהו"א דכיון שכבר קדשה מדעתה יכולין הנישואין להיות בעל כרחא. ברם לכאורה אכתי צ"ע איפכא, דמאחר שהשמיענו בנישואין א"כ למה הוצרך להשמיענו בקידושין, ובע"כ צ"ל דהיינו משום דהוי מסכתא אחרת ואינו דומה לשני פרקים באותה מסכתא, וא"כ ה"ה נ"ש"ל בפשיטות שגם לאחר שהשמיענו שם דבעינן דעתה אכתי רצה להשמיענו כן גם במס' כתובות.

ועכ"פ צריכים להסביר את סברת המהרש"ל והמהר"ם שיף למה הו"א

שצריכים לקיים בה מצוה שאינה נוהגת בכל אשה, והרי זה דבר של חשיבות, ובדף י"א ע"א קתני הגיורת כי המצב של גיורת מורה על חשיבות דהיינו העובדא שבחרה להתגייר ולהיות בת ישראל, וכן קתני והשפחה שנשתחררה כי הרי היא במצב של חשיבות שהרי יצאה מעבדות לחירות ומדין של שפחה לדין של בת ישראל, וכן קתני והשבו' שנפדית כי המצב של שבו' מורה על חשיבות כי בחרו להשאירה בחיים, וכן יש לה את החשיבות שראו לנכון לפדותה. ולהלן שם קתני הגדול שבא על הקטנה, כי גדלות היא חשיבות, שהרי בתחילה הי' קטן ויצא מקטנות לגדלות (ואין זה כמו בתולה שהיא בתולה מתחילת חי''), וגם להקטנה יש חשיבות בזה שהגדול בחר דוקא בה, משא"כ להלן שם קתני קטן הבא על הגדולה כי גדלות היא חשיבות אבל קטנות אינה חשיבות אלא פחיתות ולכן לא קתני הקטן

טז) *תד"ה נשאת.

וז"ל, הא דלא קתני נושאיין את הבתולה כמו האיש ומקדש, לפי שעתה מקצר יותר עכ"ל. פי' דנושאיין את הבתולה הן ג' מלים במקום שתיים.

מיהו צ"ע דא"כ מאי פריך בריש קידושין ליתני האיש קונה, הלא אי אפשר למיתני רק מלים אלו, כי לא מבורר ממלים אלו מה הוא קונה, האם אשה או בהמה או קרקע (משא"כ האיש מקדש מורה להדיא על קידושי אשה), וא"כ הי' צריך למיתני האיש קונה את האשה, וא"כ מאי פריך הלא ע"י שתני האשה נקנית קיצר טפי.

וי"ל דשפיר הי' אפשר למיתני רק האיש

המשמעות של מה שכתוב ויצאה והיתה כמו שהראיתי שם (ויש להם גירסא אחרת בהגמ' בב"ב וכמו שהבאתי שם).

ומעתה י"ל שבלי המשנה כאן הו"א שרק בקידושין נאמר הדין הנ"ל שתלוי' ואמרה הן לא מהני, והיינו משום שרק בקידושין הרי זה נחשב שלא כהוגן אבל בנישואין אין זה נחשב שלא כהוגן כי כבר שיעבדה את עצמה להנשא, ולאידך פירושא י"ל דהו"א שרק בקידושין בעינן רצון גמור אבל לא בנישואין כי ויצאה והיתה איירי רק בקידושין, והמשנה כאן קמ"ל שגם בנישואין הרי זה נקרא שלא כהוגן כי הי' לו לפוטרה בגט, ולאידך פירושא קמ"ל המשנה שגם בנישואין בעינן רצון גמור ואם היא מתחרטת מכל עיקר הקידושין ואינה רוצה להנשא לא מהני אפילו בציור של תליוה ואמרה רוצה אני כי אין לה בכה"ג רצון גמור והפסוק של והיתה כולל גם נישואין.

טז"ד (* בא"ד.

וז"ל, ועוד דאי תני הכי (נושאים את הבתולה) הו"א אפילו בעל כרחא כדמשני גבי הא דפריך וליתני האיש קונה עכ"ל. ועי' במהרש"ל ובמהר"ם שיף שהקשו דכיון שתני התם האשה נקנית לאשמועינן דבעינן דעתה א"כ למה לא תני כאן נושאים את הבתולה דוגמת מה שכתבו תוס' שם דכיון דתני האשה נקנית תו לא איכפת לן בהא דתני בריש פרק ב' שם האיש מקדש ולא האשה מתקדשת.

מיהו לכאורה י"ל שלק"מ, כי התם כבר תני באותה מס' "האשה נקנית" דמשמע מדעתה, ולכן לא איכפת לן אם תני אח"כ

שנישואין מהני בע"כ אע"פ שקידושין לא מהני בע"כ. וי"ל דהו"א דכיון שנתקדשה הרי זה נקרא ששיעבדה את עצמה גם להנשא ולכן הו"א שהוא יכול לנושאה בעל כרחא, ובזה קמ"ל שלא מהני כי עצם הנישואין צריכים להיות מדעתה. מיהו עדיין צ"ע מה הוא הס"ד הלא נהי ששיעבדה את עצמה להנשא אבל סו"ס פשיטא שעצם הנישואין צריכים להיות מדעתה. ועוד דלכאורה הוי רק קנין דברים דאינו קנין (ועכ"פ בחידושי חת"ס כאן בחלק א' בדבריו על תוס' כתב שכיון שנתרצית באירוסין כופין אותה להנשא בשוטים וכמורדת עד שתאמר רוצה אני, אבל אין מכניסים אותה לחופה בעל כרחא בלי שתאמר רוצה אני, ואם עשו כן אין החופה מועילה).

ברם נראה שיש לומר טעם אחר למה הו"א שהוא יכול לנושאה בעל כרחא, דהנה הרשב"א בקידושין שם תמה מהו ההו"א במס' קידושין שם לומר שהוא יכול לקדשה בעל כרחא הלא בכל מקום בעינן דעת מקנה לעיכובא, וכתב שכל ההוה אמינא הוא רק על הציור של תליוה וקדיש ואמרה הן, דבכה"ג הו"א שכמו שתליוה וזבין זביני זבינא משום שאגב אונסי' גמיר ומקנה הה"נ לתליוה וקדיש, ובזה קמ"ל המשנה שמדרבנן אינה מקודשת מכיון שעשה שלא כהוגן וכדאמרינן בב"ב דף מ"ח ע"ב, אבל היכא שלא אמרה הן ליכא אפילו הו"א. ובספרי על קידושין שם ביארנו שיש סוברים שהא דלא מהני תלוי' וקדיש אע"פ שתליוה וזבין שפיר מהני אין זה רק מדרבנן משום שעשה שלא כהוגן אלא הרי זה כי נהי שבקנינים מספיק בדעת מקנה והסכמה אבל בקידושין צריכים רצון גמור להקידושין, דכן היא

האיש מקדש, אבל הכא הלא איירי במס' אחרת, ועוד דבסדר הש"ס מס' כתובות באה לפני מס' קידושין, וא"כ אכתי לא שנינו משנה אחרת במס' זו או בסדר הש"ס דמשמע דוקא מדעתה. ועוד דאם שפיר מחזקינן ממסכת למסכת, וכמו שנקטו המהרש"א והמהר"ם שיף בקושייתם, א"כ למה תני שם האשה נקנית ולא תני האיש קונה כיון שכבר ידעינן מהמשנה אצלינו שאפילו נישואין לא מהני בעל כרחיה.

טז*ז* בא"ד.

וז"ל, ועוד דהתם אקרא קאי כי יקח איש אשה עכ"ל. הנה לא הבנתי תירוץ זה כי עכ"פ למה קתני בתולה נשאת ולא נושאת את הבתולה, ואם הי' קשה להם רק משום שהתם הקפידו לומר האיש מקדש, אבל בלי שמצינו שם שקתני האיש מקדש היינו אומרים שהלשון של בתולה נשאת היא הלשון היותר מתוקנת, או ששתיהן שוות ואין קפידא בדבר, א"כ מה היתה קושייתם, הלא אכתי י"ל שנקט בתולה נשאת כי היא הלשון היותר מתוקנת או ששתיהם שוות, רק שהתם הי' מוכרח התנא לומר האיש מקדש כי אין דרך אחרת, כי לא הי' יכול למיתני האשה מתקדשת בו ובשלוהו ובה ובשלוחה, כיון שלא הזכירו את האיש (ואם שפיר הי' אפשר למיתני הכי א"כ לפי הדרך שהתנא חיפש לשון קצר למה באמת לא קתני הכי כיון שעיי"ז הי' מקצר יותר).

יז) תד"ה שאם.

הנה מלשון רש"י ותוס' הי' אפשר לפרש שכשהוא בא לב"ד והקול יוצא אכתי לא אסרינן אותה עליו, כי אע"פ שחייבין לברר

בכה"ג את הספק ספיקא וכמו שביארנו באות י"ג, אבל סוף חיוב זה הוא רק שיבוא לב"ד ויצא הקול, אבל אכתי לא אסרינן אותה עליו כיון שאין בידו לברר הוא עצמו את הס"ס. מיהו מהר"ן כאן מבואר שגם אוסרים אותה פרק זמן סביר שיוכלו עדים לבוא וז"ל, ולי נראין דברי רש"י עיקר דאנן בגמ' הכי אמרינן בשלמא אי מהימן לומר פתח פתוח מצאתי, ונפ"מ דהני תרתי נשי דלית בהו אלא חד ספיקא מתסרי, היינו דתקון רבנן בכל הנשים שלא ינשאו אלא בד' משום דכיון שמהימנינן ליי' קים לן בודאי שזינתה, וכיון שכן איתרעי ועלייהו דב"ד רמי למיקם עלה דמילתא אי תחתיו או אין תחתיו, ואע"ג דכי לא משכחי סהדותא במילתא שריא לבעלה משום תרי ספיקי, אפ"ה כיון דאיתרעי, עלייהו רמי למיקם אקושטא דמילתא שמא יתברר הדבר ויבואו עדים, אבל אם איתא דלא מהימן כי אתא קמן לא שקלינן וטרינן במילתא כלל, דאדרבה משתקינן ליי' שלא להוציא לעז עליי', וא"כ כל הנשים ינשאו בכל הימים עכ"ל. וע"ע בזה באות קס"א* ור"ב.

יח) תוס' ד"ה מפני מה (הראשון).

וז"ל, אין שואל הטעם וכו' עכ"ל. מיהו עיי' במהרש"א שכתב שרש"י מפרש ששפיר שואל הטעם. וכנראה דייק כן המהרש"א מדברי רש"י בד"ה תלי תניא שכתב "תלי טעם משנה וכו'". מיהו קשה לומר כן לאור דבריו בד"ה לכך שנינו דשם פי' שמדובר לענין נפקותא. וצ"ל דמש"כ בד"ה תלי תניא "תלי טעם משנה" כוונתו היא לטעם למה נשנה ומה היא הנפקותא מזה. ובאמת גם

בגמ' איתא הלשון "טעמא" וא"כ צ"ע מה ראה המהרש"א ברש"י יותר מבלשון הגמ'. וצ"ל שכוונת המהרש"א היא לדברי רש"י בד"ה אלא תלי תניא שכתב וז"ל, כדי שישכים לב"ד עכ"ל, ועוד כתב וז"ל, והגיע זמן אין שום טעם מפורש בה לומר מפני מה אם הגיע באחד בשבת וכו' עכ"ל.

(יט) בא"ד.

וז"ל, דהא נפקותא מפרשה בהדיא שאם הי' לו טענת בתולים וכו' עכ"ל. נראה דכוונת תוס' במה שכתבו שהנפקותא מפורשת בהמשנה היא דנכלל בהמשנה שהוא צריך באמת להשכים ביום החמישי (אע"פ שהסגנון של המשנה הוא סגנון של נתינת טעם להתקנה).

גם י"ל שאין כוונתם בנפקותא לדין והלכה, אלא כלומר איזה תוצאה יש מהדין של המשנה, ועל זה אמרין שלמעשה תהי' תוצאה זו שהוא יבוא לב"ד.

(כ) תוס' ד"ה ותנשא באחד בשבת.

וז"ל, ואומר ר"י דטעם דברכה אינו אלא עצה טובה ולא מיקרי עבריינא וכו' עכ"ל. עי' בפ"י בקונטרס אחרון כאן שכתב שהפוסקים לא הביאו הך עצה טובה של ברכה כי סמכו על הרא"ש דמבואר מדבריו שאינו אפילו עצה טובה לענין מתי לעשות את הנישואין, אלא סעד (כלומר עצה טובה) לענין מתי לבעול, דהיינו לא לבעול עד ליל חמישי. מיהו לא הבנתי מה תי' בזה הלא סו"ס היו הפוסקים צריכים להביא הך סעד של זמן בעילה (וכמו שעשה באמת ההגהות אשר"י בדף ה' ע"א בשם מהרי"ח).

(כ*) בא"ד.

וז"ל, ואומר ר"י דטעם דברכה אינו אלא עצה טובה ולא מיקרי עבריינא אבל משום שקדו מקרי עבריינא עכ"ל. הנה לכאורה אם המתין מלנושאה עד יום ד' אבל לא טרח בסעודה ג' ימים, אע"פ שמקרי עבריינא, אבל אינו חייב להעלות לה המזונות עבור הג' ימים, כי סוף סוף הי' אנוס מלנושאה בתקנתא דתקיננו ל"י רבנן, דלא מצאתי בפוסקים מי שמחייבו בהמזונות. ולפ"ז אתי שפיר למה הוצרך הר"י לומר שטעמא דברכה הוא עצה טובה, ולא כתב שהוא מנהג כמו שסובר הרמב"ם, כי לפ"ז אכתי לא צריכים טעמא דשקדו, כי גם מנהג חייבים לקיים, ואם לא קיים מקרי עבריינא, וא"כ טעמא דשקדו אינו מוסיף כלום, כי גם אם לא קיים שקדו אינו חייב בהמזונות.

דף ב' ע"ב

(כא) פשיט רב אחאי.

עי' בגמ' דאמרין פשיט רב אחאי וכו' אלא לאו דאיתניס כי האי גוונא וקתני אוכלות משלו ואוכלות בתרומה. עי' בשט"מ בד"ה היכי דמי וכו' שכתב בשם תלמיד הרשב"א וז"ל, ותפשוט מיהא לחלתה היא ולא יותר (כלומר דאי אפשר לפשוט פירסה נדה שלא בשעת וסתה) דתפסת מרובה לא תפסת עכ"ל.

ושוב כתב, וכן כתב הרשב"א עצמו בחידושיו, וז"ל, אלא לאו דאיתניס כה"ג ופשוט מיהא דחלתה היא מעלה לה מזונות [א"נ כיון שאמר את"ל איפשוט תרתי

ע"ב בד"ה ולא נישאו (אוכלות משלו) שכתב וז"ל, כגון שעייכב החתן או אונס שלו עכ"ל. וזהו דלא כהלישנא קמא.

והנה כעין קושיית המהר"ם שיף יש להקשות גם על תחילת דברי תוס' שכתבו וז"ל, קשה לר"י דאמר בהחולץ עמד בדין וברח ניוזנית משל יבם ומפרש בירושלמי ברח הוא הדין חלה והכא אמרינן חלה אין מעלה לה מזונות, וצ"ע מה קשה להו, אולי הירושלמי שם סובר כהלישנא בתרא וכהפשיטות של האת"ל שאם הוא חלה הרי הוא שפיר מעלה לה מזונות.

והנה תוס' כתבו לחלק דהתם ביבם הרי הוא מעלה לה מזונות אם חלה כי איירי שחלה לאחר שעמד בדין אבל הכא איירי שחלה קודם שהגיע הזמן אבל אם חלה לאחר שהגיע הזמן הרי היא שפיר ניוזנית משלו כי כבר נתחייב במזונותי ותו לא פקע, והרמ"א הביא כן בסי' נ"ו בשם המרדכי כאן, והגר"א שם ציין לדברי תוס' כאן).

והנה המהר"ם שיף כאן כתב שבכל זאת הצד לומר שחלתה היא אינו מעלה לה מזונות הוא אפילו היכא שחלתה היא אחרי שהגיע הזמן. וכן מבואר במהרש"א בסוף דבריו על תוס' במה שכתב ואין לדקדק נמי וכו'. ורעק"א בשו"ע שם הביא את דברי המהרש"א והמהר"ם שיף. ועוד כתב רעק"א שסברת הדבר היא משום שהוא יכול לומר הא קאימנא כלומר שאי אפשר לחייבו היכא שהוא עצמו רוצה עכשיו להנשא וגם אפשרי הדבר מצדו להתחתן עמה.

והנה משמעות דברי תוס' בדף ק"ז ע"ב

קמייטא ע"כ], (והוסיף השיטה) ואתיא הך כמאן דלא פסיק כאת"ל, אבל לדעת הרמב"ם ז"ל והגאונים ז"ל דפסקו ככל את"ל שבתלמוד, מאי פשיט רב אחאי, והא עיקר בעיא דפרסה נדה לא פשיט (כי אולי כוונת המשנה היא רק לחלתה היא) ואינך בעי הא (כצ"ל) פשיט לה תלמודא דקאמר ואת"ל וכו' עכ"ל. מיהו י"ל שמאן דפוסק כאת"ל יפרש שרב אחאי מתכוין לפשוט נגד הלישנא קמא (שהוא דברי רב יוסף) דקאמר לפיכך חלה הוא והיא ופרסה נדה אינן אוכלות משלו דהא מזה דתני לא נישאו ולא קתני לא נשאו חזינן דשפיר יש ציור של אונס שאוכלת משלו כי אם הכוונה היא שלא נשאת כי היא עיכבה במזיד אמאי אוכלת משלו. ולפ"ז כוונת רב אשי היא לדחות שלעולם שפיר י"ל כרב יוסף. ועי' בזה לעיל בסוף אות י**.

ושוב הביא השט"מ את דרכו של הריטב"א דפי' שרב אחאי נתכוין לפשוט גם פירסה נדה שלא בשעת וסתה. וכן נראה מרש"י ד"ה פשיט רב אחאי שכתב וז"ל, הך בעיא עכ"ל, ועיי"ש במה שפלפל בדבר זה. ויש להעיר על דבריו. ושוב כתב לפרש שאתי לפשוט שאפילו פירסה נדה בשעת וסתה אוכלת משלו.

כב) תד"ה לפיכך.

וז"ל, ולפירושו אין להקשות מהאיכא דבעו לה מיבעיא אמאי לא פשיט לה מהתם עכ"ל. עי' במהר"ם שיף שהעיר דאולי רש"י סובר להלכה כהלשון הראשון (דהיינו דברי רב יוסף) שחלה פטור ולכן כתב שם שחלה פטור. מיהו עי' ברש"י להלן כאן בדף מ"ח

היא דהא דנשאר חייב היכא שחלה לאחר שהגיע הזמן אינו משום שכבר נשתעבד לה וכמש"כ תוס' בסוגיין, אלא משום דלא חשיב בגדר אונס כיון שהי' יכול לכנוס בזמנו. וביאר בחידושי רבי שמואל כאן בסי' א' ענף ב' שלפ"ז שפיר יוצא כדינו של המהרש"א והמהר"ם שיף, כי היכא שחלתה היא אחרי שהגיע הזמן מה שרוצים לפטור את הבעל אינו משום אונס אלא משום דאמר הא קאימנא. ולפי תוס' אצלינו צידד באם שיך לומר כהמהרש"א והמהר"ם שיף. ועוד דן לומר שלפי רב יוסף שסובר שחלה הוא פטור אז בודאי חלתה היא לאחר שהגיע הזמן פטור כי לית לי' נסתחפה שדהו שזהו הצד לא לומר הא קאימנא, והוה כאילו היכא שהיא התחילה לעכב במזיד לאחר שהגיע הזמן עיי"ש באריכות. ועוד ר"ל שבפירסה נדה לאחר שהגיע הזמן גם המהרש"א והמהר"ם שיף יודו שהוא חייב עיי"ש הסבר הדבר.

כב* (תד"ה לפיכך.

וז"ל, קשה לר"י דאמר בהחולץ עמד בדין וברח נזונית משל יבם, ומפרש בירושלמי ברח ה"ה חלה, והכא אמרינן דחלה אין מעלה לה מזונות, ואור"י דהתם חלה או ברח לאחר שעמד בדין שכבר נתחייב לה במזונות אבל הכא בחלה קודם הגעת זמן עכ"ל. פי' דחלה מהני רק לענין שהחייב לא יחול, אבל לא מהני להפקיע את החייב לאחר שכבר חל.

מיהו תוס' ביבמות כתבו בדרך אחרת, וז"ל, והא דבעיא בריש כתובות חלה מאי (צע"ק דהיו יכולים להקשות יותר והיינו

מדברי רב יוסף דפשיטא לי' שחלה פטור וכדרך שהקשו כאן), היינו שחלה מיד בהגעת זמן, אבל הכא שחלה אחרי שעמד בדין דהוה לו לכונסה קודם שאירע לו אונס עכ"ל, הרי שהתם לא כתבו מפני שהחייב כבר חל והעובדא שנעשה חולה לא מהני להפקיעו, אלא משמע דהוי כעין קנס, כי הוא אשם בזה כיון שלא כנסה לאלתר.

ויש לפרש דפליגי שני הדיבורים בתוס' בהצורה של החייב של מזונות, דמצד אחד י"ל שבתחילת הנישואין או הגעת הזמן החייב חל לעולם, רק שאח"כ אם נפטר מאיזו סיבה שהיא, הרי זה בגדר הפקעת החייב, אבל מצד שני י"ל שאין החייב חל מיד לעולם, אלא הרי הוא מתחייב בכל רגע ורגע בגלל המצב של נישואין של אותו רגע, וממילא אם נולד אח"כ סיבה שפוטרת אותו, אין זה בגדר הפקעת חייב, אלא בגדר עיכוב ומניעת המשך חלות החייב.

ומעתה י"ל שתוס' ביבמות סוברים כהצד השני, ומש"ה אי אפשר לתרץ דשאני התם שנעשה חולה אחרי שעמד בדין ושממילא החייב כבר חל ואי אפשר להפקיעו, דזה אינו, כי באמת החייב של יום זה ורגע זה עוד לא חל, וא"כ הרי זה שוה להיכא שחלה לפני הגעת הזמן, ולכן כתבו דהוי כעין קנס על שלא כנס לאלתר, אבל תוס' אצלינו סוברים שהחייב מזונות חל מיד בהגעת הזמן לעולם אשר לפ"ז צריכים באמת להפקיע חייב שכבר חל.

ולפ"ז יש לבאר עוד שינוי בן שני הדיבורים של תוס', דהנה הכא כתבו שהכא איירי כשחלה קודם הגעת הזמן, אבל ביבמות שם כתבו שהכא איירי כשחלה מיד

למה בפירסה נדה אי אפשר לו לעשות חופה, והיינו משום שאסור לו להתיחד עמה. ושוב הביא סוברים שחופה אינה יחוד אלא כניסה לביתו של הבעל לשם נישואין (ואפילו לפי המ"ד להלן בדף מ"ח ע"ב) שמסירה לשלוחי הבעל לא מהני לענין הכל אבל כניסה לביתו שפיר מהני), וממילא מותר לעשות חופת נדה, רק שאם פירסה נדה מכיון שאין חופה זו מסורה לביאה לא חייבוהו חכמים לכונסה (ושהוא יישן בין האנשים והיא תישן בין הנשים), ומיביעא לן אם הוא חייב לזונה*).

(ואין לומר שהצד שמעלה לה מזונות סובר שבאמת חייב לכונסה, דהא מבואר בגמ' שגם הצד הזה מודה שבפרסה נדה בשעת וסתה הרי הוא פטור ואילו לפי הנ"ל למה פטור הלא הוא חייב לכונסה כי לענין זה אין חילוק בין שעת וסתה או שלא בשעת וסתה.)

ועי' עוד בר"ן שהביא שהבעל העיטור אוסר לעשות חופה בלא כתובה כי ס"ל שחופה היינו יחוד ואסור להתייחד עמה

והיינו מהטעם הנ"ל שכתבנו שאע"פ שמצד הלכות חופה הרי הוא יכול לכונסה אע"פ שהיא אסורה עליו אבל אכתי אסור לו לכונסה אפילו ביום רביעי משום תקנת טענת בתולים שהרי לא יוכל לבועלה בליל חמישי, אלא רק לאחר יום חמישי כשתטבול, ואז יש לחוש שמא תקרר דעתו ולא ילך לב"ד (ולא ס"ל העצה שכתבנו שהוא יישן בין האנשים והיא תישן בין הנשים כי קבעו תקנה מוחלטת לכנוס רק ביום רביעי כזה שיוכל לבועלה ולהשכים למחר לב"ד), וא"כ הרי הוא מעוכב מלכונסה עד יום ד' הבא, ואפילו לאחר שכבר טבלה ביום ה' או יום ו' הרי הוא מעוכב מלכונסה עד יום ד' הבא וכהנ"ל, ומיביעא לן על הימים האלו האם הוא חייב במזונות כי אע"פ שכתב המהרש"א שהיכא שהוא מעוכב

בהגעת הזמן, ולא דקדקו לכתוב שחלה קודם הגעת הזמן, והיינו משום שכוונתם ב"מיד בהגעת הזמן" אינה שחלה באותו רגע שהגיע הזמן, דוהי מציאות רחוקה מאד וגם אי אפשר לצמצם, אלא כוונתם היא שחלה זמן מועט אחרי הגעת הזמן, דהיינו שיעור זמן קטן שעדיין לא הספיק לכנוס, כגון שעה אחרי יציאת הכוכבים בתחילת הזמן, דגם בכה"ג הרי הוא פטור כי אין עוד טענה עליו שהי' לו לכנוס, ולא שייך קנס, אבל הכא מכיון שכתבו שהתם ביבמות חייב כי כבר חל החיוב אבל הכא עוד לא נתחייב, היו צריכים לכתוב שחלה קודם הגעת הזמן, כי אפילו אם נעשה חולה דקה אחרי הגעת הזמן הרי כבר חל החיוב וצריכים להפקיע את החיוב ולא רק לפעול שלא יחול בתחילה.

כג) בענין חופת נדה. דברי הר"ן ודברי ההפלאה ושיטת הרמב"ם.

הר"ן כאן הביא מוכיחים מכאן שחופה היינו יחוד, דכיון שחופה היא יחוד מובן

* מיהו צ"ע למה כתב הר"ן רק שלא חייבוהו לכנוס דהא לכאורה צריך להיות אסור לכנוס, אע"פ שעכשיו הוא יום רביעי, והיינו בגלל התקנה של ישכים לב"ד, כי כיון שלא יוכל לבועלה עכשיו אלא בלילה אחרת הרי אנו צריכים לחשוש שמא תקרר דעתו.

מיהו יש לתרץ דיש עצה, והיינו שיעשה חופה היום, ועד יום רביעי הבא הוא יישן בין האנשים והיא בין הנשים. ולפי הדרך הזה יוצא שתמיד תהי' לו רשות לכונסה ביום ה' או ו' והוא יישן בין האנשים והיא בין הנשים עד יום ד' הבא.

ועי' בהפלאה שכתב שהתי' הנ"ל של הר"ן שכיון שהיא אסורה עליו אינו חייב לכנוס הוא דחוק. וההפלאה עצמו כתב לתרץ שבאמת אסור לו לכונסה,

בלי שתהי' לה כתובה, וחלק עליו הר"ן והסיק דמותר להתיחד עמה כיון שהאיסור ביאה בלי כתובה הוא רק מדרבנן.

ומדברי הר"ן יוצא שכל טעמם של אלו שאוסרים לעשות חופת נדה הוא רק אם חופה היא יחוד ומטעם שאסור להתיחד עמה, ובדיעבד אם עשה חופת נדה הרי זה חל וכמו שכתב הר"ן שם.

ברם הרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ב סובר שמעיקר דיני חופה צריכים חופה הראוי' לביאה, ולכן חופת נדה לא מהני אפילו בדיעבד. וכתב המ"מ (על ה"ז) שזהו גם הטעם למה פסק הרמב"ם בה"ז שאין עושים חופה בלא כתובה (אבל אם עבר ועשה חופה הרי הוא חלה כיון שאינה ראוי' לביאה רק מדרבנן) וז"ל, אבל מה שכתב רבינו קודם כניסה לחופה (יכתוב לה כתובה) הוא מפני שהוא סובר דבעינן לכתחילה חופה הראוי' לביאה שלא יחסר דבר אפילו מדבריהם עכ"ל.

מיהו מסדר הדברים בהר"ן משמע שהוא מושה את דברי הרמב"ם להבעל העיטור שהוא משום שאסור להתיחד עמה. ברם י"ל שהמ"מ אינו סובר כן אלא שטעמו של הרמב"ם גם בחופה בלי כתובה הוא משום דבעינן חופה שראוי' לביאה, כי אם הוא משום שאסור להיחד עמה הי' לו להרמב"ם

מלכנסה מחמת תקנת טענת בתולים הרי הוא חייב לזונה כיון דהוי תקנתא דידי', אבל מ"מ היכא דהוי בגרמא דידה, שהרי פרסה נדה, הדין נותן שיהי' פטור, ולכן מיבעיא לן אם חשיב גרמא דידה. ועוד ביאר דלפי הרמב"ם שפוסק תמיד כמו האת"ל א"כ צ"ל ש"פשיט רב אחאי" קאי על פירסה נדה שלא בשעת וסתה, ושרוצה רב אחאי

לומר טעם זה כיון שזהו טעם חדש שלא הזכיר הרמב"ם לעיל.

ולהלן בסוף אות כ"ד וכן באות ל"ו נדון עוד בענין חופה במחוסרת כתובה עיי"ש. ולהלן בהסימנים הבאים נידון על ג' סברות בנוגע לדעת הרמב"ם בחופת נדה: א', שהחופה לא מהני כי חופה היא ע"י יחוד דע"י שהוא מתיחד עמה חשיב הכנה לביאה והיכא שהיא נדה א"א להסתכל על היחוד כהכנה לביאה.

ב', דכיון שהוא עובר על איסור כשהוא מתיחד עמה הרי האיסור גורם שלא תחול החופה. מיהו לפ"ז יוצא שדברי הרמב"ם בכתובה הם באמת כהבעל העיטור דהיינו שהטעם הוא משום שאסור להתיחד עמה. ג', שבכלל אין נישואין תופסין באשה שאסורה עליו אפילו אם חופה לא היתה ע"י יחוד אלא ע"י מעשה אחר.

עוד מבואר ברמב"ם שם שחופה נקראת מה שהוא מכניסה לרשותו ומתייחד עמה, וצריכים בדוקא את שניהם דהיינו גם כניסה לרשות וגם יחוד. ולהלן בהסימנים הבאים נביא דעות שבכל זאת יחוד לחוד או כניסה לרשות לחוד שפיר מהני לדברים מסוימים גם לפי הרמב"ם.

והנה בדף מ"ח תנן שמהני מסירה לשלוחי הבעל גם בלא יחוד, ובגמ' איתא

לפרש שהגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו ואוכלות מתרומה פירושו הוא שלא נישאו משום שפירסה נדה שלא בשעת וסתה, וא"כ יש לתמוה דלפ"ז איך שייך לומר שהיא אוכלת בתרומה הלא היא נדה, אלא בע"כ צ"ל כהנ"ל דאיירי בהימים לאחר שכבר טבלה רק שהוא מעוכב מלכנוס משום תקנת טענת בתולים.

כד) עוד בענין חופת נדה.

הקושיא על הרמב"ם מיש חופה לפסולות והתירושים דהתם איירי רק בתרומה, א"נ שכוונת הרמב"ם היא רק לנדה.

הנה כבר הבאנו שהרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ב פוסק שחופת נדה לא מהני משום שצריכים חופה הראוי' לביאה. וכתב המ"מ דהוי איבעיא דלא איפשטא להלן כאן בדף נ"ו ע"א, דהנה בעי רב אשי שם אם עשה חופה ופרסה נדה ומת לפני שבעל, האם אמרינן שחיבת חופה קונה ולא בעינן חיבת ביאה או האם אפילו אם חיבת חופה קונה אבל היינו רק אם החופה חזיא לביאה. והנה מדברי המ"מ מבואר שהוא מפרש שכוונת הבעיא שם היא להיכא שהיתה נדה כבר בשעת החופה, ושהרמב"ם פוסק שאינה חופה כי אזלינן מספק לחומרא (ובאות כ"ח נביא שכן הבין גם הערוך השלחן את דברי המ"מ וכוונת הרמב"ם). מיהו לכאורה כוונת רב אשי היא להיכא שבשעת החופה עצמה עוד לא פרסה נדה, אלא פרסה נדה מיד אחרי החופה לפני שהספיק לבעול, ובשט"מ שם הביא את דברי הריטב"א שדייק כן מרש"י שם, ושלפ"ז היכא שכבר היתה נדה בשעת החופה, בודאי אינה מועילה. וגם הבית שמואל הבין שכוונת רב אשי שם היא להיכא שפרסה נדה אחרי קנין החופה הובא להלן באות ל"ג.

ועוד הביא המ"מ שיש אומרים שהאיבעיא היא רק לענין כתובה (בכ"מ איתא תוספת כתובה) אבל לשאר דברים חופה גמורה היא. והכ"מ הביא שכ"כ הר"ן בדף נ"ו שם על סמך הגמ' ביבמות דף נ"ז

שרב סובר שמהני לענין הכל חוץ מלענין להאכילה בתרומה (כי עדיין יש חשש של סמפון), ושמואל סובר שמהני לענין שמעתה אם מתה הבעל יורש את הנדוניה שקבלה מאבי', ופירש"י דהיינו משום שהאב מוחל, אבל לא מהני לענין להפר נדרי' ולזכות במציאתה, ותוס' חולקים וסוברים ששמואל קאמר גם לענין הפרת נדרים וטומאה וכל מילי וכמו שסובר רב, והרמב"ם בפכ"ב מהל' אישות ה"ב פסק כשמואל דמהני לענין ירושה, ואין זה סותר את דברי הרמב"ם שבחופה צריכים גם יחוד כי שאני לענין ירושה שהאב מוחל וכהנ"ל.

וע"ע בפ"א מהל' נדרים דפסק שאם היתה מסירה לשלוחי הבעל אין האב יכול להפר כי כבר אינה ברשותו, ועוד כתב שגם הבעל אינו יכול להפר כי אין הבעל מיפר בקודמין, והרדב"ז והכ"מ הבינו שמודה הרמב"ם שהבעל יכול להפר נדרים שנדרה לאחר שנמסרה לשלוחו, אבל הטור סובר שגם נדרים אלו אינו יכול להפר, והלח"מ כתב להשוות את דעת הרמב"ם לשיטת הטור דגם הרמב"ם סובר כהטור עיי"ש. ולכאורה דברי הרדב"ז והכ"מ סותרים את מה שכתב הרמב"ם בפ"י מהל' אישות שצריכים גם יחוד (וע"ע באות ל' ולהלן שם בענין מסר לשלוחי הבעל לפי הרמב"ם).

וע"ע בדף מ"ח ע"ב דמבואר שלאחר מסירה לשלוחי הבעל אם זינתה אינה בסקילה כי אין כאן התנאי של בית אבי', ומזה אין סתירה לדברי הרמב"ם שחופה צריכה גם יחוד והיינו משום שאפילו אם היא עדיין בגדר ארוסה אבל שאני סקילה שתלוי' בהשם של בית אבי'.

ע"ב שיש חופה לפסולות, ותמה הר"ן על הרמב"ם למה פסק שלענין הכל אינה חופה הלא הגמ' בדף נ"ו היא רק לענין כתובה. והביא הכ"מ שגם הרא"ש דחה את דברי הרמב"ם. וגם הר"ן בסוגיין כאן כתב שחופת נדה קונה משום שלא גרע מיש חופה לפסולות דמהני אע"פ שהן אסורות עליו לעולם.

וביותר יתמה שהרי הרמב"ם בעצמו פסק בפ"ז מהל' תרומות דיש חופה לפסולות וז"ל, כהנת אלמנה שנתארסה לכהן גדול או גרושה לכהן הדיוט הואיל והן נשמרות לביאה פסולה של תורה הרי אלו לא יאכלו, וכן אם נכנסו לחופה בלא אירוסין אינן אוכלות שהחופה פוסלת אותן מלאכול עכ"ל.

והלח"מ בפ"י מהל' אישות כתב וז"ל, ונראה לי לתרץ (את הקושיא מיש חופה לפסולות) דהכל הולך בתר הכוונה דכונס לחופה, אם כונס לבוא עלי' אחר אותה חופה אע"פ"י שהיא ביאה פסולה הרי קנאה, ומשום הכי אמרינן התם דיש חופה לפסולות, כלומר כשנשא אחת מחייבי לאוין וכנסה לחופה כיון דדעתו לבוא עלי' תיכף

אחרי החופה אע"פ שלא בא עלי' קנאה דהא חזינן דנשאה, אבל כשכנסה נדה אין דעתו לבוא עלי' אלא אחר שתטהר דוקא, דלאו דעת' למיעבד איסורא אלא לבוא עלי' אחר שתטהר, ולא קנאה וכו' עכ"ל, פי' דמש"ה לא חשיבא החופה בגדר הכנה לביאה*).

והערוך השלחן בס"י ס"א אות ז' כתב כחילוקו של הלח"מ אבל משמע שאין כוונתו מצד כוונת הנושא אלא לחילוק עצמי בנוגע לדיני חופה וז"ל, ועוד דאין ענין זה לזה (חופת נדה ליש חופה לפסולות), שהרי התורה אמרה בפירוש שיש נישואין בחייבי לאוין (כמו שהוכיח בסוף דבריו עיי"ש), וכיון שיש נישואין (כלומר כשבעל ממש מתוך החופה), ממילא שיש חופה, דהחופה היא הנישואין, אבל בנישואין היתר (דהיינו נדה שסופה להטהר), כשם שהביאות הן בהיתר כמו כן החופה שהיא צורך ביאה צריך להיות בהיתר, ולא עדיף החופה שזהו הכנה לביאה מהביאה עצמה, אבל בפסולות כשם שהביאות באיסור ועכ"ז אמרה תורה שיש להם נישואין, כמו כן יש להן חופה עכ"ל.

כאן התנאי של תחת אישך, ואם כבר באו עדי סתירה ולכן לא בעל אותה א"כ לפי הלח"מ איך אמרינן שם בכה"ג את הדין שיש חופה לפסולות הלא יוצא שלא כנסה על מנת לבוא עלי' תיכף.

וראיתי בשער המלך בחופת חתנים סעיף ד' שיישב שיש להעמיד כשכבר באו עדי סתירה וכנסה על מנת לבעלה תיכף ושוב אתרמי שלא בעלה. מיהו עי' בדברי יחזקאל ס"י ט"ז אות ב' שדחה אוקימתא זו של השער המלך. וע"ע בשו"ת רעק"א תניינא ס"י נ"א שחידש דחופה בטעות שפיר מהני, דלא כמו נקטנו לעיל.

(* מיהו קשה עליו מהסוגיא ביבמות שם דאמרינן יש חופה לפסולות גם על ציור שאין דעתו לבעול אותה כשהיא אסורה, דעיי"ש דאמרינן שהציור של אמן שלא סטיתי ארוסה איירי כשקינא לה ונסתרה בעודה ארוסה, ושוב נכנסה לחופה כי כדי להשקותה צריכים מצב של תחת אישך, אבל לא נבעלה כי צריכים שהאיש יהי' מנוקה מעון, ומזה הוכיחו דיש חופה לפסולות, ויש לדון למה הבעל לא בעל אותה, דאם איירי שעדיין לא באו עדי סתירה ובמקרה בעלמא לא בעל אותה, א"כ הוי חופה בטעות כי הוא סובר שהיא מותרת לו והיא באמת אסורה, וא"כ אין

ועוד תי' הלח"מ דהרמב"ם סובר שהסוגיא של יש חופה לפסולות איירי רק לענין לפוסלה לתרומה. ולכאורה הטעם לומר ששאני תרומה הרי זה כי מעתה הרי היא נחשבת משתמרת לביאה פסולה. ברם מהרמב"ם בהל' תרומות שם משמע שהטעם בחופה בלא אירוסין אינו רק משום שהיא משתמרת לביאה פסולה אלא משום שהחופה באמת מועילה כמו הציור שכתב שגררשה נתארסה לכהן. והבית מאיר בסי' ס"א הבין שכוונת הלח"מ היא על פי מה שחידש שם שגם לפי הרמב"ם מהני חופת נדה להתירה בביאה, ורק לענין קנינים אינה מועילה (וזהו להיפך מדרכו של הגרנ"ט שנביא באות ל'), וא"כ נמצא שהחופה באמת הועילה*).

(ולפי הבית מאיר אתי שפיר הא דאמרינן שם שאולי רבי מאיר פוסל רק באירוסין כיון "דקני לה אבל חופה דלא קני לה לא" דהכוונה היא שלא קני לה לענין קנינים.)

והבית מאיר עצמו שם תי' וז"ל, לענ"ד לא קשה מחופת פסולות דק"ל דגם בעלה יורשה וכו', דחופת חייבי לאוין מצד עצמה היא חופה, דחזי', זולת להנושא הלזה אסורה, משא"כ נדה דלכו"ע לא חזי'. ותו דדוקא בנדה דהריעותא בזמן החופה לכו"ע, זאת נקראת לא חזיא ואינו קונה עד שתטהר, שאילו המתינו עד שתטהר היתה ראוי', אבל חופת פסולות אין הריעותא מצד חופה זו, דלעולמים עם בעל זה לא תחזי לחופה

דחזי' לביאה, ואין לה חופה היותר הוגנת עם איש זה, לא נקרא דלא חזיא אלא שאינה מסורה לביאה וכו' עכ"ל.

ועי' בספר דברי יחזקאל בסי' ט"ז סק"ג שר"ל שהרמב"ם קאמר רק בנדה כי הוי איסור כרת אשר משום כך האיסור להתיחד עמה הוי איסור דאורייתא.

והנה נראה שיש ליישב את הרמב"ם בדרך אחרת, והיינו שאע"פ שיש חופה לפסולות אבל היינו רק בנוגע לחייבי לאוין כי הא דאינה ראוי' לביאה הרי זה רק מצד האיסור של התורה, אבל בנדה הרי זה נחשב שאינה ראוי' לביאה במציאות מחמת סיבה בגופה ורק בכה"ג ס"ל להרמב"ם שזה מעכב את החופה.

ולפ"ז צ"ל דהא דפסק להלן שם בה"ז שצריכים לכתוב את הכתובה לפני החופה אינו מפני הטעם שכתב המ"מ דבעינן חופה הראוי' לביאה גם מדבריהם, אלא הרי זה משום טעמו של בעל העיטור דאסור להתיחד עמה (ואולי זהו טעמו של הר"ן למה השוה את הרמב"ם להבעל העיטור עי' בדבריו, דהיינו שכוונת הר"ן היא לדברי הרמב"ם בה"ז בנוגע לכתובה, כי הבין הר"ן את כוונת הרמב"ם כהנ"ל. וע"ע לעיל באות כ"ג שדננו בכוונת הרמב"ם בדבריו לענין חופה בלי כתובה).

א"נ י"ל דלא כהמ"מ שהרמב"ם סובר את טעמו של הבעל העיטור, אלא לעולם מותר לו להתיחד עמה, רק דס"ל להרמב"ם

(ואולי קושייתו קשה היא גם לפי הבית מאיר כיון שאינה תחת אישה לגבי קנינים). ועוד הביא שגם הרמב"ן הוכיח מטעם זה שיש חופה לפסולות איירי לענין הכל ולא רק לענין תרומה.

(* והשער המלך שם הקשה גם על פי' זה מההיא דאמן על הארוסה דהוכיחו בגמ' מזה שיש חופה לפסולות ומיקרי תחת אישך ואילו לפי התי' הנ"ל של הלח"מ יש חופה לפסולות איירי רק לענין פסול תרומה

שמדרבנן מיהא אסור לעשות חופה עם פסולה גם היכא שאין הסיבה בגופה. מיהו צ"ע מנלן הדין דרבנן הזה.

כה) עוד בענין חופת נדה.

ביאורים בדברי הרמב"ם בה"ו שהזכיר עוד הפעם את הדין של חופת נדה.

ועל פי הדרך הנ"ל שחידשנו יש ליישב את דברי הרמב"ם בה"ו שם, דעיי"ש שכתב וז"ל, ולא תנשא נדה עד שתטהר, ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך עכ"ל. וצ"ע איך כתב רק שלא תנשא נדה עד שתטהר דמשמע דהוי רק דין לכתחילה, הלא כבר כתב בה"ב שבכלל לא מהני החופה בכה"ג, ואילו מדבריו בה"ו משמע שהחופה שפיר חלה ואינו צריך לעשות עוד חופה אלא שס"ד שחוזר ומברך לאחר שתטהר גם בלי לעשות עוד חופה.

והמ"מ כתב בתחילת דבריו וז"ל, כן כתב נ' מיגש וכן דעת קצת הגאונים, ונראה דבריהם דהא כיון שאסור לבוא עלי', ואפילו להתיחד עמה, אין ראוי שתכנס לחופה עכ"ל. ומלשונו משמע שאין זה אותה הלכה שכתב הרמב"ם קודם שמדינא אין החופה מועילה, דהא כתב רק שאין ראוי שתכנס לחופה. מיהו בהמשך דבריו הביא את דברי הרמב"ם בה"ב, ומשמע שכוונתו היא להשוות את שתי ההלכות, ושגם בה"ו אין החופה חלה. וע"ע בשער המלך בחופת חתנים אות ו' בד"ה ומעתה.

ועוד צ"ע על דברי הרמב"ם בה"ו למה

אינו חוזר ומברך הלא החופה לא הועילה, וכן הקשה המאירי על הרמב"ם. גם יש לעיין למה כתב שלא תנשא נדה עד שתטהר הלא מספיק לומר שלא תנשא נדה.

מיהו לפי מה שרצינו לומר בסוף אות כ"ד שטעמו בה"ב הוא משום שאינה ראוי לביאה במציאות מחמת סיבה בגופה א"כ דבר זה אמתי רק כל זמן שהיא רואה אבל אחרי שפסקה לראות רק שלא הגיע הזמן לטבול הרי היא על מדריגת כל הפסולים דפוסק הרמב"ם שיש חופה לפסולות, אלא שהכא בה"ו הרי הוא מחדש שבכל זאת מדרבנן לא תנשא עד שתטהר, רק שאעפ"כ מכיון שמהני החופה אינו חוזר ומברך.

עוד יש ליישב דעי' בערוך השלחן באה"ע סי' ס"א אות ט"ו שכתב וז"ל, עוד נ"ל לומר דאפילו לדעת הרמב"ם דבעינן שתהא ראוי לביאה, מ"מ אם ביכולתה לילך אחר החופה למקוה, כגון שהגיע זמן טהרתה, אע"ג שלא טבלה עדיין מותר לעשות החופה ולהתיחד עמה אף דלא בעל עדיין ולא חיישינן לתקלה בשעה קלה, שאחר החופה מיד תטבול, ולפ"ז אפשר לומר מה שכתב רבינו הבי"י כשר הדבר שלא תנשא עד שתטהר אין כוונתו כשהיא עדיין בימי נדתה, אלא כלומר קודם טהרתה [וסברא זו דלא חיישינן לשעה קלה שיבא עלי' כתב ג"כ הנוב"י תניינא חיו"ד סי' קכ"ב] עכ"ל. ולפ"ז י"ל שכוונת הרמב"ם בה"ו היא להיכא שהיא כבר יכולה לטבול, ועל זה הוא שכתב שבכל זאת לא יעשה חופה עד שתטהר וכהב"י, אבל בכל זאת אם עשו חופה ובירכו אין מברכין עוד פעם כיון שמדינא החופה הראשונה כשירה.

ברם לא הבנתי את מה שהביא מהב"י, דהא הב"י הביא כן מלשון הר"ן בסוגיין, והר"ן קאי שם בהדעה שאפשר לעשות חופה עם נדה כי חופה אינה יחוד, ועל זה הוסיף הר"ן שבכל זאת כשר הדבר שלא לעשות וא"כ הב"י קאי גם על אמצע ימי נדתה.

כו) עוד בענין חופת נדה. ביאור דברי שמואל שאין חופה לפסולות, מאי שנא מקידושין תופסין בחייבי לאוין.

והנה הר"ן כאן כתב שחופת נדה מהני משום דלא גרע ממה שיש חופה לפסולות אע"פ שהן אסורות לעולם דכ"ש שמהני בנדה שאסורה רק לשעה. ולפ"ז יוצא שלפי שמואל שסובר שאין חופה לפסולות לא מהני חופת נדה, אם לא שנאמר דשפיר מהני כיון שנדה אסורה רק לשעה וכהחילוק הנ"ל שהזכיר הר"ן. ברם חילוק זה צריך ביאור.

ובבירור דבר זה יש להקדים דהנה עיקר דברי שמואל דס"ל שאין חופה לפסולות צ"ב דמאי שנא מהא דקידושין שפיר תופסין בחייבי לאוין. ונראה שי"ל בזה ב' ביאורים:

א', דהמהות של נישואין היא מצב של רגילות ביאה, ומש"ה סברא היא שמכיון שהתורה אוסרת ביאה ה"ה שלא מהני הקנין נישואין.

ב', דכיון שחופה מהני בתורת הכנה לביאה א"כ היכא שהיא פסולה נקטינן שמסתמא יתחרט ולא יבוא עלי, ומש"ה אי אפשר להסתכל על החופה כהכנה לביאה, ומש"ה לא מהני.

והנפ"מ בין שני הדרכים יצויר היכא שבעלה, דלפי הדרך הראשון גם בכה"ג אין נישואין לפסולות, אבל לפי הדרך השני הרי בכה"ג שפיר מהני שהרי עשה ביאה.

ומהלישנא אחרנא ברש"י ביבמות דף נ"ח ע"ב בד"ה רב פפא אמר מבואר שמודה שמואל דשפיר מהני בכה"ג, וכ"כ הרמב"ן, אבל הריטב"א חולק, הובא בשער המלך בחופת חתנים סעיף ד'. וראיתי שהערוך השלחן בסי' ס"א אות ז' כתב להוכיח מסוטה דף מ"ד ע"א דשפיר תופסין וז"ל, אמנם זהו מפורש בתורה במערכי המלחמה דכתיב מי האיש אשר ארש אשה ולא לקחה ילך וישוב לביתו, והלקיחה היא נישואין כמ"ש, ודרשינן ולא לקחה פרט לאלמנה לכ"ג גרושה וחלוצה לכהן הדיוט שאין חוזרין, הרי להדיא שיש להן נישואין אלא דכיון דנישואי איסור הן אין חוזרין מהמערכה, ואין לומר דבאמת זה גופה מיעטתם התורה דאין להן נישואין, דלא משמע כן [וכן משמע מרש"י שם, וכן משמע להדיא מרמב"ם פ"ז ממלכים שכללן עם מחזיר גרושתו, ובזה אתי שפיר כל מה שהקשה הלח"מ ונדחק מאד עיי"ש בפ"י מאישות, ועי' בשער המלך ולמש"כ אתי שפיר בס"ד עכ"ל.

ומעתה נראה שגם חופת נדה לפי שמואל תלוי' בהצדדים הנ"ל, דלפי הצד הראשון י"ל שגם בנדה הדין נותן שלא מהני החופה, אבל לפי הצד השני מכיון שסופה להטהר ולהיות מותרת לו, שפיר אפשר להחשיב חופה זו כהכנה לביאה אע"פ שאינו ממשיך לבעול עכשיו וכמו כל היכא שהכניסה

לחופה ואין בדעתו לבעול עכשיו. מיהו זהו דלא כביאורנו בדברי הלח"מ שהבאנו קרוב לתחילת אות כ"ד, והא דמהני חופה היכא שהכניסה לחופה ולא בעל י"ל דשאני התם שהי' אפשר לו מיהא לבעול מתוך אותו יחוד משא"כ כשהיא נדה.

(כז) עוד בענין חופת נדה.
בענין אם בשביל היחוד של חופה,
וכן בשביל לעבור על האיסור של
יחוד עם אשה שאסורה לו, צריכים
שישהה כדי ביאה.

הנה ז"ל הר"ן כאן, וראי' לדבר (שחופה אינה יחוד) מדאמרינן דאלמנה מן הנישואין אין לה אלא מנה אע"פ שעדים מעידין עלי' שלא נסתרה ולא נבעלה אלמא חופה לאו היינו יחוד עכ"ל. וצ"ע דאולי הכוונה שם היא שלא נסתרה שיעור כדי לבעול (עי' בריש סוטה דיש שם כמה דעות בגמ' בענין מה הוא השיעור), אבל כדי שחופה יקנה סגי ביחוד כל שהוא כי גם זה נקרא הכנה לביאה, ובע"כ צ"ל שאם חופה היא יחוד צריכים שיעור יחוד שהוא כדי לבעול ומש"ה שפיר מוכח משם שחופה לאו היינו יחוד.

ברם יש לדחות את הראי' הנ"ל כי מהסוגיא שם מבואר "שלא נסתרה" ו"לא נבעלה" הם שני ציורים נפרדים, דהיינו שלא נסתרה כלל א"נ נסתרה אבל לא כדי ביאה, וא"כ לעולם יתכן לומר שאם חופה היא יחוד סגי ביחוד כל שהוא, רק שמ"לא נסתרה" מבואר שלא נתיחדה כלל, ומש"ה שפיר מוכח שחופה לאו היינו יחוד.

ועכ"פ לכאורה נראה שכוונת השיטה

שחופה היינו יחוד היא ליחוד שראוי' לביאה, דהא הכריחו את שיטתם מהא דמשמע להו מסוגיין שאי אפשר לעשות חופה עם נדה, וכתבו דהיינו משום שחופה היא יחוד ואסור להתיחד עמה, ומעתה אם סגי ביחוד כל שהוא א"כ אכתי היא שפיר ראוי' לחופה, דהא לחופה סגי ביחוד כל שהוא, משא"כ בשביל לעבור על האיסור של יחוד צריכים שיעור יחוד שמספיק כדי לבעול, וא"כ מוכח שאם חופה היא יחוד לא סגי לחופה ביחוד כל שהוא.

מיהו אולי לעולם שפיר סגי ביחוד כל שהוא, רק שגם בשביל לעבור על האיסור של יחוד סגי ביחוד כל שהוא אשר לפ"ז שפיר יוצא שא"א לעשות חופה עם נדה אפילו אם לחופה סגי ביחוד כל שהוא. ולכאורה כן נראה פשוט שהאיסור של יחוד הוא אפלו ביחוד כל שהוא כי יש לחשוש שמא היחוד ימשך (אם לא שנאמר לא פלוג).

ברם לפ"ז אכתי יוצא שהיכא שברור שלא יוכל היחוד להמשך יותר מזמן מועט שאינו ראוי לביאה ליכא איסור, וא"כ אכתי מוכח שלא סגי לחופה ביחוד כל שהוא כי אילו שפיר סגי ביחוד כל שהוא אכתי אפשר לעשות חופה עם נדה ע"י יחוד כל שהוא שא"א להמשך אשר בכה"ג ליכא איסור יחוד.

ולהלן באות ל"ה נביא שמבואר בב"ש בס' נ"ה סק"ב ובס' ס"א סק"ב ששפיר צריכים להיחוד של חופה שיעור יחוד שראוי לביאה. מיהו הרא"ה בדף ד' ע"א בד"ה אמר רפרם וכו' כתב דסגי גם בפחות.

כח) דרכו של הערוך השלחן.
 דהציוור העיקרי של חופה, דהיינו כשמתחילים לגור יחד, מועילה גם בנדה.

ע' בערוך השלחן שהקשה על הרמב"ם למה כתב בלשון ודאי שאחרי חופת נדה הרי היא עדיין ארוסה הלא להלן בדף נ"ו הוי איבעיא דלא איפשטא, וא"כ נהי שהרמב"ם פוסק דכיון דהוי איבעיא דלא איפשטא אזלינן לחומרא וכמו שביאר המ"מ, אבל למה פסק כן בלשון ודאי, הלא עכ"פ מידי ספיקא לא נפקא. ועוד ביאר הערוך השלחן שיש נפ"מ למעשה בין אם הוי בגדר ספק או אם בתורת ודאי אין החופה קונה, והיינו לענין אם מתה ותפס הבעל את הירושה שלה, דאם היא ודאי ארוסה הרי הוא צריך להחזיר, אבל אם היא ספק נשואה הרי הוא המוחזק*).

ובאות ג' הקשה עוד הערוה"ש מה חידש הרמב"ם בדבריו בה"ו, ועוד דלמה באמת בה"ו שם אינו חוזר ומברך הלא החופה לא הועילה אפילו בדיעבד (וכבר הבאנו קושיא זו לעיל).

וכתב הערוה"ש לחדש בדעת הרמב"ם שעיקר חופה הוא מה שהיא מכניסה לרשותו ומתחילים לחיות יחד כמו בעל ואשה, ולעולם הרי זה מועיל גם בנדה, אלא שעל זה כתב הרמב"ם בה"ו שלא

לעשות כן לכתחילה, אבל בכל זאת מכיון שמועיל אינו חוזר ומברך, רק שחזר מהנ"ל תיקנו שגם יחוד דחופה יועיל כיון דהוי בגדר תחילת ביאה ואפילו היכא שמיד אחרי זה אירעה סיבה שלא התחילו לחיות יחד (ונראה לבאר כוונתו דגדר הדבר הוא שהסכימו שטקס זה יסמל שמכאן והלאה הרי זה נקרא שהם נשואים יחד וחיים יחד, ולכן אפילו אם למעשה לא התחילו אבל מ"מ הרי זה קובע על פי הסכמת בני אדם שהם קבועים יחד, ולכן מהני דבר זה מהתורה), ועל זה קאי דברי הרמב"ם שבנדה לא מהני דבר זה, ונהי שרק מספק לא מהני, אבל הרי מעתה יוצא שכל החילוק שבין ספק לודאי יצויר רק בציוור נדיר שלא התחילו לגור יחד (כי היכא שמתחילים לגור יחד מהני החופה גם בנדה) לכן לא נחית הרמב"ם לבאר דהוי רק מספק**).

ועוד הביא באות ח' שם את קושית השער המלך בחופת חתנים סעיף ד', וכן הבית יעקב כאן, שהקשו ממה שמתקינין לכהן גדול אשה אחרת ביוה"כ שמא תמות אשתו, וס"ל להירושלמי שאין הכוונה שהוא מתחתן עם השני' בערב יוה"כ שמא תמות אשתו ביוה"כ, אלא הכוונה היא שאם מתה אשתו ביוה"כ הרי הוא מתחתן עם השני' ביוה"כ עצמו (כי אם יתחתן עם השני' מאתמול

מתבאר דעיקר החופה הוא היחוד לשם נישואין, והיחוד הזה צריך להיות בהכנה והזמנה להיות עמה כאיש ואשתו, ולכן צריך להביאה לתוך ביתו ולהתיחד עמה ולהפרישה לו, וההבאה לביתו היא ההכנה, וההפרשה הוא ההזמנה להיות עמה תמיד, והיחוד הוי במקום ביאה, ואע"פ שלא בא עלי' רק שתהי' ראוי' לביאה וכו' עכ"ל.

* ועי' גם בגליון רעק"א על הרמב"ם, וכן בשו"ת רעק"א תנינא סי' נ"א, שהקשה כהנ"ל, הובא ברמב"ם פרנקל בגליון, ועיי"ש בפלפולו של רעק"א, ובתוך דבריו הזכיר שגם לפי הרמב"ם ביאת נדה בודאי תפעול נישואין.

** ולעיל בסי' נ"ה סעיף ד' כתב וז"ל, מדבריו

א"כ היכא שלא מתה נמצא שיש לו שני בתים ובעינין שיהי' לו רק בית אחד), ואילו לפי הרמב"ם הלא לא יוכל לישא אותה בחופה כי ביאה אסורה ביוה"כ והוי כמו חופת נדה (והבי' הקשה עוד דאיך יעשה חופה הלא אסור לו להתייחד עמה וא"כ איך יעשה חופה לפי הסוברים שחופה היא יחוד), וכתב הערוה"ש שמלבד ממה שאין לדמות איסור צדדי דיומא קגרים לאיסור הגוף דנדה ושכ"כ השער המלך (והשעה"מ דחהו), גם בלא זה הרי יתכן לעשות את הנישואין של להכניסה לביתו בקביעות (בלי להתייחד עמה) דעי"ז הרי זה נקרא שגרים יחד, דזה מועיל גם כשליכא היתר ביאה וכשיטתו הנ"ל שהבאנו, ואת האיסור לכתחילה לעשות כן התיירו לו לצורך יוה"כ. ועוד דמהירושלמי עצמו נראה דסגי בקידושין ואין צריכים נישואין (וכן הביא השעה"מ מהפר"ח).

ולפי הדרכים שכתבנו באות כ"ד שכוונת הרמב"ם היא רק לנדה לק"מ קושיית השעה"מ והבית יעקב.

כט) דרכו של הבית יעקב.

שרק בבוגרת מצריך הרמב"ם יחוד. הנה כבר הבאנו בסוף האות הקודמת את קושיית השעה"מ והבית יעקב על הרמב"ם שסובר שחופה שאינה ראוי' לביאה לא מהני מהא דמתקינין להכהן גדול אשה אחרת שמא תמות אשתו ביוה"כ, ובירושלמי איתא שאין הכוונה שהוא מתחתן עם השני' בערב יוה"כ שמא תמות אשתו ביוה"כ, אלא הכוונה היא שאם תמות אשתו ביוה"כ הרי הוא מתחתן עמה ביוה"כ עצמו, ואילו לפי הרמב"ם הלא לא יוכל לישא אותה בחופה

כי ביאה אסורה ביוה"כ והוי כמו חופת נדה.

והבית יעקב הקשה עוד מהירושלמי הנ"ל על הסוברים שחופה היא יחוד דהא יהי' אסור להכהן גדול להתייחד עמה ביוה"כ. ועוד הקשה הבית יעקב על הסוברים שחופה היא יחוד מהא דמצינו שמסר האב לשלוחי הבעל חשיב חופה "לפי הרבה מאן דאומרים" דהא צריכים גם יחוד. ועי' בזה לעיל באות כ"ג בקטע "והנה בדף מ"ח", ולהלן שם.

והבית יעקב תי' שרק בנערה או קטנה מהני מסירה לרשות הבעל אבל לא בבוגרת, וביאר הגרנ"ט כאן את דבריו כי בוגרת היא תמיד ברשות עצמה ולכן בבוגרת צריכים יחוד, אבל גם הרמב"ם מודה שבנערה או קטנה סגי בהכנסה לרשות, ומש"ה אתי שפיר הא שהכהן גדול יכול לישא ביוה"כ כי כהן גדול נושא רק נערה בתולה וא"כ בנערה בתולה אפשר לעשות את החופה של מסירה לשלוחי הבעל.

והגרנ"ט השיג על דרכו של הבית יעקב דהרמב"ם סתם את דבריו ומשמע שבכל הנשים בעינין דוקא יחוד. וע"ע להלן בהסימנים הבאים בענין מה שמצינו שכניסה לרשות מהני.

ל) דרכו של הגרנ"ט.

שכניסה לרשות עושה את חלק הקנין, ויחוד עושה את חלק האישות. והנה הגרנ"ט הביא את קושיית הבית יעקב הנ"ל שהבאנו מהא דמבואר בדף מ"ח דמהני מסרה לרשות הבעל ואילו הרמב"ם כתב שצריכים גם יחוד. והוסיף הגרנ"ט שהרי הרמב"ם עצמו פוסק דסגי במסירה

לרשותו לא רק לענין ירושת הנדוניא שקבלה מאביו משום שהאב מוחל וכפירש"י על דברי שמואל שם, אלא גם לענין הפרת נדרים (וכדרכם של הרדב"ז והכ"מ בשיטת הרמב"ם שהבאנו לעיל באות כ"ג ודלא כהלח"מ). וכתב הגרנ"ט ששיטת הרמב"ם היא שבכל זאת תרוייהו בעינין, גם הכנסה לרשותו וגם יחוד, כי ההכנסה לרשותו פועלת את חלק הקנין, דהיינו מה שהוא יורשה ומטמא לה ומיפר נדרי' וזוכה במעשה ידי', כי כניסה לרשות הוי מעניינא דקנין בעלות על החפץ, ואילו היחוד פועל את חלק האישות, דהיינו מה שהיא מותרת לו מעתה בביאה וגם שהם משועבדים זה לזה לביאה ואינם יכולים לאסור את עצמם זה על זה על ידי נדר, וחלק האישות נהי' ע"י יחוד כי יחוד הוא מעניינא דביאה.

ועוד ביאר שהרמב"ם סובר שגם בנדה אפשר לעשות את חלק הקנין ע"י כניסה לרשותו ורק את החלק של אישות ע"י יחוד א"א לעשות.

ועוד כתב שלפ"ז לא קשה מכהן גדול ביוה"כ, כי כדי להקרא ביתו מספיק אם הוא פועל את חלק הקנין ע"י הכנסה לרשותו.

(והנה נראה שאפילו אם נאמר כהלח"מ שהרמב"ם סובר כהטור שהיכא שמסר האב לשלוחי הבעל אכתי אינו יכול להפר נדרי' שנדרה מאז והלאה, אבל בכל זאת אפשר לומר כדרכו של הגרנ"ט, והיינו ע"י שנאמר שהיכא שהכניסה לביתו הרי זה עדיף ממה שנמסרה לשלוחי הבעל ובזה יסבור הרמב"ם ששפיר מהני לחלק הקנין.)

והנה דרכו של הגרנ"ט (וכן של הבית

יעקב שהבאנו באות כ"ט שבקטנה ונערה מהני כניסה לרשות ושרק בבוגרת צריכים יחוד) הוא על פי שיטת הב"ש בסי' ס"א שכל חסרון בזה שהיא אינה ראוי' לביאה הרי זה רק בהחופה של יחוד אבל אם סוברים שחופה היא כניסה לרשותו אז לא שייך חסרון של אינה ראוי' לביאה, דלפ"ז שפיר י"ל שסובר הרמב"ם שמסירה לרשותו מהני מיהא גם בנדה לחלק הקנין ואין חסרון במה שאינה ראוי' לביאה, אבל הח"מ שם סובר שגם החופה של כניסה לרשותו לא מהני היכא שאינה ראוי' לביאה. והח"מ עולה יפה עם שיטת הריטב"א שהבאנו לעיל באות כ"ו שאפילו ביאה ממש לא תועיל בפסולות כי א"א לעשות נישואין בפסולות, אבל לפי הב"ש שרק יחוד לא מהני ביאור הדבר הוא שבנדה א"א שיחוד יחשב הכנה לביאה.

והנה לשון הרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ב היא כך, ואפילו אם קידשה בביאה אסור לו לבוא עלי' ביאה שני' בבית אביו עד שיביא אותה לתוך ביתו ויתיחד עמה ויפרישנה לו עכ"ל. ולפ הגרנ"ט יש לפרש ש"יביא אותה לתוך ביתו" הוא הדבר שעושה את חלק הקנין, וה"יתיחד עמה" הוא הדבר בפני עצמו שעושה את חלק האישות. ברם צ"ע כי חזינן שהרמב"ם הצריך את שניהם בשביל לפעול את חלק האישות, דהא כתב שצריכים את שניהם כדי להתירה בביאה. וי"ל דס"ל שחלק האישות יכול לחול רק אם חל ג"כ חלק הקנין, ולכן הצריך הרמב"ם גם כניסה לרשותו, אבל חלק הקנין יכול לחול לבדו כדמוכח ממסר האב לשלוחי הבעל וכן מכ"ג ביוה"כ. ברם זה נראה דוחק. וביותר נראה לומר שלפי

הגרנ"ט מש"כ הרמב"ם שיביא אותה לתוך ביתו אין זה רק בגדר הדבר שעושה את חלק הקנין, אלא הרי זה גם תנאי בהיחוד שעושה את חלק האישות, דהיינו דנהי שחלק האישות נפעל ע"י יחוד לחוד אבל נאמר תנאי בהיחוד שיהי' יחוד שהוא ברשותו כי רק זה נחשב הכנה לביאה. ומעתה יוצא שהכניסה לרשותו משמשת שני דברים, חדא שהיא עושה את חלק הקנין, היא גם תנאי בהיחוד שפועל את חלק האישות.

והנה הרמב"ם שם המשך לכתוב לענין חופת נדה בזה"ל, אבל אם היתה נדה אע"פ שנכנסה לחופה ונתיחד עמה לא גמרו הקידושין והרי היא כארוסה עדיין עכ"ל. ולפי הגרנ"ט ניחא הלשון של לא גמרו הנישואין כי באמת חלק מהנישואין שפיר נעשה דהיינו חלק הקנין ע"י כניסה לרשותו. ועוד ניחא למה כתב כארוסה ולא כתב ארוסה, והיינו משום שבאמת יצאה מכלל ארוסה גמורה.

גם יש ליישב על פי דרכו את דברי הרמב"ם בה"ו שכתב וז"ל, ולא תנשא נדה עד שתטהר ואין מברכין לה ברכת חתנים עד שתטהר ואם עבר ונשא וברך אינו חוזר ומברך עכ"ל, דקשה למה כתב לשון שמשמעותה היא רק לכתחילה הלא לעיל כתב שגם בדיעבד לא מהני, ועוד דכיון שאינה חלה למה באמת אינו צריך לברך פעם שני. ולפי הגרנ"ט יש לבאר דכוונתו היא לכניסה לרשות ולחלק הקנין, והיינו שגם זה לא יעשה לכתחילה עד שתטהר, אבל אם עשה וברך א"כ כששוב עושה חופת יחוד אחרי שהיא טהורה אינו צריך

לחזור ולברך פעם שני כי חלק הקנין כבר חל קודם, ובשביל חלק האישות לחוד לא תיקנו ברכה. א"נ דכיון שבירך בשעת הקנין הרי זה עולה גם לחלק האישות שיעשה אח"כ וכמו דחזינן שביהודה היו מברכין בשעת האירוסין והרי זה עולה להנישואין שיעשה אח"כ ורק אם בירך באמצע בין האירוסין להנישואין הרי ברכה לבטלה וצריכים לברך פעם שני.

ועכ"פ דרכו של הגרנ"ט הוא דלא כהמ"מ והטור שו"ע כי המ"מ כתב על דברי הרמב"ם בפ"י שם שלא מהני חופת נדה לשום דבר ואינו יורשה ומטמא לה וכן איתא בסי" ס"א שלכל הדברים הרי היא עדיין כארוסה.

(לא) דרכו של הבית מאיר.
הפוך מהגרנ"ט, אלא שחופת נדה מהני להתיר אותה בביאה אבל לא לעשות את חלק הקנין.

הנה הבית מאיר בריש סי' ס"א כתב דרך הפוכה מהגרנ"ט, והיינו שבנדה שפיר מהני החופה להתירה בביאה ורק את חלק הקנין אין החופה עושה, ושיעור דברי הרמב"ם בה"ב הוא כך, "כיון שנכנסה הארוסה לחופה הרי הוא מותר לבוא עלי' בכל עת שירצה והרי היא אשתו גמורה לכל דבר", כלומר חלק האישות, ושוב כתב "ומשתכנס לחופה נקראת נשואה אע"פ שלא נבעלה", כלומר חלק הקנין וכדתנן נשאת יתר עליו הבעל וכו', ועל זה הוא שהמשך הרמב"ם לכתוב "והוא שתהי' ראוי' לביאה", ומשמע שלחלק האישות שהזכיר קודם שפיר מהני חופת נדה, ולכן כתב הרמב"ם שבחופת נדה

לא "גמרו הנישואין" כלומר דיש כאן מיהא חלק מהנישואין דהיינו חלק האישות רק שחסר חלק הקנין ולא גמרו הנישואין, ומעתה מכיון שלחלק האישות הרי זה שפיר מהני לכך הוצרך הרמב"ם לכתוב בה"ו שבכל זאת אסור לעשות כן עד שתטהר, רק שאעפ"כ כיון שנפעל חלק האישות שוב לא יברך עכת"ד.

מיהו נראה דמש"כ הרמב"ם שמשתכנס לחופה נקראת נשואה אין כוונתו לחלק הקנין אלא כוונתו היא רק להסביר את המלה נשואה ואין כוונתו לדינים לחדשים, אלא מה שכתב קודם לכן שהיא נעשית אשתו לכל דבר כוונתו בזה היא גם לחלק הקנין.

לב) דרכו של הקרבן נתנאל. שכוונת הרמב"ם היא משום מקח טעות.

והקרבן נתנאל בדף נ"ו באות כ' רצה לומר שמה שהרמב"ם פוסל חופת נדה הרי זה איירי כשלא ידע שהיא נדה והוי בגדר מקח טעות אבל בה"ו איירי כששפיר ידע ואז הוי רק איסור לכתחילה.

ועי' גם ברמ"א בסי' ס"א סוף סעיף א' שכתב שטוב להודיע להחתן שהיא נדה ופירשו הח"מ והב"ש שאז הרי זה מועיל גם לפי הרמב"ם. ברם הבית מאיר הביא סוברים שגם אז פוסל הרמב"ם. ועי' בזה בחזו"א בסי' ס"ג אות ט"ז.

ואולי גם הר"ן סובר כהק"נ ולכן לא הביא שהרמב"ם סובר שיש חסרון עצמי של חופה שאינה ראוי' לביאה.

וע"ע לעיל בסוף ההערה הראשונה על

אות כ"ד שהבאנו בשם רעק"א שבחופה לא איכפת לן במקח טעות, וע"ע בזה להלן באות רס"ט.

לג) עוד בענין חופת נדה. דברי הבית שמואל והקרבן נתנאל, והסברא שחופת נדה לא מהני כי הוא עושה איסור ע"י היחוד.

עי' בבית שמואל בסי' ס"א סק"ב שהקשה דלפי הרמב"ם שסובר שחופה היא יחוד מה הוא הצד של רב אשי להלן בדף נ"ו ע"א לומר דמהני חופת נדה הלא מכיון שאסור להתיחד עמה א"כ הרי זה צריך לגרום שלא מהני דוגמת דברי הר"ן בקידושין (בדף ה' ע"ב שבריי"ף בד"ה גרסי' בגמ' וכו') שהקשה איך מהני ביאה לעשות נישואין (לפי צד אחד שם בגמ' שביאה נישואין עושה) הלא מכיון שהיא אסורה משום שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה הדין נותן שלא יועיל, ותי' הר"ן שרק דרך זנות אסור אבל לא כשהוא רוצה לנושאה עי"ז, וא"כ לפי הר"ן צריך לצאת שה"ה כאן מכיון שהחופה אסורה לא מהני חופה כזו לעשותה נשואה. ותי' הבית שמואל די"ל שהכא איירי כשקידש ע"י ביאה דאז מותר לו להתיחד עמה. ועוד כתב שי"ל שאיירי שפירסה נדה אחרי שנתייחדו דבכה"ג הרי קנה ע"י היחוד רק דמיבעיא לי' לרב אשי בדף נ"ו דאולי דעתו היא שהחופה תהי' ראוי' לביאה מתחילה ועד סוף (ועי' לעיל בתחילת אות כ"ד בענין אם זהו באמת הציור של אשי, ועי' ברא"ש בדף נ"ו ובק"נ שם באות י'), והק"נ בדף נ"ו באות ו' כתב לתרץ די"ל דאיירי במי שהי' נשוי כבר

דכתבו תוס' ביומא דף י"ח ע"ב שמותר לו להתיחד עם אשתו אפילו בנושאה נדה.

ברם באמת דברי הר"ן בקידושין תמוהין, דהא דבריו שם סותרים את דבריו כאן בריש מכילתין שכתב שאע"פ שאסור לעשות חופת נדה כיון שהיא אסורה ביחוד אבל בכל זאת בדיעבד מהני שאע"פ שאסור לו לעשות את היחוד. ועי' גם בהגהות רעק"א על הב"ש שכתב שמהר"ן אצלנו מוכח שמה שהוא עובר על איסור אינו חסרון.

וגם ראייתו של הר"ן בקידושין שם צ"ע, דהוכיח הר"ן שם שהיכא שאסור לא מהני מיבמות דף כ"ט דאיתא שאפילו למ"ד מאמר קונה קנין גמור, אבל היינו רק מאמר דהתירא אבל מאמר דאיסורא לא קני, דהיינו היכא שיהי' אסור לו לבוא עלי', וצ"ע דהא התם אין הטעם משום שאסור לו לעשות את המאמר, שהרי אין איסור לעשות קנין כסף ושטר באשה האסורה לו, אלא הכוונה היא שמאמר לא מהני באשה שתהי' אסורה עליו בביאה, וא"כ הכא בנדה הרי שפיר תהי' מותרת לאחר שתטהר, וא"כ מי יימר שהעובדא שהוא עובר על איסור בשעת החופה הרי זה פוסל את החופה. שו"ר בבית מאיר שכתב שראייתו של הר"ן אינה מכרעת.

לד) עוד בענין חופת נדה. דברי החלקת מחוקק.

הנה הח"מ בסי' ס"א סק"ב הקשה על הרמב"ם איך שייך לומר שאחרי חופת נדה הרי היא כארוסה לכל דברי' הלא כבר משהגיע הזמן הבעל חייב במזונותי' וממילא

הרי הוא מקבל את מעשה ידי' ואת מציאתה שהן תחת מזונות (עי' בזה לעיל באות ז' סק"ב), וא"כ איך כתב הרמב"ם שהיא כארוסה.

ותי' דאיירי שהיתה נדה כשהגיע הזמן. ונראה שה"ה שיש לתרץ שאיירי כשנשאה קודם הגעת זמן.

לה) בענין חופה.

דברי הב"ש שיחוד דחופה צריך להיות כשיעור ביאה.

עי' בב"ש בסי' ס"א סק"ב קרוב לסופו שכתב וז"ל, ובסי' כ"ה מבואר אחר הקידושין קונה בהעראה, א"כ לדעת הרא"ש הנ"ל אם היתה טהורה כשיעור העראה ואח"כ פירסה נדה הוי חופה, ואם היתה נדה קודם היחוד עלתה בתיקו עכ"ל. ומדבריו מבואר שליחוד חופה בעינן שיעור יחוד הראוי לביאה, וכ"כ בסי' נ"ה סק"ב, ועי' עוד בזה לעיל באות כ"ז.

לו) דברי הרמ"א והב"ש בענין היכא שעוד לא כתב לה כתובה.

למה בכה"ג לא מיפסלה החופה כמו בחופת נדה.

הנה המחבר בסי' ס"א סעיף א' הביא את דעת הרמב"ם שחופת נדה לא מהני, ושוב הביא שי"א דשפיר מהני. וכתב הרמ"א שלפי השיטה דשפיר מהני ה"ה להיכא שכנסה לחופה לפני שכתב לה כתובה, ומ"מ נוהגין לכתחילה לכתוב את הכתובה קודם החופה. ומשמע מדבריו דס"ל שלפי

הרמב"ם, דאם נאמר שכוונתו היא שלא מהני החופה משום שא"א שהיחוד יחשב הכנה לביאה כיון שאינה ראוי לביאה א"כ שפיר קשה כהנ"ל, אבל אם נאמר שכוונתו היא שלא שייך שנישואין יתפסו באשה האסורה עליו, וכהריטב"א שגם ביאה ממש לא תועיל, וכהח"מ שגם כניסה לביתו אינה מועילה (הובא לעיל באות ל'), א"כ בזה שפיר י"ל שכשאסרו אותה רבנן אמרו שנישואין שפיר תועיל בה.

והנה יש עוד ציור של חופה בזמן שהיא אסורה לו מדרבנן, דעי' בפ"א מהל' איסורי ביאה ה"י שכתב הרמב"ם וז"ל, לפיכך כל אשה שרצתה כשתבעה להנשא, לא תנשא עד שתספור ותטבול (כי חוששין שמא ראתה דם מחמת חימוד), ואם נשאת לת"ח מותרת להנשא מיד ותספור לאחר שנשאתו ותטבול, שת"ח יודע שהיא אסורה ונוזהר מזה ולא יקרבו לה עד שתטבול עכ"ל, הרי שסובר הרמב"ם שמהני החופה אע"פ שאינה ראוי או לביאה. והשיג הראב"ד על דבריו וז"ל, ועוד חופה דאיסורא היכי הווי עבדי, ועוד כלה שפירסה נדה אסור להתייחד עמה עכ"ל. ויש לפרש שכוונת הראב"ד היא להקשות שתי קושיות, חדא דהוי חופה בזמן שאינה ראוי לביאה וכשיטת הרמב"ם בחופת נדה, ועוד דאסור להת"ח לעשות את החופה משום האיסור של יחוד.

גם יש לפרש שהכל היא קושיא אחת וכוונתו היא להקשות רק דאסור להת"ח לעשות את החופה משום האיסור של יחוד, רק שכוונתו היא להראות כן בכלה שפירסה נדה כי מבואר בגמ' כאן שאין עושין לה חופה וס"ל להראב"ד דהיינו משום שאסור

הרמב"ם אין החופה מועילה אפילו בדיעבד בלי כתובה. מיהו הב"ש בסק"ג השיג על זה, דהנה הרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ז כתב שלא ישאנה קודם שכתב לה כתובה, וכתב המ"מ דהוי רק דין לכתחילה אבל בדיעבד מהני כיון דהוי רק מדרבנן, וגם החלקת מחוקק שם בסק"ג כתב דמהני בדיעבד גם לפי הרמב"ם. והנה הח"מ והב"ש סמכו בתוך דבריהם על דברי הר"ן כאן שיש מקום להקל בחופה בלי כתובה דאינה דומה לנדה. מיהו אין לדברי הר"ן ענין לכאן, דהנה הר"ן צידד לומר שחופת נדה אסורה לעשות כי אסור להתייחד עמה, אבל כתב שבדיעבד בודאי מהני כמו שיש חופה לפסולות, רק שאסור לעשות חופה כזה כיון שאסור לו להתייחד עמה, ועל זה הסיק הר"ן שבלי כתובה מותר לעשות חופה גם לכתחילה (ודלא כבעל העיטור) כי אין איסור להתייחד עם נשואתו בלי כתובה, אבל הר"ן לא דן כלל מצד שאינה ראוי לביאה, אלא הרמב"ם הוא שכתב סברא זו שבנדה לא מהני החופה אפילו בדיעבד כיון שאינה ראוי לביאה, וא"כ מי יימר שגם כשאינה ראוי מדרבנן לא יהי' פסול.

ובאמת צ"ע למה מהני החופה ולא מיפסל מדרבנן דהא מדרבנן הויא אשה שאינה ראוי לביאה, ולהלן נביא שכן תמה הבית מאיר. ועוד דעי' במל"מ בפ"א מהל' נערה ה"ה בד"ה עוד ראיתי וכו' ובד"ה הנה נא וכו' שסובר שאפילו כשאינה ראוי רק מחמת גזירה דרבנן הרי זה משוי לה אינה ראוי מהתורה ודלא כדברי מה"ר אהרן ששון זצ"ל שהביא שם.

מיהו באמת הרי זה תלוי בביאור דברי

לז) הצדדים לומר יש אונס בגיטין או אין אונס בגיטין.

ע"י בגמ' דאמרינן אמר רבא ולענין גיטין אינו כן אלמא קסבר רבא אין אונס בגיטין. וצ"ע למה אמר רבא כן דוקא כאן, הלא הי' יכול לומר כן כל היכא ששינו שאונס פטור.

ועוד למה שונה באמת גיטין משאר דוכתי, דכי נימא שכבר ידענו עכשיו את הטעם של משום צנועות ופרוצות.

וראיתי במאירי כאן דברים שמיישבים את ההערה הראשונה, ועוד דנראה מדבריו שנקט שכבר עכשיו ידענו את הטעם של צנועות ופרוצות, דע"י במאירי שכתב שהטעם למה הגיע הזמן ולא נישאו אוכלות משלו הרי זה משום דהוי כאילו התנה שאם לא ישאנה עד יב"ח יתחייב במזונות, והיכא שנאנס הרי הוא פטור כי אע"פ שלא נשא אותה אבל אדעתא דאונס לא התחייב, והי' לנו לומר שגם בגיטין הרי זה כך שאע"פ שלא בא אבל אדעתא דהכי לא גירש וקמ"ל רבא שאינו כן משום צנועות ופרוצות (והנה המאירי הוסיף בלשונו שגבי מזונות הוי תנאי ב"ד וז"ל, והכא הוא כאילו קדשה על תנאי שיעלה לה מזונות בהגעת זמן שהרי תנאי ב"ד הוא וכו' עכ"ל, ונראה שמה שכתב דהוי תנאי ב"ד הרי זה כדי לבאר למה הוא מתנה, דמי מכריחו לעשות כן, ועל זה תי' דהי' תנאי ב"ד שהוא עצמו יתחייב, ולא חייבו אותו להתנות יותר ממה שהוא הסתמא של דעת בני אדם כשהם מתנים).

ברם יש לבאר גם בדרך אחרת, והיינו שלעולם החיוב מזונות הרי הוא בגלל דהוי

לו להתיחד עמה וא"כ חזינן שזהו סיבה לא לעשות חופה.

והנה המ"מ כתב ליישב את השגת הראב"ד וז"ל, אינה קושיא דאשה זו מותרת גמורה היא דבר תורה, שאפילו בראי' שראתה, כל שלא הרגישה אינה טמא כמו שהתבאר בדין הכתמים פ"ט, ועל דרך הנזכר שם, וכל שכן זו שהוא ספק אם ראתה כלל ולא מצאה אפילו כתם שהיא מותרת גמורה דבר תורה, אלא שחכמים החמירו בזה, ומ"מ אינה חופה דאיסורא, ואינו דומה לכלה שפירסה נדה והיא נדה ודאית, וזה החילוק ברור עכ"ל. והב"ש בסי' ס"א סק"ב הבין שכוונת המ"מ היא לומר שהחופה מהני כיון שהטעם למה אינה ראוי' לביאה הוא רק מדרבנן (וכן י"ל דליכא איסור יחוד כיון שהאיסור ביאה הוא רק מדרבנן וכדברי הר"ן כאן על היכא שלא כתב לה כתובה). מיהו צ"ע דא"כ למה סובר הרמב"ם שא"א לעשות חופה כשאין לה כתובה. והבית מאיר בסי' ס"א סעיף א' הקשה מה בכך דאסורה רק מדרבנן דבכל זאת הוי מדרבנן חופה שאינה ראוי' לביאה והדין נותן שלא תחול. ופי' הבית מאיר את דעת המ"מ שכוונתו היא לתרץ רק למה אין איסור לעשות חופה כזו בגלל האיסור של יחוד, ועל זה תי' שבאמת מותר לו להתיחד עמה (ודלא כהבית יוסף שחולק על המ"מ וסובר שמודה הרמב"ם שאסור להתיחד עמה ודבריו צ"ע עיי"ש), אבל מ"מ הוי חופה שאינה ראוי' לביאה ואינה חלה לענין קנין וכמו כל חופת נדה, רק שבכל זאת הרי זה מהני לענין אישות וכשיטתו שהבאנו לעיל באות ל"א. וכן יסבור לכאורה גם היכא שלא כתב לה כתובה.

כאילו הוא עצמו התחייב וכמש"כ המאירי, אי נמי דאינו בגלל שהוא עצמו התחייב אלא הרי זה משום שחכמים חייבוהו, רק שגדר ההתחייבות שהוא מתחייב או התקנה הי' שיתחייב כל היכא שזה נקרא שהוא לא נשאה, ומש"ה היכא שהוא נאנס הרי הוא פטור כי אין זה נקרא שהוא לא נשאה כי אונס לא מיקרי המעשה שלו (ודלא כהמאירי שכתב דהוא משום שאדעתא דהכי לא התחייב), וכ"כ החמדת שלמה בסי' ל"ח שבאונס אין המעשה מתיחס לעושהו, וזהו הטעם למה לנערה לא תעשה דבר ופטורה מעונש, וגם לפ"ז הי' לנו לומר שגם בגיטין יש אונס כי אין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי, ועל זה קאמר רבא שאין אונס בגיטין מטעם צנועות ופרוצות. ברם לפי הביאור הזה אכתי קשה מה שהערנו שרבא הי' יכול לומר כן על כל היכא שאונס פטור, דהיינו שהי' יכול לומר שאע"פ שגם בתנאי של גט הי' אפשר לומר שהיכא שנאנס לא מיקרי שעשה מעשה של לא באתי אבל בכל זאת לענין גיטין אינו כן מפני צנועות ופרוצות.

והנה לעיל באות ז' ביארנו שהטעם למה הגיע זמן ולא נישאו אוכלות משלו הרי הוא או משום קנס או משום תקנת חכמים לטובתה כדי שלא יזלזל בכניסתה או משום שיש לה טענה עליו של או תכניסני או תפרנסני, ועכשיו בדרכנו השני' נקטנו כמו הטעם דהוי תקנת חכמים ונקטנו שגדר התקנה הי' שיתחייב היכא שעשה מעשה של לא נשא, והרי הוא פטור כשנאנס לפי רב יוסף שם כי אונס לא מיקרי המעשה שלו ואין זה נקרא שעשה מעשה של לא נשא, דלפ"ז שפיר דמי לאונס בגיטין וכמו

שביארנו, משא"כ אם הוא פטור באונס משום שלא שייך קנס או טענה של תכניסני א"כ אין לזה ענין לאונס בגיטין.

נמצא שהטעם לומר יש אונס בגיטין הרי הוא או משום שאין זה נחשב שעשה מעשה של לא באתי (דרכנו השני'), או דשפיר מיקרי שעשה מעשה של לא באתי רק דאדעתא דאונס לא גירש (המאירי), והטעם לומר שאין אונס בגיטין הרי הוא משום צנועות ופרוצות.

ואם נרצה לומר שאכתי לא אסיק אדעתן טעמא דצנועות ופרוצות י"ל שהטעם לומר אין אונס בגיטין הוא כי גם היכא שנאנס ולא בא הרי זה שפיר מיקרי שעשה מעשה של לא באתי כי אונס מיקרי שפיר המעשה שלו, רק שבמזונות הרי הוא פטור אע"פ שמיקרי שעשה מעשה של לא נשא משום שטעם החיוב הוא בגלל קנס והיכא שנאנס לא שייך לקונסו, א"נ חכמים שתיקנו שיהיו לה מזונות תיקנו שאם נאנס יהי' פטור כי אין הוא מזלזל בכה"ג בכניסתה ולא עשו תקנה של לא פלוג, א"נ משום שהיכא שנאנס אין לה עליו טענה של תכניסני.

ולפ"ז שיעור דברי רבא הוא כך שאל תחשוב שהטעם במזונות הוא משום שאין זה נקרא שעשה מעשה של לא נשא אשר לפ"ז גם בגט יש אונס כי אין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי, אלא לעולם הרי זה שפיר מיקרי שקיים את התנאי ולכן לענין גיטין אינו כן, אלא אין אונס, רק שבמזונות אמרינן יש אונס בגלל הטעמים הנ"ל שכתבתי.

מיהו גם לפ"ז הי' רבא יכול לומר על כל דוכתי שאונס פטור שאינו משום שאינו

נחשב המעשה שלו אלא הרי זה שפיר נחשב המעשה שלו (רק דמיפטר מעונש) ולכן לענין גיטין אינו כן ולא איכפת לן באונסו ואין אונס בגיטין.

גם י"ל שהטעם לומר אין אונס בגיטין אינו בגלל דמיקרי שעשה מעשה של לא באתי, אלא לעולם אין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי, רק שבכל זאת אין אונס כי כדי להיות גט לא בעינן שיעשה מעשה של לא באתי, אלא אמדינן שבכל האופנים רצה שיהי' גט חוץ מאם יעשה מעשה של כן באתי. וגם לפ"ז יש לפרש כוונת רבא כהנ"ל, דהיינו שאל תחשוב שמכיון שהטעם במזונות הוא משום שאין זה נקרא שעשה מעשה של לא נשא א"כ לפ"ז גם בגט יש אונס כי אין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי, דאינו כן, כי כדי להיות גט אין אנו צריכים שיעשה מעשה של לא באתי, אלא סגי בעצם העובדא שלא עשה מעשה של כן באתי, ולכן אין אונס בגיטין אלא הוי גט (אבל במזונות אינו חייב משום שהחייב הוא משום קנס ובאונס לא שייך לקנוס, או משום שאין חשש שמא יזלזל בה, או משום שאי אפשר לה לטעון או תישא אותי או תפרנסני).

וראיתי בחי' הגרנ"ט כאן שחקר אם בכל תנאי שהתנה על מנת שיעשה כך וכך האם הדין הוא רק שאם יעשה הפוך מהתנאי הרי זה יבטל את החלות, וזהו כהדרך האחרון שכתבנו, או האם צריכים קיום תנאו בפועל וכל שלא נתקיים התנאי אין חלות אע"פ שלא קרה ההיפך, וזהו כמו שנקטנו לעיל שכדי שיהי' גט בעינן מעשה

של לא באתי (אלא שמשמע שם שאין כוונתו לחקור מה היא כוונת המתנה אלא מה הוא דין התורה. ועוד משמע שם שחקר עוד אם לפי הצד דבעינן דוקא קיום התנאי האם הכוונה היא שרק בשעת קיום התנאי חל הדבר למפרע, או האם הדבר חל מיד רק שאם לבסוף לא יקיים את התנאי יתבטל הדבר למפרע).

ועי' בשט"מ בד"ה עוד יש לומר וכו' שכתב בשם הרא"ה, וכן להלן בסמוך בשם דון קרשקש וידל תלמיד הרא"ה, שגם עכשיו ידענו שהטעם של רבא הוא משום צנועות ופרוצות, וכן דייק בד"ה עוד יש לומר וכו' מרש"י בד"ה אלמא קסבר רבא שכתב "ולקמי' מפרש טעמא" דכוונתו היא לצנועות ופרוצות.

(לח) עוד בענין יש אונס בגיטין, וכן בענין התנה תנאי חיובי, וכן בענין היכא שנאנס אבל גם בלא האונס לא הי' בא.

והנה כבר כתבנו שיש לומר ב' ביאורים בהצד של יש אונס בגיטין.

א', שמהות התנאי היתה שרק אם יעשה מעשה של לא באתי הרי זה יהי' גט, ובאונס אין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי כי אונס לא מיקרי המעשה שלו, ומש"ה אינו גט. ועכשיו יש להוסיף שכ"כ הקו"ש כאן, וכתב שכן היא כוונת רש"י להלן בדף ג' ע"א בד"ה דמדאורייתא לא הוי גיטא שכתב וז"ל, שמצינו טענת אונס מן התורה שנאמר ולנערה לא תעשה דבר עכ"ל, דמזה מוכח שרש"י הביין שאונס פטור מעונשים

כאילו נתקיים התנאי*), רק דצ"ל דאמדינן דעתו שעל הצד שלא יקיים את התנאי מחמת אונס לא נתכוין להתנות.

והנה יש להמציא עוד נפ"מ בין שני הפשטים ביש אונס בגיטין (חוץ מהנפ"מ של תנאי חיובי), והיינו בציוור שהי' אונס אבל גם בלא האונס לא הי' בא, דלפי הדרך הראשון הרי גם בכה"ג אין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי וממילא לא הוי גט, אבל לפי הדרך השני הרי כתבנו שגם היכא שנאנס הרי זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי, רק שאדעתא דהכי לא גירש, וא"כ היכא שגם הוא עצמו לא רצה לכווא אי אפשר לומר שאדעתא דהכי לא גירש וא"כ שפיר יהי' גט.

ועי' בפ"י על רש"י ד"ה מת הוא דאינו גט שנקט שהיכא שהי' אונס אבל גם בלא"ה לא הי' בא אין זה נחשב אונס, וכתב שלפ"ז בחלה אפילו אם יש אונס בגיטין אכתי יהי' ספק כי אולי גם אם לא נחלה לא הי' בא, והקשה לפ"ז על הגמ' איך מדייקינן מת הוא דאינו גט הא חלה הוי גט, ופירש"י דאל"כ ליתני חלה וכל שכן מת, הלא י"ל שלא תני חלה כי אז הוי מיהא ספק גט והתנא רצה לומר ציוור שבודאי אינו גט, ולכן נקט מת דבתורת ודאי אינו גט כיון שאין גט לאחר מיתה. ועוד הביא הפ"י שמדקדוק לשון הרמב"ם והשו"ע גבי אכלו ארי אין לנו משמע שכשאמר מעכשיו אם לא אעמוד מחולי זה, דלא הוי גט לאחר מיתה כיון שאמר מעכשיו, ואכלו ארי, הרי

משום דלא מיקרי המעשה שלו דלפ"ז שפיר יש ללמוד מזה גם לגיטין דהיינו דלא מיקרי שעשה מעשה של לא באתי, אבל אם אונס חשיב שפיר המעשה שלו רק שבקרא דולנערה לא תעשה דבר נתחדש פטור מעונשים א"כ איך שייך ללמוד מזה שיש אונס בגיטין הלא בגיטין לא מדובר על עונשים. והביא הקו"ש מקור לדברי רש"י שזהו הטעם לומר יש אונס בגיטין מגדרים דף כ"ז עיי"ש. ועוד כתב הקו"ש שלפ"ז אם התנה ואמר שיהי' גט אם כן יבוא, ונאנס ולא בא, אין אונס ואינו גט כי אע"פ שאין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי אבל הכא כדי שיהי' גט בעינן מעשה של כן באתי והרי לא הי' קיום התנאי שהרי לא בא, וכן הביא הקו"ש מהשט"מ כאן בשם הרא"ה ומרהיטב"א בגיטין דף ל' ע"א (בריטב"א בדפוס ישן נדפס בטעות דף ל"א ע"א) בד"ה אמר שמואל וכו' בשם הרא"ה (צ"ע דהמעייין בריטב"א יראה שאירי הריטב"א בציוור אחר דהיינו שאמר אם לא באתי ובא באונס).

ב', שהרי זה שפיר מיקרי שנתקיים התנאי ושעשה מעשה של לא באתי, רק דאמדינן דעתו שלא נתכוין למקרה כזה ואדעתא שיקרה מקרה כזה לא הי' בדעתו לגרש. ולעיל הבאנו סברא זו בשם המאירי. והקו"ש כאן ייחס דרך זה להר"ן בקידושין שכתב שגם כשעשה תנאי חיובי, כגון שאמר אם באתי יהי' גט, ונאנס ולא בא, יש אונס והוי גט, והרי התם בודאי לא שייך לומר דהוי

לא הי' ביטול התנאי כי לא מיקרי שעשה "לא באתי" לפי הצד שאונס אינו המעשה שלו.

* ונוקט הקו"ש שבעינן קיום התנאי בפועל כדי לקיים את החלות. מיהו הי' גם אפשר לפרש כהצד שסגי בזה שלא הי' ביטול התנאי, והכא

היא מגורשת מספק כי שמא גם בלי הארי
הי' מת.

והנה הפ"י נוקט בדבריו הנ"ל שאם הי'
ודאי לנו שגם בלא ארי הי' מת מהמחלה,
אז הי' בודאי גט, וכמו שהוא סובר כאן
שאם חלה אבל ידעין שגם בלא"ה לא הי'
בא הרי זה גט. ברם לכאורה אין המקרים
דומים, דהא כבר ביארנו שהצד לומר כדברי
הפ"י הוא ע"י שנאמר שבאמת גם באונס
הרי זה נקרא המעשה שלו, ובחלה הרי זה
נקרא שהוא עצמו לא בא, רק שהדין הוא
שיש אונס כי אדעתא דהכי לא אמר, ולכן
היכא שגם אם לא חלה לא הי' בא הרי זה
גט, אבל התם הרי אמר שיהא גט אם ימות
מהמחלה, והרי למעשה לא מת מחמת
המחלה, וא"כ איך שייך לומר שהוא גט.

שו"ר בחידושי הגרש"ש כאן בסי' ב'
שכתב בדבריו הנ"ל שדינו של הפ"י אתי
שפיר רק לפי הצד שהטעם למה יש אונס
הוא משום אומדנא, ועיי"ש שתמה על מה
שכתב הפ"י לענין אכלו ארי כקושייתינו
הנ"ל, ועע"ש ובמה שהוסיף לדון בזה.

ועי' גם באו"ש בפ"ט מהל' גירושין הי"ח
בד"ה אמנם וכו' שהקשה את קושיית הפ"י
דאולי לא קתני חלה כי אז הוי ספק, ותי'
שאם סוברים יש אונס בגיטין וחלה, אז
בתורת ודאי אינו גט אפילו אם הוא אומר
שגם אם הי' בריא לא הי' בא, אבל לא
כתב האור שמח את הטעם שכתבנו שגם
בכה"ג אין זה נקרא שעשה מעשה של לא
באתי, אלא אפילו אם נרצה לומר שהרי זה
שפיר נקרא שעשה מעשה של לא באתי
(כיון שגם לא רצה לבוא ודלא כמו שנקטנו
לעיל) אין זה גט, כי גם בכה"ג הרי זה

נקרא שבתורת ודאי לא נתקיים התנאי, כי
כוונת התנאי הי' שיהי' גט רק אם יעשה
מעשה של לא באתי מתוך בחירה, דהיינו
שתהי' לו הבחירה לבוא ויחליט מתוך
בחירתו לא לבוא, וידע הוא בתוך לבו שאינו
רוצה לבוא, והרי השתא שחלה אפילו אם
הוא חושב שהוא גם בוחר שלא לבוא אבל
בכל זאת אין זה כלום כי אי אפשר לו
לדעת מצפונו לבו ואולי אם הי' בריא הי'
בוחר שכן לבוא ומש"ה אין זה נקרא עכשיו
שהוא יודע בנפשו שאינו רוצה לבוא וז"ל,
דשם כוון דאם לא יבוא מתוך בחירתו ורצונו
בלא סיבה כלל, דיהא גילוי דעתו שאינו
רוצה לבוא, אז תהא מגורשת, וכיון דהעדר
ביאתו אינו גילוי לדעתו איך הוא ברצונו
ובחירתו, ורצון האדם עשוי להשתנות וכמו
שאמרו התהות מצוי', והוא אינו יכול לבוא
מסיבת האונס, א"כ לא שייך לומר שמא
בלא האונס ג"כ לא בא, שהוא לא כוון רק
באופן שידע הוא עצמו רצונו ובחירתו אז,
אבל באופן שחלה לא ידע הוא עצמו תוקף
דעתו בלא האונס, ובכי הא לא נחית כלל
למיהוי גט חל כלל וכו' עכ"ל.

ועי' בברכת שמואל בסי' ה' שהביא את
שני הדרכים ביש אונס בגיטין, ובשם הגר"ח
והמלבושי יו"ט כתב שאינו המעשה שלו,
וכתב שלפ"ז ה"ה שבציור של אונס ורצון
יחד אין זה נקרא המעשה שלו וכמו שנקטנו
לעיל. ועוד הביא מלהלן בדף ג' שפרוצות
אסורות על בעליהן כשנאנסו כיון דהוי גם
מרצון, הרי דחשיב שפיר רצון. מיהו נראה
שיש לחלק בין הציור של אונס בגיטין לבין
ההיא דפרוצות כי י"ל דשאני התם באיסורא
דאשת איש שכדי להיות אסורה על בעלה
לא בעינן שיהי' המעשה שלה אלא סגי בזה

זאת שאינו בא וגם יש לו רצון.

עוד בענין תנאי חיובי

ועי' בקו"ש באות ג' שהביא את דעת ריש לקיש בירושלמי שגם בתנאי שתהי' מקודשת אם יעשה דבר מסוים וכגון שקידשה על מנת לכנסה עד יום פלוני ונאנס ולא כנסה אמרינן דיש אונס ושכמאן דכנסה דמי, והביא שהר"ן בפרק האומר כתב שר"ל לומד דינו מיש אונס בגיטין, וכתב הקו"ש דס"ל להר"ן שטעמא דיש אונס הוא משום אומדנא דאדעתא דיארע אונס לא רצה להתנות דלפ"ז שפיר י"ל שגם בהציור של תנאי חיובי שקרה אונס ולא קיים את התנאי הרי אנו נוקטים שעל דעת כן לא רצה להתנות והוי קידושין, אבל אם הטעם של יש אונס בגיטין הוא משום דלא חשיב שעשה מעשה של לא באתי א"כ היכא שהתנה על מנת שיכנס ונאנס ולא כנסה, א"כ אע"פ שאין זה נחשב שעשה מעשה של לא כנסה, אבל הרי גם לא עשה מעשה של כן כנסה, ואנחנו צריכים מעשה של כן כנסה, וא"כ אין כאן קיום התנאי, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שלפי הר"ן הטעם למה יש אונס בגיטין הוא משום אומדנא. ועוד ביאר שהר"ן ביאר שם עוד שטעמו של רבי יוחנן שחולק בהירושלמי שם על ר"ל הרי זה כי הוא מחלק בין גירושין לקידושין כי בקידושין צריכים גם דעת האשה, והאשה מקפדת על קיום התנאי ואינה רוצה את הקידושין אפילו אם המקדש לא קיים את התנאי באונס, אבל בעצם גם ר"י מודה לריש לקיש שבגירושין היכא שהתנה תנאי חיובי, וכגון שיהי' גט אם כן יבוא, ושוב ביטל את התנאי באונס (כלומר

שיש לה הנאה (עי' בזה בספרי על קידושין דף מ"ג אות ל"ח) ולכן בפרוצות שנאנסו נהי שאין זה המעשה שלה אבל הנאה יש לה. א"נ י"ל כהמהרי"ק בשורש קס"ז שאשת איש נאסרת על בעלה גם אם לא ידעה שהתורה אוסרת לזנות (וגם היכא שהי' בגדר מצוה וכמו בהציור של אסתר שהביא שם שהי' להצלת ישראל), כי בכל זאת הרי זה נקרא שמעלה מעל באישה, וזהו הסיבה למה היא נאסרת, דלפ"ז י"ל שאפילו אם נאמר שכיון שנאנסה אין זה נקרא המעשה שלה אבל בכל זאת הרי זה בגדר מעלה מעל באישה כיון שהי' לה גם רצון. מיהו יש לחלק דשאני התם בהציור של המהרי"ק שהיא עושה מעשה ברצון נגד אישה, רק שאין היא יודעת שיש בזה איסור תורה כלפי שמיא, אבל בציור של פרוצות המעשה הוא באונס, רק שע"י רצונה הרי היא מועלת באישה, וא"כ אולי זה לחוד אינו אוסר.

ובאמת גם בלא"ה יש לחלק בפשיטות בין הציור של אונס בגיטין לבין ההיא דפרוצות כי שאני הכא בחלה שאין הוא שולט על הגוף שלו, ובמציאות אינו יכול לבוא, וא"כ בכה"ג שפיר אמרינן דחשיב אונס גם אם גם בלא"ה הי' בוחר לא לבוא כי סו"ס עכשיו אין זה הוא שמעכב את ביאתו, אבל התם הרי היא הולכת להגמון בכחות עצמה, וכן ברצון, והרי זה מיקרי עשי' דידה ממש, וגם יש רצון דידה, ומש"ה אין בכה"ג הפטור של אונס. ואם נרצה לדמות לההיא דדף ג' הרי זה בציור שאע"פ שחלה אבל הרי הוא שפיר יכול לבוא במציאות, רק דהוי סכנת נפשות בשבילו לבוא, דבכה"ג הרי זה שפיר דומה להתם, דהיינו דחשיב שהוא עצמו פועל עובדא

שביטל את קיום התנאי ולא קיים את התנאי) שהדין הוא שיש אונס בגיטין כי אדעתא דהכי לא התנה. ועוד כתב הקו"ש שזהו דלא כהרא"ה (ורש"י) שהביא שסובר שבתנאי חיובי אמרינן אין אונס ושאינן הגט חל, אלא הרא"ה יצטרך לפרש שגם בגט חולק רבי יוחנן, ויש לבאר שהרא"ה סובר שהטעם למה יש אונס אינו משום דאדעתא דהכי לא גירש אלא הטעם למה יש אונס ולא הוי גט הרי זה משום דלא חשיב מעשה של לא באתי אשר לפ"ז צריך לצאת שהיכא שהתנה תנאי חיובי וביטל את התנאי באונס אין הגט או הקידושין חלין כי נהי שאין זה נקרא שהוא עושה מעשה של ביטול התנאי אבל סו"ס אין לנו קיום התנאי, והרא"ה פוסק כרבי יוחנן. ועוד העיר הקו"ש למה הרא"ה לא הביא את הירושלמי.

ועי' בחי' הגרנ"ט כאן שהוכיח מדינו של הרא"ה שבכל תנאי היכא שהתנה שיעשה כך וכך הדין הוא שצריכים קיום התנאי בפועל כי אם הכוונה היא שאין צריכים קיום התנאי אלא בעינן רק שלא יעשה היפך מהתנאי א"כ אין דינו של הרא"ה מכוון כי לפ"ז היכא שהתנה על מנת שיבוא אין צריכים שיבוא אלא מספיק בזה שלא עשה מעשה של לא לבוא והרי כיון שנאנס אין זה נקרא שעשה מעשה של לא לבוא.

לח* (דרכו של חי' הגר"ש.

וע"ע בחידושי רבי שמואל בסי' ב' אות ה' שכתב עוד דרך בביאור יש אונס בגיטין ואלו דבריו בקצרה, דכתב וז"ל, לכן נראה לבאר ע"פ מש"כ בשט"מ בסוגיין בשם הרא"ה בביאור דינא דאונס בקיום התנאי

וז"ל, סבור הוא לקיים תנאי וכשנאנס ולא קיימו כאילו נאנס על עיקר המעשה למפרע עכ"ל, ומבואר ברא"ה דהא דיש אונס בגיטין לא הוי משום דקיום התנאי באונס לאו קיום הוא, ובאמת גם היכא דנתקיים התנאי באונס יש כאן קיום התנאי, ורק דחשיב כאילו נאנס על עצם מעשה הקידושין וכו', ונמצא אף שיש כאן דעת גמורה על הגירושין מ"מ יש לזה דין גירושין באונס עכ"ל חי' רבי שמואל. והוסיף לבאר על פי זה את הציוור של אונסא דשכיחא, וכן את שיטת האגודה דאונס ביום אחרון לא שמי' אונס דלא תיקשי עליו קושית הקצה"ח והנתייה"מ מסוגיין, וכן שאין ראי' מסוגיין שצריכים תמיד קיום התנאי (ולא שביטל התנאי מפריע), כי באמת אין זה הטעם לומר יש אונס בגיטין (דהיינו כי לא חשיב שנתקיים התנאי), אלא אפילו אם לא בעינן שיקיים התנאי אלא רק שלא יבטל התנאי בכל זאת הכא לא הוי גט כי הוא אונס על עיקר המעשה.

לט) רש"י ד"ה ולענין גיטין.

עי' בדבריו שכתב וז"ל, אין טענת אונס מועלת עכ"ל. וכן להלן בד"ה אלמא אין אונס בגיטין כתב וז"ל, אין טענת אונס בגיטין עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו במש"כ "טענת" אונס, דמה זה שייך לטענות, דהא השאלה היא אם האונס מחמת עצמו גורם דלא הוי גט או האם אינו גורם אלא שפיר הוי גט.

והנה באמת יש כאן קושי בלשון הגמ' שרש"י מתכוין לשמור ממנו, כי הלשון של אין אונס בגיטין קשה מאד, כי משמע שאין

מציאות של אונס בגיטין, והרי זה אינו, אלא שפיר שייך מציאות של אונס כמו בכל הציורים שהגמ' מביאה, ולכן כתב רש"י שאין טענת אונס בגיטין, כלומר שאין האונס מועיל לשנות את הדין. מיהו גם לפ"ז אכתי יש להעיר דאכתי ה"י רש"י יכול לומר בלשון של אין אונס מועיל בגיטין ולמה השתמש בהמונח של טענה.

ועי' ברשב"א שכתב וז"ל, אלמא קסבר רבא אין טענת אונס בגיטין, מסתברא דמשום הכי קא מאריך בלישני' (כלומר שהרשב"א גורס בגוף הגמ' את המלה "טענת", ומקשה למה האריך רבא לומר מלה זו ולא ה"י מספק לומר אין אונס בגיטין), לומר לך דדוקא היכא דליכא אלא טענת אונס לבד, כלומר שנתעכב דרך שתיקה מחמת אונס, אבל היכא דנאנס ונתעכב ואמר הריני מתעכב מחמת אונסי אינו גט, ואונס זה לרבא מבטל (כצ"ל) הגט, ולא שהאונס מבטלו וכו' אלא לפי שגילה בדעתו בגיטו, ורבא הוא דאמר גילוי דעתא בגיטא מילתא היא (ומיקרי שהוא מבטל את הגט), והלכך מאן דאמר שאינו יכול לקיים תנאו מחמת אונס, נמי בטל וכו' עכ"ל. והשט"מ בד"ה אלמא וכו' הביא את דברי הרשב"א וכתב על זה וז"ל, וזהו שכתב רש"י אלמא קסבר אין אונס בגיטין אין טענת אונס בגיטין ע"כ, וכ"כ רש"י לעיל (דהיינו סיום דברי רש"י בד"ה ולענין גיטין) ואין יכול לומר אונס הייתי והיינו כשיטת הרשב"א וכדכתיבנא כנ"ל עכ"ל, כלומר שרש"י בא לומר שאירי באופן שרק אח"כ הוא אומר שה"י אונס, והוי בדומה לטענת בעל דין שהבעל דין טוען אח"כ על מה שאירע קודם, ובא רש"י לאפוקי היכא

שבשעת המעשה עצמו גילה דעתו שהוא אנוס.

(מ) רש"י ד"ה מת הוא דאינו גט.

בענין למה אין גט לאחר מיתה.

וז"ל, ומאן קא מגרש לה מהשתא אין המתים מגרשים עכ"ל. וכ"כ להלן בד"ה זה גיטך אם מתי וז"ל, שהרי משפסק (החולי) אינו בחיים ואינו יכול לגרש עכ"ל. הרי שלא כתב משום שכבר יצאה במיתת הבעל ואין כבר מה לגרש אלא כתב משום שאדם מת אין בכחו לעשות גירושין (אפילו אם שפיר ה"י כאן מה לגרש). ועי' גם בקידושין דף נ"ט ע"ב בד"ה גט ואינו גט שכתב רש"י טעם זה שאין מת יכול לעשות גירושין.

מיהו עי' ברש"י בגיטין דף ט' ע"ב בד"ה לא יתנו לאחר מיתה שכתב וז"ל, וכיון דמית (המשחרר) קדים, תו לא הוי שחרורי' שחרור, דנפקא לי' רשותי' מיני' וחייל עלי' רשות יורשין עכ"ל. וכעין זה כתב רש"י על המשנה להלן שם בדף י"ג ע"א בד"ה לא יתנו לאחר מיתה. הרי שהתם שפיר כתב משום שאין מה לשחרר.

והקצה"ח בסי' קפ"ח סק"ב הקשה על רש"י בגיטין למה לא כתב רש"י משום שמת אינו יכול לעשות שחרור כי כנראה ס"ל להקצה"ח שזהו טעם יותר טוב. ועי' בקצה"ח שם שכתב טעם למה רש"י בגיטין שם לא כתב משום שאין המתים משחררים. ובספרי שם באות רע"ב כתבתי גם עוד טעם.

והנה כבר ביארנו שמקושיית הקצה"ח חזינן דס"ל שהטעם שכתב רש"י כאן

מיקרי שארו, וא"כ אכתי שייך בה גט, ואולי סגי גם בגט כזה לפוטרה מיכום כי בשביל יכום צריכים שעוד נשאר השארות, אבל בגיטין שם איירי רש"י גם בשחרור עבד כנעני ולענין עבד כנעני שפיר שייך הטעם של פקע ל"י רשותי".

מיהו יש לפקפק בזה כי אכתי לא הי' רש"י בגיטין צריך לסתום דבריו כי סוף סוף רש"י שם בא לפרש את המשנה שהביאו שם דאיירי גם לענין גט אשה, וא"כ כיון שבגט ס"ל שהטעם הוא משום שאין המתים מגרשים ולא שייך הטעם של פקע ל"י רשותי א"כ הול"ל כן.

ועוד יש לפקפק בזה כי לכאורה נראה לומר שאפילו אם כשמתה האשה הרי היא נקראת עדיין שארו אבל אם מת הבעל פקעה השארות לגמרי ואין כאן מה לגרש, והיינו משום שמתת הבעל הרי היא בגדר יציאה כמו גירושין, דהא בקידושין דף י"ג ע"ב ילפינן שמתת הבעל מתירה להנשא לעלמא משום דאיתקש מיתת הבעל לגירושין ולאחר גירושין הרי בודאי אינה נקראת שארו. מיהו בב"ב דף קי"ד ע"ב כתבו תוס' בד"ה מה אשה וכו' על פי הגמ' הנ"ל ביבמות דשפיר יש שארות לאחר מיתת הבעל והשיגו על הריב"ם שסובר שאין שארות לאחר מיתת הבעל, והרש"ש שם השיג באמת על תוס' דלכאורה אחר מיתת הבעל בודאי פקע השארות וכהנ"ל. והמהרש"א שם פי' שבאמת גם תוס' עצמם סוברים כן.

והנה יש לעיין לפי רש"י בגיטין שכתב את הטעם שאין מה לגרש גם על אשת איש, למה צריכים משניות להשמיענו שאין גט לאחר מיתה, הלא פשיטא שאין גט

ובקידושין שאינו יכול לעשות חלות לאחר שכבר מת נראה לו טעם יותר חזק מהטעם שכתב רש"י בגיטין שכבר ירשו היורשים, ולכן הקשה למה רש"י בגיטין לא אמר את הטעם ההוא. ולפ"ז ניחא למה רש"י כאן ובקידושין כתב משום שאין המתים מגרשים ולא כתב משום שכבר יצאה ע"י מיתת הבעל. מיהו נראה שאפשר לומר גם איפכא, והיינו שלעולם הטעם שכתב רש"י בגיטין שכבר ירשו היורשים הרי הוא הטעם היותר חזק, רק שיש להמציא טעם למה רש"י כאן ובקידושין לא כתב את הטעם הזה שכבר יצאה במיתת הבעל, דעיין ביבמות דף נ"ה ע"ב דאמרינן פרט למשמש מתה (פי' דהבא על אשת איש שכבר מתה פטור ממיתה) דסד"א לאחר מיתה נמי איקרי שארו אימא ליחייב עלה באשת איש קמ"ל, וביארו תוס' שם שכוונת הקמ"ל היא שקמ"ל שלאחר מיתה לא איקרי בגדר שארו, מיהו מרש"י שם מבואר שהוא גורס אחרת, והיינו דסד"א הואיל ולאחר מיתה נמי איקרי שארו אימא לחייב עלה וכו', וכן איתא לפנינו בגמ', ומבואר מגירסא זו שגם לפי האמת הרי היא נחשבת שארו גם לאחר מיתה רק שבכל זאת קמ"ל שאין חייבים עלי' משום אשת איש, וכן מבואר מהפסוק גבי טומאת כהנים שהביא רש"י ביבמות שם בהס"ד כדי להראות שיש שארות לאחר מיתה דכתיב כי אם לשארו הקרוב אליו ושארו זו אשתו, דמזה מבואר דמיקרי שארו גם לאחר מיתה, וא"כ לפ"ז הה"נ שלאחר מיתת הבעל יש כאן מה לגרש, ומעתה י"ל שבכתובות כאן וכן בקידושין דף נ"ט לא כתב רש"י את הטעם של פקע ל"י רשותי כי איירי באישות, ובאישות לא פקע רשותי לגמרי אלא אכתי

לאחר מיתה ושאין כאן מה לגרש, שהרי תנן בריש קידושין שהאשה קונה את עצמה במיתת הבעל ומותרת להנשא, וילפינן דבר זה מקראי כדאיאת בדף י"ג ע"ב שם, ודוחק לומר שכוונת המשנה שאין גט לאחר מיתה היא רק לענין המדריגה של שארות וס"ל שיש שארות לאחר מיתה ועל זה קאמר שאין גט לאחר מיתה, דזה אינו, כי משמע שהי' הו"א לומר שעוד קיימת עיקר האישות וזה קשה כהנ"ל.

מיהו נראה ששפיר צריכים להשמיענו שאין גט לאחר מיתה כי בלי זה היינו חושבים שגם עיקר האישות עודה קיימת, וכמו שלא נפגמים שאר קורבות לאחר מיתה הה"נ לאישות, רק שבכל זאת מותר לה להנשא, ומה שהיא נשאת לאדם אחר הרי זה מפקיע את עיקר האישות של הראשון, אבל עד אז עיקר האישות עודה קיימת, רק שאין איסור של אשת איש, אבל היא נחשבת קרובו לענין שקרובי הבעל עדיין פסולים להעיד עלי', ולכן צריכים להשמיענו שאין גט לאחר מיתה כי באמת אין כאן מה לגרש.

מא) רש"י ד"ה אינו גט. בענין אין גט לאחר מיתה לענין יבום וכהונה.

וד"ל, ואם אין לה בנים זקוקה ליבום עכ"ל. צ"ע למה לא כתב רש"י שהנפ"מ הוא לענין שהיא מותרת לכהן ואינה גרושה, וכמו שהזכיר רש"י נפ"מ זו להלן בסוף העמוד בד"ה לא שמי' מתיא.

ויש ליישב בהקדם מה שכבר הבאנו שרש"י כאן בד"ה מת הוא דאינו גט, וכן בד"ה זה גיטך אם מתי, כתב שהטעם למה אין גט לאחר מיתה הרי זה כי למת אין

כח לעשות גירושין אבל לא כתב משום שאין כבר מה לגרש היות שיצאה כבר במיתת הבעל, וכבר צידדנו שלא פי' כן כי ס"ל ששפיר יש כאן עוד מה לגרש דהיינו השארות דישנו גם לאחר מיתה, וכן ס"ל שזה מספיק כדי שיחול עלי' שם גרושה לאוסרה ליבום כי בשביל יבום צריכים שהשארות תהי' קיימת כמו בכל ציור רגיל של מיתת האח בלי בנים, ומש"ה כתב רש"י שאין לה שם גרושה כי אין כח למת לגרש.

ולפ"ז ניחא למה לא כתב רש"י שהנפ"מ בזה שאין גט לאחר מיתה הוא שאינה אסורה לכהן, והיינו משום שלפי פירושו באין גט לאחר מיתה יוצא שהצד לומר שיש גט לאחר מיתה הוא ששפיר יש בכח מת לגרש ואז הי' שפיר נחשב גט כי הוא מגרש את השארות וממילא היתה אסורה ליבום, וא"כ י"ל שרש"י סובר שגם לפי הצד הזה עדיין היתה מותרת לכהן (אע"פ שהיא אסורה ליבום) כי ס"ל שגרושה כזו אינה אסורה לכהן, אלא רק היכא שגירש את עיקר האישות שחייבים עלי' מיתה הרי היא אסורה לכהונה, ולכן לא כתב רש"י שעכשיו שאין גט לאחר מיתה הרי היא מותרת לכהן, אבל אם הטעם למה אין גט לאחר מיתה הוא כי כבר יצאה במיתת הבעל ואי אפשר לגרש את האישות וא"כ הצד השני הוא ששפיר שייך לגרש אפילו את עיקר את האישות אע"פ שכבר קרה מיתת הבעל אשר אז בודאי היתה אסורה לכהן כי הגירושין חל על עיקר האישות וא"כ לפ"ז שפיר הי' רש"י יכול לפרש שמכיון שאין גט לאחר מיתה הרי היא נשארת מותרת לכהן (אבל אין לומר שגם לפ"ז ניחא למה לא פי' רש"י שיש נפ"מ לענין כהונה כי ס"ל שאדרבה

אע"פ שאין גט לאחר מיתה הרי היא שפיר נאסרת לכהונה כי סגי גם בזה שהגט פעל על השארות שנשארת לאחר מיתה כדי לאוסרה לכהונה, משא"כ כדי לאוסרה ליבום בעינן שיפעל על עיקר האישות, דזה אינו כי נראה שדבר ברור הוא ודין פשוט הוא שאם גירש לאחר מיתה אינה נאסרת לכהונה ורק לענין יבום י"ל שהיא נפסלת ליבום וכהסברא שכתבתי שבשביל יבום בעינן שתתקיים עוד השארות בינה לבין האח המת כמו בכל ציור רגיל).

וכדרך זה יש ליישב את הענין גם לפי הדרך שכתבנו שאם מת הי' יכול לגרש, הי' יכול לגרש גם את עיקר האישות שנשאר אחר מיתה בלי חיוב מיתה, וזה הי' מספיק לאוסרה ליבום אבל לא לאוסרה לכהונה.

מב) בענין הנ"ל.

שוב שמעתי לתרץ דהא דלא פירש"י כאן ש"מת הוא דאינו גט הא חלה הרי זה גט" איירי לענין אם היא אסורה לכהונה הרי זה כי ס"ל שאפילו אם יש אונס בגיטין הרי היא אסורה לכהונה משום ריח הגט כיון שנתקיים התנאי (אע"פ שאינה מגורשת כי אין זה נקרא שהוא עצמו קיים את התנאי א"נ משום שאדעתא דהכי לא גירש), אבל להלן אם הי' נקרא שמי' מתיא ושלא נתקיים התנאי של לא באתי אז לא הי' אפילו בגדר ריח הגט כי היכא שהטיל תנאי ולא נתקיים התנאי אין זה אפילו בגדר ריח הגט.

מג) דלמא מת דוקא דלא ניחא לי' דטיפול קמי יבם.

כלומר אבל באונס אחר יהי' הדין דלא

הוי גט כי יש אונס בגיטין. והנה לפי הדרך שכתבנו שלעולם גם לפי הצד שיש אונס בגיטין הרי זה שפיר מיקרי שעשה מעשה של לא באתי, רק שבכל זאת לא הוי גט כי אדעתא דהכי לא גירש, א"כ שפיר י"ל שהיכא שמת הרי הוא שפיר רוצה שיהי' גט, ולכן נשאר על מקומו שקיים את התנאי ע"י עשיית מעשה של לא באתי.

ולפי הדרך שכתבנו דיש אונס בגיטין פירושו הוא שאין זה נקרא שקיים את התנאי של עשיית מעשה של לא באתי, ולכן אינו גט כי לא נתקיים התנאי של "לא באתי", א"כ לפ"ז צ"ל דכיון שבמת ניחא לי' שיהי' גט אמרינן שעל דעת שימות לא נתכוין בכלל לעשות תנאי של אם לא באתי אלא נתכוין שבכל המקרים יהי' גט.

מד) לאפוקי מרבתינו.

פירש"י שסברת רבתינו היא שאם אינו מתכוין מעכשיו הי' לו לכתוב אם לא באתי עד חודש פלוני ליהוי גט בלי לכתוב את יום כתיבתו.

ועי' ברעק"א שכתב וז"ל, פירש"י דרבתינו ס"ל דכיון דכתיב בגט זמן כתיבתו, הוא מוכח שיהא גט למפרע מהיום, דאי לאו גיטא אלא עד יב"ח למה כתב זמן, לכתוב אם לא באתי לראש חודש פלוני, ותמוה לי הא התנאי הוא שלא יבוא תוך יב"ח, דהיינו מיום כתיבה ואילך, ואם הי' כותב סתם אם לא באתי לר"ח פלוני אין ידוע אימת הי' התנאי אם חודש אחד מקודם ר"ח פלוני או שנים הרבה עכ"ל.

ולא הבנתי את דברי רעק"א למה נחוץ לנו לדעת מתי התנה את התנאי, ולמה

אמרינן שרצה המגרש לגלות לנו דבר זה, הלא העיקר הוא שנדע מתי הוא סוף הזמן, דהיינו שאם לא יגיע עד ר"ח פלוני הוי גט.

מיהו י"ל דאם למשל נסע בר"ח חשון ורצה להתנות שאם לא יבא עד ר"ח חשון הבא הוי גט א"כ אם יכתוב רק אם לא אבוא עד ר"ח חשון של השנה השני' א"כ יוכל להיות שיבוא בר"ח שבט ושוב יסע ואנחנו נחשוב שאולי היא מגורשת כי אולי נכתב הגט בר"ח ניסן ומאז עד חשון הרי לא בא ולכן כתב תחילת הזמן כדי שנדע ששפיר מיקרי שהגיע.

ועכ"פ עיי"ש ברעק"א שרצה לפרש דלא כרש"י.

ועי' במהרש"א שהקשה דהא צריכים לכתוב את יום הכתיבה משום דגט בעי זמן, ותי' דאפשר לכתוב רק את החודש. והמהר"ם שיף תי' דגם אם הוא כותב אם לא באתי עד חודש פלוני חשיב גט שכתוב בו זמן משום שהתקנה היתה לכתוב מתי חל הגט ולא מתי נכתב. והמהר"ם שיף קאי בדעת רש"י שאירי שכתב את התנאי בתוך הגט.

והנה הרמב"ם פוסק במתנה כרבותינו ובגט לא פסק כוותייהו, ועי' בכ"מ ברפ"ח מגירושין שכתב דהיינו משום שהרמב"ם סובר שבגט הרי הוא צריך לכתוב את יום כתיבתו משום שגט בעי זמן. מיהו צ"ע על הכ"מ דא"כ מהו טעמם של רבותינו דסבירא להו שגם בגט אמרינן שכתב זמן כדי שיועיל מעכשיו. ועי' במה שכתב החת"ס בגיטין דף י"ז ע"ב בד"ה זנות, ובדף י"ח ע"א בד"ה והלכתא, ובדף ע"ב ע"א בד"ה זמנו וכו', כדי ליישב את דברי הכ"מ. ועי' גם

בפ"י בגיטין דף ע"ב שם על תד"ה הכי.

מה) ודלמא אונסא דשכיחא שאני.

צ"ע דהנהא אם יש אונס בגיטין פירושו הוא שאין זה מיקרי שעשה מעשה של לא באתי, ולכן לא הוי גט, א"כ מה לי בזה דהוי אונסא דשכיחא הלא בכל זאת למה יהי' גט דהא לא עשה מעשה של לא באתי ולא נתקיים התנאי.

אבל לפי הדרך ששפיר מיקרי שעשה מעשה של לא באתי, רק שבכל זאת לא הוי גט כי מסתמא לא ניחא לי' שבכה"ג יהי' גט, א"כ שפיר י"ל שבאונסא דשכיחא הוי גט כי כיון דשכיחא בודאי אסיק אדעתיה האפשרות שיקרה אונס כגון זה וא"כ אם לא ניחא לי' הי' לו לומר כן בשעה שהתנה, ומזה שלא אמר כן חזינן ששפיר ניחא לי' וקיבל על עצמו אונס כזה דהיינו שאפילו אם יקרה אונס כזה יהי' גט.

מיהו צ"ע מה היא הסברא לומר שאינו מקפיד על אונס זה אבל על שאר אונסים שפיר מקפיד.

ועי' ברש"י בנדרים דף כ"ז ע"ב שפי' שהכוונה היא שכיון שיש בצירור זה אפשרות של אונסא דשכיחא, ואיהו לא פרט שהוא מקפיד על אונסין, א"כ חזינן מזה שבצירור זה אינו מקפיד על שום אונס, וכל המקום לומר שיש אונס בגיטין הוא רק בצירור שלא שייך שם אונסא דשכיחא. ועי' ברעק"א ביו"ד סי' רל"ב שהביא את דברי רש"י וביאר דבריו כהנ"ל.

וע"ע בזה בחי' רבי שמואל בסי' ב' בסוף אות ד' ובאות ה'.

מו) אמר שמואל לא שמי' מתיא.

הנה יש לעיין בהצד בהגמ' ששמואל סובר אין אונס בגיטין, דהנה כבר כתבנו פשט אחד שהכוונה באין אונס בגיטין היא שמיקרי שנתקיים התנאי כי גם היכא שנאנס הרי זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי, ומעתה לפ"ז הי' שמואל צריך לומר דמיקרי ששפיר קרה כאן מעשה של לא מתיא ולא לומר שלא קרה כאן מעשה של כן מתיא, כי לא מספיק בזה שלא קרה כאן "מתיא" אלא צריכים שיהי' נחשב שעשה מעשה של לא מתיא, אבל לפי הביאור שכתבנו באות ל"ז באין אונס בגיטין שלעולם אין זה נקרא שעשה מעשה של "לא באתי", רק שבכל זאת הוי גט כי נתכוין שגם בסתמא יהי' גט ורק אם יבוא אז יתבטל הגט א"כ לפ"ז שפיר קאמר שמואל דהוי גט כי לא קרה כאן מתיא, אבל לפי הדרך הראשון קשה כהנ"ל.

וצ"ל שלא היתה כוונת שמואל להגדיר למה אונס לא מפריע, כי א"כ בודאי הי' צ"ל שקרה כאן לא מתיא, אלא כוונתו היתה רק לתת מענה לההוא גברא שצעק שבא, דעל זה אמר שמואל שהרי לא בא.

מז) אלא רבא סברא דנפשי' קאמר משום צנועות ומשום פרוצות.

צ"ע למה לא יכולנו להשאר עם הסברא הראשונה למה אין אונס בגיטין (וכבר ביארנו מה היא הסברא) ולומר שסברא זו קאמר רבא מנפשי'. ואולי מוכח מזה כמו שסוברים הראשונים שגם עד עכשיו סברנו

שמדינא יש אונס בגיטין רק שאין אונס משום צנועות ופרוצות.

מח) תד"ה דלמא מת דוקא.

וז"ל, דבאונס דלא שכיחא כלל לא אסיק אדעתיה שירצה שיהא גט עכ"ל. עי' בתורת גיטין על סי' קמ"ה סעיף ו' שהקשה דמה בכך שלא אסיק אדעתיה, הלא אין שום סברא לומר שיועיל מה שלא אסיק אדעתיה שיאכל אותו ארי, כי יש אומדנא שגם אם הי' אסיק אדעתיה הי' ניחא לי' לגרשה, שהרי התנה בדרך מעכשיו כדי שאם ימות יחול הגט מעכשיו ולא יהי' גט לאחר מיתה (וע"ע בקו"ש אות ד'). ותי' דכוונת תוס' היא שהעובדא שלא אסיק אדעתיה שיאכלנו ארי ושימות מסיבה אחרת חוץ מהחולי הרי זה גורם שהוא נתכוין בתנאו לומר אם לא אעמוד מחמת חולי זה והרי היכא שאכלו ארי לא נתקיים התנאי, אבל אם הי' אסיק אדעתיה אז הוי מפרשינן שנתכוין לומר אם לא אעמוד מתוך חולי זה ואז כשאכלו ארי הרי נתקיים התנאי.

והנה תירוצו של התו"ג אתי שפיר רק לפי א' מהפירושים שכתבנו לעיל באות מ"ג לבאר את הדיחוי של הגמ' שלעולם יש אונס בגיטין רק דמת שאני כי לא ניחא לי' דתיפול קמי יבם, דכתבנו שם ב' פירושים, א', דיש אונס בגיטין פירושו הוא שבאמת מכיון שנאנס אין זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי, וא"כ לא נתקיים התנאי, ולכן אינו גט, וגם במת הרי הוא כך, דהיינו דלא מיקרי שנתקיים התנאי והדין נותן שלא יהי' גט, רק דהיכא שמת ותצטרך ליפול קמי יבם נקטינן שעל דעת כן לא רצה בכלל להטיל תנאי אלא רצה לגרשה בלא קיום

קיום התנאי או האם הכוונה היא רק שאם יעשה היפך מהתנאי הרי זה יקלקל. ונקט דהיכא שאמר אם לא אעמוד מחולי זה הרי מצד המלים הרי זה כולל כל סיבה שהיא, רק שהוא לא אסיק אדעת' מחמת ארי אלא רק מחמת החולי, ולכן אם בעיני רק שלא יתבטל התנאי הרי כשמת מחמת שאכלו ארי אין זה נקרא שנתבטל התנאי כי אין זה היפך מדיבורו וגם הוא עצמו אם ה' אסיק אדעת' ה' ניחא ל' גם בזה, אבל תוס' סוברים שבעיני שיתקיים התנאי וא"כ מכיון שהוא אסיק אדעת' רק מחמת החולי אין זה נקרא שנתקיים התנאי כי הוא לא כלל אכילת ארי במחשבתו, והרי זה נקרא שלא נתקיים התנאי אע"פ שהמלים מתפרשים אם לא אעמוד מחולי זה, אבל היכא שהתנה אם לא באתי עד יב"ח ונאנס ולא בא, התם אסיק אדעת' שיכול להיות שיאנס, רק שבכל זאת יש אונס כי אדעתא שיאנס לא רצה לגרש, והוי כאילו חשב בפירוש שאם יאנס לא יהי' גט, ולכן היכא שמת ולא ניחא ל' דתיפול קמי יבם אשר בכה"ג בודאי שפיר רצה שיהי' גט, שפיר מיקרי שנתקיים התנאי כיון דאסיק אדעת' מקרה כזה שיאנס מחמת מיתה.

דף ג' ע"א

מט) רש"י ד"ה ומינסבא.

וז"ל, וכשיבא ויאמר נאנסתי נמצא גט בטל ובני' מן האחרון ממזרים עכ"ל. צ"ע מה מועיל מה שהוא אומר נאנסתי הלא הוי רק עד אחד ואינו נאמן בתורת ודאי לעשות בני' ממזרים. ואולי שאני הכא שיש לה

התנאי, ובאמת בהציוור של מעכשיו, מזה שאמר מעכשיו חזינן שבאמת כל כוונתו היתה כדי שלא תיפול ליבום וכמו שמבואר ברש"י בד"ה דלמא מת דוקא. ומעתה לפ"ז לא אתי שפיר תירוצו של התו"ג כי גם בנידון דידן שאמר אם לא אעמוד מחולי זה או אם מתי מחולי זה בודאי על דעת שיאכלנו ארי לא ה' מתנה כי לא ניחא ל' דתיפול קמי יבם.

ב', דיש אונס בגיטין פירושו הוא שלעולם גם כשנאנס הרי זה נקרא שעשה מעשה של לא באתי ומיקרי שנתקיים התנאי, רק שנקטינן שאם יתעכב מחמת אונס א"כ בכה"ג לא ה' בדעתו בכלל לגרשה ולתת גט, ומש"ה כשמת ואינו רוצה שתיפול קמי יבם נקטינן דשפיר נתכוין לגרשה אם יארע אונס של מיתה, ולכן הוי גט כי באמת גם נתקיים התנאי. ומעתה לפ"ז אתי שפיר דברי התו"ג כי היכא שהתנאי ה' אם מתי מחמת חולי זה, ואכלו ארי, הרי לא נתקיים התנאי (ולפי הדרך הזה לא מצינו שאמרינן את הסברא של אדעתא דהכי לא מתנה, וצ"ע). ובאמת כהדרך הזה בהבנת יש אונס בגיטין מבואר מדברי התו"ג בקושייתו שכתב שיש אונס בגיטין משום דלא אסיק אדעת', כלומר דלעולם שפיר יש כאן קיום התנאי של לא באתי רק שלא אסיק אדעת' שיקרה כן ולכן אמרינן שאדעתא דהכי לא גירש.

והנה הגרנ"ט כאן הקשה על התורת גיטין דהראה דשפיר מפרשינן שכוונתו היתה אם לא אעמוד מתוך חולי זה וא"כ גם באכלו ארי ה' כאן קיום תנאי. והגרנ"ט תי' בדרך אחרת, דחקר שם אם בכל תנאי הכוונה היא שצריכים את

חזקת אשת איש, ונוכיח מכאן כהשיטה שבדבר שבערוה סגי בחד כשאינו נגד חזקה, ואולי הכא עדיף כי הוי ציור של להעמיד על החזקה וכהנ"ל. מיהו אם הטעם הוא משום דמוקמינן לה אחזקת אשת איש א"כ הדין נותן שיהיו ממזרים גם בלי שהבעל בא ואומר נאנסתי. ברם שיטת המהרי"ט היא שספק ממזר מותר לבוא בקהל אפילו אם יש חזקה שאומרת שהוא ממזר, הובא בשב שבעתא שמעתא א' פר' א'.

ועכ"פ מצד שני הרי יש לה חזקת היתר מאז שהתרנו אותה, ואע"פ שעכשיו מתגלה שגם על זה יש ספק, אבל י"א שגם בכה"ג מיקרי חזקה כיון שעכ"פ נהגנו היתר, עי' בזה בספרי על ב"ב באות שמ"ב.

ג) קדיש בביאה מאי איכא למימר (מיוסד בחלקו על ספר ארזא דבי רב על גיטין בסי' כ"ח).

עי' בגמ' דפרכינן ומשום צנועות ופרוצות שרינן אשת איש לעלמא, ומתריצין כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש ואפקעינהו רבנן לקידושין מיני, ופרכינן תינח דקדיש בכספא קדיש בביאה מאי איכא למימר, ומתריצין שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות. ופירש"י בד"ה קדיש בביאה מאי שהגמ' כבר ידעה כשהקשתה קדיש בביאה מאי שכוונת התירוץ הקודם של כל דמקדש וכו' היתה שהוא עצמו קידש במחשבה לתלות בדעת חכמים (ואין הכוונה שהקידושין הרי הם ממילא על דעת חכמים כיון שבכחם לבטל). מיהו לפ"ז צ"ע מה היא באמת הקושיא של קדיש בביאה מאי איכא למימר

הלא גם בקידושי ביאה הרי הוא תולה בדעת חכמים.

והנה רש"י כתב בסוף הדיבור "מה תהא על ביאתו", ויש לפרש שכוונתו היא שקושיית הגמ' היא שהיכא דקדיש בביאה אינו עושה תנאי כי עי"ז תשאר הביאה בגדר מעשה בעלמא בלי דין מסוים על ביאתו כמו בקידושי ביאה שיש על הביאה דין של קנין קידושין, משא"כ בכספא הכסף ישאר בגדר מתנה שגם זהו בגדר דין מסוים. ועל זה מתריצין דשפיר תולה בדעת חז"ל גם בקידושי ביאה. מיהו לכאורה דחוק מאד בקושיית הגמ' ליחס להאדם כוונה זו, וכן הרי זה דחוק בלשון התי' של שויה רבנן לבעילתו ביאת זנות כי הקושיא היתה שאולי הוא עצמו אינו מתנה ולא שאולי רבנן אינם מבטלים.

ובריטב"א ראיתי שפי' בדרך אחרת, והיינו דנהי שהוא עצמו תולה בדעת חכמים אבל אולי חכמים הסכימו לבטל את הקידושין רק בקידושי כספא כיון שהפקר ב"ד הפקר, אבל בביאה איך לא חשו על ביאתו שלא לעשותו ביאת זנות, ועל זה מתריצין ששפיר מסכימים לעשות ביאתו ביאת זנות (מיהו צ"ע מה היתה הקושיא, הלא גם היכא שקידש בכספא אם יתבטלו הקידושין למפרע הרי זה גורם שכל הביאות של ימי האישות היו ביאות זנות, ואם לא איכפת לן בזה ה"ה להביאה שעשתה בתחילה את הקידושין. ברם כבר הקשה כן האבני נזר בסי' רמ"ב, ועי' במה שכתב ליישב).

ועי' גם ברמב"ן שנתקשה בביאור קושיית הגמ', וכתב שמה שכתב רש"י מה תהא על ביאתו אינו ניחא לו, וכתב הוא לפרש וז"ל,

הא תינח דקדיש בכספא שהוא מקדש על דעתם מפני שהפקר ב"ד הפקר ואין ממון זה שלו אלא ברצון חכמים (כלומר דכיון שאם לא יקדש על דעתם הרי הם יכולים להפקיר את כספו לכן הרי הוא מקדש על דעתם), אבל קדיש בביאה מה יפקיע, שמא לא קידש על דעתם, ומשני דלעולם מקדש על דעת רבנן ושו"י לבעילתו בעילת זנות ולא מטעם הפקר עכ"ל.

עוד יש להוסיף בביאור רש"י כאן, דהנה ה"ט"ז בחו"מ סי' ק"צ כתב שבקידושי כסף אי אפשר לומר שמהות הכסף הוא תשלומי האשה כי אשה אינה בגדר שויות של ממון, ומזה הוכיח שא"א לומר שיסוד קנין כסף הוא שיתן כסף בתור שיווי ותשלומי הקרקע או האשה, אלא יסוד קנין כסף הוא מעשה בעלמא של עשיית קנין, דע"י שהוא נותן כסף במתנה נפעל הקנין והמקח נקנה (וי"א עוד שאפילו אם בקרקע הכסף מהני בתורת שיווי ותשלומין, אבל בקידושין הרי זה בודאי מועיל בתורת מעשה בעלמא של עשיית קנין, ע"י בזה באפיקי ים בסוף סי' ט"ז), ומעתה מכיון דהוי מעשה בעלמא של עשיית קנין וכשהוא נותן את הכסף הרי זה מיקרי שנותנן לשם מתנה, א"כ נמצא שע"י שהוא תולה ברצון חכמים ועי"ז הכסף נשאר מתנה בעלמא לא שינה מידי בנוגע למהות נתינת הכסף, כי גם כשהכסף עושה קידושין הרי הוא בעצמותו בגדר מתנה רק שע"י נפעל קנין קידושין, וא"כ י"ל שרק בכה"ג הרי הוא תולה את החלות בדעת חכמים, אבל בביאה הרי ע"י שהוא תולה בדעת חכמים משתנה כל עיקר הביאה מביאת קידושין ואישות לביאת זנות, וא"כ אולי בכה"ג אינו תולה, ועל זה מתרצינן שגם

בכה"ג הרי הוא תולה. מיהו גם כאן דחוק מאד ליחס להאדם כוונה זו, וכן הרי זה דחוק בלשון התירוץ של שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות וכמו שהערנו כבר לעיל. ועוד דמזה שכתב רש"י ועושה מעות מתנה מעיקרן, וכן מלשון רש"י בגיטין שנביא בסמוך, וכן מלשוננו ביבמות דף צ' ע"ב, משמע שרק ע"י עקירת הקידושין מקבל הכסף שם של מעות מתנה.

והנה רש"י בגיטין דף ל"ג ע"א כתב וז"ל, תינח דקדיש בכספא איכא למימר אפקעינהו לקידושין בגט דדבריהן ואמרו ליהוי מעות למפרע מתנה וממילא פקעו שהרי כשקידש על מנת כן קידש עכ"ל. ומבואר מדבריו דס"ד שהדבר נפעל על ידי שני דברים יחד, חדא מה שהוא עצמו מקדש על דעת חכמים, ועוד מה שרבנן מפקיעים את הממון ועושים ממנו מעות מתנה (ומזה יש ראי' דס"ל לרש"י שחכמים יכולים לא רק להפקיר אלא גם לקחת מזה ולתת לזה). ולכאורה צ"ע למה צריכים את ב' הכחות. וכבר הבאנו שהרמב"ן ביאר שהכוונה היא שהוא מתנה משום שהוא יודע שיש ביד חכמים להפקיר, אבל מרש"י בגיטין שם משמע איפכא והיינו שחכמים מפקירין משום שהוא עצמו מתנה.

ועי' בהפלאה כאן בד"ה בגמ' כל דמקדש וכו' שביאר למה צריכים גם תנאי וגם הפקר ב"ד וז"ל, והא דצריך תרי טעמי דהיינו דמקדש על תנאי וגם הפקר הכסף, משום דבטעמא דתנאי לבד י"ל שמא לא ה' דעתו על מנת שירצו חכמים, אף שתיקנו להיות דעת כל המקדש כן, שמא יעבור על תקנה זו, ובטעמא דהפקר לא סגי דאיך שייך להפקיר למפרע כנ"ל, אלא דחכמים תיקנו

שכל אחד יקדש אדעתא דרבנן ואם יעבור על זה ולא יקדש על דעתם יהיו בשעת מעשה המעות הפקר, שזה יש בידם להפקיר בשעת מעשה עכ"ל. וגם ביאורו אינו נכנס לדברי רש"י שם וכמו שהעיר ההפלאה עצמו שם, שהרי רש"י כתב את ההפקר ב"ד, ושעשו את המעות מתנה בציוור שהוא שפיר מתנה, ולא בציוור שאינו מתנה.

ומדברי רש"י ביבמות דף צ' ע"ב משמע כדבריו בגיטין שתרתי בעינן.

ומהרשב"ם בב"ב דף מ"ח, בקושיית הגמ' של תינח דקדיש בכספא, מבואר שהטעם בקידושי כסף הוא רק משום הפקר ב"ד הפקר. מיהו עיי"ש בהגמ' שלא הזכירו הא דאדעתא דרבנן מקדש כמו שהזכירו כאן.

ובכוונת תוס' בכתובות כאן יש לפרש שגם בהקושיא וגם בהמסקנא אין הטעם משום שהוא עצמו מתכוין להתנות אלא הטעם הוא משום שחכמים עוקרין את הקידושין דיש כח בידם לעקור, ומאי דאמרינן אדעתא דרבנן מקדש הכוונה היא שממילא הרי זה נשאר שהקידושין הם אדעתא דרבנן, וזהו גם הכוונה בהנוסח של כדת משה וישראל דכוונת הנוסח היא שמכיון שהדבר מסור לחכמים מש"ה בדרך ממילא הרי זה נשאר שהקידושין יהיו כדת משה וישראל, אבל לא בגלל שהוא מתכוין להתנות שהדבר יהי' כדת משה וישראל (אבל בכוונת רש"י ביבמות כתבתי שהוא גם משום שהוא עצמו התנה, והיינו משום שרש"י שם כתב שהוא תולה בדעת חכמים דהא קאמר כדת משה וישראל, הרי שע"י כדת משה וישראל הרי הוא

עצמו תולה ומתנה את הדבר בדעת חכמים). ולפי תוס' המשך דברי הגמ' הוא כך, דתינח דקדיש בכספא דהם יכולים לעקור ע"י שיפקירו את הכסף קידושין אבל איך יעשו בביאה, ותרצו שהם יכולים לעשות ביאתו ביאת זנות.

ועי' בתוס' בב"ב שם שביארו יותר את הדרך שנפעל ע"י שני הדברים וז"ל, בשלמא דקדיש בכספא מצו רבנן להפקיר הכסף ולתת במתנה לאשה, אלא דקדיש בביאה אע"ג דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה היינו היכא דליכא עבירה וכו' אבל ביאה וכי יעשו חכמים ביאתו ביאה עבירה, ומשני אין ודאי דשוויה ביאתו ביאת זנות, ובההוא דכתובות ובהשולח לכאורה פליגי אהך דשמעתין, דאיצטריך למימר טעמא דאדעתא דרבנן מקדש, משמע דאי לאו אדעתא דרבנן מקדש לא הי' כח בידם להפקיע הקידושין, ומיהו נראה דלא פליגי, ואיצטריך טעמא דאדעתא דרבנן מקדש משום דהתם כיון דקידושין נעשו כהוגן לא הי' כח לחכמים להפקיעם אי לאו משום דאדעתא דרבנן מקדש עכ"ל. מיהו אכתי צ"ע דתיסגי בהטעם של תנאי לחוד.

והנה יש להמציא עוד דרך למה צריכים את ב' הכחות, די"ל שבהכח של הפקר לחוד לא סגי כי מספיק לכסף קידושין אפילו אם המקדש רק ממציא לה מעות הפקר והיא זוכה מהפקר ולא ממנו, ואין צריכים שיתן לה כסף משלו, וכך משמע מתוס' בקידושין דף י"ט ע"א בסד"ה המלוה (ברם מרש"י משמע שלא רק שחכמים מפקירים אלא הרי הם גם נותנים לה את המעות במתנה שלא לשם קידושין, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה צריכים להוסיף שהוא מתכוין לעשות תנאי

(ובכתובות כאן משמע מדברי רש"י דהוויין ממילא מתנה, ואולי הרי זה תלוי בהבעיא בגמרא בב"ב דף קמ"ה אי כסף קידושין לטיבועין ניתנו).

ומה שלא סגי בתנאי אלא עשו מהמעוה מתנה הרי זה כדי שלא תצטרך להחזיר את הכסף אחרי כל ימות נישואיהם.

גם יש לבאר בדרך אחרת למה צריכים בהקושיא גם את הכח של הפקר ב"ד ולא סגי בהכח של תנאי וכמו שנבאר, דהנה ע"י במהר"ץ חיות בגיטין שם שהקשה איך מהני התנאי הא לא כפל אותו (ונהי ששיטת הרמב"ם בפ"ו מהל' אישות הי"ז היא שהיכא שאמר מעכשיו אין צריכים לכפול, וגם שכל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי, אבל הכא לא אמר אפילו על מנת וא"כ קשה כהנ"ל למה אין צריכים תנאי כפול).

ויש ליישב על פי הרמ"א בסי' ל"ח סעיף ג' שכתב שאם אמר שהוא רוצה שיהי' כתנאי בני גד ובני ראובן אינו צריך לכפול, וא"כ י"ל שכן היא הכוונה בהמלים של כדת משה וישראל, דהיינו שהוא מתכוין לעשות תנאי כמו בני גד ובני ראובן, כי דת משה וישראל, דהיינו רבנן, חייבו אותו לעשות, תנאי המועיל. מיהו הבית שמואל שם כתב שגם כשאמר כמו תנאי בני גד ובני ראובן אכתי צריכים תנאי קודם למעשה והכא הרי הוא מזכיר את המעשה לפני שהוא אומר כדת משה וישראל וא"כ אכתי צ"ע דאין כאן משפטי התנאים (ודע ששיטת הרמב"ם היא שהכוונה בתנאי קודם למעשה היא שצריכים שיתנה קודם נתינת המעות).

והנה המהר"ץ חיות הביא מהפ"י ומשו"ת בשמים ראש שכשהוא רוצה על ידי התנאי

להתנות רק על דיבור מסוים, ואם יעבור על התנאי יתבטל רק דיבור, בכה"ג אין צריכים תנאי כפול, כי בכה"ג אין צריכים ללמוד מתנאי דבני גד ובני ראובן, כי גם בלא זה הרי אתי דיבור מבטל דיבור, וא"כ י"ל דכיון שהכא בלא"ה יתקיים הקנאת הכסף בתורת מתנה, והתנאי בא רק על הדיבור של לשם קידושין הרי זה מיקרי שהוא מתנה על דיבור מסוים ואין צריכים משפטי התנאים, ומה שהקידושין עצמם יתבטלו הרי זה רק בגדר תוצאה (מיהו ע"י במהר"ץ חיות עצמו שם דמבואר שכוונתו שם אינה לדרך זה אלא לדרך אחרת ודבריו צ"ע).

ולפ"ז ניחא למה הוצרך רש"י לצרף שחכמים נתנו להכסף תורת מתנה דהיינו כדי שיהי' מצב שתנאו נוגע רק לאיזה סוג קנין יהי' אבל הא ודאי שהכסף ישאר קנוי לה.

מיהו לכאורה קשה לומר שמה שהוא מתנה לבטל מהקנאת המעות תורת כסף קידושין אין זה נקרא שהוא מתנה על מעשה אלא בודאי הרי זה נחשב כמו מעשה, מיהו יש לתלות את זה במה שהזכרנו כבר דיח מחלוקת אם כסף קידושין הוא כסף שיווי האשה ותשלומין עבור האשה או האם קידושי כסף הוא מעשה בעלמא של עשיית קנין דע"י שהוא נותן לאשה מתנה של כסף נפעל קידושין, ומעתה יש לתלות שאם הכסף הוא כסף שיווי ותשלומין אז שפיר מיקרי שהוא מתנה לבטל מעשה כשהוא מהפך אותו לכסף מתנה כיון שהוא משנה את מהותו, אבל אם כסף קידושין אינו בגדר תשלומין עבור האשה אלא הרי הוא כסף

מתנה, רק שאם הם רוצים הרי זה פועל קידושין, א"כ י"ל שכשהוא מתנה שישאר רק כסף מתנה בלי שיפעל קידושין הרי זה נקרא שהתנה רק על דיבור כיון שלא שינה את מהות הכסף, ומה שאין הקידושין נפעלין הרי זה רק בגדר תוצאה וכמו שכתבנו כבר.

נא) כל דמקדש אדעתא דרבנן מקדש.

ע"י ברש"י שכתב שהכוונה היא שיהיו בטלים ע"י גיטין שהכשירו חכמים. ועוד כתב ששוניהו רבנן לבעילתו בעילת זנות על ידי גט שהוא מדבריהם. וגם ביבמות דף צ' ע"ב בד"ה ואפקעינהו רבנן כתב רש"י ע"י גט זה. ומכל הלשונות הנ"ל משמע שחוץ ממה שהוא התנה בדעת חכמים וחכמים אינם רוצים את הקידושין, חוץ מזה רבנן גם נתנו להגט תורת גט, ונפ"מ לענין שהיא אסורה לכהונה מדרבנן.

וי"ל שהטעם הוא כדברי הרשב"א בשט"מ וז"ל, וא"ת מאי שנא מטבע במים שאין להם סוף דלא אפקעינהו לקידושין משום עגונות, י"ל דבכדי לא מפקע להו רבנן לקידושי אלא היכא דאיכא בידה גיטא כדחכא, א"נ בע"א מעיד שמת בעלה וכו' דסמכה אהימנותי דעד עכ"ל, הרי שבתירוצו הראשון תירץ שרבנן רצו לבטל את האישות רק היכא שאפשר להסתכל עלי' כגרושה או אלמנה, וזהו שכתב רש"י ע"י גט זה.

והנה הרשב"א בדבריו שם הוסיף וז"ל, והכי נמי לא אפקעתא גמורה, אלא משום דאמדינן לי' לדעת' דבעל דאסקה לדעת' לאונסי', ומדאיבעי לאתנווי ולא אתני ש"מ אחולי אחלי' לאונסי' עכ"ל. וצ"ע דא"כ למה אינו גט מדינא. וצ"ל כהצד שהטעם

לומר שיש אונס בגיטין הרי זה כי היכא שנאנס ולא בא אין זה נקרא שנתקיים התנאי של לא אבוא, והאומדנא הנ"ל אינו כל כך ברור שיהי' נחשב בלבו ובלב כל אדם שבכה"ג לא רצה להתנות אלא אכתי הוי דברים שבלב, ולכן אינו גט מדינא, רק שמכיון שהדבר נוטה שהוא עצמו אסיק אדעת' מקרה כזה ומסכים שיהי' גט אע"פ שנאנס לכן אפקעינהו רבנן לקידושין מיני', אבל אם הטעם למה יש אונס בגיטין אינו משום דמיקרי שלא נתקיים התנאי, אלא לעולם הרי זה שפיר נקרא שנתקיים התנאי, כי אונס חשיב שפיר המעשה שלו, והדין נותן ששפיר יהי' נחשב גט, רק דיש אונס ואינו גט כי הוי בלבו ובלב כל אדם שאדעתא דהכי לא גירש, א"כ אם אמרינן שהדברים נוטים ששפיר גירש אדעתא דהכי, וכמו שסובר עכשיו הרשב"א, הדין נותן שהוא גט מדינא דאורייתא, כי אין זה ציור שדברים שבלב באים להעקור דיבור או מעשה, אלא באים לעקור דברים שבלב. מיהו בהגמ' לעיל איתא לסברת הרשב"א רק כשמת, והיינו שאפילו אם יש אונס בגיטין אבל מ"מ אם מת הוי גט כי לא ניחא לי' דתיפול קמי' יבם ובודאי הרי הוא רוצה שיהי' גט אע"פ שהי' אונס, ויש ליישב. ובאמת מהמשך דברי הרשב"א משמע כוונה אחרת, והיינו שמכיון שרבנן מוכנים לעשות אפקעינהו והוא בודאי אינו רוצה שתהי' ביאתו ביאת זנות לכן הרי הוא מסכים שתתגרש בציור של אונס, ולבסוף הוי גט מדאורייתא, וז"ל, והכא ה"ק שויהו רבנן לבעילתו בעילת זנות וכי היכי דלא לישווינהו רבנן לכל בעילותיו בעילות זנות אף הוא מסיק אדעת' כל אונסא ואפילו

דלמה כתב רש"י כן רק בשמואל ולא לפי תחילת הגמ' של אין אונס בגיטין. ועי' בהגהות הגאון רא"מ הורוביץ בסוף המסכתא.

נב) אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'.

עוד בדברי רש"י הנ"ל.

עי' במרדכי בקידושין אות תקכ"ב שהביא מקשים למה אמרינן שקידושין תופסין בחייבי לאוויין דלמה לא עשו רבנן אפקעינהו. ותי' דהתם כשקידש הרי הוא כבר עברייין וא"כ אינו מקדש אדעתא דרבנן. מיהו לפי דברי רש"י הנ"ל בסוגיין כאן שרק כשיש גט עשו אפקעינהו א"כ גם בלא"ה לק"מ.

ולפי רש"י י"ל שלק"מ קושיית תוס' בד"ה וסברה וכו' שהקשו שהיכא שמת תוך יב"ח נמי נימא שיהא גט משום צנועות ופרוצות, די"ל דהיכא דהוי לאחר מיתה לא שייך להסתמך על הגט כיון שכבר אין כאן בכלל אישות.

והנה בכ"ב דף מ"ח ע"ב מבואר שאם קידש אשה ע"י שאנס אותה להתקדש הפקיעו רבנן את הקידושין כיון שעשה שלא כהוגן, ולא צירפו שם בגמ' שהוא עצמו מקדש אדעתא דרבנן, וכתבו תוס' דהיינו משום שהתם באמת אינו מתנה שהרי הוא עושה שלא כהוגן, ובכה"ג הפקיעו רבנן לקידושין מיני' בלי שיעשה תנאי.

ויש לעיין כעת איך יפרנסו רש"י והמרדכי את הגמ' בכ"ב דאמרינן אפקעינהו אע"פ שאין שם גט (לפי רש"י) וכן אע"פ שאי אפשר לומר שמתנה (לפי המרדכי).

אונסא דשכיח ולא שכיח ומחיל להו עכ"ל, ומזה נראה כוונה אחרת מדבריו לעיל, והיינו שבאמת האומדנא הוא אומדנא גמור, רק שהסיבה למה הוא מתכוין שיהי' גט גם אם לא יבוא מחמת אונס הרי זה כי הוא יודע שיש כח ביד חכמים להפקיע את הקידושין גם בלעדו. מיהו צ"ע דאם הם יכולים באמת להפקיע את הקידושין בלעדו, א"כ למה לא פי' הרשב"א כפשוטו, שזהו באמת מה שעשו כיון שהיא נראית כמי שיש לה גט אמתי, וכמו שעשו בעד אחד שמעיד שמת בעלה, ולמה הוצרך להופכו לגט גמור. ועכ"פ עי' ברמב"ן שכתב גם הוא נקודה זו שהוא משתף פעולה להתיר אותה מהתורה כי הוא יודע שחכמים יכולים לעשות כן בלעדו, אלא שהרמב"ן כתב שבגלל כן הרי הוא מקדש על תנאי שירצו חכמים ואילו הרשב"א סובר שהוא משתף פעולה ע"י שהוא משווהו גט גמור, וכבר הבאנו את דברי הרמב"ן לעיל באות נ'.

וע"ע ברש"י לעיל בסוף ע"ב שכתב וז"ל, וגם לכהונה נפסלת מהיום עכ"ל, וצ"ע למה כתב כן הלא פשיטא שהיא נפסלת לכהונה. והי' נראה לומר שכתב כן כי ס"ל שבהס"ד של הגמ' לעיל לא הי' טעמו של רבא משום צנועות ופרוצות אלא משום שמיקרי שנתקיים התנאי והוי גט, ובא לרמוז שדוקא לפי הס"ד הרי היא נפסלת לכהונה, אבל לפי המסקנא דהוי משום צנועות ופרוצות ואפקעינהו אז אינה נפסלת לכהונה. מיהו כבר כתבנו שלפי דיוק לשונו שכתב "ע"י גט זה" שפיר תהי' נפסלת לכהונה. ועוד דמרש"י בתחילת הגמ' שכתב "לקמי' מפרש טעמי'" מבואר שגם בתחילת הסוגיא ידענו שהטעם הוא משום צנועות ופרוצות. ועוד

וכן לפי תוס' שם למה בחייבי לאוין לא הפקיעו את הקידושין.

נב*) אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'.

עי' בתוס' בגיטין דף ל"ג ע"א שהקשו שלפ"ז יוכל לחפות על בת אחותו שזינתה, וכן יכולים ממזרים ליטרה, והיינו ע"י שישלח לאשתו גט ע"י שליח ויבטל את הגט שלא בפני השליח, דמבואר בגמ' שם שבכ"ג אפקעינהו רבנן לקידושין מיני'. ועיי"ש במה שתירצו, ובספרי על גיטין שם.

נג) בענין אונס ביום אחרון.

עי' בקצה"ח בס' נ"ה שהביא את דברי האגודה שאונס ביום אחרון לא מיקרי אונס כיון שהי' יכול לעשות קודם היום האחרון, וממילא מי שנשבע לעשות כך וכך עד ל' יום אם נאנס ביום האחרון לא מיקרי אונס וצריך כפרה. והוכיח כן האגודה מבתי ערי חומה שתיקן הלל שהיכא שהלוקח מטמין עצמו ביום האחרון, יזרוק המוכר את הכסף ללשכה של הקדש ודיו בכך, ומשמע שבלא זה הי' הבית נחלט להלוקח כי מה שהמוכר נאנס ביום האחרון לא חשיב אונס. והקצה"ח עצמו השיג עליו דשאני בתי ערי חומה משום שבבתי ערי חומה אפילו אם נאנס כל היב"ח הרי הבית נחלט כי המכירה הרי היא מכירה גמורה אלא שציוותה התורה שתהי' רשות ביד הלוקח לפדותו תוך י"ב חודש ולכן אם עברו עברו, ולא אמרינן שאונס כמאן דעביד ושהוי כאילו פדה, אלא הרי זה כמו במגרש על מנת שתתני לי מאתים זוז ונאנסה ולא נתנה, דלא אמרינן שאונס כמאן דנתנה דמי, אבל בהציור של

שבועה, כדי להחשב שעבר על השבועה צריכים שיעברו ל' יום של אי עשיית הדבר, וא"כ היכא שנאנס ביום אחרון אין זה נקרא שבאותו יום עשה 'אי עשי'.

והנה הנתיחה"מ שם הביין שכוונת הקצה"ח היא לומר שבבתי ערי חומה אין המכירה בגדר מכירה על תנאי, אלא הרי זו מכירה גמורה, רק שיש להמוכר זכות לפדותו, אבל אפילו אם הוא פודהו הרי זה נשאר אמת שעד עכשיו הי' שייך להלוקח, ולכן כתב הקצה"ח שאונס אינו כמאן דפדה, ועל זה השיג הנתיחה"מ דבמס' ערכין מבואר דהוי באמת מכירה על תנאי כי אמרינן שם שלאחר שפודהו מתגלה שהמעות היו מעות מלוה וא"כ חזינן דהוי מכירה על תנאי דהיינו על מנת שלא יפדהו במשך י"ב חודש ואם פודהו מתגלה שלא היתה כאן מכירה, וא"כ לפ"ז היכא שנאנס כל הי"ב חודש ולא פדה הדין נותן שנגיד דיש אונס ואין זה נקרא שקיים את התנאי של אי פדי', רק שבכל זאת המכירה קיימת כי התורה אמרה שאם לא השיגה ידו לפדות תהי' המכירה קיימת והרי אין לך אונס יותר גדול מהעובדא שאין לו כסף, וא"כ חזינן שהתורה לא פטרה כאן אונס אלא התנאי שהתורה התנה הוא אפילו אם לא יפדנו באונס, אלא שהיינו רק אם המוכר נאנס מחמת עצמו, אבל לא היכא שנאנס מחמת הלוקח, דאם הלוקח הטמין עצמו כל הי"ב חדשים אז אין המקח קיים כי יש אונס ואין זה נקרא שעשה המוכר מעשה של אי פדי', רק שאם הטמין הלוקח עצמו רק ביום אחרון אין זה מיקרי אונס מחמת הלוקח, וזהו כוונת האגודה.

וע"ע במשובב נתיבות, ובמהדורא בתרא

של הנתיבות עצמו שמודפס שם, דמבואר שבאמת גם הקצה"ח מודה שהמכירה היא על תנאי, רק שהקצה"ח סובר דהוי בגדר תנאי ביטול, דהיינו שמהות התנאי היא שלא יעשה את ההפוך, דהיינו שאם יפדנו תוך יב"ח הרי זה יבטל את המכירה, ומש"ה אם נאנס הרי המכירה נשארת קיימת כי סוף סוף לא אירע פדיון כי אונס אינו כמאן דעביד, ואילו הנתיבה"מ סובר דהוי בגדר תנאי קיום, דהיינו שמהות התנאי היא שצריכים שיעשה מעשה של אי פדיון כדי לקיים את המכירה, ומש"ה ס"ל שהדין נותן שאם נאנס מלפדות אין המכירה קיימת כי אין זה נקרא שעשה מעשה של אי פדיון. והנה לכאורה אפילו אם נאמר שהתנאי הוא תנאי ביטול, דהיינו שאם יפדה הרי זה יבטל את המכירה, אבתי י"ל כדעת הקצה"ח שהיכא שנאנס המכירה תבטל כי אע"פ שלא קרה פדיון אבל סוף סוף אדעתא דהכי לא מכר והוי מקח טעות. מיהו בדברי הנתיבה"מ שם מבואר דהא דאונס בגרמת הלוקח בבתי ערי חומה נקרא אונס, אין זה משום שאדעתא דאונס לא מכר וחשיב מקח טעות, כי התם התורה היא שעושה את התנאי, והתורה בודאי אסיק אדעתה גם אונס, וא"כ גם אם נאנס בגרמת הלוקח הדין נותן שהמכירה תהי' קיימת, והא דאינה קיימת הרי זה כי כיון שנאנס אין זה נקרא שעשה מעשה של אי פדיון וכהנ"ל.

והנה בנוגע לאונס ביום אחרון הוכיח הקצה"ח מסוגיא דידן דשפיר חשיב אונס, דהא אמרינן ת"ש הרי זה גיטך אם לא באתי מכאן ועד יב"ח ומת בתוך יב"ח אינו גט, מת הוא דאינו גט הא חלה הרי זה גט, ומוכיחים מזה שאין אונס בגיטין, והקשה

הקצה"ח דלמה לא דחו שהכוונה היא להיכא שלא הי' חולה כל הזמן אלא רק חלק מהזמן בסוף, והטעם למה הוי גט הרי זה משום שאונס ביום אחרון לא מיקרי אונס כי הי' יכול לבוא קודם לכן, וא"כ מוכח דשפיר הוי אונס.

והנתיבה"מ שם כתב שכן מוכח מלהלן כאן דמייתנין דברי שמואל שאם פסקי' מברא לא שמי' מתיא, ורצו לומר שהטעם למה הוי גט הרי זה כי אין אונס בגיטין, הרי דמיקרי אונס אע"פ שהי' יכול לבוא קודם ונאנס רק ביום אחרון, דאל"כ מה היא הראי' שאין אונס בגיטין, הלא לעולם י"ל שיש אונס בגיטין, רק דשאני הכא שאין זה נקרא אונס. ודחה הנתיבה"מ דלעולם י"ל שאונס ביום אחרון לא מיקרי אונס, רק שהכא הרי זה שפיר כאונס כי הכא הדבר תלוי בדעתו ואיהו אדעתא שיאנס ביום אחרון ויהי' גט לא גירש, ולכן אם יש אונס בגיטין הרי זה שפיר צריך לבטל את הגט, ובע"כ צ"ל שאין אונס בגיטין. ונראה שדברי הנתיבה"מ בנויים הם על הצד שיש אונס בגיטין אין פירושו רק משום דמיקרי שלא נתקיים התנאי של לא באתי (וכמו שסובר הנתיבה"מ סברא זו וכמו שביארנו), אלא יש גם אנן סהדי שאם יאנס לא ניחא לו בכה"ג שתתגרש, ולא על דעת כן גירש ונתן את הגט, ולכן יש אונס, דמעתי לפ"ז שפיר כתב הנתיבה"מ שלעולם י"ל שאונס ביום אחרון לא מיקרי אונס, רק שבכל זאת הכא שפיר חשיב כאונס כי גם בציוור של אונס ביום אחרון יש לנקוט שעל דעת כן לא גירש, אבל אם נאמר שיש אונס בגיטין פירושו הוא רק דכיון דהוי אונס אין זה נקרא שעשה מעשה של

לא באתי א"כ מה היא הראי' משמואל שאין אונס בגיטין הלא לעולם י"ל שיש אונס ושאין זה נחשב שעשה מעשה של לא באתי רק דשאני התם דלא חשיב אונס כיון שנאנס רק ביום אחרון ולכן הוא דהוי גט, והרי לפי הדרך הזה הרי אין אנו נוקטים שאדעתא דהכי לא גירש.

ועוד ביאר הנתייה"מ שמהאי טעמא בודאי גם האגודה מודה שבמקח וממכר וכדומה אם נאנס בהיום האחרון הרי זה מבטל את החלות כי אדעתא דהכי לא הסכים, וכל דבריו אינם אלא גבי נדר אם נדר שיאכל ונאנס בהיום האחרון, כי התם בעינן באמת שיחשב בגדר אונס, אבל אם לא חשיב בגדר אונס לא מהני מה שאדעתא דהכי לא נדר, כי אכתי יצטרך היתר חכם, כי גם בכל ציור שחכם מתיר ע"י פתח הרי זה כי ע"י הפתח מתגלה שאדעתא דהכי לא נדר ובכל זאת בעינן היתר חכם (מיהו צ"ע דהא הטעם שבכל פתח צריכים היתר חכם הרי זה משום שלא הוי בגדר בלבו ובלב כל אדם אבל היכא דהוי בלבו ובלב כל אדם באמת לא בעינן היתר חכם).

והנה בחידושי הגר"ח על הש"ס (על גיטין דף ע"ד ע"ב ובדפוסים אחרים על ריש כתובות כאן) איתא דיחוי אחר על ראיית הקצה"ח, ודבריו בנויים על ההנחה שהשאלה אם יש אונס או אין אונס היא האם יש כאן קיום התנאי של לא באתי או האם אין כאן קיום התנאי של לא באתי, דהנה הגר"ח ביאר שכל השאלה של אונס ביום אחרון הוא בציור שהתנה על פעולה מסוימת לעשותה עד זמן מסוים דאז יש לומר שאם נאנס ביום אחרון הרי זה נחשב פשיעה כיון שהי' יכול לעשותה קודם, אבל

זה מיהא נשאר אמת שבמשך היום האחרון הרי זה נקרא שהוא אונס, ומעתה הכא הרי לא התנה שיעשה מעשה, אלא התנה שיהי' גט אם יעבור שיעור זמן מסוים שלא יבוא, והתנה על הזמן גופא, וא"כ הכא כדי שיהי' גט צריכים שיעבור שיעור זמן כזה שבמשך כל הזמן ההוא הרי זה נקרא שלא בא, וא"כ אם ביום אחרון נאנס הרי יוצא שלא עשה דבר זה, ולא העביר את כל שיעור הזמן בלי לבוא, ולכן הרי זה שפיר מיקרי שיש כאן מקרה של אונס אפילו אם כשנידון על הגברא נגיע למסקנא שהוא מיקרי פושע כיון שהי' יכול לעשותו קודם. וכתוב שם בחי' הגר"ח שאה"נ אם יאנס ביום אחד באמצע היב"ח ג"כ יחשב אונס כיון שלא עבר כל משך הזמן בלא אונס. ועוד העיר דלפ"ז גם בבתי ערי חומה הדין נותן שיהי' לזה דין של אונס כי לא עברו שנים עשר חודש של אי פדי' ברצון, ועיין שם במה שכתב ליישב דבר זה.

נד) רש"י ד"ה שויוה רבנן לבעילתו.

א. וז"ל, חדא דג"ש היא קיחה קיחה משדה עפרון עכ"ל. עי' בכ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ב מש"כ בביאור רבותיו של רש"י, ובשו"ת כתב סופר חלק סי' ס"ח שביאר דבריו, וכן במה שפלפל הוא ליישב את רבותיו של רש"י.

ב. יש לעיין לפי רבותיו של רש"י למה כשהקשו בגמ' קידש בביאה מאי איכא למימר לא הקשו גם קידש בשטר מאי איכא למימר, אבל לפי רש"י לק"מ כי לפי פירושו גם קידושי שטר הוו כמו קידושי כסף כי

האיסור, או האם הולד הוא ממזר רק היכא שעברו על האיסור, דלפי הצד הראשון הדין נותן שבהציור שהזכרנו הולד יהי' ממזר. ועי' להלן באות שמ"א סק"א בקטע "ובשט"מ".

נה) תד"ה וסברה.

וז"ל, ואם תאמר מת תוך יב"ח נמי יהא גט מהאי טעמא דזימנין דלא מת וסברה דמת ומיעגנא ויתבה, ויש לומר דמיתה קלא אית לה עכ"ל. ועי' בדו"ח על תד"ה איכא וכו' בשם הגרש"א (בקטע המתחיל אב"ה וכו') שהביא שהבית מאיר דן אם תיקנו רק כשיש גם חשש של צנועות וגם חשש של פרוצות, או האם סגי גם באחד מהם. ורצה הגרש"א להוכיח דין זה מתוס' כאן וז"ל, לפום ריהטא הי' נ"ל לפשוט מהתוס' ד"ה וסברה במה שכתבו לתרץ דמיתה קלא אית לה וקשה לי הא מ"מ משום פרוצות איכא דהא התוס' בעצמן כתבו כדיבור זה עצמו דפרוצות לא יחושו לקול, וצ"ל בכוונתם דמשום אחת לחוד לא תיקנו וכיון דליכא גם משום צנועות לא תיקנו עכ"ל.

ושוב ר"ל (להלן שם, וכן בקטע המתחיל וע"כ נ"ל) שבמיתה בלא"ה לא שייך חששא דפרוצות כי החשש הי' רק היכא שיש חשש שמא תעבור על האיסור של אשת איש ותוליד ממזר כדאיתא בגמ', וא"כ במיתה לא שייך חשש זה כיון שאפילו אם מת יש כאן רק הלאו של יבמה לשוק ואין ממזר מיבמה לשוק, וא"כ אם בכל זאת טרחו תוס' להמציא שגם לא שייך טעמא דצנועות א"כ אדרבה מוכח שמשום טעם אחד לחוד שפיר מתקנים (והמהרש"א והמהר"ם שיף כתבו דשפיר יש גם החשש של פרוצות כי

שייך הפקר ב"ד על השטר ואז אינו יכול לקדש בו כי אע"פ ששטר שכתבו על איסורי הנאה מהני אבל הפקר גרע מאיסורי הנאה כמו שכתב ההפלאה כאן (ואולי כוונתו היא משום דס"ל שאיסורי הנאה הוו מיהא שלו).

ג. וז"ל, ועוד אי דרבנן נינהו היאך סוקלין על ידו עכ"ל. צ"ע מי יימר שסוקלין אחרי קידושי כסף, אולי סוקלין רק אחרי קידושי שטר או ביאה.

ד. וז"ל, וסו"ס כי משנינן שויה רבנן לבעילתו בעילת זנות על כרחך צריך אתה לפרש כמו שפירשתי שהקידושין נעקרין מעיקרן עכ"ל. פי' וא"כ נימא שגם בהקושיא ידעו כן, רק שהקשו מה תהא על ביאתו.

ה. וז"ל, והמפרש לומר שויה רבנן לכל מקדשי בביאה בעילת זנות טעות גמור הוא עכ"ל. ובגיטין דף ל"ג הקשה דאיך שייך בכלל לפרש כן דמנין להם לרבנן כח זה. וצ"ע למה לא הקשה כן כאן. וי"ל דהכא ס"ל דכיון שרבנן אסרו לקדש בביאה הרי זה קובע שהוי מהות ביאתו בגדר ביאת זנות, וסברא היא שביאת זנות לא מהני לקידושין.

נד*) זימנין דלא אניס וסברה דאניס ומיעגנא ויתבה.

פירשו תוס' שבאמת הרי הן מותרות להנשא כי סומכים על הרוב שאינם אנוסים. ויש לעיין לפני התקנה מה הי' הדין אם נשאת והולידה ושוב התגלה שבעלה הראשון הי' אנוס, האם הולד ממזר.

ולכאורה הרי זה תלוי באם הגורם לממזרות הוא השם של ערוה גם בלי

שפיר יש לתקן גם משום האיסור של יבמה לשוק). ועע"ש שפלפל בזה.

ועי' בתוס' הרא"ש שתי' באמת על קושיית תוס' וז"ל, א"נ י"ל דלא עשו תקנה אלא היכא דשייך משום צנועות ומשום פרוצות אבל מת בתוך יב"ח לא שייך למיגזר משום פרוצות דאי מת בתוך יב"ח ואמרה לא מת ומנסבא הוא יבמה לשוק ואין בני' ממזרים ומשום צנועות לחוד לא עבדינן תקנתא עכ"ל.

נה* בא"ד.

וז"ל, וגבי פרוצות וכו' פי' אפילו כשיצא הקול דאניס, אמרה לא אניס, או אפילו כשתדע היא עצמה ואחרים לא ידעו עכ"ל. והנה בהציוור הראשון יתכן שאינה נחשבת מזידה ממש כי היא מורה לעצמה היתר לא לסמוך על הקול, ואע"פ שהדין הוא לחוש להקול, אבל אינה נחשבת מזידה גמורה, כי אילו היתה יודעת בעצמה שהוא נאנס לא היתה נשאת, אבל בהציוור השני שכתבו הרי היא מזידה ממש שהרי איירי באופן שהיא יודעת שהיא אשת איש ובכל זאת נשאת.

ומעתה בהציוור השני יוצא שאנו עושים תקנה להפריש מאיסור מי שהוא מזיד גמור. מיהו יש בזה דיון בהפוסקים, דביו"ד סי' קנ"א סעיף א' הבין הדגול מרבבה שכוונת הש"ך שם היא להתיר לפי כו"ע לסייע ידי מי שבא לעבור עבירה במזיד וכ"ש שאין צריכים להפרישו. ולפ"ז צ"ע למה תיקנו משום פרוצות. וצ"ל שטעם התקנה לא הי' כדי להציל את הפרוצות מעבירה אלא כדי שלא יהיו ממזרים. ולפ"ז שהגמ' נקטה בדוקא את החשש של ממזרות יוצא

שבהציוור של מת לא שייך לתקן משום פרוצות דהא אין שום אפשרות של ממזרות וכמו שהבאנו בהאות קודמת, ומה שהקשו תוס' שאכתי שייך שם התקנה של צנועות הרי זה כי הם סוברים שסגי באחד משני החששות כדי לתקן.

נו בא"ד.

וז"ל, וא"ת מת תוך יב"ח נמי יהא גט להאי טעמא דזימנין דלא מת וסברה דמת ומיעגנא ויתבה, ויש לומר דמיתה קלא אית לה עכ"ל. צ"ע דא"כ למה במעכשיו אם לא באתי מכאן ועד יב"ח ומת בתוך יב"ח הוי גט, הלא נהי דלא שייך לומר שאין גט לאחר מיתה כיון שאמר מעכשיו, אבל אכתי הלא התנה שיהי' גט רק אם לא בא והרי נאנס וא"כ אין זה נקרא שלא בא, ובע"כ צ"ל משום התקנה שאין אונס בגיטין משום תקנת צנועות ופרוצות, אבל הלא כתבו תוס' שבהציוור שמת לא שייך לחשוש לצנועות ופרוצות, ובשלמא לפי הסברא דאמרינן שאפילו למ"ד יש אונס היכא שמת אמרינן דניחא לי' דלא תיפול קמי יבם א"כ לק"מ, כי הוי גט מדאורייתא כי בכה"ג לא שייך לומר יש אונס בגיטין כי היכא שמת הרי הוא רוצה שיהי' גט גם בלי קיום התנאי, אבל למ"ד אין אונס בגיטין משום שתיקנו משום צנועות ופרוצות א"כ צ"ע כהנ"ל. וי"ל שלפי הס"ד הטעם למה אין אונס בגיטין אינו משום צנועות ופרוצות אלא מדינא, ומש"ה כן הוא גם באונס מיתה, ולפי המסקנא דהוי משום צנועות ופרוצות י"ל שגם המ"ד שסובר שאין אונס בגיטין משום צנועות ופרוצות יסבור שבמיתה שייך לומר שמדינא אין אונס

משום הסברא דלא ניחא דתיפול קמי יבם. וביותר י"ל דמה שכתבו תוס' שבמיתה לא שייך חששא דצנועות הרי זה בציוור שלא אמר מעכשיו דאז הרי זה בגדר גט לאחר מיתה וזהו הסיבה למה מדינא לא חשיב גט, רק שאנו רוצים שיהי' גט מחמת צנועות ופרוצות, א"כ בזה אמרינן שבציוור של מיתה אין חשש, אבל בציוור שאמר מעכשיו דאז לא הרי בגדר גט לאחר מיתה אלא שבכל זאת רוצים שלא יהי' גט משום שיש אונס והרי תיקנו שבאונס שפיר יהי' גט משום צנועות ופרוצות א"כ בזה נקטינן שלא חילקו ותיקנו גם משום אונס מיתה. (כל דברי כאן הם מדו"ח לרעק"א על תד"ה איכא, בסוף ד"ה ונלע"ד וכו', וכן להלן שם קרוב לסוף דבריו על התוס' הנ"ל. ועי' גם בפ"י שהקשה קושיא זו.)

נז) בא"ד.

וז"ל, ומן הדין לית לן למיחש דילמא אניסי הוא דרובן לא אניס עכ"ל. וצ"ע נימא סמוך מיעוטא לחזקת אשת איש.

ויש ליישב ע"י שנקדים את מה שמבואר מתוך דברינו לעיל באות ל"ז שיש דרך לומר שכוונת התנאי לא היתה שיהי' גט רק אם יעשה מעשה של לא באתי אלא כוונת תנאו היתה שרק אם יעשה בפועל מעשה של כן באתי הרי זה יבטל את הגט, וממילא גם היכא שנאנס ולא בא הדין נותן שהגט יהי' קיים כיון שלמעשה הוא לא בא, רק שהצד לומר שיש אונס בגיטין הוא שאדעתא שיהי' אנוס ולא יוכל לבוא ולבטל את הגט לא גירש. ואולי י"ל עוד שאם כוונתו היתה לומר רק שהעובדא שיבוא

יעכב ויבטל את הגט, אז הגירושין חלים באמת מיד, רק שאם יבוא יתבטלו למפרע, אבל בתנאי קיום אמרינן שרק אח"כ כשיתקיים התנאי של אי ביאה יוכשר הגט למפרע. ומעתה י"ל דהיכא דהוי תנאי ביטול הרי זה נחשב שכבר נתבטלה החזקת אשת איש כי כבר מעכשיו הרי היא מגורשת, ואע"פ שיתכן שבעתיד יתבטל הגט למפרע אבל מ"מ מכיון שעכשיו יש לה דין של מגורשת הרי זה נקרא שבתורת ודאי כבר יצאה מלהיות מוחזקת בחזקת אשת איש (אבל עכ"פ אין זה נקרא שקבלה חזקת גרושה כיון שעוד לא התרנו אותה).

מיהו דרכנו הנ"ל אפשרי רק כשהוא אומר מעכשיו אם לא באתי, אבל היכא שאומר סתם אם לא באתי אז בודאי לא חל כלום בלי קיום התנאי.

ע"ל דהנה תוס' בב"מ דף כ' ע"ב בד"ה איסורא מממונא כתבו שלא סמכינן על רוב באיסור אשת איש ולכן במים שאין להם סוף הרי היא אסורה להנשא לכתחילה ולא סמכינן על הרוב שמת, וצ"ע דהא הכא כתבו תוס' דשפיר סמכינן על רוב. ברם יש לחלק דשאני התם שהרוב הוא כנגד ב' חזקות, דהיינו גם חזקת אשת איש וגם חזקת חי, אבל הכא הרוב הוא רק כנגד חזקת אשת איש. ולא עוד אלא דהכא יש גם חזקה לצד הרוב, דהיינו חזקה שלא אניס, כלומר שלא מת ולא נחלה וכדומה, וכ"כ הרשב"א כאן בתורת תירוץ נוסף למה מדינא אינה צריכה לחשוש שמא נאנס, דהיינו משום שיש חזקה שלא נאנס. ומעתה לפ"ז מתורץ גם למה לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והיינו כי החזקת אשת איש מתבטלת ע"י החזקה שלא נאנס.

ברם תוס' לא הזכירו חזקה שני' זו, וגם הרשב"א כתב אותה רק כתירוץ נוסף וא"כ משמע שמספיק ברוב לחוד כדי ליישב וא"כ צ"ע כהנ"ל דאי משום שיש רוב הדין נותן שנגיד סמוך מיעוטא לחזקה.

נח) תד"ה איכא.

הנה תוס' מקשים מהא דאמר רבא בגיטין דף ע"ג שאם אכלו ארי יש אונס ואינו גט על הר"ח שפוסק שאין אונס בגיטין. וצ"ע מה קשה הלא התם הוי אונס דלא שכיח ותוס' לעיל כאן כתבו שבאונס שלא שכיח כלל בודאי יש אונס. מיהו לק"מ כי תוס' לעיל בסוף ע"ב כתבו את החילוק של אונס דלא שכיח רק לענין אם אמרינן דלא ניחא ל' דתיפול קמי יבם, כלומר דלפי הצד שיש אונס בגיטין, רק שבמיתה שאני משום דלא ניחא ל' דתיפול קמי יבם א"כ בזה אמרינן שבמיתה דלא שכיחא כלל נשאר שיש אונס, וכבר ביארנו דבר זה לעיל באות מ"ח, אבל בנוגע למה שפוסקים אין אונס בגיטין משום צנועות ופרוצות אין זה משנה אלא גם שם היינו צריכים לומר אין אונס בגיטין מחמת צנועות ופרוצות.

מיהו קשה למה הקשו רק על הר"ח הלא גם בלא הר"ח קשה על רבא בגיטין דף ע"ג מהלישנא קמא כאן שאמר רבא שאין אונס בגיטין.

ברם י"ל דזה לא קשה מידי כי י"ל דאפילו אם הוי גט משום צנועות ופרוצות אבל בכל זאת י"ל שבמיתה לא תיקנו משום צנועות ופרוצות כי במיתה לא שייך החשש של צנועות ופרוצות וכמש"כ תוס' לעיל בד"ה וסברה וכו', והא דמעכשיו אם לא

באתי עד יב"ח הוי גט הרי זה כי לא ניחא ל' דתיפול קמי יבם, אבל באכלו ארי דהוי לא שכיח כלל לא שייך לומר כן כמש"כ תוס' לעיל בסוף ע"ב, אבל הר"ח פוסק שאין אונס בגיטין משום שכל התירושים הם דחיקי, כלומר ולא סוברים את הסברא של לא ניחא דתיפול קמי יבם, אשר לפ"ז צ"ל שמעכשיו ועד יב"ח ומת בתוך יב"ח הוי גט משום צנועות ופרוצות, דגם בציור של מיתה תיקנו שלא לבטל את הגט משום אונס אלא לגזור משום צנועות ופרוצות כמו בכל האונסים אע"פ שבציור זה של מיתה לא שייך החשש של צנועות (ותוס' לעיל התכוונו רק כשהסיבה לבטל את הגט אם מת היא משום גט לאחר מיתה דבזה לא מתקנים משום צנועות כיון דהוי בגדר תקנה פרטית רק בציור של מת, עי' בזה לעיל באות נ"ו) וא"כ קשה דנימא כן גם בציור של אכלו ארי (רעק"א).

נט) אי איכא בתי קבועין האידנא כקודם תקנת עזרא אשה נשאת בכל יום.

הנה הר"י בתד"ה שבתי וכו' סובר שלפני תקנת עזרא הי' ב"ד קבוע כל יום בעיר אחת, ועזרא תיקן שישבו בכל עיר ועיר בשני וחמישי. ויש להבין דבריו בב' דרכים.

א', דגם בזמן תקנת עזרא יש ב"ד שיושב בעיר אחת בכל יום רק שאם ינשאו בכל יום אז מכיון שתהי' ישיבת ב"ד בעירו ביום ב' וביום ה' יתעצל לילך להב"ד שיושב בכל יום וביתים תתקור דעתו. מיהו השט"מ בד"ה מיהו קשיא וכו' הקשה על הדרך הזה

מחמת אונס, כגון גזירה שגזרו הגוים, וחזר לאיך שהי' קודם תקנת עזרא שיש רק ב"ד אחד בעיר אחת בכל יום.

א"נ י"ל שאין הכוונה שחזר הדבר להיות כקודם תקנת עזרא ממש אלא הכוונה היא אי איכא האידנא מצב שהבתי דינין קבועין בכל יום ויום בכל עיר.

ברם אכתי צ"ע איך אפשר לבטל את התקנה של יום ד' דהא אפילו היכא שנתבטל הטעם של התקנה אכתי א"א לבטל אלא ע"י ב"ד שגדול מהב"ד הראשון בחכמה ובמנין.

וי"ל שהגדר של תחילת התקנה היתה שתנשא ביום שיש לאחריו קביעת ב"ד וא"כ נמצא שגם לפי התקנה המקורית של יום רביעי אפשר להנשא האידנא בכל יום. שו"ר בחת"ס כאן שכתב תירוץ זה. ועוד כתב החת"ס לפני זה תירוץ אחר, והיינו שי"ל שבתחילה תיקנו על תנאי שאם יתבטל שני וחמישי יחזור לאיך שהי' קודם, וכדרך זה איתא בריטב"א כאן עיי"ש.

(ט) הא בעינן שקדו.

צ"ע דהר"ן בסד"ה בתולה וכו' כתב שמשום שקדו לחוד לא היו מתקנים לעכב את הנישואין, וא"כ האידנא מכיון שבטלה לה התקנה של טענת בתולים הדין נותן שתתבטל גם תקנת שקדו. ועי' במהר"ם שיף שתי' שאע"פ שבתחילה לא היו מתקנים ומאחרים עד יום רביעי משום שקדו לחוד, אבל אחרי שכבר נתקן יום ד' משאירים את התקנה של יום ד' גם משום שקדו לחוד, ועי' בבאור שם באות ו' מש"כ על זה.

והנה לפי הדרך שכתבנו בסוף האות הקודמת שהתקנה לא היתה שישא ביום ד'

דא"כ גם מתקנת עזרא ואילך יש ציור שאשה נשאת בכל יום, דהיינו מי שנשאת באותה עיר שב"ד קבוע שם כל יום, וא"כ הי' ר' שמואל בר יצחק יכול לקבוע דבריו על זמן תקנת עזרא גופא ולא רק על האידנא.

ב', פירושו של השט"מ שם שעזרא הושה את המדות ותיקן ששוב לא ישבו כל יום בהעיר הגדולה, ועוד דגם בלי לומר שתיקן כן, בדרך ממילא יצא כן, כי כיון שתיקן שישבו בכל עיר ועיר בשני וחמישי, שוב לא ישב ב"ד בעיר אחת בכל יום, אלא שאעפ"כ אין זה נקרא שעזרא היקל ע"י שתיקן או גרם שלא ישבו בהעיר הגדולה בכל יום, כי בסך הכל הוי חומרא והוספה בזה שיושבים בכל עיר בשני וחמישי.

והנה צ"ע איך אמרינן דאי איכא האידנא כמו קודם תקנת עזרא שבתולה נשאת בכל יום, דאיך מותר לבטל תקנת עזרא של ישיבת ב"ד בב' וה'.

וי"ל שאין הכוונה לומר שהאידנא ביטלו דבר זה, אלא הכוונה היא שאם בנוסף למה שב"ד יושבין בכל עיר בב' וה' יש גם ב"ד בעיר אחת בכל יום, אשה נשאת בכל יום, כי נקטינן שישכים להב"ד שהוא קבוע בכל יום בהעיר ההיא. ברם את זה אפשר לומר רק לפי פירושו השני בדברי הר"י ודלא כפירושו הראשון שגם בזמן תקנת עזרא הי' הדבר כן ושגם בכה"ג יש לחשוש, וכן אי אפשר לומר תירוץ זה לפי הדרך של השט"מ שהבאנו שעזרא תיקן שלא ישבו בכל יום בהעיר הגדולה כי רצו להשות את המדות, כי גם לפ"ז יוצא שע"י שחזרו לישוב בכל יום בהעיר הגדולה ביטלו תקנת עזרא.

א"נ י"ל שהכוונה היא דאי איכא כקודם תקנת עזרא שנתבטלו הבתי דינין בב' וה'

אלא שישא ביום שאחריו יש ישיבת ב"ד
א"כ יוצא שגם האידנא שבתולה נשאת בכל
יום אכתי קיימת תקנת טענת בתולים וא"כ
גם לפי הר"ן אכתי שייך תקנת שקדו.

סא) דטריח.

ע"י לעיל באות ה' שהבאנו את שיטות
הראשונים בהך תירוץ של דטריח.

סב) רש"י ד"ה דבתי דינין קבועין בכל יום.

וז"ל, כלומר שקביעות כל הימים שוה
עכ"ל. נראה שכוונתו היא כר"ת בתד"ה
שבתי וכו'.

סג) רש"י ד"ה דטריח ל"י.

וז"ל, אם טרח לפני השבת ותיקן צרכי
סעודה כונסה באחד בשבת או בשני בשבת
עכ"ל. צ"ע למה הוסיף בשני בשבת.

וי"ל דס"ל כהשיטה שגם עכשיו צריכים
ג' ימים (דהיינו כהרמב"ם ודלא כהטור הובא
לעיל באות ה'), וגם ס"ל שהג' ימים צריכים
להיות רצופים גם עכשיו (רק שאינם צריכים
להיות אחרי השבת) ולכן לא סגי בה' ו'
וא', ולכן הזכיר יום שני כדי לומר שגם
אם הנישוואין הן ביום שני אכתי צריכים
שיטרח ג' ימים לפני השבת וכמו שכתב
שטרח לפני השבת.

וע"ע בזה לעיל באות ה' סק"א.

סד) תד"ה שבתי דינין.

א. ע"י לעיל באות נ"ט שביארנו את שיטת
הר"י.

ב. לפי הר"י צ"ל שקודם התקנה של

עזרא הרוצה להקיז בהערים שהי' ב"ד קבוע
שם כל יום הי' הולך לעיר שאין ב"ד קבוע
שם.

שו"ר בשט"מ ד"ה שבתי דינין וכו' שכתב
דרך אחרת בזה, והיינו דלא חשיב יום דין
ופקידה אלא כשב"ד קבועין בכל העיירות
כמו בימי תקנת עזרא.

סה) תד"ה אי איכא.

וז"ל, נראה לר"י דמ"מ אין נשאת בששי
דהא אין דנין בשבת, ועתה נוהגין לישא
אף בששי משום דאין ב"ד קבועין ואם יש
לו טענת בתולים יכול לקבול בשבת בפני
שלשה כמו בשאר ימות השבוע עכ"ל. הנה
לפי ר"ת בתד"ה שבתי וכו' יוצא שכוונת
רב שמואל בר יצחק היא לזמן כזה שבכל
המקומות אין קביעות ב"ד, אלא מתי
שצריכים ב"ד לדון מכנסים ב"ד כמו קודם
תקנת עזרא, ולפ"ז צ"ע על דברי תוס' כאן
איך אפשר לומר שישא ביום ששי ולסמוך
על מה שלמחרת בשבת יקבול בפני אנשים,
דלמה מספיק בזה, אולי צריכים שיהי' אפשר
לו לכנוס ב"ד כמו כשהוא נושא בשאר
הימים, וכי נימא שהיום נתבטל אפילו
מציאות זו של ב"ד קבוע שאם צריכים דין
תורה מכנסים את אותו ב"ד.

ונראה שתוס' אזלי לפי דרכו של הר"י
בתוס' לעיל שם (ואולי דברי תוס' כאן
שכתבו ועתה נוהגין וכו' הרי הם באמת
המשך דברי הר"י שאמר שאין נושאין
בששי) שהוא חולק על ר"ת ולפי פירושו
יוצא שלפני עזרא הי' משכים והולך לאותו
עיר שהי' קבוע שם ב"ד בכל יום, ואין
הכוונה שהי' מכנס ב"ד בעירו, ועל זה קאמר

תוס' הי' ב"ד קבוע להעיר ומש"ה הקשינו שלפי ר"ת למה אין צריכים יום שיוכל למחרת לכנס כמו בזמן ר' שמואל בר יצחק).

ועוד כתב השט"מ שלפי הפי' שלפני תקנת עזרא הי' ב"ד קבוע כל יום בעיר אחת א"כ לפ"ז כוונת ר' שמואל בר יצחק היא לשני מצבים, חדא להיכא שיש עכשיו ב"ד קבוע בכל יום בכל הערים, וכן למצב שבשאר עיירות אין שום ב"ד כלל, דבשניהם אשה נשאת בכל יום, וגם בהעיר שאין שם שום ב"ד כלל, ולא משום שנקטינן שישכים וילך להעיר שיש בו ב"ד, וכתב שלפ"ז באמת לא שיך לומר על ציור כזה שאין שם ב"ד כלל שאין אשה נשאת בששי אלא גם בששי הרי היא נשאת כי מאי שנא ששי מכל יום, ומה שהר"י אמר חוץ מששי הרי זה לשיטתו לעיל (דהיינו פי' ר"ת שהסיק השט"מ שהוא מהר"י).

דף ג' ע"ב

(סו) ומסכנה ואילך נהגו העם לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים.

צ"ע דלפי רש"י שסובר שאם יכנוס בשלישי ליכא שום תועלת בנוגע לטענת בתולים למה לא מיחו הלא אפשר לכנוס בחמישי דאיכא קיום של שקדו. מיהו לפי שיטת הר"ן בדף ב' ע"א בסד"ה בתולה וכו' שמשום שקדו לחוד לא מעכבין את הנישואין לא קשה מדי. ואפילו לפי דברי המהר"ם שיף שהבאתי באות ס' שלאחר שתיקנו כבר משאירים את התקנה מטעם שקדו לחוד, אבל בכל

ר' שמואל בר יצחק שגם בזה"ז הוא כן אם חזר הדבר להיות כמו קודם תקנת עזרא, ומעתה לפ"ז לא מצינו בגמ' שיש תקנה שישכים בבקר ויכנוס בעצמו ב"ד, ולכן קאמרי תוס' שבזמן הזה שאין ב"ד קבוע שיושב תמיד אפילו בעיר אחת אלא צריכים תמיד לכנוס ב"ד א"כ מספיק בזה שיקבול בפני אנשים. ברם צ"ע דאם יש תקנה שיקבול בפני אנשים כיון שאפשר מיהא לעשות כן א"כ למה באמת לא יצטרך גם לכנס ב"ד ואז יהי' אסור לישא בששי.

ועי' בשט"מ כאן בד"ה ודע וכו' שכתב דרך אחרת בכל זה, והיינו דהבין שמה שכתבו תוס' כאן עתה נוהגין וכו' הרי זה המשך דברי הר"י וכהנ"ל, אבל מצא במקומות אחרים שדברי ר"ת והר"י לעיל מוחלפים, ושבאמת הר"י הוא זה שאמר את פיר"ת שלפנינו, ור"ת הוא זה שאמר את הפירוש של הר"י שלפנינו, ועל פי זה נקט השט"מ שדברי הר"י שעתה נוהגין וכו' הם לשיטתו לעיל דפי' שקודם תקנת עזרא היו מכנסין את הב"ד הקבוע של העיר מתי שהוצרכו, ולכן כתב הר"י שאין לישא בששי כי בשבת אין מכנסין אותם ואינם חייבים לשמוע טענות, והיכא שיש ב"ד מסוים לא יטרח לחפש ג' אנשים שיסכימו לשמוע טענותיו אלא יחכה לב"ד וביני ביני תתקור דעתו, ועל זה המשך הר"י שבכל זאת עתה נוהגין לישא בערב שבת כי המצב עתה הוא באמת מצב כזה שאין בכלל שום ב"ד מסוים וקבוע בהעיר וא"כ תמיד צריך הוא לטרוח לחפש ג' שיסכימו לשמוע לו וא"כ את זה הרי הוא יוכל לעשות גם בשבת (וזהו דלא כמו שנקטנו שבזמן

זאת י"ל שאיחור חדש כגון הכא עד יום חמישי לא עבדינן.

ולפי ביאורו של החת"ס ברש"י שנביא באות ע"ה אתי שפיר למה העדיפו יום שלישי יותר מיום חמישי, והיינו משום שכשישא ביום שלישי יצטרך להמתין עם הביאה רק עד ליל חמישי, אבל אם ישא ביום ה' יצטרך להמתין עד ליל יום ב'.

(סז) נהגו, לגמרי ניעקרי'.

כתבו תוס' בד"ה תקנה וכו' שהכא לא מתרצינן תקנה דרבנן מקמי גזירה לא עקרינן כי כוונת הקושיא היא "וליעקרוה ויקבעו יום אחר, דכיון דאינו מתכוין אלא להעבירם על דת כשיקבעו יום אחר לא יחושו ולא מיעקרא תקנתא דרבנן הואיל ויהא יום אחד קבוע" אבל גבי אונס ביאה לא יועיל לקבוע יום אחר כי אז יבוא באותו יום וא"כ הקושיא היתה שלא יהי' שום יום קבוע כלל ועל זה שפיר אמרינן שא"א לעקור תקנתא דרבנן.

והנה רש"י כתב שהכוונה היא שיקבעו "ימים אחרים". ואולי י"ל שכתב רש"י כן כי הוא סובר שאם נתקן יום אחר יחידי א"כ המלכות תקפיד גם על אותו יום אחר, רק שאם יתקנו שני ימים אחרים דאז כשהמלכות תראה שאין מקפידים לישא ביום אחד מסוים לא יבינו שיש כאן תקנת חכמים. מיהו צ"ע דא"כ קשה למה על אונס ביאה מתרצינן שא"א לעקור תקנתא דרבנן, הלא שפיר אפשר לתקן על הדרך הנ"ל, דהיינו שיתקנו ב' ימים דאז מספיקא לא עקר נפשי, וא"כ למה אמרו רק שנהגו, ובע"כ צ"ל שא"א לתקן תקנה כזו של ב' ימים. וע"ע בשט"מ בד"ה נהגו וכו' שרצה ללמוד כהנ"ל

בכוונת רש"י, אבל הוא דחה פי' זה כי בינתיים נתקן יום אחד מסוים, ואם יגזור גם על אותו יום, אז נעקור גם אותו יום ולמה לן לתקן מיד שני ימים, ולכן פי' שכוונת רש"י היא באמת כהנ"ל דהיינו שקודם כל נתקן להם יום ג' ואם יגזור על יום ג' אז נתקן יום ב'.

והנה צ"ע על מה שכתבו תוס' שלא מיקרי שעקרו התקנה כיון שנשארה קביעות של יום אחד דהא בכל זאת הפסדנו אם כל תוכן התקנה של ישכים לב"ד כי עתה תהי' אקרורי דעתא, וכן יום אחד של שקדו.

ובביאור הגמ' היה אפשר לומר שהכוונה היא שניעקרי' ע"י שנקבע שב"ד ישבו ביום ד' וינשאו ביום ג' והמלך לא יקפיד כיון שאינה התקנה המקורית, ושפיר תתקיים לכל הפחות תקנת טענת בתולים. ואולי י"ל שזוהי כוונת רש"י במש"כ ימים אחרים. מיהו צ"ע למה המלך לא יקפיד. וביותר יש לפרש בדרך אחרת קצת והיינו שנתקן שני ימים חדשים בשביל ישיבת ב"ד דאז לא יצטרכו להתחתן ביום אחד מסוים וממילא המלך לא יבין שיש כאן תקנה חדשה, וכן פי' החת"ס כאן בהמהדורא השני.

(סח) נהגו, לגמרי ניעקרי'.

פי' ההגהות אשר"י שאע"פ שצריכים למסור נפש כדי לקיים תקנת ב"ד בשעת השמד דוגמת מה שצריכים למסור נפש על ערקתא דמסאנא בסנהדרין דף ע"ד ע"ב, אבל אחרי שיעקרו את התקנה א"כ שוב ליכא איסור. ואע"פ שאין ב"ד יכול לבטל תקנת ב"ד אחר אא"כ הוא גדול ממנו בחכמה ומנין, אבל שאני הכא שגם הב"ד

הראשון הי' מסכים (מיהו מסיום דבריו משמע שרוצה לומר שהרמב"ם סובר שגם בכה"ג אי אפשר לבטל שהרי גם כשבטל הטעם הי' הב"ד הראשון מסכים, וצ"ע).

ועי' עוד בשט"מ בד"ה נהגו לגמרי ניעקרי' וכו' שהביא בשם הריב"ש שהקשה ג"כ איך אפשר לעקור הלא יהרג ובל יעבור, ותי' דעל רבנן שעוקרים לא היתה שום גזירה מצד המלכות שלא יקבעו יום אחר, ומש"ה הרי הם שפיר יכולים לעקור.

ונראה שלא פליגי, רק שההגהות אשר"י מפרש למה אין חיוב של יהרג ואל יעבור על העם, והריב"ש מפרש למה אין חיוב של יהרג ובל יעבור על חכמים שעוקרים את התקנה.

והפ"י בדבריו על תד"ה תקנה דרבנן וכו' הקשה על הדרך הנ"ל של השט"מ בשם הריב"ש דא"כ גם בערקתא דמסאנא יתקנו.

וביאר הפ"י בדרך אחרת, דהנה כתבו הפוסקים שדוקא כשמאנסי' אדם לעבור בקום ועשה הרי הוא חייב למסור נפש בשעת השמד אבל אם מאנסי' אותו לעבור בשוא"ת אין חיוב כי גם בלא"ה יכולים לעכבו מלעשות את המצוה, והכא הרי ההגמון לא גזר שישא בשלישי, דהיינו עבירה בקו"ע, אלא גזר רק שלא ישאו ביום ד', ומצדו ניחא לי' שלא ישאו כלל, וא"כ הרי זה ציור שגזר לעבור בשוא"ת והרי הוא יכול לעכבם בפועל מלישא ביום רביעי.

והנה הסברא שהביא הפ"י שבציור של שוא"ת גם בלא"ה יכולים להעבירו הרי זה כסברת הנ"י בסנהדרין דף ע"ד ע"ב על מה שהקשו שם והא אסתר פרהסיא היתה ותירצו שאסתר קרקע עולם היתה דפי' הנ"י שלא

היתה לה ברירה אלא גם אם לא היתה מסכמת היו מכריחים אותה לעבור ולכן התירו לה להסכים גם בלי להתנגד. מיהו מרש"י שם משמע שהוא מפרש שקרקע עולם שאני כי כיון שאינה עושה מעשה הרי זה יותר קל. ברם גם לפ"ז מתורץ כאן כי גם כאן מכיון דהוי בשוא"ת הרי זה יותר קל מלבוש ערקתא דמסאנא.

(ט) נהגו, לגמרי ניעקרי'.

והנה הריב"ש שם ביאר שנכלל בקושיית הגמ' של נהגו לגמרי ניעקרי' גם איך נתנו להם חכמים לנהוג כן בלי שישנו חכמים את התקנה הלא יש חיוב למסור נפש אפילו על ערקתא דמסאנא. וכן כתב השט"מ שם שמשמע מההגהות אשר"י, דהיינו שכל זמן שלא עקרו איך לא מיחו. ומש"כ רק שכך משמע הרי זה כי ההגהות אשר"י לא כתב להדיא שקשה למה לא מיחו אלא לעולם אולי אין צריכים למחות כיון שהם אנוסי', רק שהקושיא היא שנעקור כדי שלא יהי' נקרא שעוברים על החיוב למסור נפש.

והנה השט"מ כתב שמרש"י בד"ה נהגו משמע ביאור אחר בקושיית הגמ', והיינו שביאר שאע"פ שנהגו לכנוס בשלישי אבל עדיין נשארו כאלו שכנסו ברביעי, ועל זה מקשינן למה לא עקרו חכמים את התקנה של רביעי כדי שלא יבואו לידי סכנת נפשות. ומשמע שהשט"מ מפרש שלפי רש"י לא הי' שום איסור בזה שנהגו להקדים לשלישי כיון שהי' משום סכנת נפשות. ואת הקושיא מערקתא דמסאנא יש ליישב כדברי הפ"י שהבאנו בהאות הקודמת.

ועכ"פ צ"ע למה הוצרך רש"י להוסיף

שנתקן להם ימים אחרים, הלא גם בלי לתקן להם ימים אחרים הי' מותר לעקור את התקנה של רביעי. והמהר"ם שיף הבין שכוונתו בזה היא כתוס' להלן בד"ה תקנה דרבנן וכו', אלא שהעיר שבלא דבריהם יש לפרש שאפשר לעקור משום פיקוח נפש.

ע) משום דאיכא צנועות.

פי' והא דלא מיחו לא הי' כדי שלא תיבעל, דהא אונס שרי ומותר להן להבעל, וא"כ היו צריכים למחות, והא דלא מיחו הרי זה משום סכנת הצנועות שלא רצו להבעל כי לא ידעו שאונס שרי, ומש"ה הגדירה הברייתא את המצב כ"סכנה". ועל זה פרכינן דנדרוש להו שאונס שרי ושוב לא ימסרו נפש ונוכל לקיים תקנת יום ד', וא"כ למה לא מיחו בהם, לדרוש להו דאונס שרי וימחו על ההקדמה ליום ג' וכמו שפירשו תוס' בד"ה ולדרוש (השני). ועל זה מתרצינן משום פרוצות ופירש"י וז"ל, דאי מקלינן להו עבדי ברצון ונאסרות על בעליהן עכ"ל. ומשמע מרש"י שרק אם נקיל ונדרוש שאונס שרי רק אז יקלקלו הפרוצות, וביאר ההפלאה כי אז יעשו ברצון ויאמרו שהי' באונס, משא"כ אם הן סוכרות שגם באונס הרי הן נאסרות על בעליהן אז לא ירצו להבעל וממילא יהיו נחשבות באמת בגדר אונס ולא יאסרו על בעליהן, ולכן לא מקילין לדרוש להן שאונס שרי ולכן נשאר המצב שיש סכנת צנועות.

ברם תוס' בד"ה ולדרוש (השני) פירשו דהתירוץ של פרוצות הוא טעם ישיר למה לא מיחו, דהיינו דאי משום צנועות הי' אפשר באמת לשפר את המצב ע"י שנדרוש להו שאונס שרי, רק שדבר זה לא ישנה

את המצב של פרוצות כי הפרוצות מתכוונות לרצון בין אם נדרוש להן שאונס שרי ובין אם לא נדרוש להן שאונס שרי, וא"כ הטעם למה לא מיחו אלא נתנו להם לנהוג להקדים הרי זה כדי להציל את הפרוצות, ולעולם גם השתא שלא דרשינן להו דאונס שרי הטעם הוא גם משום פרוצות, כן משמע מדבריהם. מיהו לפ"ז לא אתי שפיר כל כך למה קרי להמצב בשם סכנה הלא בנוגע לפרוצות אין הטעם משום סכנה, ונהי שעכשיו שלא דרשינן להו יש סכנה של צנועות אבל הטעם למה לא מיחו הוא אונס דפרוצות ולא סכנה דצנועות.

ועי' עוד במפרשי התוס', וכן בשט"מ בד"ה ולדרוש וכו' ובד"ה עוד הקשו וכו' שדן בנקודות אלו.

עא) ולדרוש להו דאונס שרי.

פי' דאז נוכל להעמיד את הגזירה לישא ביום ד' כמו שפירשו תוס' בד"ה ולדרוש (השני). מיהו צ"ע דהא בכה"ג נתבטל כל הטעם של הגזירה, כי בודאי ימצאנה בעולה מההגמון ולא ישכים לב"ד כי יתלה בההגמון, וא"כ עדיף שתנשא ביום ג' כדי שלא תיבעל לההגמון, ועוד כי אז אולי לא תתקרב דעתו. וי"ל דעדיף לקיים ג' ימים של שקדו.

ברם אכתי לא אתי שפיר לפי שיטת הר"ן בתחילת המס' בסד"ה בתולה וכו' שכתב שמשום שקדו לחוד לא מעכבים את הנישואין אלא דוקא בצירוף תקנת טענת בתולים. ברם באמת גם בלא"ה יש להקשות על הר"ן גם מהגמ' בע"א כמו שהבאתי באות ס' ומה שתי' המהר"ם שיף בדבריו שהבאתי שם אפשר לתרץ גם כאן. מיהו

הדעת אינה סובלת שבשביל כבוד סעודה אמרינן שתבעל להגמון. וכן לפי הסוברים שמהני מחילה על שקדו הרי בכה"ג בודאי שניהם מוחלים על השקדו כדי שלא תיבעל להגמון. ולפי הטעם ששקדו כדי שלא יוציא עלי' לעז הרי הכא תהי' בעולה ע"י ההגמון. ולפי הטעם שתיקנו שקדו כדי שלא יוציא עלי' לעז, הרי הכא תהי' בעולה ע"י ההגמון.

ויש לתרץ גם בדרך אחרת והיינו שאע"פ שנתבטל הטעם של ישכים לב"ד אבל אכתי חייבים לקיים את התקנה עד שיבוא ב"ד שגדול ממנו בחכמה ובמנין ויבטל אותה. ברם לעיל באות נ"ט הבאנו שהריטב"א סובר שבתחילה כשתיקנו תקנה זו התנו שהתקנה תקיים רק כל זמן ששייך הטעם ושלכן קאמר רב שמואל בר יצחק שאם יחזור הדבר לאיך שהי' קודם תקנת עזרא אז אשה נשאת בכל יום. וכעין זה יש לתרץ גם לפי ההגהות אשר"י שהבאתי באות ס"ח.

עב) בענין הפטור של אונס.

הנה בגמ' כאן פרכינן ולדרוש להו דאונס שרי, פי' ואז לא ימסרו עצמן למיתה. ועי' בקו"ש באות י"ב שכתב שמזה יוצא שמותר לאדם להכניס את עצמו למצב שאח"כ יצטרך לעבור על האיסור באונס, ודן בזה. ועי' גם בחי' הגרש"ש בסי' נ' סק"ה שדן בזה. ועי' בחידושי רבי שמואל סי' ד' אות א' ב' וג' איך שהובאו שם דברי הגרש"ש. ובדו"ח לרעק"א באמצע הדברים על תד"ה איכא וכו' הובא בשם הגרש"א בזה"ל, והנה לפירוש התוס' לקמן (בד"ה ולדרוש [השני] מברוא דקושיא ולדרוש להו וכו' היינו שנדרוש ואז תנשא בד', וצ"ל אף

דבכל מקום אסור להביא עצמו לידי אונס מ"מ כדי שלא תתעגן שרי כיון דסו"ס תעבור רק באונס.

ובחידושי רבי שמואל בסי' ד' אות ב' הקשה על הגרש"א דהא מדברי הרמב"ם בפ"ה מהל' יסודי התורה ה"ד מברוא שהיכא שהכניס את עצמו לאונס על איסור עבודה זרה הרי זה נקרא עובד עבודה זרה במזיד שהרי כתב וז"ל, אבל אם יכול למלט נפשו ולברוח מתחת יד המלך הרשע ואינו עושה כן הנה הוא ככלב שב על קיאו והוא נקרא עובד עבודה כוכבים במזיד והוא נטרד מן העולם הבא ויורד למדריגה התחתונה של גיהנם עכ"ל, וא"כ חזינן דהוי איסור דאורייתא (ועוד הביא שהתשב"ץ כתב שגם הרמב"ם מודה מיהא שאינו חייב מיתה ודלא כאחרים שכתבו שהוא גם חייב מיתה, אבל עכ"פ מדברי הרמב"ם יוצא שאיסור דאורייתא בודאי איכא), וא"כ קשה איך שייך להתיר כדי שלא תתעגן. ועיי"ש שהמציא דרך איך ליישב את הענין.

ועי' במילואים עוד ידיעות בענין זה.

ובחידושי הגרש"ש בסי' ג' הביא קושיית הגאון ממינסק דכיון שמצילין את הארוסה מאונס אפילו בנפשו של הרודף ומותר לעבור על לא תרצח כדי להצילה מפגם אונס א"כ ה"ה דצריך להיות מותר לעבור על תקנת יום ד' כדי להצילה מפגם אונס. ועי' בהגר"ש שם מש"כ לתרץ.

עג) שר צבא בא לעיר.

ואין זה נקרא שעקרין לתקנתא דרבנן מקמי גזירה כי אין זה נקרא עקירת תקנתא כי הוי רק ליחיד, בצורה חד פעמית.

עד) אי דאתי וחליף לעכב.

פירש"י עד יום ד' הבא. ועי' בשט"מ ד"ה ואי בעית אימא שהקשה דנימא שא"א להמתין עד יום ד' הבא כי הסעודה תתקלקל. ות' דאיירי שעוד לא הכינו בשעה ששמעו דהיינו שעוד לא אפו וטבחו ומזגו. ושוב הקשה דא"כ למה צריכים להעמיד באופן דאתי וקבע הלא אפשר לתרץ דאיירי שכבר אפו ושחטו ומזגו. והסיק שצ"ל שאפילו אם כבר אפו ושחטו ומזגו אין מקדימין אא"כ כבר הגיע האונס, וכגון היכא שמת אביו של חתן, אבל לא היכא שרק "אמרי" שיגיע, וכגון דאמרי ששר צבא בא לעיר. מיהו אין זה מוכח כי גם בלא"ה יש ליישב בפשיטות שאין הדרך לאפות ולשחוט ולמזוג ביום ב' לצורך יום ד' כי גם בזה יש חשש קלקול, ולכן פירש"י להלן בד"ה כדנתיא שאפו וטבחו ומזגו ביום ב' לצורך מחר דהיינו יום ג'.

מיהו לפי הר"י בתד"ה ובשני וכו' שפי' ש"ובשני לא יכנוס" הוי מילתא באנפי נפשה ולא קאי על שעת הסכנה א"כ לפי דבריו יוצא מהאיבעית אימא שמפרש שאונס הוא כגון שמת אביו של חתן ששפיר כבר אפו וטבחו ומזגו ביום ב' לצורך יום ד'.

עד*) בשלישי מיהא לכנוס.

וכתבו תוס' וז"ל, ולא בעי למימר דאתי שר צבא בשלישי דא"כ יכנוס בד' עכ"ל. הרי שבלי השר צבא הי' אפשר לישא ביום ד', וכן מבואר מרש"י ותוס' לעיל על הא דאמרינן "אי דאתי וחליף לעכב" שבלי השר צבא הי' אפשר לישא ביום ד', ולכן כתבו תוס' כאן שאם אתי ביום ג' א"כ יכנוס בד'. מיהו צ"ע דלעולם אימא שאתי ביום ג'

וא"א לכנוס ביום ד' מפני גזירת ההגמון דהא לפי רש"י והריצב"א "ובשני לא יכנוס" הרי זה קאי על מאי דאמרינן שבשעת הסכנה נהגו להקדים ליום ג' וא"כ י"ל שגם הא דתני "אם מפני האונס מותר" הרי זה קאי על היכא שיש ביום ד' גזירת הגמון וכמו שהראתי בהאות הקודמת וכן להלן באות פ"ו שלפי רש"י הציור של אונס של האיבעית אימא הרי זה קאי על היכא שהיו אמורים להנשא ביום ג' ולא ביום ד' מפני גזירת ההגמון.

ועי' ברא"ה (הובא גם בשט"מ ד"ה וכתבו התוספות) שביאר שלאחר שנהגו להקדים היו כאלו שהיו כונסים בשלישי גם לאחר שכבר נתבטלה הגזירה של ההגמון, וגם אז לא מיחו בידם חכמים (וצ"ע באמת למה לא), וא"כ מה שסיימה הברייתא שאם מפני האונס מותר להקדים ליום ב' הרי זה איירי אפילו כשכבר נתבטלה הגזירה של ההגמון, ולכן שפיר נקטה הגמ' שצריכים לומר שהשר צבא יבוא ברביעי ושלכן אי אפשר לכנוס לרביעי עכ"ד הרא"ה.

מיהו לפ"ז צ"ע ממה שצינתי כבר דלהלן בהאוקימתא שהכוונה באונס היא כגון שמת אביו של חתן למה הוכרח רש"י לפרש שהיו עומדים להנשא ביום ג' וכמש"כ שם "עד למחר" ולא רצה לפרש גם כשהיו עומדים להנשא ביום ד'. וי"ל כי ס"ל שאין אופים ושוחטים ומוזגים מיום ב' לצורך יום ד' וכמו שביארתי בהאות הקודמת.

עה) רש"י ד"ה ובשני לא יכנוס.

וז"ל, ואין צריך לעקור בשבילה תקנת

חכמים אלא יום אחד ויהי' טורח מיהת שני ימים בצורכי סעודה עכ"ל. צ"ע למה לא כתב כדי שתהי' פחות חשש של איקרורי דעתא. וי"ל דשקדו עדיף טפי ודלא כהר"ן בדף ב' בסד"ה בתולה שכתב שמשום שקדו לחוד לא מעכבין את הנישואין, עיי' לעיל באות ע"א.

גם י"ל דאפילו אם ישא ביום ג' ולא ביום ב' הרי זה נקרא שיש כאן ביטול גמור של התקנה של ישכים לב"ד כי צורת התקנה לא היתה שישא בדרך שלא תתקרה דעתו, אלא צורת התקנה היתה שישא ביום ד', א"נ שישא ביום שיש אחריו ישיבת ב"ד, ומש"ה לאחר שביטלו דבר זה א"כ מצד צורת התקנה תו אין עדיפות ליום ג' יותר מיום ב', אבל תקנת שקדו לא היתה שישא ביום ד', אלא תקנת שקדו היתה שיטרח ג' ימים אחר השבת, ועיי' בצדדים אלו לעיל באות ד* סק"ב ובאות ה', וא"כ גם עיי' ב' ימים יש כאן מקצת קיום התקנה, ואע"פ שרש"י סובר שבזמן שב"ד יושבים בכל יום ביטלו את התקנה שישא ביום ד' ומותר לישא בכל יום ובלבד שיהי' טריח ג' ימים ואפילו ג' ימים לפני השבת וכמו שביארנו לעיל באות ס"ג, אבל הכא הרי לא ביטלו את התקנה לישא ביום ד', רק שנהגו להקדים ולא מיחו בידם, וא"כ אכתי קיים בדוכתי' התקנה של שקדו ג' ימים אחר השבת, ולכן בשני לא יכנוס כדי שתתקיים התקנה במקצתו. ועכ"פ לפ"ז יוצא שהראשונים שסוברים שגם בזמן תקנת עזרא הועיל דטריח לא יוכלו לומר כרש"י, כי הרי אפשר להקדים ליום ב' ע"י דטריח, וא"כ הם יצטרכו לפרש שבשני לא יכנוס משום תוספת קירור דעתו.

גם י"ל שרש"י מפרש ש"בשני לא יכנוס" איירי כשהגמון בועל גם ביום ג', רק שבכל זאת לא רצו לבטל ב' ימים וכתוס' בד"ה ובשני, וא"כ אפשר לומר כן רק מטעם תקנת שקדו, אבל אי אפשר לומר שמשום טענת בתולים תנשא ביום ג' ולא ביום ב', כי בין כך לא יוכל לטעון טענת בתולים בגלל ההגמון. מיהו דרך זה אינו עולה יפה עם לשון רש"י שלפנינו שכתב "ואין צריך לעקור בשבילה תקנת חכמים אלא יום אחד" דמשמע שאין שום סיבה לא להנשא בשלישי, אלא הרי זה כלשון תוס' בשם רש"י ש"אין לעקור בשבילה תקנת חכמים אלא יום אחד".

והחת"ס כאן כתב שבאמת לא הי' כאן שום ביטול כלל של תקנת טענת בתולים כי גם כשנשאו בג' לא בעלו עד ליל ה' וא"כ ה"ה שהיו יכולים מצד תקנת טענת בתולים לישא גם ביום ב' ולהמתין מלבעול עד ליל ה'.

וע"ע בהפלאה כאן על דברי רש"י הנ"ל שכתב שכשישא ביום שלישי ליכא למיחש לטענת בתולים כי אז יבעול בליל רביעי ומותר לבעול גם בליל רביעי וכמו שהביא מהב"י והמגיני שלמה (וכעת לא מצאתי כן בב"י, ואין הספר מגיני שלמה תחת ידי, אבל כך הבאתי לעיל באות י"ב מהרד"ל בדף ב' כאן). וההפלאה שם נקט שה"ה שנהגו לישא בליל שלישי ושגם על זה לא מיחו כי לא יבעלו עד ליל רביעי כי כך נהגו, וכן הטעם למה מיחו על יום שני הרי זה רק משום שקדו ולא משום טענת בתולים כי מצד טענת בתולים יוכל לבעול ביום שני ויהי' לו ב"ד בו ביום, ואם לא יבעול ביום שני ימתין מלבעול עד ליל רביעי כי כך

נהגו. ולפי ההפלאה הא דכתבו תוס' בדף ב' ע"א שלא ישא בליל חמישי שמא יתעכב מלבעול כוונתם היא שמא לא יבעול אפילו במשך יום חמישי, אבל ביום חמישי יוכל לבעול כי יהי' לו ב"ד בו ביום. ועי' עוד בפ"י כאן.

עו) רש"י ד"ה ולדרוש להו דאונס שרי.

וז"ל, דנבעלת באונס אינה נאסרת על בעלה דילפינן לקמן בפ"ד מוהיא לא נתפשה ולא לימסרו נפשיהו למיתה עכ"ל. פי' דרש"י מפרש שכוונת הגמ' לעיל היתה כך, דמקשינן האי סכנה, אונס הוא, וממילא לא ימסרו נפש כי כולן יודעות שאין חיוב של יהרג ובל יעבור בכה"ג, ומתריצינן משום צנועות דאע"פ שהן יודעות שאין חיוב של יהרג ובל יעבור אבל בכל זאת ימסרו נפש כדי שלא ליאסר על בעליהן כי הן טועות לחשוב שהן נאסרות על בעליהן, ועל זה מקשינן שנדרוש להן שאינן נאסרות.

מיהו צ"ע למה לא פי' שהצנועות טועות לחשוב שיש חיוב למסור נפש, ושעל זה פרכינן שנדרוש להו שאונס שרי.

ברם י"ל שבכה"ג באמת אין ענין לדרוש להו דאונס שרי כיון שיש בזה קידוש השם (ודלא כהרמב"ם שאוסר למסור נפש כשאינו חייב), ולכן פי' שהן רצו למסור עצמן כדי שלא יאסרו על בעליהן ולא בגלל חילול השם, דעכשיו שפיר פרכינן שנדרוש להו דאונס שרי כי באמת אין בזה קידוש שם שמים כי אינן מתכוונות בשביל האיסור כלפי שמיא אלא כדי שלא יהיו נאסרות על בעליהן, ולכן מקשים שלדרוש להם שאינן נאסרות.

מיהו אכתי צ"ע כי אפילו אם שפיר יש קידוש ה' במה שמסרי נפשיהו אבל בכל זאת נדרוש להן שאונס שרי כדי שלא נצטרך לבטל את התקנה של יום ד'. ועוד דסו"ס הרי הן טועות בזה שהן סוברות שהן חייבות וא"כ מכיון שהן פטורות איך ניתן להן למסור נפשן בטעות כיון שאינן חייבות.

וביותר י"ל שרש"י פי' כן בגלל מאי דמתריצינן שאיכא נמי כהנות שאפילו אם נדרוש להן שאונס מותר בכל זאת ימסרו נפשיהו כדי שלא ליאסר על בעליהן, דחזינן שמוסרות נפשיהו רק בגלל דבר זה, וא"כ י"ל שלכן פירש"י כן גם בתחילה על כל הנשים.

ברם צ"ע איך שייך לשון צניעות בנוגע להא דאינן רוצות ליאסר על בעליהן.

עו*) בענין הילפותא שאונס פטור.

הנה הלחם אבירים כאן הקשה למה לעיל בע"א בד"ה דמדאורייתא לא הוי גיטא, גבי חלה, הביא רש"י קרא דולנערה לא תעשה דבר לאונס, ואילו בע"ב גבי שאינה נאסרת על בעלה הביא קרא דוהיא לא נתפשה הא נתפשה אינה נאסרת. ועוד הקשה למה צריכים באמת שני פסוקים. ועוד הקשה איך ילפינן מוהיא לא נתפשה ומולנערה לא תעשה דבר הלא שני הפסוקים איירי שרצו להרוג אותה אם לא תבעל שזהו אונס גדול. ותי' שאה"ג ולכן גם לאחר הפסוק של והיא לא נתפשה בעינן קרא דולנערה כדי לומר (בדרך אם אינו ענין וכו' תנהו ענין וכו') שגם אונס קטן כגון חלה מהני. ויש להוסיף שגם לאחר ולנערה לא תעשה דבר צריכים

והיא לא נתפשה כדי לומר גם שאינה נאסרת על בעלה כמו שאשת כהן נאסרת גם באונס. מיהו לא ידעתי למה היינו אומרים שוהיא לא נתפשה וכן ולנערה לא תעשה דבר איירי באונס דיהרג ובל יעבור, דהיינו שרצו להרוג אותה, ולא באונס בגופה דהיינו שנבעלה בעל כרחה. ועוד דלפי דרכו ה"ה שי"ל איפכא, והיינו שמונערה לא תעשה דבר ידעינן האונס של יהרג ומוהיא לא נתפשה ידעינן האונס של חלה. מיהו הא ליתא כי אי אפשר לרבות מוהיא לא נתפשה אונס קטן כי צריכים אותו לומר שאינה נאסרת על בעלה אפילו באונס כמו באשת כהן שנאסרת.

ולפי דרכו הא דבע"ז דף נ"ד הביאו בגמ' קרא דולנערה על האונס של יהרג ובל יעבור יש לתרץ כי אע"פ שצריכים דולנערה בשביל אונס קטן אבל ה"ה שאפשר להביאו גם על אונס גדול.

והנה לכאורה יש לומר דרך אחרת, והיינו שמפסוק אחד היינו אומרים שאונס מהני רק לפוטרו מהעונש של מיתה, וצריכים ולנערה כדי לומר שאונס מהני גם לפוטרו מעונש קטן או בשאר ציורים כגון חלה בהציור של תנאי של אם לא אבוא.

גם י"ל שמוהיא לא נתפשה ידעינן רק היכא שהאונס הי' על עצם המעשה, דהיינו שתפס אותה ובעלה בעל כרחה, ובמציאות לא היתה יכולה להמלט, אבל מולנערה לא תעשה דבר ידעינן כגון יהרג ובל יעבור דהתם אינו אונס בגופו על עצם עשיית המעשה.

אלא שבספרי על סנהדרין באות שנ"ג כתבתי בדעת הנ"י והרמב"ם שאת זה ידעינן מהדרשה במעביר מזרעו למולך דכתיב

ונתתי פני באיש ההוא ודרשינן ההוא ולא אנוס.

עז) רש"י ד"ה איכא פרוצות.

וז"ל, דאי מקלינן להו עבדו ברצון ונאסרות על בעליהן עכ"ל. ע"י לעיל באות ע' שהבאנו את ביאורו של ההפלאה על זה והיינו שעכשיו שלא דרשינן להו ויחשבו שהן נאסרות גם באונס א"כ באמת לא ירצו להבעל ויהיו באמת בגדר אונס ולא יאסרו על בעליהן.

ברם צ"ע למה לא פירש רש"י כדי שהן עצמן לא יעברו על האיסור ברצון אלא יהיו בגדר אונס. וי"ל משום שאין אנו אחראין לרשע ולכן פי' כדי שלא יאסרו על בעליהן דכוונתו היא דחוששין לטובת בעליהן.

מיהו צ"ע דהלעיטהו לרשע וימות (מעשר שני פ"ה משנה א', וב"ק דף ס"ט ע"א) אמרינן רק על איסור גזילה כמש"כ הרמב"ם בפ"ה ממס' מעשר שני משנה א' אבל בשאר איסורים צריכים להצילו מלעבור, ע"י ביו"ד סי' קנ"א סעיף א' ובגליון מהרש"א שם. מיהו אולי הרי זה דומה לגזילה כי היא נקראת מעלה מעל באישה.

עח) רש"י ד"ה מספיקא לא עקר נפשי.

וז"ל, ספיקא היא לו אם יש נישואין היום בעיר עכ"ל. כי הוא חושש שמא יש כאלו שעוד נושאות ביום ד'.

עט) רש"י ד"ה הכא מותר.

וז"ל, לא גרסינן לכתחילה עכ"ל. כי א"כ לפי המסקנא דהכוונה היא לשר צבא בא

לעיר א"כ יוצא שבזה הקילו יותר מבגזירת תיבעל להגמון. וכן ביאר הריטב"א את כוונת רש"י. מיהו צ"ע דאולי התם לא רצו להתיר לכתחילה כי אז צריכים לעקור את התקנתא דרבנן ולא עקרינן תקנתא מקמי גזירה, אבל הכא אין צריכים לעקור תקנתא כי הוי דבר חד פעמי שהוא בא לעיר ומש"ה שפיר אפשר להתיר לכתחילה. וכן כתבו תוס' בד"ה איספרווא וכו' לענין הקדמה ליום שני.

פ) תד"ה ובשני לא יכנוס.

וז"ל, ואומר ריצב"א דמש"ה לא פריך ל' משום דאיכא לפרושי ואם מחמת האונס פירוש שיש סכנה אף ביום שלישי מותר לכנוס בשני עכ"ל. הנה אע"פ שכך הי' אפשר לפרש אבל לפי האמת לכאורה אינו כן אלא אם יש סכנה גם ביום שלישי בכל זאת בשני לא יכנוס וכמו שנקטו תוס' להלן בד"ה איספרווא, והיינו משום שלאחר שזכינו לדין שמחמת האונס פירושו הוא ששר צבא בא לעיר א"כ מעתה נקטינן שבשני לא יכנוס קאי אפילו על היכא שיש סכנה גם בשלישי.

ובדעת הר"י שלא רצה לפרש כהריצב"א י"ל דהיינו משום שסבר שא"א לפרש שאם מחמת האונס מותר איירי כשיש סכנה גם בשלישי והרישא של ובשני לא יכנוס איירי כשאין סכנה בשלישי כי על היכא שאין סכנה בשלישי לא צריכים שיהי' כתוב ובשני לא יכנוס כי מהיכא תיתי שיהי' מותר. ולפ"ז יוצא שלדינא הרי הוא מודה להריצב"א שבלי צורך אין מקדימין לשני.

מיהו המהר"ם שיף כאן והמהרש"א על תוס' ד"ה איספרווא הבינו שהר"י סובר

שבאמת משום סכנת יום רביעי היו יכולים לנהוג להקדים גם בשני עיין בדבריהם.

פא) בא"ד.

וז"ל, ונראה לר"י דמילתא באנפי נפשה היא ולא איירי בסכנה ובשני לא יכנוס הוא הדין בג' אלא נקט בב' משום דבעי למיתני ואם מחמת האונס מותר עכ"ל. מיהו צ"ע דא"כ הרי זה מיותר לגמרי דהא כבר תני התקנות של ישכים ושקדו בהרישא וא"כ לא הי' צריך למיתני אלא ומסכנה ואילך נהגו לכנוס בשלישי ולא מיחו בידם חכמים ואם מחמת האונס אפילו בשני מותר.

פב) תד"ה ולדרוש (השני).

וז"ל, אין לפרש דפריך הכי לדרוש וכו' דשוב לא יהא סכנה אלא אונס ואמאי קאמר ומסכנה ואילך הו"ל למימר ומן האונס ואילך עכ"ל. פי' דרצו לפרש שהקושיא היא שמיד כשגזר המלך עוד לפני שנהגו להקדים לשלישי היינו צריכים לדרוש להם שאונס מותר כדי להציל את הצנועות כי עוד לא ידענו שיקדימו לשלישי. ושוב דחו פירוש זה כי א"כ מאי משני משום פרוצות כי סבירא להו שע"י שנדרוש להן שאונס שרי אין גורמים להפרוצות להיות בגדר רצון יותר מאם לא נדרוש, ודלא כמו שמשמע מרש"י אלא כמו שנקטו להלן בדיבור זה במסקנתם, וכבר ביארנו דבר זה לעיל באות ע'. ועי' במהר"ם שיף.

פג) תד"ה אי דאתי וחליף ליעכב.

וז"ל, על כן נראה לר"י שאם יתעכב כל יום ד' אין לו לעכב עד יום ד' אחר אלא

יכנסו בג' והכי פריך אי אתי וחליף בד' גופי' ליעכב עד דחליף ומשני דאתי וקבע כל יום ד' עכ"ל. צ"ע איך אפשר לעכב עד דחליף באותו היום הלא גם בכה"ג יקח מה שמוכן להם להסעודה. וצ"ל שאינו נוטל אלא כשהוא פוגש אותם באמצע הסעודה ולכן פרכינן שיחכו ולא יכנסו עד שילך לו. וכן מוכח מדבריהם בהדיבור הבא שכתבו וז"ל, ולא בעי למימר דאתי שר צבא בג' דא"כ יכנסו בד' עכ"ל, כלומר ולא בב', דגם שם קשה דעכ"פ כשיבוא בג' יקח את מה שהכינו ליום ד', וצ"ל כהנ"ל דהיינו שהוא לוקח רק כשהוא פוגש אותם באמצע הסעודה.

מיהו לפ"ז צ"ע למה לפי הר"י כשאתי וקבע כל יום ד' מקדימין לג', נאחר עד ה'. וי"ל כשיטת הר"ן בדף ב' בסד"ה בתולה שמשום שקדו לחוד לא מעכבין את הנישואין וכמו שכתבנו כבר לעיל באות ס"ו עיי"ש.

פד) שיטת ר"ת בענין ביאת עכו"ם.

א. תירוצי המפרשים על הקושיות על ר"ת, וכן בענין אם ר"ת מתיר גם להבעל.

הנה פשטות שיטת ר"ת היא שליכא מיתה אם זינתה עם עכו"ם, וכן אינה אסורה לא להבעל ולא להבועל. והריב"ם הקשה עליו ג' קושיות: א', מפרוצות דסוגיין, ב', מהאשה שנחבשה, ג', מכאשר אבדתי אבדתי, דמכל המקומות הנ"ל מבואר שהיא שפיר נאסרת על בעלה. ובשט"מ ד"ה ואיברא וכו' ולהלן שם כתב לתרץ דהכוונה בנוגע לפרוצות דסוגיין היא לשמא יעברו

ברצון ולא שיאסרו על בעליהן וגם לר"ת איסורא מיהא איכא. וההיא דהאשה שנחבשה בין העכו"ם יש ליישב דאירי באשת כהן דמודה ר"ת דאסורה לו וכמו שיוצא ממאי דאמרינן כאן ואיכא נמי כהנות, וההיא דכאשר אבדתי אבדתי יש ליישב שהכוונה היא רק שהיתה נפגמת וממילא מרדכי לא ירצה אותה אבל איסורא ליכא על הבעל.

מיהו אכתי לא מיושב על ידי זה קושיות הרא"ש כאן ותוס' בסנהדרין ממקנאין ע"י עכו"ם דכיון שמקנאין על ידו הרי היא בכלל ונטמאה ואסורה לבעלה.

והפ"י ר"ל שר"ת מתיר רק להבועל, והטעם למה היא מותרת הוא כסברת הרא"ש כאן על פי הגמ' בסוטה דף כ"ו ע"ב שונטמאה אוסר רק לבועל כזה שהיתה יכולה להיות מותרת לו קודם, אבל היכא שגם בלא"ה אסורה לו לא אמרינן שכשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל, ולעולם מודה ר"ת שהיא אסורה לבעלה משום שושכב איש אותך כולל גם גוי דהוי איש וממעט רק בהמה וכהנ"ל שמקנאים על ידי עכו"ם, אבל בכל זאת אין חייבין מיתה כי לא הוי בכלל האיסור הרגיל של אשת איש אלא הוי רק ביאת איסור, והא דהוצרך ר"ת לבסס את ההיתר להבועל על הא דאין חייבים מיתה על ביאת עכו"ם ולא סגי בהא שהיתה אסורה לו מקודם, הרי זה כדי לתרץ למה אין לכה"פ איסור דרבנן להבועל, אבל בודאי דלא סגי בהא לחוד דאין חייבים עליו מיתה שהרי חזינן שלבעלה הרי היא שפיר אסורה וכהנ"ל.

והחת"ס כתב דאסורה לבעלה משום ומעלה מעל, ור"ת מתיר רק לבועל, והא

דלא אמרינן על זה כשם שאסורה לבעל ה"ה לבעול הרי זה כי כקטן שנולד דמי, רק דטעמא דאמרינן לענין זה שכקטן שנולד דמי הרי זה כי בהיותו עכו"ם ה"י נחשב כביאת בהמה ואינה חייבת מיתה על ביאתו, ולכן כשנתגייר חשיב כפנים חדשות לענין בעילה. וע"ע להלן בסק"ג כאן בענין כקטן שנולד דמי, וגם התוס' ישנים ביומא דף פ"ב ע"א הזכירו שכקטן שנולד דמי, והחת"ס עצמו ציין לספר תוספות יוה"כ על יומא דף פ"ב ע"א.

ב. ביאור דברי הרא"ש.

והנה הרא"ש כאן בדבריו הנ"ל שהבאנו משמו כתב "לקיים פסקו של ר"ת אבל לא מטעמי" אלא משום דלא קרינן בה ונטמאת לבעול, דהיינו שהיא אסורה להבועל, אלא היכא שלפני כן היתה מותרת להבועל משא"כ היכא שהבועל הוא עכו"ם הרי גם לפני כן היתה אסורה לו וא"כ לא נתחדש ע"י הביאה איסורא להבועל. ברם לא ביאר הרא"ש למה אין האיסור חל אח"כ כשהגוי מתגייר דאז שפיר פועל האיסור לבעול התחדשות של איסור, ובפשטות י"ל דס"ל דכיון שלא חל מעיקרא בשעתו שוב א"א לו לחול אח"כ. ברם ביאור זה בדברי הרא"ש אינו מובן כי לפ"ז יוצא שכוונת הרא"ש היא לבאר למה בשעת גוינותו לא חל על הגוי הך איסור של אסורה לבעול ואילו לדבר זה לא צריכים את הסברא שחידש הרא"ש כי גם בלא"ה תיפוק לי' משום שאין האיסור הזה נמנה בין איסורי בן נח (ומאחר שלא חל עליו בגוינותו וכנהנ"ל, אי אפשר שיחול עליו אח"כ).

ובע"כ צ"ל שהרא"ש קאי בסברתו על לאחר גירותו, והיינו דעכשיו לאחר גירותו אי אפשר שיחול עליו איסורא דבועל כי בשעת הביאה היתה אסורה עליו גם בלי איסורא דאשת איש. מיהו גם זה לא ברירא כי האיסור בביאת עכו"ם מוטל רק על האשה אבל לכאורה הגוי עצמו אינו עובר על איסור אם הוא בא על בת ישראל, וא"כ שפיר היתה מותרת להגוי אלמלא האיסור של אשת איש.

וצ"ל באחד משני אנפין, והיינו דנהי שבשעת הביאה לא היתה אסורה להבועל (אלמלא האיסור של אשת איש), אבל בכל זאת הרי הגוי ה"י אסור על האשה, וא"כ י"ל דהיכא שאין בהאשה התנאים של האיסור לבעול אז גם הבועל אינו נאסר. א"נ דדנין על עצם הביאה והיינו שאין איסור לבעול היכא שיש בלא"ה איסור על הביאה. ברם שני הדרכים אינם כמשמעות דברי הרא"ש כי הרא"ש כתב שהיכא שהבועל הוא גוי הרי היא בלא"ה אסורה להבועל, וצ"ע כנהנ"ל.

והנה לכאורה אכתי י"ל כהדרך שכתבנו לעיל בסמוך שכוונת הרא"ש היא להסביר למה לא חל איסור לבעול לאחר שנתגייר שאז כבר אינה אסורה עליו מטעם אחר ושעל זה כתב משום שבשעת הביאה היתה אסורה עליו מטעם אחר, אלא שהקשינו למה היתה אסורה עליו מטעם אחר הלא אין איסור על גוי לבעול בת ישראל. ברם י"ל משום שהיתה אסורה עליו מטעם אשת איש, ואע"פ שכל בועל ה"י אסור לבוא עלי' גם לפני האיסור של אחד לבעול, והיינו משום שהיתה אשת איש, ובכל זאת חל

האיסור של אסורה לבועל, וא"כ חזינן שלא קפדינן בהא שהיתה אסורה עליו משום אשת איש, אבל הלא האיסור שיש על גוי לא לבועל איש הוא מודבק באשתו ולא באשת חבירו וא"כ אולי איסור זה שפיר מפריע. ברם שיטת תוס' בקידושין דף י"ג ע"ב בד"ה לכו"ע בעשה, היא שגם ישראל קיימא באיסור זה (ודלא כמו שיוצא מרש"י שם), וכן סובר התוס' הרא"ש שם, וא"כ גם על זה חזינן מכל עיקר האיסור של אסורה לבועל שאיסור זה אינו מפריע.

ועכ"פ לפי הרא"ש ה"ה שאם קינא את אשתו מבעל אחותה ונסתרה עמו לא תהי' אסורה להבועל לאחר שמתה אשתו של הבועל כיון שבשעת הסתירה היתה אסורה עליו בלא"ה משום אחות אשתו, וכ"כ התפארת שמואל בדבריו כאן על הרא"ש.

ב*. עוד בדברי הרא"ש.

והנה יש לעיין עוד בדברי הרא"ש הנ"ל, דהנה הרא"ש כתב בזה"ל, ונראה לי לקיים פסק רבינו תם ולא מטעמי, אלא משום דאמרינן (בסוטה דף כ"ו ע"ב) ונטמאה ונטמאה אחד לבעל ואחד לבועל, היינו היכא שלא היתה אסורה לבועל אלא על ידי ביאה זו, אבל בביאת עובד כוכבים דבלאו הכי היתה אסורה לו לא קרינן ונטמאה אחד לבועל, ונהי שנאסרה לבעל, מ"מ לא ניתוסף בה איסורא לבועל בביאתו כיון דבלאו הכי היתה אסורה לו עכ"ל.

והנה בסוטה שם הביאו את דברי רב המנונא שנכרי מקנאין על ידו, ופרכינן פשיטא, ותרצו מהו דתימא נטמאה נטמאה שני פעמים אחד לבעל ואחד לבועל, היכא דקמיתסרא בהא זנות, אבל הא, הואיל

ואסירא וקיימא, אימא לא, קמשמע לן. והרא"ש סובר שקמ"ל רק שהיא אסורה להבעל, אבל זה נשאר אמת שמהני הטעם הנ"ל לענין שאינה אסורה להבועל, רק דקמ"ל שלא מקשינן את הבעל להבועל.

והתה"ד בחלק פסקים וכתבים בסי' כ"ט תמה על דברי הריב"ם בתוס' כאן וז"ל, אך תימה הוא שבתוס' פ"ק דכתובות בדבור ולדרוש דכתבו בשם ריב"ם דאסורה לנכרי הבועל, וכי לא ידע הגמ' דמסכת סוטה כל עיקר עכ"ל. מיהו בודאי ידע הריב"ם את הגמ' הנ"ל אלא שהוא מפרש שקמ"ל דלא ככל עיקר תחילת הטעם שאינה אסורה להבועל מהטעם של אסירא וקיימא, דקמ"ל שהוא שפיר אסורה להבועל, ודלא כהרא"ש שסובר שלעולם זה נשאר אמת שאינה אסורה להבועל, רק דקמ"ל שאין זה גורם שהיא גם מותרת להבעל (ודוגמא לדבר הוא דברי הריב"ם עצמו בתוס' בכ"ב דף קי"ד ע"ב בד"ה מה וכו' שאין שארות לאחר מיתה כי הוא מפרש שכוונת הגמ' ביבמות דף נ"ה ע"ב היא שקמ"ל שבכלל אין שארות לאחר מיתה ולא שקמ"ל רק שאע"פ שיש שארות אבל אין זה מספיק לחייב מיתה עיי"ש).

ג. שיטת רבינו יחיאל.

והריטב"א הביא מרבינו יחיאל דרך אחרת, דעיי"ש שכתב כהרא"ש שביאת עכו"ם שפיר חשיבא גילוי עריות והרי היא נהרגת ואסורה לבעלה, רק שבכל זאת הרי היא מותרת להבועל כי כיון "שבשעה שנאסרה על בעלה נכרי הוי וליכא למימר אסורה לבועל, השתא נמי לא מיתסרא עליו דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (ודלא

כהחת"ס בדעת ר"ת שאמרינן כקטן שנולד דמי רק בגלל שבהיותו גוי הי' נחשב ביאת בהמה ואין על זה חיוב מיתה).

ולפי רבינו יחיאל בהציור הנ"ל של אחות אשה שפיר תהי' אסורה להבועל, והתפארת שמואל סיים על מה שכתב בדעת הרא"ש שמהרר"י חולק, ואולי כוונתו היא לרבינו יחיאל.

ד. דרכו של התה"ד.

ובבית שמואל בסי' קע"ח סקי"ג מבואר בשם התה"ד שם דרך אחרת, והיינו שאינה נאסרת על הבועל כי גם בלא"ה היתה אסורה לו וכהרא"ש, רק דהי' אפשר לומר שאין זה נקרא שהיתה בלא"ה אסורה לו כי יש אפשרות שתהי' מותרת לו ע"י שיתגייר, אלא שעל זה מהני הסברא של כקטן שנולד דמי דמשום כך אין זה נקרא שהי' להגוי אפשרות להיות מותר (וזה שונה מדברי רבינו יחיאל, כי רבינו יחיאל השתמש בכקטן שנולד דמי כדי לומר שאין האיסור יכול לחול אח"כ, והיינו כי אח"כ הרי הוא אדם אחר ולא הבועל, ואילו התה"ד משתמש בכקטן שנולד דמי כדי לומר שלא מיקרי בגויותו שהיא מותרת בלא"ה כיון שלאחר גירותו תהי' מותרת בלא"ה).

וכתב התה"ד שלפ"ז יוצא שהיכא שבעל את אחות אשתו ושוב גירשה בעלה הרי היא אסורה להבועל אחרי מיתת אשתו וכפסקו של התה"ד שהביא הרמ"א שם, והיינו משום שבכה"ג לא שייך לומר שכקטן שנולד דמי וא"כ נשאר שהיתה קיימת אפשרות שתהי' מותרת לו ע"י מיתת אחותה, וכהביאור הנ"ל שהבאנו משמו. ועוד רצה

התה"ד שם לומר (והובא בביאור הגר"א שם באות כ"ב) דשאני גוי משום שאין לו אישות עם שום בת ישראל משא"כ אחות אשתו אסורה רק לו (מיהו טעם זה צ"ב), אלא שהראה התה"ד מהסוגיא בסוטה דף כ"ו ע"ב שא"א לחלק כן עיי"ש.

ה. עוד דעות אם ר"ת מתיר להבעל.

ועוד הביא החת"ס שהתה"ד בסי' רי"ט מסופק בדעת ר"ת דאולי מתיר ר"ת אפילו להבעל אך לא קי"ל כוותי' בבעל עיי"ש. ועוד הביא שבשט"מ כאן בשם המאירי איתא שלפי ר"ת הרי היא מותרת גם להבעל. וכדברי המאירי איתא בת"י על יומא דף פ"ב ע"א בד"ה חוץ.

מיהו להלן בד"ה ואיברא וכו' כתב השט"מ שלא התיר רבינו תם אלא להבועל אבל לא להבעל וכהפני יהושע והחתם סופר.

ו. עוד בענין איך מפרש ר"ת ההיא דמקנאין ע"י עכו"ם.

והנה לפי מה שנקטו הראשונים שר"ת מתיר גם להבעל צ"ל דמאי דאיתא בסוטה שם שמקנאין ע"י עכו"ם דמבואר מזה שהיא נאסרת על בעלה הרי זה רק משום שהי' קינוי וסתירה אבל בלא קינוי וסתירה אינה נאסרת.

מיהו ע"י בבית הלוי בחלק א' סי' מ' סק"ד שהביא שפליגי הרמב"ם ותוס' בענין אם שייך לומר שע"י קינוי וסתירה הרי היא נאסרת גם כשאינו בגדר ביאה של גילוי עריות, דהנה בסוטה דף כ"ו ע"ב יש מיעוט שלא מהני אם קינא לה דרך אברים, דס"ד דשפיר מהני כי בקפידא דבעל תליא מילתא,

אינה מותרת להבעל וכן הבעל לגבי עצמו אדם הוא. וביאר דס"ל שהאיסור של הבעל אינו נמדד על פי הבעל וכמו שסובר הת"י, וכן לא לגבי עצמו, אלא הרי הוא נאסר כל היכא שיש זנות דידה, והכא הרי לגבי דידה ליכא זנות כי אינו איש, וס"ל שזהו הטעם גם למה בנאנסה אינה אסורה להבעל אע"פ שהוא עשה ברצון (ועי' כעין זה להלן באות קע"א), ודלא כהמל"מ בפ"ב הי"ב שאינה אסורה להבעל כשנאנסה כי היא מותרת להבעל ואיסורא דבועל נמדד על פי דינו של הבעל (דכדברי המל"מ שייך לומר רק אם סוברים כהריטב"א והת"י).

ח. השיטה שר"ת מודה שהיא חייבת מיתה, רק שאין חיוב של יהרג ובל יעבור.

ועי' בשט"מ ד"ה והרא"ש וכו' שכתב וז"ל, והרא"ש ז"ל כתב וז"ל, ות"י רבינו תם דאינה מחויבת למסור עצמה למיתה על ביאת עכו"ם דרחמנא אפקרי' לזרעי', ואפשר דהיינו פי' מאי דכתוב בתוס' דאין חייבין מיתה וכו', ומיהו הלשון בפשוט לא משמע הכין אלא כדכתיבנא עכ"ל. פי' דהרא"ש סובר שאולי ר"ת סובר שהיא גם חייבת עונש מיתה היכא שזינתה עם עכו"ם ברצון, רק שכוונתו היא דהיכא שמאנסים אותה אינה חייבת בכה"ג ביהרג ובל יעבור. וגם המאירי שם הביא דעה כזאת. ועי' בזה בכרכ"ש בסי' ח'.

פה) בענין קרקע עולם.

עי' בתוס' שהקשו איך מקשינן כאן ולידרוש להו דאונס שרי הלא על גילוי עריות יש חיוב של יהרג ואל יעבור. ותירצו

קמ"ל, ובירר הבית הלוי שלפי תוס' הקמ"ל הוא שבכלל לא אמרינן את הסברא שע"י קינוי וסתירה שאני, ואילו הרמב"ם סובר שקמ"ל רק לענין דרך אברים דלא אמרינן כן, אבל אכתי שייך שבשאר דוכתי שפיר אמרינן כן (וכדבריו בדעת הרמב"ם כתב שמצא גם במל"מ, והוא במל"מ על פ"א מהל' סוטה ה"ג בד"ה ודע).

וע"ע דוגמא בענין אם יש ראי' ממה שהיא נאסרת ע"י קינוי וסתירה שהיא נאסרת גם בלי קינוי וסתירה או האם אומרים שע"י קינוי וסתירה שאני בבית שמואל בסי' כ' סק"ה שהוכיח שאשה נאסרת ע"י ביאה באבר מת ממה שהיא נאסרת באבר מת ע"י קינוי וסתירה, והלבוש, הובא במנ"ח מצוה שס"ה, כתב שע"י קינוי וסתירה שאני.

ז. בענין אם העובדא שהיא אסורה להבעל גורם את האיסור להבעל.

והנה יש להעיר על המאירי והת"י, דעיין בדבריהם שכתבו שמכיון שהיא מותרת לבעלה כיון שביאת עכו"ם הרי היא כביאת בהמה א"כ ה"ה שהיא מותרת גם להבעל כי לא שייך כאן לומר שכשם שהיא אסורה להבעל כך היא אסורה להבעל שהרי היא מותרת להבעל. וצ"ע למה הוצרכו לזה הלא י"ל גם בנוגע להבעל עצמו שאינה נאסרת עליו כי הביאה היתה כביאת בהמה. וראיתי בספר חי' הגר"ש שתי' שהגוי לגבי עצמו חשיב שפיר בגדר אדם ולכן שפיר הי' הבעל נאסר אי לאו משום שאינה נאסרת לבעלה, ואע"פ שנתגייר אבל לא משתנה דינו.

והוסיף דמעשה צ"ע בדעת האוסרים על הבעל גם לפי ר"ת ובכל זאת מתירים להבעל, דלמה תהי' מותרת להבעל הלא

בשם ר"ת שביאת גוי לא חשיבא זנות, ונסתייע רבינו תם מהא שהקשו בסנהדרין דף ע"ד ע"ב והא אסתר פרהסיא הואי (ותירצו אסתר קרקע עולם היתה), ולא הקשו והא אסתר גילוי עריות הואי. והריב"ם הקשה על תירוצו והסיק דהא דפרכינן הכא ולידרוש להו דאונס שרי הרי זה משום שהאשה היא קרקע עולם, והא דלא הקשו בסנהדרין שם והא אסתר גילוי עריות הואי הרי זה כי על גילוי עריות הי' פשוט להגמ' דמהני הסברא של קרקע עולם, רק דהגמ' בקושייתה שם סברה שלא מהני קרקע עולם כנגד חילול השם ועל זה תירצו דשפיר מהני גם כנגד חילול השם. ובמס' סנהדרין שם האריכו תוס' בזה יותר וז"ל, והא דלא פריך הכא (בסנהדרין שם) והא אסתר עריות הואי, דקים לי' דמהני טעמא דקרקע עולם לענין דלא מחייבה למסור עצמה משום עריות דהא מרוצח ילפינן ורוצח גופי' כי מחייב למסור עצמו הני מילי קודם שיהרוג בידים אבל היכא דלא עביד מעשה כגון שמשליכין אותו על התינוק ומתמעך מסתברא שאין חייב למסור עצמו דמצי אמר אדרבה מאי חזית דדמא דחבראי סומק טפי דילמא דמא דידי סומק טפי כיון דלא עביד מעשה עכ"ל. ועתה נברר כמה נקודות בנוגע להנ"ל.

א. יש לעיין למה לא רצה ר"ת לפרש כדרכו של הריב"ם. ובדו"ח על תוס' לעיל בע"א בד"ה איכא וכו' באמצע הדברים מבואר בשם רבי שלמה איגר שי"ל שני דרכים בזה:

א', שר"ת סובר שאדרבה הסברא של קרקע עולם שייכת רק בנוגע לחילול ה' כי

כיון דהוי שוא"ת א"כ אין בזה חילול ה', אבל גילוי עריות שפיר הוי ולכן יהרג ואל יעבור. ועי' גם בפ"י שכתב סברא זו. ולפ"ז יכול ר"ת לגרוס אף נערה המאורסה תיהרג ואל תעבור, ואינו צריך לגרוס יהרג ואל יעבור, עי' בתוס' בסנהדרין בענין זה.

ב', ועוד ביאר שי"ל שר"ת מבאר את קרקע עולם דלא כרש"י בסנהדרין שם אלא כהנ"י שם, דעי' ברש"י שם שפי' שהכוונה היא שאינה עושה מעשה וכמו שנקטנו עד עכשיו, אבל הנ"י פי' שהכוונה היא שאין לה ברירה אלא אם לא תסכים לא יהרג אותה אלא יכריחו אותה לעבור דלכן התירו לה להסכים גם בלי להתנגד, וא"כ לפי הנ"י יוצא שהכא לא שייך ההיתר של קרקע עולם כי שפיר יש להן ברירה, דהיינו שלא להנשא בכלל (אבל הריב"ם סובר כרש"י).

ועוד הוסיף הגרש"א עוד דברים בזה, והיינו שלכאורה קשה למה הוכיח ר"ת רק מקושיית הגמ' בסנהדרין שם ולא הוכיח מהמסקנא שם דמתרצינן שאסתר קרקע עולם היתה דמוכח שאין חיוב בנוגע לגוי כי אל"כ אכתי קשה דאסתר עריות היתה כיון דס"ל שקרקע עולם לא מהני לענין האיסור של עריות, וא"כ בע"כ צ"ל שבאמת גם ר"ת מודה שלאחר שמחדשים שקרקע עולם שאני הרי זה מועיל גם לענין האיסור של עריות, ומש"ה לפי המסקנא שם אין ראי' שגוי שאני, וכל הראי' היא רק מזה שבהקושיא הקשינו רק שפרהסיא היתה ולא שגילוי עריות היתה.

ועוד כתב שגם לפי מה שכתב שר"ת ס"ל כפירושו של הנ"י בקרקע עולם ניחא למה מהמסקנא אין ראי' בנוגע לגוי כי גם

לפי הפירוש הזה קרקע עולם מהני גם לענין גילוי עריות כי באסתר ה' בועלה בעל כרחה בכל אופן ולא היתה נצלת ע"י הריגה.

ב. עי' בחי' הגר"ח על הרמב"ם בהל' יסודי התורה שהקשה על מש"כ תוס' שילפינן עריות מהא דאנסוהו להזרק על התינוק, דמה הוא הדמיון לשם, הלא התם אין הוא בגדר רוצח אלא הרי הוא כעץ ואבן ביד העכו"ם, אבל בעריות הרי היא שפיר מזנה, רק שאינה עושה מעשה. ותי' שכוונת תוס' היא שה"ה שאם הי' שייך ציור שהוא שפיר מיקרי רוצח, רק שהוא רוצח בלי לעשות מעשה, גם בכה"ג הי' הדין שיעבור ואל יהרג, והיינו משום שהכוונה בהסברא של מאי חזית וכו' היא דכיון דהוי מצב של נפש כנגד נפש מש"ה שוא"ת עדיף, ולכן כשאונסין אותו לרצוח הדין הוא שיהרג ואל יעבור, וא"כ ה"ה שהיכא שאינו צריך לעשות מעשה בשביל לרצוח גם כן אמרינן ששוא"ת עדיף והרי הוא רשאי ליתן לחבירו להרצח על ידו.

וכתב בתוך דבריו שבכל זאת יש ב' טעמים למה לומר שאי אפשר ללמוד גילוי עריות מרוצח:

א', דרק ברציחה שייך לומר כן כי סיבת היהרג ואל יעבור היא הפסד נפש של חבירו ולא חומר האיסור, ומש"ה כיון דהוי נפש כנגד נפש לכן אמרינן ששוא"ת עדיף ושיעבור ואל יהרג אפילו כשמיקרי שפיר בגדר רוצח, אבל בגילוי עריות היהרג ואל יעבור הוא בגלל חומר האיסור וא"כ גם בשוא"ת י"ל שיהרג ואל יעבור.

והנה החזו"א בהשגותיו השיג על זה,

גם בעריות הטעם למה יהרג ואל יעבור אינו בגלל חומר האיסור אלא בגלל שהתורה חישה את הפגם שבהגילוי עריות כאיבוד נפש שהרי ילפינן עריות מרציחה וברציחה גופה קיימינן שאינו בגלל חומרת העבירה (וכתב שגם לפי הגר"ח אם הי' מוקשה לאשתו ומכניסים את אברו לתוך הערוה דיעבור ואל יהרג כי בכה"ג גם הגר"ח מודה שהוא כאבן ביד העכו"ם ושוא"ת עדיף והוי שפיר דומה להציור של זריקה על התינוק ברציחה, ולא נחלקו אלא באשה, מיהו לא הבנתי מה שכתב שלכו"ע הוא כך, דזה מורה שהוא נוקט שמצד האיש כו"ע מודים דהחיוב ליהרג הוא רק כדי שלא יפגום את האשה כי הוי כמו שרוצח אותה ולכן בשוא"ת יעבור ואל יהרג, ורק בהאשה סובר הגר"ח דהוי משום חומר האיסור אשר לפ"ז הקשה שגם בשוא"ת תיהרג, וזה נראה תמוה כי א"כ למה לגבי האיש אין כאן החיוב מצד חומר האיסור).

והנה דברי החזו"א בעריות מתאימים להשיטה שהביא המאירי הובא בשט"מ כאן בד"ה מיהו במגילה וכו' שסוברת שבגילוי עריות יהרג ואל יעבור רק כשמאנסין את האיש כדי שלא לפגום את האשה אבל אם מאנסין את האשה לא אמרינן שתיהרג ואל תעבור וז"ל, ומגדולי קדמונינו כתבו במס' כתובות במה שאמרו שם לדרוש להו דאונס בישראל משרא שרי שאין אומרינן בגילוי עריות יהרג ואל יעבור אלא בבעל שלא יפגום את האשה אבל באשה תעבור וכו' עכ"ל.

ב', עוד כתב הגר"ח שי"ל שברציחה גופא הדין הוא שיהרג ואל יעבור כל היכא

דמיקרי מיהא בגדר רוצח ואפילו אם הי' שייך ציור של שוא"ת, ורק כשמשליכין אותו אינו ביהרג ואל יעבור כיון שהוא כאבן ביד הזורק אבל בציור שהוא נחשב מיהא רוצח הרי הוא ביהרג ואל יעבור אפילו אם הי' שייך ציור של שוא"ת, ומש"ה גם בג"ע הוא כך.

פ) ואיבעית אימא מאי מחמת האונס כדתניא וכו'.

א. פירש"י וז"ל, חתן שמת אביו בשני ואין יכול להמתין עד למחר שצריך להשהות את המת וכו' עכ"ל. הרי שפי' שאזלינן שבלי האונס הי' מכניס בשלישי, והיינו כשיטתו לעיל שמאי דתניא שבשני לא יכנוס הרי זה קאי על היכא שיש סכנה ומכניסין בשלישי, דס"ל לרש"י שעל זה תניא שאם ניתוסף אונס מותר להקדים לשני.

והנה רש"י פי' שהאוקימתא שמקדימין בגלל ששר צבא בא לעיר איירי כשמעו שיגיע ביום ד' ולא יוכל לכנוס ביום ד' בגלל השר צבא ולא ביום ג' בגלל איספרווא דידי'. ולעיל באות ע"ד* הבאנו את דברי הרא"ה שביאר למה אין זה סותר את מה שפירש"י שבשני לא יכנוס ואם מחמת האונס מותר הרי זה המשך משעת הסכנה, אבל עכ"פ רש"י סובר שלפי הך אוקימתא של מת אביו של חתן אי אפשר להעמיד כשהיו צריכים לישא ביום ד' כי ס"ל לרש"י שא"א לומר שאפו ושחטו ומזגו ביום ב' לצורך יום ד' ומש"ה פירש"י שהיו אמורים לישא ביום ג' משום הסכנה. וזהו דלא כתוס' שם בשם הר"י שפי' ש"ובשני לא יכנוס"

ואם מחמת האונס מותר הרי זה קאי על ציור רגיל שאינו שעת הסכנה ובלי האונס היו מכניסין ברביעי, דהא לפי הר"י חזינן ששפיר איירי שאפו וטבחו ומזגו ביום ב' לצורך יום ד'.

ב. צ"ע דמשמע מרש"י בד"ה אביו של חתן וכו' שכוונת הברייתא של מת אביו של חתן וכו' היא להתיר להכניס לחופה אע"פ שמשהין את המת עד אחרי החופה ושזהו החידוש שיש בהיתר, וצ"ע למה לא פי' שהחידוש הוא שמותר להקדים משלישי לשני ולבטל עוד יום של שקדו.

וי"ל דלא פי' כן כי הברייתא בכלל לא הזכיר באיזה יום בשבוע איירי, ולא עוד אלא יתכן שהברייתא איירי כשכבר נתבטלה תקנת עזרא דמותר לישא בכל יום היכא דטריח ולא קפדינן על ג' ימי שקדו אחרי השבת.

ג. עוד יש לעיין מה מוסיף האב"א על הלשון הראשון, הלא הרי רק עוד ציור של אונס וא"כ למה הוצרכו להרבות בציורים. ועוד צ"ע כהערת השט"מ בד"ה ואי בעית אימא וכו' על הא דכתב רש"י בד"ה אביו של חתן ואמה של כלה ש"דוקא נקט אביו של חתן שהוא הטורה בצרכי הסעודה ואמה של כלה היא המכינה לה תכשיטין", דלמה הוצרך לכתוב כן הלא דבר זה איתא להדיא להלן בדף ד' ע"א שבדוקא נקט התנא אביו של חתן ואמה של כלה אבל איפכא לא וא"כ למה הי' רש"י צריך להקדימו כאן.

והשט"מ תי' דרצה רש"י לתרץ את ההערה הנ"ל דהיינו מה משמיע לנו האב"א, ועל זה מתרץ רש"י שהאב"א אינו סובר

את ההיתר של שר צבא בא לעיר כי הוא סובר שהתירו רק כשיש תרתי לטיבותא, חדא הפסד סעודה (כמו בשר צבא בא לעיר), ועוד שאין כבר מי שיעסוק בזה.

ולפ"ז יוצא שיש באמת מחלוקת בין ב' הצירורים ומיושבת קושייתנו הראשונה.

מיהו צ"ע כי לפ"ז יוצא שהתי' של שר צבא בא לעיר פליג על מאי דאמרינן שהתירו רק כשמת אביו של חתן ואמה של כלה ולא איפכא, כי לפי האוקימתא של שר צבא בא לעיר סגי בהפסד לחוד כדי להקדים ליום שני.

ברם י"ל שגם הלשון הראשון של שר צבא בא לעיר מודה שמשהין את המת רק היכא דאיכא תרתי אע"פ שאת התקנה של יום ג' דוחין גם משום הפסד לחוד. וגם האיבעית אימא סובר שהברייתא איירי מצד שיהוי המת וכמו שביארנו בסק"ב, רק שהאב"א סובר שמותר להקדים ליום ב' רק בהציוור של הברייתא של מת אביו של החתן ואמה של הכלה שגם אין מי שישלים את הסעודה, ולכן אינו סובר את ההיתר של שר צבא בא לעיר.

ד. וע"ע בשט"מ שם שכתב וז"ל, ומצאתי בשיטה ישנה כתוב וז"ל, ואי בעית אימא מאי מחמת האונס כדתניא וכו' ולא דוקא בשני מותר, אלא ה"ה באחד בשבת אם מת בו אביו ע"כ, וניחא להא שיטה דהדרין למימר ואב"א מאי מחמת האונס וכו', פי' דלא בעינן לפרושי מאי דקתני ובשני לא יכנוס ואם מחמת האונס וכו' דמשמע דדוקא בשני, אלא מאי מחמת האונס ולא דוקא בשני, וניחא נמי דמש"ה דהדין לשנויי הך שינויא כדי לאשמועינן

הך חידושא דלאו בדוקא, דאילו במאי דשנינן דאמרי שר צבא בא לעיר ע"כ דוקא בשני. מיהו רש"י ז"ל כתב כדתניא חתן שמת אביו בשני וכו', אלמא דוקא כשמת בשני הוא דיכנוס בשני, אבל מת בראשון לא עקרינן תקנתא דרבנן כולי האי דלא יהב טורח בסעודה כלל עכ"ל. ברם לפי מה שכתבנו לעיל בסק"א יוצא שאין טעמו של רש"י משום שלא עקרינן התקנה לגמרי אלא טעמו הוא משום שאין עושין כן לאפות ולטבוח ולמזוג יומיים קודם דלכן לא פי' שהי' טבוח ביום שני לצורך יום ד' וכמו שביארנו וא"כ ה"ה שאינו יכול לפרש שהי' מוכן מיום א' ליום ג'.

(פז) הרי שהי' פתו אפוי וטבתו טבוח ויינו מזוג וכו'.

עי' ברשב"א שכתב שאין צריכים כולם אלא או או קאמר, אבל הריטב"א להלן כאן חולק, דהנה בדף ד' ע"א אמרינן לא שנו אלא כשנתן מים על גבי הבשר דרק אז מכניסין את המת לחדר כי רק אז יש הפסד, אבל אם לא נתנו מים על גבי הבשר אין מקדימין, וכתב הריטב"א וז"ל, דכיון דבשר מיזדבן שפיר, אע"ג דיין מזוג לא מיזדבן שפיר, הא מיזדבן קצת בלא פסידא גדולה כי הרבה לוקחים קופצים על היין, ותרתי בעינן בשר רחוק ויין מזוג דשייכא פסידא טובא עכ"ל. ולפי הרשב"א צ"ל דהתם איירי שאין יין מזוג. ולפי הריטב"א לכאורה צ"ל שגם בשר רחוק מיזדבן קצת בלא פסידא גדולה כי אל"כ למה בעינן שיהי' גם יין מזוג, תיסגי בבשר רחוק לחוד, ויש לדחות. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' אבל ה"ח

שהזכיר נתנת מים על גבי הבשר ומשמע דסגי בזה לחוד, אבל באמת לא הזכיר שם בכלל שהי' שם גם יין.

ועכ"פ צ"ע מה הוא ההפסד בנוגע לפתו אפוי דהא לכאורה הרי הוא נמכר במלא דמיו.

שו"ר בספר הליקוטיוס ברמב"ם הוצאת ר"ש פרנקל בשם ר' דוד עראמה ז"ל בזה"ל, ויין מזוג לא הביא (הרמב"ם), נראה שהוא מפרש או יין מזוג, דכיון דאיכא תרתי, טירחת מוכנת פת, וטירחת ופסידא דבשר א"נ דיין מזוג, די, ולא בעינן ב' פסידות, והוא פירוש מפואר בכרייתא עכ"ל.

פח) בענין אנינות ואבילות.

הנה בתור הקדמה לסוגיית הגמ' כאן ושיטות הראשונים ראיתי להקדים בקצרה גדרי אנינות ואבילות, מה מיקרי אנינות, ומה מיקרי אבילות, וכן אם הוי מהתורה או מדרבנן.

והנה שיטת הבה"ג היא שאבילות יום ראשון היא מהתורה, והרמב"ם בריש הל' אבילות פסק כוותי', והביא על זה קרא דואכלתי חטאת היום שהוא הפסוק של אנינות מהתורה לענין אכילת קדשים.

והנה בהתורה הוזכרה אנינות רק לענין אכילת מעשר וקדשים ולהיות פסול לעבודה (עי' בברכות דף ט"ז ע"ב ובתוס' שם).

ואנינות מהתורה היא ביום המיתה ואפילו לאחר הקבורה כדאיתא בזבחים דף ק' ע"ב. ויום המיתה אפילו אם אינו יום קבורה. והרשב"א בתשובה קנ"ה כתב רק אם הוא גם יום הקבורה. ועי' להלן באות צ"א סק"ה בשם הריטב"א והשט"מ והבעל הטורים

שאם נתיאש מלקוברו באותו יום אין אנינות. ורש"י בזבחים דף ט"ו ע"ב בד"ה אונן ובפסחים דף צ' ע"ב ד"ה האונן כתב רק עד הקבורה, אבל בזבחים דף ט"ז בסוף ע"א ובמכות דף י"ז ע"ב כתב כל היום. ובספרי על זבחים בח"ב אות ב' הבאתי מספר ראש המזבח שמחלק לפי רש"י דאכילת קדשים אסורה כל היום אבל עבודה אסורה רק עד הקבורה. ובמרומי שדה שם כתב שרש"י סובר שגם ביום קבורה שאינו יום המיתה הרי הוא אונן מן התורה ועל זה הוא דכתב שרק עד הקבורה.

ובאנינות הלילה שלאחר יום המיתה יש מחלוקת תנאים אם הוי דאורייתא או דרבנן דרבי יהודה סובר דהוי מן התורה ור"ש סובר דהוי מדרבנן (בזבחים דף צ"ט ע"ב). והמאירי במו"ק דף י"ד ע"ב הביא סוברים להלכה שאנינות לילה היא מדרבנן רק אחרי הקבורה אבל לפני הקבורה הרי היא מהתורה.

ועכ"פ הא דאונן פטור מן המצות ואסור בבשר ויין ומותר ברחיצה ונעילת הסנדל ושאר הדברים שאבל אסור בהם הרי זה לכו"ע רק עד הקבורה אבל אחרי הקבורה משתנים דיניו לדיני אבילות.

ובאמת בנוגע לאם אונן מותר בהדברים שאבל אסור בהם וכמו שנקטנו זה עתה יש ג' דעות.

א', דעת הרי"ף גיאות והרמב"ם שאונן מותר בכל הדברים שאבל אסור בהם ואפילו תשמיש המטה. והמחלוקת תנאים במו"ק דף כ"ג ע"ב בנוגע לתשמיש המטה בשבת לאונן הרי היא באם הוא חייב בתשמיש

המטה משום מצוה עונה אבל כו"ע מודים
שזה מותר.

ב', שתשמיש המטה אסור לאונן (תוס'
במו"ק דף כ"ג ע"ב בד"ה ואינו).

ג', דסיכה ורחיצה ותשמיש המטה
אסורים כיון שהם דברי שמחה ועדן אבל
נעילת הסנדל מותרת (רמב"ן בתורת האדם).

ובנוגע לאבילות, בירושלמי במו"ק פרק
ג' ה"ה ילפינן ששבעת ימי אבילות הם
מהתורה מהפסוק דכתיב ויעש לאביו אבל
שבעת ימים. והרי"ף בסוף פ"ב דברכות
הביא כן בשם מקצת רבוותא.

והנה כבר הבאנו שהרמב"ם בפ"א מהל'
אבל ה"א סובר שאבילות יום ראשון היא
מהתורה אחרי קבורה (וכהבה"ג) מהפסוק
דכתיב ואכלתי חטאת היום הייטב בעיני ה'.
והרמב"ן בתורת האדם תמה מה ענין אבילות
לאנינות.

ובסה"מ במ"ע ל"ז למד כן הרמב"ם מהא
דכתיב כי אם לשארו הקרוב אליו וגו' לה
יטמא.

פט) מכניסין את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה.

פירש"י וז"ל, והתירו להם להכניס את
המת לחדר שלא יקברוהו וכו' עכ"ל. ומשמע
מדבריו שהיו צריכים היתר מיוחד להתיר
להשהות את המת כי מצד הדין קבורת המת
קודמת להכניס כלה לחופה.

מיהו בלא דבריו הי' אפשר ללמוד
שבאמת גם מצד הדין הכנסת כלה לחופה
קודמת, רק שההיתר המיוחד כאן הי'

שהתירו לבעול בזמן אנינות. וכבר הבאתי
להלן באות צ' את הטעמים למה התירו.

והנה שיטת הרמב"ם בפיר' מהל' אבל
ה"ח היא שלכל מילי דעשי', המת קודם
להכלה, ורק לענין אם פגעו זה בזה נותנין
להכלה ללכת קודם, כי זהו רק ענין של
כבוד גרידא, וכבוד החי עדיף מכבוד המת,
אבל שיטת הרמב"ן היא שגם לענין עשי'
כלה קודמת, ורק אחרי החופה והקבורה
אמרינן שלב חכמים בבית האבל, וא"כ לפי
הרמב"ן צ"ל כמו שרצינו לפרש שההיתר
המיוחד כאן הוא מה שהתירו תשמיש המטה
בזמן אנינות ודלא כרש"י.

ועי' בחת"ס כאן בריש דף ד' שר"ל
בדעת הרי"ף והרי"ף גיאות שבהא דמכניסין
לחופה ובוועל אין שום חידוש, כי מכניסים
לחופה מפני הדין שמעבירין את המת מלפני
הכלה, ושוב בוועל כי הדין הוא שמצוה
דקביע ל' עידנא קודמת לקבורת המת וכמו
שהביא מהמהרש"ל, וביאר שלפ"ז יוצא
שכל הקולא הוא בזה שנוהג ז' ימי משתה
קודם, וכבר ביארתי באות צ"ה בדרך אחד
שהם אינם סוברים סברת רש"י שחל רגל
ואין אבילות ברגל אלא הוי דין של קולא.

פט*) מכניסים את המת לחדר ואת הכלה לחופה ובועל בעילת מצוה ופורש ונוהג שבעת ימי משתה וכו'.

לפי מה שדייקו הראשונים מרש"י שהז'
ימי משתה חלים רק אחרי הבעילה, יש
לעיין למה אי אפשר לעשות את הסעודה
מיד אחרי החופה, ובזה הצילו את הסעודה,

ואז יקברו את המת וינהג ז' ימי אבילות ואח"כ יבעול וינהוג ז' ימי משתה דגם באופן זה אין מפסידים את הסעודה, ובאופן זה אין צריכים להתיר בעילה לאונן אם סוברים שאסור, וגם אין צריכים לדחות ולאחר קבורת המת.

וי"ל כי צריכים שהסעודה של החתונה תהי' בזמן שכבר חלו הז' ימי משתה (וזהו דלא כמנהגינו לעשות את הסעודה מיד אחרי החופה והחתן בועל רק בלילה אחרי הסעודה).

ולפי הדרך הנ"ל בכל ציור רגיל שהכלה היא נדה, וממילא לא יוכל החתן לבעול, לא יעשו אז לא את סעודת החתונה ולא את הז' ימי משתה (וזהו דלא כמנהגינו שגם בחופת נדה עושים את הסעודה וכן את שבעת ימי המשתה).

ובכה"ג שהיא נדה, אם גם מת אביו של החתן, הרי בין כך ובין כך תלך הסעודה לאיבוד, וא"כ אין סיבה למה לא לקבור את המת מיד אחר וידחו את החופה.

גם יש ליישב את קושייתנו לעיל למה אין עושים את הסעודה מיד אחרי החופה בדרך אחרת, והיינו שלעולם אין צריכים שסעודת החתונה תהי' בתוך הז' ימי המשתה, רק שי"ל כשיטת הרא"ש שאין טעם לעשות את החופה אם א"א לעשות אחריו שבעת ימי משתה, די"ל שאין עושים כן אפילו כדי להציל את הסעודה.

ועוד דגם לפי הרי"ף והרי"ץ גיאות שהביא שבמתה אמו של חתן מכניסים את המת לחדר ואת החתן והכלה לחופה ובעל בעילת מצוה ופורש ונוהג ז' ימי אבילות ואח"כ ז' ימי משתה מבואר שאינם רוצים

להפריד את החופה מהביאה ולכן כתבו שבעול ורק אח"כ קוברים את המת.

ולפ"ז אם נאמר שהז' ימי משתה חלים רק אחרי הביאה יוצא שהרא"ש יסבור שאין טעם לעשות חופת נדה כי בין כך ובין כך לא יוכלו לעשות עכשיו את הז' ימי משתה עד שתטהר ויוכל לבעול.

ברם אולי קפידת הרא"ש היא דוקא לא להפסיק בין החופה לשבעת ימי המשתה עם ימי אבילות, כי ימי אבילות הם היפך שמחת חופה וז' ימי המשתה.

גם יש ליישב את קושייתנו הראשונה כאן ולומר שלא רצו לעשות את הסעודה קודם קבורת המת כי עי"ז משהים את קבורת המת שיהוי יותר גדול מהזמן של בעילת מצוה, ולכן דחו את הסעודה עד אחרי הקבורה, אלא שהוצרכו להקדים את הבעילת מצוה כדי שעי"ז יחולו הז' ימי משתה ויוכלו לעשות את הסעודה אחרי קבורת המת.

ברם יש לפקפק בדרך זה כי חזינן שרש"י כתב שבעול בעילת מצוה ופורש ויקברו את המת מיד, הרי שרק בנוגע לקבורת המת כתב שקוברים אותו מיד ואין משהים אותו יותר, אבל בנוגע למה שהוא עושה בעילת מצוה אחרי החופה לא כתב רש"י שעושה כן מיד, וכן על מכניסים את החתן ואת הכלה לחופה לא כתב שמכניסים אותם מיד, ולכאורה גם שם הדין נותן שיעשו מיד כדי שלא להשהות את המת בחנם, ומשמע שהקפידא לא להשהותו הוא רק שאחרי שגמרו את כל הסדר של הצלת הסעודה, ואין מה לעשות יותר כדי שהסעודה לא תלך לאיבוד, ורק אז יש קפידא שלא לשהותו,

אבל אם נמצאים בתוך התהליך של הצלת הסעודה, וכגון לפני החופה או לפני הבעילת מצוה, אין חיוב למהר את התהליך, ולכן אין צריכים למהר בעשיית החופה או בהבעילת מצוה, וא"כ ה"ה שאין צריכים למהר עם הסעודה ואין קפידא בזה שהיא עורכת יותר זמן כיון שעסוקים בהצלת הסעודה, שהרי אכילת הסעודה דוקא עכשיו הרי היא הדבר שגורם שלא תלך לאיבוד.

והנה לפי הדרך ששבעת ימי המשתה מתחילים מיד עם החופה, אכתי צ"ע למה התירו להשהות את המת ע"י בעילת מצוה דלמה לא יקברו את המת ואח"כ יבעול את הבעילת מצוה, ולהלן באות צ"א סק"א כתבתי דרך לתרץ דבר זה, והיינו שאם אסור לו לבעול הרי זה גורם שהחופה היא חופה שאינה ראוי לביאה כמו חופת נדה לפי הרמב"ם.

צ) דרכיהם של רש"י ותוס' בביאור הברייתא.

ע"י להלן בדף ד' ע"א ברש"י ד"ה ופורש שכתב וז"ל, ופורש וקובר את המת מיד דכיון דחלה עליו חתונה הוא לגבי כרגל ולא אתיא אבילות וחיילא ונוהג שבעת ימי המשתה עכ"ל. וביאר השט"מ בדף ג' ע"ב בד"ה וכתב בעל הטורים וכו' שכוונת רש"י היא לומר ששבעת ימי המשתה מתחילין דוקא מהשעה שבועל ולא משעת החופה ומש"ה צריכים שיבעול לפני הקבורה כי רק עי"ז מתחילין ז' ימי המשתה קודם ז' ימי האבילות. והוסיף שאי אפשר ללמוד מכאן שאונן מותר בתשמיש וכמו שסוברים הרי"ץ גיאיות והרמב"ם, כי י"ל שלעולם הרי הוא אסור וכמו שסובר הרמב"ן, רק שהכא

התירו ביאת מצוה משום הפסד הסעודה כי אם לא יבעול אלא יקבור תחילה תחול האבילות כי ז' ימי המשתה מתחילין רק משעת ביאה ולא משעת החופה וכהנ"ל, ועוד דאם אסור לו לבעול א"כ אסור להם להתיחד וכה"ג "לאו שמה חופה לדעת כמה רבוותא ז"ל" (מיהו אי משום הא הרי מספיק בזה שנתיר להם יחוד בלי שנתיר ביאת מצוה). ועכ"פ ה"ה שאי אפשר לדייק מהא דקתני ופורש שטפי מביאת מצוה אסור כי כבר פירש"י שפורש לקבור את המת, כלומר שאסור להשהותו עוד, וא"כ אין ראי' לפי רש"י שסתם ביאה שאינה ביאת מצוה אסורה לאונן. ועוד דצריך לפרוש משום שראתה דם בתולים, והרי בבתולה איירי כמו שכתבו תוס' שמש"ה מיקרי סעודת מצוה.

ושוב הביא מההג"מ בפ"ד מהל' אבל שכתב שאונן אסור בתשמיש המטה, רק שגבי חתן הקילו, והא דבועל בעילת מצוה קודם הקבורה ולא לאחר הקבורה הרי זה כי הקילו להתיר בעילת מצוה רק בנוגע לאנינות אבל אבילות חמירא להו ולא התירו, ועוד דאם לא יבעול קודם קבורה א"כ מיד עם הקבורה תחול אבילות ולא ז' ימי משתה.

ובד"ה ומ"מ (קרוב לסופו) כתב שלפי רש"י הא דמיקרי בעילת מצוה הכוונה היא ל"מצות כניסה, דכי היכי דליחול עלי' חתונה בעיא דלבעול, דהיינו עיקר כניסת החופה".

ועוד ביאר (בד"ה ומ"מ) שלפ"ז יוצא שלפי רש"י אין מקום להך דיוק שרצו תוס' בד"ה ובעל וכו' לדייק מן הרישא שלא התירו לחתן לבעול אחרי שכבר התחילה האבילות, דהנה תוס' רצו לדייק מהברייתא שדוקא כשהמת בחדר מותר לבעול בעילת

מצוה אבל לא אח"כ, ואילו לפי רש"י אין רא"י כי לא קתני כאן היתר אלא קתני הכרח, דהיינו דמוכרח אז לבעול כדי שיחולו ז' ימי המשתה לפני ימי האבילות. אבל תוס' סוברים שז' ימי המשתה מתחילין משעת החופה, ולא צריכים לזה ביאה, רק דקתני היתר לבעול בעילת מצוה, ולכן שפיר כתבו לד"י דיוצא מזה שאחרי קבורת המת הרי זה אסור. והא דמיקרי בעילת מצוה אע"פ שאין צריכים לה בשביל החופה, וכן אע"פ שאין אשה מתעברת מביאה ראשונה, הרי זה כדברי תוס' בד"ה בעילת מצוה כי ע"י ביאה זו נוצרה חיבה וכריתות ברית לזה שעשה אותה כלי ועי"ז באין לידי פרו ורבו.

ועוד כתב (בד"ה הא קמן) שלכן כתבו תוס' שחזינן מכאן שהקילו באנינות טפי מבאבילות, כי לפי תוס' הא דבועל הוי באמת קולא באנינות, אבל לפי רש"י אינו בגדר קולא באנינות יותר מבאבילות, אלא הכא מוכרח הוא לבעול בזמן אנינות ולא לאחר הקבורה כדי שיחולו שבעת ימי המשתה קודם.

ברם הוסיף (בתחילת ד"ה ומ"מ) שאכתי י"ל גם לפי תוס' שרק בעילת מצוה של חתן התירו לאונן, אבל סתם אונן אסור בביאה וכמו שהביא לעיל שם מההג"מ.

ברם מהמהרש"א כאן יוצא שתוס' סוברים שכל אונן מותר בביאה ואין היתר להקל יותר בבעילת מצוה, דהנה המהרש"א כאן הביא את הגמ' בע"ב דאיתא שבאבילות דהכא הקילו רבנן, ופרכינן מאי קולא אילימא דקתני בועל בעילת מצוה ופורש התם משום דלא חל עליו אבילותא, וכתב המהרש"א כאן שהגמ' ידעה דאיירי קודם

קבורה כי לאחר קבורה אמרינן שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים משום אבילות, וסברה הגמ' שאפילו בעילת מצוה אסורה לאחר קבורה, כי אין לחלק בין בעילת מצוה לביאות אחרות, וכתב המהרש"א שזוהי כוונת תוס' במה שכתבו שבועל בעילת מצוה ופורש איירי קודם קבורה אבל לאחר קבורה לא כדאמרינן שדברים של צינעא נוהגים מדקתני שהוא ישן בין האנשים והיא בין הנשים, הרי שתוס' סוברים שאין טעם להקל בבעילת מצוה יותר מבשאר בעילות וא"כ אם בעילת מצוה מותרת ה"ה לשאר בעילות, וכן הסיק השט"מ בד"ה ומ"מ וכו' בביאור דברי תוס'.

מיהו צ"ע דהרשב"א בתוס' כאן בקושייתו נוקט לא כך, שהרי הקשה שנדייק מבעול בעילת מצוה ופורש דמשמע שרק בעילת מצוה מותרת אבל עוד ביאות אסורות, הרי דשפיר יש לחלק. מיהו י"ל דאה"נ, כן ה"י יוצא אם היינו מדייקים כן, אבל לאחר התירוץ של תוס' דיש לפרש דפורש משום דם בתולים תו י"ל שאין חילוק ובאלמנה או מוכת עץ אינו צריך לפרוש.

דף ד' ע"א

צ"א) ובעל בעילת מצוה ופורש.

איך התירו לו לבעול בזמן אנינות.

הנה יש כמה דרכים איך להסביר למה התירו כאן לבעול כשהוא אונן אע"פ שבעלמא אסור.

א. הא דהתירו לו לבעול הרי זה כי כיון שרוצים לעשות את החופה א"כ אם הי' אסור לבעול הרי ה"ה שיהי' אסור לו להתיחד "וחופה כה"ג לאו שמה חופה", כ"כ השט"מ בד"ה וכתב בעל הטורים וכו'. מיהו צ"ע דא"כ למה התירו לו לבעול הלא היו יכולים להתיר לו להתיחד ולהשאיר את האיסור ביאה על מקומו.

ויש ליישב שאם אסור לו לבעול א"כ הוי חופה שאינה ראוי' לביאה כמו חופת נדה לפי הרמב"ם, והבאתי סברא זו להלן באות צ"ה בקטע "והנה מה שהקשה" מההפלאה, אבל עכ"פ על השיטה עדיין קשה דהא מספיק לומר שהתירו יחוד.

ב. גם י"ל דבאמת שפיר אפשר לו לעשות רק את החופה בלי להתיר לו לבעול, כלומר שנתיר רק יחוד (א"נ שלחופה סגי בכניסה לרשות בלי יחוד), רק שכיון שעושים את החופה הרי חל הרגל שלו וממילא מותר לו לבעול, ואע"פ שדברים שבצינעא נוהגים גם ברגל אבל בעילות מצוה התירו, וזהו על הדרך של תוס' שהבאנו באות צ' דבועל בעילת מצוה הוא בגדר "היתר" ולא שצריכים שיעשה כן.

ג. ובשט"מ בסוף ד"ה ומ"מ וכו' (לפני דף ד' ע"א) וכו' כתב בשם הגאונים משום שישראל קדושים הם ואין משמשים מטותיהם ביום, ואנינות לילה הויא רק מדרבנן אפילו גבי קדשים ומעשר, ומש"ה במקום מצוה לא גזרו רבנן. וזהו כעין הדרך שכתבנו בסק"ב.

מיהו לפי הדרך הנ"ל נהי שהתירו את האיסור לבעול באנינות כי אנינות לילה היא יותר קלה, אבל למה התירו לבעול ולהשהות

את קבורת המת, דלמה לא יקברו את המת תחילה כי האיסור להשהות את המת בלילה אינו יותר קל.

ובאמת גם על הביאור הקודם בסק"ב צ"ע למה לא דוחים את הבעילת מצוה עד אחרי קבורת המת.

ד. הא דהתירו לבעול, הרי זה כי השבעת ימי משתה מתחילים רק כשהוא בועל (והרי רצו שיחולו שבעת ימי המשתה כדי שלא להפסיד את מה שהכין. ועי' בשט"מ בד"ה וכתב בעל הטורים וכו' שכתב כדרך זה ור"ל שזוהי כוונת רש"י בד"ה ופורש שהרי רש"י כתב וז"ל, ופורש ויקברו את המת מיד דכיון דחלה עליו חתונה הויא לגבי כרגל ולא אתיא אבילות וחיילא ונוהג שבעת ימי המשתה עכ"ל, דקבע רש"י את הדבר על בועל ביאת מצוה ופורש כי רצה להסביר שהתירו את הביאה כדי שיחולו ז' ימי המשתה ע"י הביאה וכהנ"ל.

ה. הא דהתירו לו לבעול הרי זה כי חשיב כאילו אין כאן אנינות כלל, דעי' בשט"מ בד"ה מכניסין וכו' שכתב בשם הריטב"א וז"ל, דבאנינות הקילו ועשאוהו כאילו נתיימש מלקוברו כדי שיהא מותר בבשר ויין ותשמיש המטה עכ"ל. וכעין זה כתב השט"מ באריכות יותר להלן בד"ה וכתב בעל הטורים וכו' וז"ל, ויש לי לומר דאין כאן אנינות כלל דכיון שהוא מעוכב מלקוברו במצות חכמים הוי לי' כאילו נתיימש מלקוברו דאין עליו דין אנינות כלל ומותר בבשר ויין וכו' עכ"ל. ועי' לעיל באות פ"ח בענין יום מיתה שאינו יום קבורה.

ו. הא דהתירו לבעול, הרי זה כי באמת כל אונן מותר לבעול, דלא אסרו ביאה לאונן, כן היא שיטת הרי"ף גיאות הובא בטור יו"ד סי' שמ"א שמסוגיין מוכח שאונן מותר בתשמיש המטה. וכן כתב הרמב"ם שאונן מותר בכל, הובא ג"כ בטור שם. והרמב"ן חולק ואוסר. ובשט"מ כאן בשם תלמידי רבינו יונה הובא ש"דברים שבצינעא ביום האנינות נוהג" ולכן הרי הוא פורש.

צב) ונוהג שבעת ימי משתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות.

בענין שיטת הבה"ג שאבילות יום ראשון היא מהתורה.

ע"י ברא"ש שהביא את דברי הבה"ג שיום ראשון של אבילות הוא מן התורה ומש"ה הרי הוא דוחה יו"ט שני של גליות, והקשה הרא"ש דלפ"ז למה אינו דוחה גם שבעת ימי המשתה, והביא הרא"ש שתי"ה הר"מ הלוי שגם יום ראשון של ז' ימי המשתה הוא מהתורה דכתיב ביום חתונתו וביום שמחת לבו "אלמא דשמחת לבו ביום ראשון יש לו סמך מן התורה". ועוד הביא שיש אומרים שאין כוונת הבה"ג לומר דהוי ממש מדאורייתא, אלא כוונתו היא רק שיש לו רמז מהתורה דכתיב ואחריתה כיום מר, אבל לעולם הוי רק מדרבנן, רק דכיון דיש לו רמז מהתורה לכן דחי האי דרבנן ליו"ט שני דהוי רק משום מנהג, ובאמת גם כאן הי' בדין לעשות כן רק שהכא אם נעשה כן יצטרך לנהוג יום א' אבילות ושוב ז' ימי משתה ושוב ו' ימי אבילות, ומש"ה הכא אמרו רבנן שיעשה קודם ז' ימי משתה.

ובשט"מ לעיל בסד"ה ומ"מ וכו' הביא מהגאונים שהוא בועל בעילת מצוה כי אנינות לילה היא רק מדרבנן, כלומר דאירי שמת אביו לפני החופה ביום, ושוב עושה את החופה ובעל בלילה, וקוברים את המת אח"כ בלילה או למחר (ולפ"ז צ"ל שהיכא שרצו לעשות את החופה בלילה, ומת אביו בלילה לפני שהספיקו לעשות את החופה, יצטרכו להשהות את המת עד מחר בלילה כדי שיבעול בזמן אנינות לילה שהוא רק מדרבנן). ומעתה לפ"ז לא קשה מידי קושיית הרא"ש כי בכה"ג כיון דלא הוי יום המיתה אלא רק יום הקבורה אין האבילות מן התורה. ועי' באמת ברמב"ן וברשב"א שכתבו לתרץ את שיטת הבה"ג בחד תירוץ שאין קוברים אותו עד למחר אשר אז הוי רק יום הקבורה והוי רק מדרבנן כיון שאינו גם יום המיתה והרי זה מיקרי שמלין אותו בשביל כבודו כי זהו כבודו שלא יתבזה בנו ביום חתונתו (כלומר ע"י שיצטרך להתנהג אבילות). וצ"ע למה לא כתב משום הפסד הסעודה.

ועוד תירצו הרמב"ן והרשב"א שאפילו אם אבילות יום ראשון היא מהתורה אבל רבנן יכולים לעקור דבר מן התורה בשו"א"ת והכא רצו לעקור כי אל"כ הי' נוהג יום אחד עכשיו ושאר הששה אח"כ והרי צריכים שיהיו ז' ימים רצופין. וזהו כהיש אומרים שהביא הרא"ש (אבל מטעם אחר).

(ובחידושי רבי שמואל בסי' ה' דן באם כוונתם היא שלעיקובא בעינן שכל ז' ימי האבילות יהיו ברציפות, וממילא בלי התקנה הי' מוכרח לנהוג ז' ימים אחרי הז' ימי משתה, דהיינו סך הכל ח' ימי אבילות,

ומש"ה הקילו עליו כדי שיספיק בז' ולא יצטרך לנהוג ח', או האם בדיעבד לא בעינן רצופין, ובלי תקנתם הי' צריך להשלים רק ששה ימים אחרי הז' ימי משתה, רק שתיקנו כי לכתחילה עדיף שיהיו כולם יחד. ועיי"ש שהאריך בזה בהסוגיא במו"ק דף י"ט.)

והנה ממה שכתבו הרמב"ן והרשב"א דחשיב עקירה בשוא"ת יוצא שיסוד דיני אבילות הוא חיובים מעשיים לנהוג אבילות, דהיינו לנהוג מנהג של שביתה מרחיצה וכיבוס וכו', דלפ"ז שפיר מיקרי שמבטלים בשוא"ת, אבל אם היסוד של דיני אבילות הוא שקבעו איסורים, דהיינו שאסור להתרחץ ולכבס וכו', א"כ יוצא שהם מבטלים בקו"ע כי אומרים לו לעבור על איסורים. ברם באמת צ"ע כי אפילו אם יסוד דיני אבילות הוא חיובים מעשיים, דהיינו לשבות מרחיצה ולנהוג מנהג אבילות באופן שאם הוא עובר הרי זה רק בגדר ביטול מצוה ולא מעשה איסור, אבל בכל זאת יתכן דכיון שהדרך איך הוא מבטל את המצוה הרי היא ע"י שעושה מעשה רחיצה וכדומה הרי זה נקרא עקירה ע"י קו"ע. ועיי' בספרי על גיטין פרק השולח בסוגיא דפרוזבול אות כ"א סק"ב בענין ציור הפכי, דהיינו שהוא יושב ואינו עושה מעשה אבל ע"י זה הרי הוא עובר על איסור ולא רק מבטל מצוה האם זה נקרא שוא"ת או קו"ע.

(ועוד הביא הרשב"א שהר"ש הוכיח באמת מכאן שאבילות יום ראשון היא רק מדרבנן, ושעוד הוכיח כן מהא דקי"ל שהלכה כדברי המיקל באבילות כי אילו הי' אבילות יום ראשון מהתורה היינו צריכים לומר שספיקא דאורייתא לחומרא.)

מיהו צ"ע על דרכם של הרמב"ן והרשב"א דאם אפשר לעקור אבילות בשוא"ת אע"פ שחל א"כ למה התירו להשהות את המת הלא אפשר לקבור את המת, ואז לבטל אבילות בשוא"ת ולהכניסה לחופה ויבעול בעילת מצוה וינהגו ז' ימי המשתה ואח"כ ז' ימי אבילות.

ומתוך דברי הרא"ה שהובאו גם בשט"מ למדתי תי' על זה, והיינו שנהי שביטול אבילות מיקרי שוא"ת, אבל היינו רק שאר מילי דאבילות כגון רחיצה, אבל תשמיש המטה חשיב איסור בקו"ע, ולכן אם היו קוברים את המת, הי' אסור לו לבעול בעילת מצוה, דהנה גם הרא"ה מתרץ שאפילו אם אבילות יום ראשון היא מהתורה אבל חכמים יכולים לבטל בשוא"ת וכתב "דכיון שבעל קודם שנקבר אידך שוא"ת הוא" ומשמע שהביאה עצמה נקראת קו"ע.

ומדברי הרא"ה חזינן דס"ל שתשמיש המטה לאבל הוי איסור בפועל בקו"ע משא"כ רחיצה ותספורת אינם איסורים בפועל אלא יסוד הדין הוא שיהוג ימים כאלו בלי רחיצה ובלי תספורת, והשוא"ת שבדבר הוא המצוה, משא"כ בתשמיש המטה יש איסור בפועל.

ודוגמת דבר זה איתא בר"ן כאן דעיי' בדבריו שכתב שאע"פ שביטלו אבילות יום ראשון בשוא"ת אבל בכל זאת "אין ראוי להתעסק בדברים של שמחה כל אותו היום אלא שאינו חייב לעשות מעשה של אבילות", הרי דס"ל שגם דברים של שמחה חשיב איסור בקו"ע.

שו"ר בדברי יחזקאל בסי' י"ז שכתב כעין הנ"ל, דהנה הרמב"ם סובר בריש הל'

אבל שאבילות יום ראשון היא מן התורה, ואילו בפיי"א שם ה"ח פסק דנוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ שבעת ימי אבילות ולא חילק לומר כהר"ן שדברים של שמחה אסורים. והביא שהמנ"ח במצוה רס"ד נקט באמת שהרמב"ם אוסר דברי שמחה ומתיר רק שאר דברים וכהר"ן אלא שכתב הדברי יחזקאל שממה שהרמב"ם סתם דבריו משמע שהכל מותר וכהנ"ל.

ועוד משמע מדברי הרמב"ם דאיירי אפילו כשמת אביו בלילה דכונס ובעל ביאת מצוה באותה לילה אע"פ דהוי זמן אנינות דאורייתא, ולא אנינות לילה שאחרי יום מיתה דהוי רק מדרבנן.

ועי' בלח"מ בריש הל' אבל שהקשה מהו ההיתר לבעול ביאת מצוה הלא אבילות יום ראשון היא מהתורה, והביא שהרשב"א בתשובה הוכיח באמת מזה שרק יום מיתה בהדי יום קבורה הוי מהתורה, ובאמת גם הרמב"ם בריש הל' אבל כתב שאבילות יום ראשון היא מהתורה רק אם הוא גם יום מיתה וגם יום קבורה, אבל הביא הלח"מ שהרמב"ם גבי מעשר סובר שגם יום מיתה לחוד הוא מהתורה אפילו אם אינו יום קבורה וכמו שהראה הלח"מ שם וא"כ איך מותר לו לבעול ביאת מצוה. וכתב הלח"מ לתרץ כהר"ן שחכמים עקרו בשוא"ת ולכן מותר לו לבעול. ותמה המנ"ח במצוה רס"ד דהא ביאה היא בקו"ע. ועוד כתב הלח"מ דבאמת לא קשה על הרמב"ם איך מותר לו לבעול ביאת מצוה כי הרמב"ם הרי פוסק שאונן מותר בכל מה שאבל אסור ולא מיתסר אלא במעשר וקדשים, אלא שהקשה הלח"מ שהא גופא קשיא דכיון שהרמב"ם יליף שאבילות יום ראשון היא מהתורה מהא

דיש דין של אנינות מהתורה ביום ראשון א"כ מכיון דס"ל שאבילות ואנינות חדא הוא א"כ למה לא מיתסר כשהוא אונן בכל איסורי אבילות.

ועוד הביא הדברי יחזקאל שהרמב"ן בתורת האדם הקשה על שיטת הבה"ג והרמב"ם וז"ל, ואני תמה האיך למדו הגאונים אבילות מדין אנינות, והלא זמנו של זה לא זמנו של זה, מתו מוטל לפניו אונן דבר תורה, וזהו עיקר אנינות, ובאותו זמן אינו מתאבל לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, נקבר מתאבל, והאיך תלו הגאונים עצמם בזה שכתוב ואחרייתה כיום מר וכו' עכ"ל.

ועוד ביאר להלן שם שבאמת גם בשעת אנינות הי' צריך לנהוג אבילות, רק שאונן פטור מכל המצות כי הוא עוסק במצות קבורה ולכן הרי הוא פטור גם ממצות אבילות, וכהר"ן בסוכה דף כ"ה שכל היכא דמיקרי עוסק במצוה הרי הוא פטור מן המצות אפילו אם אפשר לקיים שניהם, "והא דבעל בעילת מצוה אע"ג דבאותה שעה פטרוהו חכמים ממצות קבורה וא"כ הדר הו"ל אונן דבר תורה לענין אבילות, היינו טעמא משום דכיון דעוסק במצות פרו ורבו מעיקרא לא חל עליו מצות קבורה ואבילות".

צב*) ונוהג שבעת ימי המשתה ואח"כ נוהג שבעת ימי אבילות.

הנה הראשונים הקשו למה אין השבעת ימי משתה עולים למנין ז' ימי אבילות כמו שיו"ט שני עולה לו ליום אבילות. ותירצו דשאני הכא שאם נאמר כן תבטל לגמרי

דיש לה ז' ימי משתה, וכתב שזה דוחק. ושוב כתב שלמד מתוך דברי הרא"ש דאתי כמשנה ראשונה שאינה אוסרת דם בתולים, ושוב פקפק גם בתירוצו זה.

(צד) ואין מונעין תכשיטין מן הכלה כל ל' יום.

בענין אם שבעת ימי המשתה עולים למנין שלשים.

פירש"י וז"ל, כל ל' יום ואע"פ שהן ימי אבילות לשאר אדם וכל שכן משלשים ואילך עכ"ל. הנה אין כוונתו לומר אע"פ שהם ימי אבילות לשאר אדם שמת אביו ואינו חתן, דהא גם כל י"ב חודש הם ימי אבילות לשאר אדם שאינו חתן וא"כ אכתי אין חידוש בשלשים יום יותר מכל הי"ב חודש, וא"כ צריכים לפרש שכוונתו לומר שאע"פ שהן ימי אבילות גם לשאר מתים שאינם אביו ואמו.

והנה בדברי הנ"ל נקטתי שכוונת רש"י במה שכתב שהם ימי אבילות לשאר אדם, כוונתו בזה היא שהם ימים שנוהג בהם מילי דאבילות ולא דוקא דוקא הך מניעה מתכשיטין, ולכן כתבתי שאם איירי באביו ואמו שוים הם השלשים לכל הי"ב חודש. ברם אולי כוונת רש"י היא שהן ימי אבילות לשאר אדם בדבר זה של מניעת תכשיטין אשר לפ"ז שפיר י"ל שכוונתו היא לומר שכ"ש לאחר שלשים שאינם ימי אבילות לשאר נשים שהן אבילות על אב ואם בדבר זה של מניעת תכשיטין.

מיהו לפי הפירוש הזה בדבריו לא אתי שפיר כל כך לשונו של "לשאר אדם" דביותר

נהיגת האבילות של דברים שבגלוי. ובספר ח"י רבי שמואל בסי' ו' אות ה' ביאר דגם היכא שמת לו מת באמצע ימי המשתה אין יתר הימים עולים לימי אבילות כמש"כ הרמב"ם בפ"א מהל' אבל ה"ז אע"פ שבכה"ג שפיר ישארו ימי אבילות, כי כיון שיש ציור שתבטל ימי האבילות לגמרי, לכן לא פלוג רבנן אלא תיקנו שימי רגל דחתן אינם עולים למנין ז'.

ובשו"ע יו"ד סי' שמ"ב נסתפק רעק"א באלמון שנשא אלמנה דנוהג רק ג' ימי שמחה האם הם עולים למנין שבעה כי בכה"ג שפיר ישארו לו ימי אבילות אח"כ או האם אינם עולים משום שלא פלוג רבנן. וביאר הגר"ש שכל ספקו הוא רק משום שבאלמון שנשא אלמנה, בכל ציור שהוא הרי ישארו ימי אבילות, וא"כ אולי לא כללו רבנן ימי המשתה של אלמון שנשא אלמנה בתוך הלא פלוג שימי רגל דחתן אינם עולים למנין ז' ימי אבילות, אבל היכא שנוהגין ז' ימי משתה התם גם רעק"א יודה שעשו לא פלוג ואין ימי המשתה עולים אפילו היכא שמת לו מת באמצע ימי המשתה אשר בכה"ג עוד נשארים ימי אבילות.

(צג) וכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים.

ובהמשך הסוגיא מבואר דהיינו משום שאבילות קיל בעיניו טפי מנדה. והקשה המהרש"א בתוך דבריו על תד"ה ובוועל וכו' דהא יש דם בתולים והרי דם נדה חמירא ל'. והביא שיש מתרצים דאיירי באופן שהיתה מוכת עץ או אלמנה שנשאת לבחור

היק לו לכתוב "לשאר נשים". ועוד דלפי הפירוש הזה יוצא שרש"י סובר ששאר נשים שהן אבילות על אב ואם אינן אסורות בתכשיטין אחרי שלשים, וא"כ למה הי' רש"י צ"ל שכ"ש שכלה מותרת לאחר שלשים, הלא בודאי הרי היא מותרת שהרי גם שאר נשים מותרות, וא"כ מוכח שהוא סובר ששאר נשים אסורות. ולהלן בסמוך נביא שהראשונים דייקו מרש"י שהוא סובר שכל הנשים אסורות כל ל', וצ"ע דהא מוכח שהוא סובר שכל הנשים אסורות כל הי"ב וכנה"ל שאם הן מותרות למה הוצרך לדבר בכלל אודות כלה לענין זה.

ברם אכת קשה מה הוא באמת ה'כל שכן', הלא נהי שאחרי שלשים הוא יותר קל לענין אבילות, אבל הוא הדין שיש פחות חשש של שמא תתגנה (שהרי זה ברור שכשכבר אינה כלה מונעים תמיד תכשיטין באבילות וכמו שהסקנו בביאור דבריו לעיל בסמוך).

ועי' בלשון תלמידי רבינו יונה שכתבו וז"ל, פירש"י ז"ל שה"ק אפילו ל' יום ראשונים שהם עיקר האבילות אין מונעין עכ"ל, כלומר שגם על שאר אדם מתאבלים כן.

ועכ"פ רש"י לומד שאין מונעין תכשיטין מן הכלה כל ל' יום איירי בהכלה דלעיל שמתה אמה לפני החופה והכוונה היא שאין מונעין ממנה תכשיטין כל השלשים יום של אבילות, משא"כ משאר נשים שפיר מונעים. והשיגו הראשונים על פירושו שאין הדין כן אלא גם שאר נשים אינן אסורות בתכשיטין כל השלשים יום אלא רק בתוך השבעה, ולכן הסיקו לפרש שאין זה קאי

על הכלה דלעיל שמתה אמה ביום החופה, אלא איירי בכל כלה דעלמא וקאמר הברייתא שאין מונעים ממנה תכשיטין אפילו בתוך שבעה אם מת אחד מקרובי' בתוך השלשים של נשואי' משא"כ שאר נשים שפיר אסורות בתוך השבעה. ובאמת מלשון הברייתא משמע כפירושם כי לפי פירושו של רש"י דאיירי בהכלה דלעיל, למה תני שאין מונעין מן הכלה הלא ביותר היו צריכים לומר שאין מונעין ממנה כמו לעיל בסמוך שתני שהוא ישן וכו' והיא ישנה, ולא תני והחתן ישן וכו' והכלה ישנה.

והנה ביומא דף ע"ח ע"ב הוכיחה הגמ' מברייתא זו שבסוגיין שימי כלה הם עד סוף שלשים מהחופה, ומצד שני מרש"י כאן מבואר שהשלשים יום שמוזכרים בהברייתא הם השלשים יום של אבילות, וא"כ יוצא שבהציוור שמת המת ביום החופה, השלשים של כלה והשלשים של אבילות נגמרים כאחת. ועוד מבואר ברש"י שכל הנשים אסורות להתקשט במשך כל השלשים יום של אבילות וכמו שהבאנו שדייקו הראשונים מרש"י. ובחי' רבי שמואל כאן בסי' ו' אות ה' הביא מספר תניא רבתי סי' ס"ז שכתב בשם מהר"ל צדקי' להוכיח מרש"י כאן דס"ל כהראב"ד בפ"א מהל' אבל ה"ז שהז' ימי משתה עולים למספר ל' ימי אבילות ודלא כהרמב"ם שם, כי אל"כ יוצא שהשלשים יום של אבילות כאן נמשכים עד ל"ז ימים אחרי החופה, והרי לאחר ל' יום מהחופה כבר אינה בגדר כלה, וא"כ אין זה אמת שאין מונעין ממנה תכשיטין כל השלשים יום של אבילות וכמו שמשמע מרש"י, אלא בהז' ימים האחרונים שפיר מונעים ממנה.

צה) ודוקא אביו של חתן ואמה של כלה, אבל איפכא לא.

ע"י ברא"ש בסי' ו' שדייק מלשון הרי"ף שבכה"ג מכניסים את המת לחדר ואת החתן ואת הכלה לחופה ובוועל בעילת מצוה ופורש וקוברים את המת ונוהג ז' ימי אבילות ואח"כ ז' ימי משתה, וכן הביא בשם הבה"ג ובשם המהרי"ץ גיאנות. והקשה הרא"ש מה היא התועלת להכניסם לחופה ולבזות את המת ולהפסיק בין החופה לבין ז' ימי המשתה ע"י נהיגת ימי האבילות וכן להתיר חופה וביאה לאונן (וע"י בפ"י בקו"א מש"כ על זה). ולכן הסיק הרא"ש שנוהג קודם אבילות ואחרי ל' מכניסין לחופה (והטור בסי' שמ"ב כתב בשם הרמב"ן לאחר ז' משום "דטריח ל"י וקאי עלי' מילתא"). וצ"ע למה לא הקשה על הרי"ף עוד יותר מזה, והיינו שאם הכניס לחופה ובעל א"כ כבר חלו עי"ז הז' ימי משתה לפני הקבורה וא"כ הדר הוי כרגל שאין אבילות חלה בו.

וצ"ל שהרא"ש הבין בדעת הרי"ף שהטעם למה נוהג ז' ימי משתה ואח"כ ז' ימי אבילות אינו משום שע"י החופה ובעילת מצוה נעשה כרגל ואין אבילות ברגל, דהא א"כ בודאי ה"ה דצריך להיות כן גם באבי' של הכלה ואמו של החתן, אלא לעולם שפיר ה"י אפשר לאבילות לחול בתוך ז' ימי משתה, רק שהקילו לדחות אבילות מקמי ז' ימי משתה בגלל הפסד הסעודה, אבל היכא שמת אבי' של כלה או אמו של החתן לא הקילו, ומש"ה התם הרי הוא נוהג אבילות קודם, ולכן לא נשאר להרא"ש להשיג על הרי"ף אלא מה שהשיג שא"כ

בודאי עדיף לדחות גם את החופה עד לאחר האבילות (מיהו צ"ע על הדרך הזה מאי שנא אבילות ששפיר יכולה לחול ברגל דידי' מראיית הנגע שאינה נוהגת ברגל דידי').

ברם גם בתד"ה אבל דברים וכו' מצינו שכתבו שרגל דחתן הוא יותר חלש מרגל דרבים, אלא שכתבו כן רק בדעת רב ושמואל ולא בדעת רבי יוחנן עיי"ש.

וע"ע ברש"י ד"ה אביו של חתן דמשמע מדבריו שבהציוור שמת אבי' של הכלה או אמו של החתן הרי הוא קובר ונוהג אבילות קודם החופה ודלא כהרי"ף, וזה אתי שפיר לפי שיטתו כי לפי שיטתו שאחרי החופה והבעילת מצוה הרי הוא כרגל ולא שייך שהאבילות תחול א"כ כך צריך להיות גם כשמת אבי' של הכלה או אמו של החתן.

והנה ע"י בקרבן נתנאל על הרא"ש בסי' ח' אות צ' שדייק מלשון הרא"ש שאם מת אביו של חתן אחרי החופה הרי הוא נוהג ז' ימי משתה אפילו אם לא בעל, ועוד הביא בשם רבינו ירוחם בשם הרא"ש דהיינו רק באביו של חתן אבל אם מתו שאר קרובים אחרי החופה הרי הוא צריך לנהוג אבילות לפני הז' ימי משתה. והנה לפי רש"י אי אפשר לחלק כן דהא אם חל הרגל במת אביו ע"י חופה לחוד ושוב לא חיילא אבילות א"כ גם בשאר קרובים צריך להיות כן דגם שם הרי ע"י החופה כבר חל הז' ימי משתה, ובע"כ צ"ל שהרא"ש לית ל"י סברת רש"י שכיון שחל ז' ימי משתה הרי זה כרגל ותו לא חיילא אבילות אלא שפיר שייך שתחול אבילות, רק שהקילו שינהוג ז' ימי משתה קודם, וא"כ בזה שפיר י"ל שבשאר קרובים לא הקילו.

וביותר הי' צריך לבאר שלא הקילו לדחות ימי אבילות קודם שיבעול כיון שאינו אביו, ועי' בלשון הק"נ.

והנה מה שהקשה הרא"ש על הרי"ף והרי"ץ גיאות מה היא התועלת להכניס עכשיו לחופה ולבעול, עי' בחת"ס כאן שכתב שמכניסין לחופה מפני שמעבירין את המת מלפני הכלה, ואח"כ בועל כי מצוה שקביע לה עידנא קודמת לקבורת המת וכתשובת המהרש"ל שהביא הט"ז בסוף הלכות אנינות (וכן נפסק דין זה דהמצוה קודמת בסי' ש"ס סעיף א' עיי"ש). וההפלאה כתב שהתירו גם את הבעילת מצוה כי אל"כ תהי' חופה שאינה ראוי' לביאה.

עוד כתב החת"ס שם ליישב את מה שהקשינו בתחילה דלפי הרי"ף כיון שגם כשמת אבי' של הכלה או אמו של החתן מכניסין לחופה ובעל א"כ למה לא אמרינן שכבר חלו ז' ימי משתה, ותי' החת"ס על פי מה שכתבו הראשונים דלפי הגאונים שסוברים שאבילות יום ראשון היא מן התורה א"כ קשה איך מתירין לו לא לנהוג לכה"פ אבילות יום ראשון, וכתבו דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשו"א"ת, וכתב החת"ס שלפ"ז יוצא שבציור שמת אבי' של הכלה או אמו של חתן דלא תיקנו לעקור א"כ הא ודאי שצריך לנהוג את יום הראשון של אבילות, וא"כ מש"ה תיקנו שיגמור את כל הימים של אבילות כדי שלא לחלק את ימי האבילות.

צה (* בא"ד.

והנה לעיל בסמוך הבאנו מהחת"ס שבשו"ת המהרש"ל (בסי' ע') איתא שמצוה

ועי' בנקודות הכסף בריש סי' שמ"ב שהביא שיש חולקים על הרא"ש וסוברים שגם בשאר קרובים אם מתו אחרי החופה נוהג ז' ימי משתה. ויש להסביר דס"ל כרש"י שכבר חל הרגל ואין אבילות חיילא ברגל, דלפ"ז גם בשאר קרובים הרי זה כך (אם נאמר שע"י חופה לחוד חל הז' ימי משתה גם לפני בעילת מצוה).

ועי' בנקודות הכסף שם שהביא את דברי רבינו ירוחם בזה שכתב בזה"ל, ואם כנס כבר ולא בעל עדיין ומת, ר"ל באותו יום אחר הנישואין שברכו כבר, מת אחד מקרובי החתן, לא אביו, י"מ שכתבו שנוהגים המשתה ואח"כ ז' ימי אבילות כמו שמת לו מת ברגל כי מאחר שברך ברכת נישואין כבר חלו עליו ימי המשתה, ואע"פ דכשמת אביו אמרינן דבועל בעילת מצוה וכו' דנראה דלא חל עליו המשתה עד שיבעול, שאני התם דחל אבילות קודם הנישואין, רק שהי' הכל מוכן, ולא אלימא הא שמחה לחייב ז' ימי משתה עד שיבעול ולפיכך בועל קודם שיחולו עליו ז' ימי המשתה, אבל כיון שכבר נשא חלה שמחה עליו בלא בעילה ולפיכך אין בועל עד שיעברו ז' ימי המשתה וז' ימי אבילות, כ"כ הרי"י גיאות והר"ד בתשובה (וזהו כהביאור הנ"ל שכתבנו בשיטה זו), אבל הרא"ש כתב והורה בזה הלכה למעשה שינהוג אבילות תחילה דלא חלה עליו שמחה עד שיבעול מאחר שאינו אביו של חתן אלא שאר קרובים עכ"ל, ומלשון זה משמע דלא כהביאור שכתבנו לעיל בדעת הרא"ש אלא משמע שהיכא שמת אביו אחרי החופה אמרינן שכבר חלו עליו ימי שמחה משא"כ בשאר קרובים לא אמרינן כן, אלא שלכאורה הרי זה תמוה,

שקביע לה עידנא כגון להכניס לחופה ולבעול הרי היא קודמת לקבורת המת. והנה המהרש"ל שם כתב מצוה פרטית ושזמנה קבוע, הרי שכתב שני תנאים, אלא שלהלן שם הזכיר רק מצוה פרטית.

והמהרש"ל הביא ראיה לדבריו מהא דאמרינן בסוגיין שבועל בעילת מצוה לפני קבורת המת (וכתב שהא שצריכים את הטעם של הפסד סעודה הרי זה רק כאן כי ע"י שמכניסים לחופה ובעל בעילת מצוה דוחים את ימי האבלות עד אחרי שבעת ימי המשתה), והמהרש"ל כתב שמהנ"ל מוכח שיש מצות שאונן אינו נפטר מהן. ונראה שכתב לשון זה ולא כתב בלשון שיש משם ראיה להכללים שהוא עצמו כתב ולא רק שיש משם ראיה שאינו פטור מכל המצות, הרי זה כי באמת אין משם ראיה להתנאי של מצוה שקבוע לה זמן אלא רק למצוה פרטית.

מיהו להלן שם כתב שמה שנוהגים למול לפני עלינו הרי זה קובע שגם ביום השמיני עצמו מילה נחשבת בגדר קבוע לה זמן יותר מקבורה, ואילו לפי זה גם בעילת מצוה מיקרי שזמנה קבוע כיון שבדרך כלל נוהגים לבעול בליל החופה וא"כ שפיר יש ראיה לשני התנאים שהזכיר. מיהו אולי אכתי אינו ראיה ממש כי מצד הראיה הנ"ל אולי צריכים שני התנאים גם יחד, וכן אולי רק אחד מהכללים הוא אמת ולא שניהם, ואילו המהרש"ל סובר שסגי בכל אחד לחוד

ועכ"פ החת"ס הביא בשם המהרש"ל רק התנאי של זמן קבוע. ברם הנו"ב במה"ק בחלק או"ח בתשובה כ"ז הביא משמו רק התנאי של מצוה פרטית, ואילו את התנאי

של זמן קבוע כתב הוא עצמו ולא ייחס אותו להמהרש"ל, וצ"ע בכל זה.

צו) אמר מר הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים מסייע ל'י לרבי יוחנן דאר"י אע"פ שאמרו אין אבילות במועד אבל דברים של צינעא נוהג.

ע"י במהרש"א באמצע דבריו על תד"ה ובעל וכו' שהביא את דעת הר"מ הלוי שהביא הרא"ש שאע"פ שאם פירסה נדה חמירא ל'י ואין צריכים שהוא ישן בין האנשים וכו' אבל דם בתולים קילא ל'י. והקשה המהרש"א על זה דא"כ מה היא הראיה מכאן לרבי יוחנן הלא אולי הטעם למה הוא ישן בין האנשים וכו' אין זה בגלל שאבל אסור בתשמיש המטה אפילו בתוך הרגל ודבר זה קילא ל'י, אלא לעולם אימא שאבל מותר בתשמיש המטה בתוך הרגל רק שבכל זאת הרי הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים בגלל שראתה דם בתולים ודם בתולים קילא ל'י. וכתב המהרש"א דיש ליישב, וכתב הקרני ראם משום שאם הטעם הוא משום דם בתולים א"כ לא הווי כל הי"ד ימים משום אבילות והרי כתבו תוס' בד"ה בועל וכו' דמשמע דהווי כולהו משום חד טעמא דהיינו אבילות.

ועוד הקשה המהרש"א לעיל בסמוך בדבריו שם שאם נאמר שגם דם בתולים חמירא ל'י א"כ אז קשה איפכא, דהיינו למה באמת הוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים משום אבילות דקילא ל'י, הלא

יש גם משום דם בתולים דחמירא לי, ורצה לתרץ דאיירי במוכת עץ או באלמנה א"נ דאתי כהמשנה הראשונה שאינה אוסרת דם בתולים, ועיי"ש שפקפק בתירוצים אלו.

צז) תד"ה בועל.

הנה מדבריהם מבואר שאם לא בעל קודם קבורה אינו בועל בעילת מצוה אחרי הקבורה כי דברים שבצינעא נוהגים גם ברגל. הרי דס"ל דנעשה רגל ע"י החופה לחוד, ע"י בזה לעיל באות צ'.

מיהו יש לדחות שמזה אין הכרח לומר שהחופה לחוד עושה את הרגל, אלא לעולם י"ל שהביאה עושה את הרגל, רק שכיון שדברים שבצינעא נוהגים ברגל אסור לבעול אחרי החופה כי הביאה עצמה תחול את הרגל וא"כ הביאה והרגל באים כאחד וזה מספיק כדי לאסור.

צח) בא"ד.

וז"ל, מיהו מרישא דהכא לא הוי מצי למידק דדוקא כשהמת בחדר הוא דשרי בעילת מצוה, דמצי לדחויי דבועל בעילת מצוה היינו אפילו לאחר שחל עליו אבילות עכ"ל. הנה דברים אלו הם דלא כרש"י כי לפי רש"י יש טעם אחר למה אי אפשר לדייק והיינו משום דבעינן שיבעול קודם קבורה כי דוקא ע"י הבעילה חלים ז' ימי משתה ולא סגי בחופה לחוד וכמו שביארנו בשיטתו לעיל באות צ' בשם השט"מ בד"ה ומ"מ וכו'.

צט) בא"ד.

וז"ל, אבל קשה לרשב"א אמאי לא דייק

מדקתני ופורש מכלל דנוהג דברים של צינעא מדלא התיר אלא בעילת מצוה דוקא עכ"ל. פי' דממ"נ אם איירי לאחר הקבורה (וכמש"כ תוס' לעיל בסמוך שה"י אפשר לפרש כן) א"כ מבואר שרק ביאת מצוה מותרת אבל לא שאר ביאות, ואם איירי לפני הקבורה א"כ יוצא שלאחר קבורה אפילו ביאת מצוה אסורה. מיהו צ"ע דאולי איירי לפני הקבורה, ורק אז מכיון שאנינות יש לו עיקר מהתורה אסרו שאר ביאות, אבל בימי אבילות גם שאר בעילות מותרות בתוך הרגל. וי"ל דא"כ כל שכן שבעילת מצוה מותרת בימי אבילות וא"כ ביותר היו צריכים לתקן שיכניס את החתן ואת הכלה לחופה ויקברו את המת (דהא תוס' סוברים שע"י כניסה לחופה לחוד חלים ז' ימי משתה אע"פ שלא בעל וכמו שהבאנו לעיל באות צ'), ושוב יבעול בעילת מצוה בזמן אבילות ולא לפני הקבורה בזמן אנינות, וא"כ מוכח מזה שבימי אבילות אסרו כל ביאות ואפילו בעילת מצוה. (שט"מ ד"ה ומ"מ).

ק) בא"ד.

וז"ל, דכל אותן הימים משמע דבכולהו הוי חד טעמא דהיינו משום אבילות עכ"ל. ע"י בשט"מ בד"ה ומ"מ וכו' קרוב לסופו שהקשה דאכתי מנלן שביאת מצוה אסורה אם כבר קברו את המת, ות"י שלפי תוס' אין לחלק בין ביאה ראשונה לשאר ביאות כיון שאינה מתעברת מביאה הראשונה, והחופה גומרת גם בלא ביאה. מיהו לא הבנתי דהא איך שהשט"מ עצמו לעיל שם פי' את קושיית הרשב"א (הובא לעיל באות צ"ט) יוצא שהרשב"א בקושייתו נוקט ששפיר יש לחלק ביניהן.

קא) בא"ד.

וז"ל, והשתא מקלין טפי באנינות דאורייתא מבאבילות דרבנן עכ"ל. הנה לא מצינו אנינות מן התורה אלא גבי מעשר שני וקדשים, עי' בברכות דף ט"ז ע"ב ובתוס' שם, רק דכוונת תוס' היא שאנינות יש לה עיקר מן התורה.

ומעתה מתוס' יוצא שלאבילות ליכא עיקר מן התורה, וכהרמב"ן ודלא כהרמב"ם בריש הל' אבל דס"ל שאבילות יום ראשון היא מן התורה.

מיהו יש לדחות שלעולם תוס' סוברים כהרמב"ם, רק שאע"פ שלאבילות יש עיקר מן התורה אבל אין העיקר מן התורה באותו יום שאנו מחמירים בו, שהרי העיקר מן התורה הוא ביום ראשון ואילו אנו מחמירים בכל השבעה ימים, וא"כ י"ל שכוונתם היא דהוי חידוש שאנו מקילים באנינות באותו יום שיש לו עיקר מן התורה, ומחמירים בימים שאין להם עיקר מן התורה.

ועי' ברא"ש כאן שהקשה שאם הוי מן התורה, וכדעת הבה"ג שהביא שם, א"כ איך הוא נדחה בפני הרגל של שמחת חתן דהוי רק מדרבנן. ועיי"ש בתירווציו, וכן עי' בר"ן, וכן לעיל באות צ"ב.

ועי' בשט"מ בד"ה ומ"מ וכו' שכתב וז"ל, ומ"מ אכתי מצינן למימר דאפילו לשיטת תוס' ז"ל אונן דעלמא אסור בתשמיש המטה והכא חתן שאני והיינו קולתו של אונן דמקלינן לגבי חתן ולא מקלינן לגבי אבילות אפילו לגבי חתן עכ"ל. ועי' בפ"י על תוס' כאן שכתב סברא למה הקילו להתיר ביאת מצוה באנינות טפי מבאבילות.

ועי' בפ"י על תוס' כאן שכתב על פי

מה שהביא הרא"ש במו"ק מהר"י בעל התוספות דכוונת תוס' כאן היא כהשיטה שבועל בעילת מצוה רק בלילה דאז כבר אינו יום המיתה והוי האנינות רק מדרבנן וקובר את המת למחר, רק שבכל זאת קרי תוס' לאנינות "דאורייתא" כי יש לאנינות מיהא עיקר בהתורה משא"כ בנוגע לאבילות ס"ל לתוס' שאין לה עיקר כלל מהתורה ודלא כהרמב"ם.

קא*) תד"ה אבל איפכא לא.

הנה יש ה' שיטות בענין מתי מותר למי שאין לו בנים להנשא לאחר שנעשה אבל. (א) שיטת הבה"ג והר"ח והרי"ף היא שבהציוור אצלינו שהיו מוכנים לעשות חופה ומת לו מת, עושים מיד את החופה ובוועל בעילת מצוה וקוברים את המת ונוהג ז' ימי אבילות ואח"כ ז' ימי משתה (ואיירי מן הסתם במי שאין לו בנים כי חזינן שהוא צריך עוד לאביו להשיא אותו).

מיהו יתכן שהם סוברים כן רק בהציוור כאן שהיו מוכנים לעשות חופה, וכסברת הרמב"ן שנביא להלן שקאי עלי' מילתא ודחיק לי, אבל היכא שכשמת המת לא היו עומדים לעשות חופה, יתכן שהוא מודה לאחד משאר השיטות שנביא כאן.

(ב) הדרך הראשון בתוס' סובר שכונס לאחר ז' ובוועל לאחר ל'.

(ג) שיטת הר"י בתוס', וכן סובר הרא"ש, היא שגם כונס רק לאחר ל'.

(ד) שיטת ר"ת שכונס וגם בוועל לאחר ז' בתוך הל' כדי לקיים פרו ורבו.

ה) שיטת הרמב"ן בסוגיין כר"ת שכוונס ובוועל לאחר ז' אבל רק בכגון הציור שהיו כבר עומדים לעשות חופה וקאי עלי' מילתא ודחיק לי'.

ומרש"י בסוף דף ג' מבואר דלא כהבה"ג אלא שבהציור של שאר קרובים אין מכניסים עכשיו לחופה, והרי איירי במי שאין לו בנים.

וגם מקושיית תוס' (ממתה אשתו ואין לו בנים דמותר לישא מיד) יוצא כן, כי אל"כ מה קשה להם, הלא גם כאן בשאר קרובים הרי הוא כונס מיד, ואדרבה קשה איפכא, והיינו שכאן התירו לו גם לבעול בעילת מצוה מיד, ואילו במועד קטן שם איתא שאינו בועל עד לאחר שלשים. ברם יש לדחות שלעולם ס"ל שפיר כהבה"ג, רק שקשה להם דנהי ש"איפכא לא" קאי רק על הז' ימי משתה, דהיינו שאין עושים אותם עכשיו מיד, אבל הרי משמע שרק בעילת מצוה מותרת, ואילו במו"ק שם משמע שהכוונה היא שכוונס מיד וסברו תוס' עכשיו שהכוונה היא שהוא בועל והולך כרגיל. מיהו מתוס' מבואר שלא זה הי' קשה להם אלא הי' קשה להם על הכניסה. ועכ"פ צ"ע לפי תוס' למה לא התירו שם לכה"פ את הבעילת מצוה בתוך השלשים יום כמו אצלינו במת אביו של החתן או אמה של הכלה דכיון שהתירו כניסה התירו גם בעילת מצוה.

וי"ל שהכא התירו כי אונן מותר בביאה, ואם הם סוברים שאונן אסור בביאה, אבל בכל זאת י"ל שהתירו כי צריכים את הביאה כדי שיחולו הז' ימי משתה משום הפסד הסעודה, משא"כ התם הרי הוא אבל שאסור בתשמיש המטה, וכן הרי הוא אסור בביאה

באשה חדשה משום כבוד אשתו שמתה, וכן אין שם הפסד סעודה שהרי אין עושים עכשיו את הז' ימי משתה.

א"נ שביאה באשה אחרת חשיבא יותר פגיעה בכבוד אשתו הראשונה ממה שביאה נחשבת פגיעה בהאבלות על אביו או אמו.

קב) בא"ד

וז"ל, וה"ה לשאר קרובים עכ"ל, ועל הנחה זו בנו תוס' את קושייתם. וע"ע מנא להו לתוס' שה"ה לשאר קרובים, אולי שאר קרובים מותרים להכניס לאלתר כדאיתא במו"ק שם, ורק באמו של החתן ובאבי' של הכלה הרי זה אסור משום חומר האבלות על אביו ואמו, דכיון שהוא מתאבל עליהם יב"ח א"כ י"ל שגם האבלות של ז' ושל לי' הם יותר חמורים מימי ז' וימי לי' של אבלות על שאר קרובים. ומצינו דומא לזה ביו"ד סי' שצ"א סעיף ב' לענין סעודת מרעים בציור שנהגו שאחרי שבאו אליו לסעודה הרי הוא חייב ללכת גם להסעודה שהם עושים, דבתוך שלשים מותר לו ללכת להסעודה שלהם כיון שהוא חייב, אבל היינו רק בהשלשים על שאר אבלים אבל לא בהשלשים על אביו ואמו.

שו"ר בשט"מ (בד"ה עוד כתבו וכו') בשם תלמידי רבינו יונה שהם חולקים באמת על תוס' וסוברים ששאר קרובים הרי הם כמו אביו של החתן ואמה של הכלה. וע"ע בזה להלן בשט"מ ד"ה ודע וכו').

קב*) בא"ד

וז"ל, וי"ל דלאלתר לאו דוקא אלא כלומר מותר לאחר ז' ומיהו לבעול אסור עד לאחר לי' כדמוכח בתר הכי במעשה שמתה אשתו

של יוסף הכהן וכו' עכ"ל. וצ"ע מה היא הראי' משם למי שעוד לא קיים פרו ורבו, דאולי מי שעוד לא קיים פרו ורבו מותר לבעול מיד לאחר ז' (ועכ"פ לכאורה צ"ע על הי"ל הזה של תוס' דכיון שכל הטעם להקל במי שאין לו בנים הרי זה בגלל שעוד לא קיים פרו ורבו א"כ מה היא הסברא להתיר תוך ל' אם בין כך ובין כך לא יוכל לבעול עד לאחר ל', ויש ליישב).

קג) בא"ד.

וז"ל, ומיהו לבעול אסור עד לאחר ל' עכ"ל. היינו דוקא משום שזהו הפעם הראשונה באשה זו דהא אבל מותר בתשמיש המטה אחרי ז'. והנה משיטה זו יוצא שהחופה כשירה אע"פ שאינה ראוי' לביאה, עי' בזה לעיל באות צ'.

קג*) בא"ד.

וז"ל, ותוך שבעה ודאי אסור (לכונסה) כדמוכח הכא עכ"ל. עי' בדו"ח בד"ה גמרא ודוקא וכו' שהעיר שנהי' דחזינן כאן שמי שאין לו בנים אסור לכנוס תוך ז', אבל י"ל דהיינו משום שבין כך ובין כך יהי' אסור לו לבעול, אבל אולי מי שיש לו בנים קטנים מותר לו לכנוס גם תוך ז' מפני פרנסתם (וכן צידדו תוס' בשם ר"ת ביבמות דף מ"ג ע"ב בד"ה שאני וכו' שמי שיש לו בנים קטנים מותר לישא גם בתוך ז').

קד) בא"ד.

וז"ל, ומה שאמר לה בבית הקברות, לא הי' זה כניסה אלא שידוכין בעלמא עכ"ל. הנה בשו"ע בסי' שצ"ב סעיף ב' פסק המחבר

שגם אירוסין מותר, אבל בט"ז ובש"ך שם מבואר שהרמ"א לעיל שם בסעיף א' חולק על זה.

קד*) בא"ד.

וז"ל, ונראה לר"י דודאי אותו שיש לו בנים קטנים מותר לישא תוך ל' וכו', אבל אותו שאין לו בנים כלל אסור לישא עד לאחר שלשים כיון שאין יכול לבעול תוך שלשים עכ"ל. והיינו כשיטת הראב"ד בספי"א מהל' אבל ודלא כהרמב"ם שם דמותר לו לישא ולבעול לאחר ז' וכמו שסובר ר"ת כאן. מיהו הרמב"ן הובא בכ"מ שם כתב שרק בהציור דאיירי הרמב"ם שם שכבר הי' זמן קבוע נושא אחר ז' כיון דטריחא לי' וקאי עלי' מילתא עכ"ל, וא"כ אולי גם הר"י מודה בכך"ג.

קה) בא"ד.

הנה הדעה הראשונה בתוס' סוברת שמי שאין לו בנים מותר לישא לאחר ז' ולבעול לאחר ל'. ונראה שבאותם הימים שהוא אסור לבעול לא יצטרכו לישון הוא בין האנשים וכו' כי אבלות דידי' חמירא לי' וכהגמ' בע"ב.

והנה הר"י סובר שלא התירו למי שאין לו בנים לישא לאחר ז' ולבעול לאחר ל' כי אין תועלת בהנישואין כיון שיהי' אסור לו לבעול. ובדעת הדעה הראשונה ששפיר מותר לו לישא לאחר ז' צ"ל דהיינו משום חשש שמא יקדמנו אחר לישא את זו שהוא חפץ בה.

וצ"ע למה לא התירו לאלמנה לישא לאחר ז' למי שאין לו בנים או שיש לו בנים קטנים ולא תבעל עד לאחר ג' חדשים,

ואי משום שאבלות קילא לה שהרי היא מוכנה לישא בימי אבלה, הלא יש עצה שהוא ישן בין האנשים וכו'.

וי"ל שהתירו רק לאיש כיון שיש לו צורך מסוימת על פי דין, דהיינו כדי שיקיים פר"ו או כדי לפרנס בניו הקטנים שזה ג"כ נחשב כמו צורך על פי דין להנשא, אבל להאשה אין צורך על פי דין אלא שכך היא רוצה, ולכן אסרו לה להנשא כל זמן שביאה אסורה, ואפילו ע"י שהוא ישן בין האנשים וכו', ושאיני היכא שיש לו בנים קטנים שהתירו לאחות אמם להנשא אע"פ שהיא אבלה, כי העובדא שהיא תרחם יותר על בני אחותה חשיב שפיר בגדר שיש לה צורך.

ק"ה* (בא"ד)

וז"ל, ור"ת ר"ל דבאין לו בנים אפילו לבעול שרי תוך שלשים אחר ז' משום פרי' ורבי' עכ"ל. הנה לכאורה הי' אפשר לומר שטעמו הוא משום דהוי מצוה דקביעא לי' עידנא לאחר שכנס וכדברי המהרש"ל שהבאנו לעיל. מיהו אולי רק באונן התירו כי לאחר שהתירו וצריך לעשות את המצוה א"כ הרי זה גורם שבאותה שעה אינו בגדר אונן כי אי אפשר לו אז לקבור את המת כיון שהוא צריך לבעול.

וצ"ע למה גם ביש לו בנים גדולים אינו יכול לבעול אחרי ז' משום ולערב אל תנח ידך וכמו להלן בהמשך דברי תוס' באבל על אביו ואמו לאחר ל'.

ק"ו (בא"ד)

וז"ל, וההיא דשמחות אינה מתיישבת כפירושו עכ"ל. צ"ע למה לא כתבו כן גם על דרכם הראשון שהרי איתא במס' שמחות

שאפילו לישא (בלא לבעול) אסור באין לו בנים עד לאחר ל' ודלא כה"י"ל" שמותר לישא לאחר ז' בלי לבעול (דהיינו לאלתר לפי התירוץ ההוא). ואולי לאחר דברי הר"י התבטל ה"י"ל" ולכן כשהביאו את המס' שמחות אין צורך לחזור לה"י"ל" ולומר שאינו כה"י"ל".

ועכ"פ חזינן שתוס' כאן הביאו את דברי ר"ת בלשון של "ור"ת הי' ר"ל", ודלא כתמיד שכתוב "ואומר ר"ת" (וכמו להלן בתוס' כאן) או "ונראה לר"ת".

ק"ז* (בא"ד)

וז"ל, צ"ע אי קאי נמי ארישא ושרי אפילו תוך ל' עכ"ל. פי' ודלא כר"ת שהתיר רק לאחר ל'. ועכ"פ אפילו לפי מה שצידדו תוס' להתיר אבל אכתי יכול להיות שרק הכניסה תהי' מותרת תוך ל' אבל לא הביאה (מיהו גם כאן יש להעיר מה שהערת בסוף אות ק"ב למה יתירו מטעם ריבוי בנים אם אסור כעת לבעול).

ק"ז (תד"ה אבל דברים של צינעא)

א. דברי המהרש"א על קושיית תוס'. וז"ל, וא"ת רב ושמואל דאמרי בפרק בתרא דמו"ק דתשמיש בשבת של ז' ימי אבלות רשות תיקשי להו ברייתא דהכא עכ"ל. עי' במהרש"א על תד"ה בועל וכו' שתי' על קושייתם די"ל שהם סוברים דהוי משום דם בתולים וכהמשנה אחרונה דדם בתולים אסור, ולית להו כרב יוסף דפירסה נדה חמירא לי' (א"נ דס"ל כהדעה בהרא"ש שדם בתולים קילא לי').

מיהו לפ"ז יוצא שלא הוו פרישת כל

הי"ד ימים משום אבילות (ודלא כתוס' לעיל בסד"ה בועל וכו') (ע"י שם בקרני ראם).

ב. דברי המהרש"א על תירוצו של הר"י.

וז"ל, אלא נראה לר"י דרב ושמואל מפלגי בין חתן למועד ושבת, אבל קשה דכל אותן הימים הוא ישן בין האנשים משמע אפילו בשבת עכ"ל. וכתב המהרש"א וז"ל, ולא ניחא להו לפרש דקושטא הוא דמסייע ל"י לרבי יוחנן מהא ד(תניא) כל הימים דהוי שבת בכלל עכ"ל. וצ"ע דמה תיקן המהרש"א בזה, הלא אכתי קשה שדבר זה קשה על רב ושמואל, דהיינו למה גם בשבת הוא ישן וכו', ואין לנו תירוץ על זה.

מיהו נראה שהמהרש"א הבין שכוונת תוס' היא כן, והיינו שאין עיקר כוונת תוס' להקשות קושיא על שמואל, אלא עיקר כוונתם היא להקשות למה לא אמרה הגמ' עצמה את הראי' הזאת לרבי יוחנן, דהיינו שאע"פ שאין ראי' מימות החול כיון שז' ימי משתה הם חלשים מרגל אבל יש ראי' לרבי יוחנן מיום שבת שגם אז הוא ישן בין האנשים וכו', ועל זה כתב המהרש"א שאולי י"ל שזוהי באמת כוונת הגמ' בה"מסייע ל"י, דהיינו להביא ראי' משבת, ונהי שאנו עדיין נשארים בלי תי' על רב ושמואל, אבל עכ"פ מתורץ שהגמ' לא העלימה עין מזה.

והמשיך המהרש"א לתרץ על קושייתו וז"ל, דאם כן (שה"מסייע ל"י) הוא באמת משבת) לא הוה ל"י למימר מסייע ל"י לרבי יוחנן דאמר (אע"פ שאמרו) אין אבילות במועד אלא דאמר (אע"פ שאמרו) אין

אבילות בשבת עכ"ל. והנה המהרש"א נקט בזה שרבי יוחנן עצמו הזכיר את שני הזמנים, והיינו שאע"פ שאין אבילות בשבת ובמועד אבל דברים של צינעא שפיר נוהגים, ולכן כתב שאם ה"מסייע ל"י" הוא משבת הגמ' היתה צריכה לתפוס את מה שאמר רבי יוחנן שאע"פ שאמרו אין אבילות בשבת וכו', אבל לכאורה הפשטות אינה כן, אלא רבי יוחנן דיבר רק על מועד והגמ' מביאה את המלים של רבי יוחנן דהיינו שהוא אמר לשון של אע"פ שאמרו אין אבילות במועד (אלא שאין סברא לחלק בין מועד לשבת וכמש"כ תוס') ולכן מוזכר כאן מועד, רק שראיית הגמ' היא משבת.

ועכ"פ לפי הנחה זו שרבי יוחנן עצמו דיבר בין על שבת ובין על מועד א"כ מה שתוס' רצו לחלק בין מועד לשבת (לפני שכתבו שלא מסתבר לחלק כן) היינו רק לפי רב ושמואל אבל לעולם רבי יוחנן חולק על רב ושמואל גם בנוגע לשבת.

קז*) בענין תירוצו של הר"י.

וז"ל, אלא נראה לר"י דרב ושמואל מפלגי בין חתן למועד ושבת. צ"ע שאם ימי משתה הם יותר חלשים ממועד ושבת א"כ איך ממעטים מביום הראות בו את נגעו גם מועד וגם ז' ימי משתה, הלא ממיעוט אחד יש רשות למעט רק את הדבר שיותר מסתבר עכ"ל.

וי"ל שביום הראות בו את נגעו אינו בגדר מיעוט, אלא התורה רק אמרה שלא בכל יום רואים, אלא יש ימים שאין רואים בהם, והתורה מסרה את הדבר לחכמים לקבוע איזה ימים, וחכמים ראו לנכון לקבוע שגם בהז' ימי משתה וגם ברגל אין רואים.

וכעין זה כתב הבי"ד ביו"ד בסוף סי' קע"ח כדי ליישב למה מותר למקורב למלכות להתלבש במלבושי הגוים ולעבור על ובחקותיהם לא תלכו, דכתב שם בתירוץ השני שהתורה מסרה את הדבר לחכמים לקבוע איזה חוקים לאיזה אנשים.

קז* (* בענין הדמיון של ז' ימי משתה לרגל.

הנה תוס' בד"ה אבל דברים וכו' כתבו וז"ל, אלא נראה לר"י דרב ושמואל מפלגי בין חתן למועד ושבת עכ"ל. צ"ע דהנה מה שאין אבילות נוהגת בהז' ימי משתה הרי זה כי הם בגדר רגל דידי' וכמו שמשמע מרש"י לעיל כאן בד"ה הוא ישן וז"ל, ואף בשבעת ימי המשתה שהן כרגל עכ"ל, וא"כ אם הם כרגל למה לא לענין דברים שבצינעא וכמו שמצינו גם בנגעים שז' ימי משתה הם כרגל וכמו שהביאו תוס' כאן בהדיבור הקודם.

גם יש להעיר על דברי תוס' לעיל בהדיבור הקודם, דכתבו שם על ה"מסייע לז"ל לדברי רבי יוחנן שדיבר על מועד מהדין שנאמר בחתן, דהיינו משום שבכל מקום משה מועד לחתן, ויש להעיר למה לא כתבו כן לעיל על הברייתא שאומרת שאין אבילות חלה בהז' ימי משתה וכמו שעשה רש"י בדבריו הנ"ל שהבאנו.

וי"ל שתוס' אינם סוברים את הגדר הנ"ל שהשבעת ימי המשתה הם בגדר רגל דידי', אלא הדין בחתן שאין אבילות חלה בהשבעת ימי משתה הוא תקנה נפרדת, ולכן לא כתבו לעיל כרש"י שאין אבילות חלה כי הימים הם כרגל, ורק כאן שהגמ' מביאה ראי' מחתן לרגל כתבו תוס' דהיינו משום שבכל

מקום משוים חתן ורגל, וגם כאן לא כתבו שימי המשתה הם בעצמותם ציור של רגל, אלא כוונתם היא רק שחכמים נתנו לחתן את אותם הדינים שנוהגים ברגל.

ומעתה אי אפשר להקשות על רב ושמואל שאם הז' ימי משתה הם בגדר רגל דידי' למה הוא ישן בין האנשים וכו' לפי שיטתם שברגל אין הדין כן, דזה לא קשה, כי נהי שנתנו לחתן את הדין שאין אבילות חלה בהימים שהוא חתן, אבל בכל זאת לא השוו חתן לרגל לענין היתר תשמיש.

ויש להביא סמך להדרך הנ"ל שהז' ימי משתה אינם בעצם מהותם בגדר רגל, דהנה במו"ק דף ז' ע"ב אמרו שאין רואים את הנגע בהשבעת ימי משתה של חתן, וכן שאין רואים את הנגע ברגל, ואילו היו הז' ימי משתה בגדר רגל, ושזהו הטעם למה אין רואים בהם את הנגע, א"כ הי' בדין שיאמרו קודם את הדין הבסיסי שאין רואים את הנגע ברגל, ורק אח"כ לומר וכן לחתן כיון שטעמא דחתן הוא משום רגל.

והנה יש להוסיף שאם טעמא דחתן אינו משום דהוי בגדר רגל דידי', א"כ י"ל שהטעם הוא משום שהוא דומה למלך, דע"י בפרקי דרבי אליעזר בסוף פרק ט"ז דאיתא בזה"ל, חתן דומה למלך, מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו כך חתן אינו יוצא לשוק לבדו, מה המלך לובש בגדי כבוד כך החתן לובש בגדי כבוד כל שבעת ימי המשתה, מה מלך הכל מקלסין אותו כן חתן הכל מקלסין אותו כל שבעת ימי המשתה, מה מלך פניו מאירות כאור החמה כך חתן פניו מאירות כאור החמה שנאמר והוא (השמש) כחתן יוצא מחופתו ע"כ, והביא הרד"ל שם שבילקוט שמעוני על ספר שופטים על

הפרשיות אודות שמשון איתא עוד דמיון חמישי, והיינו שמה מלך משתה ושמחה לפניו כל הימים וכו', ועוד הביא שהדמיון החמישי הנ"ל כתב גם הרמב"ן בשם הפרקי דרבי אליעזר בכתובות דף ה' ע"א, הובא בשט"מ בד"ה וז"ל הרמב"ן ז"ל ומאי דאמרינן וכו', ושכן כתב המנורת המאור בסי' קע"ג בשם הפרקי דר"א, ויש לעיין האם הכוונה בכל זה היא שמצד עצם מהותו הרי הוא כמלך וזה גורם שיהי' משתה ושמחה ושלא יצא לשוק לבדו ושלא יעשה מלאכה ושלא ישא ויתן בשוק (וכמו שפסק המחבר בסי' ס"ד) או האם הם דינים עצמאיים, ולא מטעם שהוא במהותו כמלך, רק שלמעשה לאחר שתיקנו כן חז"ל הרי יוצא שהוא שוה למלך וזהו סוף כוונת הפרקי דר"א.

ומעתה י"ל שהשאלה הנ"ל במה היא הכוונה בחתן דומה למלך תלוי' בדברינו לעיל, והיינו שאם הז' ימי משתה הם במהותם בגדר רגל א"כ יוצא שהגורם לזה שהוא במאכל ומשתה, וכן לזה שהוא אסור במלאכה ולישא וליתן בשוק, הרי זה העובדא שהימים הם בגדר רגל, אבל לפי מה שכתבנו שהז' ימי משתה אינם במהותם בגדר רגל א"כ י"ל שהגורם להדינים הנ"ל הוא היותו בגדר מלך.

דף ד' ע"ב

קח) בענין האיסור של יחוד והאיסור של מזיגת הכוס.

הנה מצינו שנדה מותרת ביחוד עם בעלה אבל אסור לה למזוג לו את הכוס. והוציא

המהרש"א כאן מזה שמזיגת הכוס חמורה מיחוד. וע"ע בגמ' דפרכינן ומי שאני בין אבילות דידי' לאבילות דידה הלא תני בהברייתא בשתייהן דינים שוים, ופירש"י דהראי' היא מדלא קתני באבילות דידי' שהוא ישן בין האנשים והיא ישנה בין הנשים משא"כ באבילות דידה דליכא איסור יחוד דמזה מוכח שגם באבילות דידי' אין איסור. וכתב המהרש"א שה"ה שהי' אפשר להקשות דליתני שגבי אבילות דידי' מזיגת הכוס אסורה משא"כ באבילות דידה וא"כ מוכח שגם באבילות דידי' מותר. והוסיף שלפי מאי דמתרץ שתני באמת שגבי אבילות דידי' הוא ישן בין האנשים וכו' תו לא קשה דליתני גם מזיגת הכוס כי פשיטא הוא, כי אם יחוד אסור כל שכן שמזיגת הכוס אסורה וכהנ"ל דחזינן בנדה שמזיגת הכוס חמורה מיחוד.

מיהו לא הבנתי דאכתי ליתני מזיגת הכוס כדי לדייק שבאבילות דידה אפילו מזיגת הכוס מותרת. ואולי אין בזה חידוש כי הסברא להתיר יחוד באבילות דידה היא כי היא לא תשמע לו, וא"כ ה"ה שגם ע"י מזיגת הכוס לא תשמע לו.

גם יש להעיר על דרכו של המהרש"א, דהנה בתחילה פרכינן למימרא דאבילות קילא לי' מנדה והאמר רבי יצחק ב"ר חנינא שנדה אסורה למזוג לו כוס ואילו גבי אבילות תניא שמותרת למזוג לו כוס (ועל זה מתרצינן דשאני התם דאיירי באבילות דידה), ופירש"י שמזה שמותר למזוג חזינן שאדרבה אבילות חמירא לי', ולכאורה צ"ע למה לא הקשו יחוד איחוד דהיינו דמכיון שבהברייתא תני שבאבילות מזיגת הכוס מותרת א"כ כ"ש שיחוד מותר וא"כ למה אמרינן שהוא ישן

בין האנשים וכו' דהא גבי נדה חזינן שמזיגת הכוס חמורה מיחוד וא"כ אם גבי אבל מזיגת הכוס מותרת כל שכן יחוד.

ועכ"פ שוב הביא המהרש"א את שיטת הראב"ד שאפילו באבילות דחתן וכלה מזיגת הכוס מותרת. והקשה דהא מכיון שיחוד אסור כל שכן שמזיגת הכוס צריכה להיות אסורה וכדחזינן גבי נדה שמזיגת הכוס חמורה.

ועי' בקרני ראם שכתב דרך אחרת בכל זה, והיינו שהטעם למה לאסור יחוד הרי זה גזירה אטו ביאה, אבל הטעם לאסור מזיגת הכוס הוא גזירה אטו חיבוק ונישוק אבל לא משום חשש שמא יבוא לבעול, ולכן באבל דליכא איסור של חיבוק ונישוק ביום לפי שיטת הראב"ד הובאה ברא"ש במו"ק פ"ג סי' ל"ו לא שייך לאסור מזיגת הכוס ולכן מתיר הראב"ד מזיגת הכוס (ביום) אפילו באבילות דחתן וכלה דקילא ל"י, רק דאע"פ שלא אסרו מזיגת הכוס (ביום) באבילות אבל בכל זאת יש להאשה רשות להמנע מזה מחשש שלא יבוא לבעולה אם נאמר שאבילות קילא ל"י, ולכן פרכינן למימרא שאבילות קילא ל"י הלא נדה אסורה במזיגת הכוס ואילו באבילות משמע בהברייתא שהוא יכול לכופה למזיגת הכוס וא"כ מזה מוכח שאין שום חשש של ביאה, ועל זה מתרצינן דשאני בין אבילות דידי' לאבילות דידה דרק באבילות דידה יכול לכופה אבל באבילות דידי' אינו יכול לכופה, אבל עכ"פ גם באבילות דידי' איסור ליכא על מזיגת הכוס וכהנ"ל.

ולפי דרכו לא קשה מה שהעיר המהרש"א שליתני שגבי אבילות דידי' מזיגת הכוס אסורה משא"כ גבי אבילות דידה, דמעתה

לק"מ כי גם באבילות דידי' ליכא איסור של מזיגת הכוס. מיהו אכתי יש להקשות דליתני שגבי אבילות דידי' אינו יכול לכופה למזיגת הכוס משא"כ באבילות דידה הרי הוא יכול גם לכופה.

ועכ"פ צ"ע איך יכול להיות שהתירו חיבוק ונישוק באבילות, ואפילו באבילות דהכא, הלא חזינן כאן שיחוד אסור שמא יבעול אע"פ שבנדה לא אסרו שמא יבעול, וא"כ חזינן שבאבילות דהכא יש חשש יותר גדול שמא יבעול וא"כ אם בנדה חיבוק ונישוק אסורים שמא יבעול מכל שכן שהיו צריכים לאסור באבילות דחתן.

ואולי יש ליישב, דהנה פליגי הרמב"ם והרמב"ן באם חיבוק ונישוק אסורים בנדה מדאורייתא (הרמב"ם) או מדרבנן (הרמב"ן), ומעתה אם נאמר שהם אסורים מדאורייתא א"כ י"ל שטעם התורה אינו שמא יבעול אלא הוי איסור עצמי, ולפ"ז לק"מ כי לפ"ז גם בנדה לא אסרו חיבוק ונישוק מחשש שמא יבעול אלא הוי איסור עצמי, וא"כ שפיר י"ל שבאבילות דחתן נהי שיש חשש גדול שמא יבעול, אבל אכתי לא אסרו חיבוק ונישוק בגלל חשש זה, וגם איסור עצמי ליכא באבילות, ומש"ה הרי זה מותר. וע' בזה בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' אות פ'.

והנה המהרש"א הבין שהראב"ד אוסר יחוד ביום אע"פ שהוא מתיר חיבוק ונישוק ומזיגת הכוס. אמנם מדברי הרא"ש במו"ק פרק ג' סי' ל"ו בשם הראב"ד לא נראה חילוק כזה אלא ביום הכל מותר ובלילה הכל אסור. והרא"ש שם הקשה על הראב"ד בזה"ל, ומאד הפליג החכם להחמיר בלילה להצריך שתי שמירות (פי' שגם הוא יישן

בין האנשים ושגם היא תישן בין הנשים ולא סגי בחד), והפליג להקל ביום להתיר יחוד חיבוק ונישוק, ואיפכא מסתברא כי למראית העין היצר מתגבר, הלכך היחוד אסור ביום כמו בלילה אבל במיני פרישות אין צריך להרחיק עכ"ל (וביאר הק"נ כאן באות ק' שהרא"ש עצמו סובר שגם שאר מיני פרישות כגון מזיגת הכוס אסורים וכמו שפסק כאן בסי' ט', והתם במו"ק לדברי הראב"ד קאמר, דהיינו דכיון שהראב"ד מחמיר כל כך בנוגע ליחוד בלילה ה"ה שהי' צריך לאסור יחוד וחיבוק ונישוק גם ביום ולהתיר רק שאר הרחקות כגון מזיגת הכוס, אבל הרא"ש עצמו אוסר באמת גם מזיגת הכוס. ועוד כתב הק"נ כאן שי"ל שהראב"ד מתיר רק בחתן וכלה משום שאל"כ הוי אבילות בפרהסיא, ועוד הביא שהש"ג הקשה את שני דברי הרא"ש אהרד"י).

קט) מי שמת חמיו וכו' ונוהג עמה אבילות.

עי' במו"ק דף כ' ע"ב דאיתא דהיינו משום כבוד אשתו וכמו שפירש"י כאן בד"ה לא עמו בבית. ובטור ושו"ע ביו"ד סי' שע"ד סעיף ו' איתא משום כבוד חמיו וחמותו. ולכאורה הי' אפשר לפרש שגם כוונת הטור והמחבר היא משום כבוד אשתו כי בזה שהוא מראה כבוד לחמיו ולחמותו הרי הוא מראה כבוד לאשתו.

מיהו ביו"ד סי' ר"מ סעיף כ"ד איתא שחייב אדם בכבוד חמיו ובספר חרדים בפרק ד' מ"מ"ע מן התורה בפה בקנה ואפשר לקיימן בכל יום" ביאר דהיינו משום דכיון שאשתו היא כגופו הרי הוא כאביו. ולפ"ז

צ"ע למה איתא בגמ' משום כבוד אשתו, תיפוק לי' דהוי כאביו.

ובלא דברי החרדים הי' אפשר לומר שבאמת גם עיקר החיוב לכבוד חמיו הרי זה משום כבוד אשתו ולא משום כאביו ואמו.

ובאמת צ"ע על החרדים דלפי דרכו למה אין אבילות על חמיו מעיקר הדין גם שלא בפני אשתו.

ועכ"פ יש לצייר נפ"מ בין הצדדים הנ"ל אם הוי משום כבוד אשתו או משום כבוד חמיו, דהנה עיי"ש בסי' שע"ד בסעיף ז' שפסק המחבר שאינו חייב להראות אבילות עבור אשת אחיו, ויש לעיין איך הדין באשת אחיו הגדול. ולכאורה הרי זה תלוי בהצדדים הנ"ל, דהא לפי הצד שהוא משום כבוד אשתו א"כ גם כאן הרי הוא חייב להראות אבילות כי הרי הוא חייב בכבוד אחיו הגדול, אבל אם הוא משום חיוב כבוד עצמי לחמיו א"כ הכא הרי אינו חייב כבוד לאשת אחיו הגדול.

ועי' בש"ך בסי' ר"מ סקכ"ב שהביא מהב"ח שחייב אדם בכבוד חמיו כשאר זקנים אבל לא כמו לאביו ולאמו. ונראה שזה אתי שפיר לפי הדרך שאינו משום דחשיב כאביו אלא משום כבוד אשתו, דהא אילו חשיב כאביו ואמו א"כ יהי' חייב בכל.

וע"ע בפ"ת ביו"ד שם בסי' ר"מ סק"כ שהוכיח שאינו חייב לכבדם בכל דבר כי אילו כן למה אשת איש פטורה מכיבוד אב בגלל שהיא חייבת בכבוד בעלה דלמה לא נימא שהיא ובעלה חייבים בכבוד אבי' וכמו דאמרינן שחייב הבן לשמוע לאביו יותר מלאמו כי הוא ואמו חייבים בכבוד אביו. מיהו יש לדחות שמה שאשת איש פטורה

מכיבוד אב אין זה רק משום החיוב לכבד בעלה אלא משום שהיא חייבת לו מלאכות ומש"ה לא שייך על זה הסברא הנ"ל.

קט*) אילימא דקתני בועל בעילת מצוה ופורש, התם משום דלא חל עליו אבילותא.

"וקשה לדעת הרמב"ן (מו"ק דף כ' ע"א) דס"ל דאבילות יום ראשון הוי גם לפני קבורה ואסור בתשמיש דבר תורה, ודאי הוי קילותא הא דמותר לו לבעול בעילות מצוה, דהא כבר חל עליו אבילותא לפני הקבורה, וע"כ מוכח דדין שבעת ימי אבילות שתיקנו חכמים לא הוי הוספה על יום ראשון דאורייתא, אלא דין אבילות בפני עצמו, ודין אבילות זה מונין משעת קבורה, ואין לו שייכות לדין יום ראשון דאורייתא, ומש"ה אף דהקילו לו בדין אבילות דיום ראשון דמותר בתשמיש, מ"מ בדין אבילות שבעה ליכא קולא כלל (ויסוד זה דדין ימי אבילות דרבנן הוה חלות אבילות נפרד מדין אבילות יום ראשון מוכח מכמה דוכתי ואכמ"ל". (חידושי רבי שמואל סי' ו' אות ו').

דף ה' ע"א

קי*) מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי.

ע' בגמ' דתניא מפני מה אמרו אלמנה נשאת בחמישי ונבעלת בששי שאם אתה אומר תיבעל בחמישי למחר משכים לאומנתו

והולך לו שקדו חכמים על תקנת בנות ישראל שיהא שמח עמה שלשה ימים חמישי בשבת וששי בשבת ושבת. ופירש"י וז"ל, למחר משכים לאומנתו והולך שאין משה אלמון באלמנה אלא יום אחד עכ"ל. ויש לפרש שגם לאחר תקנת שקדו נשאר אמת שיש משה רק יום אחד כי הכוונה במשה היא לברכה, וכן אמרינן להלן בדף ד' ע"א שבאלמון שנשא אלמנה יש ברכה יום אחד ושמחה ג' ימים.

ולפ"ז כוונת רש"י היא שתיקנו ג' ימים לשמחה אבל אם הי' יכול לישא באיזה יום שירצה אז לא ישמע לנו לשמוח עמה ג' ימים דכיון שיש רק יום אחד למשה (דהיינו ברכה) א"כ למחר ישכים וילך לאומנתו.

מיהו ע' בחידושי הריטב"א שהביא את לשון רש"י שלפנינו שאין משה אלמון באלמנה אלא יום אחד והבין שהכוונה במשה היא לשמחה, ודלא כמו שנקטנו שהכוונה היא לברכה, ולכן הקשה דלהלן אמרינן ששמחה היא ג' ימים (ועי' במהרש"א שם כתב שהכוונה בתוס' שם ב"משה" היא לברכה וכמו שנקטנו לעיל בסמוך ברש"י).

והריטב"א עצמו כתב לתרץ שכוונת רש"י היא שכמו שאמרינן להלן שברכה היא יום אחד, כן הי' גם לענין שמחה, דהיינו משה, ולכן שקדו על תקנת בנות ישראל ותיקנו שישמח עמה ג' ימים, ודברי רש"י כאן קאי רק על קודם התקנה, ומאי דאיתא שם שג' לשמחה הרי זה אחרי התקנה של שקדו.

ועוד הביא שאחרים מפרשים דלעולם גם לפני כן היתה תקנה שישמח עמה ג' ימים כמו שהיתה תקנה של ברכה יום אחד רק שלא היו נשמעין להתקנה לשמוח עמה ג' ימים.

ימים, ולכן תיקנו שישאנה בחמישי ושיבעול בששי. וזהו קרוב לפירושינו לעיל בכוונת רש"י.

והנה מהרמב"ם נראה כהדרך שכתב הריטב"א שגם לפני כן היתה תקנה שישמח עמה ג' ימים, רק שלא היו נשמעים להתקנה, ולכן תיקנו שישא בחמישי בשבת, דהנה בפ"י מהל' אישות הי"ב כתב שתיקנו שהנושא את הבעולה ישמח עמה ג' ימים, ורק אח"כ בהט"ו כתב שמנהג חכמים הוא שהנושא את הבעולה ישאנה בחמישי כדי שיהי' שמח עמה חמישי וערב שבת ושבת ויצא למלאכתו ביום ראשון, ומשמע שמעיקרא תיקנו שישמח עמה ג' ימים, ורק אח"כ הנהיגו שישאנה בחמישי.

דף ה' ע"ב

קיא) ואת"ל דם מיפקד פקיד לדם הוא צריך ושרי וכו'.

כלומר האם לדם הוא צריך ולא לפתח, או האם גם לפתח הוא צריך, אבל אם דם חבורי מיחבר אז בודאי אסור לפי הלשון הזה כי בודאי לדם הוא צריך ולא אמרינן שרק להנאת עצמו הוא צריך כמו שמצדד הלשון השני. וצ"ע באמת למה לא ס"ל להלשון הראשון הך צד שרק להנאת עצמו הוא צריך לענין להתיר אפילו אם חבורי מיחבר, ולמה סובר הלשון הראשון של מיפקד פקיד, שאם נאמר חבורי מיחבר הרי זה בודאי אסור.

ולכאורה י"ל שבאמת אין כאן מחלוקת בין שתי לשונות, אלא בתחילה ביארה הגמ'

את כל הספקות שיש להסתפק אם סוברים שמפקד פקיד, ושוב ביארה את כל הצדדים שי"ל אם סוברים חבורי מיחבר, ולעולם לית מאן דפליג שאם חבורי מיחבר יש לומר דמותר משום שלהנאת עצמו הוא צריך.

ברם מהלשון של "איכא דאמרי" משמע שיש כאן באמת מחלוקת, דאל"כ לא היו צריכים לומר "איכא דאמרי", אלא להמשיך מיד ולומר "ואת"ל דם חבורי מיחבר וכו'. מיהו אכתי י"ל שבאמת רק הגמרא עצמה הסתפקה אם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר, אבל בין האמוראים היו ב' דעות, דעה אחת שהי' פשוט לה שמפקד פקיד, והיתה חוקרת כל הספקות שיש להסתפק אם מיפקד פקיד, והיתה עוד דעה שני' שהי' פשוט לה שחבורי מיחבר, ואותה דעה הסתפקה את כל הספקות שיש להסתפק אם סוברים חבורי מיחבר, וזהו האיכא דאמרי, אבל לעולם גם הדעה הראשונה מודה שאילו היתה המציאות שדם חבורי מיחבר יש להתיר משום שלהנאת עצמו הוא צריך רק שהיא סוברת שאין בכלל צד כזה של חבורי מיחבר, ורק הסתמא דגמרא בהשאלה הסתפקה כי מצאה מקום מצד הסברא לשני הצדדים.

קיב) ואת"ל דם מיפקד פקיד לדם הוא צריך ושרי או דילמא לפתח הוא צריך ואסור.

פי' האם הוא מתכוין להוציא את הדם, ואע"פ שהדם יוצא ע"י שעושה פתח, וממילא הרי הוא שפיר צריך את הפתח, אבל מ"מ אין זה מספיק כדי לחייבו משום עשיית פתח, כי כדי להתחייב משום עשיית

פתח צריכים שיתכוין שיהי' פתח קבוע גם למחר, ולא רק לכמה שניות עד שיצא הדם, וכן מבואר להלן בדף ו' ע"ב דמייתנין דהמפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב ואם להוציא ממנה ליחה פטור, הרי שאם רק נתכוין להוציא ליחה אין זה נקרא שנתכוין לעשות לה פה, ופירש"י שם וז"ל, אם לעשות לה פה שמתכוין ליפותה ולהיות לה פתח זה ליום מחר עכ"ל.

מיהו צ"ע דבפשטות כוונת הבעל היא לשני הדברים, ולמה לומר שכוונתו היא רק להוציא דם ולא לעשות פתח. ואם נאמר שאולי אינו חושב עכשיו על הביאות העתידות, אבל הניחא לפי הר"י בתד"ה לדם שמפרש שהוא רוצה להוציא דם כדי לראות אם היא בתולה, אבל ר"ת פי' שרוצה להוציא דם כדי שלא יתלכלך פעם אחרת, וא"כ לפי ר"ת הרי נקטינן ששפיר חושב על ביאות אחרות, וא"כ למה לא נאמר שהוא מתכוין גם לעשות פתח.

וי"ל דנהי שלפי ר"ת הרי הוא מתכוין להוציא את הדם כדי שלא יתלכלך פעם אחרת, אבל אכתי י"ל שאילו הי' יכול להוציא את הדם וישאר פתחה סתום לא הי' איכפת לו בזה, ולא עוד אלא אולי ניחא לו בזה כדי לטעום טעם בתולה, או דלמא הרי הוא שפיר רוצה פתח כדי שיוכל לבעול בקלות.

קיג) הלכה כרבי שמעון דאמר דבר שאין מתכוין מותר.

פירש"י וז"ל, וא"ת פסיק ריש"י ולא ימות

הוא הא פרכינן לה לקמן ומשנינן יש שבקיאין בהטי"י ואין דם יוצא ואף אין פתח נפתח הלכך לא פסיק ריש"י ולא ימות הוא עכ"ל. הנה דבריו קשים להולמם דהא רש"י כתב שע"י הטי"י גם אינו מוציא דם, והרי הכא קיימינן לפי הצד שהוא מתכוין להוציא את הדם, וא"כ מכיון שהוא רוצה ומתכוין להוציא את הדם בעל כרחך יעשה גם פתח ואכתי הוי בגדר פסיק ריש"י. ובשלמא להלן י"ל דאתי כהאיכא דאמרי שסובר שאפילו את"ל שדם חבורי מיחבר אבל אם הוא מתכוין להנאה ולא להוציא דם הרי זה מותר, ועל זה פרכינן דהוי פ"ר, וא"כ על זה שפיר יש לתרץ דיש בקיאין בהטי"י, ומש"ה נהי שהוא מתכוין להנאתו אבל אינו בהכרח שיוציא דם, אבל הכא אזלינן שלהוציא דם הוא צריך, וא"כ מה יעזור מה שיש בקיאין בהטי"י.

מיהו י"ל שהכוונה היא שכיון שיש בקיאין בהטי"י א"כ חזינן ששייך תופעה כזו, וא"כ יתכן שכן יקרה בטעות אע"פ שהוא רוצה להוציא דם ולכן אינו פסיק ריש"י, וכן ביאר הריטב"א כאן.

ובאמת לכאורה גם בלי דברי רש"י צ"ל כהנ"ל בנוגע לעשיית הפתח, דמה שייך לומר שיש בקיאים בהטי"י הלא למה לומר שהוא מתכוין כאן לעשות הטי"י, הלא הוא בועל סתם ביאה, וא"כ עשיית הפתח הוי שפיר בגדר פסיק ריש"י, ובע"כ צ"ל שכיון שבקיאים בהטי"י א"כ לפעמים יעשה כן בלי מחשבה וכוונה אלא בטעות, והא דאמרינן להלן שם שהך תי' של יש בקיאין בהטי"י אתי שפיר רק בגלל שבאמת רוב אנשים בקיאים הם בהטי"י הרי זה כי כיון שרוב

פ"ר, ולפי הלשון השני הקושיא היתה שאפילו אם להנאת עצמו הוא צריך אכתי הוי הוצאת הדם בגדר פ"ר.

קיד) ואת"ל הלכה כרבי יהודה מקלקל בחבורה או מתקן בחבורה הוא.

הנה משמע שכל הנפ"מ הוא רק לפי הצד שלהנאת עצמו הוא צריך ושלגבי החבורה הוי דבר שאין מתכוין, דאז בצירוף העובדא שהוא מקלקל הרי זה מותר כיון דאיכא תרתי לטיבותא, חדא דבר שאין מתכוין, ועוד דהוי מקלקל, אבל אם נאמר שלדם הוא צריך אשר אז הרי זה דבר מתכוין, אז לא יועיל מאי דהוי מקלקל כדי להתיר. והקשה הפ"י דבשלמא לפי הר"י שסובר שלדם הוא צריך פירושו הוא כדי לראות אם היא בתולה הרי זה אתי שפיר כי אז הרי זה בגדר מתקן ולא בגדר מקלקל, אבל לפי ר"ת שסובר שלדם הוא צריך פירושו הוא כדי שלא יתלכלך פעם אחרת א"כ הוי מלאכה שאצל"ג, וא"כ גם בזה אם הוי בגדר מקלקל איכא תרתי לטיבותא, דהיינו גם מאי דהוי מלאכה שאצל"ג וגם מאי דהוי מקלקל.

ברם לכאורה אין הקושיא כל כך חזקה דהא כבר ביאר הפ"י עצמו לעיל בסמוך שם שתרתי לטיבותא מהני רק אם שניהם הם מדרבנן והרי מלאכה שאצל"ג לפי רבי יהודה אסורה מהתורה.

ועכ"פ אכתי קשה מה שהקשה דאיך מספקינן כאן אם הוא מקלקל או מתקן הלא לפי ר"ת הדין נותן שיחשב באמת מקלקל דהא מה שהוא מתכוין שלא יתלכלך פעם

אנשים בקיאים הם א"כ חזינן שאינו דבר כל כך קשה ולכן שפיר י"ל שיכול לקרות כן בטעות גם כשאינו מתכוין לכך, אבל אם לא היו רוב בקיאים בהטי"י הרי זה כי היא דבר קשה מאד, ונהי שיכול לקרות בטעות, אבל הרי זה דבר נדיר מאד, וא"כ הוי בגדר "כמעט פסיק ריש"י", או קרוב לפסק ריש"י, דחשיב בגדר פסיק ריש"י וכדאתא בתרומת הדשן בסי' ס"ד ובמ"ב בסי' שכ"ו סעיף ט' בביאור הלכה בד"ה בדברים וכו'.

ועוד הא מן הסתם איירי כאן בבחור שנושא בתולה, וא"כ איך נעשה בקי הטי"י, ובע"כ צ"ל כהנ"ל דיכול לקרות אצל כל אחד שלא במתכוין.

ועי' באמת בתוס' כאן שהקשו ג"כ את הקושיא הנ"ל דהוי פ"ר, ולא תירצו כרש"י על פי הגמ' להלן דיש בקי אין בהטי"י אלא תירצו שאפשר להוציא דם בלא לעשות פתח, פ"י דזהו ענין אחר, ואינו ענין לבקיאין בהטי"י, אלא אפילו אם לא היו בקיאים בהטי"י אפשר להטות קצת ולשבור את הבתולים ולהוציא את כל הדם מהחבלה שעשה בלי לעשות פתח מספיק גדול כדי שיחשב ראוי לכניסת האבר ובנין (ובפרט לפי הר"י שאינו צריך לכל הדם אלא רק לקצת דם כדי לראות שהיא בתולה).

ועי' במהרש"א דמבואר בדבריו שתוס' סוברים באמת שאי אפשר לתרץ כאן בהלשון הראשון שאינו פסיק ריש"י משום שאפשר בהטי"י, כי אזלינן שלדם הוא צריך, וא"כ לא יעשה הטי"י, ועל הלשון השני אי אפשר לתרץ שלא הוי פ"ר מהטעם שכתבו תוס' כי תירוצם של תוס' הוא רק בנוגע להפתח אבל לגבי הוצאת הדם אכתי נשאר

אחרת לא משוי לי' מתקן כי צריכים שהתיקון יבוא מיד (כמו שקורה כאן לפי הר"י) וכמו שהביא שסובר ר"ת לענין החובל וצריך לכלבו.

ועי' בקונטרס אחרון מה שתי' על זה.

קטו) ואת"ל מקלקל בחבורה הוא במקלקל הלכה כרבי יהודה או הלכה כרבי שמעון.

עי' בפ"י בדבריו על רש"י ד"ה ואם תמצא לומר הלכה כרבי יהודה שהקשה דהנה לא מצינו להדיא שרבי שמעון סובר שמקלקל בחבורה חייב, רק שהכי מוכרחים לומר, משום דכיון דס"ל שמלאכה שאצל"ג פטור א"כ ליכא ציור אחר ששייך לחייב חובל, אבל לפי רבי יהודה שסובר שמלאכה שאצל"ג חייב הרי י"ל שמלאכת חובל איירי בחובל וצריך לכלבו דאע"ג שלענין התיקון הוי מלאכה שאצל"ג בכל זאת הרי הוא חייב, אבל אם הוא חובל רק בשביל לקלקל הרי הוא פטור כמו בכל המלאכות, אבל לפי רבי שמעון שסובר שעל מלאכה שאצל"ג הרי הוא פטור, צ"ל שחיובו של חובל הוא בציור שהוא מתכוין לקלקל, והקשה שא"כ מכיון דאזלינן השתא שההלכה היא כרבי יהודה שסובר שדבר שאין מתכוין חייב א"כ כ"ש שמלאכה שאצל"ג חייב כדמוכח מכמה דוכתי שמלאכה שאצל"ג חמורה מדבר שאין מתכוין, וא"כ איך אפשר לצדד שמקלקל בחבורה חייב, הלא אם מלאכה שאצל"ג חייב ליכא שום בסיס לומר כן.

ותי' דצ"ל שיש גם סוברים שמלאכה

שאצל"ג קיל מדבר שאין מתכוין, וא"כ גם לפי רבי יהודה י"ל שמלאכה שאצל"ג פטור מהתורה משום דלא הוי במשכן כמו שכתבו תוס' בשבת דף צ"ד, אשר לפ"ז צ"ל שמקלקל בחבורה חייב כמו לפי ר"ש.

קטז) רש"י ד"ה או חבורי מיחבר.

וז"ל, דם בתולים היוצא, ע"י חבורה הוא בא, שהדופן מתפרק מחברו עכ"ל. צ"ע דלכאורה גם לפי הצד של מיפקד פקיד הדופן מתפרק מחבירו אבל אין זה גורם לדם כי הדם מיפקד פקיד.

קיז) רש"י ד"ה או דלמא לפתח מתכוין.

וז"ל, והרי הוא כבנין ואסור עכ"ל. הנה להלן בדף ו' ע"ב איתא שהמפיס מורסא בשבת אם לעשות לה פה חייב, ופירש"י וז"ל, שהוא מתקן וחייב משם בונה דאשכחן בנין בבעלי חיים דכתיב ויבן את הצלע עכ"ל. וצ"ע למה לא הקפיד רש"י לומר את כל זה כאן אצלינו, דהיינו לכתוב סגנון של "חייב משום בונה" וכן לבאר שיש בנין בבעלי חיים.

וי"ל דס"ל שהכא באמת אפילו אם לפתח הוא צריך אין כאן חיוב דאורייתא, כי הכא באמת כבר נמצא הפתח, רק שזה הדוק ע"י כותלי אותו מקום, ומש"ה הרי זה רק איסור דרבנן, ולכן כתב רש"י רק דהוי כבנין, כלומר דדמי לבונה, אבל אינו בונה ממש, אלא הרי זה רק איסור דרבנן, וכן לכן לא הקפיד לומר כאן שיש בנין בבעלי חיים כי אפילו אם אין בנין בבעלי חיים י"ל שרבנן

ק"ט) תד"ה מהו לבעול.

וז"ל, אע"ג דתקנו שתהא בתולה נשאת ברביעי מ"מ אם אירע לו שלא בעל בליל חמישי לא חייבוהו חכמים להמתין עד יום חמישי אחר או עד יום ב' עכ"ל.

כוונת לשונם היא עד ליל יום חמישי או עד ליל יום ב', א"נ עד שיוכל להשכים לב"ד ביום חמישי או להשכים ביום ב'.

והנה אין נראה שהוכחת תוס' לדין זה שכתבו שאינו צריך להמתין מלבעול הוא מכאן, כי אי משום האיבעיא כאן הי' אפשר להעמידו בזמן שבתי דינין קבועין בכל יום, דאז מותר לו לישא בכל יום, וכן בערב שבת, כי אע"פ שאין ב"ד יושבים בשבת, אבל יוכל לקבול בפני ג' אנשים בשבת כמו שכתבו תוס' לעיל בסוף דף ג' ע"א, רק שהוכחת תוס' היא מהא דלא אשכחן בגמ' שאמרו על כה"ג שצריך להמתין מלבעול. ובאמת היו יכולים להעמיד את האיבעיא כאן בזמן שבתי דינין קבועין בכל יום, רק שלפי האמת אמרו שיתכן גם כשהיו נושאים ביום רביעי.

והנה גם התוס' הרא"ש כאן כתב כסגנון תוס' כאן, אלא שהוסיף הוכחה שאינו צריך להמתין וז"ל, וכן מוכח מתניתין חתן פטור מק"ש ד' לילות, ואי לא מצוי בעיל עד ליל ה' אמאי פטור עכ"ל.

ק"ט*) בא"ד.

וז"ל, ומיהו על כרחך נראה דלא ידע הברייתא דחיישינן שמא ישחוט בן עוף עכ"ל, כוונתם היא להברייתא שהזכירו דתניא בה שלא יבעול לא בערב שבת ולא

אסרוהו. והא דס"ל לרש"י כן הרי זה כי בגמ' איתא לפתח הוא צריך ואסור ולא אמרו לפתח הוא צריך וחייב. ורש"י סובר שכל הצדדים של איסור כאן הרי הם רק מדרבנן מדלא אמרו חייב (והיינו על דרך תוס' בד"ה דם וכו' שכתבו "ומיהו איסורא דקאמר הכא איכא למימר דהויא דרבנן", ורש"י סובר שאינו רק בגדר "איכא למימר" אלא כן מוכרח מדלא אמרו חייב).

ועי' עוד באות קכ"ד.

ק"יח) רש"י ד"ה ואם תימצי לומר לדם הוא מתכוין.

וז"ל, ולא לפתח עכ"ל. צ"ע למה הדגיש כן רק כאן, הלא גם בעצם האיבעיא הרי כוונת הצד של לדם הוא צריך היא שלדם הוא צריך ולא לפתח.

וכעין זה יש להעיר גם על הגמ', כי רק כאן בה'את"ל' אמרה הגמ' "ופתח ממילא קאתי", ולא לעיל בעיקר האיבעיא. ובאמת נראה שבעקבות לשון הגמ' הנ"ל כתב רש"י רק כאן "ולא לפתח".

ק"יח*) רש"י ד"ה ואת"ל הלכה כרבי יהודה.

וז"ל, ויש לשאול על פתח זה אם תקון הוא אצלה או קלקול הוא אצלה שהבתולה חשובה מן הבעולה עכ"ל. נראה שהכוונה היא כך, דאם תצטרך להנשא שנית עדיף לה להיות בתולה, וזוהי כוונתו במה שכתב שהבתולה חשובה מן הבעולה, אבל לענין הבעל הזה עדיף להיות בעולה כי מעתה יוכל לבעול בקלות וגם לא יתלכלך, וא"כ מספקא לן על מה מסתכלים.

במוצאי שבת, והתם הרי טעמא דמוצאי שבת הוא משום שמא ישחוט בן עוף, ואמרינן שם דהשתא שזכינו לטעמא דשמא ישחוט בן עוף א"כ מעתה זה משמש לטעם גם לערב שבת אפילו אם סוברים כר"ש, וא"כ בע"כ צ"ל שלא ידע ההיא ברייתא.

קכ) בא"ד.

וז"ל, והא דלא פשיט מינה לבסוף משום דאשכחן תנאי דפליגי עלה עכ"ל, נראה שכוונתם היא להברייתא שהביאה הגמ' בדף ו' ע"ב דתניא הכונס את הבתולה לא יבעול בתחילה בשבת וחכמים מתירין, ואמרינן מאן חכמים אמר רבה רבי שמעון היא דאמר דבר שאין מתכוין מותר, והרי חזינן שגם לית להו להני חכמים טעמא דשמא ישחוט בן עוף כי אל"כ איך הם מתירים.

קכ*) תד"ה דם מיפקד פקיד או חבורי מיחבר.

וז"ל, טעמא דחבורה לא כפירש"י דפי' בפרק שמונה שרצים דחייב משום צובע גבי ח' שרצים דתנא התם נצרר הדם אע"פ שלא יצא, וקשה לר"י דבאלו טריפות בשמעתא דריאה תניא ושאר שקצים ורמשים עד שיצא מהם דם, והשתא מאי צובע איכא הא לית להו עור, והכא נמי מאי צביעה איכא בהך חבורה (של דם בתולים), וכן גבי חבורה דמילה לא שייך צביעה, ועוד דעל כרחך לשמואל איכא טעמא אחרינא דבפרק כלל גדול קאמר דשוחט לא מחייב משום צובע אלא משום נטילת נשמה, אלא טעמא דחבורה הוי משום נטילת נשמה כדקאמר שמואל התם, ורב דאמר התם משום צובע אף משום צובע קאמר עכ"ל.

והנה לכאורה י"ל דלא קשה מידי על רש"י, דהנה בשבת דף ע"ג ע"א בהמשנה של הל"ט אבות מלאכה הזכירו ביניהן גם שוחט וגם צובע, ובדף ע"ה ע"א איתא שוחט משום מאי חייב, רב אמר משום צובע ושמואל אמר משום נטילת נשמה, וכתבו תוס' שם שאין הכוונה למאי דתנן בהמשנה לעיל שם בדף ע"ג השוחט, דהא אי אפשר לומר שכוונת התנא היא משום צובע, דהא תנן שם צובע בנפרד כאב מלאכה בפני עצמו, אלא הכוונה היא לשוחט בעלמא משום מה הוא חייב, ועל זה קאמר רב שחייב משום צובע חוץ ממה שהוא חייב משום נטילת נשמה, דגם משום נטילת נשמה הרי הוא חייב שהרי זהו הכוונה של השוחט דתנן בהמשנה, ושמואל סובר שהוא חייב רק משום נטילת נשמה ולא משום צובע.

והנה בדף ק"ז ע"א על הא דתנן שהחובל בשמונה שרצים בשבת חייב פירש"י וז"ל, והחובל בהן חייב דיש להן עור כדמפרש בגמ' והויא ל' חבורה שאינה חוזרת והוי' ל' תולדה דשוחט, לוי"ה, ל"א כיון דיש להן עור נצבע העור בדם הנצרר בו וחייב משום צובע עכ"ל, והנה כוונת הלשון הראשון שחייב משום שוחט היא משום נטילת נשמה וכדתנן בהמשנה בדף ע"ג ששוחט הוא אחד מהאבות מלאכה, והטעם הוא משום נטילת נשמה, וכמו שאמר שמואל בנוגע לכל שוחט בעלמא, וגם רב מודה שזהו כוונת המשנה, והלשון השני של רש"י הוא כרב שסובר שאפשר לחייב גם משום צובע.

ומעתה לא קשה קושיות תוס' על רש"י, דמה שהקשו מהא דתניא ושאר שרצים

אחר למה לא שייך צביעת עור במילה ובתולה והיינו משום שהדם נוגע בהעור רק מהצד החיצון וא"כ אולי נגיעה זו אינה צובעת את העור.

ועכ"פ לפי דברינו הנ"ל יש ליישב את מה שהקשו על רש"י שבע"כ לשמואל איכא טעמא אחרינא ולא משום צובע, דלק"מ, כי אה"נ זהו הלשון הראשון של רש"י בשבת דף ק"ז שם שפי' משום שוחט, כלומר נטילת נשמה, דלשון זה הוא אליבא דשמואל וכמו שביארנו, והלשון השני הוא כרב.

מיהו נראה שדוחק לומר ששני הלשונות של רש"י שם הם כמו שפירשתי, דהיינו שהלשון הראשון הוא כשמואל ושהלשון השני הוא כרב, כי הסגנון של "לישנא אחרינא" אינו מתאים לפירושו זה, כי באמת שני הדברים אמתיים הם, אחד לפי רב ואחר לפי שמואל, ואין כאן מקום לסגנון של "לישנא אחרינא".

קכא) בא"ד.

וז"ל, ונטילת נשמה אין לפרש דטעמא משום הכחשה שמחלישו ונוטל קצת נשמתו דהכא אין צריך לחלישות האשה עכ"ל, פי' אבל בשוחט וכן חובל בשרץ החי הרי הוא שפיר רוצה את חלישות הבעל חי. והנה לכאורה אפשר להקשות כן גם על רב שאמר משום צובע דהא אינו צריך צביעת בית השחיטה וכן לפי רש"י בחובל בשרץ אין צריך צביעת עורו של השרץ.

קכא*) בא"ד.

ע"י בפ"י שהקשה למה לא הוכיחו

ורמשים עד שיצא מהם דם, והשתא התם מאי צובע איכא הא לית להו עור, לא קשה כי רש"י בשבת דף ע"ה שם כתב ששייך צביעה גם בבשר שהרי כתב ששוחט חייב משום שהוא צובע בשר בית השחיטה, ומהאי טעמא גם לא קשה מה שהמשיכו תוס' להקשות מה צובע שייך בבתולה ובמילה, דגם בזה י"ל דנהי שלא שייך צביעת עור אבל יש צביעת בשר (ואע"פ דהוי מלאכה שאין צריך לגופה אבל י"ל שרש"י ילמד שאתי כאן כרבי יהודה. ברם אכתי יקשה לפ"ז למה צריכים פסוק שמילה דוחה שבת לפי ר"ש).

וע"י באמת בתוס' הרא"ש כאן שצידד לומר כן וז"ל, ואפילו שייכא צביעה כדי להראות שהיא בתולה ע"י הסדינים או בשרה הצבועים מדם, א"כ מאי ליטעמי' אי מפקיד פקיד או חבורי מחבר עכ"ל (והא דהקפיד לומר שרוצה את הצביעה כדי להראות שהיא בתולה הרי זה לא ניחא לי' לומר דהוי מלאכה שאין צריך לגופה ושאסור מדרבנן וכמו שמוכח גם מדבריו להלן שם, ודלא כתוס'. מיהו לפ"ז למה כתב או בשרה. ואולי נתכוין בזה רק לרבי יהודה שמחייב על מלאכה שאין צריך לגופה).

מיהו צ"ע באמת למה לא שייך בבתולה ובמילה צביעת עור, ואם זה משום שכיון שהבתולה והתינוק נשארים בחיים וממילא הצבע עשוי לעבור ע"י רחיצה וכדומה ולא דמי לשוחט, א"כ לפ"ז הה"נ דלא שייך צביעת בשר. ובאמת עוד קשה על ביאור זה דהא תנן התם החובל בשמונה שרצים ומשמע אפילו אם לא מת ובכל זאת כתב רש"י ששייך צביעה. מיהו אכתי י"ל טעם

ושמציצה היא מלאכה דאורייתא הרי זה אתי כרבי יהודה.

ושוב הקשה הרש"ש דא"כ מה זה שכתבו תוס' לעיל שאם נטילת נשמה אסורה משום חלישות למה זה אסור באשה הלא אינו צריך את חלישות האשה, הלא אזלינן כרבי יהודה שמחייב במלאכה שאצל"ג. ותי' הרש"ש שכוונת תוס' היתה לפטור משום מקלקל ולא משום מלאכה שאצל"ג אע"פ שהזכירו לשון של אצל"ג, וצ"ע.

ועכ"פ עי' בבית יעקב כאן וכן בספר קהלות יעקב שכתבו חילוקים איך לחלק בין דם בתולים לדם תינוק כדי לתרץ את הקושיא הנ"ל דהלא בשניהם אינו צריך להדם.

קכג) תד"ה לדם הוא צריך.

הנה תוס' הביאו את פירושו של ר"ת שהכוונה היא שהוא צריך להדם כדי שלא יתלכלך פעם אחרת. ועוד הביאו את פירושו של הר"י שלדם הוא צריך כדי לראות אם היא בתולה. והנה בפשטות נראה שהר"י לא ניחא לי' בפירושו של ר"ת בגלל קושיית הגמ' ממורסא שהביאו תוס', אבל צ"ע למה לא פיר"ת כהר"י.

ואולי ר"ת לא פי' כהר"י כי כדי לראות אם היא בתולה מספיק בזה שיבחינן שפתחה סגור ולא פתוח כי ר"ת סובר כהמפרשים בדף ט' ע"א שהקמ"ל של הגמ' שם היא דשפיר קים לי' בפתח פתוח, ויש להוסיף דס"ל לר"ת שדם אינו ראי' כי י"ל שדם ציפור הכניסה לו ומש"ה אין הבעל סומך על הדם אלא רוצה הוא להרגיש שפתחה סתום. והר"י

בפשיטות שאינו משום חלישות משום שאם הוא משום חלישות ואסור רק מדרבנן משום דהוי מלאכה שאצל"ג א"כ איך אמרינן שמילה בשבת הוי מלאכה משום החבורה של חתיכת הערלה הלא הויא מלאכה שאצל"ג שהרי אינו צריך לחלישות התינוק. ותי' וז"ל, ונראה דבהא נמי כיון שחותך הערלה בידים ומחליש התינוק במעשה ידיו ממש הו"ל לגמרי כמו פסיק רישי', אלא דעיקר קושיית תוס' אמציצת דם שאינו מחליש בידים אלא שאח"כ מתחלש התינוק, וכן לענין חלישות האשה ע"י בעילה כנ"ל עכ"ל. ברם צ"ע דמה לי' בזה שעושה חתיכת הערלה בידים הלא בכל זאת הוי מלאכה שאצל"ג.

קכד) בא"ד.

וז"ל, ונראה לר"ת לפרש דהוצאת דם חשיבא נטילת נשמה כי הדם הוא הנפש עכ"ל. צ"ע דגם לפ"ז הציור של מציצה הוא ציור של מלאכה שאין צריך לגופה כמו שיוצא מדברי ר"ת בתד"ה לדם הוא צריך ושרי, שהרי ר"ת סובר שם שהכוונה בלדם הוא צריך היא כדי שלא יתלכלך פעם אחרת והוי באמת מלאכה שאצל"ג, וא"כ גם כאן במציצה הדין נותן שתהא נחשבת מלאכה שאצל"ג, כי הוא צריך רק שהדם לא יהי' בתוך התינוק כמו שם שהוא צריך רק שהדם לא יהי' בתוך האשה, אבל אין לו צורך בגוף הדם. ותי' הרש"ש שמאי דאמרינן בגמ' שאם חבורי מיחבר ולדם הוא צריך הרי זה אסור הרי זה אזיל גם לפי ר"ש שפוטר מלאכה שאצל"ג, כי בכל זאת הרי זה אסור מדרבנן, אבל ר"ת יפרש שמה שהגמ' נוקטת שבלי מציצה יש סכנה

סובר שגם לפי הקמ"ל בדף ט' נשאר ההוא"א שם שלא קים לי' (רק שבכל זאת כיון שהוא סבור שמצא פתח פתוח הרי שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא), ומש"ה הרי הוא רוצה להוציא דם כדי לראות שהיא בעולה כי מן הסתם הוא חושש שאינו בקיא בפתח פתוח.

ואולי י"ל ביאור אחר בלמה ר"ת לא ניחא לי' בפירושו של הר"י, דהא לפי הר"י הרי הוא צריך רק לטפת דם הראשונה שיוצאת מן האשה ואינו צריך ליותר מזה (משא"כ לפי ר"ת הרי הוא צריך שיצא כל הדם כדי שלא יתלכלך פעם אחרת) וא"כ סובר ר"ת שלפי הר"י אחרי יציאת הטיפה הראשונה הדין נותן שנאמר שמעתה לפתח הוא צריך. ברם זה תלוי, ואבאר דברי בהקדם קושי שיש בהלשונות של הגמ' ורש"י כאן, דהנה בגמ' אמרין לשונות של לדם הוא צריך ולפתח הוא צריך, ואם לדם הוא צריך ולא להפתח הרי עשיית הפתח היא בגדר דבר שאנו מתכוין. ברם רש"י בהדיבורי המתחיל שינה את הלשונות וכתב לדם הוא מתכוין וכן לפתח הוא מתכוין, ובאמת כן היא לשון הגמ' שמגדיר את המחלוקת בין רבי יהודה ורבי שמעון כמחלוקת בנוגע לדבר שאינו מתכוין. ויש נפ"מ בין שתי ההגדרות, דהנה בגורר אדם מטה כסא וספסל קיימים שני הדברים, דהיינו שגם אינו צריך את החריצים וגם אין המעשה שלו נחשב מעשה של עשיית חריצים כי הוא מתכוין רק להזות המטה והעובדא שאינו מתכוין לעשיית החריצים קובע שבאמת המעשה שלו אינו נחשב מעשה של עשיית חריצים וזהו יסוד הפטור (ובכל זאת אין זה בגדר מתעסק כי הציור

של מתעסק הוא כשלא התכוין בכלל לעשות את המעשה הזה, וכגון היכא שנתכוין לחתוך את התלוש וחתך את המחובר, אבל כאן הרי הוא שפיר מתכוין לעשות את המעשה שעושה את החריצים, רק שאינו מתכוין להעובדא שזה גורם חריצים, ברם עי' בביה"ל בסי' שט"ז סעיף י"ב באמצע ד"ה לצוד, וכן לעיל בסעיף ז' בביה"ל ד"ה נחשים). ברם כל זה הוא רק בהציור של גורר וכו', אבל יתכן גם ציור שאינו מעונין ואינו צריך את התוצאה אבל בכל זאת המעשה שלו מיקרי שפיר שהוא מכוון להתוצאה, ויש לדון האם גם זה פטור לפי רבי שמעון, דמצד אחד אינו "צריך" את התוצאה אבל מצד שני הרי המעשה שלו מכוון להתוצאה.

ומעתה י"ל שר"ת לא ניחא לי' בפירושו של הר"י כי הוא סובר שההגדרה של דבר שאינו מתכוין היא שהמעשה אינו מכוון להתוצאה, וממילא שייך לומר כן רק על התחילת ביאה שאז הוא רוצה להוציא דם ולכן המעשה מיקרי שמכוון להוצאת דם ולא לעשות פתח, אבל כיון שמספיק לו במקצת דם א"כ לאחר שיצא מקצת דם שוב הדין נותן שהמעשה יהי' נחשב מכוון לעשיית פתח, אבל הר"י סובר שההגדרה של דבר שאינו מתכוין היא שאינו מעונין בהתוצאה, וא"כ כאן הרי הוא מעונין רק להוציא דם, ולא לעשות פתח, והרי גם לאחר שיצא מקצת מהדם אינו מעונין בעשיית הפתח.

והנה לפי מה שביארנו בדעת ר"ת יש ליישב דבר שלכאורה תמוה מאד, והיינו דמאי איכפת לן תמיד אם הדבר הוא בגדר

פסיק ריש'י' הלא בכל זאת אין הוא מתכוין. ברם זה קשה רק אם ההגדרה של דבר שאינו מתכוין היא שאינו מעונין בהתוצאה, אבל אם ההגדרה היא שאין המעשה נקרא מכוון כלפי התוצאה, א"כ י"ל שאם התוצאה היא דבר שמוכרח לקרות לא שייך לומר שהמעשה אינו מכוון להתוצאה.

קכג*) תד"ה אם תימצוי לומר.

וז"ל, פי' דרבי יהודה אית לי' דמקלקל בחבורה פטור וכו' עכ"ל. צ"ע למה הזכירו מקלקל בחבורה, הלא אזלינן לפי הצד שדם מיפקד פקיד וליכא חבורה וכמש"כ רש"י. ועי' במהרש"א שהעיר כהנ"ל.

קכד) בא"ד.

וז"ל, מיהו הכא מותר לכתחילה משום דאיכא תרתי מקלקל בחבורה ודבר שאינו מתכוין עכ"ל. לפי מה שביארנו בכוונת רש"י דאפילו לפי הצד של לפתח הוא צריך אין כאן מלאכת בונה מהתורה אלא רק מדרבנן, היו יכולים לתרץ דהכא כיון דהוי מקלקל במלאכה דרבנן הרי זה מותר גם לכתחילה. מיהו לפ"ז היתה הגמ' יכולה לחקור הך שאלה אם מתקן הוא אצל האשה או מקלקל גם לפי הצד של לפתח הוא צריך. וצ"ל שכל הקולא של תרתי לטיבותא הוא רק כשאחד מהם הוא דהוי דבר שאינו מתכוין.

קכה) בא"ד.

וז"ל, מיהו הכא מותר לכתחילה משום דאיכא תרתי מקלקל בחבורה ודבר שאינו מתכוין עכ"ל. פי' ומש"ה חקרה הגמ' באמת רק לפי הצד של לדם הוא צריך ושלענין

הפתח הוי דבר שאין מתכוין. ועי' בפ"י על דבריהם שכתב שזה אתי שפיר רק לפי שיטתם ביומא דף ל"ד ושבת דף מ"א שדבר שא"מ לפי רבי יהודה אסור בשבת רק מדרבנן אבל לא מהתורה כי צריכים מלאכת מחשבת, אבל לפי פירש"י ביומא שם דהוי מהתורה א"כ הוי מלאכה כמו כל המלאכות וא"כ כמו שחוקרים בציור של אינו מתכוין ה"ה שיש לחקור גם אם לפתח הוא צריך.

קכה*) בא"ד.

וז"ל, וגבי חריץ יש להעמיד כגון שאינו מקלקל לגמרי אלא מתקן קצת דמשוי גומות מצד אחר עכ"ל. הנה לכאורה יש לעיין למה הגדירו תוס' את זה כמקלקל קצת, הלא אינו לא מתקן ולא מקלקל, אלא המצב של הרצפה נשאר כמו קודם. ברם זה נכון רק אם נסתכל על כל הרצפה יחד כחפץ אחד, דלפ"ז אנו צודקים שאת המקום הזה לא תיקן ולא קלקל, אבל אם נסתכל על כל מקום ומקום בנפרד, א"כ צודקים תוס' שבמקום זה שעשה גומא הרי הוא בגדר מקלקל, רק דמהני מה שתיקן גומא אחרת כדי להחשיבו רק קלקול קצת.

והנה שמעתי מקשים למה מהני כאן מה שמקלקל הוא אצל הפתח, הלא יש גם תיקון קצת בזה שיהי' לו דם להראות שהיתה בתולה או כדי שלא יתלכלך פעם אחרת, ונהי שאינו חושב על דבר זה כי אזלינן שלפתח הוא צריך, אבל למה אין זה מועיל לכה"פ להחשיבו רק מקלקל קצת בעשיית הפתח ולא מקלקל גמור.

מיהו י"ל דבעינן שיהי' תיקון קצת באותו דבר ממש, ואילו הכא בנוגע לעשיית פתח

אין תיקון, משא"כ בחריץ הרי יש תיקון באותו דבר ממש, וכן בקירוד יש תיקון בעצם הוצאת הדם.

ברם לפי מה שכתבנו שתוס' מסתכלים על כל מקום ומקום בנפרד א"כ גם גבי חריץ וגומות הרי התיקון הוא בגומא אחרת ולא בגומא זו שקלקל.

ועכ"פ הקושיא הנ"ל שהקשינו קשה על הלשון השני שאזיל שדם חבורי מיחבר ושאת"ל להנאת עצמו הוא צריך ודבר שאינו מתכוין אסור וכרבי יהודה, האם ההלכה היא כרבי יהודה שמקלקל בחבורה פטור, דגם שם הרי קשה, דנהי שפטור אבל אכתי אסור, והתם אי אפשר לתרץ דאיכא תרתי לטבותא, דהיינו מקלקל ודבר שאינו מתכוין, כי התם יש תיקון קצת בעצם הוצאת הדם, דהיינו להראות שהיא בתולה או שלא יתלכלך פעם אחרת, ונהי שאינו מתכוין לזה אלא להנאת עצמו, אבל למה לא מהני להחשיב תיקון קצת.

דף ו' ע"א

קכו) תד"ה האי מסוכרייתא.

א. וז"ל, ובפ"ב דביצה אומר דלכו"ע (לשון דכו"ע היא לשון הגמ' שם והכוונה היא בין לב"ש ובין לב"ה דפליגי אם מותר לאדם לטבול בשבת) אין מטבילין את הכלים, ומפרש בגמ' גזירה משום סחיטה עכ"ל. והנה התוס' הרא"ש כאן, וכן תוס' בשבת דף קי"א ע"א בד"ה האי מסוכרייתא וכו', השמיטו ראי' זו שבמים גזרינן שמא יסחוט. ואולי משום שבאמת רק רב יוסף

אמר שם בגמ' את הטעם של שמא יסחוט, אבל רבה ורב ביבי אמרו שם טעמים אחרים (ועל טעמו של רב יוסף הקשה לו אביי שם תינח כלים דבני סחיטה נינהו, דלאו בני סחיטה נינהו מאי איכא למימר, וא"ל רב יוסף גזרה הני אטו הני).

ועכ"פ התוס' הרא"ש ותוס' בשבת הוסיפו להוכיח שגזרינן במים שמא יסחוט מהא דמקשינן עוד בביצה דף ל' שם לענין מים ליפרוס סודרא ומתריצין אתי לידי סחיטה.

ב. וז"ל, ואילו בפרק תולין תנן מסננין את היין בסודרין, אלמא לגבי יין לא גזרינן משום סחיטה, ובריש המביא נמי קאמר ליפרוס סודרא עלי' ולא קאמר אתי לידי סחיטה עכ"ל. והנה תוס' לא ביארו למה לפי שיטת ר"ת לא גזרינן שם משום שמא יסחוט ויעבור על מפרק, אבל התוס' הרא"ש הוסיף וז"ל, ולא גזרינן נמי שמא יסחוט להוציא משקה וחייב משום מפרק משום דלא חשיב האי משקה הנבלע בתוכו לסחוט בשבילו אבל לסחוט ודאי אסור עכ"ל, כלומר אבל אילו הי' שייך ליבון וכהר"י, אע"פ שהטעם והריח נשארים, הי' שפיר שייך לגזור. וצ"ע למה חשיבא לו ליבון גרוע זה עד כדי שיסחוט בשביל זה.

ועכ"פ להלן בסמוך כתב התוס' הרא"ש כמו שכתוב אצלינו בתוס' שבמסוכריא לא גזרינן משום דש כי היין הולך לאיבוד ולכן אינו חושש לזה, ואילו לעיל גבי מסננין וגבי לפרוס סודרא כבר הבאנו שלא כתב משום שהולך לאיבוד, אלא סתם שאינו חושש להמיעוט ההוא, וא"כ למה גם במסוכריא לא הי' מספיק לומר כן.

ונראה דהיינו משום דהתם הכוונה היא שאין חשש שמא יעשה כן בכוונה, דהא אינו דבר חשוב, וגם אין חשש שמא יקרה בלא מתכוין כי לא הוי פסיק רישא, אבל אם הי' פסיק רישא הי' אסור כי הוי פסיק רישא דניחא לי', כי נהי שאינו מספיק חשוב שיסחוט בשביל זה במכוון, אבל למה שלא יהי' ניחא לו אם יקרה, וכל זה הוא בנוגע להציורים הנ"ל של מסננין ולפרוס סודרא, אבל הכא, שהוא דוחק את הבלאי בגדים בכח, הרי זה בגדר פסיק רישא וכמו שסיימו, רק שמותר משום דלא ניחא לי', ולכן היו צריכים להסביר שלא ניחא לי' כי הוא הולך לאיבוד.

והנה תוס' בביצה דף ל' ע"א בד"ה זימנין וכו' כתבו גם על ההיא דליפרוס סודרא על יין דלא שייך למיגזר שמא יסחוט וקעבר על דש כי כיון שנופל על הארץ והולך לאיבוד אין מה לחשוש וז"ל, וא"כ כי נפיל לארעא הולך לאיבוד ולא חיישינן לסחיטה עכ"ל. מיהו עי' במהרש"ל שהביא גירסא בתוס' בזה"ל, כי נפיל לגווה הולך לאיבוד ולא חיישינן לסחיטה עכ"ל. וצ"ע מה היא הכוונה בזה, הלא אם הוא נופל לתוכו הרי אינו הולך לאיבוד. ואולי כוונת תוס' היא כדברי תוס' שהבאנו שאינו חשיב בעיניו, רק שתוס' בביצה מסבירים למה אינו חשוב, והיינו כי הוא נופל לתוכו החבית, והוי כאפס וכעין לעומת מה שבין כך ובין כך יש בתוך החבית, ולכן אינו חשוב, אבל אילו הי' נופל לבדו, והי' עומד בנפרד, הי' שפיר מחשיב אותו, וצ"ע.

ג. וז"ל, ועיקר ראייתו מפרק כל התדיר אליבא דר"ש מזלפינן יין על גבי האישים, אע"פ דפסיק רישא הוא דודאי מכבה הוא,

כיון דלא ניחא לי' בהאי כיבוי שרי עכ"ל. הנה לא ידעתי מה היא הכוונה במש"כ "עיקר ראייתו", דלמה חשיב יותר עיקר מהראי' מהדס, ואי משום שיש לדחות את הראי' מהדס וכדברי הר"י להלן, אבל הלא גם את הראי' ממזלפינן יש לדחות וכדברי רש"י בזבחים שם וז"ל, ואם תאמר פסיק רישא ולא ימות היא, אפשר דמזליף לי' בטיפין דקות מאד, הלכך אי נמי מכבה בטיפין גסות דבר שאין מתכוין הוא עכ"ל. ברם לכאורה דברי רש"י אינם מובנים, דמה לי בזה שאפשר בטיפים דקות מאד, הלא הוא מזלף בדרך הרגיל שהטיפות אינן דקות מאד, ואין זה כמו ציור רגיל שלא הוי פסיק רישא, דהתם בהדרך שהוא עושה אין זה פסיק רישא שתיעשה המלאכה.

מיהו כבר ביארנו לעיל לענין אפשר בהטיי' דכיון שהדבר אפשרי א"כ אולי כן יקרה באדם זה בלי שהתכוין לכך אלא בטעות, ולכן לא חשיב פסיק רישא, וא"כ גם שם לענין זילוף י"ל כן.

ד. וז"ל, ומעט הי' נהנה בסחיטתו עכ"ל. מזה מבואר שכל הגזירה שמא יסחוט היא רק שמא יסחוט במכוון, אבל לא לשמא יקרה כן בלא מתכוין.

ה. וז"ל, ואע"ג דהוי פ"ר דלא ניחא לי', אסור לכתחילה לרבי שמעון כמו מלאכה שאין צריך לגופה, וראיות הערוך אינן ראיות דההיא דמתיר רבי שמעון לזלף יין על גבי האישים איכא למימר דמצוה שאני עכ"ל. הנה מדברי הר"י מבואר שגם הוא מודה שפסיק רישא דלא ניחא לי' נשאר מותר מהתורה רק שהוא סובר שאסור

מדרבנן כמו מלאכה שאין צריך לגופה, ומה שהוא מצריך שיהא מצוה הרי זה רק כדי להתיר את האיסור דרבנן.

מיהו באמת בהסוגיא שם מבואר שיש בכח היותו מצוה להתיר גם מהתורה, שהרי לפני שהסיקו שם ששמואל סובר שמזלף על גבי האשים ואינו חושש לכיבוי כי הוא סובר כר"ש שמתיר דבר שאינו מתכוין, רצו לומר שטעמו של שמואל הוא משום שהוא סובר שכיבוי במקצת לא שמי' כיבוי, ועל זה פרכינן ממה שאמר רב נחמן בשם רבה בר אבוןה שאם הוא מוריד גחלת מעל גבי המזבח הרי הוא עובר בלא תכבה אע"פ שזה רק כיבוי במקצת, ותירצו בחד תירוצא דמצוה (דהיינו זילוף על גבי האשים) שאני, הרי שנקטו שהיותו מצוה יכול לסלק את הלאו של לא תכבה, ואין הכוונה שם רק משום דכתיב ביין אשים שמזה משמע שהולך להאשים ולא להספלים, שהרי הקשו שגם לענין תרומת הדשן למה אסור לכבות ולתרום הלא הוא מכבה משום מצות תרומת הדשן, הרי שמצוה מהני גם בלי הדרשה של אשים.

ו. וז"ל, ודוקא משום צערא פטור ומותר אבל אי לאו משום צערא הי' אסור אע"ג דלא ניחא לי' בפה כלל עכ"ל. הנה לא מצאתי כעת מנא להו שמותר רק משום צער. גם לא ידעתי למה כתבו לשון של דלא ניחא לי' כלל, דלשון זה מורה שיש לו התנגדות שיהי' לו פה, וכמו שנבאר באות קכ"ז בנוגע ללשון הגליון לעיל בתוס', והרי לכאורה אין הדבר כן, אלא רק לא איכפת לי' בהפה, ובשלמא בההיא דמחט של יד ליטול בה את הקוקץ, שפיר

לא ניחא לי' כלל, כי אינו רוצה בהוצאת דם, אבל כאן במורסא לכאורה הוי ציור שרק לא איכפת לי'.

ז. וז"ל, אבל קצת קשה אי פסיק ריש' דלא ניחא לי' אסור אמאי קאמר רב בפרק חבית כבשים שסחטן לגופן פטור ומותר הואיל ואינו צריך למים היוצאין עכ"ל. הנה לא ידעתי למה הוי רק בגדר "קצת קשה" ולא קושיא גדולה, ואדרבה לכאורה קשה על הגמ' שם גם לפי הערוך, כי התם לכאורה לא הוי ציור של דבר שאינו מתכוין, שהרי הוא ממש סוחט את הכבשים ומוציא את המים במתכוין, רק דהוי מלאכה שאין צריך לגופה כיון שאינו עושה כן לשם שימוש בהמים, והרי גם לפי רבי שמעון מלאכה שאין צריך לגופה אסור מיהא מדרבנן, וא"כ קשה למה מותר שם.

ח. וז"ל, ואור"י דמצינן למימר דדוקא כבשים שרי, דהוי הנסחט מהם כמו אוכלא דאיפרת, ואין שם משקה עליו, כדאמרין דאפילו למימיהם פטור אבל אסור עכ"ל. הנה מדברי הר"י נראה שכוונתו לתרץ דכיון דהוי לכל היותר רק איסור דרבנן אפילו כשעושה בשביל מימיהם, לכן הרי זה מותר כשהוא סוחט לגופן. והנה מצד אחד יש להבין דס"ל שכל דבר שאינו מתכוין מותר במלאכה דרבנן אפילו אם הוי פסיק רישא, אבל מצד שני יש לומר שכוונתו היא דוקא כשזה פסיק רישא דלא ניחא לי'. ואביא כמה ידיעות בדברי הפוסקים בענין אם כל פסיק רישא מותר במלאכה דרבנן, וכן בענין היכא שיש עוד סיבות להקל כגון דהוי מקלקל וכלאחר יד.

הנה המג"א בסי' שי"ד סק"ה הבין שהתרומת הדשן בסי' ס"ד סובר שהיכא שאינו מתכוין, אשר בכה"ג הדין הוא שאסור אם זה בגדר פסיק רישא, הרי זה רק במלאכה דאורייתא, אבל אם מדובר רק בשבות דרבנן, אם אינו מתכוין הרי זה מותר אפילו אם הוי בגדר פ"ר ושכן הביא התה"ד מהמרדכי בשם הר"ם. והמג"א עצמו שם חולק עליו ואוסר. ולהלן כאן נביא מקורות וציורים בענין זה, וכן בענין היכא שבנוסף למה דהוי מלאכה דרבנן הרי זה גם בגדר מקלקל וכלאחר יד [וכן בענין היכא שהמלאכה היא דאורייתא אבל הציור שלפנינו הוא ציור של מלאכה שאין צריכים לגופה]. ועכ"פ להט"ז שם יש הבנה אחרת בדברי התה"ד אשר לפי הבנתו יוצא שגם התה"ד אוסר פסיק רישא בשבות דרבנן.

והמ"ב בסי' שכ"א סקנ"ז הביא שהמג"א אוסר להשתין על טיט משום גיבול, וכתב המ"ב שכוונתו היא שאע"פ שלפי רוב הפוסקים "בדבר הראוי לגיבול אינו חייב עד שייגבל, מ"מ איסורא מיהא איכא", הרי שאע"פ שבכה"ג יש רק איסור דרבנן (כי לא גיבל אלא רק הניח שם מים), אבל בכל זאת פסיק רישא אסור, והוסיף המ"ב שה"ה שאסור להשתין על עפר תיחוח או חול. ובשם הפמ"ג הביא שלירוק בתוך כלי שיש בו חול אולי מותר כי אולי הוי פסיק רישא דלא ניחא לי', כלומר שנוקט שהמג"א אוסר רק כשניחא לי'. והביא המ"ב שהבית מאיר מתיר אפילו להשתין על טיט במקום הצורך (נראה שכוונתו ב"מקום הצורך" היא כגון שאין שם

מקום אחר להשתין) מטעם דהוי פסיק רישא דלא ניחא לי'. והמ"ב הסיק שיש לסמוך על זה בציור שבודאי לא ניחא לי' דהיינו כשהטיט אינו שלו (אבל לכאורה רק כשזה לצורך). הרי שפסיק רישא (דניחא לי') אסור גם במלאכה דרבנן.

ובסי' של"ח בסק"ו הביא המ"ב שהמג"א מתיר בציור שהוא פסיק רישא דרבנן, דהמג"א מתיר שם לפתוח את הארון קודש ע"י הזזת פרוכת שיש בה פעמונים כדי שישמיעו קול והקהל ידעו לעמוד, דמותר משום שאותו אדם שפותח אינו מתכוין כלל להשמיע קול אלא לפתוח את הארון קודש, והתם הציור הוא ציור של פסיק רישא באיסור דרבנן. מיהו י"ל דשאני התם כי איירי בדבר מצוה, ועוד דאולי התם מיקרי שלא איכפת לי'. (ומהש"ך ביו"ד סי' רפ"ב הביא שמותר לדבר מצוה להשמיע קול אפילו אם הוא מתכוין לכך כמו שמותר לרקוד בשבת לפני החתן, ושלא דמי להא שאסור להשמש להקיש בדלתות הבתים כדי להעיר לבית הכנסת כי התם אפשר להעיר בדרך אחרת, ומהט"ז הביא שהוא חולק על הש"ך.)

ובסי' ש"מ ברמ"א בסעיף ג' מבואר שפ"ר אסור גם במלאכה דרבנן שהרי כתב שאסור לשבור עוגה שיש עלי' אותיות אע"פ שאינו מתכוין אלא לאכילה, וכתב המ"ב בזה"ל, ואף דאינו על מנת לכתוב, איסורא דרבנן מיהא איכא, ואף שאינו מכוין למחוק, פ"ר הוא ואסור אף בדרבנן, וכדמוכח בסי' שט"ז סעיף ד' עכ"ל, פי' דפסק המחבר שם שפורסין מחצלת על גבי הכוורת (בחמה

מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים) אבל רק אם אין זה בגדר פסיק רישא של צידה, דהיינו שהדבורים לא יוכלו לצאת אפילו בדוחק, וכתב המ"ב שם בסקי"ח דאע"פ שאינו מתכוין לצידה אבל פ"ר אסור אפילו בדרבנן (והתם הוי רק דרבנן כי אין במינו נצוד, עי' לעיל שם בסקי"ג).

ועכ"פ הדגול מרבבה בסי' ש"מ שם מתיר בעוגה כי הוי פ"ר באיסור דרבנן (כיון שאינו על מנת לכתוב) וגם מקלקל וגם כלאחר יד, ועי' בזה להלן בסמוך כאן.

ועי' בסי' שי"ד בסעיף י"ב דמבואר שאם הי' סכין תקוע בכותל בחוזק קצת אסור להוציאו בשבת כי עי"ז יתרחב הסדק והוי בגדר קודח שהוא תולדה דבונה. ולעיל בסעיף א' כתב המחבר שבחבית מותר כי מהתורה אין בנין וסתירה בכלים, והרמ"א בשם התרומת הדשן אוסר להוציא את הסכין גם בחבית כי הוא עושה נקב ופתח להחבית דהוי מלאכת מכה בפטיש, וביאר המג"א בסקי"ה דהיינו משום דאזיל התה"ד דהוי ציור של מלאכה דאורייתא, וכשיטתו של התה"ד (לפי הבנת המג"א בדבריו) שפ"ר מותר בשבות דרבנן, והמג"א תמה עליו דהוי רק מלאכה דרבנן כי מקלקל הוא. והמ"ב בסקי"א כתב שאע"פ שהסכימו המג"א והא"ר והגר"א והגרע"א שפסיק רישא אסור גם במילתא דרבנן, אבל בכל זאת הכא מצדדים המג"א והגר"א שמדינא אף בכותל אין איסור כי הוי גם מלאכה שאין צריך לגופה, וגם כלאחר יד וגם מקלקל, אלא שהעולם נהגו איסור לענין כותל, וגם הט"ז מצדד להתיר מדינא אלא שכתב שאין בידו להקל נגד התה"ד והשו"ע

והרמ"א לענין כותל, אבל בחבית יש לסמוך על דעת המחבר לצורך גדול. ומהא"ר הביא שעכ"פ היכא שניחא לי' הרי זה אסור גם בחבית אע"פ שהוי בגדר תרי דרבנן (כלים וכלאחר יד), והא"ר אוסר תמיד מחשש שמא ניחא לי' עכ"ד המ"ב.

ובסי' של"ז סעיף ד' אוסר המחבר לסובב חבית על הארץ כדי שתעמוד יפה כי כיון שהיא כבידה הרי זה משהו גומות והוי פ"ר, וביאר המ"ב בסקי"ט שאע"פ דהוי מלאכה שאין צריך לגופה וכן כלאחר יד וכן מקלקל מ"מ אסור מדרבנן. והתם עיקר המלאכה היא מלאכה דאורייתא דהיינו חופר שהוא תולדה דחורש. ועכ"פ הפסק הנ"ל של המחבר מתאים לפסקו בנוגע לסכין התחוב בכותל.

ובסי' שט"ז סעיף ג' כתב הרמ"א שלא יסגור תיבה אם יש בה זבובים כי עי"ז הרי הם ניצודים, וצידת דבר שאין מינו ניצוד אסורה מדרבנן, ומש"ה צריך להשאיר את התיבה פתוחה קצת, וביאר המ"ב בסקט"ו שבתיבה גדולה שאפילו אם אדם יהי' בתוכה לא יוכל לתפוס את הזבוב בחד שחי', אשר בכה"ג הוי רק צידה דרבנן, מותר כיון דהוי ג"כ מין שאינו ניצוד אשר גם בגלל זה הוי רק מדרבנן (ולא הזכיר דהוי גם מלאכה שא"צ לגופה).

ברם בסי' של"ז סק"ד הביא מהמג"א שלגרור כלים גדולים שבודאי יעשו חריץ על הקרקע אסור, וביאר בשער הציון סק"ב דאע"פ שזה ציור של פ"ר דלא ניחא לי' וגם כלאחר יד וגם מקלקל אבל בכל זאת מחמירים, וגם זהו כפסקו של המחבר לענין סכין התחוב בכותל, ודלא כהמג"א והגר"א. ובסקי"ד ובשער הציון בסקי"י כתב שה"ה

שמחמירים שלא לטאטאות את הבית במטאטא שיש בו שערות שבודאי ישתברו.

ט. וז"ל, ובערוך פי' לשון אחר וכו' עכ"ל. י"ל שכן יפרש ר"ת שהרי לעיל דחה גם ליבון וגם מפרק.

י. וז"ל, ועוד מייתי ראי' מלולב הגזול וכו' עכ"ל. עי' במ"ב במש"כ על זה בסי' רט"ז באמצע ביאור הלכה ד"ה ולכן וכו'.

קכז) בא"ד.

בענין פ"ר דלא ניחא לי'.

הנה ר"ת כאן מקשה על הגמ' למה אוסר רב להדוק מסוכריא דנזייתא ביו"ט הלא ליכא משום סחיטה דאסורה משום ליבון כי לא איירי במים, וכן ליכא משום מפרק השכר מהמסוכריא כי אינו צריך להשכר הזה והרי הוא הולך לאיבוד וא"כ הוי דבר שאינו מתכוין, ואע"פ שמודה רבי שמעון בפסיק ריש' אבל הכא הוי פ"ר דלא ניחא לי' דמותר. ובהגליון הובא נוסח אחר שדן מצד מלאכה שאצל"ג דאע"פ שאסור לפי רבי שמעון מדרבנן אבל שאני הכא דלא ניחא לי' כלל. וצריכים לבאר מה החילוק בין שתי הנוסחאות.

ונראה לומר בביאור דברי תוס' שלפנינו דהא דס"ל לרבי שמעון שדבר שאין מתכוין מותר הרי זה לא חשיב מלאכה כלל כמש"כ תוס' בתחילת העמוד, והא דמודה ר"ש בפסיק ריש' הרי זה כי כיון דהוי פסיק ריש' וברור הדבר שיקרה א"כ הרי זה שפיר מיקרי על המדריגה של מלאכה, ובוה מחדשים תוס' דהיכא דלא ניחא לי' בהפסיק ריש' שוב

לא חשיב בגדר מלאכה. אבל הנוסח שבהגליון סובר שפעולת הלא ניחא לי' אינה בזה שלא חשיבא מלאכה, אלא אכתי שפיר חשיבא על מדריגת מלאכה, רק דכיון דלא ניחא לי' א"כ הוי מלאכה שאצל"ג, וזהו הטעם למה מותר, ולכן הוצרך לומר שאע"פ שר"ש אוסר מלאכה שאצל"ג מדרבנן אבל היכא דלא ניחא לי' כלל הרי הוא מתיר.

ועי' ברעק"א כאן שהקשה על דברי ר"ת דמה קשה על סוגיין הלא י"ל שהטעם למה אסר רב מסוכריא דנזייתא הרי זה משום מפרק, ואע"ג דהוי אינו מתכוין כי השכר ההוא הולך לאיבוד אבל מ"מ הוי פ"ר, ואע"ג דהוי פ"ר דלא ניחא לי' אבל י"ל שרק לפי ר"ש פ"ר דלא ניחא לי' מותר כיון שהוא אוסר מלאכה שאצל"ג רק מדרבנן, דלפ"ז שפיר מותר כי י"ל שכל מלאכה שאצל"ג מותר כשלא ניחא לי', אבל רב י"ל דס"ל כרבי יהודה שמחייב מלאכה שאצל"ג מהתורה, ולכן שפיר אוסר כאן כי נהי דלא ניחא לי' בהמפרק אבל הרי מלאכה שאצל"ג חייב לפי רבי יהודה גם כשלא ניחא לי', כי בנוגע לחיוב דאורייתא אין נפ"מ אם ניחא לי' או לא (והא דהוצרכה הגמ' לומר דהוי פ"ר הרי זה כי אל"כ אכתי פטור משום דהוי דבר שאין מתכוין אע"פ שרב סובר שמלאכה שאצל"ג חייב מן התורה).

מיהו דברי רעק"א תלויים בהצדדים הנ"ל שהזכרנו, דאם נאמר כמו שכתבנו בדעת תוס' דכיון דלא ניחא לי' שוב לא חשיב בגדר מלאכה כלל א"כ זה צריך לגרום שגם אי אפשר לחייב לפי רבי יהודה במלאכה

שאצל"ג כי נהי דכל מלאכה שאצל"ג חשיב מלאכת מחשבת אבל היכא דלא ניחא לי' אכתי י"ל דלא חשיב מלאכה כלל, אבל לפי מש"כ בדעת הגליון אתי שפיר קושיית רעק"א כי כתבנו שכל הטעם למה פ"ר דלא ניחא לי' מותר הרי זה כי נהי דהוי פ"ר אבל בכל זאת אכתי הוי מלאכה שאצל"ג, ואע"פ שרבי שמעון אוסר מדרבנן אבל היכא דלא ניחא לי' אינו אוסר, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא שלפי רבי יהודה יהי' אסור כי אכתי לא מצינו שלא ניחא לי' מהני במקום איסור דאורייתא.

ועכ"פ נראה שדברי הגליון הם הוספה על דברי תוס' שלנו, והיינו שתוס' תירצו דהוי פסיק רישא דלא ניחא לי', אבל באמת כדי לתרץ את קושייתם שדבר שאינו מתכוין אסור גם לפי ר"ש כשזה פסיק רישא הי' מספיק לומר שהכוונה כאן בלא ניחא לי' היא דלא איכפת לי', ולכן על זה הוסיף הגליון להקשות דהא אכתי הדין נותן שיהי' אסור מדרבנן משום מלאכה שאצל"ג דגם לפי ר"ש אסור מדרבנן, ועל זה תירצו דהכא לא ניחא לי' כלל, כלומר שלא רק שלא איכפת לי' במה שנסחט, אלא שבפירוש אינו רוצה דבר זה, כי הוא מאבד עי"ז מהיין והשמן, ושאיני מלאכה שאצל"ג דנהי שלא איכפת לי' במה שנעשית המלאכה אבל גם אין לו התנגדות לזה.

והנה הרש"ש כאן הקשה על הגליון דלא שייך כאן להחשב מלאכה שאצל"ג, כי מלאכה שאצל"ג איירי כשהוא עושה את המלאכה בפועל ממש, והרי זה ממש בכלל המעשה שהוא מתכוין לעשות, וכגון חופר גומא וצריך רק לעפרה, דחפירת הגומא הוא ממש המעשה שהוא ניגש לעשות, רק שאינו

עושה כן משום שהוא צריך גומא אלא משום שהוא צריך עפר, אבל כאן הרי הוא עוסק בסתימת הנקב ואינו עוסק בסחיטת הבלאים, ומה שהיין נסחט הרי זה תופעה מציאותי נפרד, ולא המעשה שהוא עוסק בו, ומש"ה אין כאן חומרת מלאכה שאצל"ג, אלא שפיר פטרינן אינו מתכוין אפילו בפסיק רישא דלא איכפת לי'.

מיהו לפי הרש"ש שמלאכה שאצל"ג חשיבא בעצמותה יותר חמור מדבר שאינו מתכוין צע"ק על דברי הר"י להלן בתוס' כאן וז"ל, ומצינן למימר נמי דאסור משום מפרק, ואע"ג דהוי פסיק רישא דלא ניחא לי', אסור לכתחילה לפי רבי שמעון כמו מלאכה שאצל"ג, ואילו לפי הרש"ש מה היא הראי' ממלאכה שאצל"ג, הלא התם חמור טפי.

ובאמת גם בלא"ה צ"ע מה היא הראי' משם, הלא הכא לא רק שלא איכפת לי' אלא הרי הוא בפירוש אינו רוצה את הפסיק רישא.

וגם מדברי הר"י להלן צ"ע, דהנה הר"י דחה את דברי הערוך כי במפיס במורסא אמרינן שאם להוציא ליחה הרי זה מותר רק משום צערא, אבל אלמלא הטעם של צערא הי' אסור משום שעשיית הפה היא בגדר פסיק רישא, והרי הוי פסיק רישא דלא ניחא לי', ומעתה לפי הרש"ש מה היא ראיית הר"י, הלא שאני התם דהוי ציור של אצל"ג שהרי הוא עושה בידים ובדרך ישיר את הפה, רק שאינו צריך את הפה אלא את הליחה כמו בחופר גומא שאינו צריך את הגומא אלא את העפר, ואין עשיית הפה מעשה אחר שעומד בנפרד מהמעשה שהוא ניגש לעשות, וא"כ אולי רק התם פסק רישא

דלא ניחא לי' אסור, אבל לא בדבר שאינו מתכוין.

ובאמת גם בלא"ה צ"ע על הר"י, כי הוא נוקט שהתם לא ניחא לי' כלל, וכלשונו, שהוא כלשון הגליון שהבאנו לעיל. ובאמת הר"י צריך בדוקא להדבר הזה, כי אם רק לא איכפת לי' הדין נותן שיהי' אסור מדין מלאכה שאצל"ג, אלא שצ"ע למה נוקט הר"י שהתם לא ניחא לי' כלל הלא התם אין לו שום התנגדות להפך רק שאינו מעונין בזה.

והנה גם מהקו"ש כאן באות י"ח יש להבין כסברת הרש"ש, אבל הקו"ש כתב כן בדעת הר"י שחולק על הערוך ואוסר פסיק רישא דלא ניחא לי', דהנה הקו"ש ביאר שהר"י סובר דהיכא דהוי פסיק רישא הרי זה קובע שזה ממש חלק מהמעשה שהוא ניגש לעשות, ולא מעשה נפרד שנעשה ע"י המעשה שהוא ניגש לעשות, וא"כ כשיש פ"ר אין זה בכלל ציור של דבר שאינו מתכוין, אלא שאעפ"כ הרי זה עדיין נשאר מלאכה שאצל"ג, רק שסובר הר"י שר"ש אוסר מדרבנן מלאכה שאצל"ג אפילו אם הוא בפירוש אינו רוצה את התוצאה האסורה.

אלא ששוב כתב הקו"ש שלפי הביאור הזה הרי זה אסור רק מדרבנן רק בשבת כי כיון שצריכים מלאכה מחשבת לכן מלאכה שאצל"ג פטור מן התורה לפי רבי שמעון, אבל בשאר איסורים דבר שאינו מתכוין יהי' אסור מהתורה כשיש פסיק רישא, והקו"ש נתקשה לומר כן, ולכן הסיק שבע"כ צ"ל שגם לפי ר"ש הרי זה מותר מהתורה גם בשאר איסורים ואסור רק מדרבנן. ולפ"ז יוצא דלא כביאורינו לעיל שהחולקים על

הערוך סוברים שזה ממש בכלל המעשה שלו.

קכח) בא"ד.

וז"ל, א"נ הכי פי' והא פסיק רישא הוא, דאית לי' הושענא אחריתי, והואיל וכן שרי לר"ש דלמא לא יצטרך לה ונמצא שלא תיקן כלי והלכך לאו פסיק רישא הוא אבל לר"י אסור דשמא יצטרך לה ואיגלאי מילתא דכלי עבד עכ"ל. הנה חזינן מדברי תוס' שהם סוברים שעצם הדבר שעשאו ראוי למצוה ע"י שמיעט ענביו לא חשיב מלאכה, וכן עצם העובדא שאח"כ נוטלו לצאת בו ג"כ אינו נחשב מצד עצמו מלאכה, אלא שכשנוטלו לצאת בו א"כ מעתה איגלאי מילתא שלפני כן כלי עביד. מיהו צ"ע דכיון שבשעה שנטל את ענביו לא הי' בגדר עשיית כלי כיון שבאותה שעה רק עשאו ראוי למצוה א"כ איך שייך שאח"כ ישתנה תואר המעשה.

וצ"ל שכשאדם עושה כלי אין זה נקרא שהמעשה שלו מכוון רק לרגע זה שמתחדש עליו השם של כלי, ואח"כ הרי זה ממשיך להיות כלי בדרך ממילא, אלא הרי זה נקרא שהמעשה שלו מכוון לכל רגע ורגע בהעמיד, והמעשה שלו עושהו כלי עכשיו וכן בעוד רגע וכו', ומעתה לפ"ז ניחא, כי לפ"ז יוצא שכשהוא מחליט לצאת בהושענא זו שמיעט את ענביו הרי עכשיו מתגלה שהמעשה ההוא של מיעוט ענביו הי' מעשה של עשיית כלי על הרגע הזה עכשיו ומש"ה שפיר שייך שיתחייב. ולפי ההסבר הזה אין שום שינוי למפרע בתואר המעשה אלא עתה מתברר שהמעשה שהי' מכוון להרגע הזה הי' מעולם מעשה של עשיית כלי.

דף ו' ע"ב

**קכט) א"ל אביו לא דטרוד
דלא בעיל א"ל רבא
ומשום טירדא פטור
וכו'.**

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, ואביו סבר וכו' אבל טירדא דלא מצי בעיל חשיב טירדא דמצוה כיון שטרוד במה שאינו יכול לעשות מצוה עכ"ל. הנה בפשטות י"ל דפליגי אביו ורבא בהא, דרבא סובר דרק טירדא דבעי למיבעל פטור מק"ש, כי יש על טירדא זה שכר אותה מצוה כיון דלפום צערא אגרא כיון דהוי צער שיש לו בדרך עשיית המצוה, וכיון שיש על טירדא זה שכר אותה מצוה יש לטירדא זה דין של מצוה והרי זה נחשב בגדר עוסק במצוה, אבל על טירדא דלא מצי בעיל ליכא שכר אותה מצוה כי אין זה צער של עיסוק במצוה אשר סופו עשיית מצוה, ומש"ה אין על צער זה דין של מצוה, ואביו ג"כ מודה שאין על צער זה דין של מצוה, רק דס"ל שסו"ס מכיון שבא לו טירדא זה בגרמת מצוה א"כ גם זה פטור מק"ש וממצות, כי עוסק במצוה פטור מן המצוה ילפינן בסוכה דף כ"ה ע"א מהא דכתיב בלכתך בדרך בלכת דידך חייב לקרות ק"ש ולעשות מצוה אבל לא כשעוסק בלכת דלאו דידך, דהיינו עוסק במצוה, וא"כ גם טירדא זה של לא מצי למבעל אינו בגדר לכת דידך.

ועי' בריטב"א בסוכה שם (הנדפס בחידושי הרשב"א ומיוחס בטעות להרשב"א) שהקשה למה צריכים פסוק לעוסק במצוה שפטור מן המצוה הלא דבר

פשוט הוא כי מהיכא תיתי שיפסיק, דמאי אולמי' האי מצוה מהאי מצוה, ועיי"ש בתירוציו. ברם לפי אביו צריכים קרא לטירדא דלא מצי למיבעל (ואולי גם לפי רבא יש לתרץ שצריכים את הפסוק לפוטרו כשטרוד דבעי בעיל). ברם גם לפ"ז קושיית הריטב"א במקומה עומדת כי מהסוגיא שם משמע שצריכים את הפסוק גם להיכא שהוא עוסק במצוה ממש.

**קל) אלא יש בקיאין בהטיי'
וכו', יאמרו בקי מותר
שאינו בקי אסור, רוב
בקיאין הן.**

פירש"י וז"ל, רוב בקיאין הן הלכך סתמא לאו פ"ר ולא ימות הוא עכ"ל. ובפשטות הכוונה היא שעכשיו קודם שנשא אשה אין ידוע אם הוא בקי או לא, רק שרוב אנשים יש בטבעם היכולת לבעול בהטיי' ולכן סתמא לאו פסיק רישי' ולא ימות הוא כי אולי יודמן לו להטות. וכן יש לפרש כוונת תוס' בד"ה רוב וכו' שכתבו וז"ל, וכל חד וחד מספקינן ליה ברוב וכו' עכ"ל.

ברם אכתי לא מוסבר למה אמרינן שהבבליים אינם בקיאין דלמה גם בהם לא אמרינן שמצד טבעם רובם יוכלו להטות כמו בבני ארץ ישראל.

מיהו עי' בשט"מ בשם הרא"ה שכתב ישוב על זה, דעי' בשט"מ בשם הרא"ה (בד"ה וז"ל הרא"ה) שהביא את פירושו של ר"ת וז"ל, ור"ת ז"ל פי' כדפירש"י ז"ל אלא דכי מקשינן יאמרו בקי מותר ושאינו בקי אסור קס"ד דכי אמר ליה כהללו בבליים שאין בקיאין בהטיי' לומר שהבבליים הללו

אין בועלים לעולם אלא שלא בהטיי', ולדידהו פסיק ריש' הוא, והיינו דאמר לי' כיון דהכי הוא דבבליים אינן בקיאין כלל האיך התירו סתם לבעול בתחילה בשבת, ולדידהו ליתסר, דקס"ד דלדידהו פ"ר הוא, ולהכי אהדר לי' רוב בקיאין הם, כלומר לא כדקס"ד דאנא אמינא דבבליים לא מזדמני להו כלל הטיי', אלא רוב העולם בקיאין הם בזה, ובקיאין לאו דוקא למימרא דקים להם דידעי בודאי להטות, אלא כלומר שמזדמנת להם תדיר הטיי' ואפילו לבבליים, וכי אמרינן לא כהללו בבליים שאינן בקיאין בהטיי' הכי קאמרינן שהבבליים מתוך שאינן מכירין בדבר ואפילו כשהוא מזדמן להם כסבורים שאי אפשר, אבל בני א"י מכירין בענין הטיי' ויודעים שדבר שאפשר הוא, ואפשר בלא דם, ואע"ג דאיכא מיעוטא שלא יזדמן להם הטיי' לעולם, ולדידהו הוי פ"ר, אחר רוב העולם נדון, א"נ אפשר דלכל העולם הטיי' מזדמנת, ונקט רוב דהכי אורחי' דתלמודא, ומ"מ איכא טירדא לכולהו וכו' עכ"ל.

הרי שכתב שבאמת גם להבבליים אירע הטיי'. ומשמע מהרא"ה שם שהוא מפרש המשך דברי הגמ' כך, דמותר לבעול בתחילה בשבת כי לא כהני בבליים שאינם בקיאין בהטיי' ולא מיזדמן להם אלא יש בקיאין כלומר דמיזדמן להם תדיר, ופריך דא"כ טורד למה הלא אולי יזדמן, ומתריצין לשאינו בקי כלומר כי אינם בטוחים בעצמם שיזדמן, ופרכינן דא"כ מי שאינו בקי כגון בבליים דלהם לא מיזדמן יהי' אסור לבעול בתחילה בשבת, ומתריצין דרוב בקיאין הם וגם בבליים הוו בכלל הרוב שמזדמן להם, רק שסבורים הם שלא מיזדמן.

מיהו יש לעיין למה צריכים שלכה"פ לרוב העולם מזדמן הטיי', דלמה לא סגי אם רק למיעוט העולם מזדמן כן, הלא גם זה סגי כדי לקבוע דלא הוי פ"ר שהרי אולי יתגלה שהוא מן המיעוט.

ועוד צ"ע דהרא"ה דקדק לומר שאצל רוב העולם הרי הטיי' מזדמנת תדיר, ולכאורה צ"ע דתיסגי בזה שמזדמנת אצלה רק מיעוט פעמים כי גם זה לחוד סגי לפעול שאיננו פ"ר.

ברם נראה פשוט דלק"מ כי פשיטא שאז היינו צריכים ללכת אחרי הרוב ולנקוט שהוא מאלו שלא מזדמן להם אשר לאחר שנקבע שהוא מן הרוב שוב הוי פ"ר. מיהו אכתי צע"ק דלמה צריכים רוב תיסגי במחצה על מחצה. וכ"ש שקשה על מה שצייד הרא"ה לומר שצריכים באמת שכל העולם בקיאין הם, ושרוב הוא לאו דוקא, דלמה לא סגי במחצה על מחצה (מיהו לכאורה זה תלוי באם ספק פסיק רישא חשיב פסיק רישא, עי' בזה במשנה ברורה בסי' שכ"ו סעיף ט' בביאור הלכה ד"ה בדברים וכו', וכן באם קרוב לפסיק רישא חשיב פסיק רישא, עי' בזה בביאור הלכה בסי' רע"ז סעיף ג' בד"ה ע"י א"י וכו', ובתרומת הדשן בסי' ס"ד שהזכיר מצב של "כמעט פסיק רישא").

ועכ"פ לפי הנ"ל הא דפריך רבא בר רב חנן שושבינין למה מפה למה, אין כוונתו משום שיוכלו לרמות, אלא כוונתו היא להקשות שאין ראי' מזה שאין דם כי יתכן שנזדמנה להו הטיי'. ברם צ"ע מה היא הקושיא, הלא שפיר מביאים מפה בשביל היכא שלא הזדמן אלא שפיר יש דם, כדי שלא יוכל בכה"ג לטעון פתח פתוח מצאתי.

ושוב כתב הרא"ה שלפי פירושו של ר"ת לא קשה קושיית תוס' (בד"ה רוב) מהא דמבואר במס' חגיגה שרק שמואל הי' בקי בהטיי' כי התם הכוונה היא להטיי' בכוונה תחילה.

ועכ"פ תוס' אינם סוברים שלפעמים מזדמן לרוב אנשים הטיי' בלי כוונה לכך אלא תוס' סוברים שהטיי' מזדמנת רק אם נתכוין להטות, ולכן שפיר הקשו משמואל.

ומעתה יש לעיין בדברי תוס' בד"ה לא וכו', דעיין בדבריהם שכתבו וז"ל, לא כהללו בבליים שאין בקיאיין בהטיי', פירוש אינו פסיק רישוי' דכל העולם אינו כמו בבליים אלא בקיאיין הן, הלכך שרי להו למיבעל ובלבד שלא יתכוונו לבעול בעילה גמורה עכ"ל, פי' משום שע"י בעילה גמורה בודאי לא יוכל להטות כי רק שמואל ידע לעשות כן כמו שביארו להלן, וצ"ע דהנה מלשונם משמע שאין כוונתם לומר שבזמן שהוא בועל בעילה שאינה גמורה הרי הוא צריך להתכוין דוקא להטות, שהרי כתבו ד"שרי למיבעל" ומשמע אפילו אם אינו מתכוין להטות (כל שאינו בועל בעילה גמורה), וצ"ע שהרי בכה"ג בודאי לא יטה שהרי כבר ביארנו שתוס' ס"ל שלא מזדמנת הטיי' בלי כוונה לכך וא"כ למה סוברים תוס' שמותר לו לבעול סתם וכמו שביארנו.

וצ"ל דס"ל לתוס' שעצם העובדא שאם הוא רוצה להטות הרי הוא יכול הרי זה מספיק כדי לגרום דלא מיקרי פ"ר.

מיהו לפ"ז צ"ע על המשך דבריהם שכתבו וז"ל, ופריך א"כ טורד למה, פי' בשבת אמאי פטר לי' לעיל מק"ש כיון דבקיאיין הן וכו', אבל בשבת שאינו מתכוין

לבעילה גמורה טורד למה עכ"ל, ואילו לפי הנ"ל אין קושייתם מובנת דהא איכא טירדא כי הוא בועל בלי כוונה להטות אשר בכה"ג ביארנו שבודאי לא תזדמן הטיי', וא"כ שפיר טריד. וצ"ל שכוונת קושייתם היא דלמה פטרו אותו מק"ש הלא ביותר היו צריכים לתקן שיתכוין להטות ואז לא יהי' טורד.

מיהו אכתי יש לתמוה על גוף הסברא שכתבנו דלא חשיב פ"ר, דמה לי בזה שהי' יכול לעשות בדרך אחרת, הלא בדרך זה שהוא עושה מוכרח שיצא דם.

קלא) בענין הנ"ל.

ועי' בספר חפץ חיים בעמוד קי"ג שהביא מהחכמת אדם שאם הוא מוכרח לעבור דרך עבודה זרה יאטום אזניו ויעצום עיניו ויסתום נחיריו לפני כן כדי שלא יהנה. והחפץ חיים חולק עליו כי כיון שכשהוא מתקרב יש לו ברירה לאטום ולסתום אח"כ א"כ בזמן שהוא מתקרב לא חשיב פ"ר, ואע"פ שבשעת מעשה כשהוא נמצא בקרבת העבודה זרה הוי בגדר פ"ר אבל אז אינו עושה שום מעשה, ולפני זה כשעשה את מעשה ההתקרבות הרי לא הי' פ"ר. הרי שלא התיר החפץ חיים להתקרב בלי לאטום אלא משום שהוא עצמו יש לו הברירה אח"כ לסלק את עצמו מן האיסור, אבל הכא הרי איירי שהוא עושה מעשה ובשעת עשיית המעשה הרי הוא מוציא דם ויש כאן פ"ר וא"כ בודאי לא מהני מה שהי' יכול לעשות בדרך אחרת.

ולכאורה צריכים לדחות שכוונת תוס' בתחילה דבריהם במש"כ "הלכך שרי להו למיבעל" היתה דוקא ע"י שיתכוין להטות.

דף ז' ע"א

קלב) בענין מצות קידושין
וברכת אירוסין.

א. הגמ' והראשונים בריש פרק האיש מקדש.

עי' בריש פרק ב' דקידושין דתנן שהאיש מקדש בו ובשלוחו והאשה מתקדשת בה ובשלוחה, ובגמ' אמרינן דמצוה בו יותר מבשלוחו וכן מצוה בה יותר מבשלוחה. ויש לעיין האם הכוונה היא שגוף הקידושין הרי הן בגדר מצוה מחמת עצמן, או האם הכוונה היא לזה שהקידושין הרי הן הכשר למצות פרו ורבו.

ב. דברי הר"ן והשיטה שלא נודעה למי בקידושין דף מ"א.

ועי' בר"ן ובשיטה שלא נודעה למי שהקשו איך שייך לומר לענין קידושין שמצוה בה יותר מבשלוחה הלא אשה אינה מצווה בפרו ורבו, ומשמע שהם נוקטים שבאיש המצוה היא פרו ורבו דאל"כ הי' להם להקשות שאשה אינה מצווה במצות קידושין.

מיהו יש לדחות שלעולם הרי הם מודים שהקידושין עצמן הן המצוה, רק שכוונתם היא להוכיח שאשה אינה מצווה במצוה זו של קידושין מזה שאינה חייבת בפרו ורבו, ולעולם הכוונה כאן היא למצות קידושין.

ולפ"ז יוצא שהקידושין עצמן הן המצוה, אבל דוקא למי שחייב בפרו ורבו, דכיון שקידושין הן הכשר לפרו ורבו, משום כך קבעה התורה גם את גוף הקידושין למצוה.

ג. בענין אם גם הנישואין הוא בכלל המצוה.

ולפ"ז לכאורה גם הנישואין הרי הן חלק מהמצוה אם נאמר שהיא אסורה להארוס מהתורה עד אחרי נישואין וכשיטת הראב"ד שהביא הרשב"א כאן בדף ז' ע"ב בד"ה ואסר לנו את הארוסות (ודלא כשיטת הרשב"א עצמו שם שאחרי קיחה [דהיינו קידושין] הרי היא כבר מותרת [מהתורה], וכן סובר רש"י כאן בד"ה ואסר לנו את הארוסות, וכן משמע שסובר המ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד עיי"ש).

ד. דברי הר"ן כאן בענין הנ"ל.

ועי' בר"ן כאן בדף ז' בד"ה ואסר וכו' שכתב שאין מברכין ברכת המצות על קידושין משום שאין עשייתה גמר מלאכתה אלא בענין גם נישואין, ולכאורה מבואר שיש כאן מצוה עצמית אבל שהמצוה כוללת גם נישואין.

וע"ע בריטב"א כאן בד"ה ומאן וכו' קרוב לסופו (ולא ברירא לי אם דבריו אלו הם המשך של דברי רבינו יחיאל מפאריש שהביא עיי"ש) שכתב וז"ל, לפי שסוברים (המנהג שהביא שם שלא לברך ברכת המצות על קידושין) שקידושי אשה רשות, ואינו כן אלא מצוה היא כמו שיש מצוה בפרו ורבו עכ"ל.

ה. לשונות הרמב"ם והחינוך.

ומלשון הרמב"ם בפ"א מהל' אישות מבואר שקידושין הן מצוה קיומית למי שרוצה לישא אשה וז"ל, כיון שניתנה תורה נצטוו ישראל שאם ירצה האיש לישא אשה יקנה אותה תחילה בפני עדים ואח"כ תהי' לו לאשה שנאמר כי יקח איש אשה ובא

אלי, וליקוחין אלו מצות עשה של תורה הם עכ"ל. ועוד מבואר מזה שרק הקידושין הן מ"ע ולא הנישואין.

ברם הרמב"ם במנין המצות שבתחילת הלכות אישות כתב "לישא אשה בכתובה וקידושין", הרי שכתב שהמצוה היא גם הקידושין וגם הנישואין. מיהו יש לדחות שכוונת הרמב"ם במש"כ לישא אינה לנישואין ממש אלא כוונתו היא כמו הלשון בני אדם של "להתחתן" ולעולם כוונתו היא רק לחיתון דאירוסין. ברם באמת גם בלא"ה צ"ע למה הזכיר כתובה הלא כתובה היא רק מדרבנן, וכן אין לארוסה כתובה לשי' הרמב"ם. ואולי הרמב"ם קרי לחופה כתובה כיון שאז כותבים את הכתובה (אשר לפ"ז גם הנישואין הן בכלל המצוה), ודוחק.

ומלשון החינוך במצוה תקנ"ב משמע שרק הקידושין הן המצוה ולא הנישואין וז"ל, שנצטוינו לקנות האשה באחת משלשה דרכים קודם הנישואין עכ"ל.

וכן משמע מלשון הרמב"ם בסה"מ במ"ע רי"ג שכתב וז"ל, לבעול בקידושין, ולתת דבר ביד האשה או בשטר או בביאה וזו היא מצות קידושין עכ"ל. ועי' בגליון מהרש"א ביו"ד סי' כ"ח (בדבריו על הש"ך שם בסק"ה) שדייק מדברי הרמב"ם הנ"ל שאם אין דעתו לבוא עלי' ליכא מצוה (ועיי"ש בסוגריים).

ו. דברי המקנה בקידושין דף מ"א.

ועיין בספר המקנה בקידושין דף מ"א ע"א בד"ה שם בגמר מצוה וכו' שכתב שעצם הקידושין הרי הן מצות עשה אפילו אם כבר קיים פרו ורבו אבל רק על האיש

אבל לא על האשה. ועוד ביאר שאם סוברים שפלגש מותרת להדיוט (ודלא כהרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים, ועיי"ש ברדב"ז ובכ"מ) א"כ יוצא שהקידושין אינם בגדר הכשר למצות פרו ורבו שהרי אפשר לקיים פרו כדת וכדין גם בלי קידושין דהיינו ע"י פלגשות. אלא שכתב המקנה שגם אם פלגש מותרת להדיוט אבל אם הוא רוצה לנושאה לאשה גמורה אסור לו לבעול בלי קידושין ובכה"ג הקידושין הן מצוה.

ז. הגמ' במו"ק ובכיצה ודברי המקנה.

וע"ע במו"ק דף י"ח ע"ב דאיתא לא מיבעיא לארס דלא קעביד מצוה אלא אפי' לישא נמי דקא עביד מצוה, ופירש"י דעוסק בפרי' ורבי', הרי שאירוסין אינן בגדר מצוה. מיהו בכיצה דף ל"ו ע"ב - ל"ז ע"א פרכינן על המשנה שם דתנן שאין מקדשין במועד, דלמה אסור הלא מצוה קעביד, ומתריצין דאיירי כשיש לו אשה ובנים, ומשמע שגם אם יש לו בנים אבל אם אין לו אשה הרי זה אכתי בגדר מצוה. ולכאורה מוכח מזה שהאירוסין הן שפיר מצוה וכן שהן מצוה עצמית שלא מטעם פרו ורבו. מיהו עיין במקנה בקו"א על סי' כ"ו בד"ה שם בהג"ה י"א וכו' שכתב שבכה"ג שאין לו אשה הרי זה משום הכשר להמצוה של לשבת יצרה. ועכ"פ המקנה שם כתב שלעולם גם ביש לו אשה ובנים יש מיהא מצוה קיומית שאם הוא רוצה לבעול אשה מסוימת שיקדש תחילה רק שדבר זה אינו דוחה את המועד.

ח. דברי הרא"ש כאן בדף ז'.

ועיין עוד ברא"ש כאן בדף ז' ע"ב

דמשמע מדבריו שקידושין לא היו מצוה וז"ל, ונ"ל כי ברכה זו אינה ברכה לעשיית המצוה כי פרי' ורבי' היינו קיום המצוה ואם לקח פלגש וקיים פרי' ורבי' אינו מחוייב לקדש אשה, וכן הנושא זקנה או אילנית או עקרה וכן סריס חמה שנשא מברכין ברכת חתנים, ואין חיוב במצוה זו שאין בה קיום מצות פרי' ורבי', והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו, ואף בנושא אשה לשם פרי' ורבי' כיון שאפשר לקיים מצות פרי' ורבי' בלא קידושין, ולא דמי לשחיטה שאינו מחוייב לשחוט ולאכול ואפ"ה כשהוא שוחט לאכול מברך, דהתם א"א לו לאכול בלא שחיטה אבל הכא אפשר לקיים פרי' ורבי' בלא קידושין, וגם התם אפקי' רחמנא בלשון ציווי, ועוד דבקדשים אי אפשר בלא שחיטה הילכך מברכין על כל שחיטה עכ"ל. מיהו באמת מדברי הרא"ש הנ"ל מוכח מיני' ובי' דכי יקח שפיר חשיב מצוה, כי אל"כ תמוה מה היא קושייתו משחיטה, הלא פשיטא שבשחיטה מברכים כיון דהוי מצוה אבל בקידושין מכיון דלא הוי מצוה אלא הכשר לפרו ורבו אין מברכין. ואין לומר שאה"נ זוהי גופה כוונת הרא"ש, דהיינו לתת טעמים למה מסתבר לומר שבשחיטה התורה נתכוונה לקבוע מצוה משא"כ קידושין, דזה אינו, כי נהי שטעמו השני והשלישי יכולים לשמש כטעמים לדבר זה, דהיינו דכיון שהתורה קבעה כבר מצות שחיטה בקדשים וכן אפקי' לשחיטת חולין בלשון ציווי לכן מסתבר לומר שכוונת התורה היא למצוה, אבל טעמו הראשון אינו טעם, כי מה לי בזה שחייבים בהכרח לעשות שחיטה אם רוצים לאכול, דאיך זה מראה דהוי מצוה.

(ברם אולי י"ל שבטעמו הראשון הרי הוא סובר באמת שקידושין לא היו מצוה ואזיל שגם שחיטה לא היא מצוה, רק שבכל זאת מברכין כיון שא"א לאכול בשר בלא שחיטה. מיהו נראה שדוחק לומר שתהי' ברכה מהאי טעמא בלי שהשחיטה תהי' מצוה ובלי שהאכילה היא מצוה. מיהו כן סובר התשב"ץ בזהר הרקיע מ"ע רמ"ד, והביא רא' ממדרש תנחומא, והקנאת סופרים בשורש א' בד"ה איברא דלגבי מצות שחיטה וכו' כתב לדחות את ראייתו.)

אשר על כן נראה שאין כוונתו לומר שאין מברכין ברכת המצות על קידושין משום דלא הוי מצוה, אלא כוונתו לומר דלא הוי מצוה חיובית שמחוייבים לעשות אלא שאם הוא מקדש אשה יש לו קיום מצוה, וס"ל להרא"ש דלא שייך ברכה על מצוה קיומית, וכן יש לדייק מלשונו שהבאנו שכתב "ואין חיוב במצוה זו", וכן מהמשך לשונו שכתב "והלכך לא נתקנה ברכה במצוה זו" (מיהו מתחילת לשונו לא משמע הכי וז"ל, כי פו"ר היינו קיום המצוה עכ"ל), ולפ"ז אתי שפיר קושייתו משחיטה דהא גם התם הוי מצוה קיומית ומ"מ מברכים והוצרך לחלק את חילוקיו (ואף בשאר מצות קיומיות שמברכים עליהן יש ליישב כדבריו, כגון בנטילת ידים, משום די"ל דהיינו משום שבלא נטילת ידים א"א בשום אופן לאכול פת עם ידים, וכן מברכין על ישיבת סוכה כל שבעה מטעם זה, וכן משום שהתורה אפקי' בלשון ציווי).

והנה בנוגע למה שסובר הרא"ש שברכת על השחיטה היא ברכת המצות יש חולקים

על זה, ודנתי על זה בכרך "כתבים", "בעניני מס' חולין" "בענין ברכת שחיטה".

ט. דברי הרמב"ם והראב"ד בענין מתי מברכין ברכת אירוסין.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' אישות הכ"ג שכתב וז"ל, כל המקדש בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך קודם הקידושין או הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצות ואח"כ מקדש, ואם קידש ולא בירך לא יברך אחר הקידושין עכ"ל. ובהשגות הובא בשם הראב"ד דאין לברך אלא לאחר הקידושין משום דתלוי בדעת אחרים שמא לא תרצה עי"ש. ולכאורה צ"ע דמ"מ איך יברך אחר המעשה הא בעינן שיברך עובר לעשייתן וכמו שכתב הרמב"ם בהל' ברכות דהיכא שלא בירך עובר לעשייתן שוב לא יברך, ולא חלק עליו הראב"ד שם, וא"כ למה כתב כאן שהוא יכול לברך לאחר הקידושין, ואי משום שאי אפשר לברך קודם הקידושין א"כ לא יברך כלל לא לפני הקידושין משום שאינו תלוי בו לבד ולא לאחר הקידושין משום שאינו עובר לעשייתן. ובאמת כן איתא בתשובות הרשב"א בסי' י"ח דאין מברכין על צדקה משום שאולי לא ירצה העני לקבל. ומוכח דס"ל שאין מברכין אחרי עשיית המצוה אפי' היכא שלא הי' יכול לברך קודם העשיי'.

י. דברי רבינו יונה וישוב על הראב"ד.

וע"ע בשט"מ כאן בדף ז' ע"ב בד"ה כתבו התוספות וכו' בשם תלמידי ה"ר יונה שהקשה על המנהג לברך אחרי הקידושין דהא כל המצות מברך עליהן עובר לעשייתן, ותי' בשם רבינו יונה שבכל זאת הכא מברך

אחרי עשייתה כיון שצריכים גם דעת דידה. והנה בדעת רבינו יונה י"ל שהוא סובר שתמיד אפשר בדיעבד לברך אחרי עשיית המצוה אבל על הראב"ד אכתי קשה.

ואולי י"ל בדעת הראב"ד כמו שצדדנו לעיל שאע"פ שהוא סובר שבדיעבד א"א לברך אחרי המצוה אבל היינו רק כששייך לברך עובר לעשייתה, אבל כשאי אפשר, אז שפיר תיקנו לברך אחרי העשיי', ודלא כהדרך הנ"ל שכתב הרשב"א בתשובה שבכה"ג אינו מברך כלל (ועל צדקה יגידו הראב"ד ותר"י כהדרכים האחרים שכתבו הרשב"א והראשונים למה אין מברכים).

יא. המשך דברי רבינו יונה.

והנה יש לעיין עוד בדעת רבינו יונה, דהנה עי"ש בהמשך דברי תר"י שכתבו שאם שכח ולא בירך ברכת אירוסין גם אחרי הקידושין אכתי אפשר לברך אותה בשעת הנישואין כי חשיב עוד באמצע ההיתר כי לא נגמר ההיתר עד אחרי הנישואין, והרי זה כמו מי ששכח לברך ברהמ"ז אחרי האכילה דיכול לברך כל זמן שלא נתעכל במעיו, ומעתה לפ"ז י"ל שלעולם בצדקה הרי הוא מודה להרשב"א שא"א לברך אחר הנתינה כי צריכים לעיכובא עובר לעשייתה, רק דשאני הכא ששפיר אפשר לברך גם אחרי הקידושין כיון שעוד לא נגמר הדבר כי עוד צריך לעשות נישואין, אלא שהי' עדיף לברך לפני הקידושין, רק שדחו אותה עד לאחר הקידושין מחשש שמא לא תתחרט.

יב. עוד דרך בדעת רבינו יונה.

עוד י"ל בדעת ה"ר יונה, דהנה ע"ע

בריטב"א שם שהביא בשם רבינו יונה שהעובדא שיש חשש שמא "הדר בי" חד מינייהו" הרי זה גם הטעם למה בכלל לא תיקנו נוסח של ברכת המצות, ומעתה לפ"ז י"ל שאם הי' באמת ברכת המצות היינו צריכים בדוקא עובר לעשייתן רק שלמעשה אין צריכים עובר לעשייתן כי אינה ברכת המצות. והגר"א בסי' ל"ד סק"ט כתב שהמחבר פסק שמברך לפני הקידושין כי ס"ל דהוי ברכת המצות ולית לי' סברת רבינו יונה שמהני העובדא שעוד לא נגמר הדבר כי ס"ל שהסברא ההיא לא מהני כאן וזהו כהריטב"א הנ"ל.

יג. עוד בדעת הראב"ד.

ועכ"פ את דברי הראב"ד אי אפשר לפרש כהנ"ל דהיינו דחשיב כמו שעוד לא נתעכל כי הראב"ד נתן לדוגמא מה שמברכין להכניסו בביתו של א"א אחרי המילה, והרי התם אין המצוה נמשכת אלא כל המצוה נגמרת עם גמר המילה. מיהו עי' בההגהות מיימוניות בפ"ג מהל' מילה אות א' שכתב וז"ל, ור"ת כתב המנהגים, וכתב שיש לברכו בעוד שעסוק במילה, וחשיב שפיר עובר לעשייתו וכו' עכ"ל. וצ"ע מה היא כוונתו ב"עודו עסוק במילה", אבל עכ"פ לפ"ז י"ל שטעמו של הראב"ד הוא באמת משום דהוי כמו ברכת המזון, וס"ל שגם מילה היא כברכת המזון.

אבל אין לומר שטעמו של הראב"ד הוא משום דס"ל שברכת אירוסין היא בגדר ברכת השבח (וס"ל שגם להכניסו היא בגדר ברכת השבח, ועי' בזה בתוס' בפסחים דף ז' ע"א ובראב"ד בהל' מילה) דהא הראב"ד לא חלק על עיקר דברי הרמב"ם שכתב שברכת

אירוסין היא ברכת המצות.

עוד י"ל ביישוב דעת הראב"ד שהוא סובר שכל הדין של עובר לעשייתן הוא רק כשהעושה הוא זה שמברך אבל לא כשאחר מברך, וכ"כ הח"מ בסי' ל"ד סק"ג בשם ההג"מ בפ"ג מהל' אישות אות ס' ושלכן אפשר לברך ברכת אירוסין אחרי הקידושין כי אנו נוהגין שאחר מברך.

איברא, אי משום הא דברי הראב"ד עדיין צ"ע כי הראב"ד קאי על דברי הרמב"ם שאירי גם שהמקדש עצמו מברך.

יד. בענין אם המצוה היא המעשה קידושין או העובדא שיש לו אשה, ועוד דרך בדעת הראב"ד.

עוד י"ל ביישוב דברי הראב"ד, דהנה יש לעיין בהך מ"ע של כי יקח האם המצוה היא המעשה קידושין עצמו או האם המצוה היא זה שיש לו אשה והמעשה קידושין אינו אלא בגדר הכשר למצוה זו.

והנה שיטת הרמב"ם בפ"א מהל' ברכות ה"ה היא שעל מצוה שקיומה נמשך כתפילין וציצית שייך לברך גם לאחר עשיית המעשה, ומעתה בדעת הראב"ד נראה לומר דס"ל שהמצוה היא מה שיש לו אשה, וקיומה נמשך, ולכן באמת שייך לברך גם לאחר המעשה, ולעולם מודה הוא להרמב"ם והרשב"א שאם בירך אחר העשי' הוי ברכה לבטלה רק דס"ל דכאן מכיון שקיומה נמשך הוי לעולם עובר לעשייתה וכדברי הרמב"ם עצמו בציצית, ולכן ס"ל שבקידושין לא יברך אלא לאחר המעשה (כיון דתלוי בדעתה ואולי לא תרצה), אבל במצות צדקה לעולם י"ל דמודה הוא לטעמו של הרשב"א למה אין מברכין והיינו משום שהתם אין הקיום

נמשך ומש"ה א"א לברך לאחר המעשה. ולפ"ז אתי שפיר מה שכתב הראב"ד את הדוגמא של מילה כי גם שם י"ל שהקיום נמשך כי יש מצוה להיות מהול חוץ מהמעשה מילה.

ובדעת הרמב"ם י"ל דס"ל שהמעשה קידושין הוא המצוה, וכן משמע באמת מלשון הרמב"ם שכתב ש"ליקוחין אלו מצות עשה הן".

טו. עוד בענין הנ"ל, ובדברי הרמב"ם שהשליח יכול לברך.

והנה עיי"ש ברמב"ם שכתב עוד וז"ל, כל המקדש בין ע"י עצמו בין ע"י שליח צריך לברך וכו' או הוא או שלוחו עכ"ל, ומשמע דמש"כ או שלוחו קאי על השליח שעשה המקדש שהזכיר קודם שעשה את המעשה קידושין, דס"ל להרמב"ם שגם הוא יכול לברך כיון שהוא קידש, ואין כוונתו להיכא שעשאו שליח במיוחד על עשיית הברכה ושהוא יוצא ע"י שומע כעונה (ובאמת לזה לא בעינן שליחות, וכלשונו שכתב "או שלוחו", וגם לא מהני שליחות כיון דהוי מצוה שעל גופו), ברם לפי הראב"ד הרי יוצא שהשליח לא עשה שום מעשה מצוה אלא הרי הוא עושה רק הכשר מצוה לחוד, כי גוף המצוה הוא מה שיש להמשלח אשה, וא"כ המשלח עצמו הוא זה שעושה את מעשה המצוה, וא"כ יתכן שהמשלח עצמו צריך לברך, והרמב"ם שכתב שהשליח יברך הרי זה כי ס"ל שהמעשה קידושין הוא המצוה, אשר לפ"ז יוצא שהשליח הוא זה שעושה את מעשה המצוה ולכן הרי הוא יכול לברך (אלא שגם הבעל יכול לברך כיון

שהוא זה שמקיים את המצוה). ועי' בזה בתוס' כאן בדף ז' ע"ב בד"ה שנאמר וכו'.

קלג) אלמון שנשא אלמנה.

ע"י בנו"ב במה"ת בחלק אה"ע בסי' פ"ב (והתשובה ההיא היא מבנו של הנו"ב הגאון רבי שמואל לנדא) שפוסק שבנואף שנשא בעולה שלו, יש ברכה רק יום אחד כי כבר טעמו טעם ביאה. ודייק כן מהב"ח ומלשון המחבר בסי' ס"ד, דהנה המחבר כתב שהנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, והנושא את הבעולה צריך לשמוח עמה ג' ימים, וכתב הב"ח שמזה שבהדין השני כתב הנושא את הבעולה ולא כתב הנושא את האלמנה יוצא שלא איכפת לן אם היא אלמנה אלא רק בזה שהיא בעולה, אבל אם היא בתולה יש לה ז' ימים אפילו אם היא אלמנה, והיינו משום שהיא צריכה פיתוי. והמשיך הגאון ר"ש שם שלפ"ז יוצא שאם היא בעולה, אפילו אם עוד לא נשאת לאיש אלא נבעלה בזנות, אין לה ז' ימים אלא רק ג' ימים כיון שאינה צריכה פיתוי, ומכיון שמוכח שיש לה רק ג' ימי שמחה אי אפשר לומר שיש ז' ימי ברכה, כי לא נפיש ימי ברכה מימי שמחה, וא"כ בע"כ שלענין ברכה יש לה רק יום אחד כמו אלמנה. והוכיח שאין לה ז' ימי שמלה משום שאם היא צריכה ז' ימים, ורק בעולה שהיא אלמנה צריכה רק ג' ימים, א"כ למה כתב המחבר שיש אומרים שבבחור שנשא בעולה יש לה ז' ימים, הלא גם אם הוא אלמון יש לה ז' ימים מחמת שהיא אינה אלמנה אפילו אם הוא בעולה. מיהו לא הבנתי דיוק זה, דהא הוא בא להוכיח שמה שכתב המחבר שהנושא את הבעולה יש לה רק ג' ימים

סק"ט שהביא מתשובות שמש צדקה בסי' ה' בשם תשובת גינת ורדים שאלמון שנשא אשה שזינתה או נאנסה יש ברכה רק יום אחד, וזהו כהר"ש לנדא, וכתב השמש צדקה שמשמע מזה שבנושא בעולת עצמו יש ברכה כל שבעה, וזהו דלא כהר"ש לנדא (וכתב הפ"ת שם דמשמע אפילו אלמנה).

קלד) אבל יום א' טעונה ברכה.

הנה מלבד ממה שמברכין ז' ברכות בשעת החופה מברכין גם בשעת הסעודה, וזה נקרא בגמ' בשם "יום אחד", ובכתולה מאז ואילך צריכים פנים חדשות, ובאלמנה אין מברכין. ונחלקו הראשונים בענין מה נקרא "יום אחד", דעי' בטור בסי' ס"ב שכתב שאם לא אכלו את הסעודה עד הלילה מברכין בהסעודה הראשונה כי הכוונה ב"יום אחד" היא לסעודה אחת. מיהו הב"י בברק הבית שם הביא שרבינו ירוחם סובר שבאלמון שנשא אלמנה אם לא אכלו עד הלילה אין מברכין כי כבר אינו היום הראשון, כי הכוונה ב"יום אחד" היא כפשוטו (ומבואר בדבריו שה"ה שרק בהסעודה הראשונה שביום הראשון).

והנה הרא"ש כאן כתב לענין בתולה וז"ל, יומא קמא יש מפרשים סעודה קמייתא וכו' ומיהו אם לא אכלו עד הלילה מברכין משום שלא גרע מפנים חדשות כיון דאכתי לא אכלי בני חופה עכ"ל. וכתב הב"ש בסק"ה שמשמע שהרא"ש סובר שצריכים ב' דברים, דהיינו גם יום ראשון וגם סעודה קמייתא, דאז בכתולה לא בעינן פנים חדשות, ואם לא אכלו עד הלילה, אע"פ שכבר אינו היום הראשון, אבל הרי זה נחשב

איירי אפילו בבעולה פנוי' ולא רק בבעולה אלמנה, ומעתה מהו ההכרח הלא אם בכה"ג יש לה ז' ימים, ורק בעולה שהיא אלמנה צריכה רק ג', וכוונת המחבר ב"בעולה" היא לבעולה שהיא גם אלמנה, א"כ גם מה שכתב המחבר שי"א שבחור שנשא בעולה יש לה ז' ימים בגלל שהוא בחור הרי זה איירי בבעולה אלמנה. ועכ"פ הגאון ר"ש לנדא שם כתב, שהטעם להדין שחידש הוא משום שהז' ימים הם מחמת העובדא שלא טעמו טעם ביאה ולכן בבעל שבעל בעולה כיון ששניהם טעמו כבר טעם ביאה יש לה רק ג' ימים (וצע"ק ממה שכתב לעיל שם את הטעם של פיתוי).

והחת"ס עצמו חולק על הגאון ר"ש וסובר ששמחת ז' היא תמיד בשביל האשה כי כשהיא בתולה, ואפילו אלמנה בתולה, הרי היא צריכה פיתוי וכמו שדייק הב"ח, אבל ברכה ז' היא משום שמחת לבו של האיש, ויש שני דברים שמחייבים ברכה ז' ימים בגלל שמחת האיש, דהיינו או שמחת לבו מביאת בתולה, או משום שמחת לבו מזה שהוא עושה את נשואיו הראשונים, ובאלמון שנשא בעולה ליכא ברכה ז' כי חסרים שניהם, אבל אם נשא בתולה, ואפילו אם היא אלמנה, יש ברכה ז' ימים משום שמחת ביאת בתולה, וכן בבחור שנשא בעולה יש ברכה ז' משום שמחת נשואיו הראשונים ואפילו אם היא בעולה ואלמנה (ועיי"ש שכתב גם משום שהיא ביאתו הראשונה), וא"כ בבחור שנשא נואפת שפיר יש ברכה ז' ימים בגלל נישואיו הראשונים (ואפילו בבעולה דידי'), וכן שמחה ז' כי לא יתכן שיברכו והוא ישכים למלאכתו. ועי' בפתחי תשובה באה"ע סי' ס"ב

קלה) אב"א באלמון יום אחד לברכה וג' לשמחה ואיבעית אימא בבחור ז' לברכה וג' לשמחה.

הנה מסוגיית הגמ' יוצא שלבתולה תמיד נותנין ז' לשמחה אפילו אם הוא אלמון, ולאמנה תמיד נותנים רק ג' אפילו אם הוא בחור, ולענין ברכה כל היכא שהוא בחור או היא בתולה יש ברכה ז', ורק באלמון שנשא אלמנה יש ברכה רק יום אחד, כן ביאר הריטב"א, והיינו משום דס"ל שאין מחלוקת בין ב' האיבעית אימא, אלא גם האב"א הראשון סובר שבבחור שנשא אלמנה יש ז' לברכה ורק ג' לשמחה, דלאמנה תמיד יש רק ג' לשמחה.

והר"ן כאן ביאר את הדין בהציור של בחור שנשא אלמנה, והיינו דברכה תלוי' בשמחת הלב של החתן, והיכא שהוא בחור יש לו הרבה שמחה אפילו אם הוא נושא אלמנה, וכן היכא שהוא נושא בתולה יש לו הרבה שמחה אפילו אם הוא אלמון, אבל באלמון שנשא אלמנה אין לו שמחה כ"כ, ולכן יש ברכה רק יום אחד, וכל זה הוא לענין ברכה, אבל הימי שמחה שהם ימי ביטול מלאכה הרי הם משום שמחת הכלה ולכן בבחור שנשא אלמנה יש רק ג' לשמחה אבל נושא בתולה יש לה ז' ימי שמחה כי היא צריכה פיתוי אבל בנושא את האלמנה כיון שהיא אלמנה אינה צריכה פיתוי כל כך.

והנה מש"כ הר"ן שבבתולה הדין שמחה שלה של ז' הוא משום פיתוי אינו סותר את מאי דאיתא בפרקי דר"א שחתן דומה

שיש כאן פנים חדשות, וכתב שלפ"ז צריך לצאת שבאלמנה לא יברכו בלילה כיון שבאלמנה לא מהני פנים חדשות, וזהו כהפסק של רבינו ירוחם, אלא שהביא שהבדק הבית כתב שלפי דברי הרא"ש הנ"ל בבתולה יוצא שגם באלמנה צריך להיות כן. וכתב הב"ש "וראיתי בתשו' סי' ל"ט" שפירש דברי הרא"ש שבאלמנה הרי הוא יכול לברך בלילה כי לא גרע מפנים חדשות בבתולה.

והנה הרא"ש בדבריו הנ"ל כתב שיומא קמא פירושו הוא סעודה קמייתא ורק בהיום הראשון וכמו שהבאנו כבר. ברם הב"ש בסי' ס"ב סק"ה כתב שמהרי"ף והרמב"ם נראה דס"ל שביום ראשון מברכין בכל הסעודות בלי פנים חדשות (מיהו מפשטות דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' ברכות ה"י משמע שאפילו ביום ראשון ובסעודה הראשונה מברכין רק ברכה אחרייתא אם לא באו פנים חדשות עיי"ש) ושכ"כ הפסקי התוס' והשה"ג. והביא שהר"ן כתב בשם תוס' שכל הז' ימים אם יש פנים חדשות מברכין בשבילם כל היום (וכן סובר הרמב"ן בשם תוס' שאם באו פנים חדשות בלילה מברכין עבורם כל הלילה וכל יום המחרת) וכתב שזהו ג"כ כהשיטה הנ"ל. ומבואר בדברי הב"ש דס"ל ששתי השאלות תלויות זו בזו, דהיינו האם התקנה היתה על ימים או על סעודות, כלומר האם תיקנו שבהסעודה הראשונה מברכין וכן בסעודה שיש שם פנים חדשות, או האם תיקנו שביום הראשון מברכין וכן ביום שיש בו פנים חדשות. ועוד כתב דגם השאלה אם לא אכלו ביומא קמייתא עד הלילה תלוי' בהנ"ל דהא הוי סעודה ראשונה אבל אינו יומא קמייתא.

בדין שיצא למלאכתו ביום שמברכים לו, אלא שמתעם זה לא תיקנו רק איסור מלאכה לחוד, אלא תיקנו ימי שמחה, ואע"פ שלעיל כתב הר"ן שאסור במלאכה כמו מלך, אבל כבר ביארנו שי"ל שהכוונה היא רק שכך יוצא, דהיינו שהוא דומה למלך, אבל אין זה הטעם של האיסור של מלאכה.

קלה* (עוד בענין הנ"ל) (משנת תשע"ט).

הנה בשו"ע באה"ע סי' ס"ד סעיף א' כתב המחבר וז"ל, הנושא בתולה צריך לשמוח עמה ז' ימים, שלא יעשה מלאכה ולא ישא ויתן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח עמה בין אם הוא בחור בין אם הוא אלמון, וכתב הרמ"א וז"ל, וחתן אסור בעשיית מלאכה ואסור לצאת יחידי בשוק עכ"ל, וכתבו הח"מ והב"ש שכוונת הרמ"א היא להוסיף שלא מהני מחילתה אלא אפילו אם היא מוחלת אסור לו לעשות מלאכה, והח"מ כתב ביאור לדבר וז"ל, דאף דיכולה למחול על שמחתה דהיינו לאכול ולשתות עמה אבל במלאכה ולצאת יחידי לשוק אף שהיא מוחלת מ"מ הוא אסור בזה ומטעם שהוא דומה למלך, כך הי' נראה ליישב כוונת הרב בהג"ה זו, אבל אין זה מוכרח עכ"ל.

מיהו בסעיף ב' כתב המחבר וז"ל, הנושא את הבעולה צריך לשמוח עמה ג' ימים בין בחור בין אלמון, וי"א שבחור שנשא בעולה צריך לשמוח עמה ז' ימים עכ"ל. והי"א סוברים שהאב"א הראשון שבהגמ' חולק על האב"א השני וסובר שבחור שנשא אלמנה גם שמחה היא במשך כל השבעה ימים.

למלך בזה שאינו יוצא יחידי לשוק, ובליקוט שמעוני על שופטים פרק י"ד איתא שלכן משתה ושמחה לפניו, והרמב"ן לעיל בסוף דבריו על דף ה' הביא גם דבר זה בשם הפרקי דר"א, והרמב"ם הוציא מהפרקי דר"א שלא ישא ויתן בשוק כמו שביאר הרד"ל בפירושו על הפרקי דר"א שם, והר"ן לעיל לפני ד"ה איבעיא להו וכו' הביא מהפרקי דר"א שהוא אסור במלאכה כמו מלך, והרמב"ן בסוף דבריו על דף ה' כתב שאסור במלאכה ז' ימים כדי שיהא שמח עמה כמו שתיקנו באלמנה ג' ימים כדי שיהא שמח עמה. וי"ל שכל זה אינו סותר את הטעם של פיתוי, כי י"ל שהכוונה אינה שהיותו מלך בעצמותו הרי זה גורם את ההנהגות של הז' ימים שלא יצא יחידי לשוק ושיהי' משתה ושמחה, אלא לעולם הדינים האלו הם משום פיתוי דידה, רק שלבסוף כך יוצא שהוא דומה למלך (מיהו מהב"ש שהבאנו באות קל"ג יוצא שחתן דומה למלך הוא באמת דין בפני עצמו). ברם הריטב"א כתב שהדין של ז' ימי שמחה בבתולה הוא משום שחתן דומה למלך (אבל רק כשהיא בתולה) ולא הזכיר הענין של פיתוי.

והנה שוב הביא הר"ן שם את הדעה בהראשונים שהאב"א הראשון לית לי' שבחור שנשא אלמנה יש שבעה לברכה ורק ג' לשמחה, אלא יש ז' לשמחה, כי אינו בדין שישכים למלאכתו ביום שמברכים לו ברכת חתנים. וחזינן שהדעה הנ"ל נוקטת שהאיסור מלאכה הוא חלק ממה שתיקנו לה ז' ימים שמחה דלכן הרי היא נוקטת שאם יש רק ג' לשמחה הה"נ לאיסור מלאכה, והטעם למה תיקנו לה ז' ימי שמחה הרי זה כדי שלא יצא למלאכתו כי אינו

והוסיף הרמ"א על הי"א וז"ל, והאשה יכולה למחול על שמחתה עכ"ל. ולפי דברי הח"מ הנ"ל יוצא שמש"כ הרמ"א שהיא יכולה למחול הרי זה קאי רק על שמחתה, דהיינו על החיוב לאכול ולשתות ולשמוח עמה, אבל אינה יכולה למחול ולהרשות לעשות מלאכה או לצאת יחידי לשוק, אם נאמר שגם בחור שנשא אלמנה הרי הוא כמלך.

ברם צ"ע דעל סעיף ב' הנ"ל כתב הח"מ וז"ל, והטעם (למה גם ימי משתה הם ז' בבחור שנשא אלמנה) כתב הר"ן דלא נפישו ימי ברכה מימי שמחה, דאינו בדין שיהא משכים למלאכתו ומברכים לו ברכת חתנים (כמבואר לעיל בסי' ס"א סעיף ו' דמברכים כל ז' ימי המשתה בבחור שנשא אלמנה) אלא ודאי ז' נמי אית לי' לשמחה וכן נהגו עכ"ל. הרי שהביא את דברי הר"ן שהאיסור של עשיית מלאכה הוא חלק מהחיוב שמחה אשר לפ"ז הדין נותן ששפיר תועיל מחילתה, ואינו משום שחתן דומה למלך אשר אז לא מהני מחילתה.

והנה כבר הבאנו שגם הר"ן עצמו כתב בנוגע להאיסור מלאכה שחתן דומה למלך, וכתב כן גם בנוגע להז' ימים של בתולה וגם בנוגע להג' ימים של אלמנה, וא"כ לפי מה שיוצא מדברי הר"ן שהביא הח"מ שהאיסור מלאכה הוא חלק מהחיוב שמחה צ"ל שדומה למלך אינו טעם עצמי, אלא שכך יוצא ממה שעשו איסור מלאכה משום שמחה, אבל צ"ע שהרי הח"מ כתב את מה שדומה למלך כטעם בפני עצמו ושלכן לא מהני על זה מחילה דידה, וא"כ למה מהני מחילה דידה בשמחה של אלמנה. וצ"ל שהח"מ סובר שרק הנושא בתולה הרי הוא

כמלך, אבל לא הנושא אלמנה ואפילו אם הוא בחור שנשא אלמנה.

מיהו אכתי צ"ע כי גם אם האיסור מלאכה אינו משום שדומה למלך, אלא אפילו אם הוא חלק מהדין של שמחה דידה, אבל מכיון שהטעם למה תיקנו כן הוא משום שאינו בדין שיהא משכים למלאכתו ומברכים לו ברכת חתנים, הדין נותן שלא תועיל מחילה דידה.

שו"ר בב"ש שם בסק"א שכתב באמת שמטעם זה הדין נותן שלא תועיל מחילה, ושאלו שכתבו ששפיר מהני מחילה הרי זה רק לפי האב"א הראשון שסובר ששמחה ז' היא רק בבתולה משום פיתוי דידה, ונשאר בצ"ע על הרמ"א שכתב שמהני מחילה גם לפי הי"א שבבחור שנשא אלמנה יש שמחה ז'.

קלה***) עוד בענין הנ"ל (משנת תשע"ט).

הנה בפרקי דר"א שלפנינו בסוף פרק ט"ז איתא שחתן דומה למלך לענין שאינו יוצא יחידי לשוק.

ובילקוט שמעוני על שופטים פרק י"ד איתא שדומה למלך במה שמשתה ושמחה לפניו.

והרמב"ן לעיל בסוף דבריו על דף ה' הוסיף שגם אסור לו לישא וליתן, וגם שבכלל אינו יוצא מפתח ביתו וז"ל, וראיתי תוספתא כתבו ז"ל התקינו שיהא בטל ג' ימים, ה' וערב שבת ושבת, ג' ימי בטלה ממלאכתו, נמצא שמח ג' ימים עכ"ל תוספתא, וממנה אתה הלמד דז' ימי בתולה שהם אסורין במלאכה ומלישא וליתן, ואמרו

שנמצא באגדה שהוא דומה למלך שאינו יוצא מפלטרין שלו, וכן נהגו, אבל בפרקי דר"א ראיתי החתן דומה למלך מה מלך משתה ושמחה לפניו, כך חתן שמחה ומשתה לפניו כל ז' ימי המשתה, מה מלך אינו יוצא לשוק לבדו כך חתן אינו יוצא לשוק לבדו עכ"ל, ונראה שכוונתו במה שכתב "אבל" היא שמהפרקי דר"א שהביא מבואר שאין איסור לצאת מביתו אלא יש רק איסור לצאת יחידי לשוק (וכן ביאר הרד"ל בפרקי דר"א שם באות נ"ז את כוונת הרמב"ן).

והר"ן לעיל כאן לפני ד"ה איבעיא להו וכו' הביא בשם הפרקי דרבי אליעזר שדומה למלך במה שאינו יוצא יחידי לשוק וגם בזה שאינו עושה מלאכה, ובשם "אגדה" הביא שדומה למלך במה שאינו עושה מלאכה. וכתב הרד"ל שם שמה שייחס הר"ן את האיסור מלאכה גם להפרקי דר"א הוא "טעות סופר ויתור לשון בדברי הר"ן" כי דברי הר"ן לקוחים מדברי הרמב"ן הנ"ל בסוף דף ה' ואילו ברמב"ן מבואר שהאיסור מלאכה נלמד מהתוספתא (מיהו עיין בהגירסא שלנו בהתוספתא) ולא מהפרקי דר"א וכמו שהבאנו.

והנה הרמב"ם בפ"י מהל' אישות הי"ב הביא שאינו עוסק במלאכתו ואינו נושא ונותן בשוק אלא אוכל ושותה ושמח, והמ"מ שם כתב שמקורו הוא מהתוספתא והפרקי דר"א, וביאר הרד"ל שם באות נ"ז שכוונת המ"מ היא שהאיסור מלאכה מקורו מהתוספתא, ואילו האיסור לישא וליתן בשוק הוא מהפרקי דר"א.

ברם צ"ע דבפרקי דר"א שם איתא שאינו יוצא יחידי לשוק, ואילו הרמב"ם כתב שאינו נושא ונותן בשוק. והרד"ל באות נ"ח שם

ביאר דבר זה בזה"ל, ולשון הרמב"ם שהבאתי לעיל שכתב אינו יוצא לשוק לישא וליתן, אפשר הי' מפרש דכשיוצא לבדו נראה טפי כיוצא למשא ומתן עכ"ל, וצ"ע דלפ"ז הי' הפרקי דר"א צ"ל את העיקר, דהיינו שלא ישא ויתן בשוק, ורק אז להוסיף שלא יצא יחידי לשוק כי הוא נראה כיוצא למשא ומתן.

וביותר נראה לומר דהנה בהמקומות שנזכר שהוא דומה למלך ושלכן הרי הוא צריך לאכול ולשתות ולשמוח, לא מוזכר שהוא צריך לשמוח עמה, ולשון זה איתא רק בהברייתא בדף ה', דהיינו שתיקנו באלמנה שישמח עמה ג' ימים אשר מזה לומדים להז' ימים של בתולה וכמש"כ הרמב"ן, וא"כ נראה שיש באמת שני חיובים, חיוב אחד שיהי' שמח ויתבטל ממלאכה ושלא יצא יחידי לשוק (כי הוא צריך מי שילווהו כדי לשרתו וכמו שביאר הרד"ל שם) משום שהוא דומה למלך. ויש עוד סיבה לכל הדברים הנ"ל והיינו משום שהוא צריך לשמוח עמה. ולפ"ז י"ל שהרמב"ם אינו פוסק כהפרקי דר"א, ולכן אינו סובר להלכה את כל הענין של דומה למלך, אלא הרי הוא פוסק כהברייתא בדף ה' שצריך לשמוח עמה וכלשונו שם בתחילת דבריו שתיקנו שיהי' "שמח עמה" ז' ימים, וזה כולל שלא יעשה מלאכה וכן שלא ישא ויתן בשוק, ובאמת לא ס"ל שאסור לו לצאת יחידי לשוק כי דבר זה נובע ממה שהוא דומה למלך ואילו הרמב"ם אינו פוסק כן. והנה הטור בסי' ס"ד כתב כדברי הרמב"ם, והוסיף הפרישה באות ב' בזה"ל, גם לא יצא יחידי לשוק משום שחתן דומה למלך, פרקי דר"א עכ"ל. מיהו נראה שבאמת

הרמב"ם והטור אינם סוברים שחתן דומה למלך וממילא מותר לו לצאת יחידי לשוק וכהנ"ל.

והנה גם המחבר שם כתב כלשון הטור שצריך לשמוח עמה שלא יעשה מלאכה ולא ישא ויתן בשוק, וכתב הרמ"א וז"ל, וחתן אסור בעשיית מלאכה ואסור לצאת יחידי בשוק, והביא כמקור לזה את דברי הר"ן שהבאנו ואת הפרקי דרבי אליעזר. והנה כבר הבאנו שהח"מ כתב שכוונת הרמ"א בהוספתו היא לומר שלא מהני מחילת האשה כי הדינים שהביא הרמ"א הם משום שדומה למלך. והנה שמעתי מעירים למה לא הזכיר הרמ"א גם שאסור לישא וליתן בשוק, ורצו לומר שבאמת הרמ"א סובר שעל זה שפיר מהני מחילה כי דין זה הוא לטובתה ולא משום שהוא דומה למלך. מיהו יש להקשות על ביאור זה דאם מה שלא ישא ויתן בשוק אינו משום שדומה למלך, ולכן על זה שפיר מהני מחילת האשה, וכן אינו משום האיסור של עשיית מלאכה, ולכן מהני מחילה על זה אע"פ שעל עשיית מלאכה לא מהני מחילה, א"כ מאיפוא נובע דין זה.

מיהו י"ל שאין כוונת הח"מ לומר שהאיסור מלאכה הוא רק משום שהוא דומה למלך, אלא ה"ה שהוא משום שמחה דידה, רק שהוא גם משום שהוא דומה למלך, ומש"ה לא מהני מחילה דידה להתירו לצאת למלאכתו. ולפ"ז י"ל שהטעם למה אסור לו לישא וליתן בשוק הרי זה משום האיסור של עשיית מלאכה, רק שבבחור שנשא אלמנה יש רק הטעם של שמחה דידה, ומש"ה מהני מחילתה.

וביותר נראה לומר שכוונת הרמ"א היא

באמת לומר שיטה אחרת, ודלא כהמחבר, והיינו שהמחבר אינו פוסק שחתן דומה למלך וכמו שביארנו בדברי הרמב"ם והטור, אלא כל הדין שמחה הוא לשמוח עמה, ולכן לא הזכיר בכלל שאסור לו לצאת יחידי לשוק כי דין זה הוא רק משום שדומה למלך, ואילו הרמ"א מוסיף שיש גם איסורים על החתן מצד שהוא דומה למלך והיינו שאסור לו לעשות מלאכה גם מצד שהוא דומה למלך, וכן אסור לו לצאת יחידי לשוק מטעם זה, אשר המחבר אינו פוסק את הדין הזה. ולא הזכיר הרמ"א שאינו נושא ונותן בשוק כי הוא סובר שאין צורך להזכירו כי זהו בכלל עשיית מלאכה.

(והנה כבר הבאנו שבאמת בדברי הר"ן והפרקי דר"א שצייין הרמ"א כמקור לא מוזכר שישמח עמה, וכמו שהערנו) אלא שכך איתא בהברייתא בדף ה'. ובאמת על לשון הרמב"ם צ"ע למה אין משא ומתן בשוק נכלל בעשיית מלאכה, אבל עכ"פ נקט בשוק כי זהו המקום שמתקבצים למשא ומתן, אבל מלאכה אפשרי גם בביתו.)

והנה בהשקפה ראשונה הי' אפשר לומר ביאור אחר בכוונת הרמ"א, והיינו שכוונתו היא להוסיף על דברי המחבר דנאמר בזה גם מעשה איסור, כי מלשון המחבר הי' אפשר להבין שלא חידשו חז"ל בזה מעשה איסור, אלא רק חיוב לשמוח עמה, ואם הוא עוסק במלאכה סוף דינו הוא רק שביטל את המצוה דרבנן לשמוח עמה, ועל זה מוסיף הרמ"א שיש בזה גדר של מעשה איסור, ולכן כתב לשון ש"חתן אסור וכו". ברם בהמקורות שהביא הרמ"א, דהיינו הר"ן והפרקי דר"א, אין דבר זה מודגש יותר מבלשונו של המחבר. ועוד דלפ"ז עדיין לא

מוסבר למה החליף הרמ"א את הדין של "לא ישא ויתן בשוק" ב"לא לצאת יחידי לשוק".

והנה יש לעיין עוד בענינים אלו, דהנה לפי השיטה שלעולם רק לבתולה יש ז' ימי שמחה אבל לאלמנה תמיד יש רק ג' ואפילו בבחור שנשא אלמנה, כתב הר"ן שהטעם למה לבתולה יש ז' הרי זה משום שהיא צריכה הרבה פיתוי. ולפי השיטה שגם לאלמנה שנשאת לבחור יש ז' כתב הר"ן כי כיון שיש בכה"ג ז' לברכה, א"כ אינו בדין שישכים למלאכתו בזמן שמברכים עליו. וצ"ע דמעתה צריך לצאת שלפי שיטה זו מספיק בטעם זה גם לבתולה ואין צורך להטעם של פיתוי, ואילו בהפוסקים משמע שדבר מוסכם הוא לכל הדעות שבבתולה יש את הטעם של פיתוי. והנה באמת כל אחד מהטעמים הנ"ל מוסיף חומרא מסוים, דאי משום פיתוי הדין נותן שמהני מחילתה, אבל מצד הטעם שאינו בדין וכו' לכאורה אין זה תלוי בדידה ולא תוכל למחול, ואי משום הטעם של אינו בדין וכו' א"כ ביום שאין ברכה, דהיינו ביום שאין פנים חדשות, אין טעם להאיסור מלאכה, משא"כ לפי הטעם של פיתוי גם בכה"ג יהי אסור,

דף ז' ע"ב

קלו) בענין ברכת חתנים.

עי' בסוגיין דילפינן שברכת חתנים היא בעשרה מקרא דבועז ומקרא דבמקהלות ברכו אלקים. ויש לעיין דהנה במגילה דף כ"ג ע"ב תנן אין פורסין על שמע ואין עוברין לפני התיבה וכו' ואין אומרים ברכת

אבלים וכו' וברכת חתנים וכו' פחות מעשרה, ובגמ' שם אמר רחב"א אר"י דטעם המשנה הוא משום דאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, ועל מעמד ומושב וברכת אבלים וזימון וקרקעות אמרו טעמים אחרים, אבל לא אמרו שום טעם על ברכת חתנים ומשמע שגם ברכת חתנים הוא משום דחשיב דבר שבקדושה. ואולי חשיב דבר שבקדושה כי שכינה ביניהם, ודבר שמביא את נוכחות השכינה הרי זה בגדר דבר שבקדושה. מיהו זה סותר סוגיא דידן דילפינן כן מבועז ומבמקהלות, אם לא שנאמר שהגמ' שם סמכה עצמה על סוגייתנו.

והנה הי' אפשר לומר שבאמת אין סתירה בין שני הדברים, אלא שכאן הביאה הגמ' את המקור ואילו התם אמרה הגמ' את טעם הדבר, דהיינו משום דחשיב דבר שבקדושה ובלי הילפותא לא היינו אומרים מעצמינו דהוי בגדר דבר שבקדושה, אלא שאכתי צ"ע למה הכא הביאה רק את המקור ואילו התם רק את הטעם.

וע"ע ברמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ו שכתב שאם רק בירכו ברכת חתנים אבל לא עשו יחוד הרי היא עדיין ארוסה, ולכאורה צ"ע מאי קמ"ל בזה, דאיזה ס"ד יש לומר דהויא בגדר נשואה.

והנה עי' עוד ברמב"ם בה"ג שם שכתב וז"ל, וצריך לברך ברכת חתנים בבית החתן קודם הנישואין והן שש ברכות ואלו הן וכו' עכ"ל. ובה"ה כתב וז"ל, ואין מברכין ברכת חתנים אלא בעשרה גדולים ובני חורין וחתן מן המנין עכ"ל. ובפ"ב מהל' ברכות ה"ט ולהלן שם כתב וז"ל, בבית חתנים מברכים ברכת חתנים וכו', והביא שוב את נוסח הברכות וגם את הדין שצריכים גדולים

ובני חורין ושחתנים מן המנין. וצ"ע למה בהל' אישות לא כתב "כמו שביארנו".

ונראה מזה שבאמת דין ברכת חתנים בשעת החופה חלוק הוא בעיקרו ויסוד דינו מברכת חתנים של שבעת ימי המשתה, דברכת חתנים של ז' ימי המשתה היא רק ברכות השבח שתיקנו לברך בשמחת חתן וכלה, אבל ברכת חתנים דשעת חופה היא חלק מעצם הנישואין דתיקנו שיברכו אז ברכת חתנים ושיהיו חלק מעצם הנישואין, וכיון דשני דינים נפרדים הם שפיר הוצרך הרמב"ם לכפול בשניהם דבעינן דוקא עשרה בני חורין, ואין כאן מקום לכתוב "כמו שביארנו" כיון שהן תקנות נפרדות (ודוחק). ובזה מוסבר למה נחית הרמב"ם לומר שע"י הברכות לחוד אינה נעשיתנשואה, והיינו כדי שלא נחשוב דמכיון שהם חלק מעצם הנישואין אולי יש בכחם לפעול את כל עיקר הנישואין (וגם זה נראה דוחק).

ונראה שמקורו של הרמב"ם הוא מגוף המשנה דתנן כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, דלכאורה צ"ע למה היא אסורה אם הברכה היא רק ברכת השבח, ומש"ה ביאר הרמב"ם דהיינו משום שהיא חלק מעצם הנישואין וא"כ כל עוד שלא ברכו אינה בגדר נשואה.

מיהו בדעת הרמב"ם א"א לומר ביאור זה לפי מש"כ הב"ש בסי' נ"ה סק"א שהרמב"ם סובר שכלה מותרת אחרי חופה גם בלי ברכה ושהכוונה בכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה היא לכלה בלא חופה. ברם אכתי י"ל כן בדעת אלו שסוברים שהיא שפיר אסורה בלא ברכה די"ל שהטעם הוא כי רבנן תיקנו שהברכות יהיו חלק מהנישואין. ברם מהדמיון לנדה משמע

שאינה אסורה משום שלא נגמרו הנישואין אלא הרי זה איסור צדדי כמו האיסור של נדה.

ועכ"פ על פי הנ"ל אפשר ליישב את קושייתנו הראשונה שהקשינו דהכא ילפינן עשרה מקראי דבועז ובמקהלות ואילו במגילה דף כ"ג משמע דהוי משום שאין דבר שבקדושה פחות מעשרה, די"ל שמבועז ומבמקהלות יש ללמוד רק דבעינן עשרה בשביל הברכות של שעת חופה שהן חלק מהנישואין דהא בבועז שם איירי בשעת נישואין, וכן י"ל שעסקי מקור קאי רק על שעת הנישואין, אבל להא דבעינן עשרה גם בשאר ימים בעינן טעמא דדבר שבקדושה, וגם בהטעם של דבר שבקדושה לא סגי כי אין בכח הטעם הזה לפעול שכלה בלא ברכה תהי' אסורה לבעלה כנדה אבל מאחר שהברכה היא חלק מגוף הנישואין א"כ יוצא שקודם ברכה עדיין לא נגמרו הנישואין ולכן צריכים ללמוד מבועז. מיהו אכתי קשה מנלן שאצל בועז העשרה היו לצורך הנישואין דאולי היו בגלל דבר שבקדושה.

שו"ר שהערוך השלחן בסי' ס"ב כתב שברכת חתנים אינה בגדר דבר שבקדושה.

קלז) מפני שמתיהדין עמה.

כתבו תוס' וז"ל, ואמרינן כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה ולפי שפעמים בא עלי' שלא לשם חופה עושה ברכה מתחילה כדי שתהא כלה בברכה עכ"ל. והנה לכאורה משמע שאם הי' בועל לשם נישואין אין איסור בדבר אפילו אם אינו עושה אז ברכות חתנים. ברם יש לדחות שכוונתם היא שאם הי' בועל אותה אחרי האירוסין רק לשם

נישואין א"כ אז הי' אפשר לסמוך שיברך
אז את הברכות, וכן שיכתוב כתובה.

והנה מדבריהם יוצא שלאחר ברכה הרי
היא מותרת אע"פ שלא עשו נישואין. ולפ"ז
אי אפשר לומר שטעמא דכלה בלא ברכה
אסורה לבעלה הרי זה כי הברכה נחשבת
חלק מהנישואין וכמו שצדדנו בהאות
הקודמת כי א"כ למה מהני הברכה בלא
עיקר הנישואין, אלא בע"כ צ"ל דהוי הלכה
נפרדת, אבל לא איכפת לן בהעדר נישואין.

מיהו עי' ברמב"ם בר"פ י' מהל' אישות
שכתב שארוסה אסורה מדברי סופרים,
ובה"ו כתב שע"י ברכה לחוד בלא חופה
הרי היא עדיין נחשבת ארוסה, ומשמע
בפשטות שהיא עדיין אסורה לבעלה בלי
נישואין. ולפי הרמב"ם צ"ב מה מועילות
הברכות ביהודה הלא עדיין היא אסורה.

ובאמת השט"מ כתב גם בדעת תוס' שגם
אחרי ברכה הרי היא אסורה בביאה כי עוד
אין לה כתובה, רק שאחרי ברכה הרי היא
מותרת ביחוד, משא"כ לפני ברכה הרי היא
אסורה ביחוד כמו נדה לפני שבעל אותה.
ומה שכתבו תוס' שפעמים בא עלי' הרי זה
כדי להסביר למה מברכין בשעת אירוסין
ולא לפני שאנו מיחדין אותם ועל זה כתבו
כי לפעמים בא עלי' שלא לשם נישואין
שלא מידיעתנו ולכן מברכין, פי' כדי להוריד
לכה"פ את האיסור של כלה בלא ברכה
אסורה ביחוד. מיהו לפ"ז ה"ה שהיו תוס'
יכולים לומר "ולפי שמתיחד עמה שלא לשם
חופה"

עוד ביאר השט"מ שמרש"י ד"ה אמר
אביי וביהודה שנו מבואר דס"ל שרבי יהודה
ורבנן לא פליגי אלא רבי יהודה איירי

ביהודה ורבנן איירי בשאר מקומות. ונראה
שכוונתו היא למש"כ רש"י וז"ל, אמר אביי
וביהודה שנו, הא דרבי יהודה ביהודה שנו
עכ"ל, דמשמע שהא דרבנן לאו ביהודה שנו
אבל ביהודה גם הם מודים, אלא שיש שם
חיסור לשון בשט"מ. ועוד דייק כן ממה
שכתב רש"י לעיל וז"ל, אף בבית האירוסין
כשקדשה מברכין כל ברכת חתנים כדמפרש
עכ"ל, פי' כדמפרש אביי שרבי יהודה איירי
ביהודה, כלומר דאביי קאי רק על דברי רבי
יהודה כי רבנן לא איירי ביהודה. ועוד כתב
שי"ל שגם רש"י סובר שהברכה מתיר רק
יחוד אבל לא ביאה וכמש"כ לפי תוס'.

ועוד כתב שכל זה הוא בדעת רש"י אבל
מתוס' משמע שרבי יהודה ורבנן שפיר
חולקים ולכן הכניסו תוס' את הדבר לדברי
רבי יהודה וכתבו "רבי יהודה אומר אף
בבית האירוסין מברכין אותה מפני
שמתיחדין עמה", וז"ל השט"מ, הרי קצרו
התוס' והכניסו מאי דקאמר אביי וביהודה
שנו בלשון ר' יהודה גופי', אלמא דת"ק
פליג עלי', דלר' יהודה מברכין על היחוד,
ולת"ק אין מברכין עכ"ל, וכתב שלפי תוס'
טעמם של רבנן הוא משום שאין חשש שמא
יבעול כל עוד שלא כתבו כתובה, והיחוד
מותר גם בלי ברכה, ואדרבה ע"י הברכה
גורמים להם לבעול. ולפ"ז יוצא שרבנן
סוברים שביהודה מתייחדין גם בלא ברכה
והאיסור של כלה בלא ברכה אינו גורם
איסור יחוד, אבל רבי יהודה סובר ששפיר
אסור להתיחד לפני ברכה.

ועכ"פ לפי כל השיטות יוצא שאחרי
ברכה הי' מותר להם להתיחד ביהודה, והיינו
אע"פ שאין לה כתובה, וזהו כשיטת הר"ן
בריש מכילתין שהאיסור לבעול בלא כתובה

אינו אוסר יחוד, אבל בשם הבעל העיטור הביא שם דשפיר אוסר יחוד, וצ"ע על הבעל העיטור מכאן, אם לא שנאמר שבאמת הי' אסור להתייחד מחמת העדר כתובה, רק שתיקנו לברך בשעת אירוסין כדי להוריד לכה"פ את האיסור יחוד מצד כלה בלא ברכה.

ועי' ברשב"א שכתב וז"ל, יש מפרשים דארוסה מותרת דבר תורה, אלא מדבריהם נאסרה עד שתכנס לחופה, והראי' מנהג יהודה שמייחדין קודם הכניסה לחופה עכ"ל. ונראה שכוונתו היא שכיון שהיא אסורה רק מדרבנן, לא אסרו גם יחוד, ולכן ביהודה ייחדו אותם, אבל אם הי' אסור לו לבעול מהתורה, בודאי היו אוסרים יחוד מדרבנן. ושוב הביא שהראב"ד סובר שכלה לפני

נישואין הרי היא אסורה מן התורה. וכתב הרשב"א שלפי דבריו צ"ל שהא דהיו מתייחדין ביהודה שעת הדחק שאני (פי' מחמת גזירת המלכות כמבואר בשט"מ בשם תלמידי רבינו יונה בשם הירושלמי). וביאור דבריו הוא כהנ"ל, דכיון שהיא אסורה בביאה מהתורה, בודאי אסרו רבנן יחוד, אשר לפ"ז צ"ל שביהודה התירו את האיסור דרבנן של יחוד משום שהיתה שעת הדחק. והנה עד כאן דננו מה דינה אם עשו ברכה אבל לא נישואין, ומעתה יש לעיין מה דינה אם עשו נישואין אבל בלי ברכה. ועי' בב"י בסי' ס"ב בד"ה ומ"ש גדולים וכו' שהביא ממה"ר איסרלן בסי' ק"מ בשם תשובות מיימוניות (סי' י"ח) שהכוונה בכלה בלא ברכה היא לכלה בלא חופה. והב"י, וכן הד"מ באות ז', חולקים ואוסרים גם כשחסרה ברכה וכגון כשדר בעיר שאין שם יו"ד ישראלים דאפשר לעשות חופה בב'

עדים אבל אי אפשר לברך כי ברכת חתנים צריכה עשרה. והב"י הביא בשם שו"ת הרשב"א שילך למקום שיש י'. ואם אי אפשר אז לא ישא, ובתחילת הסי' שם הביא הב"י את דברי הר"ן פסחים דף ז' שהטעם שמצריך הרמב"ם שיברך ברכות חתנים לפני החופה אינו משום הדין של עובר לעשייתן כי הרי הן ברכות השבח ותפילה, אלא הטעם הוא משום שחופה היא יחוד ובענין ראוי לביאה וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, וכ"כ בשו"ת הרדב"ז ב' אלפים סי' שכ"ו והוסיף שמה שכתב הרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ה שאם נכנסה לחופה הרי היא נשואה גמורה ומברך לאחר כמה ימים כוונתו היא רק שהיא נשואה גמורה לענין קנין אבל לא לענין היתר ביאה.

ועכ"פ צ"ע על מה שכתב הר"ר איסרלן שכלה בלא ברכה פירושו הוא כלה בלא חופה, אבל אין איסור של כלה בלא ברכה ממש, אלא כל האיסור הוא רק כלה בלא נישואין, דלפ"ז מה הועילו ביהודה ע"י הברכה. מיהו כבר כתבנו באות קל"ז שהועיל רק להתיר יחוד.

קלח) רש"י ד"ה מברכין לבתולה שבעה.

וז"ל, לקמן מפרש כשבאו פנים חדשות מברך כולן כל ימי המשתה, ואי לא, מברך חדא עכ"ל. הנה יש לפרש כוונתו דבלא פנים חדשות מברך כולן רק יום אחד. ולפ"ז יוצא שמברכין מיהא כל היום, ולא רק בהסעודה הראשונה ע"י בזה לעיל באות קל"ד.

מיהו ביותר נר' לפרש שכוונת רש"י היא

שאם אין פנים חדשות מברכין רק ברכה אחת.

קלט) רש"י ד"ה בבית חתנים.

וז"ל, כשנכנסה לחופת נישואין עכ"ל. עי' בשט"מ ד"ה בבית החתנים שפי' שכוונתו לומר דלא בעינן דוקא אותו בית שעשו שם החופה.

קמ) רש"י ד"ה ואסר לנו את הארוסות.

א. וז"ל, מדרבנן שגזרו על היחוד של פנוי' ואף ארוסה לא התירו עד שתיכנס לחופה ובברכה כדפרישית כלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה עכ"ל. ומדבריו מבואר דבעינן גם חופה וגם ברכה, עי' בזה לעיל בסוף אות קל"ז.

ב. והנה יש לפרש שהכוונה באסר לנו את הארוסות היא להאיסור ביאה, ושכוונת רש"י היא להוכיח שפנוי' אסורה בביאה מזה שרואים שגזרו אפילו על יחוד, ושוב כתב שאף בארוסה לא התירו ביאה אלא לאחר חופה וברכה. ולפ"ז מבואר מדבריו שהאיסור ביאה בארוסה הוא רק מדרבנן שהרי כתב שאסר לנו את הארוסות מדרבנן ואנו מפרשים שזה קאי על האיסור ביאה. מיהו לפ"ז קשה למה הוצרך להכניס לכאן את מה שפנוי' אסורה מדרבנן ביחוד הלא מספיק לומר שלא התירו כלה אלא לאחר חופה וברכה, ואם הוא רוצה להוכיח שיתכן שיש איסור ביאה שהרי גם פנוי' אסורה בביאה, הלא לא הי' צריך להגיע לזה פנוי' אסורה ביחוד, דהא פשיטא שפנוי' אסורה

בביאה מהתורה וכדכתיב כי יקח איש אשה ובעלה ומש"כ המ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד.

והנה לכאורה יש לפרש כוונתו בדרך אחרת, והיינו שכוונתו היא לפרש שאסר לנו את הארוסות אפילו ביחוד, ועל זה כתב שהרי פנוי' אסורה ביחוד, וכוונתו לומר שגם בארוסה המשיכו הלאה את האיסור הנ"ל. ברם על דרך זה צ"ע עוד יותר, כי איך הוכיח דבר זה ממה שכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה, דאיך רואים משם שהיא אסורה אפילו ביחוד, ולא רק בביאה. ולכאורה צ"ל כהדרך הראשונה, דהיינו שכוונתו היא לפרש שאסר לנו את הארוסות בביאה מדרבנן וכמו הפשטות, אלא שצ"ע כמו שהערנו למה הי' צריך להכניס את העובדא שפנוי' אסורה ביחוד אם לא שנאמר שהוא סובר שבאמת בפנוי' הבא על הפנוי' הרי הם עוברים רק על איסור דרבנן.

וע"ע בשט"מ בשם שיטה ישנה שכתב שארוסה אסורה על הארוס מהתורה, כי כיון שעוד אינה קנוי' לו לגמרי הרי היא כארוסת אחר ואסורה לו מהתורה כדין אשת איש, ומשמע מהמשך דבריו שם שהבין שכוונת רש"י היא לומר שהיא אסורה בביאה רק מדרבנן.

קמא) רש"י ד"ה פנים חדשות.

וז"ל, פנים חדשות בכל יום שלא היו שם אתמול עכ"ל. משמע שפנים חדשות מהני לכל היום וכשיטת הרמב"ן ולא רק לאותה סעודה. ועי' באות קל"ד וקל"ח.

קמב) דברי הרא"ש בפלגש.

עי' ברא"ש בסי' י"ב שכתב שכיון שאם

לקח פלגש והוליד בנים קיי פרו ורבו, אין מצוה לישא אש שהביא שדייק מזה הבית שמ

שהרא"ש מתיר פלגש להדיוט ודלא כהרמ"א שכתב בשם הרא"ש דאסור. והק"נ דחה את דברי הבית שמואל.

קמג) וחתנים מן המניין.

הנה הרמב"ם בפ"ב מהל' ברכות ה"ט וה"י לא הזכיר עשרה על מה שמברכין ברכה אחריהא כל שבעה גם בלא פנים חדשות, אלא הזכיר כן רק על מה שמברכין ז' ברכות היכא שיש פנים חדשות, ומשמע שברכה אחריהא מברכין גם בלא עשרה. וצ"ע דהרמב"ם שם כתב שהברכה האחרונה שמברכים כל השבעה ימים גם בלי פנים חדשות נקראת ברכת חתנים, והרי בסוגיין איתא שברכת חתנים בעשרה. ועי' בערוך השלחן בסי' ס"ב שכתב שברכה אחריהא כשאין פנים חדשות לא בעיא עשרה אלא סגי במזומן.

קמד) וחתנים מן המניין.

עי' בריטב"א שכתב וז"ל, נקט לשון רבים משום חתנות רבות הבאות זו אחר זו וכו', אבל אין לברך ברכה אחת לשני חתנים בבית אחד שאין לערב שמחה בשמחה עכ"ל. והנה עי' הרמב"ם בפ"י מהל' אישות ה"ה שכתב חתן מן המניין ואירי שם בשעת הנישואין, ובפ"ב מהל' ברכות ה"ט כתב חתנים מן המניין ואירי שם בשבעת ימי המשתה. ונראה שהבין שנקטו כאן חתנים דוקא, רק דאירי בשבעת ימי המשתה, כי רק בשעת החופה מיקרי שמעריבין שמחה בשמחה.

ברם הא ליתא, דהא להדיא כתב הרמב"ם בהי"ג שם וז"ל, יש לו לאדם לישא נשים רבות כאחת ביום אחד ומברך ברכת חתנים

לכולן כאחת, אבל לשמחה צריך לשמוח עם כל אחת שמחה הראוי' לה, עם בתולה ז' עם אלמנה ג', ואין מערבינ שמחה בשמחה עכ"ל.

דף ט' ע"א

קמה) בענין ספק ספיקא.

א. ביאור דברי הרשב"א בתשובה ת"א, ודברי הפ"י.

עי' בשו"ת הרשב"א בח"א סי' ת"א שכתב שס"ס הוא מטעם רוב "ואפשר דאלימ התירו יותר מרוב". וכתב הפ"י בד"ה בא"ד ואומר ר"י וכו' שלפי הרשב"א ס"ס צריך להועיל אפילו אם ספק אחד אינו שקול כי סוף סוף יש כאן רוב. ועי' במה שכתב על הא דמבואר מתוס' בסוגיין בד"ה אי בעית אימא וכו' שאינו מועיל (ובקונטרס אחרון באות כ"ח רצה הפ"י לתלות את הדבר בהמחלוקת רבי מאיר ורבנן אם אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה או האם המיעוט בטל במקומו דה"ה שיחלוקו גם כאן אם אמרינן סמוך מיעוטא להפלגא של הספק השני או האם המיעוט בטל במקומו. ברם הש"ש בשמעתא א' פרק י"ח השיג עליו דלעולם גם רבנן מודים שהמיעוט אינו בטל במקומו רק שהם סוברים שרוב עדיף מהחזקה בהדי המיעוט, וא"כ גם הם יכולים לסבור שבס"ס שספק אחד אינו שקול אמרינן סמוך מיעוטא להפלגא של הספק השני).

ובדבריו לעיל על תד"ה לא צריכא וכו' כתב הפ"י שלפי הסברא הנ"ל של הרשב"א ס"ס צריך להועיל אפילו לחומרא. ועוד הזכיר בדבריו על תד"ה לא צריכא

וכו' שיש לומר עוד סברא למה ס"ס מועיל, והיינו לפי שיטת הרמב"ם שספיקא דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן, דלפ"ז מכיון שכשיש רק ספק אחד החיוב להחמיר הוא רק מדרבנן א"כ כשיש עוד ספק הרי זה בגדר ספק אם יש כאן איסור דרבנן, וא"כ בזה אמרינן שספיקא דרבנן לקולא. וכתב שלפי ההסבר הזה ס"ס לא יועיל לחומרא.

וע"ע בדבריו על דף י"ד ע"א בד"ה הלכך וכו' שהביא את ראיית הפרי חדש מתוס' להלן בע"ב כאן שס"ס עדיף מרוב, שהרי כתבו שס"ס מועיל להוציא ממון, והרי קי"ל שאין מוציאים ממון ע"י רוב, וא"כ חזינן שס"ס עדיף מרוב, ודחה הפ"י את ראייתו. ועכ"פ נראה שי"ל שביאור צד זה שס"ס עדיף מרוב הוא כך, דהיכא שיש ס"ס א"כ אין זה נחשב בכלל בגדר ספק כי כיון שאנו צריכים לצרף מקרים שונים הרי זה נקרא כנגד הסתמיות והדין הוא שאנו נוקטים כמו הסתמיות אפילו אם זה גורם שנוציא ממון כדאיתא בשט"מ בב"ב דף ב' בד"ה וז"ל הר"ן וכו' בשם הר"ן. ועוד יש לבאר על פי מה שנצדד לומר באות קפ"ד בכוונת השב שמעתתא בדעת הריב"ש שס"ס אינה מטעם רוב אלא הוה כח חדש של הכרעה וא"כ י"ל שכח זה עדיף מרוב ומהני גם להוציא ממון (מיהו צ"ע מה טיבו ומגלן כח זה).

והנה יש לעיין במה היא הכוונה שס"ס הוא מטעם רוב, דבפשטות הכוונה היא שיש סיכוי יותר גדול לצד הס"ס, דהיינו דכיון שיש מקרה של תחתיו באונס וכן מקרה של לא תחתיו א"כ הרי זה מכריע שיש סיכוי יותר גדול שלא הי' תחתיו ברצון. ולפ"ז

קשה באמת קושיית הפ"י למה לא מהני גם כשספק אחד אינו שקול הלא סוף סוף יש כאן סיכוי יותר גדול. ועוד יש להקשות דלפ"ז למה לא מהני ס"ס שאינה מתהפכת דמה לי בזה שאינה מתהפכת הלא בכל זאת יש כאן סיכוי יותר גדול, ולמה זה גרע מכל רוב רגיל שיש שם רק ספק אחד ובכל זאת מכריעים כצד הרוב. ועכ"פ לפי ההבנה הנ"ל יוצא שס"ס הוי בגדר רובא דליתא קמן, וכמו הא דרוב בהמות אינן טריפות דכיון שרוב פעמים בהמה נולדה כשירה ולא טריפה א"כ יש סיכוי יותר גדול שבהמה זו שלפנינו אינה טריפה.

מיהו נראה שיש לומר הבנה אחרת בזה, והיינו שהכוונה בס"ס מטעם רוב אינה שיש סיכוי יותר גדול, כי בשלמא ברוב בהמות אינן טריפות יש כח בהטבע שמושך יותר לכשירה בניגוד לטריפה ולכן בהמציאות רוב בהמות אינן טריפות, אבל הכא יכול להיות שהסיכויים הם מחצה על המחצה כי מי יימר שתחתיו ברצון קורה פחות מאונס ולא תחתיו, רק הכוונה היא שיש רוב שמות של צדדי היתר, דהיינו רוב שמות של אפשריות, וגם זה מיקרי רוב כי מסתכלים כאילו המקרה שלפנינו פירש מאחד משלשה הקבוצות של מקרים, דהיינו תחתיו באונס, ותחתיו ברצון, ולא תחתיו ברצון, ואמרינן שפירש מהשתי קבוצות של היתר ולא מהקבוצה של איסור, והוי כמו רובא דאיתא קמן וכל דפריש מרובא פריש.

ומעתה לפ"ז שפיר מובן למה לומר שס"ס שאינה מתהפכת לא מהני, כי אם נתחיל מהספק השני אז יצא שאין לנו ב' שמות של אפשריות.

וכן אתי שפיר מה שכתבו תוס' דלא

שייך ס"ס כשספק אחד אינו שקול והיינו משום דבעינן שכל אפשרות תהי' קיימת במקומה ואילו זאת שאינה שקולה לא מיקרי בגדר אפשרות. וכהדרך הזה יש להבין את דברי הריב"ש והש"ש שם עיי"ש.

מיהו לפ"ז נקטנו שרובא דאיתא קמן אינו בגדר בירור מחמת שיש יותר סיכוי שנפל מהרוב, אלא הרי הוא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות במצב של ספק, שהרי כתבנו שהכא בס"ס אין כאן סיכוי יותר גדול שקרה לא תחתיו או באונס ממה שיש סיכוי שקרה תחתיו ברצון כי מספר השמות של אפשריות אינו מגדיל את הסיכוי.

וכהנ"ל מבואר בש"ט"מ בב"מ דף ו' ע"ב שכתב שגם כשאזלינן בתר רובא דאיתא קמן הרי זה מיקרי עוד בגדר ספק, והיינו משום שאינו בגדר בירור אלא בגדר גזיה"כ של התנהגות בספק.

מיהו הקו"ש בב"ב אות ע"ה נקט דהוי שפיר בגדר בירור.

וע"ע בשו"ת רעק"א בסי' קל"ו שכתב שרוב הוי בגדר גזיה"כ של התנהגות, והש"ש בשמעתא ו' פרק כ"ב כתב דהוי בגדר בירור. והנה רעק"א לא ביאר שם אם איירי ברובא דאיתא קמן או ברובא דליתא קמן, אבל הש"ש איירי שם ברובא דליתא קמן אבל לא ביאר שם אם כן יסבור גם ברובא דאיתא קמן, ברם בשמעתא ב' פרק ט"ו כתב הש"ש שדוקא רובא דליתא קמן הוי בגדר בירור אבל לא רובא דאיתא קמן. והקונטרס הספקות בכלל ו' סעיף ז' כתב וז"ל, וגם לפי מה ששמעתי דס"ס הויא רובא דאיתא קמן שתלתא צדדי הספק לפנינו וכו' עכ"ל.

וגם הנתיחה"מ, בדבריו שהובאו בשו"ת

חמדת שלמה חלק אה"ע סי' כ"ד אות י"ב, כתב דהוי רובא דאיתא קמן.

ולפ"ז דס"ס הוי רובא דאיתא קמן אתי שפיר איך שייך לומר שמוציאין ממון ע"י ספק ספיקא, ואין צריכים לומר כהפרי חדש דהיינו משום שס"ס עדיף מרוב, אלא י"ל כהשיטה שמה שאין הולכין בממון אחר הרוב הרי זה רק בתר רובא דליתא קמן אבל בתר רובא דאיתא קמן שפיר אזלינן גם לענין להוציא ממון (עי' בגליון הש"ס לרעק"א בב"ב דף צ"ג ע"א שהביא את דיוקו של התה"ד בסי' שי"ד מהרשב"ם שם שרובא דאיתא קמן שפיר מהני להוציא ממון), וכדרך זה כתב הקונטרס הספקות שם. ברם יש עוד מקורות מהרשב"ם ותוס', וביניהם תוס' להלן בדף ט"ו ע"ב בד"ה להחזיר וכו', שגם רובא דאיתא קמן לא מהני להוציא ממון, הבאתי דבריהם בספרי על סנהדרין באות כ"ז, ולהלן כאן באות שפ"ט סק"א.

ב. מחלוקת הרשב"א והרא"ה בתורת הבית.

והנה הרשב"א בתורת הבית בדיני תערובות בבית הרביעי שער ב' הביא את שיטת רבינו יצחק הזקן בעל התוספות שס"ס מהני רק אם שני הספקות הם ספקי תערובת, דהיינו שנתערב באחרים ושוב אחרים באחרים, אבל בספק אחד בגופו וספק אחד של תערובת לא מהני ס"ס. והקשה עליו הרשב"א מסוגיין דמהני ס"ס אע"פ שאינם ב' ספקות של תערובת. ותי' הרשב"א דדוקא ספק אחד בגופו וספק אחד של תערובת לא מהני כי הווי ספקות נפרדים שנולדו בנפרד ומש"ה אחר שנחלט הראשון לאיסור

אי אפשר שוב להתירו על ידי תערוכת, אבל הכא ב' הספקות נולדו יחד. ולפי דבריו צ"ל דהא דמהני ב' ספקות של תערוכת הרי זה כי כיון דהווי ב' מקרים של תערוכת הרי זה כמקרה אחד אריכתא.

וז"ל הרשב"א שם, ויש לי לומר דהתם (אצלינו בכתובות) שאי אפשר לזו לבוא לפניך אלא בשתי ספקות, ואי אתה יכול להחמיר עלי' ולומר דהיאך נתיר וכבר אסרתה כמו שאתה אומר בספק נולדה ביו"ט שמיד עמדה עלינו באיסור ואח"כ נתערבה וניתוסף בתערוכת ספק זה השני, וכיוצא בזה במי שאסרנוה מחמת ספק טריפה ואח"כ נתערבה באחרות היאך נאמר שמא לא היא זו ואת"ל זו היא שמא לא טריפה היתה והלא כבר אסרתה מחמת שנולד בה ספק טרפות והיאך נתיר מה שאסרנו מפני שנתערבה באחרים ונאמר שמה שאסרנו מותר הי' עכ"ל.

והנה מלשון הרשב"א משמע שכוונתו היא שא"א לשנות ולהפוך עכשיו את מה שכבר נקטנו כמו הצד של איסור בהספק הראשון. מיהו בלא דברי הרשב"א הי' אפשר לומר ביאור אחר בחילוק זה שחילק הרשב"א שבסוגיין נולדו ב' הספקות יחד במקרה אחד, דהנה כבר הבאנו שהרשב"א בתשובה ת"א צידד לומר שס"ס עדיף מרוב, וכתבנו לעיל לבאר שהכוונה בזה היא שבהציוור של רוב יש כאן שם של ספק, רק שפוסקים את הספק על פי הרוב, אבל בהציוור של ס"ס הרי זה נקרא שאין כאן בכלל ספק ומקום לחשוש כיון שצד האיסור הוא ע"י צירוף מקרים. ומעתה י"ל שהר"י הזקן סובר שאת זה אמרינן רק כששני הספקות נולדו כאחד במקרה אחד,

דאז אמרינן שעל מקרה זה שקרה אין להסתפק, ומקרה זה אינו מעורר אצלינו ספק, אבל בספק אחד בגופו וספק אחד בתערוכת הרי כל מקרה ומקרה הוי בגדר ספק בהמציאות, וממילא מכיון שמצד המציאות יש כאן ספקות שוב לא אמרינן שבכל זאת צד האיסור בכלליותו אינו בגדר ספק, והא דמהני ב' ספקות של תערוכת הרי זה כמו שביארנו דכיון דהווי שניהם מקרים של תערוכת הרי זה כמקרה אחד אריכתא.

והנה הרא"ה בבדק הבית שם כתב דלא כהרשב"א אלא שכוונת רבינו יצחק היא דלא מהני ס"ס היכא שאחרי הספק הראשון נשאר הדין שצריכים להחמיר מדאורייתא, כי בכה"ג גם הספק השני אסור מיהא מדרבנן, ולא מהני ספק ספיקא אלא בנתערב באחרים ואחרים באחרים כי אחרי התערוכת הראשון צריכים להחמיר רק מדרבנן ולכן הוי הספק השני ספיקא דרבנן ולקולא, ולכן גם בסוגיין מהני ספק ספיקא כי מצד הספק של תחתיו או לא תחתיו צריכים להחמיר רק מדרבנן כי יש לה חזקת היתר.

והקשה הרשב"א על זה במשמרת הבית דכנגד החזקת היתר יש חזקת הגוף לאיסור. ועוד דכיון שמצא פתח פתוח הרי יש שור שחוט לפניך ונתבטלה החזקת היתר.

ועוד כתב הרא"ה לפרש דגם בסוגיין לא מהני ס"ס להתיר, רק דכיון שיש ס"ס מש"ה יש כאן רק איסור מדרבנן וכמו שהבאנו כבר משמו, ועל איסור דרבנן לא מהני שויה אנפשי' חד"א (וי"ל שכוונתו היא לומר שרבנן קבעו מתחילה את האיסור שלהם רק על היכא שנתברר לנו שאסור אבל לא על היכא שהוא עושה שויה אנפשי' חד"א).

קמו) בענין שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא.

א. מסקנת הקצה"ח שאינו משום נדר
אלא משום נאמנות, ודברי התרומת
הכרי.

עי' בפתחי תשובה ביו"ד סי' א' סק"ח
שכתב וז"ל, עי' בשער המלך פ"ט מהל'
אישות דין ט"ו שהביא דבתשובת מהר"י
באסאן סי' פ' נסתפק בכל מקום שאמרו
שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא אם מדין נדרי
איסור נגעו בה, ואע"פ שאינו ממש נדר,
דליתא בשאלה, אולי החמירו בו חכמים
כמו בנייר שמשון (שאינה בשאלה), או אינו
אלא מדין הודאת בעל דין, והרב מ"ץ ח"א
סי' ס"ה פשיטא לי' מילתא דמדין נדרי
איסור נגעו בה, והוא ז"ל תמה עליו דמדברי
תשובת הרשב"א הביאה הב"י באה"ע סי'
מ"ה במי שטוען שקידש את האשה מבואר
דאף היכא דלא שייך טעמא דנדרי איסור
אפ"ה אמרינן שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא
אפילו כנגד עדים עיי"ש, ועיי' בנו"ב חלק
אה"ע סוף סי' מ"ג שכתב להחכם השואל
שרצה לומר ג"כ דשויה אנפשי' חתיכה
דאיסורא הוא מטעם נדר וקונם, וכתב
(הנו"ב) דזהו שטות, דאיזה לשון שבועה
או קונם יש כאן או במה התפיס, ולדבריו
אם יאמר אחד בשני בשבת שהוא שבת יהי'
אסור במלאכה מטעם נדר, ואם כדבריו איך
אמר ר"ע לרבי יהושע שילך אצל רבן
גמליאל ביום כיפור שחל להיות בשבת
בחשבונו, ולמה לא נימא דרבי יהושע שויה
אנפשי' חתיכה דאיסורא מטעם נדר (ומיהו
י"ל כמו שחילקו הפוסקים לקמן בסי' רי"ד
לענין דברים המותרים וכו' דאם נוהגים
איסור מחמת שסוברים שאסור מן הדין לא

הוי כאילו קבלוה עליהם בנדר), אלא ודאי
מה דאמרינן שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא
הוא מטעם דאדם נאמן על עצמו יותר משני
עדים, ולכך בדבר שאי אפשר, כגון שאומר
על יום חול שהוא שבת או יום כיפור, לא
אמרינן שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא עכ"ל
[ועיי' בתשובת חת"ס סי' קפ"ה מה שכתב
בזה], ועי' פמ"ג שהאריך בדינים אלו עכ"ל
הפתחי תשובה.

ועי' עוד בקצה"ח בסי' ל"ד ססק"ד
שהביא שיש אומרים ששויה אנפשי' חד"א
מהני מדין נדר ושהמהרי"ט הקשה על זה
דא"כ למה לא מהני שאלה. והקצה"ח עצמו
הסיק דהוי דין אחד עם הדין של הודאת
בעל דין כמאה עדים דמי שאדם נאמן על
עצמו לחובתו, והביא שרש"י בקידושין דף
ס"ה כתב שילפינן הודאת בעל דין מכי הוא
זה (ודלא כדעת המהרי"ן לב שהביא שם
דהוי משום התחייבות), וכתב הקצה"ח שם
שגם שויה אנפשי' חד"א ילפינן משם. וגם
בסי' רמ"א סק"א כתב הקצה"ח כשיטתו
הנ"ל בהודאת בעל דין ושויה אנפשי' חד"א
אלא שבסי' ל"ד שם נשאר הקצה"ח בצ"ע
בענין מהיכן ידעינן שהודאת בעל דין עדיף
משני עדים. ועי' ביו"ד סי' א' סעיף י"ב
דמבואר שגם שויה אנפשי' מהני נגד עדים
(וע"ע באות קנ"ב מה שנביא עוד בענין
שויה אנפשי' חד"א נגד עדים).

מיהו ראיתי בתרומת הכרי בסי' א' בסד"ה
ואת אשר וכו' שכתב דרך אחרת מהקצה"ח
וז"ל, ואשר נראה בעיני בפירוקא דהאי
מילתא דאף דהודאה בפני ב' חשיבא ואלומא
כאילו הודה בפני שלשה מומחים וסמוכים
מ"מ אין טעמם שוה, כי הודאה בב"ד הוא
מילתא דנאמנות, שהתורה האמינה לבעל

חד"א בפני עדים מהני מצד הסברא, כי הוא שיודע שאסור חייב לפרוש, וה"ה שב"ד חייבים מצד הסברא להפרישו, אבל אינו מטעם נאמנות, אבל היכא שהודה בפני ב"ד ילפינן לי' מכי הוא זה וחדשה התורה שבכה"ג יש לו באמת נאמנות בעינינו לגבי עצמו.

ברם מדברי הקצה"ח שם מבואר שהוא סובר דבעינן קרא גם להיכא שהודה בפני עדים ואמר אתם עדי, דהא קאי שם גם על מה שהביא לעיל שם את הציוור של בפני עדים ואמר אתם עדי וא"כ מבואר שהקצה"ח סובר שגם הודאת בעל דין בממון בפני עדים עם אמירת אתם עדי הרי זה מדין נאמנות מכי הוא זה. ברם הא מיהא נראה ברור שגם הקצה"ח מודה שגם בלא הפסוק מהני מה שהוא עצמו אומר שאסור כדי לפעול שהוא לגבי עצמו אסור לעבור, ושגם מורים לו כן, רק די"ל שצריכים את הפסוק כי ס"ל שבלי הפסוק אכתי לא היינו חייבים להפרישו ולכופו לפרוש, ומש"ה בעינן קרא גם לשלא בפני ב"ד, ואילו התרומת הכרי סובר שגם זה היינו יודעים ולכן כתב דבעינן קרא כדי לחדש שבפני ב"ד גם בעינינו יש לו נאמנות לגבי עצמו ונפ"מ לענין מודה בקנס וכהנ"ל.

ואם נאמר שפליגי באמת הקצה"ח והתרומת הכרי כהנ"ל, דהיינו באם בלי הפסוק שייך לומר שיש חיוב של לאיפרושי מאיסורא, א"כ לכאורה ביאור מחלוקתם הוא כך, דהתרומת הכרי סובר שהחיוב של לאיפרושי מאיסורא הוא שב"ד חייבים לראות שאדם יקיים את דיניו, וא"כ כיון שלפי דבריו הדבר אסור עליו, ופשיטא שהוא שיודע הרי הוא חייב לנהוג איסור,

דין לגבי דידי' יותר ממאה עדים וכדפירש"י בהאומר דהודאת בעל דין ילפינן לה מכי הוא זה דמודה במקצת, דהתורה סמכה על הודאתו לחייב שבועה על השאר, ומודה במקצת בב"ד הוא, אבל הודאה בפני עדים לאו מילתא דנאמנות הוא שהרי לא מצינו למילף לה ממודה במקצת, דמודה במקצת בב"ד הוא, ולפיכך צריכים אנו לחקור מאיזה טעם הוא וכו', ע"כ לפענ"ד מילתא חדתא ולומר דהודאה בפני עדים הוא מתורת שויה אנפשי' חד"א וכמו האשה שאמרה אשת איש שאסורה להנשא, ואפי' נשאת כופין אותו להוציא, וזה לאו מתורת נאמנות אלא כיון שלפי דברי' היתה אסורה להנשא, ואילו היא היתה יודעת האמת שהיא אשת איש, אף שכל העולם מחזיקין אותה כפנוי', היא לגבי עצמה אסורה להנשא, ולכן גם הב"ד יכולין לכוף אותה שלא תנשא, ומהאי טעמא נמי גבי ממון המודה בפני עדים שהוא חייב לחבירו מנה, אף שאין אנו מאמינים לו שהוא חייב, כופין אותו לשלם, כיון שהוא אומר שהוא יודע שחייב לחבירו, אנו כופין אותו להוציא הגזילה מתחת ידו כי גזל נמי איסורא הוא כשאר איסורים, אבל הודאה בפני ב"ד הוא מתורת נאמנות כדילפינן מכי הוא זה עכ"ל.

וביאר שם התרומת הכרי שלכן סובר הרמב"ן שמודה בקנס חוץ לב"ד אינו פטור אם אח"כ באו עדים אפילו אם אמר אתם עדי כי אע"פ שהיא הודאה גמורה לחייבו ממון אבל בכל זאת הרי הוי רק מדין שויה אנפשי' חד"א אבל אין לו נאמנות בכה"ג בעינינו ולכן אין זה הודאה לפוטרו מקנס אם אח"כ באו עדים.

הרי שהתרומת הכרי נוקט ששויה אנפשי'

א"כ הרי אנחנו חייבים לראות שיקיים את חיובו, ובשלמא אם אנחנו מסתכלים עליו כעל משקר אז ליכא חיוב לאיפרושי מאיסורא כי אנחנו נוקטים שהוא יודע בנפשו שאינו אסור, אבל אם אנחנו מסתכלים עליו כטועה אז יוצא שהוא שסובר שאסור הרי הוא חייב לנהוג איסור, וא"כ חייבים אנו לחשוש שמא הוא טועה ולא משקרולכן צריכים להפריש אותו. ובאמת גם בלא שחייבים לראות שיקיים את דינו, הרי גם בעינינו הרי הוא עובר על איסור, כי לדין שנוקטים שהוא טועה הרי כשהוא בא לעבור הרי הוא כמי שמתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר כשר דצריך כפרה כמו שאמרו בניזיר דף כ"ג ע"א וקידושין דף פ"א ע"ב במי שנדרה בניזיר ולא ידעה שהיפר לה בעלה והיתה שותה יין, וא"כ בודאי חייבים להפרישו מכוונתו לאכול חזיר, אבל הקצה"ח סובר שבלי פסוק מסתכלים עליו כמשקר ולכן בלי פסוק אין צורך להפרישו, א"נ דמסתכלים עליו כטועה אבל אין חיוב להפרישו אלא כשבעינינו הרי הוא עובר על איסור והכא הרי מחזקינן לי' כטועה, וגם אין צריכים להפרישו בגלל העובדא שבעינינו הרי הוא בגדר מתכוין לאכול בשר חזיר כי אפילו אם נפרישנו הרי נשאר שנתכוין לעשות את האיסור וא"כ אין מרויחים כלום ע"י הפרשה, וא"כ צריכים את הפסוק של כי הוא זה כדי לומר שיש לו באמת בעינינו נאמנות לגבי עצמו אשר מעתה שפיר חייבים להפרישו.

ובסברת התרומת הכרי יש להוסיף שאע"פ שאפילו אם נפרישנו ישאר אמת שנתכוין לאכול בשר חזיר וגם השתדל, אבל בכל זאת יש תועלת בזה שנפרישנו כי אז

ישאר רק בגדר מחשבה רעה שאין הקב"ה מצרפה למעשה ואולי אינו צריך כפרה על זה, משא"כ אם לא נפרישנו ויתגלגל הדבר לידי מעשה אז שפיר צריך כפרה ואולי הקב"ה גם מצרפה למעשה, אבל הקצה"ח סובר שאין נפ"מ בין אם לבסוף אכל בשר כשר או לא אלא אפילו אם לבסוף אכל בשר כשר הרי זה רק בגדר מחשבה רעה כיון שלא עשה מעשה איסור דמה שנהנה ממעשה היתר אינו מגרע.

(ולהלן באות קמ"ז וקמ"ח נביא שכבר פליגי קדמאי בענין אם בשויה אנפשי' חד"א ב"ד חייבים באמת להפרישו).

ב. עוד בענין אם הוי משום נדר או משום נאמנות.

הנה כבר הבאנו בסק"א שהפתחי תשובה על יו"ד סי' א' אות י"ח הביא שהמהר"י באסן חקר אם שויה אנפשי' חד"א הוי משום נדר או האם הוי משום הודאת בעל דין, ושהנו"ב הקשה על הצד של נדר דאיך יתכן לומר צד כזה הלא לא אמר שום לשון של נדר או התפסה. ועוד הקשה דלפי הצד של נדר א"כ אפילו אם בב' בשבת יאמר שהיום שבת ג"כ נאמר שהוא נאסר במלאכה משום ששויה אנפשי' חד"א, והראה הנו"ב שבודאי אינו כן, וא"כ בע"כ צ"ל שהכוונה היא שלגבי עצמו הרי הוא נאמן ומש"ה היכא שהדבר גלוי שאינו כן לא שייך לאסור (אלא מודיעים לו שמותר ואם הוא ממשיך לטעון שהוא בדעה שאסור דנינן לי' כמשקר).

והנה עי' ברש"י כאן שכתב שאיירי באופן שליכא טענת דמים וכגון משפחת דורקטי או שנאבדה המפה. וביאר הר"ן שכתב כן

משום שאם ישנה להמפה ויש עלי' דם תו אינו יכול לטעון פ"פ מצאתי אפילו לענין לאסור על עצמו (ואם אין עליו דם א"כ גם בלא לטעון פ"פ הרי הוא יכול לטעון שלא מצא דם), והיינו כהנ"ל שהיכא שהדבר גלוי שדבריו הם כנגד המציאות לא שייך שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא.

ג. ביאור הקמ"ל שלא אמרינן את הסברא של לא קים לי'.

עוד יש להקשות על הצד של נדר, דהנה בגמ' אמרינן שבלי דברי רבי אלעזר היינו אומרים שלא קים לי', כלומר ושמשה אינו נאמן לאוסרה עליו (ולפי כמה ראשונים הקמ"ל הוא דשפיר קים לי'), וצ"ע דמה לי בזה שלא קים לי' הלא בכל זאת רצה לנדור, והרי לפי הצד של נדר הרי זה תמיד כך שאנו תולים שהוא משקר או טועה רק שבכל זאת מהני מדין נדר.

ועכ"פ יש ראשונים שמפרשים שגם לפי המסקנא לא קים לי' רק שבכל זאת מהני שויא, ולכאורה זה מובן רק לפי הדרך של נדר אבל לפי הדרך שהוא נאמן לגבי עצמו מה שייך לומר שהוא נאמן היכא דידעינן שלא קים לי'. ולעיל בסק"ב הוכחנו מדברי הר"ן שרש"י סובר שאינו משום נדר, ובכל זאת להלן ברף י"ח גבי המעשה של רב נחמן שאמר אסבוהו כופרי וכו' מבואר מרש"י שהוא סובר שגם לפי הקמ"ל כאן נקטינן שלא קים לי' (וכן נוקט השט"מ כאן בד"ה אבל הכא וכו' בדעת רש"י, אלא שדבריו צריכים לימוד עיי"ש).

מיהו לפי מה שכתב התרומת הכרי אתי שפיר כי בכל זאת מכיון שבעיניו הרי זה אסור הרי הוא עצמו חייב לפרוש וגם מספיק

בזה לגרום שאנחנו נפרישו וכמו שביארנו לעיל הסברא לזה, וא"כ שפיר קאמר רבי אלעזר שהוא נאמן לאוסרה עליו, ואתי שפיר גם לפי מש"כ הריטב"א כאן שמדברי רבי אלעזר משמע שחייבים ב"ד להפרישו, ולשון נאמן יש לפרש שהכוונה היא שהוא נאמן שאינו משקר במזיד.

גם יש ליישב את הקמ"ל בדרך אחרת, דהנה עד עכשיו נקטנו שלפי הצד שלא קים לי' א"כ כולם הם בגדר לא קים לי' רק שטועים לחשוב שהם שפיר בגדר קים לי', ולכן שאלנו שאם גם לפי המסקנא אמרינן שלא קים לי' מה שייך לומר שהוא נאמן לגבי עצמו שמצא פ"פ. ברם י"ל בדרך אחרת, והיינו שגם לפי הצד של לא קים לי' יש מיהא כאלו שבאמת שפיר קים להו רק שיש גם כאלו שחושבים שקים להו ובאמת לא קים להו, וא"כ לפי הצד שהוא מאלו שקים להו שפיר יש כאן שויא אנפשי' חד"א, וממילא הרי זה נקרא שיש כאן ספק שויא אנפשי' חד"א ונצטרך להפרישו מאיסורא מספק והס"ד היתה שלא מהני ספק שויא אנפשי' וצ"ע. א"נ דס"ל שכולם לא קים להו.

ועי' באמת בתוס' בע"ב בד"ה אי וכו' שהגדירו את הצד של "לא קים לי'" בלשון של שמא אינו קים לי', והיינו כהנ"ל שגם לפי הצד של לא קים לי' אכתי יכול להיות ששפיר קים לי'.

מיהו לפ"ז אכתי קשה דלפי המסקנא של רבי אלעזר למה אין כאן ספק ספיקא להיתר אפילו באשת כהן, דהיינו ספק שמא באמת הוא מאלו שלא קים להו, ואפילו אם הוא מאלו שקים להו אבל יש ספק שמא לא היתה תחתיו.

וע"ע באות קצ"ט ובאות ר"ד בענין מה שכתבנו שכוונת הצד של לא קים לי' היא דהוי ספק אם קים לי' או לא.

גם יש לפרש בדרך אחרת, והיינו שאפילו לפי הצד של לא קים לי' אבל על זה הרי הוא שפיר קים לי' שלא הי' נעול כמו אצל אשה רגילה, וא"כ נהי שלא קים לי' אם הי' באמת פתוח או נעול אבל מכיון שהוא נאמן לגבי עצמו לומר שהיתה שונה מאשה רגילה הרי זה מעורר אצלינו ספק אם הי' פתוח או לא. מיהו גם לפ"ז קשה דאכתי יש ס"ס וכהנ"ל.

קמז) עוד בענין שויה אנפשי' חד"א.

הסברות שיל' בענין אם צריכים להפרישו מאיסורא.

הנה כבר הבאנו באות קמ"ו סק"א את דברי התרומת הכרי שבשויה אנפשי' חד"א צריכים להפרישו מאיסורא אפילו בלי לומר שיש לו באמת נאמנות בעינינו לגבי עצמו, אלא סגי בזה לחוד שהוא עצמו סובר שאסור עליו.

ברם הבית מאיר בסי' קט"ו סעיף ז' כתב שאין חיוב על ב"ד להפרישו היכא שאסור עליו רק מטעם ששויה אנפשי' חד"א כי כמו שאין מענישים אותו כמו כן אין חיוב להפרישו. והפ"ת באה"ע סי' ס"ח סק"ד הביא מתשובות מהר"י הלוי אחי הט"ז שבציור של אשת כהן אין כופין את הכהן להוציא, והא דאמרינן שטענת פ"פ היא כשני עדים הכוונה היא רק שחובה עליו לגרש כדי לצאת ידי שמים, ולענין חומר האיסור הרי כמו היכא שיש שני עדים, אבל לא לענין כפיית ב"ד להוציא. ועי' בריטב"א

בסד"ה אר"א אלעזר שכתב דשפיר יש חיוב לאיפרושי מאיסורא ודייק כן מלשונו של רבי אלעזר עיי"ש, ועוד הביא הפ"ת שם משו"ת מהריב"ל ח"ב סי' ו' ומשו"ת ברית אברהם סי' פ' שכופין אותו להוציא.

והנה לפי הטעם של נדר לכאורה הדין נותן ששפיר יהי' חיוב של לאיפרושי מאיסורא, אבל אם אינו משום נדר יש לדון על זה, דהנה אם החיוב להפריש מאיסורא יסודו הוא שצריכים להכריחו לקיים את דיניו א"כ אם נאמר שמסתכלים עליו כמשקר אז אין חיוב להפרישו (אלא רק לומר לו שלדבריו אסור לו), אבל אם מסתכלים עליו כטועה אז שפיר צריכים להפרישו כי דינא דנפשי' הוא שאסור לו והרי אנחנו אחראים לראות שיקיים את דיניו, אבל אם החיוב להפריש מאיסורין הרי זה חיוב להפריש היכא שבעינינו הרי הוא עובר על איסור א"כ אז לכאורה צודק הבית מאיר ואחי הט"ז שאין חיוב כי בעינינו אין זה נקרא שהוא עובר על איסור ולכן אין מענישין אותו. מיהו כבר ביארנו לעיל באות קמ"ו סק"א שיתכן שגם בעינינו הרי הוא כעובר על איסור כי בעינינו הרי הוא בגדר מתכוין לאכול בשר נבילה ועלה בידו בשר שחוטה דצריך כפרה, אלא שדננו שבכל זאת אין חיוב להפרישו כי אפילו אם נפרישו אכתי ישאר אמת שרצה לחטוא ושהוא צריך כפרה וא"כ ע"י שמפרישין אותו לא נתקן כלום. ועוד צדדנו לומר שבכל זאת אם נפרישו לא יצטרך כ"כ כפרה כי כיון שלא עשה פעולה שמהנהו הרי זה נשאר רק בגדר מחשבה רעה שאין הקב"ה מצרפה למעשה (וכן כתבנו לעיל באות קמ"ו שם בדעת התרומת הכרי, ובדעת הקצה"ח כתבנו

שאפילו אם לא נפרישנו לא יהי' יותר גרוע כי כיון שאין בהפעולה איסור עצמי אין היא מגרעת). ועכ"פ האמת היא שגם בעינינו מסתכלים עליו כעובר על איסור לגבי מה שנוגע לו עצמו וכדברי הקצה"ח והתרומת הכרי דילפינן מכי הוא זה שהוא נאמן לגבי עצמו (ולפי התרומת הכרי הרי זה רק כשאמר דבריו בפני ב"ד ולפי הקצה"ח אפילו כשהוא אומר דבריו חוץ לב"ד בפני עדים ואומר אתם עדי). ומעתה י"ל שכדי להפרישו מספיק בזה שבעינינו יש לו נאמנות לגבי עצמו והרי הוא נחשב לגבי עצמו כעובר על איסור, אבל לגבי להענישו בעיני שגם לגבי כו"ע יהי' נחשב כעובר על איסור.

וע"ע ברמב"ם בפכ"ד מהל' אישות הי"ז והי"ח דמבואר בפשטות שאם אומר שראה אין שאתו זינתה, אע"פ שהיא אסורה עליו, אבל אין כופין אותו להוציא כיון דהוי רק משום שויא אנפשי' חד"א, וכן הבין הבני אהובה (ר' יונתן אייבשיץ) וכן עוד אחרונים את כוונת הרמב"ם, וזה נראה כדברי הבית מאיר.

וע"ע בפ"ת באה"ע סי' קט"ו סקל"ז שהביא גם שם תשובות מהאחרונים בענין הנ"ל.

והנה אנחנו בדברינו הנ"ל השוינו אהדדי את השאלה אם לאיפרושי מאיסורא ואת השאלה אם כופין אותו להוציא, ונקטנו שאם צריכים להפרישו מלבעול ה"ה שכופין אותו להוציא, ואם אין כופין אותו להוציא ה"ה שאין חיוב להפרישו מלבעול. ברם הפ"ת הביא משו"ת חת"ס שכתב שבודאי גם הרמב"ם מודה שמפרישין אותו מלגור עמה, רק שאין כופין אותו לגרש, כי בעינינו הרי

זה ספק ואם נכוף, ובאמת לא זינתה, הוי גט המעושה שלא כדין דאינה מגורשת ובני' מהשני יהיו ממזרים. והביא החת"ס שהריטב"א בקידושין דף פ"א כתב ששפיר כופין לגרש. ועי' גם ברמב"ם בפיה"מ במכילתין בדרך י"ג שכתב להדיא בנוגע לאשת כהן שכופין לגרש על שויא אנפשי'. והמחבר בסי' קט"ו סעיף ו' העתיק את דברי הרמב"ם שאין כופין אותו להוציא רק על היכא שלא ראו שזינתה אלא שהוא מאמינה שזינתה, אבל לא על הציור שהוא אומר שראה שזינתה (ודלא כהבני אהובה) ועוד אחרונים שאין כופין. ויש לבאר דס"ל שהחיוב להפריש הוא משום שבעינינו הרי הוא נאמן לכה"פ לגבי עצמו, אבל היכא שלא ראה אלא שהוא מאמינה שזינתה א"כ בעינינו אין כאן נאמנות אפילו לגבי עצמו, ובעינינו אינו עובר על איסור, ומש"ה אין חיוב להפרישו (וכבר ביארנו שי"ל שאפילו אם בעינינו הרי הוא כמתכוין לעשות איסור אבל הלא גם אם נפרישנו ישאר דבר זה).

קמח) עוד בענין אם יש חיוב לאיפרושי מאיסורא בשויא אנפשי' חד"א, וכן בענין אם מענישים.

עי' ברמב"ם בפ"כ מהל' איסורי ביאה הי"ג שכתב וז"ל, מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו וכו', אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים, ואם נשא או נטמא לוקה עכ"ל. ופי' המל"מ דאיירי כשהחזיק עצמו ככהן ל' יום, וכ"כ הש"ש בשמעתא ו' פרק י' ודלא כהתבואות שור

שהביא המל"מ שם שסובר שגם בלא זה מהני עדותו על עצמו להביאו לידי מלקות. ובפרק י"א כתב שמה שהחזיק עצמו הרי זה מהני רק לענין שהוא עצמו ילקה אבל לא לענין להעניש את האשה כי "כיון שאין מעלין אותו לכהונה על פיו ואין קורא ראשון ואינו אוכל בקדשי הגבול, ואדרבה אצל העולם הוא בחזקת ישראל, והוא מובדל מקהל כהונה, לכן אין בו משום חזקה אלא לגבי נפשי" כיון דשויא אנפשי' חד"א וכו', אבל באיש ואשה [שבאו ממדינת הים הוא אומר זאת אשתי והיא אומרת זה בעלי אם הוחזקו בעיר ל' יום הורגין משום אשת איש] הו"ל חזקה נמי לעלמא מש"ה הורגין". ולפי הש"ס יוצא שאין חילוק יסודי בין מלקות למיתה, רק שבמיתה הורגים גם את הבוועל לאחר שלשים יום כי גם בני העיר החזיקה כאשת איש משא"כ במלקות רק הוא החזיק את עצמו לכהן, ועכ"פ בשניהם בעיני ל' יום כי לפני ל' יום א"א להענישו כי מועיל חזרה ע"י אמתלא עיי"ש.

והקו"ש על כתובות באות נ"ח כתב שבירושלמי בפ"ו דסוטה מוכח שעל שויא אנפשי' חד"א יש מלקות גם בלי הוחזק כי העונש הוא תוצאה ממה שהדבר אסור עליו אפילו אם לא נתבררה המציאות, ור"ל שם שגם באומרת אשת איש אני וזינתה היא עצמה הרי היא נהרגת משום השויא אנפשה שעשתה גם לפני שהוחזקה ל' יום, אלא ששוב הביא מהג"ר ליב רובין זצ"ל לחלק שאפשר לומר שאינה נהרגת כי העונש של מיתה הוא בגלל המציאות שהיא אשת איש (והנה הקו"ש כתב שגם בביאור הגר"א בסי' ג' סק"א מבואר שא"צ הוחזק בשביל מלקות. ברם אולי כוונת הגר"א שם היא

רק שכדי שהוא עצמו ילקה אין צריכים שיוחזק גם אצל אחרים, אלא מספיק בזה שהחזיק את עצמו, וכדרכו של הש"ס עיי"ש).

ועוד הביא הקו"ש את דברי הרמב"ם בפ"א מהל' איסורי ביאה הכ"ג שכתב שאם אמרה אשה שהיא אשת איש ושוב זינתה אין הורגין עלי' תוך ל', וכתב הקו"ש שכוונתו היא שאין הורגים את הבוועל אבל אותה שפיר הורגים (ולפי הג"ר ליב רובין גם אותה אין הורגים), מיהו ברמב"ם שם איתא להדיא שאינה "נהרגת" על פי', ודלא כמו שציטט הקו"ש את דבריו. והמחנה אפרים בסוף הספר בדבריו על הרמב"ם הנ"ל ר"ל דשאני התם שהיא אומרת נגד חזקת היתר משא"כ באומר כהן אני לא אמר נגד חזקת היתר.

והנה כבר הבאנו באות קמ"ז שהבית מאיר סובר שבשויא אנפשי' חד"א אין חיוב להפרישו כמו שאין מענישין אותו, מיהו עכשיו הבאנו ששפיר מלקין אותו, ויש לעיין אם גם לפ"ז שייך לומר שאין חיוב להפרישו. ונראה ששפיר יש להמציא דבר כזה ע"י צירוף סברות מסוימות, דמצד אחד י"ל כהקו"ש שלמלקות סגי בזה שהדבר אסור עליו, ויש לבאר שלא בעינין אפילו שתהי' לו נאמנות אצלינו לגבי עצמו שאסור עליו, אלא גם אם אין לו נאמנות אצלינו אפילו לגבי לעצמו אבל מ"מ מכיון שהוא עצמו חושב שאסור לו הרי זה מספיק לחייב אותו מלקות (כי מסתכלים עליו כטועה ולא כמשקר), אבל אכתי ליכא משום לאיפרושי מאיסורא, כי החיוב להפריש אינו להפריש ממה שהוא אומר שאסור לו, אלא רק ממה שבעינינו הרי הוא אסור לו, והרי אנחנו

מסתכלים עליו כטועה, ומש"ה ליכא חיוב לאיפרושי מאיסורא, ואע"פ שבעינינו הרי הוא מי שמתכוין לאכול בשר נבילה ועלה בידו בשר שחוטה אבל אכתי אין חיוב להפרישו כי לא נרויח כלום ע"י שנפרישנו כי הדבר באמת מותר, והרי גם אם נפרישנו הרי כבר נתכוין לאכול דבר שהוא חושב שאסור, וא"כ לא נרויח כלום ע"י שנפרישנו. וכבר הזכרנו סברא זו באות קמ"ו.

גם יש לבאר בדרך אחרת, והיינו שלעולם דינא דשויה אנפשי' חד"א הוא שהוא נאמן גם בעינינו לגבי עצמו, וזה סגי למלקות, אבל בשביל לאיפרושי מאיסורא בעינן שגם לגבי כו"ע יהי' נחשב כאיסור, ודוחק.

קמט) עוד בענין אם יש חיוב לאיפרושי מאיסורא בשויה אנפשי' חד"א.

תקנת טענת בתולים.

הנה אם נאמר שהטעם של התקנה שבתולה נשאת ליום ד' כדי שישכים לב"ד הרי הוא משום שחייבים לברר ספק ספיקא היכא שאפשר עי' בזה לעיל באות י"ג, א"כ לכאורה מוכח שיש חיוב לאיפרושי מאיסורא היכא ששויה אנפשי' חד"א כי אל"כ למה ב"ד צריכים לדאוג שיבוא לב"ד להגיד שמצא פ"פ או שלא מצא דמים ועל ידי זה להשתדל שהס"ס יתברר, דנהי שהוא עצמו חייב לבוא לב"ד כדי שיתברר אבל למה אנו חייבים לדאוג שיעשה כן, הלא הדבר ידוע רק מפיו, ובע"כ צ"ל משום שיש חיוב של לאיפרושי מאיסורא גם בצירור של שויה אנפשי' חד"א, אע"פ שהדבר ידוע רק מפיו, וא"כ ה"ה הכא כיון שאמר פ"פ מצאתי והרי הוא חייב לברר את הס"ס, מש"ה תיקנו

להכריחו לעשות כן כדי להפרישו מאיסורא. מיהו לפי מה שביארנו לעיל י"ל שמהכא אין ראי', והיינו משום שאפילו אם בעלמא ליכא חיוב לאיפרושי מאיסורא בצירור של שויה וכו', אבל הרי זה כי החיוב להפריש אינו להפרישנו ממה שהוא עצמו אסור בו לפי שיטתו, אלא החיוב להפריש הוא להפרישנו ממה שבעינינו אסור לו, והרי הכא אנחנו מסתכלים עליו כטועה ובעינינו אינו עובר בכלום, ואפילו אם יש לו נאמנות לגבי עצמו ובעינינו הרי הוא לגבי עצמו כעובר עבירה, אבל י"ל שיש חיוב להפריש רק כשבעינינו לגבי כו"ע הרי הוא עובר עבירה, ואע"פ שבעינינו הרי הוא כמתכוין לאכול נבילה אבל הרי ממילא כבר נעשה בגדר נתכוין לאכול נבילה, וא"כ אין סיבה להפרישו כי אין מרויחים מזה כלום (ועי' לעיל באות קמ"ו סק"א וקמ"ז וקמ"ח שביארנו באריכות את כל הסברות האלו), אבל הכא ע"י תקנת ישכים שנתקן שיתחתן ברביעי הרי אנו מבטיחים עוד לפני המעשה שיבוא לב"ד ולא יהי' בגדר נתכוין לאכול נבילה וא"כ שפיר מרויחים ע"י התקנה.

קנ) עוד בענין שויה אנפשי' חד"א.

דלא מהני להפקיע שיעבוד.

עי' בנדרים דף צ' ע"ב דתנן האומרת טמאה אני לך יוצאת ונוטלת כתובתה, חזרו לומר (שאינה נאמנת) שלא תהא אשה נותנת עיני' באחר ומקלקלת על בעלה. והקשה הר"ן על המשנה אחרונה דאיסור שבה להיכן הלכה כי מעיקר הדין הרי היא נאמנת, ותי' וז"ל, ואחרים תירצו דמשנה ראשונה לא דינא קתני, דמדינא ודאי אין האשה נאמנת

לומר טמאה אני לך להפקיע עצמה מבעלה שהיא משועבדת לו, אלא משום דהא מילתא דטמאה אני לך כסיפא לה, תקינו במשנה ראשונה להאמינה, דאי לאו דקושטא קאמרה לא הות מזלזלה נפשה למימר הכי, ומכי חזו רבנן בתראי דאיכא למיחש לשמא תהא נותנת עין באחר אוקמוה אדינא עכ"ל. והבית יעקב כאן הבין שדברי הר"ן מתרצים לא רק למה אין לו נאמנות גמורה אלא גם למה לא שייך לומר שויה אנפשי חתיכה דאיסורא, ולכן הקשה איך הבעל נאמן כאן לומר פתח פתוח מצאתי ולהפקיע את מה שגם הוא משועבד לאשתו, ות' משום שבידו לגרשה.

מיהו עי' בבית מאיר בסי' קט"ו ס"ו שהבין שהר"ן מתרץ רק למה אין לה נאמנות גמורה, אבל אכתי קשה שתהא נאמנת משום שויה אנפשה חד"א*), ודלא כהבית יעקב שהבין שדברי הר"ן מתרצים גם את זה, וכתב שמשום כך גם הר"ן יצטרך לומר כתוס' ביבמות ריש דף כ"ה שכתבו וז"ל, ואין לתמוה אמאי שריא כיון שאומרת טמאה אני, דלפי שראו חכמים שנתקלקלו הנשים ליתן עיניהם באחר ורוב האומרות כן משקרות לכך נראה להם להתירן עכ"ל. וכן הביא הבית מאיר מהרא"ש וז"ל הרא"ש, ואל תתמה איך אנו מתירין אותה לבעלה הא שויתה לנפשה חד"א וכי מאכילין לאדם דבר האסור לו, וי"ל שראו חכמים קלקול הדורות שנתנו עיניהם באחר ורוב האומרות כן משקרות לכך נראה להם להתירן עכ"ל (וכן נראה גם כוונת תוס' בנדרים שם).

ויש לעיין בסברת הבית מאיר למה לא

מספיק בתירוצו של הר"ן גם בשביל שויה אנפשה, דכיון שהיא משועבדת להבעל אין לה נאמנות כמו בהודאת בעל דין.

וי"ל בביאור כוונת הבית מאיר דהן אמת שאם שויה אנפשי חד"א מהני משום נאמנות מקרא דכי הוא זה א"כ הדין נותן שלא יועיל כשחב לאחריני כמו שהודאת בעל דין לא מהני, אבל תוס' ביבמות והרא"ש מתכוונים להקשות שגם בלא הדין של נאמנות הרי מכיון שהיא אומרת שאסור אי אפשר להכריחה להזקק לבעלה כי אין מאכילין את האדם דבר שהוא אומר שאסור עליו, והן אמת שבכה"ג תוכל לחזור בה גם בלי אמתלא ולומר שעכשיו אני סוברת שאני מותרת, וכן אולי לא יהי חיוב של לאיפרושי מאיסורא כי בעינינו אין לה שום נאמנות וכמו שביארנו באות קמ"ו קמ"ז וקמ"ח, אבל ה"ה שא"א להכריחה, ועל זה תירצו תוס' והרא"ש שהי' מצב כמעט ברור שהיא משקרת (מיהו צ"ע איך סומכין על זה הלא סוף סוף היא טוענת שאסור לה וא"כ איך מכריחים אותה).

ועכ"פ סברת תוס' והרא"ש מועילה רק לתרץ איך מאכילין אותה דבר שלדברי' אסור לה אבל אינה מועילה לפגום נאמנות גמורה (מיהו צ"ע למה), ומש"ה צריך הר"ן לתירוצו שנאמנות גמורה לא מהני נגד שיעבוד (וגם בזה צ"ע למה).

והנה לפי מה שביררנו לעיל יוצא שלא קשה לפי הבית מאיר קושיית הבית יעקב, כי אפילו אם נאמר שאין נאמנות של שויה אנפשי חד"א להפקיע שיעבודים אבל בכל זאת אכתי אין מאכילים את האדם דבר

לאשתו הנאת תשמישך עלי צ"ע, ואכמ"ל בזה.

(* מיהו מה שדימה את זה שהוא פורש לאומר

האסור לו. מיהו י"ל שגם הבית מאיר יודה שקשה קושיית הבית יעקב כי מרבי אלעזר משמע שהבעל נאמן ממש לגבי נפשי, שהרי קאמר לשון של נאמן לאוסרה עליו, ואינו רק משום שאין מאכילין את האדם דבר האסור לו שזה מהני גם כשהוא משועבד, וא"כ שפיר מקשה הבית יעקב גם לפי דרכו של הבית מאיר.

תדע שכן הוא, שר"א נתכוין לומר שיש לו נאמנות גמורה לגבי עצמו ולא רק שאין מאכילין את האדם דבר שאסור לו, כי אל"כ מה מקשינן על רבי אלעזר תנינא וכו' הלא התם בהוא אומר קידשתך הרי שייך הדין נאמנות של שויה אנפשה וא"כ אכתי צריך רבי אלעזר להשמיענו את הדין של אין מאכילים את האדם דבר האסור לו שזה מהני גם כשהוא משועבד, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שמלשונו של ר"א מבואר שהוא מתכוין להדין נאמנות (מיהו אכתי יש להקשות למה לא תירצה הגמ' שקמ"ל ר"א את הסברא של הבית יעקב שהכא נוהג הדין של נאמנות גם להפקיע את השיעבוד כיון שבידו לגרשה).

(והנה אנחנו דייקנו שרבי אלעזר נתכוין לחדש שיש לו ממש נאמנות לגבי נפשי מהלשון נאמן. ובריטב"א מבואר שכן יש לדייק גם מסוף דברי ר"א, וז"ל הריטב"א, והא דאמרינן נאמן לאוסרה עליו ולא קאמר לאוסרה על עצמו, הא קמ"ל דכיון דקטעין כן בב"ד בטענת ברי, ב"ד אוסרין אותה ומפקי לה מיני ואינו רשאי לקיימה עכ"ל, כלומר שמפרישין אותו מאיסורא.)

והנה בקידושין דף י"ב ע"ב אמרינן דביתהו דרבי חייא הו"ל צער לידה, אמרה לי' (לרבי חייא) אמרה לי אם (פי' אמי אמרה

לי) קיבל ביך אבוך קידושין כד זותרת (כלומר ואני אסורה לך), אמר לה לאו כל כמינה דאמך דאסרה לך עליואי, והקשה התוס' רי"ד וז"ל, אע"ג דהיא מהימנא לשווי' נפשה חתיכה דאיסורא ותנן לקמן פרק האומר קדשתני והוא אומר לא קדשתך הוא מותר בקרובותי' והיא אסורה בקרוביו, התם משום דלא אגידא גבייהו הילכך כי קא אסרה נפשה עילוהו מהימנא כיון דלא מיפסדא לאחריני, אבל הכא דאגידא בי' ומשעבדה לי' ומטי איסורא לגבי' לא מהימנא עכ"ל. והשער המלך בפ"ט מהל' אישות הט"ו כתב שדבריו הם כהר"ן בנדורים שם, אבל תוס' שם חולקים על הר"ן והקשו ששפיר אמרינן שויה אנפשי' גם לענין להפקיע שיעבוד (וכבר ביארנו שהטעם הוא משום שסו"ס אין מאכילין לאדם דבר האסור עליו) (ועכ"פ השער המלך נוקט בזה דלא כהבית מאיר שכתב שגם הר"ן מודה שאכתי יש מקום לקושיית תוס'). וכתב השער המלך ליישב קושיית התוס' רי"ד וז"ל, והנראה לענ"ד דס"ל דעד כאן לא אמרינן שויה אנפשה חד"א אלא דוקא בטוענת, כההיא דפרק האומר דהיא אומרת קדשתני דאיהי קים לה בגוה דודאי קידשה, ומש"ה אמרינן שפיר דשויה אנפשה חד"א ואסורה בקרוביו, משא"כ בהך דשמעתין דאיהי לא קים לה שקדשה אבי' אלא שאמה אמרה כן, ואע"ג דאינה מכחישה לדברי האם מ"מ איהי לא ברירא לה מילתא אלא על פי דיבור אמה, כל כי האי ליכא למימר שויה אנפשה חד"א עכ"ל.

והנה תוס' בנדורים שם כתבו שהיכא שהבעל מאמין לה שזינתה שפיר אמרינן שויה אנפשי' חד"א. ברם באמת גם השער המלך יכול להודות דהיכא שמאמין לאדם

הבעל גם הבעל אינו נאסר עלי'.
 שו"ר גם בדו"ח לרעק"א בד"ה גם י"ל
 וכו' שהקשה כהבית יעקב איך מהני שווא
 אנפשי' חד"א להפקיע את שיעבודו כלפה,
 ותי' כהב"י משום שבידו לגרשה.

קנא) עוד בענין שווא אנפשה חד"א.

היכא שהוא מאמין לה.

הנה תוס' בנדרים שם כתבו דהיכא שהוא
 מאמין לה הרי היא נאסרת עליו משום שווא
 אנפשי' חד"א, וכן נוקט התוס' רי"ד
 בקידושין דף י"ב בדבריו שהבאנו לעיל
 בהאות הקודמת. מיהו צ"ע למה זה מיקרי
 ש"שווא" הלא אין לו ידיעה ברורה.

והנה אם נאמר כדברי הקצה"ח בסי' ל"ד
 סק"ד, וכן בסי' רמ"א סק"א, שהטעם למה
 הוא נאסר היכא ששווא אנפשי' חד"א הרי
 זה משום שלגבי עצמו הרי הוא נאמן מקרא
 דכי הוא זה כמו בהודאת בעל דין כמאה
 עדים דמי, א"כ לכאורה לא שייך לומר
 דהיכא שהוא מאמינה הרי זה נקרא בגדר
 שווא אנפשי' חתיכה דאיסורא, דהא מה
 שייך לומר בכה"ג שהבעל נאמן על עצמו,
 דהא אנו יודעים שהוא יודע כן רק מפי
 האשה, ונהי שהוא מאמינה אבל אנן לא
 מהימנינן לה, ונהי שהבעל נאמן בעינינו
 לגבי עצמו אבל האשה אינה נאמנת בעינינו
 לגבי הבעל*). מיהו לפי הדעה שהביא
 הקצה"ח שם ששווא אנפשי' מהני מדין

בשם הרמב"ן, וכן פסק רעק"א בתוס' רעק"א על
 משניות כאן באות ע"ד (ותמה הרש"ש בב"ק דף
 ל"ה מנא לי' לרעק"א כן). ועוד דנהי שלפי רבא
 חשיב שהוא טוען ברי אבל אכתי קשה לומר שגם
 בכה"ג אמרינן שהוא נאמן בעינינו לגבי עצמו מקרא

אחר הרי זה אסור עליו, כי השער המלך לא
 כתב שהיא מאמינה לאמה, אלא שאינה
 מכחישה, כלומר שהיא סוברת רק שיכול
 להיות שאבי' קידש אותה לאדם אחר (מיהו
 מצד שני משמע מלשון השער המלך שעל
 פי אמה שפיר "ברירא לה מילתא").

והנה הבית יעקב הוסיף דאע"פ שהבעל
 אינו יכול לאסור בנדר תשמישו עלי' כיון
 שהוא משועבד לה, ולא מהני לענין זה מה
 שבידה לגרשה, אבל שאני התם שאין בדעתו
 לגרשה אבל הכא שהוא רוצה לגרשה לא
 אמרינן שהוא משועבד לה.

והקה"י בסי' ז' הקשה עליו דמה זה תלוי
 בכונתו.

והקה"י שם כתב תי' אחר על קושייתו
 הראשונה של הבית יעקב איך מהני כאן
 שווא אנפשי' חד"א להפקיע את שיעבודו,
 והיינו על פי הגמ' בנדרים ט"ו ע"ב שאע"פ
 שאינו יכול לאסור בנדר את תשמישו על
 האשה אבל הרי הוא יכול לאסור בנדר את
 תשמיש האשה עליו, וא"כ ה"ה כאן כשהוא
 אומר פתח פתוח מצאתי הרי הוא משווה
 אותה חד"א על עצמו, אבל היא אינה נאמנת
 לומר טמאה אני לך כי אינה יכולה להשוות
 גופה לחפצא דאיסורא על הבעל כיון שגופה
 משועבד לו, וכן אין היא יכולה להשוות
 את הבעל לחפצא דאיסורא על עצמה כי
 י"ל שמה שהבעל הוא חפצא דאיסורא עלי'
 הרי זה רק בתולדה ממה שהיא נאסרת על
 הבעל וא"כ מכיון שאינה נאסרת כאן על

*) והנה רבא בב"ב דף קל"ה ע"א סובר שברי
 מפי אחר מיקרי טענת ברי, ואין זה נקרא שהוא
 טוען שמה אלא ברי, ודלא כאב"י שם, וכמו שביאר
 הבית הלוי בח"ג סי' ל"ו סק"ב. מיהו אין ההלכה
 כרבא דבבר זה וכמש"כ הבית הלוי שם בשם הר"ן

נדר א"כ לפ"ז י"ל שהיכא שהבעל מאמינה הרי זה נקרא שמקבל על עצמו להיות אסור. גם י"ל דהיכא שהוא מאמינה אין הכוונה ששייך בזה הנאמנות של שויה אנפשי' חד"א הלמד מכי הוא זה, אלא הכוונה היא רק שאומרים לו שאסור לו לעבור (אע"פ שבעינינו אין לו נאמנות) כי דינו הוא לנהוג איסור במה שהוא מאמין שאסור*), ובכה"ג יתכן דליכא חיוב לאיפרושי מאיסורא כיון שבכה"ג אין לו בעינינו נאמנות אפילו לגבי עצמו אלא יש רק הא לחוד שהוא שסובר שאסור חייב לנהוג איסור, וכבר כתבנו כמה סברות בזה לעיל באות קמ"ו סק"א ובאות קמ"ז, וכן אם הוא חוזר בו בלי אמתלא לא אמרינן לו שאכתי אסור לו, וכן הוא עצמו רשאי להחמיר אפילו כשזה חב לאחריני כי אין מאכילין את האדם דבר האסור לו וכמו שביארנו באות ק"נ.

והנה באמת דברי תוס' הם גמ' מפורשת בקידושין דף ס"ו שאם ע"א אומר שזינתה אשתו והוא מהימן להבעל כבי תרי צריך הבעל לפרוש ממנה, דאמרינן שם שהעיד עד אחד לאיש אחד שאשתו זינתה ואמר לו שמואל שאם הוא נאמן עליו כבי תרי הרי הוא צריך לגרשה, ועי' ברי"ף שם שכתב וז"ל, אמר רבא הוי דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים, והני מילי

בדיני אדם אבל בבא לצאת ידי שמים אי מהימן לי' כבי תרי מחייב לאפוקה וכ' עכ"ל. הרי שהוא סובר שמה שאמר לו שמואל שאם מהימן לך כבי תרי אפקה הכוונה היא מדיני שמים. ועי' גם בשו"ת הרשב"א המיוחסות להרמב"ן בתשובה קל"ג שכתב דהוי או מדיני שמים או מדרבנן.

מיהו עיין בט"ז באה"ע סי' קט"ו בסוף סקי"א שכתב שהיכא שהוא מאמין להע"א הרי הוא חייב מדינא להוציאה, רק שלמעשה אין ב"ד יכולים להכריחו כי הרי הוא יכול לומר שהוא חוזר בו ממה שהאמין לו (אבל בלי זה היו שפיר יכולים להכריחו, ואע"פ שאין כאן שום נאמנות אפילו לגבי עצמו אבל אכתי הרי הוא בגדר נתכוין לאכול בשר חזיר דצריך כפרה אפילו אם עלה בידו בשר כשר, וא"כ י"ל שמשום דבר זה צריכים להפרישו, וזה תלוי בהסברות שכתבנו באות קמ"ו סק"א ואות קמ"ז עיי"ש), ולכן למעשה אין עליו חיוב אלא כלפי שמיא, אבל החיוב הזה הרי הוא חיוב גמור כמו היכא שיש שני עדים שזינתה, וז"ל, ובאמת במאי דקי"ל לרבא דאין עד אחד נאמן, היינו אפילו בלצאת ידי שמים כיון דאין כאן ריעותא אלא מכח שתיקת הבעל, אבל במקום שיש ריעותא דמהימן לי' כבי תרי דרבא מודה לאיסור היינו בדיני שמים דוקא, דאילו בדיני אדם אין לחייבו להוציא דהוא

דכי הוא זה, דהא ס"ס אין הדברים דברי עצמו אלא דברי אדם אחר.

ועי' בשב שמתתא בשמתתא ב' פרק כ' שכתב שהנאמנות של יכיר אמורה גם כשהאב אומר כן מפני שהוא מאמין לאדם אחר. מיהו י"ל שהתם הרי זה משום שגם זה מיקרי בגדר יכיר ודו"ק.

* ואפילו לפי אב"י שסובר שברי מפי אחר לא הוי ברי אבל י"ל שהיינו רק לענין טענות בב"ד, דב"ד מקבלים בתורת טענת בעל דין רק טענה שהיא ברי אצלו מידיעת עצמו, אבל לעולם הוא עצמו חייב לנהוג איסור בכל מה שהוא מאמין שאסור.

יכול לומר אע"ג שאמרתי שמהימן לי חזרתי מכך, וזה הדבר מסור ללב, והך חילוק בין דין אדם לשמים אינו כמו במקומות אחרים, דשם הוה החילוק דבדיני בני אדם אין העבירה שקולה לדונו כל כך, אבל כאן הוה החילוק דבדין אדם אין יכולים לדונו דין, דאין אדם יודע מה שבלבו של חברו, אלא הוא עצמו צריך להזהר מדין שמים ששם יודעים מה בלבו, כן נראה לענ"ד נכון עכ"ל הט"ו.

קנב) בענין שויה אנפשי' חד"א נגד עדים.

ע"י במל"מ בפ"ט מהל' אישות הט"ו שהביא מהריב"ל שהסתפק אם שויה אנפשי' מהני נגד עדים. ועוד הביא המל"מ משו"ת הרשב"א דשפיר מהני ושכן כתב הרי"א, וכן נפסק ביו"ד סי' א' סעיף י"ב, וכן ברמ"א בסי' קכ"ז סעיף א' (קרוב לסופו). ולפי מה שכתבנו לעיל באות קמ"ו בשם הקצה"ח דילפינן שויה אנפשי' חד"א מכי הוא זה כמו הודאת בעל דין א"כ הדין נותן שיועיל גם נגד עדים כמו הודאת בעל דין (אלא שהקשה שם הקצה"ח מנ"ל באמת מהפסוק דבר זה שהודאת בע"ד נאמן גם נגד עדים).

קנג) עוד בענין שויה אנפשי' חד"א נגד עדים.

ועוד הביא המל"מ את דברי המהרי"א בכתביו בסי' רכ"ו ופירשם שכוונתו לומר שמכיון שיש עדים כנגדו יוכל מיהא לחזור בו גם בלא אמתלא, וגם הרשב"א והרי"א יודו לזה. וע"י בני ברש"י ב"מ בדף ב'

ע"א שברי"ף שהביא שהרמב"ם סובר שבהודאת בעל דין נגד עדים יכול המודה לחזור בו לצד העדים ושהרשב"א סובר שאינו יכול.

קנד) עוד בענין שויה אנפשי' חד"א.

בענין חזרה ע"י אמתלא.

ע"י בקצה"ח בריש סי' פ' שהביא את שיטות האחרונים בענין אם מהני אמתלא כדי לחזור בו מהודאת בעל דין כמו שמהני לענין לחזור בו משויה אנפשי', והסיק הקצה"ח "דלא מהני אמתלא אלא גבי איסור אבל מה שבין אדם לחבירו לא מהני", וצ"ע מה הוא החילוק לפי שיטתו בסי' ל"ד ששניהם נלמדים מכי הוא זה. וע"י בזה בחידושי הגר"ש כאן.

קנה) אמר ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו.

בענין אם כוונת הקמ"ל היא לומר דקים לי, וכן בענין מה סובר ר"א לענין הכתובה.

ע"י בשט"מ בד"ה נאמן שכתב שני פירושים בדברי הגמ':

א', שהבעל עצמו בא ככוונה לאסור את האשה עליו וזהו כוונת הבעל בזה שאמר פ"פ מצאתי, דהיינו שהוא מתכוין לומר שהיא אסורה עליו מפני שפ"פ מצא, וזוהי כוונת רבי אלעזר במה שאמר שנאמן לאוסרה עליו, דר"א הזכיר לאוסרה עליו כי זהו מה שהזכיר הבעל.

ב', שהבעל אמר רק שפתח פתוח מצא בלי לומר מה הוא רוצה בזה, רק שרבי

אלעזר מסיים שהדין הוא שהוא נאמן רק לאוסרה עליו.

ולפי הדרך השני יוצא מדברי רבי אלעזר שאינו נאמן לגבי הכתובה כי זוהי כוונת ר"א במה שהזכיר נאמן לאוסרה עליו, אבל לפי הדרך הראשון הזכיר כן ר"א כי הבעל אמר כן, דהיינו שהיא אסורה עליו מפני שפ"פ מצא, וא"כ נמצא שלפי הדרך הראשון אי אפשר לדייק כלום בענין הכתובה.

וכתב השט"מ שרש"י כתב שאינו נאמן לגבי כתובה כי רש"י למד כמו הדרך השני (וכן נביא בהאות הבאה מהפ"י), אבל תוס' בע"ב סוברים שרבי אלעזר סובר שהוא שפיר נאמן לגבי הכתובה. וכתב השט"מ לבאר את פלוגתתם, דרש"י סובר שגם לפי הקמ"ל בהגמ' כאן נקטינן שלא קים לי' רק שבכל זאת הרי הוא נאמן לאוסרה עליו, וא"כ מכיון שלא קים אינו יכול להפסידה ממון, וי"ל דהיינו משום דכיון שלא קים לי' א"א לסמוך על החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה בדברי שקר כי הרי לא קים לי' ויכול להיות שהוא טועה, ושמואל סובר שהוא שפיר נאמן הרי הוא סובר שהוא שפיר קים לי' ולכן שפיר שייך החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אבל תוס' סוברים שאע"פ שי"ל שלא קים לי' אבל בכל זאת הרי היא מפסידה כתובתה כי מוקמינן הממון בחזקת מרי' ודבר זה הוא יותר פשוט מהא דנאמן לאוסרה עליו, ורבי אלעזר הזכיר נאמן לאוסרה עליו לרבותא דהיינו שהוא נאמן אפילו לאוסרה עליו וכל שכן לענין הכתובה, וס"ל לתוס' בדעת רבי אלעזר דגם בלא החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה הרי היא מפסידה את הכתובה כיון שהבעל הוא המוחזק וכהנ"ל.

וע"ע בהאות הבאה בענין מה סוברת הגמ' בהקמ"ל בנוגע לאם קים לי' או לא. ולהלן באות ר"ט נאריך באם סגי בהמוחזקות של הבעל להפסידה כתובתה.

קנו) נאמן לאוסרה עליו. בענין הנ"ל.

פירש"י שאינו נאמן להפסידה כתובתה ודלא כרב נחמן אמר שמואל לקמן בדף י' ע"א שהוא נאמן גם להפסידה כתובתה משום שחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. וכתב הפ"י שרש"י סובר שרבי אלעזר לית לי' החזקה הנ"ל, ודייק כן מהא דאמר ר"א נאמן לאוסרה עליו דמשמע אבל לא לענין להפסידה כתובתה. ועוד דמשמע שהוא נאמן לאוסרה רק עליו אבל לא לאוסרה על כהן כי שויא אנפשי' חד"א מהני רק על עצמו ואילו הי' סובר רבי אלעזר את החזקה הנ"ל היתה צריכה להיות אסורה גם לכהן (דס"ל להפ"י כהש"ש בשמעתא ו' פרק ט"ו שאיסורי כהונה לא חשיבי דבר שבערוה ולא בעי שנים).

ומדברי הפ"י יוצא שמאי דאמרינן כאן "אבל הכא מיקם הוא דלא קים לי' קמ"ל" הכוונה היא שקמ"ל דקים לי', וכ"כ תוס' לעיל בדף ב' ע"א בד"ה שאם וכו' וכ"כ הריטב"א כאן, רק שאע"פ שקים לי' אבל בכל זאת לגבי הכתובה אינו נאמן כי חשדינן לי' למשקר כי לית לי' לר"א החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אבל אילו ס"ל לר"א שלא קים לי' א"כ בכלל לא שייך החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה כי נהי שהחזקה הנ"ל אומרת שאינו משקר אבל אולי הוא טועה שהרי לא קים לי'.

מיגו מעלייתא כי לא ניחא לה למימר את הטענות הנ"ל אלא נוח לה לומר פתח נעול מצאת. מיהו צ"ע מה היתה בכלל קושייתו הלא שויה אנפשי' חד"א מהני אפילו כנגד עדים כמו שנפסק בשו"ע יו"ד סי' א' סעיף י"ב משו"ת הרשב"א וא"כ כ"ש שמהני כנגד מיגו, וכי נימא שהריטב"א חולק על הרשב"א הנ"ל (מיהו לעיל באות קנ"ב הבאנו בשם המל"מ שהמהריב"ל מסתפק באמת לומר שלא מהני נגד עדים).

ועי' בתוס' להלן בסוף ע"ב שהביאו את הקושיא הנ"ל שיועיל מיגו רק לענין למה נאמן הבעל להפסידה כתובתה, אבל לא הקשו שמיגו יועיל שלא תהי' אסורה עליו. והמהרש"א שם כתב שתוס' הקשו רק על כתובה כי באיסורים לא מהני מיגו. ושוב דחה המהרש"א תי' זה מהא דחזינן בראוה מדברת דשפיר מהני מיגו גם באיסורין. והפ"י בדבריו על תוס' כאן בסד"ה ואי בעית אימא, וכן הקרני ראם בדבריו על המהרש"א שם, הקשו על המהרש"א כמו שהקשינו על הריטב"א דמעיקרא מאי קשיתי' להמהרש"א הלא נהי שיש לה מיגו אבל הלא איהו שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא והוא שיודע שאסור חייב לנהוג איסור. מיהו מלשונם של הפ"י והקרני ראם משמע שלא הקשו כדרך שאנחנו הקשינו דהיינו דכיון שיש לו נאמנות אפילו כנגד עדים א"כ כ"ש כנגד מיגו, אלא הקשו בהסגנון שהבאתי ד"הוא שיודע שאסור חייב לנהוג איסור" דמזה משמע שסוף הדין של שויה אנפשי' חד"א הוא רק דכיון שהוא יודע בנפשו שאסור א"כ בודאי אסור לו לעבור אבל בעינינו אין לו נאמנות אפילו לגבי עצמו.

ויש להקשות איך שייך לומר שקמ"ל שקים לי', דהנה ר' אחאי בדף י' ע"א סובר שבחור לא קים לי' ולא מהימן וכמו שפירש"י שם (וכדרכם הראשון של תוס' שם ודלא כהעי"ל), והרי רש"י והריטב"א כאן פירשו דאיירי כאן בבחור. וי"ל שרבי אלעזר חולק על זה וס"ל ששפיר קים לי'. גם י"ל שרש"י כאן אינו הולך לפי רב אחאי אלא לפי הל"ק שם שסוברת שגם בחור בקי (כמו שביאר הרש"ל בחכמת שלמה שם), אבל לפי רב אחאי יפרש רש"י דר"א איירי בנשוי.

שו"ר ברשב"א בדף י' ע"א בד"ה רבי אחאי וכו' שכתב שרב אחאי איירי לענין כתובה אבל רבי אלעזר איירי לענין לאוסרה ושויה אנפשי' חד"א מועיל אפילו אם לא קים לי'. וכבר הבאנו בהאות הקודמת שגם השט"מ בד"ה נאמן ובד"ה אבל הכא וכו' כתב שלפי רש"י גם בהמסקנא נקטינן שלא קים לי' ודלא כהפ"י.

ולפי הרשב"א והשט"מ יוצא שלפי הס"ד היכא דלא קים לי' לא שייך שויה וכו' ולמסקנא שפיר שייך. ומפשטות רהיטת לשון רש"י בע"ב בד"ה אף אנן נמי תנינא וכו' ובד"ה טענת דמים, משמע שהקמ"ל היא ששפיר קים לי' עיי"ש.

קנז) אמר ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו.

בענין למה לא מהני לה מיגו.

עי' בריטב"א שהקשה למה אינה נאמנת להכחישו ולומר פתח נעול מצאת במיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ הייתי או משארסתני נאנסתי, ותי' משום שאין זה

קנח) אמר ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו.

דברי הראשונים על היכא שאינה מכחשת אלא שהיא אומרת משארסתני נאנסתי.

עי' בר"ן שכתב דאיירי באופן שהיא מכחישתו ואומרת פתח נעול מצאת א"נ באופן שהיא שותקת, אבל אם היא אומרת משארסתני נאנסתי או מוכת עץ אני הרי היא נאמנת "דהא קי"ל כר"ג וכר"א דאמרי לקמן דבכי האי גוונא נאמנת, ואע"ג דההיא דלקמן לענין כתובה אתנייה אפ"ה לענין איסורא נמי כיון דאיהי טוענת הכי בברי ואיהו לא מצי למיטען איפכא אלא בשמא לא שויא אנפשי' חד"א וכו'". והנה מש"כ הר"ן שהתם לענין כתובה איירי, נראה שכוונתו לפרוך שכל הכח של טענת ברי הרי זה רק לענין ממון אבל לענין איסורין אין דין של טענות ולכן לא מהני ברי דידה. והנה חזינן שבתיורצו על זה לא כתב הר"ן שבאמת גם באיסורין נאמר כח של טענה, אלא תי' שהברי שלה פועל שאין כאן מצדו שויא אנפשי' חד"א. ונראה לבאר כוונתו כך, דבאמת אין ערך עצמי להטענת ברי שלה לפעול שתהי' מותרת לו, רק שבכל זאת הרי היא גורמת היתר, וביאור הדבר הוא כך, דהנה בפשטות הי' נראה שלשויא אנפשי' חד"א מספיק בזה שהוא נאמן לגבי עצמו שהי' מציאות של פתח פתוח דאז כבר אנחנו מחליטין שהיא אסורה לו מספק, והרי היא אינה נאמנת לומר שקרה באונס, ברם נראה שהר"ן אינו סובר כן אלא הרי הוא סובר שלדין שויא אנפשי' חד"א בעינן שהוא יאמר שהוא יודע שהיא אסורה עליו,

וכמו ב"כ הוא זה" שהיא אומרת שהוא יודע שהוא חייב ממון, ולכן כתב הר"ן שהכא הרי אינו יכול לומר כן כי איך הוא יודע לא לקבל את מה שהיא אומרת שהי' באונס (ובשו"ת חת"ס חלק אה"ע סי' קל"א כתב עוד יותר, והיינו שאין כאן שויא אנפשי' חד"א כי הוא מאמין לה. ברם צ"ע על דבריו דלא הוזכר כאן שאיירי שהוא מאמין לה).

והרא"ש כאן, על פי ביאורו של הקרבן נתנאל בדבריו, דחה בדרך אחרת את הראי' מכתובה, דבתחילה הביא מרבינו יונה להתיר משום שברי ושמא ברי עדיף, ודחה הרא"ש דהא קי"ל שלאו ברי עדיף, וכ"ש הכא דהוי ברי גרוע ושמא טוב, וכן שמדברי ר"ג גבי כתובה אין ראי' כי התם איירי שיש לה גם חזקת הגוף שקרה תחתיו ויש לה גם מיגו, וכדאיתא טעמים אלו בהגמ' להלן בדף י"ב ע"ב, אבל הכא אין לה חזקה, דהא בהציוור של אשת ישראל שקידשה אבי' פחותה מבת ג' דהספק הוא אונס או רצון הרי ליכא שום חזקת הגוף כלל, וגם חזקת צדקות וחזקת היתר לבעלה לא מהני כאן כי יש רוב שהי' ברצון, ואע"פ שהוא רוב גרוע אבל בחד ספיקא חששו רבנן לזה (ובהציוור של אשת כהן שהספק הוא תחתיו או לא תחתיו, נהי שהתם יש חזקת היתר לבעלה שאומרת שקרה לפני שנתארסה אבל מצד שני יש חזקת הגוף שאומרת שקרה תחתיו), וכן אע"פ שיש לה מיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני, אבל בנוגע לאשת ישראל גם המיגו לא מהני לה נגד הרוב הנ"ל של רצון (ולענין אשת כהן דעת הר"ן היא שמוכת עץ לא שכיח ומש"ה לא תרצה לטעון טענה זו), ורק התם בדף י"ב מהני המיגו וכן

החזקה שנאנסה תחתיו כי הוי ציור של תרי ספקות, ומש"ה סמכו על המיגו נגד הרוב הגרוע (וכן אפילו אם מוכת עץ לא שכיח), וכן מהני החזקת הגוף (ואע"פ שיש חזקת היתר לבעלה שאומרת שקרה קודם אבל יש לקיים את החזקת היתר לבעלה ע"י שנאמר שקרה תחתיו באונס) אלא ששוב נסתייע הרא"ש מאידך דינא דרבן גמליאל בדף י"ג שהיא נאמנת לומר לכשר נבעלתי גם בציור של רוב פסולים ואפילו על העובר שאין לו חזקה. ומדברי הרא"ש שם משמע שמה שהיא נאמנת להכשיר את עצמה הרי זה מדין טענת ברי.

(והתומים בסי' ע"ה סקכ"ב, והמהר"ם שיף להלן בדף י"ב [הובא באות ר"פ], כתבו דהא דגבי ר"ג שם הרי היא מוציאה את הכתובה על סמך החזקת גוף ולא חיישינן לרוב רצון, הרי זה כי רוב רצון הוי רוב רק מדרבנן, וא"כ לא אלים לסלק את החזקת כשרות לגמרי, אלא אכתי הוי ספק, ולכן לגבי החשש שזינתה תחתיו ברצון הוה הבעל בגדר אינו יודע אם פרעתך, וי"ל שאיני יודע אם פרעתך חייב אפילו אם לא הו"ל למידע.)

ועי' ברשב"א שכתב בשם הירושלמי שאינה נאמנת לומר כאן משארסתני נאנסתי, וכ"כ בשם גדולי המורים, וכ"כ המ"מ בפ"ח מהל' א"ב ה"י בדעת הרמב"ם. וכן פסק המחבר באה"ע סי' ס"ח, והרמ"א שם הביא דעת המתירים. והפ"י בקו"א כאן כתב שדברי המ"מ אינם מוכרחים ושארדובה משמעות דברי הרמב"ם הם כרבינו יונה, אלא שהביא הפ"י שבפיה"מ על המשנה בדף י"ג ע"א כתב הרמב"ם שאינה נאמנת, אלא שהרמב"ם שם כתב הציור של אשת

כהן דהספק הוא תחתיו או לא תחתיו, ורצה הפ"י לומר שבאמת רק בציור זה אוסר הרמב"ם אבל לא באשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג' דהתם הספק הוא אונס או רצון, אלא התם הרמב"ם מודה לרבינו יונה. ועוד כתב שבאמת גם רבינו יונה קאמר רק בהציור של אשת ישראל דהוי ספק אונס ספק רצון, ולכן הרמ"א כשהביא את דעת רבינו יונה צייר רק באשת ישראל ולא הזכיר אשת כהן. ובאמת גם הרא"ש בשם רבינו יונה הזכיר רק את הציור של אשת ישראל. ובהחידושים על הדף בד"ה א"ר אלעזר וכו' ביאר הפ"י את סברת הדבר, דבשלמא באשת ישראל שהספק הוא אונס או רצון א"כ בנוסף לדברי' יש גם חזקת כשרות שהיא חזקה שהיא צדקת ולא זינתה ברצון, והברי' והחזקה מהני נגד הרוב שאומר רצון כמו שמהני להוציא ממון, ולא עוד אלא הכא הרוב רצון הוי רוב גרוע וכמש"כ תוס", ואילו החזקת צדקות הרי היא ג"כ כמו רוב כי הוי בגדר חזקה דאתי מכח רובא ועדיפא משאר חזקות, אבל באשת כהן הספק הוא תחתיו או לא תחתיו, והתם הרי לא מהני לה חזקת צדקת כי גם אם נאנסה הרי היא אסורה, ויש נגדה חזקת הגוף שאומרת תחתיו וא"כ בכה"ג לא מהני הברי' שלה. ברם אכתי יש לעיין למה באשת כהן אין לה חזקה דמעיקרא דהיתירא דהא כשנתארסה היתה מותרת לו וא"כ יש לה חזקה להמשיך להיות מותרת לו, ותועיל יחד עם הברי' נגד החזקת הגוף.

קנט) בענין הנ"ל. דברי הרשב"א על הנ"ל.

וע"ע בשט"מ באמצע ד"ה וז"ל הרשב"א

ז"ל אמר ר' אלעזר וכו', שהביא מהרשב"א שאם היא אומרת כאן משארסתני נאנסתי ומותרת אני לך הרי היא נאמנת מדין ע"א נאמן באיסורין, ואע"פ דהוי עדות על עצמה אבל תנינא בדף י"ג ע"ב זו עדות שהאשה כשרה לה. והקו"ש כאן באות כ"א הקשה איך היא נאמנת הלא האיסור של סוטה לבעלה הוי דבר שבערוה (עי' בזה להלן באות קס"ח). ותי' דכיון שהיא אומרת שהיא מותרת א"כ הרי היא אומרת שאין כאן דבר שבערוה בכלל ובכה"ג אין זה נקרא שהיא אומרת על דבר שבערוה וכמו שהביא שם. ועוד הקשה הקו"ש מה מקשה הרשב"א שהיא מעידה על עצמה הלא מכיון דלא חשיב עדות על דבר שבערוה אלא חשיב כמו ע"א נאמן באיסורין א"כ הרי העד נאמן אפילו על עצמו כמו בנדה. ובאות כ"ב תי' על פי היסוד שכתב בקוה"ע בסי' ס"ה שמה שנדה נאמנת על עצמה הרי זה כי לענין האיסור אינה נחשבת יותר בעל דבר מכל שאר ישראל, כי הוי נידון אחד על כולם בשוה אם היא אסורה או לא, אבל היכא שהנידון הוא אם חל חלות שם מסוים על הגברא או לא אז הגברא ההוא חשיב שפיר בגדר בעל דבר ואינו נאמן כי באמת גם באיסורים נאמר שבעל דבר אינו נאמן, והכא הרי יסוד השאלה היא אם היא נעשית זונה או לא והרי זה שאלה של חלות שם על הגברא, והאיסור י"ל שהוא רק תוצאה מזה שהיא נפסלת ומקבלת שם של זונה. ולכן שפיר מקשה הרשב"א איך היא נאמנת על עצמה. מיהו לפ"ז יוצא שהרשב"א מתרץ באמת דלא כיסודו של הקוה"ע אלא שהיא שפיר נאמנת גם בכה"ג מדין ע"א. והנה יש להעיר על דברי הרא"ש דמה

שייך כאן להאמינה מדין טענת ברי הלא הכא אינו ענין של טענת בעל דין אלא ענין של איסורים ולגבי האיסור אין היא בעל דין יותר משאר אנשים וכסברת הקו"ש וא"כ איזה זכות יש לה לטעון טענת ברי (וכבר פירשנו בהאות הקודמת שכן היא כוונת קושיית הר"ן). וי"ל דעל הפסול של זונה הרי היא שפיר נחשבת בעלת דין וכן נביא להלן בסמוך מהקו"ש (ועי' להלן באות רצ"ט שכתבנו שלגבי מה שהיא נאמנת על העובר כוונת הרא"ש היא מצד ע"א נאמן באיסורין כי על העובר אין היא נחשבת בעל דין ולא שייך לאתויי עלה מדין טענת בעל דין).

ועי' בקו"ש כאן באות כ"ג שכתב שיתכן שצריכים את שני הכחות, דהיינו שצריכים את הכח של טענת ברי כדי שלא יחול עלי' השם פסול של זונה שרוצים להחיל עלי', דלענין זה לא סגי בהכח של ע"א כיון שלענין זה הרי היא נחשבת בעל דין, וכן צריכים את הכח של ע"א נאמן באיסורין לענין שאינה אסורה על הבעל, כי לענין זה לא מהני טענת ברי כי בנוגע לאיסורי בעלה אינה בגדר בעל דין. ואזיל הקו"ש בדבריו הנ"ל שהאיסור לבעלה הוא תוצאה ממעשה הזנות, ולא תוצאה מהשם של זונה, ולכן לא מהני על זה הכח של טענת ברי.

מיהו לא הבנתי דבריו כי מאחר שנסתלק האיסור להבעל ע"י שע"א נאמן באיסורין א"כ מה צריכים יותר מזה, ומה היא כוונתו במה שכתב שצריכים להטענת ברי שלה כדי שלא תיחשב זונה. ואולי כוונתו היא שבאשת כהן האיסור נובע מהשם של זונה, ולכן התם צריכים להכח של טענת ברי, אבל באשת ישראל האיסור נובע מעצם

המעשה ומש"ה התם לא מהני טענת ברי על איסורי הבעל, אלא צריכים את הכח של ע"א נאמן באיסורין, וצריכים לו גם בכהן כי גם בכהן קיים האיסור של סוטה לבעלה שיש לישראל חוץ מהאיסור של זונה.

והנה באמת הרשב"א עצמו בתחילת דבריו הזכיר גם את הטעם של ברי, ויש להעיר על הקו"ש באות כ"ד שכתב שבע"כ צ"ל שגם הרשב"א סובר את הטעם של ברי (וכדבריו שצריכים את ב' הטעמים) כי הטעם של ברי איתא בפירוש בגמ', ולא ציין שבאמת הרשב"א עצמו כתב גם את הטעם של ברי.

וע"ע בשערי יושר בשער ו' פרק י"ל.

קס) אמר ר"א האומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו.

דברי המאירי.

ע"י במאירי בד"ה היתה אשת ישראל וכו' שהביא סוברים שר"א איירי דוקא בשותקת כי במכחישה ואומרת פתח נעול מצאת יש כאן הודאה מצדה שלא נאנסה ונשאר רק ספק אחד דהיינו ספק תחתיו ספק לא תחתיו. והמאירי פליג עלייהו כי מה שאמרה שפתח נעול מצא הרי זה כדי ליפות את כחה ולא כדי לגרוע כחה ומש"ה אין על זה שם של הודאה (כן נראית כוונתו שם). ובאמת בכלל לא הבנתי את השיטה ההיא כי מה תועיל הודאתה יותר מאילו אמרה טמאה אני לך דאינה נאמנת לפי המשנה אחרונה. מיהו י"ל דשאני הכא שלא שייך לחשוש שהיא רוצה לקלקל את עצמה

על בעלה שהרי היא אומרת כן כדי להתיר את עצמה להבעל.

קסא) ואמאי ספק ספיקא היא.

בענין ספק ספיקא נגד חזקה.

ע"י בפ"י בדבריו על תירוצם של תוס' בד"ה לא צריכא וכו' שהקשה שלפי מה שביאר שסוברים תוס' שחזקת היתר אינה כלום במקום חזקת הגוף א"כ למה פרכינן דהוי ספק ספיקא הלא הוי ספק ספיקא במקום חזקה שהרי הצד של לא תחתיו הוא כנגד החזקת הגוף.

והנה הפ"י נוקט בזה שס"ס לא מהני נגד חזקה כשרק ספק אחד הוא כנגד החזקה. ברם כבר דנו האחרונים בזה, דהנה הש"ש בשמעתא א' פרק י"ח ורעק"א בתשובה ל"ז סוברים שכששני הספקות הם נגד חזקה אז ס"ס עדיף מחזקה כי שני הספקות מצטרפים לרוב אבל אם רק ספק אחד מתנגד להחזקה אז חזקה עדיפא כי הספק שמתנגד להחזקה מוכרע במקומו. ולפ"ז אתי שפיר דברי הפ"י.

ברם רעק"א בתשובה כ"ה כתב איפכא, דהיינו שאם שני הספקות הם כנגד החזקה אז חזקה עדיפא אבל אם רק ספק אחד הוא כנגד החזקה אז לא אזלינן בתר החזקה (וגם בתשובה ל"ז צידד לומר כן אלא שהסיק כהדרך הראשון שהבאנו). ובסברת הדבר י"ל דחזקה מהני רק בציוור שאם נלך בתר החזקה לא ישאר שום ספק, אבל היכא שהחזקה מתנגד רק לספק אחד ואפילו אם נלך בתר החזקה אכתי ישאר לנו ספק אחד אז בכלל לא אזלינן בתר חזקה (מיהו לשונו בס"י כ"ה שם היא ד"הוי ס"ס, וצ"ע).

ועי' גם בפמ"ג ביו"ד סי' ק"י במשבצות זהב סק"י שכתב שהיכא שהחזקה מתנגדת לשני הספקות של הס"ס אז החזקה עדיפה אבל היכא שהיא מתנגדת רק לספק אחד אז אין החזקה פועלת. ובביאור הדבר כתב וז"ל, נהי דספק אחד נגד החזקה מ"מ ספק הב' שמא אינה זאת מהני דספק א' הוי ספק השקול וכו' וספק השני דשמא בעצם נהי דאיכא חזקה מ"מ מכריע הוא לרוב עכ"ל. וע"ע בש"ך בסי' ק"י כללי ס"ס סקכ"ז שהביא מחלוקת הפוסקים מה סובר הרשב"א בס"ס כנגד חזקה, כי מצד אחד כתב הרשב"א בתשובה ת"א שס"ס מהני כנגד חזקה, אבל מצד שני הביא שבציוור דהוי ספק אם נפגם הסכין בעצם ואפילו אם נפגם בהעור אבל שמא לא שחט במקום הפגם, לא מהני ס"ס להוציא מהחזקת איסור של הבהמה.

קסא*) ואמאי ספק ספיקא היא.

בענין החיוב לברר ספק ספיקא.
צ"ע דהנה רש"י לעיל בדף ב' ע"א פי' שתיקנו שיבוא לב"ד כדי שיתברר הדבר, פי' והיכא שאפשר לברר את הס"ס חייבים לברר ואין סומכים על ס"ס (ועי' במש"כ בזה לעיל באות י"ג), ולכאורה פשיטא שעד שבירר הרי הדבר אסור עליו, וא"כ למה אי אפשר לפרש שזו היא כוונת רבי אלעזר דהיינו שהוא אוסרה עליו בגלל שאפשר לברר את הס"ס.

והנה אם נאמר כמו שצדדנו לעיל באות י"ג שהחיוב לברר ס"ס הוא רק מדרבנן אז לא קשה מידי אם נאמר כהרא"ה שהבאנו לעיל בסוף אות קמ"ה שבנוגע לאיסור דרבנן

לא אמרינן שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא. עוד י"ל דאפילו אם נאמר שהיכא שאפשר לברר אסור מהתורה לסמוך על הס"ס עד שבירר אבל היינו רק היכא שבידו לברר דאז אסור לסמוך על הס"ס, אבל היכא שיש רק אפשרות שיתברר אבל אין זה בידו לברר א"כ אז נהי שצריך לעשות הכל כדי שיוכל להתברר (וכגון הליכה לב"ד לפי רש"י לעיל בדף ב') אבל בכל זאת כל עוד שלא נתברר לאיסור הרי זה מותר לסמוך על הס"ס. מיהו עי' בדברי הר"ן שהבאנו לעיל באות י"ז דמשמע דשפיר אסור. וע"ע להלן באות ר"ב.

קסב) ואמאי ספק ספיקא היא.

בענין מתי מיקרי בגדר ספק טומאה.
הנה באות זו וכן באות קס"ג נבאר כמה שיטות בענין מתי חשיבא ספק זנות בגדר ספק טומאה שעשתה אותו התורה כודאי. ואלו הן השיטות:

א', הגר"ח שרק ע"י קינוי וסתירה חשיב ספק טומאה.

ב', תוס' בריש נדה והשט"מ כאן שרק כשהחזקה שיש שם טומאה והוי ספק מגע אמרינן שספק טומאה הוא כודאי כי גם בסוטה ע"י קינוי וסתירה הרי זה נקרא שיש בועל קמן.

ג', שיטת הרשב"א שבסוטה בענין רגלים לדבר ע"י קינוי וסתירה כי יש לה טענת ברי, אבל כשאין טענת ברי הוי ספק טומאה כודאי גם בלי רגלים לדבר, ומה שהשרץ קמן לא מיקרי רגלים לדבר.

ד', האחיעזר שמה שהתורה עשתה סוטה כודאי הרי זה גם בנוגע להשם של איסור

ולא רק בנוגע השם של טומאה, אלא שהתורה עשתה ספק כודאי בנוגע להשם של איסור רק כשיש רגלים לדבר ע"י קינוי וסתירה, אבל לא כשאין רגלים לדבר, ואפילו אם אין לה טענת ברי, אלא אז הוי רק משום לתא דטומאה ובעינן רשות היחיד. ועכשיו נבאר את כל זה.

ע"י בשט"מ שכתב וז"ל, הקשה בשיטה דהא (כצ"ל) אמרינן כל מקום שאתה יכול לרבות ספיקא וספק ספיקא ברה"י ספקו טמא, ותיריך דה"מ כשהחזקה שם טומאה אבל אם לא הוחזקה שם טומאה כלל בספק ספיקא אין אוסרין עכ"ל.

וכעין דברי השט"מ כתבו תוס' בריש נדה, דהקשו למה כל הנשים דיין שעתן או דיין מעת לעת הלא ספק טומאה ברה"י ספקו טמא אע"פ שיש חזקה לטהר, ותירצו וז"ל, דלא גמרינן מסוטה אלא טומאת מגע (כלומר שהטומאה הוחזקה שם רק שיש ספק אם נגע) ולא טומאת ראי' עכ"ל (ועי' בגליון הש"ס שם).

וחזינן מדברי תוס' בריש נדה שם שהם דנין על ספק זנות כעל ספק מגע, ולכאורה הרי זה משום שמסתכלים על הבוועל כדבר טמא לגבה גם קודם הזנות, ולא מסתכלים כאילו הטומאה נוצר בשעת הביאה אשר לפ"ז הוי דומה לספק ראי'.

ומעתה צ"ע על השט"מ שהבאנו שכתב שספק זנות דהכא הרי זה נחשב בגדר לא הוחזקה טומאה, דהא בסוטה הרי זה שפיר נחשב כהוחזקה טומאה וכספק מגע. וי"ל דס"ל שרק בסוטה מכיון שקינא לה ונסתרה הרי זה קובע את הציור להיות נחשב שיש כאן חפצא של טומאה גם קודם שזינתה, וכן כתבו תוס' בנדה דף כ"ח ע"א בד"ה

אינו בדין וכו' שקינוי וסתירה עושים מצב של בוועל קמן.

והש"ש בשמעתא א' פרק ט"ו כתב תי' אחר על קושיית תוס' על נדה, והיינו דחזקת הגוף כמו בנדה מהני אפילו ברה"י ורק חזקת טהרה לא מהני כמו דלא מהני בסוטה מה שיש לה חזקת טהרה דהיינו חזקה שאינה טמאה בודאי, אבל חזקת הגוף דעדיפא מחזקת טהרה שפיר מהני וכמו שגם רוב מהני בספק טומאה ברה"י וכמו שהראה שם, והיינו נמי מהטעם הנ"ל דרק חזקת טהרה לא מהני אבל רוב דעדיף מחזקה שפיר מהני (ועוד כתב שאע"פ שבסוטה גופה יש חזקת כשרות דזה הוי נמי חזקת הגוף אבל בכל זאת מכיון דקינא לה ונסתרה ויחוד אסור מן התורה א"כ חזקת כשרות דידה איתרע. מיהו לא אסברא לן הש"ש למה חזקת כשרות הוי בגדר חזקת הגוף. ובחידושי הגר"ש על כתובות בעמ' ס"ה ריש טור ב' כתב באמת לא כן עיי"ש. ועי' בתוס' בדף ע"ה ע"ב בסד"ה ספק).

והביא הש"ש שם שבנדה דף י"ט סברי רבנן שאם יש ספק אם הבהרת קדמה או אם השער לבן קדם הרי הוא טמא מספק, והקשו תוס' דניזיל בתר החזקת טהרה של הגברא, והקשה המהרש"א דהא ס"ט ברה"י ספיקו טמא, ותי' המהרש"א על פי דברי תוס' בתחילת המס' שם שבספק ראי' לא אמרינן ספיקו טמא אלא שפיר אזלינן בתר חזקה ולכן הקשו תוס' בדף י"ט שנלך בתר חזקה.

והמהרש"א המשיך להקשות למה במשארתני נאנסתי סובר ר"ג דמהני חזקת הגוף להוציא ממון הלא הוי ס"ט ברה"י והתם הוי ספק מגע, והניח בצ"ע. וזהו כעין

קסג) בדברי הרשב"א בענין נאמנות דידה, וכן למה כאן לא חשיב ספק טומאה ברה"י.

וע"ע בשט"מ באמצע ד"ה וז"ל הרשב"א ד"ל אמר ר' אלעזר, שכתב בשם הרשב"א שהיא בודאי נאמנת כאן לומר מוכ"ע או משארסתני נאנסתי, והא דסוטה אינה נאמנת הרי זה כי יש רגלים לדבר משום שקינא לה ונסתרה, והא שאנו מטמאין ס"ט ברה"י אע"פ שהתם ליכא רגלים לדבר הרי זה כי התם ליכא טענת ברי, אבל הכא דאיכא טענת ברי וגם אין רגלים לדבר הרי היא נאמנת. והוכיח הרשב"א שהיכא שאין רגלים לדבר הרי היא נאמנת כי אל"כ איך שייך להתיר אונס בישראל הלא הדבר מסור ללב אם היתה אנוסה או אם רצתה בלבה, ובע"כ צ"ל דהיא נאמנת לומר שהיתה אנוסה. וז"ל, וסוטה שנסתרה היינו טעמא משום דרגלים לדבר שהרי קינא לה ונסתרה וכו', ואע"ג דכל ס"ט ברה"י נמי טמא וגמרינן לה מסוטה אע"פ שאין רגלים לדבר דאלמא סוטה לאו משום רגלים לדבר הוא, ליתא, דס"ט היינו משום דליכא מאן דאמר ברי לא נטמא, אבל סוטה שנסתרה דטענתה ברי, אי לאו משום רגלים לדבר לא מטמאין לה, וכל ספק טומאה אקיש רחמנא לסוטה בין יש רגלים לדבר בין אין רגלים לדבר, דלא אקשינהו רחמנא אלא לספק שברשויות ויש בו דעת לשאול אבל לרגלים לדבר לא אקשינהו וכו' עכ"ל.

ועכ"פ בנוגע לעיקר דברי הרשב"א הרי לפי מה שהבאנו מתוס' והשט"מ י"ל דהא דבסוטה לא מהני ברי הרי זה משום דהוי

קושיית השט"מ כאן על הגמ' בסוגיין. והקשה כן המהרש"א כי ס"ל שכל ספק זנות נחשב כספק מגע ודלא כתירוצו של השט"מ.

והש"ש תי' על קושיית המהרש"א שלפי שיטתו הנ"ל דחזקת הגוף מהני אפילו בס"ט ברה"י לק"מ, א"נ דלא ידעינן איפוא נאנסה אם ברה"י או ברה"ר.

והנה תירוצו של הש"ש דלא ידעינן היכן נבעלה מתרין גם את קושיית השיטה על סוגיא דידן איך מהני ס"ס ולמה לא מטמאין משום ספק טומאה ברה"י.

ועי' עוד בברכ"ש בסי' ט"ו שדן ג"כ למה מהני כאן ס"ס, וכן גבי משארסתני נאנסתי טענת ברי בהדי חזקת הגוף, הלא הוי ס"ט ברה"י, וכתב וז"ל, הבינינו מו"ר זצוקלה"ה דמה שמיקרי ס"ט הוא רק ספק של קינוי וסתירה, אבל ספק אחר הוא אסור (כלומר הרי זה נחשב ציור של ספק איסור), ביאור דבה"ק דמה שעשתה התורה גבי סוטה דין של ס"ט הוא רק על ספק קינוי וסתירה, ובזה הוא דין ההלכה למשה מסיני דס"ט ברה"י מטמאין ספק, אבל ס"ס פ"פ לא הוי ס"ט, ואינו נכלל בדין ההלכה, רק הוא כשאר ספק איסור שלא נאמרה בו לטמא הספק, על כן מה דמחמרינן הכא בפ"פ בספק אחד הוא רק כשאר ספק דאורייתא לחומרא ולא מדין ההלכה והגזיה"כ, על כן בס"ס מותר, ועל כן אם מעידה בעצמה מהני ברי דידה וחזקת גופה משום דאינו נכלל בדין ההלכה דלא ניזל בתר חזקה ונטמאנה וכו' עכ"ל.

וע"ע בדברי האחיעזר שנביא בהאות הבאה.

ספק מגע ולא ספק ראי' כמו הכא (ובאמת גם בספק טומאה לא יועיל ברי').
 וע"ע באות קע"ט סק"א מה שהבאנו מהפ"י בענין מה שרצו תוס' כאן לומר שנלך בתר חזקת כשרות אע"פ שבספק טומאה ברה"י לא אזלינן בתר חזקת טהרה.
 והנה האחיעזר בח"ב סי' ז' האריך בענינים אלו דסוגיין, ובאות ז' הביא את דברי הש"ש הנ"ל שכתב ליישב את קושיית המהרש"א שבציור שאמרה משארסתני נאנסתי הרי היא נאמנת ואי אפשר לאסור משום ספק טומאה כי לא ידעינן אם קרה ברה"י או ברה"ר. ודחה סברא זו על פי היסוד שחידש שם שבאמת האיסור של סוטה לבעלה אינו רק בגדר איסור טומאה אלא יש בזה גם לתא דאיסור בלי השם של טומאה, ובסוטה עצמה התורה החמירה לחשבה כודאי ולא להתיר מכח ספק ספיקא גם משום לתא דאיסורין (וזהו דלא כמשמעות דברי הגר"ח שהבאנו בהאות הקודמת), והרי לגבי הך איסור אין חילוק בין רה"י לרה"ר, וגם כשהיתה הסתירה ברה"ר, וכגון עם כמה אנשים פרודים, ג"כ ספקא אסור, וכיון דהתורה קראה לסוטה בשם טומאה ויש בה גם לתא דטומאה מש"ה מדמין לה כל ספק טומאה, אלא שבזה נקטינן שההלכתא היא שמדמין להציור הפשוט של סוטה דהיינו סתירה עם אדם אחד דהוי בגדר רה"י, וגם בסוטה יש משום לתא דטומאה רק בגלל שהוא ברה"י (ובמשארסתני נאנסתי ליכא משום לתא דאיסור כי אין רגלים לדבר).
 ועוד העיר האחיעזר, דהנה בירושלמי איתא שפ"פ הוי שפיר בגדר ספק סוטה ודלא כהשט"מ דבעינן ספק מגע והכא לא

חשיב ספק מגע, והקשה האחיעזר דגם לפי הירושלמי מהני כאן ס"ס כמו שהראה שם, וא"כ קשה למה מהני אם הוי כספק סוטה, וגם תירוצו של הש"ש לא שייך כאן וכהנ"ל. וכתב לתרין על פי דברי הרשב"א הנ"ל שכתב שבסוטה מכיון שיש טענת ברי שלה הרי היא אסורה רק בגלל רגלים לדבר דלפ"ז לק"מ למה במשארסתני נאנסתי הרי היא נאמנת, וכן למה מהני הכא ס"ס אע"פ שלפי הירושלמי הרי זה בגדר ספק סוטה, כי כשיש ס"ס להתירה הרי זה מוריד את הרגלים לדבר, אלא שרק לענין לתא דאיסור בעינן רגלים לדבר, וא"כ אכתי קשה דנאסור משום ספק טומאה דמחמירים גם בלי רגלים לדבר כיון שאין שם טענת ברי וא"כ גם בפ"פ גופה נחמיר משום לתא דטומאה שלה גם בלי רגלים לדבר (והוא נוקט שס"ס מהני בפ"פ גם בלא הטענת ברי שלה), ועל זה תי' שעל זה כבר שייך לומר כהש"ש דכיון שמשום ליתא דטומאה אתינן עלה א"כ בעינן רה"י ודאי ולא ספק רשויות.

קסד) מאי קמ"ל תנינא.

בענין היכא שוויא אנפשי' ספק איסור.

הנה רש"י כאן בדבריו על דברי ר"א כתב וז"ל, ואע"פ שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו, לגבי נפשי' הוי מהימן לשוויי' עלי' חתיכה דאיסורא עכ"ל. הרי שכתב רש"י שיש רבותא מיוחדת לומר שמהני שוויא אנפשי' חד"א היכא שאין הדבר יכול להתברר. וע"ע דא"כ נימא דאתי ר"א להשמיענו חידוש נוסף זה.

עוד יש להקשות, דהנה הר"ן כאן כתב

דלא כרש"י שכתב דאיירי בלי דם אלא דאיירי אפילו במצא דם כי הוא יכול לתלות בדם צפור. וגם על זה יש להקשות דא"כ נימא שאתי ר"א להשמיענו חידוש זה שתולים בדם צפור.

ועי' ברש"ש שהקשה דנימא שחידושו של ר"א היא שאמרינן שויה אנפשי' חד"א גם לענין לאסור עליו מספק. וכתב שהי' אפשר להעמיס שזהו באמת כוונת הת"י של הגמ' דהיינו דמהו דתימא דהכא לא קים לי' כלומר שאפילו אם הי' פתח פתוח לא קים לי' אם הוי אונס או רצון (או תחתיו או לא תחתיו), וא"כ לכל היותר הרי היא אסורה עליו רק מספק, וקמ"ל ר"א שגם בכה"ג מהני שויה אנפשי' חד"א. והשט"מ בסד"ה אבל הכא וכו' הביא באמת את הפשט הנ"ל בהתי' של הגמ'.

ועי' בריטב"א בתחילת הסוגיא שכתב שבאמת יש שני חידושים בדברי ר"א, חדא דאמרינן שקים לי', ועוד דאסרינן גם ספק. וכתב שעל תרוייהו שקיל וטרי הש"ס. וי"ל שכוונתו היא ששניהם הם בכלל מאי דאמרינן דס"ד שאינו נאמן משום שלא קים לי', דהיינו שלא קים לי' אם הי' פ"פ, וכן לא קים לי' אם הוה אונס או רצון, ולכן לא שייך לומר שויה אנפשי' חד"א.

מיהו ביותר נראה לומר שאין כוונת הריטב"א לומר דהוי חידוש לומר ששויה אנפשי' מהני אפילו היכא דהוי בעיניו ספק איסור, אלא כוונתו היא לומר שיש כאן רבותא שאשת איש נאסרת באמת מספק, כי הו"א שהיא נאסרת רק אם ודאי זינתה אבל אם הוי רק ספק אין היא נאסרת אפילו אם כלפי שמיא גליא שזינתה באמת. ולפ"ז אולי א"א להכניס דבר זה בדברי הגמ' בסד"א

שלא קים לי' כי לפ"ז החסרון אינו במה שאצל הבעל הרי זה ספק אלא הרי זה חסרון כל היכא שלא קים לן אם היא אסורה או לא ולא רק היכא שלא קים לי' להבעל ואפילו היכא שידוע לנו בעצמינו שיש ספק בלי השויה אנפשי' חד"א של הבעל, וא"כ מצד החידוש הזה לא היתה הגמ' צריכה לתלות את הדבר במה שלא קים לי' להבעל. ובאמת את הענין הזה הזכיר הריטב"א להלן כאן דעי' בדבריו על קושיית הגמ' מהא דאמרינן שאין האשה נאסרת אלא על ידי קינוי וסתירה שפי' דס"ד שאינה נאסרת מספק אלא רק אם ודאי זינתה (וכן פי' הרשב"א שם), וכן מבואר באמת בדברי הריטב"א שזוהי כוונתו כאן, שהרי סיים שעיקר חידושו של רבי אלעזר הוא שקים לי', דנראה שכתב כן כי פי' שזהו כוונת הגמ' במאי שתירצה על הקושיא של פשיטא, ואילו את החידוש השני שהיא נאסרת אפילו מספק חזינן מהא דהקשה הש"ס מהא דאין אשה נאסרת אלא ע"י קינוי וסתירה ותירצה שפ"פ כעדים דמי והרי היא נאסרת מספק. ברם אכתי יש להקשות למה באמת לא תירצה הגמ' שהחידוש של ר"א הוא שאשת איש נאסרת גם מספק.

וכן יש להקשות על תד"ה ומי וכו' דנימא שחידושו של ר"א הוא שזנות אוסרת גם כשלא זינתה בפני עדים.

וי"ל שבשביל החידושים האלו לא הי' צריך ר"א לומר לשון של נאמן לאוסרה עליו אלא הי' צ"ל האומר פ"פ מצאתי הרי היא אסורה עליו, וה"ה בכל ספק זנות, ומזה שאמר נאמן לאוסרה עליו משמע שרוצה להשמיענו חידוש מיוחד בהציור הזה שהוא זה שאומר לנו שיש ספק, והיינו החידוש

שהוא נאמן ולא אמרינן שלא קים לי. וכן מבואר ברישב"א בד"ה ומי וכו', וכן במהר"ם שיף על תוס' ד"ה ומי.

ועכ"פ צ"ב מה הוא הטעם לומר ששויא אנפשי' חד"א לא יועיל היכא שלפי דיבורו יש רק ספק וכדברי השט"מ והרש"ש. מיהו יש להמציא כן ע"י שיטת הרמב"ם שספק דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן, דאם נצרף לזה את שיטת הרא"ה ששויא אנפשי' לא מהני על איסור דרבנן, א"כ יוצא שפיר ששויא אנפשי' לא מהני היכא שגם לפי דבריו הרי זה אסור רק מספק (והנה באמת גם דברי הרא"ה צריכים ביאור למה לא יועיל שויא אנפשי' חד"א גם באיסור דרבנן. ולכאורה צריכים לדחוק ולומר שרבנן אסרו רק כשהאיסור ידוע אבל היכא שהדבר ידוע רק לו לעצמו על פיו לא אסרו ואפילו לא על עצמו, וצ"ע).

קסה) ומי אמר רבי אלעזר הכי וכו'.

שיטת הרשב"א שאשת איש אינה נאסרת מספק, אלא שהכא יש רגלים לדבר.

ע"י בתד"ה ומי וכו' שפירשו שסברה הגמ' עכשיו שפתח פתוח אינו אסור כי אפילו אם זינתה אינה נאסרת אא"כ זינתה בפני שני עדים. מיהו הרשב"א פי' את הגמ' בדרך אחרת, והיינו שהמקשה סבר שאשת איש אינה נאסרת אלא א"כ נתברר בודאות שזינתה אבל אינה נאסרת מספק אא"כ הי' ציור של קינוי וסתירה.

ומדברי הרשב"א שם מבואר שהוא סובר שכן נשאר גם למסקנא שאין אשת איש

נאסרת מספק בציור של ספק סתם, רק שהכא בסוגיין הרי היא נאסרת כי יש רגלים לדבר, והרי היא נאסרת בודאי ולא רק מספק, והיינו משום דפתח פתוח הוי כשני עדים כי כיון שהיא שותקת או מכחשת ואינה אומרת שהי' באונס או לא תחתיו א"כ משום כך יש רגלים לדבר שזינתה באיסור והרי זה על המדריגה של סוטה היכא שיש גם ע"א שאומר שנטמאה שאז הרי היא טמאה בודאות. מיהו לא ביאר הרשב"א למה במכחשת ואומרת שהיתה בתולה יש רגלים לדבר. ברם יש גורסים בדברי הרשב"א ש"אינה מכחשת או שותקת", ולכאורה הכוונה באינה מכחשת היא שהיא מודה, ולפ"ז ניחא. מיהו אכתי צ"ע על דברי הרשב"א דא"כ אפילו אם לא קים לי תיפוק לי' משום שהיא מודה בפירוש או ע"י ששתיקה כהודאה דמי. ברם לק"מ כי באמת אין לה נאמנות לאסור את עצמה עליו, רק דכיון שהיא מודה הרי זה עושה רגלים לדבר, וא"כ י"ל שמהני לגבי רגלים לדבר רק היכא שנתברר לכל הפחות לגבי עצמו שהי' באמת פ"פ, וממילא צריכים להנאמנות של שויא אנפשי' חד"א, דמכיון שהיכא ששויא אנפשי' חד"א הרי זה מיקרי שלגבי עצמו נקבע שהי' פ"פ א"כ מעתה מה שהיא שותקת או מודה הרי זה בגדר רגלים לדבר שהי' באיסור, ולגבי עצמו הרי זה כמו סוטה היכא שבא עד טומאה, אבל עכ"פ היינו רק כשיש רק ספק אחד, אבל היכא שיש שני צדדים להיתר אינו רגלים לדבר כל כך כמו בסוטה כשיש ע"א.

ולפ"ז יוצא שבהציור של ספק אחד תהי' אסורה לא רק עליו, אלא גם היא תהי' אסורה כי יש רגלים לדבר.

והנה בתשובת הרשב"א בסי' ת"א כתב הרשב"א דחזינן מהכא שספק ספיקא מועיל כנגד איתחזק איסורא, וצ"ע איך חזינן כן. מיהו לפי הנ"ל י"ל דס"ל שגם בהציוור של ס"ס יש קצת רגלים לדבר והוי על המדריגה של איתחזק איסורא ובכל זאת חזינן שמועיל ספק ספיקא להתיר.

מיהו אכתי צ"ע, כי מאחר שיש ספק ספיקא לכאורה הרי זה גורם שאין כאן בכלל מדריגה של איתחזק, וא"כ אכתי אין ראוי להיכא שיש כאן בודאי מצב של איתחזק, דהיינו שמקודם לכן ה"י מצב של איסור או היתר, שס"ס יועיל כנגד זה.

עוד צ"ע דלפי הנ"ל יוצא שהיכא שיש ספק אחד, והיא מכחשת ואומרת שלא ה"י פתחה פתוח, אינה נאסרת כי אין רגלים לדבר, ואילו לעיל כתב הרשב"א משום שצ"ע נאמן באיסורין (ולעיל באות קנ"ט ביארנו את דבריו), ואילו לפי הנ"ל אין אנו צריכים את הנאמנות של ע"א נאמן באיסורין אלא מספיק בזה שאין רגלים לדבר.

ויש לעיין יותר במה שכתבתי שגם בספק ספיקא מכיון שהיא מודה שה"י פתחה פתוח יש מיהא רגלים לדבר שהוא על מדריגה של איתחזק וה"י בדין שתה"י אסורה אם לא בגלל שס"ס מהני נגד איתחזק, דצ"ע למה זה מהני לפי הרשב"א שאשת איש אינה נאסרת כשיש סתם ספק, דאם הטעם למה אינה נאסרת הוא משום שאין דבר שבערוה פחות משנים, רק שבספק אחד ביחד עם הודאתה הרי זה דומה לעד טומאה, א"כ איתחזק אינו בדין שיועיל, כי אפילו אם גם אחרי הספק ספיקא יש כאן רגלים לדבר (ודלא כמו שכתבתי לעיל בסמוך)

אבל כדי לאוסרה צריכים שנים או מדריגת רגלים לדבר של עד טומאה, ואם הוא משום שדמי להוצאת ממון וכמו שנביא באות קס"ח, ג"כ קשה דהא לא מהני איתחזק להוציא ממון.

גם י"ל שסובר הרשב"א שמוכח מהסוגיא כאן שס"ס מהני כנגד חזקה משום שהס"ס בסוגיין הוא כנגד החזקת הגוף שה"י תחתיו וס"ל שחזקת הגוף עדיף מהחזקת כשרות שלה שאומרת שלא ה"י תחתיו. ברם הרשב"א שם הביא גם לדוגמא ס"ס של ספק דרוסת איש ספק מוכת עץ ואת"ל דרוסת איש ספק אונס ספק רצון, והרי התם הס"ס אינו כנגד חזקת הגוף.

קסו) אין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינוי וסתירה.

צ"ע מה היא הכוונה ב"על עסקי", דלכאורה ה"י מספיק לומר אלא ע"י קינוי וסתירה. ועי' בזה בשט"מ ד"ה נחזור.

קסז) אין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינוי וסתירה ממעשה שה"י דלא הוי קינוי וסתירה ולא איתסרא.

פ"י ואם היא נאסרת ע"י שויה אנפשי' חד"א גם בלא קינוי וסתירה למה לא היתה בת שבע אסורה על דוד לפי המימרא הראשון של רבי אלעזר שהאומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו, דהא ה"י נחשב שרוד שויה על עצמו חתיכה דאיסורא כיון שידע את האמת שבעל, וכן פירשו תוס'

להלן בסמוך על מה שהקשה הגמ' שאם פ"פ הוא כשני עדים אמאי לא אסרוה, וכן צ"ל גם כאן וכהנ"ל, ובאמת גם רש"י להלן שם יכול לסבור כתוס' שדוד הי' בגדר שויא אנפשי' חד"א, רק שלא פי' להלן שם את קושיית הגמ' כתוס' כי ס"ל שמהלשון שם שאמרו "מפני מה לא אסרוה" משמע מפני מה לא אסרוה על ידי ב"ד וס"ל כהבית מאיר שהבאנו לעיל באות קמ"ז שבציוור של שויא אנפשי' חד"א אין ב"ד מצווין להפרישו ומש"ה פי' התם מפני מה לא אסרוה הלא עדים הרבה ידעו (מיהו גם לפי הבית מאיר אכתי י"ל שב"ד חייבים לכה"פ להודיעו שהוא עצמו מיהא אסור בה).

אבל עכ"פ אי אפשר לפרש שכבר עכשיו נקטינן כמו שפירש"י להלן שהיו הרבה עדים לדבר כי א"כ למה באמת לא אסרוה אפילו בלי קינוי וסתירה.

קסח) אין האשה נאסרת על בעלה בע"א אלא בשני עדים.

בענין למה צריכים שנים כדי להעיד שזינתה ושהיא אסורה להבעל.

פירש"י שצריכים שני עדים משום דילפינן כן בהג"ש של דבר דבר מממון. והנה רעק"א בתשובה קכ"ד וקכ"ה הביא את שיטת המרדכי דמוכח דס"ל שחייבי לאוין לא מיקרי דבר שבערוה, ואין צריכים שנים כדי לומר שהיא חייבי לאוין, והקשה רעק"א דלפ"ז למה כדי לאסור אשה על בעלה משום זנות בעינן שנים הלא גם האיסור של סוטה על בעלה הרי הוא רק מחייבי לאו וא"כ לא חשיב דבר שבערוה

לפי מהרדכי ולמה צריכים שנים. ותי' רעק"א משום דטומאה כתיב בה כעריות כדאמרין ביבמות דף י"א. והקשה עליו הקה"י בסי' ז' סק"ב מדברי הרמב"ן והרשב"א ביבמות דף י"א ע"א שכתבו שהדרשה של טומאה כתיב בה כעריות אתי למימר רק שלגבי היבם נחשבת הסוטה כעריות והרי היא פטורה מיבום ומן החליצה אבל לא אתי למימר שגם לגבי בעלה הרי היא כעריות (אע"פ שהמושג של טומאה שכלול בזה קאי גם לגבי בעלה) דהא חזינן שאחרי שזינתה הרי היא צריכה גט מבעלה ואינה כערוה דלא תפסי בה קידושין.

ובסי' קכ"ה שם הביא רעק"א את דברי הנתיחה"מ שאע"פ שהאיסור של סוטה לבעלה הוי רק לאו, וקידושין תופסין בחייבי לאוין ולא חשיבא בגדר ערוה, אבל בכל זאת מכיון שגוף המעשה שזינתה תחת בעלה הוי דבר שבערוה א"כ מש"ה להעיד שזינתה תחת בעלה (ושמשום כך הרי היא אסורה לבעלה) חשיב שפיר דבר שבערוה. והקשה הקה"י על זה מדברי הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין שכתב שסגי בע"א להעיד על אשה שהיא גרושה ואסורה לכהן, והיינו משום שגרושה לכהן הרי היא רק מחייבי לאוין, ואילו לפי הנ"ל נהי שהלאו לכהן לא חשיב דבר שבערוה, אבל הרי המעשה שהעד מעיד, דהיינו שנתגרשה מבעלה, חשיב שפיר דבר שבערוה. ועי' עוד בחזו"א בחלק אה"ע סי' כ' סקט"ז שהאריך לדון בענין זה.

והסיק הקה"י שהטעם למה צריכים שנים כדי לאסור אשה על בעלה הרי זה משום דחשיב כמו הפקעת ממון דצריך שנים, והביא את דברי האב"מ בסי' מ"ו סק"ה שגם הרמב"ם שסובר שע"א נאמן לומר

קסט) אין האשה נאסרת על בעלה בע"א אלא בשני עדים וקינני וסתירה אפילו בע"א נמי ופ"פ כב' עדים דמי.

צ"ע למה הוצרכו לומר שרבי אלעזר נתכוין לציורים של ודאי איסור, דהיינו שני עדים וכן עד אחד לאחר קינני וסתירה, דלמה לא פירשו שכוונת רבי אלעזר היא כמו עד עכשיו דהיינו לציוור של קינני וסתירה בלי עד אחד, רק שלא היתה כוונת ר"א לאפוקי האומר פתח פתוח, כי פ"פ נחשב כמו שני עדים, אלא כוונתו היתה לאפוקי היכא שבא ע"א בלי שיקדים לו קינני וסתירה.

שו"ר שכן הקשה הרשב"א כאן בקיצור וז"ל, למה לי לאורוכי בלישני' כולי האי לימא ולטעמיך קינני וסתירה אין עדים לא ופתח פתוח כשני עדים דמי.

קע) מפני מה לא אסרוה בענין הגדר של כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבעל.

פירש"י שהיו צריכים לאוסרה משום שהיו עדים. והקשו תוס' דהא לא ראו את הביאה. והמאירי בד"ה כבר וכו' פי' אמאי לא אסרוה על פי נבואת נתן הנביא שאמר שבעל אותה. מיהו החת"ס בחלק או"ח סי' ר"ח כתב על כגון זה דלא בשמים היא.

עוד יש ליישב כוונת הגמ' על פי תשובת המהר"ם שהביא הפ"י כאן בד"ה וכו' וכו' דהיכא שנתייחדה ושיערו שמאותו זמן נתעברה לא אמרינן שיהויי, וא"כ גם כאן

אשה זו גרושה ואסורה לכהן אבל לאחר שנשאת כבר להכהן אינו נאמן להוציאה מתחת בעלה עיי"ש ראיתו.

והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ו' האריך בזה וכתב שכן היא הדעת נוטה של הגמ' ששיקר הטעם למה אין ע"א נאמן לומר אשתך זינתה לשווי' סוטה על בעלה הרי זה משום שהוא בא להוציא אשה מבעלה וזה צריך שנים כמו הוצאת ממון עיי"ש.

ועיי"ש בקהלות יעקב שביאר למה לא אמרינן ששיקר העדות הוא רק על איסור ומה שנעשה כאן עי"ז כעין הוצאת האשה הרי זה בגדר תוצאה.

מיהו צ"ע על הקה"י כי באב"מ ואחיעזר מבואר שאין הטעם משום הוצאת ממון אלא משום שלהוציא אשה מבעלה חשיב דבר שבערוה.

והנה לפי הדרך הנ"ל שלאסור אשה על בעלה מיקרי כהוצאת ממון א"כ יוצא כמו שכתב הריטב"א בהס"ד של הגמ' (הובא לעיל באות קס"ד) וכמו שסובר הרשב"א גם בהמסקנא (הובא לעיל באות קס"ה) שא"א אינה נאסרת מספק וצ"ע.

מיהו בעצם הי' אפשר לומר שלעולם לא חשיב כמו דבר שבערוה וכן לא כהוצאת ממון, רק שצריכים שנים כי כתיב כי מצא בה ערות דבר וילפינן דבר דבר מממון כמו שפירש"י, ומהגזירה שוה הנ"ל ילפינן שני דברים, חדא שערות דבר צריכה שנים, ועוד שלהעיד שזינתה תחת בעלה אשר בהכי איירי קרא צריך ג"כ שנים.

גם י"ל שע"א לא מהני משום דהוי כנגד החזקת כשרות שלה. והיכא שהבעל אומר פ"פ מצאתי הרי זה גם כנגד החזקת הגוף שהיתה בתולה.

מכיון שידעו שנתייחדה ונתעברה ושיערו שהי' מאותו הזמן הרי זה כעדים שזינתה. ועי' בתוס' הרא"ש שכתב שכיון שראו את היחוד אמרינן הן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. ויתכן שזהו גם כוונת רש"י.

והנה תוס' פירשו דלא כרש"י אלא שהכוונה היא שהיתה צריכה להיות אסורה על דוד כי הוא ידע שבעל וא"כ שויה אנפשי' חד"א. ונראה שרש"י לא רצה לפרש כך משום שמלשון הגמ' משמע שהקושיא היא למה לא אסרו אותה ב"ד על דוד, וס"ל לרש"י כהבית מאיר שהבאנו באות קמ"ז שהיכא ששויה אנפשי' חד"א לא אמרינן שב"ד חייבים להפרישו, וא"כ נהי שדוד הודה שבעל ושויא אנפשי' חד"א אבל אכתי אי אפשר להקשות למה לא אסרו ב"ד אותה (ואע"פ שתוס' הזכירו "איך הקיל אותו צדיק" אבל בכל זאת מלשון הגמ' משמע שהקושיא היא למה לא אסרו ב"ד אותה). מיהו אכתי הי' יכול רש"י לפרש שהקושיא היא שעכ"פ למה לא פסקו לדוד שהיא אסורה עליו משום שויה אנפשי' חד"א בלי לעשות איפרושי מאיסורא, דהא גם לפי הבית מאיר י"ל שצריכים מיהא לעשות דבר זה, וזה הרי שפיר נכנס להלשון של אמאי לא אסרוה.

וי"ל שרש"י לא פי' כן כי סו"ס אע"פ שדוד אסרה על עצמו אבל בכל זאת לא הי' בכחו לאוסרה על אורי', וס"ל לרש"י דהיכא שהיא נשארת מותרת להבעל אין היא אסורה להבועל, וס"ל שהלשון של כשם שהיא אסורה לבעל כך אסורה לבעל קאי על כל ציור וציור. ועי' להלן בהאות הבאה שנביא שהרש"ש הקשה באמת על פירושם של תוס' למה תיאסר על דוד הלא היתה

מותרת לאורי' כיון שלא היו עדים (ועיי"ש במה שתירצנו), ועכשיו אנחנו אומרים שזהו באמת הטעם למה רש"י לא פי' כתוס'. ועי' בתוס' הרא"ש כאן שכשכתב את הפירוש של תוס' כתב שלא בעינין שתהי' אסורה להבעל. ולהלן בהאות הבאה נדון באריכות יותר בענין אם היא אסורה להבועל רק כשהיא אסורה להבעל.

מיהו כבר ביארנו באות קס"ז שגם רש"י מודה שסגי בשויה אנפשי' חד"א כדי לאוסרה על דוד שהרי כן מוכח ממה שרצו להוכיח מדוד דלא מהני שויה אנפשי' חד"א לאסור אשת איש, וא"כ חזינן שלא איכפת לן במה שלא היתה אסורה על אורי' (לכה"פ היכא שהסיבה היא רק משום חסרון נאמנות ולא בגלל אופי הביאה).

קעא) התם אונס הוה. בענין הנ"ל.

צ"ע דהא דוד עצמו בעל ברצון וא"כ למה לא הי' אסור בה. ועי' בריטב"א שכתב שבכל זאת מכיון שאינה אסורה להבעל כי היא היתה אנוסה ה"ה שאינה אסורה להבועל, וכ"כ תוס' בשבת דף נ"ו ע"א בד"ה ליקוחין וכו' דכיון שהיתה אנוסה ומותרת להבעל הרי היא מותרת להבועל, (אבל לא הזכירו שם את הגמ' כאן) וכן פירש הרשב"א כאן את הגמ' כאן.

מיהו אולי י"ל שאין צריכים טעם זה אלא גם בלא"ה העובדא שהיתה אנוסה הרי זה מתיר אותה גם להבועל (אבל היכא שהי' ברצון, לו יצויר שיש איזו סיבה צדדית להתירה להבעל, אכתי תהי' אסורה להבועל), דהנה יש לחקור מה אוסר אשת איש שזינתה, דמצד אחד יש לומר שעצם

הביאת איסור אוסרת אותה, דכיון שעברו על איסור קנסה התורה למי שעבר שיהי' אסור, וממילא היכא שזינו ברצון הרי היא נאסרת להבעל וכן להבועל, אבל היכא שנאנסה אינה נאסרת להבעל כי אין מצדם עבירת איסור, אבל להבועל הרי היא שפיר היתה צריכה להיות אסורה, ולכן צריכים לומר את הטעם שכתבנו של כשם וכו' דהיכא שאינה אסורה להבעל ה"ה להבועל, אבל אם נאמר שיסוד האיסור הוא שאשה שזינתה ברצון חל עלי' שם זונה וזונה אסורה להבעל ולהבועל (עי' כעין זה לעיל באות פ"ד סק"ז), א"כ כשנאנסה דאין עלי' שם זונה הרי זה עצמו סיבה להתירה להבועל גם בלי לתלות את הבועל בהבעל.

והנה בהאות הקודמת הבאנו שהתוס' הרא"ש פ"י שהגמ' בהקושיא סברה דהיכא שהבועל עשה שויא וכו' הרי היא אסורה לו משום שאין צריכים שתהי' אסורה להבעל אלא גם בלא זה הרי היא אסורה להבועל, ונר' שהוא יפרש את התי' כהדרך הנ"ל שכתבנו. ברם יש לדחות שגם הרא"ש יודה דבעינן שתהי' סוג ביאה כזה שאוסרת גם להבעל, ורק אז הרי היא אסורה להבועל, ולא קאמר הרא"ש אלא הא לחוד שהיא אסורה להבועל אע"פ שאין כאן סוג נאמנות שאוסרת להבעל, והיינו משום שבכה"ג כלפי שמיא גליא שהיא שפיר אסורה להבעל. ובאמת גם הריטב"א, ותוס' בשבת, יצטרכו להודות שהיכא שהסיבה שאינה נאסרת להבעל הרי זה רק משום חסרון נאמנות הרי היא שפיר נאסרת להבועל, כי כן מוכח מקושיית הגמ'. ולפי הנ"ל יוצא שיש שתי מדריגות, דהיכא שאינה אסורה לבעלה מסיבת חסרון נאמנות הרי היא לכו"ע אסורה להבועל,

אבל היכא שהסיבה למה אינה נאסרת היא בעצם הביאה, כגון כשנאנסה, אינה נאסרת להבועל.

שו"ר במל"מ על פ"ב מהל' סוטה הי"ב בד"ה מפי וכו' שהביא את דברי תוס' בשבת, והוכיח כדבריהם מהסוגיא כאן שתירצה אונס שאני דהכוונה היא שגם אם הבועל הוא ברצון הרי היא מותרת לו כיון שהיא מותרת להבעל, אלא שנסתפק המל"מ לומר שהתירוץ השני של הגמ' כאן ש"גט הי' כותב" חולק באמת על זה (ועי' גם בחי' חת"ס כאן שהביא בשם הב"ש שהתי' השני חולק וסובר שאין צריכים שתהא אסורה להבעל כדי לאוסרה על הבועל ולכן הוצרך לתרץ שגט הי' כותב), והסיק המל"מ על פי תוס' בשבת שהאיבעית אימא לא פליג (אלא דעדיפא מיני' משני) כי אל"כ היו צריכים תוס' שם לומר שהדבר תלוי בשני התירוצים בסוגיין. ועוד כתב שאם היא אנסה את הבועל הרי היא אסורה להבועל כשם שהיא אסורה להבעל. ושוב הביא כן מהירו', אלא שהביא ג"כ מהירושלמי שאם הבועל אנס אותה הרי היא שפיר אסורה להבועל אע"פ שהוא מותרת להבעל, ושוב הביא את המשך הירושלמי שם וביאר שהמשך פליג על מה שאיתא שם לעיל וס"ל שאם הבועל אנס אותה הרי היא מותרת להבועל וכהתי' הראשון של הגמ' כאן.

והנה תוס' כאן פירשו שכוונת קושיית הגמ' של אמאי לא אסורה היא שהיו להם לאוסרה על דוד כי הוא ידע שבעל (ולא פירשו כרש"י שהיו הרבה עדים בדבר), והקשה הרש"ש על הקושיא דהא היתה מותרת לאורי' כי לדוד לא הי' נאמנות כי אין אדם משים עצמו רשע, ואפילו אם

בבעלה ולכן הוצרך לתרץ שאונס הוה. מיהו אכתי אינו מיושב לפי ר"ת שסובר שהיו מגרשים מיד ולא על תנאי, דהא לפ"ז אי אפשר לומר שגם התי' הראשון סובר שהיו כותבין גט כי אם היו כותבים גט א"כ היתה מגורשת מיד ואין צורך לתרץ שאונס הוה.

קעג) רש"י ד"ה האומר פתח פתוח מצאתי.

וז"ל, אבל זאת ברורה לו שפ"פ מצא עכ"ל. צ"ע למה אי אפשר להעמיד כשהוא עצמו מסופק אם פתח פתוח מצא או לא. ולכאורה הרי זה כי אז יש כאן שוב ספק ספיקא, דהיינו ספק מצא פ"פ ספק לא מצא, ואפילו אם מצא אבל אולי הוי באונס או לא תחתיו. מיהו בכה"ג אין הספק ספיקא מתהפכת שהרי אם נאמר ספק תחתיו ספק לא תחתיו אי אפשר להמשיך ולומר שאפילו אם ה' תחתיו אבל אולי לא ה' פתח פתוח, וא"כ נצטרך לומר שרש"י סובר שגם ספק ספיקא שאינה מתהפכת מהני.

מיהו י"ל כהש"ך שהיכא שספק אחד בהכרח בא קודם לא איכפת לן במה שאינה מתהפכת.

ועכ"פ עי' להלן בע"ב בתד"ה אי וכו' שכתבו ס"ס כזה דהיינו שספק קים לי' ואת"ל קים לי' דלמא ה' באונס.

ובד"ה ואי בעית אימא וכו' כתבו ס"ס שאינה מתהפכת כמו שנבאר באות קפ"א. וע"ע באות רכ"ז.

קעד) רש"י ד"ה נאמן לאוסרה עליו.

וז"ל, ואע"פ שאין הדבר הזה יכול להתברר אלא על פיו לגבי נפשי' הוי מהימן

פלגינן דיבורא אבל ה' רק ע"א, וצידד לומר שאורי' האמינו. והסיק שאה"נ המקשן סבר שאין צריכים שתהי' אסורה על הבעל אלא אפילו אם אינה אסורה עליו הרי היא יכולה להיות אסורה על הבעל, אבל התרצן נתכוין לתרץ באמת דשריא לדוד כי היתה מותרת לאורי', רק דנקט הטעם של אונס, ובאמת ה' יכול לומר שהיתה מותרת לאורי' בגלל שדוד ה' רק ע"א או משום שאין אדם משים עצמו רשע, וציינן הרש"ש לעיין במל"מ. מיהו דבריו אינם מונחים בהמלים של התירוץ דהא מתרצינן "התם אונס הוה" ואילו לפי דבריו ה' לו להתרצן להדגיש שצריכים שתהי' אסורה על הבעל כיון שזהו הדבר שבו הוא חלוק על המקשן, וא"כ ביותר צריכים לפרש כמו שכתבנו לעיל דהמקשה רצה שתהי' אסורה לדוד כי היכא שהיא מותרת להבעל רק משום חסרון נאמנות דהבועל הרי היא אסורה להבועל כי כלפי שמיא הרי היא שפיר אסורה להבעל, ועל זה מתרצינן שהיתה אנוסה ולכן מכיון שהיא מותרת לבעלה מצד טיב הביאה, ה"ה"נ להבועל.

קעב) ואיבעית אימא כי הא דאמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן.

עי' בחידושי חת"ס שהקשה דמבואר מסוגיית הגמ' שהתירוץ הראשון סובר שלא היו כותבין גט וא"כ נמצא שדוד חטא. ותי' שלעולם גם התירוץ הראשון סובר שהיו כותבין גט וא"כ נמצא שלא חטא, רק שבכל זאת הדין נותן שהיא נאסרת על הבעל והבועל כי כיון שעוד לא נתברר אם תהי' מגורשת או לא הרי זה נקרא ש"מעלה מעל"

לשוויי' עלי' חתיכה דאיסורא עכ"ל. וצ"ע
מה היא הרבותא בזה שאין הדבר יכול
להתברר אלא על פיו, דהא גם היכא שהדבר
שפיר יכול להתברר שלא על פיו שייך לומר
שויא אנפשי' חד"א באותה פשיטות כמו
היכא שאין הדבר שפיר יכול להתברר אלא
על פיו.

והנה אם נאמר שסוף הדין של שויא
אנפשי' חד"א אינו שהוא נאמן בעינינו לגבי
עצמו, אלא סוף הדין הוא רק שמכיון שהוא
אומר שאסור הרי אנו מורים לו שהוא צריך
להתנהג איסור, א"כ צ"ע כהנ"ל דמה לי
בזה שהדבר יכול להתברר רק על פיו, דהא
בודאי אין ס"ד לומר שננקוט בגלל זה בתורת
ודאי שהוא משקר (וכן גם אם שויא אנפשי'
חד"א הוי מטעם נדר לכאורה אין חידוש
בדבר זה), אבל אם נאמר שיש לו באמת
נאמנות לגבי נפשי', וזוהי כוונת ר"א במה
שאמר נאמן לאוסרה עליו, אז אתי שפיר,
כי שפיר הוי חידוש יותר גדול למימר שגם
כשאינו יכול להתברר אלא על פיו הרי הוא
נאמן. ולעיל באות קמ"ו וקמ"ז הארכנו
בצדדים אלו בביאור שויא אנפשי' חד"א.

ועכ"פ לעיל באות קס"ד הערנו שאם
נאמר שיש חידוש בדבר זה א"כ למה לא
תירצה כן הגמ' על הקושיא שהקשתה מאי
קמ"ל תנינא, דתתרוץ שהתם בקידושין הרי
הדבר יכול להתברר אם נתקדשה או לא
משא"כ הכא מכיון שאינו יכול להתברר
הו"א שלא אמרינן שויא אנפשי' חד"א,
וצ"ע.

**קעה) רש"י ד"ה הוא אסור
בקרוכותי'.**

וז"ל, באמה ובתה ואחותה עכ"ל. צ"ע

למה לא הזכיר שניות. ושמעתי להוכיח מזה
רש"י סובר כהרא"ה ששויא אנפשי' חד"א
לא מהני לענין איסור דרבנן.

מיהו באמת הכא הוי רבותא טפי לומר
דלא מהני, והיינו משום שיתכן שהרא"ה
קאמר רק היכא שיש כאן באמת רק איסור
דרבנן, וטעמו הוא משום שנקטינן שרבנן
לא אסרו היכא שצריכים להגיע לנאמנות
דידי', אבל היכא שאמר קידשתי', מכיון
שמהני דיבורו לאוסרו בעריות של תורה
יתכן שגם הרא"ה יודה שמי שאסור בהעריות
של תורה גזרו רבנן שיהי' אסור גם בהשניות
אפילו אם הוא נאסר בהעריות של תורה רק
בגלל שויא אנפשי' חד"א כי צריכים לגזור
כדי שלא יבוא לידי האיסורים של הקרובים
שהם מהתורה, ואילו מרש"י הרי אנו
מדייקים שגם בכה"ג אינו נאסר.

קעו) רש"י ד"ה קינוי.

וז"ל, שאמר לה אל תסתרי עם פלוני
עכ"ל. הרי שלא הזכיר שהוא עושה כן בפני
עדים וכמו שכתב בהדיבור הכא שהסתירה
היא בפני עדים. מיהו להלן בד"ה וקינוי
וסתירה כתב שגם הקינוי צריך להיות בפני
שני עדים. ובאמת מחלוקת תנאים היא בריש
מס' סוטה, וצ"ע למה לא נקט רש"י בשני
הדיבורים כחד תנא. ועי' בזה בשט"מ ד"ה
נחזור.

קעז) רש"י ד"ה עדים לא.

בענין מה שהביא בסוף דבריו ש"הא לא
נתפשה אסורה" עי' במהר"ם שיף וברש"ש.

קעח) תד"ה האומר.

וז"ל, וכדאמר בפרק הבא על יבמתו פרט

לבוגרת שכלו בתולי' עכ"ל. הנה תוס' ביבמות שם מפרשים שהכוונה היא שנתמעטו קצת בתולי'. והר"ן והמהר"ם שיף כאן מפרשים לפי רש"י שהכוונה היא שיש לה פתח פתוח.

קעט) תד"ה לא צריכא.

א. וז"ל, וא"ת ונוקמה אחזקה שהיא כשירה לכהונה ונימא דלאו תחתיו זינתה, ויש לומר דאדרכה אית לן למימר דהשתא נבעלה דאוקמה אחזקת הגוף שהיתה בתולה עכ"ל. והקשה הפ"י איך הקשו תוס' שנלך בתר חזקת כשרות לכהונה דהא ספק זונה ילפינן מסוטה ובסוטה לא אזלינן בתר חזקת היתר. ותי' דשאני בסוטה דיש רגלים לדבר כיון שקינא לה ונסתרה, וזהו גם הטעם למה מהני כאן ספק ספיקא משא"כ בסוטה, והא דילפינן ספק טומאה מסוטה ולא אזלינן בתר חזקת טהרה אע"פ שגם שם ליכא רגלים לדבר, שאני ספק טומאה דילפינן מסוטה לגמרי ולא מחלקינן כהאי גוונא, ולכן שם גם ספק ספיקא טמא.

ברם הפ"י לא ביאר למה בנוגע לאיסור כהונה שפיר מחלקינן דהתם בסוטה יש רגלים לדבר ואילו בנוגע לספק טומאה ילפינן לגמרי מסוטה ולא מחלקינן. וז"ל, ואע"ג דכל ספק טומאה ברה"י ילפינן מסוטה ולא מוקמינן אחזקת טהרה היינו משום דמסוטה גמרינן לגמרי כמש"כ התוס' בריש פ"ק דנדה משא"כ ספק זונה נהי דילפינן מסוטה מקרא דוהיא לא נתפשה אפ"ה לא ילפינן מסוטה ממש דשאני התם דאיכא רגלים לדבר עכ"ל.

וע"ע באות קס"ב וקס"ג שהבאנו עוד דרכים ליישב למה מהני כאן חזקה וס"ס.

ב. עוד הקשה הפ"י על קושיית תוס' מאי מקשי שיש חזקת כשרות לכהונה הלא י"ל שרבי אלעזר אוסר מדרבנן משום שמדרבנן לא סמכינן על חזקת היתר. ורעק"א (בקטע המתחיל ועדיין ק' במה שכתבנו) הקשה משום שביחוס כהונה לא מהני חזקת היתר מדרבנן.

וניסה הפ"י לתרץ שתוס' סוברים שא"א לומר שר"א נתכוין לאסור רק מדרבנן כי תוס' סוברים שבדבר שהוא רק מדרבנן לא אמרינן שויה אנפשה חתיכה דאיסורא "וכמו היכא שיש עדי כיעור דלפי רוב פוסקים מפקינן לה מבעלה ואפילו הכי היכא דליכא עדים אלא שהבעל בעצמו ראה דבר מכווער לא אמרינן שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא וכמש"כ הרא"ש ביבמות פרק כיצד אלא שאין הנידון דומה לרא"י".

ועוד הוכיח מדברי תוס' להלן כאן דס"ל שויה אנפשי' חד"א גם באיסור דרבנן, וכן הוכיח גם רעק"א, וממילא אכתי קשה מאי מקשי תוס' אולי ר"א נתכוין לומר שאסור מדרבנן.

ורעק"א (בקטע המתחיל וי"ל דהוקשה וכו') ניסה לומר שאולי קושיית תוס' היא דכיון דאיכא חזקת כשרות אשר ממילא הרי היא אסורה רק מדרבנן א"כ נימא דקמ"ל ר"א שאמרינן שויה אנפשי' חד"א גם על איסור דרבנן, אלא שדחה דרך זה, ושוב הסיק (בקטע המתחיל תו י"ל דס"ל לתוס') שתוס' סוברים דכיון דיש חזקה אשר ממילא הוי רק משום מעלה בכהונה א"כ אע"פ שהם סוברים שבאיסור דרבנן שפיר אמרינן שויה אנפשי' חד"א אבל בדבר שהוא רק משום מעלה בכהונה לא אמרינן שויה

(ועכ"פ כבר הבאנו לעיל באות קמ"ה סק"ב ששיטת הרא"ה היא שבאיסור דרבנן לא אמרינן שויה אנפשי' חד"א, וגם רעק"א כאן הביא את שיטתו).

והפ"י תי' שתוס' סוברים דהיכא דהוי ענין של להוציא אשה מבעלה השאירו חכמים את הדבר על החזקת היתר ולא החמירו.

ג. עוד הקשה הפ"י מאי מקשי תוס' דאיכא חזקת כשרות לכהונה הלא באשת כהן יש כאן ס"ס לאיסורא דהא יש גם להסתפק שמא לפסול לה נבעלה אשר אז הרי היא נפסלת לכהונה. והריטב"א בד"ה ואמאי וכו' תי' על זה שרוב כשרים אצלה (ואזיל שלא אמרינן בכה"ג סמוך מיעוטא למחצה, עי' בזה להלן באות קפ"ד). מיהו הפ"י הסביר שאולי נבעלה בשדה אשר שם נמצאים רוב גוים שהם פסולים אצלה. והנה בחי' חת"ס כאן הביא שיש לתרץ על זה כדברי הב"ש שהביא שם שאמרינן כאן נמצא כאן הי' ונקטינן דנבעלה בעיר ולא בשדה וא"כ הוי רוב כשרים אצלה, אלא שהפ"י הוסיף שגם בעיר אולי הלכה היא אצל האיש אשר אז הוי בגדר קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ותי' החת"ס על זה שבכל זאת אין כאן ס"ס לאיסורא כי הך ספק של שמא לפסול לה נבעלה הוי ספק גרוע כי לפעמים הוא הולך אצלה אשר אז שפיר יש רוב (וגם הוא נוקט בזה שבכה"ג לא אמרינן סמוך מיעוטא למחצה, אלא שהוא הדגיש שלא מהני כיון דהוי כנגד חזקה. ועכ"פ יש להעיר דלכאורה הרי זה בגדר ס"ס ששני הספקות הם משם אחד).

ועי' גם ברעק"א בתחילת דבריו על דף ט' שדן בזה.

ד. והנה הפ"י ניסה לתרץ שס"ס לאיסורא מהני רק אם ס"ס מהני מטעם רוב, אבל אם מהני משום שסד"א לחומרא רק מדרבנן ושוב על הספק השני אמרינן ספיקא דרבנן לקולא א"כ לפ"ז ס"ס מהני רק לצד ההיתר מן הטעם הנ"ל שספיקא דרבנן הוא לקולא אבל לא מהני לצד האיסור, אלא שדחה שהרי שיטת תוס' היא שסד"א לחומרא מהתורה ודלא כהרמב"ם וא"כ ס"ס מהני מטעם רוב וא"כ שפיר שייך לומר ס"ס גם לחומרא.

ושוב תי' על קושייתו הנ"ל די"ל שספק ספיקא גרע מחזקה ואזלינן בתר החזקת כשרות וכהמשאת בנימין שהביא שם ודלא כהרשב"א שהביא שם שסובר דס"ס עדיף מחזקה. וסברת הרשב"א היא משום דס"ל שס"ס הוי מטעם רוב ורובא וחזקה רובא עדיף.

ובביאור הצד שס"ס אינו עדיף מחזקה י"ל כהצד שכתבנו באות קמ"ה וקפ"ד שס"ס אינו מטעם רוב אלא הרי זה כח חדש של הכרעה, וחזקה עדיפא ממנו. מיהו צ"ע דהפ"י עצמו אזיל בכל הסוגיא שס"ס מהני מטעם רוב.

והפ"י הגדיר בביאור שיטה זו וז"ל, כיון דחזקה דאורייתא תו לא מיקרי ספק כלל עכ"ל. ודבריו צ"ב דכיון שס"ס הוא מטעם רוב ורובא וחזקה רובא עדיף א"כ למה אין ס"ס קובע ספק כמו רוב.

ועוד קשה דהנה מהסוגיא כאן חזינן לכאורה שס"ס עדיפא מחזקה, דהנה חזינן כאן שס"ס מהני להתיר אפילו מדרבנן, ואילו

בחזקה כבר הביא הפ"י שבעלמא לא סמכינן על חזקה להתיר אלא הרי זה נשאר אסור מדרבנן, וא"כ חזינן שס"ס עדיף מחזקה, וא"כ קשה על השיטה שס"ס לא מהני במקום חזקה.

והנה את הקושיא השני' שהקשינו יש לתרץ דאע"פ שכשדנין על חזקה וס"ס כל אחד בנפרד הרי ס"ס עדיף מחזקה והרי הוא פועל דברים שחזקה אינה יכולה לפעול, אבל בכל זאת היכא שיש חזקה, התורה אמרה לא להסתפק, ולכן לא מהני בכה"ג מה שיש ס"ס, והרי זה דומה למה שכתב רעק"א (בחי' רעק"א על כתובות דף י"ג ע"ב "בסוגיא דראוה מדברת" קרוב לסוף הענין, ובספר דו"ח דבריו אלו נמצאים בסוף הכרך אחרי דבריו על מס' גיטין, בדבריו על מס' כתובות בקטע "וביותר" קרוב לסופו) ש"ל שהטעם למה לא מהני ע"א נגד חזקה הרי זה כי ע"א מהני להכריע ספק אבל היכא שיש חזקה התורה אמרה שאין כאן בכלל ספק, וכתב רעק"א שלפ"ז היכא שיש ריעותא הע"א שפיר יועיל כנגד חזקה כי בכה"ג בעל כרחנו יש כאן ספק, וא"כ י"ל שהכא מהני החזקה נגד הס"ס כי כשיש חזקה התורה אמרה לא להסתפק, ופ"פ לא חשיב ריעותא כיון שליכא ריעותא לפנינו, אלא הוי רק מצד טענתו של הבעל.

מיהו אכתי קשה הקושיא הראשונה שהקשינו דכיון שס"ס הוי מטעם רוב למה אין ס"ס עושה ספק כמו רוב, ובאמת כן יש להקשות גם על דברי רעק"א דהיינו למה לא מהני הע"א לעשות ספק).

שחזקה עדיפא כי במקום חזקה אין מעלים ספקות, ונבאר דברינו, דהנה לעיל באות קמ"ה הבאנו סוברים שס"ס הוא בגדר רובא דאיתא קמן ולא רובא דליתא קמן (עיי"ש הביאור בזה), וא"כ אולי יש לחדש שרק ברובא דליתא קמן אמרינן שרובא וחזקה רובא עדיף כי ברובא דליתא קמן הרוב מהני לברר וא"כ שוב ליכא ספק ואין מקום להגזיה"כ של חזקה שבמקום ספק צריכים להתנהג כמו החזקה (וכדרך זה כתב הקו"ש בביאור למה רובא וחזקה רובא עדיף), אבל ברובא דאיתא קמן אין כאן בירור אלא התורה אמרה שננהוג כמו רוב האפשרויות (עי' בזה לעיל באות קמ"ה) וא"כ י"ל שכשיש חזקה התורה אמרה שלא נעלה בכלל ספקות וא"כ בכה"ג רובא וחזקה חזקה עדיפא.

ה. הנה לכאורה היו תוס' יכולים להקשות את קושייתם גם על קושיית הגמ' שהקשתה והא ספק ספיקא היא, דיש להקשות למה הגמ' הקשתה רק מצד שיש ס"ס ולא מצד שיש חזקה היתר.

קפ) בא"ד.

בענין תרתי לריעותא.

וז"ל, וא"ת ונוקמה אחזקה שהיא כשירה לכהונה ונימא דלאו תחתיו זינתה ויש לומר דאדרבה אית לן למימר דהשתא נבעלה דאוקמה אחזקת הגוף שהיתה בתולה עכ"ל. עי' בפ"י שהקשה על תירוצם של תוס' דהא איכא גם חזקה דהשתא דכמו שהיא בעולה עכשיו ה"ה שהיתה בעולה גם בשעה שנתארסה ונבעלה קודם האירוסין והרי היא מותרת, וא"כ יוצא שיש תרתי לטיבותא נגד

החזקת הגוף, א', החזקת כשרות, וב', מה שהיא בעולה לפניך, ובכה"ג לא מהני חזקת הגוף וכמו שהביא מריש נדה גבי מקוה שנמדד ונמצא חסר דלא מוקמינן להמקוה על החזקת הגוף שהי' שלם בשעת הטבילה כי יש תרתי לריעותא נגד זה, חדא החזקת טומאה של הגברא, ועוד מה שהוא חסר לפניך.

וכעין זה הביא גם מקידושין דף ע"ט.

ותי' הפ"י שתוס' כאן ס"ל כדברי הרשב"א שהביאו תוס' להלן בדף ע"ה ע"ב בד"ה אבל וכו' שחזקת פנוי' אינה כלום במקום חזקת הגוף אלא חזקת הגוף עדיפא מתרתי לריעותא, וא"כ ה"ה נמי שחזקת כשרות אינה כלום במקום חזקת הגוף, ולכן נשאר שיש חזקה דהשתא שהיתה בעולה כנגד החזקת הגוף דמעיקרא שהיתה בתולה, וחזקה דמעיקרא עדיפא.

ושוב הקשה הפ"י על זה דכיון שיש חזקת הגוף א"כ מה מקשה הש"ס דאיכא ס"ס הלא הספק של תחתיו אינו כלום במקום חזקת הגוף, וכבר הוכיח לעיל מקושיית תוס' שתוס' סוברים שחזקה עדיף מס"ס. מיהו יש לתרץ כהשיטה של הפמ"ג ביו"ד סי' ק"י במשבצות זהב סק"י שרק היכא שהחזקה מתנגדת לשני הספקות של הס"ס אז החזקה עדיפא אבל היכא שהיא מתנגדת רק לספק אחד אז אין החזקה פועלת עי' בזה באות קס"א. ותי' הפ"י שיש לומר בדוחק דהיכא שיש ס"ס הרי הס"ס בהדי החזקת כשרות ובהדי הריעותא שלפנינו שפיר מועילים כנגד החזקת הגוף, כן הי' נראה לפרש כוונתו. מיהו מדבריו על תחילת הדיבור הבא של תוס' מבואר אחרת, דהא

מבואר דס"ל שגם בלי לצרף חזקת היתר אמרינן שס"ס בהדי חזקה דהשתא עדיף מחזקת הגוף, שהרי התם קאי תוס' לפני שנחתו לומר שיש חזקת היתר. ברם צ"ע על זה דכיון דאזיל הפ"י כהמשאת בנימין שס"ס גרע מחזקה א"כ מכיון שחזקת היתר לא חשיבא במקום חזקת הגוף אע"פ שיש עמה חזקה דהשתא א"כ כ"ש שס"ס לא מהני. ברם יש ליישב שרק חזקת היתר אינה כלום במקום חזקת הגוף אפילו כשיש גם חזקה דהשתא כי החזקת הגוף היא על מקור הספק בהמציאות משא"כ החזקת היתר, אבל היכא שיש ס"ס כנגד חזקת הגוף הרי גם הס"ס הוא על מקור הספק בהמציאות.

והנה הפ"י בדבריו הנ"ל נקט שכוונת תוס' בשם הרשב"א בדף ע"ה היא שחזקת הגוף עדיפא מכל חזקה דמעיקרא. מיהו קשה על זה דא"כ למה במקוה שנמדד ונמצא חסר אמרינן תרתי לריעותא ומצרפין מה שהמקוה חסר לפנינו בהדי החזקת טומאה של הגברא ומהני נגד החזקת שלם של המקוה, הלא גם שם נימא שחזקת הגוף עדיפא, וכבר הקשה הש"ס כן על תוס' בדף ע"ה בשמעתא ב' פרק ב', ותי' שחזקת המקוה לא חשיב חזקת הגוף "כיון דהמקוה לא נשתנה גופה אלא שנחסר מעט מים ממנה". מיהו צ"ע דהא הטעם למה לומר שחזקת הגוף עדיפא הרי זה כי הכל תלוי בהמציאות שזהו שורש הספק ולכן כשיש לנו חזקה בנוגע להמציאות מכריעים על פי חזקה זו, וא"כ לפ"ז אין מקום להחילוק של הש"ס (ועי' בפ"י הרא"ש בריש נדה בדף ב' ע"ב בד"ה אדרבה וכו' דמבואר סברא זו, וכן כתב השערי יושר בשער ב'

פרק א'). וראיתי מבארים דהן אמת דהא דחזקת הגוף עדיפא הרי זה כמו שביארנו דהיינו משום שמקור הספק הוא מה טיבו של גוף החפץ ומש"ה פושטים על פי חזקת גופו ולא על פי חזקת דינו, אבל מ"מ הרי במקוה אין נפ"מ עכשיו בנוגע להמקוה אלא רק בנוגע להאדם שטבל.

ברם ע"י גם בדו"ח לרעק"א כאן (בקטע המתחיל אך תירוצם וכו' ולהלן שם) שהקשה את קושיית הפ"י, ולא תי' על פי תוס' בדף ע"ה בשם הרשב"א, וכנראה דהיינו משום שהבין כוונתם כמו שתי' התוס' הרא"ש שם, דהיינו דשאני התם שהחזקת פנוי' שלה היא חזקה העשוי' להשתנות ולכן רק התם אמרינן שחזקת הגוף עדיפא, ומש"ה הכא אכתי קשה כי החזקת כשרות לכהונה אינה עשוי' להשתנות (וע"י בחידושי הגרש"ש בסי' י"ב ענף ג' שכתב טעם אחר למה לא תי' רעק"א על פי דברי הרשב"א הנ"ל בדף ע"ה).

ורעק"א שם תי' על קושיית הפ"י די"ל כדברי תוס' במס' נדה שרק במקוה שנמדד ונמצא חסר מהני מה שחסר לפניך כי מקוה הוא ציור של חסר ואתאי. ויש לבאר דהיינו משום דכיון שידעינן שהתחיל להחסיר גם בשעת הטבילה מש"ה אמרינן שאולי כבר הי' חסר גם אז משיעור מ' סאה כמו שעכשיו הוא חסר לפנינו, אבל בכגון הכא לא אמרינן שכמו שעכשיו היא בעולה אולי גם מקודם לכן היתה בעולה.

וע"י גם בתוס' הרא"ש כאן שכתב כתירוצו של רעק"א למה לא אמרינן כאן שיש תרתי לטיבותא.

ברם צ"ע דלפ"ז למה לא תירצו כן תוס'

והתוס' הרא"ש בדף ע"ה דהיינו שבמומים שם לא אמרינן תרתי לריעותא כי רק במקוה אמרינן כן כיון שחסר ואתאי.

ושוב כתב רעק"א שם לחלק שרק בכגון מקוה מהני מה שחסר לפניך כי הריעותא שיש עכשיו לפנינו, דהיינו מה שחסר, הרי זה מסייע להחזקה שהטובל נשאר טמא, ולכן לא אזלינן בתר החזקה דמעיקרא ששלם הי', אבל הכא מה שנמצא פתח פתוח אינו מסייע בתחילתה לצד ההיתר אשר נימא משום כך שגם לפני האירוסין היתה בעולה, דאדרבה מה שנמצא פתח פתוח הרי זה מעלה את החשש לאסור אותה, ומש"ה בכה"ג לא אמרינן תרתי לטיבותא.

מיהו ע"י באבי עזרי קמא על פרק י"ח מאיסורי ביאה ה"י שביאר שסברת רעק"א אתי שפיר רק לפי הדרך שבמקוה שנמדד ונמצא חסר הריעותא של חסר לפניך מהני יחד עם החזקת טומאה נגד החזקת שלם של המקוה כי הריעותא מצטרפת בהדי החזקת טומאה של הגברא, דלפ"ז יוצא שכוונת הקושיא הנ"ל היא שגם כאן נימא שהריעותא של בעולה תצטרף בהדי החזקת כשרות של האשה, וא"כ על זה שפיר כתב רעק"א שאי אפשר לצרפם כי אדרבה העובדא שהיא בעולה הרי זה עובדא לצד האיסור, אבל לפי מה שביאר רעק"א בכמה מקומות, וכן הש"ש בשמעתא ג' סי' ט"ז, שהפשט הוא שהחזקת טומאה של הגברא והחזקת שלם של המקוה מבטלים זה את זה וממילא נשארת החזקה דהשתא שהמקוה חסר בפנינו א"כ אכתי קשה שגם כאן נימא שהחזקת כשרות והחזקת הגוף של בתולה מבטלין זה את זה וממילא נשאר מה שהיא בעולה לפנינו ויש כאן חזקה דהשתא שגם

לפני כן בשעת האירוסין כבר היתה בעולה. ורעק"א בשו"ת בסי' ז' כתב שרב ושמואל בקידושין דף ע"ט פליגי בשני הדרכים הנ"ל בתרתי לריעותא ושמואל סובר דהוי צירוף בין הריעותא להחזקה דמעיקרא השני (ולכא מושג של חזקה דהשתא), ורב סובר ששתי החזקות מבטלות זו את זו ונשארת החזקה דהשתא.

והנה עי' בשט"מ בד"ה ספק תחתיו וכו' שהקשה דאם יש חזקת הגוף שאומר תחתיו א"כ למה אמרינן בגמ' שמהני כאן ספק ספיקא (וכבר הבאנו שכן הקשה גם הפ"י), ותי' השט"מ וז"ל, דעכשיו הרי היא נשואה לפנינו, וכלה בחופתה, דהיינו אחר שנשאת, פשיטא ודאי דלא זינתה, והספק היינו ספק תחתיו משנתארסה זינתה ספק אין תחתיו אלא קודם שנתארסה זינתה, ומעתה אדרבה אית לן למימר כיון דעכשיו לאחר שנשאת פשיטא דלא זינתה העמידנה על חזקה ולא זינתה אלא קודם שנתארסה, וכיון דאיכא למימר הכי ואיכא למימר הכי הו"ל ספיקא ספק תחתיו ספק אין תחתיו ואסורה, לזה כתב רש"י ספק תחתיו משנתארסה זינתה ספק אין תחתיו אלא קודם שנתארסה, על כן פי' הספק הוא חיצוני ואין הספק שמה עכשיו תחתיו לאחר שנשאת זינתה, דהא ודאי כלה בחופתה לא זינתה, אלא הספק היינו שמה משנתארסה זינתה, וכיון דעכשיו ביומא דלבתרי' ליכא למימר שזינתה מעתה אין לך למימר לוקמה אחזקת הגוף ותתחזק בבתולה עד השתא והשתא אית לן למימר דזינתה, דע"כ בחופתה לא זינתה וק"ל כנ"ל עכ"ל. מיהו יש להקשות דלכאורה כוונתו היא שכנגד החזקת הגוף של בתולה יש חזקה דהשתא ממה שבודאי לא זינתה

בחופתה וא"כ צ"ע למה הוצרך לזה ולא כתב שיש חזקה דהשתא מצד שהיא בעולה לפנינו דמסתמא גם מקודם לכן היתה בעולה. ברם לפי רעק"א שפיר הוצרך לזה כי באמת חזקת הגוף עדיף מהריעותא שלפנינו, אלא שאפשר לצרף את הריעותא שלפנינו עם החזקת כשרות שלה, אבל זה הרי אפשר רק ע"י העובדא שלא זינתה עכשיו כי דבר זה מורה היתר, אבל לא ע"י הריעותא שעכשיו היא בעולה, שהרי דבר זה מורה איסור וכמו שהעיר רעק"א (מיהו לבאורה צ"ע על השיטה למה הוצרך לסברא מיוחדת שכלה בחופתה לא זינתה, דגם בלא זה הרי כשהוא מוצא פתח פתוח הרי זה ברור שלא זינתה רגע לפני שבעל).

ברם דוחק לומר כהנ"ל ככוונת השט"מ, כי השט"מ לא הזכיר כלל צירוף של הריעותא בהדי החזקת כשרות.

וביותר נראה מדבריו שכוונתו לומר שהחזקת הגוף של בתולה מצד עצמה אינה חזקה מהטעם שכתב. ושמעתי שיש לבאר דבריו על פי שיטת הרשב"א בחולין דף י"א ע"א בד"ה ובשם וכו' שאולינן בתר חזקה דמעיקרא רק היכא ששייך לומר שעכשיו ממש נשתנה אבל היכא שבודאי נשתנה בהעבר ולא עכשיו לא מהני חזקה דמעיקרא לאחר את הזמן.

ועכ"פ לפי השט"מ שאין מתחשבין כאן עם חזקת הגוף אכתי נשאר קשה הקושיא של תוס' למה באשת כהן דאיכא רק ספק אחד לא אזלינן בתר החזקת היתר (וגם אם כוונתו היא כמו שהבננו בתחילה, דהיינו שמהני משום שיש תרתי לטיבותא, אכתי קשה למה באשת כהן הוי בגדר ספק ולא מתכשרא משום התרתי לטיבותא).

וע"ע בחידושי הגרש"ש בסי' י"א עוד הסבר למה לא שייך כאן תרתי לריעותא. וכן עי' בזה באחיעזר.

קפא) תד"ה ואי בעית אימא.

וז"ל, וא"ת אכתי איכא ספק ספיקא ספק אונס ספק רצון ואת"ל ברצון ספק כשהיא קטנה ופיתוי קטנה אונס, וי"ל דשם אונס חד הוא עכ"ל. פי' דבקושייתם סברו שיש לעשות ספק ספיקא משום שיש הרבה ציורים שונים של היתר, ועל זה תירצו שאין זה נקרא צדדים שונים כי שם אונס חד הוא. מיהו צ"ע דהא הרשב"א כתב בתשובה ת"א שספק ספיקא הוא מטעם רוב והרי אכתי איכא רוב אונס.

וצ"ל שבכל ספק ספיקא הסיכוי שקרה האיסור הרי הוא שקול עם הסיכוי שקרה היתר, רק שיש כאן רוב שמות של אפשרויות לאחד מן הצדדים, וכבר ביארנו באות קמ"ה שלכן יש שסוברים שספק ספיקא דומה לרובא דאיתי' קמן ולא לרובא דליתי' קמן, ומעתה שפיר תירצו תוס' דהכא מכיון ששם אונס חד הוא ליכא ס"ס.

והנה רעק"א כאן הזכיר עוד אפשרות בביאור תירוצם, והיינו שכוונתם היא לתרץ שאינה ס"ס המתהפכת כי אם נתחיל ונאמר שמא אונס שמא רצון לא נוכל לומר ואת"ל רצון שמא בכל זאת יש צד של היתר, כי זה אינו, כי לפי הצד של רצון אין שום צד היתר, כי בקטנותה הרי זה נחשב אונס, ורק איפכא יש ס"ס, דהיינו ספק גדולה ספק קטנה ואת"ל גדולה אולי הי' באונס ולא ברצון. ועיי"ש שהכריע רעק"א כהביאור הראשון שכתבנו, וכתב שכן מבואר גם מסוף דברי

תוס' דהא מבואר דס"ל שאמרינן ספק ספיקא אפילו אם אינה מתהפכת, דהא הקשו שאכתי בין באשת ישראל ובין באשת כהן יש ס"ס ולענין אשת ישראל כתבו תוס' ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש ואת"ל דרוסת איש ספק אונס ספק רצון וגם התם הרי אין הס"ס מתהפכת כי אם נאמר את"ל רצון אי אפשר לומר שמא היתה מוכת עץ כי "גבי מוכת עץ לא שייך רצון", ולכאורה כוונתו היא שאם נעשית מוכת עץ הרי זה בודאי הי' באונס שלא לרצונה.

והנה רעק"א שם כתב שבאשת כהן שפיר יש ס"ס כי התם שפיר שייך לומר שאת"ל תחתיו אבל אולי מה שקרה תחתיו הי' מוכת עץ ולא דרוסת איש, וכן שייך לומר ספק מוכת עץ ספק דרוסת איש ואת"ל דרוסת איש אולי לא קרה תחתיו.

מיהו הפ"י בדבריו על דברי תוס' להלן שם כתב שגם באשת כהן הוי ס"ס שאינה מתהפכת כי אם אומרים את"ל זינתה תחתיו אי אפשר לסיים שאולי היא מוכת עץ.

מיהו רעק"א נוקט דהוי שפיר ס"ס המתהפכת כי הצד אינה "זינתה תחתיו" אלא "איבדה בתולי' תחתיו" גרידא, וא"כ שפיר יש לסיים שאולי מה שאיבדה בתולי' תחתיו הי' בגלל מוכת עץ.

קפב) בא"ד.

וז"ל, וא"ת אכתי איכא ספק ספיקא ספק אונס ספק רצון ואת"ל ברצון ספק כשהיא קטנה ופיתוי קטנה אונס, וי"ל דשם אונס חד הוא עכ"ל. הנה הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ב פסק שפיתוי קטנה אינו אונס אלא הרי היא נאסרת על בעלה, וכתב המ"מ שהוא סובר כן כדי ליישב את קושיית

תוס' הנ"ל כאן. מיהו הקו"ש כאן באות ל' כתב שהרמב"ם איירי רק בקטנה שהיא קרובה להיות גדולה אשר יש בה דעת, אבל בקטנה מאד גם הרמב"ם מודה דהוי אונס וא"כ אכתי קשה קושיית תוס'.

והנה לפי המ"מ יוצא שהרמב"ם אינו סובר את תירוצם של תוס' של שם אונס חד הוא, ולפי מה שכתבנו בהאות הקודמת י"ל דהיינו משום דס"ל שבכל זאת יש רוב, א"נ ס"ל שמהני ס"ס שאינה מתהפכת.

מיהו יש לומר ביאור אחר בשיטת הרמב"ם לפי המ"מ, דהנה יש שני דרכים איך להבין את מה שפיתוי קטנה הוא בגדר אונס, א', שעצם הרצון שלה לא מיקרי רצון אלא אונס כיון שאין לה דעת, ב', שבודאי מיקרי בגדר רצון, רק שהיא אנוסה לרצות (כמו בגדולה שנאנסה דאמרינן שבזמן הביאה יצא אלבשא, דחזינן מזה שיש מציאות שהיא אנוסה לרצות). וכהצד השני אולי משמע קצת מלשון תוס', שהרי לא כתבו בפשיטות שאין כאן ספק ספיקא כי גם פיתוי קטנה הוא אונס כי אין כאן דעת וכמו בכל ציור של אונס, אלא כתבו ששם אונס חד הוא כלומר דהו באמת שני סוגים של אונס, דהכא הרי היא אנוסה על גוף המעשה, ואילו הכא הרי היא אנוסה על הרצון, רק שבכל זאת שם אונס חד הוא. ועכ"פ י"ל שהרמב"ם סובר שפיתוי קטנה אונס הוא הרי זה כמו הביאור השני שכתבנו, וס"ל שכיון שכן אכתי הוי בגדר ב' שמות, ושני ספקות.

קפג) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ונוקמה בחזקת היתר לבעלה,

וי"ל דאונסא קלא אית לה כדאמרינן בירושלמי אונסא יש לו קול והשתא דליכא קלא הוי ל' רצון רובא ומיעוט אונס ורובא וחזקה רובא עדיף עכ"ל. והקשה הפ"י דאולי ה' על דרך פיתוי קטנה דזהו סוג אונס שאין שם קול. ות' שבגלל החזקת הגוף נקטינן שקרה כשהיתה גדולה, אבל בתחילת דבריהם כשסברו שיש ספק ספיקא סברו תוס' שלא אזלינן בתר החזקת הגוף במקום ס"ס וחזקה דהשתא. מיהו לא הבנתי דבריו דהא כיון שיש כאן חזקת הגוף אין ספק ספיקא אלא אמרינן שקרה בגדלותה ואין כאן אלא ספק אחד. ועי' עוד בזה לעיל באות ק"פ.

קפד) בא"ד.

בענין ס"ס שאינו שקול.

וז"ל, וא"ת ונוקמה בחזקת היתר לבעלה, וי"ל דאונסא קלא אית לה כדאמרינן בירושלמי אונסא יש לו קול והשתא דליכא קלא הוי ל' רצון רובא ומיעוט אונס ורובא וחזקה רובא עדיף, וא"ת א"כ בספק ספיקא נמי תיאסר דספק אונס כמאן דליתי' דמי ולא נשאר אלא חד ספק ספק תחתיו ובהא לא שייך לאוקמה בחזקת היתר כדפרישית, ואור"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן והלכך במקום ס"ס שרי ובמקום חד ספיקא חשבי רבנן רצון לגבי אונס רובא עכ"ל. והנה על מה שהקשו תוס' שא"כ גם בספק ספיקא נימא על הספק של אונס ורצון שרובא וחזקה רובא עדיף ושהצד של אונס הרי הוא כמאן דליתא, רצה הריב"ש לתרץ תירוץ אחר, והיינו דלא שייך לומר רובא וחזקה רובא עדיף היכא שגם אחרי זה ישאר ספק, וכגון הכא שאכתי

(ומרבו הר"ן הביא שאמר לו בעל פה שכמו שלפי רבנן לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה ה"ה שלא אמרינן סמוך מיעוטא לפלגא, אבל לא ביאר מה יעשה הר"ן עם הגמ' הנ"ל בבכורות שאמרינן סמוך מיעוטא דמפילות למחצה נקיבות, והוי זכר בר קיימא בגדר מיעוט. ועכ"פ בביאור מחלוקתם י"ל שהר"ן אזיל שלפי רבנן לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה כי המיעוט בטל במקומו, ולכן ה"ה שאי לסמוך מיעוטא לפלגא, אבל הריב"ש סובר שלפי רבנן לא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה בגלל הטעם שכתבנו לעיל כאן בשם הקו"ש אשר לפי הטעם ההוא למחצה שפיר אפשר לצרפו.)

מיהו צ"ע דא"כ איך מהני מטעם רוב כל ספק ספיקא שהוא דוגמת הצדדים שבסוגיין דהיינו רק אפשרויות אפילו כששני הספקות שקולים, הלא גם שם נאמר שאי אפשר לצרף לרוב כיון דהוי רק אפשרויות שונות ולא סיכוי יותר גדול.

ומדברי הש"ש בשמעתא א' סוף פרק י"ח הבנתי ביאור בכונת הריב"ש, והיינו דהריב"ש אזיל שס"ס אינו מטעם רוב אלא הרי זה כח חדש של הכרעה (מיהו צ"ע מנלן ומה טיבו של כח זה), רק שלזה בעינן ששני הספקות יהיו שקולים ומחצה על מחצה, אבל היכא שספק א' אינו שקול אין כאן הכח של ס"ס, מאי אמרת דיש כאן הכח של רוב, א"כ על זה כתב הריב"ש שאין כאן הכח של רוב.

וז"ל הש"ש, הנה הריב"ש האיר עינינו דאיכא לדון בתורת רוב, דאם הצדדין אינן שקולין מצטרף למחצה והו"ל רובא, והיינו דוקא היכא דידוע בטבעו של עולם מחצה על מחצה מצטרף גם המיעוט דליהוי רובא,

ישאר הספק של תחתיו או לא תחתיו. ושוב דחה דכיון שהכלל של רובא וחזקה רובא עדיף הוי מהתורה א"כ אין לחלק כהחילוק הנ"ל (ועכ"פ יש להסביר סברת החילוק הנ"ל על פי מה שביאר הקו"ש בב"ב אות ע"ח בדעת הרשב"א בחולין דף י"א ע"א שהטעם למה רובא וחזקה רובא עדיף הרי זה כי חזקה הויא גזיה"כ של התנהגות במצב של ספק ואילו רוב הוי דבר המברר וא"כ לאחר שנתברר על ידי הרוב שאין ספק תו ליכא מקום בשביל הליכה אחרי החזקה, ומעתה לפ"ז יוצא דהיכא שאחרי הרוב אכתי נשאר ספק שפיר נוכל ללכת אחרי החזקה).

עוד רצה הריב"ש לתרץ על קושיית תוס' דאכתי הוי ספק ספיקא כי סמכינן את המיעוט של אונס להצד של לא תחתיו ואכתי הוי רובא, וכמו שמצינו בבכורות דף כ' ע"ב שסמכינן המיעוט של מפילות למחצה נקיבות והוי הצד של זכר מיעוט. ודחה דשאני התם דיש באמת סיכוי יותר גדול שלא יהי' זכר כי כך הוא טבעו של עולם שמחצה זכרים ומחצה נקיבות, ותו איכא גם מיעוט מפילות, אבל הכא הרי אנחנו לא ידעינן אם באמת מחצה מקרים הם באונס ומחצה הם ברצון, וכן שמחצה הם תחתיו ומחצה אינם תחתיו, אלא הכוונה היא רק שיש כאן אפשרויות שונות, וא"כ אכתי לא ידעינן איזה מקרה קורה על פי רוב, כי יתכן שבאמת המקרה של רצון ותחתיו קורה על פי רוב, אלא שיש כאן אפשרויות שונות, והרוב של אפשרויות הן לצד ההיתר דהיינו אונס ולא תחתיו, וכיון דהוי רק אפשרויות ולא סיכוי יותר גדול לא שייך לומר סמוך מיעוטא למחצה ושיש רוב על מה שקרה שיכול להכריע.

והיכא דאינו בטבעו של עולם אלא דאפשר זה כמו זה, אזי בתורת ס"ס אנו דנין ובעינן שיהיו הספקות שניהם שוים ושקולין עכ"ל. גם י"ל בכוונת הריב"ש והש"ש דלעולם גם רוב אפשרויות חשיב רוב וכמו שהסברנו לעיל באות קמ"ה סק"א דהוי רובא דאיתא קמן, רק דלזה בעינן שכל אפשרות ואפשרות תהי' קיימת במקומה ומש"ה היכא שאפשרות אחת הוי רק צד מיעוט הרי היא בטילה במקומה.

והשט"מ בד"ה עוד הקשו על תוס' וכו', וכן בשו"ת רעק"א סי' פ"ה בד"ה אמנם י"ל וכו', איתא עוד טעם למה שאני סמוך מיעוט מפילות למחצה נקיבות, והיינו משום שהתם המיעוט של מפילות וגם המחצה של נקיבות אומרים אותו דבר, דהיינו שלא הי' זכר, כי נפל זכר אינו בגדר זכר אלא בגדר בשר בעלמא, וא"כ יש כאן רוב שאומר שלא הי' זכר, אבל הכא כדי לאסור צריכים ב' תנאים, דהיינו גם רצון וגם תחתיו, והאפשרות של לא תחתיו סותרת את התנאי של תחתיו, ואילו האפשרות של אונס סותרת את תנאי של רצון, וא"כ שני הצדדים של היתר הרי הם בנוגע לשני דברים שונים, ומש"ה לא שייך צירוף. והנה גם על זה יש להקשות דא"כ למה מהני כל ספק ספיקא ואיך מצרפים את שני הצדדים לרוב הלא שני הצדדים הרי הם בנוגע לשני פרטים שונים. וצ"ל דאזלי כהדרך שכתבנו שס"ס לא הוי מטעם צירוף לרוב.

ברם באמת גם את דברי השט"מ ורעק"א יש לבאר כמו הביאור השני שכתבנו בדברי הריב"ש, והיינו שלעולם ס"ס הוי מטעם רוב רק דהוי רוב של אפשרויות ולכן כשספק אחד אינו שקול נתבטלה האפשרות ההיא

במקומה, חוץ מהיכא שהאפשרות השני' מסייעת להראשונה דאז לא אמרינן שהאפשרות ההיא נתבטלה במקומה וכמו בזכרים ונקיבות ומפילות דהמחצה של נקיבות אומר נגד האפשרות של זכר וכן גם המיעוט של מפילות אומר נגד האפשרות של זכר.

ולהלן בפרק י"ט הקשה הש"ש על פי סברא זו על תוס' בע"ב כאן בד"ה אי למיתב וכו' שכתבו שיש חסרון של ס"ס שאינו שקול גם כשהאפשרויות מסייעות זו לזו. והנה הריב"ש שם, וכן השט"מ בד"ה עוד הקשו וכו', הביאו את תירוצו של הרא"ש על קושיית תוס' למה מהני כאן ס"ס הלא ספק אונס ספק רצון אינו שקול כי יש רוב שאומר רצון, והיינו דהיכא שיש ס"ס דהיינו ספק תחתיו ספק לא תחתיו וספק אונס ספק רצון א"כ אע"פ שהצד של אונס הוי מיעוט אבל בכל זאת לא אמרינן רובא וחזקה רובא עדיף כי הרוב אינו סותר את החזקה והחזקה אינה סותרת את הרוב כי יש לקיים את החזקה היתר ע"י שנאמר שהי' לא תחתיו. ולכאורה כוונת הרא"ש היא שנהי שהצד של אונס ירד בגלל הרוב אבל בכל זאת אכתי נשאר הצד של לא תחתיו ומתירים אותה בגלל החזקה היתר. ועי' בשט"מ ובריב"ש שהקשו על הרא"ש דהא החזקה היתר אינה יכולה להכריע שהי' לא תחתיו כי כנגד זה יש חזקה הגוף שאומר שקרה כשהיתה תחתיו. מיהו באמת גם בלא"ה אין מובן מה רצה הרא"ש לתרץ, דהא לפי דבריו יוצא שמתירים אותה בגלל חזקה ואילו בגמ' איתא דהוי בגלל ס"ס. ובע"כ צ"ל שכוונת הרא"ש היא שמכיון שהרוב אינו סותר את החזקה אלא נשאר

חזקה הרי החזקה מצטרף עם המיעוט של אונס והוי לכה"פ כמחצה על מחצה ושפיר נשאר ס"ס, אלא שדבר זה אינו מובן כי הרוב הוי שפיר עדיף לגבי האפשרות של אונס וביטל את החזקה לגבי אפשרות זו.

והנה ע"י גם בפ"י שהעיר על תוס' כהריב"ש דמה לי בזה שהצד של אונס הוי מיעוט, הלא ביחד עם הצד של לא תחתיו הרי זה בגדר רוב, והרשב"א הרי כתב שס"ס מהני מדין רוב, ואפילו לפי הטעם שספק ספיקא מהני כי על הספק הראשון אמרינן שסד"א לחומרא מדרבנן (וכהרמב"ם) ושוב הוי הספק השני ספיקא דרבנן והדין הוא לקולא אבל גם לפי זה יש לומר שרבנן לא החמירו על הספק הראשון היכא שיש עוד צד ואפילו אם הוי רק צד מיעוט.

והנה הפ"י צידד לומר שאולי רק הכא כתבו תוס' שס"ס שאינו שקול לא מהני כי גם בהספק השני של תחתיו ולא תחתיו יש גריעותא, דהיינו החזקה הגוף שאומר שקרה תחתיו, אבל כתב שכל הפוסקים לא חילקו אלא כתבו שתמיד ספק ספיקא שאחד מהספקות אינו שקול לא מהני.

וע"ע במקדש דוד על שו"ת רעק"א סי' ק"ו שהראה שתוס' בפסחים דף ט' ע"ב בד"ה ספק וכו' סוברים שס"ס שאינו שקול מהני.

ווע"ע בתה"ד בח"א סי' קצ"א שכתב ציור של ס"ס שאינו שקול, וכתב שלא מהני ונסתייע מדברי תוס' כאן.

קפה) בא"ד.

וז"ל, ואור"י דהאי רובא דברצון אינו רוב גמור אלא הוי מדרבנן והלכך במקום ס"ס שרי ובמקום חד ספיקא חשבי רבנן

רצון לגבי אונס רובא עכ"ל. והנה לכאורה כוונתם היא לומר דלא הוי רוב גמור כי לא ברירא כולי האי אם אונס יש לו קול או לא, ולכן רק רבנן חישבוהו לרוב. מיהו זה נראה דוחק.

וביותר י"ל שכוונת תוס' היא שרוב רצון לא הוי רוב גמור כי הוי רוב התלוי במנהג בני אדם וכעין מה שכתבו תוס' בסנהדרין דף ג' ע"ב שרובא לרדיא זבני הוי רוב גרוע וביאר הגליון מהרש"א שם דהיינו משום דהוי רוב התלוי במנהג בני אדם דלא חשיב רוב כמו שהביא מהר"ן בפ"ב דקידושין.

והפ"י כתב שכוונת תוס' היא שאינו רוב גמור כי הוי כנגד ב' חזקות דהיינו חזקת כשרות וחזקת צדקות ובכה"ג לא אמרינן רובא עדיף, רק שרבנן אמרו שהרוב עדיף והם החמירו רק בספק אחד ולא בספק ספיקא.

ומדברי תוס' יוצא ששויא אנפשי' חד"א מהני על איסור דרבנן ודלא כשיטת הרא"ה שהבאנו לעיל באות קמ"ה ובעוד מקומות, דהא יוצא שבכת ישראל שקידשה אבי' פחותה מבת ג' שנים ויום אחד יש רק איסור דרבנן כי חכמים החשיבו את רוב רצון לרוב אבל מהתורה אזלינן בתר החזקה היתר.

קפו) בא"ד.

וז"ל, וא"ת אכתי באשת כהן ובקיבל בה אבי' קידושין פחותה מבת שלש לישראל איכא ספק ספיקא, דספק מוכת עץ ספק דרוסת איש [ובאשת כהן אית לן למימר את"ל דאינה מוכת עץ מ"מ ספק תחתיו ספק אין תחתיו, ובאשת ישראל את"ל דאינה מוכת עץ ספק באונס ספק ברצון] עכ"ל. הנה רעק"א בדו"ח בדבריו על תחילת דברי

תוס' הוכיח מקושייתם זאת דס"ל שס"ס מהני אפילו אם אינה מתהפכת שהרי הס"ס שכתבו באשת ישראל אינה מתהפכת כי כשנאמר את"ל ברצון אי אפשר כבר לומר צד של מוכת עץ. ועי' ברי"ף שהקשה את קושיית תוס' רק על אשת כהן, וביאר רעק"א דהיינו משום דס"ל דשפיר בעינן מתהפכת, והתם הוי שפיר ס"ס המתהפכת כי שפיר יש להתחיל ולומר ספק איבדה בתולי' תחתיו ספק לא תחתיו ואפילו את"ל תחתיו אבל אולי ה' בגלל היותה מוכת עץ. מיהו הפ"י כאן נקט שגם ס"ס זו אינה מתהפכת כי הוא נוקט שהגדרת הצד השני אינה "איבדה בתולי' תחתיו" אלא "זינתה תחתיו", הבאנו דבריו לעיל באות קפ"א עיי"ש. ועי' בבית הלוי.

שויא אנפשי' חד"א ושאם הוא עצמו ראה את הזנות הרי היא בודאי אסורה עליו, רק שסברה דשאני הכא שלא קים לי' ושהיכא שלא קים לי' לא אמרינן שויא אנפשי' חד"א, והרי אמרנו שזהו באמת החידוש דאתי ר"א לאשמועינן.

ועכ"פ עי' במהר"ם שיף שהקשה למה הגמ' לא תירצה לעיל שחידושו של ר"א הוא דלא בעינן שני עדים, ות' דמשמע שר"א נתכוין להחידוש של קים לי' מדקאמר נאמן, וכן מדלא נקט ציור שאומר שראה שאשתו זינתה. וע"ע בריטב"א שכתב כהנ"ל שקושיית הגמ' של מאי קמ"ל היתה על מה שאמר נאמן.

קפט) בא"ד.

וז"ל, אבל אהא דאמר ר' אלעזר דנאמן בלא עדים לומר דמצא פתח פתוח פריך שפיר עכ"ל. עי' בדו"ח בדף ב' ע"א שכתב דמשמע מלשונם שאם שפיר ה' שייך שיביא עדים שמצא פתח פתוח או לא ה' קשה מידי אלא שפיר ה' נקרא שיש עדים על הזנות, וצ"ע למה, דהא אם בעינן שהזנות תהי' בפני עדים וכמו דאזלי תוס' א"כ הדין נותן שנצטרך שיהיו שם בשעת הזנות כי רק אז הרי זה נקרא שזינתה בפני עדים. וכתב לתרץ שתוס' סוברים כמו השיטות שהביא שם שסוברים שאם נתברר להעדים אחר המעשה הרי זה כאילו ראו בשעת המעשה ושפיר חשיבי עדי קיום. מיהו אכתי צ"ע כי אפילו אם נאמר דחשיבי עדים על המעשה ביאה אבל אכתי אינם יודעים אם ה' ברצון, והרי אם צריכים שתזנה בפני עדים א"כ בודאי צריכים שיראו שה' ברצון כי אם לא כן אין זה נקרא שראו זנות.

קפז) בא"ד.

וז"ל, ואין לומר דמוכת עץ לא שכיח דהא אמרינן באלו נערות וכו' עכ"ל. הנה הריטב"א בד"ה ואמאי וכו' והר"ן בד"ה והני מילי וכו' כתבו באמת שמוכת עץ לא שכיח, ועי' בריטב"א איך שפי' את הגמ' באלו נערות. והרי"ף תי' שמוכת עץ פתחה סתום, והר"ן דחה תי' זה וכתב שאינו מהרי"ף אלא שבטעות הוכנס תי' זה לתוך דברי הר"ף.

קפח) תד"ה ומי אמר ר' אלעזר וכו'.

וז"ל, תימה השתא דבעי למימר דלא מהימן אפילו לשויי' עלי' חתיכה דאיסורא תיקשי לי' מתני' דהאומר לאשה קידשתך אסור בקרובותי' עכ"ל. צ"ע למה לא פירשו שבודאי גם עכשיו סברה הגמ' את הדין של

מיהו אין זה פשוט כל כך, דהנה יש לחקור מה אוסר אותה היכא שזינתה ברצון, דמצד אחד י"ל שהעובדא שהי' ברצון הרי זה חלק מגוף הדבר שאוסר אותה, והעובדא שהי' ברצון ולא באונס הרי זה מעיקר האוסר כמו עצם המעשה ביאה, מיהו גם י"ל שלעולם רק המעשה ביאה מיקרי הדבר האוסר, רק שנאמר תנאי שאם הי' באונס הרי זה פוטר, אבל גדר הדבר אינו שמה שהי' ברצון מיקרי גוף הדבר שאוסר. ומעתה לפי הצד השני י"ל שבאמת אין צריכים שהעדים יראו שהי' ברצון כיון שאין זה הדבר האוסר. ועי' בנוגע לצדדים אלו בזכר יצחק סי' כ"ד.

ויש להביא דוגמא לזה, דהנה יש שיטה שאין העדים של קידושין צריכים לדעת שהיתה כאן דעת האשה, וביאר האב"מ בסי' כ"ז סק"ו דהיינו משום דס"ל כדברי הר"ן בנדרים דף ל' שכל הקיחה היא מצד הבעל, והאשה היא רק כמפקרת את עצמה, אשר לפ"ז י"ל שאין צריכים עדי קיום על דבר זה, הרי שחזינן התם שאע"פ שדעתה מעכבת אבל מ"מ מכיון שאין דעתה פועלת את הדין קידושין אין צריכים עדי קיום על זה, וזהו כעין מה שרצינו לומר שנהי שבעינין שתזנה ברצון, ובאונס אינה נאסרת, אבל לא מיקרי שהרצון הוא מגוף הדבר שאוסר אותה אלא רק המעשה ביאה מיקרי הדבר שאוסר ולכן אין צריכים עדים על רצונה.

דף ט' ע"ב

קצ) תד"ה כל היוצא.

וז"ל, ועוד דתנן מה היא באותן הימים

וכו', ומיהו יש לחלק בין מהיום לפירש בהדיא שיחול משעת כתיבה דעל כרחך משעת כתיבה קאמר שיהא גט עכ"ל. צ"ע דקארי לה מאי קארי לה הלא רש"י כתב להדיא שהיו כותבין מיום כתיבתו, וגם תוס' הביאו לשון זה.

קצא) בא"ד.

וז"ל, ומיהו יש לחלק בין מהיום לפירש בהדיא שיחול משעת כתיבה דעל כרחך משעת כתיבה קאמר שיהא גט עכ"ל. צ"ע למה במלחמת בית דוד היו מקפידים לכתוב בפירוש משעת כתיבה, דמה הי' חסר אם יחול רק שעה אחת קודם המיתה. וי"ל כדי להרויח שאם תזנה לא תיענש, רק שלא רצו לכתוב גט שחל מיד כדי שלא יצטרך לקדשה עוד הפעם אם יחזור. מיהו כבר העיר המהרש"א שאי משום חשש שמא תזנה הרי לא הועיל היכא שחזר מן המלחמה ושמש"ה כתבו תוס' בתחילת דבריהם שהי' לצורך יבום.

קצב) בא"ד.

וז"ל, ומיהו יש לחלק וכו' עכ"ל. הנה זה מיישב רק את הקושיא השני'.

קצג) בא"ד.

וז"ל, ועוד נראה דאפילו אמר מהיום יש ליישב פי' הקונטרס דלאו דוקא פירש שאם ימות במלחמה אלא היו מתנים אם לא יחזור מן המלחמה ואגב ריהטא נקט בקונטרס אם ימות דסתם מי שאינו חוזר מן המלחמה אינו חוזר לפי שמת אלא ה"ה אם נשבה והשתא מהיום דהכא אין

שייך לומר מעת שאני בעולם כההוא דמי שאחזו אלא מהיום מיום כתיבה קאמר עכ"ל. מיהו צ"ע למה לא שייך לפרש משעה אחת קודם שיקרה הסיבה למה אינו חוזר וכגון שעה אחת לפני שנשבה. ואולי בכה"ג לא שייך לומר שעה אחת לפני שיקרה הסיבה למה אינו חוזר כי כל רגע ורגע הוא סיבה מצד שאינם משחררים אותו. מיהו אכתי יש לפרש משעה שיקרה בפעם הראשונה סיבה שגורמת שאינו חוזר.

קצד) בא"ד.

וז"ל, וא"ת והרי חזר ונתבטל הגט עכ"ל. הנה לכאורה זה קשה גם על פירושם הראשון שהיו כותבים אם אמות, והכוונה היא למיתה דוקא, והיו כותבים בפירוש מיום הכתיבה, דהא גם על זה צ"ל שהכוונה היא רק עד שיחזור אבל אם יחזור מתבטל הגט, ואם יצא עוד פעם הרי היא צריכה עוד גט, כי אל"כ הרי יוצא שכשהוא חוזר ובוועל את אשתו ושוב יוצא למלחמה ונהרג נמצא גט למפרע מיום הכתיבה והביאה שבעל בחזרתו היתה ביאת זנות או פלגשות.

מיהו י"ל שבאמת לפי הדרך שהיו כותבים אם אמות לק"מ, כי אם כתב אם אמות אז נהי שדעתו היא שהגט יתבטל אם יחזור כדי שלא תהא ביאתו זנות או פלגשות אם ימות אח"כ, אבל מצד טעם זה אמדינן שנתכוין שהגט יתבטל רק אם יחזור ויבעול, והרי אורי" לא בעל, וא"כ עוד היתה הגט הראשון בתוקף, אבל אם היו כותבים אם לא אחזור, הרי חזר.

וכהדברים הנ"ל כתב מהר"ם שיף וז"ל, הניחא לפירש"י שאם ימות במלחמה יהא

גט והרי סוף סוף מת במלחמה (ולדברינו גם לפי רש"י אם חזר ובעל בטל הגט), אבל לפירושם אם לא יחזור סוף סוף הרי חזר ונתבטל הגט תיכף בחזרה עכ"ל.

קצה) בא"ד.

וז"ל, ויש לומר שהי' מתנה אם לא יחזור בסוף המלחמה עכ"ל. הנה לפי דברינו הנ"ל צ"ל שאם חזר ובעל בודאי נתבטל הגט כדי שלא תהא ביאת זנות או פלגשות, רק הכוונה היא שהיכא שחזר ולא בעל מפרשינן אם לא יחזור בסוף המלחמה.

קצו) בא"ד.

וז"ל, ור"ת מפרש כותב גט כריתות לגמרי בלא שום תנאי עכ"ל. צ"ע למה כתבו כן דמה חסר אם היו כותבין על תנאי ואז לא יצטרך שוב לקדש. וי"ל דכתבו כן שמא תזנה, דהא כשכתבו על תנאי לא הגין דבר זה נגד זנות וכמש"כ המהרש"א כי אם תזנה ושוב יחזור נמצא שהיתה אשת איש שזינתה.

קצז) בא"ד.

וז"ל, ואר"ת דקרי לה ספק אשת איש לפי שהיו מגרשין בצינעא שלא יהא נודע ויקהלו עליהם בני אדם לקדשה עכ"ל. וצ"ע דהא הי' ידוע שכל היוצא למלחמת בית דוד מגרש, וגם הי' ידוע שיצא למלחמה, וא"כ שפיר הי' ידוע שנתן גט ומה יעזור מה שהוא נותן בצינעא.

קצח) בא"ד.

וז"ל, ולפי הקונטרס קצת קשה איך בא עלי', למה לא הי' ירא שמא יחזור עכ"ל.

הנה לכאורה הוי קושיא עצומה ולמה כתבו רק ש"קצת קשה".
ועי' ברש"ש.

קצט) אמר אביי אף אנן נמי תנינא.

עי' לעיל בדף ב' ע"א בתד"ה שאם וכו' שכתבו וז"ל, ואם תאמר התינה אשת כהן או פחותה מבת שלש דליכא אלא חד ספיקא כדאמרין בגמ', אבל בשאר נשים דאיכא ס"ס אמאי תנשא ליום ד', ובקונטרס פי' שמתוך כך יתברר הדבר ויבואו עדים שזינתה ברצון, וקשה לפירושו דאמרין בגמ' אמר אביי אף אנן נמי תנינא דהאומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו, בתולה נשאת וכו' מאי לאו דקטעין פ"פ, והשתא היכי מייתי ראי' לפ"ה הא אע"ג דאינו נאמן מכל מקום ישכים לבית דין שמתוך כך יצא הקול ויבואו עדים ויתברר הדבר, וי"ל דלא מייתי אביי ראי' לרבי אלעזר אלא שהוא בקי ומכיר אם פתח פתוח דאם אינו בקי לא יצא הקול ולא יבוא לידי בירור כי יאמרו שהוא טעה וסבור שמצא פתח פתוח ואינו כן ולא יחושו לדבריו עכ"ל. ולכאורה בקושייתם רצו לומר דלעולם נימא שלא קים לי' ולכן מותר, רק שתיקנו שתנשא ביום ד' משום שאנו רוצים שיבוא לב"ד כדי שיתברר הדבר. ועל זה תירצו שאם לא קים לי' לא יתברר, כלומר שהיינו רוצים שיצא הקול, רק שלא יצא.

מיהו לא הבנתי דאם לא קים לי' ואפילו לאסור על עצמו לא מהני, ונקטינן שאי אפשר בכלל לסמוך על דבריו, ושהוא עצמו אין לו הצדקה לסמוך על מה שהוא מדמה, א"כ איך שייך לומר שאנו רוצים שיבוא לב"ד כדי שיתברר הדבר, הלא מה שהוא

עצמו אומר פ"פ מצאתי אינו שוה בעינינו כלום והוי כאילו לא אמר פ"פ מצאתי.
מיהו י"ל שתוס' סוברים שאפילו לפי הצד שלא קים לי' אבל אין הדבר ברור שלא קים לי', אלא הכוונה היא רק שלא נקטינן בודאות אפילו לגבי עצמו שקים לי', אבל בודאי אכתי יכול להיות ששפיר קים לי', ובאמת כן כתבו להדיא בלשונם בסוגיין בד"ה אי וכו' "דשמא אינו בקי בפתח פתוח", וכן כתבו גם להלן בדבריהם, ולכן סברו בקושייתם בדף ב' ששייך לומר שאנו רוצים שיבוא לב"ד כדי שיתברר הדבר, ולכן מקשים תוס' מה היא ראיית אביי לרבי אלעזר הלא יכול להיות שאינו נאמן לאוסרה עליו משום שאולי לא קים לי' (צ"ע דאכתי בדין הוא שתהי' אסורה משום דהוי ספיקא דאורייתא), רק שמ"מ מכיון שיכול להיות ששפיר קים לי' הרי אנו רוצים שיבוא לב"ד. ועל זה תירצו שרבי אלעזר סובר שבאמת קים לי' ורק משום כך אסרינן עליו, והראי' של אביי היא להעובדא שקים לי' כי אם אין הדבר ברור שקים לי', אע"פ שהיינו רוצים שיצא הקול אבל למעשה לא יצא הקול ולא יתברר הדבר, ודלא כהנחתם בקושייתם. ועכ"פ לאחר שקים לי', שוב ממילא יש ראי' גם לדינו של רבי אלעזר שהיא אסורה שהרי יש דין של שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא.

והנה נראה שגם אם נאמר שלפי רש"י לפי המסקנא הרי זה באמת רק ספק אם קים לי' או לא, גם לפ"ז י"ל כדרכם של תוס' אבל בדרך אחרת, והיינו שאביי בא להוכיח שלא אמרינן שהוא בודאי לא קים לי' כי אילו כן למה אנו רוצים שיבוא לב"ד, וא"כ בע"כ צ"ל שזה ספק אם הוא קים לי'

להפסידה כתובתה. מיהו באמת מדברי רב יוסף להלן כאן מבואר כרש"י, והיינו שנאמן לגבי איסור ולא לגבי כתובה, שהרי אמר "אי לאוסרה עליו", כלומר דנאמן לאוסרה עליו אבל לענין כתובה אינו נאמן.

ותי' המהרש"א (עם תוספת ביאור של הקרני ראם) בדבריו על תוס' שם די' אפשרות מצד הסברא לומר כשני הדרכים, דהיינו גם כמשמעות הגמ' כאן דנאמן לענין כתובה אבל לא לענין לאוסרה עליו וכן כרש"י לעיל, וכדברי רב יוסף, שנאמן לאוסרה עליו אבל לא לענין כתובה, דהנה הגמ' כאן במה שאמרה אי למיתב לה כתובה נוקטת שאינו נאמן לאוסרה עליו, וא"כ מזה יוצא שאין כאן חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, כי הרי אינה מפסידה, כי אינה אסורה עליו (ועוד דכיון דלא קים לי' ליכא חזקה כי נהי שאינו משקר אבל אולי הרי הוא טועה), רק שבכל זאת הרי היא מפסידה את כתובתה כי הבעל הוא המוחזק, וא"כ יוצא שאע"פ שאינו נאמן לאוסרה עליו אבל בכל זאת הרי הוא נאמן להפסידה כתובתה, אבל לפי האמת שהוא נאמן לאוסרה עליו כי קים לי' בפתח פתוח, א"כ י"ל שהטעם להפסידה כתובתה הרי זה משום חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אבל מוחזקות לא מהני, וא"כ בזה שפיר י"ל שר"א לית לי' הך חזקה אלא רק לאוסרה עליו הרי הוא נאמן משום שויא אנפשי' חד"א אבל לענין כתובה חשדינן לי' למשקר. ונסתייע המהרש"א לזה ממה שתוס' שם בד"ה נאמן וכו' בתחילת דבריהם כתבו שיש גם סברא לומר שהוא נאמן לאוסרה עליו אבל אינו נאמן על הכתובה אלא חשדינן לי' שהוא משקר כדי

ושפיר יצא הקול ולכן אנו רוצים שיבוא לב"ד., ודלא כתוס' שלא יצא הקול. גם י"ל שנתכוונו להקשות מה היא ראייתו של אביי שהיא נאסרת, אולי היא נאסרת רק אם זינתה בפני עדים, רק שאנו שרוצים שיבוא לב"ד כדי שיבואו עדים שזינתה בפניהם ואז תהי' אסורה, ועל זה תירצו שאביי נתכוין להביא ראי' רק להעובדא שקים לי'. ברם לפ"ז לא היו צריכים לכתוב "הא אע"ג דאינו נאמן" אלא "הא אע"ג דאינה נאסרת".

ר) ליום רביעי אין ליום חמישי לא.

י"ל שנקטו יום חמישי ולא ביום שלישי כי פשיטא שלא ישא ביום שלישי גם בלא תקנת ישכים כי צריך לקיים תקנת שקדו. גם י"ל שנקטו חמישי משום ברכה דדגים.

רא) אי למיתב לה כתובה ניתב לה.

הנה תוס' בד"ה אי וכו', וכן להלן בד"ה נאמן וכו', דייקו מכאן שקיימת סברא לומר שהוא נאמן להפסידה כתובתה אבל אינו נאמן לאוסרה עליו, וממילא יתכן שר"א לעיל שאמר נאמן לאוסרה עליו סובר שה"ה שהוא נאמן להפסידה כתובתה, רק שרבותא קאמר, דהיינו שהוא נאמן גם לאוסרה עכ"ד. וזהו דלא כרש"י לעיל בתחילת הסוגיא שפי' שלפי רבי אלעזר הרי הוא נאמן רק לאוסרה עליו ולא להפסידה כתובתה, וכן דלא כתוס' בד"ה נאמן וכו' שכתבו שכן משמע בירושלמי. ולכאורה קשה על רש"י מנ"ל דבר זה, הלא ממשמעות הגמ' כאן מבואר שאדרבה יותר פשוט לומר שהוא נאמן

לחסוך את הממון של הכתובה ולא אמרין שחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. מיהו אכתי צ"ע על רש"י דנהי שיתכן שהבעל נאמן רק לאוסרה עליו אבל לא לענין להפסידה כתובתה אבל מנ"ל לרש"י שכן סובר ר"א ואינו סובר שהוא גם נאמן להפסידה כתובתה, והנה באמת הגמ' עצמה לעיל שם אמרה שטעמו של ר"א הוא משום שויה אנפשי חד"א וזה הרי מהני רק לאוסרה עליו, אבל צ"ע על הגמ' גופא מנ"ל שאין טעמו משום שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, ואי משום שהזכיר ר"א רק שנאמן לאוסרה עליו אבל הלא גם שמואל הזכיר רק שנאמן להפסידה כתובתה ובכל זאת הרי הוא גם נאמן לאוסרה עליו, וא"כ גם בדעת ר"א נימא כן.

ברם על זה הי' אפשר לתרין דשמואל הזכיר רק כתובה כי שמואל נתכוין לנאמנות גמורה וס"ל שעל הכתובה צריכים נאמנות גמורה (וס"ל שלא סגי במוחזקות), אבל בשביל לאוסרה על עצמו ולהפוך אותה מהיתר לאיסור סגי בשויה אנפשי חד"א שאינו נאמנות גמורה (ואע"פ שחזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה מהני גם לאוסרה עליו אבל אין צריכים לזה אלא סגי גם בשויה אנפשי חד"א כדי להפוך אותה מהיתר לאיסור), ולכן הזכיר שמואל רק את הכתובה, אבל בדעת רבי אלעזר בעל כרחך צריך לומר שהוא נתכוין לומר שנאמן רק לאוסרה עליו משום שויה אנפשי חד"א וכמו שנקטה הגמ' לעיל טעם זה, כי אם נתכוין ר"א גם להפסידה כתובתה מטעם אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, למה הזכיר רק שנאמן לאוסרה עליו ולא הזכיר כתובה כדי להשמיענו שיש לו נאמנות

גמורה. וכדרך זה מבואר בפני יהושע בדבריו על רש"י לעיל בע"א.

ברם אכתי צ"ע כי נהי שמוכח מדברי ר"א שלית לי' טעמא דאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אלא הטעם למה נאמן לאוסרה עליו הוא רק משום שויה אנפשי חד"א וכהנ"ל, אבל מ"מ אכתי יכול להיות שהוא מועיל להפסידה כתובתה מטעם שהבעל הוא המוחזק וכמו שהעירו תוס' שחזינן מהגמ' כאן וכביאורו של המהרש"א, אלא שטעם זה שייך רק בנוגע להכתובה, ולכן שפיר הוצרך רבי אלעזר לומר שנאמן לאוסרה עליו משום שויה אנפשי חד"א, וא"כ אכתי צ"ע מנ"ל לרש"י שר"א סובר שאינה מפסידה כתובתה.

וע"ע באות ר"ד ואות ר"ט שנעיר כהנ"ל על רש"י והתם נוסף את הסברות לומר שמהני כאן מוחזקות ולמה לומר שלא מהני. וע"ע להלן באות רי"ב בההוספה משנת תשע"ט מה שהוספתי לפלפל בענין אם ר"א ושמואל מודים זה לזה.

(רב) רש"י ד"ה אלא לאו לאוסרה עליו.

וז"ל, הוא דקפדינן שלא יקרר דעתו ויקיים את האסורה לו עכ"ל, כלומר שהיא אסורה עליו משום שבאשת כהן יש רק ספק אחד, ובאשת ישראל רגילה נהי שיש ס"ס אבל בכל זאת הרי היא אסורה עליו כי חייבים לברר ס"ס היכא שאפשר ועד שמבררים הרי זה אסור ומש"ה גם כאן הרי היא אסורה לפסק זמן שיוכלו עדים לבוא. א"נ י"ל שבאשת ישראל לעת עתה מותר לו לסמוך על הס"ס רק שכוונת רש"י היא שרוצים שיתברר הדבר ולא יקיים אשה

שלפי האמת אסורה עליו.

ועי' לעיל באות י"ז וקס"א* בענין אם לעת עתה הרי היא אסורה לו או לא.

רג) תד"ה אי למיתב לה כתובה.

וז"ל, משמע אם הי' בא לב"ד הי' נאמן להפסידה כתובתה אע"פ שלאוסרה עליו לא הי' נאמן משום דאית לן למימר דשמא אינו בקי בפתח פתוח ואוקמה בחזקת היתר וכו' עכ"ל. הנה הא דהוצרכו לחזקת היתר ולא הספיק להם מטעם ספק ספיקא הרי זה משום דאיירי אפילו באשת כהן שגם נתקדשה פחותה מבת ג' דהתם איכא רק ספק אחד דהיינו ספק בקי ספק אינו בקי (כ"כ המהרש"א עיי"ש).

רד) בא"ד.

וז"ל, אבל מ"מ כתובתה הפסידה אע"פ שיש לנו לומר שהוא טועה בפ"פ דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מרי' עכ"ל. הנה הקצה"ח בריש סי' קל"ג כתב שחזקת מטלטלין לא מהני בלי טענה* ולפ"ז צ"ע איך מהני מה שהוא מוחזק במעותיו הלא כיון דלא קים לי' לית לי' טענה והוא עצמו חייב להודות שלא קים לי' ושאינו לו טענה. וי"ל כהצד שכתבנו לעיל באות קמ"ו סק"ג ואות קצ"ט שהצד של לא קים לי' אינו שדבר ברור הוא שלא קים לי' אלא בודאי יש כאלו שקים להו רק שיש גם כאלו שחושבים שקים להו ובאמת לא קים

להו, וא"כ הרי זה מיקרי שיש לו טענת שמא דהיינו שמא הוא מאלו שבאמת קים להו, ובטענת שמא שפיר מהני לי' חזקת ממון כדחזינן מהמ"ד שסובר ברי ושמא לאו ברי עדיף (ואפילו אם נאמר שהמ"ד שסובר ברי ושמא ברי עדיף סובר שטענת שמא לא מיקרי טענה וכמש"כ הקו"ש באות כ"ו אבל י"ל שהגמ' כאן אזלה אליבא דהלכתא דקי"ל לאו ברי עדיף).

ובאמת תוס' כאן כתבו להדיא שמא אינו בקי בפתח פתוח, וכ"כ גם להלן בדבריהם.

ועכ"פ הא ודאי דלא חשיב בגדר טענת ברי, כי אע"פ שהוא ברי שקים לי' אבל הרי זה רק בגלל שהוא מאמין למה שהוא אומר לעצמו שהוא קים לי', וא"כ לא עדיף מברי מפי אחר דפליגי בזה אביי ורבא בב"ב דף קל"ה ופסקינן כאביי שאינו בגדר ברי כמו שכתב רעק"א על משניות כאן באות ע"ד, והבית הלוי בח"ג סי' ל"ו אות ב' בשם הר"ן בשם הרמב"ן (והרש"ש בב"ק דף ל"ה תמה מנ"ל לרעק"א לפסוק כן). ולא עוד, אלא שהכא גרע מהתם, כי התם אין לנו שום ריעותא וסיבה לומר שהשני משקר או טועה, אבל הכא הרי כל איש ואיש אינו יכול לדעת אם הוא בגדר קים לי' או לא, וא"כ נהי שהוא מאמין למה שהוא אומר לעצמו שקים לי' אבל אנחנו יודעים שהוא עצמו אינו יכול לדעת. מיהו עי' בהפלאה כאן בתחילת דבריו על תוס' דס"ל דחשיב שפיר טענת ברי כיון שהוא בנפשו ברי לו. וצ"ל שהוא סובר שאלו

ואם אינו רוצה להשיב אין מוציאין את החפץ ממנו. ועי' בספרי על ב"ב באות ר"מ סק"ד בענין דעת רבינו יונה שם בזה.

* ועי' גם בנתיבות המשפט שם. והברכת שמואל על ב"ב בסי' כ"ז סק"א הביא מהנתיבות המשפט בסי' קמ"ו שבחזקת מטלטלין אין צריכים טענה,

שקים להו יודעים באמת ובבירור שהם קים להו. וע"ע בהאות הבאה, וכן באות ר"ט, שנכתוב עוד סברות למה לומר דמהני כאן מוחזקות או לא.

רה) בא"ד.

וז"ל, אבל מ"מ כתובתה הפסידה אע"פ שיש לנו לומר שהוא טועה בפ"פ דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מרי' עכ"ל. עי' בפ"י שהקשה דהא יש לה חזקת הגוף וגם הכח של ברי ושמא וברף י"ב ע"ב מבואר שר"ג סובר שע"י שני דברים אלו אפשר להוציא ממון. ותי' הפ"י דצ"ל דאזלי כרבי יהושע שם דפליג על ר"ג (אבל לפי ר"ג אה"נ שאם לא קים לי' גם אינו נאמן להפסידה כתובתה).

ברם ע"ע במש"כ על זה ההפלאה והחת"ס.

רה*) בא"ד.

א. וז"ל, דהא לקמן גבי משארסתני נאנסתי וכו' עכ"ל. התומים בסי' ע"ה סקכ"ב כתב לתרץ דהתם הדרך איך להפסידה אפילו מנה הוא רק ע"י שננקוט שזינתה אחרי האירוסין ברצון, וא"כ הרי זה ציור של איני יודע אם פרעתך כי הבעל מתחייב כתובה בשעת האירוסין כמו שהראה שם, ולפי הרבה פוסקים אם אמר איני יודע אם פרעתך הרי הוא חייב אפילו בצירור שלא הוי לי' למידע, וא"כ כיון דהוי בגדר איני יודע אם פרעתך לכן הרי הוא חייב, אבל הכא איירי שבא לפטור את עצמו מהמאתים בטענה שנבעלה לפני האירוסין, וא"כ הרי זה ציור של איני יודע אם נתחייבתי בשעת

האירוסין, ולכן הרי הוא פטור, וספק ספיקא לא מהני.

מיהי עי' בקובץ שיעורים על ב"ב באות תק"ה שכתב שהיכא שזינתה תחת בעלה הטעם למה היא מפסידה את כתובתה אינו משום קנס (דא"כ הי' לנו לומר שאינה מפסידה כי קים לה בדרבה מינה שהרי הורגים אותה) אלא הטעם הוא משום שבתחילה הבעל חייב את עצמו בכתובה רק אם יגרשנה מרצונו, אבל לא כשהוא חייב לגרשה, וא"כ גם בנוגע להמנה הרי זה בגדר ציור של איני אם נתחייבתי בשעת האירוסין או לא נתחייבתי כי על דעת שתזנה אחרי האירוסין ואהי' חייב לגרשה לא נתחייבתי.

ב. הנה ראיית תוס' היא מהמ"ד שסובר שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה כתובתה מנה. ועי' בדו"ח לרעק"א לקמן בדף י"ב ע"ב שהקשה שא"כ מה היא הראי' הלא י"ל דס"ל להך מ"ד כרב שסובר שהולכין בממון אחר הרוב ולכן לק"מ ממה שמוכח לדידי' שמוציאין ממון ע"י ס"ס דהא ס"ס מהני מטעם רוב וגם ע"י רוב מוציאין, אבל לדידן שסוברים כשמואל אכתי יכול שה"ה שאין מוציאין ממון ע"י ס"ס, והרי לדידן שסוברים שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כלום לא מוכח מידי מלהלן בדף י"ב.

רו) בא"ד.

בענין אם ספק ספיקא מהני להוציא ממון.

וז"ל, משמע אם הי' בא לב"ד הי' נאמן להפסידה כתובתה אע"פ שלאוסרה עליו לא

הי' נאמן משום דאית לן למימר דשמא אינו בקי בפתח פתוח ואוקמה בחזקת היתר אבל מ"מ כתובתה הפסידה אע"פ שיש לנו לומר שהוא טועה בפ"פ דאית לן למימר אוקי ממונא בחזקת מרי', וקשה דאמאי מפסידה כתובתה והא הוה ספק ספיקא ספק אי הוא בקי בפ"פ אם לאו ואם תמצי לומר פ"פ הוה ספק באונס ספק ברצון דאפילו אשת כהן באונס לא מפסדה כתובתה, ואין לומר דאפילו בספק ספיקא מפסדה כתובתה משום דמוקמינן ממונא בחזקתי' דהא לקמן גבי משארסתני נאנסתי והוא אומר לא כי אלא עד שלא ארסתין נאנסת והי' מקחי מקח טעות ואיכא מאן דמפרש לקמן מקח טעות ממאתים אבל מנה אית לה אלמא משום דבאותו מנה הוי ספק ספיקא דספק קודם שנתארסה ספק אחר שנתארסה ואת"ל אחר שנתארסה אימור באונס הוה, דאי אמרת דאפילו בס"ס מפסדה אמאי אית לה אפילו מנה עכ"ל.

א. ביאורם של המהר"י ו' לב בתוס', וכן דברי הפ"י.

ע' במהר"י ו' לב חלק ג' סי' כ"א שכתב שתוס' כאן סוברים שס"ס מהני להוציא ממון, ושלפ"ז כ"ש שמהני להוציא מחזקת איסור, ושכן היא דעת הרשב"א בתשובה ת"א שכתב שס"ס מהני להוציא מחזקת איסור כי ס"ס הוי מטעם רוב ואפשר דעדיף מרוב ורובא וחזקה רובא עדיף.

והקשה הפ"י על זה דהא אין הולכים בממון אחר הרוב וא"כ איך מהני ס"ס להוציא ממון. ותי' הפ"י דהא יש כאן להאשה גם הכח של ברי ושמא, ונהי שלאו ברי עדיף אבל בכל זאת בהדי ס"ס מהני

להוציא ממון. ולכאורה כוונתו היא דהוי כמו להלן בדף י"ב ע"ב דמהני ברי ושמא להוציא ממון אם יש גם מיגו או חזקת הגוף, וא"כ ה"ה אם יש ספק ספיקא. ברם צ"ע דהא התם בדף י"ב ר"ג הוא דסבר הכי אבל רבי יהושע חולק, וכבר כתב הפ"י (הובא לעיל באות ר"ה) שהכא אזלי תוס' כרבי יהושע שחזקת הגוף בהדי ברי ושמא לא מהני להוציא ממון וא"כ למה מהני ס"ס בהדי ברי ושמא.

מיהו תוס' הרי הוכיחו שגם רבי יהושע סובר שמהני ספק ספיקא להוציא ממון בהדי ברי ושמא. וי"ל דהיינו משום דס"ל שספק ספיקא מהני מטעם רוב ורובא וחזקה רובא עדיף, ולכן אע"פ שהוא סובר שחזקה לא מהני בהדי ברי ושמא, רוב שפיר מועיל. וכן רוב עדיף ממיגו כמו שהוכיח הקובץ שיעורים בח"ב סי' ח' מהא דחזינן שמיגו להוציא לא אמרינן ובכל זאת רב סובר שהולכים בממון אחר רוב להוציא, וא"כ אע"פ שרבי יהושע סובר שמיגו לא מהני בהדי ברי ושמא אבל רוב שפיר מהני (מיהו צ"ע דהא לפי הסוברים שמיגו להוציא שפיר אמרינן חזינן משמואל להיפך, דהא מיגו מהני להוציא ואילו רוב לא מהני דאין הולכים בממון אחר הרוב).

גם י"ל שמודה רבי יהושע משום שבכה"ג יש גם ברי ושמא וגם חזקת הגוף וגם ספק ספיקא.

והקונטרס הספקות בכלל ו' אות ז' תי' על קושיות הפ"י דס"ס מהני להוציא ממון כי ס"ס הוי בגדר רובא דאיתא קמן וכבר דייק התה"ד בסי' שי"ד מדברי הרשב"ם בב"ב דף צ"ג ע"א שרובא דאיתא קמן מהני גם להוציא ממון ומה שאין הולכין בממון

אחר הרוב הרי זה רק ברובא דליתא קמן. מיהו יש עוד מקורות מהרשב"ם ותוס', וביניהם תוס' להלן בדף ט"ו ע"ב בד"ה להחזיר וכו', שגם בתר רובא דאיתא קמן לא אזלינן להוציא ממון, הובא בספרי על סנהדרין באות כ"ז.

ונראה שיש לבאר שס"ס מהני להוציא ממון על פי מה שצייד הרשב"א לומר שס"ס עדיף מרוב די"ל שכוונתו היא דלא חשיב בכלל בגדר ספק, כי כיון שכדי להפסידה כתובתה הרי אנו צריכים לומר שהי' גם בקי וכן שקרה לא תחתיו או תחתיו ברצון א"כ כיון שצריכים צירוף מקרים הרי זה נקרא נגד הסתמיות ואנו הולכים אחר הסתמיות אפילו כדי להוציא ממון כדאיתא בשט"מ בב"ב דף ב' ע"א בד"ה וז"ל הר"ן וכו' בשם הר"ן. שו"ר בפ"י להלן בדף י"ד ע"א בד"ה הלכך וכו' שהביא שהפרי חדש הוכיח ממה שסוברים שס"ס מהני להוציא ממון שס"ס עדיף מרוב.

מיהו מתוס' לעיל בע"א מוכח דלא ס"ל הסברא הנ"ל בביאור כחו של ס"ס, דהנה תוס' הקשו שגם באשת ישראל שנתקדשה פחותה מבת ג' שנים יש ס"ס דהיינו ספק אונס ספק רצון ואת"ל רצון שמא קרה כשהיתה קטנה דפיתוי קטנה אונס ותירצו דשם אונס חד הוא ואילו לפי הנ"ל מה בכך הלא בכל זאת צריכים צירוף מקרים כדי לאסור דהיינו שקרה בגדלותה וגם ברצון.

ועכ"פ לפי הסברא הנ"ל יש ליתן טעם למה מהני ס"ס נגד חזקת איסור, דהנה הרשב"א כתב דהיינו משום שס"ס הוי מטעם רוב ואפשר דעדיף מרוב, והקשה עליו הפ"י

בקו"א דהא אע"פ שרובא וחזקה רובא עדיף אבל היינו רק מדאורייתא אבל מדרבנן אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי פלגא על פלגא, מיהו לפי מה שביארנו שלפי הדרך שכתב הרשב"א שעדיף מרוב אין כאן ספק בכלל א"כ לא שייך לומר סמוך מיעוטא לחזקה והוי מחצה על מחצה כי מעיקרא אין כאן שום ספק (מיהו אכתי נשאר קשה לפי הדרך שכתב הרשב"א דהוי רק כרוב).

עוד יש לבאר את הצד שס"ס עדיף מרוב על ידי שנאמר שספק ספיקא הוא בגדר כח חדש של הכרעה וכמו שצדדנו לעיל באות קמ"ה וקפ"ד, דלפ"ז י"ל שכח זה עדיף מרוב ומהני גם להוציא ממון.

ב. ביאורו של הש"ך, וביאורים שונים בכוונתו.

והש"ך בספר תקפו כהן, הובא בשב שמעתתא בשמעתא א' פרק כ"ג, כתב שאין רא' מתוס' שס"ס מהני להוציא ממון, וז"ל, ומדברי תוס' פ"ק אין רא', דהתם כיון שהוא רוצה להפסיד כתובתה מטעם דאומר שהיא אסורה לו, א"כ פשיטא כיון דמותרת לו דהא ס"ס שרי בכל דוכתי וא"כ מותרת לו לגמרי, א"כ היכי שייך לומר שמפסיד כתובתה וכו' עכ"ל. ולפי הש"ך יוצא שקושיית תוס' היא רק שיצטרך לתת מנה. ועכ"פ צ"ב מה היא סברת הש"ך.

ובהשקפה הראשונה נראה שכוונתו לומר דכיון שהוא עצמו רצה לאוסרה ולא הצליח כי יש ס"ס להתיר א"כ הרי זה גורם שגם אין מקבלים את דבריו להפסידה כתובתה, ולכן הדגיש הש"ך "שהוא רוצה להפסידה כתובתה מטעם דאומר שהיא אסורה עליו". ברם מצד הסברא אין זה מובן כי

אם יש טעם להפסידה כתובתה, דהיינו החזקת ממון, למה באמת לא יועיל, ומה לי בזה שלא הצליח לאוסרה. ועוד דא"כ למה הקשו תוס' דוקא מצד ס"ס הלא גם מצד חזקת היתר הרי היא נשאר מותרת כמש"כ בתחילת הדיבור (וכבר ביארנו באות ר"ג בשם המהרש"א שיש ציור שצריכים דוקא את החזקת היתר דהיינו באשת כהן שגם נתקדשה פחותה מבת ג').

ולכאורה יש לומר ביאור אחר בדברי הש"ך, והיינו שהטעם למה כשהיא מזנה הרי היא מפסידה את כתובתה הרי זה בגלל עצם הזנות, וכן הרי היא אסורה מחמת עצם הזנות, וא"כ הוי תרתי דסתרי לומר שהיא מותרת ושלא הי' זנות ומאידך להפסידה כתובתה ולומר ששפיר היתה זנות, ולכן מקשים תוס' דכיון שיש ס"ס אשר משום כך הרי היא מותרת לו א"כ מן ההכרח לתת לה כתובה כדי שלא יהי' תרתי דסתרי.

מיהו גם לפ"ז יש להקשות דא"כ למה לא הקשו מצד חזקת היתר. וי"ל כי החזקת היתר אינו עושה בירור, אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב של התנהגות כשיש ספק, ומש"ה לגבי הכתובה אכתי יש ללכת לאידך גיסא ולהפסידה כתובתה ואין בזה שום תרתי דסתרי, אבל ספק ספיקא הוי שפיר בגדר בירור כמו רוב (מיהו עי' בזה לעיל באות קמ"ה) ולכן הרי זה נקרא שנתברר שלא זינתה וא"כ הוי שפיר תרתי דסתרי אם לא ניתן לה כתובה.

(ואין להקשות דאדרבה נימא איפכא, והיינו שלא תקבל כתובה בגלל המוחזקות של הבעל, וזה יברר שזינתה, ושוב יהי' תרתי דסתרי אם נתיר אותה, דזה לק"מ, כי גם מוחזקות אינה בגדר דבר המברר, וליכא

שום תרתי דסתרי לומר שהיא מותרת לבעלה משום הבירור של ספק ספיקא ומ"מ הרי היא מפסידה את כתובתה משום מוחזקות.) גם יש לפרש בדרך אחרת, והיינו שהטעם למה אשה שזינתה מפסידה כתובתה הרי זה תוצאה ממה שנאסרה על בעלה, דהוי כעין קנס על דבר זה, א"נ דהוי כאילו התנה על מנת שתהי' מותרת לו (עי' ברמב"ם בפכ"ד מהל' אישות ה"ו), ומש"ה היכא שלמעשה היא נשאר מותרת אין היא מפסידה כתובתה. ברם לפ"ז אכתי היו תוס' יכולים להקשות גם מצד חזקת היתר.

ועי' בקובץ שיעורים על כתובות באות רל"ה שהבין את כוונת הש"ך כהדרך הנ"ל, דהיינו שהיא מפסדת כתובתה כתוצאה מזה שהיא נאסרת על בעלה וממילא מכיון שיש ס"ס ואין אנו אוסרין אותה על בעלה מש"ה אינה מפסדת את כתובתה, והקשה על הש"ך מהא דטמאה אני לך אינה נאמנת לאסור את עצמה על הבעל לפי המשנה אחרונה בנדריים דף צ' ע"ב ובכל זאת הרי היא מפסידה את כתובתה בגלל הודאתה. וכן היכא שהעידו עלי' שלא בפני' שזינתה אינה נאסרת כי בעינין עדות בפני הבע"ד ובכל זאת הרי היא מפסידה את כתובתה כי בממון לא בעינין עדות בפני הבעל דין עכ"ד הקו"ש. ולכאורה שתי הקושיות הנ"ל קשות גם על הדרך של תרתי דסתרי שכתבנו בביאור דברי הש"ך, כי כיון שיש לנו בירור ונאמנות לענין הכתובה שזינתה תחת בעלה הרי זה תרתי דסתרי לומר שהיא מותרת לו.

ועוד קשה ממה שכתב המהרש"א בדף ל' ע"ב על תד"ה רב אשי וכו' שקטנה שזינתה מפסידה כתובתה ששיטת תוס' היא שאינה נאסרת על בעלה משום שפיתוי קטנה

הוי אונס, הרי שהיא מפסידה את כתובתה אע"פ שלמעשה אינה אסורה על בעלה. וגם ההפלאה שחולק שם על המהרש"א הרי זה בגלל שכיון שהיא נחשבת בגדר אונס הרי זה מהני גם שלא תפסיד כתובתה וא"כ אלמלא זאת שפיר היתה מפסידה את כתובתה, ולא הי' מפריע לנו העובדא שאינה נאסרת על בעלה, וא"כ חזינן שמעשה זנות מחמת עצמו גורם שתפסיד גם שלא מטעם שהיא נאסרת על בעלה, וכן מוכח מדברי ההפלאה בדף נ"א ע"ב בד"ה אמר אביי וכו' שסובר שאשת כהן שנאנסה ונאסרה על בעלה הכהן ושוב זינתה מרצון הרי היא מפסידה את כתובתה.

והנה יש לומר גם סברא אחרת בזה, והיינו שהטעם למה תמיד כשזינתה הרי היא מפסידה את כתובתה אינו בגדר קנס על עצם הזנות, אלא הרי זה כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה, וכ"כ הש"ש בלשונו להלן שם באותו פרק, וזהו שכתב הש"ך שכיון שיש ס"ס והיא נשארת מותרת לו תו אמרינן שאינה מפסידה את כתובתה.

מיהו צ"ע על דרך זה מאשת כהן שנאנסה דאסורה על הכהן ובכל זאת אינה מפסדת את כתובתה ואילו לפי הנ"ל אמאי לא תפסיד כדי שתהא קלה בעיניו להוציאה. ואולי משום שהתם לא פשעה וא"א לתקן לטובתו ולהפסיד את האשה היכא שלא פשעה. וכן מצינו באשת ישראל שקידשה אבי' פחותה מבת ג' שנים שטען הבעל פתח פתוח דהיא אסורה מספק משום ספק רצון לפי ר"א ובכל זאת אינה מפסדת כתובתה לפי רש"י ובע"כ צ"ל דהיינו משום שאין הדבר ברור שפשעה כי אולי הי' באונס. ועכ"פ גם על הדרך הנ"ל שכתבנו צ"ע

דתיסגי בחזקת היתר ולמה לן ס"ס. ועוד צ"ע מהציורים שהבאנו שהיא מפסידה את כתובתה אע"פ שהיא ממשכה להיות מותרת לו (חוץ מהציור האחרון שהבאנו של אשת כהן שנאנסה ושוב זינתה).

והנה הש"ך כתב וז"ל, ואדרבה יש לדקדק מדברי תוס' להיפוך, מדכתבו ואין לומר דאפילו בס"ס מפסידה כתובתה משום דמוקמינן ממון בחזקתי' מהני אפילו בס"ס, אלא דמקשינן על זה מהא דאמרינן לקמן גבי משארסתני נאנסתי וכו' דאית לה מנה אע"ג וכו', והיינו מטעם דפרישית דכיון דמותרת לו היתר גמור מטעם ס"ס לא מפסדה כתובתה וכו' עכ"ל, כלומר דבתחילה נתכוונו תוס' להקשות דס"ס מהני תמיד להוציא ממון, ועל זה דחו דאולי אינו מועיל נגד חזקת ממון כמו שחזקת היתר אינו מועיל, ועל זה שינו קושייתם דעכ"פ הכא בודאי מועיל כדמוכח להלן וס"ל דהיינו משום הסברא המיוחדת שהיא מותרת לבעלה. ונראה שדקדוקו של בש"ך הוא משום שאם כל הדיון הוא רק אם תמיד ס"ס מהני להוציא, ועל זה רצו לדחות שאולי אינו מועיל ושוב הוכיחו דשפיר מועיל, א"כ למה לן כל זה, הלא מיד היו צריכים להקשות מכח ההיא דלקמן דחזינן משם דס"ס מהני להוציא, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל, דבתחילה הקשו שס"ס תמיד יועיל, ושוב דחו שאינו מועיל, ושוב הוכיחו מלקמן דהכא יש סברא המיוחדת לומר שיועיל דהיינו משום העובדא שהיא מותרת לבעלה.

ג. קושיות הש"ש על הש"ך.

והנה הש"ש הקשה על הש"ך דמה זה שכתב הש"ך שיש לה כתובה כי מהני הס"ס

להתיר אותה, הלא הכא הצד שאין לה כתובה של מאתים אינו רק שמא זינתה תחתיו ברצון והיא אסורה לו, אלא ה"ה שיש צד לומר שאין לה כתובה של מאתים משום שנבעלה לא תחתיו והי' מקח טעות, רק שיש נגד הצד ההוא ס"ס, דהיינו ספק בקי ספק אינו בקי ואפילו אם הוא בקי אבל דלמא קרה תחתיו באונס, וא"כ אכתי מוכח שכוונת תוס' היא שס"ס מהני להוציא ממון. ועוד הקשה הש"ש דלהלן בדף י"ב ע"א בתד"ה וניחוש וכו' מבואר שאם הוא טוען טענת פתח פתוח באשת כהן אע"פ שהיא אסורה עליו כי יש רק ספק אחד אבל בכל זאת הרי היא מקבלת את הכתובה כי לגבי הכתובה יש לה ס"ס, ספק לא תחתיו וכן ספק אונס, הרי שס"ס מהני לענין הכתובה אע"פ שהיא אסורה לו.

ד. ביאורו של הש"ש בתוס'.

והש"ש כתב שכוונת תוס' כאן במה שכתבו שס"ס יועיל להוציא הרי היא רק לכתובה כי אמרינן שכמאן דגבוי דמי ולא מיקרי ציור של להוציא, והביא בשם המרדכי שמשום כך מהני גם רוב להוציא את הכתובה. וכן הביא מתשובת הרמב"ן כעיקר דברים אלו, דהנה היכא שהלוה פרע את החוב והשאיר את השטר ביד המלוה ושוב תבע המלוה את הלוה עם השטר וטען שהני סיטראי נינהו כלומר שמה שהלוה שילם הי' בשביל חוב אחר, הרי המלוה נאמן, כי יש לו מיגו שהי' יכול לומר שהלוה לא שילם לו כלום שהרי השטר עדיין בידו, והקשו הראשונים דהא הוי מיגו להוציא, וכתב הרמב"ן שהטעם למה מהני טענת סיטראי ע"י מיגו הרי זה כי כיון שיש לו

שטר אין זה נחשב מיגו להוציא אלא אמרינן כגבוי דמי, ואע"ג דקי"ל ששטר העומד לגבות לאו כגבוי דמי אבל היכא שיש מיגו הוי שפיר כגבוי. אלא ששוב הביא הש"ש תוס' ביבמות דף ס"ה בד"ה נישאת שהשוו כתובה לכל דיני ממון ושם אין הולכין בממון אחר הרוב כך צריך להיות גם בכתובה.

ועוד הביא שהקשה הש"ך למה בדף י"ב אמרינן שמיגו בהדי ברי ושמא מועיל להוציא את הכתובה תיסגי בהמיגו לחוד כי כיון שיש לה כתובה לא חשיב מיגו להוציא. ותי' הש"ך דשאני כתובה דיש ספק בכלל אם התחייב או אם היתה בעולה ומש"ה לא אמרינן כגבוי דמי (אבל בסיטראי הרי בודאי הי' חייב והי' שטר מעלייתא רק שמספקינן אם כבר שילם או לא). והש"ש עצמו נקט שגם בכה"ג אמרינן כגבוי דמי כי כיון שהיתה בחזקת אשה שמגיעה לה הכתובה א"כ אע"פ שאח"כ נתעורר ספק בזה בכל זאת אמרינן שכגבוי דמי (מיהו צ"ע על הש"ש מהגמ' הנ"ל בדף י"ב, דתיסגי בהמיגו גם בלי ברי ושמא).

והש"ש כנראה נוקט בדבריו הנ"ל שמה שעושה את ה"כגבוי דמי" אינו העובדא שהוא באמת הי' חייב, דהא א"כ הש"ך צודק שהכא הדבר מוטל בספק אם חל בכלל החיוב, אלא הש"ש סובר שהעובדא שעושה כגבוי דמי הרי זה מה שלמעשה שיעבד את עצמו ונתחייב, והרי גם כאן למעשה כבר שיעבד את עצמו ונתחייב, וזה נשאר ודאי, ודבר זה עושה כגבוי דמי אפילו אם עשה כן בטעות, אלא שהש"ך בתוך לשונו דקדק לומר באמת שהכא בכתובה אין כאן בכלל תופעה שהוא משעבד את

עצמו ומתחייב כי אינה הלואה רגילה אלא כך הוא הדין שהוא חייב לה ואילו הכא הרי הדבר ספק אם הדין הי' שהוא חייב לה (ובאמת הש"ש עצמו הזכיר לעיל בד"ה ולפי וכו' דהוי מעשה ב"ד וצ"ע).

ה. הסתירה בין תוס' כאן לבין דבריהם בסוף העמוד שמיגו להוציא לא אמרינן, וכן הסתירה מדבריהם שם לבין הדין של סיטראי.

והנה תוס' בד"ה לא דקא טעין וכו' הקשו שתזכה בהכתובה כי יש לה מיגו שהיתה יכולה לומר משארסתני נאנסתי א"נ מוכת עץ אני, ובסוף דבריהם תירצו משום שמיגו להוציא לא אמרינן, וצ"ע מ"ש מסיטראי דמהני מיגו להוציא כיון שיש לו שטר. ולפי דברי הש"ך שהבאנו בהס"ק הקודם לק"מ שהרי כתב שבכתובה דהוי ספק אם בכלל נתחייב לא אמרינן שכגבוי דמי.

ועכ"פ כן הקשה המצפה איתן ותירוצו דומה לדברי הש"ך וז"ל, וי"ל דלא דמי נידון דהכא לההיא דפוחתת כתובתה וטענת סיטראי על פי מה שכתב בספר נתייה"מ בדין מיגו דהא דלא אמר גבי כתובה מיגו להוציא הרי זה משום שכתב הר"ן דהוה כשטר דאית בי' תנאי שעל בעל השטר לברר שקיים התנאי וה"נ עלי' לברר שלא זינתה, ולפ"ז היינו דוקא טענת זנות כדהכא לא אמר מיגו להוציא, משא"כ גבי טענת שנתקבלה כתובתה כמו גבי פוחתת וכה"ג גבי סיטראי שטוען שפרע דבזה אין על בעל השטר לברר מהני מיגו להוציא עכ"ל.

מיהו אכתי יש כאן סתירה בין שני הדיבורים בתוס', דהכא סבירא להו לתוס' שספק ספיקא מהני להוציא כתובה, ואילו

התם הרי הם סוברים שמיגו לא מהני. ברם רק לפי הש"ש יש כאן סתירה, אבל לפי הש"ך אין כאן סתירה, כי לפי הש"ך לא נתכוונו תוס' כאן לומר שס"ס מהני להוציא, אלא נתכוונו לומר שהס"ס מתיר ושוב הרי היא מקבלת כתובה בגלל שהיא מותרת, אבל התם אזלי תוס' שהיא אסורה רק שמקשי שתקבל את הכתובה משום שלגבי כתובה יש לה מיגו. וכן לפי הקונטרס הספקות אין כאן סתירה שהרי ביאר דשאני ס"ס דהוי רובא דאיתי' קמן דמהני באמת להוציא ממון (וכן לא קשה לפי הדרך שכתבתי על פי הצד שס"ס עדיף מרובא. וכן לא קשה לפי הפ"י כי התם בסוף העמוד הוי כברי וברי).

ו. הסברא לדברי הש"ש שכשיש ס"ס או מיגו אמרינן שכגבוי דמי.

והנה צריכים לבאר מה היא הכוונה במה שכתב הרמב"ן בהתשובה שאע"פ ששטר לאו כגבוי דמי אבל בכל זאת היכא שיש מיגו או ס"ס או רוב אז שפיר הוי כגבוי.

ונראה לבאר, דהנה בב"ק דף מ"ו ע"ב א"ר שמואל בר נחמני מנין שהמוציא מחבירו עליו הראי' שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגיש ראי' אליהם, מתקיף לה רב אשי הא למה לי קרא סברא היא דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, אלא קרא לכדרב נחמן אמר רבה בר אבוה דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה מנין שאין נזקקין אלא לתובע תחילה שנאמר מי בעל דברים יגש אליהם יגיש ראי' אליהם. וביאר הפ"י שאי משום הא לחוד שיש סברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא אכתי היינו הולכים אחרי רוב, וכן היינו אומרים שברי ושמא

ברי עדיף, והא דס"ל לשמואל לעיל בב"ק שם שברי ושמא לאו ברי עדיף להוציא ממוחזק וכן שאין הולכים בממון אחר הרוב להוציא ממוחזק הרי זה משום דס"ל כר' שמואל בר נחמני שילפינן שהממע"ה מהפסוק. והרמב"ם השמיט את הדין של נזקקין לתובע תחילה כי פסקינן כשמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב וכן שברי ושמא לאו ברי עדיף אשר לפ"ז צריכים את

הפסוק להממע"ה. ויש לבאר את הענין דהסברא של מאן דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא פירושה הוא רק שאין משנים את המצב בלי סיבה, ולכן היתה מועלת כל מעלה שהיא כגון רוב או מיגו או ברי ושמא, אבל הפסוק קמ"ל שיש למוחזקות הכח של חזקה חיובית וזהו הטעם למה כל הדברים הנ"ל אינם מועילים*.) והנה המחלוקת שבין ב"ש וב"ה אם שטר

(* וע"ע ברש"י בגיטין סוף דף מ"ח שכתב שהמוציא מחבירו עליו הראי' הוא מהתורה וכדכתיב מי בעל דברים יגש אליהם יגיש ראי' אליהם, וגם שם כתב הפ"י כדבריו בב"ק דף מ"ו דבעינן את הפסוק בשביל ברי ושמא ובשביל היכא שיש להתובע רוב, ורב אשי דפריך בב"ק שם סברא היא, קאי כהמ"ד שסובר שברי ושמא ברי עדיף וכן שהולכים בממון אחר הרוב.

ועי' גם במהר"ם בב"ק דף מ"ו ע"ב שכתב שמה ששמואל סובר אין הולכין בממון אחר הרוב אין זה בגלל הסברא של רב אשי של מאן דכאיב לי' כאיבא וכו' לחד אלא צריכים את הפסוק.

שו"ר שמה שכתבתי שמוחזקות היא בגדר חזקה חיובית אינו דבר מוסכם, דעי' בקונטרס הספקות בכלל א' סק"ו שהביא בשם חכמי דורו שסברו כהנ"ל שהממע"ה הוא ענין של חזקה חיובית, אבל הוא עצמו סובר שסוף הדין של הממע"ה הוא רק הך סברא של מאן דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא. ולפ"ז צ"ל שקמ"ל הפסוק של ר"ש בר נחמני שאפילו רוב וברי ושמא לא מהני לשנות את המצב.

וכדברי הקונטרס הספקות סובר הנתייה"מ בסי' ל"ד סקט"ו, וכן בסי' ע"ה סק"ד. וכתב כן בתור השגה על דברי הקצה"ח עיי"ש, אלא שבסי' ל"ד כתב כן הנתייה"מ בין לפי רב אשי שלומד מסברא ובין לפי ר"ש בר נחמני שלומד מפסוק, ואילו בסי' ע"ה כתב כן רק בגלל שהממע"ה סברא היא ואינו למד מפסוק, דהיינו כרב אשי. וכשיטתו הנ"ל כתב גם בהתשובה ממנו שנמצאת בשו"ת חמדת שלמה חלק או"ח סי' ב', וכן בהתשובה ממנו שנמצאת שם בחלק אה"ע סי' כ"ד אות ט"ו (ובשני המקומות כתב משום שהממע"ה היא רק מסברא).

מיהו בתוס' בב"ק דף כ"ז ע"ב ד"ה קמ"ל וכו' מבואר שהטעם למה אין הולכין בממון אחר הרוב הרי זה כי מוחזקות חשיבא חזקה חיובית והרי היא מצטרפת עם המיעוט, וכ"כ רעק"א בשו"ת סי' ק"ו בד"ה גם הנני. ועי' גם בשט"מ בב"ב דף צ"ב ע"ב שהובאו דברי התוספי הרא"ש שטעמו של רב למה הולכים בממון אחר הרוב הרי הוא משום "דכל חזקה שנשנית, דלפעמים זה מוחזק ולפעמים זה מוחזק, לא חשיבא חזקה", ומשמע שלפי שמואל הטעם הוא משום דחשיב שפיר חזקה חיובית.

והנה הנתייה"מ בהתשובה הנ"ל בחמדת שלמה בחלק אה"ע הוכיח שסוף הענין של הממע"ה הוא רק הסברא של מאן דכאיב לי' כאיבא וכו' ממה שרב סובר שהולכין בממון אחר הרוב. מיהו דבריו תמוהין דהא אדרבה שמואל סובר שאין הולכין בממון אחר הרוב.

וע"ע בקובץ הערות בסי' ע"א אות ב' וג' שכתב לתלות את המחלוקת אם תקפו כהן מוציאין אותו מידו או לא בהשאלה הנ"ל, דאם הממע"ה הוא רק משום הסברא שאין משנים את המצב א"כ עכשיו השני הוא המוחזק וגם את המצב הזה אין משנים, אבל אם הוא משום חזקה חיובית או שפיר מוציאין מידו, ותמה שם על רב אשי בב"ק שם דצריכים את הפסוק כדי לחדש את הדין של חזקה חיובית שיש במוחזק. וכתב שלפי רב אשי יוצא כפסקו של הרמב"ם שתקפו כהן אין מוציאין מידו. מיהו זה סותר את מה שכתב הפ"י שהרמב"ם פוסק שילפינן הממע"ה מקרא. וצ"ל שהרמב"ם סובר כהדרך שכתבנו שאין כוונת הפסוק לחדש חזקה חיובית אלא הכוונה היא לרבות שלא משנים את המצב אלא א"כ יש עדים.

העומד לגבות הוא כגבוי דמי או לא היא בסוטה דף כ"ה ע"א - ע"ב, ואיירי היכא שהיתה צריכה לשתות מי סוטה ומת בעלה דאינה יכולה לשתות (כי צריכים והביא האיש את אשתו) וקאמרי ב"ה שמתוך שאינה שותה אינה גובה כתובתה כי הוי ספק, וב"ש סוברים כגבוי דמי ונקראת היא המוחזקת, ופירש"י שם בדעת ב"ה דכיון דלאו כגבוי דמי אין ספק מוציא מידי ודאי. הרי שלא כתב משום שהבעל מוחזק ואוקי ממונא בחזקת מרי' אלא כתב משום שאין ספק מידי ודאי. ונראה לבאר דבריו שבאמת מכיון שיש בידה כתובה נתבטל הכח של חזקה חיובית של הבעל שיש במוחזק הנלמד מקרא דמי בעל דברים, דשפיר אמרינן כגבוי דמי לענין לבטל את מה שמוחזקות חשיבא בגדר חזקה חיובית, רק שבכל זאת אינה גובה כי אכתי נשאת הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא דב"ד אינם משנים את המצב בלי ראי', וזהו כוונת רש"י במה שכתב שהיתומים נחשבים ודאי והיא הויא ספק, כלומר אבל אין להיתומים חזקה חיובית, ובכה"ג גם יועיל מיגו וס"ס ורוב כי כל אלו אין מועילים רק בגלל הדין של חזקה חיובית שיש במוחזק.

ומעתה לפ"ז י"ל שכוונת הרמב"ן היא שאע"פ שבעלמא לא אמרינן שמהני מה שכמאן דגבוי דמי, כי אע"פ שמהני לבטל את הכח החיובי של חזקה שיש במוחזקות אבל אכתי נשארים היתומים ודאים כיון שמאן דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, אבל כשיש לו מיגו או ס"ס שפיר מהני לו מה שכגבוי דמי לבטל את הכח החיובי של חזקה שיש במוחזקות. ועל דרך זה נראה לבאר גם את כוונת

הגמ' בדף י"ב במה שאמרה שם דמהני שם ברי ושמא בהדי מיגו או בהדי חזקת הגוף לפי ר"ג, די"ל שהטעם לזה הוא כי המיגו או החזקת הגוף מורידים את הכח של חזקה חיובית שיש במוחזקות ונשאת רק הסברא של דכאיב לי' כאיבא ונגד זה מהני באמת ברי ושמא וכמו שהבאנו כבר שביאר הפ"י בב"ק דף מ"ו ע"ב שכנגד דכאיב לי' כאיבא וכו' הדין נתן שיועיל.

ז. עוד תירוץ על הסתירה בין דבריהם בסוף העמוד שמיגו להוציא לא אמרינן לביין הדין של סיטראי.

הנה כבר הבאנו את קושיית המצפה איתן על מה שכתבו תוס' בסוף העמוד שמיגו להוציא לא אמרינן דמאי שנא מסיטראי דמהני מיגו להוציא. ונראה שיש ליישב דהנה יש לומר ביאור אחר בענין למה מהני מיגו גבי סיטראי (ודלא כהביאור הנ"ל דהוי משום שכמאן דגבוי דמי), והיינו שהמיגו מצטרף עם ראיית השטר והווי בגדר ראי' חזקה יותר מסתם מיגו רגיל ומש"ה מהני גם להוציא. ומעתה לפ"ז גבי כתובה כאן הדין נתן שלא יועיל המיגו כי מה שיש לה שטר אינו בגדר ראי' כלל לענין הנידון שלפנינו דהא אינו מוכיח כלל שהיתה באמת בתולה משא"כ בסיטראי הרי השטר שפיר מוכיח שעוד לא פרע את החוב הזה של השטר.

(ז) בא"ד.

וז"ל, דלא חשיב ס"ס בכה"ג עכ"ל. עי' בש"ש בשמעטא א' פרק י"ט שהביא את ביאורו של הפ"י ומה שנראה לו לבאר.

(רח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דלא חשיב ס"ס כה"ג משום דהאי ספיקא שמא באונס הי' לא חשיב ספיקא גמורה למיתב לה כתובה דאימור קודם שנתארסה נאנסה עכ"ל. פי' שבהצד שהוא בקי, הספק אם הי' אונס או רצון אינו ספק השקול אלא יש בו בעצם ספק ספיקא לטובת הבעל, דהיינו ספק אונס ספק רצון ואם הי' באונס אבל אולי לא קרה תחתיו. והנה עי' בהגליון דאיתא בשם הת"י וז"ל, וה"נ י"ל בענין אחר דרוב בקיאיין בפ"פ והו"ל לענין כתובה רובא וחזקת ממונא ותו ליכא אלא חדא ספיקא, אבל לענין לאוסרה איכא למימר סמוך מיעוטא דאין בקיאיין לחזקה ואיתרע רובא והוה לי' פלגא ופלגא והוי ס"ס עכ"ל. הרי שתי' שהספק של ספק בקי אינו בקי אינו ספק השקול כי רוב בקיאיין הם. וצ"ע דמאחר שיסוד תירוצו הוא שספק אחד אינו ספק השקול א"כ למה אי אפשר לתרץ כתירוצם של תוס' שספק אונס רצון ספק רצון אינו ספק השקול ולמה הוצרך הת"י לחדש שהספק אם הוא בקי הוא ספק שאינו שקול. וי"ל דס"ל להת"י דשאני הספק של ספק אונס ספק רצון דאע"פ שיש רוב אפשרויות להפסיד כתובה דהיינו גם רצון וגם לא תחתיו אבל מי יימר שהציור של אונס תחתיו אינו קורה באותו תדירות כמו שתי האפשרויות האחרות גם יחד, וא"כ אין כאן סיכוי יותר גדול אלא רק רוב שמות של אפשרויות דהוי בגדר רובא דאיתא קמן שאינו בגדר בירור כמו רובא דליתא קמן אלא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות כמו שביארנו לעיל באות קמ"ה, אבל רוב בקיאיין הוה בגדר סיכוי יותר גדול, דהיינו שברוב

מקרים הבעל מרגיש שהי' פ"פ, וא"כ י"ל דס"ל להגליון שרק היכא שהרוב הוא בגדר בירור הרי זה עושה ס"ס שאינו שקול. גם י"ל שהת"י לא אמרו את הדרך של תוס' כי לפי הטעם של תוס' יוצא שהמשנה לא מתוקמה באשת ישראל פחותה מבת ג' כי אצלה עדיין נשאר הס"ס כי אין צד של אונס לפני האירוסיין (ונקודה זו כבר העיר הת"י שנדפס בגליון הפנימי של העמוד כאן).

גם י"ל שהת"י לא תירצו כתוס' כי ס"ל שנגד הצד שנאנסה לפני שנתארסה מהני החזקת הגוף (ותוס' ס"ל שס"ס מהני נגד חזקה כשהחזקה היא רק נגד צד אחד של הס"ס עי' בזה לעיל באות קס"א, ולכן החזקת הגוף אינו מועיל לבטל את הספק ספיקא שיש לטובת הבעל לפי הצד שקיים לי'.

(רט) אמר רב יהודה אמר שמואל האומר פ"פ מצאתי נאמן להפסידה כתובתה.

סיכום השיטות בפ"פ, וכן בענין למה צריכים את החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ולא סגי במוחזקות.

הנה לפי רש"י רבי אלעזר סובר שהאומר פ"פ מצאתי נאמן לאוסרה עליו אבל לא להפסידה כתובתה. ולפ"ז יוצא שר"א לית לי' החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

מיהו צ"ע דאכתי יזכה הבעל משום דהוי מוחזק.

וכן יש להקשות על מה שפירש"י שטעמו

של רב יהודה אמר שמואל למה נאמן להפסידה כתובתה הוא משום החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, דמנא לי' לרש"י דבר זה, הלא י"ל שטעמו הוא משום שהבעל הוא מוחזק. וכ"ש שקשה לפי מה שפירש"י שם שאם כתובה היא מהתורה אינו נאמן ולא מהני החזקה הנ"ל, דקשה שבכל זאת יזכה משום מוחזקות.

וי"ל שהכרחו של רש"י הוא מהא דאמר שמואל לשון של נאמן, דאילו הי' משום מוחזקות לא שייך לומר על זה לשון של נאמן. ברם אכתי צ"ע על שמואל עצמו למה באמת צריכים את החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ולא סגי במוחזקות.

וכן יש להקשות על רבא להלן בדרף י' ע"א שאמר טעם זה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה דתיפוק לי' משום מוחזקות. מיהו באמת רבא לא אמר שם שהטעם למה הוא נאמן הרי זה משום החזקה, אלא יכול להיות שבאמת הטעם הוא משום מוחזקות, רק שרבא שם בא ליישב את הקושיא שאם הוא נאמן א"כ מה הועילו חכמים בתקנתם.

וי"ל דס"ל לרש"י בדעת ר"א שגם לפי המסקנא אמרינן שלא קים לי' ומש"ה הרי זה מיקרי שאין לו טענה וס"ל כהקצה"ח בריש סי' קל"ג שגם חזקת ממון צריכה טענה (ולהלן בסוף האות נעיר מנא לי' לרש"י לפרש כן ולא לפרש שלפי המסקנא שפיר קים לי' ושלפי רבי אלעזר הרי היא מפסידה כתובתה משום המוחזקות של הבעל).

ובאמת אפילו אם נאמר כהצד שכתבנו לעיל באות קמ"ו סק"ג וקצ"ט ור"ד שאע"פ שלא קים לי' אבל בכל זאת אין הכוונה

שדבר ברור הוא שלא קים לי' אלא הכוונה היא שהדבר הוא ספק ומש"ה חשיבא טענתו בגדר טענת שמא, וטענת שמא שפיר חשיבא טענה, אבל בכל זאת לא מהני החזקת ממון של הבעל כי יש כנגדו ברי ושמא בהדי חזקת הגוף, וברי ושמא בהדי חזקת הגוף מהני להוציא ממון לפי ר"ג כמו שמבואר להלן בדרף י"ב ע"ב (וכל זה הוא דלא כדברי ההפלאה שהבאנו באות ר"ד שגם לפי הצד שלא קים לי' בכל זאת הרי זה נקרא שיש לו טענת ברי).

מיהו מלשון רש"י בד"ה אף אנן נמי תנינא ובד"ה טענת דמים משמע שלפי המסקנא שפיר קים לי'. ברם רש"י שם קאי בדעת שמואל, ושמואל בודאי ס"ל שקים לי', כי אל"כ לא מהני החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה כי נהי שאינו משקר אבל אולי הוא טועה, אבל בדעת ר"א י"ל דס"ל לרש"י שלא קים לי'.

מיהו לפי הדרך הנ"ל שגם לפי המסקנא נקטינן שלא קים לי' רק שבכל זאת מהני שויא אנפשי' חתיכה דאיסורא, א"כ יוצא שהקול יוצא אע"פ שלא קים לי', וא"כ חזרה הקושיא לדוכתה מה היא הראי' שהיא אסורה עליו, אולי כיון שלא קים לי' אינה אסורה, רק שאנו רוצים שיבוא לב"ד כדי שיוצא קול. ברם את זה ליישב ע"י שנאמר כדרכו של הלחם אבירים בשיטת רש"י, והיינו דלא כתוס' שסוברים שמה שגורם שהקול יוצא הוא העובדא שקים לי', אלא מה שגורם שהקול יוצא הוא העובדא שהיא אסורה עליו, ומשום הכי שפיר יש ראי' מהמשנה שהוא אסורה עליו.

ועכ"פ הדרך הנ"ל מספיק רק כדי ליישב את שיטת רש"י בדעת רבי אלעזר, אבל

שמואל בע"כ סובר שקים לי' וכמו שביארנו כי אם לא קים לי' לא שייך לומר שמהני החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה שהרי יתכן שהוא טועה, ומעתה עדיין צ"ע דגם בלא החזקה הנ"ל תיפוק לי' משום שהיא מוחזק.

וי"ל שלא מהני החזקת ממון של הבעל כי אפילו אם נאמר שודאי קים לי' וחשיב טענת ברי אבל יש כנגדו חזקת הגוף בהדי רוב, דהיינו רוב נשים בתולות נישאות, וכ"כ הרשב"א בדף י' ע"א בד"ה ומהא דאמרין וכו', וכן איתא בריטב"א בריש דף י', בביאור למה אמרין שאין לה כתובה משום חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה ולא משום החזקת ממון של הבעל.

ובענין מה שנקטו שע"י רוב בהדי חזקה אפשר להוציא ממוחזק, ע"ע בבעל המאור להלן על דף ט"ז ע"א שסובר שגם שמואל שסובר שאין הולכים בממון אחר הרוב הרי הוא מודה היכא שיש רוב וגם חזקה, וכ"כ הת"י בהגליון של הגמ' שם, והרמב"ן שם חולק על הבעל המאור רק מטעם דס"ל שלא מיקרי שם שיש חזקה הובא להלן באות ת'. וכן י"ל גם בדעת תוס' שם בד"ה כיון וכו' שחולקים על הת"י די"ל שהם חולקים רק מטעם זה דס"ל שאין שם חזקה. והקו"ש באות פ"ב הוכיח מדברי תוס' בדף כ"ט ע"א בד"ה ועל הכותית וכו' שהם שפיר סוברים כהבעל המאור. ברם בספר עין יצחק בח"ב סי' ס"ה אות ל"ח דחה דהתם בדף כ"ט איירי בשמא ושמא וא"כ אכתי י"ל שתוס' סוברים שבברי וברי לא מהני רוב בהדי חזקה. והפ"י בדף ט"ז ע"א בדבריו על תד"ה כיון וכו' ר"ל שאם ברי ושמא מהני בהדי חזקה כ"ש שרוב מהני בהדי

חזקה כי רוב עדיף מברי ושמא שהרי רוב מהני באיסורין להוציא מחזקה אבל ברי לא מהני לפי הרא"ש בגיטין בפרק הניזקין שפוסק שע"א אינו נאמן באיסורין נגד חזקה (ודלא כהרמב"ן והרשב"א בריש פרק האשה רבה דשפיר נאמן). וכדרך זה כתב גם ההפלאה בדף ט"ז שם. מיהו כבר העירו שבקידושין דף ע"ט ע"ב, וכן בסוף פרק המדיר כאן בדבריו על תד"ה כל הנולד, כתב הפ"י שרוב בהדי חזקה אינם מועילים להוציא. ועוד העירו שחשבונו של הפ"י נכון רק אם נאמר שרוב מהני מטעם בירור אבל אם הוי בגדר גזיה"כ של התנהגות במצב של ספק א"כ נהי שגזרה התורה באיסורין שנלך בתר רוב אע"פ שע"א לא מהני אבל בממון שלא גזרה כן אולי רוב אינו שוה כלום ואפילו בהדי חזקה. וע"ע בענין רוב בהדי חזקה להלן באות רע"ז.

והנה הרמב"ן כאן הקשה בסגנון אחר ממה שהקשינו, והיינו שהקשה שגם בלא החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה יהי' נאמן משום שתמיד כשיש תנאי, על המקבל מוטל להוכיח שקיים את התנאי, וא"כ גם כאן הדין נותן שעל האשה יהי' מוטל להוכיח שנתקיים התנאי שהיתה בתולה. והרמב"ן בתירוץ השני תי' על זה את התירוץ הנ"ל שהכא יש להאשה גם חזקת הגוף וגם רוב. והנה לכאורה הרי זה אותה קושיא שאנחנו הקשינו ושהבאנו שהקשו הרשב"א והריטב"א והיינו משום שהטעם למה המקבל צריך להוכיח שנתקיים התנאי הרי זה משום הדין הרגיל שהמוציא ממוחזק עליו הראי'. ברם הרשב"א חילקם לשתי קושיות, דלעיל שם בדף י' בד"ה אמר רב נחמן וכו' הקשה גם את קושיית

הרמב"ן וגם על זה תירץ ששאני הכא משום שיש להאשה גם חזקת הגוף וגם רוב וכמו שהביא גם הר"ן בד"ה נאמן להפסידה כתובה וכו' בשמו. ומזה שחילקם הרשב"א לשתי קושיות נראה דס"ל להרשב"א שמוטל על המקבל להוכיח שנתקיים התנאי גם בלא זה שהוא בא להוציא ממוחזק אלא מטעם שהסתמיות הוא שלא נתקיים התנאי והרי הוא בא להוציא מן הסתמיות.

ועכ"פ על הקושיא הנ"ל שהאשה חייבת להוכיח שנתקיים התנאי תי' הרשב"א גם עוד תירוצו, והיינו דשאני הכא דאיכא למימר שמא אינו בקי או שהטה, וגם הרמב"ן תי' כן בתירוצו הראשון אלא שהרוסיף גם שיש לה מיגו, ואין הכרח לומר שהוא הולך לשיטתו שמיגו להוציא אמרינן, אלא י"ל שכוונתו היא שבזה שיש לה מיגו, יצאה ידי החובה להוכיח שהיא קיימה את התנאי, כי המיגו פועל כהוכחה שהיא אומרת אמת וקיימה את התנאי, ולאחר שנחשב שביררה שקיימה את התנאי הרי היא יכולה להוציא את הכתובה, ואין נקרא שמוציאים ע"י מיגו. ועכ"פ נראה שהאשה שלא תירץ הרשב"א את תירוצו הנ"ל גם על הקושיא שיזכה הבעל משום החזקת ממון שלו, דהיינו שאיכא למימר שמא אינו בקי או שהטה, הרי זה כי גם לפי הצד של לא קים לי' אכתי יש לו דין של טוען טענת שמא וכמו שכתבנו ומש"ה אכתי מהני לו החזקת ממון שלו.

וע"ע בר"ן מה שתי' על הקושיא של הרמב"ן, ולהלן באות רי"ח* - רי"ט נדון על דבריו.

וע"ע בש"ש בשמעתא ב' פרק י' שכתב שבלי החזקה שאין אדם טורח בסעודה

ומפסידה הי' הבעל מפסיד משום דאמרינן שכאן נמצא כאן הי', דכיון שנמצאת הריעותא ברשות הבעל עליו לברר שהיתה בעולה גם קודם, וכל זמן שלא בירר נקטינן שנבעלה ברשותו, והא דלא תלינן שהי' ברצון הרי זה כי כיון שנתחייב הרי הוא קיימא בהחזקת חיוב שלו.

וע"ע באבי עזרי על פי"א מהל' אישות הי"ד שהביא את תירוצו של הבית מאיר בסי' ס"ח בשם המהרי"ט על הקושיא מהא שעל המקבל מוטל להוכיח שנתקיים התנאי, דהכא אין האשה חייבת להוכיח שנתקיים התנאי כי שאני הכא דהוי תנאי בשב ואל תעשה, וביטול התנאי הוא ע"י קום ועשה, ובכה"ג על המתחייב מוטל להוכיח שקרה ביטול התנאי, ורק היכא דהוי תנאי בקו"ע, דהיינו שצריכים לעשות פעולה של קיום התנאי, רק אז על הלוקח להוכיח. ועיי"ש באבי עזרי שהשיג על זה. ועוד הביא את שי' הנתיח"מ בסי' מ"ו סקכ"ג שבתנאי דלעבר מוטל על הגובה להוכיח אפי' אם קיום התנאי הוא בשוא"ת (משום דבתנאי דלהבא כבר נגמר הענין בודאי, ותנאי מילתא אחריתי הוא, וכחוב על המקבל דמי, משא"כ בתנאי דלעבר דאם עבר על התנאי אין כאן התחלת חיוב כלל, וצריך לברר שנתחייב לו"). ועוד הביא את תירוצו של הש"ש הנ"ל שמי שנולד הספק ברשותו עליו להביא ראיה, ופלפל בדבריו.

ברם דעת רש"י אכתי צ"ע וכמו שנבאר, דהנה תוס' כאן בד"ה נאמן וכו' סוברים שלעולם יתכן שרבי אלעזר סובר גם שהיא מפסידה את הכתובה, וכוונתם היא משום החזקת ממון של הבעל, וכ"כ השט"מ בתחילת הסוגיא בד"ה נאמן וכו', דאין לומר

משום שחזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה כי א"כ למה נקטה הגמ' בדעת רבי אלעזר את הטעם של שויה אנפשי' חד"א, הלא אין אדם טורח בסעודה ומפסידה מהני גם לאוסרה עליו, ונראה שהגמ' ידעה שטעמו של ר"א הוא משום שויה אנפשי' חד"א כי אם טעמו הוא משום חזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה למה לא דיבר גם על הכתובה ולמה הזכיר רק שהיא אסורה עליו (אבל רבי יהודה אמר שמואל הזכיר רק את הכתובה כי שמואל נתכוין לומר שיש לו נאמנות גמורה ונאמנות גמורה צריכים רק לענין הכתובה כי לענין לאוסרה עליו ולהפוך אותה מהיתר לאיסור הרי מספיק בשויה אנפשי' חד"א), והנה הפ"י כתב לעיל שהטעם למה כתב רש"י בדעת ר"א שאינו נאמן לגבי הכתובה הרי זה כי הכי משמע מהלשון של נאמן לאוסרה עליו כי משמע שהוא נאמן רק לגבי איסור אבל לא לגבי הכתובה, ונראה שלפי תוס' י"ל דנקט נאמן לאוסרה עליו ולא נקט את הכתובה כי לגבי הכתובה אינו משום נאמנות דהיינו החזקה של אא"ט וכו' אלא הרי זה משום מוחזק דהממע"ה, ולא דוקא כתבו תוס' שלפי ר"א הרי הוא "נאמן" להפסידה כתובתה אלא כוונתם היא רק דמהני להפסידה כתובתה, ומעתה לפ"ד אכתי צ"ע על דעת רש"י מנ"ל דר"א סובר שפ"פ לא מהני לענין כתובה מטעם מוחזק וממע"ה, ונהי שכבר כתבנו סברות למה לומר שלא מהני כאן מוחזקות אבל בע"כ צ"ל דשפיר יתכן לומר דמהני דהא הכי מוכח מדברי אביי שאמר אילימא למיתב לה כתובה וכו' דהכוונה היא משום מוחזק דהא אביי שם אזיל שאינה נאסרת משום שלא קים לי

וא"כ לא שייך החזקה של אין אדם טורח בסעודה שהרי לא קים וגם הרי אינו מפסידה וא"כ בע"כ צ"ל שהטעם הוא משום שהוא מוחזק וכמו שמבואר בתוס' והמהרש"א ובקרני ראם שם.

רי' דקא טעין טענת פתח פתוח.

ופירש"י דבגליל נאמן כי אין אדם טורח בסעודה ומפסידה אבל ביהודה חיישינן שמא בעל ושכח או ששיכר את הבתולים ולא הרגיש. וצ"ע דא"כ למה ביהודה הרי היא נאסרת, דהא כיון שיתכן ששכח או לא הרגיש ששכר הרי זה בגדר לא קים לי'. ולכאורה יש להוכיח מכאן שרש"י סובר שגם כשלא קים לי' אמרינן שויה אנפשי' חד"א עי' בזה לעיל באות קמ"ו סק"ג וקנ"ה.

והנה תוס' פירשו שביהודה נקטינן שבודאי בעל כי לא מוקים אנפשי', וצ"ע דא"כ למה נאמן לאוסרה עליו הלא יש כנגדו ודאות שבעל. וי"ל דתוס' הרי המשיכו וכתבו לשון של "רוב" וכן ש"איתרע החזקה", וא"כ י"ל שאין כוונתם לומר דהוי ודאות גמורה אלא כוונתם היא לומר רק דהוי מספיק כדי לעשות ריעותא בהחזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ומש"ה אכתי שייך לומר שויה אנפשי' חד"א.

ברם אכתי צ"ע למה ביהודה הרי הוא צריך לשלם את הכתובה דנהי ש"ל ששכח או טעה אבל מ"מ מכיון שהוא מוחזק למה זה שונה ממה שכתבו תוס' בד"ה אי למיתב וכו' שאפילו אם לא קים לי' הדין נותן שלא יפסיד את הכתובה כיון שהוא מוחזק, ועי' בזה לעיל באות ר"ה ור"ט.

ריא) הדחי' שההיא דבגליל מצי טעין איירי בטענת דמים.

הנה בגמ' דחינן שמההיא דבגליל נאמן אין ראי' לשמואל כי איירי בטוען טענת דמים. ומרש"י מבואר דעכשיו אזלינן דלית לן החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אלא באמת הרי הוא חשוד לשקר, רק שבטענת דמים יש לו עדים שלא הי' דם ושהוא אומר אמת, דהיינו השושבינין, ומש"כ רש"י שהיא טענה ברורה הכוונה היא שהטענה היא ברורה כי יש עדים, ומש"ה בגליל הרי היא מפסידה את כתובתה ואינה נאמנת לומר ששפיר הי' לה דם שהרי זה נגד עדים, וכן אינה נאמנת לומר שהוא בא עלי' באירוסין משום שיש אנן סהדי או חזקה שאינו עושה כן בגליל. אבל ביהודה לא מהני לו מה שיש לו עדים שלא הי' דם כי אמרינן שהוא עצמו בא עלי' ושכח או לא הי' קים לי' אם שבר את הבתולים או לא, ועוד דכיון דלית לן החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה י"ל שהוא משקר. מיהו צ"ע למה ביהודה היא נאמנת אם היא טוענת שהי' לה דם, דהא היא אומרת נגד עדים ואע"פ שיש לה מיגו לומר שהוא בעל אותה אבל הלא הוי מיגו במקום עדים. שו"ר בחזו"א בסי' ס"ז סק"א שכתב שבאמת אינה נאמנת, והמשנה איירי כשהיא טוענת שהוא בא עלי' בימי האירוסין.

והנה מתוס' משמע דלא כרש"י בביאור הך דחי' דאיירי בטענת דמים, שהרי בד"ה לא דקטעין טענת דמים כתבו וז"ל, דהויא טענה ברורה מדאין סדינים מלוכלים בדם עכ"ל, הרי שלא כתבו שיש שושבינין, כלומר עדים, אלא משמע שכוונתם היא שהוא עצמו

ברור לו וקים לי' שלא יצא דם, ואין חשש שמא הוא טועה, אבל בפ"פ לא קים לי' ויש לחוש שמא הוא טועה וממילא אין ראי' למה שאמר שמואל שגם בטוען פ"פ הרי הוא נאמן, אבל לעולם גם הדחי' סוברת את החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, רק שבטענת פתח פתוח אי אפשר לומר את החזקה כי אולי הוא טועה וכהנ"ל. וכן מבואר בהמשך דבריהם שכתבו אליבא דהדיחוי שאין להאשה מיגו כי הוי מיגו במקום החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, הרי שגם הדחי' סוברת את החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, רק דס"ל שבנוגע לטענת פ"פ אמרינן שלא קים לי'.

מיהו תוס' לעיל בד"ה נאמן כתבו ששמואל בא לאשמועינן כתובה כי ס"ד שנהי שקים לי' ולכן נאמן לאוסרה עליו מדין שויא אנפשי' חד"א אבל אולי לגבי כתובה אינו נאמן כי הוא משקר, ועל זה בא שמואל להשמיענו שאינו משקר, ומשמע שהצד לא לומר כשמואל הוא לומר שהוא משקר.

ברם לק"מ כי נהי שמדברי שמואל מבואר שזהו מה שהוא בא להשמיענו ולא בא להשמיענו שקים לי', מדנקט כתובה ולא איסור, אבל אכתי י"ל שלמעשה גם בעל הדחי' כאן מודה לשמואל שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה רק שבטענת פתח פתוח הרי הוא חולק עליו מטעם שלא קים לי', ורק בטענת דמים הרי הוא סובר שהוא נאמן משום שזה שפיר קים לי'.

ומעתה לפי תוס' יוצא שבגליל הרי הוא נאמן בטענת דמים כי קים לי' וגם נקטינן

דמים, הלא י"ל שגם הוא סובר כרב יוסף שמן הסתם איירי בשני הציורים, ובשלמא אם היתה לנו ראי' שרב יוסף עצמו הודה להמדחה, אז אולי הי' אפשר לומר שמן הסתם גם תלמידו אביי קיבל את דברי המדחה, אבל מנין לנו שרב יוסף קיבלם. ובאמת אפילו אם שפיר קיבל אבל מנין לנו שגם אביי קיבל כן.

ובאמת י"ל אחרת מהמהרש"א, דהנה מצינו בב"מ דף כ"א ע"ב שאביי סובר שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, והקשו עליו מהא דתנן שפירות מפוזרים הרי הם שלו, ותירצו שפירות מפוזרים איירי במכנשתא דבי דרי, הרי שאביי עצמו סובר להעמיד את המשנה במקרה מסוים (ואולי יש עוד מקומות בנוגע לאביי שאנו מוצאים תופעה זו, וצריך בדיקה כעת), וא"כ שפיר הי' קשה להם לתוס' למה אינו סובר כן גם כאן, דהיינו שאפשר להעמיד רק בטענת דמים. וצריך בדיקה כעת אם מצינו מקומות שגם שרב יוסף מעמיד באוקימתא מסוימת.

ועי' במהר"ם שיף שרצה לפרש בדרך אחרת, דהנה חזינן שאביי אמר דבריו בלשון של אף אנן נמי תנינא, ואילו רב יוסף אמר את דבריו בצורה של קושיא על שמואל, דהיינו מאי קמ"ל תנינא. ורצה המהר"ם שיף לומר דזה הי' קשה להם לתוס', ולכן פירשו שרב יוסף לא אסיק אדעתיה כלל הציור של טענת דמים, ולכן הקשה מאי קמ"ל, אבל אביי שפיר אסיק אדעתא הציור של טענת דמים, רק שסבר שאי אפשר לפרש שלזה התכוונה המשנה מהטעם שכתבו תוס', ומש"ה מכיון שהראי' אינה גלוי' כל כך, שהרי אסיק אדעתיה

שאינו משקר משום שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אבל ביהודה נהי שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה אבל מסתבר מאד שהוא זה שבעל ואיתרע החזקה הנ"ל וכמש"כ תוס' לעיל, אבל לאוסרה יהי' נאמן משום שויה אנפשי' חד"א, אבל עכ"פ בפ"פ אינו נאמן בגליל כי אע"פ שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה אבל לא קים ליה.

ריא* תד"ה מאי לאו דקא טעין טענת פתח פתוח (הוספה מתשע"ט).

וז"ל, נראה לפרש דקס"ד דבטענת דמים ליכא למיחש לאיקרוי דעתא דכיון שליכא דם לכו נוקפו ואין מתקרר אבל בפתח פתוח איכא למיחש שמא יתקרר עכ"ל.

ועי' במהרש"א שנתעורר על הא דכאן נחתו תוס' לבאר למה סבר אביי דלא איירי בטענת דמים, אלא בטענת פתח פתוח, ואילו להלן במה שאמר רב יוסף מאי קמ"ל תנינא וכו' לא נחתו תוס' לדבר זה. ותי' שרב יוסף להלן לא סבר שאיירי אך ורק בטענת פתח פתוח, אלא גם רב יוסף נחית להציור של טענת דמים, רק שהוא סבר שאיירי בכל הציורים, ועל זה השיבו לו ששפיר י"ל שאיירי רק בטענת דמים, ומכיון שאביי הי' תלמידו של רב יוסף, מן הסתם ידע מההוא דיון, וידע שהשיבו על ראייתו של רב יוסף ששפיר י"ל שאיירי רק בטענת דמים, ולכן נתקשו תוס' למה כאן בנוגע להמשנה של בתולה נשאת ליום רביעי לא סבר שי"ל שאיירי רק בטענת דמים.

מיהו לא הבנתי, דמנין לנו שאביי הסכים להמדחה שם שדחה שאיירי רק בטענת

הציור של טענת דמים, לכן אמר אב"י רק לשון של אף אנן נמי תנינא, כי נהי שיש להביא ראי' מהמשנה, אבל אין הראי' פשוטה וגלויה כל כך עד שאפשר להקשות פשיטא, ומהטעם הזה הוצרכו תוס' לפרש דכיון שאסיק אדעת' דאב"י הציור של טענת דמים למה סבר שאי אפשר לומר שהמשנה התכוונה באמת לטענת דמים, אלא שכתב המהר"ם שיף שלא נראה לו שדרך זו היא אמתית, והסיק לפרש בדרך אחרת עיי"ש.

ריב) תד"ה נאמן (בענין אם שמואל ור"א מודים זה לזה (משנת תשע"ט).

הנה תוס' בד"ה נאמן וכו' כתבו ששמואל מודה לרבי אלעזר, וכתבו כן בסגנון החלטי, אבל בנוגע לרבי אלעזר כתבו רק שר"א "מצי סבר" כמו שמואל, אבל לא החליטו את הדבר כמו כשאמרו ששמואל מודה לר"א. ולכאורה הרי זה משום משום שכיון ששמואל סובר שנאמן להפסידה כתובתה א"כ לא שייך לומר שאינה נאסרת עליו כי לא יתכן לומר שהוא יכול לגור אתה בלי שתהי' לה כתובה, אבל איפכא שפיר שייך, והיינו שאסור לו לגור עמה ובכל זאת צריך לתת לה כתובה.

ברם הא ליתא, כי אולי נתכוין שמואל לומר רק שהוא יכול להוציאה עכשיו בלי לתת לה כתובה, רק שאינו נאמן לאוסרה עליו, ואם הוא יבחר להמשיך לגור אתה יצטרך באמת לכתוב לה כתובה חדשה. וכן יהי' בכל הציורים שהבאנו באות ר"ו סק"ב בקטע "ועיין בקובץ שיעורים" שאינה

נאסרת עליו ובכל זאת הפסידה את כתובתה. וביותר נראה שהי' מוחלט אצל תוס' ששמואל סובר כר"א כי כיון ששמואל סובר שבגלל החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה הרי הוא נאמן להפסידה כתובתה ואין אנו חושדים שהוא משקר, א"כ בע"כ ס"ל גם שקים לי' בפ"פ, כי אם לא קים לי', נהי שאינו משקר אבל אולי הוא טועה, וא"כ בע"כ צ"ל שקים לי', ואפילו אם לפי הקמ"ל בע"א הרי זה ספק אם קים לי' או לא אבל הכוונה היא שיש שני סוגים של אנשים ונאמנו אין אנו יודעים מאיזה סוג הוא אדם זה אשר בכה"ג הוא טוען טענת ברי שהוא יודע שהוא מאלו שבקיאים ושאין אצלו אפשרות של טעות וששייך לגביו החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה (ואין הכוונה היא שכל האנשים הם בגדר ספק בקי ושהאדם עצמו אינו יכול לדעת אם הוא קים לי' או לא), וא"כ הדין נותן שיזכה משום מוחזקות, וא"כ מאחר דס"ל שקים לי', או לכל הפחות שהוא יכול לטעון בטענת ברי שהוא קים לי', בע"כ צ"ל שהיא אסורה עליו משום שויה אנפשי' חתיכה דאיסורא.

והנה שמעתי מקשים שאם ר"א מודה לשמואל א"כ למה הקשה רב יוסף רק על שמואל ולא הקשה מאי קמ"ל גם על ר"א. מיהו י"ל שרב יוסף הבין שיתכן גם שר"א אינו סובר כשמואל. ברם א"כ כ"ש שקשה על ר"א מהמשנה שמוכח ששפיר נאמן להפסידה כתובתה.

גם שמעתי מקשים שאם ר"א סובר כשמואל רק דקמ"ל שנאמן גם לאוסרה על

עצמו וכמש"כ תוס', א"כ מה מקשה הש"ס בע"א על ר"א מאי קמ"ל תנינא האומר קדשתין וכו' הלא י"ל שר"א קמ"ל שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה אשר משום כך הרי הוא נאמן גם להפסידה כתובתה.

מיהו שתי הקושיות הנ"ל לק"מ כי למעשה ר"א לא דיבר על כתובה, ומהמלים שאמר מבואר רק שנאמן לאוסרה עליו והרי דבר זה הוא פשוט מטעם שויה וכו', ומש"ה הקשו מאי קמ"ל תנינא.

מיהו קשה דאם הוא סובר כשמואל למה אמר באמת רק שנאמן לאוסרה עליו, כלומר על עצמו, הלא בכח חזקה זו הדין נותן שה"ה שהוא נאמן לאוסרה על כהנים לאחר מותו כמו שע"א נאמן לומר שהיא זונה, ואע"פ שיש לה חזקה היתר אבל רובא וחזקה רובא עדיף, והרי החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה הרי היא בגדר חזקה דאתי מכח רובא.

וגם לפי מש"כ הריטב"א ש"עליו" בא לומר שמפרישין אותו מהאיסור, ג"כ קשה, דאם ס"ל שיש חזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה פשיטא שמפרישין אותו, וא"כ הי' עדיף לא לומר "עליו" כדי שדבריו יכללו גם כהנים.

וצ"ל שלא נתכוונו לומר שרבי אלעזר סובר ממש כשמואל, ובאמת לא כתבו לשון כזה, אלא כוונתם היא לומר רק שגם הוא יכול לסבור שנאמן להפסידה כתובתה אבל לא מטעמי' דשמואל אלא משום המוחזקות שלו וכמו שכתבו תוס' לעיל בתחילת ד"ה אי וכו' ולכן הוצרך ר"א להשמיענו שהוא נאמן גם לאוסרה עליו וכדברי תוס' שם שלפי הטעם הזה של מוחזקות יתכן שאינו

נאמן לאוסרה עליו, ולכן קמ"ל שבכל זאת הרי הוא נאמן לאוסרה על עצמו, ורק על עצמו, משום שויה אנפשי' חד"א.

ועכ"פ יש לפקפק במה שכתבנו שמצד אין אדם טורח בסעודה ומפסידה תהי' אסורה לכהונה כמו שעד אחד נאמן לומר שהיא זונה, כי אולי רוב גרע מעד אחד כדחזינן שעד אחד מחייב שבועה בממון אבל לפי שמואל שסובר שאין הולכים בממון אחר הרוב, לא מהני אפילו לשבועה. ברם לפי רב חזינן איפכא, והיינו שאע"פ שעד אחד אינו יכול להוציא ממון ממוחזק אבל רוב שפיר מוציא.

ריב* (תד"ה אבל בגליל מצי טעין.)

וז"ל, וא"ת מנא לי', דילמא ביהודה נאמנת לומר שבא עלי' באירוסין ולא בגליל, אבל כשטוענת בתולה הייתי בגליל נמי מהימנא עכ"ל. והקשה המהר"ם שיף דא"כ תהי' נאמנת בגליל לומר אתה בעלת אותי במיגו שהיתה יכולה לומר בתולה הייתי, ואע"פ שיש חזקה שאינו בועל אותה, אבל הכא עדיין לא נחתו תוס' להענין של מיגו במקום חזקה שהזכירו בד"ה לא וכו', והרי תוס' עצמם המשיכו בדיבור זה לומר שביהודה הרי היא נאמנת לומר בתולה הייתי מיגו שהיתה יכולה לומר שהארוס בא עלי' אע"פ שמה שהיא אומרת בתולה הייתי הרי זה עומד נגד חזקה שהארוס בא עלי' ושלא היתה בתולה. ותי' המהר"ם שיף שבגליל אין לה מיגו שהיתה יכולה לומר בתולה הייתי כי היא מפחדת שמא יתברר ע"י מפה שלא הי' לה דם.

ריג) בא"ד (הוספה משנת תשע"ט).

וז"ל, וא"ת מנא לי' דלמא ביהודה נאמנת לומר שבא עלי' באירוסין ולא בגליל אבל כשטוענת בתולה הייתי בגליל נמי מהימנא עכ"ל. הנה תוס' רצו לומר שביהודה אין לו טענת בתולים לומר שפתח פתוח מצא כשהיא טוענת שהוא בעל אותה. ואע"פ שהוא מוחזק ואין הולכים בממון אחר הרוב אבל הכא הוי בגדר ודאי וכמ"ש תוס' להלן בד"ה מאי לאו וכו'. ברם גם צדדו שם לומר כרש"י אשר לפי דבריו אין הכרח לומר שהוא בגדר ודאי, וגם הם עצמם בהדרך שלהם כתבו גם לשון של "רוב" ושל "איתרע החזקה", ולעיל באות ר"י הסקנו משום כך שלא התכוונו לומר דהוי ודאי גמור.

ועכ"פ תוס' נקטו באוקימתא זו, במה שכתבו "בגליל נמי", שגם ביהודה תהי' נאמנת לומר שפתחה הי' סתום (ולהלן כאן נבאר מה חידוש יש בזה), ולא כתבו שום הכרח לזה, ואת הטעם של מיגו חידשו רק בתירוצם.

ברם י"ל שתוס' הוכרחו לנקוט כן כי אל"כ יוצא שביהודה אין לו טענת בתולים רק אם היא אומרת שהוא בעל אותה, אבל אם היא טוענת שפתחה הי' נעול יש לו טענת בתולים, ואילו בגליל יש לו טענת בתולים רק אם היא טוענת שהוא בעל אותה אבל אין לו טענת בתולים אם היא טוענת שפתחה הי' נעול, וא"כ בשני המקומות יש ציור שיש לו טענת בתולים ויש ציור שאין לו טענת בתולים, וא"כ שני המקומות הם על משקל אחד, ואילו מהמשנה משמע שיש

לו בגליל יותר אפשרויות לטעון טענת בתולים, וא"כ בע"כ צ"ל שאם היא טוענת שפתחה הי' נעול בשני המקומות אין לו טענת בתולים של פתח פתוח, ושביהודה אין לו טענת בתולים גם אם היא טוענת שהוא בעל אותה, משא"כ בגליל יש לו טענת בתולים בכה"ג.

ותורף קושיית תוס' הוא כך, דנימא שהמשנה איירי רק כשהיא טוענת שהוא בא עלי' דבכהאי גוונא אין לו טענת בתולים, ונהי שגם אם היא טוענת בתולה הייתי אין לו טענת בתולים, אלא היא נאמנת וכמו שדייקנו מדבריהם, אבל התנא לא איירי בזה, וממילא הדיוק שבגליל יש לו טענת בתולים קאי רק על ציור זה דאיירי בו התנא דהיינו כשהיא טוענת שהוא בא עלי', ועל זה תירצו תוס' שמשמע שהתנא איירי ביהודה בשני הציורים, דהיינו גם כשהיא טוענת בתולה הייתי, וא"כ גם על זה קאי הדיוק שבגליל יש לו טענת בתולים ושאינה נאמנת בכה"ג.

והנה יש לעיין מה סברו תוס' בקושייתם בנוגע לטעם הדבר, דהיינו למה ביהודה נאמנת היא לומר שפתחה הי' נעול (ואת הטעם של מיגו כתבו רק בתירוצם), הלא אנן ידעינן שלא הי' נעול, ואע"פ שאנו נוקטים שזה בגלל שהוא בעל אותה, וא"כ גם לפי ידיעתנו יש לה כתובה, אבל היא ע"י שאמרה שפתחה הי' נעול עשתה הודאת בעל דין שהוא לא בעל אותה, וא"כ יוצא שאינה יכולה לזכות בטענה שפתחה הי' נעול כי אנו יודעים שלא הי' נעול, וגם אינה יכולה לזכות על הדרך שאנו רוצים לזכותה, דהיינו שהארוס בעל אותה, כי

עשתה הודאת בעל דין נגד זה והודאת בעל דין מהני אפילו נגד עדים.

וצ"ל שהכא הרי זה דבר ודאי שהוא בעל אותה כמש"כ להלן, והודאת בעל דין לא מהני נגד ודאי. מיהו כבר כתבנו שמדברי תוס' להלן לא נראה שזה ממש בגדר ודאי.

וצ"ל משום שאנחנו אין לנו יכולים לעשות תרתי דסתרי, דהיינו שמצד אחד לקבל את החזקה שהוא בעל אותה ולא להאמינה שפתחה הי' סתום, ומצד שני לא לקבל את החזקה בגלל הודאתה נגד החזקה ולומר שאדם אחר בעל אותה.

והנה תוס' בתירוץ כתבו טעם למה ביהודה יכולה היא לטעון פתח סתום, והיינו משום שיש לה מיגו. וצ"ע דהא כבר כתבנו שמדבריהם בקושייתם יוצא שגם בקושייתם ידעו שביהודה הרי היא יכולה לטעון פתחה סתום והיינו ממה שכתבו "בגליל נמי", וגם ביארנו שכן היו מוכרחים לומר לפי קושייתם, וחתרנו למצוא טעם לזה, ואילו תוס' כתבו עכשיו טעם אחר, והיינו מיגו, וא"כ למה לא כתבו טעם זה גם בהקושיא דהא גם בהקושיא צריכים לנו לטעם.

והנה המהרש"א על תד"ה מאי לאו וכו' ביאר שרוב יוסף בראיתו סבר שהמשנה איירי בכל הציורים, דהיינו בין כשהבעל טוען פתח פתוח ובין כשהוא טוען טענת דמים, ומעתה לפי תוס' כן יוצא שגם בנוגע להטענה שלה המשנה איירי בכל הציורים, דהיינו בין כשהיא טוענת שהוא בעל אותה ובין כשהיא טוענת פתח סתום, אלא שיש להעיר שכמו שהגמ' דוחה שאיירי רק בטענת דמים ה"ה שהיתה יכולה לדחות שאיירי רק בטענת שהוא בעל אותה.

ריג* בא"ד.

וז"ל, בין שאומרת פתח נעול מצא דביהודה נאמנת במיגו דאי בעיא אמרה באירוסין בא עלי עכ"ל. והקשה המהרש"א דהא הוי מיגו להוציא, והקרני ראם הקשה דהוי מיגו נגד חזקה (ובפשטות כוונת הקרני ראם היא להחזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה), ותוס' עצמם בסוף העמוד נחתו לומר שבגלל טעמים אלו לא מהני מיגו. ועי' בבית יעקב בדבריו על תוס' להלן בד"ה לא דקטעין וכו' שתי' דהוי כעין הפה שאסר כי גם אם היתה חרשת היינו טוענים בשבילה שהארוס בעל אותה, והפה שאסר מהני גם כנגד עדים כמש"כ תוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב, וא"כ כ"ש כנגד חזקה, וצ"ע למה הוצרך לחרשת ולא כתב בסתם שכל אשה היתה יכולה לשתוק, ועכ"פ חזינן שדן הבית יעקב לומר רק דהוי כעדים שהוא בעל אותה, אבל לא נקט דהוי בגדר ודאי גמור אשר פשיטא שגם לפי תוס' בב"ק לא מהני הפה שאסר נגד ודאי. וע"ע בזה לעיל בריש אות רי"ג.

ריד) תד"ה לא דקא טעין טענת דמים.

עי' בדבריהם שהקשו דתהי' נאמנת בגליל מיגו דאי בעי אמרה משארסתני נאנסתי או מוכת עץ הייתי, ותירצו דהוי מיגו במקום החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, והך חזקה עדיפא מההיא דב"ב דף ה' ומש"ה לא מהני מיגו במקום חזקה זו. וצ"ע מה זה שכתבו תוס' שהך חזקה עדיפא הלא להלן בגמ' משמע שהך חזקה מהני רק בגלל שכתובה היא מדרבנן, דהם אמרו שיתן

כתובה והם אמרו שהוא נאמן ע"י חזקה זו, אבל אם כתובה היא מהתורה לא מהני חזקה זו, וא"כ חזינן שאדרבה הך חזקה קלישא טפי מחזקות אחרות, וכן העיר הפ"י דמכיון שהך חזקה מהני רק אם כתובת אשה היא מדרבנן א"כ איך כתבו תוס' שהך חזקה עדיפא מההיא דמס' ב"ב, "הלא חזקה דהתם הויה חזקה דאורייתא דהא מהני להוציא ממון אפילו מיתמי ולענין יתומים מוקמינן תמיד על הדין דאורייתא".

מיהו י"ל על פי דברי השט"מ להלן שם שהסיבה למה לא מהני הך חזקה אם כתובה היא מהתורה הרי זה משום שיש רוב וחזקת הגוף כנגד החזקה, דהיינו רוב נשים בתולות נשאות וכן חזקת הגוף שהיתה בתולה, רק דכיון שכתובה היא רק מדרבנן הם אמרו שהבעל יהי נאמן אע"פ שיש כנגדו רוב וחזקת הגוף, ומעתה לפ"ז שפיר אפשר לומר כדברי תוס' שהך חזקה כשהיא לעצמה עדיפא טפי מההיא דב"ב.

מיהו אכתי צ"ע על מה שתירצו תוס' כאן שלא מהני המיגו משום דהוי במקום החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, וכן משום דהוי מיגו להוציא, הלא בהדי המיגו יש גם רוב וחזקת הגוף וא"כ אולי צירוף זה בודאי צריך להועיל, וא"כ היו צריכים לתרץ בדרך אחרת, והיינו שכיון שכתובה היא מדרבנן א"כ כמו שהאמינו את הבעל נגד הרוב והחזקת הגוף הה"נ שהאמינוהו אע"פ שיש כנגדו גם מיגו.

ועוד צ"ע למה הקשו תוס' רק שיש מיגו, הלא חוץ מהמיגו יש נגד הבעל גם חזקת הגוף ורוב, וא"כ למה לא הקשו שיועילו הרוב והחזקת הגוף.

וי"ל דלא כהשיטה, אלא הטעם למה החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה לא מהני אם כתובה היא מהתורה הרי זה באמת כי היא חזקה קלישא, וכן כתב הפ"י כמו שנביא באות רי"ז, וכן הר"ן כמו שנביא באות רי"ח*, רק שלאחר שקבעו רבנן שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה ושפיר תיחשב בגדר ראי' שבכחה להכריע, שוב אין מקום להרוב והחזקת הגוף, כי י"ל שהחזקת הגוף והרוב אינן בגדר ראיות, אלא בגדר גזירות הכתוב של התנהגות במקום שיש ספק (אע"פ שהרוב הוא רובא דליתא קמן עי' בזה לעיל באות קמ"ה), וממילא אחרי שהחזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה ביררה, ואין כאן ספק, אין מקום להרוב והחזקה, והחזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אע"פ שהיא בנוי' על רוב, והויה חזקה דאתי מכח רובא, אבל הרי היא עדיפא מסתם רוב, כי לטרוח בסעודה ולהפסידה הוא דבר שהוא נגד השכל והתנהגות הגיונית, ולכן הרי היא בגדר בירור, ועל זה הקשו תוס' שמ"מ איך זה מהני כנגד מיגו, הלא גם מיגו הוא ראי' והוכחה, וא"כ למה לא אזלינן בתר המיגו, ועל זה תירצו שראיית מיגו קלישא מהסברא של אא"ט בסעודה ומפסידה, כי לאחר שהחשיבו חכמים את החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה לראי' שבכחה להכריע, החשיבו אותה יותר מההיא חזקה במס' ב"ב, והרוב והחזקת הגוף הרי לא יעזרו להצטרף עם המיגו כי אינן בגדר ראיות.

רטו) בא"ד.

וז"ל, ואי לא אמרינן מיגו להוציא אתי

נמי שפיר עכ"ל. עי' לעיל באות ר"ו בסק"ה וסק"ז בענין מה שדבריהם נראים סותרים את מה שנקטו לעיל שס"ס מהני להוציא כתובה, וכן את הדין שהיכא שיש לו שטר מהני מיגו גם להוציא.

ועי' באות רי"ג בענין אם דבריהם סותרים את מה שכתבו בד"ה אבל בגליל מצי טעין.

דף י' ע"א

רטז) חכמים תיקנו להם לבנות ישראל לבתולה ר' ולא למנה ק' והם האמינוהו שאם אמר פ"פ מצאתי נאמן.

עי' בגמ' דאמרינן אמר רב נחמן אמר שמואל משום ר"ש בן אלעזר חכמים תיקנו להם לבנות ישראל לבתולה מאתים ולא למנה מנה והם האמינוהו שאם אמר פ"פ מצאתי נאמן, וכן אמר רבא חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה. ומבואר שאם כתובה היא מן התורה לא מהני הך חזקה. והביא השט"מ בד"ה וז"ל שיטה ישנה וכו' שיטה ישנה בשם רבו דהיינו משום שיש חזקת הגוף שפתחה ה' סתום, וכן יש רוב, דהיינו שרוב נשים בתולות נישאות, וכבר הבאנו לעיל באות ר"ט שגם הרמב"ן הרשב"א והריטב"א העירו שהכא יש לה חזקת הגוף ורוב.

מיהו לא הבנתי דרך זה, דהנה הקובץ שיעורים בב"ב אות ע"ח ביאר שהטעם למה רובא וחזקה רובא עדיף הרי זה כי כיון שחזקה אינה בגדר בירור, אלא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות במקום שיש ספק, א"כ

כיון שהרוב בירר את הדבר (ודלא כמו שכתבנו בהאות הקודמת בגדר הליכה אחרי הרוב), שוב אין מקום לחזקה כי אין כאן ספק, ומעתה הכא מכיון שהחזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה הרי היא חזקת בירור א"כ שוב אין כאן מקום להחזקת הגוף של האשה שהיא בגדר חזקה דמעיקרא, ונמצא שיש כאן רוב כנגד רוב, כי החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה היא ג"כ לכה"פ בגדר רוב, כלומר חזקה דאתי מכח רובא, ומעתה כיון שיש רוב כנגד רוב הדין נותן שהבעל יזכה בגלל היותו המוחזק).

והשיטה ישנה עצמו הקשה בדרך אחרת, והיינו שגם מהתורה יזכה הבעל כי אוקי חזקה כנגד חזקה ותו לא מהני הרוב להוציא ממון כי אין הולכים בממון אחר הרוב. ברם לא הבנתי קושייתו כי איך שייך לומר שאוקי החזקת הגוף שהיא בגדר גזיה"כ של התנהגות כנגד החזקה שאין שא"ט בסעודה ומפסידה שהיא בגדר בירור (וכל שכן שקשה לפי דברי הקובץ שיעורים כי לפי דבריו אין כאן שום מקום להחזקת הגוף במקום החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה).

ומהטעם הזה לא הבנתי את תירוצו של השט"מ שתי' שחזקת הגוף עדיפא מהחזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה (וכל שכן שקשה לפי דברי הקובץ שיעורים כי לפי דבריו אין כאן שום מקום להחזקת הגוף במקום החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה).

ריז) בענין הנ"ל.

ועי' בפ"י בדבריו על תוס' לעיל בע"ב

בד"ה לא וכו' שהבין שהטעם למה לא מהני החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה אם כתובה היא מהתורה הרי זה לא הויא "חזקה גמורה" אלא "חזקה דרבנן". וכדבריו מבואר בדברי הר"ן שנביא באות רי"ח*, וגם לעיל באות רי"ד כתבנו דרך זה לעומת דרכו של השט"מ שהבאנו באות רי"ד.

ריח) חכמים תיקנו להם לבנות ישראל לכתולה ר' ולא למנה ק' והם האמינוהו שאם אמר פ"פ מצאתי נאמן.

עי' ברי"ף שהביא את שיטת הגאונים שעל תוספת כתובה אינו נאמן. וביאר הרי"ף דהיינו משום שתוספת כתובה אינה מתקנת חכמים אלא הוא עצמו התחייב. ויש להבין שכוונתו לומר שמכיון שהוא עצמו התחייב הרי זה נשאר חיוב מהתורה, והרי גם על עיקר הכתובה לא הי' נאמן אילו היתה מן התורה.

והרא"ש פקפק בדינו של הגאון ור"ל שאע"פ שהוא חייב את התוספת מהתורה אבל בכל זאת יש סברא גדולה מאד להאמינו, דהיינו סברא יותר גדולה וחזקה מהחזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, כי החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה הרי היא חזקה קלושה כי בכל זאת יתכן שכבר בימי האירוסין כעס עלי' ומאס בה לאט לאט, עד שהחליט לגרשה, רק שהתבייש לעשות כן, ולכן החליט שכדאי לו לטרוח ולהנשא ואז לטעון פתח פתוח אשר אז לא יהיו עליו שום תלונות למה הוא מגרשה, וגם יהי' פטור

עי"ז מלתת לה כתובה, ולכן לא סמכינן על החזקה אם כתובה היא מהתורה, אבל בנוגע לתוספת כתובה אמרינן שאם הי' בדעתו לטעון פתח פתוח ולגרשה לא הי' מוסיף לה תוספת כתובה, וא"כ חזינן שבשעת החופה עוד מצאה חן בעיניו עד כדי כך שהוסיף לה תוספת כתובה, וכן לא מסתבר לומר שבזמן קצר כזה של אחרי הנישואין עד הבוקר נשתנה עליו דעתו לשונאה ולרצות לגרשה,

ועי' בכ"מ בפ"א מהל' אישות הט"ז שכתב שמהגמ' משמע שסמכינן על כך חזקה רק משום שכל עיקר החיוב כתובה הוא רק מדרבנן אבל מהתורה לא חשיבא הכך חזקה בר סמכא כולי האי, וכן מבואר ברש"י, וא"כ לענין תוספת כתובה הדין נותן שלא יהי' נאמן עכ"ד הכ"מ. מיהו אין מזה השגה על הרא"ש, כי לעולם י"ל שגם הרא"ש מודה שאם כתובה היא מן התורה לא נסמוך על החזקה של אין אדם טורח בסעודה ומפסידה, אלא אולי שפיר עשה סעודה אע"פ שבדעתו להפסידה, ורק לענין תוספת כתובה סמכינן, כי התם הסברא היא חזקה יותר כי בודאי לא כתב לה מעצמו תוספת כתובה כשבדעתו להוציא לעז, וכן לא מסתבר שנשתנה דעתו בזמן כ"כ קצר לשונאה.

והנה עי' במרדכי כאן שהביא בשם הרשב"ם שהבעל נאמן גם על התוספת כתובה מק"ו, דאם הוא נאמן על מה שתיקנו חכמים, א"כ על מה שהוא עצמו נותן לא כ"ש. ולכאורה אין דבריו מובנים, דאיזה ק"ו הוא זה, הלא שאני מנה ומאתים דכיון דהוי רק מדרבנן א"כ הם אמרו להאמינו, אבל מי יימר שהאמינו אותו על תוספת

כתובה שהוא נשאר חייב על זה מהתורה כי הוא עצמו התחייב, ואי משום סברת הרא"ש הרי זוהי סברא אחרת ולא ק"ו ממנה ומאתים.

ונראה שהבין את דברי ר"נ אמר שמואל בשם רבי שמעון בן אלעזר דלא כרש"י אלא שאדרבה אם כתובה היא דאורייתא אז פשיטא דמהני החזקה, רק דקמ"ל רבי שמעון בן אלעזר שאע"פ שכתובה היא דרבנן ג"כ מהני ולא אמרינן שחכמים עשו חיזוק לדבריהם אלא שפיר האמינוהו, ולכן קאמר הרשב"ם שאם הוא נאמן על מה שתיקנו חכמים כל שכן שהוא נאמן על מה שהוא עצמו מתחייב דהתם לא שייך לומר שעשו חיזוק לדבריהם.

ריח*) עוד בענין למה אם כתובה היא מן התורה אינו נאמן, ובענין דברי הגאון על תוספת כתובה (הוספה מתשע"ט).

עי' בר"ן שהביא את קושיית הרמב"ן שגם אם כתובה היא מן התורה למה אינו נאמן כי על האשה לברר את קיום התנאי שהי' פתחה סגור כמו בכל מקום שעל המקבל לברר שקיים את התנאי ושהוא זכאי לקבל. ותי' הר"ן דכיון שהטעם למה יש דין של כתובה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, לכן לא רצו להאמין את הבעל ולדרוש שהיא תברר את קיום התנאי, כי אילו כן תהי' קלה בעיניו להוציאה, וגם מטעם החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה לא הי' נאמן אם כתובה היא מן התורה כי

החזקה הזאת "לא ברירא כולי האי".

והנה הרמב"ן בהקושיא אזיל שכתובה היא מהתורה ובתירוצו כתב הר"ן "דכיון דאית לה כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה", ומזה חזינן דס"ל שגם אם כתובה היא מן התורה נקטינן שטעם התורה הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. מיהו צ"ע למה הוצרך לזה הלא גם אם אין זה הטעם, הלא בכל זאת היו יכולים לתקן שגם כשהוא טוען פתח פתוח אינה צריכה לברר דבר זה אלא יש לה כתובה מטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

מיהו י"ל שכוונתו היא שאם כתובה היא מהתורה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה א"כ מסתבר שהתורה עצמה קבעה שהכא אינה צריכה לברר את קיום התנאי, אבל אם מה שהתורה קבעה כתובה אינה מטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, לא היו חז"ל מבטלים את הדין שנוהג מן התורה שעל המקבל לברר.

ברם יש להעיר על דבריו דלפי דבריו למה אם כתובה היא מדרבנן שפיר האמינו את הבעל הלא גם כאן נחשוש שמעתה תהא קלה בעיניו להוציאה.

והנה הר"ף הביא בשם גאון (ובמרדכי בסי' קל"ה איתא כן בשם רב האי גאון) שעל התוספת אינו נאמן. וכתב הר"ף ש"טעמא דמסתבר הוא" כי את התוספת הוא עצמו התחייב. ויש להבין שכוונתו לומר שמכיון שהוא עצמו התחייב הרי זה נשאר חיוב מהתורה, וכתב הר"ן שגם לענין התוספת יש טעם לא האמין להבעל ולדרוש שהיא תברר את קיום התנאי, אבל כתב טעם אחר ולא כתב את הטעם הנ"ל של לא תהא

קלה בעיניו להוציאה, ונר' שלא כתב כן כי חזינן שבכל אשה שלא כתב לה תוספת, מספיק במאתים זוו כדי לגרום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, וא"כ לא שייך לומר שכשכתב לה תוספת, נכביד עליו ונעשה מצב שיהי' עוד יותר קשה להוציאה, כי אינו בדין שנכביד עליו בגלל שכתב לה תוספת. ועוד דהא בכל מקום חכמים השוו מדותיהם, ולכן המציא הר"ן עוד חשש, והיינו שמא יזנה עמה בימי האירוסין ויעשה בה כרצונו תמורת מה שהוא מבטיח לה תוספת כתובה, ובדעתו בשעת ההבטחה שיטעון אחרי הנישואין שפתח פתוח מצא, ולכן תיקנו שלא להאמין לו לענין התוספת בטענת פתח פתוח. ולפי הר"ן יוצא שנקטינן שהבעל עצמו יחקור וידע שתיקנו שלא יהי' נאמן וממילא לא ינסה לעשות את התחבולה הנ"ל.

ריח***) עוד בענין דברי הגאון (הוספה מתשע"ט).

הנה כבר הבאנו שהרי"ף הביא בשם גאון (ובמרדכי בסי' קל"ה איתא כן בשם רב האי גאון) שעל התוספת אינו נאמן. וכתב הר"ף ש"טעמא דמסתבר הוא" כי את התוספת הוא עצמו התחייב. ויש להבין שכוונתו לומר שמכיון שהוא עצמו התחייב הרי זה נשאר חיוב מהתורה, והרי גם על עיקר הכתובה לא הי' נאמן אילו הי' מן התורה. והר"ן כתב טעם למה אם כתובה היא מן התורה אין הבעל נאמן מחמת הדין שעל המקבל תמיד מוטל לברר שנתקיים התנאי, וגם לענין תוספת כתובה כתב טעם, והיינו כי אנו חוששים שמא יזנה עמה בימי

האירוסין, ויעשה בה כרצונו, ויבטיח לה תמורת זה תוספת כתובה, ובדעתו לטעון אח"כ פתח פתוח, וחשש זה הוא מספיק גדול לבטל את הדין שעל המקבל מוטל לברר את קיום התנאי.

והרא"ש פקפק בדינו של הגאון ור"ל שאע"פ שהוא חייב את התוספת מהתורה אבל בכל זאת יש סברא גדולה מאד להאמינו, דהיינו סברא יותר גדולה וחזקה מהחזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה, כי החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה הרי היא חזקה קלושה כי בכל זאת יתכן שכבר בימי האירוסין כעס עלי' ומאס בה לאט לאט, עד שהחליט לגרשה, רק שהתבייש לעשות כן, ולכן החליט שכדאי לו לטרוח ולהנשא ואז לטעון פתח פתוח אשר אז לא יהיו עליו שום תלונות למה הוא מגרשה, וגם יהי' פטור עי"ז מלתת לה כתובה, ולכן לא סמכינן על החזקה אם כתובה היא מהתורה, אבל בנוגע לתוספת כתובה אמרינן שאם הי' בדעתו לטעון פתח פתוח ולגרשה לא הי' מוסיף לה תוספת כתובה, וא"כ חזינן שבשעת החופה עוד מצאה חן בעיניו עד כדי כך שהוסיף לה תוספת כתובה, וכן לא מסתבר לומר שבזמן קצר כזה של אחרי הנישואין עד הבוקר נשתנה עליו דעתו לשונאה ולרצות לגרשה, ולכן הרי הוא נאמן אע"פ שעל התוספת כתובה הוא עצמו התחייב והוי חיוב דאורייתא (וע"י מה שהסברנו בכוונת הרא"ש סרה תלונת הכ"מ בסוף פי"א מהל' אישות על דבריו עיי"ש).

והנה המרדכי הביא שהרשב"ם "הגיה" (כלומר השיג) על דברי הגאון שאם

הם אלו שתיקנו את התקנה הראשונה, וכי עי"ז נעשו בעלים על התקנה לעשות בה כרצונם.

(רי"ט) עוד בענין דברי הר"ן הנ"ל, ובענין אם כתובה היא מן התורה האם הטעם הוא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה (משנת תשע"ט).

הנה לעיל דייקנו מדברי הר"ן שגם אם כתובה היא מהתורה הרי זה מטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ולכאורה יש להוכיח כדבריו מהא דאמרינן בדף נ"ו ע"ב שלפי רבי מאיר כתובה היא מדאורייתא ושמשה אינו יכול להתנות שהוא נושאה על מנת שלא תהא עליו החיוב של כתובה כי מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל והמעשה קיים (אבל על דבר שהוא מדרבנן הרי הוא שפיר יכול להתנות), ומצד שני אמרינן בב"ק דף פ"ט ע"ב שר"מ סובר שאסור להשהות אשה בלי כתובה כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

מיהו תוס' בדף ל"ט ע"ב בד"ה טעמא כתבו להדיא שאם כתובה היא מן התורה אין הטעם משום שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

איברא, עי' בשט"מ בדף ל"ט שם בד"ה דעת הר"ח וכו' שכתב שאם כתובה היא מן התורה, אז מהתורה הרי הוא יכול לשלם מיד בשעת נישואין, רק שרבנן תיקנו שלא יעשה כן כדי שלא תהא קלה בעיניו

האמינוהו מחמת החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה לענין להפטר ממה שחכמים תיקנו, כל שכן שהאמינוהו לענין להפטר ממה שהוא עצמו התחייב. ברם לא הבנתי את השגתו כי בכל זאת את הסכום שהוא עצמו הוסיף לחייב את עצמו הרי הוא חייב מן התורה, והרי זה כמו אילו הי' עיקר הכתובה מהתורה (ועי' בסוף אות רי"ח מה שכתבנו לתרץ).

וי"ל דס"ל שמה שחכמים האמינוהו על עיקר הכתובה, הכוונה בזה היא שבתחילה חייבוהו בעיקר הכתובה רק בתנאי שלא יטעון פתח פתוח מצאתי, וא"כ כ"ש שי"ל כן גם בנוגע למה שהוסיף הוא עצמו להתחייב לה תוספת כתובה, דהיינו שכל שכן שהוא עצמו התכוין לחייב את עצמו רק בתנאי שלא ימצא פתח פתוח.

ברם מי ימר שכן היא צורת הדין לענין עיקר הכתובה, אולי תיקנו תקנה מוחלטת בלי להטיל תנאי בהתקנה, רק שאח"כ הוסיפו עוד תקנה, והיינו שתהי' לו נאמנות לטעון פתח פתוח, ושפיר היו יכולים לתקן כן וליתן לו נאמנות זו לענין לפוטרו כיון שהחייב הוא רק מדרבנן, אבל בהתוספת הרי הוא חייב מהתורה.

מיהו באמת אם לא נאמר כהדרך שבתחילה חייבוהו רק על תנאי שהי' פתחה סתום, אלא תיקנו לגמרי, א"כ צ"ע איך תיקנו תקנה אחרת לעקור במקצת את התקנה הראשונה, הלא בדברים של תקנה הדין הוא שאין ב"ד יכול לבטל את מה שתיקנו ב"ד חבירו א"כ גדולים מהם בחכמה ובמנין, והכא הרי הם באותה מדריגה ולא יותר גדולים, ומה לי בזה שהם

להוציאה. הרי שגם אם כתובה היא מהתורה שלא מטעם שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, בכל זאת רבנן תיקנו שלא ישאר מצב שאין עליו חוב ושיהי' מצב שקלה בעיניו להוציאה.

ומעתה לפ"ז אין ראי' משני הגמרות הנ"ל שרבי מאיר סובר שהטעם למה התורה חייבה כתובה היא כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה, אלא לעולם יתכן שהוא מטעם אחר שלא ידוע לנו, רק שגם אחרי שיצא ידי הדין דאורייתא ע"י ששילם לה מראש כמו הציור בב"ק שם עיי"ש, אכתי שפיר סובר ר"מ שאסור להשהות אשה בלא כתובה, כלומר בלא חיוב של כתובה, כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה.

ולפי כל הנ"ל יוצא שתנאי שפיר יועיל לענין שיוכל לשלם לה את הכתובה מיד ולא ישאר עליו חוב, כיון שדין זה הוא רק מדרבנן כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ובני רב אהרן שליט"א עוררני לכל האמור באות זה.

ריט* מה הועילו חכמים בתקנתם.

ע"י בפ"י שהקשה דהא אכתי הועילו היכא שהיא מראה שהי' לה דם. ותי' דהא אינה יכולה לטעון שהי' לה דם בלי להראות מפה, וכן בלי להוכיח שלא הי' רמאות, וא"כ אם כל התועלת של כתובה היתה רק כשרואים שהי' דם, היו צריכים לתקן שיהיו שם שושבינין לברר שיש דם כדי שלא יוכל לטעון טענת דמים.

מיהו צ"ע דאכתי הועילו ברוב מקרים שלא טען לא טענת פ"פ ולא טענת דמים

אלא נשאה וחי עמה ואח"כ רצה לגרשה שלא יהי' אח"כ קל בעיניו להוציאה.

מיהו ע"י בשט"מ בד"ה וז"ל מרנא ורבנא שהקשה בשם הרדב"ז את קושיית הפ"י ותי' את תירוצו, ושוב כתב השט"מ עצמו לתרץ דמשמע שהועילו בכל הנשים וגם כשלא הי' דם ויכול לטעון פ"פ. ולפ"ז גם לא קשה הקושיא שאנחנו הקשינו, כי נהי שהועילו בציור רגיל שאינו טוען כלום, דבכה"ג הועילו שלאחר זמן לא יהא קלה בעיניו להוציאה, אבל משמע שהועילו בכל הציורים וגם היכא שהוא טוען מיד פ"פ מצאתי.

רכ) בענין כתובה דאורייתא.

ע"י בגמ' דאמרינן והתניא כסף ישקול כמוהר הבתולות שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה, רשב"ג אומר כתובת אשה אינה מן התורה אלא מדברי סופרים. ושוב מבואר שהמ"ד שסובר כתובה דאורייתא סובר שאם כתב לה בקפוטקיא ובא לשלם לה בא"י הרי הוא נותן לה ממעות קפוטקיא אע"פ שהם כבדים יותר וכמו שפירש"י.

והנה הפסוק של כסף ישקול כמוהר הבתולות כתוב אצל מפתה, ופירש"י שכוונת הפסוק היא שיתן להמפותה כמו שהוא נותן באונס, והא דידעינן שהכוונה היא שיתן כמו התשלום של אונס ולא לאיזה תשלום שמצינו במקום אחר, הרי זה כי אונס הוא המקום שאנו מוצאים תשלום לבתולות. ומהנ"ל יוצא שהתורה קראה לתשלומי אונס

בשם מוהר הבתולות, ומזה שהשתמשה התורה בהמלה מוהר נקטינן שהתכוונה לרמוז שיש גם חיוב של כתובה, כי המלה מוהר פירושה הוא כתובה וכמש"כ רש"י בחומש בפר' וישלח על הרבו עלי מאד מוהר. וכדרך זה מבואר ממה שכתב רש"י בד"ה מכאן סמכו וז"ל, מדקרי לה מוהר עכ"ל, כלומר מדקרי לתשלומי אונס בשם מוהר. וכדרך זה בהבנת רש"י הבין השט"מ כאן בד"ה כסף ישקול וכו', אלא שכתב וז"ל, פי' שיהא זה, אונס, כמוהר הבתולות דמפתה וכו', ומוהר הבתולות, כזה, אונס עכ"ל, ואילו לפי המבואר ברש"י אדרבה אונס הוא שנקרא מוהר הבתולות ולא מפתה.

ועכ"פ לפי הנ"ל אכתי הי' אפשר לומר שכתובת אשה אינה משתלמת ממיטב.

ברם מצד שני יש משמעות בדברי רש"י בד"ה כמוהר הבתולות לדרך אחרת לגמרי, והיינו שהכוונה במוהר הבתולות היא באמת לכתובה ולא לאונס, שהרי כתב שכוונת הפסוק היא שיתן לה עכשיו שקלים בשביל מוהר בתולי, וכן נראה ממש"כ לעיל בד"ה מן התורה וז"ל, מכסף ישקול כדלקמן עכ"ל, הרי שכסף ישקול קאי על כתובה, ופי' הרא"ש שלפ"ז כוונת הברייתא היא שיהא זה, כלומר כתובה, כזה, כלומר מפתה, דהיינו חמשים, וזה, כלומר מפתה, כזה כלומר כמו כתובה, ולעולם מה שמשוים אונס ומפתה אהדדי אין זה מכסף ישקול כמוהר הבתולות, אלא מהגזירה שוה של אשר לא אורשה אשר לא אורשה. מיהו לא הבנתי לפי פירושו איזה דין של מפתה אנו לומדים מכתובה, כי הרא"ש לא פירש דבר. איברא באמת הרא"ש עצמו התיחס לזה

וכתב וז"ל, שיהא זה כמוהר הבתולות, דהיינו כתובת אשה, ונראה כאילו בא ללמוד מכתובת אשה, ונמצא כתובת אשה למד מכאן, מה כאן חמשים דילפינן ג"ש אשר לא אורשה אף כאן חמשים עכ"ל.

ועכ"פ כעיקר הפירוש השני הביא השט"מ בשם ר"ת אלא שהביא שר"ת גורס רק שיהא זה כמוהר הבתולות, כלומר כמו כתובה, ואינו גורס את החלק של הברייתא שיהא מוהר הבתולות כזה.

והנה גם השט"מ שם הרגיש בהסתירה בדברי רש"י, וכתב לפשר בין שני הדרכים, דאע"פ שהכוונה בכמוהר הבתולות היא לתשלומי אונס, ואין כאן אלא רמז מהמלה מוהר שקיים דין של כתובה, אבל בכל זאת כסף ישקול לא קאי רק על אונס אלא גם על כתובה שנרמזת בהפסוק.

(והנה בספרי על ב"ק בח"א אות ל"ה*, ונ"ט, וע"ח סק"ה, ותרנ"ו, הבאתי דיון בענין אם מיעוטים כגון שור ולא אדם הכתוב אצל בור, או וביער בשדה אחר ולא ברה"ר הכתוב בשן ורגל, קאי רק על הציורים שמפורשים בתוך הפרשה או האם גם על דברים שנתרבו לתוך הפרשה בדרך דרשה. מיהו הציור כאן אינו דומה לשם כי הכא מדובר בכסף ישקול שכתוב להדיא, וזה בודאי י"ל דקאי גם על מה שנכלל בתוך הפרשה בדרך דרשה או רמז כמו כתובת אשה.)

ברם עדיין לא יישב השט"מ את הסתירה שמצד אחד כתב רש"י שכמוהר הבתולות פירושו הוא תשלומי אונס ומצד שני כתב שכמוהר הבתולות פירושו הוא "בשביל מוהר בתולי".

סמכו לכתובת אשה מהתורה הכוונה היא דהוי בגדר אסמכתא ולכן נקטו לשון של סמכו, רק שאעפ"כ אכתי הוי מהתורה כי הוי הלכה למשה מסיני ואסמכינהו רבנן אקרא, וכהנ"ל דכן משמע מהלשון של סמכו חכמים לכתובת אשה וכו', ותי' הרמב"ן בזה למה לפעמים לא בעינן כסף צורי לתשלומי הכתובה, ע"י בזה בהאות הבאה.

רכא) בגדר מעות קפוטיקיא.

ע"י בגמ' דאמרינן והתניא כסף ישקול כמוהר הבתולות שיהא זה כמוהר הבתולות ומוהר הבתולות כזה מכאן סמכו חכמים לכתובת אשה מן התורה, רשב"ג אומר לכתובת אשה אינה מן התורה אלא מדברי סופרים. ושוב מבואר שהמ"ד שסובר שכתובה היא דאורייתא סובר שאם כתב לה בקפוטיקיא ובא לשלם לה בא"י הרי הוא נותן לה ממעות קפוטיקיא אע"פ שהם כבדים יותר וכמו שפירש"י. והקשו תוס' וז"ל, תימה לר"י מה ריוח הוא לה מאותם המעות מ"מ אינו נותן לה אלא שוה נ' שקלים עכ"ל, ומבואר שהוא סובר שתמיד צריך לתת לה כשווי המעות של ארץ ישראל, אע"פ שהוא נותן לה סכום זה במטבעות של קפוטיקיא כי הדין דאורייתא הוא שיתנו לה כמעות ארץ ישראל. וכתבו תוס' שאם נאמר שצריך לשלם ככסף היוצא אז שפיר ניחא לה להאשה, כי לפ"ז יוצא ששפיר יש לה ריוח כשהוא נותן לה מעות קפוטיקיא, אלא שלהר"י לא הי' נראה דין זה אלא סבר לומר שחייב לתת רק מספר מטבעות של קפוטיקיא ששוים כמו חמשים שקלים של מעות א"י. מיהו צ"ע למה באמת סבר הר"י

ולפי הדרך השני הנ"ל שכסף ישקול קאי גם על כתובה יוצא שיצטרך לשלם ממיטב כי גם על זה קיימת הג"ש של כסף כסף (בב"ק דף ה' ע"א) למזיק שמשלם מיטב. וכן יצטרך לשלם בכסף צורי כי כל כסף האמור בתורה הרי הוא כסף צורי ולא כסף מדינה. ועי' גם בתוס' כאן בד"ה הואיל שנקטו שאם כתובה היא מן התורה הרי הוא צריך לשלם מיטב משום הג"ש למזיק. וכן כתב הריטב"א כאן בד"ה חזקה וכו' שאם היא מן התורה דינה במיטב, אבל לא כתב שכסף ישקול קאי גם על כתובה וממילא ילפינן כסף כסף ממזיק, אלא כתב שמדמים כתובה לאונס ומפתה הואיל ומהתם ילפינן לה.

מיהו הרשב"א כאן בד"ה הואיל (הובא גם בשט"מ) כתב שאפילו אם כתובה היא מן התורה אבל לא בעינן מיטב. ועוד הוכיח מהירושלמי שאינו צריך לשלם כסף צורי, וביאר דהיינו משום שאפילו אם היא מהתורה משום שהמלה מוהר מרמזת לכתובה (וכהפירוש הראשון שכתבנו), אבל אין הכוונה שגם מה שכתוב כסף ישקול קאי על כך רמז ושמן התורה צריכים חמשים שקלים (וכמש"כ השט"מ בדעת רש"י), אלא מן התורה כל אחד כותב כרצונו, וחכמים תיקנו מאתים זוז, ומש"ה תשלומי כתובה אינם בגדר כסף האמור בתורה.

וכדברי הרשב"א כאן שאין צריכים כסף צורי כתב גם הרמב"ן בסוף המס' על המשנה של קפוטיקיא (הובא גם בשט"מ כאן), וביאר שמשמע שלעולם הפשטות של כמוהר הבתולות היא לאונס, ומה דאמרינן שמכאן

שאינו צריך לתת חמשים של קפוטקיא שזהו מקומו.

ונראה דאזיל שמעות א"י הם כסף צורי, ומעות קפוטקיא הם יותר מזה, וס"ל להר"י שאינו חייב לתת לה יותר מכסף צורי שהם החמשים שקלים שכתובים בתורה (ולפ"ז יוצא כהסוברים שאם כתובה היא דאורייתא הרי הוא צריך לתת כסף צורי וכמו שכתוב בתורה שכסף ישקול, ע"י בזה באות ר"כ). ושוב הביאו תוס' שבירושלמי יש מחלוקת אם נותן לה חמשים שקל בשקל הקודש, דהיינו כסף צורי, או האם הוא נותן לה כסף היוצא, דהיינו כסף מדינה, כלומר הכסף שמשמשים בו בתוך המדינה (אלא שבירושלמי משמע בפשטות שהכוונה היא לאיפוא שהם נמצאים בשעת הנתינה ולא לאיפוא הם נמצאים בשעת הכתיבה וההתחייבות, וצ"ע).

ובאמת צ"ע מה הוא הביאור בדברי תוס' ובדברי האמוראים שהביאו תוס' שסוברים שצריך לתת לה כסף היוצא, דהיינו מעות קפוטקיא ואפילו אם הם יותר ממעות צורי, הלא כסף האמור בתורה הוא כסף צורי. והרי באונס ומפתה אין דין כזה שהוא צריך לתת לה כמעות מקומו שהם יותר מכסף צורי.

ועכ"פ כהדרך של הנ"ל כתב התיו"ט בסוף המס', דהיינו שמה שרשב"ג סובר שיתן מעות קפוטקיא הרי זה להחמיר על כסף צורי.

וע"י עוד בשט"מ בד"ה רשב"ג אומר נותן לה ממעות קפוטקיא וכו' בשם השיטה ישנה שנקט איפכא, והיינו שמעות קפוטקיא הרי הם כמו כסף צורי, ומעות א"י הם פחות

מכסף צורי, ולכן מכיון שסובר רשב"ג שכתובה היא דאורייתא הרי הוא צריך לתת מעות קפוטקיא כשהתחייב לה בקפוטקיא, אלא שהקשה שאפילו אם נשא בא"י וגירש בא"י למה אינו צריך לתת מעות קפוטקיא, וכ"ש אם נשא בא"י וגירש בקפוטקיא, דהא כיון שכתובה היא דאורייתא הדין נותן שיתן תמיד כסף צורי. ות"י שאה"נ רק שאירי כאן שכתב לה גם תוספת כתובה באופן שאפילו אם יתן לה כמעות א"י אבל בכל זאת יצא שקיבלה חמשים שקלים של כסף צורי ("ומכל מקום מוכיחין כיון דאזיל רשב"ג בתר שיעבודא דאורייתא כדין שאר שטרות אלמא כתובה דאורייתא"). ועוד כתב שי"ל שבאמת רשב"ג קאמר שבכל הציורים הרי הוא צריך לתת מעות קפוטקיא.

וע"י גם בר"ן בסוף המס' בד"ה מקולי וכו' שהקשה את הקושיא הנ"ל של השט"מ, ות"י הר"ן שאע"פ שכתובה היא מהתורה אבל בכל זאת הרי הוא יכול לתת פחות מכסף צורי, כי מהתורה לא נאמר חיוב של סכום מסוים, אלא רק עיקר החיוב לכתוב לה כתובה הוא מהתורה, אבל הסכום מסור הוא לרצונם, ובאו חכמים וקבעו סכום קבוע של מאתים זוז בכסף היוצא של מקום הכתיבה.

וכעיקר דרכו של הר"ן הבאנו לעיל באות ר"כ מר"ת והרמב"ן והרשב"א.

רכב) מהימן ומסבינן לי' כופרי.

ע"י בריטב"א שהקשה דאם מלקין אותו א"כ מבטלינן עי"ז תקנת ישכים כי לא ירצה

לבוא לב"ד וללקות. ותי' שבכל זאת יבוא
אע"פ שילקה, "ובטענת דמים (כצ"ל)
פשיטא דליכא כופרי".

רכב*) רב אחאי משני כאן בבחור כאן בנשוי (הוספה מתשע"ט).

וכתבו תוס' בדרכם הראשונה וז"ל, ורב
אחא משני כדסבירא לן מעיקרא דלא מהימן
ואיירי בבחור עכ"ל, הרי שרב אחאי סובר
שבבחור באמת לא קים לי' ומש"ה לא
מהימן ולא אמרינן ששויא אנפשי' חד"א.
ולפי דעת ר"ת שהביאו תוס' לעיל בדף ב'
ע"ב שרב אחאי הי' אמורא, י"ל בפשיטות
שהוא חולק על רבי אלעזר ועל שמואל כי
הם איירי מן הסתם גם בבחור. אבל לפי
דעת הרשב"ם שהביאו בדף ב' שם שהוא
הי' רב אחאי גאון בעל השאלות, צ"ל
שהוא בא לפרש את דברי רבי אלעזר
ושמואל ולומר שלפי דעתו הם איירי בנשוי
ולא בבחור, שהרי אינו יכול לחלוק עליהם.

מיהו אם נאמר שרבי אלעזר ושמואל
חולקים אהדדי, ורבי אלעזר סובר שאינו
נאמן להפסידה כתובתה, ושמואל סובר
שאינו נאמן לאוסרה עליו, אולי רב אחאי
גאון יכול שפיר לפסוק מצד אחד כרבי
אלעזר שאינו נאמן להפסידה כתובתה ומצד
שני כשמואל שאינו נאמן לאוסרה עליו,
אלא שרק בבחור נראה לו לפסוק כן מטעם
שלא קים לי', ולא מהטעמים של ר"א
ושמואל עצמם.

איברא, בתוס' כאן כתוב רב אחא ולא
רב אחאי, וא"כ אולי אין מקום לכל דברינו

הנ"ל. ברם מצד שני הרי תוס' כתבו לעיל
שמצינו בנוגע לדברי רב אחאי לשון מיוחד
של פריך רב אחאי וכן פשיט רב אחאי,
והרי גם כאן יש לשון כזה, דנהי שלא כתוב
משני רב אחאי, אבל כתוב לשון הדומה
לזה, דהיינו רב אחאי משני, שזה לשון שלא
מצינו בשאר האמוראים.

רכג) א"ל שמא הטית וכו', שמא הטית במזיד וכו'.

א. הנה הריטב"א פי' דהלשון הראשון של
"שמא הטית" קאי על היכא שבאמת היא
מותרת משום שיש ספק ספיקא, דהיינו
באשת ישראל רגילה, רק שכדי לפייס את
הבעל שאל אותו כן.

ועוד פי' הריטב"א דיש לומר דאיירי בחד
ספיקא וראוי לדקדק עליו אולי טעה, ואם
יחזיק בדבריו ויאמר שבודאי מצא פתח
פתוח יהי' נאמן לאוסרה עליו.

והשיטה ישנה פי' בשם הראב"ד דקאי
על היכא שאמרה האשה שהטה דנאמנת
בכה"ג, רק ששאל את הבעל כן כדי לפייסו.
ולא הבנתי פירוש זה, כי אם הוא טוען
בברי שלא הטה למה היא נאמנת יותר ממנו
ולא יהי' הוא נאמן לאוסרה עליו, ואם איירי
שאחרי שהיא אומרת שהטה, האיש נעשה
מסופק בדבר, א"כ למה צריכים לשאול
אותו שמא הטית הלא הוא מעצמו נעשה
מסופק שמא הטה.

ב. והנה צ"ע בכוונת הלשון השני דהא הוא
טוען שפ"פ מצא, וא"כ מה זה ששואלים

אותו שמא הטית במזיד, דהא לפ"ז יוצא ששיקר בב"ד, וכי ס"ד שיודה ששיקר. ועוד דאם איירי בחד ספיקא ונאסרה עליו משום שויה אנפשי' חד"א א"כ אינו נאמן בכלל לחזור בו אם אינו נותן אמתלא.

והריטב"א פ"י בשם תוס' שלא היתה כוונת ר"ג למזיד ממש, אלא כוונת ר"ג היתה לשאול האם מרוב תאוה בעל ופתח מיד ע"י כח פתאומי ולכן לא הרגיש שפתחה הי' סתום. מיהו לפ"ז צ"ע מה בין הלשון הראשון להלשון השני, דמה לי שגגה זו או שגגה זו.

ועי' ברש"י שכתב בהלשון השני "במתכוין ובכח", ולכאורה צ"ע שנראה שארכשי' אתרי רכשי'.

ועי' ברמב"ם שכתב וז"ל, שמא הטיתה או בעלת בנחת הרבה ולפיכך לא הרגשת בדוחק עכ"ל. וכתב הלח"מ וז"ל, הטור הביא בלשון הרמב"ם וכתב או לא בעלת בנחת וכו', וכן נראה שהי' גורס בדבריו הרב המגיד ז"ל, והוא מפרש מאי דאמר בגמ' איכא דאמרי הכי אמר לי' שמא במזיד הטית כלומר שמא הטת בכח, דללישנא קמא אמר שמא בעל בנחת והטה, והשתא אמר שבעל בכח ולכן לא הרגיש, וזה אמרו במזיד הטית כלומר שמא כיון שהי' הדבר במזיד ובכח עשית הטיי' ולא הרגשת ועקרת לדשא ועברא, אבל בספרים דידן כתוב בדברי רבינו בעלת בנחת וכן הביא הר"ן דבריו בפירוש ההלכות, ואולי יש לומר בדוחק וליישב הגירסא, הטית דכתב רבינו הוא במזיד הטית כלומר בכוונה (וקשה על זה מה שהקשינו דכי ס"ד שיודה ששיקר, וכן האם יהי' נאמן בכלל לחזור בו), ומה שכתב בעלת בנחת

הוא כלישנא קמא דשמא הטית ויהי' לפי פירוש התוספות כך שמא הטית ומפני שהי' בנחת לא הרגשת, והוא דוחק, ועיקר הגירסא כדכתיבנא עכ"ל.

רכד) תוס' ד"ה חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

וז"ל, ולמ"ד נמי כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כתובה כלל ניחא דהשתא נמי מפסידה שהרי מק"ט הוא, אבל למ"ד יש לה כתובה מנה לא מפסיד מידי אלא שבא להפסידה מכתובתה מנה אבל הסעודה לא מפסיד ואמאי מהימן, ונראה דלא מהימן עכ"ל. הנה נראה שמודים תוס' שגם לפי המ"ד שסובר כתובתה מנה ואין הנישואין בטלים מאליהם אבל אם הוא בא עכשיו לגרשה בגלל שמצא פתח פתוח הרי הוא נאמן כי גם בזה י"ל שלא הי' טורח בסעודה כדי לגרשה מיד אחרי זה ולהפסיד את הסעודה אלא הי' מגרשה מהאירוסין. וכן איתא בשט"מ בד"ה חזקה וכו' בשם הרא"ש (וכן יש לדייק מדברי הרא"ש בפסקיו שכתב דמהני חזקה אין אדם טורח בסעודה ומפסידה לענין מנה ומאתים), וכן מבואר מדברי השה"ג שהביא הב"ש בסי' ס"ח סקכ"ד.

ועכ"פ תוס' כאן סוברים שאם אין הנישואין בטלים מאליהם (וגם הוא עצמו אינו בא עכשיו לגרשה) אינו נאמן כי אינו מפסיד את הסעודה, וזהו דלא כהרמ"א בסי' ס"ח סעיף ט' שהבין בדעת הרמב"ם שגם בכה"ג הרי הוא נאמן. וז"ל הרמ"א שם, כל מי שטוען טענת בתולים טענתו טענה, אם

רוצה לקיימה אח"כ כותב לה כתובה מנה עכ"ל.

וצ"ע באמת על הרמב"ם דהיכא שרוצה לקיימה למה מאמינים לו דאיוז חזקה יש כאן שאינו משקר. והח"מ כתב שהרמב"ם איירי רק כשגם האשה מסכימה לזה, ברם הב"ש הביא דמבואר בדרכי משה לא כן, ושסברת הרמב"ם היא שלא חיישינן שמא יוציא לעז רק כדי להרויח מנה. ועי' גם בפ"י כאן על תוס' שפי' שבכה"ג יש חזקה אחרת, כי האשה גובה את המנה רק לאחר מיתתו, וא"כ לא יוציא לעז כדי שאחרי מיתתו יהי נפ"מ במנה (מדבריו אלו משמע שטעם זה מתאים רק להיכא שמת אבל לא אם דעתו לגרשה אחר זמן, דכיון שעיי"ז יהי לו הפסד בחייו אין חזקה שלא יוציא לעז), ועוד דנמצא שחי עמה כל ימיו בלי כתובה הראוי לה והווי בעילותיו ביאות זנות (סברא זו מתאימה גם להיכא שבדעתו לגרשה אחר זמן).

רכה) עוד בענין הנ"ל.

עי' בש"ש בשמעתא ב' פרק י' איך שיישב את קושיית תוס', ותמצית דבריו היא שהטעם למה בלי החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה אין הבעל נאמן הרי זה כי נקטינן שקרה תחתיו משום כאן נמצא כאן הי', וכן שקרה באונס ולא ברצון משום דכיון שקרה תחתיו הרי הוא עומד בהחזקת חיוב שלו, אבל לפי המ"ד שע"י שקרה לפני האירוסין אין כאן מקח טעות אלא שכתובתה מנה א"כ לפי המ"ד ההוא לא שייך לומר כאן נמצא כאן הי', עיי"ש איך שביאר דבר זה (ובשערי יושר בשער ב'

פרק י"ד חלק עליו), וממילא הרי הוא נאמן גם בלא החזקה שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה.

דף י' ע"ב

רכו) משפחת דורקטי.

עי' בב"ח שהעיר שברמב"ם מבואר שאנן טענינן לה הך טענה ודלא כמשמעות הטור שצריכים בדוקא שהיא עצמה תטעון (והח"מ בסי' ס"ח סק"ה סובר שגם הטור מודה שטענינן לה). והנה מכיון דאיירי שגם אין להן דם נדה א"כ קשה יותר לומר שאנן טענינן לה, כי בשלמא אם יש להן דם נדה רק לא דם בתולים א"כ יכול להיות שלא טענה כן כי לא ידעה אודות דבר זה, כי מהיכן תדע שלהכלות ממשפחתה אין דם בתולים, דמי מפרסם דבר כזה, אבל מכיון שאין להן דם נדה א"כ בודאי ידעה דבר זה וא"כ היתה היא עצמה צריכה לחשוש שמא גם אין להן דם בתולים, וצ"ע.

עוד צ"ע דהנה תוס' בב"ב דף ע' ע"ב הוכיחו שלא טענינן ליתמי טענה שלא שכיח, וא"כ צ"ע למה טענינן לה טענת משפחת דורקטי. ואולי משום שגם זנות לא שכיחא.

רכז) משפחת דורקטי.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' אישות הי"ב שכתב שבדוקים את המשפחה ואם נמצאו כולם כך אז אין לו טענת בתולים, ונראה מדבריו שאם רק חלק מהן הן כך אכתי יש

בהגירות ושלפני זה לא הי' גר גמור. ולפי דבריו לכאורה הי' שפיר צריך להיות נחשב בזיון לקרותה שפחה.

רכת) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד.

בענין מה שכתב רש"י שאמו הביאה אותו להתגייר.

ע"י ברש"י שכתב שאיירי באופן שאמו הביאה אותו להתגייר. וכתב הריטב"א שכ"ש היכא שיש בו דעת ובא מעצמו להתגייר דמטבילין אותו, אבל היכא שאין בו דעת ולא הביא אביו ואמו אין מטבילין אותו. והנה יתכן שכוונת הריטב"א היא שגם בדיעבד אין גירותו גירות. וי"ל דהיינו משום דבעינן שיהי' מצב של "בא להתגייר", דרק זה מיקרי בגדר גר, אבל אם אינו בא להתגייר, אין זה נקרא בגדר גר. והיכא שאמו מביאתו להתגייר גם זה נקרא בא להתגייר (ואיירי כשאין אמו מתגיירת עמו וכמו שנבאר באות רמ"ד, והבאנו שם את קושיית השט"מ על רש"י דממ"נ אם איירי שאמו מתגיירת עמו א"כ גם בזה שייך לומר שניחא לו במאי דעביד לו אמו, ואם איירי שאינה מתגיירת עמו א"כ אפשר לצייר גם כשיש לו אב ושגם אביו מביא אותו עיי"ש).

והתוס' רי"ד כאן כתב להדיא דמיירי כאן אפילו אם מצאוהו מושלך. ומדבריו יוצא דשפיר מהני, וכן יוצא שאין בזה אפילו איסור.

והרשב"א כתב על דברי רש"י וז"ל, לאו למימרא דבלאו הכי לא מטבילין לי, אלא לומר דאין ב"ד מחזרין למול ולטבול את הגרים מעצמן עכ"ל. הרי שגם הוא סובר

לו טענת בתולים. וצ"ע למה, הרי יש להאשה ספק ספיקא כמו לעיל בדף ט' ע"ב בתד"ה אי למיתב וכו', דהיינו ספק שמא היא מאותן שאין להן, ואפילו אם היא מאלו שיש להן, אבל אולי נבעלה לא תחתיו (באשת כהן). ועוד דמשמע מדברי הרמב"ם שגם לא סגי אם לרוב בני המשפחה אין דם, והא ודאי קשה למה לא סגי ברוב, דהא מעתה יש גם רוב לצדה בהדי הס"ס. וצ"ל דס"ל להרמב"ם דלא מהני ס"ס ורוב להוציא כתובה, וצ"ע.

דף י"א ע"א

רכת) הגירות והשפחה ושנתגיירו ושנתחררו וכו'.

ע"י במלאכת שלמה, וכן בשט"מ בשם הריטב"א והרדב"ז, בענין למה פתח התנא בלשון יחיד וסיים בלשון רבים, וכן למה שינה את הסדר ולא נקט שנתגיירו ברישא, וכן למה נקט גירות ולא נקט נכרית כמו שנקט שפחה ולא נקט משוחררת.

והשט"מ הביא שהריטב"א כתב שלא נקטו נכרית כי כיון שנתגיירה הרי זה בזיון לקרותה נכרית. והשיטה עצמו הוסיף שבכל זאת נקט שפחה כי אין זה בזיון לקרותה שפחה כי שפחה היא ישראלית גיורת רק שחסר לה גט שחרור. מיהו ע"י בחידושי הגר"ח על הרמב"ם בפ"ג מהל' איסורי ביאה הי"ב בד"ה והנראה וכו' שביאר בדעת הרמב"ם שטבילה דשעת שחרור הוי הוספה

שבדיעבד הרי זה שפיר גירות כשירה. מיהו יש לעיין מה צריכים לפי הרשב"א כדי להתיר לכתחילה, דמצד אחד י"ל שהוא סובר שאם מצאו אותו ואנשים הביאוהו לב"ד אין מטבילין אותו לכתחילה, וכן אפילו אם הוא בא מעצמו ואין בו דעת אין מטבילין אותו לכתחילה, אבל מצד שני י"ל שהוא סובר שגם בהני גווי שפיר מטבילין אותו לכתחילה, וכונתו היא לאפוקי רק שאין ב"ד שולחין לחפש. ומלשנו משמע יותר כהדרך השני שבהני גווי מטבילין גם לכתחילה.

ועי' בר"ן שכתב וז"ל, ולא שיהיו ב"ד מצווין לחזור ולמול את העובד כוכבים מעצמם אלא שאם בא התינוק מעצמו או שהביאוהו אמו או שעשו ב"ד מעצמן מהני עכ"ל, הרי שגם הר"ן סובר דמהני בדיעבד.

והנה כבר הבאנו שהריטב"א כתב להדיא שכ"ש אם יש בו דעת ובא מעצמו להתגייר מטבילין אותו, מיהו צ"ע דהא קטן אין בו דעת. ברם להלן באות רמ"א נביא שי"א שגוי פחות מי"ג שנה חשיב גדול היכא שחזינן שיש לו דעת כי רק בישראל נאמר השיעור של י"ג שנה. ועוד נביא להלן באות רמ"ו מהקובץ הערות ביבמות באות שט"ו שנקט שהיכא שחזינן שיש לו דעת גם קטן ישראל יכול לעשות "מעשה", ורק חלות אינו יכול לעשות. וע"ע לעיל באות קפ"ב שהבאנו את דעת הרמב"ם (לפי הקו"ש) שבקטנה שגדולה קצת ויש לה דעת לא אמרינן פיתוי קטנה אונס.

והנה צ"ע על דעת המרדכי בענין זה. דעי' בדבריו בפרק החולץ אות מ' שכתב בשם הראב"י דמיירי כאן שקטן אמר גירוני

ואז מהני אפילו אם אין בו דעת ושומעין לו להטבילו, אבל אם אין הקטן רוצה לא מהני הגירות, וצ"ע דאם אין בו דעת מה מוסיף מה שהוא רוצה יותר מהיכא שאינו רוצה. וצ"ל דס"ל להראב"י כהגדר שכתבנו שצריכים שם של בא להתגיר, וס"ל להראב"י שגם אם אין בו דעת אבל בכל זאת הרי זה נקרא שיש כאן בא להתגיר. מיהו זה ניחא רק לפי הבנת הדרכי משה בס"ח רס"ח אות ד' בדברי הראב"י, דעי"ש שהבין שבא לאפוקי שאם ב"ד עשו כן מעצמן אין זה מועיל, ומשמע אפילו אם אין הקטן מוחה, ולכן כתב שהר"ן חולק על המרדכי, אבל הפרישה שם הביא בשם המרדכי רק שאם עשו בעל כרחו אין זה מועיל, ומשמע שאם עשו כן מעצמם והקטן לא מיחה הרי זה שפיר מועיל, הרי שאין צריכים שם של בא להתגיר. ברם לפ"ז קשה קצת להבין למה חשיב הציור של בעל כרחו יותר גרוע מהיכא שעשו ב"ד בעצמם והקטן לא מיחה היכא שאין בו דעת, ויש ליישב.

רל) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד.

בענין למה לא הוזכרה מילה.

הנה עי' בשט"מ בד"ה גר קטן שכתב בשם הרשב"א כמה טעמים למה לא נקטו מילה, חדא משום שטבילה נהגת גם בנקיבות משא"כ מילה. ועוד משום שהטבילה היא הגמר. ועוד דנקטו טבילה כי בנוגע למילה פשיטא דמהני מה שהוא מתרצה בגדלותו כי עוד נשאר רושם מהמעשה מילה דהיינו מה שהוא נשאר

מהול אבל מהטבילה לא נשאר כלום (וצ"ב, ועכ"פ בסוף אות רמ"א נעיר שמתירוצו השלישי מבואר כהדרך שהקבלת מצות היא כשיגדיל ואז הוי גמר הגירות).

ושוב כתב השט"מ סברת עצמו, והיינו שאולי נקטו טבילה כי טבילה היא זכות גמור, אבל על המילה לא שייך לומר שעושים כן על דעת ב"ד כי מילה לא חשיב זכות כיון שהוא מצטער, אבל טבילה היא זכות גמור, רק שבכל זאת "כיון דכבר מל אפילו הויה חובתו כבר יצא ידי מילה ושוב כשיטבילוהו הויה לי' זכות ונגמרה מלאכתו על דעת ב"ד".

ובחידושי חת"ס הקשה על השיטה דא"כ איך באמת מהני המילה דמי מל אותו.

ועוד הקשה על הגמ', דהנה רש"י ביבמות בריש דף מ"ח בפירושו השני סובר שגר הבא להתגייר יכול למול גם את בניו הקטנים בעל כרחם מגזירת הכתוב דהמול לו כל זכר, וא"כ צ"ע דהכא משמע שאפילו נתגייר הוא ובניו עמו הרי זה מועיל רק משום דניחא להו במאי דעביד אבוהון, ופירש"י שגם בכה"ג שנתגייר יחד עם אביו אם הגדילו יכולים למחות, ואילו לפי רש"י ביבמות הרי יש לאב כח עצמי לגייר את בניו וא"כ למה צריכים שיהי' נחשב זכות משום דניחא להו במאי דעביד אבוהון וכן למה אם הגדילו יכולים למחות.

וכתב החת"ס שהכח הנ"ל של האב הוא רק על מילה אבל לטבילה בעינן דעת הטובל כי הטבילה קשורה לקבלת מצות ולכן אין האב יכול לעשות את הטבילה בעל כרחו ולכן צריכים שיהי' נחשב זכות בשביל הקטן

דמעטה אמרינן זכין לאדם שלא בפניו, וכתב שלפ"ז י"ל דהכא איירי שהאב כבר מל אותו, רק שבזמן הטבילה אין האב מתגייר עמו ולכן לא שייך לומר ניחא לי' במאי דעביד אבוהי ולכן הוצרכו ב"ד להטבילו.

וז"ל החת"ס, ונלענ"ד דאין ענין מילה דומה לטבילה, דמילה אינה צריכה דעת הנימול, רק שיהי' כוונת המל לשם יהדות, לאפוקי לשם ערבים וגבעונים, אלא כל שמלו להכניסו בברית ישראל, ונהי כשהנימול מעכב ואינו רוצה לכנוס לברית הרי דעתו מעכבת אבל מ"מ בן קטן שאין לו דעה לעכב אע"פ שגם אין לו דעה לקבל עול מצות מ"מ המילה מועלת להתיר אביו לאכול בפסחים, ולכשירצה להתייחד מרצונו יהי' המילה למפרע מילה מעלייתא ואינו צריך לחזור להטיף דם ברית, וכל זה במילה משא"כ טבילה שעיקרה קבלת עול מצות וכו', מ"מ בעי טבילה שתהי' לשם מצוה שעל ידו יכנס תחת כנפי שכינה, ובעי דעת הנטבל ג"כ וכו' עכ"ל.

ברם יש להעיר על דבריו, דהנה משמע שכוונת החת"ס היא לומר שבטבילה צריכים דעת כי הטבילה ביחד עם הקבלת מצות הרי היא עצם הכניסה ליהדות תחת כנפי השכינה, ואינה רק ענין של סילוק טומאת עכו"ם, משא"כ מילה הויה רק ענין של סילוק ערלות, אבל אינה עצם הכניסה ליהדות, וממילא בטבילה כשאין כאן דעת לא היתה כאן בכלל מעשה כניסה ליהדות, ואין התפקיד של הדעת רק כדי שתחול החלות וכמו בכל הקנינים, אלא הכא הוי הדעת חלק מעצם המעשה כי בלי דעת אי אפשר להטבילה להחשב ביחד עם הקבלת

מצות כניסה ליהדות ולכן לא שייך כאן שהאב יעשה כן בעל כרחו.

ברם בברכת שמואל על קידושין בסי' י"ט איתא בשם הגר"ח שעל כגון זה לא שייך בכלל לומר זכין לאדם שלא בפניו כי אפילו אם זכי' היא מטעם שליחות, אבל מ"מ הרי זה מועיל רק היכא שהטעם למה צריכים את הבעלים הרי זה משום שדעתם מעכבת בהחלות, אבל היכא שצריכים את הבעלים בשביל עצם עשיית המעשה וכן דעתם כי דעתם היא חלק מעצם עשיית המעשה, אז לא אמרינן שמהני זכי' ולא אמרינן בכה"ג שהוא נעשה שלוחו אלא צריכים מינוי בפועל ממש.

מיהו אולי אין כוונת החת"ס לומר כמו שנקטנו שעצם הדעת והרצון הוא הכניסה ליהדות, אלא כוונתו היא לומר שעצם מעשה הטבילה הוא הכניסה ליהדות, רק שזה מועיל רק כשיש דעת להחלות, ומש"ה שפיר שייך על זה זכין גם לפי הגר"ח.

ועי' עוד בספרי על יבמות באות תרפ"ו שדנתי באריכות בענין אם טבילת גר הוי רק ענין של סילוק טומאת עכו"ם או האם הוי בגדר עצם הכניסה ליהדות.

רלא) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד.

בענין מה ב"ד זוכים בשבילו.

עי' בגמ' דפרכינן מאי קמ"ל דזכות היא לו וזכין לאדם שלא בפניו תנינא זכין לאדם שלא בפניו וכו'. והקשו תוס' איך שייך לגיירו מדין זכין לאדם שלא בפניו הלא זכי' היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן. ויש לעיין איזה דבר ב"ד עושים אשר כדי

לעשות את הדבר ההוא צריכים שיהיו נחשבים שלוחו ע"י הדין של זכין לאדם שלא בפניו.

ויש לבאר שצריכים שלהגר יהי' דעת וכוונה לפעול את חלות הגירות כמו שכל מי שפועל חלות צריך דעת וכוונה לפעול את החלות, והדרך איך שפועלים את החלות הזאת הרי היא ע"י טבילה, וא"כ בשביל דבר זה צריכים שב"ד יהיו נחשבים שלוחו של הקטן, דהיינו כדי לעשות בשבילו את מעשה הטבילה ע"י שהטבילה היא על פי ציוויים, וכן ע"י להתכוין שהחלות תחול על הקטן, והם יכולים להיות שלוחו שלא מדעתו ע"י הדין של זכין כי הוי זכות בשבילו.

והברכת שמואל על קידושין בסי' ט"ו סק"א כתב שצריכים זכי' כי צריכים לזכות בשבילו את הקדושת ישראל, כלומר שהברכ"ש מסתכל על קדושת ישראל כעל חפץ שהגר קונה, והדרך שקונה דבר זה הוא ע"י 'קנין' טבילה, וב"ד עושים את הקנין הזה בשבילו כמו בכל זכי', ועי"ז הגר קונה את הקדושת ישראל, וזה שונה מהדרך שכתבנו לעיל בסמוך, כי אנחנו הסתכלנו על הגירות כעל חלות מסוימת שחלה במהותו של הגר, ואילו הברכת שמואל מסתכל על הגירות כעל חלות קנין של רכישת חפץ.

ועי' בחי' הגרש"ש כאן בסי' י"ג שר"ל שצריכים זכי' ושליחות כי המעשה טבילה צריכה דעת וכוונה לשם טבילת גירות, והכא ב"ד מתכוונים כוונה זו בשביל הגר הקטן. אלא שדחה הגרש"ש שדבר רחוק הוא לומר שהקטן מיקרי זה שעושה את פעולת

הטבילה בלי ב"ד ואילו הכוונה נעשית ע"י השליח דהיינו ב"ד.

ברם הברכ"ש שם כתב בשם הגרי"ז דרך זה שהמדובר כאן הוא שהטבילה תהי' בגדר טבילת גירות, ומבואר בדבריו כמו שביארנו לעיל בכוונת הברכ"ש בהדרך של רכישת קדושת ישראל, דכמו שביארנו שם שב"ד עושים בשבילו 'קנין טבילה', כן ביאר הגרי"ז בנוגע להדין הזה של לשם טבילת גירות, ודלא כמו שנקט הגרש"ש בדבריו שהבאנו שזה נקרא שהקטן עצמו עושה את הפעולה של טבילה בלי ב"ד, אלא הרי זה נקרא שב"ד הם אלו שעושים את המעשה טבילה, ומהני עשיית המעשה שלהם, וכן הכוונה שלהם, בשביל הגר הקטן מדין זכי' כי צריכים שיהי' נחשב ע"י שליחות שהקטן הוא זה שעושה את מעשה הטבילה, והגרי"ז הסתמך על הדרשה שבן איש אי אתה מל אותו בעל כרחו, דמזה נוקט הגרי"ז שבגירות צריכים שמעשה המילה והטבילה יהיו שייכים להגר וא"כ שפיר יוצא שב"ד צריכים לעשות בשבילו מדין זכי' את המעשה טבילה וכן את הכוונה (ורמז שם הברכ"ש שדבר זה תלוי בדבריו בסי' י"ט שהבאנו לעיל באות ר"ל).

(והברכת שמואל שם הסיק שצריכים את שני הדרכים, דהיינו גם את הדרך שלו שב"ד צריכים לזכות בשביל הקטן את הקדושת ישראל, וכן את הדרך של הגרי"ז שצריכים שב"ד יעשו בשבילו את מעשה הטבילה וכן שיתכוונו בשבילו שהטבילה תהי' לשם טבילת גירות.)

ובאמת גם הגרש"ש הסיק שמיקרי שב"ד הם אלו שעושים את הפעולה של טבילה,

רק שכתב להוכיח שבכה"ג באמת אין המעשה והכוונה צריכים להתייחס להגר אלא מספיק בזה שב"ד עושים ומתכוונים, דהכי חזינן ממה שאפשר להטביל גוי לשם עבדות בעל כרחו ולתוקפו במים ולא מהני מה שהגוי מתכוין שיהי' לשם גירות ולא לשם עבדות, וכן חזינן ממה שאם מטבילין נדה בעל כרחו הרי היא טהורה, אלא שלפ"ז קשה בשביל מה צריכים כאן את הדין של זכי', ומשום כך הסיק כהדרך שכתבנו לעיל שנעשה כאן חלות דין של גירות וצריכים שהגר יתכוין לזה, ולכן צריכים שיחשבו שלוחו של הקטן וז"ל, פעולת הטבילה להתחדש הכנסה לדת ישראל דזה נכלל בכלל הקנינים כהתרת הגט ושחרור וכדומה, דצריך התרצות בעל דבר, ומש"ה ענין זה כמו זכות גט ושחרור וכדומה דע"י פעולת המטביל נתהווה הענין על אדם אחר שלא מדעתו עכ"ל.

ומכל הנ"ל יוצא שיש כאן ארבע דרכים.

א', שהמדובר הוא הפעלת "חלות גירות" ע"י המעשה טבילה של הקטן בלי ב"ד, בצירוף הכוונה של ב"ד שהחלות תחול (והגרש"ש שלל דרך זו).

ב', כהנ"ל שהמדובר הוא הפעלת "חלות גירות" אבל ע"י שנחשב שב"ד הם אלו שעושים גם את מעשה הטבילה ע"י שמטבילין אותו, וגם מכוונים שתהי' לשם גירותו (מסקנת הגרש"ש).

ג', שהמדובר הוא קניית קדושת ישראל, והרי זה נחשב שב"ד עושים את המעשה 'קנין' של טבילה בשביל הקטן וכן מתכוונים בשבילו כוונה שיקנה.

ד', שהמדובר הוא שהטבילה תהי' קרוי' מעשה טבילה לשם גירות, והרי זה נחשב שב"ד עושים את המעשה וגם מתכוונים את הכוונה בשביל הקטן.

ובמאירי איתא דרך חמישית בענין למה צריכים כאן זכין וז"ל, גוי קטן שבא לפני ישראלים ותבע מהם שיגיירוהו, ואין לו אב, או שיש לו אב ואין האב בא להתגייר עד שיתגייר בנו עמו על דעת האב וכו', מטבילין אותו על דעת ב"ד, כלומר שאותם הבאים לגיירו מודיעים את הדבר לב"ד ומגיירין אותו על דעתם כאילו הם אבותיו של זה, שיהא ענינו מסור להם כדרך שענין הבן מסור להאב להכניסו לברית ולקדושת אמונה וכו' עכ"ל. הרי שלאב יש כח לגיירו כי ענינו של הבן מסור להאב וב"ד מקבלים את הכח הזה. אלא שגם הכח הזה מועיל רק אם חשיב זכות ולא חוב, וכן ב"ד יכולים לקבל את הכח רק אם חשיב בגדר זכות, כדאיתא בגמ' שקמ"ל רב הונא דחשיב זכות.

ונראה לבאר על פי זה את מה שכתב רש"י שב"ד נעשים לו אב, דנראה שגם כוונת המאירי הוא שהב"ד נעשים לו אב ולא שהאנשים שהביא אותו להתגייר נעשים לו אב.

ומפ"י זה יוצא שנאמר בזכין שלא בפניו הלכה מחודשת שחוץ ממה שאפשר להעשות שלוחו, אפשר נמי להעשות במקום האב היכא דהוי זכות בשבילו.

ועי' בשט"מ בסד"ה גר קטן שהביא את דברי רש"י הנ"ל וכתב וז"ל, משמע דבעי לפרושי דעדיפא הך זכין דנעשין לו כאב דלא הוי מטעם שליחות דו"ק ותשכח עכ"ל, הרי שכתב שע"י דברי רש"י מתיישבת

קושיית תוס' (שהקשו שאין שליחות לקטן) כי אין לזכין זה קשר עם שליחות, וזהו כדרכו הנ"ל של המאירי.

ועי' עוד ברש"י שכתב שאירי שאין להקטן אב, ואמו הביאה אותו להתגייר, וכתב השט"מ בתחילת ד"ה גר קטן וכו' וז"ל, וקשה מה נפשך, אם אמו נתגיירה עמו למה לי ב"ד, דהא דחינן בגמ' לקמן בגר שנתגיירו בניו עמו, ומה לי אב או אם לענין זה, הכי נמי נגררים הבנים אחר האם כמו אחר האב ויותר, ואם לא נתגיירה אמו עמו, למה לי למימר דאין לו אב, אפילו שהי' לו אב, כיון דאינו מתגייר עמו בענין דעת ב"ד עכ"ל. וכתב ליישב דאירי כשאין אמו מתגיירת עמו, רק שכתב רש"י שאין לו אב כי קטן שגם אביו וגם אמו מביאין אותו פשיטא דניחא לי' במאי דעבדי לי' ואין צריכים דעת ב"ד אפילו אם הם עצמם אינם מתגיירים עמו עכ"ד. הרי שלא כתב רק שהיכא שנתגיירה אמו עמו פשיטא דחשיב זכות, אלא כתב גם שבכה"ג אין צריכים ב"ד, וכן היכא ששניהם הביאוהו ולא נתגיירו עמו לא כתב רק שגם בכה"ג חשיב זכות, אלא כתב גם שבכה"ג אין צריכים דעת ב"ד, ולכאורה אין זה מובן, כי גם אם ברור כחמה שניחא לי', וכגון היכא ששפיר נתגיירו עמו, בכל זאת צריכים דעת ב"ד כדי לזכות בשבילו מה שצריכים לזכות (עי' בזה לעיל כאן), ובע"כ צ"ל שכוונתו גם בדבריו אלו היא כהמאירי שהמדובר כאן אינו הענין של זכין מטעם שליחות, אלא המדובר הוא הכח של האב, וכוונת רב הונא היא לומר שב"ד נעשים לו אב, וא"כ שפיר יוצא שכשיש לו אב ואם שמביאים אותו, ניחא לו, ואין צריכים דעת

ב"ד, כלומר שאין צריכים שב"ד יהיו לו כאב.

ומדברי השט"מ יוצא שגם אם אמו לבדה מתגיירת עמו, פשיטא דניחא ל"י ושאינ צריכים דעת ב"ד, כי גם להאם יש את הכח לגיירו כמו שיש להאב, וצ"ע.

ועוד יוצא מדברי השט"מ שאפילו אם האב הוא זה שמביא אותו לבדו, אבל אינו מתגייר עמו, לא אמרינן שניחא לו, וכן יוצא ממה שממה שהגמ' העמידה בגר שנתגיירו בניו עמו.

מיהו יש להעיר על דרכו של השט"מ, דלפי דרכו למה לא צייר רש"י גם כשאין לו אם, ואביו מביאו להתגייר (והוא עצמו אינו מתגייר דוגמת האוקימתא שאין לו אב, ואמו מביאה אותו להתגייר, דאיירי שהקטן מתגייר לבדו).

וביותר נראה לפרש דברי רש"י דאיירי שאמו שפיר מתגיירת עמו, ולכן נקט רש"י אמו ולא נקט אביו, ואע"פ שניחא לו גם במה שאמו עושה, "ויותר", אבל אין להאם את הכח החדש של אב, אבל כשאין מתגיירים עמו, אז לא ניחא לו אפילו אם שניהם מביאים אותו.

ועכ"פ צ"ע באמת על המאירי ורש"י, איזה דין זכי' הוא זה שהם מקבלים את הכח של אב, הלא הדין של זכי' היא רק שיכולים לעשות דברים לטובתו שהוא עצמו הי' יכול לעשות, והוי או מדין שליחות או דין עצמי שלא מטעם שליחות, אבל מי יימר שהם נעשים לו אב.

ועוד צ"ע איך שייך להקשות על זה

פשיטא, הלא חידוש גדול הוא דבר זה.

ועוד צ"ע דמרש"י בד"ה מהו דתימא לא נראה כדרכו של המאירי, שהרי כתב שהס"ד לא לומר זכין לאדם וכו' הרי זה כי הוי חוב ומש"ה א"א לומר שב"ד נעשה שלוחו שלא מדעתו, ומבואר מדבריו שב"ד פועלים כאן בתור שלוחו של הקטן ולא בגדר אב.

והנה עוד יש לעיין בענין זה למה צריכים שהזכי' תהי' דוקא על ידי ב"ד, דלמה אין אדם פרטי יכול לזכות בשבילם בקדושת ישראל או להשלים את הדעת להחלות של גרות או את הדעת של מעשה טבילה לשם גירות. אבל עכ"פ לפי דרכו של המאירי והשט"מ ניחא, כי י"ל שרק לב"ד יש את הכח להיות במקום האב.

והנה עי' עוד בתוס' בסנהדרין דף ס"ח ע"ב שהקשו כמו שהקשו להלן כאן בדיבור זה דאיך ב"ד זוכין בשבילו הלא אין זכי' לעכו"ם, ותירצו שזכייתו וגירותו באין כאחד וכמו שתירצו כאן, והוסיפו שאם לא נאמר כן קשה גם על גר גדול איך הוא יכול להתגייר הלא אין זכי' לעכו"ם וא"כ בע"כ צ"ל שזכייתו וגירותו באין כאחד. ומדבריהם יוצא שגם בגוי גדול צריכים שב"ד יזכו בשבילו. וצ"ע דאם חשיבא הגירות המעשה של הגר והרי זה נקרא שהוא עצמו פועל את הגירות א"כ למה צריכים בגר גדול שב"ד יזכו בשבילו הלא הגר עצמו עושה הכל לבדו, רק שנאמר דין שהוא צריך לעשות כן בפני ב"ד, ואם גירות היא תמיד המעשה של הב"ד והרי זה נקרא שב"ד עושים את הגירות א"כ למה צריכים זכי' ושליחות.

רלב) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד.

למה לא חסר כאן בהודעת וקבלת מצות.

ע"י בשט"מ באמצע ד"ה גר קטן שכתב וז"ל, עוד מקשה הריטב"א היאך מטבילין אותו והא גר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות, ות"י דההוא למצוה ואינו לעכב, והא, דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב עכ"ל.

והנה בדברי הריטב"א מבואר להדיא שהודעת מצות אינה מעכבת. וכן סובר הרמב"ם בפ"ג מהל' א"ב הי"ז שהודעת מצות אינה מעכבת. ובשו"ת חמדת שלמה בס"ס כ"ט ביאר שבכל זאת קבלת מצות בודאי מעכבת, דהודעת מצות לחוד וקבלת מצות לחוד. מיהו לפ"ז אכתי צ"ע דהכא ליכא גם קבלת מצות.

וראיתי לידידי הגר"א יפה"ן ז"ל בהגהותיו על הריטב"א על יבמות בדף מ"ז ע"א שכתב שי"ל שהטעם למה קבלת מצות מעכבת בגירות אין זה לשם עצמה, דהיינו שצריכים מעשה של קבלת מצות כמו מילה וטבילה, אלא הרי זה כיון שאין גירות אלא ברוצה להכנס ליהדות, ומהות היהדות כוללת קיום מצות, א"כ אם לא קיבל מצות חסר ברצון שלו להכנס ליהדות, ומעתה בגר קטן כיון שמועיל דעת ב"ד על רצון הגירות ועי"ז הוא נכנס ליהדות א"כ שוב אין צריכים קבלת מצות מצד הקטן.

מיהו צ"ע דא"כ הרי זה מספיק לתרין גם למה אין צריכים הודעת מצות, כי אם קבלת מצות היא רק משום רצון להכנס ליהדות א"כ בודאי שגם הודעת מצות היא רק לשם זה, וא"כ למה הוצרך הריטב"א

לומר שהודעת מצות אינה מעכבת, ומה שהגאון הנ"ל ר"ל שם שהודעת מצות היא מעשה לשם עצמו בסדר גירות ולא רק כדי לקבוע רצון להכנס ליהדות אלא הוא כמו מילה וטבילה הרי זה נראה תמוה מצד הסברא.

וע"ע להלן בסוף אות רמ"א שהבאנו סוברים שהקבלת מצות היא כשיגדיל ולא מיחה.

ובשט"מ בשם שיטה ישנה כתב וז"ל, ואע"ג דצריך קבלה הני מילי היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר, ונפ"מ דאי נגע ביין לא הוי יין נסך עכ"ל. ולכאורה ס"ל שלעת עתה עד שיקבל על עצמו עול מצות בגדלותו הוי רק גר מדרבנן כי חסרה קבלת מצות, דהיכא שלא אפשר עשאוהו גר מדרבנן, וכיון דהוי גר מיהא מדרבנן לכן אינו אוסר יין במגעו כיון שאיסור זה הוא רק מדרבנן.

רלג) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד.

שיטת תוס' במס' סנהדרין.

א. ע"י בתוס' בסנהדרין דף ס"ח ע"ב שהקשו כמו שהקשו כאן איך קטן יכול להתגייר דאיך זוכין בשבילו הלא אין זכי לעכו"ם, ותירצו דזכייתו וגירותו באין כאחד כמו שתירצו כאן בה"א נמי", והוסיפו כי אם לא נאמר כן קשה גם על גר גדול איך הוא יכול להתגייר הלא אין זכי לעכו"ם וא"כ בע"כ צ"ל שזכייתו וגירותו באין כאחד, ושוב הקשו דאכתי קשה איך זוכין לגר קטן אם נאמר שאין זכי לקטן מהתורה, וכתבו לתרין וז"ל, ונראה דזכי דגירות לא

בזה שהקנין נעשה על ידי דעת מאן דהו, כי דעתו הוי במקום דעתו של הבעלים, ומעתה נראה שתוס' כתבו רק שגירות לא צריך זכי' מטעם שליחות כדי להכשיר את הטבילה שהיא דוגמת מעשה קנין, דאין צריכים שב"ד יהיו נחשבים שלוחים שלו על מעשה הטבילה, אבל אין כוונתם לומר שגירות אינה צריכה דעת, דזה אינו, כי בודאי גירות צריכה דעת, והכא דעתם של הב"ד משלימה תנאי זה, רק שלדבר זה אינם צריכים להיות נחשבים שלוחו של הגר, וכוונת תוס' היא שאם הי' חוב אז לא היו ב"ד צריכים להתמצע ולהשלים את הדעת שצריכים כאן.

ומעתה לפ"ז י"ל שהכוונה כאן בתנינא זכין לאדם שלא בפניו היא כך, דכבר חזינן משם דהיכא דהוי זכות סגי בדעת של אדם אחר במקום דעת בעלים, והכא הרי זה נשלם על ידי דעת ב"ד.

מיהו אכתי צ"ע דהא תוס' כתבו שכוונת הגמ' היא שאם הי' חוב לא הי' להם לב"ד להתמצע, ומשמע שמעיקר הדין שפיר הי' להם הכח, ואילו לפי ביאורנו הנ"ל הרי יוצא שאז אין להם כח.

(ועי' עוד ברמב"ן בב"מ דף ע"א ע"ב בד"ה הא דאמרינן שהביא קושיית תוס' איך מהני כאן זכי' הלא אין זכי' לקטן וכתב וז"ל, איכא למימר שמא שאני זכות גירות, אבל בעסקי ממון אין זוכין לו אלא מדרבנן עכ"ל, ואולי כוונתו היא לומר ששאני זכות גירות שאין צריכים שום זכי' בשבילו מצד ב"ד, וכתוס' בסנהדרין. מיהו אולי כוונתו היא ששאני זכות גירות דשם אמרינן ששפיר אפשר לזכות בשביל הקטן, אלא שלכאורה צ"ב מה היא הסברא לומר דבר כזה.)

דמי לשאר זכיות, דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכים בעבורו, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה, והא דפריך בכתובות תנינא זכין לאדם שלא בפניו ומשני מהו דתימא עכו"ם בהפקירא ניהא לי', היינו משום דאם היתה חובתו לא הי' לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה, ואפילו בתינוק דלאו בר דעת חשיב גר מדמייטי מקטנה פחותה מבת ג', שהזכיי' בעצמו הוא כדפרישית שהמילה והטבילה בגופו, וגם מצינו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה וכו' עכ"ל.

וצ"ע דמדבריהם יוצא שעצם הגירות לא צריך שום דעת מצד המתגייר שהרי הוא עצמו הוא קטן וגם ב"ד אינם פועלים מדין זכי', ולכאורה זה נראה תמוה.

ועוד צ"ע דחזינן שתוס' העירו על דבריהם דא"כ מהו הס"ד שלא יועיל משום דהוי חוב, דלפי פירושם מאי איכפת לן אם הוה חוב, ותירצו שלא הי' להם לב"ד להתמצע, וצ"ע דא"כ מה היא הכוונה במה דאמרינן כאן תנינא זכין לאדם שלא בפניו הלא המדובר כאן אינו בזכי'.

ברם יש לבאר שבעצם בכל זכין לאדם שלא בפניו צריכים שהזוכה יעשה שני דברים בשביל אדם זה שהוא זוכה בשבילו, חדא שיהי' לו דעת בשבילו, וב' שיעשה את מעשה הקנין בשבילו בהחפץ. ושני הדברים הנ"ל הם בכלל מה שאמרו שזכין לאדם שלא בפניו. ומעתה י"ל שמה שצריכים שיהי' נחשב שלוחו של האדם שהוא זוכה בשבילו הרי זה רק בשביל עשיית המעשה קנין, אבל לא בשביל הדעת, אלא גם בלי שיהי' נחשב שלוחו מספיק

ב. והנה שוב הקשו תוס' שם על פירושם מהא דאמרינן שאם הגדילו יכולים למחות, דלמה הם יכולים למחות, הלא כבר נגמרה הגירות בקטנותם גם בלי דעתם ובלי זכי', ובשלמא אם צריכים זכי' א"כ ע"י שמיחו נתגלה דהוי חוב, אבל אם אין צריכים זכי' מאי איכפת לן אם מוחים, ותירצו וז"ל, הא אמרינן דהגדילו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולים למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסרים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה עכ"ל. וצ"ע דאם חסר להם קבלת מצות א"כ למה הם גרים בקטנותם.

ובחי' חת"ס כאן איתא שאה"נ בקטנותם הם רק גרים דרבנן, וז"ל בד"ה ובלאה"נ וכו', וא"כ לדברי תוס' (הנ"ל בסנהדרין שיוצא מסוף דבריהם שחסר קבלת מצות) ע"כ מיום הטבילה עד שיגדיל קבלו הב"ד בעבורו ובשליחותו מדרבנן והרי הוא גר מדרבנן עד שיגדיל ונעשה גר דאורייתא, ובקטנותו עכ"פ צריכים לומר יש כח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה אפילו בקום ועשה וכשבא על אשה לא פסלה מן הכהונה, ואם שחט ואחרים רואים אותו, אוכלים משחיטתו וכמש"כ הראשונים, וא"כ מה הרוויחו תוס' התם בהסכמתם (הלא עדיין יוצא דהוי גר רק מדרבנן כי נהי שאין כאן חסרון זכי' אבל יש כאן חסרון קבלת מצות, וא"כ אכתי יוצא דהוי גר רק מדרבנן ותוס' שם כתבו בפירוש שאינם רוצים לסבול שהכוונה כאן היא דהוי גר רק מדרבנן כי כוונת רב הונא היא דהוי גר גם לענין דברים של קום ועשה ואילו חכמים יכולים לעקור רק בשוא"ת, וגם ממה שהביאו זכין לאדם

שלא בפניו משמע דהוי מדאורייתא), ויש לדחוק כיון דעכ"פ מזמן גדלות ואילך הוא גר מהתורה לא חשו למה שיעשו בקטנותו דבלא"ה נמי נשמרים ממנו שהרי יראים שמא ימחה לכשיגדיל ויהי' שחיטתו נבילה למפרע וכדומה כל כיוצא בזה וצ"ע עכ"ל. מיהו הברכת שמואל בקידושין סי' ט"ו סק"ב כתב לבאר את דברי תוס' הנ"ל בדרך אחרת אשר לפי דרכו יוצא שהוא גר דאורייתא גם בקטנותו וז"ל, ותי' (תוס' בסנהדרין) דהקבלת מצות דאח"כ מהני למפרע, משום דקבלת מצות אין זה מקנין הגירות, אלא דהוי תנאי ועיכוב, דבלא קבלת מצות לא מהני, ועל כן אם מגלה דעתו אח"כ שאינו מוחה היינו קבלה ומהני על הגירות דלמפרע, דהיינו קבלה של עכשיו מהני שיושלם עי"ז דין הגירות למפרע, דעכשיו נגמר זכיית הגירות למפרע עכ"ל. ונראה שיש לומר עוד ביאור בתוס' בסנהדרין שם, והיינו שבקטנותו הי' באמת גר גמור גם בלי קבלת מצות, והיינו משום דכיון שקטן אינו מחויב במצות אין גירותו זקוקה לקבלת מצות, אבל כשהוא נעשה גדול הרי הוא שפיר זקוק לקבלת מצות ואם ימחה ולא יקבל הרי הוא חוזר לגויותו, ואין להקשות איך נפקע יהדותו, כי באמת לא נפקע כלום, אלא גם בתחילה לא נתגייר גירות של גדול ולא נעשה גר על שנות גדלותו. מיהו זה אמת רק אם נאמר שצורת כל גירות היא שהמעשה גירות פועל בדרך ישיר על כל רגע ורגע מחייו דלפ"ז שפיר יוצא כמו שכתבנו כי גירות כזאת בלי קבלת מצות לא שייך להועיל על גדלותו, אבל אם בכל גירות הגירות פועלת רק על הרגע

הראשון להופכו לישראל ושוב הרי הוא ממשיך להיות ישראל כי לפני רגע הי' ישראל א"כ גם כאן הדין נותן שימשיך להיות ישראל בגדלותו כי כבר נהפך לישראל בקטנותו (ויש לדחות תלי' זו).

וע"ע בדברי הרשב"א שהבאנו בסוף אות רמ"א שכנראה סובר ג"כ שהקבלת מצות וגמר הגירות הוא כשיגדיל.

רלד) גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד.

שני הדרכים בתוס' כאן בענין אם הוי גר רק מדרבנן, וכן דעת רש"י בזה.

הנה בתוס' כאן מבואר ב' דרכים, א', דמועיל רק מדרבנן, ב', דמועיל מהתורה כי קטן יש לו זכי' מהתורה. והריטב"א כאן הביא סוברים דמהני מהתורה רק שאין סומכין בנוגע לדברים שהם דאורייתא כי חיישינן שמא ימחה כשיגדיל (ושוב הסיק שאין חוששין כיון שהוא מתחנך ביהדות).

והנה ממה שכתב רש"י שמגעו ביין כשר לכאורה משמע שמהני רק לענין דברים שהם מדרבנן, וי"ל דהיינו משום דס"ל שכל הגירות היא רק מדרבנן. גם י"ל כהדעה שהביא הריטב"א שסומכין רק לענין דברים שהם מדרבנן כיון שיתכן שימחה. ברם צע"ק דאי משום הא אכתי הי' יכול רש"י לומר נפ"מ דאורייתא דהיינו לענין אם הורגים את זה שהורג אותו דהא בכה"ג בידוע שכבר לא ימחה.

ועכ"פ צ"ע דאם אין נוהגים בו דברים דאורייתא א"כ למה כתב רש"י בד"ה יכולין למחות שאם מיחה אינו נענש בב"ד הלא

גם קודם שמיחה אין עונשין כיון שאינו גר מהתורה, ואפילו אם הוא גר מהתורה אבל הוי התראת ספק כי לא ידוע אם ימחה או לא. וצ"ל שכוונתו היא לעונש על זה שחזר לסורו.

וע"ע לעיל בסוף אות רל"ב שהבאנו את דברי השיטה ישנה דהוי גר רק מדרבנן כי חסרה קבלת מצות. ובאות רל"ג הבאנו את פירושו של החת"ס שביאר כן גם בשיטת תוס' בסנהדרין.

רלה) מאי קמ"ל דזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו.

בענין אם לזכין לאדם שלא בפניו בעינן שיהי' בגדר זכות גמור.

ע"י בשט"מ שהקשה דנימא שקמ"ל רב הונא הא גופא דהוי זכות דהא כבר הזכירה הגמ' בהקושיא שקמ"ל שדבר זה הוי זכות, ותי' וז"ל, וי"ל דלכך מייתי סיפא דמתניתין דתנן ואין חבין לאדם שלא בפניו דאלמא כל מידי דלא הויא חובה גמורה זכות מיקרי וזכין לו שלא בפניו כנ"ל עכ"ל. פי' שכוונת הקושיא היא שמהברייתא מבואר דמספיק בזה שאינו חוב גמור וא"כ מאי קמ"ל רב הונא הלא פשיטא שגירות אינה חוב גמור ואין צורך להשמיענו דהוי בגדר זכות גמור, ועל זה מתרץ הגמ' דשפיר ס"ד דהוי חוב גמור כי מסתכלים על רצון האדם ולא על השקפת התורה, ולכן נהי שלפי השקפת התורה הוי זכות אבל הוא עצמו בהפקירא ניחא לי', ועל זה בא רב הונא

להשמיענו שאפילו אם מסתכלים על רצונו לא הוי חוב גמור.

(עוד הביא השט"מ ז"ל, ובקונטרסין מצאתי ז"ל, מאי קמ"ל וכו', קשה כיון דהקשה שני דברים, זכות הוא לו, וזכין שלא בפניו, יתרץ אחת, דקמ"ל דזכות היא לו, וי"ל שכך הוא מתרץ, קמ"ל דלא אמרינן בהפקירא נחא לי, והיינו זכות הוא לו ע"כ עכ"ל הקונטרסין. וכתב השט"מ על זה ז"ל, ולא מחזור דאכתי מאי הוא פריך מעיקרא, והרי תירוצו כלול בקושייתו, ובמאי דכתיבנא נחא עכ"ל.)

והנה עי' גם ברשב"א בקידושין דף כ"ג דמבואר שכדי לומר זכין לאדם שלא בפניו לא בעינן זכות גמור וכמו שנקט השט"מ, אלא שחילק דהיכא שאינו זכות גמור, וכגון מתנה דכתיב שונא מתנות יחי, הרי הוא יכול לומר אח"כ שאינו רוצה כי עי"ז הרי זה נחשב לגביו חוב, אבל היכא דהוי זכות גמור, כגון קבלת תרומות ומעשרות, אינו יכול לפעול שאצלו יהי' נחשב חוב אלא אמרינן שבטלה דעתו אצל כל אדם, רק שאע"פ שמיקרי זכות, אבל בכל זאת הרי הוא יכול למחות כי אין אדם קונה דבר בעל כרחו אפילו אם הוי זכות, אבל גבי שחרור לא יועיל מה שהוא מוחה כיון דהוי זכות גמור וגם אפשר לשחררו ולעשותו ישראל גמור בעל כרחו.

ועי' ברמב"ם בפ"ד מהל' זכי' ומתנה ה"ב דמבואר מדבריו שגם במתנה אם צווח אח"כ הטעם למה לא מהני הזכי' אינו משום דמשוי לי' חוב וכדברי הרשב"א אלא משום שאין אדם קונה דבר בעל כרחו עיי"ש. ועכ"פ כדברי הרשב"א בקידושין והשט"מ כאן מבואר גם בתוס' בסוגיין

בסד"ה מטבילין וכו' דהיינו שבגדול אמרינן זכין לאדם שלא בפניו גם אם אינו זכות גמור.

מיהו התורת גיטין בגיטין דף י"א ע"ב כתב לפרש את כוונת הירושלמי שהביא שם דכדי לומר שזכין לאדם שלא בפניו בעינן שיהי' זכות גמור בלי שום צד חוב עיי"ש. ודבריו הם דלא כהרשב"א בקידושין והשט"מ כאן.

וע"ע ברש"י בגיטין דף י' ע"א בד"ה ופרכינן חזרה וכו' שכתב שגבי קידושין הרי המקדש יכול לחזור בו ואין המקבל יכול לזכות בשביל האשה מדין זכין לאדם שלא בפניו כי הרי זה חוב בשבילה כי הרי היא נאסרת אכר"ע ועוד אינה מקבלת מזונות, ומשמע שאם היתה מקבלת מזונות הרי זה הי' נחשב זכות וזכין לאדם וכו' אע"פ שיש גם צד חוב דהיינו מה שהזכיר שהיא נאסרת על כו"ע, וזהו כהרשב"א והשט"מ ודלא כהתורת גיטין.

מיהו יש להסתייע להתורת גיטין מהא דרצו בקידושין דף מ"ב ע"א ללמוד שזכין לאדם שלא בפניו מחלוקת הארץ ע"י הנשיאים, ופרכינן והא איכא דניחא לי' בהר ואיכא דניחא לי' בבקעה, דלכאורה דוחק לומר שחשיב בגלל זה חוב גמור בלי שום צד של זכות, אלא בודאי הרי זה נחשב שיש גם צד זכות ובכל זאת חזינן שחשיב חוב, וא"כ חזינן כהתורת גיטין שלא אמרינן זכין לאדם וכו' אלא היכא דהוי זכות גמור. ויש ליישב.

וע"ע בענין אם בעינן זכות גמור במה שכתבנו באות רמ"ו בביאור דברי תוס' בסד"ה מטבילין.

וע"ע בדברי הרשב"א שהבאנו בסוף אות רמ"א שכנראה סובר ג"כ שהקבלת מצות היא כשיגדיל.

רלח) ביאור דברי רש"י כאן שאם קידש אשה משמיחה אינה צריכה גט.

הנה באות רל"ג סק"ב כתבנו כמה דרכים לבאר דעת תוס' בסנהדרין, וכתבנו בדרך אחד שבקטנותו ה' באמת גר גמור גם בלי קבלת מצות והיינו משום דכיון שקטן אינו שייך במצות אין גירותו זקוקה לקבלת מצות, אבל כשהוא נעשה גדול הרי הוא שפיר זקוק לקבלת מצות ואם ימחה ולא יקבל הרי הוא חוזר לגירותו, ואין להקשות איך נפקע יהדותו כי באמת לא נפקע כלום אלא גם בתחילה לא נתגייר גירות של גדול ולא נעשה גר על שנות גדלותו.

ולפ"ז יש מקום ליישב דברי רש"י כאן וכמו שנבאר, דהנה רש"י כתב וז"ל, יכולין למחות וכו' ואם קידש אשה משמיחה אינה צריכה גט להיות כישראל מומר עכ"ל, ומשמע שאם קידש אשה לפני שמיחה אין הקידושין בטלין והרי היא שפיר צריכה גט גם לאחר שמיחה. וי"ל דהיינו משום שאפילו אם בלא העובדא שקידש לא ה' נחשב עוד בגדר הגדילו שעה אחת ולא מיחה ששוב אינו יכול למחות (עי' בזה להלן באות רמ"א), אבל הקידושין עצמם חשיבי מנהג יהדות וממילא שוב אינו יכול למחות.

(ברם עי' במאירי שביאר שכוונת הגמ' היא לומר שיש לו זמן של שעה אחת כדי למחות, ואפילו אם נהג מנהג יהדות הרי

רלו) דניחא לי' במאי דעביד אבוהון.

לכאורה הכוונה בזה היא דהיכא שאביו מתגייר עמו פשיטא דחשיב זכות להתגייר, אבל לעולם גם אז צריכים זכי' מצד ב"ד. מיהו השט"מ בד"ה גר קטן וכו' קרוב לתחילתו כתב שאז אין צריכים דעת ב"ד. ונראה שזה אתי כדרכו של המאירי שהבאנו באות רל"א שכל התפקיד של ב"ד היא רק דנעשים לו אב, אבל אין צריכים שליחות, דלפ"ז כוונת הגמ' היא שכשנתגייר עם בנו א"כ ע"י האב עצמו יש כאן הכח של אב ואין צריכים שב"ד יקבלו כח זה.

רלז) הגדילו יכולים למחות. שיטת תוס' בסנהדרין בענין הגדילו יכולין למחות.

הנה בפשטות הטעם למה הם יכולים למחות הרי זה כי עי"ז מתגלה שלא ה' זכות אלא חוב.

מיהו עי' בתוס' בסנהדרין דף ס"ח ע"ב שמסוף דבריהם יוצא עוד טעם למה יכולים למחות, והיינו משום שעוד לא היתה קבלת מצות, אבל אם שתקו שעה אחת כשהגדילו הרי זה נחשב כהסכמה וקבלת מצות. וכבר הבאנו לעיל באות רל"ג סק"ב את דברי החת"ס שכתב שלפ"ז יוצא שבקטנותם היו גרים רק מדרבנן דהא היתה חסרה קבלת מצות.

ועוד הבאנו את דברי הברכת שמואל בקידושין סי' ט"ו סק"ב שכתב לבאר בדרך אחרת אשר לפי דרכו יוצא שהוא גר דאורייתא גם בקטנותו אע"פ שעוד לא עשה קבלת מצות. ועוד כתבנו גם ביאור שלישי עיי"ש.

בדרך אחרת לגמרי, והיינו שכוונתו היא לומר שאם קידש אשה ('פסיק'), כלומר אפילו קודם שמיחה, ושוב מיחה, א"כ מעתה שמיחה, שוב אינה צריכה גט, אבל קודם שמיחה שפיר היתה צריכה גט כיון שלא מיחה.

רלט) אמר רב יוסף הגדילו יכולים למחות.

בענין מה שכתב רש"י שאיירי אפילו כשנתגייר עם אביו.

פירש"י וז"ל, קטנים שנתגיירו ואפילו עם אביהן עכ"ל. והנה הכרחו של רש"י לפרש דאיירי אפילו כשנתגייר עם אביו הרי זה משום שאל"כ למה לא תירצו על קושיות אביי ורבא שהמשניות שהביאו איירי בכה"ג, וכן ביאר השט"מ כאן, וכן הגר"א ביו"ד סי' רס"ח סקכ"א.

מיהו צ"ע מה היא הרבותא בזה שכתב רש"י אפילו כשנתגייר עם אביו, הלא גם כשאינו עם אביו מסקינן דהוי זכות, וא"כ החידוש שוה בשניהם, דהיינו דאע"ג דהוי זכות הרי הוא יכול למחות.

ויש ליישב על פי דברי הרשב"א שהבאנו לעיל באות רל"ה, דהנה ברשב"א בקידושין דף כ"ג מבואר שכדי לומר זכין לאדם שלא בפניו לא בעינן זכות גמור, אלא שחילק דהיכא שאינו זכות גמור הרי הוא יכול לומר אח"כ שאינו רוצה כי עי"ז הרי זה נחשב לגביו כחוב, אבל היכא דהוי זכות גמור אינו יכול לפעול שאצלו יהי' נחשב בגדר חוב, אלא אמרינן שבטלה דעתו אצל כל אדם, רק שאע"פ שמיקרי זכות אבל בכל זאת הרי הוא יכול למחות כי אין אדם קונה דבר בעל כרחו אפילו אם הוי זכות, אבל

הוא יכול עוד למחות עד שעובר שעה אחת, ושאם קידש אשה בתוך השעה ושוב מיחה הקידושין בטלים כי הוא נעשה גוי למפרע.) מיהו רש"י ביבמות דף ל"ד סובר שקטן יכול לקדש על מנת שהחלות יחול לאחר שיגדיל, וא"כ למה כתב רש"י שרק אם קידש משמיחה אינה צריכה גט, הלא גם כשקידש בקטנותו קודם שמיחה גם קידושין אלו מתבטלים לאחר שמיחה, ואילו מרש"י משמע שאינם מתבטלים, ויש לתמוה למה אינם מתבטלים הלא הגירות נתבטלה ע"י שמיחה. מיהו לפי תוס' בסנהדרין אתי שפיר כי הגירות שהיתה בקטנות לא נתבטלה, וא"כ אם קידש בקטנותו שיחול לאחר שיגדיל (דמהני לשיטת רש"י ביבמות) א"כ אותם קידושין ישארו גם לאחר שמיחה.

ולפ"ז שיעור דברי רש"י הוא כך, שאם קידש אשה משמיחה אינה צריכה גט, אבל אם קידש קודם שמיחה הרי היא שפיר צריכה גט, כי אם קידש בקטנותו על הדרך הנ"ל שכתבנו הרי אותן קידושין נשארים, והרי היא צריכה גט ואין לה תקנה כי לאחר שמיחה וחזר לגיותו אינו יכול ליתן גט, ואם קידש בגדלותו קודם שמיחה א"כ שוב לא מהני מחאה בגלל שהקידושין עצמם נחשבים מנהג יהדות (וכמו שכתבנו כבר) והרי היא נשארת אשת איש.

מיהו אכתי צ"ע כי בציוור שקידש בקטנותו ושוב מיחה וחזר לגיותו למה לא יהי' נחשב כמיתת הבעל, דכי ס"ד שהיא נקראת עוד בגדר אשת איש של הגוי, ושאינן אישות לעכו"ם פירושו הוא רק שאי אפשר לעכו"ם לקנות אשה בתחילה.

והנה באמת יש להבין את כוונת רש"י

את המשניות ההן. מיהו המ"מ בפ"ג מהל' איסורי ביאה ה"ז כתב שהרי"ף עצמו סובר שהם שפיר חולקים.

והרמב"ן כתב שהרי"ף סובר שרב יוסף קאי רק על נתגייר עם אביו, אבל כשנתגייר על דעת ב"ד אינו יכול למחות דאל"כ "מה כח ב"ד יפה". מיהו אכתי צ"ע כי עכ"פ למה לא הביא הרי"ף את דינו של רב יוסף על היכא שנתגייר עם אביו.

ועוד קשה דלפי הך טעם של "מה כח ב"ד יפה" יוצא לכאורה שרק מדרבנן לא מהני מחאתו אבל מהתורה שפיר מהני מחאתו וא"כ אכתי יש מקום להביא את דברי רב יוסף גם על היכא שב"ד גיירו אותו (ועי' בתוס' דס"ל בדרך אחד שעל דעת ב"ד הוי גר מהתורה). מיהו אולי סובר הרמב"ן ש"מה כח ב"ד יפה" הוא דין דאורייתא, כי בזה שציוותה התורה לקבוע בתי דינין, בודאי נתכוונה שיהי' כחם יפה, וממילא כל מה שצריכים כדי שיהי' כחם יפה הוא דין דאורייתא.

ובאמת לא הבנתי את כל עיקר דברי הרמב"ן כי גם כשהוא מתגייר עם אביו צריכים בפני ב"ד וא"כ נימא מה כח ב"ד יפה.

ואולי יש לחלק כחילוקו של הרמב"ן מטעם אחר, והיינו די"ל דהיכא שנתגייר על דעת ב"ד אז לא מהני המחאה כי ב"ד פועלים מדין אפוטרופוס וכמו שסובר הש"ך (הובא להלן באות רמ"ט) שבאמת גם כאן אמרינן שאין זכי' לקטן רק שב"ד פועלים מדין אפוטרופוס, ובאפוטרופוס גם אם הגדילו אין יכולים למחות, משא"כ כשנתגייר עם אביו אין האב פועל בדרך

גבי שחרור לא יועיל מה שהוא מוחה כיון דהוי זכות גמור וגם אפשר לשחררו בעל כרחו (ועי' עוד שם שהבאנו גם מהשט"מ בסוגיין שכדי לומר זכין לא בעינן זכות גמור, ושהתורת גיטין סובר ששפיר בעינן זכות גמור). ומעתה י"ל דהי' מקום לומר שרק היכא שנתגייר על דעת ב"ד מהני מחאתו כי עי"ז מתגלה שאינו זכות בשבילו כי לא הוי זכות גמור ומהני גילוי דעתו לאשווי' חוב, אבל היכא שנתגייר עם אביו הרי זה שפיר נחשב זכות גמור מחמת הסברא של ניהא לי' במאי דעביד אבוהון, וא"כ בכה"ג אינו יכול להשוותו לחוב, ולכן קמ"ל רש"י שבכל זאת מהני מחאתו כי אי אפשר לגייר בעל כרחו, וכן הוא בדין לפי הברכת שמואל שגירות היא ענין של קניית קדושת ישראל דהא גם הרשב"א כתב שאי אפשר לכוף אדם לקנות אפילו אם חשיב זכות גמור.

גם י"ל דהוי ס"ד שאם נתגייר עם אביו אינו יכול למחות בגלל הדרך שכתב המאירי שהאב הוא בעלים לגיירו, הובא לעיל באות רל"א, וקמ"ל שיכול למחות כי אינו בעלים לגיירו בעל כרחו.

רמ) אמר רב יוסף הגדילו יכולים למחות.

בענין מה שהרי"ף לא הביא הא דרב יוסף.

הנה הרי"ף לא הביא הא דרב יוסף, ותמה הרא"ש על זה דהא הקושיות שהקשו אביי ורבא על רב יוסף תורצו. והר"ן כתב שגם אביי ורבא לא נתכוונו לחלוק על רב יוסף, אלא נתכוונו רק לברר איך רב יוסף יפרש

ברגע אחד, וכן למה צריכים שיתחיל יום שלם לפני הגדלות.

ועי' בריטב"א שכתב שהכוונה היא שהוא מוחה והולך מהקטנות לתוך הגדלות.

ועוד כתב שי"ל שהכוונה ב"כיון שהגדילו שעה אחת ולא מיחה שוב אינם יכולים למחות" היא להיכא שעשה מנהג יהדות בגדלותו, דרך מאז והלאה אינו יכול למחות, אבל היכא שעוד לא עשה מנהג יהדות אכתי יכול הוא למחות, אלא שכתב שלשון הגמ' לא משמע הכי, אבל עכ"פ לכאורה זהו גם שיטת תוס' בד"ה ל"כ גדלה דכתבו שהכוונה היא ל"כ גדלה ועשתה מנהג יהדות.

ועי' במאירי שכתב שיש לו זמן למחות שעה אחת, ואפילו אם נהג מנהג יהדות בתוך השעה בכל זאת הרי הוא יכול למחות עד שתעבור השעה.

והנה התוס' רי"ד כאן כתב וז"ל, והגדילו דרב יוסף לאו דוקא שבאו לכלל עונשין אלא שבאו לכלל דעת ועדיין לא באו לכלל עונשין עכ"ל. וי"ל שסברת התוס' רי"ד למה אינו תלוי רק בשנים הרי זה כי בעכו"ם איירי ולגבי עכו"ם לא נאמר השיעור של י"ג שנה לגדלות, ועי' בזה בשו"ת חת"ס בחי"ד סי' שי"ז.

והנה בההערה למטה איתא שלפי התוס' רי"ד לא קשה קושיית הת"י, וצ"ע למה לא, הלא אדרבה קשה טפי, איך נכוון את הרגע של גדלות בדעת ונאמר שצריך למחות באותו רגע, וגם תירוצו של הריטב"א של מוחה והולך מתוך קטנות לתוך גדלות לא שייך, דלפי התוס' רי"ד מספק יצטרך למחות זמן ארוך מאד כיון שאין אנו יודעים. ויש ליישב דהנה י"ל בכוונת התוס' רי"ד

אפוטרופוס כי רק ב"ד יכולים למנות אפוטרופוס, רק מהני משום הכח החדש של אב וכרש"י וכהמאירי, ולכן אם הגדילו הרי הם יכולים למחות.

ועכ"פ אין דרך זה בכלל משמעות לשון הרמב"ן שכתב דא"כ מה כח ב"ד יפה.

ועי' בק"נ שהקשה שלפי הרמב"ן למה לא מתרצינן שהמשנה כאן וכן המשנה בקנס מיירי בעל דעת ב"ד שאז לא מהני המחאה, ותי' דכיון דאיירי בפחותה מבת ג' שנים א"כ א"א להעמיד על דעת ב"ד, כי ב"ד אין מגיירין בכה"ג כיון שאין בה דעת לבקש כמו שהביא מתוס' בדף מ"ב (ודלא כהתוס' רי"ד שהבאנו באות רכ"ט). מיהו צ"ע על דבריו, כי מבואר שם שעל דעת אמה, דהיינו כשנתגיירה עם אמה, שפיר מגיירים אותה, וא"כ אכתי אפשר להעמיד בכה"ג. וצ"ל דס"ל להק"נ שגם כשנתגיירה עם אמה סובר הרמב"ן בדעת רב יוסף שיכולה למחות. ברם אכתי אפשר להעמיד כשאמה הביאה אותו להתגייר ואינה מתגיירת עמה.

וע"ע ביו"ד סי' רס"ח איך שביאר הב"ח את דעת הרי"ף, וכן עי' בדרכו של החת"ס.

רמא) אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות.

ומסקינן דכיון שהגדילו שעה אחת ולא מיחו שוב אינם יכולים למחות. והקשה הת"י בהגליון כאן דא"כ מתי יספיק למחות הלא אי אפשר לצמצם למחות בהרגע הראשון של גדלות, ותי' שיתחיל להתנהג מנהג גויות יום לפני הגדלות וימשיך בזה יום או יומיים לאחר הגדלות. וצ"ע למה צריכים שימשיך יום או יומיים לאחר הגדלות הלא מספיק

שרב יוסף התכוין לומר שהגדילו בדעת הרי הם יכולים למחות, אבל מה שסיימה הגמ' שכיון שהגדילו שעה אחת ולא מיחו שוב אינם יכולים למחות הכוונה בזה היא שהגדילו בשנים ושתי שערות. ולפ"ז יוצא שיש לו זמן למחות מגדלות בדעת עד שנשלמו לו י"ג שנה. ובאמת כן מבואר להדיא בדברי התוס' רי"ד שכתב שיכולים למחות עד שתי שערות, דזהו הזמן לענין ששוב אינם יכולים למחות, אבל הזמן של היכולת למחות מתחיל מאז שיש בו דעת. ולפ"ז צודק בעל ההגהה שלא קשה קושיית התוס' ישנים אבל סברת הדבר קשה להולמה. ואולי סברת הדבר היא שלענין למחות ולקבוע שהוא עכו"ם דנינן לי' בדיני עכו"ם, אבל לענין שלא יוכל למחות, דהיינו לקבוע שהוא ישראל, דנינן לי' בדיני ישראל, ועדיין צ"ב.

ועי' גם ברא"ה שכתב וז"ל, אמר רב יוסף אם הגדילו יכולין למחות מסתברא דעד שהגדילו קאמר עכ"ל. וזה מורה כהדרך הנ"ל דהיינו משהגדילו בדעת יכולים למחות עד שהגדילו בשנים, וצ"ע.

עוד כתב הריטב"א וז"ל, תירצו בתוס' (על הקושיא הנ"ל מתי ימחה) דאינם גרים גמורים עד שמודיעין אותן מתן שכרן ועונשם של מצות כשהגדילו וה"ק כיון שהגדילה שעה אחת גירות גמור עד אחר שהגדילה ומודיעין לה עונשן ושכרן של מצות שוב אינה יכולה למחות עכ"ל, כלומר אבל לפני שהודיעו אותו מצות בגדלותו הרי הוא יכול למחות. ונראה שכוונתו היא לדברי תוס' בסנהדרין דף ס"ח ע"ב דביארו שם דהא דמהני כאן הגירות מהתורה אע"פ שאין זכי לקטן הרי זה כי באמת אין צריכים

שום זכי' אלא עצם הטבילה ומילה בגופו פועלים את הגירות, וביארנו שיטתם לעיל באות רל"ג סק"ב, ושוב כתבו וז"ל, ואע"ג דאמרינן בכתובות הגדילו יכולין למחות עכ"ל, כלומר דבשלמא אם הוי מדין זכי' הרי זה מוכן כי אם מיחה הרי איגלאי מילתא שהי' חוב בשבילו ולא זכות, אבל אם אין צריכים לדין זכי' למה מהני מחאה, וכתבו וז"ל, הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם ואין חסרים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה עכ"ל, הרי שהם מפרשים שהגר כאן צריך לעשות קבלת מצות ומש"ה בעינן שלא ימחה, דזה גופה מיקרי קבלת מצות (וכבר ביארנו לעיל באות רל"ג ורל"ז איך מהני הגירות לפי שיטתם קודם שקיבל), אבל אם מיחה א"כ מעתה חסרה לו קבלת מצות, וזהו כעין השיטה של תוס' שהביא הריטב"א, אלא שבתוס' שם איתא שעצם העובדא שלא מיחה הרי זה מיקרי קבלת מצות, ואילו הריטב"א הביא בשם תוס' דבעינן הודעת מצות מפורשת, ולכן מתורצת קושייתו של הריטב"א כי יוכל למחות עד אותה שעה.

וגם הרשב"א כאן נוקט לכאורה שהקבלת מצות היא כשיגדיל וז"ל, הא דנקט רב הונא גר קטן מטבילין ולא נקט מלין דמילתא דשייכא בזכרים ובנקבות נקט וכו', א"נ נ"ל לומר דרבותא נקט, משום דמילה דין הוא שתעלה לו כשיגדיל ויתרצה, דישנה בעולם בשעת רצונו, אבל טבילה דבשעתה לא הי' בן דעת, ובשעה שנתרצה אינו בעולם, אימא לא כיון שגרותו מסופק שהרי יכול למחות כשיגדיל עכ"ל.

רמא* אמר רב יוסף הגדילו יכולין למחות (משנת תשע"ט בלי עיון הראוי).

יש לעיין מאי קמ"ל רב יוסף, דלמה היינו חושבים שאינו יכול למחות ולגלות שלא היתה בגדר זכות, והרי חזינן שבכל ציור רגיל של זכין לאדם לא הוצרכו לומר שהוא יכול למחות אח"כ כששמע.

וי"ל דס"ד דחשיב זכות גמור דס"ל להרשב"א בקידושין שבכה"ג אינו יכול לגלות שלדידי' הוי חוב, כי בטלה דעתו אצל כל אדם.

וקמ"ל רב יוסף שאינו בגדר זכות גמור ומש"ה שפיר יכול לגלות שהוא חוב.

א"נ דקמ"ל כדרכו של הברכת שמואל שגירות היא בגדר קניית קדושת ישראל, וכבר כתב הרשב"א שם שהיכא שמדובר בקניית נכסים, שפיר יכול למחות אפילו היכא דהוי זכות גמור (וכגון קבלת מתנות כהונה דהוי בגדר זכות גמור כי לא שייך לומר שם ששונא מתנות יחי'), כי אי אפשר להכריח את האדם לקנות ולרכוש היכא שאינו רוצה לעשות כן. ובאמת גם בלי דרכו של הברכת שמואל י"ל שיכול למחות כי אי אפשר להכריח אדם להתגייר כשאינו רוצה.

גם י"ל דקמ"ל שיכול למחות לפי דרכם של תוס' בסנהדרין שהקבלת מצות מתקיימת בגדלותו ע"י שמסכים להגירות, כי לפי דבריהם יוצא שהוא יכול למחות כי עי"ז אינו גומר את הגירות.

והנה בהמשך הגמ' אמרינן שכיון שגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אינם יכולים

למחות, וצ"ע למה, הלא נהי שכבר גילה, ע"י שלא מיחה, שחשיב זכות בשבילו, אבל למה אינו יכול לחזור בו אח"כ ולמחות, אשר מעתה מתגלה שהיתה באמת בגדר חובה, וכן להיפך, היכא שמיחה, למה לא יוכל אח"כ לחזור בו מהמחאה כי מעתה מתגלה שהגירות היתה שפיר בגדר זכות.

ועכ"פ לפי הדרך שכתבנו שבאמת חשיב בגדר זכות גמור, אשר בכה"ג אינו יכול לגלות שאצלו זה חובה, רק שהכא שפיר יכול למחות כי אי אפשר לגיירו בעל כרחו, א"כ לאחר שהסכים, שפיר אינו יכול למחות כי כבר נקבעה הגירות, ולגלות שהיתה בגדר חובה אינו יכול כיון שהיא בגדר זכות גמור.

וכן לפי תוס' בסנהדרין, לאחר שלא מיחה ועשה עי"ז קבלת מצות וחלה הגירות, שוב אינו יכול למחות על מה שעשו לו בקטנותו כי חשיב זכות גמור.

ולפי דברינו יוצא שבהציוור הרגיל של זכין לאדם שלא בפניו כשאינו זכות גמור, אשר בכה"ג יכול למחות כי הוא מגלה שאצלו זה חובה, א"כ יוכל למחות אע"פ שכבר שמע ולא מיחה, כי על ידי זה הרי הוא מגלה שבשבילו הרי זה בגדר חובה.

והנה בספרי על גיטין בפרק השולח באות מ"ח סק"א וסק"ב הבאתי מחלוקת בין החלקת יואב והקובץ הערות בענין אתי דיבור ומבטל דיבור, מה הדין אם שוב ביטל את הביטול, וכגון היכא שמינה שליח, ושוב ביטל את השליחות, ושוב חזר בו מהביטול, האם השליח יכול לפעול, וכן כגון היכא שקידש אשה לאחר שלשים, וחזר בו, ושוב ביטל את הביטול, האם הקידושין חלין בבוא שלשים.

ושניהם הביאו שהרשב"א סובר בהציוורים הנ"ל שאינו יכול לחזור בו מהביטול, דהקובץ הערות בסי' נ"ו סק"ח הביא את דברי הרשב"א בתשובה בחלק ד' סי' פ"ד שבביטול שליחות אינו יכול לחזור בו מהביטול, והחלקת יואב בחלק אה"ע סי' כ"א הביא את דברי הרשב"א לענין קידושין לאחר ל' שאינו יכול לחזור בו מהביטול, ונחלקו הקובץ הערות והחלקת יואב במה דברי הרשב"א תלויים.

דהקובץ הערות כתב דהיינו משום שהביטול הראשון לא עקר את הדבר המקורי למפרע אלא רק מפסיקו מכאן ולהבא, אבל גם אחרי הביטול הרי זה נשאר אמת שעד הביטול הדבר הי' קיים, וכיון שכן כיון שעכשיו הרי הוא מבטל את הביטול, וזה מועיל רק מכאן ולהבא, א"כ אין מאיפוא להפעיל מחדש את הדיבור הראשון, אבל אם יסוד הדין של אתי דיבור ומבטל דיבור הוא שהביטול מועיל לעקור את הדיבור הראשון למפרע, א"כ כשהוא מבטל את הביטול הרי גם הביטול מתבטל למפרע ונשאר כאילו מעולם לא קרה, וא"כ הדין נותן שמעתה הדיבור הראשון יחזור למקומו כי התגלה שמעולם לא התבטל.

וז"ל הקובץ הערות, והטעם נראה, דהא דאתי דיבור ומבטל דיבור אינו אלא מכאן ולהבא ולא למפרע, וא"כ בשלמא כשמינה שליח, אפשר לבטלו מכאן ולהבא, דאע"ג דעד עכשיו הי' שלוחו, מ"מ מכאן ולהבא תבטל שליחותו, אבל מכיון שנתבטלה השליחות, אף אם יתבטל הביטול אח"כ מכאן ולהבא, מ"מ מהיכן יעשה שלוחו כיון שכבר נתבטל עכ"ל.

אבל החלקת יואב כתב להיפך, והיינו שטעמו של הרשב"א הוא משום שהוא סובר שהכוונה באתי דיבור ומבטל דיבור היא שהביטול מבטל את הדיבור הראשון למפרע, ולכן היכא ששוב ביטל את הביטול, אע"פ שעקר את הביטול הראשון למפרע, אבל אין להדיבור הראשון יכולת לחזור כי אין לו מאיפוא להתחיל (מיהו לא הבנתי את דבריו, כי אין צריכים שיהי' לו מאיפוא להתחיל, כי עכשיו יוצא שמעולם לא התבטל וכדרכו של הקובץ הערות), אבל אם אתי דיבור ומבטל דיבור הוא בגדר הפסקה מכאן ולהבא, א"כ נהי שהדיבור הראשון נפסק על ידי הביטול, אבל אחרי שביטל את הביטול, הרי מעשה הראשון של דיבור, שמעולם לא נתבטל מעיקרו, שפיר יכול להמשיך.

ועכ"פ נראה שהכא אין זה דומה להתם, כי התם הרי הוא בא לעקור את הביטול הראשון, ולא לגלות שהי' בגדר טעות, ומש"ה שם יש מקום לומר שמה שמבטל את הביטול הרי זה מבטלו רק מכאן ולהבא, אבל הכא כששוב מיחה, הרי הוא מגלה שמה שלא מיחה הי' בגדר טעות, ושכאמת הגירות היתה בגדר חוב שבבילו, וא"כ למה לא יוכל לחזור בו ולגלות מעתה שהגירות היתה שפיר בגדר חוב, ושמה שלא מיחה בהשעה הראשונה הי' בגדר טעות (והנני נוקט בזה שכששוב מיחה הרי הוא אומר שאינו מסכים לתחילת הגירות, ואין הכוונה שהוא אומר שאינו מתנגד למה שעשו, רק שעכשיו הרי הוא רוצה לחזור לגירותו, כי דבר פשוט הוא שמחאה כזאת לא מהני, ואין אנו צריכים שהגמ' תאמר דבר זה לענין גר קטן, ועוד דגם היכא שאמר כן מיד

כשהגדיל, קודם שעברה שעה אחת, לא תועיל מחאה כזאת).

ועוד נראה שגם התם בהנידונים של הרשב"א אם נתגלה שהביטול הראשון הי' בגדר טעות, וכגון שביטל על סמך שקרים שאמרו לו, לכאורה גם הרשב"א יודה שיכול לעקור על ידי זה את הביטול.

ואולי גם החלקת יואב יודה שהיכא שהי' בגדר טעות הרי זה עדיף מדין ביטול למפרע, והבן. ועדיין צ"ע בכל זה.

רמב) איתבי' אביי הגיורת והשבו' וכו' לכי גדלה.

פירש"י וז"ל, לא יהבינן לה עד שתגדיל עכ"ל. וצ"ע דנימא בפשיטות שמירי באופן שנשאת בגדלותה. ועוד דהנה תוס' הביאו את שיטת הר"י שהגירות חלה רק מדרבנן ושרינן ל' בבת ישראל רק לפי המ"ד שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום ועשה, וא"כ לאידך מ"ד שסובר שיש כח לחכמים לעקור רק בשוא"ת בע"כ צ"ל שהמשנה מירי כשנשאת לאחר שגדלה.

ועי' בתוס' הרא"ש שהקשה כעין זה על הגמ' להלן, דהנה רבא הקשה מהמשנה של קנס, ומתריצין לכי גדלה, וגם שם הפירוש הפשוט הוא שנותנים לה את הקנס אח"כ לאחר שגדלה, וכתב התוס' הרא"ש וז"ל, לכי גדלה, וא"ת והרי היא כבר גדולה שהיא נערה כיון שיש לה קנס (פי' כי מסתמא המשנה שלנו אזלה כמו המשנה בריש פרק אלו נערו שרק לנערה יש קנס אבל לא לקטנה, ועי' להלן בשט"מ שם), ויש לומר דהכי קאמר לכי גדלה קיימי עכ"ל, פי' שכוונת הגמ' היא באמת לתרץ שכבר עכשיו

בשעת האונס היא גדולה. ולפי דבריו כן יש לפרש גם כאן, דהיינו שהכוונה היא שהיא נשאת בגדלותה (וכן ראיתי שרוצה החזו"א לפרש, ודלא כרש"י). מיהו חזינן שהרא"ש כתב כן רק על להלן.

וצ"ע על הרא"ש דלפי דבריו למה הוצרכו לומר שאביי לא אמר כרבא כי אית ל' הטעם של לא יהא חוטא נשכר הלא י"ל טעם אחר פשוט, והיינו שלא הקשה מקנס כי קנס איירי כשהיא כבר גדולה.

רמג) יהבינן לה כתובה דאזלה ואכלה בגיותה.

עי' ברשב"א בסוף דבריו על הסוגיא שכתב שאע"פ שיש חזקה שלא תמחה והרי חזינן דסמכינן על חזקה זו אפילו לגבי מידי דהוי דאורייתא, אבל בכל זאת אין מוציאין ממון ע"י הך חזקה. ומדברי הרשב"א מוכח שעיקר הקושיא הוא איך מוציאין את הממון מהבעל, אבל אם הי' אפשר להוציא ממנו אז אין קושיא על מה שנותנין לה את הממון והיינו משום שלענין זה סומכינן על החזקה ולא חיישינן שמא תשתמש בגיותה.

והנה להלן אמרינן שאביי לא פריך מקנס כי התם פשיטא דיהבינן לה כדי שלא יהא חוטא נשכר, והקשה השט"מ דיתנו לעניים, ותי' דכיון דמוציאין ממנו א"כ ממילא נותנים לה, הרי שהבין כהרשב"א שכל הקושיא היתה איך נוציא ממנו ולכן כתב שאחרי שבלא"ה מוציאין ממנו אין סיבה שלא לתת להאשה והיינו משום שלענין זה סומכינן על החזקה שלא תמחה.

מיהו ע"ע בשט"מ בד"ה לכי גדלה כלומר וכו' שכתב שהכוונה של התירוץ של לכי גדלה היא שיהא מונח ביד ב"ד

עד שגדלה ואז נותנים לה, ומזה חזינן דס"ל להיפך מהרשב"א והיינו דס"ל דשפיר אפשר להוציא מהבעל רק שכל הקושיא היתה איך נותנין להאשה ועל זה מתרצינן שיוציאו עכשיו מהבעל אבל לא יתנו להאשה עד שגדלה.

רמ"ד) רש"י ד"ה על דעת ב"ד.

וז"ל, אם אין לו אב ואמו הביאתו להתגייר עכ"ל. הנה בגמ' מבואר שבלי המימרא של רב הונא היינו אומרים שהברייתא שהביאו בגמ' איירי כשנתגייר הוא ובניו ובנותיו עמו, דבכה"ג פשיטא דחשיב זכות כי ניחא להו במאי דעביד אבוהון, ואתי רב הונא להשמיענו דמהני גם כשלא נתגייר האב עם בנו יחד.

ולכאורה הי' נראה לומר שכוונת רש"י במה שכתב שאמו הביאתו היא שגם אמו נתגיירה, רק שבכל זאת בכה"ג אין הדבר פשוט דחשיב זכות כמו היכא שנתגייר אביו עמו.

מיהו עיי' בשט"מ ד"ה גר קטן וכו' שהקשה על רש"י דממ"נ, אם אמו מתגיירת עמו א"כ מאי שנא אמו ומאי שנא אביו (דלא כמו דברינו לעיל בסמוך), ואם אינה מתגיירת עמו א"כ למה לו לרש"י לצייר באופן שאין לו אב הלא אפילו אם יש לו אב יש ג"כ חידוש כי כיון שאינו מתגייר עמו לא שייך לומר דניחא לי' במאי דעביד אבוהי. ותי' דס"ל שהיכא ששניהם מביאים אותו אז אפילו אם אינם מתגיירים עמו ניחא לי' במאי דעביד לי' ואין צריכים דעת ב"ד כי סגי באביו ואמו, ולכן כתב רש"י דאיירי כשרק האם הביאה אותו. ולפי דברי השט"מ

יוצא דהיכא שאביו או אמו מתגיירים עמו סגי בחד מיניהו כדי לומר דניחא לי' במאי דעביד אביו או אמו, אבל היכא שאינם מתגיירים עמו לא סגי בחד אלא בעינן תרוייהו, וצ"ע מנ"ל לרש"י דבר זה, אולי כשאין מתגיירים עמו אז אפילו אם שניהם מביאים אותו לא שייך לומר דניחא לי' במאי דעביד לי'. ועוד דלפי השט"מ למה צייר רש"י כשבאה אמו בלא אביו הלא הי' יכול לצייר גם כשבא אביו בלי אמו (ועכ"פ עיי' לעיל באות רל"א שביארנו כוונתו במה שכתב שאין צריכים דעת ב"ד).

ועיי' בריטב"א שהביא נוסח אחר בלשון רש"י וז"ל, שהביאו אותו אביו ואמו לב"ד לגיירו אע"פ שלא נתגיירו הם עכ"ל. ולפ"ז יוצא שרק היכא שנתגייר עמו שייך לומר דניחא לי' במאי דעביד אביו, אבל אם לא נתגייר עמו אז אפילו אם שניהם הביאוהו לא אמרינן דניחא לי' במאי דעביד לי'.

רמ"ה) תד"ה מטבילין.

וז"ל, ותימה דהא זכי' הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד לי' שליח כדמוכח פ"ק דב"מ גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרינן באיזהו נשך וכו' עכ"ל.

והקצה"ח בסי' ק"ה סק"א הקשה על תוס' דאיך שייך לומר דזכין לאדם מהני משום דאנן סהדי שממנה אותו שליח, הלא עכשיו אינו יודע מזה כלל, ואע"פ שאילו הי' יודע הי' ממנה אותו, אבל קי"ל כאביי שסובר שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש, ואיתא בב"מ דף כ"ב ע"א שה"ה דאמרינן כן לענין שליחות, דהיינו שאפילו אם הי'

יודע הי' ממנה אותו אבל עכשיו שאינו יודע לא הוי שליח לפי אביי. והסיק הקצה"ח שאינו מטעם אנן סהדי אלא מטעם גזירת הכתוב, כלומר שהתורה ממנה אותו שליח.

ועי' בלשון רש"י בגיטין דף ט' ע"ב בד"ה יחזור שכתב וז"ל, דזכין לאדם שלא בפניו דאנן סהדי דניחא לי' דניהוי האי שליח להכי עכ"ל. וכעין לשון זה כתב גם בב"מ דף י"א ע"ב בד"ה אלא אמר רב אשי וז"ל גבי מתנה דזכות הוא לה אנן סהדי דניחא לה שתהא שלוחה עכ"ל, וכן להלן שם בדף י"ב ע"א בד"ה גבי עיי"ש. הרי שכתב שאנן סהדי דניחא לי' שיהי' שליח ולא כתב כלשון תוס' כאן שאנן סהדי דעביד לי' שליח, וא"כ יש להתאים כוונתו לדרכו של הקצה"ח והיינו שכוונתו לומר דכיון שאנן סהדי דניחא לי' מש"ה התורה ממנה אותו, אבל אין כוונתו לומר שהוא עצמו נשאר הממנה. ובחי' רבי ראובן על ב"מ בסי' י' ר"ל שבאמת כן היא גם כוונת תוס' כאן ודלא כהבנת הקצה"ח.

ועכ"פ יש ליישב את קושיית הקצה"ח ולומר דס"ל לתוס' דהיכא שיש אנן סהדי שהי' מתיאש אז גם אביי מודה שיאוש שלא מדעת הוי יאוש, ומש"ה מכיון שבציור של זכי' יש אנן סהדי שהי' רוצה את השליחות הרי זה שפיר מהני, משא"כ בהיכא דתרומה שהביא הקצה"ח ליכא אנן סהדי רק שאח"כ מתגלה שהוא מרוצה.

ויש להוכיח גם מרש"י בב"ק דס"ל את היסוד הנ"ל שכתבנו בדעת תוס' שהיכא שיש אנן סהדי שהי' מתיאש אז גם אביי מודה שיאוש שלא מדעת הוי יאוש, דהנה עי' ברש"י בב"ק דף ס"ו ע"א שכתב שילפינן

שיאוש מהני מהא דמותר לקחת אבידה שנאבדה בזוטו של ים ושלוליתו של נהר, ולכאורה קשה דהא התם הוי מטעם גזירת הכתוב משום שהיא אבודה ממנו ומכל אדם, ובב"מ דף כ"א ע"ב איתא שהתם גם אביי מודה משום "דרחמנא שריא" ומשמע שאינו מטעם יאוש אלא מטעם גזירת הכתוב, ועוד דאי הוי מטעם יאוש א"כ אמאי לא ילפינן משם שיאוש שלא מדעת הוי יאוש. והנה תוס' בב"מ דף כ"ז ע"א הביאו שרבי יוחנן בירושלמי יליף באמת יאוש מהדרשה של יצא זו שאבודה ממנו ומכל אדם וכדברי רש"י, אבל מהבבלי אין נראה כן וכהנ"ל. מיהו לפי הנ"ל לק"מ על רש"י כי לעולם י"ל דהוי באמת מטעם יאוש רק שבכל זאת לא חזינן משם שיאוש שלא מדעת הוי יאוש כי שאני התם שיש אנן סהדי שהי' מיאש, וזהו הטעם של הגזירת הכתוב, וכוונת הגמ' היא שבזוטו של ים ושלוליתו של נהר גם אביי מודה שיאוש שלא מדעת הוי יאוש כי רחמנא שריא, כלומר דרחמנא שריא בכל אופן ואפילו כשאינו יודע כי התם שפיר הוי יאוש כיון שיש אנן סהדי שהי' מיאש.

שו"ר בנחלת דוד על ב"מ דף כ"ב בד"ה שוב ראיתי בריטב"א וכו' שהביא כהנ"ל מהריטב"א בביאור מעשה דאמימר ורב אשי שם, דהיינו שהיכא שיש אנן סהדי דניחא לי' אמרינן שיאוש שלא מדעת הוי יאוש ושהיינו טעמא דזוטו של ים, וביאר הנחלת דוד את הגמ' שמודה אביי כי רחמנא שריא כהביאור כהנ"ל שביארנו. וגם כתב שלפ"ז אתי שפיר רבי יוחנן בירושלמי שלומד יאוש מזוטו של ים. ובספרי שם באות י"א וי"ג הארכתי יותר בענין זוטו של ים מטעם יאוש.

רמו) תירוצו של רעק"א על קושיית תוס'.

עי' בדו"ח לרעק"א כאן שכתב ליישב קושיית תוס' דיש לומר שמה שאין שליחות לקטן הכוונה בזה היא שאין לקטן כח לעשות מינוי, אבל היכא שאין צריכים מינוי, שפיר יתכן שלקטן יהי' שליח, ולכן אע"פ שזכי' היא מטעם שליחות אבל בכל זאת אפשר לזכות לקטן כי בכה"ג אין צריכים מינוי. והנה רעק"א נוקט בזה כדעת הקצה"ח שבזכי' התורה ממנה אותו להיות שליח.

ובאמת כסברתו לכאורה י"ל בביאור סוף דברי תוס' כאן, דהנה תוס' בסוף דבריהם כתבו וז"ל, ולפי ספרים דגרסינן בב"מ זכי' מיהא אית לי' וכו' ניחא, דמצי למימר דאית לי' זכי' מן התורה וכו', ואע"ג דזכי' הוי מטעם שליחות ואין לו שליחות מן התורה, הני מילי בדבר שיש בו קצת חובה כגון שהפריש תרומתו דשמא הי' רוצה לפוטרה בחטה אחת וכו', אבל הכא שזכות גמור הוא לו יש לו שליחות עכ"ל, דהנה צ"ע מה היא כוונתם של תוס', דמצד אחד י"ל שכוונתם היא לומר דהיכא דהוי זכות גמור הרי הוא יכול לעשות שליח להדיא ורק בתרומה אינו יכול כי אינה זכות גמור, אבל מצד שני י"ל שכוונתם היא לומר שבכל הציורים אינו יכול לעשות שליח, רק שבזכות גמור אפשר לזכות בשבילו, ורק בתרומה אי אפשר להפריש בשבילו כי אינה זכות גמור. מיהו לכאורה לא משמע מלשון תוס' כפירושו השני, אלא משמע שבזכות גמור הרי הוא יכול גם למנות שליח.

ועכ"פ לפי פירושינו השני יוצא שתוס' סוברים שגם זכין 'מאדם' מהני, כי אם לא מהני למה היו תוס' צריכים לומר שתרומה

אינה בגדר זכות גמור, הלא היו יכולים לומר שלעולם הוי שפיר בגדר זכות גמור רק שאינו יכול לעשות שליח להדיא כי אפילו בזכות גמור קטן אינו יכול למנות שליח, וכן זכי' לא מהני כי תמיד זכין 'מאדם' לא מהני, וא"כ בע"כ צ"ל דשפיר מהני, ולכן היו צריכים לומר שתרומה אינה בגדר זכות גמור, אלא שאכתי צ"ע על דרך זה מה שהעירו בתחילת דבריהם דהא זכי' הוי מטעם שליחות ואין שליחות לקטן, ובע"כ צ"ל כדרכו של רעק"א.

ולפי הפירוש השני שכתבנו יוצא גם שתוס' סוברים דתמיד אמרינן זכין לאדם שלא בפניו רק כשמדובר בזכות גמור כי משמע שזכי' מיהא אית לי' בכל הציורים שזכי' מהני.

והנה הגרש"א בדו"ח שם הביא ראי' לדברי רעק"א שהטעם למה אין שליח לקטן הוא משום שאינו יכול לעשות מינוי, ממה שהרמב"ם כתב שאין שליחות לקטן משום שאין לו דעת, דמזה משמע דהוי משום שאינו יכול לעשות מינוי.

מיהו רש"י בקידושין דף מ"ב ע"א וב"מ סוף דף ע"א כתב משום דכתיב איש.

ובגיטין דף כ"ג ע"א בהמשנה שם תנן בנוגע להא שקטן אינו יכול להיות שליח שחרש שוטה וקטן אינם יכולים להיות שלוחים להביא גט אשה, ובגמ' אמרינן חרש שוטה וקטן משום דלאו בני דעה נינהו, וזהו כדברי הרמב"ם, אבל רש"י שם פי' וז"ל, דלאו בני דעה נינהו, וגבי שליחות איש בעינן ולא קטן, דשליחות נפקא לן מויקחו להם איש שה לבית אבות, אחד לוקח לכולן עכ"ל, וצ"ע.

והקו"ש בח"ב סי' א' הקשה למה צריכים

קרא דאיש תיפוק לי' משום שאין בו דעת, ות' שצריכים את הפסוק להיכא שאין צריכים מינוי, דהיינו לקנות בחצר, וכן בזכ'.

גם י"ל ביישוב קושיית הקובץ שיעורים דשפיר צריכים את הפסוק למימר שאינו יכול לעשות מינוי, והיינו משום שמינוי שליח חשיב מעשה גרידא ולא חלות, כי באמת לא חל על השליח שום חלות דין, רק שהמעשה שלו נחשב מעשהו של המשלח, וקטן שרואים עליו שיש בו דעת הרי הוא יכול לעשות מעשה שאינו בגדר חלות וכמש"כ הקובץ הערות באות שט"ו וכשיטת רש"י ביבמות דף ל"ד שהוא יכול לקדש אשה לאחר שיגדיל, וא"כ צריכים קרא כדי למימר שבכל זאת אינו יכול למנות שליח.

וז"ל הקובץ הערות שם, והנה בשוטה הדבר פשוט דתרת' איתנהו בי', א', שהעשי' שלו כשהוא שוטה נעשית בלא דעת, ולא עדיפא מעשה שוטה ממעשה פיקח כשהוא עושה בלא דעת כגון שהוא ישן, ב', שאפילו אין חסרון דעת בהמעשה, מ"מ לא אפשר שיחול הקנין ע"י כח האדם, וכל זה בשוטה וכו', אבל בקטן שיש בו דעת לפי ראות עינינו (ולא תינוק), נהי נמי דדין תורה שאין כח לקטן לפעול חלות קנין כשהוא קטן, אבל מ"מ י"ל דליכא חסרון דעת במעשה שלו כשאנו רואים שהוא בן דעת, ומש"ה בקטן כזה שקידש לאחר שהגדיל, דחלות הקנין הוא בשביל גדול, י"ל דמהני אליבא דמ"ד אדם מקנה דבר שלא בא לעולם וכו' עכ"ל.

וע"ע בדברי הגרש"א שם שהקשה על דברי רעק"א דלפי דבריו למה אין חצר לקטן הלא התם אין צריכים מינוי (וכבר

הבאנו שהקו"ש כתב באמת שהרי זה מצד המיעוט של איש, אבל רעק"א אזיל שאין מיעוט של איש אלא אתי עלה רק מטעם שאין בו כח לעשות מינוי).

מיהו יש ליישב על פי דברי המחנה אפרים בהל' קנין חצר סי' ב' שכתב שהרי"ף והרמב"ם סוברים שבחצר שאינה משתמרת בעינן מינוי ולכן ס"ל שבעומד בצד שדהו בעינן שיאמר תקנה לי חצרי עכ"ד. ובמשתמרת שלא בעינן שיאמר תקנה לי חצרי אבל הלא בעינן שתהי' משתמרת לדעתו וקטן אין בו דעת.

עוד הקשה הקו"ש שגם להיכא שאין צריכים מינוי אין צורך למעט קטן מאיש, כי הוי כמו היכא שנשתטה המשלח אחרי המינוי דלא מהני כדאיתא בגיטין דף ע'. ובשלמא לפי שיטת הרמב"ם דהא דלא מהני היכא שנשתטה המשלח הרי זה רק מדרבנן, אבל מהתורה שפיר מהני, א"כ שפיר צריכים מיעוטא דאיש, אבל לפי הטור שסובר דלא מהני מהתורה למה צריכים מיעוטא דאיש.

מיהו לפי מה שהבאנו מהקובץ הערות ביבמות י"ל דבעינן לי' כדי למעט קטן שהוא גדול קצת ושפיר יש לו דעת אשר בכה"ג אין זה בגדר נשתטה.

וכתב הקובץ שיעורים בשם הגאון ר' ליב חסמן זצ"ל דאיצטריך לקטנה שמתגרשת בקבלת עצמה אע"פ שאין לה דעת, דמעתי בלי המיעוט של איש הי' אפשר לה להתגרש ע"י שליח כיון שגם היא עצמה יכולה לקבל את גיטה ולכן צריכים למעט מאיש. ולעיל שם תי' דבלא קרא דאין מינוי שליחות לקטן הו"א דכיון שיש מינוי שליחות לקטן יוכל השליח לפעול

לאחר שיגדיל הקטן כמו בנשתטה משלח וחזר ונשתפה דהדר הוי שליח ולכן צריכים קרא למעט שאין שליחות לקטן ושהמינוי לא חל (מיהו צע"ק דרש"י הביא את הדרשה על ציור שהשליח רוצה לפעול בקטנותו). ועוד הקשה הקו"ש שם על דרכם של תוס' בסוף דבריהם שבזכות גמור אפשר לזכות בשביל קטן, דנהי שבכה"ג הרי הוא נעשה שלוחו של הקטן, אבל הרי הוי ציור של נשתטה המשלח, וכתב שצ"ל שתוס' סוברים כהרמב"ם (וצ"ע דא"כ לכה"פ מדרבנן הדין נותן שלא יהי' גר).

רמז) בא"ד.

וז"ל, ותימה דהא זכי' הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד לי' שליח כדמוכח פ"ק דב"מ גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרינן באיזהו נשך וכו' ועוד דאכתי עובד כוכבים הוא וכו' עכ"ל. הנה חזינן שתוס' כאן הקשו רק על גר קטן, והיינו משום שבגר גדול אין צריכים לתורת זכי', אלא הוא עצמו מגייר את עצמו. ברם תוס' בסנהדרין דף ס"ח הקשו גם על כל גר גדול, דאיך ב"ד זוכין בשבילו הלא אין זכי' לעכו"ם. ועי' בזה בקו"ש באות ל"ג.

רמח) בא"ד.

וז"ל, ותימה דהא זכי' הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד לי' שליח כדמוכח פ"ק דב"מ גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרינן באיזהו נשך וכו' עכ"ל. הנה באיזהו נשך

שם איתא בשם רבינא שנכרי יש לו זכי' מדרבנן מידי דהוי אקטן, לאו אע"ג דלית לי' שליחות אית לי' זכי' מדרבנן, ודחינן דשאני קטן שאתי לכלל שליחות משא"כ נכרי אינו אתי לכלל שליחות, הרי דאיתא שם שאין שליחות לקטן, וכן משמע מהגמ' שם כתוס' שהטעם למה אין לו זכי' מהתורה הרי זה כי אין לו שליחות. מיהו צ"ע למה הוצרכו תוס' לכל זה, הלא היו יכולים להקשות בדרך פשוטה וסתמית ממאי דאיתא שם להדיא שאין לו זכי' מהתורה.

מיהו י"ל שהי' אפשר לפרש דהא דאין לו זכי' הרי זה רק לענין לרכוש בעלות על חפצים, והו"א שהטעם אינו משום שזכי' היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן אלא הו"א שהטעם הוא משום שא"א לו לרכוש בעלות על חפצים ואפילו אם הוא עצמו יזכה בשביל עצמו, וכן אפילו אם דעת אחרת יקנה לו, ג"כ לא יוכל, וא"כ אכתי הו"א שבגירות שאינו ענין של רכישה (מיהו עי' בדברי הברכ"ש שהבאנו באות רל"א) אכתי אפשר לזכות בשבילו, ולכן הוצרכו תוס' לומר את הטעם שמשמע באמת בגמ' שם דהיינו שאין לו זכי' כי זכי' היא מטעם שליחות ואין שליחות לקטן.

רמט) בא"ד.

וז"ל, ותימה דהא זכי' הוי מטעם שליחות דכיון דזכות הוא לו אנן סהדי דעביד לי' שליח כדמוכח פ"ק דב"מ גבי חצר משום יד איתרבאי ולא גרע משליחות וא"כ היאך זכין לקטן והלא אין שליחות לקטן כדאמרינן באיזהו נשך וכו' עכ"ל.

הנה עי' בקצה"ח בסי' רמ"ג סק"ז שהביא את דברי הש"ך בנקודות הכסף ביו"ד סי'

אשר לפ"ז יוצא שזכי אינה מטעם שליחות, אבל לפי המסקנא שהפסוק בא ללמדנו את הדין של אפוטרופוס, הדרין לומר שזכי היא רק מטעם שליחות, והיינו משום המשמעות בפרק איזהו נשך שאין לו זכי משום שאין לו שליחות.

ועוד הקשה הש"ך דמה מקשים תוס' כאן איך זכין לקטן, הלא ב"ד שאני דיש להם הכח של אפוטרופוס וזה מהני גם לקטן כמו שמבואר בקידושין שם (ובחי' חת"ס כאן תמה עליו דמי יימר שיש להם כח של אפוטרופוס גם כלפי ילדי גוים).

והקצה"ח שם תי' שהרי הר"ן בקידושין שם כתב שאפוטרופוס מהני שם רק משום שבאמת גם בלא"ה הי' להקטן חלק בארץ והאפוטרופוס בא רק לעשות גילוי מילתא איזה חלק הוא שלו, וא"כ בגירות לא יועיל הכח של אפוטרופוס. וכתב הקצה"ח שזהו גם הטעם למה אפוטרופוס יכול לתרום מן התורה, דהיינו משום שגם שם יש כבר לכהנים חלק בהטבל כי מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי וא"כ האפוטרופוס עושה רק חלוקה וגילוי מילתא איזה חלק הוא של הכהן, אבל זכי גמורה מן הנכר אין אפוטרופוס יכול לעשות לקטן מהתורה, ומה שאפוטרופוס יכול למכור בנכסי הקטן כדי להאכילו הרי זה רק מדרבנן וכמו שכתב הקצה"ח להלן שם בדבריו.

ושוב כתב הש"ך שבתוס' בריש פרק בן סורר ומורה איתא כוותי', כי תוס' שם כתבו שקטן יש לו זכי מהתורה היכא שדעת אחרת מקנה לו, וכתב הקצה"ח שאינו יודע מה היא הראי' משם, הלא התם איירי כשהקטן עצמו עושה את הקנין ובוהו סוברים תוס' שהיכא שיש דעת אחרת מקנה הרי

ש"ה שרצה לומר שמהגמ' בב"מ לא מוכח שזכי היא מטעם שליחות כי י"ל שהכוונה היא שחצר לא גרע משליחות אבל באמת הרי היא גם עדיפא משליחות כי זכי היא עדיפא משליחות ואע"פ שאין שליחות לקטן אבל זכי שפיר יש לקטן. והקשה הקצה"ח עליו דא"כ למה אין לקטן קנין חצר מטעם זכי הלא זכי אינה רק מטעם שליחות. מיהו עי' בסקי"א שם שהביא שכשיש דעת אחרת מקנה שפיר יש לקטן קנין חצר מטעם זכי ורק במציאה אין לו עיי"ש (ודבר זה יבואר יותר להלן באות רנ"ד).

ועי' בריטב"א כאן שסובר שזכי אינה מטעם שליחות, ומקורו הוא מקידושין דף מ"ב ע"א דעיי"ש דבתחילה ילפינן שליחות מהא דכתיב ונשיא אחד נשיא אחד ממטה תקחו לנחול את הארץ, ודחו דאיך אפשר לומר שהנשיאים פעלו מדין שליחות הלא היו שם קטנים ואין לקטן שליח, וחזרו ואמרו דילפינן משם שזכין לאדם שלא בפניו, ושוב דחו דהא מי יימר שהי' נחשב בגדר זכות הלא איכא דניחא לי' בהר ואיכא דניחא לי' בבקעה, וחזרו לומר דהי' מכח אפוטרופוס, ומהא דחזרו לומר דהי' משום זכי חזינן שזכי אינה מטעם שליחות אלא זכי שפיר מועיל לקטנים אע"פ שאין לקטן שליח, ובאמת צ"ע על תוס' מהתם.

ועי' גם בדברי הנקודות הכסף שהביא הקצה"ח שם שהקשה גם הוא שמהגמ' בקידושין מבואר שהיכא דהוי זכות גמור בלי צד חובה אז יש לקטן זכי אע"פ שאין לו שליחות כי דחו רק מטעם דאיכא דניחא לי' בהר ואיכא דניחא לי' בבקעה.

וצ"ל שתוס' סוברים שנהי שרצינו לומר שילפינן מנשיא אחד וגו' את הדין של זכי

הקטן יכול לקנות מהתורה אבל אכתי לא שמעינן מהתם שאדם אחר יכול לקנות בשבילו. ושוב הביא הקצה"ח שהרמב"ם סובר שדעת אחרת מקנה מהני משום שהאחר זוכה בשביל הקטן ואינו משום כח מיוחד שיש להמקנה, וכתב שלפ"ז שפיר מוכח מהדין של דעת אחרת מקנה שאדם אחר יכול לזכות בשביל הקטן אפילו מן ההפקר, אבל כתב הקצה"ח שתוס' והפוסקים חולקים על הרמב"ם וסוברים שדעת אחרת מקנה אינו משום זכי'.

והש"ך שם הסיק כהגירסא בב"מ דף ע"ב דגריס שיש לו זכי' בלי המלה מדרבנן.

רנ (בא"ד)

וז"ל, ונראה לר"י דהכא נמי דזכין לו מדרבנן כדאמרין התם דקטן אית לי' זכי' מדרבנן, ואע"ג דאכתי עובד כוכבים הוא, הא אתי לכלל שליחות עכ"ל. צע"ק דלפני שאומרים דהוי גירות הרי אינו אתי לכלל שליחות, ואינו כמו קטן ישראל שבמציאות הרי הוא אתי לכלל שליחות כשיגדיל.

רנא (בא"ד)

וז"ל, א"נ כיון דבהך זכי' נעשה ישראל הו"ל כישראל גמור לענין זכי' עכ"ל. עי' בריטב"א דמבואר דהיינו משום שגירותו וזכייתו באין כאחת, וכ"כ תוס' בסנהדרין דף ס"ח ע"ב. ועי' בקצה"ח בס"י ר' סק"ה שסובר שאמרין "באין כאחת" רק בנתינת גט כיון דסגי במעשה נתינה ולא בעינן שתזכה בגט. ועי' בקו"ש כאן.

רנב (בא"ד)

וז"ל, וי"ל דקסבר כמ"ד בהאשה רבה

דיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה עכ"ל. הנה לפ"ז יוצא שהמ"ד שסובר שהם יכולים לעקור רק בשוא"ת הרי הוא יסבור שאסור להגר לישא אשה, ויפרש שהמשנה שלנו איירי כשנשאת בגדלותה אחרי שנתגיירה עוד הפעם כדי להיות גיורת מהתורה (ועי' בזה לעיל בדברינו באות רמ"ב על מה שתירצה הגמ' לכי גדלה). מיהו לפ"ז צ"ע מהו הלימא מסייע לי' לרב הונא, הלא י"ל שהמשנה איירי שנתגיירה עוד הפעם בגדלותה כדי להנשא.

רנג (בא"ד)

וז"ל, משכחת לה גר קטן מן התורה במעוברת ונתגיירה עכ"ל. והקשה רעק"א דהא קי"ל שעובר לאו ירך אמו הוא, וא"כ הרי הוא נחשב כאדם בפני עצמו שצריך גירות ולא עלתה לו גירותה של אמו, וא"כ נהי שעלתה לו הטבילה כי אין האם נחשבת חציצה כי היינו רביתי' אבל הרי הוא בגדר קטן שאין לו זכי' וא"כ איך אפשר לגיירו מהתורה.

ועי' עוד ברש"ש שהקשה דהא אם עובר לאו ירך אמו הוא משמע מתוס' והרמב"ן ביבמות דף מ"ז ריש ע"ב שהוא צריך למול מילת גירות לאחר שנולד, וא"כ יוצא דהוי בגדר נתגייר לאחר שנולד ואכתי אינו יורש את אמו. וכתב שצ"ל שתוס' כאן סוברים כהרא"ה שאינו צריך למול מילת גירות כי כיון שעכשיו הוא במעי אמו ואינו ראוי למול דינו כנקיבה (ועי' בחידושי הגרנ"ט מש"כ ליישב).

מיהו אכתי קשה קושיית רעק"א שלפי המ"ד שסובר שעובר לאו ירך אמו הוא, איך מתיחסת הגירות של האם להעובר.

שהולד נוצר ממנה, כי כקטן שנולד דמי שאין לו קשר עם האשה שנוצר ממנה, אבל היכא שיש לו עכשיו אם שנוצר ממנה כמו ברחל ולא, שוב אין הגידול בבטן אשה אחרת קובע כלום.

ובספר אבי עזרי על פי"ח מהל' איסורי ביאה ה"ג הביא את דברי הרמב"ם בפי"ט שם ה"ז שכתב שכהן שנשא גרושה מעוברת בין ממנו בין מאחר וילדה כשהיא חללה הולד כשר שהרי לא בא מטיפת עבירה עכ"ל, והוכיח מדברי הרמב"ם שהגידול והלידה אינם קובעים אותה להיות כמו האם אלא לענין יחוס הכל הולך אחרי שעת היצירה אלא שהקשה מההיא דיבמות שהבאנו ועיי"ש בתירוץ.

(רנד) בענין זכי'.

ע"י בקצה"ח בסי' רמ"ג סק"ז שהקשה שאם סוברים שיש זכי' לקטן מן התורה וכמו שסובר הש"ך כי זכי' עדיפא משליחות א"כ למה אין לקטן קנין חצר מטעם זכי' כיון שזכי' אינה מטעם שליחות, וכן הקשה גם בסקי"א, והיינו כשיש דעת אחרת מקנה כי בלי דעת אחרת אינו יכול לרכוש אפילו על ידי עצמו, והביא שהראב"ד סובר שבאמת היכא שיש דעת אחרת מקנה שפיר יש לו קנין חצר, דהא היכא שיש דעת אחרת מקנה הרי הקטן קונה וכהנ"ל וא"כ גם ע"י חצר יוכל לקנות, ורק במציאה אינו קונה בחצר.

ובסקי"א הוסיף הקצה"ח שלפי הראב"ד יוצא שגם במציאה יקנה הקטן היכא שגדול עושה את מעשה הקנין בשבילו כמו בגר קטן וכשיטת תוס' כאן בסוף ד"ה מטבילין לענין גר קטן, והטעם לזה הוא משום

עוד יש לעיין דאפילו לפי מה שנקט הרש"ש שהגירות שפיר פועלת גם על העובר אבל בכל זאת מכיון שעובר לאו ירך אמו הוא הרי זה דומה לציור שאם ובנה נתגיירו וא"כ למה הבן יורש את אמו אח"כ, הלא העובר הוא מעתה כקטן שנולד דמי, כלומר כעובר שלא נוצר מן האם. וצ"ל דמה שממשיך לגדול במעי אמו אחרי הגירות, הרי זה מספיק כדי לקבוע שהוא בנה ויורש אותה אע"פ שעכשיו אין זה נקרא שיצירתו היתה ממנה, והרש"ש עצמו כתב שה"ה שפסול לעדות כלפה, וכן שיתחייב מיתה עם יבוא עלי', ונסתייע מהא ששני אחים תאומים שהיתה הורתם שלא בקדושה וליתדם בקדושה חייבים משום אשת אח כמו שהביא מיבמות דף צ"ז ע"ב, רק שאע"פ שהוא ממשיך לגדול ממנה אבל אין זה מספיק לעשותו יהודי כי לזה בעינן שתהא הורתו ויצירתו בקדושה, ולכן בעינן שיתייחס המעשה גירות גם אליו.

שוב ראיתי הובא שבפירוש הטור הארוך על התורה הקשה איך נשא שמעון את דינה הלא היתה אחותו מן האם שאסורה לבן נח, ותי' שהוחלפו העוברים בין רחל ללאה, דהיינו שאין הכוונה שהעובר של לאה נתחלף להיות נקיבה, אלא העובר הנקיבה של רחל הוצאה ממנה ועברה ללאה, וכן איתא בתרגום יונתן. ומבואר מהך תירוץ שהשם אחין מן האם תלוי בשעת היצירה ולא סגי בגידול ודלא כמו שרצינו לומר לעיל.

מיהו יש לחלק בין שני הציורים ולומר שרק בגיורת אמרינן שהגידול בבטנה קובע אותה לאם, והיינו משום שאין שם אם

שבכה"ג הדעת של הזוכה הרי היא מועילה בשביל הקטן, וסגי בזה אע"פ שאינו בגדר מקנה, ורק ע"י קנין חצר אינו יכול לקנות מציאה.

וע"ע בסי' רל"ה סק"ד שהראה שיש מחלוקת בין תוס' והרמב"ם למה מהני דעת אחרת מקנה לקנות לקטן מהתורה, דלפי תוס' הרי זה הלכה מחודשת שהיכא שיש כח מקנה שעושה את ההקנאה התם קטן שפיר יכול לעשות קנין, אבל לפי הרמב"ם והמ"מ (והראב"ד) הרי זה משום שהמקנה זוכה בשביל הקטן ע"י זכ"י, ונהי שתמיד אין המקנה יכול לעשות קנין בשביל הקונה, אבל הכא מכיון שהקטן עושה קנין רק שאין בו דעת, א"כ כיון שיש להנותן דעת הרי זה מהני בשביל הקטן, והרי הנותן זוכה בשביל הקטן ע"י דעתו ע"י הדין של זכ"י, וע"י הדין של זכ"י הרי הוא משלים את חסרון הדעת.

רנה) הגדול שבא על הקטנה וקטן שבא על הגדולה ומוכת עץ כתובתן מאתים.

פירש"י וז"ל, הבא על הקטנה פחותה מבת שלש שאין ביאתה ביאה שהרי בתולי' חוזרין עכ"ל. ומשמע שהעובדא שבתולי' חוזרין הרי זה הטעם למה אין ביאתה ביאה. מיהו בסמוך לענין קטן פחות מבן ט' הבא על הגדולה כתב וז"ל, שאמרו חכמים אין ביאתו ביאה עכ"ל, והתם הוי שיעור בעלמא, וא"כ צ"ע למה לא פי' כן גם לענין קטנה. והנה בגמ' בע"ב הוזכר דבר זה שבתולי' חוזרין, אבל בגמ' איתא כן כהסבר למה לא

חשיבא לכל הפחות מוכ"ע, אבל אין הדבר מוכרח שיש בדבר זה כדי לגרום שבכלל לא חשיב מעשה ביאה, אלא יתכן שהטעם למה לא חשיב מעשה ביאה הרי זה בגלל דין שיעור, רק שאע"פ שלא חשיב מעשה ביאה אכתי ה"י אפשר לומר שהיא כמוכת עץ, ועל זה אמרה הגמ' את הטעם הנ"ל למה לא חשיבא מוכת עץ, וא"כ צ"ע למה לא פי' רש"י גם כאן דהוי דין שיעור דהא איירי כאן באם חשיבא בעולה ולא באם חשיבא מוכ"ע.

והנה בירושלמי כאן איתא באמת כדברי רש"י שהטעם למה אינה נחשבת בעולה הרי זה משום שבתולי' חוזרין, אבל הירושלמי שם גם בנוגע לקטן הבא על הגדולה לא אמר משום דין שיעור אלא משום שאינו מגיע להבתולים.

ועי' ברשב"א שכתב לענין קטן את שני דברים, חדא שאין ביאתו ביאה, כלומר שנאמר בזה דין שיעור, ועוד שאינו מגיע להבתולים.

רנו) רש"י ד"ה כתובתן מאתים.

וז"ל, אם נשאו לאיש אחרי כן לא אבדו בכך כתובתן אם נשאה סתם ולא פירש לה כלום עכ"ל. ומבואר מדבריו שאם פירש שהוא נושאה בדעה שהיא בתולה אז שפיר איבדה כתובתה.

ועי' ברשב"א בשם הירושלמי שכתב שר"מ וחכמים פליגי בענין אם במוכת עץ בטל חינא. וכתב השט"מ שלפי דרכו של הרשב"א שר"מ סובר שלא בטל חינא א"כ אפילו אם פירש שהוא כונסה "אדעתא"

שהיא בתולה" לא איבדה כתובתה כי מכיון שלא בטל חינא הרי היא שפיר נקראת בתולה.

ונראה לבאר את המחלוקת הנ"ל דרש"י סובר שהטעם להוריד ממאתים למנה הרי זה כי האיש הזה מקפיד על זה, ובוה פליגי ר"מ ורבנן בנוגע למוכת עץ, דרבי מאיר סובר שמן הסתם נקטינן שאינו מקפיד מדלא פירש, וממילא אינו יכול לומר אח"כ כשנודע לו שהוא שפיר מקפיד, ואילו רבנן סוברים שמן הסתם נקטינן שהוא שפיר מקפיד (מיהו דרך זה אתי שפיר רק לפי המ"ד להלן בגמ' שסובר שאירי בלא הכיר בה), ולכן היכא שפירש גם רבי מאיר מודה, אבל הרשב"א סובר שהטעם להוריד ממאתים למנה אינו משום קפידתו של האיש הזה אלא משום שבמציאות בעיני כל העולם בטל חינא, פי' דבגיטין דף מ"ט ע"ב יש הו"א בגמ' שאשה גובה כתובתה מן הבינונית אפילו מיתומים משום חינא ופירש"י שהכוונה היא שחז"ל החשיבו את האשה כדי שירצו להנשא לאנשים ותוס' פירשו כדי שאנשים יחשיבו אותן ויקפצו לנושאן, ומעתה כוונת הרשב"א היא לומר שרבנן סוברים שיש לה רק מנה כי בין כך כבר לא שייך הענין של חינא כי ירד הערך שלה בעיני אנשים וכפירושם של תוס', ואילו ר"מ סובר דשפיר שייך עוד הענין של חינא ומש"ה אפילו אם הוא עצמו אומר שמקפיד אבל מ"מ מכיון שאכתי יש משום חינא בעיני כל העולם יש לה מאתים.

רנז) רש"י ד"ה מן הנישואין.

וז"ל, כגון שנכנסה לחופה ומת בעלה

בחזקת שלא נבעלה עכ"ל. ושוב כתב וז"ל, כתובתה מנה וכו' דבחזקת בעולה קיימא משנכנסה לחופה. ולכאורה דבריו סותרים אהדדי.

מיהו עי' בשט"מ בד"ה ובשיטה ישנה וכו' שכתב וז"ל, עוד כתב רש"י מן הנישואין כגון שנכנסה לחופה ומת בעלה בחזקת שלא נבעלה, פירוש דליכא עדים דמסהדי להדיא שלא נסתרה דאי הכי היינו ברייתא דלקמן וכו', אלא בתולה אלמנה מן הנישואין היינו כגון שנכנסה לחופה ומת בעלה בחזקת שלא נבעלה כנ"ל עכ"ל. פי' דלא היתה כוונת רש"י לומר שהי' ידוע שלא נבעלה (ואח"כ נמצא שהי' טעות), אלא הכוונה היא רק שהי' נראה דבר רחוק שהספיק לבועלה, אבל באמת על פי דין הרי היא שפיר בחזקת בעולה ולכן כתובתה מנה.

והנה אכתי צ"ע על הברייתא הנ"ל בסוף ע"ב שהביא השט"מ דתניא שגם אם יש לה עדים שמעידים שלא נסתרה עם הראשון, או שמעידים שנסתרה אבל לא נבעלה, אין לה טענת בתולים להפסידה כתובתה, ופירש"י כי עליו לדעת שנבעלה, וצ"ע למה עליו לדעת הלא יש עדים שלא נבעלה, ובשט"מ איתא כי נקטינן שהעדים לא דקדקו היטב, ותוס' בדף י"ב ע"א כתבו שבאמת הוא עצמו לא סמך עליהם, אבל לא כתבו משום שאולי לא דקדקו היטב אלא שאינו סומך עליהם לגמרי כי הוא חושב שהם משקרים כדי לשבחה בעיניו.

רנח) כתובתן מנה.

עי' ברשב"א בשם הירושלמי שכתב שהטעם הוא משום דכיון שנכנסה לחופה בטל חינא, והנה רש"י כאן כתב וז"ל,

כתובתה מנה, אם ניסת לאחר סתם כתובתה מנה עכ"ל. ומבואר שאם פירשה שהיא עדיין בתולה, ונמצא הדבר כן, יש לה מאתים (אבל אם לא פירשה חסר מקצת חיבת חופה ומקצת חיבת לילה ראשונה לפני הביאה, א"נ דכיון שחשב שהיא בעולה א"כ לא רצה להתחייב יותר מזה וגם חז"ל לא חייבוהו ביותר מזה אע"פ שנמצאת בתולה), וכתב השט"מ בד"ה מאי וכו' שלפי הרשב"א אין הדבר כן כי בטל חינא משעה שנכנסה לחופה עם בעלה הראשון, אבל לפי רש"י הטעם הוא משום שהיא בחזקת בעולה וא"כ אם פירשה שהיא בתולה וכן נמצא הרי כתובתה מאתים.

דף י"א ע"ב

רנט) קטן הבא על הגדולה רב אמר עשאה מוכת עץ ושמואל אמר אין מוכת עץ בבשר.

ופירש"י שנפ"מ לענין אם כתובתה מאתים או מנה לפי רבנן שסוברים שמוכת עץ כתובתה מנה, ועוד כתב שיש נפ"מ גם לענין אם היא אסורה לכהן גדול דתנן שלא ישא מוכת עץ. וצ"ע למה אין היא אסורה לכהן גדול אפילו לפי שמואל כי לא עדיפא מבוגרת דהא לפי רש"י איירי כאן בהשיר בתולי' כמו שנבאר בהאות הבאה, וא"כ נהי שאינה בגדר מוכת עץ אבל למה היא עדיפא מבוגרת שג"כ אינה בגדר מוכת עץ. מיהו י"ל שרש"י אזיל לפי המ"ד שבוגרת מותרת לכהן גדול.

והנה בירושלמי איתא שבעולה מאצבע

אסורה לכהן גדול, ועוד איתא שם לפי הפני משה שקטן הבא על הגדולה אוסר אותה לכהן גדול, ובתחילה סברו שם שהקטן אינו אוסר אותה, ושוב הסיקו שהוא שפיר אוסר אותה כמו שבעולה מאצבע אסורה לכהן גדול. ועי' בתוס' רי"ד כאן שכתב שאם מיעכה באצבעה כתובתה מאתים לפי כו"ע כי אין זה עושה אותה מוכת עץ כיון שאין כוונתה אלא כדי שלא להצטער תחת בעלה. מיהו לפי התוס' רי"ד צ"ע למה היא אסורה לכהן גדול, הלא אינה בגדר מוכת עץ. ויש להקשות גם על שמואל למה לפי שמואל קטן הבא על הגדולה אוסר אותה לכהן גדול, הלא לדידי' אינה בגדר מוכת עץ כי אין מוכת עץ בבשר. וצ"ל שהירושלמי אוסר אותה לכהן גדול כי אזיל לפי המ"ד שסובר שאפילו בוגרת אסורה לכהן גדול.

ועכ"פ הקרבן העדה שם אינו מפרש כהפני משה, אלא לפי פירושו יוצא שגם לפי המסקנא שם קטן הבא על הגדולה אינו אוסר אותה לכ"ג אע"פ שבעולה מאצבע שפיר אסורה לכהן גדול. וי"ל דהיינו משום שהקטן אינו מגיע להבתולים וכדאיתא בירושלמי לעיל בסמוך שם.

והנה הפני משה בירושלמי שם פי' שהירושלמי אתי כהמ"ד שסובר שמוכת עץ מותרת לכהן גדול, דלכך סברו שם בתחילה שקטן הבא על הגדולה לא פסלה לכהן גדול, ועל זה הקשו למה זה שונה מבעולה מאצבע שאסורה, והסיקו שבאמת גם קטן הבא על הגדולה אוסר אותה לכהן גדול. מיהו לפ"ז יוצא מהירושלמי איפכא מהתוס' רי"ד דהא יוצא שבעולה מאצבע גרע ממוכת עץ, וכן יוצא דלא כשמואל שהרי שמואל סובר שקטן הבא על הגדולה עדיף ממוכת

עץ ואילו הירושלמי אוסרת אותה לכהן גדול
אע"פ שמוכת עץ מותרת.

מיהו גם בלא"ה יש להעיר על הירושלמי
לפי הפני משה, דהא לדידי' הירושלמי שם
מסיק שבקטן הבא על הגדולה הרי היא
אסורה לכהן גדול כמו בבעולה מאצבע,
וצ"ע דאיזה דמיון הוא זה, הלא הקטן אינו
מגיע להתולים. וצ"ל שהירושלמי אתי בזה
כהמ"ד לעיל שם שסובר שגם קטן הבא על
הגדולה משיר בתולי' וצ"ע.

ועכ"פ בנוגע לדברי התוס' רי"ד י"ל
שהתוס' רי"ד קאמר רק כשהיא עצמה מיעכה
את בתולי', ומשום הטעם שכתב שם, דהיינו
כי עשתה כן כדי שלא להצטער תחת בעלה,
די"ל שאין הבעל מקפיד על זה כיון שעשתה
כן כהכנה לביאתו, אבל הירושלמי איירי
כשאדם אחר מיעך את בתולי' להנאת עצמו.

והנה הטעם למה רש"י הוסיף הך נפ"מ
אם היא אסורה לכהן גדול או לא הרי זה
כדי שיהי' נפ"מ גם לפי רבי מאיר שסובר
שמוכת עץ כתובתה מאתים. מיהו צ"ע
דלכאורה הי' רש"י יכול לצייר נפ"מ אחרת
לפי רבי מאיר, והיינו באופן שפירש שדעתו
על בתולה, דהא לעיל באות רנ"ו ביארנו
שרש"י סובר שבכה"ג גם לפי רבי מאיר
מוכת עץ כתובתה מנה, וא"כ גם לפי ר"מ
יהי' נפ"מ בכה"ג אם בקטן הבא על הגדולה
עשאה מוכת עץ או לא. וי"ל דהיכא שפירש
א"כ גם אם לא הוי מוכת עץ אבל בכל
זאת כתובתה מנה כי מן הסתם כוונתו היא
להקפיד גם על זה. ואם איירי בהכיר בה
הרי בודאי חזינן שהוא מקפיד על זה.

והנה השט"מ בד"ה ורש"י ז"ל וכו' כתב
טעם אחר למה רש"י כתב נפ"מ לכהן גדול

וז"ל, משום דקשיא לי' דלקמן משנינן
מתניתין אליבא דרב דה"ק וקטן הבא על
הגדולה עשאה מוכת עץ ומוכת עץ וכו'
וקשיא לי' ז"ל דאכתי לא הוזכר פלוגתא
דמוכת עץ עד שיאמר וקטן שבא על
הגדולה, לכך כתב רש"י ז"ל וכן לענין כהן
גדול, פי' דהא דקרינן לה מוכת עץ נפ"מ
לגבי מילתא אחריתא דהיינו לענין כהן גדול
וכדכתיבנא דלהכי נקט תנא מעיקרא וקטן
הבא על הגדולה עשאה מוכת עץ ללמדנו
הך דינא כנ"ל, והרשב"א תי' קושיא זו
בענין אחר עכ"ל.

(ס) קטן הבא על הגדולה רב אמר עשאה מוכת עץ ושמואל אמר אין מוכת עץ בבשר.

הנה השט"מ בד"ה ורש"י וכו' הביא את
דברי רש"י על הגמ' בד"ה עשאה וכו' ובד"ה
אין מוכת עץ בבשר אדם, וכתב שמדבריו
מבואר כהשיטה ישנה שהביא לעיל דס"ל
שרב איירי רק כשהשיר את הבתולים,
וממילא שמואל סובר שאין מוכת עץ בבשר
אפילו אם יצא הדם. ונראה שדייק כן ממה
שכתב רש"י "מיהו לא גרע מעץ הנתקע"
דמשמע דפשיטא היא, ושלפי ראות הענין
אין סיבה לומר שאינה בגדר מוכת עץ. ועוד
דרש"י כתב על דברי שמואל בקטן הבא
על הגדולה שאם בעולה לא הויא מוכת עץ
נמי לא הויא, והרי גם אם השיר את הבתולים
לא הויא בעולה (לפי רש"י לעיל) כיון שאין
ביאתו ביאה וא"כ יוצא שגם על זה קאמר
שמואל שאין לה דין מוכת עץ.

ובסברא דמילתא למה לא הויא מוכת

רסב) תד"ה ושמואל אמר אין מוכת עץ בבשר.

וז"ל, בלא השיר בתולי" איירי וכו' עכ"ל.
וצ"ע דא"כ למה היא נחשבת כמוכת עץ
לפי רב דהא לא נפגמה כלל. וי"ל שפתחה
נפתח קצת.

ודוגמא לדבר מצינו במה שכתב הר"ן
שבוגרת יש לה דם בתולים רק שפתחה
פתוח.

ולפ"ו ניחא דברי הרא"ש כאן, דעי'
בדבריו שפי' נמי שאירי בלא השיר בתולי'
ובכל זאת כתב שהיא אסורה לכהן גדול,
וצ"ע למה, וצ"ל משום שעשה פתח פתוח
במקצת.

מיהו צ"ע דא"כ איך כל בתולה נשאת
לכהן גדול הלא היא צריכה לבדוק את
עצמה לפני הנישואין וא"כ הרי היא עושה
את עצמה בעלת פתח פתוח במקצת, וכן
למה יש לה כתובה של מאתיים.

וי"ל שע"י מה שהיא עצמה בודקת אינה
נהיית מוכת עץ בגלל העובדא שפתחה פתוח
קצת וכדברי התוס' רי"ד דמיעכה באצבע
אינה מוכת עץ אע"פ שגם יצא הדם, דהנה
כבר כתבנו שכוונת התוס' רי"ד בטעמו שם
היא משום שזה נחשב לצורך בעלה, וא"כ
י"ל שצורך בעלה גורם קולא גם בכהן גדול
ולא רק לגבי כתובה.

ועי' עוד בשו"ת חת"ס בחלק אה"ע ח"א
סי' קמ"ג בד"ה אך הדבר וכו'.

שו"ר ברשב"א כאן שכתב שלפי הדרך
שאינו משיר בתולים א"כ הטעם לומר דהוי
מוכת עץ הרי זה משום שבכל זאת בטל
חינא. ולפי דבריו לכאורה הרי היא צריכה
להיות מותרת לכהן גדול ודלא כהרא"ש,
דהא הויא בתולה גמורה כי לא יצא דמה

עץ כתב השיטה ישנה כי אין זו לא ביאה
ולא הנאה. ודבריו אינם מוכנים דהא גם
במוכת עץ אין ביאה ואין הנאה.

והנה גם התוס' רי"ד פי' דאיירי שהוציא
בתולי', ובסברת שמואל כתב וז"ל, והרי
היא כאילו מיעכה היא באצבעה שהממעכת
בתולי' באצבעה לא הפסידה מאתיים, דדוקא
דרוסת איש ומוכת עץ לרבנן הפסידה מאתיים
אבל במיעוך לא הפסידה מאתיים כיון שאין
כוונתה אלא שלא להצטער תחת בעלה,
ובמוכת עץ דפליגי רבנן משום דהוי שלא
מדעתה ומיסניא בהכי עכ"ל. ולכאורה יש
להקשות דבמיעכה באצבע הרי כתב שעשתה
כן כדי שלא להצטער תחת בעלה ויש לבאר
כוונתו דהוי כמו לצורך בעלה ולכן אין זה
מגרע כתובתה, וא"כ הכא בקטן הבא על
הגדולה אכתי נימא שכתובתה מנה. ועוד
דמה שכתב שמוכת עץ הוי שלא לדעתה
אבל כאן הוי לדעתה צ"ע דהא אדרבה מכיון
דהוי לדעתה גרע טפי והדין נותן שתפסיד
את המאתיים.

רסא) ושמואל אמר אין מוכת עץ בבשר.

הנה כבר הבאנו שהשט"מ דייק מרש"י
שהוא מפרש דאיירי בהשיר בתולי'. מיהו
המנחת חינוך במצוה רע"ב אות ו' הביא
את דברי השט"מ והשיג עליו מרש"י ביבמות
דמבואר דס"ל שביאת כלב כדרכה עושה
אותה מוכת עץ וא"כ בע"כ צ"ל שהכא איירי
כשאינו משיר בתולי'. מיהו באמת חזינן
שרש"י הוסיף בלשון שמואל שאין מוכת
עץ בבשר אדם, וא"כ לק"מ כי לפ"ז מכלב
הרי היא שפיר נעשית בגדר מוכת עץ.

ולא נפתח פתחה, וביטול חינא לחוד אינו אוסר אותה לכהן גדול.

רסג) דר"מ מדמי לבוגרת.

הנה הראשונים כאן הקשו דהא חזינן שמוכת עץ אינה דומה לבוגרת לענין הכל שהרי בלא הכיר בה מוכת עץ אינה מקבלת כלום לפי הס"ד להלן בגמ', אבל אם לא הכיר שהיא בוגרת הרי יש לה כתובה של מאתים. ותי' הרשב"א שמוכת עץ היא באמת על מדריגה אחת כמו בוגרת מצד עצם מהות האשה לפי השקפת חז"ל ולכן כשהכיר בה שתיהן שוות, והא דלבוגרת יש מאתים אפילו אם לא הכיר בה הרי זה משום שבבוגרת הו"ל להתנות כיון דדבר ידוע שכל אשה נהיית בוגרת, ואם לא התנה הרי זה מראה שאינו מקפיד על היותה בוגרת, אבל במוכת עץ לא הו"ל לאסוקי אדעתיה ולהתנות ומש"ה הרי זה נחשב שהיא הטעה אותו.

והתוס' הרא"ש בד"ה אבל לא הכיר בה דברי הכל ולא כלום, תי' שאע"פ שמוכת עץ היא מדריגה אחת עם בוגרת, מ"מ בלא הכיר הוי מקח טעות כיון שאנשים מקפידים על זה, אבל על בוגרת אין מקפידים. וז"ל התוס' הרא"ש, אבל לא הכיר בה דברי הכל ולא כלום, אע"ג דר"מ מדמי לה לבוגרת, ובוגרת יש לה אפילו לא הכיר בה, מ"מ מוכ"ע מקפיד עלה והוי מקח טעות עכ"ל. ונראה שיש נפ"מ בין שני התירוצים, והיינו היכא שאמרו לו שהיא נערה ולא בוגרת, דלפי תירוצו של הרשב"א הרי בכה"ג לא הוי ל"י להתנות וא"כ הוי מקח טעות, אבל לפי תירוצו של הרא"ש הרי מכיון שאין הדרך להקפיד א"כ גם בכה"ג יהי

לה כתובה של מאתים (אם לא שנאמר שבאמת גם התוס' הרא"ש סובר כהרשב"א וכוונתו היא לומר שבבוגרת לא מקפיד עלה רק משום שהכי חזינן מהא דלא התנה).

רסד) מתיב רב נחמן.

ע"י בפ"י שהקשה דלמא איירי באשת כהן ולענין לאוסרה על בעלה, ותי' דא"כ טענת הבעל היתה צריכה להיות דרוסת איש את משארסתיך, ומדלא קתני הכי חזינן שכוונתו היא לטעון דרוסת איש לפני האירוסין.

וע"ע בפ"י שם שהקשה עוד דאולי איירי שהאשה טענה מוכת עץ אני תחתיו. ותי' שא"כ למה לו להבעל לטעון דרוסת איש הלא יכול לטעון מוכת עץ מלפני האירוסין, וכך תי' המהר"ם שיף. וע"י בשט"מ שתי' שמן הסתם הכוונה בהמשנה בדף י"ג היא להמוכת עץ של משנתנו דהיינו לאו תחתיו, ודייק כן גם מרש"י כאן כי זוהי כוונתו במש"כ "משנתנו היא". והריטב"א כאן תירץ שא"כ הו"ל למיתני מוכת עץ תחתיו כדקתני (בדף י"ב ע"ב) משארסתי עכ"ל (וצ"ע למה הפ"י לא תי' כן דוגמת מה שתי' על הקושיא הראשונה).

וע"ע בריטב"א כאן שהקשה דלמא הכוונה היא מוכת עץ והכיר בי. ותירץ שא"כ הו"ל למיתני שהבעל טוען לא הכרתי בה. והנה חזינן שהכא לא תי' הריטב"א דהו"ל למיתני שהיא אומרת מוכת עץ והכרת בי כמו שתי' על תחתיו, ונראה דהיינו משום שרק התם תי' כן כי סמך את עצמו על מה שתני משארסתי וכמו שהזכרנו כבר בשמו. ועוד י"ל שלא תי' כן הריטב"א כי גם המשנה שלנו בהמחלוקת שבין ר"מ ורבנן

איירי במוכת עץ שהוא מכיר בה, וא"כ אין צורך להזכיר דאיירי בהכיר בה.

רסה) רש"י ד"ה מדמי לה לבוגרת.

עי' בדבריו שפי' שר"מ מדמי לבוגרת משום שגם בוגרת כלו בתולי' כדאמרינן במס' יבמות. וצ"ע דזה ניחא לפי הר"ח שסובר שבוגרת לפעמים אין לה דם כלל, אבל רש"י הרי סובר דשפיר יש לה דם וכלו בתולי' פירושו הוא רק שחסר קצת, וא"כ לפ"ז הרי מוכת עץ גרע מבוגרת. וא"כ איך ילפינן מוכת עץ מבוגרת.

ועוד צ"ע בסברת רבנן דלמה להו טעמא דמוכת עץ איתעביד בה מעשה, תיפוק לי' דחסר כל הדם משא"כ בוגרת.

וגם לפי הר"ח צ"ע, דהנה הר"ח סובר שאע"פ שלפעמים חסר לבוגרת כל דם בתולים אבל בכל זאת גם אז פתחה סתום, וא"כ אכתי צ"ע איך לומדים מוכת עץ מבוגרת בציוור שנפתח פתחה מן העץ.

והנה הר"ן מפרש שהכוונה בכלו בתולי' היא שבוגרת פתחה פתוח אבל באמת אין דמה נחסר. ולפ"ז י"ל שלומדים מוכת עץ מבוגרת כך, דבמוכת עץ חסרה המעלה של דם ובבוגרת חסרה המעלה של פתחה נעול. מיהו גם לפי הר"ן קשה איך לומדים מוכת עץ מבוגרת בציוור שהיא מוכת עץ כזה שגם יצא דם וגם פתחה פתוח.

רסו) תד"ה הדר בי' רבא.

עי' במהר"ם ובמהרש"א (ועי' בתוס' הרא"ש). ומש"כ המהרש"א שרש"י סובר שרבא חזר בו משני הדברים, והיינו דס"ל למסקנא שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת

בעולה יש לה מנה, וכן מוכת עץ שלא הכיר בה יש לה מנה, תמוה מאד, חדא דקשה קושיית הקרני ראם על זה עי"ש, ועוד דרש"י כתב להדיא בד"ה נמצאת וכו' דהדר בי' רבא "מההיא דלעיל", וא"כ חזינן דהדר בי' רק מההיא דמוכת עץ, והא דמחזק לעיל את המלה "ההיא" הרי זה משום דלעיל הרי קיימינן על מילתא דרבא ולכן אי אפשר לומר מההיא, אבל הכא למטה קאי בבאיור הברייתא ושפיר שייך לומר "מההיא".

דף י"ב ע"א

רסז) רב אשי אמר וכו' ושאיני הכא שכבר כנסה ראשון.

פירשו תוס' וז"ל, שאני הכא שהרי כנסה ראשון ואדעתא דבעולה נישאת ואע"פ דעדים מעידים שלא נבעלה אינו סומך על זה מאחר שהיו נישואין וסבר דלשבחה אומרים כן עכ"ל.

ורש"י לעיל בסוף דף י"א על מאי דתניא בהברייתא שהרי כנסה ראשון פי' וז"ל, ועליו לדעת שנבעלה עכ"ל. מיהו צ"ע איך דברי רש"י מתוקמי לפי רבה, דהנה תוס' פירשו שרבה מפרש מלים אלו "שכבר כנסה ראשון" ד"אין לשני טענת בתולין לחסרה כתובתה כלום שהרי כנסה ראשון וגרם להיות כתובתה מנה ואין יכול לחסרה כלום מאותה מנה, אבל רש"י פי' "ועליו לדעת שנבעלה" דזה נראה כסברת רב אשי.

וי"ל שרש"י סובר שלעולם גם לפי רבה בהציוור של הברייתא הי' לו לדעת שנבעלה, רק שרבה סובר שמזה שלא נזהר לדייק

וכן יוצא גם לפי פירושו של הריב"ם בהבחייתא של "שכבר כנסה ראשון" לפי רבה. מיהו לפי רש"י על הבחייתא שכתב שעליו לדעת שנבעלה הרי משמע שאחרי שנמצאת בעולה נקטינן שנבעלה מבעלה הראשון ולא בבחירתה ודלא כהעדים, וא"כ יוצא שבאמת שפיר נתיחדה ונבעלה, וא"כ אין ראי' שבלי יחוד הוי חופה. וכן לפי פירושה של תוס' בדברי רב אשי אין ראי' כי לפי פירושה יכול להיות באמת שאינה בגדר נשואה בלי יחוד.

דף י"ב ע"ב

רסח) היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו.

בענין איך מהני החזקת הגוף הלא הוי ס"ט ברה"י.

ע"י בש"ש בשמעתא א' פרק ט"ו שהביא שבנדה דף י"ט ע"א סברי רבנן שאם יש ספק אם הבהרת קדמה או אם השער לבן קדם הרי הוא טמא מספק, והקשו שם תוס' בשם ר"ת דנוקמה גברא אחזקתי, והקשה המהרש"א על תוס' דהא ספק טומאה ברה"י ספיקו טמא אפילו כשיש חזקת טהרה, ותי' המהרש"א על פי דברי תוס' בתחילת המס' שמה שבספק טומאה ברה"י לא מטהרים על פי חזקה הרי זה רק כשנמצא כאן הדבר שמטמא, והספק הוא אם טהור נגע בו או לא, כמו בסוטה שהבועל נמצא, והספק הוא אם זינתה או לא, אבל כשהספק הוא אם בכלל נמצא כאן דבר טמא, כמו בספק אם ראתה דם נדה, שפיר אזלינן בתר חזקה,

לגמרי אלא סמך על העדים מוכח שאין הדבר נחשב פגם בעיני אנשים, כי אילו הי' נחשב פגם בעיני אנשים, בודאי לא הי' כונסה בלי לדייק לגמרי, ומדלא עשה כן הרי זה מראה שאינו נחשב פגם כל כך גדול בעיני אנשים, ולכן גם כשנשאת בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה מנה.

וע"ע ברשב"א שפי' שכוונת רב אשי היא לומר שהכא יש לה מנה כי באמת אין כאן שום מקח טעות כי גם אם לא נבעלה הרי עצם העובדא שנכנסה לחופה מוריד ממנה מנה כי בטל חינא בגלל החופה הראשונה וא"כ מה שבאמת גם נבעלה אינו מגרע כלום.

ולפי הרשב"א המשך דברי הגמ' הוא כך, מאן דמתני לדברי רב אשי אברייתא כל שכן אמתניתין, שחוץ ממה שהיתה חופה ובין כך בטל החינא, הי' לו גם לחשוש שמא נבעלה שהרי אין עדים, אבל מאן דמתני אמתניתין אינו סובר את הסברא שבין כך ובין כך בטל החינא מחמת החופה, אלא רק אם נבעלה נשאר כתובתה מנה, וממילא בהציוור של הבחייתא הרי הוא יכול לומר אנא אעדים סמכי, ויש כאן מקח טעות, וממילא מהבחייתא שפיר יש ראי' שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה כתובתה מנה. והנה הר"ן בריש מכילתין הוכיח מכאן שחופה היא כניסה לרשות ואין צריכים יחוד שהרי מבואר כאן שאלמנה מן הנישואין כתובתה מנה אפילו אם יש עדים שלא נתיחדה עמו. והנה ראי' זו נכונה לפי הרשב"א בדברי רב אשי כי לפי פירושו יוצא כאן שהיתה באמת נשואה להראשון וזה גורם שכתובתה מנה כי פסק חינא ע"י הנישואין וא"כ חזינן דהויא בגדר נישואין.

ולכן שפיר הקשו תוס' בדף י"ט שם שבספק אם יש כאן נגע או לא נלך בתר חזקה.

והש"ש תי' שאפילו אם ס"ט ברה"י טמא ולא אזלינן בתר חזקה אפילו בספק ראי' אבל בכל זאת שפיר הקשו תוס' כי בתר חזקת הגוף שפיר אזלינן.

והנה המהרש"א המשיך להקשות למה במשארסתני נאנסתי סובר ר"ג דמהני חזקת הגוף להוציא ממון הלא הוי ס"ט ברה"י והתם הוי ספק מגע, והניח בצ"ע. ותי' הש"ש שלפי שיטתו הנ"ל שחזקת הגוף מהני אפילו בס"ט ברה"י לק"מ. ועוד תירץ דלא ידעינן איפוא נאנסה אם ברה"י או ברה"ר.

ולעיל באות קס"ב הבאנו את דברי הברכ"ש בענין זה, דהיינו למה מהני ס"ט לעיל בדף ט', וכן למה מהני גבי משארסתני נאנסתי טענת ברי בהדי חזקת הגוף, הלא הוי ס"ט ברה"י, וכתב וז"ל, הביני מו"ר זצוקלה"ה דמה שמיקרי ס"ט הוא רק ספק של קינוי וסתירה, אבל ספק אחר הוא איסור (כלומר הרי זה נחשב ציור של ספק איסור), ביאור דבה"ק דמה שעשתה התורה גבי סוטה דין של ס"ט הוא רק על ספק קינוי וסתירה, ובזה הוא דין ההלכה למשה מסיני דס"ט ברה"י מטמאין ספק, אבל ס"ט פ"פ לא הוי ס"ט, ואינו נכלל בדין ההלכה, רק הוא כשאר ספק איסור שלא נאמרה בו לטמא הספק, על כן מה דמחמירין הכא בפ"פ בספק אחד הוא רק כשאר ספק דאורייתא לחומרא ולא מדין ההלכה והגזיה"כ, על כן בס"ס מותר, ועל כן אם מעידה בעצמה מהני ברי דידה וחזקת גופה משום דאינו נכלל בדין ההלכה דלא ניזל

בתר חזקה ונטמאנה וכו' עכ"ל.

פי' דמה שנכלל בההלכה הוא או ספק טומאה ממש כמו ספק מגע שרץ וכדומה, או האיסור של סוטה כשיש שם קינוי וסתירה, אבל שאר ציורים של ספק זנות אינם נכללים בההלכה אלא הרי הם נשארים כמו כל ספק איסור ונוהגים בהם הכללים של כל ספק איסור.

ובאות קס"ג בקטע והנה האחיעזר וכו' ולהלן שם הבאנו את השגתו של האחיעזר על דרכו של הש"ש וכן את הדרך שכתב הוא עיי"ש.

רס"ט) היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו.

בענין מה שמשמע מהמשנה שארוסה יש לה כתובה.

ע"י בתוס' רי"ד שכתב וז"ל, מכאן מוכח שיש כתובה לארוסה ומשעה שארוסה נתחייב בכתובתה בתנאי ב"ד, ומש"ה קאמרה ל"י הכי, דמקודם שנבעלה הוא משועבד לה ועכשיו שנאנסה לא הפסידה שיעבודה, דאי אמרת אין כתובה לארוסה עד שיכנסנה, וזאת כבר נבעלה קודם הנישואין, אדרבה אומר הבעל לאשה נסתחפה שדך, שהפסדת בתוליך, ובעת הנישואין בעולה היית, אלא ודאי טעמא הוא משום דיש כתובה לארוסה ומשעת אירוסין נתחייב לה עכ"ל. הרי שהוא סובר שלארוסה יש כתובה מתנאי ב"ד גם בלא כתב לה וכ"כ להדיא בדף מ"ג ע"ב.

ולפי דברי התוס' רי"ד יוצא שעל תוספת כתובה לא תוכל לומר לו נסתחפה שדהו משום שאת התוספת כתובה הרי הוא

מתחייב רק משעת הנישואין והרי כנסה על מנת שהיא בתולה. וכ"כ השה"ג בשם הריא"ז, והביאו הב"ש להלכה בסי' ס"ח סקכ"ג ובסי' קי"ז סקט"ו.

והנה בדף מ"ג ע"ב תנן שאם מת הבעל מן האירוסין יש לה כתובה, ופירש"י דקסבר שיש כתובה לארוסה, ואם הוא מת בימי האירוסין הרי היא גובה ממשועבדים אע"פ שלא כתב לה שטר כי הוי תנאי ב"ד, ובגמ' שם פליגי רב הונא ורב אסי מה יהי' אם לא מת מן האירוסין אלא מן הנישואין דרב הונא סובר שבכה"ג הרי היא גובה מאתים מן האירוסין, ופירש"י שאם מת אחרי הנישואין הרי היא טורפת את השדות שהיו לו משעת האירוסין אפילו אם מכר אותם ללקוחות לפני הנישואין, ורב אסי שם סובר שהיא גובה רק מהלקוחות שקנו שדות אחרי הנישואין, ופירש"י כי בשעת הנישואין הרי הוא כותב לה את הכתובה ואז הרי היא מוחלת את השיעבוד הראשון.

וכתב שם הרא"ש שהסוברים שאין לארוסה כתובה מפרשים דאיירי המשנה והגמ' באופן שכתב לה מעצמו, דבכה"ג אם מת מן האירוסין הרי היא גובה ממשעבדי, ואם כתב לה עוד פעם את המנה ומאתים בשעת הנישואין ומת מן הנישואין חולקים רב הונא ורב אסי באם היא גובה ממשעבדי דשעת אירוסין.

ברם הרמב"ם בפ"י מהל' אישות הי"א סובר שאין לארוסה כתובה אלא א"כ כתב לה מן האירוסין, ועל ציור זה שכתב לה מן האירוסין ולא חזר וכתב לה בשעת הנישואין פליגי רב הונא ורב אסי מה הדין כשמת אחרי הנישואין, דר"ה סובר שהיא טורפת מלקוחות שהיו בשעת האירוסין בין

אם מת מן האירוסין ובין אם מת מן הנישואין (כי אינה מוחלת את השיעבוד הראשון כיון שלא חזר וכתב לה), ורב אסי סובר שהיא טורפת רק מלקוחות שהיו בשעת נישואין (אפילו כשלא חזר וכתב לה משעת הנישואין), אבל אם מת בימי האירוסין הרי היא גובה את כתובתה רק מבני חורין ולא ממשועבדים. והרמב"ם שם פוסק כרב אסי שגובה רק מבני חורין. והרא"ש חולק על הרמב"ם וסובר שאם כתב לה בשעת אירוסין ומת בימי האירוסין הרי היא גובה ממשועבדים כי כיון שכתב לה לא גרע מכל מלוה בשטר, וכן היכא ששוב נשא אותה והוסיף לה תוספת כתובה אבל לא חזר וכתב לה את המנה והמאתים לפי כו"ע הרי היא גובה גם מהמשועבדים משעת האירוסין, רק שרב אסי איירי בשחזר וכתב לה את המנה והמאתים דס"ל שבכה"ג מחלה את השיעבוד הראשון.

והנה הרמב"ם הביא את משנתינו בסתמא, ומשמע אפילו אם לא כתב לה כתובה מן האירוסין, והרי בכה"ג הרמב"ם סובר שבימי אירוסין אין לה כלום, וא"כ חזינן שהרמב"ם אינו סובר כהתוס' רי"ד שנסתחפה שדהו שייך רק על זמן שהוא כבר חייב לה כתובה. וביאר האור שמח דהרמב"ם ס"ל שאין האיש מקפיד "כיון שנסתחפה שדהו ומזלו גרם, מה תעשה".

ברם באמת גם לפי הרמב"ם יכול להיות שאת התוספת הרי הוא מתחייב רק אם תהי' בתולה בשעת הנישואין, ורק בנוגע להמנה ומאתים אין הוא מקפיד על מה שקורה בימי האירוסין.

ועכ"פ האור שמח כתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום שאין האיש מקפיד כיון

שנסתחפה שדהו מחמת מזלו, ואילו התוס' רי"ד סובר שהוא שפיר מקפיד ואינו רוצה להתחייב ולכן הוצרך לומר שבאמת כבר נתחייב. ברם באמת י"ל שלפי שניהם הרי הוא מקפיד, רק שהתוס' רי"ד סובר שהדבר תלוי באם כבר נתחייב או לא, דרק אם כבר נתחייב הרי היא יכולה לומר לו נסתחפה שדהו, ואילו הרמב"ם סובר שהדבר תלוי באם מזלו גרם או לא ואם מזלו גרם הרי הוא מפסיד אפילו אם עוד לא נתחייב בהכתובה בשעת האונס. ויש לתלות מחלוקת זו בהמחלוקת שבין רש"י ותוס' לעיל בדף ב', דאמרינן שם שאם הגיע הזמן ולא נישאו הבעל חייב במזונות ואפילו אם לא נישאו בגלל שחלתה היא כי הרי היא יכולה לומר לו נסתחפה שדהו, ופירש"י שהכוונה היא משום שעכשיו הוא זמן החיוב ואינו יכול להשתמט מלהיות חייב, הרי שהתם חזינן שמה שגורם שהיא יכולה לומר לו נסתחפה שדהו הרי זה החוב שלו, וא"כ גם כאן כדי שתוכל לומר נסתחפה שדהו נצטרך לומר שכבר נתחייב לה, וזהו כסברת התוס' רי"ד כאן דבעינן להא שהוא כבר נתחייב לה כתובה משעת אירוסין, אבל תוס' שם פירשו שהטעם למה הוא פטור הרי זה משום שתלינן שמזלו גרם למחלתה כיון שהיא כבר נקנית לו בקידושין, וא"כ לפי דבריהם ה"ה כאן י"ל שמזלו גרם שתיאנס, וא"כ לפ"ז י"ל נסתחפה שדהו אפילו אם עוד לא נתחייב בכתובה. מיהו יש לדחות שגם תוס' שם מודים שלא סגי בזה שמזלו של הבעל גרם אלא בעינן גם שכבר נתחייב כמו כאן או לכל הפחות להא שהוא צריך להתחייב עכשיו כמו שם.

מיהו נראה שבע"כ צ"ל כדרכו של האור

שמח שהרמב"ם סובר שאין הבעל מקפיד (ודלא כדרכו הנ"ל שהרמב"ם מודה שהוא מקפיד רק שאכתי הרי היא יכולה לומר לו מזלך גרם) שהרי האור שמח שם הוכיח שהרמב"ם סובר שאם משנתארסה נאנסה הרי היא מקבלת גם תוספת כתובה, דהכי מבואר מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' אישות הט"ז עיי"ש, וא"כ בע"כ צ"ל שאינו מקפיד כי אם הוא שפיר מקפיד הרי הוי התחייבות בטעות דהא תוספת כתובה תלוי ברצונו והרי אזלינן שאין רצונו להתחייב לה אם היא בעולה.

והנה יש לעיין מה היא בכלל הוכחת התוס' רי"ד, הלא לעולם י"ל שאין לארוסה כתובה, ובאמת זה ודאי שבציור של המשנה אין לה מאתים כי נסתחפה השדה של האשה בזה שנאנסה מן האירוסין קודם שנתחייב לה כתובה, רק שהאשה תובעת שיש לה לכה"פ מנה ואילו הבעל טוען שנאנסה לפני האירוסין אשר בכה"ג הוי מקח טעות, דהא אתי התוס' רי"ד שם כהמ"ד שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה קודם האירוסין הוי מקח טעות ואין לה כלום. וכן הקשה בחידושי רבי שמואל כאן בסי' י"ב סק"ב, והוכיח מזה שבע"כ צ"ל דס"ל להתוס' רי"ד שגם בנאנסה אחרי האירוסין הרי זה גורם שהנישואין חשיבי מיהא נישואי טעות, ולכן גם לפי טענת האשה אין לה כלום אם נאמר שארוסה אין לה כתובה, וכן הביא שפי' האור שמח בפ"א מהל' אישות את דעת התוס' רי"ד, והיינו דס"ל שהוי נישואי טעות ואינן חלין (רק שבכל זאת מכיון שיש לארוסה כתובה הרי הוא חייב לה כתובה בגלל האירוסין) (והרי הוא נוקט עכשיו שגם כשכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה לפני

האירוסין הרי זה מקח טעות גמור ואינה צריכה גט כמו שהוא סובר שאם קרה אחרי האירוסין ולפני הנישואין אין הנישואין חלים, וזהו כתוס' בדף י' ע"א בד"ה חזקה וכו' וכמו שהבין הבית שמואל את דבריהם שם, ועיי"ש בהפלאה).

ברם לפ"ז צ"ע למה הזכיר התוס' רי"ד רק שנסתחפה השדה של האשה דזהו טעם רק למה לא לתת לה מאתים, ולא הזכיר דהוי מקח טעות. ועוד העיר שם הגר"ש דרעק"א בשו"ת תניינא סי' נ"א דן לחדש שבחופה בטעות אין דין של מקח טעות כי הטעם למה תמיד מקח טעות בטל הרי זה מדין תנאי כי הוי כאילו התנה וכמש"כ תוס' בכמה מקומות, ורצה רעק"א לחדש שאי אפשר לעשות חופה על תנאי, כי מילתא דליתיה בשליחות ליתיה בתנאי, וא"כ יוצא שחופה בטעות הוי חופה (והגר"ש שם בסק"ג בקטע המתחיל ונראה וכו' ר"ל סברא אחרת למה חופה בטעות חיילא עיי"ש). וע"ע לעיל באות ל"ב בענין חופה בטעות.

ותי' הגר"ש שלעולם י"ל שזה ודאי שהחופה חיילא גם לפי התוס' רי"ד, רק שבכל זאת אם הי' בטעות אין הבעל מתחייב אפילו מנה כי הוא יכול לומר שאי אפשר לי באשה כזו, והוכיח כן מלקמן בדף ע"א ע"א דאיכא מ"ד שסובר שאשה שנדרה בנוזיר תצא שלא בכתובה משום שהבעל יכול לומר אי אפשר לי בנדרנית, הרי שאע"פ שהקידושין לא בטלין בכל זאת אינו חייב כתובה, וא"כ כן יהי' גם בתחילת הנישואין דאע"פ שחלין אבל הרי הוא יכול לומר אי אפשר לי באשה כזו, רק דהא דיכול לומר כן היכא שנאנסה הרי זה רק אם

חשיבא שדה של עצמה אבל אם היא נחשבת שדהו של הבעל אינו יכול לומר כן ולכן תלה התוס' רי"ד את הדבר בטענת נסתחפה שדה של האשה.

ועוד הביא הגר"ש שם (בסק"ג) את שיטת הר"ח בסנהדרין דף י' שאם נאנסה מן האירוסין יש לה מנה אבל לא מאתים, וביאר הגר"ש דס"ל להר"ח שאין לארוסה כתובה, והמשנה איירי בשלא כתב לה, רק שבכל זאת אם נאנסה אחרי האירוסין יש לה כתובה כי לא אמרינן שהנישואין הן טעות וכהנ"ל דנישואין בטעות הוו נישואין, וגם אינו יכול לומר אי אפשר לי באשה כזו בציור שנאנסה, רק שבכל זאת יש לה רק מנה כיון שנסתחפה שדה של האשה (ודלא כהאור שמח שהבין שכוונת הר"ח שם היא שאין לה כלום וכהתוס' רי"ד לפי הצד שארוסה אין לה כתובה, והר"ח מפרש שהמשנה איירי כשכתב לה מן האירוסין, דזה אינו כי מלשון הר"ח מבואר דשפיר יש לה מנה וכמו שהראה הגר"ש שם).

רע) היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו.

בענין משמעות דברי רבא בדף ע"ה שטעמו של ר"ג הוא משום כאן נמצא כאן הי'.

הנה להלן בדף ע"ה תנן שאם נמצאו בה מומין אחרי האירוסין לפני הנישואין, על האב להביא ראיה שנולדו אחרי האירוסין ושאינן כאן מקח טעות, ואם נמצאו אחרי הנישואין אז על הבעל להביא ראיה שנולדו לפני האירוסין ושהי' מקח טעות, ובגמ' הקשו שהרישא הוא כרבי יהושע שסובר

אצלינו שאין האשה נאמנת לומר שנאנסה אחרי האירוסין, אלא עלי' להביא רא' שנאנסה אחרי האירוסין, ולכן גם בדף ע"ה על האב להביא רא' שהמומין נולדו אחרי האירוסין, ואילו הסיפא הוא כרבן גמליאל שסובר אצלינו שהאשה שפיר נאמנת לומר שנאנסה אחרי האירוסין, ולכן גם בדף ע"ה בהסיפא האב נאמן לומר שהמומין נולדו אחרי האירוסין ועל הבעל להביא רא' שהמומין נולדו לפני האירוסין. ואמר רבי אלעזר שם שאה"נ הרישא הוא כר"י והסיפא הוא כר"ג ומי ששנה זו לא שנה זו. ורבא אמר שם שגם הרישא יכול להיות כרבן גמליאל וכמו שפירש"י שם, והיינו משום שכאן נמצאו כאן היו, כלומר שכיון שנמצאו המומין כשהיא עוד ברשות האב איתרע חזקת האב, ולכן גם ר"ג מודה שהאב צריך להביא רא' שנולדו אחרי האירוסין, אבל בהסיפא נמצאו המומין אחרי הנישואין בהיותה תחת בעלה, אשר בכה"ג לא איתרע החזקה של האב, ולכן על הבעל להביא רא' שהמומין נולדו לפני האירוסין וכמו אצלינו בדף י"ב שנמצאת בעולה אחרי הנישואין ולכן על הבעל להביא רא' שנאנסה לפני האירוסין.

והנה לכאורה נראה שכמו שאצלינו האשה טוענת טענת ברי, גם בדף ע"ה איירי כשהאב טוען ברי ואילו הבעל הוא שמא, רק שבכל זאת בהרישא על האב להביא רא' שהמומין נולדו אחרי האירוסין כי כיון שנמצאו אחרי האירוסין לפני נישואין כשהיא עוד ברשות האב אמרינן בתורת ודאי שנולדו קודם האירוסין, דהיינו שכיון שנמצאו לפני הנישואין אמרינן שהיו ברשות האב תמיד ואפילו קודם האירוסין והי' מקח

טעות, ולכן על האב להביא רא' שנולדו אחרי האירוסין, ולא מהני לו הטענת ברי שלו ביחד עם החזקת הגוף, אבל בהסיפא מכיון שנמצאו אחרי הנישואין אין סיבה לומר שנולדו לפני האירוסין, ולכן נשאר כמו אצלינו בדף י"ב שהאשה נאמנת לומר שנאנסה אחרי האירוסין ועל הבעל להביא רא'.

מיהו לכאורה כשנמצאו אחרי האירוסין אין סברא לומר שבודאי נולדו לפני האירוסין. ובאמת רש"י כתב על היכא שנמצאו אחרי האירוסין רק "דאיכא למימר כאן היו קודם אירוסין", הרי שהדבר הוא ספק, והכוונה בכאן נמצאו כאן היו היא רק שלא אמרינן בתורת ודאי שכיון שנמצאו בימי האירוסין, בודאי נולדו בימי האירוסין אלא יכול להיות שכאן היו לפני האירוסין, וא"כ עדיין לא מוסבר למה על האב להביא רא'. מיהו י"ל שכיון שנמצאו בימי האירוסין הרי זה נקרא שאיתרע חזקת האב, וכלשונו של רש"י שם, אבל אצלינו בדף י"ב הרי היא נמצאה בעולה אחרי הנישואין, ומה שהיא אומרת משארסתני הכוונה היא משכנסתני וכדברי הש"ש שנביא להלן.

מיהו אכתי צ"ב למה אם נמצאו המומין בימי האירוסין איתרע חזקת האב, דמה טיבו של ריעותא זה, ולמה זה מחליש את החזקת הגוף.

ועכ"פ השב שמעתתא בשמעתיא ב' פרק ג' ביאר את הענין בדרך אחרת, והיינו שלפי רבא איירי בדף ע"ה שגם האב הוא שמא ולכן רבן גמליאל מודה שאין האב זוכה, והיינו משום שאי אפשר להוציא ממון ע"י חזקת הגוף לחוד (וזהו כוונת רש"י במה שכתב שאיתרע חזקת האב), ולכן כיון שכאן

והנה לכאורה הטעם למה השב שמעתתא סובר שלפי רבא איירי גם כשהאב הוא שמא, הרי זה כי כיון שהוא מסביר שהכוונה בכאן נמצאו כאן היו היא שבכלל לא איתרע רשות האב, ואין צריכים בכלל חזקת הגוף, א"כ ה"ה אם האב טוען שמא.

מיהו אכתי צ"ע מה הכריח לרש"י ותוס' בדף ע"ה לומר שלפי רבא דברי ר"ג אצלינו והסיפא של המשנה בדף ע"ה הם בחד שיטה, אולי אצלינו איירי רק בכרי ושמא, ולעולם אין הכוונה משכנסתני נאנסתי, והטעם הוא משום מיגו או חזקה בהדי ברי ושמא, ואילו בדף ע"ה איירי בשמא ושמא וכשנמצאו אחרי נישואין, והאב זוכה משום כאן נמצאו ברשות הבעל כאן היו (וכן היא באמת שיטת הר"ן בדף ע"ה).

והנה הש"ש הקשה על הנ"ל דהא בדף ט"ז איתא שטעמו של ר"ג הוא משום ברי ושמא, ועוד כתב שכן משמע גם בסוגיין (והיינו משום דנקט שמשמע שמה שמהני כאן מיגו או חזקה הרי זה רק בצירוף ברי ושמא, דכן משמע באמת מלשון הגמ' דאמרינן אמר לך רב נחמן אנא דאמרי אפילו כרבן גמליאל, עד כאן לא קאמר ר"ג אלא התם וכו' כלומר שעד כאן לא קאמר ר"ג שברי עדיף וכדברי רב יהודה ורב הונא וכו').

ובפרק ו' תירץ שאה"נ כל הראי' שלפי ר"ג מהני טענת ברי הרי זה מהמחלוקת השני' שלו עם רבי יהושע בהציור של היא אומרת מוכת עץ והוא אומר דרוסת איש דהתם הרי היא מודה שהריעותא היתה קיימת ברשות האב, ובע"כ צ"ל שהיא זוכה לפי ר"ג משום טענת ברי.

נמצאו, וממילא יתכן שנולדו קודם האירוסין, על האב להביא ראי', אבל בהסיפא האב זוכה כי נמצאו אחרי הנישואין, וגם בדף י"ב כאן הרי נמצאת בעולה אחרי הנישואין, ולפי דרכם של רש"י ותוס' בדף ע"ה רבא סובר שגם כאן בדף י"ב הטעם של ר"ג הוא משום שנמצאו אחרי הנישואין, ורבן גמליאל סובר שהיתה זוכה גם אם הי' מדובר בשמא ושמא כיון שנמצאת הריעותא בשעה שהיתה נשואה. אלא שאכתי צ"ב מה מהני בדף י"ב כאן העובדא שנמצאת הריעותא אחרי הנישואין הלא היא עצמה אומרת שנאנסה בימי האירוסין, ובגלל זה כתב הש"ש שלפי רש"י ותוס' איירי כאן שהיא אומרת משכנסתני נאנסתי.

מיהו לפ"ז יוצא שאע"פ שגם כשנמצאו אחרי הנישואין הרי להאב יש רק חזקת הגוף בלי טענת ברי אבל בכל זאת הרי אנו משתמשים בהעובדא שנמצאו אחרי הנישואין ברשות הבעל כסיבה חיובית למה הבעל מפסיד.

ובדבריו בפרק ד' ופרק ו' ביאר הש"ש את הדבר כך, שהיכא שנמצאו המומין אחרי הנישואין ברשות הבעל, וכן היכא שנמצאת בעולה אחרי הנישואין, א"כ לא מחזקינן את הריעותא לרשות האב, ולא אמרינן שאיגלאי מילתא שיש ריעותא גם בנוגע לקודם אירוסין, אלא הוי כאילו אין כאן שום ריעותא כלל, וממילא אין האב צריך שום חזקת הגוף, ולכן הרי הוא זוכה אפילו בטענת שמא, אבל כשנמצאו בימי האירוסין שפיר איתרע רשות האב וממילא אי אפשר להוציא ממון (ולכאורה כך הוא מפרש את כוונת רש"י במה שכתב שאיתרע חזקת האב, וצ"ע).

משכנסתני ואז היינו אומרים כאן נמצאו
כאן היו עכ"ד.

והנה עי' בתיו"ט על המשנה כאן דמבואר
דלא כהדרך שכתב הש"ש שאיירי כאן גם
בשמא ושמא, שהרי כתב שהטעם של ר"ג
כאן הוא באמת משום טענת ברי בהדי חזקת
הגוף, אלא שבנוסף לזה צריכים גם שהיתה
שהות שתיאנס משנשאת, וביאר בתוס'
רעק"א על משניות דהיינו כדי שיהי' לה
מיגו דאי בעי אמרה משכנסתני (אשר אז
נוכל לומר כאן נמצא, ברשות הבעל, כאן
הי').

וביתר ביאור, דהנה התיו"ט על המשנה
כאן, וכן על המשנה בדף ע"ה, וכן
הברטנורא שם, נקטו דרך אחרת מהש"ש,
דהש"ש נקט שלפי רבא החזקה אינה
משמשת כלום לפי רבא, כי רבא איירי
בשמא ושמא וע"י חזקה לחוד א"א להוציא
ממון, רק שהיכא שנמצאת הריעותא אחרי
הנישואין אין צריכים שום חזקה כי לא
איתרע רשות האב והוי כאילו אין כאן ספק
בכלל, אבל הר"ב והתיו"ט הבינו שגם אם
נמצאו המומין אחרי הנישואין איתרע רשות
האב, והרי זה נקרא שיש ספק, וכן כאן
כשנמצאת בעולה אחרי הנישואין, רק שהאב
זוכה בגלל הטענת ברי שלו בהדי חזקת
הגוף, רק שהיכא שנמצאו המומין בימי
האירוסין איתרע החזקת הגוף של האב
(וכבר הערנו שדבר זה צריך טעם), וגם
אצלינו, העובדא שהיא מודה שנאנסה בימי
האירוסין בהיותה ברשות עצמה צריך לפגוע
בהחזקת הגוף, רק שאיירי שהי' אפשר
לקרות אחרי הנישואין, ולכן הרי היא זוכה
כי יש לה מיגו שהיתה יכולה לומר

(ולכאורה הי' אפשר לומר שהגמ' אצלינו,
וכן בדף ט"ז, סוברת כרבי אלעזר שלא
אמרינן כאן נמצאו כאן היו, וממילא בע"כ
צ"ל שהאשה נאמנת משום טענת ברי בהדי
מיגו או חזקת הגוף).

ובפרק ח' שם כתב קצת אחרת, והיינו
שלעולם איירי כאן כשהיא טוענת שנאנסה
בימי האירוסין, רק דאיירי באופן שהי' שהות
שיקרה לאחר הנישואין, וא"כ יש לה מיגו
שהיתה יכולה לומר משכנסתני נאנסתי ואז
היינו אומרים כאן נמצא כאן הי' (וכ"כ
התוס' הרא"ש להלן בדף ע"ה, וכן נביא
להלן מהר"ב והתיו"ט).

ועוד כתב הש"ש בפרק ח' שם שאע"פ
שבדף ט"ז ע"א מבואר שטעמו של ר"ג
במשנתנו הוא משום מיגו דאי בעי אמרה
מוכת עץ אני תחתיך וכהלשון הראשון
בסוגיין שטעמו של ר"ג הוא משום מיגו,
אבל רבא בדף ע"ה חולק על זה, כי אם
ס"ל לרבא שהטעם של ר"ג כאן הוא משום
המיגו הנ"ל א"כ איזה ענין יש לזה למומין
הלא במומין אין להאב שום מיגו, וא"כ
בע"כ צ"ל שרבא סובר שטעמו של ר"ג כאן
אינו משום המיגו הנ"ל, והיינו משום
שבאמת על מוכת עץ תחתיך אין היא נאמנת
וכמש"כ הבית שמואל בסי' ס"ח סקכ"ב כי
כשהיא טוענת מוכת עץ אני תחתיך אין לה
שום מיגו, רק דהוי טענה עדיפא, ורבא
סובר שאין זה נחשב מיגו, וכן רבא חולק
גם על הא"ע שסובר משום חזקת הגוף, אלא
ס"ל דהיכא שנמצא הריעותא בהיותה ברשות
האב לא מהני חזקת הגוף אפילו בהדי ברי
ושמא (לפי תוס' שם), אלא לפי רבא טעמו
של ר"ג הוא משום מיגו דאי בעי אמרה

שקרה אחרי הנישואין ואז היתה שפיר זוכה עם החזקת הגוף.

והנה רעק"א הקשה על הדרך הנ"ל דא"כ יוצא שגם ה"אי נמי" בהגמ' שאמר שטעמו של ר"ג הוא משום שיש לה חזקת הגוף, גם הדרך ההוא צריך להגיע למיגו, וא"כ למה לא אמר הדרך ההוא לגמרי כמו בהדרך הראשון שטעמו של ר"ג הוא משום שיש לה מיגו.

ותי' רעק"א שה"אי נמי" לא רצה לומר משום מיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני משום שרצה לתרץ גם לפי רבי יוחנן אשר אליב' בהמשנה השני' של מוכת עץ ודרוסת איש לא קיים המיגו הזה וכמש"כ תוס' בד"ה אלא וכו'.

ועוד תי' רעק"א דהיינו משום מה שכתבנו כבר שמיגו דאי בעי אמרה מוכת עץ אני אינו מיגו טוב כי לא עדיפא הטענה של מוכת עץ יותר מהטענה של משארסתני נאנסתי שהרי גם היכא שהיא אומרת מוכת עץ חולק רבי יהושע, והיכא שהיא אומרת מוכת עץ תחתך גם ר"ג סובר שאינה נאמנת לפי הלשון של מיגו (וכמש"כ הב"ש בסי' ס"ח סקכ"ב), אבל המיגו שהיתה יכולה לומר משכנסתני נאנסתי הרי הוא שפיר מיגו טוב וגם הלשון השני בגמ' סובר שי"ל שלפי ר"ג מהני מיגו טוב.

רעא) היא אומרת משארסתני נאנסתי ונסתחפה שדהו.

עי' בתוס' רי"ד שכתב שאם היא אשת כהן הרי היא נאסרת. ולכאורה טעמו הוא משום דהוי ספיקא דאורייתא, אבל אין לה

כה לאסור את עצמה מדין שויה אנפשי' חד"א דהא לא מהני טעם זה להפקיע את השיעבוד שהיא משועבדת להבעל כמו שהסברנו לעיל באות ק"ג שסוברים התורת גיטין ורעק"א. מיהו נראה שלאחר שבלא"ה הרי היא נאסרת משום דהוי ספיקא דאורייתא א"כ מעתה יש לומר ששוב חל גם הטעם של שויה אנפשה חד"א.

והנה לעיל באות ק"ג שם הבאנו את דברי הבית מאיר וביארנו שהוא סובר שאע"פ שלא נאמר הדין של שויה אנפשי' חד"א להפקיע שיעבוד שהוא משועבד להשני, ואין מכריחים אותו בכה"ג לקיים דבריו שאמר שהדבר אסור, אבל בכל זאת ה"ה שא"א להכריחו לעבור (לפי דבריו) כי אין מאכילין לאדם דבר שלפי דבריו הוא אסור עליו. ולפ"ז גם כאן בלי טעמא דספיקא דאורייתא לחומרא סו"ס א"א להכריחה לעבור (כי י"ל שהכא אין הדבר קרוב לודאי שעניני' נתנה באחר כמו בציוור של הבית מאיר עיי"ש, דהא שניהם מודים שלא היתה בתולה, וכן אין הדבר קרוב לודאי שהיא אוסרת את עצמה כדי להרויח כתובה).

רעב) בענין ברי ושמא.

עי' בסוגיין דמייתנין שרב יהודה ורב הונא סוברים ברי ושמא ברי עדיף ורב נחמן ורבי יוחנן סוברים אוקי ממונא בחזקת מרי'. ויש לומר ד' סברות בטעמם של רב יהודה ורב הונא:

א', שהם סוברים שהעובדא שהתובע טוען ברי והנתבע טוען שמא מהווה רא"י והוכחה לצד התובע, דהא הנתבע הו"ל

למידע וכמש"כ תוס' דאיירי בברי טוב ושמא גרוע, וא"כ מכיון דהו"ל למידע חיישינן שאולי באמת אינו בגדר שמא אלא יודע הוא את האמת. ברם עי' בקו"ש בב"ב אות תס"א שכתב שהעיקר תלוי באם הוי ברי טוב דאז ברי עדיף אפי' אם גם השמא הוא שמא טוב, והוכיח כן מתוס' בב"מ דף צ"ז, וכתב שלפ"ז הטעם למה ברי עדיף אינו משום שבשמא גרוע לא מהימנינן ליה שהוא שמא. וכתב להוכיח כן עוד כי אפילו בשמא גרוע דהו"ל למידע אבל מ"מ הדין נותן שנאמין לו שהוא שמא כי יש לו מיגו שהי' יכול לטעון ברי. מיהו מלשון תוס' כאן, וביותר מלשונם בב"ק דף מ"ו ע"א, מבואר שצריכים דוקא שמא גרוע.

מיהו תוס' בסוטה דף כ"ה ע"ב בד"ה בית הלל אומרים וכו' חולקים על תוס' בסוגיין וסבורים שהמ"ד שסובר ברי עדיף סובר כן גם בברי גרוע ושמא טוב, דהנה הדין הוא שאם מת בעלה של הסוטה לפני ששתתה שוב אינה שותה ואין לה כתובה, והקשו תוס' למה אין לה כתובה לפי רב יהודה ורב הונא הלא ברי ושמא ברי עדיף. והרי שם הסוטה יודעת שהבנים אינם יודעים אם זינתה או לא, ועיי"ש בתירוצם, ולפי שיטתם שם אי אפשר לומר שברי עדיף כי חשיב ראי' לצד הברי, דהא ראי' זו אינה קיימת בברי גרוע ושמא טוב. וגם הבעל התרומות בשער ל"ט ח"ב סובר שגם בברי גרוע ושמא טוב ברי עדיף, וכן כתב הפ"י כאן בד"ה בגמרא אתמר וכו' שסובר הרמב"ם.

ב', שברי עדיף כי כללא הוא בדיני ממונות שצריכים טענה, והיכא שאין

להנתבע טענה אז התובע מוציא ע"י טענתו לחוד, וס"ל לרב יהודה ורב הונא שמא לא מיקרי טענה. וראיתי בקו"ש באות כ"ו כאן שכתב דרך זה, וכן שמעתי שביאר הגר"ז.

ג', כהנ"ל ששמא לא מיקרי טענה, אבל זה לחוד אינו סיבה להפסיד, רק דכיון שאין לו טענה שוב לא מהני לו המוחזקות שלו כי הוי חזקה שאין עמה טענה, רק דאפילו היכא שלא מהני הכח החיובי של חזקה שיש למוחזקות, אבל אכתי אין מוציאין בגלל הסברא של דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא שאמר רב אשי בב"ק דף מ"ו ע"ב, אלא שנגד זה מהני העובדא שיש כאן ברי ושמא, כי יש בזה מקצת ראי', ואע"פ שאינה ראי' גמורה להוציא ממוחזקות (וכמו שנקטנו בדרכנו הראשון ששפיר מהני), אבל הרי זה שפיר מספיק כדי לפעול נגד הסברא של דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא.

ד', הפ"י בב"ק דף מ"ו ע"ב ר"ל שהמ"ד שסובר ברי עדיף סובר כדעת רב אשי שם שגם בברי וברי סוף הדין של מוחזקות הוא רק הסברא של מאן דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא ולית להו את המבואר בהסוגיא שם בשם ר' שמואל בר נחמני שיש גם פסוק ללמדנו שהממע"ה (ולפי ביאורנו הנ"ל ב"ג"ו כוונת הפסוק היא לחדש שמוחזקות חשיבא בגדר חזקה חיובית), ומש"ה מהני גם ברי ושמא להוציא מהמוחזק, כי כנגד הסברא של דכאיב ליה כאיבא אזיל לבי אסיא, בלי הדרשה מהפסוק, מהני גם ברי ושמא וכהנ"ל. ועוד כתב הפ"י שזהו גם טעמו של רב שסובר שהולכין בממון אחר

הרוב, דהיינו דס"ל לרב שמוחזקות מהני רק משום הסברא של דכאיב לי' כאיבא וכו', ומש"ה הדין נותן שיועיל גם רוב.

והנה מדרכו של הפ"י בב"ק יוצא לכאורה שהמ"ד שסובר שברי עדיף יסבור גם שהולכים בממון אחר הרוב, וכן איפכא, ובאמת כן כתב הפ"י עצמו כמו שנביא להלן באות רע"ג. מיהו מתוס' כאן בסד"ה רב הונא וכו' מבואר שיתכן שהמ"ד שסובר ברי עדיף סובר שאין הולכין בממון אחר הרוב. ברם יש ליישב דנהי שמצד הסברא של רב אשי הדין נותן ששניהם יועילו, אבל אכתי יכול להיות שאם סוברים את הדרשה שפיר יתכן לחלק ולסבור שאע"פ שקמ"ל הפסוק שאחד מהדברים הנ"ל אינו מספיק חזק כדי להועיל אבל השני הרי הוא שפיר מספיק חזק כדי להועיל (וי"ל כהנ"ל בין אם מבינים שהפסוק משמיענו שמוחזקות היא בגדר חזקה חיובית, ובין אם נאמר שגם לאחר הפסוק מוחזקות אינה בגדר חזקה חיובית, רק דקמ"ל הפסוק שלא כל סיבה חלשה מספיקה כדי לעורר אותנו לשנות את המצב).

וע"ע לעיל בהערה על אות ר"ו סק"ו שסדרנו את כל הענין הנ"ל בענין המהות של מוחזקות דבר דבור על אופניו.

והנה לכאורה צריכים להוסיף שגם לפי הדרך השני שכתבנו חייבים לומר שיש כאן בחינה מסוימת של ראי', כי חזינן שהיכא שאין שום מוחזק, לכו"ע ברי עדיף, ולמה יהא ברי עדיף בכה"ג, הלא לפי המ"ד שסובר שלא ברי עדיף לא בעינן טענה, א"נ דס"ל שגם שמא חשיב טענה, ובע"כ צ"ל שברי עדיף כי משום שיש בזה בחינה

מסוימת של ראי', רק דהיכא שהנתבע הוא מוחזק ס"ל להמ"ד שסובר לאו ברי עדיף שלא מהני הראי' הנ"ל נגד מוחזק.

ועי' ברש"י בדף ט"ז ע"א בד"ה כיון דרוב נשים וכו' דמבואר בדבריו שיש בברי ושמא משום ראי' והוכחה. ומרש"י מבואר שגם במשארסתני נאנסתי הברי של האשה מהני בתור ראי' והוכחה שהיא טוענת אמת, והקו"ש שם באות מ"ד הקשה דהא הוי ברי גרוע ושמא טוב.

והנה כבר הבאנו שתוס' כאן כתבו שאפילו לפי רב יהודה ורב הונא אמרינן ברי עדיף רק היכא דהוי ברי טוב ושמא גרוע (ושבהסוגיא כאן ה"ה דהו"מ למימר ולטעמיך), ולפי הדרך הראשון דהוי משום ראי' הרי זה מובן כי רק בכה"ג יש ראי' לצד הברי, וכן אתי שפיר לפי דרך ג' וד' כי גם לפי הדרכים ההם הטעם למה הוא זוכה הרי זה משום שיש בהברי מקצת ראי', אבל לפי הדרך השני לכאורה הדין נותן שהברי יזכה אפילו היכא דהוי ברי גרוע ושמא טוב כי סו"ס יש לו טענה ולהנתבע אין טענה.

עוד מבואר בתוס' כאן דהיכא דהוי שמא ושמא ויש עד אחד לצד התובע הרי העד מחייב רק שבועה אבל אינו מחייב ממון מדין ברי ושמא ברי עדיף, כי בשביל הדין של ברי עדיף צריכים בדוקא שהבעל דין עצמו יטעון ברי. ולכאורה מזה מוכח שטעמם של רב יהודה ורב הונא הוא כהדרך השני שהתובע מוציא ע"י טענתו לחוד בלי שום ראי', כי אילו הי' הטעם משום שהברי משמש כראי' (או מקצת ראי' נגד המצב של דכאיב לי' כאיבא וכו') א"כ גם כשהעד אומר ברי יש כאן אותה מדריגה של ראי'

כנגד הנתבע כמו היכא שהבעל דין עצמו טוען ברי.

ועכשיו נעיין במה היא סברת המ"ד שסובר שלא ברי עדיף.

והנה לפי הדרך הראשון שכתבנו צ"ל שהמ"ד שסובר לאו ברי עדיף סובר שאין כאן מספיק ראיה כדי להוציא ממוחזק.

ולפי הדרך השני צריכים לומר דס"ל שאין דין כזה שמפסידים משום העדר טענה, א"נ דשפיר יש דין כזה רק דס"ל שגם שמא מיקרי טענה.

ולפי הדרך השלישי יש לומר דס"ל שחזקת ממון אינה צריכה טענה.

ולפי הדרך הרביעי שכתבנו י"ל דס"ל שברי ושמא אינו מספיק חזק אפילו לענין להועיל כנגד הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא (וכן י"ל גם לפי הדרך השלישי). א"נ דס"ל שמוחזקות הוי שפיר בגדר חזקה חיובית.

ובנוגע לאם חזקת ממון צריכה טענה עי' בקצה"ח בריש סי' קל"ג דס"ל שהיא שפיר צריכה טענה. מיהו רבינו יונה בב"ב דף כ"ח ע"ב סובר שאינה צריכה טענה.

ובענין אם שמא מיקרי טענה עי' בקצה"ח בסי' קמ"ט סוף סק"ה שכתב שבחזקת ג' שנים בקרקעות אם טען המחזיק טענת שמא הרי זה נקרא חזקה שאין עמה טענה.

רעג) עוד בענין ברי ושמא.

עי' בפ"י שהקשה על המ"ד שסובר שברי ושמא ברי עדיף דא"כ למה צריכים סימנים באבידה הלא המוצא הוא שמא ואילו זה שתובע את האבידה הרי הוא ברי על פי טביעת עינו. ועוד דגם לפי רב נחמן ורבי יוחנן היכא שאין הברי בא להוציא ממוחזק

הרי הם מודים שברי עדיף, והרי בסוף פרק קמא דב"מ כתבו תוס' שמוצא אבידה לא מיקרי מוחזק וא"כ גם לפי רב נחמן ורבי יוחנן הדין נותן שנגיד באבידה שברי עדיף.

והפ"י תי' דשאני באבידה שהברי הוא כנגד רוב שהרי יש רובא דעלמא שאומר שהאבידה נפלה מאדם אחר ולא ממנו, ואע"פ שאין הולכים בממון אחר הרוב, אבל הרי זה רק נגד מוחזק, והכא הרי אינו מוחזק. ועוד שכבר כתב בכמה דוכתי שלמ"ד שסובר שברי עדיף נגד מוחזק ה"ה שהולכים תמיד אחר הרוב גם נגד מוחזק עכ"ד (מיהו תוס' כאן בסד"ה רב הונא וכו') כתבו שיתכן שהמ"ד שסובר ברי עדיף הרי הוא סובר כשמואל שסובר שאין הולכין בממון אחר הרוב).

והנה מסדר דברי הפ"י מבואר שלפני ה"ועוד", אלא לפי דרכו הראשון שהרוב מהני כאן כי אינו נגד מוחזק, אין צורך במה שכתב בכמה דוכתי. מיהו יש להעיר דהנה מדבריו יוצא שרוב עדיף הוא מברי ושמא, שהרי מדבריו יוצא שאע"פ שברי ושמא מהני להוציא ממוחזק לפי רב יהודה ורב הונא אבל אינו מועיל להוציא מרוב, ומעתה גם לפי דרכו הראשון יוצא שלמ"ד ברי עדיף להוציא ממוחזק כ"ש לרוב כיון שרוב עדיף מברי ושמא, ואילו מדברי הפ"י משמע שלפי דרכו הראשון יתכן לומר שאע"פ שברי יכול להוציא ממוחזק שטוען שמא אבל רוב לא מהני להוציא ממוחזק. ברם לפי הדרך שברי עדיף משום דשמא לא מיקרי טענה והדין הוא שהיכא שאין להנתבע טענה אז התובע מוציא ע"י טענתו לחוד, אבל לעולם ברי ושמא אינו מהווה ראיה לצד הברי, א"כ לפ"ז אתי שפיר כל

הדינים הנ"ל, כי מה שברי ושמה מהני להוציא ממוחזק הרי זה משום שאין להנתבע טענה דלכן התובע מוציא ע"י טענתו לחוד, והא דאין רוב מהני נגד מוחזק הרי זה כי אינו ראי' מספיק חזק כדי להוציא ממוחזק שיש לו טענה, ומעתה אכתי שפיר נשאר מקום לומר שאע"פ שברי ושמה מהני נגד מוחזק אבל אינו מועיל נגד רוב כי רוב הוי מיהא בגדר ראי' וא"כ י"ל שא"א להוציא ע"י טענתו לחוד כשיש להשני ראי', ורק אם ברי ושמה מהני בתורת ראי', רק אז קשה, כי אז יוצא שאינו מועיל נגד רוב כי רוב הוא ראי' יותר חזקה מברי ושמה, וא"כ אם ראיית ברי מהני להוציא ממוחזק הדין נותן שכל שכן שראיית רוב צריכה להועיל. מיהו אכתי קשה על דרכו של הפ"י למה לא מהני ברי ושמה נגד רוב, הלא הרוב הוי רוב שאין עמו טענה והדין נותן שלא יועיל כמו שחזקת ג"ש ושאר חזקות שאין עמהן טענה אינן מועילות. וכבר הבאנו בשם הקצה"ח שהיכא שבעל החזקת ג' שנים טוען שמה אין זה מועיל כי חשיב חזקה שאין עמה טענה. ועוד דלפי דרכו יוצא שגם המ"ד שסובר ברי עדיף מודה שברי ושמה לא יועיל להוציא היכא שיש להשמה את כח הראי' שיש למוחזק דהיינו האנן סהדי שמאי דתפיס האי דידי' הוא (וכגון היכא שהוא טוען הכלי שבידך גזול הוא בידך והלה אומר שמה קניתי ממך). מיהו אולי באמת כן הוא כי אנן סהדי אינו צריך טענה כי הוי כמו שני עדים שמועילים בלי טענה כי אינה בגדר ראי' אלא בגדר מציאות. ברם יש ליישב את מה שהקשינו והוי רוב שאין עמו טענה על פי מה שנביא להלן באות רע"ו מהפ"י להלן בסוגיין שר"ל

דהיכא שיש רוב לצד השמה אז הרי זה כאילו הוא טוען ברי והוי ברי וברי, דלפ"ז לא קשה הקושיא הנ"ל כי באמת שפיר יש לו טענה. ובאמת מלשון הפ"י כאן משמע שכן היא כוונתו גם כאן שהרי כתב "דשאני התם לענין מציאה דהמוצא מצי למימר דלאו ממנו נפל אלא מרובא דעלמא", הרי שכתב דבריו בסגנון של אלימת טענת המוצא ולא כתב סתם שיש רוב כנגד התובע (מיהו זהו דלא כדברי הקצה"ח שהבאנו שחזקת ג' שנים לא מהני לטוען טענת שמה, כי לפי הנ"ל גם כשיש לו חזקת ג' שנים הדין נותן שתחשב טענה. מיהו יש ליישב על פי שיטת הקצה"ח שחג"ש אינה בגדר ראי' אלא בגדר תקנה דרבנן, ואכמ"ל בזה). והנה לכאורה כל עיקר קושייתו של הפ"י על אבידה אינה קשה כי י"ל ששאני אבידה דגזירת הכתוב היא דבעינן סימנים ולא סגי בטענת ברי נגד שמה, דהנה ילפינן סימנים מקרא דעד דרוש אחיך אותו מידך דדרשינן דרשהו אם הוא רמאי או לא דהיינו בסימנים ולמ"ד שסימנים מועילים רק מדרבנן כוונת התורה היא דרשהו בעדים, דהיינו דצריך להביא עדים שהאבידה היא שלו, וא"כ י"ל שהך גזירת הכתוב היא גופא הטעם למה לא מהני באבידה טענת ברי נגד שמה אבל בלי הגזיה"כ אה"נ דהי' שייך לומר דשפיר מהני.

ומעתה י"ל עוד שטעם הפלוגתא אם ברי עדיף או לא הוא אם ללמוד מאבידה ולומר גם בעלמא שלאו ברי עדיף או האם לא ללמוד מאבידה אלא בעלמא ברי ושמה ברי עדיף.

וע"ע בחי' חת"ס כאן משנת תקע"ג, וכן בקובץ שיעורים חלק ב' סי' ה', וכן בשערי

יושר בשער ו' פרק י"ד שדנו בקושיית הפ"י.

רעד) לימא רב יהודה ורב הונא דאמרי כר"ג ורב נחמן ור"י דאמרי כרבי יוחנן.

הנה מסוגיית הגמ' כאן מבואר שהבעל חשיב כאן מוחזק אע"פ שיש להאשה שטר כתובה, ולכן שייך לומר כאן שברי ושמא לאו ברי עדיף, וכן שמיגו להוציא לא אמרינן (בלי הצירוף בהדי הכח של ברי ושמא). מיהו זה סותר את מה שמצינו בעלמא דהיכא שיש לבעל השטר מיגו הרי זה שפיר מהני לגבות מן הלוח. ועי' במה שהבאנו בענין זה לעיל באות ר"ו סק"ד.

רעה) אמר לך רב נחמן אנא דאמרי אפילו כר"ג.

עי' בתוס' רי"ד שהקשה דהכא אמרינן שר"ג אתי שפיר אפילו אם לאו ברי עדיף כי יש חזקת הגוף בהדי הברי, וחזינן ששמואל פוסק כר"ג, ואילו בב"ק דף מ"ו בהציוור של שור שנגח את הפרה ונמצא עוברת בצדה מבואר ששמואל סובר לאו ברי עדיף אפילו כשיש בהדי הברי חזקת הגוף שלא ילדה לפני הנגיחה, ותי' וז"ל, וי"ל דלא קשה דהיכא אזיל ר"ג בתר חזקה דגופא לאפוקי ממונא מחזקת מרי' הני מילי גבי אשה ובעל שכבר הבעל מחויב ועומד בכתובת האשה, ושטר כתובה עליו, והוא בא מספק לפטור את עצמו ממה שהוא מחויב ועומד בו, התם ודאי אמר ר"ג אוקי אתתי' אחזקתה ואפיק ממונא מיני' דבעל כי היכי דהוה משועבד לה מעיקרא, ורבי יהושע אפילו הכי פליג עלי' ולא מפיק

ממונא מחזקת מרי', אבל הכא שהמזיק לא נתחייב ממון לניזק מקודם לכן, ולא בא לאפוקי עצמו שנאמר שנעמיד הניזק בחזקת הגוף ונוציא ממון ממנו, אלא זה החיוב עכשיו יבוא עליו מספק, וכיון שעכשיו רוצה לחול עליו מודה ר"ג דמספיקא לא מחייבינן לי', ואע"ג שיש לתובע חזקה דגופא, אלא אמרינן הממע"ה ולא קשה שמואל אדשמואל עכ"ל.

מיהו לכאורה דבריו תמוהין דאיך ר"ל שכתובה הוי כעין איני יודע אם פרעתין הלא לפ"ז איך אמרינן כאן שלימא שר"ג ור"י פליגי בפלוגתא דברי ושמא ברי עדיף או לאו ברי עדיף הלא כולהו אמוראי מודים שאיני יודע אם פרעתין חייב וכמש"כ תוס' וא"כ הו"ל להגמ' לומר שרב נחמן קאמר אנא דאמרי אפילו כר"ג כי הכא הוי כמו איני יודע אם פרעתין. ועי' גם בדברי הש"ך שהבאנו לעיל באות ר"ו סק"ד שדן על הציוור שבסוגיין כאן כהיכא שיש ספק בתחילת החוב.

וע"ע באות ר"פ.

רעו) אמר לך רב נחמן אנא דאמרי אפילו לר"ג.

הנה לכאורה אכתי נשאר קיים שרבי יהושע מוכרח לסבור שברי ושמא לאו ברי עדיף. מיהו עי' בפ"י שכתב שבאמת גם זה אינו מוכרח, כי לעולם י"ל דאית לי' ברי עדיף אבל שאני הכא שהברי הוא כנגד רוב, דהא יש רוב שאומר שלא הי' אונס אלא רצון כי אונס יש לו קול, וא"כ הרי זה כמו שהבעל טוען ברי שאין לה כתובה והוי כמו ברי וברי, ומה שהבעל

הרוב (ובאמת אז הי' בדין שיהי' נחשב ברי ממש), אבל לפי מאי דפסקינן שברי מפי אחר לא חשיב טענת ברי כמו שכתבו רעק"א במשניות כאן באות ע"ד, והבית הלוי בח"ג סי' ל"ו סק"ב בשם הר"ן בשם הרמב"ן, צ"ע כהנ"ל (והרש"ש בב"ק דף ל"ה תמה מנ"ל לרעק"א דבר זה).

רעו* (עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא דאיכא מיגו.

ע"י בכיאר הגר"א בחו"מ סי' פ"ב סקל"ח שכתב שהמקור של הסוברים שמהני מיגו להוציא הרי זה מרבן גמליאל דסוגיין דמהני לדידי' מיגו להוציא את המאיתם, וכן איתא בדף ט"ז שטעמו של ר"ג הוא משום מיגו, ואלו שסוברים שלא מהני מיגו להוציא הרי זה משום דסבירא להו דמהני רק בצירוף הברי ושמא.

וע"י בש"ך בדיני מיגו שלאחר סי' פ"ב באות א' (הובא בתוס' רעק"א על משניות כאן באות ו') שהביא מהמרדכי בריש בבא מציעא וכן מהר"ש מקינון בספר כריתות (וגם הגר"א שם הביא את המרדכי והר"ש מקינון) וכן מהב"ח, וכ"כ המהר"ם שיף כאן, דמהני המיגו רק בהדי הברי ושמא, וכן הזכיר הפ"י בהקו"א כאן לענין התירוץ השני של חזקה, וכן איתא בשט"מ בדף ע"ה בשם הר"י ותר"י.

רעז (בענין ברי ושמא בהדי מיגו, וכן ברי ושמא בהדי חזקה, וכן בענין איני יודע אם פרעתך.

הנה בסוגיין מבואר שאפילו המ"ד

טוען עד שלא ארסתיך הכוונה בזה היא שהוא שטוען בכרי שהי' רצון וכהנ"ל וממילא נקטינן שהי' לפני האירוסין ולא אחרי האירוסין כי יש לה חזקת היתר, וא"כ טענת הבעל הוי כטענת ברי שהי' ברצון לפני האירוסין, והא דאמרה הגמ' בתחילה שרב יהודה ורב הונא סברי כר"ג וסברנו דהוי שפיר ציור של ברי ושמא הרי זה רק לפי הס"ד וסברנו אז שהבעל מיקרי שמא כי רוב אונס יש לה קול אינו רוב גמור כמש"כ תוס' לעיל בדף ט' ע"א בד"ה ואי וכו', אבל לפי המסקנא שטעמו של ר"ג אינו משום שהוא סובר שברי עדיף אלא טעמו הוא משום שיש מיגו וחזקת הגוף א"כ שוב י"ל שהוי כמו ציור של ברי וברי משום דשפיר הוי רוב מעליא (עיי"ש ביתר דבריו בזה).

מיהו לפי מש"כ הפ"י דחשיב ברי וברי לפי המסקנא א"כ יוצא שמהני המיגו לחוד להוציא, וכן מהני החזקת הגוף לחוד להוציא.

מיהו נראה שאין כוונת הפ"י לומר דהוי ברי וברי ממש, אלא כוונתו היא לומר רק דלא הוי כברי ושמא כי הבעל הוא בגדר קרוב לברי ומש"ה גם המ"ד שסובר ברי עדיף יכול לסבור כרבי יהושע, אבל בכל זאת ר"ג מאמינה רק כי יש צירוף של מיגו או חזקה בהדי מה שהברי שלה עדיף מהברי של הבעל.

ברם עצם הדבר צ"ב איך מהני רוב כדי לשפר את הגדרת טענתו ולהחשיבו כטענת ברי, ובשלמא אם ברי מפי אחר (כלומר שטוען ברי כי הוא מאמין אדם אחר) הי' נחשב טענת ברי א"כ גם כאן הרי הוא יכול לומר שברי לו על פי

שסובר לאו ברי עדיף הרי הוא מודה היכא שיש גם מיגו א"נ חזקת הגוף בהדי הברי דשפיר מוציא.

א. לשונות הבעל המאור והרמב"ן והמלחמות והשיטה ישנה.

ובענין הגדרת הצירוף בין המיגו או החזקת הגוף בהדי הברי ושמא, ע"י בבעל המאור בריש פרק ב' בד"ה וכיון דרוב נשים שכתב וז"ל, מידי דהוי אטענה משארסתני נאנסתי דמהימנא לה משום האי טעמא דהכא תרתי והכא חדא, גבי דידיה איכא תרתי, ברי וחזקה דגופה, וגבי דידי' חדא, חזקה דממונא ושמא עכ"ל. ומלשונו משמע דהוי צירוף של שני הכחות.

והרמב"ן במלחמות בדף ע"ה בד"ה ועוד משום כתב וז"ל, דעד כאן לא בעי ר"ג טענה אלא גבי נושא אשה ולא מצא לה בתולים שאלמלא טענתה אין חזקתה כלום שהרי בעולה היא שאין לה בתולים (צ"ע דהא חזקה דמעיקרא עדיפא מחזקה דהשתא) ובשביל חזקה דגופה נאמנת לטעון טענה אחרת להעמיד חזקה ראשונה עכ"ל. ויש להבין מדבריו שהחזקה היא עיקר.

והשט"מ כאן בסוף דף י"ב בשם שיטה ישנה הקשה דהא מיגו וחזקה אינם מועילים להוציא ות"י וז"ל, הכי קאמר בברי ושמא דמסייע לברי דידי' טעם ורגלים לדבר, בההוא מודה רב נחמן דברי עדיף כיון דאיך שמא ולא מסייע טעם ורגלים לדבר כגון מיגו וכו', בודאי בהאי ברי ושמא מודה רב נחמן עכ"ל. ומלשונו משמע שהברי ושמא הוא העיקר. וכן מבואר בשט"מ בדף

ט"ז ע"א בד"ה כתוב בשיטה ישנה.

ב. דרך אחד בביאור למה מהני ברי ושמא בהדי מיגו או בהדי חזקה.

וכן אם מהני רוב בהדי חזקה.

והנה סברות הראשונים הנ"ל אינן מבוארות כל כך מתוך דבריהם. ומצד הסברא נראה לומר בביאור הך צירוף כדלהלן, דהנה אם לפי רב יהודה רוב הונא ברי ושמא מהני מדין רא"י והוכחה א"כ י"ל שגם רב נחמן ורבי יוחנן סוברים שיש בזה מקצת הוכחה וכמו שהוכחנו באמת לעיל באות רע"ב, וממילא הרי זה מצטרף בהדי ההוכחה שיש בחזקה ובמיגו (ואפילו אם לפי רב יהודה רוב הונא ברי ושמא מהני להוציא בגלל איזה טעם אחר אבל אכתי י"ל שיש בברי ושמא גם מקצת רא"י). מיהו לפ"ז צריכים לנקוט שחזקה מהני מדין רא"י והוכחה ולא מדין גזירת הכתוב של התנהגות, וכן שמיגו מהני מדין רא"י והוכחה ולא מדין זכות טענה, א"נ דאפילו אם נאמר שחזקה מהני מדין גזירת הכתוב של התנהגות אבל הטעם למה גזרה התורה כן הרי זה כי יש בחזקה לכה"פ מדה מסוימת של מקצת רא"י, וכן אפילו אם מיגו מהני מדין זכות טענה אבל הטעם למה אנו נותנים לו את הנאמנות של הטענה השני' הרי זה כי יש כאן מדה מסוימת של מקצת רא"י.

ואם נאמר כדרך זה יתכן שה"ה שרוב בהדי חזקה יועילו להוציא ממון, וכבר הבאתי הרבה מקורות בענין זה לעיל באות ר"ט.

מיהו לכאורה א"א לומר כהדרך הזה כאן בסוגיין כי הכא אין שום רא"י לצד האשה

מזה שהיא טוענת ברי והבעל טוען רק שמא כי הכא הבעל הוא בגדר לא הו"ל למידע וא"כ אין שום ריעותא במה שהוא טוען שמא.

ג. עוד דרך בביאור הנ"ל.

ולפי הדרך שכתבנו לעיל באות רע"ב שבברי ושמא ברי עדיף משום שאין להנתבע טענה כי שמא לא מיקרי בגדר טענה והיכא שאין להנתבע טענה הרי התובע מוציא ע"י טענתו לחוד א"כ י"ל שטעמו של המ"ד שסובר לאו ברי עדיף אינו משום דס"ל שגם שמא מיקרי טענה, אלא לעולם לא מיקרי טענה ואפילו היכא דלא הו"ל למידע, רק שהוא סובר שאין דין כזה שמוציאין ע"י טענה לחוד, והיינו משום שנהי שלא מהני הכח החיובי של מוחזקות כשאין לו טענה כי הוי חזקה שאין עמה טענה וכמש"כ הקצה"ח בס"י קל"ג (ודלא כרבינו יונה בב"ב דף כ"ח ע"ב שמוחזקות מהני גם בלי טענה) אבל אכתי נשארית הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, דהיינו שמי שרוצה שב"ד יעשו מעשה, עליו להוכיח את צדקת המעשה, ומש"ה לאו ברי עדיף (כי אין לברי שום כח חיובי מסוים נגד שמא), ומעתה מאחר שיש כאן רק הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא א"כ הדין נותן שנגד זה מהני גם מיגו וכן חזקת הגוף (שהם שפיר בגדר כחות חיוביים).

ועי' בפ"י בב"ק דף מ"ו ע"ב שכתב שמצד הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא הי' מועיל ברי ושמא וכן רוב, רק שהאמוראים שסוברים שאינם מועילים הרי זה כי הם סוברים כמו המ"ד בהסוגיא שם שסובר שיש פסוק כדי לומר שהממע"ה. ולפי דרכנו הנ"ל יוצא שקמ"ל הפסוק

שמוחזקות נחשבת בגדר חזקה חיובית אבל לעולם גם אחרי הפסוק אכתי נשאר דהיכא ששייך לומר רק הסברא של דכאיב לי' כאיבא וכו' יועיל רוב או מיגו או חזקה כדי להוציא ממון, אבל ברי ושמא אינו מועיל אפילו כנגד הסברא של דכאיב לי' כאיבא, והיינו משום שבברי ושמא אין אפילו מקצת ראי' ודלא כהפ"י שכנראה סובר ששפיר יש בזה מקצת ראי' אשר משום כך נקט שגם ברי ושמא יועיל נגד הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא.

ולפי הדרך הזה אין ראי' מכאן שגם רוב בהדי חזקה יועילו להוציא ממון, כי רק ברי ושמא בהדי חזקה מועילים כי בכה"ג אין להנתבע טענה ולכן אין לו הכח החיובי של מוחזקות וכמו שביארנו.

ד. למה א"י אם פרעתין חייב, והאם חייב גם כשלא הו"ל להלוה למידע.

והנה תוס' כאן הביאו שהיכא שאומר איני יודע אם פרעתין לכו"ע ברי עדיף, ובפשטות היינו משום שיש חזקת חיוב בהדי הברי ושמא.

ברם כבר נחלקו הקדמונים אם איני יודע אם פרעתין חייב רק היכא דהו"ל להנתבע למידע, דעי' במל"מ בפ"ד מהל' שאלה ופקדון ה"ג שכתב שרק אם הו"ל למידע הרי הוא חייב. והתומים בס"י ע"ה סקכ"ב הביא ראיות מן הראשונים לכאן ולכאן.

ולכאורה יש לבאר שהסוברים שאיני יודע אם פרעתין חייב רק כשהוה לי' למידע הרי הם סוברים כהדרך הראשון שכתבנו בענין למה מהני ברי ושמא בהדי חזקה, והיינו שמצרפים את המקצת ראי' שיש בברי ושמא להמקצת ראי' שיש בחזקה או מיגו, ולכן

גם באיני יודע אם פרעתין מצרפים את המקצת ראי' שיש בברי ושמא להחזקת חיוב, והרי דרך זה שייך רק היכא דהו"ל למידע וכמו שכתבנו כבר (והקשינו דהא הכא בסוגיין לא הו"ל להבעל למידע).

והסוברים שאינו יודע אם פרעתין חייב גם היכא דלא הו"ל למידע הרי הם סוברים כהדרך השני שכתבנו, והיינו שכיון ששמא לא מיקרי טענה ויש כאן רק את הסברא של דכאיב לי' כאיבא אזיל לבי אסיא, סגי גם בחזקה או מיגו כדי לשנות את המצב, ולכן גם באיני יודע אפ' פרעתין מהני החזקת חיוב כיון שאיני יודע אם פרעתין לא חשיב טענה, והרי דרך זה שייך גם אם לא הו"ל למידע.

גם י"ל שהדעה שסוברת שאיני יודע אם פרעתין חייב רק אם הו"ל למידע סוברת שהיכא שלא הו"ל למידע טענת שמא שפיר חשיבא טענה אשר משום כך יש להנתבע בכה"ג החזקה החיובית של מוחזקות.

והנתיחה"מ בסי' ע"ה סק"ז כתב שאיני יודע אם פרעתין חייב משום שיש רגלים לדבר שהוא משקר ולכן הרי הוא חייב רק כשהו"ל למידע.

ובחי' הגר"ש כאן הביא שהש"ך בסי' ע"ה סקכ"ז כתב כהדרך שאיני יודע אם פרעתין חייב משום הברי ושמא בהדי החזקת חיוב, דהיינו שגם הברי ושמא פועל כאן בצורה חיובית.

ה. עוד בענין איני יודע אם פרעתין היכא דלא הו"ל למידע, וכן כשגם המלוה טוען שמא, ודברי הרשב"א בגיטין על היכא שהספק ידוע.

והנה הרשב"א בגיטין דף ע"ח ע"ב

הקשה דהיכא שזרק הלוח להמלוה את התשלומין ספק קרוב להמלוה ספק קרוב להלוה ושוב נתאכלו המעות למה פוטרין את הלוח הלא הוי בגדר איני יודע אם פרעתין, ותי' דהיכא שקרה דבר מסוים שמעורר ספק הרי אנו פוטרם אותו גם בציוור של איני יודע אם פרעתין. ומדבריו מבואר דס"ל שאיני יודע אם פרעתין חייב גם אם לא הו"ל למידע שהרי התם לא הו"ל להלוה למידע ואלמלא החידוש שחידש הרשב"א הי' נשאר חייב. ברם י"ל שזהו גופא תירוצו, דהיינו דהיכא שיש דבר מסוים שמעורר ספק הרי הוא פטור כי הרי זה בגדר לא הו"ל למידע.

ועכ"פ צ"ע על קושייתו דאיך שייך לחייב שם משום איני יודע אם פרעתין הלא התם גם המלוה טוען שמא וא"כ אינו ציוור של ברי ושמא. וכבר עמד על זה המגיה להמל"מ בפ"ד מהל' שאלה ופקדון ה"א, וכתב בשם המחנה אפרים דהתם ליכא חסרון במה שאין המלוה ברי כי לא הו"ל להמלוה למידע. והקצה"ח בסי' ע"ה סק"ו הביא דבריו, וכן כתב הקצה"ח בסי' ש"מ סק"ד בביאור דעת הרא"ה עיי"ש.

והנה לפי הדרך שכתבנו שאיני יודע אם פרעתין חייב משום הצירוף של ראיית ברי ושמא בהדי החזקת חיוב א"כ בהציוור הנ"ל הרי אין שום ראי' כי הוא ציוור שגם המלוה הוא שמא ושניהם לא הוי להו למידע, אבל לפי הדרך שאיני יודע אם פרעתין חייב משום שאין לו טענה (ואפילו היכא שלא הו"ל למידע הרי הוא צריך טענה ושמא לא מיקרי טענה), וממילא מהני החזקת חיוב להוציא ממון, א"כ גם כשהתובע טוען שמא

ולא הוה ל" למידע סגי בחזקת הגוף כדי לשנות את המצב וכמו שביארנו לעיל.

ו. קצה"ח בענין א"י אם פרעתין כשאין התובע ברי אבל טענין לו.

והנה הקצה"ח בסי' צ"א סק"ג סובר שגם אם התובע אינו טוען ברי אבל היכא שיש דין שטענין ל"י, אז גם זה גורם שהנתבע יהי' חייב בציור של איני יודע אם פרעתין, והרי זה נקרא שיש להתובע טענת ברי, וכן סובר רש"י להלן בדף ל"ו ע"א שבהציור של ר"ג ורבי יהושע כאן בכתובה יסבור ר"ג שאפילו אם מתה האשה סגי במה שטענין ליתמי כדי להוציא את הכתובה, ותוס' שם הקשו על רש"י דהא טענין לא מהני להוציא (ועיי"ש באות תפ"ד), ברם בדעת רש"י והקצה"ח י"ל שאין זה נקרא שמוציאין ע"י טענין, כי באמת כיון שאין השמא של הבעל נחשב בגדר טענה הרי אנו מוציאין על פי החזקת הגוף וכמו שביארנו, רק דהיכא שהאשה התובעת אינה טוענת ברי יש ריעותא בהאשה כי הוה לה למידע, ומש"ה בכה"ג אין מוציאין, וא"כ לזה מהני טענין כדי לפעול שהרי זה כאילו טענה האשה ברי ואין ריעותא. ברם אכתי צ"ע כי אכתי אין צריכים לדין מיוחד של טענין אלא סגי בזה שהבנים של האשה לא הו"ל למידע.

ז. דברי הקו"ש בהרשב"א הנ"ל.

והנה כבר הבאנו שהרשב"א בגיטין סובר שאיני יודע אם פרעתין חייב אפילו בשמא ושמא, וכן אפילו כשגם לא הו"ל להלוה למידע, ולכן סובר הרשב"א בקושייתו שגם

בספק קרוב להלוה ספק קרוב להמלוה שייך לומר שאיני יודע אם פרעתין חייב, ועל זה מתרץ הרשב"א דשאני התם שיש ספק ידוע וכיון דהוי ספק ידוע לא אמרינן שם שאיני יודע אם פרעתין חייב, והקו"ש בח"ב סי' ג' בחלק "עוד בדיני מיגו" בסופו כתב שהיכא שיש ספק ידוע לא אמרינן שאיני יודע אם פרעתין חייב אלא הרי הוא פטור, אבל היכא דהוי ברי ושמא וגם הו"ל להלוה למידע אמרינן שאיני יודע אם פרעתין חייב אפילו בציור שנודע הספק, אבל אם לא הו"ל למידע הלוה פטור אפילו אם המלוה טוען ברי כיון שהספק ידוע, אבל עכ"פ היכא שאין ספק לפנינו אמרינן שאיני יודע אם פרעתין חייב אפילו בשמא ושמא, וגם אם לא הו"ל למידע, ואין צריכים בכה"ג להכח של חזקת חיוב, אלא סגי בהדין שאין ספק מוציא מידי ודאי, וזה שייך גם בשמא ושמא ולא הו"ל להלוה למידע. וכן ביאר הקו"ש גם בב"ב אות תרנ"ו ותרנ"ז. וביאר שם שמש"ה מצינו לפעמים שאיני יודע אם פרעתין חייב גם כשלא הו"ל למידע, והיינו משום שהתם איירי שאין הספק לפנינו.

וע"ע בענין איני יודע אם פרעתין להלן באות ר"פ ובסוף האות שם בנוגע לתוס' בסוטה דף כ"ה ע"ב.

רעז*) עד כאן לא קאמר ר"ג אלא דאיכא מיגו.

הנה רש"י כאן כתב שהמיגו הוא שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני ואז לא היתה נאסרת לכהונה, וביאר הרש"ש (בדבריו על רש"י) שכוונת רש"י היא למוכת עץ תחתין כי מוכת עץ לפני האירוסין אינה טענה

עדיפא כי עי"ז תהי' כתובתה רק מנה משא"כ השתא שהיא אומרת משארסתני נאנסתי כתובתה מאתים וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת רש"י היא שהיתה יכולה לומר מוכת עץ תחתך. מיהו באמת רק לבתר הכי בסמוך הזכיר רש"י מוכת עץ תחתך ומשמע שהכא כוונתו היא למוכת עץ סתם אפילו לפני האירוסין דגם זה חשיב מיגו. ונראה דהיינו משום דנהי שע"י טענה זו תקבל בשעת הגירושין רק מנה אבל בכל זאת תשאר מותרת אז לכהונה וזה עדיפא לה מלקבל עוד מנה וא"כ שפיר הוי מיגו. מיהו אכתי צ"ע דלהלן בדף ט"ז ע"א איתא להדיא שהמיגו הוא משום שהיתה יכולה לומר מוכת עץ תחתך וכמו שהביא הרש"ש.

ועכ"פ הרש"ש (לעיל בסמוך בדבריו על הגמ') העיר שלפי פירושו שהכוונה היא שיש לה מיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ תחתך א"כ קשה איזה מיגו הוא זה הא אם היתה אומרת כן לא היתה נאמנת כי אין לה מיגו על טענה זו, וכן כתב הב"ש בסי' ס"ח סק"כ"ב שלפי הטעם של מיגו יוצא שאם תטעון מוכת עץ תחתך לא תהי' נאמנת (משא"כ לפי הטעם של חזקה שפיר תהי' נאמנת כי גם על זה יש לה חזקה הגוף). ומהמשך דבריו משמע שרצונו של הרש"ש שם הוא לתרץ שבכל זאת הרי זה מיגו כי מוכת עץ תחתך נחשב בעיני האשה טענה עדיפא. ובאמת כסברא זו כתבו תוס' בריש דף י"ג אלא שמשמע מדבריהם שהמיגו הוא שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אפילו לפני האירוסין, וגם על זה נתקשו דאיזה מיגו הוא זה הלא רבי יהושע חולק גם שם ואומר שאינה נאמנת וא"כ אין לטענת מוכת עץ יותר

נאמנות מלטענת משארסתני נאנסתי, ותירצו שבכל זאת בעיני האשה טענת מוכת עץ היא טענה עדיפא.

ברם צריכים להבין, דבשלמא אם מיגו מהני מטעם ראי' והוכחה שאומר אמת א"כ שפיר י"ל דכיון שמוכת עץ נחשב בעיני האשה טענה עדיפא יש לנו ראי' שהיא אומרת אמת, אבל אם נאמר כהצד שכתב הקו"ש בח"ב סי' ג' שמיגו מהני מכח נאמנות וזכות טענה, דהיינו שצריכים לתת לאדם לא רק את הנאמנות של הטענה שהוא טוען אלא גם של הטענה שהי' יכול לטעון, א"כ הכא הרי על הטענה ההיא אין לה נאמנות טפי מעל הטענה הזאת. ובאמת מלשון רש"י שכתב "ש"מ דקושטא קאמר" מבואר שהמיגו פועל כאן בתורת ראי' והוכחה.

ברם י"ל שגם לפי הצד של נאמנות וזכות טענה יש במיגו גם מקצת ראי', רק שאינה מספיק חזקה כדי להכריע, וא"כ י"ל שבהדי ברי ושמא לכו"ע סגי בהכח של ראי' והוכחה שיש במיגו.

רעת) מהדורא אחרת בענין הנ"ל משנת תשע"ט.

פירש"י וז"ל, כגון משארסתני נאנסתי, וכגון האומרת מוכת עץ אני, דאמרינן מיגו דאי בעיא טענה מעלייתא מהך, כגון גבי משארסתני נאנסתי הוה טענה מוכת עץ אני טענה מעלייתא דלא פסלה נפשה מכהונה, וקאמרה נאנסתי משארסתני דקא מיפסלה נפשה, דאשת ישראל שנאנסה אסורה לכהן, ש"מ קושטא קאמרה, וגבי היא אומרת מוכת עץ אני, אי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתך ואית לה מאתן, וקא

אמרה מוכת עץ אני קודם לכן ואין לי אלא מנה עכ"ל, והנה מלשונו משמע שהמיגו היכא שאמרה משארסתני נאנסתי הוא שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני קודם האירוסין, דהא רק בנוגע להמשנה השני' שהיא אומרת מוכת עץ הזכיר שיש לה מיגו לומר מוכת עץ אני תחתיך, ומעתה צ"ע מהו המיגו גבי משארסתני נאנסתי הלא אם היתה אומרת מוכת עץ אני קודם אירוסין היתה מקבלת רק מנה לפי רבנן וכמו שהזכיר רש"י בהמשך דבריו שהבאנו, ואילו עכשיו שהיא טוענת משארסתני נאנסתי מגיע לה מאתים.

וי"ל שבכל זאת עדיפא לה להפסיד מנה מכתובתה ולא להיות אסורה לכהונה. מיהו אם סוברים שמיגו לחצי טענה (אפילו אם הי' מוכן לטעון את הטענה ההיא), מהני רק לענין מה שהיתה מועילה טענה ההיא, א"כ יוצא שכאן גם ע"י המיגו תקבל רק מנה כמו אם היתה טוענת מוכת עץ לפני האירוסין (ואילו הבעל אינו רוצה לתת כלום כי אזלינן שכנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה אין לה כלום).

גם י"ל שגם כאן כוונת רש"י היא שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני תחתיך רק שלא הוצרך רש"י לפרש דבר זה, כי היא הרי טוענת שהיא נאנסה תחתיו, וא"כ כבר איירינן בתחתיו, וא"כ מספיק לרש"י רק לשנות שבמקום נאנסתי היתה יכולה לומר מוכת עץ, ומובן מאליו שהכוונה היא למוכת עץ תחתיו, ורק בנוגע להמשנה השני' שהיא טוענת מוכת עץ אני לפני האירוסין הוצרך רש"י לפרש שהמיגו הוא שהיתה יכולה לטעון מוכת עץ אני תחתיך. וכן הבין הרשב"א את כוונת הגמ' וז"ל, עד כאן לא

קאמר ר"ג התם אלא דאמרינן מיגו, כך גריס רש"י ז"ל, כלומר מיגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתיך דלא פסלה נפשה מכהונה וכו' עכ"ל, וכן כתב הרש"ש כאן לפרש בכוונת רש"י, והביא שכן איתא בדף ט"ז ע"א על משנתנו בזה"ל, דמיגו דאי בעיא אמרה מוכת עץ אני תחתיך דלא קא פסלה נפשה מכהונה וקאמרה נאנסתי דקא פסלה נפשה מכהונה מש"ה קאמר ר"ג דמהימנא ע"כ.

גם י"ל שרש"י קיצר, וסתמיות דבריו מכוונים כדי שיכללו גם שיטת רבי מאיר שסובר שמוכת עץ כתובתה מאתים, דלפי רבי מאיר יש לה מיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני אפילו לפני האירוסין, ולפי רבנן המיגו הוא שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני תחתיך, וכדרך זה איתא בשט"מ בשם הריטב"א וז"ל, יכולה לומר מוכת עץ אני ולא פסלה נפשה מכהונה ואית לה מאתן, או בשלא הכיר בה לרבי מאיר או באומרת מוכת עץ אני תחתיך לרבנן עכ"ל.

והנה הי' מקום לומר שאולי סובר רש"י שגם לפי טענתה שהיא טוענת משארסתני נאנסתי מגיע לה רק מנה, אלא שלא מצינו מי שסובר כן לפי הצד שיש לארוסה כתובה. והנה הגר"ש רוזובסקי בסי' י"ב סק"ג, הביא את שיטת הר"ח בסנהדרין דף י' שאם נאנסה מן האירוסין יש לה מנה אבל לא מאתים, וביאר הגר"ש דס"ל להר"ח שאין לארוסה כתובה והמשנה איירי בשלא כתב לה רק שבכל זאת אם נאנסה אחרי האירוסין יש לה כתובה כי לא אמרינן שהנישואין בטלין כי נישואין בטעות הוו נישואין, וגם אינו יכול לומר אי אפשי לי באשה כזו

רפ) א"נ עד כאן לא קאמר ר"ג התם אלא דאמרינן אוקמה אחזקה.

בענין איני יודע אם פרעתיך, וכן באם כתובה חשיבא כאיני יודע אם פרעתיך.

עי' במהר"ם שיף שהקשה דהא אכתי איכא למימר שנבעלה ברצון (כלומר דהמהר"ם שיף נוקט שאין כאן הודאת בעל דין מצד הבעל שלא הי' ברצון, וכן מבואר בתוס' בדף ט' ע"ב בד"ה אי למיתב וכו' שהבעל אינו שולל שקרה תחתיו ברצון עיי"ש), וליכא לאוקמה אחזקה היתר כי יש רוב שהי' ברצון שהרי אונס יש לו קול וא"כ רובא וחזקה רובא עדיף, ותי' דלענין ממון אמרינן דהוי בגדר א"י אם פרעתיך (וכן תי' התומים בסי' ע"ה סקכ"ב). ובפשטות כוונתו היא דאזיל שארוסה יש לה כתובה, וממילא מכיון שידעינן על פי החזקה שקרה בימי האירוסין א"כ תו אינו יכול לטעון שמא ברצון כי הוי איני יודע אם פרעתיך.

ועי' בהביאור שהקשה על המהר"ם שיף מתוס' לעיל בדף ט' ע"ב בד"ה אי למיתב וכו' שכתבו שגם רבי יהושע מודה כאן שמנה מיהא אית לה כי הדרך היחידי לשלול ממנה את המנה הרי זה לנקוט שקרה תחתיו ברצון, ונגד האפשרות הזאת יש ספק ספיקא, ספק תחתיו ספק לא תחתיו ואת"ל תחתיו אולי הי' באונס, והוכיחו תוס' מזה שמהני ספק ספיקא להוציא כתובה, והקשו למה בדף ט' שם לא מהני ספק ספיקא, ואילו לפי המהר"ם שיף אין כאן ראי' כי י"ל דהוי משום דהוי בגדר איני יודע אם פרעתיך. וכתב שמצא ישוב לזה בספר הפלאה כי

בציור שנאנסה, רק שבכל זאת יש לה רק מנה כיון שנסתחפה שדה של האשה (ודלא כהאור שמח שהבין שכוונת הר"ח שם היא שאין לה כלום וכהתוס' רי"ד לפי הצד שארוסה אין לה כתובה, והר"ח מפרש שהמשנה איירי כשכתב לה מן האירוסין, דזה אינו כי מלשון הר"ח מבואר דשפיר יש לה מנה וכמו שהראה הגר"ש שם), אבל עכ"פ הגר"ש רצה לומר אפשרות זו שתקבל רק מנה רק אם סוברים שאין לארוסה כתובה, אבל רש"י בדף מ"ג ע"ב על המשנה שם סובר שיש לארוסה כתובה.

רעה*) אי נמי עד כאן לא קאמר רבן גמליאל התם אלא דאמרינן אוקמה אחזקה וכו'.

הנה הרי"ף הביא רק את ה"אי נמי" של חזקה, והגמ' בריש פרק ב' הזכירה רק מיגו. והראשונים כאן הזכירו את הלשון של מיגו כגירסת רש"י.

וכבר הזכרנו בהאות הקודמת שבאמת מיגו זה משונה משאר מיגוים כי הטענה של מוכת עץ אינה טענה עדיפא על פי דין רק שנוח לה לטעון כן.

רעט) אוקמה אחזקה.

וכתב הר"ן דה"ה בהמשנה הבאה דאיירי שהיא טוענת מוכת עץ הייתי (והוא אומר לא כי אלא דרוסת איש) יש חזקה שלא זינתה, דהיינו החזקת כשרות שלה שאינה מזנה. מיהו צ"ע דאולי נאנסה. וי"ל דאונס יש לו קול וא"כ אם אין קול הרי זה מראה שלא הי' אונס.

בדף מ"ג ע"ב מבואר שאפילו אם הבעל מתחייב בהכתובה משעת האירוסין אבל בשעת הנישואין האשה מוחלת את השיעבוד ההוא ונשאר רק השיעבוד של שעת נישואין, וא"כ לפ"ז יוצא דליכא חזקת חיוב נגד האפשרות של בימי אירוסין ברצון, רק שכוונת המהר"ם שיף היא לומר שלפי ר"ג לא חיישינן לרצון בימי האירוסין כי כשהיא טוענת שנאנסה אחרי אירוסין יש לה מיגו שהיתה יכולה לומר שנאנסה אחרי הנישואין ואז היתה נאמנת שקרה אחרי הנישואין מחמת החזקת הגוף ותו לא מספקינן ברצון כי הוי איני יודע אם פרעתין, ואע"פ שה"א אי נמי" לית לי טעמא דמיגו, אבל היינו רק המיגו של אי בעי אמרה מוכת עץ אני כי על הטענה של מוכת עץ אין לה יותר נאמנות מעל הטענה של משארסתני נאנסתי, אבל מיגו טוב שפיר אית לי, אבל תוס' בדף ט' שם אזלי בדעת רבי יהושע ולפי רבי יהושע שלית לי שמהני כאן החזקת הגוף הרי גם אם היתה אומרת משכנסתני לא היתה נאמנת על זה כי לית לי חזקת הגוף, וא"כ קשה למה יש לה מנה דלמה לא חיישינן שמא קרה ברצון בימי האירוסין הלא ליכא חזקת חיוב, ובע"כ צ"ל משום שיש לה ספק ספיקא.

והבית הלוי בחלק ב' סי' מ' אות ט"ז כתב דמה שאיני יודע אם פרעתין חייב הרי זה משום ברי ושמא בהדי חזקת חיוב כמו שסובר ר"ג דמהני ברי ושמא בהדי חזקת הגוף, וא"כ רק ר"ג סובר כן אבל רבי יהושע הרי חולק, ותוס' בדף ט' שם הרי קיימי בדעת רבי יהושע. והוסיף שי"ל שרק היכא דלא הו"ל למידע סובר רבי יהושע דלא מהני חזקה בהדי ברי ושמא, אבל היכא

דהו"ל למידע שפיר מהני, ולכן בהלואה או גזילה גם רבי יהושע מודה להמשנה בב"ק דף קי"ח שאיני יודע אם פרעתין חייב. ולעיל באות ר"ה* הבאנו את דברי התומים בסי' ע"ה סקכ"ב שכתב באמת ליישב קושיית תוס' בדף ט' שם דלא חיישינן לרצון תחתיו כי הוי בגדר איני יודע אם פרעתין וכהסוברים שא"י אם פרעתין חייב גם אם לא הו"ל למידע. וגם מדברי המהר"ם שיף יוצא שאיני יודע אם פרעתין חייב אפילו אם לא הו"ל למידע וכמו שהערנו כבר.

וע"ע ברשב"א בגיטין דף ע"ח ע"ב שכתב שאיני יודע אם פרעתין חייב רק אם אין כאן דבר מסוים שמעורר ספק, אבל היכא שיש דבר מסוים שמעורר ספק אם פרע או לא, וכגון כשזרק הלוח להמלוה את המעות והוי ספק אם הגיעו קרוב להמלוה או לא ושוב נתאכלו, התם אמרינן שא"י אם פרעתין פטור, ודברי האחרונים הנ"ל הם דלא כהרשב"א, דהא הכא יש דבר שמעורר ספק דהיינו מה שהיא נמצאת בעולה.

וע"ע בסוטה דף כ"ה ע"ב שהקשו תוס' למה היכא שמת בעלה של הסוטה לפני ששתתה אינה גובה כתובתה, הלא הוי בגדר ברי ושמא, וא"כ קשה על המ"ד שסובר ברי עדיף, ותירצו דשאני סוטה שהתורה עשתה אותה בגדר ספק. וכתב הבית הלוי בח"ב סי' מ' אות י"ד שכוונתם היא שהתורה עשתה אותה ודאי טמאה. ולפי פירושו מיושב גם למה אינה גובה את הכתובה מטעם דהוי איני יודע אם פרעתין, אלא שאכתי צ"ע למה הקשו תוס' רק מהמ"ד שברי עדיף ולא הקשו דהוי בגדר איני יודע אם פרעתין. ועי' בתומים בסי' ע"ה סקכ"ב

שתי' על זה דס"ל לתוס' שאיני יודע אם פרעתין חייב רק אם הו"ל למידע, וכהמל"מ שהבאנו באות רע"ז סק"ד, והתם הבעל והיתומים לא הו"ל למידע.

וגם הקו"ש בח"ב בסי' ג' בהחלק "עוד בדיני מיגו" בסופו תי' ששאני התם שלא הו"ל למידע, אבל הקו"ש סובר שלעולם איני יודע אם פרעתין חייב גם היכא שלא הוה לי' למידע, ואע"פ שכשלא הוה לי' למידע אין את הכח של ברי ושמא, וחזקת חיוב לבדה אינה יכולה להוציא ממוחזק, אבל בכל זאת איני יודע אם פרעתין חייב כשלא הוה לי' למידע כי בכה"ג אין צריכים חזקת חיוב כי סגי בהכח של אין ספק מוציא מידי ודאי, דהיינו דכיון שהדבר ודאי שלוה הרי זה גורם שמיקרי שאין כאן שום ספק, ובאמת בכה"ג הלוה חייב גם בשמא ושמא וכהרשב"א שהבאנו לעיל באות רע"ז, אבל בסוטה שם הספק ידוע, שהרי קינא לה ונסתרה, ולכן מכיון שיש כאן ספק הרי אנו צריכים את החזקת חיוב בהדי הכח של ברי ושמא כדי לומר שאיני יודע אם פרעתין חייב, והתם אין הכח של ברי ושמא כיון שהבעל לא הוה לי' למידע.

ברם ראיתי בחידושי הגר"ש שר"ל שהתם לא חשיב בגדר איני יודע אם פרעתין כי הספק הוא גם אם נאסרה על בעלה, והיכא שנאסרה על בעלה הרי הכתובה בטילה למפרע כי אדעתא דהכי לא התחייב מתחילה, והוה כמו שהתנה עמה על מנת שתהי' מותרת והיא לא קיימה את התנאי

(ועיין עוד בזה באות ר"ו ס"ק ב' בקטע גם יש לפרש), ולכן הרי זה דומה לספק אם נתחייב בכלל או לא, אבל הכא בסוגיין הרי אינה נאסרת כי לענין לאוסרה על בעלה יש ס"ס שהיא מותרת*), רק שיש ספק שמא היא מפסידה את כתובתה כי שמא זינתה תחתיו ברצון וא"כ בכה"ג אפילו אם זינתה ברצון הרי הכתובה נפקעת רק מכאן ולהבא משום שעצם מעשה הזנות מפקיע את החיוב כתובה ומש"ה הרי זה דומה לאיני יודע אם פרעתין.

רפא) רש"י ד"ה הרי זו בחזקת וכו'.

וז"ל, בחזקת שנבעלה עד שלא תתארס והטעתו עכ"ל. צ"ע מה הוסיף רש"י יותר על מה שכתוב להדיא בהמשנה.

רפב) רש"י ד"ה חייב.

וז"ל, לשלם עכ"ל. לאפוקי דלא פליגי באם הוא חייב שבועת היסט שאינו יודע.

רפג) רש"י ד"ה פטור.

וז"ל, ומ"מ משביעין לי' שבועת היסט עכ"ל. וכתב הר"ן דאל"כ בטלה תקנת שבועת היסט בכופר הכל משום דכל אחד יאמר איני יודע כדי להפטר מהשבועה. וצ"ע למה צריכים להגיע לידי כך שתבטל תקנת שבועת היסט, הלא אפילו אם לא תבטל, דהיינו אפילו אם נניח שהרבה בני אדם יכפרו ולא יאמרו איני יודע, אבל מ"מ אכתי

אותו עם הנישואין, כ"כ הגר"ש שם. מיהו יש אומרים שכוונת המשנה היא משכנסתני נאנסתי וכמו שהבאנו לעיל באות ר"ע עיי"ש.

(* והרי כבר כתב רעק"א שהמשנה לא איירי באשת כהן שאז הוי ספק גם כן אם היא מותרת או לא, דהא באשת כהן בודאי אין לה כתובה כי הכשילה

סומכוס ורבנן אם בממון המוטל בספק אומרים יחלוקו (סומכוס), או האם אמרינן הממע"ה (רבנן). ויש ג' דרכים איך להסביר את המחלוקת הנ"ל.

א', תוס' בב"מ דף צ"ז ע"ב בד"ה לימא וכו', וכן בדף קט"ז ע"ב שם בד"ה לימא וכו', כתבו שסומכוס סובר דהו"ל כאילו שניהם נחשבים בגדר מוחזקים, ומש"ה אמרינן יחלוקו. והטעם למה לומר דהו"ל כאילו שניהם הם מוחזקים הרי זה כי איירי בדררא דממונא, כלומר שיש ספק לב"ד גם בלי טענותיהם וכמו שפירשו תוס' בכמה דוכתי, דזה עושה כאילו שניהם נחשבים בגדר מוחזקים. ולפי הדרך הזה יוצא שגם סומכוס הולך אחרי מוחזק, רק שהוא חולק עם רבנן בענין מי הוא המוחזק.

ב', שסומכוס בכלל אינו מחשיב מוחזקות וחזקת מרא קמא, ומש"ה הרי הוא סובר יחלוקו. והרי זה כמו לפי רבנן היכא שאין שום מוחזק או מרא קמא דאמרינן יחלוקו. והא דסובר כן סומכוס רק היכא שיש דררא דממונא הרי זה כי אם נאמר יחלוקו גם היכא שאין ספק לב"ד בלי טענותיהם א"כ לא שבקת חיי לכל ברי' כי כל אחד יתבע מהשני כל ממונו ויקבל חצי ומש"ה משאירים את הממון אצל המוחזק משום תיקון העולם.

ג', שגם סומכוס מחשיב מוחזקות וחזקת מרא קמא, רק דס"ל שיש כלל שאיפוא שיש חלות שם של ממון המוטל בספק אמרינן יחלוקו, ואין היחלוקו של סומכוס בגדר פשרה, אלא הרי זה פסק דין חדש של יחלוקו, ומיקרי ממון המוטל בספק רק היכא שיש ספק לב"ד בלי טענותיהם.

נתקן שבועה משום דאיכא למיחש שמא האדם הפרטי הזה טוען איני יודע כדי להפטר משבועת היסת. מיהו י"ל שאין כוונת הר"ן לומר מה הוא החשש שלנו, ולמה אנו רוצים להשביעו שאינו יודע, דעל זה בודאי מספיק לומר שאנו חוששין שאולי הוא באמת יודע רק שהוא טוען שמא כדי להפטר משבועה, רק שכוונת הר"ן היא ליישב מנין לנו שיש חיוב שבועה כזה, דהא אנחנו אין בכחנו לחדש אותו משום חשש בעלמא, ועל זה תי' דחיוב זה מוכח מתוך התקנה של שבועת היסת, כי אי לא הא לא קיימא הא, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת חז"ל היתה לחייב גם את האומר איני יודע להשבע.

רפד) רש"י ד"ה וכהן הוא.

וז"ל, כלומר מיוחס הוא עכ"ל. עי' להלן בדף י"ג ע"א באות רצ"ד.

רפה) תד"ה מנה לי בידך והלה אומר איני יודע פטור.

וז"ל, פ"י איני יודע אם הלוייתי מעולם אבל הלוייתי ואיני יודע אם פרעתוך תנן בהדיא בהגוזל בתרא דחייב עכ"ל. עי' לעיל באות רע"ז ובחלק האחרון של אות ר"פ שהארכנו בענין איני יודע אם פרעתוך.

רפו) תד"ה רב הונא וכו'. בענין טעמו של סומכוס, ובענין אם המחלוקת אם ברי ושמא ברי עדיף או לא הוא לפי סומכוס או לפי רבנן או לפי שניהם.

א. ג' דרכים בסברת סומכוס. הנה תוס' כאן הביאו את המחלוקת שבין

ב. ד' דרכים בענין אם המחלוקת אם ברי ושמא ברי עדיף או לא הוא לפי סומכוס או לפי רבנן או לפי שניהם.

והנה יש ד' דרכים בתוס' כאן ובב"מ בענין אם המחלוקת בענין ברי ושמא הוא לפי סומכוס או לפי רבנן או לפי שניהם.

א', תוס' בב"מ דף צ"ז שם סוברים שרב נחמץ ורבי יוחנן סוברים לאו ברי עדיף סוברים כן בין לפי סומכוס ובין לפי רבנן, וכן רב יהודה ורב הונא סוברים ברי עדיף סוברים כן בין לפי סומכוס ובין לפי רבנן, והיינו משום שאם סוברים ברי עדיף לפי סומכוס בע"כ צ"ל כן גם לפי רבנן לענין שלכל הפחות נאמר יחלוקן.

ויש לעיין למה כתבו "לכל הפחות יחלוקן", דהיינו שנסתפקו אם אליבא דרבנן רב הונא ורב יהודה סוברים שהתובע מקבל את הכל או האם הוא מקבל רק חצי, דלמה נאמר שהוא מקבל רק חצי ולא את הכל.

מיהו יש לחקור אם לפי רב הונא ורב יהודה הכח של ברי מהני רק כדי לבטל את המוחזקות, או האם הוא מועיל להכריע לגמרי (או משום דחשיב ראי', או משום שלהנתבע אין טענה, עי' בזה לעיל באות רע"ב), ומעתה נראה שדברי תוס' הנ"ל תלויים בהחקירה הנ"ל, דאם ברי מהני רק כדי לבטל את המוחזקות א"כ לפי סומכוס מכיון דחשיבי תרוייהו מוחזקים א"כ כשהברי מבטל את המוחזקות של הנתבע, נמצא שרק התובע הוא בגדר מוחזק, ומש"ה הרי הוא מקבל את הכל, משא"כ לפי רבנן שרק הנתבע הוא המוחזק, א"כ מעתה נשאר מצב שאין שום מוחזק, ומש"ה הדין נותן

שיחלוקן, אבל אם ברי מהני להכריע לגמרי, א"כ הדין נותן שגם לפי רבנן הברי יקבל את הכל.

ב', תוס' אצלינו רצו לומר בתחילת דבריהם שלפי רבנן לכו"ע לאו ברי עדיף, ורב הונא ורב יהודה סוברים ברי עדיף נתכוונו לומר כן רק לפי סומכוס. ובפשטות כוונתם היא שרב נחמץ ורבי יוחנן סוברים שגם לפי סומכוס לאו ברי עדיף, ופליגי אליבא דסומכוס.

ונראה שדברי רב יהודה ורב הונא לפי סומכוס אתי שפיר רק לפי שנים מן ההסברים שכתבנו בדעת סומכוס, דלפי ההסבר שהו"ל כאילו שניהם מוחזקים א"כ י"ל דאין הכוונה שכל אחד הוא מוחזק לבדו על חצי, אלא הכוונה היא שכל אחד הוא מוחזק בכל פרוטה ופרוטה, ומש"ה אע"פ שלפי רבנן לא מהני ברי להוציא ממוחזק אבל הרי זה כי רק הוא לבדו מוחזק, אבל לפי סומכוס שגם התובע הוא מוחזק על מה שהנתבע הוא מוחזק, שפיר מהני הברי (אבל תוס' בב"מ סוברים דחשיב שכל אחד הוא מוחזק רק על חצי, ומש"ה שפיר כתבו שאם לפי סומכוס מהני ברי להוציא את מה שרק חברו הוא מוחזק עליו הה"נ לפי רבנן).

וכן לפי הדרך שסומכוס לית ל"י מוחזקות כלל א"כ בודאי מובן שי"ל שרק לדידי ברי עדיף אבל לא לפי רבנן לענין להוציא ממוחזק.

ברם לפי הדרך שגם סומכוס סובר מוחזקות רק דס"ל שנאמר דין שהיכא שיש שם של ממון המוטל בספק צריכים לעשות יחלוקן א"כ אם נאמר דברי עדיף אז הביאור

בזה הוא שברי עדיף גם מהכלל ההוא וגם ממוחזקות (שהרי אזלינן שגם סומכוס מודה למוחזקות) וא"כ צ"ע דה"ה דצריך להיות כן גם לפי רבנן.

ומעתה יוצא שתוס' בדבריהם הנ"ל בסוגיין צריכים לסבור או את הדרך שלפי סומכוס הו"ל כאילו שניהם מוחזקים או שטעמו הוא משום שלא ס"ל כלל מוחזקות. ומעתה יש להוכיח דאזלי רק לפי הטעם שסומכוס אינו מחשיב בכלל מוחזקות, ולא לפי הטעם שהוי כאילו שניהם מוחזקים, דהנה לכאורה יש לתמוה איך רצו לומר שרב יהודה ורב הונא קאמרי רק לפי סומכוס, הרי סומכוס קאמר רק כשיש דררא דממונא והרי במנה לי בידך והלה אומר איני יודע ליכא דררא דממונא. ועי' במהר"ם שיף שנתעורר על זה ות' בדוחק.

ברם זה קשה רק אם נאמר שטעמו של סומכוס הוא משום דהו"ל כאילו שניהם מוחזקים, וצריכים דררא דממונא, דהיינו ספק לב"ד בלי טענותיהם, כי זה הוא מה שעושה שיהיו שניהם מוחזקים, אבל אם נאמר שטעמו של סומכוס הוא משום דלית לי' כלל מוחזק, א"כ לפ"ז צ"ל שהטעם למה צריכים דררא דממונא הרי זה משום כי אל"כ לא שבקת חיי לכל ברי', וא"כ רק בברי וברי נצטרך דררא דממונא אבל בברי ושמא אפשר לומר יחלוקו גם כשאין דררא דממונא, כי ליכא חשש של לא שבקת חיי לכל ברי', כי רק הכא אמרינן יחלוקו כיון שהוא טוען שמא (ועוד דהא איירי בשמא גרוע) אבל בהציור המצוי והרגיל שהנתבע טוען ברי לא נגיד יחלוקו (ולפ"ז יוצא שמא שסומכוס סובר יחלוקו גם בשמא ושמא הרי זה גם בלי דררא דממונא, א"נ דגם שם

צריכים דררא דממונא אבל לא כדי לעשות מוחזקות שהרי אנו הולכים שסומכוס לית לי' מוחזקות, אלא צריכים דררא דממונא כי בלי זה אין כאן שום אופי של תביעה).

ג' והנה תוס' בתוך לשונם רמזו לעוד דרך, והיינו שרב נחמן ורב יוחנן מודו לרב יהודה ורב הונא שלפי סומכוס ברי עדיף, רק שאינהו קאמרי לפי רבנן, ולעולם אין כאן מחלוקת חדשה אלא רב יהודה ורב הונא קיימי לפי סומכוס ורב נחמן ורבי יוחנן קיימי לפי רבנן, אלא שדחו דרך זה כי יש ראי' נגד דרך זה מגמ' בפרק השואל, והסיקו שפליגי לפי רבנן, ונבאר דברינן, דנראה שזוהי כוונת תוס' במה שכתבו וז"ל, ועוד דתנן בפרק השואל המשאל אומר שאולה מתה והלה אומר איני יודע חייב, וקאמר בגמ' לימא תיהוי תיובתא דר"נ ורבי יוחנן, ומאי קושיא הא על כרחך מתני' כסומכוס אפילו לרב יהודה, דלרבנן מודה רב יהודה דפטור, ורב נחמן ורבי יוחנן ע"כ כרבנן דלסומכוס לכל הפחות חולקים עכ"ל. ויש להבין את מש"כ דלסומכוס לכל הפחות חולקים דה"ה שי"ל שרב נחמן ור"י סברי שלפי סומכוס הברי מוציא הכל (ואינהו קאמרי רק לפי רבנן), והרי כן יוצא מעצם תוכן קושייתם שהרי הקשו שנימא שלפי רב נחמן ורבי יוחנן מאי דתנן שם חייב (הכל) אתי כסומכוס.

מיהו עדיין יש להקשות איך הוכיחו תוס' מזה שבע"כ צ"ל דפליגי לפי רבנן, הלא עדיין יכול להיות שרב יהודה ורב הונא שסוברים ברי עדיף הרי זה רק לפי סומכוס, ורב נחמן ורבי יוחנן שסוברים לאו ברי עדיף והשמא פטור הרי זה רק לפי רבנן,

רק שפליגי גם לפי סומכוס, דרב יהודה ורב הונא סוברים שלפי סומכוס הרי הוא נוטל את הכל ואילו רב נחמן ורבי יוחנן סוברים אליבא דסומכוס שיחלוקו, שהרי כך נחתו תוס' עצמם לומר בדבריהם הנ"ל שהבאנו, וא"כ לכן שפיר הקשה הגמ' שם שהמשנה שם היא תיובתא על רב נחמן ורבי יוחנן כיון שתנן שם שהשואל חייב דמשמע שהוא חייב הכל (אם לא שנאמר 'תוס' סוברים שיש לפרש שמאי דתנן שם שהשואל חייב הכוונה היא שהוא חייב רק חצי).

ד', והנה תוס' כאן הסיקו שפליגי רק לפי רבנן אבל לפי סומכוס גם רב יהודה מודה שלאו ברי עדיף, דהיינו שגם בברי ושמא סובר סומכוס שיחלוקו כמו בברי וברי. והנה הדרך הזה מובן רק לפי הדרך השלישי שכתבנו בביאור דעת סומכוס, והיינו שלעולם שפיר אית לי' לסומכוס מוחזקות רק דס"ל שכללא הוא שבממון המוטל בספק אמרינן יחלוקו, דלפ"ז י"ל שכמו דס"ל לסומכוס שלא מסתכלים על מוחזקות הה"נ שלא מסתכלים על הכח של ברי נגד שמא.

ג. ביאור הדרך הרביעי בביאור המחלוקת בברי ושמא.

ועי' במהר"ם שיף כאן שנתקשה על שיטתם לפי הדרך הרביעי הנ"ל שהבאנו שפליגי לפי רבנן אבל לפי סומכוס לכו"ע

לאו ברי עדיף, דהא לפי דבריהם יוצא שבברי וברי רבנן מחשיבים את הכח של מוחזקות יותר מסומכוס, ואילו בברי ושמא סומכוס מחשיב את הכח של מוחזקות יותר מרבנן לפי רב יהודה ורב הונא סוברים שלפי רבנן ברי עדיף, וכתב וז"ל, דסומכוס ס"ל לעולם כל ספק חולקים אף להוציא מיד המוחזק כל שכן שלא ליתן לגמרי להמוציא עכ"ל. ונראה שכוונתו היא כדברינו הנ"ל בסוף הס"ק הקודם*).

ברם עי' בב"ב דף צ"ג ע"א דמבואר שלפי רב שסובר שהולכים בממון אחר הרוב, גם לפי סומכוס מהני רוב להוציא את הכל, וצ"ע מאי שנא מברי ושמא לפי מה שכתבו תוס' שלפי סומכוס לעולם חולקים.

וצ"ל דשאני רוב דהוי בגדר בירור ולכן אינו נקרא בגדר ממון המוטל בספק (וכלשו"ן הרשב"ם בב"ב שם בד"ה ורביע נזק עיי"ש), אבל ברי ושמא לא הוי בגדר בירור. ואפילו לפי הצד שכתבנו לעיל שגם ברי ושמא הוי בגדר ראי' והוכחה אבל הראי' היא רק מצד הטענות אבל לא מצד גוף המעשה שהי', וא"כ י"ל שמשום כך הרי זה אכתי מיקרי בגדר ממון המוטל בספק ומש"ה גם על זה חל הפסק של יחלוקו.

(וצ"ל לפ"ז דהא דלא אזיל סומכוס בעלמא בתר החזקה של כל מה שתחת יד אדם שלו הוא, הרי זה משום שגם החזקה

שברי עדיף ושהברי מקבל את הכל הלא מאחר שהברי מכריע את המוחזק, הדין נותן מעתה שנגיד יחלוקו כמו לפי סומכוס, וא"כ בע"כ צ"ל שלפי רבנן מה שאומרים יחלוקו כשאין מוחזק הרי זה בגדר פשרה ומש"ה בברי ושמא הברי שפיר מקבל את הכל.

* והנה יש להעיר בנוגע להדרך הנ"ל דהוי פס"ד חדש של יחלוקו מספק ולא בגדר פשרה, דהנה קי"ל שהיכא שאין מוחזק, אז גם לפי רבנן הדין הוא יחלוקו, ולכאורה בדעת רבנן א"א לומר שאז גם הם מודים שנאמר פסק דין של יחלוקו בספק, דהא א"כ למה סובר רב יהודה לפי רבנן

של כל מה שתחת יד אדם שלו הוא אינה בגדר חזקה שמבררת, אלא הרי היא מועלת רק לעשות ספק, ושוב מנצח המוחזק ע"י זה שהוא תפוס כמו שביאר הקובץ שיעורים בב"ב אות ק"ס והגרנ"ט בריש ב"ב. מיהו עיין בדרכו של הקו"ש בחלק ב' סי' ט'.
 ובדברינו הנ"ל נקטנו שרובא דליתא קמן כגון בב"ב דף צ"ג שם אינה בגדר גזירת הכתוב של התנהגות במצב של ספק אלא הרי הוא בגדר ראי' וביורור (עי' בזה באות קמ"ה).

ברם יש להעיר, דהנה הפ"י לעיל בדף ט' ע"ב על תד"ה אי למיתב וכו' בדבריו בד"ה וקשה וכו' כתב שלפי סומכוס לא מהני ספק ספיקא להוציא מהמוחזק, וצ"ע מאי שנא מרוב לפי הסברא שס"ס מהני מטעם רוב.

מיהו כבר ביארנו באות קמ"ה שבאמת אפילו אם ס"ס מהני מטעם רוב אבל אינו בגדר רוב המברר עיי"ש.

ד. הערה על הדרך הראשון שהמח' אם ברי עדיף או לא היא בין לפי סומכוס ובין לפי רבנן.

והנה יש להעיר על תוס' בב"מ שסוברים שרב יהודה ורב הונא פליגי עם רב נחמן ורבי יוחנן גם לפי רבנן וגם לפי סומכוס, וכן על הסוגיא בב"ב דף צ"ג ע"א שנוקטת שרב ושמואל שחולקים אם הולכים בממון אחר הרוב חולקים בין לפי סומכוס ובין לפי רבנן, דהנה בב"ק דף מ"ו קאמר שמואל שרבנן דסומכוס סוברים זה כלל גדול בדין הממע"ה, ואמרינן שהלשון של זה כלל גדול בדין אתי לאתויי שגם בברי ושמא סברי רבנן שהמע"ה ולא ברי עדיף, א"נ שגם

היכא שיש רוב לא מהני הרוב להוציא מן המוחזק, ומעתה צ"ע למה השמיענו שמואל דבר זה בדעת חכמים יותר מבדעת סומכוס הלא המחלוקת אם ברי עדיף או לא וכן אם רוב מהני או לא קיימת לפי שניהם, והמ"ד שסובר שאין הולכים בממון אחר הרוב וכן המ"ד שסובר לאו ברי עדיף, הרי הם סוברים כן גם לפי סומכוס, וא"כ שמואל הי' יכול להשמיענו גם לפי סומכוס שלא מהני רוב או ברי.

מיהו יש ליישב שלעולם מודה שמואל שה"ה ששייך לומר כן גם לפי סומכוס, רק דאילו הי' שמואל אומר כן לפי סומכוס א"כ היינו אומרים שרק סומכוס לא אתי בתר ברי או רוב, אבל רבנן שפיר סוברים שברי עדיף וכן שאזלינן בתר רוב וכשיטת תוס' הנ"ל אצלינו שסוברים לפי האמת שהמ"ד שסובר ברי עדיף סובר כן רק לפי רבנן אבל בדעת סומכוס מודה הוא שיחלוקו וכמו שהבאנו וביארנו לעיל בסמוך, ולכן הוצרך שמואל לאשמועינן שגם לפי רבנן אמרינן שלא ברי עדיף וכן שאין הולכין בממון אחר הרוב.

ברם יש לפקפק בזה משום שכבר הוכחנו שרק בנוגע לברי ושמא ס"ל לתוס' כאן שהמ"ד שסובר ברי עדיף מודה הוא שלפי סומכוס יחלוקו, אבל בנוגע לאם הולכים בממון אחר הרוב אין לחלק בין סומכוס לרבנן אלא המ"ד שסובר שהולכים אחר הרוב סובר כן גם אליבא דסומכוס, וא"כ אם חזינן שלפי סומכוס לא אזלינן בתר רוב בממון, הה"נ לפי רבנן, באופן שעדיין הי' שמואל יכול לאשמועינן שאין הולכין בממון אחר הרוב גם אליבא דסומכוס, ויש ליישב שכיון שאמר דבריו בנוגע לברי ושמא אליבא

דהתם חזינן ששמואל סובר כרבנן אבל איך חזינן משם שרב יהודה סובר כרבנן.

רפ"ט) בא"ד.

וז"ל, דהתם משמע דסבר כרבנן גבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן עכ"ל. ע"י בקרני ראם כאן שהקשה דשאני גבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן דליכא דררא דממונא וא"כ התם גם סומכוס סובר שהממע"ה וא"כ מה היא הראי' משם שסובר כרבנן. וגם הרשב"ם בב"ב שם בד"ה ורביע נזק לולד וכו' כתב שגם סומכוס סובר בנמצא נגחן שהממע"ה כיון שאין דררא דממונא.

מיהו באמת זה תלוי, כי אם סומכוס מצריך דררא דממונא כי ע"י שיש ספק לב"ד בלי טענותיהם הו"ל כאילו שניהם מוחזקים וכמו שביארו תוס' בב"מ דף צ"ז ע"ב בד"ה לימא וכו' (וכן בדף קט"ז ע"ב שם בד"ה לימא) שהטעם של סומכוס הוא משום דהו"ל כאילו שניהם מוחזקים, א"כ בנמצא נגחן לא שייך לומר יחלוקו כיון שאין דררא דממונא ולא הוי כאילו שניהם מוחזקים, אבל אם הטעם של סומכוס אינו משום דהו"ל כאילו שניהם מוחזקים אלא משום דלא ס"ל בכלל מוחזקות והא דמצריך דררא דממונא הרי זה כי אל"כ לא שבקת חיי לכל ברי' דכל אחד יאמר לחבירו מנה לי בידך ויקבל חצי א"כ י"ל שגם בנמצא נגחן ס"ל יחלוקו אע"פ שאין שם דררא דממונא כי לא שייך התם לומר לא שבקת חיי לכל ברי'.

ואולי י"ל עוד דס"ל לתוס' דנמצא נגחן חשיב שפיר שיש ספק לב"ד בלי טענותיהם כיון שהיתה כאן מכירה ונמצא נגחן.

דרבנן ה"ה שעשה כן גם בנוגע לרוב. מיהו אכתי צ"ע דאם כדברינו הו"ל ששמואל לא אמר כן אליבא דסומכוס משום שאז לא היינו יודעים כן לפי רבנן, א"כ גם השתא שאשמועינן שמואל כן אליבא דרבנן, אפשר לומר שרק לפי רבנן לאו ברי עדיף וכן שאין הולכין בממון אחר הרוב, אבל לפי סומכוס שפיר מהני ברי וכן רוב כי אינו סובר מוחזקות.

ובפשטות נראה שקושייתנו מעיקרא ליתה כי י"ל ששמואל דיבר אליבא דרבנן משום דס"ל שההלכה היא כמותם.

רפ"ז) בא"ד.

וז"ל, תימה דרב יהודה גופי' אית לי בריש הפרה אפילו נזק אומר ברי ומזיק אומר שמא הממע"ה עכ"ל. ושוב צדדו לומר שאולי רב יהודה שם איירי לפי רבנן אבל הוא עצמו סובר כסומכוס. מיהו לכאורה היו צריכים לצדד בדרך אחרת, והיינו דהתם משמי' דשמואל קאמר, אבל הוא עצמו סובר כסומכוס. וע"י בתוס' בב"ק דף מ"ו שהעירו באמת על דרך זה, והמשיכו להקשות משמואל על שמואל כמו אצלינו דאיך רצו לומר כאן שהא דרב יהודה דשמואל היא הלא שמואל סובר בב"ק שם שלאו ברי עדיף.

ולכאורה נוקטים תוס' כאן שגם רב יהודה בב"ק שם סובר כמו מה שאמר שם בשם שמואל, ולכן הקשו שאולי רב יהודה סובר כן רק לפי סומכוס.

רפ"ח) בא"ד.

וז"ל, דהתם משמע דסבר כרבנן גבי המוכר שור לחבירו ונמצא נגחן עכ"ל. צ"ע

רצ) בא"ד.

ע' במהרש"א שהקשה למה לא הוכיחו תוס' ששמואל סובר לאו ברי עדיף מהא דס"ל גבי נמצא נגחן שהממע"ה אע"פ שהלוקח טוען ברי שלרדיא קנה והמוכר הוא שמא.

מיהו לא הבנתי דאדרבה לפי הנחת המהרש"א שהתם הוי ברי ושמא א"כ עדיפא הו"ל להקשות דהיינו למה באמת סובר שמואל שם שהממע"ה הלא הדין נותן שהלוקח יזכה כיון שיש לו גם רוב וגם ברי ושמא וכמו הכא ששמואל פוסק כר"ג דמהני מיגו או חזקה בהדי ברי ושמא דהא רובא וחזקה רובא עדיף וא"כ גם רוב צריך להועיל בהדי ברי ושמא, וכן רוב עדיף גם ממיגו דע' בקו"ש בח"ב סי' ח' שכתב שרוב עדיף ממיגו שהרי גם רב שסובר שהולכים בממון אחר הרוב הרי הוא מודה שמיגו להוציא לא אמרינן כדמוכח מהמשנה בריש ב"מ עכ"ד, וא"כ לפ"ז מכיון שמיגו מהני בהדי ברי ושמא כל שכן לרוב (מיהו לפי הראשונים שמתרצים מתני' דריש מס' ב"מ בדרך אחרת ודלא כתוס' שם, אלא ס"ל שמיגו להוציא שפיר אמרינן, וכן היא שיטת הרמב"ן, א"כ י"ל איפכא והיינו שמיגו עדיף מרוב שהרי אפילו שמואל סובר אין הולכין בממון אחר הרוב הרי הוא מודה שמיגו להוציא אמרינן. וראיתי בהפלאה בדף ט"ז ע"א על תד"ה כיון וכו' שנוקט שמיגו עדיף מרוב ושלפי הלשון שטעמו של רבן גמליאל הוא משום מיגו בהדי ברי ושמא אין ראי' שגם רוב בהדי ברי ושמא יועיל).

וי"ל שהמהרש"א סובר כהתוס' רי"ד, דע' בתוס' רי"ד שביאר שרק הכא מהני חזקה בהדי ברי ושמא (וכן מיגו בהדי ברי

ושמא) כי "כבר הבעל מחויב ועומד בכתובת אשה, ושטר כתובה עליו, והוא בא מספק לפטור את עצמו ממה שהוא מחויב ועומד בו, התם ודאי אמר רבן גמליאל אוקי איתתא אחזקתה ואפיק ממונא מיני' דבעל כי היכי דהוה משועבד לה מעיקרא, ורבי יהושע אפ"ה פליג עלי' ולא מפיק ממונא מחזקת מרי", וא"כ בההיא דנמצא נגחן ישאר שלא מהני ברי ושמא בהדי רוב.

והנה הקרני ראם כתב שגם הציור של נמצא נגחן הרי הוא ציור של ברי וברי כי גם המוכר הוא ברי כי הוא טוען שברי לו שהלוקח נתכוין לשחיטה מהא דלא פירש שהוא רוצה לרדיא. מיהו לא הבנתי את דברי הקרני ראם למה זה מיקרי ברי, הלא לאמתו של דבר אין ראי' מזה שהלוקח לא התנה שקנה לשחיטה, כי אילו כן איך אומר רב שהלוקח נאמן לומר לרדיא, וא"כ מכיון שלאמתו של דבר אינו ראי', רק שהמוכר עצמו אומר שכן נראה לו, הרי זה דומה לברי מפי אחר דלא חשיב טענת ברי לאביי בב"ב דף קל"ה, והביא הבית הלוי בח"ג סי' ל"ו סק"ב מהר"ן בשם הרמב"ן שפסקינן כאביי, ודלא כרבא שם, וכ"כ רעק"א במשניות כאן באות ע"ד (והרש"ש בב"ק דף ל"ה תמה מנ"ל לרעק"א לפסוק כן), ולא עוד אלא שהכא גם רבא יודה כי הכא ידעינן שאי אפשר לו לדעת, והרי זה דומה להיכא שידעינן שאותו אחר אינו יכול לדעת. וביותר הי' לו להקרני ראם לומר דאירי שהמוכר אמר שהי' מדובר ביניהם להדיא שהלוקח קונה לשחיטה ולא לרדיא.

והנה גם הפ"י בקו"א באות ל"ט העיר את מה שהערנו לעיל למה לא מהני לפי שמואל במוכר שור לחבירו רוב בהדי ברי

ושמא, ותי' וז"ל, דשאני התם במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן דכיון דאין הולכין בממון אחר הרוב תו לא מהני טענת הלוקח דלאו בדעתא לחוד תליא מילתא דאדרבה איהו דאפסיד אנפשי' שהי' לו לפרש שלוקחו לרדיא, והא דאמרינן התם דאזלינן בתר דעת' דלוקח היינו למאן דאזיל בתר רובא וא"כ לא הי' הלוקח צריך לפרש דבריו ואדרבה המוכר הי' לו להתנות כנ"ל נכון עכ"ל.

וע"ע בתוס' בסנהדרין דף ג' ע"ב שכתבו שרק בתר רובא לרדיא לא אזיל שמואל כי הוי רוב גרוע. וגם לפ"ז לק"מ כי י"ל שרוב כזה אינו עדיף מחזקה. וגם בהדי ברי' ושמא אינו מועיל.

רצא) ר"י אומר לא מפ"י אנו חייין.

עי' בריטב"א שהקשה למה אין הבעל חייב שבועת מודה במקצת, שהרי על מנה הרי הוא מודה, וא"כ הרי הוא חייב שבועה, והרי כיון שעל המנה השני הרי הוא שמא, הרי זה כמו חמשין ידענא וחמשין לא ידענא דהוי מחויב שבועה ואינו יכול להשבע וחייב לשלם. ותי' בשם הר"י דהוי ברי' גרוע ושמא טוב ובכ"ה"ג לא אמרינן מתוך שאינו יכול להשבע משלם. ועוד תי' וז"ל, אבל עוד י"ל דהכא ליכא מודה במקצת שהמנה האחד מחויב גמור הוא שאינו יכול לכפור בו דאמרינן כנסה בחזקת בתולה ונמצאת בעולה יש לה מנה וליכא למיטען שזנתה תחתיו דבקידיש ובעל לאלתר עסקינן כדבעינן למימר בסמוך וכאילו תבעוהו מנה בשטר ומנה על פה והודה על השטר ובאידיך אמר

איני יודע, וכן אמרינן בירושלמי על מתניתין קמיייתא דריש פרק האשה שנתארמלה וכדבעינן למימר התם עכ"ל.

ועי' בדבריו בריש פרק שני שתלה את הדבר באם יכול לומר פרעתי או לא. והרא"ש שם כתב דכיון שאינו יכול לפטור את עצמו ע"י פרעתי הרי זה כמו הילך.

וע"ע בקצה"ח בסי' פ"ז סק"ה, וכן ברמב"ם בפט"ז מאישות ובחי' הגר"ח שם.

דף י"ג ע"א

רצב) ראוה.

הנה ראוה הוא לשון רבים וא"כ משמע שהכוונה היא לב' עדים, וכן נקטו המפרשים, ואפילו לפי שיטת הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין שסגי בע"א לומר שנבעלה למי שפסול לה ולפוסלה לכהונה, אבל שאני הכא מכיון שאין מעידים שהי' איש פסול, והוי רק מצד מעלה ביוחסין, א"כ י"ל שהחמירו רק כשיש עדים. מיהו אכתי צ"ע לפי רב אסי שמפרש שהכוונה היא שראוה שנבעלה, אם לא שנימא שגם לפי רב אסי הוי ג"כ רק משום מעלה ביוחסין (עי' בזה להלן באות ש"ו).

רצג) ואמרו לה מה טיבו של איש זה, איש פלוני וכהן הוא.

אולי אפילו לפי ר"ג הרי היא נאמנת רק אם אמרה כן כמשיחה לפי תומה וכמו שמשמע מלשון המשנה שהיתה מדברת עם סתם אנשים ולא בב"ד. מיהו הא ליתא דהא

בדף י"ד ע"א אמרינן שטעמו של ר"ג הוא משום שאומרת ברי, ומשמע דסגי בברי אפילו אם היא אומרת כן בתורת עדות ולא משיח לפי תומה. ובדף ט"ז ע"א אמרינן שטעמו הוא משום שהיא אומרת ברי נגד צד שמא, ולא ברי נגד ברי כמו בהציור בדף ט"ז שם, ושם בדף ט"ז לא איירי במשיח לפי תומו, ואילו לפי הנ"ל גם באומר נגד שמא לא הי' נאמן בכה"ג.

רצד) נאמנת.

פירש"י וז"ל, וכשרה לכהונה ולא מספקינן לה בנבעלה לפסול לה עכ"ל. וכתב הריטב"א דהא דאמר ר"ג נאמנת כוונתו היא לומר שהיא נאמנת לומר שנבעלה לאדם כשר לענין להכשיר את עצמה ואת בתה לכהונה, אבל אינה נאמנת לומר שהבועל הוא אותו פלוני שהוא כהן לענין שהולד יהי' כשר לעבודה ולאכול תרומה, וכן לא לענין ירושה, דהא לית לה שום חזקה להאמינה על זה, והרי כל הנאמנות שלה לפי ר"ג הרי היא רק בצירוף "חזקתה". וכתב השט"מ בד"ה מתני' ר"ג ור"א וכו' דכן היא כוונת רש"י בדבריו הנ"ל, דהיינו שהוא נאמנת רק לענין שאין הבועל פסול. והנה בהמשנה תנן שהיא אומרת איש פלוני וכהן הוא, ובשט"מ שם הביא בשם הריב"ש בתשובה רל"א ג' פירושים בענין למה נקט התנא שהיא מפרטת את דברי' ואומרת איש פלוני וכהן הוא, ומזה נראה שהריב"ש בא לבאר למה לא נקט התנא שהיא אומרת רק שהוא אדם כשר בלי לפרט מי הוא. מיהו מלשון הריב"ש שם נראה שכוונתו היא לבאר למה נקט התנא אפילו שהיא אומרת שהי' אדם כשר, דגם זה לא

בעינן, אלא אפילו אם היא אומרת בפירוש שאינה מכירה אותו הרי היא כשירה לפי ר"ג וכמו שנביא להלן שכן מבואר מלשוננו. מיהו לפי רב אסי שסובר שגם הרישא איירי בראוה שנבעלה הרי היא חייבת לפרט שהי' אדם כשר כי היא רוצה להכשיר את עצמה, וכן לפי זעירי שסובר שהרישא איירי בראוה שנסתרה אם איירי שהיא אומרת שנבעלה, הרי גם לפ"ז הרי היא צריכה לומר כן כדי להכשיר את עצמה, ורק אם הרישא איירי באומרת שנסתרה, ושלפי זעירי היא אומרת שלא נבעלה, י"ל שאינה צריכה לומר אפילו שהי' אדם כשר, וצ"ע למה לא ביאר הריב"ש כל זה. ועוד דבתירוציו הריב"ש דיבר בפירוש על הציור שהיא אומרת שנבעלה. ולכאורה צ"ל דאזיל בקושייתו שאפילו אם ראוה שנבעלה הרי היא כשירה בלי לומר כלום מכיון שיש לה חזקת כשרות, אלא שצ"ע דלפ"ז שאינה צריכה לומר כלום א"כ איך נבין את לשונו של ר"ג שאמר נאמנת, הלא מלשון זה משמע שאנו מכשירים אותה רק על סמך דיבורה. וי"ל שאה"נ שגם דבר זה הוא בכלל קושייתו, רק שאחרי שאמר את תירוציו א"כ מכיון שלמעשה כתוב בהמשנה שכן היא אומרת, ממילא אמר רבן גמליאל לשון של נאמנת. מיהו תירוץ זה אתי שפיר רק לפי טעמו השלישי שלפי ר"ג צריכים באמת שתאמר שהי' איש פלוני.

וז"ל הריב"ש שם, אורחא דמילתא נקט שדרך האשה לידע למי נבעלה, וכשהיא באה להכשיר את עצמה אומרת לפלוני כשר נבעלתי, ולא לומר לפלוני נבעלתי ואיני יודעת מי הוא עכ"ל. ולכאורה משמע מדבריו כמו שנקטנו בכוונתו שגם אם

אינה יודעת אם הבועל הוא אדם כשר הרי היא כשירה.

מיהו אי אפשר לומר כן שהרי להדיא אמרין להלן בדף י"ד ע"א וט"ז ע"א שטעמו של ר"ג הוא משום הטענת ברי שלה, וא"כ בע"כ צ"ל שכל הקושיא היא רק למה לא נקט התנא שהיא סותמת את דברי' ואומרת רק שנבעלה לאדם כשר.

והנה כמו שכתבנו הריב"ש כתב ג' טעמים, א', דנקט התנא שהיא מפרטת ומבררת את דברי' משום שכן הוא אורחא דמילתא שהיא מפרטת את דברי'. ב', דנקט התנא כן להודיענו כחו דרבי יהושע דאפילו אם היא יודעת ומפרטת את דברי' ואומרת שאיש פלוני הוא אינה נאמנת. ג', דאולי מה שר"ג מתיר אותה הרי זה רק בגלל שאמרה איש פלוני ואנחנו מכירים שכהן הוא, אבל אם לא אמרה איש פלוני, אלא רק שהוא אדם כשר, חיישינן שמא היא טועה לומר שהוא כשר כי אינה יודעת את ההלכות. וצ"ע דמפירושו השני יוצא שעצם הדבר שהיא מפרטת את דברי' הרי זה נחשב למעלה ומוסיף לה נאמנות וא"כ בפירושו השלישי הי' מספיק לומר שר"ג מאמין לה רק בגלל שהיא מפרטת את דברי' בלי לומר שזה מסלק חשש שמא היא טועה.

והנה בפירושו הראשון נקט שהיא עצמה מפרטת ואומרת גם שהוא כהן, אלא שכתב שלא דוקא הזכיר התנא כהן הוא בפירוט דברי', כי באמת אין אנו מעלין את הבן לכהונה, וא"כ לא הי' התנא צריך להכניס לתוך דברי', אפילו בדרך משיח לפי תומה, דבר שאין אנו מקיימים, ולכן כתב שבאמת לאו דוקא נקט כן התנא אלא העיקר הוא מה שנקט שהיא מפרטת שהי' איש פלוני

וגם שהוא כשר, כלומר שאינו אדם שפוסל אשה לכהונה בכיאתו, כי דבר זה הרי אנו שפיר מקיימים, והביא את דברי רש"י בדף י"ב ע"ב שכתב איש פלוני וכהן הוא כלומר מיוחס הוא, ובפירושו השני השמיט הריב"ש שהיא אומרת שהוא כהן כלומר כשר, ומשמע שהיא אומרת רק שהי' איש פלוני ואנחנו יודעים שהוא כשר, וגם בפירושו השלישי הרי הוא נוקט שהיא אמרה רק שהי' איש פלוני.

והנה לפי הטעם השלישי יוצא ששפיר מאמינים לה שהבועל הי' אותו האיש שאמרה כי אל"כ שוב צריכים לחשוש שהי' אדם אחר והיא טועה לומר שהוא כשר מפני שאינה יודעת את ההלכות, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שאנו שפיר מאמינים שהי' האיש ההוא, ומעתה הרי זה דלא כהשט"מ שכתב בדעת רש"י שאין מאמינים לה על זה.

מיהו י"ל שעושים פלגינן נאמנות (בניגוד לפלגינן דיבורא), והיינו שאע"פ שלענין שתהי' כשירה לכהונה הרי היא נאמנת באמת שהי' האיש ההוא כיון שיש לה חזקה שהיא כשירה אבל לענין שאר דברים אינה נאמנת.

ועי' ברמב"ם בפט"ו מהל' א"ב הי"א שלא הביא שהיא מפרטת מי הבועל ושהוא כהן אלא רק שנבעלה לאדם כשר. וזה מתאים עם פירושו הראשון של הריב"ש דהוי רק אורחא דמילתא, וכן לפי פירושו השני דאשמועינן רבותא דרבי יהושע, דכיון שהרמב"ם פוסק כר"ג אין צורך להביא דבר זה אבל אין זה מתאים לפירושו השלישי של הריב"ש אשר לפי הפירוש ההוא ר"ג סובר כשיטתו רק כשהיא מפרטת מי האיש. והרמב"ם בפירושו המשניות הדגיש את מה

שכתב הריב"ש בפירושו השני וז"ל, ורבי יהושע מחמיר ואמר אע"פ שהיא [אומרת שנתייחדה עם אדם ידוע והוא בתכלית הכשרות אינה נאמנת וכו' עכ"ל, הרי שכתב שדבר זה הוא רבותא בדברי רבי יהושע, וא"כ י"ל כפירושו השני של הריב"ש שזהו באמת הטעם למה תני כן, ושלכן לא הוצרך הרמב"ם להביא דבר זה להלכה כיון שהוא פוסק כר"ג וכמו שכתבנו.

והנה אחרי שהביא את הריב"ש כתב השט"מ פירוש דנפשי' בענין למה נקט התנא שהיא אומרת איש פלוני וז"ל, ודע שהגאונים כתבו שכשאמרה מאיש פלוני וכהן הולד אסור בקרובי אותו איש פלוני וכדבעינן למכתב קמן בס"ד גבי פלוגתא דמכשיר בה ובכתה, ובזה ניחא דנקט גבי מעוברת מאיש פלוני ואידי שנקט הכין גבי מעוברת נקט נמי גבי מדברת, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק ט"ו מהל' איסורי ביאה עכ"ל השט"מ. וז"ל הרמב"ם שם בהי"ד, פנוי' שזנתה ואמרה בן זה בן פלוני הוא אם אותו פלוני כשר הרי הבן כשר ואינה נאמנת להיות זה בנו של פלוני, ויראה לי שחוששין לדברי' ויהי' הבן אסור בקרובות אותו פלוני מספק, ואם אותו פלוני ממזר אינה נאמנת להיות הבן ממזר ויהי' ודאי על פי' כמו שביארנו אלא יהי' ספק ממזר עכ"ל.

(רצה) רבי יהושע אומר לא מפני' אנו חיין אלא הרי היא בחזקת בעולה לנתין ולממזר עד שתביא ראי' לדברי'.

הנה גם לעיל בדף י"ב ע"ב תנן בשם

רבי יהושע לשון זה של לא מפני' אנו חיין אלא הרי היא בחזקת וכו' עד שתביא ראי' לדברי', והקשה שם השט"מ אמאי לא תני בקיצור שרבי יהושע אומר אינה נאמנת וכתב וז"ל, ומיהו ר"י האריך בלישני כדי לשלול כולהו טעמי דסוף, הא קס"ד בגמ' דנאמנת משום דברי' ושמא ברי' עדיף, הלכך הוצרך ר' יהושע למימר לא מפני' אנו חיין דלא נימא ברי' עדיף, וקתני אלא הרי זו בחזקת בעולה לשלול טעמא דחזקה וכו' (כלומר דאדרבה יש לה חזקה דהשתא דהיתה בעולה לפנינו ובגלל החזקת ממון של הבעל מכריעים כמו החזקה דהשתא), ושוב קתני עד שתביא ראי' לדברי' לשלול טעמא דמיגו (פי' דמיגו אינו ראי' מספיק גדולה) עכ"ל. וכעין זה הביא להלן שם בשם הרדב"ז. מיהו הכא לא שייך לפרש כן שהרי הכא ליכא שום חזקה דהשתא, וכן אין לה שום מיגו היכא שראוה שנבעלה או מעוברת.

(רצו) לנתין ולממזר.

ע"י במהרש"א בסוף גיטין שהקשה מכאן על השיטות שסוברים שזונה היא רק מחייבי כריתות, דהא לפ"ז יוצא שאפילו אם הי' ממזר אינה נעשית זונה כיון שאין זה מחייבי כריתות, וגם אינה נעשית חללה כיון שאינו מאיסורי כהונה. וכתב הפ"י כאן דלק"מ מידי משום שנהי שאם נבעלה לנתין ולממזר אינה נעשית זונה, אבל בכל זאת הרי היא נאסרת משום הדרשה של וכת כהן כי תהי' לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה לתרומה, וכיון שהיא פסולה לתרומה ה"ה לענין להנשא לכהן ק"ו מגרושה שמוותרת בתרומה ובכל זאת הרי היא אסורה לכהן.

רצז) ראוה מעוברת וכו' רבי יהושע אומר וכו' לנתין ולממזר.

עי' בפ"י שכתב שהולד יהי' ספק ממזר ופסול לקהל מדרבנן. ובאמת לענין בתה הרי זה מספיק כדי לתרץ את קושיית המהרש"א שהבאנו בהאות הקודמת (רק דעדיפא מיני' תי' הפ"י כמו שהבאנו שם). מיהו ע"י הנ"ל מתורץ רק למה צריכים את הבבא של בתה אבל אכתי אין אנו צריכים את הבבא שגם היא כשירה.

ועכ"פ עי' בשט"מ בע"ב בד"ה א"ר יוחנן וכו' דאיתא שלפי רבי יהושע הולד פסול רק לכהונה. ולכאורה טעמו הוא משום שספק ממזר אסור רק מדרבנן, אבל אין כאן איסור דאורייתא, משא"כ לענין כהונה הרי זה ספיקא דאורייתא ולכן רק בזה סובר רבי יהושע שמעלה עשו ביוחסין, ולא מיבעיא אם ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה אלא אפילו אם ספיקא דאורייתא לחומרא רק מדרבנן אבל מ"מ מכיון שיש כאן צד שיש כאן איסור דאורייתא ומעשה איסור, רק שמדאורייתא מותר לו לסמוך לקולא, סובר רבי יהושע שמעלה עשו ביוחסין, אבל ספק ממזר מותר בתורת ודאי מן התורה, וכמו שהאריכו המחברים דהוי היתר בתורת ודאי, ומש"ה גם רבי יהושע מודה שלא עשו בזה מעלה ביוחסין.

רצז*) מאן דמכשיר בה פוסל בבתה.

הנה בקידושין דף ס"ו ע"א מבואר שפסלו את ינאי הכהן המלך מלשמש

בכהונה כי היו תרי ותרי בענין אם אמו נשבת במודיעין, ובן שבוי' פסול לכהונה, והקשו הראשונים למה לא הועילה בשבילו חזקת אמו, ורש"י תי' דהיינו משום שהאם לא היתה לפנייהם ולא דנו עלי' עצמה, והקשו תוס' על זה להלן כאן בדף כ"ו ע"ב בד"ה אנן וכו' בזה"ל, ואין נראה לר"י דחזקת האם מהניא גם לינאי כדמשמע הכא (בדף כ"ו שם), ואמרינן נמי לעיל בפ"ק לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, ואפילו מאן דפסל בבתה היינו משום דמעלה עשו גבי זנות עכ"ל. ורעק"א בתשובות במהדורא תניינא סי' קי"א בד"ה לכאורה וכו' הקשה למה תלו תוס' בתחילה את הקושיא דוקא במאן דמכשיר בבתה, הלא אפילו החולק שם ופוסל בבתה הרי זה רק בכגון הכא דאיירי באופן שנתעברה מהך ביאה גופה, דבכה"ג הרי מקור הספק הוא על שתיהן בשוה, דהיינו גם על האם וגם על הבת, דהא שתיהן נפסלות בדרך ישיר מהך ביאה, ולכן יש מ"ד שסובר שחזקת האם לא מהני לבת, אבל בעובדא דינאי הרי ינאי נולד אח"כ מבעלה שהי' כהן כשר, רק דמספקינן אם אמו נפסלה מקודם לכן או לא, וא"כ מקור הספק הוא רק עלי', וא"כ פשיטא שמכיון שיש לה חזקת כשרות ומכשירים אותה א"כ מעתה גם בני' ובנותי' שנולדו לה לאחר מכאן הרי הן כשרות, ע"כ קושיית רעק"א.

מיהו יש כמה אחרונים בסוגיין וביניהם רעק"א עצמו שמחלקים בין האם והולד, לפי רבי אלעזר שפוסל בבתו, גם בולד שנולד אח"כ, דעי' ברעק"א על משניות כאן שנקט שמה שרב סובר ביבמות דף מ"ז ע"ב

שבארוסה שנתעברה הולד הוא ממזר כי חיישינן שמא נבעלה בזנות גם לאדם אחר שאינו הארוס, וממנו הוא שנתעברה, הרי זה כי הוא סובר כרבן גמליאל אליבא דרבי אלעזר שסובר שאע"פ שמכשירים אותה אבל הרי אנו פוסלים את הבת, כלומר שאפשר לחלק את דין הבת מדין האם, והקשה רעק"א על זה דהתם בהמשנה איתא שאם כהן בעל אשה וילדה הרי היא אוכלת תרומה בזכות הולד (דכן הוא הדין שבת ישראל אוכלת בזכות בנה כהן), ומקשינן מזה על רב כי מזה חזינן שלא חיישינן שמא הולד הוא מאדם אחר לענין לפסול אותו וא"כ למה אמר רב שהולד הוא ממזר ושפיר חיישינן (ומתצינן שהמשנה איירי בצירור שגם רב מודה בו), והקשה רעק"א מה היא הקושיא, הלא רב סובר שהולד הוא ממזר אע"פ שהאם נשאת כשירה כי הוא סובר כמו המ"ד שמכשיר בה ופוסל בבתה, וא"כ גם שם נימא שאע"פ שהולד עצמו אינו אוכל בתרומה כי הוא ספק זר או ממזר אבל האם שפיר אוכלת. ומעתה הרי התם כל הדין שהיא אוכלת בתרומה הרי זה תולדה ממה שהבן הוא כהן ואוכל, וא"כ לפי דבריו בהתשובה אי אפשר לחלק ולומר שהבן אינו אוכל ואילו היא שפיר אוכלת.

וגם החת"ס כאן בהמהדורא הראשונה בד"ה עוד פירש"י וכו' נוקט דלא כדברי רעק"א בהתשובה שם, אלא הרי הוא נוקט שלפי רבי אלעזר שפוסל את בתה אפשר לפסול גם את מה שנולד אח"כ מאיש אחר, דעיי"ש שכתב לדייק מרש"י אצלינו בד"ה ראוה מדברת שרש"י סובר שלפי ר"ג הרי היא כשירה גם לענין שהיא יכולה להנשא

לכהן, דהא רש"י כתב שהנידון הוא אם היא כשירה לכהונה, ולא כתב לענין אכילת תרומה, אבל בקידושין דף ע"ד ע"א כתב רש"י שהנידון הוא לענין אם היא מותרת לאכול תרומה, ונקט החת"ס שרש"י שם סובר שבאמת אסור לה להנשא לכהן אע"פ שמותר לה לאכול תרומה, וכתב החת"ס בביאור רש"י שם שהיינו משום שאע"פ שהבת שנולדה מהאיש הזה שהוא ספק הרי היא פסולה, אבל הבנים שיוולדו אם היא תנשא לכהן יהיו כשרים, וא"כ "איך נתיר לכתחילה שתנשא לכהן ותלד בנים ממנו ומשמישים על גבי המזבח, ויהיו ב' אחי, זה פסול וזה כשר, שהרי הבת הראשונה שנולדה ממנו קודם לזו פסולה לכהונה (כי לגבי הבת חוששינן שמא הביאה היתה עם איש פסול), והבן שתלד אחרי משמש על גבי מזבח (הרי שהוא נוקט בזה כרעק"א בהתשובה שגם לפי מאן דפוסל את בתה בכל זאת הולדות שתלד אח"כ מאיש כשר הרי הם כשרים), ואי תימא אה"נ שפוסלים (פי' גם את הבנים שיוולדו מהכהן כשר, אשר בזה הוא מצדד דלא כרעק"א) איך תנשא לכהן לחלל לזרעו (לכאורה כוונתו היא שאסור לכהן לישא אשה שתחלל את זרעו, ואולי כוונתו היא איך אנחנו נתיר לה להרבות פסולים בישראל, וצ"ע), הרי שבתחילה נקט כרעק"א בהתשובה שאפילו מאן דפוסל את בתה הרי הוא מכשיר וולדות שיוולדו אח"כ מאיש כשר, ואילו בהמשך דבריו רצה שנפסול גם אותם.

וע"ע במצפה איתן כאן שהביא מספר הפלאה להלן בפרק ב' כיסוד דברי רעק"א בהתשובה, אבל המצפה איתן עצמו השיג

אנו רוצים להכשיר את הבן מצד שהוא תולדה דממילא מהאם, רק אז קשה איך הוא מתכשר לעבודה אשר דבר זה אינו נמצא בהאם, אבל תוס' בדף כ"ו ע"ב כתבו שבעצם גם רבי אלעזר מודה שחזקת האם מהני להבת, רק שמעלה עשו ביוחסין בנוגע למה שקרה באותה זנות, דהיינו שפסלו גם את האם שזינתה, וגם את הבת שנולדה מהזנות, אבל בנוגע לבנים אחרים שילדה אח"כ הדרינן להא שחזקת האם מהני לבת, והיכא שמכשירים את הולד משום חזקת האם, דהיינו שנחשב שגם להולד יש חזקה, הרי זה מהני גם לדברים שלא הי' נמצא בהאם עצמה, וצ"ע.

רצח) אלא למ"ד לדברי המכשיר בה פוסל בכתה.

ע"י ברש"ש שכתב וז"ל, וקשה לי הא כתבו תוס' ביבמות (מ"ז) בד"ה ואין אתה וכו' דאין סברא לומר שיהיו בניו פסולים ובניו כשרים עיי"ש, וא"כ הכא נמי נאמר דאין סברא להכשיר אותה ולפסול את בתה, עכ"ל, ושוב רצה לתרץ דהכא שפיר אפשר לחלק את דין הבת ולפוסלה כי "לא מיחזי כל כך כחוכא דיתלו שבתה נפסלה אח"כ בביאת עצמה לפסול לה". והנה לכאורה יש לחלק בפשיטות בין הכא לבין מה שהביא מבניו ובניו בניו, כי שאני התם דבני בניו הם תוצאה מבניו, וא"כ בודאי אי אפשר שיהיו בניו פסולים ובני בניו יהיו כשרים, אבל הכא הרי אם הבעל הי' אדם פסול הרי הביאה פוסלת בין אותה ובין ולדה, והפסול של הולד אינו תוצאה מהפסול

על יסוד זה, ויש להעיר על השגתו וכמו שנבאר, דהנה המצפה איתן מקשה שלפי רבי אלעזר שפוסל בכתה איך מתירים לה להנשא לכהן (כמו שיוצא לפי החת"ס מרש"י אצלינו אבל לא מדברי רש"י בקידושין), הלא הבנים שתלד יהיו פסולים שהרי אין להם חזקת כשרות (ולכאורה כוונתו היא כמו שכתבנו לעיל בכוונת החת"ס דהיינו שכיון שיהיו פסולים אסור להכהן לחלל את זרעו, אי נמי משום שאינו בדין שניתן לה להרבות פסולים בישראל), והביא שההפלאה תי' כיסוד דברי רעק"א בהתשובה, והיינו שבאמת הבנים יהיו כשרים, וז"ל המצפה איתן, ותי' (ההפלאה) דדוקא כשאנו דנין על העובר בפני עצמו אין מועיל לו החזקה דאם, אבל אם הדין עלי' להכשיר, ממילא הבנים שתלד אח"כ בחזקת כשר הם עכ"ל (ולבעל ספר הפלאה לא איכפת לו בזה שהראשון פסול והשני כשר אשר החת"ס לא רצה לסבול דבר זה). והשיג המצפה איתן על דבריו בזה"ל, ואינו מחזור דאין מחמת האם יהי' מועיל להולד להכשירו לעבודה אם הוא בן שזה אינו באם גופה ולא שייך לומר שמחמתה נכשיר ממילא הולד טפי מהאם עכ"ל, ולא הבנתי את השגתו דהא הכח לעבוד עבודה מקבל הבן מאביו הכהן, רק שאנו דנין אם לפסול אותו מחמת האם כי אין לו החזקת כשרות שיש להאם, וא"כ על זה שפיר כתב ההפלאה שכיון שהולד הוא תולדה מן האם א"כ מכיון שהאם כשירה ולא פסולה דנינן שגם להולד אין פסול, וממילא הרי הוא יכול לקבל את הכח לעבוד עבודה מאביו.

וכתב שם המצפה איתן לתרץ שרק אם

שלה, אלא הביאה פוסלת את שניהם בשוה, וא"כ הספק שיש על האם וכן הספק שיש על הולד עומדים כל אחד בפני עצמו, ומש"ה בכה"ג י"ל ששפיר אפשר לחלק.

מיהו חזינן שהרש"ש לא הזכיר שהטעם להכשיר גם את הבת הרי זה משום דהוי תרתי דסתרי מעיקר הדין, אלא כתב שהטעם הוא משום דהוי חוכא, וכנראה כן הבין את כוונת תוס' לענין בנים ובני בנים, וא"כ שוב אין מקום לחילוקנו הנ"ל כי אע"פ שלענין להחשב תרתי דסתרי מעיקר הדין הי' אפשר לחלק בין כאן לבין ההיא דבנים ובני בנים אבל מ"מ אכתי הרי גם כאן הרי זה נראה כחוכא אם נכשיר אותה ונפסול את הבת כיון שאין יכול להיות זה בלא זה.

והנה חזינן שהרש"ש עצמו רוצה ליישב דשאני הכא דלא הוי חוכא כי יתלו שהבת עצמה נפסלה ע"י שניסת לפסול לה ומש"ה שייך לאסור את הבת מצד שאמה נתעברה לפסול. מיהו צ"ע דא"כ למה הבת אסורה לבוא בקהל הלא אי אפשר לה להאסר משום ממזרות ע"י שתינשא לפסול לה.

וצ"ל דס"ל להרש"ש כהשט"מ בע"ב בד"ה לדברי המכשיר בה פוסל בבתה וכו' שכתב שמאן דפוסל בבתה פוסל רק לכהונה ולא לקהל דומיא ד"פוסל בה" דמיירי לכהונה. וביאר דכיון שהוא פוסל רק לכהונה לכן נקט בתה כי פוסל לכהונה שייך רק בבתה, ולא נקט פוסל בזרעה דמשמע גם זרעה זכר משום ממזרות.

רצט) טעמו של ר"ג בבתה.

הנה בסוגיית גמ' מייחנן דברי רבי יוחנן

שסובר לדברי המכשיר בה מכשיר בבתה, וכבר נאמרו כמה טעמים בדעת רבי יוחנן:

א', הריטב"א להלן בע"ב כתב כדי שלא לחלוק דין הבת מדין האם, כלומר דהיכא שיש לנו הכרעה על חלק מסוים ממה שאנו מסופקים עליו, וכגון הכא שעל האם יש חזקת כשרות, א"כ זה גופא גורם שנכריע כן גם על החלק השני כי אי אפשר לחלקם, וכן מבואר בש"ש בשמעתא ד' פרק ד' (והביא הש"ש מזה ראי' להיכא שנתערבה בהמה טריפה בהדי כשירות וחצי מהבהמה פירשה ויש עליו ההיתר של כל דפריש מרובא פריש דזה מהני להחצי השני).

וכדרך זה בהבנת חזקת אם מהני לבת איתא גם בדו"ח לרעק"א להלן בדף י"ד ע"א על תד"ה אלמנת עיסה, וכן בבית יעקב שם.

מיהו צ"ע על דרך זה מהא דמבואר להלן בדף כ"ו בענין היכא שיש ספק אם כהן נשא גרושה, דמספקינן האם בנו נעשה חלל או האם מהני להבן חזקת אבהתא שהי' אביו כהן כשר, והרי התם אין שום ספק בנוגע להאב כי אפילו אם נשא גרושה הרי הוא עצמו נשאר כשר ואינו נחשב חלל, וא"כ אפילו אם נפסול את הבן אין אנו מחלקים את הדין, ובכל זאת חזינן שמהני חזקת האב להבן. ועי' בש"ש בשמעתא ב' פרק י"ט שדן על ציורים שדנין רק על הבת ואין הדבר נוגע כלל להאם כי היא בלא"ה כשירה ובכל זאת כתב דאמרינן שחזקת האם מהני להבת כמו דחזינן בחזקת אבהתא בדף כ"ו שם.

ובחי' רבי שמואל ביאר שלפי הדרך הזה

א"כ בציוור של ארוסה שעברה תהי' נאמנת לומר שהולד הוא מן הארוס גם לענין ליורשו וכדעת הנ"י ביבמות דף ס"ט ע"ב שהיא נאמנת, והיינו משום שבכה"ג החזקה שלה מסייעת לה לומר שהי' דוקא מן הארוס (דהיינו או חזקת כשרות או חזקת צדקות עי' בבית מאיר בסי' ד' סעיף כ"ו שנסתפק בזה), כי אם הי' מאדם אחר הרי הולד פסול, ומעתה מכיון שהחזקה מהני לומר שהי' דוקא מן הארוס לגבי להכשיר את הולד, הה"נ שמכריעים על פי זה גם את הממונות אע"פ שחזקה לא מהני לענין ממון, משא"כ בפנוי' שאמרה איש פלוני וכהן הוא ליכא שום חזקה שאומרת שהי' דוקא האיש הכשר ההוא. ודעת הנ"י הוא דלא כהריטב"א שהבאנו בתחילת אות רצ"ד, וכן דלא כהתה"ד, ודלא כהתוס' רי"ד בקידושין דף ע"ה ע"א, שבארוסה שעברה אינה נאמנת לענין ירושה, וכן נוקט הרש"ש בדף י"ג ע"ב בדבריו על תד"ה ההוא.

ב', תוס' להלן בדף כ"ו ע"ב, וכן הר"ן בדף כ"ב, וכן תוס' בקידושין דף ס"ו, כתבו משום שחזקת האם מהני לבת, דוגמת מה שחזקת אבהתא מהני להבן להחזיקו בכהונה להלן בדף כ"ו שם. וכתב הקו"ש בחלק ב' סי' ב' סק"ב שהכוונה היא שכיון שהי' להאם כח להוליד כשרים א"כ מוקמינן לה אחזקתה שהך כח לא נתקלקל. וכן הביא הרווחא דשמעתתא על ספר שב שמעתתא בשמעתא ב' אות ל"ח מהקו"ש, וכן מחי' הגר"ח מטלוז על כתובות, וכן ביאר את דברי הרא"ה לעיל בדף י"ב (מיהו עי' ביאור אחר קצת בחי' הגרש"ש כאן בסי' י" ד"ה וכ"כ, וכן יש להבין דברי הגר"ח

והרא"ה), אבל מהריטב"א בדף כ"ו וכן בקידושין דף ס"ו הביא שהכוונה היא לחזקת צדקות דאינה עוברת עבירות, וכן דייק מדברי הרא"ש, וכן הביא מהחזו"א באה"ע סי' פ"ט סק"ה. ולפ"ז צ"ל כהביאור הראשון שהבאנו.

ובאמת הריטב"א אצלינו בד"ה בתה וכו' הזכיר שחזקת האם מהני לבת (וכן עשה השב שמעתתא בשמעתא ד' שם), וא"כ מוכח שהך לשון של חזקת האם מהני לבת מתאים גם לפי הדרך הראשון שכתבנו, רק שבתוס' א"א לומר את הביאור הראשון כיון שהם השוו חזקת האם לחזקת האב וכהנ"ל.

ובדעת רבי אלעזר שפוסל בבתה כתבו תוס' בדף כ"ו בד"ה אנן וכו' דהיינו משום מעלה ביוחסין, והרמב"ן בקידושין דף ס"ו ע"א כתב משום דלית לי' שחזקת האם מהני לבת, והתוס' הרא"ש בכתובות כאן להלן בדף כ"ו שם כתב דס"ל שחזקת האם לא מהני לבת כיון שיש ריעותא דהיינו שנבעלה ולא ידעינן למאן משא"כ היכא דליכא ריעותא לכו"ע חזקת האם מהני לבת (וצ"ע כעת למה הריעותא גורמת רק לפסול את הבת ולא גם את האשה).

ג', שהיא נאמנת משום הדין שע"א נאמן באיסורין אפילו כשהוא קרוב, דעי' ברא"ש לעיל בסי' י"ח שכתב שהטעם למה רבי יוחנן מכשיר בבתה הרי זה בגלל הטענת ברי שלה והוכיח מזה כדברי רבינו יונה שהביא שם שהיכא שהבעל אומר פתח פתוח מצאתי והיא אומרת נאנסתי הרי היא נאמנת. וי"ל שכוונתו היא כהנ"ל שיש לה דין של ע"א נאמן באיסורין, דאין לומר שכוונת

הרא"ש היא להכח של טענת בעל דין וכמו שכתב הש"ש בשמעתא ב' פרק י"ז לענין הא שהיא נאמנת על עצמה, דהא כבר ביאר הש"ש שם שלגבי הולד אין לה הכח של טענת בעל דין (והא דסגי בע"א ולא חשיב דבר שבערוה י"ל דהיינו משום שאדרבה הרי היא אומרת שלא זינתה ושאין כאן דבר שבערוה, וכבר כתב השב שמעתתא יסוד זה בשמעתא ו' פרק ג' ופרק כ"ג עיי"ש. ברם אכתי יש לדון מצד שהיא מעידה על מהות הגברא כשהיא מעידה על הבת עי' בזה במחנ"א בהל' עדות ס' ט' וסי' י"ג, ובקצה"ח בסוף ס' רע"ט. ועכ"פ גם המ"מ שנביא להלן לא כתב משום דהוי דבר שבערוה עיי"ש).

מיהו לכאורה צ"ע דאם סגי בהכח של ע"א נאמן באיסורין א"כ תיסגי בכח זה גם לגבי הכשירא דידה, ואילו מכמה מקומות מבואר שהכשירא דידה הוא משום טענת ברי, דהנה תוס' בדף י"ד ע"א כתבו שהיכא שהארוס מכחיש אין הארוסה נאמנת כי בכרי וברי לא אמר ר"ג שהיא נאמנת כדאמרינן בדף ט"ז ע"א והרי התם בדף ט"ז איירי לענין ממונות דשייך רק הכח של טענת ברי ולא הנאמנות של ע"א באירוסין וא"כ מבואר שכן היא הכוונה גם בסוגיא דידן. וכן מבואר לעיל בדף י"ב ע"ב דאמרינן שהרבנות לומר שההלכה היא כר"ג אף בראשונה הרי היא משום שהמשנה הראשונה איירי לענין להוציא ממון מהבעל שהוא המוחזק, ואילו לפי הנ"ל הלא גם בלא זה יש לומר שהכוונה היא שההלכה היא כר"ג לא רק בראוה מדברת מדין ע"א נאמן באיסורין אלא גם בהמשנה הראשונה מדין טענת ברי בממונות, וא"כ חזינן שגם בראוה

מדברת הטעם הוא משום טענת ברי. וכן ראיתי שכתב בחי' הגר"ש בסי' ט"ו אות ד' הוכחות אלו.

ד', הנה שיטת הרמב"ם בפט"ו מהל' א"ב הי"א והי"ב היא שהיא נאמנת רק להתיר אבל לא לאסור, והמ"מ, וכן הר"ן בריש פרק עשרה יוחסין בד"ה מתני' וכו', כתבו שרבי יוחנן מכשיר בבתה משום שגם בלא אמירתה הרי הולד מותר לקהל מהתורה כי ממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק, ורק מדרבנן אסור, וא"כ הימנוהו רבנן בדרבנן, אבל אינה נאמנת לצד האיסור לומר שהוא ממזר ומותר בממזרת כי לענין זה בעינן נאמנות מן התורה והרי אין אדם משים עצמו רשע, ועוד שהיא בגדר קרובה. וכתב הש"ש בשמעתא ב' פרק י"ח שלפ"ז מיושבת קושיית הרמ"א בתשובה י"ח למה לא הזכיר הרמב"ם שהיא נאמנת גם להכשיר את הבת לכהונה, דלפי המ"מ יוצא שבאמת אינה נאמנת לענין זה, כי השאלה אם הבת כשירה לכהונה או לא הוי ספיקא דאורייתא ודינו לחומרא מן התורה כיון דאיכבע איסורא שהרי הפסולים לפנינו והרי מן התורה אין להאם נאמנות. ולהלן באות ש"א נאריך יותר בכל הפרטים והסברות הנוגעים לדברי המ"מ.

והנה לפי כל הדרכים שהזכרנו בעינן להטענת ברי שלה מעיקר הדין, דהיינו או בתורת טענת בעל דין, או בתורת הנאמנות של ע"א באיסורין, או כדי לפעול שהימנוהו רבנן בדרבנן. מיהו הריטב"א כתב שבאמת אינו מועיל בדרך חיובי אלא בעינן שתאמר ברי כי אל"כ הרי זה כהודאה שנבעלה לפסול לה או שהיא באמת מסופקת מה הי'.

שצריכים גם להא שיש להבת גם את החזקה של האם של בודקת ומזנה וכמש"כ תוס' בריש ע"ב.

(ש) בענין אם רבי יוחנן ור"א איירי ברוב כשרים או ברוב פסולים.

הנה עי' בתוס' בע"ב בד"ה מכשיר וכו' שהקשו מה אתי אבא שאול בקידושין להוסיף לפי המ"ד שסובר שר"ג מכשיר אפילו ברוב פסולים. ותי' השיטה שלא נודעה למי בקידושין דף ע"ד בסוף דבריו על ע"א שגם רבי יוחנן מודה שר"ג אינו מכשיר את הבת היכא שיש רוב פסולים, והמחלוקת בין רבי יוחנן לבין רבי אלעזר באם ר"ג מכשיר את הבת איירי ברוב כשרים, אבל היכא שרוב פסולים גם רבי יוחנן מודה שר"ג פוסל את הבת, ואבא שאול בא להוסיף שהבת כשירה אפילו היכא שיש רוב פסולים. ונראה דטעמו של אבא שאול הוא משום הכח של ע"א נאמן באיסורין וס"ל דמהני אפילו נגד רוב, ור"ג סובר שלא מהני נגד רוב אבל על עצמה הרי היא נאמנת ברוב פסולים אפילו לפי ר"ג כי על עצמה יש לה את הכח של טענת ברי וגם הכח של חזקה אבל על הבת אין החזקה אלא רק הכח של ע"א. אי נמי אפילו אם אין כאן הכח של עד אחד נאמן באיסורין (משום הטעמים שהבאנו בהערה על אות ש"א סק"ג), אבל בכל זאת מכשירים את הבת וכסברת המ"מ שכיון שמן התורה הרי היא בלא"ה כשירה לקהל משום שממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק א"כ הימנוה רבנן בדרבנן, וס"ל לאבא שאול שממזר ודאי ולא ממזר ספק איירי אפילו כשיש

והנה בחי' רבי שמואל בסי' ט"ז כתב לבאר למה הראשונים הנ"ל אינם סוברים שטעמו של רבי יוחנן הוא משום שחזקה האם מהני לבת כמו שמצינו בדף כ"ו שחזקה אבהתא מהני להבן, וכתב דהיינו משום דס"ל כהר"ן שבגר שנשא ישראלית אין להולד קדושת קהל כי א"א להשיג קדושת קהל מן האם כשיש כאן משפחת האב, וא"כ גם כשאנו מסופקים אם אביו הוא ממזר או לא אי אפשר שתחול קדושת קהל מצד אמו, והסוברים דשפיר אמרינן שחזקה האם מהני להבת הרי זה משום שהם סוברים כהרמב"ם שבגר שנשא ישראלית שפיר יש להולד קדושת קהל מכח אמו. ולפ"ז עדיין לא מוסבר למה הרמב"ם אינו סובר שחזקה האם מהני לבת שהרי הרמב"ם סובר ששפיר יכול הולד לקבל דין קהל מן האם.

ועוד ר"ל עוד סברא בענין למה לא אמרינן שרבי יוחנן מכשיר בבתה גם לענין כהונה מכח החזקה שיש להאם, והיינו משום שמה שהאשה כשירה לכהונה אין זה דין חיובי וחלות שם של כשרות אשר שייך להחזיק דבר זה הלאה מדין חזקה אלא הרי זה ענין של העדר פסול משא"כ חזקה האב שהוא כהן הוי שפיר דין חיובי וממילא שפיר שייך להחזיק שגם בנו כהן. וטעם זה אפשר לומר גם בדעת הרמב"ם.

ה', הפ"י בדף כ"ו ע"ב בד"ה ואמרינן נמי וכו' השיג על דברי תוס' שם שהבאנו לעיל בטעם ב' וכתב שמאן דמכשיר בבתה הרי זה משום שיש לה שני הכחות ביחד, דהיינו גם חזקה האם מהני לבת, וכן הברי שלה שמהני מדין ע"א נאמן באיסורין גם אם הוא קרוב. ועוד צידד לומר

רוב ממזרים וכהש"ש בשמעתא ב' פרק ט"ו, ור"ג שפוסל את הבת ברוב פסולים (אפילו לפי רבי יוחנן) י"ל שהוא סובר שהיכא שיש רוב ליכא התירא דממזר ספק וכדעת הרשב"א בקידושין בדף ע"ג.

מיהו בספר המקנה בקידושין שם בדבריו על תד"ה אי מהתם וכו' הקשה על הדרך הנ"ל דהא מוכח שלפי רבי יוחנן שסובר שר"ג מכשיר גם את הבת הכוונה היא שהוא מכשיר אפילו היכא שיש רוב פסולים, דהא בע"כ צ"ל שרבי אלעזר שסובר שר"ג פוסל את הבת קאמר רק היכא שיש רוב פסולים, אבל היכא שיש רוב כשרים הרי הוא מודה שר"ג מכשיר את הבת, דהא יש כאן הכח של רוב, ובודאי סגי בהכח של רוב, כי חזינן שר"ג מכשיר את האם על סמך חזקה אפילו היכא שיש רוב פסולים, וא"כ חזינן שסגי בהכח של חזקה, וא"כ כ"ש שסגי בהכח של רוב, דהא רובא וחזקה רובא עדיף, ואם כן מוכח שר"א פוסל את הבת רק ברוב פסולים וא"כ מזה יוצא שרבי יוחנן מכשיר את הבת אפילו ברוב פסולים. מיהו דברי המקנה קשים דהא י"ל ששאני האם שיש לה גם את הכח של טענת בעל דין משא"כ על הבת ליכא כח זה כמו שביאר הש"ש בשמעתא ב' פרק י"ז. גם יש להעיר דהא גם לפי המקנה ר"א יפסול גם במחצה על המחצה וא"כ אולי רק בכה"ג מכשיר רבי יוחנן אבל לא ברוב פסולים.

וגם הש"ש שם סובר שר"א פוסל את הבת לפי ר"ג גם ברוב כשרים כי ביאר דמאי דמפרשינן להלן בע"ב כאן שטעמו הוא משום שלהבת ליכא חזקה הרי זה איירי ברוב כשרים (והבאתי את דברי הש"ש במילואם להלן בהאות הבאה).

ועי' גם בנו"ב קמא חלק אה"ע סי' ז' בד"ה ואמנם וכו' שרצה לומר שמה שרבי אלעזר פוסל בבתה הרי זה רק ברוב פסולים או מחצה על מחצה אבל לא ברוב כשרים כי נהי שאין להבת חזקה כשרות אבל יש להולד הכח של רוב כי הולד מיקרי תמיד פרוש ולא קבוע לפי שיטתו שם (הובא להלן כאן באות ש"ע) וא"כ כמו שהאם מותרת מכח חזקה אע"פ שאין לה רוב כי יש חשש של קבוע א"כ כ"ש שהבת צריכה להיות כשירה מכח רוב כי רובא וחזקה רובא עדיף.

(שא) האם לפי ר"ג הרי היא נאמנת רק להתיר את הבת לקהל או גם לכהונה, וכן האם היא נאמנת רק להתיר או גם לאסור.

א. שיטות הראשונים בזה.

עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' א"ב הי"א והי"ב שכתב שהיא נאמנת רק להתיר אבל לא לאסור, וכ"כ הנ"י ביבמות בסוף פרק אלמנה לכהן גדול בשם הריטב"א. וכתב הנ"י שהטעם הוא משום שלהתיר יש חזקה דגופה, וביאר הש"ש בשמעתא ב' סוף פרק ט"ו שאין כוונתו לחזקת צדקות שלכשר נבעלה כי "בפנוי" שילדה, כשר ופסול שוין הן באיסורן לשיטת הרמב"ם דבחיבי לאוין בעל ולא קידש אינו לוקה", אלא כוונתו היא להחזקת היתר שלה וזה מהני גם לבת משום שחזקת האם מהני לבת.

ובשלטי הגבורים בסוף פירקין כאן איתא שהיא נאמנת גם לפסול.

בספיקא, ועוד דלא הוי משום ברי אלא משום החזקה של בודקת ומזנה, ולהנ"ל ניחא כי באמת בודקת ומזנה עושה מצב של ספיקא ושוב מהני הברי בחד ספיקא.

ג. טעמו של המ"מ למה היא נאמנת רק להכשיר ודברי הב"ש והש"ש על דבריו.

והמ"מ ביאר בדעת הרמב"ם שבאמת אין להאשה נאמנות מהתורה, רק דמכיון שמהתורה הולד בלא"ה מותר לבוא בקהל משום שממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק, ורק רבנן אסרו, א"כ רבנן האמינו אותה לגבי האיסור דרבנן, והא דאינה נאמנת לפסול הרי זה כי ממזר ספק אסור במזורת מהתורה, וא"כ כשהיא אומרת שהוא ממזר ודאי הרי היא באה להתיר איסור דאורייתא ולכן אינה נאמנת, ואין לה את הנאמנות של ע"א נאמן באיסורין כי היא קרובה להולד וקרוב פסול גם באיסורין*, ועוד דאינה נאמנת לפסול כי אין אדם משים עצמו רשע עכ"ד המ"מ.

והקשה הבית שמואל בסי' ד' סקל"ט דממזר ספק מותר גם במזורת מהתורה כי דרשינן בקהל ודאי לא יבוא אבל בקהל

הרי הם נחשבים רק כעד אחד ולא כשנים. ומדבריו מבואר שגם באיסורים נאמר פסול של קורבה ולכן הרי הם נחשבים רק כאחד (והא דבמזון אין הם נחשבים אפילו כאחד הרי זה משום שבמזון נאמר שאם נמצא א' מהם קרוב או פסול כולם בטלים). ועי' בקובץ הערות בסי' ס"ה שביאר את סברות הנידון אם קרוב נאמן באיסורין או לא, וגם ביאר למה אשה כשירה אפילו אם קרוב פסול. ובקובץ שיעורים על כתובות באות כ"ב וכ"ח נקט שרק בעל דבר פסול ולא שאר קרובים עיי"ש. מיהו באות ל"א וס"ו שם כתב שגם קרוב פסול.

ב. הטעם שכתב הפ"י למה היא נאמנת רק להכשיר והשגת הש"ש על דבריו, וביאור החזקה של בודקת ומזנה.

והשב שמעתתא בשמעתא ב' פרק י"ז הביא את דברי הפ"י בפרק עשרה יוחסין שכתב שהטעם למה היא נאמנת רק להתיר הרי זה משום החזקה של אשה בודקת ומזנה, דעיין בתוס' בע"ב שכתבו שזהו טעמו של ר"ג. והשיג הש"ש על זה דגם אחרי הך חזקה של בודקת ומזנה המצב הוא רק בגדר מחצה על מחצה, והיינו או משום דיש גם צד של אונס, או משום שהחזקה הנ"ל מהני נגד רוב פסולים רק כדי להוות מדריגה של מחצה על מחצה, וא"כ אכתי צ"ל דהא דמותרת הרי זה בגלל הטענת ברי, וכמו שביאר כל זה לעיל שם בפרק ט"ז, וא"כ ה"ה שנאמין לה גם לאיסורא.

ולעיל בפרק ט"ז נסתייע הש"ש לדרכו הנ"ל שברוב פסולים הרי זה נשאר מחצה על מחצה ומהני בגלל הברי שלה מהא דאמרינן לקמן שר"ג אלים לי' ברי דאפילו בחד ספיקא מהני דצ"ע למה לא אמרו דאלים לי' ברי אפילו ברוב פסולים ולא רק

(* וכן מבואר מפשטות דברי רש"י על המשנה בקידושין דף ע"ח ע"ב, וכן הבינו הר"ן והתיו"ט שם את כוונתו. מיהו הפ"י שם כתב שבודאי קרוב נאמן באיסורין והסב את דברי רש"י לכוונה אחרת עיי"ש.

ובספרי על קידושין דף ע"ד באות שמ"א סק"א הוכחתי שהרשב"א בקידושין דף ע"ג ע"ב סובר שבעד אחד נאמן באיסורין לא נאמר פסול של קורבה.

מיהו הרמ"א ביו"ד בסי' קכ"ז סעיף א' הביא משו"ת הרשב"א שאם שני אחים העידו באיסורים

ספק יבוא, הרי שקהל ספק, דהיינו ממזר ספק, מותר בממזר ודאי מהתורה, ואינו אסור אלא מדרבנן, וא"כ גם כשהיא אומרת שהוא ממזר הרי היא מתרת רק איסור דרבנן. וכתב הש"ש בפ"ז שם בשם הבית מאיר דס"ל להמ"מ כדברי הריטב"א שרבא בקידושין שם לית לי' הדרשה הנ"ל של בקהל ודאי לא יבא הא בקהל ספק יבוא אלא הרי הוא דורש רק ממזר ודאי ולא ממזר ספק, ומשמע מלשונות הריטב"א שגדר הדבר הוא שתמיד נחשב הספק כמו ישראל ולכן הרי הוא מותר לבוא בקהל אבל הרי הוא אסור בממזרות.

ועי' עוד בש"ש שם בפרק י"ז שביאר שלפי טעמו של המ"מ הרי היא נאמנת להכשיר רק לקהל אבל אינה נאמנת להכשיר את הבת לכהונה אפילו לפי הרמב"ם שסובר שספק חללה מותרת מהתורה כמו כל ספק דאורייתא דהוי לחומרא רק מדרבנן לפי שיטת הרמב"ם, והיינו משום שהרי הרמב"ם איירי כשאין איש מסוים לפנינו שאין אנו יודעים אם הוא כשר או פסול ומש"ה הרי זה ציור של איקבע איסורא, שהרי קיימים אנשים פסולים בהעולם, והיכא דאיקבע איסורא גם הרמב"ם מודה שספק אסור מהתורה, ורק בממזר אפילו ספק של איקבע איסורא מותר בגלל הדרשה של ממזר ודאי ולא ממזר ספק.

ועוד ביאר הש"ש שם דהא דנאמנת על עצמה לענין כהונה, אע"פ שבאיקבע איסורא ספק אסור מהתורה, הרי זה מדין טענת ברי, אבל הטענת ברי שלה לא מהני על הולד אלא רק על עצמה לחוד כי היא נחשבת בעל דין רק על עצמה ולא על הולד. ברם עי' ברא"ש לעיל בדף ט' בסי' י"ח

שכתב שגם העובר כשר בגלל הברי שלה. ונראה דכוונתו היא מדין ע"א נאמן באיסורין וס"ל שקרוב כשר בעדות איסורין. ולפי הרא"ש הבת תהי' כשירה גם לכהונה. ועי' לעיל באות רצ"ט בקטע ג' וכו' ולהלן שם. ועי' גם ברש"י כאן שכתב שרבי יוחנן מכשיר את הבת גם לכהונה.

וע"ע בשט"מ בד"ה א"ר יוחנן לדברי וכו' דאיתא דמאן דפוסל את הבת הרי הוא פוסל רק לכהונה אבל הרי הוא מכשיר לקהל, והשט"מ בא לתרץ למה טרח רבי יוחנן לסיים שמאן דפוסל בה פוסל בבתה דפשיטא היא, ועל זה תי' דקמ"ל שהוא פוסל רק לענין מה שהאם פסולה דהיינו לכהונה. וכן מבואר בשט"מ להלן שם בשם הרא"ש רק שהרא"ש דייק כן מהא דאיתא שפוסל בבתה ולא שפוסל בזרעה דהוי משמע שהוא פוסל גם ולד זכר לקהל משום ממזרות. ומעתה לפ"ז יוצא שמאן דמכשיר בבתה מכשיר גם לכהונה.

וע"ע בש"ש שם שכתב שע"י מה שבירר שהטעם להכשיר בה והטעם להכשיר בבתה הם שני טעמים, וכהנ"ל שהטעם בה הוא משום טענת ברי ואילו הטעם בבתה הוא משום שבלא"ה ספק מותר, א"כ לפי זה מיושבת קושיית הריטב"א בסוגיין, דהנה בגמ' אמרינן חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בתה וכתבו תוס' דבה איצטריך להודיעך כחו דרבי יהושע ואילו בבתה איצטריך להודיעך כחו דר"ג, והקשה הריטב"א דא"כ הו"ל למימר חדא לפסול בה וחדא להכשיר בבתה, דהא החידוש ב"בה" היא להודיעך כחו של רבי יהושע שהוא פוסל אפילו בה. וכתב הש"ש שלפי דבריו ניחא כי באמת

בענין תרוייהו בשביל ר"ג (ודלא כדרכם של תוס') כי טעמים חלוקים יש בדבר.

וע"ע שם שהקשה הש"ש על דרכו הנ"ל, דהנה בע"ב אמרינן שהטעם של רבי אלעזר שסובר שמאן דמכשיר בה פוסל בבתה הרי זה כי בשלמא להאשה עצמה יש חזקת כשרות אבל להבת אין חזקת כשרות, ואילו לפי הנ"ל היתה הגמ' צריכה לומר שעל עצמה יש הכח של טענת ברי משא"כ על הבת אין הכח של טענת ברי. ויישב על פי מה שמבואר שמאן דפוסל בבתה פוסל אפילו ברוב כשרים (עי' בזה לעיל באות ש'), ולפי הבעל המאור היכא שיש רוב כשרים אין צריכים לטענת ברי דידה אלא סגי בזה שיש לה חזקת כשרות, וא"כ לכן לא אמרה הגמ' שבנוגע לבתה אין לה את הכח של טענת ברי כי אכתי היכא שרוב כשרים הדין נותן שהבת תהי' כשירה כי היכא שיש רוב כשרים אין צריכים טענת ברי, ולכן אמרו משום שאין להבת חזקת כשרות.

ובפ"ח שם כתב הש"ש שלפי דרכו של המ"מ מיושבת קושיית הרמ"א בתשובה י"ח למה לא הזכיר הרמב"ם שהיא נאמנת גם להכשיר את הבת לכהונה, דלפי המ"מ לק"מ כי יוצא שבאמת אינה נאמנת לענין זה.

וראיתי מקשים על שיטה זו דא"כ להלן בע"ב כשהגמ' תירצה מאי הולד שתוקי שמשתקין אותו מדין כהונה למה לא תירצה שהכוונה היא שהבת פסולה לכהונה. מיהו יש לתרץ בפשיטות דמהלשון של הולד שתוקי משמע דקאי גם על ולד זכר.

ובחי' רבי שמואל בסי' ט"ז קרוב לסופו הביא מדייקים מדברי הרמב"ם בהי"א שהאם שפיר נאמנת על הבת גם לענין כהונה, שהרי

כתב הרמב"ם שהיא אומרת בנוגע להכשר הולד שהבועל הי' ישראל והרי דבר זה נוגע רק לענין להכשיר לכהונה כי לקהל הבת כשירה גם אם הי' גוי כי קי"ל שעכו"ם הבא על בת ישראל הולד כשר.

והנה כדברי המ"מ כתב גם הר"ן בקידושין בפרק עשרה יוחסין בד"ה מתני' איזהו שתוקי וכו', רק שכתב שהטעם למה לא להאמינה מדין עדות הרי זה כי מיכיר חזינן שרק האב נאמן להגיד על מהות הולד ולא סגי בע"א אחר והטעם למה חי' נאמנת לומר שהולד הוא ממזר אינו משום ע"א נאמן באיסורין וכמש"כ המ"מ אלא משום דאיירי שם שהחזק שיש שם ממזר שהרי איירי שד' נשים ילדו יחד וחד מהן ממזרת ונתערבו הולדות וא"כ החי' עושה רק גילוי מילתא.

ועי' בבית שמואל שם שהקשה עוד שלפי המ"מ למה היא נאמנת על הבת גם נגד רוב פסולים. ותי' הש"ש בפט"ו שם שגם ברוב ממזרים דרשינן שממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק כי גם כשיש רוב ממזרים מידי ספיקא לא נפקא וכדברי השט"מ בב"מ דף ו' בשם הרא"ש שהביא שם.

מיהו להלן שם בפרק ט"ז הביא שהרשב"א בקידושין כתב שברוב ממזרים לא מיקרי ממזר ספק אלא הרי זה אסור מהתורה אלא שבכל זאת כתב הרשב"א שהאם נאמנת ודלא המ"מ שהיא נאמנת רק בנוגע לאיסור דרבנן. והקשה הש"ש עליו מאי שנא משבויו' שאינה נאמנת לומר שלא נבעלה נגד הרוב של רוב גוים פרוצים בעריות, וכתב הש"ש לתרץ וז"ל, ואפשר לחלק בין הך דרוב פסולין דכל דפריש

דאינו רוב דתלי בסברא אלא דהתורה אמרה לילך בתר רובא ולומר כל דפריש מרובא פריש ויכול להיות דפריש מן המועט כמו מן המרובה משא"כ שבוי' דרוב נכרים פרוצים הו"ל רוב על כל נכרי ונכרי והו"ל רובא דתליא בסברא ובהכרח שנבעלה, לא מהימנא לומר לא נבעלה כיון דידעינן שנבעלה בהכרח ובסברא, וכיוצא בזה מבואר אצלנו בש"ש ו' פרק ז' עכ"ל.

והבית שמואל עצמו תי' משום דשמא הלכה היא אצלם אשר בכה"ג הרי זה בגדר קבוע דהוי כמחצה על מחצה. ובפ"ז הקשה הש"ש על זה דתינח מעוברת, אבל במדברת, דהיינו ראינו שנבעלה לפי רב אסי, הרי ראינו שהלך הוא אצלה, וכתב ששוב ראה שכן העיר הבית מאיר. מיהו לא הבנתי קושייתו דמי יימר שראוה שנבעלה פירושו הוא שראינו שהוא הלך אצלה, אולי ראינו שהיא הלכה לבית הבעל.

שב) טעמו של ר"ג ברוב פסולים.

הנה יש לעיין למה ר"ג מאמין לה היכא שיש רוב פסולים הלא רובא וחזקה רובא עדיף, ואי משום הברי של האשה הלא עד אחד אינו נאמן נגד חזקה (כמו שפוסק הרא"ש בגיטין דף נ"ד, מיהו הרמב"ן והרשב"א ביבמות ריש פרק האשה רבה פוסקים דשפיר מהני) וא"כ כ"ש שאינו נאמן כנגד רוב כיון שרובא עדיף.

א. סברת תוס' שבודקת ומזנה.

והנה תוס' בע"ב שם כתבו שהטעם למה היא נאמנת אפילו היכא שיש רוב פסולים הרי זה משום שיש חזקה שאשה בודקת

ומזנה עם כשרים. והרא"ה בש"מ שם הקשה דהא יתכן שנאנסה, ותי' שסתם ביאה היא ברצון. מיהו הש"ש בשמעתא ב' פרק ט"ז הביא מתוס' לעיל בדף ט' ע"א שהרוב הנ"ל של רוב רצון הרי הוא רוב גרוע ומהני רק מדרבנן. והסיק הש"ש שבאמת הרי זה נחשב רק כמחצה על מחצה, דהיינו מחצה אונס אשר לפ"ז הדין נותן שנלך בתר הרוב פסולים, ומחצה רצון אשר לפ"ז הדין נותן שנכריע שבדקה וזינתה עם אדם כשר, רק שמהני הברי שלה להכריע. ועוד רצה לומר עוד דרך והיינו שכל עיקר הסברא של בודקת ומזנה מהני רק להפוך את הרוב פסולים למחצה על מחצה כי הו"א חזקה קלישא, ושוב מהני הברי שלה להכריע.

מיהו יש לעיין בקושיית הרא"ה דהא יש חזקת כשרות וא"כ י"ל שזה מכריע שנשארה כשירה משום שהי' ברצון אשר אז קיימת החזקה שאשה בודקת ומזנה. וי"ל שמאידך גיסא יש לה חזקת צדקות שזה אומר שקרה באונס אשר לפ"ז צריכים ללכת אחרי העובדא שיש רוב פסולים כי באונס ליכא בודקת ומזנה.

ב. סברת הש"ש שע"א נאמן נגד רובא דאיתא קמן.

והנה יש ליתן עוד טעם למה היא נאמנת אפילו ברוב פסולים, והיינו די"ל שהטעם הוא מפני הנאמנות שלה וכמו שרצינו לומר לעיל, ומה שהקשינו שאינו בדין שנאמין לה מדין ע"א נאמן באיסורין נגד רוב לא קשה, דע"ע בש"ש בשמעתא ו' פרק ז' שהכריע שע"א נאמן באיסורין כנגד רובא דאיתא קמן (כגון רוב פסולים דהכא) משום שלפי דברי העד אין כאן בכלל שום תערוכות,

וא"כ אינו אומר נגד שום רוב. ולפי דבריו ה"ה שי"ל כן בסוגיין, והיינו שלפי ר"ג הרי היא נאמנת גם נגד רובא דאיתא קמן כיון שלפי דברי' אין תערובת. ובשמעתא ב' פרק ט"ז כתב הש"ש עצמו ביאור זה דעיי"ש שהביא את דעת הרשב"א שלית לי' שאשה מזנה בודקת ומזנה וכתב שלדידי' צ"ל שהאשה נאמנת ברוב פסולים מחמת הטעם הנ"ל וגם ציין לדבריו בשמעתא ו' פרק ז'.

ג. סברת הפ"י דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה.

והפ"י בדבריו על תד"ה השבתני וכו' רצה לומר שטעמו של ר"ג ברוב פסולים הוא משום סמוך מיעוטא לחזקה והוי מחצה על מחצה (*), ושוב מהני הברי' שלה, משא"כ הציור של שבו' הרי הוא בגדר כל פסולים אצלה והוי גם רובא דרובא שנבעלה. ובדבריו על תד"ה מסייע וכו' הקשה למה לא פירשו תוס' כן אלא פירשו משום שאשה בודקת ומזנה.

וי"ל דס"ל לתוס' שאי משום סמוך מיעוטא לחזקה אכתי הי' ר"ג מחמיר, רק דשאני החזקה של אשה בודקת ומזנה דהתם שפיר אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה כי החזקה הזאת עומדת נגד עצם הרוב פסולים כי החזקה אומרת שבחרה כשרים. ועוד די' אומרים שהסברא של אשה בודקת ומזנה מהני להרע ממש את הרוב פסולים ולא רק לעשות מדריגה של מחצה על מחצה (ודלא

כהש"ש שסובר שעושה רק מחצה על מחצה).

ד. הסברות שכתב רעק"א.

בדו"ח לרעק"א בחלק ב' בההשמטה על כתובות דף י"ג כתב רעק"א כמה סברות למה להאמינה מדין ע"א נאמן באיסורין אפילו ברוב פסולים, דבתחילה כתב שי"ל כעין דברי הר"ן בקידושין על דף ס"ג ע"ב דתנן שם שהאומר קידשתי את בתי ואיני יודע למי ובא אחד ואמר אני קידשתי הרי הוא נאמן וכתב הר"ן שאע"פ שאין דבר שבערוה פחות משנים אבל שאני התם דהוי רק בגדר גילוי מילתא בעלמא שהוא מברר שהוא זה שקידשה, וא"כ גם כאן הרי היא רק מבררת מי הי' הבעל ואינו כמו היכא שע"א בא לשנות מצב קיים, וכעין זה הביא שכתב הפ"י בקידושין שמהאי טעמא טבח נאמן לברר איזו בהמה כשירה ואיזו טריפה אפילו כנגד רובא דאיתא קמן.

ושוב רצה רעק"א לומר שהציור שבסוגיין, וכן של טבח, אינם דומים להציור ההוא של הר"ן, כי התם לא מדובר בשתי קבוצות מוגדרות, כי גם זה שאומר שהוא זה שקידשה הרי הוא חלק מה"עלמא", וא"כ אינו אומר נגד שום רוב מוגדר, אבל כאן יש שתי קבוצות, דהיינו הרוב פסולים והמיעוט כשרים, ובלי אמירתה היינו אומרים שנבעלה לאחד מן הרוב, וא"כ נמצא שאינה רק מבררת אלא אומרת באמת נגד רוב מוגדר.

דף י"ג דחה סברא זו כי אנן קיימא לן שלא אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, וא"כ לא שייך לומר סמוך מיעוטא לחזקה והוי מחצה על מחצה והחזקה תכריע.

(* לכאורה כוונתו היא להעמיד כרבי מאיר שסובר בקידושין דף פ' ע"א וחולין דף פ"ו דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה גם להקל. ורבי עקיבא איגר בדו"ח בחלק שני בההשמטה לכתובות

ושוב כתב עוד טעם, והיינו דשאני הכא דהוי "בידו", כי יש ביד האשה לזנות רק עם כשרים, (מיהו קשה על זה שאולי קרה באונס).

והוסיף רעק"א שלפי דרך זה מובנים דברי הרא"ש לעיל בדף ט' דס"ל שחזקה האם לא מהני להבת רק שבכל זאת רבי יוחנן מאמינה לגבי הבת אפילו נגד רוב פסולים, והוציא מזה הרא"ש שה"ה כשהבעל אומר פתח פתוח מצאתי האשה תהי' נאמנת לומר נאנסתי נגד הרוב שאומר שהי' ברצון כי אונס יש לו קול, דלכאורה דברי הרא"ש קשים איך היא נאמנת נגד רוב. וכתב רעק"א שלפי הנ"ל ניחא כי הכא בידה לזנות עם אדם כשר וגם בדף ט' שם יש בידה לא לזנות ברצון.

ועוד כתב רעק"א עוד סברא, והיינו דשאני הכא שאינה אומרת בכלל כנגד הרוב כי הרוב אומר רק שמי שניסה לזנות עמה הי' פסול אבל אין הרוב אומר שהוא הצליח לזנות עמה אלא יש בכחה להגיד שהיא הסכימה לזנות רק עם כשרים, וא"כ אין דיבורה סותר את הרוב. ולפי טעם זה כתב שלא אתי שפיר דברי הרא"ש בדף ט', כי התם הוי שפיר נגד הרוב שאומר רצון. ועכ"פ כתב שלפ"ז לא קשה על ר"ג כאן הקושיא שאולי קרה באונס, כי בכל זאת היא נאמנת לומר שהי' ברצון ואז אין דברי' עומדים נגד הרוב.

ועוד כתב שלפי דבריו אתי שפיר דברי רש"י בקידושין שאם היא בת כהן הרי היא נאמנת על עצמה שלא נפסלה ולהמשיך לאכול תרומה, דלכאורה קשה שאם היא נבעלה לישראל כשר, הבן הוא ישראל ופוסל אותה מלאכול תרומה בבית אבי, וא"כ איך

היא נאמנת לומר שנבעלה לכהן, הלא על זה לא שייך "כל כך" בודקת ומזנה, דזה אומרים רק לענין שלא הי' פסול, אבל לפי סברתו לק"מ כי כשהיא אומרת שבחרה כהן אינה אומרת נגד רוב.

ושוב ר"ל סברא אחרת לפסול, והיינו די"ל שאע"פ שע"א אינו נאמן לפסול נגד חזקה, ורובא וחזקה רובא עדיף, אבל בכל זאת נגד רוב שפיר יהי' נאמן, כי הא דאינו נאמן נגד חזקה הרי זה רק היכא שלא קרה ריעותא לפנינו אלא שהעד הוא זה שרוצה לומר שהדבר נשתנה, וא"כ בזה נקטינן שלא אזלינן בתר הע"א להוליד ספק, אבל היכא שנולד ספק קמן כגון במחצה כשרים ומחצה פסולים א"כ בזה אמרינן דנהי שהדין של חזקה אומר שמספק א"א לפסול אבל מכיון שהעד מעיד לצד פסול שוב אין כאן ספק ולא שייך ללכת אחרי חזקה. וכן לענין רוב היכא שהע"א מעיד נגד רובא דליתא קמן דהוי בגדר בירור אינו נאמן, אבל היכא דאיתרע ומעיד נגד רובא דאיתא קמן שאינו בגדר בירור אלא בגדר גזיה"כ של התנהגות כשיש ספק הרי הוא שפיר נאמן כי אחרי עדותו אין כבר ספק ולא שייך ללכת בתר רוב, ולכן כאן הרי היא נאמנת גם ברוב פסולים.

ה. דברי רש"י שהיא נאמנת ברוב פסולים משום החזקה כשרות שלה.

והנה רש"י בע"ב כאן כתב שהיא נאמנת ברוב פסולים משום החזקה כשרות שלה, וכ"כ להלן בדף י"ד ע"ב, וצ"ע דהא רובא וחזקה רובא עדיף. ועוד דלמה לא הזכיר את הטעם של חזקה כשרות גם ברוב כשרים. ואולי יש לבאר כוונת רש"י כך, דס"ל

לרש"י שאין צריכים את הכח של חזקה אלא סגי בטענת ברי, רק שהיכא שיש רוב פסולים לא סגי בהטענת ברי כי נגד טענתה עומדת הכח של רוב, ולכן בכה"ג צריכים גם את החזקת כשרות, ואע"פ שרובא וחזקה רובא עדיף אבל בכל זאת אמרינן סמוך מיעוטא לחזקה והוי מחצה על מחצה ומעתה מהני הטענת ברי שלה, וכבר הבאנו דרך זה בשם הפ"י, אבל היכא שיש רוב כשרים סגי לן גם בלי החזקת כשרות, ולכן הזכיר רש"י את החזקת כשרות רק על רוב פסולים, ואין כוונת רש"י לומר דסגי בחזקת כשרות לחוד בלי טענת ברי, דהא ודאי ליתא וכהנ"ל דרובא וחזקה רובא עדיף, רק דכוונתו היא שברוב פסולים צריכים לצרף גם את החזקת כשרות וכהנ"ל, משא"כ ברוב כשרים אין צריכים חזקת כשרות.

(מיהו כבר הבאנו לעיל בהערה שרעק"א דחה דרך זה כי כתב שלא קי"ל דאמרינן סמוך מיעוטא לחזקה, וגם לא שייך לומר סמוך מיעוטא לע"א והוי מחצה על מחצה והחזקה תכריע.)

(ודע ששיטת הבעל המאור להלן בסוגיין היא שהיכא שיש רוב כשרים סגי בחזקת כשרות ולא בעינן טענת ברי.)

מיהו קשה להכניס כל זה לדברי רש"י דהעיקר חסר מן הספר.

ועוד, דזה ניחא רק לפי רבי יוחנן שמכשיר בבתה, אבל לפי ר"א שפוסל בבתה חזינן שהוא פוסל את הבת אפילו היכא שיש רוב כשרים מסיבת שאין להבת חזקת כשרות וכדאמרינן בגמ' כאן, וא"כ חזינן שגם היכא שיש רוב כשרים אכתי צריכים חזקת כשרות ולא סגי ברוב כשרים בהדי חברי שלה, וא"כ את הדברים הנ"ל אפשר

לומר רק בדעת רבי יוחנן שסובר מכשיר בבתה (והיינו שהוא מכשיר בבתה היכא שיש רוב כשרים גם בלי חזקה כי סגי בהברי שלה, והא דהוצרך לטעמא דחזקת האם מהני לבת הרי זה רק להיכא שיש רוב פסולים אבל היכא שיש רוב כשרים הרי הוא מכשיר גם בלי חזקת כשרות).

ברם יש לדחות שר"א סובר רק לגבי הבת דלא סגי ברוב כשרים בהדי ברי כי בנוגע להבת הברי הוא רק בגדר הגדת ע"א אבל אין לה את הכח של טענת ברי אבל על עצמה שיש כאן הכח של טענת ברי אכתי י"ל דסגי ברוב כשרים גם בלא החזקה. ועכ"פ ע"י לעיל באות ש' שהבאנו שר"א שפוסל בבתה מודה ברוב כשרים שהבת כשירה ודלא כהש"ש הנ"ל. ולפי השיטה הזאת אתי שפיר מה שכתבנו בדעת רש"י גם לפי ר"א שפוסל בבתה, והיינו משום שגם הוא מודה שהיכא שיש רוב כשרים אין צריכים חזקת כשרות אלא סגי בכרי בהדי הרוב.

(שג) טעמו של רבי יהושע ברוב כשרים.

ע"י בשמעתא ד' פרק כ"א שהביא מהירושלמי שרבי יהושע פוסל אפילו ברוב כשרים כי הזנות רצה אחר הפסולים. והעיר הש"ש דלפ"ז הי' צריך רבי יהושע לפסול אפילו בתרי רובי ואילו להלן בדף ט"ו ע"א מבואר שהוא מכשיר. וכתב הש"ש שלכן מסיק הבבלי להלן בדף ט"ו ע"א דלא כהירושלמי אלא שטעמו של רבי יהושע ברוב כשרים הרי זה משום מעלה ביוחסין דמשום מעלה ביוחסין גזרינן בחד רובא אטו ציור של קבוע (אבל היכא שיש תרי

שד) האמר רב מלקין על היחוד ואין אוסרין על היחוד.

הנה הראשונים הקשו למה פרכינן מרב רק על רבי יהושע הלא יש להקשות ממנו גם על ר"ג שהרי ר"ג מתיר רק משום שהיא טוענת ברי ואילו רב קאמר שאין אוסרין על היחוד גם היכא שאינה טוענת ברי. ותירצו הרא"ה והריטב"א שי"ל שהטעם למה בעינן טענת ברי הרי זה משום שאם אינה טוענת הרי זה כהודאה שנבעלה ושלפסול לה נבעלה (כלומר ושויה אנפשה חד"א), אבל באשת איש לא מהני ההודאה שלה כי חוששין שמא עיני' נתנה באחר והיא רוצה שבעלה יגרש אותה, וא"כ לכן הרי היא מותרת בלא טענה כיון שרק נתיחדה. ועוד תי' הריטב"א שם בתחילה שבאמת גם אין אוסרין על היחוד איירי רק כשהיא טוענת ברי.

שה) מעלה עשו ביוחסין.

ע"י בתוס' שהקשו דהא במס' קידושין מבואר שמלקין על היחוד איירי בפנוי' ואילו הכא מבואר שההמשך של אין אוסרין על היחוד איירי באשת איש אבל פנוי' שפיר אסרינן לכהונה, ואילו מרצף דברי רב משמע שבחד גוונא איירי.

ותי' הת"י בהגליון שלעולם גם מה שאמר רב שאין אוסרין על היחוד הרי זה איירי בפנוי', רק (שהתירוץ של הגמ' סובר) דאיירי באופן שלא הודתה שנבעלה וס"ל לרב שבכה"ג לא עשו מעלה ביוחסין, ורק בהמשנה עושה רבי יהושע מעלה ביוחסין כי איירי שהיא מודה שנבעלה ולכן אע"פ שיש לה מיגו אבל בכל זאת מכיון שידעינן

רובי אין סיבה לגזור כמו שמבואר שם). והנה הגמ' שם הקשה למה פוסל רבי יהושע אפילו ברוב כשרים דלמה לא אזיל בתר רוב כמו בתשע חנויות ועל זה תירצו משום מעלה ביוחסין וכהנ"ל, והביא הש"ש את קושיית הרמב"ן והרא"ה למה הקשה הגמ' מתשע חנויות רק אחרי שחידשו שרבי יהושע מכשיר בתרי רובי דלמה לא הקשו בתחילת הסוגיא על מה שאמר ריב"ל שרבי יהושע פוסל אפילו ברוב כשרים דלמה לא אזיל בתר רוב כמו בתשע חנויות, וכתב שלפי הנ"ל ניחא כי בתחילת הסוגיא הי' אפשר לומר שרק הכא לא אזיל רבי יהושע בתר רוב משום הטעם של הירושלמי משא"כ לאחר שזכינו לדין שהוא מכשיר בתרי רובי א"כ אי אפשר לומר כטעמו של הירושלמי, אלא צ"ל משום גזירה אטו קבוע, וא"כ קשה למה לא גזרינן כן גם בתשע חנויות ועל זה מתרצינן שגזרו כן רק משום מעלה ביוחסין.

מיהו השט"מ בדף ט"ו שם בד"ה ומי וכו' ביאר בדרך אחרת למה הגמ' הקשה מט' חנויות רק אחרי שחילקה לפי רבי יהושע בין חד רובא לתרי רובי וז"ל, בשלמא למאי דהוי סברינן עד השתא דאין חילוק בין חד רובא לתרי רובי דרבי יהושע פוסל לעולם משום מעלה ביוחסין, ומתניתין הוי מוקמינן לה כר"ג ומשום דלא טענה בעינן רוב העיר ובהכי סגי, אבל השתא דאמרינן דכי פסל רבי יהושע בחד רובא היינו משום גזירה אלמא דמדינא מיירי רבי יהושע משום גזירה ולא משום מעלה מעתה מקשי מתשע חנויות דלא גזרינן נמצא אטו לוקח, ומשני דהך גזירה גופא דקא אמרינן היינו משום מעלה עכ"ל.

שנבעלה עשו מעלה ביוחסין. וכדברי הת"י כתבו תוס' בקידושין ריש דף פ"א עיי"ש. וע"ע להלן באות שט"ו.

שו) מעלה עשו ביוחסין.

עי' בריטב"א שהביא קושיית תוס' דהכא משמע שאין אוסרין על היחוד איירי באשת איש ואילו במס' קידושין מבואר שמלקין איירי בפנוי, והביא תירוצים על זה. ושוב כתב וז"ל, ומ"מ נראה מכאן דלא פסל רבי יהושע בנסתרה אלא לכתחילה ומשום מעלה, אבל בדיעבד לא תצא מן הכהן שניסת (נראה שכוונתו היא שלא תצא אפילו אם עברה על הדין וניסת עכשיו לכהן), אבל כשנבעלה פוסל אפילו בדיעבד (פי' אם תלך עכשיו ותנשא לכהן) דההיא לאו משום מעלה הוא, והיינו דאמרין לקמן הלכה כר"ג בדיעבד מכלל דרבי יהושע פוסל בדיעבד וכו' עכ"ל.

וגם הרא"ה בע"ב בד"ה אמרו לו וכו' כתב כשיטת הריטב"א, אלא שמבואר בדבריו שעל ידי זה מיושבת קושיית תוס', כי י"ל שגם "אין אוסרין" איירי בפנוי והכוונה היא שאפילו לפי רבי יהושע אין אוסרין בדיעבד אם עברה וניסת לכהן. ולכאורה הריטב"א לא תי' כן כי העיקר חסר מן הספר, וגם אולי ס"ל שאין אוסרין משמע שגם לכתחילה הרי היא מותרת לכהונה.

מיהו צ"ע על הרא"ה והריטב"א הנ"ל למה היכא שנבעלה הרי היא אסורה מעיקר הדין הלא הדין נותן שנלך בתר החזקת כשרות שלה. ועי' באמת בתוס' בדף ע"ה ע"ב בסד"ה ספק וכו' שכתבו שהטעם למה

לא אזיל רבי יהושע בתר חזקה במעוברת הרי זה משום מעלה ביוחסין.

ועי' בתוס' רי"ד (נדפס בע"ב כאן) שכתב וז"ל, מעלה עשו ביוחסין, פי' דלא אסרה רבי יהושע אלא אם היתה פנוי, שלא תנשא לכהן דאמרין דלמא נבעלה לפסול לה, אבל לבעלה לא אסרה אפילו אם הי' בעלה כהן עכ"ל. והנה יתכן שכוונתו היא רק שאין אוסרין אותה לבעלה כהן היכא שכבר נשואה אתו, דלא עשו בכה"ג מעלה ביוחסין להוציא אותה, אבל אם היתה פנוי והלכה עכשיו ונשאת לכהן, יתכן שהוא חולק על הריטב"א והרא"ה, והוא סובר ששפיר עשו בה מעלה גם בכה"ג, ושפיר מוציאין אותה.

שו*) בענין היכא שנתיחדה עם עם גוי.

והנה מכל הראשונים שהבאתי בהאות הקודמת יוצא שמודה רבי יהושע שאין מוציאין אותה מבעלה כהן שהיא כבר נשואה אתו (ולפי הרא"ה והריטב"א נקטתי שאין מוציאין אפילו אם תעבור ותנשא לכהן מכאן והלאה).

והנה היכא שיש רגלים לדבר שנבעלה למי שיודעים שהוא פסול לה, כגון שיש רגלים לדבר שאשת איש זינתה, דנים הפוסקים אם בכה"ג מודה ר"ג שאוסרים אותה לכהונה ואולי אפילו לבעלה ישראל, ושזה דומה למאי דאיתא בע"ב איתא שר"ג מודה בשבוי' כי רוב עכו"ם פרוצים בעריות, וכן בדף כ"ח מבואר שאשה שנחבשה ע"י עכו"ם שלא לצורך ממון אסורה.

והמהרי"ק בשורש ק"ס הביא כמה ראשונים, הלא המה תוס' רי"ד והמרדכי בסוף כתובות ואשר"י בשם רבינו אלחנן,

א' ואמרו לה מה טיבו של זה וכו' ר"ג ור"א אומר נאמנת להשיא' לכהונה. מאי מדברת זעירי אומר נסתרה ה"מ נסתרה עם ישראל אבל נסתר' עם העע"ג הרי היא כשבוי' ופסולה לכהונה עכ"ל סמ"ג שהביא בשם ה"ג וכן מצאתיו בה"ג. ומשמע לכאורה דפליגי (ההלכות גדולות) אכל הני רברבתא דלעיל דאסרי (ההלכות גדולות) אפי' בשעה מועטת ואפי' אינה מסורה בידם דומיא דראוה מדברת, מ"מ היה קצת נראה לומר דלא פליגי, ולהעמיד ההיא דה"ג דווקא לאוסרא להנשא לכהונה, אבל אם כבר נשאת אינה נאסרת על בעלה. וגדול' מזו כתב רבי' משה מיימון בפרק י"ז דהלכות איסורי ביא' וז"ל, יצא עליה קול איש פלו' כהן כתב גט לאשתו או נתן גט לאשתו והרי היא יושבת תחתיו ומשמשתו אין מוציאין אותה מתחת יד בעלה ואם נשאת לכהן אחר תצא מן השני עכ"ל. הרי לך בהדיא דאע"ג דאין חוששין להוציאה מתחת בעלה משום דלדידיה היא קלא דבתר נשואין, אפי' הכי חיישינן לעניין נשואי כהן אחר משום דלדידיה היא קלא דמקמי נישואין, והוא הדין דאיכא למימר הכי לעניין ייחוד עם הנכרי, דאע"ג דאין אוסרין אותה על בעלה משום דאין האשה נאסרת לבעלה אלא ע"י קינוי וסתירה מ"מ אסורה היא לעניין להנש' לכהונה.

ושוב כתב המהרי"ק עוד חילוק, והיינו שכל הסוגיא שלנו איירי כשהיו מדברים ביניהם עניני תפלות לפני היחוד, דאפילו רבי יהושע אוסר רק בכה"ג, והוכיח כן, כי אם לא נאמר כן, קשה למה לפי זעירי קתני "מדברת" ולא "מתחדת", ובע"כ צ"ל דהיינו כדי להורות דאיירי רק כגון שהיתה מדברת עמו דברי תפלות לפני היחוד, ולכן אמר זעירי "נסתרה" ולא אמר "נתיחדה" כי נסתרה משמעותו היא שנתיחדו בכוונה שיהיו בסתר ומוסתרים מבני אדם, ולא שקרה באקראי או משום איזו סיבה אחרת, והדבר ניכר ע"י שהיו מדברים דברי תפלות. ועל פי זה רצה לומר שגם אם נרצה להחמיר לפי רבן גמליאל היכא שנתיחדה עם גוי כי רוב גוים פרוצים בעריות הרי זה רק כשיש

שבכל זאת אשת איש, ואפילו אשת כהן, שנתיחדה עם גוי מותרת, כי רק שבוי' או נחבשה אסורה כי שהתה אצלם כמה ימים, אבל היכא ששהתה עמו רק מעט זמן, כגון שעה אחת או שתיים, הרי זה בכלל דברי רב שאין אוסרין על היחוד, ועוד הביא שהסמ"ג בשם ההלכות גדולות שפיר פוסל אותה לכהונה, וכתב המהרי"ק שי"ל שלא פליגי אלא כוונת הה"ג היא רק שלא תנשא מעכשיו והלאה לכהן (ואולי גם נוציא אותה) אבל היכא שהיא כבר נשואה אין מוציאין אותה לא מבעלה כהן ולא מבעלה ישראל ובהכי איירי הראשונים הנ"ל, וכעין חילוק זה הביא מהרמב"ם והיינו שהיכא שיצא קול שכהן נשוי עם גרושה אין מוציאין אותה ממנו אבל אם מת ונשאת לכהן אחר שפיר מוציאין אותה.

וז"ל המהרי"ק שם: וכן כתב רבינו ישעיה מטראנ"י בהדיא וזה לשונו, פנויה שנתיחדה עם אחד מן הפסולין, נאמנת לומר לא נבעלתי לו ומותרת לכהונה, ואפילו אם נתיחדה עם הנכרי כמבואר בקונטרס"ס הראיות וכו'. ומכין אותה מכות מרדות על שנתיחדה עכ"ל, הרי לך שכתב דאפילו נתיחדה עם הנכרי נאמנת לומר לא נבעלתי לו. וגם כתב המרדכי בסוף פרק בתרא דכתובות וז"ל וא"ת הא בפ"ב דכתובות תנן ע"י ממון מותרת לבעלה ודקדק רבינו יעקב מאורליינ"ש הא סתמא אסורה ואפי' באשת כהן. וא"כ קשה לרב דהכא דקאמר אין אוסרים על הייחוד, וי"ל דשאני התם דנחבשה ששהתה כמה ימים, והא דרב איירי שנתייחד' שעה אחת אין לחוש, דא"כ לא הנחתה בת וכולי יושבת תחת בעלה כהן עכ"ל. וכן כתב באשיר"י בשם רבינו אלחנן דדווקא כשנתיחדה זמן מרובה הוא דאיכא למיחש בדליכא הפסד ממון. אבל בזמן מועט ליכא למיחש וה"נ לא נתיחדה בבית הנכרי השכנה אלא זמן מועט. לפי מה שכת' לעיל בשאל'. והרי לך כמה אשלי רברבי דשרו בכה"ג. ואף על גב שכתבו ה"ג ומביאין הסמ"ג בלאו קכ"א וז"ל, כ' בה"ג בהל' מיאון מה ששינוו בכתובות פ"ק הייתה מדברת עם

רגלים לדבר כגון ששהתה אצלם כמה ימים או שהיו מדברים דברי תפלות דרוב גוים פרוצים בעריות בהני גווי.

וז"ל המהרי"ק שם, ועוד יש לחלק ולומר דהתם מדבר בנסתרה אדעתא דזנות כדמשמע לישנא דראוה מדברת כלומר מתחילה היו מדברים יחד מענייני תפלות ושוב ראוה נסתרת עמו דמוכחא מילתא שנתרצה לו ומשום כך נסתרה עמו מתוך דבריהם. וכן נראה מתוך הסוגיא דהתם בפ"ק דכתובות (דף יג) דפריך בשלמא לזעירי דאומר נסתרת היינו דקתני מדברת אלא לרב אשי מאי מדברת ומשני לישנא מעליא נקט, ועתה יש לתמוה דאדרבה לזעירי קשה אמאי לא קתני נסתרה בהדיא דליכא למטעי, ואמאי נקט מדברת, וכל שכן דלפי האמת דמשני לרב אשי דלישנא מעליא נקט דקשה טפי דבשלמא לרב אשי א"ש דלא קתני נבעלת משום לישנא מעליא, אלא לזעירי אמאי לא קתני נסתרה בהדיא, אלא ודאי משום הכי קתני מדברת דדווקא במדברת דאיכא רגלי' לדבר הוא דפליג ר' יהושע, אבל בנסתרה לחודי' הוא מודה לר"ג. ותדע שכן הוא מדקאמר מאי מדברת נסתרה ולא קאמר מתייחדת כדנקט בכולי תלמודא לשון יחוד בע"ז פ"ב (דף כג) וכן בקדושין פ' בתרא (דף פב) אלא דיחוד הוה משתמע אפי' לא דברה עמו קודם, ואפי' קדם האחד להיכנס בבי' מעצמו, ונכנס אחריו גם השני, ואפשר שלא נכנס על דעת חבירו, וכה"ג לא הוה פליג ר' יהושע וכדפי', אלא דווקא בנסתרת עמו דמתכוונים להסתיר יחד וכדפי'.

ושוב הקשה שא"כ מה מקשינן על רב מרבי יהושע לפי זעירי, הלא שאני בהדיא דרבי יהושע שהיו מדברים דברי תפלות, ותי' שמדברי רב גופא מוכח שאין אוסרים על היחוד גם בכה"ג שיש נטי' לומר שזינתה.

וז"ל המהרי"ק שם, וכ"ת אם כן יקשה מאי פריך לזעירי דאמר מדברת נסתרה מדר' יהושע דאמר לא מפיה אנו חיינן אדרב דאומר מלקין על היחוד ואין אוסרין על היחוד, נימא דהא דאומר רב אוסרין על היחוד דהיינו דווקא בייחוד בעלמא אבל בראוה מדברת ואח"כ נסתרה לעולם אימא לך דמודה רב דאוסרי' כרב יהושע דאומר לא מפיה אנו חיינן. י"ל

דדייק לישנא דרב דאומר מלקין על היחוד ואין אוסרין על היחוד, דתרי זמני על היחוד ל"ל, הכי הל"ל מלקין על היחוד ואין אוסרין או אבל לא אוסרים, למאי הילכתא חזר ואמר ואין אוסרים על היחוד, אלא הכי פי' מלקין על היחוד ואפי' בייחוד כל דהו דליכא רגלים לדבר שנתייחדו אדעתא דזנות, ואין אוסרים על היחוד ואפי' בייחוד דאדעתא דזנות, ואם ת"ל דבייחוד כל דהו לא היו מלקין כי אם בדאיכא רגלים לדבר דאדעתא דזנות נתייחדו, כ"ש דא"ש טפי, דאז נוכל לומר דלאו מייתורא דלישנא פריך אלא נימא דמכח מלקין על היחוד פריך דמדקאמר מלקין צ"ל דמייירי בדאיכא רגלים לדבר, ומ"מ האי דיוקא דדייקינן יתיר' דלישנא דהדר ואמר אין אוסרין על היחוד, דיוקא מעליא הוה.

ושוב הביא המהרי"ק דוגמא לתופעה זו של של כפילות הלשון מהירושלמי במס' מגילה דהוציאו שם מזה חידוש להלכה.

ושוב הביא המהרי"ק שהיראים החמיר גם ביחוד של זמן מועט ובלי דברי תפלות להוציא אשת כהן מבעלה, אבל כתב המהרי"ק שלהלכה יש לסמוך על כל הראשונים שהביא, ובפרט כי הנידון הוא רק באיסור דרבנן כי מהתורה אין אשה נאסרת על בעלה אלא בקינוי וסתירה.

והנה לפי דרכו הראשון של המהרי"ק יוצא שרבן גמליאל מודה בשהתה אצלו כמה ימים שאסורה לכהונה וגם מוציאים אותה מבעלה, אבל לא בנתייחדה זמן מועט, אלא בנתייחדה זמן מועט עם גוי הרי היא אסורה להנשא לכהונה וכדברי ההלכות גדולות, אבל אין מוציאים אותה מבעלה כהן וכדברי הראשונים האחרים שהביא, ולפי דרכו השני הרי הוא מודה גם בנתייחדה עם גוי זמן מועט היכא שדיברו דברי תפלות משום שרוב גוים פרוצים בעריות, דגם בכה"ג הרי הוא מדמה לשבוי', אבל עכ"פ הרי הוא אוסר בכה"ג רק לכהונה אבל אינו

אוסר אשת ישראל לבעלה, והיינו דקאמר רב שאין אוסרין על היחוד.

ועוד הביא מהמרדכי בהתשובות לסדר נשים בשם רבי מאיר ציור של אשת כהן שהיו שם רגלים לדבר גדולים שנבעלה ולא אסרו, מיהו יתכן דהיינו משום שאירי שנתיחדה עם בחור ישראלי ולא עם גוי כדמשמע מסתימת לשונו שם שכתב "בחור אחד" אבל מרבי חזקי' מוירצבורק הובא שם שהוא אוסר (ולכאורה היינו משום שהוא סובר שמה שאמר רב שאין אוסרין על היחוד הרי זה איירי בסתם יחוד ולא ביחוד שאחרי דיבורי תפלות).

והנה הרמ"א בסי' ז' סעיף י"א ובדרכי משה הבין שהמהרי"ק בדרכו השני איירי באשת איש, ומש"ה הקשה שאם איירי באשת ישראל הרי באשת ישראל לא מחמירים ואינה נאסרת אלא בקינוי וסתירה, ואם איירי באשת כהן הרי החשש הוא שמא נאנסה וא"כ אם חוששין כן הרי צריכים לחשוש גם בלא יחוד לשם זנות, הרי שלא רצה לפרש שחוששין לזנות ברצון אלא שרק בכהן חוששין כן משום מעלה ביוחסין. וגם המהרי"ק בהמשך דבריו שם על דברי רבי חזקי' כתב שלענין חשש זנות ברצון באשת איש אין לחלק בין אשת ישראל לאשת כהן. והחלקת מחוקק בסקכ"ב ביאר שהמהרי"ק איירי בפנוי ובזה הרי הוא אוסר לכהונה אם נתיחדה עם גוי רק אם נתיחדו לשם זנות אבל באשת איש אינו מחמיר להוציאה מבעלה, ואפילו אם הפנוי הלכה אח"כ ונשאת לכהן אין מוציאין אותה.

והבית שמואל בסקל"ד חלק עליו, וכתב שכוונת המהרי"ק בתירוץ השני היא לאסור בנתיחדה עם גוי לשם זנות אפילו אם היא

אשת איש דמוציאין אותה מבעלה. ועוד צידד הבית שמואל אם כוונת המהרי"ק היא לאסור בכה"ג אפילו אשת ישראל.

והמהר"ם שיק בשו"ת בחלק אה"ע סי' י"ב הכריע שהיא אסורה רק לכהונה, ואפילו להוציאה מבעלה כהן משום חשש רצון, וכתב כדברינו הנ"ל שגם לענין רצון יש לומר שהחמירו לחשוש רק לכהונה משום מעלה ביוחסין, א"נ שלעולם גם כשנתיחדו לשם זנות לא חיישינן לזנות ברצון, אלא אמרינן שנתחרטה כשהגיע למעשה, אלא שלענין כהונה חיישינן שאע"פ שאינה מסורה בירם אבל אולי מחמת שנתרצתה בתחילה גבר לבו של הגוי ואנס אותה, ומדבריו אלו מבואר כמו שכתבנו דאיירי באשת כהן דמוציאין אותה ולא איירי בפנוי מדיהיב טעמא למה לא חיישינן לרצון, כלומר לענין להוציאה מבעלה ישראל.

ועוד הביא המהר"ם שיק מהשלטי הגיבורים בריש פרק אין מעמידין שנתיחדה לשם זנות אסורה אפילו לבעלה ישראל.

(שז) תד"ה רב אסי.

וז"ל, אבל נסתרה מודה רבי יהושע דנאמנת לומר לכשר נבעלתי במיגו דאי בעי אמרה לא נבעלתי עכ"ל. הרי דס"ל שכוונת רב אסי בנבעלה היא דוקא להיכא שראוה שנבעלה, אבל אם רק ראוה שנסתרה, אע"פ שהיא מודה ואומרת שנבעלה, מודה רבי יהושע שאינה נאסרת. ועי' במהרש"א (וכן בשט"מ ד"ה רב אסי [כצ"ל]) שביאר שהכרחם לומר כן הרי זה כי אזלי לשיטתם, דהנה שיטתם להלן היא שלפי זעירי פליגי רק בנסתרה ואומרת נבעלתי אבל באומרת לא נבעלתי גם רבי יהושע מודה שהיא

כשירה משום שיש ספק ספיקא, ובאומרת נבעלתי ר"ג אזיל בתר מיגו דאי בעי אמרה לא נבעלה, ורבי יהושע סובר שאינה יכולה לטעון שלא נבעלה כי אין אפוטרופוס לעריות וכמו שביארו להלן בע"ב, ומעתה לפי שיטתם מוכח שרב אסי שאמר שחולקים רק בנבעלה הכוונה בזה היא בראוה עדים שנבעלה אבל בנסתרה ואומרת נבעלתי גם רבי יהושע מודה שהיא כשירה, וכן ביאר המהר"ם שיף כאן, וא"א לומר שלפי רב אסי פליגי בתרתי, דהיינו גם בנסתרה ואומרת נבעלתי וכדברי זעירי וגם בראוה שנבעלה, כי רב אסי סובר דאיירי רק בנבעלה וכלשון המהרש"א, ויש לבאר דהיינו מדלא קאמר רב אסי אף בנכעלה.

והנה הו"י"ל' בתוס' להלן כאן בד"ה ואין אוסרין וכו', וכן הרא"ה כאן, סוברים שלפי זעירי פליגי ר"ג ור"י גם באומרת לא נבעלתי דגם בכה"ג קאמר רבי יהושע לפי זעירי שאינה נאמנת משום שאין אפוטרופוס לעריות וליכא ספק ספיקא, ואע"פ שלפי זעירי בודאי איירי המשנה בשאומרת נבעלתי, שהרי היא אומרת איש פלוני וכשר הוא, אבל בכל זאת לדינא הוא הדין באומרת לא נבעלתי.

ולפי הדרך הזה י"ל שלפי רב אסי פליגי ר"ג ור"י גם בנסתרה ואומרת נבעלתי, ואע"פ שלמעשה המשנה מדברת בראוה שנבעלה שהרי תנן מדברת ורב אסי פי' שמדברת היינו נבעלה, אבל מ"מ פליגי גם כשהיא זאת שאומרת שנבעלה רק שתני שראוה שנבעלה להודיעך כחו דר"ג, אבל פליגי גם בציוור שהיא זאת שאומרת שנבעלה. ורק באומרת לא נבעלתי ס"ל דמודה רבי יהושע, וזעירי סובר שפליגי גם באומרת לא נבעלתי.

ועי' במהר"ם שיף על ע"ב בהחילוק משנת שצ"א שכתב דרך זה, וכ"כ השט"מ בד"ה רב אסי (כצ"ל). מיהו זהו דלא כמו שנקטנו לעיל, ויחסנו כן להמהרש"א, שלפי רב אסי פליגי רק בראוה שנבעלה.

ולפי דברינו הנ"ל לעיל צ"ל שגם לפי הו"י"ל' והרא"ה רב אסי קאמר רק בנבעלה ממש ולא גם באומרת נבעלתי אלא ס"ל שבאומרת נבעלתי גם רבי יהושע מודה, אשר לפ"ז יוצא שזעירי סובר שפליגי בין באומרת נבעלתי ובין באומרת לא נבעלתי ואילו רב אסי סובר שפליגי רק בראוה שנבעלה. וכדרך זה כתב השט"מ בסד"ה ולא ידעתי תירוצם.

והנה יש להעיר על הו"י"ל' והרא"ה דהא לכאורה תוס' צודקים בקושייתם להלן שם על הו"י"ל' שלפי רבי יהושע הרי היא שפיר נאמנת כשהיא אומרת לא נבעלתי (משום ספק ספיקא) שהרי להדיא הביאו מדף ט"ז ע"א שלפי זעירי באומרת לא נבעלתי הרי היא נאמנת לפי רבי יהושע שהרי אמרינן מיגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי מהימנא, הרי שאם היתה אומרת לא נבעלתי היתה נאמנת וקאי שם לפי רבי יהושע.

מיהו באמת דברי תוס' הם לפי גירסתם בדף ט"ז שם, דהיינו שמיגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי מהימנא. מיהו אצלינו לקמן שם איתא מיגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי כי אמרה נבעלתי מהימנא, הרי שלא כתוב על האומרת לא נבעלתי שהיא נאמנת וא"כ י"ל שכן סוברים הו"י"ל' והרא"ה.

ברם כבר תמהו רעק"א בדו"ח שם, וכן הרש"ש שם, על הגירסא שלפנינו שם שגירסא זו אינה מובנת שהרי איך אמרינן שלפי רבי יהושע אם היא אומרת נבעלתי

הרי היא נאמנת משום שהיתה יכולה לומר לא נבעלתי, הלא זעירי סובר שלפי רבי יהושע אינה נאמנת אם היא אומרת נבעלתי, וכן אי אפשר לומר שהכוונה היא שכן סובר ר"ג, דזה אינו, שהרי ר"ג סובר שהיא נאמנת גם בלא מיגו כמו בראוה שנבעלה שהיא נאמנת אע"פ שאין לה מיגו, ומש"ה שינו את הגירסא לגירסת תוס' אצלינו וא"כ אכתי קשה על הרא"ה ועל ה"וי"ל' להלן בתוס' שהרי לפי גירסא זו איתא שם שגם לפי רבי יהושע אם היא אומרת לא נבעלתי הרי היא נאמנת, וכמו שהעירו תוס' עצמם על ה"וי"ל'.

מיהו י"ל שהוי"ל והרא"ה אינם גורסים שם כלל את המלה מהימנא אלא הרי הם גורסים מיגו דאי בעיא אמרה לא נבעלתי וקא אמרה נבעלתי, כלומר ובכל זאת אינה נאמנת כי רבי יהושע סובר שמיגו דאי בעיא אמרה טענה עדיפא לא מהני.

שו"ר במהר"ם שיף כאן שיישב את קושיית תוס' שהקשו על ה"וי"ל' מלהלן בדף ט"ז, והיינו שלעולם ה"וי"ל' סובר שהגמ' בהקושיא כאן שפיר נקטה שזעירי סובר שלפי רבי יהושע גם האומרת לא נבעלתי נאסרת ע"י היחוד ואינה נאמנת לומר לא נבעלתי, כי אם היא שפיר נאמנת א"כ למה אינה נאמנת לומר לכשר נבעלתי במיגו שהיתה יכולה לומר לא נבעלתי דהא עוד לא ידענו את הטעם של מעלה עשו ביוחסין, אבל אחרי התירוץ של מעלה עשו ביוחסין גם הרי ה"וי"ל' מודה שהיא שפיר נאמנת לומר לא נבעלתי וכמו הגמ' בדף ט"ז, רק שאינה נאמנת לומר לכשר נבעלתי במיגו שהיתה יכולה לומר לא נבעלתי כי מעלה עשו ביוחסין לא להאמינה במיגו.

ועיין במפרש על המהר"ם שיף באות ח' שם בענין מה שכתוס' בע"ב מבואר שאע"פ שנאמנת לומר לא נבעלתי, אינה נאמנת לומר לכשר נבעלתי במיגו שהיתה יכולה לומר לא נבעלתי כי אינה רוצה לומר לא נבעלתי כי אינה טענה שמעוררת נאמנות כי אין אפוטרופוס לעריות. וכתב המפרש שהגמ' כאן בע"א אמרה משום שמעלה עשו ביוחסין ולא אמרה את הטעם הנ"ל שאיתא בע"ב משום שהגמ' בע"א כאן לא ידעה עוד את הטעם ההוא שאיתא בע"ב ולכן אמרה שלא מהני המיגו משום שמעלה עשו ביוחסין, א"נ דהא גופא שאמרינן שלא רצתה לומר לא נבעלתי כי אין אפוטרופוס לעריות הרי זה משום שמעלה עשו ביוחסין, כלומר דמשום מעלה ביוחסין חוששין את החשש הקלוש שהאשה לא היתה מוכנה לטעון לא נבעלתי, אבל בלי הרצון לעשות מעלה ביוחסין לא היינו חוששין את החשש הקלוש הזה.

מיהו הרא"ה קאמר לפי האמת שלפי זעירי סובר רבי יהושע שאינה נאמנת לומר לא נבעלתי.

שח) בא"ד.

וז"ל, וא"ת והא רבי יהושע לית לי' מיגו גבי משארסתני נאנסתי עכ"ל. עי' במהר"ם שיף וברש"ש שהקשו דהא התם הוי מיגו להוציא ממון.

שט) תד"ה חדא להכשיר בה וחדא להכשיר בבתה.

וז"ל, וצריכי תרוייהו חדא להודיעך כחו דרבן גמליאל וחדא להודיעך כחו דרבי יהושע עכ"ל. הנה המהרש"א הביא שרש"י

כתב רק דהסיפא אתי להודיעך כחו של ר"ג, וכתב שאי אפשר להקשות שא"כ ליתני רק הסיפא, דזה לק"מ משום שאז הוי מוקמינן להסיפא בדידה ולישנא מעליא נקט, אבל תוס' לא סבירא להו לומר שתני מעוברת משום לישנא מעליא, וא"כ שפיר קשה דליתני רק הסיפא ומש"ה הוצרכו להמציא שיש חידוש גם בהרישא.

ועי' בריטב"א שהקשה דלפי תוס' הול"ל חדא לפסול בה וחדא להכשיר בבתה. ועי' בשב שמעתתא בשמעתא ב' פרק י"ז מש"כ על זה.

ועי' במהר"ם שיף שהקשה דנימא דבעינן את הרישא גם לפי ר"ג כדי להשמיענו שר"ג מתיר אותה גם לכתחילה כי מהסיפא לא שמעינן שהיא מותרת אפילו לכתחילה דהא הוולד הוי כמו בדיעבד (כי אם נחמיר על הבת נצטרך לאוסרה גם לכהונה וכן גם לקהל מחשש שמא הבועל הי' ממזר משא"כ האם נאסרת לכל היותר רק לכהונה).

ועוד הקשה המהר"ם שיף למה לא פירשו לעיל בדף י"ב ע"ב שמה שאמר שמואל שהלכה כר"ג אף בראשונה פירושו הוא אף בהרישא של המשנה שלנו ושהכוונה בלשון "אף" היא שההיתר הוא אפילו לכתחילה וכנה"ל. ותני דאי אפשר לפרש כן דברי שמואל שהרי שמואל סובר שסומכין על ר"ג רק בדיעבד כמו שמבואר להלן בסוגיא דארוס וארוסה.

שי תד"ה ואין אוסרין.

וז"ל, וחשיב לי' חדא ספיקא משום דאין אפוטרופוס לעריות עכ"ל. פי' מדרבנן חשיב חדא ספיקא אבל מהתורה אפילו קינא לה

ונסתרה הוי ספק השקול ולא רוב דהא אם חשיב רוב למה היא שותה. (פ"י).

שיא בא"ד.

וז"ל, אבל קשה דבהדיא משמע בריש פרק ב' וכו' עכ"ל. עי' במהר"ם שיף במש"כ לדחות ראי' זו.

ועי' לעיל באות ש"ז שכתבתי עוד דרך בענין מה עושה ה'וי"ל' כאן (וכן הרא"ה שהבאתי שם) עם הגמ' בדף ט"ז שהביאו תוס'.

שיב בא"ד.

וז"ל, לכך נראה דפריך לזעירי דבספיקא חדא אוסרין לה והא יחוד דאשת איש דספיקא חדא היא ואין אוסרים על היחוד עכ"ל. עי' בפ"י בתחילת דבריו על תוס' שנתעורר מה היתה ההו"א של תוס' בקושייתם הלא פשיטא שיש לפרש כתירוצם. וביאר שתוס' בקושייתם חשבו שהציוור של זעירי גרע טפי כי כיון שהיא מודה שנבעלה א"כ יש כאן ספק מעליא אם לכשר לה או לפסול לה ולכן שפיר אוסרין, אבל בההיא דרב אין אוסרין על היחוד כי אע"פ שראינו שנסתרה אבל מ"מ מוקמינן לה אחזקתה שהי' פריצותא בעלמא ולא חשדינן לה שעברה על איסור חמור, ועוד שאין חוששין לעשיית מעשה. ועל זה מתרצים תוס' שאין הדבר כן אלא הספקות נחשבין שוין אהדדי.

ולפי זה יש ליישב את קושיית תוס' בסוף דבריהם, דהנה הקשו דא"כ למה מקשינן רק על זעירי הלא יש להקשות גם על רב אסי דנהי שאירי לדידי' בראוה שנבעלה אבל בכל זאת אכתי יש כאן ספק אם לכשר

שאינן אשה נאסרת על בעלה אלא ע"י קניני וסתירה, ונצטרך לתרץ שנואף שאני. וע"י בספר בית יעקב כאן.

שיד (בא"ד)

וז"ל, וה"ר יוסף דשליטן תירץ וכו' עכ"ל. הנה בפשיטות י"ל שתוס' עצמם לא רצו לתרץ כמו ה"ר יוסף כי לפי דבריו יוצא שרב קאי כרבי יהודה דלא כהלכתא, וכ"כ השט"מ בד"ה וז"ל הרא"ש וכו' שהקשה עליו הרא"ש בשם רבינו מאיר.

גם י"ל משום שהם סוברים שאי אפשר לעשות תרתי דסתרי בתוך הלכותי של הפנוי' עצמה דהיינו שנפסוק עלי' שהיא מותרת לבנו של זה שנתיהדה עמו אבל שהיא אסורה לכהן.

גם י"ל כי לפי ה"ר יוסף דשליטן יוצא שמתורצת הקושיא רק לפי המ"ד שסובר שמלקין על היחוד איירי רק בפנוי', דלפ"ז יוצא ששני החלקים של דברי רב מדברים רק על פנוי', אבל לפי מר זוטרא יוצא ש"מלקין על היחוד" איירי בין בפנוי' ובין באשת איש, ואילו "ואין אוסרים על היחוד" איירי רק בפנוי', והרי חזינן מראשית דברי תוס' שגם דבר זה קשה שהרי הקשו שלפי מר זוטרא יוצא שמלקין על היחוד איירי בשניהם ואילו אין אוסרין על היחוד איירי רק באשת איש.

ועכ"פ יש ליישב את שיטת ה"ר יוסף, דהנה מש"כ תוס' שגם לפי מר זוטרא קשה הרי זה מבוסס על ההנחה שמר זוטרא מתכוין לומר שרב עצמו כשאמר מלקין התכוין גם לאשת איש, דלפ"ז שפיר יוצא שמלקין איירי גם בפנוי' וגם באשת איש ואילו אין אוסרין על היחוד איירי רק באשת

או לפסול ואילו התם חזינן שרב מתיר ספק אחד, ומעתה לפי הנ"ל י"ל שגם לפי האמת היכא שראוה שנבעלה הרי זה נחשב סוג יותר חמור של ספק כיון שיש כאן ודאי ריעותא שהרי ראוה עדים שנבעלה, משא"כ היכא שרק היא עצמה אומרת שנבעלה אין לה נאמנות שהרי אין אדם משים עצמו רשע, ולכן הרי זה על משקל אחד עם הספק באשת איש שנתיהדה, רק שבכל זאת ס"ד להו לתוס' שגם בכה"ג חשיב ריעותא שיגרום שנחשוש שלפסול לה נבעלה, וכן לפי האמת מהני דיבורה כדי לפעול שאין כאן ספק ספיקא כי הספק של נבעלה או לא נבעלה חשיב מעתה ספק שאינו שקול ולכן יש לזה דין של ספק אחד.

שיג (תד"ה ד"ה מעלה עשו ביוחסין)

וז"ל, תימה דמשמע דאין אוסרין על היחוד איירי באשת איש ולא בפנוי' עכ"ל, כלומר דכן יוצא מהסוגיא כאן, אבל בלי הסוגיא כאן ה"י אפשר לומר שאין אוסרין על היחוד איירי בפנוי' ואין עושין מעלה ביוחסין.

ובתחילה הקשו תוס' שיש כאן סתירה מיני' ובי' בתוך המימרא של רב, דהיינו בין החלק של מלקין לבין החלק של אין אוסרין, ושוב הקשו דקשה על החלק של אין אוסרין על היחוד מההיא דנדרים. ונראה שגם קושיא זו שייכת דוקא כאן לסוגיא דידן כי בלי הסוגיא כאן ה"י אפשר לומר שאין אוסרין על היחוד איירי בפנוי' ולענין כהונה אבל ההיא דנדרים איירי באשת איש ולעולם הו"א אשת איש חמורה מכהונה. מיהו אכתי יהי' קשה על ההיא דנדרים מהא דקי"ל

איש, ולכן הערנו שגם לפי ה"ר יוסף דשליטן יוצא שלפי מר זוטרא מלקין על היחוד איירי בשניהם ואין אוסרין איירי רק בפנוי, אבל י"ל שה"ר יוסף דשליטן סובר שגם מר זוטרא מודה שרב עצמו נתכוין רק שמלקין פנוי, כי רב לא הזכיר שמכריזין, רק שמר זוטרא סובר שבדאי גם רב מודה שמלקין גם אשת איש רק שהתם מכריזין, אבל לעולם זה ברור גם לפי מר זוטרא שרב לא איירי בזה אלא רק בפנוי, וא"כ גם לפי מר זוטרא יוצא שמלקין איירי רק בפנוי וכן אין אוסרין איירי רק בפנוי.

והנה נקטתי בזה שה"ר יוסף דשליטן נתכוין לומר שאין אוסרין על היחוד איירי רק בפנוי, ונקטתי כן כי נקטתי שהוא בא לתרץ גם את הקושיא מנדרים דמשמע שם שאשת איש נאסרת ע"י יחוד, אבל אם נאמר שר"י דשליטן נתכוין לומר שאין אוסרין על היחוד איירי בין בפנוי ובין באשת איש אז קשה למ"ד שמלקין על היחוד איירי רק בפנוי דקשה דאין אוסרין הרי איירי בשניהם.

שטו) דברי הת"י שעל הגליון.

ע"י בדברי הת"י שעל הגליון שכתבו וז"ל, מיהו קשה אדפריך מרב דאמר אין אוסרין על היחוד הוה לי' למיפרך מהא דקי"ל בכולי תלמודא וסתם משניות דאין אשה נאסרת על בעלה אלא ע"י קינוי וסתירה, לכן נ"ל דרב איירי בפנוי דוקא, והכי פירושו (של התירוץ) דמעלה עשו ביוחסין לאסור היכא שאמרה לכשר נבעלתי דמודה מיהא ולא מהימנינן לה במיגו, אבל אי אמרה לא נבעלתי בהא לא עשו מעלה

ובהא איירי רב עכ"ל. וכדרך זה כתבו תוס' בקידושין ריש דף פ"א עיי"ש. מיהו צ"ע דהנה לפי דבריהם יוצא שגם בהקושיא ידענו שרב איירי בפנוי לכהן, רק שהתירוץ מחדש מתי היא מותרת לכהן ומתי עשו מעלה ליוחסין, דהיינו שרק היכא שאמרה נבעלתי עשו מעלה ליוחסין אבל לא היכא שהיא אומרת לא נבעלתי, וא"כ מה זה שתירצה הגמ' בלשון של מעלה עשו ביוחסין, הלא הגמ' היתה צריכה לפרש שעשו מעלה ביוחסין רק היכא שהיא אומרת נבעלתי.

ואולי י"ל שבהקושיא סברה הגמ' שרבי יהושע אוסר מעיקר הדין, ושלפ"ז לא שיך לחלק בין אומרת נבעלתי ללא נבעלתי, ועל זה מתרצינן שטעמו הוא משום מעלה ביוחסין אשר לפ"ז שפיר יש לחלק.

עוד יש להקשות דלפי מה שסבר הת"י בקושייתו שרב איירי באשת איש א"כ אכתי יש להקשות על רב עצמו מאי קמ"ל בזה שאמר שאין אוסרין על היחוד הלא הכי מבואר בסתם משניות, ובשלמא לפי תירוצו של הת"י הרי רב איירי בפנוי לכהן ולא באשת איש לבעלה, אבל בקושייתו שסבר שאיירי באשת איש לבעלה הי' לו להקשות גם כהנ"ל דהיינו מאי קמ"ל רב. וכן קשה לפי ר"ת שסובר שרב קאמר באמת לענין אשת איש על בעלה דמאי קמ"ל בזה הלא סתם משניות הוא.

דף י"ג ע"ב

שטו*) רש"י ד"ה לסתר וד"ה לחורבה.

הנה רש"י בד"ה לסתר כתב וז"ל, משמע

יחוד בעלמא עכ"ל, ובד"ה לחורבה כתב וז"ל, סתמא לבעילה שהוא מקום לזנות עכ"ל. וכוונתו היא כי הגמ' נוקטת שמהברייתא מוכח כזעירי ושלכן קתני תרתי, ולכן פירש"י איך משמע מ"סתרה" הציור של נסתרה, ומ"חורבה" הציור של נבעלה.

מיהו לכאורה קשה מכאן על דברי המהרי"ק שהבאנו שכתב שזעירי נקט נסתרה ולא נתיחדה כדי להורות שניכר הדבר שנתיחדו לשם פריצות וביאה, דלשון נתיחדה משמעותה אפילו באקראי אבל נסתרה משמע שנתכוונו בדוקא להסתיר יחד, והיינו כדי לבעול, ואילו הכא כתב רש"י שסתר מורה על יחוד בעלמא.

וי"ל שלעומת "נתיחדה" נסתרה משמע בכוונה להסתיר לשם ביאה, אבל לעומת "חורבה" משמעותה היא יחוד בעלמא.

והנה לפי הנ"ל צ"ע על התי' שלפי רב אסי חדא איירי בחורבה דמתא וחדא בחורבה דברא, דאיך משמע מהלשון החילוק בין מתא לדברא, והרי לפי רש"י לא סגי בלשון מיותר לחוד כדי להעמיד בשני ציורים אלא צריכים ששני הציורים יהי' מרומזים בשתי הלשונות.

ועוד צ"ע למה לא אמרו בקיצור שחדא ברוב כשרים וחדא ברוב פסולים, ואפילו אם שניהם איירי במתא.

ועי' במהר"ם שיף שהקשה כן, ותי' שלא אמרו חדא ברוב כשרים וחדא ברוב פסולים כי באמת אין זה מרומז בהלשון, אבל מתא ודברא שפיר מרומזים, והיינו משום "שחורבה דמתא קרי לה סתר לגבי חורבה דדברא, ודברא קרי לה סתם חורבה".

ועי' בהגהות מלא הרועים שהקשה גם הוא למה לא תירצו בקיצור שחדא ברוב

כשרים וחדא ברוב פסולים, ותי' כי א"כ מה נתדרש בדברי אבא שאול הלא גם ר"ג איירי ברוב פסולים עכ"ד. ולא הבנתי דבריו דא"כ תיקשי כן על התירוץ של הגמ' שחורבה דברא אתא לאשמועינן כחו דר"ג שמכשיר אפילו ברוב פסולים.

שטז) לחורבה.

פירש"י וז"ל, סתמא לבעילה שהוא מקום זנות עכ"ל. יש לעיין אם באשת איש אסרינן על היחוד כשהיחוד הי' בחורבה. מיהו לפי מה שהבאנו לעיל מהמהרי"ק מבואר שאפילו אם הדברים מראים מאד שנסתרה כדי להבעל אין אסרינן אותה על היחוד.

שיז) ובן אחי אבא הוא.

עי' בשט"מ בד"ה בן אחי אבא וכו' שכתב שלפי זעירי נקט כן משום שהיא אומרת כן בתור אמתלא למה נכנסה עמו לסתר, פי' וקמ"ל דאפ"ה אינה נאמנת לפי רבי יהושע. ונראה דאפילו אם נאמר שזעירי איירי במודה שנבעלה וכמו שהסיקו תוס' לעיל כאן אבל נקטו בן אחי אבא כי בכה"ג המיגו שלה לומר שלא נבעלה הוא יותר אלים, וא"כ נקטו בן אחי אבא כדי להשמיענו שאפ"ה אינה נאמנת לפי רבי יהושע.

ועוד כתב השט"מ שלפי רב אסי אי אפשר לומר את הפשט הנ"ל, וכוונתו היא משום שלפי לרב אסי איירי כל המשנה בראוה שנבעלה ממש. מיהו אם נאמר שרב אסי סובר שפליגי גם היכא שרק אומרת שנבעלה (וזעירי סובר שפליגי גם באומרת שלא נבעלה) א"כ אז שפיר נקטו בן אחי אבא גם לפי רב אסי והיינו כדי להאליים

את המיגו שלה ולהשמיענו שגם בכה"ג לית ליה לר"י מיגו.

שיז* חדא קתני לסתר דחורבה, והא לסתר או לחורבה קתני.

צ"ע מה קסבר התרצן הלא "או" קתני, ואם כוונתו היתה להגיה את הברייתא, מה היא הקושיא עליו. ועי' בזה בשט"מ בשם הרשב"א, וכן בהביאור של השט"מ עצמו.

שיח) אלא לרב אסי דאמר נבעלה תרתי למה לי.

צ"ע דעדיפא הו"ל להקשות דלסתר משמע שלא נבעלה, כן הקשה הרשב"א, ועי' במש"כ לתרין.

שיט) אלא לרב אסי דאמר נבעלה תרתי למה לי.

עי' במהר"ם שיף באמצע החילוק משנת שצ"א שהקשה דלפי הדרך שרב אסי נתכוין לומר שמדברת איירי בין בראוה שנבעלה ובין באומרת שנבעלה ולפי זעירי הרי זה איירי באומרת שלא נבעלה א"כ גם לפי רב אסי יש לומר שקתני סתר לאומרת נבעלתי וקתני חורבה שזהו כמו ראוה שנבעלה דהא כך אנו מתרצים לפי זעירי דהיינו דקתני סתר לאומרת לא נבעלתי וקתני חורבה שזהו כמו ראוה שנבעלה. ותי' כי הלשון של חורבה משמע לשון של ביאה יותר מלשון סתר, כי חורבה הוא מקום המיועד לביאה כמו שכתב רש"י, וא"כ לפי זעירי שפיר י"ל שחורבה הוא כמו ראוה שנבעלה וסתר בא להיכא שהיא אומרת לא נבעלתי, אבל לפי רב אסי ששניהם איירי שנבעלה רק שחורבה

איירי כשיש עדים וסתר איירי כשהיא מודה א"כ אין זה נרמז בהלשון של הברייתא.

ועוד כתב שלכן באמת לא רצתה הגמ' לומר שקתני חורבה וסתר חדא בה וחדא לבתה, א"נ ששניהם איירי במתא וחדא ברוב כשרים וחדא ברוב פסולים, והיינו משום שהני גווני אינם מרומזים בלשון הברייתא. אלא שהוסיף להעיר שהרי לפי הדרך שזעירי קאמר רק באומרת נבעלתי אבל באומרת לא נבעלתי גם רבי יהושע מודה א"כ מעתה יוצא שלפי זעירי אין שני הציורים נרמזים בתוך הברייתא דהא שניהם איירי בנבעלה, דהיינו חדא ביש עדים וחדא באומרת נבעלתי, ואין זה נרמז בהלשון של סתר או חורבה, ובכל זאת חזינן שהעמידה הגמ' כן. וכתב שאה"נ לפי הדרך ההוא מוכרחים לומר שאפשר להעמיד בשני ציורים אע"פ שאינם נרמזים בתוך הברייתא, אבל לפי הלשון שזעירי קאמר שפליגי גם באומרת לא נבעלתי א"כ שפיר י"ל כהנ"ל.

שכ) דאי אשמועינן חורבה דמתא בהא קמכשר ר"ג משום שרוב כשרים אצלה.

כך היא האמת שחולקים גם ברוב כשרים כדברי רבי יהושע בן לוי להלן, אבל בשביל ליישב את דברי רב אסי למה צריכים שתי בכות הלא ה"י מספיק לומר שפליגי ברוב פסולים וכן במחצה על מחצה, ומיירי בעיר של מחצה על מחצה, או עיר שאינה ידועה, אבל ברוב כשרים מודה רבי יהושע. ועכ"פ מדברי רבי יהושע עצמו מבואר שהוא פוסל גם ברוב כשרים שהרי הוא חושש לנתין וממזר שהם מיעוט, ומה שרבי יהושע בן

לוי אומר שמאן דפוסל פוסל אפילו ברוב כשרים הרי זה כדי להשמיענו שרבנן דאבא שאול פוסלים גם ברוב כשרים. וע"ע בהאות הבאה.

שכ* משום דרוב כשרים אצלה אבל לחורבה דדברא דרוב פסולים אצלה אימא מודה לוי לרבי יהושע.

ופירש"י וז"ל, דדברא, ספק אחד מסוף העולם בא לכאן ורוב העולם עכו"ם הם וכו' עכ"ל. צ"ע דא"כ למה בעיר של רוב ישראל אין חוששין לרוב העולם, ואי משום שרוב וקרוב הולכים אחר הקרוב א"כ גם בדברא נימא כן היכא שרוב מהקרובים הם ישראלים כמו בעיר.

וי"ל שלעולם ברוב וקרוב אזלינן בתר הרוב, דכן היא ההלכה, וא"כ י"ל שכן סובר רב אסי, רק דס"ל להרמב"ן שמקומו ממש שאני ובכה"ג הולכים אחר מקומו (והרא"ש חולק עליו), וא"כ י"ל שעיר קובע שם של מקומו אבל בדברא אין מקום מסוים במרחב מסוים שאפשר לומר שמיקרי מקומו.

והנה תוס' בד"ה מכשיר וכו' הקשו על רבי יהושע בן לוי שאם רבן גמליאל מכשיר אפילו ברוב פסולים קשה מה מוסיף אבא שאול על רבן גמליאל. ויש לעיין למה לא הקשו כן כבר כאן כשמתצינן שחורבה איירי ברוב פסולים אצלה, ואולי משום שרק לפי רב אסי יוצא כן אבל לא לפי זעירי אלא שא"כ אכתי יקשה על רב אסי מה מוסיף אבא שאול.

ועוד דגם לפי זעירי הלא מוכח מהברייתא של שבו"י שר"ג מכשיר אפילו ברוב פסולים

שהרי ר"ג השיב ששאני שבו"י משום שרוב עכו"ם פרוצים בעריות ולא אמר סתם משום שרוב פסולים אצלם, וא"כ הי' להם לתוס' להקשות מהברייתא עצמה ולא מרבי יהושע בן לוי.

והנה בתחילה עלה בדעתי לבאר שמנ"ל באמת לריב"ל שר"ג קאמר אפילו ברוב פסולים אצלה, דכי נאמר דהיינו משום דס"ל כרב אסי ומפרש כן את הברייתא של מתא וחורבה. וחשבתי שההכרח הוא כי אם ר"ג מכשיר רק ברוב כשרים א"כ יוצא שיש ג' דעות, דהיינו ר"ג שמכשיר רק ברוב כשרים, ואבא שאול שמכשיר גם ברוב פסולים, ורבי יהושע שפוסל אפילו ברוב כשרים, ורבנן דאבא שאול או שהם פוסלים רק ברוב פסולים כר"ג, או גם ברוב כשרים ורבי יהושע, ומעתה אם יש ג' דעות בודאי הי' צריך דעת אבא שאול להיות נזכר אצל ר"ג ור"י, ונהי שהוזכר בפרק עשרה יוחסין כי המשנה שם איירי בעשרה יוחסין שעלו מבבל ואחד מהם הוא שתוקי, ולכן קתני שם שאבא שאול הי' קורא לשתוקי בדוקי, אבל אם דעתו היא דעה שלישית היתה צריך להיות נזכרת גם בכתובות גבי ר"ג ורבי יהושע, וא"כ י"ל שמזה הוציא ריב"ל שיש כאן רק ב' דעות, ושרבן גמליאל מכשיר אפילו ברוב פסולים וכאבא שאול.

ורציתי להוסיף שלכן קאמר ריב"ל לשון של מאן דמכשיר, דצ"ע למה דיבר בלשון סתום ולא אמר בפירוש שרבן גמליאל מכשיר גם ברוב פסולים ושרבי יהושע פוסל גם ברוב כשרים, ולהנ"ל ניחא כי רצה לכלול גם את אבא שאול כדי לרמז מנין לו שכן סובר ר"ג, והיינו ממה שיש עוד מי שמכשיר, דהיינו אבא שאול, וממה שדברי אבא שאול

בזה טענת ברי. וכבר ביארנו כל זה באות ש"א סק"ג.

שכא) שבוי.

הנה בהבחייתא שהביאה הגמ' מבואר ששבוי' מיקרי בגדר יש עדים שנבעלה, ופירש"י בד"ה לזו יש עדים דכיון דגוים פרוצים בעריות כולנו עדים שנבעלה, וכן בד"ה פרוצים כתב רש"י וז"ל, והא ודאי נבעלה עכ"ל. מיהו בדרך כ"ג מבואר שהקילו רבנן בשבוי' משום דהוי רק חששא בעלמא (לשון רש"י שם). ועי' בפ"י כאן שהקשה כן, ותי' שמה שמבואר בסוגיין שיש אנן סהדי שנבעלה הרי זה רק מצד הטבע של הגוים, אבל על האשה יש חזקה שמנוולא נפשה, וממילא הוי רק חומרא דרבנן לחשוש שמא נבעלה. ועוד דהך רוב של רוב גוים פרוצים בעריות הוא רוב התלוי במעשה דלא מהני.

ונראה שבזה יש ליישב את קושיית הרש"ש בסוגיין, דהנה להלן בגמ' מקשינן איך יליף רבי יהושע מדברת משבוי' הלא התם רוב פסולים אצלה ואילו הכא רוב כשרים אצלה, ומתרצינן שרבי יהושע נתכוין ללמוד משם את הציוור של רוב פסולים (כי ר"ג מכשיר גם ברוב פסולים וכדברי רבי יהושע בן לוי), והקשו תוס' דאכתי עדיף מדברת משבוי' כי בשבוי' כולם פסולים אצלה משא"כ במדברת הוי רק רוב פסולים אבל יש מיעוט כשרים, והביאו תוס' שר"ת תי' שאין סברא לחלק בין רובם לכולם, והקשה הרש"ש על קושיית תוס' דהא גם בשבוי' אע"פ שכולם פסולים אצלה אבל הרי אמרינן שרק רוב גוים פרוצים בעריות אבל מיעוט אינם פרוצים וא"כ סוף סוף

נזכרים רק במקום אחר מבואר שאינו דעה שלישית אלא גם ר"ג מכשיר גם ברוב פסולים, ולכן קאמר גם שמאן דפוסל פוסל אפילו ברוב כשרים דלכאורה צ"ע למה לא אמר בפירוש שרבי יהושע פסול אפילו ברוב כשרים, שהרי הוא חושש לנתין וממזר שהם רק מיעוט, אלא שריב"ל רצה לכלול גם רבנן דאבא שאול, דהיינו שגם הם פוסלים אפילו ברוב כשרים וידע כן כי אם הם פוסלים רק ברוב פסולים א"כ הרי הם דעה שלישית ודעתם היתה צריכה להיות מובאת גם כאן.

מיהו לפי דברינו עכשיו אין זה נכון, כי מהברייתא של שבוי' עצמה מוכח שרבנן גמליאל מכשיר ברוב פסולים.

ועוד דחזינן שגם רבי יוחנן אמר מאן דמכשיר מכשיר בבתה ומאן דפוסל וכו' ולא הזכיר את רבן גמליאל ורבי יהושע, והתם אי אפשר לומר שאמר כן כדי לכלול גם אבא שאול ורבנן שהרי אבא שאול ורבנן לא איירי בה אלא בבתה.

ועכ"פ ראוי לציין שמלשונו של רבי יוחנן יש מקום לומר שמאן דמכשיר בבתה, דהיינו אבא שאול, פוסל בה, וכן שמאן דפוסל בבתה, דהיינו רבנן דאבא שאול, מכשיר בה, דהא לא אמר רבי יוחנן שמאן דמכשיר בבתה מכשיר בה ושמאן דפוסל בבתה פוסל בה. ולפי המגיד משנה יש ליתן טעם לדבר, כי לפי דבריו יתכן לפסול בבתה משום שלא הימנוה רבנן בדרבנן, אבל היא עצמה כשירה משום הכח של טענת ברי (שאינן לה על בתה), וכן יתכן שמאן דמכשיר בבתה משום שהימנוה רבנן בדרבנן פוסל בה כי הספק בה הוא ספיקא דאורייתא וסובר שלא מהני

הרי היא נאסרת רק מחמת רוב, דהיינו רוב סיכויים שנבעלה לפסול לה, והוי ממש כמו אצלינו בציור של רוב פסולים, וא"כ שפיר מדמינן לזה את הציור של רוב פסולים. ורצה לומר שהכוונה היא שהדבר ודאי שהיא נבעלה מהרוב שפרוצים בעריות, וכתב שזה דוחק. מיהו כן איתא גם בהגליון כאן בשם הת"י. ברם אכתי צ"ע דאולי כל השבאים היו מהמיעוט שאינם פרוצים בעריות, והא דלא אמרינן כן הרי זה רק משום הדין של רוב, וא"כ אכתי הוי בגדר "רוב" ולא בגדר "כל", ומה מקשים תוס'. ועכ"פ עוד הקשה הרש"ש שאם נאמר שהדבר ברור שנבעלה מהרוב פרוצים ושיש אנן סהדי על זה א"כ איך אמרינן שהיכא שאין עדים שנשבת אלא רק היא עצמה אומרת שנשבת הרי היא נאמנת לומר טהורה אני משום שיש לה הפה שאסר כי לא היתה חייבת להודות שנשבת, הלא הוי הפה שאסר נגד עדים, ורצה לומר בגלל זה שאין אנן סהדי ממש שנבעלה אלא הוי רק בגדר רוב, ולשונות רש"י הנ"ל שהבאנו לאו דוקא הם. מיהו לפי דרכו הנ"ל של הפ"י לק"מ מה שהקשה דהוי הפה שאסר נגד עדים כי נהי שמצד הטבע של הגוים הדבר ברור שנבעלה מהרוב פרוצים אבל למעשה הכא אין הדבר ברור אלא הוי בגדר ספק כיון שיש גם חזקה שאשה מנוולא נפשה.

ולפ"ז יש לבאר את דברי תוס' בהמשך דבריהם בד"ה מסייע וכו', דהנה תוס' המשיכו להקשות למה רבי יהושע אוסר, הלא אפילו ברוב פסולים אין הדבר נשאר בגדר רוב כי סמוך מיעוטא דכשרים להחזקת כשרות של האשה ומרע ל"י להרוב, ותירצו דהוה בגדר מחצה על מחצה וגם במחצה

על מחצה צריכים להחמיר, מיהו אכתי צ"ע איך הוכיח רבי יהושע את דינו משבוי' הלא סוף סוף הציור של שבוי' חמור טפי כי התם כולם פסולים אצלה ואי אפשר ללמוד מדברת משם כי מדברת נשאר רק כמחצה על מחצה, ונהי שהדין נותן להחמיר במדברת אבל עכ"פ אי אפשר ללמוד כן משבוי'. ולהנ"ל ניחא כי באמת גם שבוי' הוי למעשה בגדר מחצה על מחצה כיון שאשה מנוולא נפשה, והמשך דברי תוס' הוא כך, דבתחילה הקשו דנהי שלמעשה גם שבוי' חשיבא מחצה על מחצה אבל עכ"פ מכיון שאחד מהמרכיבים של המחצה על מחצה הוא "כל" ולא רק רוב", דהיינו כל הגוים פסולים, משא"כ בהציור של מדברת הוי רק "רוב" פסולים, א"כ אין ראי' משבוי' למדברת, ועל זה מתרץ ר"ת שאין הדבר משנה כי רוב הוי ככל, ושוב נתכוונו להקשות שאצלינו אין הדבר אפילו בגדר מחצה על מחצה אלא סמוך מיעוטא לחזקה ואיתרע רובא והוי כאילו יש רוב להכשר ואינו בגדר מחצה על מחצה, ועל זה תירצו שאפילו אם אומרים סמוך מיעוטא לחזקה אבל בכל זאת שפיר הוי לכל הפחות מחצה על מחצה.

מיהו אכתי קשה למה הקשו שנימא סמוך מיעוטא לחזקה רק על מדברת ולא גם על שבוי'.

לזו יש עדים ולזו אין עדים וכו' אמרו לו רוב גוים פרוצים בעריות.

הנה רש"י מפרש שמה שאמר ר"ג לזו יש עדים ולזו אין עדים כוונתו היא להציור שלא ראוה שנבעלה אלא היא עצמה הודתה

שנבעלה, דבכה"ג יש לה מיגו שהיתה יכולה לומר שלא נבעלה, ועל זה ענה רבי יהושע שהרי חולק אתה גם היכא שיש עדים שנבעלה דהיינו מעוברת, ועל זה ענה ר"ג דבכל זאת מה תשיב על היכא שאינה מעוברת אלא שהודתה שנבעלה, דאין זה דומה לשבוי' כי בשבוי' רוב גוים פרוצים בעריות. וצ"ע למה גם עכשיו לא חילק ר"ג בין שבוי' ללא ראוה שנבעלה באותו סגנון שאמר קודם, דהיינו שבשבוי' הרי זה נחשב שיש עדים שנבעלה, ואילו בדבריו השניים הדגיש ר"ג את הסיבה למה נחשב שיש עדים, והיינו שרוב גוים פרוצים בעריות.

שכג) אין אפטרופוס לעריות.

ע"י בפ"י שהעיר דהא מצד אחד קי"ל כר"ג ובכל זאת נקטינן בחולין דף י"א שאין אפטרופוס לעריות, דעיי"ש דמוכיחין שאזלינן בתר רוב מהא דהורגים מכה אביו ולא חיישינן שמא לאו אביו הוא ובע"כ צ"ל דהיינו משום דאזלינן בתר רוב דרוב בעילות אחר הבעל, ושוב אמרינן שם שאי אפשר לומר דידעינן שהוא אביו משום שהיו חבושין בבית האסורים כי אעפ"כ אין אפטרופוס לעריות ויש חשש שמא לאו אביו הוא. ותי"י הפ"י שבאמת גם ר"ג סובר את הסברא שאין אפטרופוס לעריות לענין לעורר חשש ולפטור אותו ממיתת מכה אביו במס' חולין שם, רק שהכא פליגי לענין מיגו, דרבי יהושע סובר שבגלל שאין אפטרופוס לעריות א"כ כשהיא אומרת שנבעלה אין לה מיגו לומר שלא נבעלה כי היא חוששת שמא לא יאמינו לה כיון שאין אפטרופוס לעריות, ואילו ר"ג סובר שאע"פ שהוא מיגו גרוע אבל בכל זאת

מהני בהדי הכח של ברי נגד שמא כמו שהוא סובר לעיל גבי משארסתני נאנסתי דהוי ג"כ מיגו גרוע ומהני בהדי ברי ושמא עכ"ד הפ"י.

ועכ"פ לפי הדרך שכוונת זעירי היא להיכא שהיא אומרת לא נבעלתי, אז כוונת רבי יהושע היא שאין אפטרופוס לעריות מכריע באמת את ההלכה וגורם שאי אפשר לה לטעון לא נבעלתי אלא אוסרים אותה, ואילו ר"ג סובר שהכוונה היא שנהי שיש חשש שמא תיבעל, והמצב מועד לביאה, אבל אינו מכריע על פי הלכה.

ולפי הדרך שכוונת זעירי היא להיכא שהיא אומרת נבעלתי אבל כשהיא אומרת לא נבעלתי גם רבי יהושע מודה שהיא מותרת כי יש ספק ספיקא, ספק נבעלה ספק לא נבעלה ואפילו את"ל שנבעלה אולי לכשר נבעלה, א"כ לפ"ז חזינן שאין אפטרופוס לעריות אינו עושה אפילו ספק ספיקא שאינו שקול (דלא מהני לפי תוס' לעיל בדף ט'), אלא הרי זה עושה רק חשש של מחצה על מחצה, רק שבאומרת נבעלתי לפי רבי יהושע הרי זה מסלק את המיגו שהיתה יכולה לומר לא נבעלתי כי היא חוששת שלא יאמינו לה.

שכד) קתני מיהת תרתי מדברת ומעוברת תיובתא דרב אסי תיובתא.

צ"ע דהא לפי הדרך שכוונת זעירי בנסתרה היא לאומרת לא נבעלתי א"כ לפ"ז י"ל שרב אסי פליג רק על זה וסבירא לי'

שבכה"ג גם רבי יהושע מודה אבל אכתי גם הוא מודה דפליגי ר"ג ור"י בשני ציורים דהיינו גם בראוה שנבעלה וגם בראוה שנסתרה ואומרת נבעלתי, וא"כ גם לפי רב אסי אתי שפיר הברייתא של שבוי'.

ועי' במהר"ם שיף בהחילוק משנת שצ"א שהקשה כן, וכן בשט"מ ד"ה קתני מיהת וכו'.

שכה) ותיפוק לי' דרוב פסולים אצלה.

ופירש"י וז"ל, לרבי יהושע פריך נהי נמי דאין אפוטרופוס לעריות תיפוק לי' דלא דמי לשבוי' דהתם רוב פסולים אצלה עכ"ל, הרי שנקט שקושיית הגמ' היא על הציור של מדברת אשר על זה אמר רבי יהושע שאפשר לדמות לשבוי' משום שאין אפוטרופוס לעריות, ומשמע שעל הציור של ראוה מעוברת לא קשה מידי אלא התם שפיר מדמה רבי יהושע לשבוי', וצ"ע דגם על זה קשה איך הוא מדמה הלא בשבוי' רוב פסולים אצלה משא"כ במעוברת רוב כשרים אצלה.

ועי' במהר"ם שיף שהעיר כן, ותי' שבהציור של ראוה מעוברת הי' פשוט להגמ' שי"ל שרבי יהושע איירי בהציור של רוב פסולים ושרבן גמליאל מכשיר בכה"ג, כי הרי תניא על זה חורבה כי חורבה חשיב ציור של ראוה שנבעלה כמו שמבואר לעיל בגמ' כאן, והכוונה היא לחורבה דדברא שיש רובא דעלמא פסולים, אבל בראוה מדברת עוד לא אסיק אדעתם שפליגי ר"ג ור"י גם ברוב פסולים ושגם בכה"ג מכשיר ר"ג. והמפרש שם הקשה דהא כיון שידעינן

שר"ג מכשיר ברוב פסולים היכא שראוה שנבעלה א"כ כל שכן שהכי הוא היכא שראוה רק מדברת.

ועוד תי' המהר"ם שיף דלא הקשו על מעוברת כי י"ל שמעוברת איירי על הולד, והולד שפיר דומה לשבוי' אפילו בציור של רוב כשרים, כי גם בשבוי', וגם במעוברת בנוגע להולד, יש חדא לטיבותא וחדא לגריעותא, דבשבוי' מצד אחד רוב פסולים אצלה אבל מצד שני יש לה חזקת כשרות, וכן בנוגע להולד מצד אחד יש חדא לגריעותא שאין חזקת כשרות על הולד אבל יש חדא לטיבותא שיש רוב כשרים. מיהו לכאורה אכתי יש להקשות איך אפשר ללמוד את הולד משבוי' הלא בנוגע להולד החדא לטיבותא הוא רוב שזה עדיף מהחדא לטיבותא שיש בשבוי' דהיינו החזקת כשרות, שהרי רובא וחזקה רובא עדיף.

מיהו עי' בש"ש בשמענתא ב' פרק ד' שהביא את דברי הפ"י בקונטרס אחרון באות ל"ט וכן בסוף דבריו על פרק המדיר שאע"פ שרובא וחזקה רובא עדיף, אבל היכא שכל אחד קיימא לחודה, חזקה חשיבא יותר עדיף מרוב, והש"ש שם חולק עליו. וע"ע בזה בסוף אות שע"ב.

ועכ"פ מתוס' בתחילת ד"ה מסייע וכו' מבואר שאינם לומדים כרש"י אלא הרי הם לומדים שהקושיא היא גם על ראוה מעוברת שהרי כתבו וז"ל, הקשה ר"ת אכתי תיפוק לי' דהתם בשבוי' כל פסולים והכא בחורבה דדברא רוב עכ"ל. הרי שהבינו שהשקלא וטריא כאן היא גם על ראוה נכנסת עמו לחורבה דדברא אשר ציור זה חשיב ראוה שנבעלה כמו שמבואר לעיל בגמ' כאן.

שכה*) רש"י ד"ה ותיפוק לי'.

וז"ל, לרבי יהושע פריך נהי נמי דאין אפוטרופוס לעריות תיפוק לי' דלא דמי לשבוי' דהתם רוב פסולים אצלה עכ"ל. פי' דמקשינן על רבי יהושע מה היא קושייתו על רבן גמליאל הלא שאני שבוי' שרוב פסולים אצלה, וצ"ע שאין זה המשמעות של הלשון של "ותיפוק לי'", אלא משמע שהקושיא היא על רבן גמליאל עצמו למה תי' ששאני שבוי' משום שרוב גוים פרוצים בעריות הלא ביותר הי' לו לתרץ ששאני שבוי' שרוב פסולים אצלה. וכן פי' באמת התוס' הרא"ש עיי"ש בדבריו.

שכו) לא שתוקי וכשר.

צ"ע דאכתי קשה על רבי יוחנן, דהא רבי יוחנן קאמר שרבי יהושע שפוסל בה פוסל גם בבתה ואילו בהברייתא תני שדברי הכל שתוקי וכשר ומשתקין הוא רק מעבודה. והמהרש"א כתב שלפי רבי יהושע כוונת הברייתא היא לומר שתוקי ופסול, כלומר שבתה פסולה לכהונה, וכן בת בנה, ולפי ר"ג הכוונה היא שתוקי וכשר ומשתקין הוא רק מעבודה.

והשט"מ בתחילת ד"ה לא שתוקי וכו' נקט שרבי יוחנן יאמר שלפי יהושע הברייתא איירי בהציוור של שמואל של י' כהנים וקמ"ל שאין היא נאמנת לומר איזה כהן. והשט"מ הקשה על הפירוש הזה שכוונת הברייתא היא להדין של שמואל דהא משמע שהכוונה היא להציוור של המשנה שלא ידעינן בכלל אם הבועל הוא כהן שהרי קתני בד"א בעדות אשה בגופה אבל עדות אשה בבתה וכו' וא"כ משמע שאירי בנוגע לבתה באותו ציוור שאירי בנוגע לדידה.

ועוד הקשה שלפי רבי יוחנן למה צריכים להשמיענו שבהציוור של המשנה משתקין אותו מדין כהונה, כלומר שאין אנו נותנים להבן הדין של כהן (אע"פ שהאשה אמרה איש פלוני וכהן הוא) הלא זהו דבר פשוט, כי יש לה חזקה רק שהבועל הי' אדם כשר, אבל לא שהי' כהן.

והסיק השט"מ שצריכים לדחוק ושלב את שני הדברים יחד בכוונת הברייתא, והיינו שאינה נאמנת להאכיל את הבן תרומה, לא מיבעיא בהציוור של המשנה שאז פשיטא הוא שאינה נאמנת (ובזה יוצאים ידי ההמשך מעדות אשה בבתה), אלא אפילו בהציוור של י' כהנים דידעינן בודאי שהוא כהן אינה נאמנת (ובזה יוצאים ידי הקושיא דהוי דבר פשוט, שהרי בציוור זה אין הדבר פשוט שמשתקין אותו). והביא כדברים אלו מהריב"ש.

וכתב שכן יש לדייק מרש"י שהרי רש"י כתב וז"ל, לא שתוקי וכשר, כלומר שתוקי הוא במקצת, שאם כהן הי' הבועל והעובר יהי' זכר משתקין אותו מדין כהונה כדלקמן, אבל כשר הוא ליוחסין, שאם נקיבה היא תינשא לכהונה, ואם זכר הוא בתו ואלמנתו כשרות לכהונה עכ"ל, הרי שרש"י כלל בדבריו ציוור שהבועל הוא כהן, כלומר שידעינן שהבועל הוא כהן כגון בהציוור של שמואל, וכן ציוור שלא ידעינן שהבועל הוא כהן, ושיש ספק שאולי הבועל הוא מי שפוסל אותה ואת בתה לכהונה, עיי"ש בדברי השט"מ.

ולהלן שם בד"ה ומצאתי וכו' הביא מהרא"ה שהיא שפיר נאמנת לומר איזה כהן ושמרש"י ד"ה מיוחס לא נראה כן, שהרי

כתב שאנו יודעים מי הוא אביו ומשמע שלא מפי' אנו חיינ'.

והנה רש"י כתב שצריכים זרעו מיוחס אחריו בין כדי להיות כשר לעבודה ובין כדי לאכול תרומה. מיהו הריטב"א כתב שבעינן לזה רק בשביל עבודה אבל לגבי תרומה מספיק בזה שיודעים שהוא כהן אפילו אם אין מכירין איזה כהן הוא אביו. ולפי הריטב"א אי אפשר לומר שהברייתא מתכוונת להציור של שמואל דהא לפי הריטב"א הרי זה נוגע רק לזכר לענין עבודה אבל לא לענין נקיבה לענין שתוכל לאכול תרומה ואילו הברייתא נקטה אשה בבתה. (וע"ע ברש"י בד"ה לא שתוקי וכשר שכתב וז"ל, שאם כהן הי' הבועל והעובר יהי' זכר משתקין אותו מדין כהונה עכ"ל, וכתב המהר"ם שיף שרש"י הי' צריך לכתוב גם נקיבה לענין תרומה ובפרט שבהברייתא מוזכרת נקיבה.)

שכז) רש"י ד"ה מיוחס אחריו.

וז"ל, שאנו יודעין מי אביו עכ"ל. פי' ולא סגי בזה שהם אחים ויודעים מי הוא אבי אביו אלא צריכים לדעת מי הוא האב וכמו שמוכח ביבמות דף ק'. (שט"מ סד"ה מיוחס.)

שכח) ארוס וארוסה.

א. הסוגיא בקידושין דף ע"ה ע"א. הנה בקידושין דף ע"ה ע"א אמר רב שההלכה היא כרבי אלעזר שסובר שודאן (ממזר ודאי) בספיקן (בספק ממזר) אסור, ושמואל סובר שמוותר. ומקשינן סתירה מרב על רב ומשמואל על שמואל, דאיתמר ארוסה

שעיברה רב אמר הולד ממזר ושמואל אמר הולד שתוקי, וקס"ד שמה שאמר רב שהולד ממזר כוונתו היא שאע"פ שהוא רק ספק ממזר אבל בכל זאת הרי הוא כודאי ממזר שמוותר בממזרת, ושמואל שאמר שהולד שתוקי נתכוין לומר בזה שאינו כממזר ודאי שמוותר בממזרת אלא כיון שיש ספק הרי הוא אסור בממזרת.

מיהו צ"ע דאולי רק בארוסה שעיברה מחשיב אותו רב כודאי ממזר כי כל העולם חוץ מהארוס פסולים אצלה, וא"כ יש רוב שהוא ממזר, וא"כ אולי בכה"ג לא גזרו רבנן לאוסרו לממזרת.

וביותר יש לתמוה על לשון רש"י בד"ה ורב אמר הולד ממזר שכתב וז"ל, ורב אמר הולד ממזר, ודאי, דאמרינן מרובא דעלמא הוא והכל פסולים אצלה, אלמא לרב ספק כודאי משוי לי' כת"ק דאמר ספיקן בודאן מותר עכ"ל, הרי שהזכיר שהכל פסולים אצלה ובכל זאת דן על זה כספק וצ"ע כהנ"ל.

ובאמת הגמ' עצמה משתמשת בחילוק זה בהצריכותא של האיפוך. ואולי סברה הגמ' עכשיו שהסברא ש"איכא למתלה בארוס" (שהזכירה הגמ' בצריכותא שם) משהו את המצב לספק השקול, אלא שרש"י לא הזכיר מזה מאומה.

ועכ"פ הגמ' מתרצת ש"איפוך", דהיינו שרב אמר הולד שתוקי ושמואל אמר שהולד ממזר.

ושוב אמרינן שלעולם לא תיפוך, רק שמה שרב אמר שהולד ממזר לא התכוין להתירו בממזרת אלא לאוסרו בבת ישראל, ומה ששמואל אמר שהולד שתוקי הכוונה היא שמשתיקין אותו מנכסי אביו, כלומר

מנכסי הארוס, ופרכינן פשיטא שאינו יכול להוציא, והיינו משום שאין ספק מוציא מידי ודאי, ודין זה איתא בפירוש בב"ב דף ל"ג ע"א לפי גירסת הר"ח שם שלבסוף אייתי סהדי דאיהו קרוב עיי"ש, ומתצינן שאירי בתפס וקמ"ל שמוציאין ממנו, ודין זה מובן לפי תוס' להלן בדף כ' ע"א כאן בד"ה ואוקי וכו' שתפיסה לא מהני כשהוא טוען טענת שמא.

ולפי האוקימתא הזאת י"ל שרב ושמואל לא פליגי אהדדי אלא שרב אמר את החומרא לענין איסור ושמואל אמר את החומרא לענין ממון.

ושב אמרינן עוד אפשרות בכוונת שמואל, והיינו שמאי שתוקי בדוקי שבדוקין את אמו וכרבן גמליאל. מיהו לא הבנתי איך המלה שתוקי מתפרשת כבדוקי, דהנה בהמשנה בתחילת הפרק תנן שאבא שאול הי' קורא לשתוקי בדוקי, דהיינו שבדוקין את אמו כר"ג, אבל נראה שהתם אין הכוונה שאבא שאול הי' מפרש את המלה שתוקי שפירושו הוא בדוקי, כי אין זה מונח בכלל בהמלה, אלא הכוונה היא שאבא שאול הי' נותן לשתוקי עוד כינוי, דהיינו שהיא קורא אותו בדוקי, אבל הכא איתא ששמואל אמר שהולד הוא שתוקי, וא"כ איך אפשר לפרש שהיינו בדוקי (ויש ליישב בדוחק).

והנה יש לעיין אם לפי שמואל לאחר בדיקת אמו הולד יירש את הארוס, וכן אם הארוס הוא כהן האם הולד יוכל לאכול תרומה ולעבוד עבודה. והנה בהציור של ר"ג כתבו הראשונים שאינה נאמנת לענינים אלו אלא מאמינים לה שהבועל הי' אדם כשר אבל אין מאמינים לה שהי' האיש המסוים שהיא מצביעה עליו, אבל הכא הרי

אם היא נאמנת שהולד אינו ממזר ומותר בבת ישראל א"כ בע"כ שהוא בנו של הארוס. ברם יתכן שבכל זאת עבדינן פלגינן נאמנות (בניגוד לפלגינן דיבורא) דהיינו שמאמינים לה שהי' הארוס רק לענין להכשיר את הולד אבל לא לענין ירושה וכהונה.

ואולי בהציור של ארוס וארוסה הרי היא נאמנת לענין הכל משום הסברא של "איכא למתלה בארוס".

והנה הגמ' המשיכה להקשות דהא כבר אמר שמואל חדא זימנא שההלכה היא כר"ג וא"כ למה צריכים להמימרא שלו בארוס וארוסה, ומתצינן שקמ"ל שגם בארוס וארוסה הרי היא נאמנת אע"פ שרוב פסולים אצלה. מיהו אכתי קשה דתיסגי בהמימרא שלו בארוס וארוסה שהולד שתוקי ושבדוקין את אמו והיא נאמנת אע"פ שרוב פסולים אצלה. מיהו י"ל דאי מהתם הו"א משום דאיכא למתלה בארוס. ועכ"פ לפי הנ"ל יוצא שאכתי אין ראי' ששמואל פוסק כר"ג ברוב פסולים כשאין הסברא של "איכא למתלה בארוס".

מיהו לפי הנ"ל אכתי צ"ע, דהנה בסוגיין מקשינן על מה ששמואל אמר שאת לא תעבד עובדא עד דאיכא רוב כשרים דא"כ איך מהני מה ששואלים את הארוסה הלא הוי ציור של רוב פסולים, ומתצינן ששאני בארוס וארוס דהוי בגדר דיעבד (ולכן שפיר קאמר שמואל בקידושין שם בציור של ארוס וארוסה שבדוקין את אמו) ולכאורה צ"ע למה לא תירצו דשאני בארוס וארוסה דאיכא למתלה בארוס.

והנה בהסוגיא בקידושין לא מוזכר כלום בנוגע אם איירי בדיימא מעלמא או לא, ויש

ורבא שם הוכיח את דינו מהא דקתני שאם אשה נבעלה לכהן וילדה הרי היא אוכלת בתרומה בזכות בנה משום שבתר הכהן שדינן להבן כשלא דיימא מעלמא.

ב', הלישנא בתרא שם קאמר, דהיכא שידעינן שבא עלי', כולי עלמא לא פליגי שבתר דידי' שדינן, רק שרב ושמואל איירי כשלא ידעינן שבא עלי', דהיינו שאיירי ב"ארוסה שעיברה", וקאמר רבא דאיירי שלא דיימא מיני', וכהנ"ל שלא ידעינן שבא עלי', ודיימא מעלמא, אבל אם דיימא גם מיני', כלומר שידעינן בודאות שהוא בעל אותה כמו שביארו תוס' ביבמות שם, בתר דידי' שדינן גם לפי רב וכהנ"ל, ואביי סובר שחיישינן לעלמא ושגם בזה פליגי רב ושמואל, ורב מודה רק אם לא דיימא מעלמא ודיימא מיני' כלומר דידעינן שהוא בא עלי' וכהנ"ל.

וז"ל הלישנא בתרא שם, איכא דאמרי בבא עלי' כולי עלמא לא פליגי דבתר דידי' שדינן ל', והכי איתמר, ארוסה שעיברה רב אמר הולד ממזר ושמואל אמר הולד שתוקי, אמר רבא מסתברא מילתי' דרב דלא דיימא מיני' ודיימא מעלמא, אבל דיימא מיני' אע"ג דדיימא מעלמא בתרי' דידי' שדינן ל'.

והנה בנוגע למה שאמר רבא בהאיכא דאמרי שרב ושמואל איירי בלא דיימא מיני' ודיימא מעלמא, עי' בריטב"א ובנ"י ביבמות שכתבו שלפי האיכא דאמרי רב פוסל בלא דיימא מיני' אפילו אם גם לא דיימא מעלמא.

מיהו כבר הבאנו שבגמ' שם איתא אמר רבא מסתברא מילתא דרב דלא דיימא מיני' ודיימא מעלמא, וא"כ משמע שבלא דיימא מיני' הרי רב פסול רק אם גם דיימא מעלמא

בהגמ' שם שתי גירסאות כמו שכתבו תוס' כאן בד"ה ההוא וכו', א' הבא על ארוסתו בבית חמיו, כלומר שידעינן שהארוס בא עלי', ב', ארוסה שעיברה, והקשו תוס' על הגירסא של הבא על ארוסתו בבית חמיו שלפי שמואל שסובר שבודקין את אמו וכו"ג א"כ למה צריכים לדעת שהארוס בא עלי', ותירצו או דנקט כן משום רבותא דרב, או משום דאיירי בדיימא נמי מעלמא.

ב. הסוגיא ביבמות.

הנה ביבמות דף ס"ט ע"ב מיייתנן את המחלוקת הנ"ל בין רב לשמואל, ויש ב' לשונות בהגמ' שם:

א', הלישנא קמא קאמר שרב ושמואל איירי באופן שידעינן שהארוס בא עלי', וקאמר רבא דאיירי בציוור שדיימא מעלמא אבל היכא שלא דיימא מעלמא מודה רב שבתר דידי' שדינן, ואביי אמר שרב קאמר שהולד ממזר גם בלא דיימא מעלמא כי גם בכה"ג חיישינן שמא זינתה עם אחר. ועל זה הקשו תוס' כאן בד"ה ההוא וכו', וכן ביבמות שם, דא"כ לפי אביי שם איך אמרינן כאן חדא דהא קא מודה, הלא אכתי צריכים לחשוש דלמא אפקרא נפשה גם מעלמא, ותירצו שהכא איירי שבא עלי' הארוס ביאות הרבה. ובד"ה חדא (השני) פירשו בשם הר"י שאה"נ ה"חדא דהא קא מודה" הוא דלא כאביי שם, וי"ל שכן היא כוונתם גם בד"ה חדא (הראשון) שכתבו שלפי הל"ק ביבמות שם איירי הכא בלא דיימא מעלמא, כלומר שאם איירי בדיימא מעלמא הלא רב סובר שם שהולד ממזר, אבל בלא דיימא מעלמא מודה רב שבתר דידי' שמעינן כמו שאמר רבא שם ודלא כאביי שם.

אבל אם גם לא דיימא מעלמא אין רב פוסל. וי"ל שהם סוברים שלעולם גם בכה"ג פוסל רב, רק שנקט דיימא מעלמא משום סוף דבריו בדיימא מיני'.

איברא מתוך דבריהם שם נראה שהיו גורסים כדבריהם בגוף דברי רבא, והיינו שמשתברא מילתא דרב בלא דיימא מיני' ולא דיימא מעלמא, והוסיפו בדרך פירוש שכ"ש אם גם דיימא מעלמא.

והנה נקטנו עד כאן שתוס' בד"ה חדא (הראשון) אינם סוברים כתירוצם בהדיבור הקודם שהכא איירי שהארוס בא עלי' ביאות הרבה ושלכן אתי שפיר גם לפי אביי בהלישנא קמא למה מהני כאן הא דקא מודה, וכבר הבאנו שבד"ה חדא (השני) פי' הר"י להדיא ש"חדא דהא קא מודה" הוא דלא כאביי בהלישנא קמא, ושזהו גופא כוונת ה"ועוד", דהיינו שאפילו לפי אביי בכל זאת מהני הכא מה שהיא אומרת מיני' כי היא נאמנת כר"ג. ובאמת נראה שחייבים לומר שתוס' בד"ה חדא (הראשון) לא אזלי עם תירוצם הנ"ל שהכא איירי בביאות הרבה, כי אילו כן למה הוצרכו לומר לפי הל"ק דאיירי כאן בלא דיימא מעלמא אולי איירי אפילו בדיימא מעלמא ובכל זאת מהני מה שהוא מודה כיון דאיירי שבעל אותה ביאות הרבה.

והנה עד כאן נקטנו שהכוונה בהל"ב ביבמות שם בדיימא מיני' היא כדברי תוס' שם שהכוונה היא שהארוס אומר שהוא בא עלי', והרי זה הציור של הבא על ארוסתו בבית חמיו. מיהו יש מפרשים דלא כתוס' אלא שהכוונה היא רק שמרננים אחרי' עם הארוס. ולפ"ז אם נאמר שכן סוברים תוס' כאן בד"ה חדא (הראשון) א"כ יוצא שמה

שכתבו תוס' שלפי הל"ב איירי כאן אפילו בדיימא מעלמא אין כוונתם רק לרבא אלא גם לפי אביי כי הכא איירי לא רק במרננים עלי' עם הארוס אלא איירי שידעינן מהודאת הארוס שבא עלי' בבית חמיו אשר בכה"ג לכו"ע בתר דידי' שדינן, וכן לא קשה למה אצלינו אביי קיבל את מה שאמר רב יוסף חדא דהא קא מודה, והיינו כי אזלינן לפי הל"ב אשר לפ"ז בבא עלי' בתר דידי' שדינן לפי כו"ע אפילו בדיימא נמי מעלמא (מיהו יש לפקפק בזה כי מה שאביי קיבל כאן את תחילת דברי רב יוסף צריך להתאים גם להלשון הראשון שם בענין מה סובר אביי).

והנה מה שכתבנו שיש מפרשים כהדרך הנ"ל, כן מבואר מלשון הריטב"א והנ"י ביבמות שם וכמו שכתב שם הקרן אורה, וכן מבואר גם מתוס' בסוטה דף מ"א ע"א בד"ה רוב וכו' כמו שהראה הקרן אורה שם וכמו שנביא להלן כאן, אלא שלפ"ז קשה להבין איך נסתייע רבא ביבמות שם מהמשנה דתנן שאם נבעלה לכהן וילדה הרי הולד אוכל בתרומה מכה אותו כהן, וכן שהאם אוכלת מחמת בנה הכהן, כי נקטינן שהוא האב, הלא בהמשנה איירי שידעינן שהכהן בא עלי' ואילו רבא איירי בלא ידעינן שהארוס בא עלי' אלא רק מרננים כן, ועי' בקרן אורה שם מה שכתב ליישב דבר זה.

ג. הגמ' בסוטה.

והנה בסוטה דף כ"ז ע"א אמר שמואל שאל ישא אדם בת דומה, דהיינו הבת של אשת איש שמרננים אחרי' שהיא מזנה וכמו שפירשו רש"י ותוס' שם, ופירשו תוס' דאיירי בקול בעלמא ולא בקלא דלא פסק, ושוב הסיקו בהגמ' שהלכתא שישא אדם

בת דומה כי רוב בעילות אחר הבעל, וכתבו תוס' שם שמה שאמר שמואל שלא ישא בת דומה הרי זה איירי שהדומה עצמה אינה לפנינו דהא אם היא נמצאת לפנינו סובר שמואל שבודקין אותה והיא נאמנת, אלא שהקשו תוס' שלפי הלישנא בתרא ביבמות הרי יוצא שהיכא שידעינן שבא עלי' לכו"ע בתר דידי' שדינן, והרי התם איירי בנשואה שבעלה בודאי בא עלי' וא"כ למה אמר שמואל שלא ישא את בתה, ושוב כתבו שאפילו אם נאמר שנשואה אינה על המדריגה שידעינן בבירור שבא עלי' אבל אכתי קשה מהא דאמרין בהלישנא בתרא שבדיימא מיני' ודיימא נמי מעלמא סובר רבא שאפילו לרב, וכ"ש לפי שמואל, בתר דידי' שדינן, הרי שהם מפרשים שדיימא מיני' בהל"ב אין פירושו בא עלי', וכבר הבאנו שכן הוכיח הקרן אורה מדבריהם. וכתב הקר"א שמשום הקושיא הנ"ל של תוס' פוסק הרמב"ם כרבא בהלישנא קמא, דהיינו שאפילו היכא שידעינן שבא עלי' אם היא דיימא מעלמא שמואל סובר שהולד שתוקי ובלי בדיקת אמו הרי הוא ספק ממזר. והקרן אורה כתב לתרץ את קושיית תוס' הנ"ל שאולי כוונת רבא בהל"ב היא שבדיימא מיני' ומעלמא רק רב מודה שבתר דידי' שדינן אבל לפי שמואל גם בכה"ג הולד שתוקי ובא עלי' אינו יותר טוב מדיימא מיני' שהרי כן מוכח מדברי שמואל בסוטה שם (ולפי הקר"א יתכן שכוונת רבא היא שרב מודה שהולד שתוקי כשמואל דהיינו שמהני בדיקת אמו, ולא שהוא מודה שבתר דידי' שדינן לגמרי, ולהלן נביא שהגר"א כתב אפשרות זו בדעת הרמב"ם), א"נ שכוונת שמואל שם היא רק שלכתחילה לא

ישא אותה, וכדאמרין הכא שלכתחילה שמואל לא התיר לסמוך על ר"ג ברוב פסולים.

אלא שהוסיף להקשות שאכתי קשה מהלכתא שם שאשה שמזנה הרי בני' כשרים משום שרוב בעילות אחר הבעל דמשמע שבארוס היכא שלא ידעינן שבא עלי' אין בני' כשרים אפילו בדיימא מיני' ודלא כדברי רבא בהלישנא בתרא.

וכתב לתרץ שצריכים להא דרוב בעילות אחר הבעל כי איירי שבודאי זינתה, וגם שמואל איירי בכה"ג, ושלפ"ז גם לא קשה קושיית תוס' שם מסוגיין. ועוד כתב שלפ"ז, שאיירי שבודאי זינתה, מה שאמר שמואל שישא אדם דומה ולא בת דומה איירי בישראל כי כהן אסור לישא אותה משום זונה ואילו תוס' שם נקטו דאיירי באשת כהן עיי"ש.

ד. שיטת הרמב"ם.

הנה בפט"ו מהל' איסורי ביאה הי"ז כתב הרמב"ם וז"ל, ארוסה שנתעברה והיא בבית אבי' הרי הולד בחזקת ממזר, אסור בבת ישראל ואסור בממזרת, ואם נבדקה אמו ואמרה מארוסי נתעברתי נאמנת והולד כשר וכו' עכ"ל, ובהי"ח כתב וז"ל, היו העם מרננים אחרי', והיא ארוסה, עם ארוסה (כלומר שמרננים אחרי' עם הארוס שלה) ועם אנשים אחרים, אע"פ שבא עלי' ארוסה בבית חמיו, הרי זה ספק ממזר, כשם שהפקירה עצמה לארוסה הפקירה עצמה לאחרים, ואם נבדקה ואמרה עובר זה מארוסי הרי זה כשר כמו שביארנו עכ"ל. וכתב המ"מ שהרמב"ם פוסק בזה כרבא בהלישנא קמא, ושכדי שהולד יהי' כשר

רב אמר וכו' ולא שהבא על ארוסתו בבית חמיו רב אמר וכו'.

ומשום הקושיות הנ"ל ביאר הגר"א דלא כהמ"מ אלא שבאמת הרמב"ם פוסק כרבא בהל"ב, והיינו משום שהרמב"ם מפרש שמה שאמר רב שהולד ממזר, פירושו הוא שנותנים לו דין של ממזר ודאי, ושלכן לא מהני בדיקת אמו, ומה שאמר רבא בהאיכא דאמרי שמסתברא מילתי' דרב דלא דיימא מיני' אבל בדיימא מיני' בתר דידי' שדינן אין הכוונה דהוי כשר גמור אלא הכוונה היא שרב מודה בכה"ג שאינו ממזר ודאי, אבל שתוקי מיהא הוי כשמואל ושמנהני בדיקת אמו ושצריכים בדיקת אמו, והיינו משום מעלה ביוחסין, ובע"כ צריכים לפרש כן כי אם הכוונה היא שבתר דידי' שדינן בתורת ודאי, גם בלי בדיקת אמו, למה אמר רבא רק מסתברא מילתי' דרב וכו', ולא אמר גם מסתברא מילתי' דשמואל וכו', כלומר שגם שמואל מודה שכשדיימא מיני' בתר דידי' שדינן לי' (סק"ע).

וגם מה שאמר האיכא דאמרי שבבא עלי' כו"ע לא פליגי שבתר דידי' שדינן לי', הכוונה היא שגם לפי רב הולד הוא שתוקי ומהני בדיקת אמו, והיינו אפילו בלא דיימא מעלמא, וכמו שפירשו תוס' ביבמות שם בד"ה איכא דאמרי וכו' דאיירי בלא דיימא מעלמא (ובאמת כן משמע מדברי רבא לפי פירוש זה, שהרי רבא אמר אבל בדיימא מיני' אע"ג דדיימא נמי מעלמא בתר דידי' שדינן, ומשמע שגם בלא דיימא מעלמא בתר דידי' שדינן שפירושו הוא שהולד הוא שתוקי, ובאמת לפי גירסת הריטב"א והנ"י בהאיכא דאמרי שהבאנו שאמר רבא

גמור גם בלי לבדוק את אמו צריכים שתי מעלות טובות, א', שהארוס בא עלי', ב' שלא דיימא מאחרים, וכוונת הרמב"ם בהי"ז במה שכתב בחזקת ממזר הרי היא לממזר ספק כמו בהי"ח. ולפי דרכו ביאור דברי הרמב"ם הוא כך, דבהי"ז כתב שארוסה שעיברה, ואינה דיימא מהארוס ולא מעלמא, הולד הוא ספק ממזר כי יש רק מעלה אחת דהיינו שלא דיימא מעלמא, ומדברי הרמב"ם בהי"ח יוצא שלא רק שידעינן שהארוס בא עלי', אלא גם אם רק מרננים אחריו עם הארוס, אם לא דיימא מעלמא הרי הולד כשר גם בלא בדיקת אמו. ועוד מבואר בהי"ח שהיכא שידעינן שבא עלי' אין זה יותר טוב מהיכא שרק מרננים עלי' עם הארוס, כי גם אם ידעינן שבא עלי' הארוס, אם מרננים עלי' מעלמא, הולד הוא ספק ממזר.

והנה הגר"א באה"ע סי' ד' סק"ע וסקע"א וע"ג דן בזה, ובסק"ע הקשה על דרכו של המ"מ למה פוסק הרמב"ם כרבא בהלישנא קמא, הלא דרכו בכל מקום היא לפסוק כהאיכא דאמרי. מיהו כבר הבאנו לעיל שהק' אורה כתב שפסק כן הרמב"ם בגלל קושיית תוס' בסוטה דף כ"ז ע"א על מה ששמואל סובר שם שאשת איש שדיימא מעלמא בנה שתוקי, ואילו בהלישנא בתרא כאן סובר רבא שבדיימא מיני' ומעלמא בתר דידי' שדינן (ונשואה היא בגדר דיימא מיני' ועדיף מיני'), ומש"ה פוסק הרמב"ם כרבא בהלישנא קמא שסובר שבדיימא מיני' ומעלמא סובר שמואל שהולד שתוקי.

ועוד הקשה הגר"א שהסוגיא בקידושין היא כהל"ב שהרי איתא שם ארוסה שעברה

מסתברא מילתי' דרב דלא דיימא מיני' ולא דיימא מעלמא א"כ יוצא להדיא שבדיימא מיני' ולא מעלמא מודה רב דבתר דידי' שדינן אשר לפי הרמב"ם הכוונה היא ששתוקי מיהא הוי).

ועוד כתב (בסקע"א) שכן צ"ל בגוף לשון הרמב"ם בהי"ח שכתב שכשם שהפקירה עצמה להארוס כלומר שדיימא מיני' הפקירה עצמה לאחרים, ובע"כ איירי שלא דיימא מעלמא, כי אם איירי שדיימא גם מעלמא א"כ זה גופא הוא סיבה לחשוש ואין צריכים להגיע להא דאפקרא נפשה להארוס.

והוסיף בסקע"ע, דהנה ביבמות שם הוכיח רבא כדבריו מהא דתנן שאם כהן בא על פנוי' וילדה הרי היא אוכלת תרומה בזכות בנה כי נקטינן שהוא כהן בן הכהן ההוא שבא עלי', ונתקשו תוס' שם דמה היא הראי' משם להיכא שרק דיימא מהארוס ולא ידעינן שבא עלי', וכתבו שגם דיימא מיני' שאמר רבא הכוונה היא שידעינן שהארוס בא עלי', אמנם הרמב"ם סובר שלעולם דיימא אין פירושו שידעינן שבא עלי', אלא פירושו הוא שמרננים אחרי', רק שרבא סובר שבא ודיימא הם על מדריגה אחת, ולכן שפיר הוכיח מבא שכן הוא גם בדיימא, והאיכא דאמרי הזכיר את הציור של בא ורבא הזכיר את הציור של דיימא ולכן כתב הרמב"ם בתוך דבריו את שניהם.

ועוד כתב הגר"א שלפ"ז צריכים לפרש שמה שכתב הרמב"ם שמרננים אחרי' עם הארוס ועם אחרים הכוונה היא או אם אחרים, ושיותר נכון לגרוס כן להדיא בדברי הרמב"ם.

ועוד פ"י הגר"א שגם בהל"ק שאמר רבא שמודה רב בדיימא מיני' ולא מעלמא

הכוונה היא שהולד הוא שתוקי וכדברי שמואל, ואין הכוונה שהוא מודה שהולד הוא כשר גמור, ולכן אמר רבא רק שמודה רב ולא גם שמודה שמואל וכמו שביארנו לעיל, ואביי חולק וסובר שגם בדיימא מיני' ולא דיימא מעלמא סובר רב שהולד הוא ממזר ודאי ושהסברא של מדאפקרא נפשה לגבי ארוס אפקרא נפשה לעלמא מהני להשוות את הולד לממזר ודאי, ובהלישנא בתרא אביי בא לומר שגם בדיימא מיני' ומעלמא סובר רב שהולד ממזר ודאי ובשביל זה אין צריכים את הסברא של מדאפקרא וכו', כי גם בלא מה שאפקרא נפשה לגבי הארוס הרי היא דיימא מעלמא, ולכן לא הזכיר אביי סברא זו בהא"ד, רק שהרמב"ם השתמש בסברא זו בשביל הציור של בא עלי', ושל דיימא מיני', ולא דיימא מעלמא, כדי לעשות את הולד שתוקי. וכן לפי אביי בהל"ב שרק בדיימא מיני' ולא מעלמא מודה רב שהולד שתוקי הסברא לעשותו שתוקי היא הסברא הנ"ל (סקע"א).

ברם צ"ע על הדרך הנ"ל דאם כוונת רבא היא דהוי שתוקי א"כ מה היא ראייתו מהא דתנן שאם נבעלה לכהן וילדה הרי היא אוכלת בתרומה מחמת בנה כי תלינן שהוא כהן בן הכהן שבעל אותה, הלא אדרבה, גם על רבא קשה, כי גם לפי רבא הולד הוא שתוקי וא"כ איך היא אוכלת בלי להבדק ולומר שהכהן הוא האב, ותי' הגר"א בסי' קנ"ו שהכוונה היא שהיא אוכלת בתרומה בזמן הזה שהיא דרבנן, אבל אם הי' ממזר ודאי הדין הי' שלא תאכל.

והנה לכאורה כוונת הגר"א במה שפי' שמה שאמר רב הולד ממזר היינו ממזר ודאי, היא דהוי ממש ממזר ודאי שמתר

בממזרת, וכן הבין החזו"א באה"ע סי' א' סק"ה את כוונתו ומש"ה הקשה עליו דהא כל הסוגיא בקידושין נוקטת שמה שאמר רב שהולד הוא ממזר אין כוונתו שהוא מותר בממזרת כי רב סובר להלכה שממזר ספק אסור בממזרת, הרי דהוי ממזר ספק. ועוד הקשה דהא הגר"א ביאר להדיא שלפי אביי בהלישנא קמא גם היכא שבא עלי' הארוס בבית אבי' ולא דיימא מעלמא הולד הוא ממזר ודאי לפי רב, ותמה החזו"א איך שיך לומר מצד הסברא שבהציור הזה הולד הוא ודאי ממזר, ועוד כתב שהלשון של בתר דידי' שדינן לא משמע דהוי שתוקי אלא דהוי כשר גמור וצריכים לדחוק שהכוונה היא שבתר דידי' שדינן רק לענין לעשותו ספק. ועוד הקשה וז"ל, וגם סוגיא דאמר (רבא) מנא אמינא לה ילדה תאכל רחוק מאד דמשום ספיקא תאכל דהא תנן ס"ז ב' ספק בן ט' פוסל ועיי"ש ס"ח א' תוד"ה רישא, וכש"כ דלא הוי מסתם לה בגמ' עכ"ל.

ועכ"פ בסי' קנ"ו סקכ"ט וסק"ל חזר בו הגר"א מהדרך הנ"ל בביאור דברי הרמב"ם, כי בפ"ח מהל' תרומות הי"ד פסק הרמב"ם שהמשנה שאם בא עלי' כהן וילדה הרי היא אוכלת בשביל בנה הרי זה איירי רק בלא דיימא מעלמא, אבל בדיימא מעלמא אינה אוכלת, ואילו לפי רבא בהל"ב הרי גם בדיימא מעלמא הרי היא אוכלת.

וא"כ בע"כ צ"ל שהרמב"ם פוסק כאביי בהל"ב (שזהו כרבא בהל"ק, אלא שהמ"מ כתב שכוונת הרמב"ם היא לפסוק כרבא בהל"ק, ואילו הגר"א כתב שכוונתו היא לפסוק כאביי בהל"ב כי הרמב"ם פוסק בכל מקום כהל"ב) שבדיימא מיני' ומעלמא אינה

אוכלת לא לפי רב ולא לפי שמואל, כי גם בציור זה הרי הם חולקים, ואפילו לשמואל שהלכתא כוותי' הוי לכה"פ ספק, ומספק אינה אוכלת, ולא מהני בדיקת אמו כי הרי זה ציור של רוב פסולים אצלה, ואיירי לענין לכתחילה, דהיינו שתוכל לכתחילה לאכול תרומה, ולפ"ז יוצא שמה שאביי מעמיד את המשנה כשלא דיימא לא מיני' ולא מעלמא אלא ידוע רק שהכהן בא עלי' פעם אחת, הרי זה כי בכה"ג מודים גם רב וגם שמואל דבתר דידי' שדינן וכהאיכא דאמרי והכוונה היא שבתר דידי' שדינן להשוותו ודאי כשר. ולפ"ז אי אפשר להגיה בדברי הרמב"ם שמרננים אחרי' מהארוס או מאחרים, כי כשדיימא מהארוס ולא מאחרים הולד הוא כשר גמור גם בלי לבדוק את אמו וכהנ"ל.

מיהו אכתי קשה על דברי הרמב"ם בפ"ג מהל' יבום וחליצה ה"ד שכתב וז"ל, מי שזנה עם אשה בין פנוי' בין אשת איש ונתעברה ואמר זה העובר ממני הוא ואפילו היא מודה לו, אע"פ שהוא בנו לענין ירושה הרי זה ספק לענין יבום, כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר, אלא לעולם ספק הוא, ולהחמיר דנין בו, וחולצת ולא מתבמת עכ"ל. ותמה המ"מ דמשמע דאיירי גם בלא דיימא מעלמא, והרי בכה"ג לפי רבא בין בהל"ק ובין בהל"ב, וכן לפי אביי בהל"ב, בתר דידי' שדינן וכמו שפסק הרמב"ם עצמו לענין תרומה בפ"ח מהל' תרומות שאם בא עלי' כהן וילדה הרי היא אוכלת תרומה בגלל בנה כי נקטינן שהוא כהן בן הכהן שבא עלי' ולא חיישינן שמא נבעלה לאדם אחר היכא שלא דיימא מעלמא, וכן הרי זה דלא כפסקו בהל' איסורי ביאה שרק בדיימא מיני' וגם דיימא

לעשותו ממזר ודאי, שפיר חיישינן שמא אפקרא נפשה לגבי עלמא. והפ"ת שם בסק"ט הביא מרעק"א בתשובה ק"ו דשאני התם שאין הדבר ידוע מעדים שהוא בעל אותה אלא רק האיש אומר כן עיי"ש.

ה. עוד בענין אם לפי רב הוי ממזר ודאי.

והנה כבר הבאנו את דרכו של הגר"א בסי' ד' סק"ע שלפי הרמב"ם כוונת רב במה שאמר שהולד ממזר היא לממזר ודאי, ושכן סוברת הסוגיא ביבמות, ודלא כהסוגיא בקידושין שסוברת שכוונת רב היא דהוי רק ספק ממזר אבל שלא מהני בדיקת אמו. ובאמת גם רש"י בהסוגיא ביבמות שם כתב שלפי רב הוי ממזר ודאי. ובחידושי הגר"ש בסי' י"ד כתב שרש"י סובר שהסוגיא ביבמות חולקת על הסוגיא בקידושין וכהנ"ל, והוכחת רש"י היא משום קושיית רעק"א במה"ת סי' נ"ד שהקשה איך מייתי רבא שם ראי' מהא דילדה תאכל בתרומה הלא י"ל דהתם מכיון שהדבר נוגע רק לה הרי היא יכולה לאכול מכח הברי שלה, דכיון שהיא שטוענת ברי אי אפשר לעכבה וכמו בטוענת ברי לי שמת בעלי וניסת לא' מעדי' (שאומר ג"כ שמת בעלה) להלן בדף כ"ב ע"ב, אבל בארוסה שם, לענין להשאר תחת הארוס, כיון שהדבר נוגע גם להארוס, אינה נאמנת, ועל זה תי' רש"י שכוונת רב היא דהוי ודאי ממזר וכוונת רבא היא לומר דהיכא שלא דיימא מעלמא אין רב סובר שהוא ודאי ממזר, וזה מוכח מילדה תאכל בתרומה, כי היכא דהוי ודאי לא מהני הברי שלה אפילו לגבי דידה, וא"כ מוכח שהיכא שלא דיימא מעלמא אינו ודאי ממזר. ולפ"ז

מעלמא הרי זה ספק ממזר אבל בדיימא מיני' ולא דיימא מעלמא לא חיישינן לכלום (ופסקו של הרמב"ם בהל' יבום וחליצה שם הם כדרכו של הגר"א בסי' א' בדעת הרמב"ם בהל' איסורי ביאה שהבאנו שגם במרננים על הארוסה רק מהארוס הרי זה שתוקי). והב"ח והבית שמואל תירצו שכוונת הרמב"ם היא שתאכל רק תרומה בזמן הזה שהיא תרומה דרבנן, ועי' עוד בזה בנוב"ת אה"ע בסי' כ"ז, ובאב"מ שם בסקי"ט, ובשו"ת רעק"א סי' פ"ה.

עוד איתא ברמב"ם בפט"ו מהל' א"ב הי"ב שאם הוא והיא מודים שנבעלה לו, והבועל הוא ממזר, בכל זאת לא הוי הולד ממזר ודאי אלא חיישינן שמא אפקרא נפשה לגבי עלמא כי כשם שזינתה עם זה כך זנתה עם אחר, ולכן הוי רק ספק ממזר (ואם אותו פלוני הוא אדם כשר הולד כשר), ולכאורה גם זה סותר את פסקו של הרמב"ם שהיכא שדיימא מיני' אז רק היכא שדיימא נמי מעלמא חיישינן אבל בלא דיימא מעלמא בתר ידי' שדינן בתורת ודאי. והח"מ בסי' ד' סק"ה, על מה שהביא המחבר שם את דברי הרמב"ם הנ"ל, הביא עוד את מה שפסק הרמ"א בסי' ג' בשם תשובת הרא"ש שכהן הבא על פנוי' ומודה שהוא בנו, הבן הוא כהן לכל דבר ולא חיישינן שמא הפקירה עצמה לאחרים, והיינו כהמשנה שילדה אוכלת תרומה בגלל בנה, והרי זה כדאיתא בסוגיא דידן שבמודים הוא והיא הולד כשר גם לפי רבי יהושע, וכן הוכיח הרא"ש בהתשובה שם מסוגיא דידן (ולא ידעתי כעת למה לא הביא הרא"ש את המשנה של ילדה תאכל בתרומה). והבאר היטב הביא תירוץ שלקולא, דהיינו לא

אין צורך במה שכתב הגר"א שרבא מתכוין לפרש שאוכלת בתרומה בזמן הזה כיון דהוי ספק ממזר ולא ודאי ממזר, אלא כוונת רבא היא שאוכלת גם בתרומה דאורייתא בגלל הטענת ברי שלה כיון שאינו נגד מצב של ודאי.

מיהו הריטב"א ביבמות שם כבר התייחס למה שכתב רש"י שם שלפי רב הוי ממזר ודאי וכתב וז"ל, ואגב שיטפ"י הימנותי' למרן ז"ל, דהא אסקינן בפרק י' יוחסין דלרב דאמר הולד ממזר לאו ממזר ודאי הוי אלא ספק ממזר ואסור בממזרת עכ"ל.

שכח* (תד"ה הוא.

וז"ל, והא דאמר בעשרה יוחסין הבא על ארוסתו בבית חמיו רב אמר הולד ממזר ושמואל אמר הולד שתוקי כשלא בדקו את אמו דאי בשבדקו קשיא שמואל אדשמואל דהכא אמר שמואל דנאמנת דהלכה כר"ג דנאמנת והתם קאמר איפוך שמואל אמר הולד ממזר וכו' עכ"ל. צ"ע למה לא תירצו דשאני התם דאיירי בדיימא מעלמא כדאמרינן ביבמות. מיהו לפי אביי בהלשון הראשון של הגמ' שם איירי גם בלא דיימא מעלמא. מיהו תוס' להלן בתירוצם האמצעי על קושייתם השני' במה שכתבו אי נמי וכו' כתבו לתרץ על קושייתם שם שההיא דעשרה יוחסין איירי בדיימא מעלמא ודלא כאביי אלא כרבא שם, וא"כ היו יכולים לתרץ כן גם כאן. וגם להלן הקשו תוס' דהכא חזינן שסגי בדברי הבעל אפילו לפי רבי יהושע ואילו התם ביבמות חזינן לפי הגירסא של "הבא" דלא סגי בדברי הארוס, וכתבו דקשה רק לפי אביי שמעמיד שהתם איירי בלא דיימא מעלמא, הרי שאם איירי בדיימא

מעלמא הרי זה תירוץ טוב על הסתירה הנ"ל, וא"כ צ"ע למה אינו תירוץ טוב גם על הסתירה שהקשו כאן לענין אם היא נאמנת.

עוד קשה למה הקשו רק לפי האיפוך ששמואל קאמר הולד ממזר, הלא גם לפי הלשון ששמואל קאמר שהולד שתוקי קשה שהרי גם לפי זה הולד אסור בבית ישראל. ואולי אה"נ דקשה גם בלי האיפוך, דהיינו שקשה אפילו אם שמואל סובר שהולד שתוקי, רק שליפות את הקושיא הביאו את האיפוך.

שכח (בא"ד.

וז"ל, וא"ת אכתי לשמואל דהתם משמע דוקא בבא על ארוסתו בבית חמיו מהני בדיקה והכא משמע אפילו כי לא מודה אמר שמואל נאמנת כר"ג עכ"ל. צ"ע דלפי מה שנקטו עכשיו שהתם צריכים גם הודאת הארוס א"כ חוץ מקושייתם שזה סותר לסוגיא דידן הרי לא אתי שפיר הסוגיא שם מיני' ובי', דהא מסקינן שם מאי שתוקי בדוקי שבודקין את אמו כר"ג, ופרכינן והאמר שמואל חדא זימנא שההלכה כר"ג, ומתריצין דקמ"ל התם שמהני אפילו ברוב פסולים, ומשמע שהגדרת דברי שמואל בבא על ארוסתו היא שהוא פוסק כר"ג ולכן הקשו שכבר פסק כן חדא זימנא, ואילו לפי תוס' לא מצינו בכלל בהציור של בא על ארוסתו ששמואל פוסק כר"ג, אלא מצינו רק שהוא פוסק דמהני הנאמנות של שניהם ביחד, וא"כ הגמ' היתה צריכה לשאול בסגנון אחר והיינו שלפי שמואל מהני נאמנות דידה גם בלא נאמנות דידי'. גם צריכים להבין שתוס' נוקטים

בדבריהם הנ"ל ששייך לומר שמהני בגלל הצירוף של הנאמנות של שניהם יחד וזהו דלא כדבריהם בב"מ דף ע' ע"א שנביא להלן באות של"ט.

של) בא"ד.

וז"ל, א"נ התם הוא דבעינן בא משום דאיירי בדדימא מעלמא כדאמר רבא ביבמות בשלהי אלמנה לכהן גדול מסתברא מילתא דרב בדדימא מעלמא והכא בדלא דיימא מעלמא מיירי עכ"ל. צ"ע דאכתי קשה מה מקשינן שם שכבר פסק שמואל חדא זימנא שההלכה כר"ג, הלא הצירוף של הבא על ארוסתו הוא ציור אחר, דהיינו ציור של דיימא מעלמא, אשר בכה"ג צריכים גם את הנאמנות שלה.

ועכ"פ הך תירוץ של תוס' סובר שהאוקימתא במס' קידושין של מאי שתוקי בדוקי אזיל רק כהלישנא בתרא ביבמות, א"נ כרבא בהלישנא קמא, שם, אבל לא כאביי בהלישנא קמא שמעמיד גם בלא דיימא מעלמא.

שלא) בא"ד.

וז"ל, ועוד דבכל הספרים גרס בקידושין ארוסה שעיברה וההיא דוקא קאמר שבודקין אבל בבא א"צ בדיקה עכ"ל. צ"ע על לשונם של תוס' דהא הדיון של תוס' הי' אם מהני אמירה דידה לחוד ולא באם מהני אמירה דידי' לחוד, אלא רק להלן בסמוך התחילו לדון על דבר זה, וא"כ היו צריכים תוס' לכתוב דכיון דגרסינן ארוסה שעיברה א"כ גם שם קיימינן שמהני ברי דידה לחודי' וכמו בסוגיין.

שלב) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קשה ללישנא קמא ביבמות בסוף פרק אלמנה פליגי רב ושמואל ומסיק התם אביי דאע"ג דלא דיימא מעלמא פליגי דדלמא מדמפקרא נפשה לגבי ארוס אפקרא נפשה לגבי עלמא, הא אמר הכא חדא דקא מודה, ומשמע אפילו לר' יהושע, ובא כמודה דמי דהא מודה דהכא אינו אלא שהי' אומר שבא עלי' וכו', ושמא יש לחלק דבא דהתם היינו שפעם אחת בא עלי' אבל מודה דהכא דקאמר מיני' היינו שבא עלי' ביאות הרבה וכו' עכ"ל.

מיהו תוס' ביבמות שם בד"ה אמר לי' אביי וכו' כתבו שלפי אביי שם באמת לא מתוקמה מאי דאמרינן כאן חדא דקא מודה. וכן היא כוונתם כאן בד"ה חדא (הראשון) שכתבו וז"ל, וללישנא קמא דיבמות דלא דיימא מעלמא עכ"ל, פי' דהתם ביבמות אינו נאמן משום דאיירי בדדימא מעלמא והכא איירי שלא דיימא מעלמא והיינו כרבא לפי הל"ק ודלא כאביי כי לפי אביי באמת לא סגי במאי דאמרינן כאן חדא דקא מודה. מיהו חזינן הכא שאביי עצמו הקשה רק על ה"ועוד", אבל על ה"חדא" לא הקשה מידי וא"כ איך אפשר לומר שלפי אביי לא סגי בה"חדא".

מיהו לפי פירושו של הר"י בד"ה חדא (השני) לק"מ, כי לפי פירושו זהו גופא כוונת ה"ועוד", והיינו שאפילו אם לא מהני הודאתו וכמו שסובר אביי, בכל זאת הא אמר רב יהודה אמר שמואל שההלכה היא כר"ג.

ברם לפי פירושו של הר"י בד"ה חדא (השני) לק"מ, כי לפי פירושו זהו גופא כוונת ה"ועוד", והיינו שאפילו אם לא מהני

הודאתו כמו שסובר אביי, בכל זאת האמר רב יהודה אמר שמואל שהלכה כר"ג.

שלג) בא"ד.

וז"ל, הא אמר הכא חדא דקא מודה ומשמע דכשר אפילו לרבי יהושע וכו' עכ"ל. צ"ע באמת למה לפי רבי יהושע הרי הוא נאמן ואילו היא אינה נאמנת.

שו"ר שהקשה רעק"א בשו"ת סי' פ"ה בד"ה אבל לענ"ד וכו' למה הארוס נאמן, אלא שרעק"א בנה את קושייתו על מה שלא האמינו להלן בדף כ"ז ע"ב לדברי רבי זכרי' בן הקצב הכהן שהעיד שאשתו לא נבעלה כשהיתה במצב של שבויו' כי אין אדם מעיד על עצמו (מיהו אשתו כגופו אמרינן רק בנשואה אבל לא בארוסה כמו שנביא בח"ב סוף אות רנ"ג).

ולהלן שם תי' דכיון שבסוגיין הבעל והאשה טוענים ברי אי אפשר לאסור עליהם כי הוי כמו ההיא דדף כ"ב ע"ב שבאומרת ברי לי ונשאת לאחד מעדי' הדין הוא שלא תצא (ואע"פ שהתם הדין הוא שלכתחילה לא תנשא אבל י"ל שזהו רק בספיקא דתרי ותרי כיון שיש שני עדים שאוסרים, וכדומה שכן סובר רעק"א בתשובה אחרת), אבל התם בההיא דר"ז בן הקצב יש לחשוש שמא הוא טוען ברי משום שהוא מאמין לה שלא בעלו אותה הגוים, אבל הכא הוי ברי טוב שהרי הוא טוען שבא עלי', וכן בנשאת לאחד מעדי' אין חוששין שמא אינו יודע רק שהוא מאמין לה כי בודאי לא יאמין לה כיון שהיא מוכחשת משני עדים, אלא שסיים שאכתי קשה לפי הרשב"א והר"י מיגש (הובא להלן באות של"ד) דבעינן כאן שיאמר שלא זזה ידו מתחת ידה דלפ"ז

אכתי יש לחשוש שמא באמת לא ראה אותה כל הזמן רק שהוא מאמין לה ולפיכך הוא טוען שלא זזה ידו מתחת ידה עכ"ד.

שלד) בא"ד.

וז"ל, דפשיטא דלא הי' מזנב אחרי' לאורבה שלא תזנה וכו' עכ"ל. הריטב"א כתב דאיירי שהוא אומר שהיא ודאי מעוברת ממנו ולכאורה הכוונה היא שהוא אומר באמת שזינב אחרי' ויודע שלא זינתה עם אחר.

וכן נוקט הרמב"ן לעיל כאן בד"ה מדברת וכו' שסובר הר"י מיגש (והרמב"ן עצמו דחה אוקימתא זו, וצ"ל בדברי הרמב"ן "ואיני מכיר").

ברם לכאורה אין הכרח לומר שזוהי כוונת הר"י מיגש כי יכול להיות שהר"י מיגש מפרש כתוס' שחדא דהא קא מודה פירושו הוא שהוא מודה שבא עלי' ביאות הרבה (וע"ע בכיאוורו של הש"ש בדברי הר"י מיגש שנביא להלן באות של"ז).

שלה) בא"ד.

וז"ל, ושמא יש לחלק וכו' אבל מודה דהכא דקאמר מיני' היינו שבא עלי' ביאות הרבה עכ"ל. יש לעיין אם זה מועיל גם בדרימא מעלמא. ועי' לעיל באות שכ"ח סק"ג במה שהבאתי מגמ' בסוטה.

שלו) בא"ד.

וז"ל, ושמא יש לחלק וכו' אבל מודה דהכא דקאמר מיני' היינו שבא עלי' ביאות הרבה עכ"ל. צ"ע דזה מועיל רק להכשיר את הולד אבל לא להכשיר את האשה כי סגי בביאה אחת מעלמא כדי לאוסרה. ועי'

להלן בהאות הבאה ובאות שמ"ה סק"ב במה שהבאנו בשם הגר"ש היימן לתרץ קושיא זו.

דף י"ד ע"א

(שלז) חדא דהא קא מודה. בענין תוכן הודאתו.

הנה תוס' בד"ה ההוא הקשו למה מועיל הודאתו לפי אביי ביבמות דף ס"ט ע"ב שסובר שחיישינן מדאפקרא נפשה לגבי ארוס דלמא אפקרא נפשה גם לגבי עלמא ואפילו בציוור שלא דיימא מעלמא. ותוס' תירצו ששאני הכא שהוא מודה שבא עלי' הרבה פעמים והוי כמו הא דרוב בעילות הולכות אחרי הבעל, וכבר הבאנו דזה מועיל רק להכשיר את הולד אבל לא להכשיר את האשה כי סגי בביאה אחת מעלמא כדי לאוסרה. והגר"ש היימן (הובא באות שמ"ה סק"ב) כתב ליישב קושיית תוס' שכוונת רב יוסף במה שאמר חדא דהא קא מודה היא לגבי להתיר את האשה וכן הביא שכתב הרמב"ן כאן (במה שכתב אי נמי וכו'), וביאר הגר"ש כי לגבי התירא דהאשה לא חיישינן שמא אפקרא נפשה לגבי עלמא, אלא רק בנוגע להכשר של העובר חיישינן כן וכמו שביאר שם הובא להלן באות שמ"ה.

ותוס' בד"ה חדא (השני) פירשו שה"חדא דהא קא מודה" אתי באמת דלא כאביי, וכן היא כוונתם גם בד"ה חדא (הראשון), וכן מבואר בדבריהם בהסוגיא ביבמות בד"ה אמר וכו'.

והריטב"א פירש דאירי שהארוס אומר

שלא זזה ידו מתחת ידה ודלא כתוס' בד"ה ההוא שלא רצו לסבול ציור כזה. והרמב"ן בדף י"ג ע"ב בד"ה מדברת וכו' נוקט שגם הר"י מיגש מוקי לה בלא זזה ידו מתחת ידה, והרמב"ן עצמו נוקט שלא אירי בהכי (וצ"ל בדברי הרמב"ן "ואיני מכיר"). מיהו לכאורה אין הכרח לומר שזוהי כוונת הר"י מיגש כי יכול להיות שהר"י מיגש מפרש כתוס' שחדא דהא קא מודה פירושו הוא שהוא מודה שבא עלי' ביאות הרבה.

והש"ש בשמעתא ב' פרק כ' ביאר דכיון שהארוס מאמין לה שלא נבעלה מאדם אחר הרי זה מספיק בשביל שיהי' נקרא שיש כאן מצד האב "יכיר" וכמו שהביא מהב"ש בסי' ו' סקכ"ז, אבל על האשה באמת לא מהני הודאתו וזהו להיפך מפירושו של הגר"ש היימן, והש"ש פי' כן בכוונת הר"י מיגש שהביא הרמב"ן.

(שלח) חדא דהא קא מודה.

ע"י בשו"ת רעק"א בסי' פ"ה בד"ה והנה הרב הנ"ל וכו' שכתב וז"ל, והנה הרב הנ"ל זצ"ל (הנו"ב) מתיב תיובתא לנפשי' מההיא דארוס וארוסה דאמרינן חדא דקא מודה, הרי דלא חיישינן לעיניו נתן בה (ומאי שנא משבויו דאמרינן שהמעיד שהיא טהורה לא ישאנה כי חיישינן שמא עיניו נתן בה ולכן העיד), ואיהו מפרק לנפשי' דהתם שאני דאם איתא דלאו מיני' היתה מאוסה בעיניו. ולענ"ד הקושיא מעיקרא ליתא דההיא דמעיד בה לא ישאנה הוא רק לכתחילה, והרב הזה בעצמו נתספק שם בזה, והריטב"א ביבמות הביא תוספתא מפורשת דאם נשאת למעיד בה לא תצא, א"כ בארוס לארוסתו ניחא דלא תצא עכ"ל.

(שלט) אמר אביי ובהא כי לא מודה מכשיר ר"ג והאמר לי' שמואל וכו'.

בענין אם שייך לומר דהוי צירוף.

ע"י בתוס' בב"מ דף ע' ע"א בסד"ה אתא וכו' שהקשו למה לא תי' רב יוסף שכוונתו היא להכשיר בצירוף מה שגם הוא מודה וגם היא מודה דבכה"ג סמכינן אפילו ברוב פסולים, ושכוונתו היא שאפילו אם הודאתו לא מהני אבל שניהם יחד שפיר מועילים. ותירצו שאם הברי שלו לחוד לא מהני (וכן הברי שלה לא מהני כי יש רוב פסולים) לא מסתבר ששניהם יחד שפיר יועילו (ודלא כמו שנקטו לעיל כאן בד"ה ההוא וכו' דשפיר שייך צירוף שניהם יחד שהרי כתבו שבקידושין דף ע"ה איירי בדיימא נמי מעלמא ולכן בעינן גם ברי דידי' וגם ברי דידיה).

וחזינן שתוס' בב"מ שם מפרשים כוונת ה"ועוד" דהיינו שאפילו אם הברי שלו לא מהני אבל יש את הברי שלה, וכן כתבו שם להדיא, וכן מפרשים תוס' כאן בד"ה חדא (השני) בתחילת דבריהם. מיהו לפי מה שהסיקו תוס' שהכוונה היא ועוד דאפילו אם אינו מודה כי אינו נמצא כאן יש כאן גם ברי דידה, לא שייך קושיית תוס' בב"מ כי יוצא שרב יוסף אמר להדיא שהברי שלה לחוד מהני.

וע"ע בני"י ביבמות בסוף פרק אלמנה לכ"ג שכתב בשם הריטב"א שהיכא שהיא מכשירה הרי היא נאמנת גם לענין ירושה כי כיון שהיא ארוסה הדברים מראים דהוי מן הארוס, הרי שמצרפים את ההוכחה פורתא שיש ממה שהיא ארוסה בהדי מה

שהיא אומרת ברי כי הדברים מראים דהוי מן הארוס, וא"כ גם כאן י"ל שכיון שהוא מודה והיא מודה הדברים מראים דהוי מיני' ודלא כתוס' שכתבו שא"א לצרפם. ויש לחלק.

ועי' לעיל באות רע"ז מה שכתבנו בנוגע להצירוף של ברי ושמא בהדי מיגו וחזקת הגוף.

(שלט*) אמר לי' אביי ובהא כי לא מודה מכשיר רבן גמליאל וכו'.

הנה לכאורה הי' צריך אביי להקשות בלשון של ובהא כי לא מודה מי מכשיר שמואל, ואילו מלשוננו מבואר שהוא מתכוין להקשות שמי מכשיר ר"ג ברוב פסולים, והרי בהמשך דבריו בהביאו את דברי שמואל מבואר באמת שרבן גמליאל עצמו שפיר מכשיר גם ברוב פסולים, רק ש"את לא תעביד עובדא" אלא ברוב כשרים, ולא אמר שרבן גמליאל עצמו אמר רק ברוב כשרים, וא"כ לפ"ז לא אתי שפיר תחילת לשונו של מי מכשיר ר"ג. ועי' בשט"מ בשם הרמב"ן והרשב"א מה שכתבו על זה.

(שמ) ואת לא תעביד עובדא עד דאיכא רוב כשרים, הוספה משנת תשע"ט.

פי' לא תעביד עובדא אפילו בנסתרה ולא רק בנבעלה. (רע"ב).

(שמ*) והא נמי כדיעבד דמי.

יש לעיין בלשון זה למה אמר שדמי לדיעבד הלא הוי ציור של דיעבד ממש. ונראה דהנה יש שני דרכים איך לצייר

העובר ולאוסרה על הארוס דאם אין אתה מאמינה הרי אתה מוציאה מבעלה עכ"ל. והנה יש לפרש את דברי רב יוסף דהטעם למה חשיב בדיעבד בגלל העובר הרי זה כי אם נפסול את העובר לא יוכל להנשא אפילו לקהל, וכן פירשו תוס' בסוף ד"ה חדא (השני), וכן כתבו עוד ראשונים כאן. ברם מצד שני אי משום הא אכתי יש לאסור את הבת לכהונה כי אכתי תוכל להנשא לקהל. ואולי אה"נ הבת מותרת רק לקהל ולא לכהונה. וכן הביא רעק"א במשניות אות י"ג משו"ת הרמ"א בסי' כ"ד, ודלא כהבנת התירו"ט שמכשיר גם לכהונה. ובאמת גם בלא"ה הרי מדברי המ"מ בפט"ו מהל' א"ב הי"א יוצא שאפילו מאן דמכשיר את הולד לפי ר"ג הרי הוא מכשיר רק לקהל אבל לכהונה הרי הבת אסורה מעיקר הדין ודלא כמו שמפרש רש"י בדף י"ג שהוא מכשיר גם לכהונה, וא"כ לפי המ"מ פשיטא שגם רב יוסף הכשיר רק לקהל שהרי לכהונה כולי עלמא פוסלים את הולד ואפילו רבי יוחנן שסובר שר"ג מכשיר גם בבתה.

ובשט"מ בד"ה והא נמי וכו' הביא מתלמידי רבינו יונה בשם רבינו יונה שכל פסול אדם חשיב בדיעבד, ולפ"ז גם לענין להיות מותר לכהונה הרי זה נקרא בגדר דיעבד ונצטרך להתיר גם לכהונה (אם לא כהמ"מ שבכלל אין לה נאמנות להתיר את הבת לכהונה). ועוד כתוב שם בשם רבינו יונה שכל הספק הוא רק לענין כשרות העובר, אבל הארוסה בודאי מותרת להארוס, כי יש ספק ספיקא, דהיינו ספק מהארוס וספק מעלמא, ואת"ל מעלמא אבל אולי היתה אנוסה (ואעפ"כ הולד ממזר, ועי' לעיל באות נ"ד*).

ציור של דיעבד, א', כשיש כבר תוצאה מעשית וכגון כשהיא הלכה ונשאת לכהן, ב', שכדי להחמיר נצטרך לעשות הפקעה ומעשה כגון להוציאה מבעלה.

והנה בהציור שהלכה ונשאת לכהן יש לנו את שתי הבחינות של דיעבד בה גופא, שהרי היתה כאן תוצאה שהרי נשאת לכהן, וכן נצטרך לעשות מעשה דהיינו להוציא אותה מבעלה, אבל בארוס וארוסה יש בחינה אחת של דיעבד בה, דהיינו שנצטרך להוציאה מהארוס, אבל אין לנו את הבחינה שכבר הלכה ועשתה מעשה ויש תוצאה, שהרי היא כבר היתה ארוסה להארוס ולא הלכה מעתה ונשאת, ואילו בהולד יש רק את הבחינה השני, דהיינו שאירע תוצאה מהנידון דהיינו העובדא שיש כאן ולד (דוגמת מה שבהציור של ר"ג יש כאן התוצאה של נישואין לכהן), וא"כ מכיון שאין את שתי הבחינות של דיעבד באדם אחד אינו דומה כל כך להציור של דיעבד בהציור של רבן גמליאל וא"כ אולי משום כך אמרו שכדיעבד דמי, ודוחק.

ועי' ברש"י כאן שהזכיר את שתי הבחינות של דיעבד שקיימות בהציור של ארוס וארוסה וז"ל, והא נמי כדיעבד דמי, ונתעברה ואתה בה לפסול העובר (דהיינו הבחינה של דיעבד שיש כאן תוצאה) ולאוסרה על הארוס דאם אין אתה מאמינה הרי אתה מוציאה מבעלה (דהיינו שנצטרך לעשות מעשה) עכ"ל. ועי' בהאות הבאה.

שמא) והא נמי כדיעבד דמי.
א. בענין למה חשיב כדיעבד.
פירש"י וז"ל, שנתעברה ואתה בא לפסול

והרמב"ן כתב עוד דרך בענין למה חשיב כדיעבד בנוגע להעובר, והיינו משום שאם נפסל את העובר הרי זה יגרום שהארוס יגרש את הארוסה כי יהי' לכו נוקפו, ומש"ה חייבים להכשיר גם את העובר, אבל העובר בזכות עצמו לא חשיב בגדר בדיעבד כי מה שיהי' אסור להנשא אפילו לקהל לא מיקרי בגדר בדיעבד. והסביר עי"ז למה אמרינן שהעובר הוא כדיעבד ולא דיעבד ממש, דפירש דהיינו משום שבנוגע להעובר הוי באמת לכתחילה רק דחשיב כדיעבד כיון שזה יגרום שהארוס יוציא את האם.

והר"ן כתב בשם הראב"ד לפרש שהלשון כדיעבד קאי על האשה דלא חשיבא דיעבד ממש כי עוד לא כנסה אבל לא חשיב לכתחילה כיון שכבר נתארסה.

ובמאירי איתא שגם בלי הסברות הנ"ל מתירים גם את העובר כי מכיון שהאם נחשב ציור של בדיעבד ומכשירים את האם א"כ משום כך מכשירים גם את העובר.

והש"ש בשמעתא ב' פרק כ' ביאר את כוונת רב יוסף כך, חדא דהא קא מודה וזה מועיל רק על העובר מדין יכיר אבל לא על האשה כי אולי אפקרא נפשה גם לגבי עלמא, רק דכיון שהארוס מאמין לה שלא הפקירה עצמה לאחרים, הרי זה נקרא שיש לו הכרה על העובר, ועוד דפסקינן כר"ג בציור של בדיעבד וזה מהני רק על האשה ולא על העובר. וכתב שלפ"ז מיושבת קושיית תוס' בב"מ דף ע' ע"א למה לא תירצה הגמ' כאן שהכא סמכינן על ר"ג גם ברוב פסולים וגם לכתחילה כי יש לצרף את מה שהארוס ג"כ מודה, ולפי הנ"ל ניחא כי מה שהארוס מודה מהני רק על העובר ולא מהני כלל לגבי האשה כי הוא אינו יודע ידיעה עצמית

שלא הפקירה עצמה לאחרים, ומה שהיא מודה מהני רק על עצמה וא"כ הרי הם מועילים לשני דברים נפרדים ולכן לא שייך לצרפם יחד (וכבר כתבנו שה"ה שלא קשה קושייתם לפי הפירוש שהזכירו תוס' כאן שהכוונה ב"ועוד" היא דאפילו אם אינו מודה).

ב. ביאור דברי רש"י בנוגע להנ"ל.

ובלשון רש"י הנ"ל שהבאנו יש לדון שהרי כתב וז"ל, והא נמי כדיעבד דמי שנתעברה ואתה בא לפסול העובר ולאוסרה על הארוס דאם אין אתה מאמינה הרי אתה מוציאה מבעלה עכ"ל, דמתחילת לשונו משמע שגם פסלות העובר נחשב דיעבד, אבל מסוף לשונו משמע שרק מה שמוציאין אותה מבעלה חשיב כדיעבד רק שזה גורם שנכשיר גם את העובר וכהמאירי. והנימוקי הגרי"ב על המהרש"א כאן כאן ביאר שכוונת רש"י היא כהרמב"ן, ובאמת מלשון הרמב"ן נראה שנתכוין לייחס את פירושו ללשון רש"י עי"ש.

והנה המהרש"א כתב שמשמע מלשון רש"י שלגבי העובר לא מיקרי בדיעבד אלא רק לגבי דידה עצמה מיקרי בדיעבד כיון שנצטרך להוציא אותה מן הארוס. והקשה על רש"י דא"כ בע"כ צ"ל דאיירי שהארוס נמצא כאן, וא"כ נצטרך לפרש את ה"ועוד" שהכוונה היא שאפילו אם אינו מודה אלא מכחיש ואומר שלא בעל אותה אבל בכל זאת היא עצמה ג"כ נאמנת, והרי הרא"ש דחה דבר זה כי אינה נאמנת כשהארוס מכחיש אותה אלא הולד ממזר כי ר"ג קאמר רק בברי ושמא ולא בברי וברי, ועוד דיש להארוס הכח של יכיר. ותי' המהרש"א שי"ל

כהנ"ל שהארוס נמצא כאן ולכן חשיב בדיעבד כי נצטרך להוציאה ממנו, רק שכוונת ה"ועוד" אינה שהוא טוען לאו מינאי אלא שהוא אומר שאינו זוכר. ועי' בריטב"א בסוף דף י"ג כאן שציייר כשהארוס שותק. ועכ"פ בדעת רש"י י"ל דלא כהרא"ש אלא דס"ל כהתוס' רי"ד בריש דף י"ד כאן שר"ג מאמינה גם בברי וברי בין על עצמה ובין בנוגע להולד, עי' בזה להלן בהאות הבאה.

שמב) בענין ארוס וארוסה.

בענין היכא שהם מכחישים זה את זה, וכן בענין יכיר.

הנה המעשה כאן הי' שגם הארוס וגם הארוסה אמרו שהעובר הוא מן הארוס. ויש לעיין מה יהי' כשיש הכחשה ביניהם.

ודבר זה נוגע לביאור הגמ', דהא אמרינן חדא דהא קא מודה, וצריכים לברר האם הכוונה היא שזה מועיל רק אם לא שומעים מן האשה, או האם אפילו כשהיא מכחשת אותו. ותו אמרינן ועוד דרב יהודה אמר ששמואל פוסק כר"ג שהיא נאמנת, וגם זה צריך ברור האם הכוונה בה"ועוד" היא שהיא נאמנת אפילו אם הוא מכחיש, או האם רק אם אינו נמצא כאן.

והנה תוס' כאן בד"ה חדא (השני) כתבו שאם הוא מכחיש ופוסל אין היא נאמנת אלא הרי היא נאסרת עליו. וכ"כ הרא"ש כאן, והיינו משום שר"ג לא קאמר בברי בברי כדאמרינן בדף ט"ז ע"א. ולכאורה כוונת הרא"ש היא שאינה נאמנת גם על עצמה וכתוס', דהיינו שהיא נשאת אסורה להארוס, ואין כוונתו שאינה נאמנת רק בנוגע להולד אבל שהיא מותרת להארוס (ולהלן

נביא שהגר"א לא הבין כן). ועוד כתב הרא"ש שעל הולד יש להארוס את הנאמנות של יכיר. מיהו תוס' בסוף דבריהם בנוגע להולד הזכירו רק ברי וברי ולא הזכירו יכיר. והתוס' רי"ד כתב שגם בברי וברי הרי היא נאמנת, וכן כתב התוס' רי"ד גם בקידושין דף ע"ה ע"א וע"ח ע"ב. ודעת התוס' רי"ד הובאה גם בשלטי הגיבורים בפירקין באות ו'.

ועוד הביא השה"ג שם מהרי"ז כדעת תוס' והרא"ש שבברי וברי אינה נאמנת.

ודעת הרמב"ם בפט"ו מהל' איסורי ביאה הי"ז היא שהיכא שהוא פוסל והיא מכחשת הרי הוא נאמן לגבי הולד משום יכיר אבל אינו נאמן לגבי הארוסה אלא הארוסה נאמנת.

וצריכים אנו לבאר צדדי המחלוקת בין לענין הנאמנות של יכיר ובין לענין ברי וברי.

א. המחלוקת בנוגע ליכיר.

והנה עי' בנ"י ביבמות בסוף פרק אלמנה לכ"ג שכתב בשם הריטב"א שהיכא שהארוס מכחיש בברי הרי הוא נאמן לפסול את הולד אפילו אם הארוסה מכשירה והיינו משום הנאמנות של יכיר אבל אינו נאמן לפסול את האשה (ושכ"כ הרמב"ם וכמו שהבאנו לעיל). ועוד הביא מהריטב"א שיש ב' דעות בנוגע להיכא שהארוס מכשיר והארוסה פוסלת, וז"ל, וכתב הריטב"א ז"ל אפילו כשהיא אומרת דמארוסה היא, אם הארוס מכחישה בברי ואומר שלא בא עלי' כלל אינו נאמן הוא לפוסלה אבל נאמן הוא על הבן דהא ברי וברי הוא והתורה האמינה את האב על הבן לומר שהוא ממזר שנאמר

גם בלא מוחזק לן שהוא בנו לומר שהוא בנו.

והי"א הראשון שהביא הריטב"א שסוברים שהיכא שהוא מכשיר והיא פוסלת הדבר נשאר ספק ממזר הרי הם סוברים שלא אמרינן כאן יכיר. וי"ל דס"ל שיכיר מהני רק לפסול אבל לא להכשיר וכמו שהוכיח הקצה"ח בסוף דבריו שם שסובר הירושלמי. א"נ שאינו נאמן לומר על מי שאינו מוחזק כבנו שהוא באמת בנו וכן ביאר הקצה"ח לעיל שם דעה זו. מיהו צ"ע על הקצה"ח דא"כ למה מודה הי"א הזה שבציור הראשון היכא שהארוס אומר ממזר הרי הארוס נאמן הלא יכיר לא מהני לענין לומר שאינו בנו כמו שלא מהני לענין לומר שהוא כן בנו דהא הקצה"ח שם השוה את שני הדברים דהא הביא את דברי הש"ג בפרק עשרה יוחסין שאינו נאמן לומר על מי שמוחזק כבנו שאינו בנו וכתב הקצה"ח שהש"ג הוא דלא כהרמב"ם שסובר שהוא נאמן לומר על מי שאינו מוחזק כבנו שהוא שפיר בנו. וביותר י"ל שדעת הי"א שהארוס אינו נאמן להכשיר ולומר שהוא בנו הרי זה משום דס"ל שלא מהני יכיר להכשיר.

והנה אע"פ שהקצה"ח השוה אמירת שהוא בנו לאמירת שאינו בנו וכמו שהבאנו כבר, אבל בכל זאת הי' אפשר לחלק ולומר שמה שהשלטי הגיבורים סובר שאינו נאמן לומר על מי שמוחזק כבנו שאינו בנו הרי זה כי באמת אינו מכירו כבנו, אבל היכא שהוא מכירו כבנו אולי נאמן הוא גם אם הוא אומר כן על מי שעד עכשיו אינו מוחזק כבנו וכהרמב"ם, וכן יש לחלק איפכא ולומר שאע"פ שאינו נאמן לומר על מי שאינו

כי את הבכור בן השנואה יכיר, ואפילו בבנו המוחזק בכשרות גמור כל שכן בזה דאתרע ל"י, וכ"כ הרמב"ם ז"ל, והיכא שהבעל טוען בברי שהוא כשר והיא מכחישתו י"א שהולך ספק ממזר כיון דברי וברי (כלומר די ששניהם נאמנות על הולך מדין ע"א נאמן באיסורין ואין פסול קורבה בע"א באיסורין וכן אין לזה דין של דבר שבערוה, ע"י בזה לעיל באות ש"א סק"ג ובהערה שם), וי"א שאם הוא טוען שלא זוהי ידה מתוך ידו הוא נאמן להכשירו דכיון שהאמינתו תורה לפוסלו כל שכן שנאמן להכשירו, דאית לאמו חזקה דכשרות, והיא לאו כל כמינה לפוסלו, אפילו טוענת שהיא שוגגת, כל שכן אם טוענת שהיא מזידה שאינה נאמנת על עצמה, וכתב הריטב"א דטעם שמשטברא הוא עכ"ל.

וצ"ע למה זקוקים הי"א השני להסניפים הנוספים שהזכירו בנוגע ללמה לא להאמינה על פסלות, דהיינו העובדא שיש לה חזקת כשרות, וכן שאין לה נאמנות להרשיע את עצמה, דהא גם בלי זה הלא לכל היותר יש להאשה רק את הכח של ע"א נאמן באיסורין, וא"כ תיפוק ל"י משום מה שהזכירו שהארוס נאמן מכח יכיר בכ"ש ממה שהוא נאמן לפוסל, דהא יכיר מהני גם נגד ע"א. ואולי לרווחא דמילתא אמרו שאפילו אם לא מהני יכיר לצד הכשרות אבל בכל זאת יש לו הכח של ע"א נאמן באיסורין וא"כ יש כאן ע"א כנגד ע"א במקום חזקת כשרות דאזלינן בתר החזקת כשרות, ועוד דאינה נאמנת לעשות את עצמה רשע.

והנה ע"י בקצה"ח בסי' רע"ז סק"ב שנוקט שדעת הי"א השני היא שיכיר מהני

מוחזק כבנו שהוא בנו כי אין זה נקרא שהוא עושה יכיר על בנו אבל בכל זאת היכא שמוחזק לן שהוא בנו והוא אומר שאינו בנו שפיר שייך על זה יכיר כי הוא עושה יכיר על מי שמוחזק לן כבנו.

ועכ"פ לא יעזור דבר זה ליישב את דברי הריטב"א כי כיון שהי"א הראשון סובר שלא מהני יכיר לומר על מי שאינו מוחזק כבנו שהוא בנו א"כ ה"ה שלא יהי' הארוס נאמן לומר על העובר שאינו בנו כי עדיין לא הוחזק כבנו אלא רק עכשיו באנו בתחילה לדון עליו. ועוד דהריטב"א עצמו בנוגע להציוור שהארוס פוסל כתב להיפך, והיינו שאם הוא נאמן על מי שמוחזק שהוא בנו לומר שאינו בנו כ"ש שהוא נאמן כשלא הוחזק שהוא בנו.

ועכ"פ היוצא מדברינו הנ"ל הוא שהטעם של הי"א הראשון שהביא הריטב"א שהארוס אינו נאמן להכשיר אינו משום שאינו נאמן לומר על מי שאינו בנו שהוא בנו וכמו שפי' הקצה"ח כי א"כ הי' לו לחלוק גם על הדין הראשון שהביא הריטב"א שהארוס נאמן כאן לפסול, וא"כ בע"כ צ"ל שטעמו של הי"א הראשון הוא משום שבכלל לא מהני יכיר להכשיר אלא רק לפסול.

והנה כבר הבאנו שהתוס' רי"ד סובר שגם היכא שהארוס אומר שאינו ממנו והרי הוא פוסל והיא מכשרת, אין הארוס נאמן מדין יכיר, וי"ל דהיינו משום דס"ל שלא נאמר הדין של יכיר לענין לומר שאינו בנו וכמו שהביא הקצה"ח מהשה"ג בפרק עשרה יוחסין. מיהו אולי רק בכה"ג סובר התוס' רי"ד דלא מהני יכיר, והיינו כי הוא אומר על מי שאינו מוחזק כבנו, וגם אינו אומר

שהוא כן בנו, וא"כ אין כאן שום אופי של בנו.

ב. דרכו של האמרי משה.

שו"ר את דרכו של האמרי משה בסי' י"א בנוגע לכל הנ"ל, והיינו שלכו"ע אין אדם נאמן לומר על אדם מן השוק שאינו מוחזק כבנו שהוא בנו מחייבי כריתות או מאשת איש כדי לפסולו משום ממזרות, וכן אינו נאמן על אדם מן השוק שאינו מוחזק כבנו שהוא כן בנו כדי לפטור את אשתו מיבום וחליצה, ומה שהרמב"ם סובר שהוא שפיר נאמן הרי זה רק לענין ירושה, דמשמע להרמב"ם שהוא נאמן לענין בכורה גם על מי שבכלל לא הוחזק כבנו, דהיינו שהוא נאמן לומר שהוא בנו ושהוא בכור. ולכן כתב הרמב"ם בהל' יבום שאע"פ שמי שזנה עם פנוי' ונתעברה ואומר שהעובר הוא ממנו דאע"פ שהוא נאמן לענין ירושה אינו נאמן לפטור את אשתו מיבום אלא הדבר נשאר ספק אם העובר הוא שלו וממילא אשתו חולצת ולא מתיבמת, והיינו משום שמה שילפינן שנאמן לפסול הרי זה מזה שהוא נאמן לומר על הבן הקטן שהוא הבכור אע"פ שעיי"ז הרי הוא פוסל את הגדול משום ממזרות, והא דיכול לעשות כן הרי זה או משום שבנו הגדול הוחזק עד עכשיו כבנו וא"כ נמצא שאומר על בנו ולא על סתם אחד מן השוק, או אפילו אם לא הוחזק בנו רק שהוא אומר על העובר של אשתו או של ארוסתו שאינו בנו הרי הוא נאמן משום ממה נפשך, כי ממה נפשך אם לא נאמין לו ונאמר שהוא כן בנו א"כ שוב נאמן לומר עליו מדין יכיר, ואי אפשר להחזיק את החבל משני ראשין ולומר שהוא

בנו ושאינו נאמן עליו, ולפ"ז לומר על העובר של ארוסתו שהוא כן בנו לא יהי' נאמן כי לא הוחזק כבנו וגם לא קיים בכה"ג הממה נפשך כי אם לא נאמין לו אין כאן שום תרתי דסתרי, זהו תורף דרכו.

וכתב האמרי משה שלפ"ז א"א לומר בסוגיין ש'חדא דקא מודה' והוא נאמן גם לפי רבי יהושע הרי זה משום יכיר, וכהנ"ל שאינו נאמן להכשיר מכח יכיר כיון שאינו מוחזק כבנו ואין כאן הממ"נ (אבל לענין ירושה יהי' נאמן).

והיכא שהיא אומרת שהעובר הוא מן הארוס והוא מכחיש כתבו תוס' שאינה נאמנת משום דהוי ברי וברי אבל לא כתבו שהארוס נאמן מדין יכיר כמו שכתב באמת הרא"ש, והיינו משום שתוס' סוברים שכדי להיות נאמן משום יכיר צריכים שיהי' מוחזק כבנו, אבל הרא"ש סובר דסגי בזה שיש הממה נפשך, והרי גם כאן אם לא נאמינו ונאמר שהוא בנו הדין נותן ששוב יהי' נאמן עליו מדין יכיר, וזהו כוונת הרא"ש במה שכתב שהוא נאמן מדין יכיר, דהיינו שהוא נאמן בגלל הממ"נ שבנוי על העובדא שאם לא נאמין לו אלא ננקוט שהוא בנו הדין נותן שהוא נאמן עליו מדין יכיר, וגם התוס' רי"ד שסובר כאן שהיא נאמנת גם אם הארוס מכחיש, דלא כתוס' ודלא כהרא"ש, סובר שכדי להיות נאמן מדין יכיר צריכים שהוא מוחזק עד עכשיו כבנו (וס"ל שגם לא מהני מה שיש כאן מצב של ברי וברי כי ס"ל שאין ראי' מהא דאמרינן בדף ט"ז שרבן גמליאל מודה בברי וברי משום שהתם איירי לענין כתובה, אבל כאן רבן גמליאל מאמין לה גם בברי וברי).

ועל הי"א השני שהביא הריטב"א ביבמות שהארוס נאמן מדין יכיר לומר שהעובר הוא ממנו נשאר קשה וכהנ"ל.

ועוד כתב שלכן כתב הרמב"ם בפט"ו מהל' א"ב הי"ז שאם הארוס אומר שאינו ממנו הרי הוא נאמן, והיינו משום שאע"פ שלא הוחזק כבנו אבל יש כאן הממ"נ כי אם לא נאמין לו ונאמר שהוא בנו הדין נותן ששוב יהי' נאמן עליו.

ועוד כתב שזהו כדברי הריב"ש בתשובה מ"א שנאמן לומר שהעובר אינו ממנו, והתשב"ץ בח"ב סי' י"ט שחולק עליו הרי זה כי הוא סובר שנאמן רק על מי שמוחזק עד עכשיו כבנו ועל מי שהוחזק עד עכשיו כבנו הרי הוא שפיר נאמן לומר שאינו בנו כמש"כ בתחילת התשובה ההיא, אבל לא סגי בהממה נפשך.

ועוד כתב דמאחר שהרמב"ם סובר שנאמן לומר על מי שאינו מוחזק כבנו שהוא בנו רק לענין ירושה, לא קשה מה שהקשה עליו הקצה"ח מהא דרבי להלן בדף כ"ב שאמר על האומר בני הוא זה וכהן הוא שהוא נאמן להאכילו תרומה אבל לא להשיאו אשה, ושנאמן להאכילו תרומה רק משום מיגו של בידו דבידו להאכילו תרומה, ולא אמר שהוא נאמן לענין הכל משום יכיר, וכן לא קשה מה שהקשה הרא"ש בתשובות הרא"ש כלל פ"ב על הרמב"ם בהל' יבום מ"ש יבום מירושה, וכן לא קשה עליו קושיית הקצה"ח מב"ב דף קל"ד שבעל שאמר בני הוא זה כדי לפטור את אשתו מיבום הרי הוא נאמן רק משום שבידו לגרשה ולא אמרו משום יכיר.

והנה לפי האמרי משה מובן למה גם

היא הראשון בהריטב"א ביבמות שסובר שאינו נאמן מדין יכיר להכשיר את העובר של ארוסתו ולומר שהוא בנו הרי הוא מודה להדין הראשון שהביא הריטב"א שהוא נאמן לפסול אותו ולומר שאינו בנו, והיינו כי אע"פ שלהכשיר אינו נאמן כי לא הוחזק כבנו וגם אין כאן הממ"נ אבל לפוסלו הרי הוא שפיר נאמן כי יש בכה"ג הממה נפשך. מיהו לא ברירא לי למה מהני הך הממ"נ שכתב האמרי משה, הלא ה"ה שיש לומר להיפך, והיינו שאי אפשר להאמינו כי ממה נפשך אם מאמינים לו אז יוצא שאינו בנו והרי אי אפשר להאמינו על מי שאינו בנו. גם צ"ע דלפי דבריו מה זה שכתבו הרמב"ם והרא"ש והריב"ש שאם מאמינים להאב כשהוחזק שהוא בנו שאינו בנו כל שכן שהוא נאמן לומר שאינו בנו כשלא הוחזק כבנו, ואילו לפי האמרי משה אדרבה כשהוחזק כבנו עדיף טפי רק שאע"פ כן גם כשלא הוחזק כבנו הרי הוא נאמן בגלל הממ"נ. מיהו ראיתי שבסוף הסימן התיחס האמרי משה לדבר זה, וס"ל שלפי הראשונים הנ"ל גם מה שמוחזק שהוא בנו אינו בדין שיועיל כשהוא אומר שאינו בנו, כי הם סוברים שמצד המשמעות של הפסוק של יכיר הרי הוא נאמן לפוסלו רק כשהוא אומר על מי שמוחזק כבנו שהוא פסול בדרך שהוא עדיין נשאר בנו וכמו כשהוא אומר שהוא בנו מחייבי כריתות, רק שבכל זאת הרי הוא נאמן לומר על מי שמוחזק כבנו שאינו בנו מכח הממ"נ, וזהו שכתבו שאם הממ"נ מועיל על מי שמוחזק כבנו לקבוע שאינו בנו כ"ש שמועיל להיכא שאינו מוחזק כבנו.

ועוד כתב האמרי משה שם באות ה'

ואות ו' שני דרכים בהבנת שיטת הרמב"ם בהל' יבום שם, דהנה הרמב"ם כתב שהיא חולצת משום שחיישינן שכמו שזינתה עם איש זה אולי זינתה גם עם אחרים, וכתב בזה האמרי משה שני דרכים:

א', שאם הי' אומר שלא זו ידו מידה לא היינו חוששין שמא זינתה גם עם אחר, כי אע"פ שאינו נאמן על זה מדין יכיר אבל הי' מועיל שאין צריכים לחשוש שמא זינתה גם עם אדם אחר, רק דאיירי באופן שלא אמר שלא זו ידו מידה רק שהוא יודע שהוא עצמו בעל אותה, ולכן חיישינן שמא זינתה גם עם אדם אחר, והא דנאמן לענין ירושה אע"פ שאין לו ידיעה עצמית הרי זה כי הוא מאמין לה שלא זינתה עם אחר וזה מספיק לדין יכיר כמו שהביא מהשב שמעתתא בשעתא ב' פרק כ' שגם אם האב מאמין לאדם אחר אודות בנו הרי זה נקרא שהוא מכיר.

ב', שגם אם הוא אומר שלא זו ידו מידה אנו חוששין שמא זינתה עם אדם אחר, ושאינו דיימא מיני' ולא דיימא מעלמא משום דאיירי שאנו יודעים בודאות מפי עדים שהארוס בעל אותה, וזהו הטעם של המשנה שאם כהן בעל אשה וילדה הרי היא אוכלת תרומה בזכות בנה, דהטעם הוא משום שאנו יודעים שהכהן בעל אותה ולכן אין חוששין שמא נבעלה גם לעלמא.

ועוד כתב שהשתא שזכינו לדין שהיכא שידוע שבעל אותה שוב לא חיישינן לעלמא אין צריכים לחידושו של הש"ש שגם כשהוא מאמין לאדם אחר הרי זה נחשב הכרה, אלא כיון שהוא יודע שהוא בא עלי' ובכה"ג לא חיישינן לאחר א"כ הרי זה נקרא שגם

הוא יודע בבירור שזה בנו כי לא חיישינן לאחר. מיהו יש לעיין מנלן שנכלל ביכיר נאמנות גם על העובדא שהוא בעל אותה אשר זה גורם לנו לא לחשוש לעלמא.

עוד הביא האמרי משה את מה שכתב הש"ש לפי דרכו שהרמב"ם סובר שנאמן לומר על מי שלא הוחזק כבנו שהוא בנו לענין כל דבר, דכתב הש"ש ליישב לפי דרכו הנ"ל למה כתב הרמב"ם שאינו נאמן שהוא בנו לענין לפטור את אשתו מיבום וחליצה, והיינו משום שהכח של יכיר הרי הוא רק לומר על הבן אבל לא על אשתו, והקשה האמרי משה דהא גם כשהוא נאמן שבנו הוא ממזר הרי הוא גורם שהוא מותר לממזרת וא"כ חזינן ששפיר מהני הנאמנות של יכיר גם לענין מה שנוגע לאדם אחר. ברם לכאורה יש לחלק דכשהוא נאמן לומר שהוא ממזר נכלל בזה שהוא נאמן שהבן יכול להתנהג כמו ממזר דהיינו לישא ממזרת, אבל כשהוא אומר זה בני, מה שאשתו נפטרת מחליצה אין זה חלק מההתנהגות של בנו, אלא זהו דין שנגרם על האשה מדבריו, ולכן על זה אינו נאמן. ואולי סובר האמרי משה שזה נחשב שהבן בפועל ממש פוטר את אשת אביו מיבום, ואין זה נחשב תוצאה דממילא, אלא הרי זה נחשב שהוא פוטר אותה בקום ועשה, וממילא הרי זה שוה להדין שהוא מותר בממזרת, וצ"ע.

שמג) המחלוקת לענין ברי וברי.

ועכ"פ חזינן שהרמב"ם בפט"ו הי"ז ועוד ראשונים פסלו כשהארוס מכחיש רק משום יכיר, ולכן פסק שהארוסה עצמה אינה

נאסרת, אלא הרי היא נאמנת, ודלא כהרא"ש ותוס' שכתבו שאינה נאמנת מטעם דהוי ברי וברי, ובאמת דברי הרא"ש ותוס' אינם מוכרחים כי מאי דאיתא בדף ט"ז שר"ג קאמר רק בברי ושמא הרי זה קאי על המשנה של משארסתני נאנסתי דהוי שאלה של הוצאת ממון מהבעל וא"כ י"ל שרק התם קאמר ר"ג שהיא נאמנת רק בברי ושמא כי בברי וברי אי אפשר להוציא ממון, אבל בנוגע לכשרות יתכן שר"ג מאמינה גם בברי וברי.

ובנוגע לסברת הרמב"ם וסייעתו למה ר"ג מכשיר ומאמינה גם בברי וברי, י"ל דהיינו משום שכנגד הרוב פסולים יש החזקה של בודקת ומזנה, וכן יש כאן ע"א נגד ע"א (וכהסוברים שע"א נאמן באיסורין גם על עצמו ועל קרובו ודלא כהמ"מ בפט"ו מהל' א"ב הי"א), וא"כ אזלינן בתר החזקת כשרות, ולגבי דידה יש גם את הכח של טענת בעל דין שיש להברי שלה.

ובאמת הגר"א בסי' ד' סקס"ז הבין שכוונת הרא"ש גם במה שכתב שאין מאמינים לה בברי וברי הרי זה רק לענין הולד כיון שאין לו חזקת כשרות אבל לענין עצמה הרי היא שפיר נאמנת (וכדעת הרמב"ם הנ"ל וסייעתו). כלומר דהתם בדף ט"ז לענין הכתובה אינה נאמנת בברי וברי כי אחרי הברי וברי נשאר מצב שיש להאשה חזקת בתולה ולבעל חזקת ממון ואי אפשר להוציא ממון, וכן לגבי הולד אחרי הברי וברי יוצא שאין שום חזקות כלל, אבל לגבי עצמה אחרי הברי וברי נשאר לה חזקת כשרות ולצד הפסול ליכא שום חזקה כלל ולכן הרי היא שפיר נאמנת.

שמד) עוד בענין ארוס וארוסה.

בענין אם הנאמנות שלה מהני לענין ירושה.

ע"י בני"י ביבמות בסוף פרק אלמנה לכהן גדול שכתב בשם הריטב"א וז"ל, ומאי דאמרינן שהיא נאמנת להכשירו לא תימא ליוחסין ולהכשירו בבת ישראל, אלא לענין ירושה נמי, דכיון דארוס הוא, והיא טוענת בברי דמיני', כודאי משוינן לי', ובתר ארוס דהוי התירא שדינן לי', והני מילי בארוסה או באשת איש, אבל בפנוי' שילדה ואומרת מפלוני הוא, אע"פ שנאמנת עליו להכשירו ליוחסין מדשמואל ואבא שאול כשהוא שותק או בשאינו זכור או שהוא במדינת הים, אינה נאמנת עליו ליורשו ואפילו היכא דבא עלי' ודיימא מיני', שכשם שזינתה עמו כך אפשר שזינתה אם אדם כשר דעלמא (צ"ע דאנן פסקינן כרבא ולא כאביי שחושש שמא אפקרא נפשה לגבי אחריני כשלא דיימא מעלמא), ואין הנאמנות שלה באדם מסוים יותר מאחר, אלא הנאמנות הוא רק שנבעלה לכשר לה משום חזקה דגופא כדאיתא התם עכ"ל. הרי שנתקשה למה בהציוור של רבן גמליאל אינה נאמנת על האדם המיוחד הזה ואילו בארוס הרי היא שפיר נאמנת גם שהי' האדם המיוחד הזה לענין ליורשו, ועל זה כתב שבאמת אינו בגלל הנאמנות שלה לחוד אלא הרי זה צירוף בין הנאמנות שלה ובין העובדא דכיון שהיא ארוסה לו הדברים מראים שהולד הוא ממנו. מיהו יש לעיין למה הוצרך לזה דוקא כדי לחדש שהולד גם יורש, הלא בהציוור של ארוס וארוסתו שכל העולם פסולים לה הרי גם

לענין הכשר הולד לקהל צריכים לנקוט שהוא דוקא מן הארוס וגם לענין הכשר העובר צריכים להגיע להטעם שכתב למה כאן היא נאמנת גם לגבי האיש המיוחד הזה.

מיהו יש להסביר שבאמת לגבי ההכשר של הולד אין צריכים להגיע לסברתו שהדברים מראים דהוי מן הארוס, כי ר"ג מכשיר בגלל הברי שלה בצירוף החזקת כשרות, רק שגבי פנוי' אין היא נאמנת על האדם המיוחד הזה כי דבר זה אינו נוגע להכשרות וא"כ החזקת כשרות אינה מחייבת אותנו להאמין לה על זה, אבל גבי ארוס הלא הולד כשר דוקא אם נבעלה להארוס, וא"כ הכא החזקת כשרות מחייבת אותנו להאמין לה גם לענין שנבעלה להאדם המיוחד הזה, אבל עכ"פ כל זה הוא רק לענין איסור וכשרות, אבל לענין ממון לא מהני חזקה דמעיקרא של כשרות, ולכן דוקא לענין זה הוצרך למה שכתב שהדברים מראים דהוי מן הארוס.

שמה) בענין מדאפקרא נפשה לגבי ארוס אפקרא נפשה לעלמא.

א. דרכו של רעק"א בשו"ת סי' פ"ה. ע"י בשו"ת רעק"א בסי' פ"ה שהביא מהב"ש בסי' ד' סק"מ דהיכא שיש רוב כשרים (ואפילו רוב אחד) לא חיישינן שמא אפקרא נפשה לגבי עלמא. ובשם הנו"ב בדגול למרבכה שם הביא שה"ה שבמחצה על מחצה לא חיישינן כי יש ספק ספיקא, שמא לא אפקרא ואפילו אם אפקרא אבל

אולי לכשר לה נבעלה, אבל היכא שיש רוב פסולים הרי זה ספק ספיקא שאחד מן הספקות אינו שקול. ורעק"א עצמו שם סובר שרק היכא שכל פסולים אצלה דהיינו בארוסה, רק שם חיישינן דלמא אפקרא נפשה לגבי אחרני, אבל לא היכא שרק רוב פסולים אצלה, אלא היכא שיש רוב פסולים מצרפין את המיעוט כשרים להמחצה שלא אפקרא לגבי עלמא אלא נבעלה רק מזה הכשר והוי ג"כ רוב, ושפיר מהני בכה"ג גם ספק ספיקא שספק אחד אינו שקול, ואינו דומה לדברי תוס' לעיל בדף ט' שכתבו דלא מהני ס"ס שספק אחד אינו שקול עיי"ש בחילוקו. (תחילת התשובה עד סוף ד"ה אמנם י"ל).

ועוד כתב שמה שמבואר ביבמות דף ס"ט ע"ב שמה שאביי סובר בדעת רב דחיישינן דלמא אפקרא נפשה לגבי עלמא ואינה נאמנת לומר לא נבעלתי לעלמא הרי זה רק לגבי הולד, כי רב אזיל כרבי אלעזר שסובר שמאן דמכשיר בה פוסל בבתה, ולא אמרינן שחזקת האם מהני לבת, וא"כ אין להולד חזקת כשרות (וה"ה שאינה נאמנת לגבי עצמה היכא שהדבר נוגע לדבר שאין על זה חזקת כשרות וכמו שביאר רעק"א שם), אבל לגבי ההיתר שלה עצמה להארוס הרי היא נאמנת לומר שלא אפקרא נפשה לעלמא כיון שיש לה טענת ברי בהדי חזקת כשרות. ובאמת גם לפי רבי יהושע הרי היא נאמנת על עצמה לומר שלא נבעלה כיון שיש לה חזקת כשרות וטענת ברי, ורבי יהושע קאמר רק היכא שנבעלה והספק הוא למי נבעלה דהתם לא אזיל רבי יהושע בתר הברי והחזקה כי יש כאן ריעותא ודאית ע"י שנבעלה ויש ספק למי או מטעם הירושלמי

שהזנות רצה אחר הפסולין, אבל היכא שידעינן שנבעלה מן הארוס כגון בהל"ק ביבמות שם דבא על ארוסתו רק שמסתפקים אם אפקרא נפשה לגבי עלמא בהא גם רבי יהושע מודה שנאמנת, וטעמו של רב ביבמות שם אינו משום שהוא סובר כרבי יהושע אלא משום שהוא סובר כרבי אלעזר. (ד"ה גם בלא"ה וכו' עד סוף ד"ה ולזה נראה.)

ועל ידי זה תי' (בד"ה ונ"ל) קושיא עצומה, והיינו דמה מהני מה שתביא ראי' לדברי' לפי רבי יהושע, הלא אכתי נחשוש שמא נבעלה גם לעלמא לפסול לה, ולהנ"ל ניחא כי לגבי עצמה גם רבי יהושע מודה שהיא נאמנת על דבר זה (ועל הסיפא שראוה מעוברת דמהני ראי' גם לגבי הולד לק"מ שניחוש שמא אפקרא נפשה לעלמא, כי י"ל שהכוונה היא שהיא צריכה להביא ראי' שנבעלה ממנו ביאות הרבה, כגון שגרה עמו, דאז אמרינן שרוב ביאות הולכות אחרי הבעל, כן ביאר הגר"ש היימן, הובא ברווחא דשמעתתא שמעתא ד' אות נ"ו).

ועוד תי' רעק"א (בד"ה וראי') עיי"ז למה פרכינן לעיל בדף י"ג ע"א שמה שאמר רב אין אוסרין על היחוד הרי זה דלא כרבי יהושע, ולא מקשינן מרב על רב, דהא מה שאמר רב ביבמות שם שהולד ממזר ושלא מהני בודקין את אמו הרי זה כרבי יהושע, ולהנ"ל ניחא כי רב ביבמות אזיל גם כר"ג רק דאזיל לפי רבי אלעזר שפוסל בבתה גם לפי ר"ג. וכדברים אלו כתב גם בתוס' רעק"א על משניות כאן באות י"ב.

ועוד תי' (בשו"ת שם) עיי"ז הא דכתבו תוס' בדף י"ד ע"ב בד"ה כמאן וכו' שרב

סובר כר"ג, דלכאורה הרי זה להיפך מהסוגיא ביבמות שרב סובר כרבי יהושע, ולהנ"ל ניחא כי לעולם גם רב ביבמות סובר כר"ג וכהנ"ל.

והנה בדרכו הנ"ל נקט רעק"א שמה שר"א סובר שר"ג פוסל בבתה, הכוונה היא גם לקהל ולא רק לכהונה שהרי רעק"א מפרש שמה שרב אמר הולד ממזר הרי זה משום דקאי בשיטת רבי אלעזר, וזהו דלא כהשט"מ בשם הרא"ש שהבאנו לעיל באות ש"א סק"ג שרבי אלעזר פוסל רק לכהונה, אלא כשיטת המ"מ שהבאנו שם שרבי יוחנן שמכשיר בתה מכשיר רק לקהל אבל לא לכהונה דמזה יוצא שר"א פוסל אפילו לקהל.

ושוב הקשה רעק"א (בד"ה והנה) דמסוגיא דהכא מבואר שלפי רבי יהושע אינה נאמנת לומר שלא אפקרא אפילו לענין להתיר את עצמה ואע"פ שאין ריעותא, ודלא כשיטתו הנ"ל של רעק"א, דהא אמרינן חדא דקא מודה ועוד האמר רב יהודה אמר שמואל הלכה כר"ג ופירשו תוס' בד"ה חדא (השני) שהכוונה היא שאפילו לפי אביי שם שסובר שלא מהני דיבורו של הארוס כי חיישינן שאפקרא נפשה לעלמא אבל בכל זאת מהני הדיבור של הארוסה בגלל דינו של ר"ג, הרי שרק לפי ר"ג הרי היא נאמנת אבל לא לפי רבי יהושע אע"פ שאין שם ריעותא ודאית שהרי הארוס מודה דהוא מיניי, וכתבו תוס' שהכוונה היא שהיא נאסרת על הארוס ולא רק שהולד ממזר. הרי שלפי רבי יהושע אינה נאמנת להתיר את עצמה אלא חיישינן דלמא אפקרא נפשה ודלא כרעק"א. וכתב רעק"א (בד"ה אך) לתרץ שהיינו רק בארוס וארוסה מפני שכל

העלמא פסולים לה, אבל היכא שהיא פנוי רק שיש רוב פסולים אצלה, התם היכא שידעינן שנבעלה לכשר הרי היא שפיר נאמנת לומר שלא נבעלה עוד ביאה לעלמא, כי מה שיש גם המיעוט כשרים הרי זה מצטרף להצד שלא אפקרא נפשה לעלמא.

מיהו לא הבנתי, דהא לפי זה יוצא שיש מחלוקת חדשה בין ר"ג לרבי יהושע, והיינו האם היא נאמנת לומר שלא נבעלה ג"כ לעלמא היכא שהכל פסולים אצלה בהעלמא, ואילו דבר זה קשה לאומרו, כי כיון שרבי יהושע מודה שהיא נאמנת לומר שלא נבעלה לעלמא כשיש רק רוב פסולים א"כ מהיכא תיתי לחדש מחלוקת חדשה על היכא שכל פסולים אצלה, דהיכן מרומז בהמשנה מחלוקת נוספת זו.

ושוב כתב רעק"א (בד"ה ולפי) עוד חילוק בענין זה והיינו שמה שכתב שלפי רבי יהושע היכא שיש רק רוב פסולים הרי היא נאמנת לומר שלא נבעלה לעלמא הרי זה רק היכא שידעינן בודאות שזה שנבעלה לו הרי הוא כשר, אבל אם יש רק רוב צדדים לומר שהוא כשר, וכגון כשהביאה ראוי רק שהוא ישראל, ורוב ישראלים הם כשרים, אז אינה נאמנת, כי שוב ליכא צירוף לרוב, כי בכה"ג אין כאן סמוך מיעוט כשרים דעלמא למחצה שנבעלה רק לאיש זה שהוא כשר, כי הצד שנבעלה רק לאיש זה אינו בגדר מחצה אלא רק רוב כיון שיש מיעוט לצד הפסול.

ותי' עיי"ז ב' קושיות (בד"ה ובזה), דהנה בדף י"ג ע"ב אמרינן שהי' הוה אמינא לומר שרבי יהושע פוסל רק ברוב פסולים (ומש"ה קתני גם לסתר), וצ"ע איך הי' אפשר לחשוב

כן, דהא לפ"ז למה קאמר רבי יהושע דחיישינן שמא נבעלה לנתין ולממזר עד שתביא ראי' לדברי', דלמה איתא שחיישינן לנתין ולממזר, הלא ה' צריך לומר שהיא בחזקת שנבעלה לגוי, דהיינו הרוב פסולים, ולמה הזכיר נתין וממזר דהוי מיעוט ולא חיישינן להם, ומוכח שרבי יהושע פוסל גם ברוב כשרים ומיעוט פסולים וא"כ איך יש הוה אמינא לומר שהוא פוסל רק ברוב פסולים. ועוד הקשה למה צריכה להביא ראי' לדברי' שנבעלה להאיש הפלוני שאנו יודעים שהוא כשר, יספיק אם תביא ראי' שנבעלה לישראל, דהא מעתה רוב כשרים אצלה. וכתב רעק"א שלפי הנ"ל ניחא כי אם תביא ראי' רק שנבעלה לישראל ויהי' מצב של רוב כשרים א"כ אכתי צריכים לחשוש שמא נבעלה גם לעלמא דהוי רוב פסולים ואינה נאמנת לומר שלא נבעלה ולכן בעינן שתביא ראי' שבודאי נבעלה לכשר דעכשיו לא חיישינן לעוד ביאה מעלמא כיון שיש שם מיעוט כשרים וכהנ"ל. ולכן קאמר רבי יהושע בחזקת בעולה לנתין ולממזר דרצה לרמז בזה שלא מספיק אם תביא ראי' שנבעלה לישראל כי כיון שאכתי יש חשש שמא הוא נתין או ממזר א"כ אכתי צריכים לחוש לאפקרא נפשה (מיהו לכאורה אין זה נכנס להלשון של הרי היא בחזקת בעולה לנתין ולממזר).

(ואת הקושיא למה נקט רבי יהושע לשון שמשמע שבלא שתביא ראי' חיישינן שמא נבעלה לנתין ולממזר כתב לתרץ גם בדרך אחרת, והיינו דכיון שלא הביאה ראי' לדברי' ויש לחשוש שמא היא נבעלה לרוב גוים ופסלינן לה, א"כ תו אין לה חזקת כשרות, וזה גורם שאי אפשר לומר שחזקת האם

מהני לבת, ומעתה צריכים לחשוש לגבי הולד גם לנתין וממזר ולאוסרו לקהל, כי הטעם היחידי למה רבי יהושע מכשיר ברוב כשרים הרי זה רק בצירוף שיש גם חזקת כשרות, אבל על הולד הרי ליכא חזקת כשרות, וגם לית ל' החזקת כשרות של האם כי האם נפסלה כיון שיש רוב פסולים. וכדברים אלו כתב גם בתוס' רעק"א על משניות כאן באות י"א).

ב. דרכו של הגר"ש היימן.

והנה כבר הבאנו בסק"א את דברי רעק"א שכל החשש שמא אפקרא נפשה לגבי עלמא הוא רק בנוגע להעובר כי אזלינן כרבי אלעזר שסובר שאין להעובר חזקת כשרות כי חזקת האם לא מהני להבת, אבל בנוגע להארוסה עצמה אין חוששין שמא אפקרא נפשה גבי עלמא כיון שיש לה חזקת כשרות. ובספר רווחא שמעתתא על ש"ש בשמעתא ד' אות נ"ו הביא בשם הגאון ר' שלמה היימן זצ"ל דרך אחרת למה כל החשש הוא רק לגבי העובר אבל לא לגבי הארוסה עצמה, דהגר"ש היימן המציא דרך אחרת איך ליישב את הקושיא איך מועיל לפי רבי יהושע ראי' לדברי' שהפלוני הוא כשר דלמה לא חיישינן שמא אפקרא נפשה לעלמא, וכתב דהנה בנוגע להעובר הרי יש לנו עובר לפנינו שחייבים לברר את דינו מאיזו ביאה הוא בא וא"כ כל זמן שלא ביררנו שלא אפקרא נפשה לגבי עלמא לא ביררנו את ספיקו, ומה שאנו יודעים שנבעלה להארוס אינו מספיק כי אולי אפקרא נפשה גם לגבי עלמא, אבל בנוגע להאשה אין זה ענין של לברר ספק, אלא ע"י דלמא אפקרא הרי אנו רוצים לעורר ספק, ולענין זה לא חיישינן דלמא

אפקרא נפשה. וביאר הגר"ש היימן שלפ"ז יש ליישב קושיית רעק"א כי י"ל שכוונת רבי יהושע היא לומר עד שתביא רא' לדברי' שגרה עמו הרבה עד שהגיע למדרגה שאפשר לומר שרוב בעילות הולכות אחרי הבעל, דממילא תו ליכא ספק על הולד אלא חשיב ודאי, כי אפילו אם נבעלה גם לעלמא אבל רוב בעילות הולכות אחרי הבעל, ואע"פ שאם נבעלה גם לעלמא הרי היא נאסרת אבל מ"מ הרי לענין לחדש עלי' חשש ולאוסרה לא חיישינן לדלמא אפקרא נפשה וכהנ"ל.

והוכיח כן עוד מדברי תוס' כאן בד"ה ההוא וכו' שהקשו למה מהני מה שהארוס מודה לפי אב"י שחושש דלמא אפקרא נפשה לגבי עלמא, ותירצו משום שהוא אומר שבעל אותה ביאות הרבה דזה מוכיח שהעובר הוא ממנו כי רוב בעילות הולכות אחרי הבעל, וקשה שאכתי למה זה מהני להתיר את הארוסה עצמה, הלא מספיק בביאה אחת כדי לאוסרה, וכתב שלפי דרכו ניחא כי לגבי ההיתר של הארוסה בכלל לא מספקינן לשמא אפקרא נפשה לגבי עלמא. והנה בשו"ע סי' קנ"ו סעיף ט' הביא הרמ"א משו"ת הרא"ש כלל פ"ב שבזונה המיוחדת לו בביתו לא חיישינן שמא נבעלה גם לאחר, וכתב הנוב"ת בחלק אה"ע סי' כ"ז שהיינו רק להכשיר את הולד כי רוב בעילות הולכות אחרי הבעל, אבל לגבי היא עצמה חיישינן והרי היא אסורה לכהן. וכתב הגר"ש היימן שמהתוס' הנ"ל בסוגיין חזינן לא כן, וכתב דהיינו כהנ"ל שלגבי לחדש חשש על האשה בכלל לא חיישינן לשמא אפקרא נפשה. והנה הגר"ש היימן ייחס את פירושו הנ"ל

להרמב"ן כאן, דהנה גם הרמב"ן כאן הקשה קושיית תוס' בד"ה ההוא וכו' דמאי מהני מה שהארוס מודה הלא לפי אב"י צריכים לחשוש שמא אפקרא נפשה לגבי עלמא, ותי' דאזיל דלא כאב"י (וכמו שיוצא מתוס' ד"ה חדא [השני]), ועוד כתב וז"ל, א"נ לגבי ולד חיישינן אבל היא שריא לבעלה עכ"ל. וכתב הגר"ש היימן וז"ל, ולכאורה מאי נפ"מ בין היא לולדה, אבל לדברינו מבואר היטב, דלאוסרה על הארוס דצריכין לחדש דהי' עוד זנות, על זה לא מהני חשש מדאפקרא, אבל לגבי ולד הוא ספק גמור ואנו רוצים לומר כיון דבא עלי' מסתמא הולד מאותה ביאה, ועל זה מהני החשש מדאפקרא ואין לנו הוכחה מאיזו ביאה נולד העובר, והחולקין על הרמב"ן ס"ל כיון דמהעובר ידעינן דזינתה, מהני גם לאוסרה, אבל בלא עובר לית מאן דפליג לחוש למדאפקרי' עכ"ל.

ועוד הביא שבתוס' רעק"א על יבמות פרק ב' משנה ה' אות י"ט כתב שאם אחד פיתה אשה אחת ולא ילדה ומת בלא בנים י"ל דאחיו אינו יכול לייבם את אשתו כי חיישינן שמא כמו שהפקיר עצמו לזנות עם זו אולי זינה גם אם אחרת ויש לו בנים ממנה, ונשאר בצ"ע לדינא, וכתב הגר"ש היימן שלפי יסודו הנ"ל אין מה לחוש.

שמו) בודקת ונשאת.

הרש"ש פי' שאשה בודקת יותר לענין נישואין מלענין זנות כי בנישואין יש איסור על כל ביאה וביאה משא"כ בזנות הרי היא עוברת רק פעם אחת, וגם הרי הרמב"ם סובר שליכא לאו על ביאה בלי קידושין. ולפי דבריו יוצא שכוונת הגמ' היא להאם,

דהיינו הספק גרושה, שהיא בודאי בדקה לפני שנשאת להכהן, אבל אין הכוונה להאלמנת עיסה, דהא להאלמנת עיסה אין סיבה לבדוק כי אין היא עוברת על שום איסור בזה שהיא נשאת לחלל.

ולפי דרכו יוצא שאנו נוקטים שהאם בדקה לפני שנשאת להכהן אע"פ שאינה טוענת כן לפנינו, כיון שהאלמנת עיסה שלפנינו טוענת ברי וכמו שמבואר בתד"ה דרבי יהושע וכו' שעכשיו אזלינן שהאלמנת עיסה שלפנינו טוענת ברי.

מיהו באמת יש לפרש שקאי על האלמנת עיסה כי הרי היא בודקת כדי שלא לפסול את ילדי' משא"כ בזנות הרי היא חושבת שלא תתעבר מביאה אחת.

(גם י"ל דבזנות יצרה אלבשה. ועוד דבירו' איתא שהזנות רצה אחר הפסולים.) ומלשון רש"י משמע קצת שכוונתו היא שהאלמנת עיסה בודקת, שהרי כתב "וי"ל שבדקה אחר אותן גירושין", ומלשון "אותן" משמע שהגירושין הן דבר מופלג ממנה, ולכאורה הרי זה משום שקרה עם אמו של בעלה, דאל"כ הי' לו לרש"י לכתוב "וי"ל שבדקה אחר הגירושין".

ולפי"ז יוצא שאנו נוקטים רק שהאלמנת עיסה שלפנינו בדקה, כיון שהיא טוענת ברי, אבל אין אנו נוקטים שהאם בדקה כיון שאינה טוענת ברי לפנינו, ואולי אם היתה לפנינו היתה אומרת בפירוש שבדקה ומצאה שהיו גירושין כשרים ונשאת להכהן באיסור.

שמז) עוד בענין הנ"ל.

מיהו אם הכוונה היא שהאלמנת עיסה שבפנינו בודקת למה כתב רש"י לשון של "ויש לומר" שבדקה, הלא בודאי בדקה,

דהא איירי עכשיו שמדובר באופן שהיא טוענת ברי וכמש"כ תוס' בד"ה דרבי יהושע. מיהו עי' בשט"מ בד"ה התם וכו' שמפרש שהיא טוענת עכשיו שמא רק שאנחנו מצדדים שמא ידעה בשעת הנישואין ושכחה. וכן מפרש השט"מ את כוונת רש"י במש"כ וי"ל שבדקה וכו' פי' שהיא עצמה אינה טוענת ברי.

מיהו לכאורה יש לפרש את כוונת רש"י כך, שלעולם היא עצמה שפיר טוענת ברי רק שאנחנו מתחשבים עם הכרי שלה כיון שאנחנו אומרים שיתכן באמת שבדקה. ועיי"ש ביתר דברי השט"מ.

שמח) אמר ר"ג קבלנו עדותכם וכו'.

עי' ברמב"ם בפ"ט מהל' איסורי ביאה הכ"ג שפסק שבדיעבד לא תצא, וכתב המ"מ וז"ל, ופסק רבינו דלכתחילה לא תנשא וכדברי ר"ג אבל אם נשאת ודאי לא תצא דספק ספיקא לקולא הוא אפילו בדאורייתא עכ"ל.

שמט) הכא תרי ספיקי.

פירש"י וז"ל, תרי ספיקי, אמו של ספק חלל זה, בה נולד הספק, והיא עצמה לא נאסרה אלא מספק, וזו שבאה מחמת בנה קרי לה ספק ספיקא עכ"ל. וקשה מה איכפת לן איפוא התחיל הספק. ועי' בשט"מ בד"ה אלמנת עיסה וכו' שפי' כוונת רש"י דבהמשנה של ראוה מדברת וכו' מכיון שבה התחיל הספק הרי זה נחשב ריעותא בהחזקת כשרות שלה, משא"כ באלמנת עיסה שהספק התחיל באחר וצ"ע.

ועי' ברש"ש שהקשה דקשה לקרוא לזה

ספק ספיקא (או תרי ספיקי) כי ס"ס הכל תלוי בספק אחד דהיינו האם נתגרשה אמו או לא. ועוד דהאלמנה היא כבר כח שלישי וא"כ הי' בדין להגדיר את האלמנה בלשון ספק שלישי. ועיי"ש שהקשה עוד למה בתו פסולה גם לפי רבי יהושע וכמו שהביאו תוס' מקידושין דף ע"ה הלא גם הבת הרי היא כח שני כמו אלמנתו. מיהו קושיא זו לא קשה מידי כי רבי יהושע מקיל רק בהדי חזקת כשרות ולבתה ליכא חזקת כשרות וכמו שמבואר בתוס' בנוגע לפירושם של הר"י והריב"א.

והרש"ש עצמו רצה לפרש שהכוונה היא שבכל אחת מהן יש חזקה נגד הספק, כי להספק גרושה שבה נולד הספק הרי יש חזקה שאינה גרושה, ולהאלמנת עיסה יש חזקת כשרות. ונראה שכוונתו היא כהשט"מ שם בשם קונטריסין שכתב לפרש וז"ל, תרי ספיקי לפירש"י ז"ל חשיב תרי חזקי כמו תרי ספיקי כי אמו הי' לה חזקה דגופה (שאינה גרושה) וגם האלמנה שנשאה לספק חלל הי' לה חזקה דגופה (שהיא כשירה) עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא משום שיש ב' חזקות. וצ"ע דגם בהמשנה יש ב' חזקות דהיינו חזקת כשרות וחזקת צדקות. ויש ליישב שצריכים שתי חזקות בשני אנשים, ולא סגי בשתי חזקות באיש אחד, דאל"כ הלא גם בהספק גרושה עצמה יש שתי חזקות, דהיינו חזקה שלא נתגרשה וכן חזקת כשרות לכהונה.

שנ) רבי יהושע אליים לי' ספק ספיקא וכו'.

הרשב"א בתשובה ת"א הביא מחלוקת בין הר"י ור"ת בענין אם ספק ספיקא מועיל

היכא שספק אחד הוא בגופו וספק אחד הוא בתערובת, או האם בכה"ג אמרינן שאין הספקות יכולים להצטרף אלא כל אחד נפשט במקומו לחומרא. והוכיח הרשב"א מסוגיא דידן דשפיר מהני שהרי אלמנת עיסה הוא ציור כזה (לפי הר"י והריב"א בתוס' כאן). והב"ש בסי' ב' סקי"ד הביא שהרר' הילמן מפראג הקשה באמת על סוגיא דידן איך מהני הס"ס הלא הוי ספק אחד בגופו וספק אחד בתערובת. ורצה הב"ש לומר שמהני בצירוף החזקת היתר של האשה. ושוב דחה דחזינן בעלמא שגם בכה"ג סוברים שלא מהני. והפ"י בקו"א ר"ל שכאן מהני כי בנוסף להס"ס יש גם חזקה וגם רוב דהיינו שרוב המשפחה הם כשרים. ושוב כתב הב"ש די"ל דלא דמי הדינים האלו לדיני איסור והיתר, ואפילו אם בעלמא לא מהני ס"ס כזו אבל אולי הכא שפיר מהני, וכמו שלפי הלשון הראשון של רש"י כאן חזינן שספק שני מהני להתיר אע"פ שלא מצינו כעין זה בעלמא.

ועוד כתב הב"ש שרק בכהן שבא לישא אשה מהמשפחה קשה הקושיא הנ"ל כי ספק חללה היא לחומרא מהתורה, אבל אם ישראל בא לישא אשה ממשפחה שנתערב שם ספק ממזר הרי לכל היותר יש בזה רק איסור דרבנן כי מהתורה אמרינן שממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק והרי באיסור דרבנן שפיר מהני ס"ס שספק אחד הוא בגופו וספק אחד הוא בתערובת.

שנא) רבי יהושע אליים לי' ספק ספיקא וכו'.

הנה הרשב"א בתשובה ת"א כתב דכיון שלפי רבי יהושע רוב כשרים אינו מועיל,

וס"ס שפיר מועיל, א"כ מוכח שס"ס עדיף מרוב, וא"כ ס"ס יועיל במקום חזקת איסור בק"ו ממה שרוב מועיל במקום חזקת איסור. והפ"י הקשה ד' קושיות על זה:

א', דאולי גם ס"ס לחוד אינו מועיל רק שהכא איכא גם רוב, דהא לפי תוס' יש רוב משפחה, ולפי רבי יוסף טוב עלם יש רוב יולדות שיוולדות לט'.

ב', דהכא איכא גם החזקת כשרות שלה. מיהו לא הבנתי קושיא זו כי אכתי חזינן שס"ס עדיף מרוב כי רוב אינו מועיל לפי רבי יהושע בהדי חזקה ואילו ס"ס שפיר מועיל. מיהו עי' בפ"י שסגנן את הקושיא בזה"ל, ועוד דהאלמנה גופא הי' חזקת היתר וכיון דאיכא כל הני למעליותא (פי' ס"ס ורוב וחזקה משא"כ בראוה מדברת יש רק חזקה ורוב בציוור של רוב כשרים) מש"ה מיקל דודאי עדיף כתרי רובא עכ"ל, ומשמע דלא נתכוין להקשות דבר זה בתור קושיא נפרדת בפני עצמה אלא לסנף את החזקה למה שכתב כבר שיש גם רוב.

ג', דמר"ג מוכח שס"ס לא מהני כנגד חזקת איסור, דהא ר"ג סובר שברי מועיל וס"ס אינו מועיל וא"כ חזינן שברי עדיף מס"ס וא"כ מכיון שברי אינו מועיל נגד חזקה להסוברים שע"א אינו נאמן באיסורין נגד חזקה א"כ כ"ש שס"ס אינו מועיל.

ד', בקו"א ראיתי שהקשה עוד דאדרבה מר"ג מוכח שס"ס גרע מרוב כי לפי ר"ג ב' רובי מהני ואילו ס"ס בהדי רוב כמו באלמנת עיסה לא מהני.

ועיי"ש בפ"י שפלפל בקושיות אלו, ובקו"א סיכם את כל דעות האחרונים בענין ס"ס במקום חזקה, וגם את דעות האחרונים באם כוונת הרשב"א בהתשובה הנ"ל היא

להתיר באמת ס"ס אפילו במקום חזקת איסור ממש או האם כוונתו היא להתיר רק היכא שאיתחזק איסורא בתוך התערובת.

שנב) תד"ה אלמנת עיסה.

וז"ל, וי"ל דבת העיסה אין לה חזקה דכשרות ואע"ג דבעלמא מקילין בס"ס הכא מעלה עשו ביוחסין כי היכי שמצריך לקמן תרי רובי להכשיר אע"ג דבעלמא סגי בחד רובא עכ"ל. ועי' ברמ"א בסי' ב' סעיף ה' שפסק שהבת תצא. וכתב הבית שמואל בסקי"ד שלפי מש"כ תוס' משום מעלה ביוחסין דוגמת מה שהצריכו תרי רובי א"כ הדין צריך להיות שלא תצא כמו היכא דליכא תרי רובי אלא חד רובא דקי"ל שלא תצא. ועיי"ש ביתר דבריו.

שנג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דבת העיסה אין לה חזקה דכשרות וכו' עכ"ל. עי' בדו"ח לרעק"א שכתב וז"ל, תמיה לי הא קי"ל כרבי יוחנן דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה וכו' ונ"ל לחלק דר"ג מיירי היכא דלא שייך לדון הספק על האב בכשרות ופסלות, דראוה מעוברת האב אינו לפנינו, ואם הי' לפנינו היינו מכירים אותו ואיכותו, בזה מכשיר בבתה, דהבת גרידה בתר אמה, וחזקתה דהאם מועיל לה, משא"כ הכא באלמנת עיסה דהאב לפנינו ומכירין אותו לספק חלל בזה לא שייך דהבת תגרור בתר אמה דהא יש לגררה ג"כ לאב"י שהוא ספק חלל וממילא גם היא בספק, ובתשובה הארכתי בעזה"י עכ"ל. ולפי דבריו יוצא שהבנות שיהיו לה מאנשים אחרים יהיו כשרים באמת.

שנד) תד"ה ת"ר.

וז"ל, קשה לר"ת על גירסת הספרים דגרסי אלמנת עיסה דא"כ אית לי' לרבי יוסי אלמנת עיסה כשירה דהא מכשיר לקמן שתוק ממזר וכ"ש דמכשר באלמנת עיסה וכדמוכח הסוגיא וכו' עכ"ל. פי' כי מהסוגיא לפי גירסת רש"י יוצא שת"ק פוסל כל שתיקה ובכל זאת הרי הוא מכשיר אלמנת עיסה, וכן ת"ק בדעת ר"מ ור"ש בן אלעזר בדעת ר"מ הרי הם פוסלים ציורים מסוימים של שתיקה ובכל זאת הרי הם מכשירים אלמנת עיסה.

מיהו צ"ע על קושיית תוס' דנהי שהתנאים של הברייתא כאן סוברים שאלמנת עיסה עדיף מהציורים של שתיקה, אבל מי יימר שגם רבי יוסי חייב לסבור כן, דהא אולי הוא פוסל אלמנת עיסה כמו רבן גמליאל משום דגרע לו טענת שמא.

מיהו באמת כעין קושיא זו אפשר להקשות גם על רב חסדא בקידושין דף ע"ה ע"א, דמייתנין שם מחלוקת תנאים אודות מי פוסל אשה לכהונה בביאתו, דלפי ת"ק גם מצרי שני פוסל אשה לכהונה בביאתו, אבל רבי יוסי סובר שאינו פוסל כיון שזרעו, שהם מצרי שלישי, כשרים לבוא בקהל, ורשב"ג סובר שגם גר עמוני או מואבי אינו פוסל כיון שבתו מיהא אינה פסולה אלא כשירה לבוא בקהל וכדדרשינן עמוני ולא עמונית ומואבי ולא מואבית, וכל שאתה נושא בתו אתה נושא אלמנתו, וכל שאי אתה נושא בתו אי אתה נושא אלמנתו, ואמר רב חסדא שהכל מודים באלמנת עיסה שהיא פסולה לכהונה (וכרבן גמליאל בסוגיין), מאן מיקל בהני תנאי רשב"ג, וקאמר כל שאתה נושא בתו אתה נושא

אלמנתו וכל שאי אתה נושא בתו אי אתה נושא אלמנתו, למעוטי מאי, למעוטי אלמנת עיסה שפסולה לכהונה אע"פ שיש לה חזקת כשרות כיון שאי אתה נושא את בתו שאין לה חזקת כשרות. ולכאורה צ"ע דנהי שת"ק ורבי יוסי מחמירים בנוגע להדרשות של הפסוק בענין מי פוסל אשה לכהונה מהתורה, אבל למה זה מחייב שהם מחמירים כמו רשב"ג בנוגע לספקות, דאולי בספקות הרי הם סוברים כרבי יהושע.

שנה) בא"ד.

בענין אם לפי ר"ת קאי הציורים של צווח ושתק על הציור של ספק ידוע. וז"ל, והשתא לא קשה דרבי יוסי אדרבי יוסי דהא דאכשר רבי יוסי בשתוק ממזר אגוף העיסה קאי ולהכשיר את הבת, אבל במקום שמזכיר אלמנת עיסה להכשיר דוקא אלמנה ולא הבת כדמוכח בקידושין ושם ודאי פוסל רבי יוסי אפילו את האלמנה כדמוכח נמי בקידושין עכ"ל. וביאר המהר"ם שיף, וכן נראה כוונת המהר"ם, שהכוונה בקידושין בהציור של אלמנת עיסה (שרבי יוסי פוסל אפילו את האלמנה ולכו"ע פוסלים את הבת) הרי היא להציור של ספק ידוע שביארו רש"י ותוס' לעיל כאן בדברי רבי יהושע ורבן גמליאל באלמנת עיסה, ולעולם ציור זה הוא יותר גרוע משתיקה דעיסה שאין שם ספק ידוע אלא ששתק. והנה בעל הבאור על המהר"ם שיף הקשה על דרכו של המהר"ם שיף דלפי דרכו שספק ידוע גרע משתיקה, איך יפרש את דברי ר"ש בן אלעזר בשם ר"מ, דהא ר"ש בן אלעזר קאמר איזה עיסה כל שנטמע בה ספק חלל, והרי נטמע הוא לשון של עירוב,

וא"כ הרי זה הציור של ספק ידוע, וא"כ גם לפי ר"ת חזינן בהברייתא כאן שספק ידוע עדיף משתיקה.

מיהו י"ל שר"ת אינו סובר שטימוע הוא דוקא לשון של עירוב, אלא רק הר"י והריב"א סוברים כן לעיל בתד"ה אלמנת וכו'.

ובאמת תוס' בע"ב בד"ה אבל וכו' פירשו שכוונת ר"ש בן אלעזר בציור זה היא לחלל וצוות דכשר, ואתי לדיוקא מיני' שממזר וצוות פסול.

ולפ"ז יוצא שהר"י והריב"א שסוברים שטימוע הוא לשון עירוב לא יוכלו לפרש כתוס' שיש מחלוקת בממזר וצוות ושר"ש בן אלעזר פוסל אלא יצטרכו ללמוד כרש"י שהכוונה בממזר וצוות היא שהוא איש כזה שאילו קוראים לו ממזר הרי הוא צוות אבל עכשיו שקוראים לו חלל הרי הוא שותק (כן הבין המהר"ם שיף בריש דבריו על ע"ב את כוונת רש"י, מיהו הפ"י בריש דבריו על ע"ב נסתפק אם זוהי כוונת רש"י, והרמב"ן בע"ב והר"ן כתבו דרך זה בשם עצמם ולא הזכירו שכן מפרש רש"י).

עוד נראה שי"ל שגם לפי ר"ת טימוע ועיסה הוא לשון עירוב, ו"העיסה נאמנת" קאי על הציור של ספק ידוע שכתבו רש"י והר"י טוב עלם והר"י והריב"א, ועל ציורים אלו קאי החילוקים בין צוות לשותק, אבל בלי ספק ידוע לכו"ע צויחה ושתיקה אינן פוסלות (ולהלן בהאות הבא נאריך בזה יותר), וכן ספק ידוע בלי טענת ברי הרי הוא יותר גרוע לפי רבי יוסי והרי הוא פסול כמו שסובר רבן גמליאל כדאיתא בעשרה יוחסין שרבי יוסי פוסל אלמנת עיסה. וגם לפ"ז לא קשה קושית בעל הבאור על

המהר"ם שיף כי כוונת ר"ש בן אלעזר בתחילת דבריו לפי ר"מ היא כך, דאיזוהי עיסה שכשירה ע"י צויחה כל שנטמע בה ספק חלל וצוות אבל אין הכוונה להכשיר בלי צוות.

והנה לפי הדרך הנ"ל מתוקמי דברי ר"מ ור"ש בן אלעזר בשמו בין לפי רבי יהושע ובין לפי גמליאל באלמנת עיסה, כי גם לפי רבי יהושע יתכן שלפעמים הרי הוא פסול משום שתיקתו, וכן יתכן שגם לפי גמליאל לפעמים הרי הוא כשר בגלל צוויחתו, אבל ת"ק של הברייתא שסובר שכל שתיקה פוסלת לא מתוקים אלא לפי רבי יהושע אבל לא לפי ר"ג, כי לפי ר"ג דל מהכא שתיקתו הרי גם בלא"ה הרי הוא פסול, וא"כ לפי ר"ג הי' ת"ק צריך להדגיש שע"י צויחה הרי הוא כשר ולא שע"י שתיקה מיפסל, והי' לו לומר איזוהי עיסה (שפסולה) כל שאין בה לא צוויחת ממזרות וכו', וא"כ דברי ת"ק אתי שפיר רק לפי רבי יהושע דקמ"ל שגם רבי יהושע פוסל היכא שיש שתיקה. ובאמת הכי קאמר ת"ק לפי רש"י שגורס איזו היא אלמנת עיסה, דהיינו איזו היא אלמנת עיסה שכשירה לפי רבי יהושע כל שאין בה שתיקה כי שתיקה פוסלת.

ביאור המשנה בעדיות.

והנה יש לעיין איך לפרש את המשנה בעדיות בפרק ח' משנה ג', דהנה תנן שם העיד רבי יהושע ורבי יהודה בן בתירא על אלמנת עיסה שהיא כשרה לכהונה, שהעיסה כשרה לטמא ולטהר לרחק ולקרוב, אמר רבי שמעון בן גמליאל קבלנו עדותכם אבל מה נעשה שגזר רבן יוחנן בן זכאי שלא להושיב

בית דין על כך שהכהנים שומעים לכם לרחק אבל לא לקרב ע"כ.

ולפי הדרך הראשון בביאור כוונת ר"ת שהעיסה נאמנת לא קאי על הציור של ספק ידוע א"כ צריכים להפסיק את המשנה בסכינא חריפא, והיינו שהרישא והסיפא איירי באלמנת עיסה, דהיינו תערובת של ספקות, ואילו המציעתא שהעיסה נאמנת אייר בציור אחר דהיינו הציורים של צויחה ושתיקה. ולפ"ז צריכים לגרוס והעיסה נאמנת ולא שהעיסה נאמנת.

ואם נאמר שהעיסה נאמנת קאי על הציור של ספק ידוע, אז ביאור דברי רבי יהושע הוא כך, שאלמנת עיסה כשירה כשאין שם לא צויחה ולא שתיקה, וכן יש נאמנות לטמא ולטהר, כלומר שממזר וצווח פסול גם לפי רבי יהושע, אבל ממזר ושתק כשר, ושייך הלשון של נאמנת כי הוא אומר אח"כ שלא נתכוין להודות בשתיקתו, אלא שלא הי' איכפת לו לצעוק. וביותר נראה שגם אם לא אמר כן אח"כ אבל אנחנו נוקטים ששתק כדי להפגין את כשרותו ולהראות שלא איכפת לו לצעוק שאינו פסול, והרי הוא נאמן על זה, וא"כ שייך לשון של נאמנת, ולרחק וקרב פירושו הוא שע"י שתיקתו הרי הוא נאמן שהוא חלל, וע"י צויחתו הרי הוא נאמן שאינו חלל. מיהו גם לפ"ז יוצא שדברי רשב"ג קאי על לפני פניו, דהיינו על הציור הפשוט של אלמנת עיסה. וע"י בתיו"ט שם שכתב שלפי ר"ת בכלל לא גרסינן בהמשנה אלמנת עיסה. מיהו לא ידעתי איך אפשר לומר כן הלא איתא שם המחלוקת בין רבי יהושע ור"ג (אלא שיש גירסא דגרס ר"ג ולא רשב"ג כמו שהבאנו כבר).

והר"ב פי' את כל המשנה על אלמנת עיסה בלי צויחה ושתיקה, ואת הבבא של העיסה נאמנת ביאר בזה"ל, כלומר שהמשפחה שנתערב בה ספק חלל הרי היא בחזקת כשרות כשאר המשפחות המיוחסות, וכמו ששאר המשפחות אומרות זו טמאה ומתרחקים ממנה, וזו טהורה ומקרבים אותה, כך משפחה זו שנטמע בה ספק חלל אין יכולים לומר הואיל ונטמעה בה ספק אין צריכים יותר לבדוק כשנושאים איזו טמאה ואיזו טהורה כדי לרחק הטמאים ולקרב הטהורה עכ"ל.

והנה המהרש"א הבין שכוונת ר"ת היא שהציורים של צויחה ושתיקה קאי על הציור של ספק ידוע, ומש"ה הקשה שאכתי קשה מרבי יוסי על רבי יוסי כי הכא איתא שרבי יוסי מכשיר אלמנת עיסה ביחד עם ממזר ושתק או חלל וצווח, ואילו התם בקידושין מבואר שבאלמנת עיסה בלי צויחה ושתיקה הרי הוא פוסל אפילו את האלמנה. והנה מחלל וצווח לא קשה מידי כי כיון שצווח הרי יש כאן טענת ברי ואפילו ר"ג מכשיר בכה"ג, אלא שקשה מממזר ושתק. והי' אפשר לתרץ שגם ממזר ושתק מיירי שאח"כ אמר ברי, ואנחנו אומרים שמה ששתק לפני כן אינו סותר דבר זה, כי נקטינן ששתק כי מכירים ישראל ממזרים שביניהם, אלא שהמהרש"א הבין שלא איירי בשטען אח"כ ברי. ותי' המהרש"א שמה שרבי יוסי פוסל שם הרי זה בהציור של חלל ושתק אבל באלמנת עיסה גרידא הרי הוא מכשיר. מיהו הכלל של רשב"ג שם שכל שאי אתה נושא את בתו אי אתה נושא את אלמנתו כולל גם הציור של אלמנת עיסה גרידא, וא"כ מבואר שם שרבי יוסי סובר כוותי'.

שנו) עוד בענין צווח ושתק כשיש ספק ידוע.

ובאה"ע סי' ב' סעיף ה' פסק המחבר כ"ג שאלמנת עיסה בספק ידוע אסורה (אבל לא תצא וכמו שפסק הרמב"ם), ובסעיף ד' פסק כת"ק שכל שתיקה פוסלת, והביא הרמ"א את שיטת הר"י והרמב"ן והרשב"א שיש אומרים שרק במשפחה שנתערב בה פסול אמרינן ששתיקה פוסלת. והקשו הנו"כ דכיון דפסקינן כ"ג א"כ גם בלא שתיקה הרי היא פסולה. והב"ח תי' ש"ג איירי רק כשיש עדים שנתערב. והח"מ תי' שאה"נ היא עצמה פסולה בלי השתיקה רק שהשתיקה מהני להתיר את שאר המשפחה. והב"ש בסקי"ב השיג על דין זה של הח"מ וכתב שגם כשיש שתיקה אכתי פסלינן כל המשפחה. והב"ש עצמו כתב שהר"י שהביא הרמ"א קאמר כן בביאור ת"ק בהברייתא כאן וא"כ יכול להיות דס"ל שאתי ת"ק רק כרבי יהושע אבל לפי ר"ג באמת אין השתיקה מוסיפה כלום. אלא שכתב הב"ש שבכל זאת שפיר יש נפ"מ בהשתיקה כי י"ל שר"ג באלמנת עיסה מחמיר רק לאוסרה לכהונה אבל בחשש ממזר אינו אוסר לקהל כי ממזר ספק מותר מהתורה לקהל משא"כ שתיקה מהני לפסול גם לקהל. א"נ בלי השתיקה הדין הוא שלא תצא וא"כ השתיקה פועלת שגם בדיעבד תצא.

והנה לפי הי"א הנ"ל שהביא הרמ"א יוצא שכדי לפסול שתיקה צריכים שיהי' בסיס וספק בלי טענותיהם. ונראה שלכן פירש"י שממזר וצווח חלל ושותק פירושו הוא שהוא סוג כזה של בן אדם שאם קוראים לו ממזר הרי הוא צווח אבל עכשיו קראו

לו חלל והוא שותק, דהוצרך לזה שהוא סוג כזה של בן אדם שצווח על ממזרות כדי לפעול שיש בסיס להסתפק ששתיקתו על חללות היא הודאה. ובאמת לפי רש"י שוב אין צריכים לומר שהשתיקה איירי בציוור של ספק ידוע, כי לפי פירושו יוצא שגם בלי זה יש בסיס לומר שתיקה כהודאה, ובאמת מרש"י בע"ב בד"ה כל שאין וכו' מבואר בפירוש שהציוור של צויחה ושתיקה לא איירי בציוור של ספק ידוע. ולפ"ז ביאור הברייתא הוא כך, דאיזו היא אלמנת עיסה שרבי יהושע מכשיר, כל שאין שם שתיקה, אבל אם יש שתיקה, דהיינו בציוור שאין שם ספק ידוע אלא שהוא איש כזה שאם קוראים לו ממזר הרי הוא צווח ועכשיו שקוראים לו חלל הרי הוא שותק, יש דעות בין התנאים. ועי' במהר"ם שיף בדבריו על תד"ה אבל וכו' שנסתפק מה יהי' לפי רש"י בשתיקה בציוור של ספק ידוע האם נלך אחרי שתיקתו או האם בכה"ג שתיקתו לא מעלה ולא מוריד כיון שאנו מכירין את ספקו או האם ע"י שתיקתו וצוויחתו נפשט הספק. ומסתימת דברי הרמב"ן מבואר דס"ל שגם הפירוש שאיירי באיש כזה שאם קוראים לו ממזר הרי הוא צווח ועכשיו שקראו לו חלל הרי שותק גם הפירוש הזה מוקי לה בספק ידוע.

דף י"ד ע"ב

שנו) תד"ה ולא משום ממזרות.

וז"ל, הא דלא חשיב עמוני ומואבי משום דלא פסיקא דזכרים אסורים ונקבות מותרות,

ומצרי ואדומי לא חשיב דאינן אסורין אלא עד דור שלישי עכ"ל. הנה נראה שאם קראו לאשה מואבית אין שתיקתה כהודאה כי לא איכפת לה בזה כי מואבית מותרת. איברא, אכתי הרי היא אסורה לכהונה וא"כ לפי הת"ק של הברייתא וכן לפי הת"ק בדעת ר"מ הדבר תלוי במה הדין בחלל ושותק, ולפי ר"ש בן אלעזר משום ר"מ הרי זה תלוי אם מכירין ישראל מואבים שביניהם או לא.

ואם יקראו לאיש בשם מצרי ושתק אולי אין שתיקתו כהודאה כי אולי הוא מצרי שלישי ולכן לא איכפת לו לצווח. מיהו לפ"ז היו תוס' צריכים לומר שלא נקטו מצרי כי אין שתיקתו כהודאה. ואולי זהו בכלל כוונתם. וגם י"ל דשפיר נגיד בזה ששתיקתו היא הודאה שהוא מצרי ראשון או שני. ובודאי כן יהי' אם קראו לו בפירוש מצרי ראשון או שני.

שנח) תד"ה ותו.

וז"ל, ומפרש (הר"ח) כל שנטמע בה ספק חלל הא ודאי חלל פסול והא אמרת רישא חלל כשר והיינו ודאי חלל עכ"ל. פי' דת"ק סובר שאפילו ודאי חלל שנתערב כשר אע"ג דהוי רק חדא ספיקא, והיינו משום חזקת כשרות. והקשה המהר"ם שיף דלפ"ז יש סתירה מרבי יהושע על רבי יהושע דהא רבי יהושע באלמנת עיסה התיר רק ספק ספיקא. מיהו י"ל כרש"י שגם שם הוי רק ספק אחד. והמהר"ם שיף תי' שהר"ח יגרוס איזו עיסה וקאי על עיסה נאמנת ולא הוזכר בזה רבי יהושע והרי זה באמת דעה אחרת שחולקת על רבי יהושע.

שנט) תד"ה ממזר וד"ה אבל.

הנה תוס' לומדים שממזר וצווח הוי צווח בפני עצמו, והרי הם מפרשים בכך את דברי ר"ש בן אלעזר שאמר כל שנטמע בה ספק חלל. והסברא לפסול ממזר וצווח היא משום שהי' סגי לי' בשתיקה כיון שמכירין ממזרים שביניהם וא"כ מזה שצווח חזינן שהוא באמת ממזר ולכן הרי הוא משתדל לחפות על עצמו.

ועכ"פ דעת תוס' היא שממזר וצווח היא מחלוקת בין ת"ק אליבא דר"מ לבין ר"ש בן אלעזר לפי ר"מ, דלפי ת"ק אליבא דר"מ שפוסל ממזר ושותק א"כ ממזר וצווח כשר אבל לפי רשב"א הרי זה פסול.

מיהו חלל וצווח כשר לכו"ע כמו שמבואר בתוס' כאן. ונראה דהיינו משום שבחלל הסיבה למה הוא שותק הרי זה כי לא איכפת לי' כיון שאכתי יהי' מותר לקהל, וא"כ היכא שהוא צווח ליכא טענה עליו כי הוא רוצה להיות מותר גם לכהונה, אבל בממזר הסיבה למה הוא שותק הרי זה כי מכירין ממזרים שביניהם וא"כ היכא שהוא צווח שפיר יש עליו טענה למה הוא צווח וכהנ"ל. שו"ר שהרמב"ן כאן כתב סברא זו.

שס) תד"ה כמאן.

וז"ל, ואפילו אם נאמר דהכא לא ראוה שנאנסה אלא היא אמרה כן דאית לה מיגו א"כ תקשי הלכתא אהלכתא וכו' עכ"ל. פי' כי אם איירי בטענת ברי ואית לה מיגו א"כ בע"כ שכוונת התי' של הגמ' היא דאתי רבי יוסי כרבי יהושע ושמודה רבי יהושע דמהני תרי רובי, דהא אי אפשר לומר דאתי כר"ג כי היכא שטוענת ברי ואית לה מיגו מכשיר

ר"ג אפילו ברוב פסולים, וא"כ בע"כ צ"ל שרבי יוסי אתי כרבי יהושע, וא"כ מה שפסק רב כרבי יוסי הרי זה כרבי יהושע והרי זה סותר את מה שפסק שמואל כר"ג, אבל אם איירי בלא ברי ומיגו א"כ אז כוונת התי' של הגמ' היא דרבי יוסי אתי גם כר"ג וכמו שפירשו תוס' להלן, וא"כ מה שרב פוסק כרבי יוסי אינו דוקא כרבי יהושע ואין זה סותר את פסקו של שמואל.

שסא) בא"ד.

וז"ל, ואיירי נמי בראוה מדברת דאי לא ראוה מדברת מאי פריך אי כרבי יהושע אפילו ברוב כשרים נמי פסול עכ"ל. עי' במהרש"א שפי' כוונתם שלפי זעירי שסובר שרבי יהושע פוסל אפילו אם לא ראוה שנבעלה (ואע"פ שיש לה מיגו שהיתה יכולה לומר שלא נבעלה), אבל בכל זאת הרי זה רק אם לכה"פ יש עדים שנסתרה, אבל אם רק היא אומרת שנסתרה אז רבי יהושע מכשיר (כי בכה"ג יש לה את הכח של הפה שאסר הוא הפה שהתיר שזה עדיף ממיגו רגיל), רק שאם יש עדים שנסתרה והיא אומרת שנבעלה ולכשר נבעלה אז רבי יהושע פוסל אע"פ שיש לה מיגו שהיתה יכולה לומר שלא נבעלה (ורב אסי סובר שרבי יהושע מכשיר גם בכה"ג ואינו פוסל אלא היכא שיש עדים שנבעלה כי אז אין לה מיגו).

ובאמת לפי תוס' לעיל בדף י"ג שרב אסי סובר שר"ג ור"י איירי בראינו שנבעלה ושרבי יהושע פוסל רק היכא שראינו שנבעלה, ורבן גמליאל מכשיר גם בכה"ג ואפילו ברוב פסולים כי האשה בודקת ומזנה, א"כ הגמ' כאן לא אזלה כרב אסי

אלא כזעירי, כי לפי רב אסי הכא לא יכשיר ר"ג ברוב פסולים כי לפי רב אסי איירי כשידוע שנאנסה וא"כ לא היתה יכולה לבדוק, וא"כ י"ל שלכן בעינן כאן רוב כשרים ולעולם אזיל כר"ג.

שסב) בא"ד.

הסתירות שעולות בין הסוגיא של אלמנת עיסה לבין האוקימתא כאן של תרי רובי.

א. וז"ל, ומשני אמר רב בקרונות של ציפורי הי' מעשה וכו' פי' לעולם דלא טענה ברי ורבי יוחנן בן נורי כתרוייהו (כצ"ל כמש"כ הרש"ש, וכן מבואר במהר"ם שיף, פי' דאתי בין כר"ג ובין כר"י), היכא שלא טענה ברי לכו"ע בעינן תרי רובי עכ"ל.

וצ"ע דכדי לתרץ את קושיית הגמ' הי' אפשר לומר כפירושם דאיירי בלא טענת ברי ומיגו ואתי רק כמו ר"ג דבכה"ג שאין טענת ברי ומיגו מכשיר ר"ג רק היכא שיש רוב כשרים, ולעולם סגי ברוב אחד, וא"כ צ"ע מנא לה להגמ' להעמיד גם כרבי יהושע ולומר שלפי רבי יהושע מועילים תרי רובי, אולי רבי יהושע פוסל גם כשיש תרי רובי.

ב. ועכ"פ עי' בר"ן שהביא פירוש זה שכתבו תוס' וכתב דבעינן תרי רובי לעיכובא ושבתד רובא הדין הוא שתצא גם לפי ר"ג. והיש"ש כאן בסי' מ"ד השיג על זה כי באלמנת עיסה חזינן שרבן גמליאל מתיר בדיעבד ספק ספיקא בטענת שמא (כן פי' הרמב"ם שר"ג שם אוסר רק לכתחילה כמו שהבאנו באות שמ"ח), וא"כ למה אינו מתיר בדיעבד גם בחד רובא. מיהו לא ידעתי מה קשיתי' להיש"ש הלא התם אין מה לחשוש

מההליכה אחר הספק ספיקא, אבל הכא יש לגזור אטו היכא דאזלה איהי לגבי דאזו הוי מחצה על מחצה (וגבי ספק ספיקא אין לחשוש שמא יתירו גם בספק אחד, כי רק הכא יטעו כי גם כשהיא הולכת אצלו הרי יש כאן המציאות של רוב ויתירו).

ועוד השיג היש"ש שאם בגלל החזקה של בודקת ומזנה שרי בדיעבד אפילו ברוב פסולים, הסברא נותנת שכן יהי גם בציור של רוב כשרים (ואזיל היש"ש שהעובדא שבודקת ומזנה שייך רק בטענת ברי, אין הכוונה שהטענת ברי מוסיפה אלא באמת אינה מוסיפה כלום, רק שבלי זה אין כאן החזקה של בודקת ומזנה).

עוד יש להקשות על פי זה של תוס' דלמה מתיר ר"ג בתרי רובי וטענת שמא לכתחילה וכדתנן דתנשא דמשמע לכתחילה, הלא באלמנת עיסה חזינן שהוא אוסר ספק ספיקא וטענת שמא לכתחילה אע"פ שספק ספיקא הוא מטעם רוב וכן אין מה לחשוש לקבוע, וא"כ גם בתרי רובי הדין נותן שיהי' אסור לכתחילה אע"פ שבכה"ג ליכא לחשוש לקבוע. מיהו אולי ס"ל לתוס' שס"ס אינו מטעם רוב אלא מטעם דמכיון שספיקא דאורייתא הוא לחומרא רק מדרבנן א"כ הספק השני הוא ספיקא דרבנן ולקולא, אבל היכא שיש הכח של רוב מתיר ר"ג גם לכתחילה.

ג. והנה גם הבעל המאור כתב כעין פירוש זה של תוס' דאיירי לפי המסקנא בטענת שמא ולכן בעינן תרי רובי אבל הבעל המאור כתב כן רק לפי רבי יהושע וכמו שפירש רש"י אבל לפי ר"ג סגי בטענת שמא בחד רוב (וכבר הקשינו למה לא פירשו

תוס' כן). והרמב"ן הקשה עליו מאלמנת עיסה דרבן גמליאל פוסל בטענת שמא וספק ספיקא (שהוא מטעם רוב) (והיינו משום שהרמב"ן סובר שכוונת ר"ג שם היא לפסול ולא רק לאסור לכתחילה ודלא כהרמב"ם שסובר שר"ג מחמיר שם רק לכתחילה) ואילו הכא איתא בהמשנה שתנשא אפילו לכתחילה. ובדעת הבעל המאור י"ל כהנ"ל דס"ל שספק ספיקא אינו מטעם רוב ומש"ה שפיר יכול להיות שר"ג פוסל בס"ס וטענת שמא אבל הרי הוא מכשיר ברוב וטענת שמא.

ברם אכתי יש להקשות על הבעל המאור דהא התם יש גם רוב (לפי פירושו של הר"י והריב"א בתוס' שם) דהלא מן הסתם הוא הלך אלי' להנשא וא"כ חזינן שר"ג פוסל גם בטענת שמא ורוב. ובאמת הרמב"ן בהקושיא על הבעל המאור הזכיר שיש שם גם רוב.

ובאמת לפי הוכחת הרמב"ן שכיון שר"ג פוסל טענת שמא בהדי ספק ספיקא הדין נותן שיפסול גם בטענת שמא בהדי חד רובא הדין נותן שר"ג יפסול טענת שמא גם בתרי רובי, כי בעצם יש בכה"ג רק כח המתיר של רוב, וכן הבין הרא"ה כאן את כוונת רש"י דמוקי לה כרבי יהושע כי ר"ג פוסל בטענת שמא אפילו בתרי רובי.

ד. והנה כבר הקשינו על הדרך הראשון של תוס' למה מוקמינן גם כרבי יהושע נוקמה רק כר"ג ונימא שרבי יהושע פוסל אפילו בתרי רובי. ולכאורה הי' אפשר לומר כי מוכח מאלמנת עיסה שהוא מכשיר בטענת שמא וס"ס וא"כ ה"ה בטענת שמא ורוב (והכא בעינן תרי רובי כדי לסלק את הגזירה

שסה) בא"ד.

וז"ל, ומתני' קתני הרי זו תנשא דמשמע
 לכתחילה עכ"ל. פי' שבאמת רב פוסק
 כרבי יוסי בשם ריב"נ הרי הוא סובר שגם
 ריב"נ מודה שבדיעבד סמכינן על רבן
 גמליאל להכשיר אפילו ברוב פסולים, רק
 שכדי להתיר לכתחילה הרי הוא סובר
 שצריכים תרי רובי, וגם שמואל מודה
 שלא סמכינן על רבן גמליאל לכתחילה
 היכא שיש רוב פסולים אלא צריכים רוב
 כשרים, וא"כ מה שרב פוסק כרבי יוסי
 בשם ריב"נ אינו סותר את מה ששמואל
 פוסק כר"ג, כי שמואל פסק כוותי' רק
 בדיעבד אבל לכתחילה הרי הוא דורש
 רוב כשרים, וגם רב קאמר שרק לכתחילה
 צריכים תרי רובי אבל בדיעבד מודה הוא
 לשמואל שאפשר לסמוך על ר"ג אפילו
 ברוב פסולים, אלא דבהא ודאי פליגי רב
 ושמואל אהדדי דשמואל סובר שמספיק
 ברוב אחד כדי להתיר לכתחילה ואילו רב
 סובר שצריכים תרי רובי, אלא שלא איכפת
 לן לומר שפליגי בהכי רב ושמואל, כי
 הקושיות שהקשו תוס' היו רק אם נסבור
 שרב סובר שאפילו בדיעבד אי אפשר
 לסמוך על ר"ג אלא פסקינן כרבי יהושע.

דף ט"ו ע"א**שסו) אלא הולכין אחר רוב
העיר והוא דאיכא רוב
סיעה בהדה.**

עיי' בגמ' שהוסיפו שאין הולכין אחר רוב
 העיר גרידתא ולא אחר רוב סיעה גרידתא,

אטו קבוע). מיהו כבר כתבנו שבאמת התם
 יש גם ס"ס וגם רוב וא"כ אולי רק בכה"ג
 מכשיר רבי יהושע. מיהו הגמ' לעיל לא
 הדגישה את הרוב אלא הדגישה רק את
 הספק ספיקא.

שסג) בא"ד.

וז"ל, א"נ נוכל לפרש דבשינויא נמי איירי
 בברי ודאיכא מיגו וכו' עכ"ל. עיי' ביש"ש
 בסי' מ"ד שהשיג דהיכא דאיכא מיגו בודאי
 לא בעינן תרי רובי אלא אפילו ברוב פסולים
 הרי היא מותרת לכתחילה כמו בשבוי' שהיא
 נאמנת לומר נשביתי וטהורה אני כיון שיש
 לה מיגו וא"כ בודאי אין זה מדברי תוס'
 אלא הוספה מאוחרת ממי שלא דק.

מיהו צ"ע על דבריו דשאני שבוי' שיש
 לה הכח של הפה שאסר הוא הפה שהתיר
 שהרי אנו יודעים רק ממנה שנשבית, משא"כ
 הכא הרי רבי יהושע פוסל רק אם ראוה
 מדברת וכמו שכתבו תוס' לעיל כאן בדיבור
 זה אשר בכה"ג אין לה הפה שאסר שהרי
 לא היתה יכולה לשתוק אלא יש לה רק
 מיגו שהיתה יכולה לומר לא נבעלתי.

שסד) בא"ד.

וז"ל, אע"ג דלעיל משמע דברוב אחד
 שרי לכתחילה רב חייא בר אשי סבר
 דלכתחילה בעינן תרי רובי עכ"ל. עיי' ביש"ש
 בסי' מ"ד שר"ל שלא פליגי, רק דכיון דהכא
 הוי אונס וליכא חזקה דבודקת ומזנה לכן
 צריכים תרי רובי כדי להתיר לכתחילה (וכן
 באונס לא יכשיר ר"ג בדיעבד ברוב פסולים
 אלא יפסול).

מ"ט גזירה רוב סיעה אטו רוב העיר, ורוב העיר נמי אי דקאזלי אינהו לגבה כל דפריש מרובא פריש, לא צריכא דקא אזלא איהי לגבייהו דהוה ל' קבוע וכו'. כך היא הגירסא לפנינו, כלומר דהכא איירי כשהלכה היא אצל האיש ולכן צריכים שיהי' גם רוב סיעה, אבל היכא שידוע שהאיש הלך אצלה אז סגי באמת ברוב אחד לחוד. והיכא שהלכה היא אצלו דצריכים גם רוב סיעה, התועלת של הא דאיכא גם רוב סיעה היא בזה שמעתה יש ספק ספיקא להתיר, דספק אולי האיש הוא מן הסיעה אשר אז הרי זה ציור של כל דפריש מרובא פריש כי בני הסיעה נחשבים נפרשים ממקום העיר שלהם, ואפילו אם הוא אחד מבני העיר אבל הוי נמי מחצה על מחצה וא"כ נמצא שיש כאן רוב צדדים להתיר, והסיבה למה לא סגי ברוב סיעה גרידתא, כלומר שיש כאן רק רוב סיעה ממקום האחר וליכא לספוקי בבן עיר, הרי זה כי גזרינן רוב סיעה גרידתא אטו רוב עיר גרידתא (ואטו היכא שהיא הלכה אצלו).

מיהו יש להקשות על דרך זה דתיסגי בזה שאנשי העיר הם מחצה על המחצה ומה מוסיף מה שהם רוב כיון שבין כך ובין כך היא הלכה אצלו והוי בגדר קבוע שהוא כמחצה על המחצה.

גם קשה דהוי ס"ס שאינה מתהפכת כי אם נתחיל להסתפק שמא הלכה לאחד מבני העיר ויש ספק אם הוא כשר או פסול א"כ את"ל שהוא פסול שוב אין כאן צד שני של היתר, ויש ליישב.

ובשט"מ בשם הרא"ה הובא פירוש אחר, והיינו שאין הכוונה שאירי בידוע לנו שהיא הלכה אצלו אלא איירי באופן שמסופקים

אנו מי הלך אצל מי. וגם לפ"ז נראה שהתועלת שיש בזה שיש כאן גם רוב סיעה היא כי מעתה שיש גם רוב סיעה יש כאן ספק ספיקא, והכא אפשר לעשות ספק ספיקא לענין הא גופא אם יש לנו ציור של כל דפריש, דהיינו דאולי הלכה אצל בני הסיעה שהם בגדר פריש, ואפילו אם זינתה עם אחד מבני העיר אבל ג"כ יתכן שהוא הלך אצלה והי' ציור של כל דפריש. ואם רוצים לעשות ספק ספיקא כזה א"כ שפיר צריכים להא שיש רוב העיר כשרים ולא סגי במחצה לחוד.

ברם צ"ע דהיכא שלא ידוע מי הלך אצל מי א"כ אפילו אם יש רק רוב עיר בלי רוב סיעה אפשר לעשות ספק ספיקא כי יש רוב צדדים להתיר, דהא י"ל שספק אם הוא הלך אצלה אשר בכה"ג יש כאן כל דפריש מרובא פריש או האם היא הלכה אצלו והוי מחצה על מחצה ואפילו אם היא הלכה אצלו והוה מחצה על מחצה אבל אולי הי' כשר, וא"כ יש כאן רוב צדדים להתיר. ולהלן נאריך יותר בענין הספק ספיקא הזה שעכשיו הזכרנו ונביא שי"א שלא מהני משום דהוי ס"ס משם אחד של היתר, דהיינו שמא הוא מהרוב כשרים שבתוך העיר, וספק ספיקא משם אחד לא מהני, וכן השיג הש"ש על ספק ספיקא זו בשמעתא ד' פרק כ"ג עיי"ש.

והקשה הרא"ה על הדרך הזה שלא ידוע מי הלך אצל מי (וכן הקשה הש"ש בשמעתא ד' פרק כ"ג) דהא לפי הגירסא ההיא יוצא שהיכא שידוע שהוא הלך אצלה סגי באמת בחד רובא, וא"כ מה היא קושיית הגמ' מתשע חנויות הלא התם הוי ציור של פריש וא"כ שפיר סגי בחד רובא (והרא"ה רצה ליישב שאולי הכוונה היא שגם שם לא

בכה"ג ברוב אחד אע"פ שאצלם יתכן גם ציור של קבוע.

והקושיות האלו קשות גם על הדרך הראשון שכתבנו.

ולפיכך הסיק הרא"ש (ועוד הראשונים) שגם היכא שידוע שהוא הלך אצלה בעיני תרי רובי כי שייך ציור שהיא הלכה אליו, ומבואר בדבריהם שזוהי כגירסת רש"י דגריס דאיכא דקאזלא לגבי, כלומר דלכן אסרינן בכל הציורים וגם היכא שידעינן שאזיל איהו לגבה, אלא שיש שני דרכים להבין את הגמ' לפי גירסא זו, והיינו דמלשון הר"ן משמע שהכוונה היא שגזרינן אטו ציור שידעינן שהיא הלכה אצלו, ומהני רוב סיעה כי היכא שיש גם רוב סיעה א"כ אפילו היכא שהיא הלכה אליו יהי' כשר משום שיש ספק ספיקא וכמו שביארנו כבר דאולי הבעל הי' מבני הסיעה והוי בגדר כל דפריש, ואפילו אם הבעל הי' מבני העיר אבל הוי מחצה על המחצה.

ברם לכאורה יש להסביר בדרך אחרת, והיינו שהכוונה היא לגזירה אטו ציור שלא ידעינן מי הלך אצל מי, כלומר אבל לא גזרינן שמא נתיר גם היכא שידעינן שהיא הלכה אצלו, כי בודאי לא נתיר דבר זה כי זהו קבוע ודאי, אלא החשש הוא רק שמא נתיר כשלא נדע מי הלך אצל מי, אבל עכשיו שיש כאן רוב סיעה ליכא למיחש כי אפילו אם לא נדע מי הלך אצל מי נוכל להתיר כי יש כאן ס"ס דהיינו אולי הי' מבני הסיעה שהם תמיד בגדר פריש אפילו אם היא הלכה אצלו, ואפילו אם זינתה עם אחד מבני העיר אבל הרי יתכן שהוא הלך אצלה והי' ציור של כל דפריש, וא"כ יש כאן ספק

ידעינן מי בא אצל מי, כי לא ידוע אם החתיכה של בשר נפלה מעצמה לתוך השוק או האם לוקח הלך לאחד מהחנויות ולקח את הבשר אשר בכה"ג הוי קבוע, ודחה שא"כ למה באמת אינו אסור דהא הוי ספק קבוע ואין ס"ס ובע"כ צ"ל דהיינו משום שגם אם לוקח לקח מאחד מן החנויות הרי זה ציור של כל דפריש כי הלוקח ידע מאיזה חנות לקח וכל הספק התחיל אצלינו בשעה שהבשר הוא בגדר פריש, וכתב שכן הוא אפילו אם רואים איך שנפל מהלוקח, ושוב הקשה למה לא חוששין שהבשר נפל מלוקח כזה שגם הוא הי' מסופק מאיזה חנות לקח, דהיינו שהלך לתוך החנות בלי לדעת אם היא כשירה או לא, וכתב שלדבר זה אין צריכים לחשוש. והנה מדברי הרא"ה יוצא שאם הי' שפיר מקום לחשוש לזה, שפיר היינו חוששים והי' נחשב קבוע אע"פ שהלוקח לא בא לפנינו עם ספיקו וכשאנחנו נתעוררו להספק הי' בגדר פריש).

ועוד קשה על הגירסא הנ"ל דא"כ למה בהציור של תינוק בהמשנה צריכים תרי רובי הלא התם הי' ידוע שהוא בא אלי' להמעין. ועוד איך נלמוד פשט בהמימרא של פירש אחד מציפורי הולד שתוקי דלמה הולד שתוקי הלא מכיון שהוא פירש וידוע שהוא הלך אצלה א"כ כל דפריש מרובא פריש ואין צריכים תרי רובי.

ועוד הקשה הרא"ה, וכן הקשה היש"ש בסי' מ"ד, דהא אמרינן שאם קרה במקום הסיעה ואיכא רק רוב סיעה אין אנו מתירין (כי גזרינן אטו רוב עיר) ואילו לפי הנ"ל למה אין מתירין הלא הוי בודאי ציור של פריש כי במקום הסיעה כולם חשיב נידי וסגי ברוב אחד, ואפילו באנשי העיר סגי

ספיקא לענין שיש כאן המציאות של כל דפריש.

וכבר הערנו דהיכא שלא ידעינן מי הלך אצל מי, אם רוב בני העיר כשרים, תיסגי בזה לחוד גם בלי רוב סיעה, כי היכא שלא ידעינן מי הלך אצל מי יש להמציא צדדים של ספק ספיקא גם ברוב עיר לחוד, כי מצד אחד י"ל שהוא הלך אצלה אשר אז אמרינן כל דפריש מרובא פריש, ואפילו אם היא הלכה אצלו אבל הוי נמי מחצה על מחצה. והבאנו שיש לתרץ ולומר דלא אמרינן את הס"ס הנ"ל משום דהוי הכל שם אחד של היתר, דהיינו שמא הוא מהרוב כשרים שבתוך העיר, וספק ספיקא משם אחד לא מהני, וכן השיג הש"ש על ספק ספיקא זו בשמעתא ד' פרק כ"ג עיי"ש.

ברם הרשב"א והריטב"א שפיר כתבו את

הספק ספיקא הנ"ל בקידושין דף ע"ג בתור קושיא על הגמ' שם, דהנה איתא שם אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר כי רוב האנשים הם כשרים אצל האם וא"כ י"ל שהוא הלך אצלה אשר בכה"ג כל דפריש מרובא פריש, ואפילו אם היא הלכה אצלו והוה מחצה על מחצה אבל הרי ממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק. והקשה הרשב"א דגם בלא ממזר ודאי ולא ממזר ספק הרי היכא שלא ידעינן מי הלך אצל מי יש רוב צדדים לכשרות, דהיינו צד אחד שמא הוא הלך אצלה אשר אז דנינן בתורת ודאי שהוא כשר כי כל דפריש מרובא פריש, ואפילו אם היא הלכה אצלו אבל יש צד של מחצה שהוא כשר וא"כ יש כאן רוב להתייר*.) והריטב"א הקשה בנוסח דהוי בגדר ספק ספיקא**).

* והנה אעתיק כאן את מה שכתבתי בספרי על קידושין בענין קושיית הרשב"א הנ"ל.

"עיינן בגמרא דאמר רבא דבר תורה שתוקי כשר מ"ט רוב כשרים אצלה ומיעוט פסולים אצלה, ואי אזלי אינהו לגבה כל דפריש מרובא פריש, מאי אמרת דילמא אולה איהי לגבייהו הוה לי' קבוע וכל קבוע כמחצה על המחצה דמי והתורה אמרה לא יבוא ממזר בקהל ה' ממזר ודאי הוא דלא יבוא הא ממזר ספק יבוא וכו'. והקשה הרשב"א בזה"ל, מאי אמרת דלמא אולה איהי לגבייהו הו"ל קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכו' איכא למידק אכתי רובא נינהו דאי אזלי לגבה ה"ל רובא, ואי אולה איהי לגבייהו ה"ל מע"מ, נמצא הרוב להכשיר עכ"ל (וכן איתא ברמב"ן).

"והנה יש לחקור בהא דאמרו שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי האם הכוונה היא שאע"פ שבאמת יש רוב, בכל זאת התורה אמרה לא ללכת אחרי הרוב, או האם הכוונה היא שהתורה אמרה שחשבינן כאילו במציאות אין כאן רוב. ואם נאמר שהכוונה היא שלעולם שפיר יש רוב רק שהתורה גזרה לא ללכת אחרי הרוב (וראיתי שכן הביא הקו"ש בכתובות

אות מ' בשם הגר"ח עיי"ש), א"כ אין דברי הרשב"א מובנים דהא לפ"ז יוצא שיש לנו ספק אם אזל איהו לגבה ושפיר יש לנו רשות ללכת אחרי הרוב או האם אולה איהי לגבי' ואין לנו רשות ללכת אחרי הרוב, וא"כ נמצא שאין כאן כח של רוב בתורת ודאי אלא רק מספק, אבל אם נאמר שהכוונה היא שהתורה גזרה שהיכא שיש מצב של קבוע נסתכל כאילו אין כאן רוב במציאות, א"כ אז אתי שפיר קושיית הרשב"א, כי לפ"ז יוצא שלפי הצד שאולה איהי לגבי' יש כאן מציאות של מחצה על מחצה, אלא שכאן עדיף מכל מחצה על מחצה כיון שיש גם צד שהוא הלך אצלה אשר אז יש לנו את הכח של רוב, והרי גם אם אולה איהי לגבי' יש לנו רשות ללכת אחר רוב אילו היתה לנו מציאות של רוב, ומש"ה שפיר הקשה הרשב"א שאכתי יש לנו את הכח של רוב."

** וראיתי בספר רווחא דשמעתתא על ש"ש בשמעתא ב' אות ל"ד שדן על דברי הרשב"א הנ"ל בקידושין, ואעתיק את דבריו.

"הנה בדברי הרשב"א שם מפורש דהוא בא מטעם דהו"ל רובא, דז"ל איכא למידק אכתי רובא נינהו

ברם הבית שמואל בסי' ד' סקל"ט נקט שלא מצרפינן את הצירוף הנ"ל, דהנה רבן גמליאל מכשיר בטענת ברי אפילו ברוב

פסולים, ורבי יוחנן קאמר שהוא מכשיר גם את הבת, וביאר המ"מ בפט"ו מהל' א"ב הי"א שאע"פ שלהבת אין חזקת כשרות אבל

דאי אזל לגבה הו"ל רובא ואי אזלא איהי לגבייהו הו"ל מחצה על מחצה נמצא הרוב להכשיר וכו' עכ"ל, אלא דהריטב"א הוא דאתיא לי' מטעם ס"ס, דזה לשונו תימה למה לי קרא דהא איכא תרי ספיקי, ספק אזלא איהי לגבייהו דהוי מחצה על מחצה והוי ספיקא, ואידך דאזלי אינהו לגביהן ואיכא רוב כשרים, וכל ס"ס לקולא אפילו איסורא דאורייתא וכו' עכ"ל. "אמנם בפנ"י שם כתב על זה וזה לשונו, ולענ"ד נראה דדא ודא אחת היא דודאי לאו ס"ס ממש מיקרי דכולהו חד ספק הוא שמא מכשר נחעברה או מפסול כמ"ש התוספות בסוגיא דפתח פתוח, דשם אונס חד הוא ומבואר כן בפוסקים, ועוד דהכא גרע מיני' טובא דהא בדאזלי אינהו לגבה אכתי איכא לספוקי שמא פסול שמא כשר, אלא ע"כ דעיקר כוונת הריטב"א ז"ל ג"כ דהאי ס"ס הו"ל כרוב כיון דאפילו אי קים לן בודאי דאזלא איהי לגבייהו הו"ל מחצה על מחצה, א"כ השתא דלא קים לן הדבר נוטה להיתר יותר מלאיסור, ופשיטא להו להרשב"א והריטב"א ז"ל דכה"ג מותר מדאורייתא מטעם רוב עכ"ל הפנ"י".

"וכן ראיתי בחידושי הרמב"ן שם שהוא פירש ג"כ מטעם דהו"ל רובא עיי"ש. אמנם בעצמות יוסף ראיתי שהוא מפרש דברי הריטב"א כפשוטו דהוא מטעם ס"ס, דהוכיח שם בעצמות יוסף מדברי הריטב"א דלעיל, דסובר דלא בעינן ס"ס המתהפך, דהא כאן אי מהפכינן הספק ונאמר בתחילה ספק אם נבעלה לממזר או לישראל שוב ליכא למימר את"ל דנבעלה לממזר, דאם נבעלה לממזר אסורה בהחלט עיי"ש".

"ובאמת מה שהקשה הפנ"י דהא שם אונס חד הוא יש ליישב בפשוטו לפי מה שמצדד הפמ"ג בשפתי דעת בדיני ס"ס אות י"א, די"ל דמן התורה ס"ס דשם אונס חד הוא ס"ס מעליא הוא, אלא דמדרבנן לא הוי ס"ס עיי"ש. ועוד יש לומר לפי מה שכתב בש"ך בדיני ס"ס אות י"א בשם פסקי מהרא"י דהיכא דספק א' מתיר טפי מהאחרון דהוי ס"ס מעליא, וה"נ כאן הספק הראשון מתיר טפי מן האחרון, דהא ספק הראשון הוא ספק אי אזלא איהי לגבייהו והוי מחצה על מחצה והוה ספק ממזר, או

דילמא דאזלי אינהו לגבה והוי הולד ודאי כשר דכל דפריש מרובא פריש, ואת"ל דאזלא איהי לגבייהו ספק נבעלה לפסול והוי ממזר ודאי, ספק נבעלה לכשר והולד ודאי כשר".

"והא דלא ניתא לי' להריטב"א לפרש כהרשב"א והרמב"ן מטעם דהו"ל רובא, יש לומר דהריטב"א ס"ל דרוב לא מהני אלא א"כ הוא רוב ברור, לאפוקי הכא דאכתי יש לספוקי שמא אין כאן רוב אלא מחצה על מחצה, וסברא זו כתב בספר דברי חיים למהר"י אויערבאך ז"ל חלק אה"ע סימן א', במה שכתב הב"ש בדעת הרב המגיד, הביאו הש"ש לעיל פי"ד, דלהכי נאמנת גם ברוב פסולין משום דילמא אזלא איהי לגבייהו והו"ל מחצה על מחצה, וכתב בספר הנ"ל, דהרב המגיד לפי מה שכתב הב"ש, הוא חולק על הרשב"א וס"ל דהיכא דהוי ספק בעיקר הרוב אזי דיינינן לי' לספק, דלשיטת הרשב"א הא יש כאן רוב לפסול, דאי אזל לגבה הו"ל ממזר ודאי ואי אזלא איהי לגבייהו הו"ל מחצה על מחצה וכדכתב נמי הכי הש"ש כאן, דבדלא נודע אי אזלא איהי לגבייהו הוי ממזר ודאי היכא דיש רוב פסולין לפי שיטת הרשב"א, וכבר כתב נמי הכי בבית מאיר סימן ד' סעיף כ"ו ד"ה פנוי עיי"ש" (ועיין בהערה הקודמת כאן).

"אמנם לולא דבריהם הי' אפשר לומר דלפי המסקנא דדרשינן ממזר ודאי ולא ממזר ספק גם הרשב"א יודה לסברת הב"ש דהיכא דלא נודע אי אזלא איהי לגבייהו דהו"ל רק ספק ממזר אפי' ברוב פסולין, דהא לפי המסקנא בדאזלא איהי דהו"ל כמחצה על מחצה הרי הולד הוא כשר גמור דממזר ודאי ולא ממזר ספק, וא"כ באמת אין כאן רוב כלל, דאי אזל איהו לגבה הו"ל ממזר ודאי דכל דפריש מרובא פריש, ואי אזלא איהי לגבייהו דהו"ל כמחצה על מחצה הולד כשר גמור דבר תורה דממזר ודאי ולא ממזר ספק, ורק לפי ההו"א טרם ידענו הדרשה דממזר ודאי הקשה הרשב"א שפיר דהא איכא רובא ברוב כשרין, דבאזלא איהי לגבייהו דהו"ל קבוע הוי ספק ממזר, ובדאזל איהו לגבה הו"ל כשר מטעם דכל דפריש מרובא פריש, ויש כאן רוב גמור להיתר".

היש"ש כאן בסי' מ"ד הבין שכוונת הב"י היא לפרש או רוב עיר או רוב סיעה. ועכ"פ הש"ש פי' כוונת הטור כהגירסא השני' שיוצא דהיכא שהוא הלך אלי' בעיני תרי רובי גזירה אטו היכא שהיא הולכת אליו, והיכא שהוא הלך אלי' בתוך העיר יש באמת תרי רובי דהיינו רוב בני העיר וכן רוב בני הסיעה העוברים בתוך העיר וכמו שפי' התיו"ט בדעת הטור שבתוך העיר גופא יש רוב עיר ורוב סיעה, אלא שהטור סובר שהיכא שהיא הולכת אליו גם תרי רובי לא יועילו כי יש חשש שהלכה לאחד מבני העיר הפסולים וכל קבוע כמחצה על המחצה דמי גם כנגד רוב העוברים דרך העיר. והקשה הש"ש דא"כ גם היכא שהוא הלך אלי' מה מוסיף הרוב השני לסלק את הגזירה הלא גם היכא שיש תרי רובי יש לגזור שמא היא תלך אליו אשר אז הרי היא אסורה גם בתרי רובי, וכתב הש"ש שאה"נ הרוב השני אינו מועיל כלום לענין לסלק את החשש של הגזירה, רק שבכל זאת היכא שיש תרי רובי לא גזרו היכא שהוא הלך אצלה.

והנה חזינן שהטור סיים שגם היכא שלא ידעינן מי הלך אצל מי מותר (ולפי הב"י איירי כשיש שם רק רוב אחד). ולכאורה הרי זה כי בכה"ג עושים ספק ספיקא, דהיינו ספק שמא הוא הלך אלי' והוי כל דפריש, ואפילו אם היא הלכה אליו אבל גם אז יש צד מחצה של כשרות. מיהו הבית שמואל סובר שאין עושים ספק ספיקא כזה וכמו שהבאנו כבר. ולכן ביאר הב"ש שטעמו של הטור הוא משום שנקטינן בכרירות שהוא הלך אצלה אשר לפ"ז חוזרת לדוכתה קושייתו שהבאנו לעיל בסוף האות הקודמת

בכל זאת הרי מן התורה הבת מותרת כי ממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק, ואינה אסורה אלא מדרבנן, וא"כ לענין להתיר איסור דרבנן ר"ג מאמין להאם, והקשה הבית שמואל דהא היכא שיש רוב פסולים לא אמרינן ממזר ודאי ולא ממזר ספק אלא חשיב ממזר ודאי וא"כ למה מכשיר רבן גמליאל את הבת אפילו היכא שיש רוב פסולים הלא התם בלא חברי של האם יש איסור דאורייתא של ממזר ודאי, ות' הבית שמואל שגם היכא שיש רוב פסולים אין איסור דאורייתא כי י"ל שהיא הלכה אליו והוי קבוע דכמחצה על מחצה דמי, ולכאורה צ"ע מאי קאמר הבית שמואל הלא כיון שלא ידעינן מי הלך אצל מי יש לעשות רוב צדדים לאיסור דהיינו ספק שמא הוא הלך אצלה אשר בכה"ג אמרינן כל דפריש מרובא פריש ואפילו אם היא הלכה אליו אבל יש ג"כ צד מחצה של פסולים, וא"כ חזינן שהבית שמואל לא ס"ל הציורף הנ"ל. ועי' בההערה השני' כאן בקטע "והא".

שסז) שיטת הטור.

הנה עי' בטור בסי' ו' שכתב וז"ל, ונראה דאפילו נתעברה בעיר אם הלך הבועל אלי' תנשא לכתחילה כיון דאיכא רוב העיר ורוב סיעת כשרים אא"כ הלכה היא אליו, וסתמא נמי שאין ידוע מי הלך למי נראה דתנשא לכתחילה עכ"ל. והבית יוסף הבין שהטור גורס כהגירסא לא צריכא דקא אזלה איהי לגביהו אבל היכא שידעינן שהוא הלך אצלה סגי בחד רוב.

והש"ש בשמעתא ד' פרק כ"ג השיג על הב"י דהא אדרבה הטור כתב רוב עיר ורוב סיעה על היכא שהוא הלך אלי'. מיהו

שיש תרי רובי אכתי לא מתירים לכתחילה אלא רק בדיעבד לענין שאם ניסת לא תצא. וזהו כשיטתו שהרמב"ם מעמיד את הגמ' בטענת ברי, אבל לפי הר"ן שהרמב"ם מעמיד את הגמ' בטענת שמא א"כ יוצא שע"י תרי רובי הרי היא מותרת גם לכתחילה שהרי בהמשנה איתא שתנשא לכהונה דמשמע לכתחילה וכמש"כ תוס'. והמ"מ כתב כהר"ן שלפי הרמב"ם בטענת שמא ותרי רובי הרי היא מותרת לכתחילה כי הסוגיא היא או בטוענת ברי ולענין לכתחילה (ובחד רובא מתירים רק בדיעבד) או באינה טוענת ואם ליכא תרי רובי אסורה אפילו בדיעבד (ולכאורה ע"י תרי רובי הרי היא מותרת לכתחילה עיי"ש היטב).

עוד כתב הרמב"ם וז"ל, במה דברים אמורים בפרשת דרכים או בקרנות שבשדות שהכל עוברין שם והי' רוב העוברים שם בעירם כשרים ורוב העיר שפירשו אלו העוברים ממנה כשרים, והחכמים עשו מעלה ביוחסין והצריכו שני רוביות, אבל אם היו רוב העוברים פוסלים אותה, כגון גוים או ממזרים וכיוצא בהם, אע"פ שרוב המקום שבאו ממנה כשרים, או שהיו רוב אנשי המקום פסולים אע"פ שרוב העוברים שם כשרים, חוששין לה שמא למי שפוסל אותה נבעלה ולא תינשא לכהן לכתחילה ואם נישאת לא תצא. ראוה שנבעלה בעיר או נתעברה בעיר אפילו לא הי' שוכן שם אלא גוי אחד או חלל אחד ועבד וכיוצא בהן הרי זו לא תינשא לכתחילה לכהן שכל הקבוע כמחצה על מחצה הוא ואם נישאת לא תצא הואיל והיא אומרת לכשר נתבעלתי עכ"ל, כלומר דהרמב"ם מפרש שכונת הגמ' היא שאירע האונס במקום קרנות ועל זה

למה מאמין ר"ג את האשה על הבת היכא שיש רוב פסולים לפי המ"מ הלא לא הוי ציור של ממזר ספק כי כל דפריש מרובא פריש. וכתב הב"ש שרק בסוגיין נקטינן לקולא שהוא הלך אצלה כי הוה רק ענין של מעלה. ובאמת כן כתב הבית יוסף בביאור דברי הטור הנ"ל. ברם הש"ש שם הקשה על זה דלמה הוי רק ענין של מעלה הלא אם היא הלכה אליו הוי ממש מחצה על מחצה וספק גמור של כשרות או פסלות. והסיק הש"ש שהטור סובר שמעיקר הדין נקטינן בפשטות שהוא הלך אלי'. מיהו יש להקשות על זה מהגמ' בקידושין שהבאנו דשם מבואר ששפיר יש לחשוש שמא היא הלכה אליו.

שזס*) שיטת הרמב"ם.

הנה הרמב"ם בפ"ח מהל' א"ב הי"ג - הט"ז פוסק שהיכא שהיא טוענת שמא אז בלי תרי רובי תצא אפילו בדיעבד, ועוד פסק שהיכא שהיא טוענת ברי אז כדי להתירה לכתחילה בעינן תרי רובי. ונקט הר"ן שהרמב"ם מפרש שהציור של תינוקת הוא ציור של שמא ועל זה אמרין שצריכים תרי רובי אפילו בדיעבד, והקשה הר"ן דא"כ מאיפוא לקח הרמב"ם שהיכא שהיא טוענת ברי צריכים תרי רובי להתירה לכתחילה ולא סגי בחד רובא וכדברי שמואל. מיהו הב"י (וכן בכ"מ) הבין שהרמב"ם מעמיד את הציור של תינוקת בטענת ברי ולכן כתב הרמב"ם שצריכים תרי רובי כדי להתירה לכתחילה וכהפשט השני בתוס' כאן, ומה שכתב שבטענת שמא צריכים תרי רובי אפילו בדיעבד הרי זה מסברא דנפשי'. ועוד כתב הב"י שלפי הרמב"ם בטענת שמא היכא

בסוגיא דידן נתחדש רק שבתרי רובי הרי הוא שפיר מתיר וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הגמ' היא להעמיד כר"ג ולומר שלפי ר"ג כשהיא טוענת שמא צריכים תרי רובי לעיכובא ולא סגי ברוב אחד ולכן פרכינן למה אין ר"ג הולך אחר רוב אבל בהסוגיא דלעיל לא מצינו שר"ג בטענת שמא אינו הולך אחר הרוב (מיהו צ"ע דגם לפי ר"ג היתה הגמ' יכולה להקשות כן קודם, דהא לעיל באלמנת עיסה סובר ר"ג לפי ביאורם של תוס' שלא מהני ספק ספיקא וגם רוב להתיר בטוענת טענת שמא וא"כ קשה מט' חניות. ועוד צ"ע דאכתי קשה למה לעיל בדף י"ג לא הקשה הגמ' על רבי יהושע בדף י"ג מט' חניות, ולמה זה קשה רק אם הגמ' הקשה כן כאן).

והש"ש בשמעתא ד' פרק כ"א כתב שני דרכים ליישב:

א', דהנה בירושלמי איתא שטעמו של רבי יהושע הוא משום שהזנות רצה אחר הפסולים, וא"כ לפ"ז אי אפשר להקשות על שיטת רבי יהושע מט' חניות, כי כאן יש טעם מיוחד למה אין הולכים אחר הרוב, אבל מאחר שאמרינן בסוגיין שאחרי תרי רובי שפיר אזיל רבי יהושע א"כ מזה מוכח דלא כטעם הירושלמי, כי לפי הטעם של הירושלמי הדין נותן שנחמיר גם בתרי רובי ונאמר שהזנות רצה אחר הפסולים, וא"כ מוכח שאין זה הטעם של רבי יהושע, ומש"ה מקשינן מאי שנא מט' חניות.

ב', עוד כתב לבאר שאי משום מה שידענו עד עכשיו שרבי יהושע מחמיר אפילו ברוב כשרים, הי' אפשר לומר שטעמו הוא משום

אמרינן שלא מספיק ברוב הסיעה כשרים אלא צריכים שגם רוב העיר שבאים משם יהיו כשרים כי גזרו שמא יסמכו להכשיר גם כשקרה המעשה בתוך העיר ויהיו רוב העיר כשרים, ובתוך העיר אסור משום קבוע, אבל כשצריכים גם רוב הסיעה וגם רוב העיר שבאו משם אז ידעו שלא להתיר כשקרה בתוך העיר, וזהו שסיים הרמב"ם שהיכא שקרה בתוך העיר לעולם אסור משום קבוע, ומסתימת לשונו מבואר שכוונתו היא שאפילו אם הוא הלך אצלה דהוי פריש אבל גזרינן אטו קבוע, ולפי הרמב"ם מה שיש רוב סיעה חונים על פני העיר אינו מוריד את החשש של הגזירה.

שסח) בענין שיטת רש"י ובעל המאור כאן.

הנה הבעל המאור כאן מפרש שהסוגיא אזיל כרבי יהושע, אבל לפי ר"ג מהני בתינוקת שירדה לעין רוב אחד אע"פ שאין טענת ברי. ובאמת משיטתו יוצא שמהני אפילו היכא שלא שייך אשה בודקת ומזנה וכגון באונס כאן (והביא הבעל המאור שגם רש"י מפרש דאיירי לפי רבי יהושע. ברם כבר הבאנו לעיל באות שס"ב שהרא"ה סובר איפכא מהבעל המאור והיינו שלפי ר"ג בלא טענת ברי גם תרי רובי לא מהני).

והנה הרמב"ן הקשה ג' קושיות על שיטת הבעל המאור:

א. דלפי שיטתו שהגמ' כאן אזלה כרבי יהושע א"כ למה מקשינן רק כאן מט' חניות הלא כבר ידענו לעיל בדף י"ג ע"ב שרבי יהושע פוסל אפילו ברוב כשרים וא"כ למה לא הקשינו כבר שם מט' חניות, דהא הכא

דחיישינן שכשם שזינתה עם זה ה"ה שזינתה עם אחר וכמו שפסק הרמב"ם בפ"ג מהל' יבום ופט"ו מהל' א"ב כאב"י ביבמות בסוף פרק אלמנה לכהן גדול שסובר כן, ועוד הביא שכתב הב"ש בסי' ד' סקל"ט דהיכא שלא יודעים מי הלך אצל מי צריכים לחשוש שמא היא הלכה אצלו והי' קבוע, וא"כ י"ל שטעמו של רבי יהושע ברוב כשרים הוא משום שחוששינן שמא זינתה גם עם אדם אחר ושהיא הלכה אצלו והי' קבוע, אבל הכא בסוגיא דידן נתחדש שרבי יהושע פוסל ברוב כשרים אפילו בציוור של אונס שהרי כן פריך רבא בתחילת הסוגיא דאי כרבי יהושע הרי הוא פוסל אפילו ברוב כשרים, ובציוור של אונס הרי ליכא למיחש שמא זינתה גם עם אדם אחר, ועוד דרבא פריך לה שהוא סובר בסוף אלמנה לכהן גדול שלא חיישינן שמא זינתה גם עם אדם אחר, ולכן באמת ס"ל שבע"כ רבי יהושע אוסר ברוב כשרים אפילו בציוור של אונס כי לדידי' ליכא חילוק בין ציוור של אונס לציוור של רצון, וא"כ הכא שפיר קשה למה לא אזיל רבי יהושע בתר רוב ומאי שנא מתשע חנויות.

ועוד כתב לבאר על פי זה את הדעה בירושלמי שרבי יהושע פוסל רק בציוור של רצון אבל לא בציוור של אונס, דלפי הנ"ל הרי זה מוסבר, כי הדעה ההיא סוברת שטעמו של רבי יהושע הוא באמת משום שחיישינן שמא זינתה גם עם אדם אחר וזה לא שייך באונס (ובספר זכר יצחק בסי' ע"ב סק"ב איתא ביאור אחר בהירושלמי הנ"ל, והיינו דאתי כשיטת הראב"ד בפ"א מהל' א"ב הכ"ב שכדי להקראות זונה בעינין שתזנה ברצון, אבל באונס הרי זה רק

מהפסוק של ובת כהן כי תהי' לאיש זר כיון שנבעלה לפסול לה פסלה עיי"ש, ובכה"ג רק היא אסורה אבל לא בתה, כי רק כשהיא נקראת זונה בתה פסולה וכמו דאיתא בירושלמי ביבמות בפרק ח' הלכה ב' לענין ולד גיורת, וא"כ י"ל שהירושלמי סובר שרבי יהושע עושה מעלה ביוחסין רק כשיש חשש של איסור זונה דגם היא וגם בתה נפסלות לכהונה, דהיינו ברצון, אבל לא בציוור של אונס שיש חשש רק עליו).

ברם בהדרך הנ"ל נוקט הש"ש שהחשש של דלמא אפקרה נפשה לגבי עלמא מהני גם לאסור את האשה לכהונה ולא רק את הולד, וזהו דלא כדרכו של הגר"ש היימן שהבאנו לעיל באות שמ"ה שמהני רק לגבי לאסור את הולד, והראה הגר"ש היימן שכן סוברים תוס' והרמב"ן.

וע"ע גם במהרש"א כאן שהקשה את הקושיא הנ"ל של הרמב"ן, ותירץ שמצד דברי רבי יהושע בן לוי שאמר שרבי יהושע פוסל אפילו ברוב כשרים הי' אפשר לומר שכוונתו היא להיכא שהלכה היא אליו למקום הקביעות.

וע"ע במהר"ם שיף כאן מה שכתב ליישב את הקושיא הנ"ל שהקשה הרמב"ן למה לפי דרכו של רש"י והבעל המאור מקשינן רק כאן מט' חנויות.

ב. עוד הקשה הרמב"ן על הבעל המאור דלעיל בהציוור של אלמנת עיסה חזינן שרבן גמליאל פוסל בטענת שמא אע"פ שיש שם רוב, ואיירי שם כשפירש הפסול למקום אחר. וכתב הש"ש לתרץ דשאני התם דבמקומו הוי בגדר מחצה על מחצה כי כיון שאינו בטל ברוב כיון דהוי אדם א"כ הוי

כמחצה על מחצה ואם היא תלך אל המשפחה הרי זה בגדר מחצה על מחצה, ואע"פ שאין האיסור נודע וניכר במקומו אבל בכל זאת הוי מדרבנן בגדר קבוע, ומש"ה אפילו כשאחד מבני המשפחה פירש ובא אלי' גזרינן שמא יקח מן הקבוע, "ולא דמי לתשע חנויות דמותר בפריש דכיון דאיסור ניכר במקומו ודאי לא אתי ליקח מן הקבוע אבל היכא דהכל מעורב גזרינן שמא יקח מן הקבוע". ברם לא הבנתי למה הכא בסוגיין לא חיישינן שמא תקח מן הקבוע, כלומר שהלכה היא אצלו, דנהי שהוא ניכר במקומו וכלל העולם מכירים בפסולו אבל היא אינה מכרת, ובשלמא בציוור של אונס אי אפשר למיגזר שמא תלך היא אצלו, אבל בציוור של רצון כמו בר"ג שפיר איכא למיגזר.

ועוד צ"ע דאכתי לא תי' הש"ש הא דפסול באלמנת עיסה אע"פ שיש שם ס"ס דהוי מטעם רוב וגם הרמב"ן בקושייתו הזכיר שיש שם ס"ס ואילו הש"ש השמיט בלשונו דבר זה וצ"ע.

ג. עוד הקשה הרמב"ן על הבעל המאור מהא דאמרינן בקידושין שהי' אפשר לפרש דעת רבן גמליאל בהמשנה שהוא מכשיר רק ברוב כשרים, והרי חזינן שבכל זאת קאמר ר"ג לשון של נאמנת וא"כ חזינן ששפיר צריכים את הטענת ברי שלה אפילו כשיש רוב כשרים ודלא כהבעל המאור שסובר שהיכא שיש רוב כשרים אין צריכים טענת ברי.

ותי' הש"ש בפרק כ"ב, דהנה לעיל בדף י"ג ע"א הקשה רב פפא שמה שאמר רב אין אוסרין על היחוד הרי זה דלא כרבי

יהושע, והקשו הראשונים למה נקט רב פפא דהוי רק דלא רבי יהושע הלא ה"ה דהוי גם דלא כר"ג שהרי ר"ג מתיר רק משום שהיא טוענת ברי ואילו רב קאמר שאין אוסרין על היחוד גם היכא שאינה טוענת ברי. ותירצו הרא"ה והריטב"א שי"ל שהטעם למה בעינן טענת ברי הרי זה משום שאם אינה טוענת הרי זה כהודאה (כלומר ושויא אנפשה חד"א), אבל באשת איש לא מהני ההודאה שלה כי חוששין שמא עיני' נתנה באחר, ולכן הרי היא מותרת בלא טענה כיון שרק נתיחדה, וא"כ לפ"ז יוצא שהיכא שאינה יודעת אז מהני רוב כשרים אע"פ שאין לה טענת ברי וכמש"כ הבעל המאור, רק שאעפ"כ שפיר נקטינן בקידושין שגם היכא שיש רוב כשרים הרי אנו צריכים את הטענת ברי שלה והיינו משום שכיון שהיא כאן ואינה טוענת שלכשר לה נבעלה א"כ הרי זה כהודאה ושויא אנפשה חד"א (מיהו תיסגי באומרת שאינה יודעת, ואולי לא מהימנינן לה). מיהו הש"ש נוקט בדבריו אלו שהרא"ה והריטב"א סוברים שגם היכא שנבעלה וכמו בסוגיין הטעם למה צריכים את הטענת ברי שלה ברוב כשרים הרי זה רק משום שאל"כ יש כאן חשש הודאה, ואין כוונתם רק להיכא שרק נסתרה. מיהו מלשון הרא"ה משמע רק משום שאירי בציוור שרק נסתרה וצ"ע.

שצט) וכי תימא בשאין דלתות מדינה נעולות דקא אתי לה רובא מעלמא.

הנה לכאורה הכוונה במדינה היא עיר, והכוונה היא שאין דלתות העיר נעולות ויש

סיעה של חנויות גם מחוץ להעיר ומכיון שאין דלתות העיר נעולות איכא לספוקי שמא הבשר בא מהעיר וכן שמא הוא בא מן הסיעה.

גם יש לפרש שהכוונה במדינה היא כל הארץ, והכוונה בדלתות מדינה היא הדלתות של כל הערים בתוך המדינה כלומר הארץ, דכיון שאינן נעולות יתכן שאחד מהטבחים משם בא לכאן.

ועי' ברש"י שכתב וז"ל, קאתי לה רובא מעלמא, וכגון שרוב סיעת טבחי ישראל כשרים באו לכאן דאיכא תרי רובי, או שרוב טבחי כל המדינה ישראל דאיכא תרי רובי רוב העיר ורוב המדינה דניידי עכ"ל. וחזינן מדבריו שהכוונה ב"מדינה" היא לכל הארץ ולא להעיר הזאת.

ברם צ"ע על דבריו האחרונים שכתב שהרוב השני אינו רוב סיעת טבחי ישראל שחונים על פני העיר אלא רוב טבחי המדינה, ויש לתלות שהבשר בא מאחד מהם שהגיע לעיר זו, דלפ"ז צריך לצאת שגם בתינוקת אפילו אם אין רוב סיעה סביב העיר ואינו שעת קרונות אבל בכל זאת סגי בזה שרוב אנשי הארץ הם כשרים נוסף על מה שרוב אנשי העיר הזאת הם כשרים, ואילו מהא דנקטו שעת קרונות הי' נראה שלא דנינן לחשוש שמא נבעלה ע"י אדם בודד שבא מעלמא מעיר אחרת, וא"כ גם בבשר הדין נותן שלא נחשוש לזה.

שע) דברי הש"ש בשמעתא ד' פרק י"ז - י"ט על תינוק שנמצא.

א. שיטת הגו"ב שצריכים תרי רובי רק כדי

להתיר לכהונה, אבל לא לענין להתיר לקהל, וכן רק כשלא שייך לומר שבודקת ומזנה. וכן שולד הנמצא הרי הוא תמיד בגדר פריש ולא קבוע, חוץ מהיכא שדנים גם על האם דאז התינוק נגרר בתר דין האם.

הנה סוגיית הגמ' כאן היא בענין היכא שנבעלה האשה והרי אנו דנין עלי' עצמה האם היא נבעלה למי שפוסל אותה לכהונה או לא, ובזה מבואר שכדי להתירה צריכים תרי רובי, ולפי פירושה הראשון של תוס' איירי כשהיא טוענת שמא ואתי אפילו לפי ר"ג וצריכים את התרי רובי לעיכובא וכמש"כ הראשונים, ולפי פירושה השני של תוס' איירי כשהיא טוענת ברי ובעינן את התרי רובי כדי להתירה לכתחילה לפי מאי דלא סמכינן על ר"ג לכתחילה.

והנה האחרונים נתחבטו מה יהי' היכא שדנין על הולד וליכא טענת ברי מצד האם וכגון שמצאו תינוק מושלך, או שפנוי' נתעברה וילדה אבל מתה לפני שבדקנו אותה, האם יש להתירו, דראשית כל צריכים לדעת האם זה נחשב ציור של קבוע או האם זה נחשב ציור של פריש כשדנין על התינוק בלי האם, וכן אפילו אם חשיב פריש אבל האם גם בכה"ג צריכים תרי רובי ולא סגי ברוב אחד.

והנה הש"ש בשמעתא ד' פרק י"ז הביא את שיטת הגו"ב דהיכא שמצאו תינוק מושלך הרי הוא כשר כי הולד חשיב בגדר כל דפריש מרובא פריש, כי פירש מכל הוולדות, ורק היכא שדנין על אמו וחוששין לציור שהיא הלכה להבועל והוי קבוע וכמחצה על מחצה דמי, הרי זה מהני לפסול גם את הולד, כי הוא נגרר אחרי אמו, אבל

היכא שאין דנין על האם, וכגון שמצאו את התינוק מושלך, אז על הולד אמרינן שכל דפריש מרובא פריש. ועוד כתב שאפילו כשהכרנו את אמו, ויודעים שהיא הלכה להבועל, רק שמתה ודנין עכשיו על הולד הרי זה נחשב ציור של פריש, כי אין לנו עכשיו עסק עם האם, אלא דנין רק על הולד, והולד מיקרי פריש, ואפילו אם מצאו אותו בתוך בית ולא בתוך הרחוב.

ובענין אם צריכים תרי רובי, הש"ש להלן שם בפרק כ' הביא שצייד עוד הנו"ב לומר דהא דמחמירימ בסוגיין שלא להתיר אלא א"כ יש תרי רובי הרי זה רק לענין להתיר לכהונה, אבל לענין להתיר לקהל סגי ברוב אחד.

ושוב כתב הנו"ב שאפילו אם לא נחלק בין קהל לכהונה אבל בכל זאת יש להתיר על פי רוב אחד כששייך החזקה של אשה בודקת ומזנה ואפילו בלי טענת ברי, ורק בהגמ' לא סגי ברוב אחד כי איירי באונס אשר בכה"ג ליכא החזקה של בודקת ומזנה, אבל היכא שמצאו תינוק ואין האם נמצאת כאן או שמתה, יש כאן החזקה של בודקת ומזנה (וגם היש"ש בסי' מ"ד כאן כתב דרך זה שרק היכא שהי' אונס צריכים תרי רובי משום דליכא החזקה של בודקת ומזנה, וכתב שלכן לא פליג רב שפוסק כרבי יוסי שצריכים תרי רובי על הא דשמואל פוסק דסגי ברוב אחד, ודלא כתוס' שכתבו דפליגי, אלא שהיש"ש כתב כן לענין להתיר בטענת ברי לכתחילה, ואילו הנו"ב כתב כן גם לענין היכא דליכא טענת ברי דבכל זאת היכא שיש החזקה של בודקת ומזנה סגי ברוב אחד).

והוכיח הנו"ב שהיכא ששייך בודקת

ומזנה סגי ברוב אחד אפילו כשליכא טענת ברי מהא דפסקינן כאבא שאול שהולד בדוקי ושמהני מה שבודקין את אמו אפילו היכא שיש רוב פסולים, וכתב הנו"ב דכיון שמהני הטענת ברי של האם על הולד כשיש החזקה של בודקת ומזנה כיון שלאסור את הולד לקהל חשיב כבדיעבד, א"כ הה"נ שמהני חד רובא, כי רוב עדיף מטענת ברי דהא י"א שברי (דהיינו עד אחד) לא מהני נגד חזקה ואילו רוב שפיר מהני נגד חזקה.

ושוב הקשה הנו"ב על הק"ו הנ"ל שכתב, דהנה שיטת הרמב"ם היא דהיכא שהיא טוענת ברי מתירימ בדיעבד אפילו ברוב פסולים כשמואל שאמר שלכתחילה צריכים רוב כשרים אבל בדיעבד מותר אפילו ברוב פסולים, ובכל זאת היכא שאין טענת ברי כגון באלמת או כשהיא טוענת שמא לא מהני רוב אחד להכשיר ואפילו בדיעבד אם נשאת לכהן תצא. ותי' הנו"ב שכל הטעם למה מהני ברי אפילו ברוב פסולים, וכן למה מהני רוב כשרים אפילו בלי טענת ברי (דהיינו כגון כשאין האם לפנינו), הרי זה בצירוף החזקה שבודקת ומזנה, כלומר שאפילו אם הבועל לא הי' האיש הזה שהאשה מצביעה עליו, אבל בכל זאת בודאי הי' אדם כשר כי אשה בודקת ומזנה, ואילו בהציוורים הנ"ל שכתב הרמב"ם לא קיימת החזקה של אשה בודקת ומזנה, שהרי היא טוענת שמא, וכן באלמת כיון שאינה מכירה אנשים לדעת מי כשר ומי פסול אין כאן החזקה של אשה בודקת ומזנה, ומש"ה צריכים לחשוש אולי הי' אדם אחר שהוא פסול, ועוד דאפילו אם הי' שייך באלמת בודקת ומזנה אבל הטעם למה סמכינן על החזקה של בודקת ומזנה הרי זה כי אמרינן

שאפילו אם לא הי' אדם זה שהיא מצביעה עליו אבל מן הסתם הי' ברצון אשר אז שייך לומר שבדקה, והטעם למה אמרין שמן הסתם הי' ברצון הרי זה כי אונס יש לו קול כי האשה צועקת, ואילו באלמת מכיון שאינה יכולה לצעוק לא סמכין שהי' ברצון וצריכים לחשוש שמא הי' אדם אחר ולא בדקה כי נאנסה על ידו.

ב. דעת הבית מאיר שבאלמת שפיר שייך בודקת ומזנה (ודלא כהנו"ב). וכן שרק אם התינוק נמצא עם האם בתוך בית, והאם הלכה אצל הבוועל, רק אז יש להתינוק דין של קבוע.

ושוב הביא הש"ש בפרק כ' שהבית מאיר מסכים עם הנו"ב שיכול להיות שהרמב"ם איירי כשאין כאן החזקה של בודקת ומזנה, אבל הרי הוא חולק על הנו"ב בענין למה באלמת שהזכיר הרמב"ם ליכא החזקה הנ"ל של בודקת ומזנה, דהנו"ב סובר שלא שייך אצלה היכולת לבדוק, ועוד דאולי נאנסה, ואילו הבית מאיר סובר שגם אצל אלמת שייך לומר שרוב הוא ברצון כי נהי שהיא אלמת אבל אם הי' באונס יכולה היא לנהום ולעשות קולות אע"פ שאינה יכולה לדבר, וכן שפיר שייך אצלה החזקה של בודקת ומזנה כי שפיר קיים אצלה היכולת לבדוק, וא"כ גם באלמת אם הבוועל לפנינו והרי היא מרמזת שהוא הבוועל הרי היא נאמנת כי איכא חזקה של בודקת ומזנה וכהנ"ל, רק שהרמב"ם דיבר בהווה באופן שאין הבוועל כאן ובכה"ג אין לה דרך איך לומר שהי' כשר שהרי אלמת היא ואינה יכולה

לפרט את שמו. מיהו לא הבנתי את דברי הבית מאיר איך שהם מובאים בהש"ש כי למה אנחנו מעצמנו לא ננקוט שבודאי בחרה אדם כשר. והש"ש בפרק כ"ב הקשה על הבית מאיר דגם כשאין הבוועל לפנינו הרי אפשר לשאול אותה אם הי' כשר והיא יכול לנענע עם ראשה כסימן שהי' כשר או פסול. והסיק הש"ש שבאלמת לא מהני מה שהיא תרמז כי איתא לעיל שזו עדות שהאשה כשירה לה ונקטו לשון עדות כדי להורות שצריכים דיני עדות דהיינו מפיהם, וע"י רמיזה לא מיקרי מפיהם וכמו שהביא מהסמ"ע.

ולעיל בפרק י"ז השיג הש"ש בשם הבית מאיר, דהנה בקידושין דף ע"ג אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר כי רוב כשרים אצלה וכל דפריש מרובא פריש ואפילו אם היא הלכה אצל הבוועל וקבוע הוי כמחצה על מחצה אבל הלא ממזר ודאי אמר רחמנא ולא ממזר ספק, וכתב הבית מאיר שלפי הנו"ב (שהתינוק מיקרי לעולם פריש, רק שהיכא שדנין על האם והאם חשיבא קבוע, התינוק נגרר אחר האם) צ"ל דאיירי באופן שדנין גם על אמו, וכן פירש"י שם שהאם לפנינו, ומכיון שדנין על האם, ועל האם יש אפשרות שהיא הלכה אצל הבוועל, לכן לא אזלינן בתר מה שהעובר עצמו הוא בגדר כל דפריש, אלא שהשיג על הנו"ב כי מה שהעובר נגרר אחרי האם הרי זה לכל היותר רק דין דרבנן, וכי יאמר הנו"ב שזה דין דאורייתא עכ"ד.

והסיק הבית מאיר עצמו דהיכא שמצאו את התינוק ברחוב הרי זה נחשב כל דפריש וכמו שמבואר בתוס' כאן בד"ה דלמא וכו',

וחשיב פריש אפילו על הצד שהאם הלכה להבועל, אבל היכא שמצאו את התינוק אתה בבית, אז התינוק מיקרי בגדר קבוע, אבל רק היכא שהיא הלכה לגבייהו והתינוק נמצא אתה בבית, דאז מכיון שהספק עלי' הוי קבוע, א"כ אם התינוק נמצא אתה בבית אז גם להתינוק יש דין של קבוע, אבל אם הבועל הלך להאם או אם התינוק נמצא ברחוב אז הוי בגדר פריש, וכוונת הגמ' בקידושין היא להיכא שהתינוק נמצא אתה בתוך הבית ולכן אם האם הלכה אצל הבועל והתינוק נמצא אתה בבית הרי זה ציור של קבוע.

ג. דברי הש"ש שגם לפי הנו"ב להתינוק לפעמים יש דין של קבוע.

והש"ש עצמו הסיק בכוונת הנו"ב דבודאי מודה הנו"ב שהיכא שמצאו תינוק לבדו בלי לדעת מי האם, צריכים לדון רק על מקום התינוק כי התם הספק הוא מאיזה סוג של תינוקות בא תינוק זה, וא"כ אם הוא נמצא בשוק הרי הוא נחשב פריש משאר תינוקות, ואם הוא נמצא בבית חשיב קבוע וכמש"כ תוס', רק שהיכא שמצאו תינוק ויודעים מי האם רק שאין אפשרות לבדוקה, התם סובר הנו"ב שאפילו אם נמצא בבית מיקרי פריש, וצ"ב.

ד. דברי הש"ש בענין שאם הלכה האם להבועל, הולד מצד עצמו חשיב בגדר קבוע.

והש"ש עצמו הסיק בפרק י"ח כדינו של הנו"ב שהיכא שדנין על האם גם הולד נאסר, אבל לא מטעמו של הנו"ב שהולד נגרר אחר האם, אלא מטעם שבכה"ג הולד

עצמו מיקרי קבוע, והיינו על פי דברי הרשב"א שהביא שם שהגדר של קבוע תלוי במתי נולד הספק, דאם הספק נולד אצל זה שלקח מאחד מהחנויות, דהיינו שאינו יודע מאיזה חנות לקח וגם מתחילת לקיחתו לא ידע, א"כ אע"פ שהבשר עכשיו אצלינו אבל מ"מ אנחנו חייבים להסתפק את הספק שהלוקח עצמו נסתפק ולכן הרי זה מיקרי שהספק התחיל במקום הקביעות, אבל היכא שהוא שפיר ידע מאיזה חנות לקח רק שנפל ממנו ואנחנו מצאנו את הבשר א"כ מעתה הרי זה נקרא שנולד הספק במצב שהבשר הוא בגדר כל דפריש (ונראה שגם היכא שהלוקח הוא לפנינו וידע מאיזה חנות לקח רק שאח"כ הוא עצמו שכח, הרי גם בכה"ג נולד הספק במצב שהבשר הוא בגדר פריש וממילא אמרינן שכל דפריש מרובא פריש), ומעתה היכא שהאם לפנינו והרי אנו מסתפקים על האם ממי נבעלה והיא עצמה הלכה אצל אחד מאנשי העיר והיא עצמה אינה יודעת אם הי' כשר או לא א"כ הרי זה בגדר קבוע וגם הולד נאסר, כי האשה יש לה דין של לוקח על הולד, והרי זה כאילו היא הלכה לקנות את הולד אצל חנות אחד ואין היא יודעת דינו של החנות ההוא, ולכן שפיר מבואר בפרק עשרה יוחסין דהיכא שאולא איהי לגבייהו הולד נחשב קבוע וכהנ"ל.

ה. ביאורו של הש"ש בהגירסא שהביא רש"י כאן.

ובפרק י"ט רצה לבאר על פי הנ"ל את הגירסא שהביא רש"י כאן דגריס מאי איכא, דהנה לפני רש"י היתה קיימת גירסא דגריס

בא מחוץ למדינה ממקום שאינו מוגדר, דאולי שחטו אותו בשדה וכדומה, וא"כ משום הכי חשיב כל דפריש (מיהו לא הבנתי דא"כ איך שייך ללכת אחרי רוב החנויות), ועל זה מיייתנין שרב זירא מעמיד בדלתות מדינה נעולות וא"כ בודאי בא מהחנויות וחשיב פריש כי הספק נולד לאחר שכבר פירש, וא"כ גם כאן אפילו אם אזלא איהי לגבייהו מאי איכא, כלומר מאי הוי, הלא הולד חשיב פירש כי הספק נולד לאחר שפירש שהרי היא עצמה שלקחה את הולד אינה מסופקת, ועל זה מתרצינן שבכל זאת לא מתירין בגלל מעלה ביוחסין עכ"ד הש"ש.

ברם אכתי לא ביאר לן הש"ש למה באמת עשו מעלה ביוחסין ואין מתירין הלא כיון שהיא טוענת ברי יש כאן כל דפריש כי הספק על הולד נולד אצלינו בפריש. מיהו י"ל שעשו גזירה אטו היכא שאינה טוענת ברי דאז הוי ציור שגם הלוקח מסופק והתחיל הספק במקום הקביעות. ועל זה עוזר מה שיש גם רוב סיעה כי מעתה יש ס"ס כי אם הוי מבני הסיעה חשיב לעולם כל דפריש כיון שבני הסיעה הם בגדר פריש. ועי' בבית שמואל בסי' ו' סקל"ד שפי' שלפי המסקנא של מעלה עשו ביוחסין תו לא בעינן הגזירה אלא גם בלא גזירה עשו מעלה ביוחסין, אבל השט"מ בד"ה ומי בעינן פי' שהכוונה היא שמשום מעלה עושים גזירה אבל בלי הטעם של גזירה אין עושים מעלה.

שעא) אמר רבי זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי בין לקולא בין לחומרא.

הנה יתכן שרבי זירא אמר רק ש"כ

אי דקאזיל איהו לגבה כל דפריש מרובא פריש, מאי איכא דקא אזלא איהי לגבייהו בתמי', פי' אטו משום כך נאסר, ומסקינן שאה"נ משום כך נאסר כי הוי קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. ולכאורה אין מובן מה היתה הקושיא אטו משום כך נאסר, דלמה לא נאסר דכי לא ידע דחשיב קבוע. וביאר הש"ש על פי הנ"ל את הגירסא הזאת, והיינו שהגירסא הזאת מתכוונת להולד ולא להאשה, והיינו דבשלמא לגבי האשה שפיר יש להבין למה אסרינן אותה עד דאיכא תרי רובי, כי היכא שהיא הלכה לגבייהו אז לא סגי ברוב עיר כי הוי ציור של קבוע, וא"כ יש לגזור אטו ציור שהיא הלכה לגבייהו, אבל בנוגע להולד הי' קשה להגמ' למה אסרינן את הולד כל היכא דליכא תרי רובי וכדאמרינן שאם פירש אחד מציפורי הולד שתוקי, דהא אפילו אם היא הלכה לגבייהו אבל הולד הוא בגדר כל דפריש מרובא פריש ואינו בגדר קבוע, כי אע"פ שהאם לפנינו אבל הרי רש"י מפרש שהאם טוענת ברי וא"כ הרי זה ציור שלהלוקח, דהיינו האשה, אינו מסופק מאיפוא לקח, ורק אנחנו מסתפקים כי אין אנו מאמינים להלוקח, אבל הלוקח עצמו אינו מסופק, וא"כ הספק שאנו מסופקים הרי זה בגדר ספק של כל דפריש כי אנחנו רואים את הולד אח"כ, ולכן פרכינן דמאי איכא דאזלא איהי לגבי' והוי קבוע, אבל הלא בכל זאת הוי בגדר כל דפריש, והביאו ראי' לזה מתשע חניות דחזינן שחשיב פריש כיון שהספק נולד אצלינו כשהי' במצב של פריש, ועל זה מנסים לתרץ שאולי התם בתשע חנויות אין אנו יודעים שהבשר בא ממקום קבוע כי אולי יש להסתפק גם שמא

קבוע כמחצה על מחצה דמי", ולא אמר בין לקולא בין לחומרא, רק שהגמ' הבינה שמה שאמר לשון "כל" הרי זה כדי לרבווי גם לקולא.

שעב) כל קבוע כמחצה על מחצה דמי.

עי' בקו"ש כאן באות מ' שכתב וז"ל, דהנה בעיקר הדין דכל דפריש מרובא פריש יש לעיין דנהי דהחתיכה שנמצאת אינה במקומה, אבל כל החתיכות המונחות במקומן הן כמחצה על מחצה וא"כ זו שפירשה לא פירשה מרובא אלא ממחצה על מחצה, וחכם אחד השיב, דהא דקבוע כמחצה על מחצה אין פירושו דנחשב כאילו ליכא רובא (כלומר שגדר הגזירת הכתוב היא שנסתכל כאילו במציאות אין כאן רוב), אלא דגזירת הכתוב שבדבר הקבוע לא אזלינן בתר רובא, אבל באמת איכא רובא גם בקבוע אלא דלא מהני, ולתירוץ זה הסכים כ' מו"ר הגר"ח זצ"ל עכ"ל.

ועי' בקו"ש בב"ב אות פ"ו דמבואר יותר הך צד דנחשב כאילו ליכא רוב וז"ל, דדבר קבוע נפרד מהרוב ועומד בפני עצמו עכ"ל, פירוש, דהתורה הסתכלה כאילו אינו חלק מהתערובת אלא ספק בפני עצמו והרי זה בגדר ספק נפרד האם נכנס ולקח מהחנות הטריפה או לא (וע"ע שם ובאות פ"ז שהעיר למה ברובא דליתא קמן ליכא חסרון של קבוע וכגון הרוב שרוב נשים אינן אילוניות והיבם הלך אצלה ליבם אותה. וכתב כהנ"ל שכל החסרון של קבוע הוא משום דחשיב שהדבר עומד בפני עצמו וליכא רוב, אבל ברובא דליתא קמן הרי הרוב הוא בהדבר

עצמו, וכגון הא דאמרינן שרוב בהמות אינן טריפות, דגם אם ימותו כל הבהמות שבעולם ותשאר רק אחת, ג"כ נאמר שרוב בהמות אינן טריפות. ועוד ר"ל משום שרוב בהטבע אין צריכים לומר שהוא בא מהרוב אלא שהוא כמו הרוב).

והנה הש"ש בשמעתא ד' פרק ד' הביא את שאילת "גאונים בתראי" מה הדין היכא שחצי בהמה הוא קבוע וחצי הוא פריש האם אפשר להתיר גם את החצי שהוא קבוע כיון שיש ההיתר של רוב על החצי שפרש, והביא הש"ש ראי' דשפיר אפשר מהא דקי"ל דמאן דמכשיר בה מכשיר בבתה, דחזינן שחזקת האם מהני להבת אע"פ שבהבת עצמה ליכא חזקה. וכתב הקו"ש באות מ"א וז"ל, ולפי הנ"ל יש לדחות (את ראיית הש"ש) דבבת אילו היתה לה חזקה היתה מועילה, ובזה אמרינן דחזקת האם מהני לבת, והוי כאילו איכא חזקה לבת עצמה, אבל בקבוע דאיכא רובא אלא דאינו מועיל, אפשר דגם רובא דאיך פלגא דפריש לא מהני להמחצה הקבוע (כמו שהרוב של עצמו לא מהני לי') עכ"ל. וכן הקשה גם בח"ב סי' ל"ח סק"כ עיי"ש.

מיהו נראה שהש"ש אתי לשיטתו, דמוכח מדבריו בשמעתא ד' פרק ב' דס"ל שקבוע לא חשיב בכלל בגדר רוב, אבל אם הי' נחשב בגדר רוב אז שפיר הי' מועיל, וא"כ שפיר הוי כמו הבת דלית לה בכלל חזקה, ונבאר דברינו, דהנה לפי יסודו של הגר"ח צריך לצאת שה"ה שבקבוע לא אזלינן בתר חזקה, דהא מכיון שלא אזלינן בתר רוב אע"פ שבאמת יש רוב א"כ כ"ש שלא נלך בתר חזקה דהא חזקה גרע מרוב דהא רובא

כמו בחזקת האם מהני לבת (כ"כ הרווחא דשמעתתא שם באות י"ב).

מיהו הנ"ל נכון רק אם נאמר כרש"י ביבמות סוף דף ט"ז שסובר דחשיב קבוע גם היכא שלא ניכר האיסור במקומו אבל לפי תוס' בנויר ריש דף י"ב שסוברים שצריכים שיהי' ניכר האיסור במקומו א"כ נבילה בשחוטה לא חשיב ציור של קבוע ואין להוכיח מדברי הש"ש שם שמהני חזקה בציור של קבוע.

והנה הפמ"ג ביו"ד סי' ק"י בשפתי דעת ב"החקירה הב"ח חקר את השאלה הנ"ל אם בקבוע אזלינן בתר חזקה, או לא אזלינן בתר חזקה כי מכיון שלא אזלינן בתר רוב כל שכן שלא אזלינן בתר חזקה כי רובא וחזקה רובא עדיף, ותלה את השאלה בהצדדים הנ"ל בענין מה הוא יסוד הדין של קבוע, ופשט את השאלה אם הולכים אחרי חזקה מתוס' בפסחים דף ט' ע"ב בד"ה היינו תשע חנויות, דהנה בגמ' שם איתא שאם היו תשעה ציבורין של מצה ואחד של חמץ ובא עכבר ונטל אחד מהם ונכנס לבית בדוק, אז בציור של קבוע, דהיינו בציור שראינו את העכבר לוקח הרי זה כמחצה על מחצה וצריכים לבדוק את הבית עוד הפעם, והקשו תוס' למה לא אזלינן בתר החזקה של הבית דהא יש לו חזקת בדוק משא"כ בט' חנויות ליכא חזקה, וא"כ חזינן שתוס' נוקטים שבקבוע אזלינן שפיר בתר חזקה. מיהו עי' בספר רווחא שמעתתא על הש"ש שם באות ו' שהקשה דשאני התם שהחזקה אינה בהחתיכות אלא בהבית, וא"כ י"ל שבתר החזקה של הבית שפיר אזלינן דהא בהבית עצמו לא מצינו

וחזקה רובא עדיף, אבל אם היינו אומרים שיסוד הדין של קבוע הוא דלא חשיב בכלל בגדר ציור של רוב א"כ אכתי י"ל שבתר חזקה שפיר אזלינן כי אין הכרח לומר שכמו שהתורה אמרה שאין כאן רוב שה"ה שאמרה שאין כאן חזקה.

והש"ש שם נקט דשפיר אזלינן בקבוע בתר חזקה, דעיי"ש שכתב וז"ל, וקשה דלפי מה שמבואר דחתיכת נבילה שנתערבה חד בחד עם חתיכה כשירה הו"ל כל אחד ודאי איסור, ומשום חזקת איסור שאינו זבוח וכו', א"כ מאי נפ"מ דשחוטה אינה בטילה בנבילה כיון דאפילו חד בחד הוי ודאי נבילה מחמת חזקה שאינה זבוח וכו' עכ"ל, פי' דהיכא ששחוטה נתערבה בנבילות אמרינן שאין החתיכות של נבילה מבטלין אותה (כי סופן להיות ג"כ מותרות כשיפסלו מאכילה), אשר לפ"ז יתחייב מלקות, אלא החתיכות של נבילה אינן מבטלות אותה והוי כמו חד בחד והוי ספק איסור ואין חיוב מלקות, ומקשה הש"ש שבכל זאת צריכים ללכת אחרי החזקת אינו זבוח ולאסור בתורת ודאי. הרי דס"ל להש"ש שגם בציור של קבוע אזלינן בתר חזקה.

ומעתה מזה שסובר הש"ש שחזקה שפיר מהני הרי מוכח דס"ל להש"ש שיסוד הדין של קבוע הוא שלא חשיב בגדר רוב, ולא כדרכם של הגר"ח והקו"ש שלעולם הרי זה שפיר נחשב רוב רק דלא מהני, ומעתה לא קשה קושיית הקו"ש על הש"ש כי הש"ש אתי לשיטתו שיסוד הדין של קבוע הוא שהתורה גזרה שנסתכל כאילו במציאות אין כאן רוב, ומש"ה ס"ל שפיר בנוגע להשאלה של הגאוני בתראי שאם יש לאידך פלגא רוב הרי זה יכול להועיל להחצי שהוא קבוע

שהתורה אמרה לא ללכת אחר רוב.

ועוד כתב שעל ידי החילוק הנ"ל נדחית גם ראיית הפמ"ג מט' שרצים, דהנה בסוגיין מיייתנן שבט' שרצים וצפרדע אחד ביניהם ונגע באחד מהם, ברה"ר ספקו טהור משום דהוי קבוע וכמחצה על מחצה דמי, והרי ספק טומאה ברה"ר טהור בגלל החזקה טהרה, הרי להדיא שגם בציור של קבוע מהני חזקה (ודחה הפמ"ג שגם בלא חזקה ילפינן מסוטה דספק טומאה ברה"ר טהור), ומעתה לפי הנ"ל גם זה אינו ראי' כי שאני התם שהחזקה היא בהגברא, דהיינו החזקה טהרה שלו, ולא בעצם החפצים שאנחנו מסתפקים עליהם.

ועכ"פ מה שצייד הפמ"ג לומר שאם רוב לא מהני כ"ש שגם חזקה לא מהני משום שרובא וחזקה רובא עדיף אין זה מוכרח, דעיין בקו"ש על ב"ב באות ע"ח שכתב שמה שרובא וחזקה רובא עדיף אין זה משום שרוב הוא ראי' ובירור יותר חזק מחזקה, אלא הטעם הוא משום שחזקה אינה בגדר בירור אלא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות במצב של ספק משא"כ רוב הרי הוא בגדר בירור, והטעם למה רובא וחזקה רובא עדיף הרי זה משום שהיכא שיש רוב והדבר נתברר א"כ שוב ליכא מצב של ספק ואין מקום בשביל הגזירת הכתוב של חזקה, וא"כ אכתי יתכן שאע"פ שלא מהני רוב בציור של קבוע אבל חזקה שפיר מהני כי נשאר שיש כאן ספק והתורה אמרה שהיכא שיש ספק שננהוג כמו קודם. וע"ע באות שכ"ה שהבאתי מהפ"י בקונטרס אחרון אות ל"ט שחזקה לחודה עדיף מרוב לחודי' ושהש"ש חולק עליו.

שעג) אילימא מט' חנויות וכו' התם לחומרא.

הנה אם נאמר שקבוע הוא כמע"מ רק לחומרא, או צ"ל שהדין של קבוע הוא רק חומרא מדרבנן וכמו שכתב השט"מ בד"ה אילימא וכו', וביאר שרבנן גזרו משום שהאיסור קבוע וידוע בדוכתי'. וע"ע שם שביאר מה היתה הס"ד של הגמ' להביא ראי' מהמשנה של ט' חנויות דכי לא ידעה הגמ' דהתם הוי ציור של לחומרא.

שעד) אלא מתשעה צפרדעים וכו' התם נמי לחומרא.

צ"ע דקא ארי לה מאי קארי לה הלא פשיטא שגם התם הוי לחומרא.

מיהו הדבר מתיישב על פי דברי השט"מ בד"ה התם נמי לחומרא, דעיי"ש שהקשה דהא התם איכא גם קולא, דהא ע"י שנותנין לזה דין של מחצה על מחצה ואמרינן שספקו טמא הרי אנו מתירין לשרוף תרומה שנגעה בזה. ותי' בשם הרדב"ז שיסוד הספק ועיקרו הוא בענין חומרא, דהיינו האם להחמיר ולנקוט דהוי טמא ולאסור את התרומה באכילה, ומה ששרוף את התרומה הרי זה רק בדרך תוצאה. והשיטה עצמו תי' שבאמת לא נשרוף תרומה שנגעה בה אלא נעשה רק את החומרא, וביאר שכשהביאה הגמ' את הראי' חשבנו שגם נשרוף את התרומה ושלכן הוי נמי ציור של לקולא.

ועי' להלן באות ש"פ שהבאנו שיש לדון גם לענין הציור של תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם בענין אם מכריעים רק על פי הכללים של יסוד הספק או האם צריכים לדון גם לפי הכללים של הדבר שהוא

תוצאה. ועי' גם בדברי הקו"ש שנביא באות שפ"א.

שעה) רש"י ד"ה הלך אחר הרוב.

וז"ל, הואיל והבא לפנינו לא במקום קביעות לקחה וכבר פירשה ע"י אחר וכל דפריש מרובא פריש עכ"ל. ומשמע שהדבר תלוי באם זה שבא לפנינו לקחה ממקום הקביעות או לא. מיהו באמת הכל תלוי באיפוא נולד הספק, ואפילו אם זה שלקחה הרי הוא זה שבא לפנינו, רק שבשעה שלקחה ידע מאיפוא לקח ואח"כ שכח, הרי זה ציור של פירש, כי הספק נולד בפריש, וכן אם זה שבא לפנינו לא לקחה, רק שיודעים שאדם אחר לקח ולא ידע מאיזה חנות הרי זה בגדר קבוע, כי הכל תלוי באיפוא נולד הספק דהיינו האם כשהי' קבוע או כשהי' במצב של פריש וכמו שמבואר בדברי הרא"ה בשט"מ ד"ה הולכין, רק שרש"י איירי בציור רגיל שזה שלקחה יודע מאיזו חנות לקחה וגם זוכר אח"כ מאיזו חנות לקחה.

וכהגדר הנ"ל מבואר בדברי הרשב"א בתורת הבית שהביא הש"ש בשמעטא ד' פרק י"ח וז"ל, ומה שאמר כל קבוע כמחצה על מחצה דמי הני מילי בלקח הוא מן הקבוע לפי שהספק נפל לו בקבוע, אבל אם לקח אחד מן הקבוע ונפל מידו או שהניחו במקום חוץ ממקום קביעותו ולא נודע אם מן ההיתר המרובה או מן האיסור המועט אין זה קבוע שהרי לא נפל לנו הספק אלא בפריש, וכל כי האי אמרינן כל דפריש מרובא פריש, והיינו סיפא דתניא ובנמצא הלך אחר הרוב ואע"פ שדלתות

מדינה נעולות ואין בשר נכנס למקום זה אלא מאותן חנויות וכל שבא לכאן מאותן חנויות בא אפ"ה מותר דהא לא נפל לנו הספק בקבוע אלא בדפריש וכדאמרינן בשלהי פ"ק דכתובות א"ר זירא אע"פ שדלתות מדינה נעולות, והני מילי בשלא ראינו יוצא מן המקולין, אבל ראינוהו לוקח ויוצא מן המקולין הרי נפל לנו הספק בקבוע ואסור וכו' עכ"ל.

שעו) בענין כל דפריש מרובא פריש.

א. עי' ברש"ש לעיל על המשנה בדף י"ד ע"ב שרצה לחדש שמצרפין לרוב אפילו חפצים שאינם בכלל הספק, וכגון היכא שבחנות אחת כשירה היו מ' חתיכות מרובעות ועשר משולשות, ובחנות הטריפה לא הי' אלא כ' חתיכות וכולן משולשות, ונמצאת חתיכה משולשת, הרי היא כשירה כי יחד עם המרובעות יש רוב כשרות. מיהו לכאורה דבריו תמוהין איך אפשר לומר שמצרפין לחשבון הרוב גם חתיכות שאינן בכלל הספק, וגם ראייתו משוכך לא הבנתי עיי"ש.

ב. עי' בפתחי תשובה ביו"ד סי' ק"י סק"ב שכתב בשם הבית אפרים שאם ידעינן "שבהחנות האחת יש יותר בשר מכל התשע חניות או כמות שוה לכל האחרות, אם נמכר מכל חנות רק בהמה אחת או שנים, וכל שאר הבשר נשאר במקומו, הולכין אחר רוב החניות, דמה יושיענו זה הבשר שהוא הרבה בחנות כיון שנשאר במקומו, אבל אם מכרו כולם כל הבשר פשיטא דבכה"ג אזלינן בתר רוב הבשר הנמכר היום, דמה יושיענו רוב

החניות כיון שמוכר אחד מכר יותר משאר המוכרים כולם".

ומהכנסת יחזקאל הביא שכתב שמהא דלא חילקה הגמ' חזינן שהולכים תמיד אחר רוב חניות "ואין נפ"מ בזה, דכל חנות וחנות נחשב כאילו כולם שוים". ועוד הביא הפתחי תשובה שגם הנודע ביהודה כתב שמלשון הש"ס נראה שהכל תלוי ברוב חניות ולא ב"מספר הבשר", אבל לא רצה הנו"ב לקבוע שיש להקל על פי זה, אבל שלהחמיר בודאי יש לחוש לזה".

ועי' בסנהדרין דף ג' ע"ב שכתבו תוס' שמה ששמואל לא אזיל בממון בתר רוב הרי זה רק ברובא לרדיא כי חשיב רוב גרוע, ולא ביארו תוס' למה חשיב רוב גרוע. והב"ח בחו"מ סי' רל"ב כתב דהיינו משום שכנגד אדם אחד שקונה ק' שוורים לרדיא יש ק' אנשים שקונים ביניהם בשותפויות עשרה שוורים לשחיטה, וא"כ אם נסתכל על מספר הלוקחים יש רוב לשחיטה ולא לרדיא. ונראה שהתם ניחא, כי מצד אחד יש למדוד על פי מספר הלוקחים ולומר שהלוקח הזה פירש מרוב לוקחים שהם לשחיטה, אבל מצד שני אפשר למדוד על פי מספר השוורים ולומר שהשור הזה פירש מרוב שוורים שהם לרדיא, אבל הכא בהציורים הנ"ל אצלינו מהיכא תיתי למדוד על פי מספר החניות ולא על פי כמות הבשר הלא הכל תלוי במהות הבשר.

שעז) תשעה צפרדעים וכו' ספקו טמא.

הנה חזינן מהגמ' שאם היינו הולכים בכה"ג בתר רוב (וכן בציור של פריש דהולכין באמת אחר הרוב) היינו מטהרים

אפילו ברה"י, דהיכא שיש רוב לא נאמר הדין של ספק טומאה ברה"י ספקו טמא. מיהו צ"ע דהא אפילו ספק ספיקא טמא ברה"י והרי ס"ס הוי מטעם רוב כמש"כ הרשב"א בתשובה ת"א וצידד לומר דהוי גם עדיף מרוב, וא"כ אם ס"ס לא מהני לטהר ברה"י למה מהני רוב, וצ"ע.

שו"ר ברש"ש כאן שהוכיח מכאן שרוב עדיף מס"ס והקשה מלעיל באלמנת עיסה דמחמיר רבי יהושע ברוב כשרים אבל מיקל בס"ס וא"כ חזינן שס"ס עדיף מרוב ועיי"ש בתירוציו. ועי' גם בפ"י בקו"א ובהפלאה כאן בד"ה וכיון שזכינו וכו' שדנו בזה.

שעח) תשעה צפרדעים וכו' ספקו טמא.

צ"ע דמשמע שאם היינו הולכים אחרי הרוב (וכן בציור של פריש דהולכין באמת אחר הרוב) הי' טהור, וקשה מזה על דברי השט"מ המפורסמים בב"מ דף ו' ע"ב בשם הרא"ש שגם כשאומרים שכל דפריש מרובא פריש הרי הדבר נשאר במציאות בגדר ספק רק שהתורה אמרה להתנהג כהרוב דלפ"ז למה אזלינן הכא בתר רוב לטהר הלא סוף סוף הוי בגדר ספק טומאה ברה"י.

גם צ"ע על אידך גוונא דתשעה שרצים דברה"ר ספקו טהור ומשמע משום דכל קבוע כמחצה על מחצה אבל בפריש אזלינן בתר רוב וטמא אף ברה"ר וכן תניא להדיא בתוספתא בפ"ו דטהרות וצ"ע למה, הלא לפי דברי הרא"ש הנ"ל אכתי הוי ספק טומאה ברה"ר. ועי' בשו"ת רעק"א תניינא סי' ק"ח דשאל השואל קושיא זו, ועי' בדברי רעק"א שם בזה, וכן עי' בזה בקה"י כאן בסי' י"א קרוב לתחילתו. מיהו לפי שיטת

תוס' בנזיר דף נ"ז ע"א שמה שספק טומאה ברה"ר טהור אין זה משום דילפינן מסוטה אלא הרי זה מפני החזקת טהרה א"כ לק"מ כי רובא וחזקה רובא עדיף.

שעט) הזורק אבן לגו.

הנה בהשקפה הראשונה נראה לפרש דאיירי באופן שבאמת לא ידעינן מי נהרג, דהיינו אם האדם ההרוג הוא ישראל או כנעני, והיינו משום שגם בשעה שזרק לא הי' ניכר מי מהם ישראל ומי מהם כנעני, וכן הביא השט"מ בשם היד רמה בסנהדרין. מיהו לפ"ז יוצא שקבוע הוי כמחצה על מחצה גם היכא שאינו ניכר במקומו. וזהו כדעת רש"י ביבמות סוף דף ט"ז, ודלא כתוס' בנזיר ריש דף י"ב שקבוע הוי כמחצה על מחצה רק היכא שהאיסור ניכר במקומו. ועי' גם בתוס' בסנהדרין דף ע"ט בד"ה כל קבוע וכו' שנקטו דהכא איירי באופן שאינו ניכר אם הוא כנעני או ישראל, שהרי כתבו שלפי ר"ש שפוטר בנתכוין להרוג את זה והרג את זה א"כ בציוור של זורק אבן לגו אין צריכים לפטור מטעם קבוע אלא גם בלא"ה פטור אפילו ברוב ישראלים כי הוי כציוור של נתכוין להרוג את זה והרג את זה כי לא נתכוין לאדם מסוים, ושוב הסיקו דשפיר אפשר לצייר לפי ר"ש ציוור שצריכים את הטעם של קבוע והיינו כשהוא אומר שלהאדם ההוא אני מתכוין ובאמת הרג אותו, ומעתה מדבריהם מוכח דמיירי כשאינו ניכר מי הוא כי אם ניכר שישראל הוא וגם נתכוין אליו והרג אותו איך אפשר לומר שהוא פטור.

מיהו הרמ"ה בסנהדרין, הובא בשט"מ כאן, הביא פי' אחר, והיינו דאיירי שידוע

שישראל הרג אבל אין הדבר ברור אם הוא התכוין אליו, ופעולת הרוב היא לברר למי הוא התכוין, דאם רוב ישראל הדין נותן שננקוט שהתכוין לישראל, ואם רוב עכו"ם הדין נותן שננקוט שהתכוין לעכו"ם, רק דכיון דהוי קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי א"כ בציוור של רוב ישראל אכתי לא ידעינן אם התכוין לישראל. והקשה הרמ"ה על הפי' הזה דהא איירי שהתרו בו שלא להרוג את הישראל וקיבל עליו התראה וא"כ איך אפשר לומר שלא התכוין להישראל. ועוד דלפ"ז הי' אפשר לצייר גם בט' ישראלים ובהמה אחת. ועוד דלא שייך לומר שרוב יברר לנו מה היתה כוונתו כי רוב שייך להכריע רק היכא שקורה מקרה מסוים דאז אמרינן שיש יותר סיכויים שבא מהרוב, אבל כאן הקובע למי התכוין הוא הרצון שלו ולא דבר של מקרה, ולמי שרצה להרוג אליו התכוין, וא"כ למה נאמר שרצה להרוג אחד מן הרוב יותר מהמיעוט.

ועי' בשט"מ שהמשיך לכתוב פירוש אחר, והיינו דאיירי כשהישראל הי' ניכר, רק שהזורק לא זרק עליו בדרך ישיר, אלא זרק לתוך החבורה של בני אדם ואמר שהוא מתכוין להרוג את מי שהאבן יפול עליו, ואפילו אם יהי' ישראל ניחא לי' להורגו, והם התרו בו בדרך זה, דהיינו שלא יזרוק כי יש שם גם ישראל ויתכן שיהרוג את הישראל, והוא קיבל על עצמו את ההתראה בדרך זה, דהיינו שהוא זורק על מנת שיהרג מי שיהרג אפילו אם יהי' ישראל, ולבסוף נתגלה שהישראל נהרג, ומעתה דנינן האם זה מיקרי שהתכוין להרוג ישראל, ואמרינן שמצד הדין אם רובם הם ישראלים הרי זה צריך להחשב שהתכוין להרוג ישראל רק

דכיון שכל קבוע כמחצה על מחצה דמי
אין זה נקרא כוונה להרוג ישראל.

ושוב כתב עוד פי' דהיינו שאין דנין אם
מיקרי שיש לו כוונה להרוג ישראל כי מדובר
שהתרו בו בפירוש אל תזרוק להרוג את
אותו ישראל, והוא קיבל עליו התראה להרוג
את אותו ישראל, רק שכשזרק לתוך החבורה
לא כיוון את הזריקה לאדם מסוים, ושוב
נמצא שהרג את אחד מהישראלים, ומעתה
בכה"ג הרי זה מיקרי שהתכוין לישראל כי
כוונתו היתה להרוג את אותו ישראל מסוים
שפירט, ולא אמרינן שהמעשה מראה שחזר
בו מכוונה זו אלא בודאי כוונתו עמדה
בעינה, רק שעשה סוג מעשה אחרת מכוונתו,
ומספקינן אם המעשה שעשה מתפרש
כמעשה נגד ישראל והרי הוא חייב משום
שהתכוין להרוג את זה והרג את זה חייב,
או האם הוא פטור משום שאין זה נקרא
מעשה נגד ישראל, ומעתה בכה"ג התפקיד
של הרוב אינו לקבוע שזה מיקרי כוונה
להרוג ישראל אלא התפקיד של הרוב הוא
לקבוע אם מיקרי בכלל מעשה רציחה נגד
ישראל.

וע"ע שם שהביא השט"מ את דברי רש"י
בב"ק, ומפשטות דברי רש"י שם נראה
כהפירוש שדחה הרמ"ה.

שפ) ספק נפשות להקל.

עי' ברש"י בד"ה תיפוק לי' וכו' שכתב
משום דמהיכא תיתי למיקטלי', ותוס' בב"ב
דף נ' ע"ב כתבו משום שהוא מיקרי מוחזק
על עצמו ואין מוציאין כמו שאין מוציאין
ממון. וצ"ע למה לא כתבו משום שצריכים
להחמיר שלא לעבור על הלאו של לא תרצח,

שהרי אם נהרוג אותו שלא כדין יש בזה
משום לא תרצח.

וי"ל דהיינו משום שיסוד הספק הוא אם
הוא חייב מיתה או לא, ורק מזה מסתעף
אם יש איסור של לא תרצח או לא, ואם
כשנדון על יסוד הספק יצא לנו שצריכים
להמיתו א"כ תו ליכא לא תרצח, וא"כ אם
היינו אומרים שספק נפשות להחמיר תו
ליכא משום לא תרצח כי אז הרי אנו הורגים
אותו על פי דין התורה, וא"כ משום כך
הוצרכו רש"י ותוס' למה שפירשו.

מיהו עי' בשט"מ בד"ה וז"ל שיטה ישנה
לא צריכא וכו' שהקשה איך מיייתנן מזורק
אבן לגו הלא התם חזינן רק שקבוע הוא
כמחצה על מחצה לחומרא, פי' כי התם
צריכים להחמיר ולחשוש להאיסור של לא
תרצח. הרי שהשט"מ סובר ששפיר מיקרי
שאלה של לא תרצח.

ועי' לעיל באות שע"ד שהבאנו שגם
לענין הציור של ט' צפרדעים ושרץ אחד
ביניהם דן השט"מ בענין אם מכריעים רק
על פי הכללים של יסוד הספק או האם
צריכים לדון גם לפי הכללים של הדבר
שהוא תוצאה.

וע"ע בזה בדברי הקו"ש שנביא בהאות
הבאה.

שפא) ספק נפשות להקל.

עי' ברש"י כאן שכתב משום והצילו
העדה. ולכאורה הרי זה סותר את מש"כ
לעיל בסמוך בד"ה תיפוק לי' וכו' שהטעם
הוא משום שמהיכא תיתי למיקטלי'. ועי'
בשט"מ באמצע ד"ה פרט לזורק וכו' מש"כ
לבאר דברי רש"י על פי הגירסא בהגמ' כאן
שגורסת וספק נפשות להקל, והיינו שהגמ'

מתכוונת לשתי קושיות, חדא דאי נמי דאיירי במחצה על מחצה אי אפשר להורגו כי מהיכא תיתי להורגו, ושוב פרכינן שאולי הכא לא אמרינן שאי אפשר להורגו מספק כי הוא התכוין להישראל "ולעולם המעשה הולכת אחר הכוונה ומה שמכוין הוא ניהו מה שיעשה, מכל מקום ספק דיני נפשות להקל, דהא והצילו העדה כתיב וצריך לחפש לו זכות כל מאי דאפשר, וזהו שכתב רש"י ספק נפשות להקל, ספק דיני נפשות להקל דהא והצילו העדה כתיב, כן נראה לי".

ועי' בב"ב דף נ' ע"ב שפי' הרשב"ם משום והצילו העדה, והקשו תוס' עליו דלא בעינן טעם זה כי גם בלא זה אפילו ממון לא מפקינן מיני' מספיקא. ושמעתי שהגרי"ז יישוב קושיית תוס' דשפיר צריכים את הטעם של והצילו העדה, והיינו כדי לפוטרו בתורת ודאי, כי אי משום שאין מוציאין מספק א"כ אם הזיק באותה שעה שעשה את הספק נפשות הדין נותן שיהי' פטור מהממון כי שמא הוא חייב מיתה אשר אז אמרינן שקיים לי' בדרכה מיני', אבל השתא דאשמועינן והצילו העדה שהוא פטור בתורת ודאי א"כ מעתה אם הזיק ממון באותה שעה הרי הוא שפיר חייב.

שו"ר בקו"ש על ב"ב באות רכ"ג שכתב על קושיית תוס' שקושייתם קשה רק אם סוברים כמו שנקטו שאם אין מוציאים ממון כל שכן שאין הורגים בדיני נפשות, אבל לפי אלו שאינם סוברים כלל זה, אלא שהורגים גם על פי דברים שאין מועילים בממון לא קשה מידי, אלא שהוסיף להקשות שאכתי פשיטא שאין הורגים אותו כי צריכים להחמיר ולחוש ללא תרצח כמו שבספק חיוב קרבן הרי הוא פטור מהקרבן משום

שיש כאן ספק איסור של חולין בעזרה. ושוב כתב ליישב את דברי הרשב"ם דבעינן והצילו העדה כדי לפוטרו בתורת ודאי, וכתב את הנפ"מ של הגרי"ז דאם הי' פטור רק מספק, עדיין יהי' פטור מממון שהזיק כי אולי הוא חייב מיתה ופטור מממון וא"א להוציא ממנו, אבל כיון שילפינן מוהצילו העדה, הרי הוא פטור בתורת ודאי, ומש"ה הרי הוא חייב את הממון, אלא שהקשה על זה שיהי' נחשב כמו חייבי מיתות שוגגין שפטורים מתשלומין, ועיי"ש מש"כ על זה.

ועוד כתב דאי משום חשש של לא תרצח א"כ אם שור הרג בדרך זה הי' נסקל כי ספק מצוה להחמיר, אבל כיון שהבעלים פטורים בתורת ודאי מוהצילו העדה, שוב אמרינן שכמיתת הבעל כך מיתת השור. מיהו יש להעיר על דברי הקו"ש דגם בדברים שהם משום הצלה אמרינן בסנהדרין דף ל"ו ע"ב דלא נהיגי בהשור כי לא שייך טעמא דהצלה גבי השור. ועי' בזה בספרי שם באות רמ"ד, וכן בספרי על ב"ק בח"א אות תקט"ו, שהארכתי בזה קצת.

ועע"ש וכן בקו"ש להלן כאן באות פ"ד ובקובץ ביאורים על בב"ק באות י"ח בענין אם בספק חיוב מיתה אמרינן קלב"מ.

שפב) מתיב רבי ירמי' וכו'.

עי' ברש"י שפי' שרבי ירמי' סבר שהמעשה בתינוקת הי' ברוב אחד, ושעל זה קאמר רב חייא בר אשי בשם רב שההלכה היא כרבי יוסי שמהני רוב אחד, ולכן הקשה רבי ירמי' מהא דאמר רב שביוחסין לא מהני רוב אחד. וצ"ע איך הביין ר' ירמי' שאיירי ברוב אחד דהא לפ"ז קשה קושיית הגמ' בתחילת הסוגיא שריב"נ דאמר כמאן.

והנה יש שלשה מקומות בהסוגיא כאן שאפשר להקשות קושיא זו, דאיך שייך לומר דסגי ברוב אחד הלא זהו דלא כמאן, הראשון הוא כאן וכמו שהקשינו, המקום השני הוא בתוס' בע"ב בד"ה כמאן וכו' שהקשו קושיא זו על הפי' של הר"ח שהביאו שלמסקנא רב חנן בר רבא סובר שהמעשה בתינוקת היתה בתרי רובי, ועל זה אמר שהוראת שעה היתה ושלדורות סגי בחד רובא, ואינו סובר שרב אמר "אבל ליוחסין לא", והמקום השלישי הוא מה שגם לפי רש"י שם הגמ' בהקושיא על רב חנן בר רבא סברה שהוא מפרש שהמעשה היתה בתרי רובי ושלדורות סגי בחד רובא.

והמהרש"א בע"ב בדבריו על התוס' הנ"ל שם כתב שהקושיא הנ"ל קשה רק לפי רש"י בדף י"ד ע"ב בהתירוץ של הגמ' על הקושיא של ריב"נ דאמר כמאן, דפי' שהתי' הוא שלעולם אתי כרבי יהושע, ואיירי בטענת ברי, ואע"פ שרבי יהושע סובר שרוב אחד לא מהני, אבל תרי רובי שפיר מהני, דלפ"ז קשה שאם סוברים שהוראת שעה היתה אבל לדורות סגי ברוב אחד, א"כ הרי זה דלא מאן, כי ר"ג מכשיר גם ברוב פסולים, ורבי יהושע פוסל גם ברוב כשרים (מיהו באות רס"ב הבאנו את דעת הבעל המאור שגם אם לפי התי' אתי כרבי יהושע אבל איירי בטענת שמא ולפי ר"ג סגי ברוב אחד), אבל לפי שני הפירושים שכתבו תוס' בע"א בביאור התירוץ של הגמ' לק"מ דלפי הדרך הראשון שכתבו שהמעשה בתינוקת איירי בטענת שמא, ובכה"ג לכו"ע צריכים תרי רובי, וא"כ רב חנן בר רבא, וכן המקשה בע"ב, וכן רב חייא בר אשי כאן, יכולים לסבור שסגי בחד רובא. והמהרש"א כתב

שכן י"ל כדי ליישב את פירושו של הר"ח שם, אבל הקשה למה הקשו תוס' רק על הר"ח ולא על המקשן שם, וכמו שכתבנו שגם על הקושיא שם קשה. וצ"ע על המהרש"א למה לא כתב שאפשר להקשות כן כבר כאן על רב חייא בר אשי.

שפג) מתיב רבי ירמי' וכו'.

ע"י במהר"ם שיף בתחילת דבריו על ע"ב שהקשה שהיינו יכולים לתרוץ את קושיית רבי ירמי' ולומר שמה שאמר רב אבל ליוחסין לא הרי זה קאי על מחצה על מחצה ושרב בא ליישב למה חילקה המשנה את הציור של רוב ישראל מהציור של מחצה על מחצה ועשתה ב' בבות, דעל זה אמר רב משום דהיכא שיש רוב הרי זה מהני גם לענין יוחסין אבל היכא דהוי מחצה על מחצה לא שנו אלא לענין להחיותו אבל לענין יוחסין לא.

וע"ע בדברי רעק"א שהבאתי באות שפ"ז.

שפד) תוס' ד"ה וספק נפשות להקל.

וז"ל, תימה למ"ד התראת ספק לא שמה התראה אפילו ספק נפשות להחמיר פטור משום דהתראת ספק היא, ואי למ"ד שמה התראה היכי פטרינן כשנמצא שישאל הרג הא מתחייב בהכה זה וחזר והכה את זה וכו' עכ"ל. והנה צ"ע על קושייתם השני' דהא לפי הפירושים בהגמ' שהבאנו לעיל באות שע"ט יוצא שלא יעזור מה שהתראת ספק שמה התראה, דהא ביארנו בשם הפי' שהביא הרמ"ה, וכן בשם רש"י בב"ק, שהכא מדובר אם הוא יכול לומר שהתכוין להכות את העכו"ם, ועוד הבאנו מפרשים דאיירי

כשזרק בכוונה להרוג אפילו אם יקלע להישראל והשאלה היא האם זה נקרא כוונה להרוג ישראל, וכן יש מפרשים דאיירי שהתרו בו אל תזרוק להרוג את אותו ישראל או את אחד מהישראלים, והוא קיבל עליו התראה להרוג את אותו ישראל או את אחד מהישראלים רק שכשזרק זרק לתוך החבורה בלי לכיין את הזריקה לכיוון אדם מסוים דבכה"ג הרי זה מיקרי שהתכוין להישראל כי כן היתה כוונתו רק שמספקינן אם המעשה שעשה מתפרש כמעשה נגד ישראל, וא"כ לא סגי בזה שהתראת ספק שמה התראה כדי לסלק את החסרונות הנ"ל. ונראה שכן היא כוונת השט"מ בד"ה וז"ל שיטה ישנה אף וכו' וכן בד"ה ודע וכו' עיי"ש.

ובאמת כן יש להבין את כוונת תוס' שהרי כתבו וז"ל, וי"ל דשאני התם שיודע בודאי שיבוא לידי איסור אם יותיר או יכה שניהם, מש"ה שמה התראה, אבל הכא אינו יודע שודאי יבוא לידי איסור שאינו יודע את מי יכה עכ"ל, די"ל שאין כוונתם לומר שבכה"ג לכו"ע לא שמה התראה, אלא לעולם למ"ד שמה התראה גם הכא שמה התראה, רק שבכל זאת אם ספק נפשות להקל או שיש רוב עכו"ם אז חסר בכוונה או בטיב המעשה.

והנה באמת נראה שא"א לומר שכוונת תוס' היא שהכא לכו"ע לא שמה התראה אם סוברים שספק נפשות להקל, כי לפ"ז לא מתוקמי דברי תוס', דאם כוונתם היא שרק התם שמה התראה כי אע"פ שלא פירש מראש מה בדעתו לעשות, אבל בידו להכות את זה ולחזור ולהכות את זה, וכן בנותר בידו להותיר, משא"כ הכא, א"כ אין זה

מובן, כי גם כאן הי' בידו לזרוק ולחזור ולזרוק, ואם כוונתם היא שהתם פירש שיחזור ויכה, ובנותר פירש שיותיר, משא"כ הכא לא פירש, א"כ בנותר אם פירש שיותיר אין זה התראת ספק אלא התראת ודאי. מיהו אכתי י"ל שכוונתם היא שהכא לכו"ע לא שמה התראה כי התם לא פירש אבל המעשה שעשה הוא מעשה שבודאי יש בו האיסור, אבל הכא לא חזר וזרק, ונהי שבידו לחזור ולזרוק, אבל לא עשה כן, ואת המעשה שעשה אין בו ודאי איסור.

והנה עי' עוד בדברי השיטה ישנה הנ"ל שכתב ליישב את הקושיא הראשונה של תוס' שהכא איירי באופן שניכר מי הוא הישראל, וא"כ אפשר לומר דאיירי באופן שהתרו בו שאם יזרוק במכוון עליו יהי חייב מיתה והוא קיבל עליו התראה, דבכה"ג הוי התראת ודאי, כלומר אבל אח"כ זרק בלי לכוונו לאדם מסוים. מיהו לכאורה אין דבריו מובנים כי כיון שלבסוף לא עשה מעשה זה של זריקה במכוון על הישראל, אלא זרק את האבן לתוך כל החבורה בכוונה שיהרוג מי שיזדמן לו, א"כ על מעשה זה לא שייך התראת ודאי, והוי התראה ספק, שהרי מודה השיטה שאם לא אמר שהוא מתכוין לישראל לא יעזור ספק נפשות להחמיר להופכו להתראת ודאי.

דף ט"ו ע"ב

שפה) אבל ליוחסין לא.

פירש"י וז"ל, דתרי רובי בעינן ליוחסין עכ"ל. פי' משום דגם כאן שייך גזירה אטו קבוע, כי אם יתירו תינוק המושלך היכא

שיש רוב ישראל בעיר יבואו להתיר גם כשנמצא בבית דאז הוי קבוע כמו שכתבו תוס' לעיל בע"א. וכן שייך כאן תרי רובי, דהיינו שרוב התינוקות של העיר הם ישראל וכן רוב התינוקות שנמצאים בהסיעה שחונה על העיר הרי הם ישראל (ולפי דברי הרש"ש שהבאנו באות שע"ו אפשר לצרף גם רוב האנשים שנמצאים בהסיעה ולא רק תינוקות). וכן לפי הביאור של הרמב"ם בתרי רובי שהבאנו לעיל באות שס"ז י"ל שרוב תינוקות הנמצאות בהסיעה הם ישראל וכן רוב התינוקות שבתוך העיר שהסיעה באה משם הרי הם ישראל. ובהאות הבאה נאריך יותר בזה.

שפוי) אבל ליוחסין לא.

א. ביאור אחד בדברי רש"י.

הנה רש"י כתב ש"אבל ליוחסין לא" איירי בתינוקות ובאופן שנתגיירה ולענין לאוסרה לכהונה למ"ד שגם קטנה פחותה מבת ג' שנים שנתגיירה הרי היא אסורה לכהונה. ולכאורה צ"ע למה לא פי' דאיירי בתינוק או תינוקת ובאופן שלא נתגיירו ולענין אם צריכים לחשוש שהם גוים ואסורים בישראל. וי"ל משום דמשמע לי' ש"ליוחסין" פירושו הוא רק לכהונה, ולכן פי' דאיירי בתינוקת שנתגיירה, כי בתינוק או תינוקת בלי להתגייר, גם לענין להנשא לישראל היו עושים מעלה ואוסרים, כי כל הטעם למה עשו מעלה רק לענין כהונה, הרי זה כי איירי בנתגיירה, ולא עשו מעלה לענין ממזרות לקהל כי ספק ממזר מותר מהתורה לקהל, אבל היכא שלא נתגיירה ויש ספק אם הוא עכו"ם או לא, בודאי צריכים לאסור לקהל כמו לכהונה, ועוד

דלמה לנו להתירו לישראלית הלא יש עצה ע"י שיתגייר, ולכן פירש"י דאיירי בתינוקת לאחר שנתגיירה. מיהו אכתי צ"ע על רב עצמו למה נקט לשון של ליוחסין ולא נקט אפילו לישראל ובתינוק או תינוקת שלא נתגיירו. וי"ל משום דזה פשיטא דאסור כי הרי הם יכולים להתגייר וכהנ"ל, וא"כ לא היינו יודעים מזה שעשו מעלה גם לכהונה.

ב. ביאורו של הב"ש בדברי רש"י.

מיהו הב"ש בסי' ד' סקנ"ד פי' כוונת רש"י שבאמת דוקא לענין יוחסין עשו מעלה לא לסמוך על רוב אחד, אבל לא לשאר דברים, וממילא היכא שיש רוב עכו"ם הרי הוא מותר לישראל לאחר גירות ולא חיישינן שמא ה' ישראל והוא אסופי, אפילו כשאין סימנים שאינו אסופי, וכן היכא שיש רוב ישראל וקידש אשה בלי להתגייר נקטינן שקידושין גמורים הם ולא חיישינן שמא הוא גוי (ולכאורה ה"ה שהוא מותר לכתחילה להנשא).

ועי' גם בנו"ב קמא חלק אה"ע סי' ז' שר"ל שרש"י פי' בתינוקת שנתגיירה ולענין כהונה כי בתינוק ולענין להנשא לישראל לפני שנתגייר הרי התינוק מותר באמת אפילו בלי להתגייר, ושלכן נקט רש"י לאחר שנתגיירה ולענין כהונה, אלא שכתב שיש לדחות ולומר כהדרך הראשון שכתבנו שבאמת גם בתינוק אסרינן רק שרש"י פירש לענין תינוקת כי ס"ל שהמשמעות של ליוחסין היא לכהונה.

מיהו צ"ע למה לא הביא הנו"ב את דברי הב"ש.

ג. שיטת הרמב"ם.

והנה עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' א"ב

הכ"ה שכתב וז"ל, האסופי שנמצא בעיר שיש בה גוים בין שהי' רוב גוים או רוב ישראל הרי זה ספק גוי לענין יוחסין, קידש אשה צריכה גט מספק וכו' עכ"ל. ובהכ"ו כתב וז"ל, הטבילוהו ב"ד לשם גירות או שטבל משהגדיל הרי הוא כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל עכ"ל. הרי שהרמב"ם סובר ש"לענין יוחסין לא" הרי זה כולל שבעיר שיש שם רוב ישראל חוששין שמא הוא גוי, כלומר ואסור להתחתן אפילו עם גירות (שאינן כלפה איסור אסופי), וכן בעיר שיש שם רוב עכו"ם, אפילו לאחר שנתגייר חוששין שמא הי' ישראל והרי הוא אסופי והרי הוא אסור לקהל, הרי ש"לענין יוחסין לא" איירי גם לענין לאוסרו לקהל משום חשש גוי או חשש ממזרות, ודלא כרש"י.

ד. שיטת הראב"ד.

ועי' בראב"ד שם שחולק על הרמב"ם וסובר שבעיר שרובו עכו"ם, לאחר שנתגייר אין בו משום אסופי משום שאז אזלינן בתר הרוב שהי' גוי (וזהו כדינו של הב"ש בדעת רש"י). וביאר המ"מ שטעמו של הראב"ד הוא משום ס"ס דהיינו ספק עכו"ם שמותר לאחר שנתגייר, ספק ישראל, ואפילו אם הי' ישראל אבל הרי רק ספק ממזר וספק ממזר מותר מהתורה ובכה"ג שיש ס"ס לא גזרו רבנן. ולפ"ז היכא שיש רוב ישראל יודה הראב"ד שלפני שהוא מתגייר הרי הוא אסור מחשש עכו"ם כי התם ליכא ס"ס. ברם הב"ש העיר על דרכו של המ"מ דלפ"ז הראב"ד יצטרך להתיר לאחר שנתגייר לא רק ברוב עכו"ם אלא ה"ה במחצה על מחצה כי גם בכה"ג יש ס"ס. והב"ש כתב שטעמו של הראב"ד הוא משום כל דפריש מרובא

פריש. מיהו לפ"ז צ"ע למה אין הראב"ד חולק גם היכא שיש רוב ישראל, דגם שם יסבור שהולד מותר לגירות בלי גירות משום דכל דפריש מרובא פריש. וי"ל דשאני התם דאפשר ע"י גירות.

ה. מחלוקת בין המ"מ והב"ש בטעמו של הרמב"ם.

ובדעת הרמב"ם כתב המ"מ שהוא סובר דהולד חשיב קבוע, פי' ואתי הרמב"ם בזה לשיטתו בפ"ח הט"ו שבתוך העיר הוי תמיד קבוע. מיהו הב"ש שם פי' שטעמו של הרמב"ם הוא משום מעלה ביוחסין דזה כולל גם שחששו ברוב עכו"ם שמא הוא ישראל ממזר ואסור לקהל, וכן שהיכא שיש רוב ישראל אולי הוא עכו"ם ואסור בלי גירות. ועוד כתב הב"ש שלפ"ז כשיש תרי רובי יהי' מותר (משא"כ לפי המ"מ הרי בתוך העיר הוי ממש קבוע).

ויש לתמוה על מה שכתב המ"מ שהרמב"ם סובר שבתוך העיר הוי קבוע, דהא בגמ' איתא שאם אזל איהו לגבה בתוך העיר הוי פריש, וכבר כתבנו באות שס"ז* שכוונת הרמב"ם בפ"ח הט"ו היא שבתוך העיר גזרינן אטו ציור של קבוע אבל אין כוונתו דהוי תמיד קבוע ממש.

והדרישה בסימן ד' סק"ג הקשה על המ"מ שהרמב"ם להלן לענין שאר הדינים שנזכרים בגמ' אזל שפיר בתר רוב, וכן ביאר המ"מ שם.

וראיתי ברידב"ז על ירושלמי בריש פרק ב' דדמאי שכתב לפרש שהרמב"ם סובר שבתוך העיר, אפילו אם לא הלכה איהי לגבייהו, אלא נבעלה באיזה מקום בתוך העיר, הרי זה בגדר קבוע כי באותו מקום

רוב פעמים נמצאים שם כשרים ומיעוט פעמים נמצאים שם פסולים, וא"כ מה שמיעוט פעמים נמצאים שם פסולים הרי זה עושה קבוע כמו היכא שבמיעוט מקומות יש שם פסולים "דמה לי אם קבוע האיסור במקום העשירי וקבוע ההיתר במקומות התשעה וספק לו על המקום, או דברור לו המקום וספק לו על הפעם, דהא הכי נמי רוב פעמים קבוע הוא בהיתר ומיעוט פעמים קבוע לאיסור והוי קבוע" (ולפי הרמב"ם פריש מיקרי רק אם הלך הבעל להבית של האשה דהתם שום פעם אין פסולים, וזהו הכוונה באזיל איהו לגבה, וצ"ע).

והנה הרמב"ם בפט"ו שם בהכ"ז חזר על מה שפסק בהלכה כ"ה שאם יש רוב ישראל הרי זה ספק גוי ספק ישראל כי הוי קבוע (מ"מ) או משום מעלה (ב"ש) ופסק שאם קידש גירות לפני שנתגייר הרי היא ספק אשת איש והבא עלי' פטור ממיתה. וצ"ע דהא דבר זה כבר משתמע מדבריו בהכ"ה שהרי כבר כתב שם שאם קידש הרי זה ספק קידושין. ולכאורה צ"ל שחידושו בהכ"ז הוא שאע"פ שנשא בהיתר (ולהלן נבאר למה הוי באמת בהיתר) אבל בכל זאת לא אמרינן שהוחזקה להיות אשת איש דוגמת דברי הרמב"ם בפט"ז מהל' סנהדרין לענין ע"א שהעיד שהוא חלב, אלא אכתי אמרינן שאין הורגים אותה (משום שגם לענין זה החמירו כעין מעלה). והישועות יעקב בסוף סי' ד' הקשה באמת דמכיון שמותר לו לישא את הגיורת א"כ למה לא אמרינן שהוחזק כישראל ויהי' הבעל חייב מיתה.

ועכ"פ צריכים לבאר למה הי' מותר לו להנשא. והח"מ בסי' ד' סקל"ו הבין באמת

שכוונתו היא להיכא שנשא את הגיורת באיסור, ודלא כמו שנקטנו לעיל, דהא כתב לעיל בהכ"ה שלא אזלינן בתר רוב אלא הרי זה ספק גוי לענין יוחסין. מיהו החזו"א באה"ע סי' ז' סק"ד פי' שבאמת הרמב"ם סובר שגם לפני גירות מותר לו לישא גיורת כי לא עשו בה מעלה כיון שאינה נחשבת בגדר קהל.

ועכ"פ הראב"ד חולק על הרמב"ם וסובר שברוב ישראל הולכים אחר הרוב לענין דיני נפשות וממילא אם קידש אשה וזינתה הורגים אותה (ודלא כהרמב"ם שכתב שאין הורגים אותה) והיינו משום שבדיני נפשות הולכים אחר הרוב (אע"פ שאסרנו אותו לישא ישראלית מחשש שמא הוא גוי). וכיאר המ"מ שהרמב"ם סובר שאם עשו מעלה לענין יוחסין כ"ש לענין שלא להרוג מיתת ב"ד. מיהו לכאורה ביאור זה סותר את מה שכתב לעיל על הכ"ו דהוי קבוע גמור.

שפז) לרב חנן בר רבא דאמר הוראת שעה היתה קשיא הא.

פי' דיוצא שהוא סובר שלדורות מספיק ברוב אחד ואילו רב קאמר שליוחסין לא סגי ברוב אחד. והקשה רעק"א בדו"ח דלמא ס"ל לרב חנן בר רבא שרק רוב סיעה כשירה לדורות אבל לא רוב עיר, וגבי תינוק הרי הי' רוב עיר, ותי' שגבי תינוק גם רוב עיר הרי זה כמו רוב סיעה כי לא שייך מציאות של קבוע של אזלא איהי לגבייהו וא"כ הי' צריך להיות מספיק גם ברוב אחד כמו ברוב סיעה.

ושוב הקשה רעק"א שאם נאמר שהציוור של תינוק המושלך חשיב תמיד כמו רוב

ראשונים אחרים סוברים ששמואל חולק על רב בלהחיותו וס"ל שאפילו ברוב ישראל אינו חייב, א"נ דשמואל סובר שגם במחצה על מחצה חייבים להחיותו, ולהלן בהאות הבאה נאריך בזה יותר.

ועכ"פ מקשינן בגמ' איך אפשר לומר ששמואל סובר מפקחין רק כשיש רוב ישראל דהא שמואל עצמו סובר שאפילו במיעוט ישראל מפקחין, והסיקו ששמואל קאי על הבבא של אם רוב עכו"ם עכו"ם וקאמר שלענין לפקח את הגל אינו כן אלא חוששין גם למיעוט ישראל. ולפ"ז צ"ל שמה שרש"י גורס בדברי שמואל אף לפקח עליו את הגל הרי זה רק לפי ההו"א ששמואל מוסיף על דברי רב, אבל לפי המסקנא ששמואל קאמר שלענין לפקח עליו את הגל אינו כן אי אפשר לגרוס בדבריו אף לפקח עליו את הגל, כי לענין להחיותו שאינו פיקוח נפש הרי הוא מודה שברוב עכו"ם אין חיוב.

מיהו ע"י ברמב"ן כאן שהבין בתחילה שלהחיותו פירושו הוא להצילו (דרך בהמשך דבריו כתב שיש לפרש לפרנסו), ועל זה קאמר רב שברוב ישראל מצילין אותו אבל לפקח עליו את הגל בשבת (שהוא רק ספק הצלה כי אולי לא ימצא אותו חי) אפילו ברוב ישראל אסור, ושמואל קאמר לפי הס"ד שברוב ישראל שפיר מפקחין (אבל להחיותו, שהוא ודאי, וכן לפקח את הגל בלי חילול שבת, אפילו במחצה על מחצה חייבים, ושמואל חולק גם על דברי רב בלהחיותו, הרא"ה). והקשה הרמב"ן על זה איך קאמר רב שרק ברוב ישראל יש חיוב להצילו ולא גם במחצה על מחצה. ולהלן שם הקשה עוד איך אפשר לומר שרב סובר שאפילו ברוב ישראל אין מפקחין. ועוד הקשה

סיעה כיון שלא שייך שם קבוע א"כ הרי זה באמת על המדריגה של תרי רובי וא"כ צ"ע על דברי הגמ' שאמרה אישתמיטתי לרבי ירמי' הא דאמר רבי יהודה אמר רב דאיירי בקרונות, פי' דרבי ירמי' הקשה על מה שאמר רב חייא בר אשי שהלכה כרבי יוסי דמהני חד רוב ממה שאמר רב שלענין יוחסין לא מהני חד רוב, ועל זה קאמר הגמ' דאישתמיטתי' הא דאמר ר"י א"ר שרבי יוסי איירי בתרי רובי, ואילו לפי הנ"ל לא אישתמיטתי' כלום אלא דרבי ירמי' הבין שגם תינוק המושלך הרי זה כתרי רובי.

מיהו מה שסובר רעק"א שמכיון שבציור של תינוק המושלך לא שייך קבוע הוי רוב עיר על המדריגה של תרי רובי צ"ע, כי י"ל שגם בציור זה גזרינן אטו ציור אחר של רוב עיר ששפיר שייך שם קבוע, דהיינו הציור של רוב עיר כשאזלא איהי לגבי, כמו דגזרינן רוב סיעה אטו רוב עיר, ויש ליישב.

גם מה שנקט רעק"א שבתינוק המושלך לא שייך גזירה צ"ע, דהא שייך לגזור אטו היכא שמצאוהו בבית כמו שמבואר בתוס' בע"א בד"ה דלמא וכו' דהוי קבוע.

שפח) לא שנו אלא להחיותו.

ע"י ברש"י שפי' שהכוונה בלהחיותו היא לפרנסו. ועוד פי' דקאי דברי רב על רוב ישראל, כלומר אבל במחצה על מחצה ליכא חיוב לפרנסו (וכ"כ תוס' בד"ה אם).

והנה בגמ' מייחנן ששמואל קאמר לפקח עליו את הגל, ורש"י גורס אף לפקח עליו את הגל כלומר דבהס"ד סברה הגמ' שזהו הוספה על דברי רב, דהיינו שרוב ישראל כישאל גם לענין לפקח עליו את הגל. ברם

הרמב"ן איך סברנו בהס"ד ששמואל קאמר שלפקח עליו את הגל חייבים רק ברוב ישראל אבל לא במחצה על מחצה, הלא פשיטא שבספק פיקוח נפש צריכים לחוש שמא הוא ישראל ולפקח גם בשבת. וכתב לתרץ שמה שאמר רב לא שנו אלא להחיותו הרי זה קאי גם על רוב ישראל וגם על מחצה על מחצה, ורב ס"ל שרק במחצה על מחצה יש חיוב להצילו וכן לפקח עליו את הגל, אבל ברוב כותי אזלינן בתר רוב גם בפיקוח נפש ולא חיישינן למיעוט ישראל, ובהס"ד חשבנו ששמואל סובר שרק במחצה על מחצה יש חיוב לפקח עליו את הגל אבל לא ברוב עכו"ם (ושמואל הזכיר לפקח עליו את הגל ולא הזכיר להחיותו כי ס"ל שב"ד מצווין להצילו אפילו ברוב כותים, כן איתא בשט"מ בשמו ודלא כמו שכתוב בחי"ה הרמב"ן ששמואל סובר שאפילו עכו"ם ב"ד מצווין להצילו), ושוב מסקינן שבפיקוח נפש הרי הוא סובר שחוששינן גם למיעוט.

והנה רש"י ביומא דף פ"ה ע"א כתב שלפי שמואל לא אזלינן בתר רובא לענין מפקחין אלא מפקחין גם במיעוט ישראל וכל שכן להחיותו, והיינו כהפירוש שהביא הרמב"ן שלהחיותו פירושו הוא להצילו, ולכן כתב רש"י שיש כל שכן כי להחיותו איירי באופן שבודאי אפשר להציל ולא כמו מפקחין שיש ספק אם ימצאו אותו חי, וכן מפקחין איירי בשבת וא"כ כ"ש שצריכים להחיותו שאיירי בחול (אבל לענין לפרנסו ליכא שום כל שכן).

והנה עי' במהר"ם שיף כאן שכתב שמה שכתב רש"י בדברי שמואל "אף" לפקח עליו את הגל הרי זה קאי גם לפי המסקנא

ששמואל קאמר שלענין לפקח אינו כן, והכוונה בלשון "אף" היא שלענין להחיותו ואף לענין לפקח את הגל אינו כן אלא חוששינן למיעוט וכשיטתו ביומא. מיהו לכאורה לא יתכן לומר כן כי רש"י בסוגיין מפרש שלהחיותו פירושו הוא לפרנסו ולכאורה פשיטא שאין חייבים היכא שיש רק מיעוט ישראל. ברם המעיין בדברי המהר"ם שיף יראה דס"ל שגם רש"י ביומא מפרש להחיותו לפרנסו ובכל זאת ס"ל לשמואל שברוב עכו"ם חייבים (ולא עוד אלא רש"י סובר דהוי בגדר כ"ש ממפקחין).

והנה הרמב"ם בפט"ו מהל' איסורי ביאה הכ"ו פסק שבמחצה על מחצה חייבים להחיותו, וכן שבמחצה על מחצה מפקחין עליו את הגל. והביא המ"מ שחכמי לונל שאלו את הרמב"ם שהרי שמואל סובר שאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב ומפקחין אפילו במיעוט ישראל, והרמב"ם תי' שסמך עצמו על דברי רבי יוחנן ביומא עיי"ש, ותשובה זו מובאת בכ"מ על פ"ב מהל' שבת ה"כ עיי"ש. ועי' בקובץ שיעורים כאן באות מ"ב שנקט שלפי הרמב"ם להחיותו פירושו הוא לפרנסו וכמו שפירש"י כאן, ובאמת כן כתב הרמב"ם להדיא בהתשובה הנ"ל לחכמי לונל. ועוד כתב הקו"ש שגם הרמב"ן סובר כהרמב"ם שחייבים לפרנסו גם במחצה על מחצה. מיהו לכאורה דבריו תמוהין כי הרמב"ן כתב שרב קאי על מחצה על מחצה בתוך הפירוש שלהחיותו פירושו הוא להצילו כי אי אפשר לומר שבמחצה על מחצה אין חיוב להצילו.

והנה הכ"מ בדבריו על דברי הרמב"ם שם כתב שמקורו של הרמב"ם שבמחצה

על מחצה חייבים להחיותו הוא משום דמקשינן אם רוב ישראל למאי הלכתא, ומתריצין להחזיר לו אבידתו, ולא מתריצין לענין להחיותו (וכבר הקשו כן רש"י ותוס', ותירצו שיש רבותא בלהחזיר לו אבידתו), והיינו משום שהסתמא דגמ' סברה שגם במחצה על מחצה חייבים להחיותו ודלא כרב וכן דלא כשמואל שמסכים עם רב בזה. מיהו להלן נביא את דברי הקונטרס הספקות שכתב שגם מה שאמרו מחצה על מחצה ישראל לענין נזיקין אין זה כשמואל שובר שאין הולכין בממון אחר הרוב אלא הרי זה מתקמא רק לפי רב, ובכל זאת פסקין כשמואל.

שפח*) לפקח עליו את הגל.

ע"י בחידושי הגר"ח על הש"ס על יומא דף פ"ד מש"כ בנוגע לסוגיין.

שפט) אם רוב ישראל ישראל למאי הלכתא אמר רב פפא להחזיר לו אבידה.

א. שיטת רש"י ותוס'.

פירש"י וז"ל, רבותא היא דמוציאין מיד ישראל הזוכה בה, ועוד דאמור רבנן המחזיר אבידה לכנעני עליו הכתוב אומר למען ספות הרוה את הצמאה שהשוה מצרים לחשיבתן של ישראל ונאמר לא יאבה ה' סלוח לו עכ"ל. פי' דבגלל הטעמים הנ"ל הוי יותר רבותא לומר שברוב ישראל מחזירין לו אבידה מלומר שברוב ישראל חייבים להחיותו.

מיהו צ"ע דהא גם כדי להחיותו מוציאין ממון. וי"ל דהתם הכוונה היא שב"ד צריכים

להחיותו וכמו שפירש"י לעיל, וא"כ י"ל שזה לא מיקרי שמוציאין ממוחזק כי הוי מקופה של צדקה, ואע"פ שהגבאי צדקה מחזיק בו בשביל העניים והרי הוא השומר שלהם וא"כ חשיבי העניים מוחזקים, אבל הרי גם התינוק הזה אם הוא ישראל הרי הוא בגדר מוחזק כי אז הרי זה נקרא שהגבאי מחזיק בו גם בשבילו מדין אפוטרופוס והממון שייך גם להתינוק דהא זה שנתן את הצדקה הוא דעת אחרת שמקנה לכל העניים וגם התינוק בכלל, וא"כ יוצא שיש כאן ספק מי מיקרי המוחזק האמתי, ועל ככה"ג כבר כתב הקצה"ח בסי' פ"ח סק"ט שלא שייך לומר שהממע"ה, אבל הך מוצא אבידה הרי הוא רוצה להחזיק את האבידה לעצמו בטענה שהתינוק הוא גוי ואינו מתכוין לשומרה בשביל התינוק, ולכן אפילו אם התינוק הוא ישראל אינו בגדר מוחזק.

גם י"ל שהחיוב לפרנסו הרי הוא ביסודו חיוב מצוה כלפי שמיא, ואין הכוונה שהתורה חייבה אותו חיוב ממון להעני, אלא התורה חייבה אותו במעשה מצוה כלפי שמיא לפרנס את העני, ומש"ה כשאנו מסופקים בצירור מסוים אם חייבים לפרנס את העני או לא הרי אנו צריכים להכריע על פי גדרי חיוב מצות, וממילא בהצירור של הגמ' כאן הדין נותן שנלך בתר רוב, ואע"פ שכתוצאה מזה נצטרך להוציא ממון ואין הולכין בממון אחר הרוב, אבל אין זה נקרא שמוציאין ממון ממוחזק על פי רוב, כי כבר הכרענו על פי גדרי מצות שחייבים להחזיר, אשר מעתה יש חיוב ודאי על המוחזק לתת את הכסף, אבל עכ"פ כל זה הוא רק בנוגע להחיוב להחיותו, אבל בנוגע להחיוב של השבת אבידה י"ל שהוא בגדר חיוב ממון

שחייבה אותו התורה לחבירו, וממילא התם צריכים להכריע ספקות על פי הכללים של ספקות בעניני ממון, ומש"ה התם הוי אמינא שלא נוציא מן המוצא כיון שספק ממון הוא לקולא לנתבע אפילו כשיש רוב.

ולפי שני הביאורים קמ"ל דשפיר מוציאין, כי י"ל שגם השבת אבידה הוי ביסודה דין של מעשה מצוה כלפי שמיא וממילא אזלינן בתר רוב (אבל בנוגע ללהחיותו ה' פשוט לנו כך).

ולהלן נעיר שלפי הנ"ל דהוי דין של מצוה למה אין צריכים להחיותו ולהשיב אבידתו גם במחצה על מחצה. ועי' ברא"ש באלו מציאות בסוף סי' א' שכתב שבספק השבת אבידה (כגון חצי קב בב' אמות) אזלינן באמת לחומרא.

גם י"ל שלעולם גם לפי המסקנא השבת אבידה היא חיוב ממון שחייבה אותו התורה לחבירו, רק שסברת הקמ"ל היא כך, שהרי הספק שלנו הוא ביסודו על מהות הגברא אם הוא כותי או ישראל, ומאחר שמכריעין על פי רוב שהוא ישראל א"כ אז כבר הוחזק כישראל ומה שמוציאין ממון הרי זה רק בגדר תוצאה, וכסברא זו נראה מהשט"מ בד"ה אילימא וכו' בשם השיטה ישנה.

וההפלאה כאן על תד"ה לא צריכא וכו' כתב וז"ל, כיון דהוי ישראל לכל מילי כדקאמר להחיותו, וכן ההורגו חייב, והוא הדין לענין שחייב במצות, ולענין שליחות וקידושין, ה"ל ישראל נמי לענין ממונא וכן להיפך ברוב נכרים וכו', ולא אמר שמואל דאין הולכין בממון אחר הרוב אלא היכא דלא נפקא מיני' אלא לענין ממונא כגון בשור ונמצא נגחן וכו' עכ"ל.

אלא שהקשה על זה ממה שתוס' עצמן

לעיל בד"ה להחזיר וכו' הקשו שגם לענין להחזיר אבידתו ברוב ישראל נימא שאין הולכין בממון אחר הרוב. וכתב לפרש את כוונתם בדרך אחרת, והיינו שלעולם אין כוונתם שהכא נימא שאין הולכין בממון אחר הרוב אלא "דקדקו (תוס') כיון דהך מילתא הוא רק אגב שאר מילי (פי' דהטעם למה מחזירין אבידתו אינו משום רוב, דאי משום הא הרי אין הולכין בממון אחר הרוב, אלא הרי זה כי נוהגים בו כישראל לענין שאר מילי וכהנ"ל), הוי לי' להש"ס למינקט יותר שאר מילי, לכך כתבו דבאבידה מודה שמואל".

גם י"ל שסברת הקמ"ל היא שלעולם יסוד החיוב בהשבת אבידה הוי שפיר חיוב ממון שחייבה אותו התורה לחבירו וכהנ"ל, רק שלא מיקרי שאנו מוציאין ממוחזק כי לפי הצד שהתינוק הוא ישראל אין המוצא נקרא מוחזק אלא הרי הוא נקרא השומר של התינוק והוי ברשות התינוק, וא"כ הוי ספק בענין הא גופא אם המוציא הוא מוחזק או לא, וכבר כתב הקצה"ח בסי' פ"ח סק"ט שבכה"ג לא שייך לומר שהמוציא מחבירו עליו הראי' ושזלינן בתר התופס כי יש ספק בעצם המוחזקות. ונראה שזוהי כוונת השט"מ בשם הרמב"ן (בד"ה וז"ל הרמב"ן) שכתב וז"ל, אבל מוצא אבידה לאו מארי' דממונא הוא עכ"ל עיי"ש, וכבר הבאנו דרך זה לעיל בענין למה רוב ישראל ישראל לענין להחיותו, מיהו כבר הערנו שהכא בתורת ודאי אין המוצא מתכוין לשומרו בשביל התינוק כי הוא רוצה להחזיק בו לעצמו, משא"כ בציורו של הקצה"ח שם אם העבד שייך להאדון אז מצד דיני התורה הרי העבד מיקרי בגדר רשותו של האדון.

ברם אולי גם כאן בשומר אבידה אפילו אם אינו רוצה לשומרו בשביל התינוק הרי זה נקרא ברשות התינוק כי רחמנא שיעבד את השומר אבידה בעל כרחו כדאמרינן בב"ק דף נ"ו ע"ב, וצ"ע.

גם י"ל דקמ"ל שלא אזלינן לענין אבידה בתר המוחזק אלא מוציאין על פי הרוב משום הסברא שכתבו תוס' שתפיסה מהני רק כשבא לידו בהיתר מהבעל דין (עי' באות ש"צ שנאריך בביאור דבריהם).

גם י"ל שלא אזלינן בתר המוחזק כי הרוב ישראל שפיר מהני להוציא מהמוחזקות, ואע"פ שאין הולכין בממון אחר הרוב אבל בתר רובא דאיתא קמן שפיר אזלינן (עי' בזה בדו"ח כאן, והביא רעק"א את דברי התרומת הדשן בענין זה. ועי' גם ברשב"ם בב"ב דף צ"ג ובגליון הש"ס שם, ובקונטרס הספקות בכלל ו' סק"ה וסק"ו).

גם י"ל כשיטת תוס' בסנהדרין דף ג' ע"ב שרק בתר רובא לרדיא לא אזיל שמואל כי הוא רוב גרוע עיי"ש.

והנה תוס' כאן כתבו רק את הסברא השני' שכתב רש"י ולא את הסברא הראשונה. וכנראה שהם סוברים שליכא אפילו הוה אמינא לומר שגבי אבידה תועיל להמוצא העובדא שהוא תופס אותה מהטעם שכתבו בהמשך דבריהם דלא באו המעות לידו בהיתר ומדעת, וכן כתב השט"מ בד"ה להחזיר לו אבידה.

והנה מעתה יש לעיין דלפי הצד שכתבנו שלהחיותו וכן השבת אבידה הרי הם ביסודם חיובים של מצוה כלפי שמיא ולכן אזלינן בתר רוב ולא בתר המוחזקות, א"כ למה גם במחצה על מחצה אין חיוב להחמיר להחיותו ולהחזיר את האבידה בגלל הכלל

שספיקא דאורייתא לחומרא, ובשלמא אם הוי בגדר חיוב ממון לחבירו אז י"ל שאע"פ שאזלינן בתר רוב מהטעמים שכתבנו, דהיינו משום דהוי רובא דאיתא קמן או משום דלא הוי רוב גרוע, אבל בכל זאת במחצה על מחצה לא מחמירים כי המוצא הוא מוחזק, ואפילו לפי הדרכים שכתבנו שלא מהני התפיסה שלו אבל מ"מ כבר ביארנו באות ר"ו סק"ו ובההערה שם שאפילו היכא שלא שייך הדין של חזקה חיובית שיש במוחזק אבל בכל זאת נאמר בממון שלא משנים את המצב בלי סיבה (ורוב חשיב שפיר סיבה וכמו שביארנו בהאות הנ"ל), אבל אם הוי בגדר חיוב מצוה כלפי שמיא צ"ע כהנ"ל למה אין מחמירים גם במחצה על מחצה.

וי"ל כהצד שכתבו האחרונים שבספיקא דאורייתא אזלינן לחומרא רק בציור שלאחר שנלך לחומרא יהי' ברור שקיים את המצוה, וכגון אם הוא מסופק אם אכל מצה בליל ט"ו ניסן דאם יחזור ויאכל הרי מעתה יהי' ברור שקיים את המצוה, אבל היכא שגם אם ילך לחומרא יהי' ספק אם קיים מצוה או לא, וכגון היכא שלא אכל מצה אבל הוא מסופק אם עכשיו הוא ליל ט"ו ניסן או לא, וכן כגון הכא דאפילו אם יחזיר עדיין יהי' ספק אם קיים מצוה או אם לא קיים (מחמת היותו כנעני), א"כ בכה"ג אין חיוב להחמיר (ברם יש שסוברים שגם בכה"ג חייבים להחמיר כיון שאחרי שיחמיר בודאי לא ישאר עליו חיוב מצוה, אבל בציור שבלי להחמיר בודאי לא יצא ידי המצוה ועל ידי להחמיר ישאר ספק אם קיים מצוה אם לא קיים, רק בכה"ג אינו חייב להחמיר, וכגון לבישת תכלת מספק שמא הוא באמת תכלת אמתי, דגם אם

יחמיר ישאר ספק אם קיים את המצוה ויתכן שהוא עדיין חייב בתכלת ולא קיים את החיוב, בכה"ג אינו חייב להחמיר, ויש אומרים שגם בכה"ג חייב להחמיר).

ועי' בקו"ש באות מ"ב.

ב. שיטת הרמב"ם.

והנה שיטת הרמב"ם בפט"ו מהל' א"ב הכ"ו היא שגם במחצה על מחצה חייבים להחיותו, דהיינו לפרנסו וכמש"כ הרמב"ם בתשובתו לחכמי לונל הובא בכ"מ בפ"ב מהל' שבת ה"כ שלהחיותו היינו לפרנסו. ונראה דהיינו משום שהוא סובר דהוי ביסודו דין של חיוב מצוה כלפי שמיא וס"ל שאמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא אפילו היכא שגם אם יחמיר לא יהי' ברור שקיים מצוה. והא דפסק שם שהוא פטור מלהשיב לו אבידתו בהצויר של מחצה על מחצה הרי זה משום דס"ל שהשבת אבידה הרי היא ביסודה חיוב ממון לחבירו, וכן בספק מתנות כהונה הרי הוא פטור כי גם התם הרי זה ביסודו חיוב ממון שחייבה אותו התורה להכהן, ועל חיוב ממון לחבירו לא אמרינן ספיקא דאורייתא לחומרא אלא אמרינן הממע"ה ולקולא לנתבע, אבל רוב שפיר מהני מהטעמים שכתבנו לעיל.

שו"ר בקו"ש כאן באות מ"ב שרצה לומר כעיקרם של הדברים הנ"ל וז"ל, ודעת הרמב"ם דגם במחצה על מחצה מצוין להחיותו וכן היא דעת הרמב"ן והרשב"א, ולשיטתם מוכח להדיא דאינו כספק ממון אלא כספק מצוה עכ"ל.

והנה הקו"ש שם הקשה על שיטת הרמב"ם הנ"ל שבמחצה על מחצה חייבים להחיותו מהא דספק מתנות כהונה הוא

לקולא, וכתב לחלק שבהצויר של להחיותו אין מוחזק כי איירי לענין שניתן לו מקופה של צדקה, משא"כ במתנות כהונה הבעלים הוא המוחזק (ונראה שבוזר חזר בו ממה שכתב שלהחיותו הוי ביסודו דין של מצוה, אלא לעולם הוי ג"כ חיוב ממון, רק שאין שם מוחזקות), ודחה שמ"מ כל העניינים נחשבים בגדר "ודאי" ואילו התינוק נחשב בגדר "ספק" ואין ספק מוציא מידי ודאי, עיי"ש במה צידד בזה עוד.

והאור שמח בההשמטות בסוף הל' אישות הביא מקור מתוך הסוגיא לשיטתו של הרמב"ם שבמחצה על מחצה חייבים להחיותו, כי כשסברנו ששמואל קאמר שאף לפקח עליו את הגל הקשו על זה ממה ששמואל סובר שגם במיעוט ישראל מפקחין (כי ביומא דף פ"ד-פ"ה הוכיחה הגמ' שכוונת שמואל היא שהולכין אחר מיעוט ישראל), ומעתה אם רב קאמר שרק ברוב ישראל יש חיוב להחיותו אבל לא במחצה על מחצה א"כ גם מה ששמואל אמר אף לפקח עליו את הגל הרי זה קאי על רוב ישראל אבל במחצה על מחצה אין מפקחים, וא"כ הי' אפשר להקשות על זה ממשנה מפורשת ביומא דף פ"ג דתנן שבספק ישראל ספק כותי מפקחין, וא"כ בע"כ צ"ל כהרמב"ם שמה שאמר רב לא שנו אלא להחיותו הרי זה קאי על מחצה על מחצה ולכן גם מה שאמר שמואל אף מפקחין עליו את הגל הרי זה קאי על מחצה על מחצה וממילא לק"מ מהמשנה ביומא.

מיהו כבר העיר הרמב"ן כאן את הערת האור שמח וכתב וז"ל, ומעיקרא ודאי הוו יכלי לאקשווי לשמואל לפיקוח נפש מי בעינן רוב ישראל, אלא אלים לאקשווי עלי'

דשמואל מיני' ובי', דלא מיבעיא דלא בעינן רוב ישראל אלא אף ברוב כותים מפקחין עכ"ל.

ובשט"מ כאן בד"ה וז"ל שיטה ישנה איתא כדרכו של הרמב"ם אבל רק בדעת שמואל ולא בדעת רב וז"ל, אם רוב ישראל ישראל למאי הלכתא, לשמואל קא בעי דאמר מחצה על מחצה להחיותו דלרב רוב ישראל ישראל להחיותו וכו' עכ"ל, הרי שלפי שמואל גם במחצה על המחצה חייבים להחיותו אבל להחזיר אבידתו חייבים רק ברוב ישראל. וכבר הבאנו באות שפ"ח שהרמב"ן בהדרך שלהחיותו פירושו הוא להצילו כתב ששמואל סובר שגם במחצה על מחצה מצילים אותו. ועוד הבאנו שם מהכסף משנה שהקשה למה הגמ' לא אמרה להחיותו, וכתב משום שהסתמא דגמ' סוברת שגם במחצה על המחצה צריכים להחיותו (דהיינו לפרנסו).

שצ) בענין סברת תוס' למה אין הולכין בממון אחר הרוב בהציור של להחזיר אבידתו.

עי' בתוס' שכתבו שברוב ישראל חייבים להשיב לו אבידתו ולא אמרינן שאין הולכין בממון אחר הרוב כי רק ברובא לרדיא שייך לומר כן כי התם בהיתר באו המעות ליד המוכר ומדעתו נתנם לו הלוקח משא"כ באבירה. וי"ל שכוונתם היא להסברא שהזכרנו לעיל באות שפ"ט סק"א בקטע המתחיל גם י"ל שסברת וכו' שהכא אם התינוק הוא ישראל א"כ נמצא שהמוצא הוא השומר של התינוק ולכן לא שייך לומר שהמוצא נקרא מוחזק אלא הוי ספק בענין

זה גופא אם חשיב מוחזק או לא וכבר כתב הקצה"ח בסי' פ"ח סק"ט שבכה"ג לא מהני ל"י תפיסתו, משא"כ ברובא לרדיא הרי המוכר מוחזק בהמעות לפי שני הצדדים כי אינו מחזיקם בשביל הלוקח שהרי בהיתר וברשות הלוקח באו לידו.

מיהו אין זה משמע כל כך מתוך לשונם כי לפ"ז היו צריכים להדגיש נקודה זו שבתינוק יש כאן ספק אם המוצא מיקרי מוחזק או האם מיקרי ברשות התינוק, ולא להדגיש שברובא לרדיא המעות באו ליד המוכר בהיתר (ועוד דעי' לעיל שם מה שהערנו על הסברא הנ"ל).

ועי' באמת בתרומת הדשן בסי' שי"ד שהבין כוונתם כפשוטו, דהיינו שכוונת תוס' היא לכלל מסוים מתי מהני מוחזקות, ואין כוונתם רק לשלול שאין זה כמו התינוק שיש ספק מי הוא המוחזק, ולכן הקשה מאי שנא שגבי שנים אוחזין בטלית מהני ל"י התפיסה אע"פ שלא באו לידו בהיתר מדעת האוחז השני, ות"י דשאני התם דאיירי רק לענין שלא נגיד כל דאלים גבר, וכן לענין שלא יועיל המיגו של השני אלא יחשב מיגו להוציא, אבל הכא לענין שלא נלך בתר רוב לא מהני מוחזקות כזו אלא שפיר אזלינן בתר רוב (וחזינן דס"ל שרוב עדיף ממיגו, וגם הקו"ש בח"ב סי' ח' כתב שרוב עדיף). וכן חזינן שסובר הב"ש, דהא בסי' ד' סקנ"ו כתב שטעמם של הסוברים שברוב ישראל גובין כשנגח תורא דידן לתורא דידי', והולכין אחר הרוב ולא מהני מוחזקות שלנו, הרי זה כי הממון לא בא לידינו ברשות, הרי שהבין שתוס' נתכוונו באמת לכלל חדש שלמוחזקות צריכים שיבוא לידו בהיתר מחבירו, אלא שהש"ש בשמעתא ד'

פרק ו' תמה עליו דהיכא שהי' שלו מעיקרא הרי זה עדיף טפי (וגם המהר"ם שיף כאן בדבריו האחרונים על הפרק נוקט כהש"ש, דעי' בדבריו שכתב שמשכחת גם ציור של רוב עכו"ם כישראל בנגח תורא דידי' לתורא דידן דאם סוברים שאין הולכין בממון אחר הרוב אי אפשר לגבות ממנו נ"ש כי הוי כמו רדיא דאתא המעות לידו ברשות ולא הוי כאבידה, ובנוגע לגוף דינו של המהר"ם שיף עי' בהאות הבאה).

וע"ע בענין שצריכים בא לידו בהיתר בספרי על ב"ב ח"ב אות שפ"ג סק"ג ושפ"ה*.

שצא) מחצה על מחצה ישראל.

בענין למה מהני רוב להוציא ממון בנגח תורא דידי' לתורא דידן.

הנה בסוגיית הגמ' מסקינן דמחצה על מחצה ישראל איירי כשנגח תורא דידי' לתורא דידן. ומבואר שאם יש רוב עכו"ם שפיר מוציאין ממנו נזק שלם, וכן מבואר בסוף דברי תוס' כאן בשם מהר"ם (ועיין בסוף האות הקודמת מה שהבאנו מהמהר"ם שיף שנקט לא כך). והקשה הרא"ה דהא אין הולכין בממון אחר הרוב, ותי' שאם הוא עכו"ם אין לו חזקת ממון, וא"כ יש ספק בעיקר המוחזקות שלו, וז"ל, דכיון דאי איתא דהוי כותי לית לי' חזקה דממונא, והשתא מספקא לן אי הוי כותי, לא אמרינן בהא אין הולכין בממון אחר הרוב, דלא אתמר אלא להוציא מחזקתו עכ"ל.

וכן מבואר ברשב"א וז"ל, דכיון דמספקא לן אי כותי אי ישראל, אם רוב כותים ככותי חשבינן לי', וכיון דכותי חשבינן לי' לית

לי' חזקה דממונא דנימא אוקי ממונא בחזקת מרי' וכו' עכ"ל. וכן איתא בשט"מ בד"ה וכן כתב הרא"ש וכו' בשם הרמב"ן והרא"ש. הרי שכתבו שלגוי אין מוחזקות.

וע"ע במ"מ בפט"ו מהל' איסורי ביאה הכ"ו שכתב וז"ל, אבל ברוב גוים חשבינן לי' כגוי ומשלם נ"ש כדין שור של נכרי שנגח שור של ישראל לפי שאין לו חזקת ממון כיון שהוא מעצמו מסופק אם הוי גוי או ישראל עכ"ל.

והש"ש בשמעתא ד' פרק ז' הביא שהמהרי"ט הקשה על המ"מ דהא אע"פ שהוא עצמו מסופק אבל הרי זה כמו איני יודע אם נתחייבתי וא"כ למה לא מהני לי' המוחזקות שלו. והקונטרס הספקות בכלל ו' אות ד' הקשה עוד על המ"מ דהא גם במוכר שור לחבירו ונמצא נגחן המוכר עצמו הוא מסופק אם הלוקח הוא מאלו שקונים לרדיא או לשחיטה ובכל זאת מהני המוחזקות שלו. והש"ש שם, והקצה"ח בס"י רנ"ח סק"א, וכן הקונטרס הספקות שם, ביארו שכונת המ"מ היא כהרא"ה והרשב"א.

מיהו הקונטרס הספקות העיר שלא נתבאר למה לגוי אין מוחזקות. והקצה"ח כתב משום שנכסיו הם כהפקר מקרא דראה ויתר גוים (בב"ק דף ל"ח ע"א עיי"ש וצ"ע). ובשם השערי יושר ראיתי משום שעכו"ם חשוד על גזילה ומש"ה כל מאי דאיתא גבי' הרי זה כמו גודרות דאין להן חזקה כי חיישינן שמא הגיעו לידו מאליהן ולא בדרך בעלות.

ועכ"פ צריכים להבין דממ"נ, אם אין לגוי מוחזקות ולכן ברוב עכו"ם מוציאין ממנו נזק שלם א"כ למה במחצה על מחצה

אמרינן שהוא כישראל ואין אומרים יחלוקן או כל דאלם גבר כיון דלא מהני לי' המוחזקות שלו. מיהו י"ל כמו שכבר הארכנו לעיל באות ר"ו סק"ו ובהערה שם להוכיח שנאמרו במוחזק ב' דינים, א', שאין משנים את המצב בלי ראי', וב', שהמוחזקות שלו חשיבא חזקה חיובית, וא"כ י"ל שנהי שבגוי לא חשיבא המוחזקות שלו בגדר חזקה חיובית אבל בכל זאת עדיין נשאר קיים שבלי סיבה אין משנים את המצב, ולכן במחצה על מחצה אין מוציאין ממנו (וכן הוא גם בגודרות כמו שביארתי בספרי על ב"ב בחלק ב' אות שצ"ג סק"א).

וע"ע להלן באות שצ"ד עוד תירוצים על קושיית הרא"ה למה לא אמרינן ברוב עכו"ם שאין הולכין בממון אחר הרוב.

שצב) רש"י ד"ה אלא להחיותו.

וז"ל, ב"ד מצווין לפרנסו משום וחי אחיך עמך עכ"ל. והנה בויקרא כ"ה כתיב וחי אחיך עמך על איסור ריבית, אבל לעיל שם כתיב וחי עמך ופירושו הוא תחזיקנה שלא ימוט בתחילה. ולפ"ז הי' רש"י כאן צריך להביא את הפסוק וחי עמך. מיהו בנדריים דף ס"ה ע"ב תנן וחי אחיך עמך גם שלא על ריבית אלא על להחזיקו שלא ימוט.

שצג) תד"ה להחזיר.

ע"י בדבריהם שכתבו שלהחיותו לא הוי רבותא כל כך כי יש בזה משום דרכי שלום, כלומר אבל באבידה נשאר האיסור של למען ספות הרוה את הצמאה כי ליכא משום דרכי שלום מפני שאינו מוכרח לומר שמצא. ומדבריהם מבואר שהכוונה במפני דרכי

שלום היא להזהר שלא לגרום שנאה, דלפ"ז שפיר יוצא שבאבידה ליכא משום דרכי שלום כי באבידה לא תהי' שנאה כיון שאינו מוכרח לומר שמצא, אבל אם הכוונה היא שיש ענין של להרבות שלום בינינו לביניהם א"כ גם באבידה שייך דבר זה כי ע"י שידרה שמצא וישיב ירבה שלום.

שצד) תד"ה לא צריכא דנגחי' תורא דידי' וכו'.

בענין למה מהני רוב להוציא ממון בנגח תורא דידן לתורא דידי' או איפכא.

ע"י בדבריהם שכתבו שה"ה דהו"מ למימר ציור של מחצה על מחצה עכו"ם, והיינו כשנגח תורא דידן לתורא דידי' דהיכא שיש מחצה על מחצה עכו"ם אין מוציאין מאתנו. ומבואר דס"ל לתוס' שאם היו רובם ישראל אז כשנגח תורא דידן לתורא דידי' חייבים לשלם. וכן מבואר מדבריהם להלן שכתבו שהו"מ למימר כולי מילתא בניזקין, דכוונתם היא שרוב ישראל יצויר באופן שנגח תורא דידן לתורא דידי' דבכה"ג חייבים לשלם והרי הוא מוציא מאתנו את הכסף, וכ"כ תוס' להדיא ביומא דף פ"ה ע"א. ובאמת כן מבואר מרש"י כאן בד"ה לימא לי' וכו' עיי"ש (והשט"מ בד"ה אילימא וכו' בשם שיטה ישנה דייק כן מגוף הגמ' כי משמע שבנגח תורא דידן לתורא דידי' קשה להגמ' רק למה מחצה על מחצה ישראל אבל ברוב ישראל שפיר נתחייב לשלם לו כי אזלינן בתר רוב). מיהו צ"ע דהא אין הולכין בממון אחר הרוב וא"כ למה יש לו כח להוציא מהישראל על פי

הרוב ישראל, וכן הקשה רעק"א כאן ונשאר בצ"ע.

והנה כבר נאמרו כמה תירוצים על קושיא זו והרי הם מתרצים גם קושיא אחרת, והיינו קושיית הרא"ה שהבאנו לעיל באות שצ"א דהנה בסוגיית הגמ' מסקינן דאירי כשנגח תורא דידי לתורא דידן, ומבואר שאם יש רוב עכו"ם שפיר מוציאין ממנו נזק שלם, והקשה הרא"ה דהא אין הולכין בממון אחר הרוב*).

דברי הב"ש בסי' ד' סקנ"ו שכתב וז"ל, ואם נגחי תורא דידן לתורא דידי כתבו תוס' ביומא דמשלם לו נזק שלם אע"ג דממון אין הולכין אחר הרוב היינו כשבא לידו מדעת בעלים עכ"ל, וכתב הש"ש וז"ל, ודבריו תמוהין דודאי מוחזק מעיקרא עדיף טפי מבא לידו מדעת בעלים עכ"ל, אבל עכ"פ גם תירוצו של הב"ש מתרץ את שני הציורים.

ג', הש"ש עצמו פי' דעת תוס' ביומא (שהיא גם דעת תוס' אצלינו וכמו שביארנו) דס"ל כתוס' בסנהדרין דף ג' ע"ב שרק ברובא לרדיא ס"ל לשמואל שלא אזלינן בתר רוב כי הוי רוב גרוע. וצ"ע דא"כ איך הקשו תוס' לעיל בד"ה להחזיר וכו' שלא נחזיר לו אבידה משום שאין הולכין בממון אחר הרוב הלא רק ברובא לרדיא אמרינן שלא אזלינן בתר רוב. שו"ר בספר רווחא שמעתתא שהקשה כן על הש"ש.

ד', הקונטרס הספקות בכלל ו' אות ד' כתב דתוס' אזלי שהולכין בממון אחר הרוב, ומה שהקשו תוס' בד"ה להחזיר וכו' שברוב ישראל לא נחזיר לו אבידה משום שאין הולכין בממון אחר הרוב הרי זה כי רצו להעמיד את הדין ההוא גם לפי שמואל.

זו לא הוה מצי למינקט מחצה על מחצה עכו"ם על היכא דנגח תורא דידן לתורא דידהו וכמו שרצו תוס', כי לדידהו לא רק במחצה על מחצה לא יוכל להוציא מאתנו אלא גם ברוב ישראל לא יוכל להוציא מאתנו ניזקין ולא נלך בכה"ג בתר רוב, כי הם ביארו שלעולם שפיר אמרינן כאן שאין הולכין בממון אחר הרוב, רק דהא דמוציאין מהתינוק על פי רוב הרי זה כי לכתי לא מהני מוחזקות.

א', עי' בשט"מ בד"ה אילימא בשם שיטה ישנה דס"ל שעיקר הספק הוא אם הוא כותי או לא, ואת הספק הזה מכריעין על פי רוב, ואז הדין של הממון הוא בגדר תוצאה עיי"ש. ודרך זו מיישבת את ב' הקושיות, דהיינו גם למה בתורא דידן לתורא דידי אזלינן בתר רוב ישראל, וכן גם למה בתורא דידי לתורא דידן אזלינן בתר רוב עכו"ם. ואת הסברא הזאת שפעולת הרוב היא רק לפסוק שהוא ישראל ואז הממונות הוי בגדר תוצאה כבר כתבנו לעיל באות שפ"ט סק"א לענין הא דאזלינן בתר רוב לענין השבת אבידה להוציא את האבידה מן המוציא. וע"ע שם בדברי הפלאה שהבאנו.

ב', בשמעתא ד' פרק ו' הביא הש"ש את

* והנה הרא"ה תי' שאם הוא עכו"ם אין לו חזקת ממון וא"כ יש ספק בעיקר המוחזקות שלו וז"ל, דכיון דאי איתא דהוי כותי לית ליה חזקה דממונא, והשתא מספקא לן אי הוי כותי, לא אמרינן בהא אין הולכין בממון אחר הרוב, דלא אתמר אלא להוציא מוחזקתו עכ"ל. וכדברי הרא"ה הבאנו לעיל באות שצ"א גם בשם הרמב"ן והרשב"א והרא"ש והמ"מ.

והש"ש בשמעתא ד' פרק ז' כתב שלפי שיטה

מיהו צ"ע על דרכו של הקונטרס הספקות דא"כ איך יפרש שמואל את מאי דתנן מחצה על מחצה ישראל. ועכ"פ עי' בשט"מ ד"ה אילימא בשם שיטה ישנה שכתב שהגמ' אזלא כרב.

ה', עוד כתב הקונטרס הספקות שאי אפשר לומר שהטעם למה ברוב ישראל נוציא מאתנו הרי זה כי בתר רובא דאיתא

קמן שפיר אזלינן אפילו בממון (עי' בזה להלן שם בסק"ה וסק"ו), דהא תוס' גבי אבידה כתבו להדיא את הכלל של אין הולכין בממון אחר הרוב גם ברובא דאיתא קמן. וכן הוכיח רעק"א כאן והביא שכן הוכיח התה"ד בסי' שי"ד מדברי תוס' (וע"ע בתה"ד שהביא עוד מקורות בנוגע לאם הולכין בממון אחר רובא דאיתא קמן וכן בגליון הש"ס בב"ב דף צ"ג ע"א).

פרק האשה שנתארמלה

**שצה) רבי יוחנן בן ברוקה
אומר אף חילוק קליות
ראי'. ביאור מחלוקתו
עם רבנן.**

**בענין אם אזלינן בתר רוב בממון
היכא שהמיעוט לא שכיח כלל.**

הנה יש לעיין במה חולקים ריב"ב ות"ק.

והרמב"ם בפיה"מ כתב שבאמת אין כאן
מחלוקת אלא כל אחד הזכיר מנהג מקומו.

ברם השט"מ בד"ה וראשה פרוע וכו',
וכן לקמן בדף ט"ז ע"א בד"ה גמ' וכו',
כתב דאירי באופן שלא היו עדים אם יצאה
בהינומא או לא, אבל היו עדים שחילקו
קליות, ות"ק סובר דלא מהני כי לפעמים
מחלקים קליות גם באלמנה כיון שאינו סימן
בגופה של האשה.

מיהו צ"ע במה חולקים, דדוחק לומר
דפליגי אם במציאות שייך שיקרה כן
באלמנה.

וי"ל שלפי כו"ע שייך שיקרה כן לעתים
רחוקות גם באלמנה, ופליגי אם סגי בחשש
זה כדי לגרום שלא תוכל להוציא כתובה,
ואע"פ שאין הולכין בממון אחר הרוב, אבל
הכא מכיון שהמיעוט הוא לא שכיח כלל
י"ל דשפיר מוציאינן, כי בכה"ג אין זה נקרא
הליכה אחר הרוב, אלא גדר הדבר הוא
שאין כאן ספק בכלל, וא"כ י"ל שריב"ב
סובר שמהני מה שלא שכיח כלל לגרום
שאין כאן בכלל מקום להסתפק, ות"ק סובר

שגם היכא שלא שכיח כלל הרי זה נקרא
שיש ספק ושהלכנו אחר הרוב.

גם י"ל שלפי כו"ע יש מדריגה של לא
שכיח שמיקרי שאין כאן בכלל ספק, רק
דפליגי מה היא אותה מדריגה, והיינו האם
חילוק קליות הרי הוא כבר בגדר מדריגה
זו ואין כאן מקום להסתפק שמא היא אלמנה
או האם שפיר מיקרי עוד בגדר ספק.

והנה השט"מ בדף ט"ז שם צידד לומר
עוד שאולי ריב"ב סובר שאפילו אם יש
עדים שאומרים בפירוש שלא יצאה
בהינומא, בכל זאת גם בכה"ג מהני חילוק
קליות, כלומר שזה פשוט שאם יש עדים
שלא יצאה בהינומא, אבל יש עדים שהי'
ראשה פרוע, או איפכא, הרי זה מספיק,
וריב"ב סובר שגם חילוק קליות מספיק.
מיהו לפי הנ"ל אין הדבר פשוט, דכיון
שלפעמים, לעתים רחוקות, מחלקים קליות
בנישואי אלמנה, נהי שסובר ריב"ב שאין
זה מספיק כדי לעורר ספק, אבל אכתי יתכן
שהיינו רק היכא שלא ידוע לנו אם יצאה
בהינומא וראשה פרוע, אבל מכיון שבדרך
כלל גם יוצאת בהינומא וגם ראשה פרוע,
א"כ אם יש עדים שלא עשו אחד מהם,
א"כ בהדי מה שלפעמים מחלקים קליות גם
באלמנה, שפיר יש כאן כדי לעורר אצלינו
ספק.

ועכ"פ יש להקשות, שלפי רב סובר
שהולכים בממון אחר הרוב, למה סובר ת"ק
שחוששין שמא עשו כן אע"פ שהוא אלמנה,
הלא הולכים בממון אחר הרוב. ויש ליישב.

והנה יש עוד מקומות כאן שמתבארים על ידי היסוד הנ"ל ששאני היכא שלא שכיח כלל, וכדלהלן.

א. קושיית הירושלמי שניחוש שמא היא מוכת עץ.

הנה ע"י בירושלמי כאן שהקשו למה לא חששו שמא היא מוכת עץ, פי' דאפילו אם יצאה בהינומא ניחוש שמא מגיע לה רק מנה כי היתה מוכת עץ, ותירצו שהמשנה אתי רבי מאיר שסובר שמוכת עץ כתובתה מאתים, ור' יוחנן תי' "לא חשו על דבר שאינו מצוי". ולכאורה צ"ע דמה בכך שעל פי רוב אינה מוכת עץ דהא אין הולכין בממון אחר הרוב וא"כ איך מוציאים מהבעל על פי הרוב שלא היתה מוכת עץ, ובע"כ צ"ל דשאני מוכת עץ שאינו שכיח כלל ולכן הרי זה מיקרי שאין כאן ספק.

ברם יש לדחות שכוונת הירושלמי היא לדבר אחר לגמרי, ושאין כוונת רבי יוחנן לומר שהוא דבר שאינו שכיח כלל, דהנה צריכים להבין מה היא קושיית הירושלמי שניחוש שמא היא מוכת עץ הלא הבעל אינו טוען כך אלא הרי הוא טוען שהיתה אלמנה (מיהו ע"י בדברי הב"ח שנביא להלן בסק"ג). וצ"ל שהירושלמי מתכוין להקשות על הציור של נתארמלה אשר בכה"ג היתומים הם הבעלי דין, וקושיית הירושלמי היא שנטעון אנן שהיתה מוכת עץ, ועל זה מתרץ רבי יוחנן שמוכת עץ לא שכיח, ולא טענין ליתמי טענה שאינה שכיחא כמש"כ תוס' להלן בדף צ"ב ע"ב ובב"ב דף ע' ע"ב, אבל אם היינו טוענים אז גם על זה היינו אומרים שאין הולכין בממון אחר הרוב. וכהביאור הזה בהירושלמי מבואר

בקרבן העדה ובשירי קרבן שם (מיהו לכאורה ה' הירושלמי יכול לתרץ שאה"נ טענין מוכת עץ, רק שהמשנה איירי כשהיתומים עצמם טוענים בודאות שאביהם נשא אותה כשהיתה אלמנה אשר בכה"ג אין מקום לטענין כיון שהיתומים טוענים ודאי).

ב. הירושלמי בענין למה אין ראי' ממה שנשאת ברביעי.

והנה ע"י בירושלמי בפ"א ה"א שהקשו על דעתו דרבי לעזר (סובר שהטעם למה בתולה נשאת ליום רביעי הוא משום טענת בתולים), בוגרת (לפי כו"ע), וכן בתולה מן הנישואין (לפי כו"ע), וכן מוכץ עץ (לפי רבי מאיר שסובר שכתובתה מאתים), מתי הן נשאות, כלומר האם בכל יום כיון שאין להן טענת בתולים, או האם כיון שכתובתן מאתים לא פלוג רבנן בתקנתא, והרי הן צריכות להנשא ביום רביעי. ופשטו, נשמעינ' מן הדא אם יש עדים שיצאת בהינומא ולא אדכר רביעי, הדא אמרה דלית רביעי כלום, ופירשו הפני משה והקרבן העדה שכוונת הירושלמי היא שמהא שלא הוזכר שגם יום רביעי הוא סימן שמגיע לה מאתים חזינן שמותר לה להנשא בחמישי וממילא יתכן שמגיע לה מאתים גם אם נישאת ביום חמישי וכגון בהני גווי דלעיל, ואם יש עדים שנשאת בחמישי אכתי אין ראי' מדבר זה שלא מגיע לה מאתים (אבל אם היו אסורות להנשא בחמישי, אז לא ה' מועיל מה שיצאה בהינומא ואפילו לפי מה שנקטנו לעיל שאם יש עדים שלא יצאה בהינומא אבל שהי' ראשה פרוע, או איפכא,

בממון אין חוששין לזה, אבל הרשב"א סובר שגם בכה"ג אמרינן שאין הולכין בממון אחר הרוב (גם י"ל שהירושלמי לא תי' כהרשב"א כי הירושלמי סובר שאסור באמת לאלמנה להנשא ברביעי).

ג. תד"ה האשה.

והנה תוס' כאן הקשו דגם היכא שיש עדי הינומא למה אין הבעל נאמן לומר אלמנה נשאתיך במיגו דפרעתי, ותירצו דהוי כמיגו במקום עדים. מיהו גם הר"ן הקשה את קושיית תוס' ואילו הר"ן כתב דצ"ל דאיירי שהבעל הודה קודם מיתתו שלא פרע, וכבר העיר בהגהות הב"ח למה לא תי' כתוס', וכתב שהר"ן סובר שהינומא אינה ראי' גמורה כי כוונת טענת הבעל במה שטען אלמנה נשאתיך היא לאו דוקא אלמנה אלא כוונתו היא לבעולה, וא"כ אע"פ שיש עדי הינומא אכתי יתכן שהיתה בעולה ולכן אם הי' להבעל מיגו הי' נאמן אבל אם אין לו מיגו נקטינן שבתולה נישאת כיון שיצאה בהינומא. ברם דברי הב"ח צ"ב דגם השתא שאין לו מיגו למה מהני עדי הינומא הלא אין מזה ראי' ברורה שהיתה בתולה. וצ"ל דלא שכיח כלל שזינתה וגם בממון מוציאין היכא שהצד של המיעוט הוא בגדר לא שכיח כלל. ועכ"פ צ"ע על הב"ח דאם כוונת המשנה היא להיכא שהבעל טען שמצא אותה בעולה א"כ למה צריכים עדי הינומא הלא גם הבעל מודה שיצאה בהינומא רק שהוא טוען שאח"כ מצא פתח פתוח ושזינתה קודם לכן בצניעה. מיהו י"ל שאם אין עדי הינומא הרי הוא נאמן לומר פתח פתוח במיגו שהי' יכול לומר שלא יצאה

יש לה כתובה מאתים, אבל היינו משום שאין איסור בזה שהיתה בתולה ויצאה בלא הינומא, ולכן י"ל שהכי איתרמי, אבל אם יש איסור להנשא ביום חמישי, אם נישאת ביום חמישי נקטינן שלא עברו על איסור אלא שלא היתה בתולה, ומה שיצאה בהינומא הרי זה כי הכי איתרמי, ומש"ה לא הוזכר הסימן של רביעי. וכן פי' ההגהות אשר"י בריש פירקין בשם המרדכי את הירושלמי. ולפי פירושם יוצא שאם יש לה עדים שנשאת ברביעי הרי זה מראה שבודאי היתה בתולה (אם נאמר דסגי בסימן אחד ואין צריכים את כולם).

מיהו עי' בשט"מ בד"ה והרשב"א ז"ל שכתב בשם הרשב"א תי' אחר על קושיית הירושלמי וז"ל, והרשב"א כתב דמש"ה לא אידכר רביעי במתניתין משום דאיכא אלמנה דנשאת נמי ברביעי ונבעלת בחמישי וכו' עכ"ל, והרי זה דרך אחרת ולא הדרך של הירושלמי. וכן הובאו דברי הרשב"א להלן שם בד"ה וז"ל שיטה ישנה וכו' וז"ל, וז"ל שיטה ישנה גרסינן בפ"ק בירושלמי תניא אם יש עדים שיצאה בהינומא ולא אידכר רביעי שאין רביעי כלום, ויש לומר דהא דלא תנן אם יש עדים שנשאת ברביעי משום דזימנין אלמנה נשאת ברביעי ונבעלת בחמישי וכו' כתירוצו של הרשב"א עכ"ל. וצ"ע למה לא תי' הירושלמי כן וכי פליגי במציאות אם אירע לפעמים שאלמנה נשאת ברביעי. וי"ל כהנ"ל דבודאי שייך שיארע כן, רק שבכל זאת סובר הירושלמי שאם יש עדים שנשאת ברביעי הרי היא מוציאה מאתים כי המיעוט אלמנה שנשאת ברביעי הרי הוא בגדר מילתא דלא שכיחא כלל וגם

בהינומא. מיהו אכתי קשה קצת למה לא טען פ"פ מיד לאחר הנישואין.

שצו) ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו של אביך היתה ולקחתי הימנו שהוא נאמן שהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

בענין ברי ושמא או מיגו או הפה שאסר או רוב נגד חמ"ק.

א. פירש"י וז"ל, זה אינו יודע שהיתה של אביו אלא על פיו של זה ומה שאסר הרי התיר עכ"ל. וצ"ע למה צריכים את הטעם של הפה שאסר הלא גם בלא זה הדין נותן שיזכה משום דהוי ציור של ברי ושמא, ואפילו רב נחמן ורבי יוחנן שסוברים לאו ברי עדיף הרי זה רק כשהוא בא להוציא ממוחזק כמו במנה לי בידך והלה אומר איני יודע, אבל הכא איירי בקרקע ואין מוחזק בקרקע. ואע"פ שכתבו תוס' לעיל בדף י"ב ע"ב שרב יהודה סובר ברי עדיף רק כשהשמא הוא שמא גרוע והברי הוא ברי טוב, ואילו הכא השמא של היתומים הוא שמא טוב והברי של הבעל דין הוא ברי גרוע, אבל לכאורה גם דבר זה אמור רק כשהוא בא להוציא ממוחזק, אבל כשאינו בא להוציא ממוחזק י"ל שברי ושמא ברי עדיף אפילו בשמא טוב וברי גרוע.

והנה תוס' כאן חולקים על רש"י ומפרשים שהבן שפיר תובעו וטוען ברי שהי של אביו, אבל עי' בתוס' בב"ק דף ק"ז ע"א בסד"ה עירוב פרשיות וכו' שסוברים שבכל זאת על מה שהמחזיק טוען

שלקחה מאביו הרי הבן טוען שמא, וא"כ גם לפ"ז צ"ע דהא הרי זה ציור של ברי ושמא, וא"כ למה צריכים את הטעם של הפה שאסר (ועי' בתוס' להלן בד"ה הכי נמי וכו' שכתבו שבאמת יש הו"א בגמ' לומר שטעמו של רבי יהושע הוא משום ברי ושמא, ולכאורה יש לתמוה על דבריהם דהא בהמשנה איתא משום הפה שאסר).

ברם י"ל שהכא כיון שהודה לו שהי של אביו א"כ יוצא שנתן לו חזקת מרא קמא, וא"כ י"ל שברי ושמא לא מהני נגד חמ"ק כמו שלא מהני נגד מוחזק, וכיון דהוי שמא טוב וברי גרוע א"כ לכו"ע אינו מועיל, דהיינו גם לפי רב הונא ורב יהודה, ולכן צריכים את הכח של הפה שאסר, דהיינו שהוא זה שנתן לו את החמ"ק, והפה שאסר שפיר מהני נגד חזקת מרא קמא. ולפי תוס' שכתבו דאיירי בתובעו והוי מיגו דאי בעי אמר לא היתה של אביך מעולם א"כ יוצא שגם מיגו רגיל מהני נגד חמ"ק אפילו אם אין כח מיוחד של הפה שאסר או מיגו דאי בעי שתיק, א"נ י"ל דמהני בצירוף הכח של ברי ושמא, אבל עכ"פ ברי ושמא לחוד לא מהני נגד חמ"ק.

והנה הקונטרס הספקות בכלל א' אות ז' חקר מה יהי בברי ושמא נגד חמ"ק האם מודים רב נחמן ורבי יוחנן שברי עדיף. והביא שהטור בחו"מ סי' רכ"ג כתב לענין מחליף פרה בחמור ודנין מתי ילדה דאם הלוקח טוען ברי והמוכר שמא לא מהני הברי נגד החמ"ק של המוכר ושכ"כ הרמב"ן בב"ב דף ל"ד ע"ב, אבל מהראב"ד בשט"מ בב"מ דף ק' הביא שברי ושמא שפיר מהני נגד חמ"ק. מיהו המעיין בדברי הראב"ד יראה דאיירי בצירוף דהוי לי' למידע דהוי

שמה גרוע וברי טוב, וא"כ אכתי י"ל שגם הראב"ד מודה שבשמה טוב וברי גרוע כמו בסוגיין לא אמרינן ברי עדיף כנגד חמ"ק. וע"ע בקו"ש בח"ב סי' ח' שהביא מחלוקת אם רוב מהני נגד חמ"ק, וכתב שלפי הסוברים שרוב לא מהני א"כ כל שכן שמיגו לא מהני (ועי' להלן כאן בסק"ג) משום שרוב עדיף ממיגו שהרי גם לפי רב שסובר שהולכין בממון אחר הרוב אבל מ"מ מיגו להוציא לא אמרינן (דהא הכי מוכח מהמשנה בריש פרק שנים אוחזין לפי דעת הסוברים שמיגו להוציא לא אמרינן). ולפי דבריו צ"ל דהא דמהני כאן המיגו נגד חמ"ק הרי זה בצירוף הברי ושמה, א"נ דס"ל לאותן שיטות כרש"י שאיירי הכא שאינו תובעו, ולכן יש לו הכח של הפה שאסר שהוא גדר חדש, ולא סתם מיגו כמו שנבאר באות שצ"ז, וזה שפיר מהני נגד חמ"ק. ובאמת הרא"ש סובר שרוב לא מהני נגד חמ"ק, ובכל זאת הרי הוא סובר שאיירי גם בהלה תובעו אשר בכה"ג הוי מיגו רגיל, וא"כ צ"ל שמהני משום דהוי בהדי ברי ושמה.

וז"ל הקו"ש שם, בקצה"ח סי' פ"ב סקי"ג כתב דמהני מיגו לאפוקי מחמ"ק, וכ"כ הש"ש דרובא עדיף מחמ"ק, ודעתו דחמ"ק הוא ככל החזקות ולא מטעם חזקת ממון, אבל ברא"ש פ"ב דקידושין גבי נתקדשה לדעת אבי' וניסת שלא לדעת מבואר דלא

מהני רובא נגד חמ"ק, ומוכח דהיא חזקת ממון, ובתוס' ב"מ ק' כתב דאלימא טפי (חמ"ק) מחזקת הגוף, וא"כ נראה דגם מיגו לא מהניא כל שכן מרובא, דרובא עדיף ממיגו, דהא אפילו למ"ד הולכין בממון אחר הרוב מודה דמיגו להוציא לא אמרינן כדמוכח ממתניתין דשנים אוחזין עכ"ל.

ועכ"פ יש להעיר על הקו"ש דה"ה שיש להוכיח איפכא, והיינו שמיגו עדיף מרוב, דהא הרמב"ן סובר שמיגו להוציא שפיר אמרינן, ובכל זאת קי"ל כשמואל שאין הולכים בממון אחר הרוב.

ב. שו"ר באו"ת בסי' קמ"ט סק"ט שכתב כהנ"ל שי"ל שהכא מהני המיגו רק בצירוף ברי ושמה ותי' בזה את הקושיא הנ"ל איך מהני המיגו להוציא מחמ"ק.

והנה תוס' בב"ק דף ק"ז ע"א בסד"ה עירוב וכו' הקשו למה מהני כאן המיגו הלא הוי מיגו דהעזה כי נהי שהבן הוא שמא בנוגע לאם אביו מכר, אבל הרי הוא ברי שהי' פעם של אביו, וא"כ אם הי' המחזיק אומר לא הי' של אביך מעולם הי' צריך להעזו, משא"כ עכשיו אינו צריך להעזו, ותי' התומים בסי' פ"ב כללי מיגו אות ע"ב בד"ה אך וכו' דמיגו דהעזה מהני בהדי ברי ושמה (*). וצידד לומר שזוהי כוונת תוס' עצמם בב"ק שם בתירוצם על קושיא זו.

מעולם, הלא הוי מיגו דהעזה כי עכשיו אינו מכחיש את הבן ואילו אם יאמר שלא היתה של אביך מעולם יצטרך להכחיש את הבן. והביאור שם הביא שתוס' בעצמם עמדו על זה בב"ק שם, והוכיחו מכאן שמיגו דהעזה מהני היכא שלא האמינהו תחילה.

(* והנה המהרש"א בדף י"ז ע"ב בדבריו על תד"ה ליתני וכו' נקט שה"ה שהבן טוען ברי שאביו לא מכרה להמחזיק. מיהו המהר"ם שיף שם נקט שהבן טוען שמה על זה. וה"ביאור" שם הביא את קושיית ההפלאה דא"כ איזה מיגו יש לו להמחזיק שהי' יכול לטעון לא היתה של אביך

ג. ועוד הביא את קושיית הב"ח למה לא אמרה הגמ' להלן כאן שלעיל בדף י"ב ע"ב לא אזיל רבי יהושע בתר מיגו כי התם הוי מיגו להוציא ממוחזק משא"כ הכא. ותי' האו"ת משום דאכתי תיקשי לפי רב יוסף דס"ל בב"ב דף ל"ב ע"ב שגם נגד חמ"ק לא אמרינן מיגו, וכן תיקשי לפי רבה שסובר שם שתמיד אמרינן מיגו להוציא.

ד. ועכ"פ עי' בתוס' ד"ה הכי נמי וכו' שכתבו וז"ל, דס"ד דטעמא דרבי יהושע משום ברי ושמא דזה אינו תובעו כדפי' הקונטרס עכ"ל, ופי' הבית יעקב שכוונתם היא שלעולם הבן שפיר טוען ברי שהי' פעם של אביו רק שהוא טוען שמא בנוגע לאם אביו מכר לאדם זה, ומעתה מזה יוצא שלפי תוס' עצמם שהסיקו דאיירי שהבן תובעו הרי הבן ברי גם שלא לקחה מאביו והוי ברי וברי ולא ברי ושמא ודלא כתוס' בב"ק.

דף ט"ז ע"א

שצו) שהפה שאסר הוא הפה שהתיר.

ביאורים שונים בגדר הפה שאסר ונפ"מ בין הביאורים.

עי' להלן בדף י"ח ע"ב דמיייתנן גם שם ציור של הפה שאסר (דהיינו העדים שאמרו כתב ידינו הוא זה אבל אנוסים היינו), ופירש"י וז"ל, כי היכי דמהימנת להו אהא הימנינהו נמי אהא עכ"ל, ומלשון זה משמע שיסוד הדין של הפה שאסר אינו משום מיגו דאי בעי שתיק, כלומר דמה לו לשקר

הלא הי' יכול לשתוק, אלא הרי הוא בגדר כח מסוים של נאמנות, והיינו שאם מאמינים לו לאסור א"כ בהכרח צריכים להאמינו גם כדי להתיר, כיון שבלעדו לא היינו יודעים בכלל שיש כאן איזו שאלה. וגם מדברי רש"י לקמן בדף ק"ט ע"ב בד"ה נאמן מבואר כהביאור הנ"ל בדין הפה שאסר עיי"ש. מיהו תוס' בפירקין הזכירו כמה פעמים הפה שאסר בלשון מיגו ומשמע דהוי מיגו דאי בעי שתיק. ועיי' בזה במחנה אפרים בהל' איסורי ביאה פי"ח בד"ה ואני לע"ד וכו' ולהלן שם, ובקובץ שיעורים כאן באות מ"ג וס"ג.

ולפי הסברא הנ"ל של נאמנות, מהני הפה שאסר גם אם אמר את הסוף לאחר כדי דיבור וכמו שכתבו המחנה אפרים והקו"ש שם משא"כ לפי הסברא של מיגו הרי זה נשאר בגדר מיגו למפרע, דלא מהני. וכן לפי הסברא הנ"ל של הנאמנות מועיל הפה שאסר גם אם הבעל דין תובע כיון שסוף סוף הרי אנו יודעים אודות הריעותא (כגון חזקת מרא קמא) רק מהנתבע, משא"כ לפי הסברא של מיגו דאי בעי שתיק, הרי בכה"ג לא הי' הנתבע יכול לשתוק והרי הוא מפסיד אם אין לו מיגו אחר.

מיהו כאן בסוגיין הזכיר גם רש"י בד"ה אי אמרת בשלמא וכו' ובד"ה אמיגו קאי ובד"ה חדא וכו' את הלשון של מיגו בנוגע להפה שאסר, והבין מזה הקו"ש באות מ"ג שרש"י מפרש שהפה שאסר מהני מדין מיגו דאי בעי שתיק עיי"ש בדברי הקו"ש. ובאמת שיטת רש"י בהמשנה כאן היא שהפה שאסר מהני רק אם לא היתה תביעה על השדה מצד הבן, וכבר ביארנו שזה עולה שפיר עם סברת מיגו, אבל לכאורה הרי זה סותר

את מה שכתב רש"י בדף י"ח ובדף ק"ט. ברם באמת לא קשה מידי משום שרש"י בסוגיין קאי בדעת רבי יהושע, וא"כ י"ל שמשמע לו לרש"י מלשונו של רבי יהושע בהמשנה שהציור כאן איירי דוקא בלא תביעה, ומש"ה שפיר הוצרך רש"י לפרש שרבי יהושע סובר שהפה שאסר מהני מדין מיגו דאי בעי שתיק, אבל בודאי בדעת רבנן ס"ל לרש"י כמו שהבאנו לעיל שהפה שאסר מהני מדין נאמנות, ולכן מהני אפילו כשהבעל דין תובע. ועי' להלן בדף י"ט ע"א ברש"י ד"ה אין המלוה צריך לקיימו שכתב רש"י לשון של הפה שאסר גם על היכא שהמלוה תובעו, ואתי שפיר לפי שיטתו הנ"ל שהפה שאסר אינו משום מיגו דאי בעי שתיק.

ועי' בקו"ש באות מ"ג שהעיר שמהלשון של הגמ' בסוגיין שאמרה "האי מיגו והאי מיגו" מבואר שהכוונה בהפה שאסר היא למיגו רגיל. ורצה לפרש שכוונת הגמ' בהתירוץ במה שאמרה "הכא אין שור שחוט לפניך" היא דכיון שרק ממנו יודעים שיש כאן ריעותא הרי זה דין חדש של הפה שאסר שאינו מטעם מיגו.

וע"ע ברמב"ן בב"ב דף ל"ג ע"ב בד"ה אמר רב זביד וכו' במה שכתב וי"א שאין צורך וכו', וכן בדבריו בריש דף ע', דמבואר שהפה שאסר הרי הוא גדר אחר ממיגו (וע"ע"ש בדף ל"א בד"ה זה). וכן הוכיח הקו"ש באות מ"ג מתוס' בב"ב דף קכ"ח ע"ב. וכן נוכיח בחלק ב' אות י"ב מדברי הריטב"א שנביא שם.

שו"ר באחרונים שהביאו ממתניתין דסוף עדיות דמשמע דהוי משום נאמנות, דתנן שם בזה"ל, אם אתם מאמינים שהורהנה

תאמינו שלא נטמאה ואם אין אתם מאמינים שלא נטמאה אל תאמינו שהורהנה.

ומהסוגיא בבכורות דף ל"ו הביאו רא"י דהוי בגדר מיגו דאי בעי שתיק, דאמרינן שם לא היו מחזיקים שהוא בכור ובא ואמר בכור הוא ומומו עמו נאמן, מאי קמ"ל שהפה שאסר הוא הפה שהתיר תנינא האשה שאמרה אשת איש אני ונתגרשתי נאמנת, מהו דתימא התם הוא דאי בעי לא אמרה, אבל הכא דלא סגי דלא אמר, דקדשים בחוץ לא אכיל וכו', קמ"ל דאי משום הכי הוה שדי בי' מומא דניכר, הרי דלא חשיב הפה שאסר אלא היכא שהי' יכול לשתוק אבל אם לא הי' יכול לשתוק אין כאן הפה שאסר אע"פ שסו"ס הרי אנו יודעים רק ממנו אודות הריעותא (וכגון הריעותא שבכור הוא) וא"כ מוכח שהפה שאסר הוי משום מיגו דאי בעי שתיק.

גם יש אומרים סברא שלישיית בביאור הדין של הפה שאסר, והיינו שכחו של הפה שאסר הוא משום דדיינינן לי' כאילו לא אמר כלום, וכגון היכא שאמרו כ"י הוא זה אבל אנוסים היינו הרי זה כאילו לא אמרו בכלל שכתב ידם הוא.

והנפ"מ בין הסברא שכתב רש"י של כי היכי דמהימנת להו אהא וכו' לבין הסברא הנ"ל דהוה כאילו לא אמר כלום יצויר באופן שלפי דבריו הראשונים יש עדים או אנן סהדי נגד דבריו האחרונים, וכגון בציור של אשה שאמרה א"א אני ונתגרשתי במקום פלוני ויש עדים שמעולם לא נתגרשה אשה באותו מקום, דבכה"ג הרי דברי' האחרונים מכחישים את העדים, דהנה אם נאמר שסברת הפה שאסר היא כדברי רש"י דכי

היכי דמהימנת לי' אהא הימני' נמי אהא, א"כ הכא הרי א"א להאמינה על הגירושין, אלא נצטרך להאמינה רק על מה שהיא אומרת א"א הייתי, אבל אם הפה שאסר מהני משום דהוי כאילו לא אמר כלום, א"כ גם בכה"ג הרי זה כאילו לא אמרה בכלל שהיתה אשת איש. ובאמת בירושלמי בפירקין בהלכה ה' בעי רב יודן מה יהי' בהנידון הנ"ל באשת איש, ועיי"ש בקרבן העדה שכנראה פירש דמיבעיא לי' באמת באם הפה שאסר מועיל נגד עדים. מיהו הפני משה שם פי' בדרך אחרת, והיינו שבודאי אינו מועיל, רק דמיבעיא לי' באם צריכים לחוש שמא גירשה בצינעה ולא בב"ד ושלכן אין העדים יודעים מהגירושין. וע"ע בנוגע להסברא הנ"ל בביאור הפה שאסר, וכן בענין אם הפה שאסר מועיל נגד עדים, בתוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב דס"ל להו לתוס' שם שהפה שאסר מהני נגד עדים, ובנתיח"מ בריש סי' קמ"ב במש"כ על פי דבריהם, וכן בריטב"א במכות דף ג' ע"א בד"ה אלא וכו', וכן במה שדייק ההפלאה מהמשנה בריש פירקין.

שצח) הא ליכא עדים בעל מהימן.

בענין אם ברי ושמא עדיף מרוב.

הנה להלן בסמוך מסקינן שגם ר"ג מודה היכא שאין להאשה עדים שיצאה בהינומא כיון דהוי ציור של ברי וברי אע"פ שהכא יש להאשה גם רוב, דהיינו רוב נשים בתולות נשאות. ובאמת יש לה כאן גם חזקת הגוף שנשאת בתולה וכמו שפירש"י כאן. ולפ"ז יוצא שאע"פ שר"ג מאמין להאשה כשיש לה את הכח של ברי ושמא ביחד עם חזקה

כמו שמבואר בדף י"ב ע"ב, אבל אינו מאמין לה כשיש לה רוב ביחד עם חזקה, ומזה יוצא שברי ושמא עדיף מרוב. וע"ע בזה באות ר"ט וש"ע.

וע"ע באות ת' בענין אם באמת יש לה כאן חזקה, וכן באות ת"ז בענין אם מהני רוב בהדי חזקה.

שצט) לימא סתמא דלא כר"ג.

ומבואר ברש"י דהיינו משום שלפי ר"ג בפרק ראשון גבי משארסתני נאנסתי הרי האשה נאמנת משום שמהני החזקת הגוף שלה לזכותה במאתים (וס"ד השתא אפילו בברי וברי), וא"כ גם כאן הדין נותן שהאשה תהי' נאמנת מחמת חזקתה. ברם יש לעיין מהיכן מוכח שם שלפי ר"ג מהני החזקה להוציא ממון דהא מבואר בהסוגיא שם שיש גם אפשרות שטעמו הוא משום שיש לה מיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני. ובאמת גם מהציור שהיא טוענת מוכת עץ הייתי אין הוכחה שהיא נאמנת מטעם חזקה דהא יכול להיות מטעם מיגו שיכולה לומר מוכת עץ אני תחתיך. ברם מהא שר"ג מאמין לה כשהיא אומרת מוכת עץ אני תחתיך מוכח דס"ל דמהני חזקה שהרי התם ליכא מיגו. מיהו צ"ע מי יימר שר"ג מאמין לה באמת בהציור שהיא אומרת מוכת עץ תחתיך. והבית שמואל בסי' ס"ח סקכ"ב כתב שלפי הדרך בדף י"ב שטעמו של ר"ג הוא משום מיגו אז באמת אינה נאמנת אם היא אומרת מוכת עץ אני תחתיך כי אין לה מיגו (אבל לפי הדרך של חזקה הרי היא שפיר נאמנת). שו"ר במהר"ם שיף כאן שכתב על דברי

רש"י וז"ל, בהא (באומר משארסתני נאנסתי) י"ל דטעמא משום מיגו דאי בעי אמרה מוכת עץ, אבל סמך אהא שהיא אומרת מוכת עץ, וכו' ולרבי יוחנן דאמר במנה ומאתים (דלדידי) אמרינן לעיל בדף י"ג ע"א דליכא בהציוור ההוא מיגו אלא הוי משום חזקה) עכ"ל.

ת) לימא סתמא דלא כר"ג. בענין אם יש לה חזקה שלא נשאת.

הנה מרש"י כאן מבואר שקושיית הגמ' היא משום שלפי ר"ג בפרק ראשון גבי משארסתני נאנסתי הרי האשה נאמנת משום שמהני החזקת הגוף שלה לזכותה במאתים (וס"ד השתא אפילו בברי וברי), וא"כ גם כאן הדין נותן שהאשה תהי' נאמנת מחמת חזקתה. ועי' גם בבעל המאור שכתב שהכא יש להאשה חזקה, ופי' שלכן קושיית הגמ' להלן שיועיל כאן העובדא שרוב נשים בתולות נשאות קשה גם לפי שמואל כי גם שמואל מודה היכא שיש לה גם רוב וגם חזקה (וכן איתא בת"י שבגליון). ברם הרמב"ן במלחמות השיג עליו וכתב שהכא אין להאשה חזקה כי השאלה כאן אינה אם זינתה או לא זינתה אלא השאלה היא אם היתה פעם נשואה או לא, ואין חזקה שהאשה לא נשאת כי אדרבה הרי היא שפיר עומדת להנשא, וקושיית הגמ' להלן שיועיל לפי האמת מה שרוב נשים בתולות נשאות היא רק לפי רב וכמו שכתבו תוס'. והראה הרמב"ן שבב"ב דף צ"ב הקשתה הגמ' על רב מהמשנה שלנו למה לא אזלינן בתר מה שרוב נשים בתולות נשאות, ומבואר שלפי שמואל ניחא. והנה לכאורה כוונת הרמב"ן במה שכתב שאשה עומדת להנשא היא לומר

שהחזקת אינה נשואה שיש לה מתחילת לידתה עומדת היא להשתנות ומש"ה לא חשיבא חזקה כי הויא חזקה העשויה להשתנות.

מיהו קשה על הרמב"ן מהא דשפיר אזלינן בעלמא בתר חזקת פנוי'. ועי' באבן האזל על פט"ז מהל' אישות הכ"ה שכתב ב' דרכים איך לחלק לפי הרמב"ן למה כאן לא אזלינן בתר החזקת פנוי', והסברא הראשונה היא סברא אחרת ולא מטעם חזקה העשויה להשתנות, וז"ל בד"ה ונראה וכו', ונראה דזהו סברת הרמב"ן כאן דעכ"פ יש נשואות בעולם, ואין אנו יודעים עלי' מה היתה (כלומר מאיזה קבוצה היא היתה קודם שנשאת לאדם זה), א"כ הוי כמו פירש דינר לפנינו והיו שם מעשר וחולין דלא שייך לאוקמי אחזקתן וכו', ויסוד הסברא דבאיכבע ב' חתיכות לא שייך לאוקמה אחזקתייהו, והיינו דלא אמרינן גבי ט' חנויות סמוך מיעוטא לחזקה דאינה זבוח בנמצא עכ"ל.

ולהלן שם בד"ה והנה הפנ"י וכו' כתב עוד דרך וז"ל, דאיברא אם נעשה לנו ספק אם נתקדשה או לא (כלומר ספק במעשה הקידושין אם הי' כתיקנו או לא), דנעמידנה בחזקתה הראשונה, אבל אם לא נדע כלל אם נתקדשה כדין, וכגון פנוי' שהלכה למדה"י והי' לנו נפ"מ אם נתקדשה או לא, בזה לא נעמידנה בחזקתה כיון שאין לנו כלל ידיעה מזה, ולכאורה זה תלוי כבר בדין חזקה העשויה להשתנות עכ"ל.

ועכ"פ צ"ע על הרמב"ן דלפי דבריו למה לא חילקה הגמ' כאן מצד שעל משארסתני נאנסתי יש לה חזקה משא"כ הכא לית לה חזקה.

ועי' גם בשט"מ בד"ה כתוב בשיטה ישנה וכו' שנוקט שהכא לית לה חזקה והקשה כהנ"ל למה לא מחלקינן מצד שהתם יש לה חזקה משא"כ הכא לית לה חזקה, וכעין זה הקשה הפ"י בדבריו על תד"ה כיון וכו'.

ותי' השיטה שהגמ' חילקה מצד שהתם הוא ציור של ברי ושמא ואילו הכא הוא ציור של ברי וברי כי עיקר טעמו של ר"ג הוא העובדא שהתם הוא ציור של ברי ושמא. וצ"ב מה היא כוונתו בזה, דהא טעמו של ר"ג התם הוא משום ברי ושמא בהדי חזקה, א"נ בהדי מיגו וכמו שאמרו בגמ' שם בדף י"ב ע"ב, וא"כ מהיכא תיתי לומר שהעובדא שהוא ציור של ברי ושמא הוא יותר עיקר מהעובדא שיש לה חזקה. ועי' בזה לעיל באות רע"ז (ועכ"פ תירוצו הנ"ל של השט"מ אינו מיישב את קושייתו השני של הפ"י בדבריו הנ"ל על תד"ה כיון, דהנה הגמ' מקשה דקארי לה מאי קארי לה ותירצה הגמ' דס"ד שגם הכא ר"ג מאמין לה כיון שיש רוב לצדה, וצ"ע דהא התם יש תרתי דהיינו גם ברי ושמא וגם חזקה ואילו הכא יש רק רוב וא"כ מה היא ההו"א לומר שר"ג מאמין לה גם בכה"ג).

ועכ"פ מהשט"מ משמע סברא אחרת בענין למה אין לה חזקה ולא סברת הרמב"ן וז"ל, אבל הכא דליכא מיגו ולא חזקה דבתולה מאחר שנשאת זה ימים רבים תו ליתה לחזקה דבתולה עכ"ל. ומשמע כהדרך השלישי שכתב האבן האזל שם בסוף דבריו (אלא שלפי סברתו לא הי' צריך לתלות את הדבר דוקא בזה שכבר נשאת ימים רבים דהא ה"ה לימים מועטים) וז"ל השט"מ, עוד אפשר הי' לומר דחזקת הגוף אינו שייך

הכא כיון שעכשיו היא ממ"נ נשואה אין כאן חזקת הגוף, דלא שייך אלא היכא שאנו דנין על זה עכשיו, וכגון גבי נגע שהשאלה אם נשתנה מכמו שהי', ואמרינן אוקמה האחזקתה שלא נשתנה מכמו שהי' בשעה ראשונה, וכיון דמוחזקת בנגע אמרינן שלא חסרה עכ"ל (אלא שכתב שדרך זה לא נכנס לדברי הרמב"ן). ונראה שכוונתו היא כשיטת רבינו יונה הובא ברשב"א בחולין דף י"א ע"א דהיכא שהדבר בודאי נשתנה בהעבר, וא"א לומר שנשתנה ממש זה עכשיו, אלא בודאי נשתנה בעבר, רק דלא ידעינן אם הרבה בהעבר או מעט, לא סמכינן אחזקה, וכן הוא באמת גם הציור אצלינו. וכתב הפמ"ג ביו"ד סי' פ"א במשבצות זהב בססק"ג שלפי השיטה הנ"ל צ"ל שבמקוה שנמדד ונמצא חסר בעינן את התרתי לריעותא רק כדי לקבוע דהוי ודאי טמא, אבל לעולם גם בלא זה הוי לכה"פ ספק טמא. כי לא היינו הולכים אחרי העובדא שהמקוה הי' בתחילה בודאי כשר, והא דאזלינן בתר חזקה כה"ג לעיל גבי משארסתני נאנסתי י"ל משום דהוי בהדי ברי ושמא.

(תא) מגו דאי בעי אמרה לא נבעלת וקאמרה נבעלתי מהימנא.

עי' ברש"ש כאן ולעיל באות ש"י.

(תב) אלא לרב אסי מאי מיגו איכא.

עי' בתוס' לעיל בדף י"ג ע"א שכתבו שלפי רב אסי היכא שלא ראוה שנבעלה

מודה רבי יהושע שהיא נאמנת לומר שנבעלה לכשר במיגו דאי בעי אמרה לא נבעלתי, והוכיחו כן מכאן כי אל"כ הרי שפיר חזינן גם לדידי' שרבי יהושע לית ליה מיגו.

מיהו צ"ע דא"כ למה תנן שמודה רבי יהושע בשדה ולא תנן שהוא מודה היכא שלא ראוה שנבעלה רק שהיא אומרת נבעלתי דמהני מיגו.

ועוד למה מהני שם מיגו הלא הוי ציור של שור שחוט לפניך. ברם אי משום הא י"ל שרב אסי סובר שלא מיקרי שור שחוט לפניך כיון שרק היא אומרת שנבעלה וליכא עדים על זה, ברם לפי רש"י מיקרי שור שחוט לפניך כי אמרו לה מה טיבו של איש זה ולא היתה יכולה לשתוק.

והנה זעירי סובר שגם היכא דליכא עדים שנבעלה אלא רק היא אומרת שנבעלה סובר רבי יהושע שלא מהני מיגו דאי בעי אמרה לא נבעלתי. ולפי זעירי צ"ל דהיינו משום דחשיב שפיר בגדר שור שחוט לפניך כיון שתובעין אותה מה טיבו של איש זה (לפי רש"י, כי לא היתה יכולה לשתוק), וכן י"ל שאין לה מיגו כי כיון שאין אפוטרופוס לעריות היתה יראה לומר לא נבעלתי (כן י"ל לפי פירושם של תוס' בשור שחוט לפניך) א"נ משום מעלה ביוחסין. (כן מבואר במהר"ם שיף כאן.)

תג) אלא לרבי יוחנן דאמר במאתים ומנה מאי מיגו איכא.

עי' בקושיית הפ"י דנימא דרבי יוחנן סובר כזעירי.

תד) דמגו דאי בעי אמרה מוכן עץ אני וכו' משום הכי קאמר ר"ג דמהימנא.

עי' בקושיית רעק"א בדו"ח.

תה) תד"ה ה"נ מסתברא.

א. וז"ל, ונראה לר"י דה"פ הכי נמי מסתברא דכברי ושמא דמי, ולא בא לומר דפליג ר"ג ברישא, אלא דאע"ג דכברי ושמא דמי מודה ר"ג משום דלאו שמא ממש הוא, מדקאמר ומודה רבי יהושע, אי אמרת בשלמא איירי ר"ג במודה, כלומר אע"ג דכברי ושמא דמי מודה ר"ג דבעל נאמן, היינו דקתני ומודה רבי יהושע דבהאי ברי נאמן, דס"ד דטעמא דרבי יהושע משום ברי ושמא דזה אינו תובעו כדפי' הקונטרס וכו' עכ"ל.

צ"ע דאם טעמא דרבי יהושע הוא משום ברי ושמא לחוד למה שונה הרישא מהסיפא, דהנה בהסיפא קתני שאם יש עדים שהיתה של אביו אינו נאמן, כלומר דמכיון שיש חמ"ק על פי עדים א"כ תו לא מהני הברי ושמא, וא"כ גם בהרישא מכיון שהודה שהיתה של אביו הרי יש להבין חמ"ק על פי ההודאת בעל דין של המחזיק וא"כ גם בזה נימא דתו לא מהני הברי ושמא כיון דלא אזלי השתא עם הטעם של מיגו.

גם צ"ע דבהמשנה תנן שטעמו של רבי יהושע הוא משום הפה שאסר ולא משום ברי ושמא.

וביותר היו תוס' יכולים לפרש שהס"ד אינו שטעמו של רבי יהושע הוא משום ברי ושמא, אלא לעולם טעמו הוא משום הפה שאסר, רק שבכל זאת הרי זה ציור של ברי

ושמא (אע"פ שלא מהני מטעם ברי ושמא), ועל זה קאמר דה"נ מסתברא שגם בהרישא יש דמיון לברי ושמא.

ב. עי' בבית יעקב כאן שפי' שכוונת תוס' היא שלעולם הבן שפיר טוען ברי שהי' פעם של אביו רק שהוא טוען שמא בנוגע לאם אביו מכר לאדם זה. וישיב בזה את קושיית המהרש"א כאן שהקשה שלפי תוס' כאן קשה שלייתני בהסיפא ואם תובעו ולא ואם יש עדים.

תו) הכא אין שור שחוט לפניך התם הרי שור שחוט לפניך.

א. הנה רש"י פי' שהכוונה היא דהכא הוי מיגו דאי בעי שתק. ועי' בבית יעקב שהעיר שבע"כ צ"ל שרבי יהושע סובר דמהני גם מיגו דאי בעי טעין וכמו שהראה שם. ותי' דרק הכא בעינן מיגו דאי בעי שתיק כי יש ריעותא בזה שהי' פעם של אביו.

ב. עי' במצפה איתן שהקשה דנימא שרבי יהושע לא ס"ל המיגו של אי בעי אמרה מוכת עץ אני כי מוכת עץ לא שכיח כמש"כ תוס' לעיל בדף ט' ע"א.

ג. צ"ע למה לא חילקה הגמ' משום שהתם הוי מיגו גרוע כי על הטענה של מוכת עץ לא היתה נאמנת יותר, רק דהוי טענה עדיפא כיון שאם היתה מוכת עץ אינה נאסרת לכהנים וכמו שפירש"י שם, אבל הכא הרי זה מיגו גמור.

ד. גם צ"ע למה לא אמרו משום שהתם

המיגו אתי להוציא ממוחזק אבל הכא המיגו אתי להוציא רק מהחמ"ק שנתן לו על פי ההודאת בעל דין שהיתה של אביו וא"כ אולי מיגו מהני להוציא מחמ"ק (וכמו שהביא באמת הקצה"ח בסי' פ"ב סק"ג על פי הסוגיא בב"ב דף ל"ב ע"ב).

ה. עי' בקו"ש באות מ"ג שכתב שמקושיית הגמ' של האי מיגו והאי מיגו מבואר שהכוונה בהפה שאסר היא למיגו רגיל דאל"כ מה היא הקושיא. ורצה לפרש שכוונת הגמ' בהתירוץ היא דהכא הוי דין חדש של הפה שאסר שאינו מטעם מיגו וכמו שביארנו באות שצ"ז.

ו. עי' ברמב"ם בפיה"מ שכתב שהתם לית לרבי יהושע מיגו כי כיון שהדין תורה שלפנינו הוא דין תורה בענין ממון, לא מהני מיגו כזה שטענת המיגו היא בענין איסורין, והתם הרי הטענה העדיפא של מוכת עץ הרי היא עדיפא רק לענין איסורין ולא לענין ממון. כן פי' הרש"ש את כוונת הרמב"ם, וכתב שכן היא גם כוונת הרע"ב, ושהיתה להם גירסא אחרת בהגמ' כאן. מיהו צ"ע מה לי בזה שהעדיפות של הטענה האחרת היא בענין איסורין הלא מ"מ מיגו מעליא הוא.

ברם התירו"ט הביא את דברי הרמב"ם בלשון שאינה נאמנת לומר משארסתני נאנסתי במיגו שהיתה יכולה לומר מוכת עץ אני, כי ע"י שאומרת משארסתני נאנסתי הרי היא אוסרת את עצמה, ולא מהני המיגו לענין איסור והיתר, וכיון שלענין איסור והיתר לא מהני המיגו, ה"ה שלא מהני לענין כתובה, ותמה רעק"א בתוספותיו שם דלענין מה אינה נאמנת, דממ"נ אם

איירי שבעלה כהן א"כ מכיון שהיא אומרת משארסתני נאנסתי הרי היא באמת נאסרת עליו, ואם היא אשה ישראל א"כ גם בלא מיגו אין היא נאסרת עליו כי הוי ספק ספיקא עיי"ש. והרש"ש תמה דבודאי אמרינן מיגו גם לענין איסורין כדמוכה להלן בהמשנה בדף כ"ב.

(תז) תד"ה כיון דרוב נשים בתולות נישאות כי ליכא עדים מאי הוה.

וז"ל, לרב פריך דאית ליה הולכין בממון אחר הרוב עכ"ל. מיהו הת"י בהגליון כתב שגם לפי שמואל פריך כי מודה שמואל שאזלינן בתר רוב בהדי חזקה, וכן היא שיטת הבעל המאור כאן. והרמב"ן כאן חולק וסובר דלא מיקרי חזקה. וכבר הבאתי הרבה ידיעות בענין אם מהני רוב בהדי חזקה לעיל באות ר"ט בקטע המתחיל וע"ע בבעל המאור וכו'. ובאות רע"ז תלינו את זה בהטעמים למה סובר ר"ג שמהני ברי ושמא בהדי חזקה. ובאות ת' הבאנו את הטעמים למה לומר שאין כאן חזקה.

(תח) דברי הרא"ש כאן.

ע"י ברא"ש שכתב וז"ל, ומתניתין אתיא כר"ג משום דהוי ברי וברי, ואלמנה נמי חשבינן טענת היורשין ברי כיון דטענינן ליתמי כל מה דמצי אבוהון למיטען עכ"ל. והנה אע"פ שכן סובר הרא"ש לפי האמת, אבל נראה שאין ראי' לכך מכאן, כי אפשר לומר שגם הציור של אלמנה איירי כשהיתומים טוענים בברי שהיתה אלמנה כשנשאת. ואי משום דהוי ברי מפי אחר ואנו פוסקים כאביי בב"ב דף קל"ה שלא

חשיב ברי, ודלא כרבא שם, כמש"כ הבית הלוי בח"ג סי' ל"ו סק"ב בשם הר"ן בשם הרמב"ן, וכן כתב רעק"א במשניות כאן באות ע"ד (והרש"ש בב"ק דף ל"ה תמה מנ"ל לרעק"א לפסוק כן), אבל יש להעמיד שהאשה תובעת מבנים גדולים מנישואין קודמים שהם יודעים בעצמם שהיתה אלמנה כשנשאת לאביהם.

והנה יש שני דרכים איך להבין את יסוד הדין של טענינן, דמצד אחד יש להבין שהכוונה היא שאנו חוששים שמא אם האב הי' כאן הי' טוען כן, וגדר הדבר הוא שאנו חוששין שמא יש כאן טענת ברי רק שהוא אנוס מלהודיע לנו על כך, ולפ"ז נראה בפשטות שיש לטענינן הכח של ספק טענת ברי שהרי אנו מסתפקים שמא יש כאן באמת טענת ברי מצד האב, מיהו מצד שני י"ל שאין הכוונה שאנו חוששין שמא האב הי' טוען ברי ושיש לנו ספק טענת ברי, אלא הכוונה היא שב"ד עצמם נעשים הטוענים והבעל דין והרי הם טוענים בטענת שמא, ולפ"ז יוצא שיש לטענינן הכח של טענת שמא שהרי ב"ד יכולים לטעון כן רק בשמא. ולכאורה מדברי הרא"ש מבואר דהוי בגדר ספק ברי כי אם הוי בגדר טענת שמא אכתי קשה למה מודה ר"ג בציור שהיתומים טוענים שמא, וא"כ בע"כ צ"ל דהוי בגדר ספק ברי אשר לפ"ז י"ל שגם בזה מודה ר"ג כמו בב"ב וברי.

מיהו מהקובץ שיעורים באות קל"א משמע שהבין שהרא"ש כאן סובר שטענינן חשיב טענת ברי ממש שבכחה גם להוציא ממון.

ובחלק ב' סי' ה' כתב הקו"ש שכוונת הרא"ש כאן היא רק דהוי בגדר ספק ברי

ולא בגדר ודאי ברי, וכן הוכיח משו"ת הרשב"א המיוחסות ומהמרדכי בפ"ק דב"ב.

תט) עוד בענין טענינן.
בענין אם טענינן ליתמי גם היכא שהאב הי' נאמן רק ע"י מיגו.

עיי' בתוס' בגיטין דף ב' ע"א בד"ה ואם וכו' שדנו בענין אם טענינן ליתמי וללקוחות פרוע מאחר שהלוה עצמו הי' יכול לטעון כן והי' נאמן במיגו דמזוייף, והוכיחו תוס' דשפיר עושים טענינן כזה מהא דמצינו שטוענים ליתמי החזרתיו דהאב הי' נאמן במיגו דנאנסו. ולכאורה הוצרכו להוכיח שעושי' טענינן כזה כי הי' ס"ד לומר שאין טוענים ליתמי היכא שהאב הי' נאמן רק מכח מיגו. ברם צריכים לבאר מה היא הסברא לא לומר טענינן בכה"ג.

ולכאורה לפי הדרך הראשון שפיר נוכל לומר טענינן גם כשהאב הי' נאמן רק מכח מיגו כי גם בכה"ג הרי אנו צריכים לחשוש שמא אם האב הי' כאן הי' טוען פרוע והי' נאמן במיגו, אבל לפי הדרך השני אי אפשר לומר בכה"ג טענינן כי כיון שהביאור בטענינן הוא שב"ד עצמם נעשים הטוענים א"כ ב"ד לא יוכלו לטעון פרוע כי לב"ד עצמם אין מיגו כי ב"ד לא היו יכולים לטעון מזוייף כי הרי אזלינן שם שלא טענינן ליתמי מזוייף. ולפ"ז מובן היטב למה הוצרכו תוס' להוכיח שאומרים טענינן גם כשהי' האב נאמן רק מכח מיגו כי זה תלוי באמת באיך מבינים את הכוונה בטענינן וכנה"ל.

שו"ר שהקו"ש בחלק ב' סי' ג' ב"עוד בדיני מיגו" אות ד' דן בזה, ונראה מדבריו שם דנחית להנקודה הנ"ל שלא שייך לומר

טענינן פרוע בכה"ג מצד טענת שמא של היתומים וב"ד כי אין מיגו כיון שלא טענינן להו מזוייף, אלא שהקו"ש הוסיף להקשות דמשמע מתוס' שאילו היינו שפיר טוענינן גם מזוייף אז שפיר הי' שייך לומר טענינן פרוע גם בתורת טענת שמא של ב"ד והיתומים עצמם (ולא רק משום ספק טענת ברי של האב), והקשה על זה דהא גם אם טענינן ליתמי מזוייף אכתי יוצא שכשטענינן להו פרוע אין כאן מיגו של אי בעי אמר מזוייף, אם נאמר שמיגו מהני מכח ראי' והוכחה שאומר אמת, כי הכא מה שייך לומר שיש כאן ראי' ממה שב"ד טוענים פרוע.

וז"ל הקו"ש, ובתוס' ריש גיטין דאכתי נטעון ליתמי פרוע הוא, דאביהן נאמן לומר פרוע במיגו דמזוייף, אע"ג דלדידהו לא טענינן מזוייף וליכא מיגו, מ"מ כיון דלאביהן יש מיגו, טענינן להו שפיר, והביאו ראייה מהא דטענינן להו החזרתי משום דאביהן הי' נאמן במיגו דנאנסה, אף דלא טענינן ליתמי נאנסה דלא שכחא, מ"מ טענינן להו החזרתי עיי"ש, ומשמע מלשונם דגם ביתמי עצמן שייך לומר מיגו אלא דכיון דלא טענינן להו מזוייף ליכא מיגו, ולכאורה הוא תימה דאיך שייך מה לי לשקר גבי יתמי, הלא הן בעצמן אינן יודעין כלל לא ממזוייף ולא מפרוע אלא דאנן טענינן להו כסומא בארובה, אבל אם נאמר דבמיגו יש לו כח של הטענה האחרת אפשר לדון כן גם גבי יתומים דכיון שיכולין לפטור את עצמן בטענת מזוייף יש להן אותו הכח גם בטענת פרוע עכ"ל.

והנה הקו"ש הוסיף שם להקשות עוד קושיא, והיינו שאפילו לפי מאי דנקטינן

בביאור דברי תוס' שטענינן פירושו הוא שחוששין שמא האב הי' טוען, וחשיב ספק טענת ברי, גם לפ"ז קשה להבין למה מועיל טענינן על טענה שמהני רק מכח מיגו, אם מיגו הוא מתורת ראי' והוכחה.

וז"ל, ועוד דבשלמא אם מיגו הוא מטעם הנאמנות של הטענה האחרת, א"כ אביהן היה לו נאמנות לטעון פרעתי, ועל כן טענינן ליתמי מה דמצי אבוהון למיטען, אבל אם נאמר דטעם מיגו הוא משום אנן סהדי דאומר אמת דמ"ל לשקר, א"כ נמצא שאין לו כח נאמנות, אלא שאילו היה טוען היה אנן סהדי, אבל כל זמן שלא טען הרי ליכא אנן סהדי כלל, דאפשר דמשום שלא היה רוצה לשקר לא טען ולא יטעון, ואמאי טענינן ליתמי בכה"ג, דהא ביתמי ליכא אנן סהדי, ובלא אנן סהדי גם אביהן לא היה נאמן, ואיך שייך לומר דיש להן כח הנאמנות של אביהן דגם אביהן אין לו כח נאמנות בלא אנן סהדי עכ"ל.

ועי' גם בנתייה"מ בסי' קמ"ו סקכ"א שדן בענין איך אמרינן טענינן היכא שהי' נאמן רק על ידי מיגו, וגם הוא הזכיר את ההערה הנ"ל שהעיר הקו"ש וז"ל, דהנה לכאורה אינו מן הסברא לטעון ללוקח והיורש טענה שהמוכר והמוריש אינו יכול לזכות בהן רק מכח מיגו, דהא כשהמוכר טוען כן לא מהימן רק מכח מיגו והמיגו הוא ראי' והוכחה שאומר אמת דאילו הי' רוצה לשקר הי' טוען טענה מעלייתא, וא"כ האיך מצינו לטעון טענה זו להיורש וללוקח כיון דליכא טוען ואין לנו הוכחה שהיא אמת, וכן הוא באמת דעת המהרי"ט בתשובה סי' ל"ט ס"א דלא טענינן ליורש וללוקח טענה שלא הי' נאמן רק במיגו עיי"ש עכ"ל. ועיי"ש במה

שכתב הנתייה"מ לבאר בדעת הסוכרים ששפיר אמרינן טענינן בכה"ג. מיהו לא הבנתי קושייתם, כי למה לא יועיל, הלא אזלינן שהמהות של טענינן היא שאנו חוששין שמא האב הי' טוען טענה זו והרי אם הי' טוען אז היתה שפיר קיימת ראיית מיגו, וא"כ הרי זה בגדר ספק אולי נמצאת ראיית מיגו בהעולם, ולמה לא יועיל. וע"ע שם בקו"ש שהביא את דעת הרמב"ן במלחמות בריש המוכר את הבית שהטעם למה טענינן ליתמי החזרתיו הרי זה כי שפיר טענינן להו גם נאנסו, אבל לא היינו עושים טענינן רק מכח המיגו של אביהם, ועיי"ש מה שביאר בשיטתו.

ת"י עור בענין טענינן. דברי הר"ן בגיטין.

עיין גם בר"ן בריש גיטין בד"ה וכתבו בתוס' וכו' שדן בענין אם טענינן מזוייף או לא (וכמו שדנו תוס' שם על זה), וצייר הר"ן באופן שהיתומים והלקוחות בעצמם אומרים שמא הוא מזוייף, ודן אם בכה"ג טענינן להו מזוייף או האם טענת מזוייף מהני רק כשהלוה עצמו טוען כן בברי. ולכאורה אין מובן דכיון שהיתומים והלקוחות עצמם טוענים שמא הוא מזוייף א"כ מה יוסיף מה שב"ד יטעון בשבילם מזוייף. ובע"כ צ"ל דס"ל להר"ן שהכוונה בטענינן הוא שאנו חוששין שמא הלוה עצמו הי' טוען כן אשר לפ"ז יש לנו ספק טענת ברי, אבל בלי הדין של טענינן לא שוה כלום מה שהיתומים והלקוחות עצמם טוענים שאולי הוא מזוייף, כי אין זה בא מאיזו שהיא ידיעה, ולא מיקרי אפילו בגדר טענת שמא, ולכן גם אחרי שהיתומים טענו

שמה אכתי צריכים אנו לטעון בשבילם ולהמציא שיש ספק טענת ברי של האב, ומעתה מזה מבואר שטענינן אין פירושו שב"ד בעצמם טוענים כן בשמה דהא לא עדיף זה ממה שהיתומים בעצמם טוענים כן.

סובר שזה שפיר מספיק כדי להשביע שבועת היסת, אבל לעולם גם הרא"ש מודה שאין לטענינן הדין של טענת ברי ממש שבכחה להוציא ממון. וזהו כמו שביארנו לעיל באות ת"ח את דבריו כאן בכתובות.

תיב) עוד מקורות בענין יסוד הדין של טענינן.

מיהו כבר הבאנו שמהקובץ שיעורים כאן באות קל"א משמע שהבין שהרא"ש בכתובות כאן סובר שטענינן חשיב טענת ברי ממש שבכחה גם להוציא ממון. ובדעת תוס' בדף ל"ו שם שכתבו שטענינן לא מהני להוציא ממון כתב הקו"ש דהיינו משום שהם סוברים דהוי בגדר ספק ברי. וע"ע בח"ב באות תפ"ד בנוגע לדעת רש"י שם. וע"ע בדברי הקו"ש בב"ב דף ל"ג בשם הרשב"א ורבינו יונה והריטב"א והר"י מיגש ושו"ת הרמב"ם בענין אם אמרינן טענינן להוציא ולהשביע שבועת היסת.

והקצה"ח בסי' קנ"ה סקי"ד בד"ה ובזה יתיישב דברי הגאון וכו' הביא משו"ת הרא"ש ושו"ת האלשיך שלא טענינן להוציא (והביא גם שהכנה"ג כתב שכן היא דעת הרי"ף והרא"ש).

והקה"י על ב"ב בסי' ז' כתב לפרש דעת תוס' בדף ל"ג שם שכתבו שאין משביעין שבועת היסת ע"י טענינן ליתמי, דלעולם י"ל דס"ל שטענינן הוא בגדר טענת ברי, רק דס"ל שלא אמרינן טענינן להוציא אפילו אם הוא בגדר טענת ברי, אלא אמרינן טענינן רק להחזיק, והתם כיון שרבא בר שרשום אכל ג' שנים אין זה נקרא שטענינן להיתומים להחזיק אלא הרי זה נקרא שטענינן להוציא מרבא בר שרשום, ומש"ה ליכא הדין של

תיא) עוד בענין טענינן.

תוס' והרא"ש בב"ב דף ל"ג.

ע"י בב"ב דף ל"ג ע"א בתוס' ד"ה מיגו וכו' שכתבו שהטוען שלקח מאביהם של יתומים ויש לו חזקת ג' שנים אינו צריך להשבע שבועת היסת משום שאין היתומים טוענים ברי. ודבריהם צריכים ביאור למה לא מהני לענין זה הדין של טענינן ליתמי דהיינו שע"י הדין של טענינן נחייב אותו להשבע. ונראה דהיינו משום ש"ל שטענינן ליתמי הרי הוא בגדר טענת שמה מצד ב"ד, ונגד טענת שמה אין צריכים להשבע שבועת היסת כי לא שייך בזה החזקה שאין אדם תובע אא"כ יש לו שזהו טעמא דשבועת היסת. ואפילו אם נאמר שטענינן הוא בגדר ספק ברי, כי ב"ד חוששין שמה האב הי' טוען ברי, אבל אכתי אינו בגדר ודאי טענת ברי וממילא הרי זה נקרא שיש כאן ספק אם הוא צריך לישבע שבועת היסת כי יש כאן ספק אולי יש כאן טענת ברי וחזקה שאין אדם תובע אא"כ יש לו, וא"כ י"ל שלא תיקנו שבועת היסת אלא היכא שבתורת ודאי קיימת החזקה הנ"ל ולא כשיש רק ספק אם ישנה כאן.

והנה הרא"ש שם דחה את דברי תוס' וכתב ששפיר טענינן ליתמי כדי להשביע שבועת היסת. ויש לבאר דס"ל להרא"ש שטענינן הרי הוא בגדר ספק ברי והרי הוא

טענין ליתמי אלא יש רק הטענת שמא של היתומים בלי טענין ואין משביעין על טענת שמא. ועוד כתב לפרש גם כהדרך שכתבנו דתוס' ס"ל שטענין הוא בגדר ספק ברי ואין משביעין על ספק טענת ברי.

והנה לעיל שם בב"ב בדף ה' מבואר בגמ' שהיכא שמת הלוח בתוך הזמן גובין מיתומים אפילו בלא שבועה כיון שיש חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, ומזה למדו שם תוס' שה"ה שאין הלוח עצמו יכול לומר אישתבע לי דלא פרעתיך בתוך הזמן אלא גובין ממנו בלא שבועה, ברם הרא"ש שם כתב שא"א ללמוד דבר זה מיתומים כי היתומים הרי טוענים רק שמא, וכתב הפלפולא חריפתא שם שאע"פ שהרא"ש בדף ל"ג שם סובר שמשביעין ע"י יתומים אע"פ שהם טוענים רק שמא אבל שאני התם בדף ה' דהוי בגדר חזקה אלימתא שאין אדם פורע תוך זמנו. והקהלות יעקב בסי' ז' שם כתב לפרש בדעת תוס' שם דשפיר יש ללמוד מיתומים כי טענין ליתמי הוי בגדר טענת ברי. ועוד כתב שגם הרא"ש בדף ה' י"ל דמודה לזה רק דס"ל כתוס' בדף ע' שלא טענין טענה שלא שכיחא ותוך זמנו לא שכיחא שישלם. ועוד כתב שמעתי שוב צ"ע בדעת תוס' איך ילפי מיתומים הלא שאני ביתומים דלא טענין להו טענה שלא שכיחא. וכתב ליישב דתוס' ס"ל שמא שהבא ליפרע מנכסי יתומים לא יפרע אלא בשבועה אין זה משום שטענין ליתמי פרוע אלא הרי זה תקנה נפרדת בשביל היתומים אפילו היכא שהאב לא הי' יכול לטעון אישתבע דלא פרעתיך וכמש"כ תוס' בשבועות דף מ"א ומש"ה אין צריכים לדין טענין וא"כ

מכיון שחזינן שבתוך הזמן ליכא הך חיוב שבועה אע"פ שיש סיבה ודאית שמחייבת שבועה דהיינו התקנה דרבנן א"כ ה"ה להלוח עצמו בנוגע להשבועה של אישתבע לי דלא פרעתיך.

וע"ע שם שהביא מהדברי משפט על סי' ק"ז שהוכיח שדעת בעל התרומות היא שטענין הוא בגדר טענת שמא.

וע"ע בספרי על ב"ב באות שס"ד סק"ב עוד מקורות בענין אם טענין מחייב שבועה.

דף ט"ז ע"ב

(תיג) אתנוסי הוא דאתניסו.

ע"י בראשונים שהקשו על הסימן של הינומא הלא תוכל לתפוס ולומר שלא עשו לה הינומא משום דאתניסו (דוגמת קושיית תוס' על קליות). ותירצו שעל הינומא אינה יכולה לטעון שאתניסו כי עושים כן לפני שמתחילים לשתות.

והנה מצד אחד מבואר בהברייתא שסגי ביש עדים על עשיית סימן אחד, ומצד שני מבואר בהגמ' כאן שאם אין עדים על העברת חבית פתוחה, בלי שיהי' לה תירוץ למה לא עשו כן, לא היתה תפיסתה מועלת (וכן פירש"י כאן), ובע"כ צ"ל דאיירי כשאין עדים על הסימנים האחרים, וכיון שאין עדים נקטינן שלא עשו את הסימן כי אין לה שם תירוץ למה לא עשו אותו, רק דכיון שעל העברת חבית יש לה תירוץ למה לא עשו כן, היתה יכולה לתפוס ולא היינו מוציאים מידה כי היתה נאמנת לומר את הסיבה למה לא עשו כן.

תיד) רש"י ד"ה זימנין דתפסה מאתים.

עי' במש"כ לעיל בהאות הקודמת על דברי רש"י כאן.

תטו) תד"ה איתנוסי.

וז"ל, נראה דאירי כגון דאיכא מיגו דאי בעי אמרה אין בידי כלום דאי לאו הכי אמאי מהימנא עכ"ל. עיין בדבריהם להלן בדף כ' ע"א בד"ה אוקי ממונא וכו' שכתבו דהיכא שהתופס טוען טענת ברי מהני תפיסה וכגון התם בהסוגיא שם (וכ"כ רש"י שם), אבל לא היכא שהתופס טוען שמא וכגון בתקפו כהן, ומש"ה אמרינן שם שתקפו כהן מוציאין אותו מידו. מיהו הכא כתבו שתפיסה מועלת רק היכא שהתופס תפס שלא בפני עדים משום שבכה"ג יש לו מיגו דאי בעי אמר שלא תפס, ומשמע מדבריהם שבלי מיגו לא מהני תפיסה אפילו אם התופס טוען ברי, דהא הכא איירי בטענת ברי, וא"כ זהו דלא כדבריהם בדף כ'. מיהו יש לדחות דשאני הכא שיש ריעותא נגד התפיסה,

דהיינו מה שלא עשו לה סימן, וא"כ י"ל שרק בכה"ג ס"ל לתוס' שצריכים מיגו.

מהו אכתי צ"ע על דבריהם בדף כ' ממאי דאמרינן בהגמ' בב"מ שהביאו תוס' שאם תקפה אחד בפנינו מוציאין אותה מידו, דהא גם שם איכא טענת ברי, וא"כ אמאי לא מהני תפיסה.

ואולי י"ל בדרך אחרת, והיינו שתוס' בדף כ' סמכו את עצמם על מה שכתבו בסוגיין שתפיסה מהני רק כשתפס שלא בפני עדים, רק שכוונתם שם היא לומר שנוסף לזה בעינן גם טענת ברי, משום שמיגו לא מהני למי שטוען שמא, וס"ל לתוס' שגם בתקפו כהן לספק בכור, מן הסתם איירי בתפיסה לפני שבאו לב"ד ושלא בפני עדים, ולכן הקשו אמאי מוציאין אותו מידו, ועל זה תירצו דהיינו משום שליכא התם טענת ברי. ולפי הנ"ל תו לא קשה מתקפה אחד בפנינו דמוציאין אותה מידו, דהא התם ליכא מיגו מאחר שתקפה בפנינו*).

ולפ"ז יוצא דס"ל לתוס' בדף כ' שמיגו מועיל במקום תו"ת, שהרי הסיפא של

* וע"ע בב"ב דף כ' ע"א בתד"ה לפיכך וכו' שכתבו שהיכא ששנים טוענים שבנו את הכותל והכותל נפל לרשותו של אחד מהם הרי זה בגדר תפיסה לאחר שנולד הספק ולא מהני, והקשה הקונטרס הספקות בכלל ב' אות ז' שזה סותר את דברי תוס' בדף כ' כאן שתפיסה לאחר שנולד הספק מהני בטוען טענת ברי. מיהו לפי דברינו הנ"ל אין זה סותר כי התם אין לו מיגו לומר שלא היתה כאן תפיסה שהרי חזינן שנפל לתוך רשותו.

ועי' בהישוב שכתב הקונטרס הספקות שם בשם אחיו וז"ל, ואחי אלופי מוהר"ח הכהן שן השיב לי שהתוס' מחלקים בדרך זה, דהיכא שתחילת הדין היא הממע"ה אז מהני תפיסה אפילו אחר שנולד הספק כל שטוען ברי, דכיון דאילו היו באין תחילה לדין ה' ג"כ הדין הממע"ה, אלא שמתחילה הי'

הראשון מוחזק ועכשיו השני, ואין הדין משתנה, אבל היכא שתחילת הדין ביניהם יחלוקו, כי האי דריש בתרא, אפילו תפס אחד אח"כ מפקין מיני' להעמיד הדין בחזקתו עכ"ל.

מיהו לפי חילוקו אכתי קשה מתקפה אחד בפנינו למה לא מהני תפיסה, כי התם אם נאמר שמהני התפיסה אין אנו משנים את הדין שהרי מה שהדין ה' יחלוקו אין זה בתורת ודאי כמו בתחילת ב"ב שמחזקינן בודאות ששניהם קיימו את חיובם לבנות כותל, אלא הרי זה רק מדין מוחזק דאנן סהדי שמאי דתפיס האי דידי' הוא כמו כל מוחזק דאינו ממש בגדר אנן סהדי (עי' בזה בקו"ש על ב"ב אות ק"ס), וא"כ ע"י שהוא תופס לא משנים את הדין אלא גם מקודם וגם עכשיו הדין ה' שהמע"ה. לכל זה העירני ידידי הרה"ג ר' שלמה כהן שליט"א.

הברייתא שם הוי ציור של תו"ת, והא דמועילה התפיסה הרי זה רק משום שיש לו מיגו וכהנ"ל (אבל לעולם תפיסה לחוד אינה מועילה כלום לשנות את החזקת ממון). ועיין להלן בדף י"ח ע"ב במהרש"א ובמהר"ם שיף על תד"ה הרי אלו נאמנים שפירשו דברי תוס' שם באופן שיוצא שמיגו לא מהני במקום תרי ותרי. מיהו הפ"י והאור"ת פירשו שכוונת תוס' שם היא למיגו במקום עדים ולא למיגו במקום תו"ת. ורעק"א שם, וכן בדבריו להלן שם על תד"ה אין נאמנים וכו', נקט שתוס' סוברים ששפיר מהני מיגו במקום תו"ת. וע"ע בענין מיגו במקום תו"ת בתוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב ובב"ב דף ל"א ע"ב, וכן בשו"ת רעק"א בסי' קל"ו, ובקו"ש על ב"ק באות מ"ט בנוגע לסברות הדבר.

והנה עיין בשט"מ כאן שהביא ראשונים שמפרשים להדיא כדברינו הנ"ל שבהסיפא של הברייתא בדף כ' מהני תפיסה משום שתפס שלא בפני עדים וממילא יש לו מיגו והוסיפו דהא דלא מהני תפיסה בהרישא הרי זה משום שבהרישא המיגו הוא בגדר מיגו במקום עדים, דהיינו העדים שפוסלים את השטר (אבל בהסיפא הרי זה מיגו במקום תו"ת וכהנ"ל). מיהו בשט"מ כאן בד"ה זימנין וכו', הובאו דברי הרשב"א שהביא את הפירוש הנ"ל, ודחה הרשב"א אותו משום שגם בהרישא לא הוי מיגו במקום עדים משום שגם להמלוה יש עדים דהיינו עדי השטר. ולכאורה דבריו אינם מובנים דהא בהרישא מאחר שעוד לא נתקיים השטר (עי' בתוס' בדף י"ח ע"ב בד"ה הרי אלו נאמנים שכתבו ד"לא חשיב כלל קיום"), איך שייך לומר שיש עדים להמלוה. ועי'

בדברינו בחלק ב' אות ס"ו במה שכתבנו ליישב את דבריו.

תטז) בא"ד.

וד"ל, נראה דאיירי כגון דאיכא מיגו דאי בעי אמרה אין בידי כלום דאי לאו הכי אמאי מהימנא עכ"ל. הרי דס"ל שבלי מיגו לא מהני התפיסה אלא יש עוד להבעל הכח של מוחזק. וצ"ע דא"כ מאי מהני המיגו הלא הוי מיגו להוציא ואע"פ שתפסה הלא אמרינן שהבעל נחשב עוד המוחזק.

ויש ליישב על פי מה שביארנו כבר באות ר"ו סק"ו ובהערה שם שיש שני דינים במוחזק, חדא שאין מוציאין ומשנים את המצב בלי סיבה וכדאמרינן בב"ק דף מ"ו שהממע"ה הוא משום הסברא של דכאיב ל"י כאיבא אזיל לבי אסיא, וב', שיש למוחזקות גם את הכח של חזקה חיובית. ולפ"ז י"ל שבאמת מיגו שפיר מהני לבטל את הכח של חזקה חיובית שיש במוחזק, רק שגם אחרי זה הרי נשאר שלא משנים את המצב בלי סיבה, ולכן אמרינן שלא מהני המיגו להוציא, וא"כ היכא שתפס הרי מעתה משאירים את הכסף ביד התופס.

תיז) ת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה וכו'.

עי' בגמ' דת"ר כיצד מרקדין לפני הכלה בית שמאי אומרים כלה כמות שהיא ובית הלל אומרים כלה נאה וחסודה. וכתב הקו"ש וז"ל, לכאורה משמע מלשון זה דעיקר המצוה היא לשמח את הכלה, אבל אין טעם לזה דאדרבה איהו מפקיד בפרו ורבו ולא איהי, וכן משמע מלשון הגמ' ברכות ו'

להחתן והכלה האלו שלפנינו ומה שאומרים לפני החתימה כשמחך יצירך בגן עדן מקדם הכוונה היא לאדם הראשון לבדו וכדכתיב ויטע גן בעדן וישם שם את האדם אשר יצר. ברם השט"מ בד"ה וכתבו וכו' הביא משיטה ישנה שהכוונה במשמח חתן וכלה היא לאדם וחוה דמבקשים מהקב"ה שישמח את הרעים האהובים האלו, דהיינו החתן והכלה שלפנינו, כמו ששימח בגן עדן את אדם וחוה שהיו חתן וכלה.

ומעתה לפי דברי השיטה יש לומר שנאמרו בזה שני דינים, והיינו שחוץ ממה שצריכים לשמח את החתן משום מצות פרו ורבו יש עוד דין לשמח גם אותו וגם את הכלה דוגמת מה שהקב"ה שימח בגן עדן את אדם וחוה שהיו חתן וכלה.

והנה הטור בריש סי' ס"ה כתב שמצוה גדולה לשמח חתן וכלה, והמחבר השמיט דהוי מצוה גדולה, והערוך השולחן תמה למה השמיט דבר זה. והב"ח ביאר שכוונת הטור היא דהוי מצוה גדולה כי מבטלין תלמוד תורה להכנסת כלה לחופה וכמו שהביאו הטור והשו"ע להלן שם. מיהו הדרישה והט"ז ביארו שהכוונה במבטלין ת"ת להכנסת כלה היא רק לענין להכניסה לחופה, דהיינו כשמלוים אותה להחופה, ואין הכוונה לשמחת חתן וכלה. ולפי דרכנו הנ"ל אולי יש לבאר שכוונת הטור במצוה גדולה היא ששמחת חתן וכלה מיקרי מצוה גדולה משום שהקב"ה עצמו עסק בזה בג"ע.

ברם יש להעיר על דרכנו הנ"ל, דהנה עי' בברכות דף ו' ע"ב דאמרינן איגרא דבי הילולא מילי, ופרש"י שעיקר קבלת שכר שמחת חתן הוא ע"י מה שמשמחין את

דשמחת חתן היא המצוה, אבל כבר פירש"י כאן מה אומרים לפני' והכל בשביל החתן לשבח את מקחו כמש"כ להלן מי שלקח מקח מן השוק וכו' עכ"ל. פי' שמקפידים לשבח את מקחו כדי לשמחו כיון שעומד לקיים מצות פרו ורבו. וצ"ע על מה שפי' שהטעם הוא משום פרו ורבו ושמשום הכי יש מצוה רק לשמח את החתן כי רק הוא חייב, דעי' בר"ן בריש פרק האיש מקדש שכתב שגם על האשה המתקדשת שייך לומר שמצוה בה (לעשות את המעשה קידושין) יותר מבשלוחה כי גם היא מקיימת מצוה בזה שהיא מסייעת לבעלה לקיים את מצותו, וא"כ נהי שרק הבעל מקיים פרו ורבו אבל בכל זאת גם את הכלה שייך לשמח בגלל שהיא עושה מצוה.

גם צ"ע דאם הוא משום מצות פרו ורבו, למה לא משמחים כל מי שעושה איזו מצוה, דמאי שנא המצוה של פרו ורבו.

עוד צ"ע דעי' ברמב"ם בפ"ד מהל' אבל ה"א שכתב שמצות שמחת חתן וכלה היא משום גמילות חסדים הלמד מואהבת לרעך כמוך, וצ"ע דאיזו חסד יש בזה שמשמחים מי שעושה מצוה.

ועוד צ"ע על מה שנקט שיש מצוה רק לשמח את החתן ולא את הכלה בדבררי הרמב"ם שם איתא להדיא שהמצוה היא לשמח גם את הכלה, וכן בטור ושו"ע באה"ע סי' ס"ה נפסק שמצוה לשמח חתן וכלה.

ויש להסביר את דעת הרמב"ם והטור והשו"ע למה יש מצוה לשמח גם את הכלה על פי הסוגיא לעיל בדף ח', דעיי"ש שהביאו את הברכות חתנים, ורש"י שם פי' את הברכה משמח חתן וכלה דהכוונה היא

לזקנו של הרמ"א בפר' בשלח איתא "שאנו משמחים אותם כדי לחבבם זה על זה ולהעיר שתכלית זיווגם לחבב זה בזה".

תיח) כיצד מרקדין לפני הכלה.

פירש"י וז"ל, מה אומרים לפני עכ"ל. הנה יש להבין דבריו בב' דרכים: א', שלעולם הפירוש של מרקדים הוא כפשוטו, רק שכוונת השאלה אינה איך מרקדים, אלא הכוונה היא לאיזה דיבורים אומרים בשעת הריקודים. ב', שכוונת רש"י היא לפרש שהמלה מרקדים כאן פירושו הוא אמירה ולא ריקודים ואינה כפשוטה. ובודאי הפירוש השני נראה מופרך מחמת דוחקו, אבל נראה שכן מפרש הט"ז, דהנה ע"י בשו"ע אה"ע סי' ס"ה שכתב המחבר שמצוה לשמח חתן וכלה ולרקד ולומר שהיא נאה וחסודה, וכתב הט"ז וז"ל, משמע דהאמירה לאו היינו הריקוד, אבל ברש"י בפ"ב דכתובות מבואר דריקוד היינו האמירה עכ"ל. הרי דס"ל שלפי רש"י ליכא הכא רקידה כלל, ולכן העיר שמה שכתב המחבר (וכ"כ גם הטור) שמרקדים הרי זה דלא כרש"י.

ולכאורה צ"ע על השו"ע (והטור) למה פירט רקידה נוסף על מה שכבר אמר שמצוה לשמח דכי יש ענין דוקא לרקוד.

וע"י בפתחי תשובה בסק"ב שם שהביא את המנהג לרקוד עם הכלה ע"י אחיזת מטפחת, וכתב לדחות את המנהג ממאי דתניא כאן שמרקדין לפני הכלה ולא תניא עם הכלה דמשמע מזה שלרקוד עם הכלה ע"י אחיזת מטפחת אינו כהוגן. מיהו לפי הבנת הט"ז ברש"י אין מכאן רא"י כי הכוונה בריקוד היא להאמירה וזה הרי הוי תמיד

החתן במילי, ולכאורה כוונתו היא למאי דאמרין בסוגיין שאומרים כלה נאה וחסודה, כדי לשבח את מקחו. מיהו לפי מה שהבאנו שהרמב"ם והטור והשו"ע כתבו שמצוה לשמח גם את הכלה וביארנו שהוא דוגמת מה שהקב"ה שימח את אדם וחוה בגן עדן מקדם א"כ הרי זה מתקיים בכל מיני שמחה א"כ צ"ע למה הו"ו "מילי" עיקר מצוה יותר ממה שצריכים לשמח גם את הכלה בכל מיני שמחה משום שהקב"ה שימח את אדם וחוה, וצ"ע.

ונראה לכאור ע"י שנחדש דשאני שמחת חתן וכלה שילפינן מג"ע מהחייב של שמחת יו"ט, דבשמחת יו"ט החייב הוא לשמוח כי הקב"ה צוה להיות שמחים ביום זה, ונהי שהסיבה היא יציאת מצרים או מתן תורה, אבל האדם מקיים את המצוה של שמחה גם בלי שיקשר את השמחה להסיבה ויחשוב על יציאת מצרים, ואם הוא מקשר את השמחה ליציאת מצרים הרי זה בגדר מדריגה, אבל גוף המצוה מתקיים ע"י זה לחוד שהוא מתכוין לשמוח כי הקב"ה אמר לשמוח ביום זה, ויש סמך לזה בשיר השירים רבה א' ג' עיי"ש, ברם בשמחת חתן וכלה החתן צריך לשמוח דוקא בגלל שקיבל כלה זו, וכן הכלה צריכה לשמוח דוקא בגלל שקיבלה חתן זה (אע"פ שגבי דידה אין מושג של "מקח"), אבל אם ישמחו בלי לקשר את השמחה לחתונתם אין כאן קיום של שמחת חתן וכלה, ולכן המצוה מתקיימת דוקא ע"י מילי, דהיינו דברי שבח על החתן והכלה אשר זה גורם להם לשמוח אחד עם השני. וי"ל שגם מה שהקב"ה שמחם בגן עדן הרי זה הי' ע"י מילי. ושוב אמרו לי שבספר משיבת נפש

לפני הכלה ולא שייך לומר עם הכלה ולכן תניא לפני הכלה, וא"כ אכתי י"ל שלפי רש"י אם עושים רקידה כפשוטו שפיר מותר ע"י הפסקת מטפחת.

על משקל אחד, דהיינו המצוה שלא לשקר וכן המצוה לקיים גמילות חסד דשמחת חתן וכלה, ולכן הרשות בידו לעשות איזה מהם שהוא רוצה, ולכן לא היו להם לחכמים לתקן ולהעדיף אחד יותר מהשני.

ועי' ביבמות דף ס"ה ע"ב דס"ל לרבי אלעזר ברבי שמעון שמותר לשנות מפני השלום, ורבי נתן סובר שמצוה לשנות, ויליף רבי נתן כן ממה שאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וצוהו הקב"ה לשנות, וגם שם צ"ע למה סובר ראב"ש דהוי רק רשות ולא מצוה דהא מכיון שמותר א"כ למה אינו מתהפך להיות מצוה. וי"ל כהנ"ל דראב"ש סובר ששני הענינים שקולים הם ורבי נתן סובר שאינם על מדריגה אחת אלא הענין של שלום דוחה את האיסור לשקר וקובע שמצוה לשקר ואין מצוה שלא לשקר.

ולפ"ז י"ל דפליגי ב"ש וב"ה בהמחלוקת הנ"ל שבין ראב"ש ור"נ, דבית שמאי סוברים כראב"ש דהוי רשות ואילו ב"ה סוברים דהוי חיוב ולכן שפיר תיקנו כן, א"נ שגם בית שמאי סוברים שמצוה לשנות מפני השלום, רק שהם מחלקים בין שלום לגמילות חסד, דשלום הוא יותר חמור).

ויש להוסיף גם סברא בענין למה מותר לשקר אפילו שקר גמור מפני השלום (חוץ ממה שכתבנו ששלום וגמ"ח הם ענינים יותר חמורים ודוחים), והיינו ד"ל שלומר שקר אינו דבר רע בעצמותו, אלא כל הסיבה למה אסרה התורה לומר שקר הרי זה משום שיוצא מזה רע לחבירו, ואפילו אם אסור מדאורייתא לשקר אפילו בדברים דעלמא וכשיטת החרדים שנביא להלן, אבל גם זה הרי זה רק משום שע"י זה יתרגל לשקר

דף י"ז ע"א

(טיט) כלה כמות שהיא.

עי' בתוס' שכתבו ב' פירושים: א', שהכוונה היא שאם יש בה מום ישתקו. ב', שאם יש בה מום ישבחו אותה בדבר נאה שיש בה.

ובשט"מ הובאו בשם ליקוטי הגאונים עוד שני פירושים: א', שאם היא כעורה יאמרו שהיא כעורה. ב', שיאמרו תמיד רק את המלים כלה כמות שהיא. וע"ע במהרש"א ובט"ז.

(תכ) כלה כמות שהיא.

ביאורים שונים בענין כמה פליגי בית שמאי ובית הלל.

א. דרכם של תוס' בבית שמאי (ושפליגי אפילו בשקר גמור).

עי' בתוס' שכתבו שטעמייהו של בית שמאי הוא משום דנהי שבודאי מותר לשקר ולשבח את המקח בעיני הלוקח אבל בכל זאת לא היו חכמים צריכים לתקן שבדוקא יעשו כן. ולכאורה כוונתם היא דלא היו חכמים צריכים לתקן כי הוי רק היתר אבל אין בזה מצוה. ברם צ"ע דאם מותר א"כ למה אין זה מתהפך להיות מצוה של גמילות חסד.

וצ"ל שגדר הדבר הוא ששני הדברים הם

ולבסוף ישקר גם לרעת חבריו, ומעתה כל זה הוא רק היכא שהוא משקר מתוך רצון לומר שקר, אבל היכא שהוא משקר למצוה אין חשש שמא יתרגל לשקר, וממילא אין כאן האיסור דאורייתא של מדבר שקר תרחק.

ב. הביאור שפליגי בענין משתמע לתרי אנפין.

והנה ע"י בבית שמואל באה"ע סי' ס"ה שכתב בשם הפרישה שטעמייהו דבית הלל הוא משום שיש לפרש שהכוונה בנאה וחסודה היא למעשי', כלומר דמותר משום דלא הוי שקר גמור אלא הוי בגדר משתמע לתרי אנפין. וזהו כדרכו של הערוך לנר ביבמות שם שמה שמותר לשנות מפני השלום הרי זה רק באופן שאינו שקר גמור, ועיי"ש שביאר איך בהדוגמא שם לא הי' שקר גמור. ולפ"ז י"ל שבית שמאי ובית הלל פליגי בהא, שבית שמאי סוברים ש"כלה נאה וחסודה" לא משתמע לתרי אנפין אלא בודאי הכוונה היא לנאה במראי', וממילא נשאר שלא הי' להם לחכמים לתקן שישקר, ובית הלל סוברים דשפיר הוי משתמע לתרי אנפין. א"נ שבית שמאי סוברים דליכא היתר של משתמע לתרי אנפין.

והנה כהדרכים הנ"ל יש להסביר גם את המחלוקת בין רבי יוחנן ורבי פדת בבראשית רבה, דהנה רבינו בחיי בבראשית ל"ג י' כתב וז"ל, ודרשו רז"ל כראות פני אלהים אמר רבי יוחנן מותר להחניף את הרשעים בעולם הזה שנאמר כי על כן ראיתי פניך, ופליגא דרבי פדת דאמר רבי פדת דבר שקרים לא יכון לנגד עיני וכתוב כי לא לפניו חנף יבוא, דעת רבי יוחנן שמותר להחניף את הרשע

מפני היראה שכן החניף יעקב לעשו, ודעת רבי פדת שאף מפני היראה אסור שנאמר דובר שקרים וגו', ומה שהחניף יעקב לעשו, חנופה כזאת מותרת לפי שהוא לשון כולל שני משמעיות, לשבח ולגנאי, שהרי ראיתי לשון בזוי כמו יביטו יראו בי, וכן אלהים לשון עבודה זרה, ואם יבין הרשע לשון השבח, אין לחוש בזה, וכמו שדרשו רבותינו איהו מטעי אנפשי' וכו' עכ"ל. וי"ל שפליגי רבי יוחנן ורבי פדת בענין אם יש היתר של משתמע לתרי אנפין, דרבי פדת סובר דשפיר יש היתר כזה וממילא אי אפשר ללמוד מיעקב אבינו שמותר להחניף רשעים מפני היראה, ואילו רבי יוחנן סובר שאין היתר כזה וממילא שפיר אפשר ללמוד מיעקב אבינו שמותר להחניף רשעים מפני היראה. מיהו לפ"ז יוצא שרבי יוחנן אינו סובר כבית הלל שיש היתר של משתמע לתרי אנפין. ואולי י"ל שגם ר"י מודה שיש היתר של משתמע לתרי אנפין, רק שהוא סובר שהתם גבי יעקב ועשו לא הי' מספיק משמע לתרי אנפין ולכן שפיר יש ללמוד משם שמותר להחניף לרשעים מפני היראה.

וע"ע בסוטה דף מ"א ע"ב דמייתנין שרבי שמעון בן לקיש לומד שמותר להחניף לרשעים בעוה"ז מכראות פני אלהים ותרצני, ואמרינן ופליגא דרבי לוי דאמר רבי לוי משל של יעקב ועשו למה הדבר דומה לאדם שזימן את חבריו והכיר בו שמבקש להורגו אמר לו טעם תבשיל זה כתבשיל שטעמתי בבית המלך, אמר ידע לי' מלכא, מסתפי ולא קטיל לי', וגם בדעת ר"ל ורבי לוי י"ל דס"ל שאין היתר של משתמע לתרי אנפין (א"נ שכראות פני אלהים אינו משתמע לתרי אנפין).

ג. הדרך שטעמם של ב"ש הוא משום דהוי שקר גמור.

גם י"ל עוד ביאור בדעת ב"ש, והיינו שלעולם חשיב שקר גמור וכמו שנקטנו בסק"א, וגם אינו משתמע לתרי אנפין, וב"ש סוברים ששקר גמור אסור אפילו מפני השלום, ודלא כתוס' דמותר רק שלא הי' להם לחכמים לתקן שיעשה כן. וב"ה סוברים שאפילו שקר גמור מותר כמש"כ הריטב"א כאן וז"ל, דכל שהוא מפני דרכי שלום אין בו משום מדבר שקר תרחק עכ"ל.

ונראה שיש עוד מקום בש"ס שי"ל שפליגי אמוראים באם מותר לומר שקר גמור מפני השלום וכמו שנבאר, דהנה בסנהדרין דף פ"ט אמרינן כך עונשו של בדאי שאפילו אמר אמת אין שומעין לו. ויש להעיר מסוטה דף ט' ע"ב דהקשו על הא דכתיב שראתה דלילה שהגיד לה שמשון את כל לבו דמנא ידעה, ואמר ר' חנין אמר רב משום שניכרים דברי אמת, ואביי אמר משום שהזכיר את שם ה' באומרו נזיר אלוקים אני וגו', וצ"ע דאם ניכרים דברי אמת א"כ למה אין שומעין לבדאי כשהוא אומר אמת, הלא הדבר ניכר שהוא אומר אמת.

מיהו נראה שאין הכי נמי, מצד הטבע הי' צריך להיות ניכר שהוא אומר אמת, רק שזהו גופא עונשו של בדאי שאין הדבר ניכר ולכן אין שומעים לו, ומה שאין שומעין לו אין זה מצד הטבע אלא מצד עונש דמן השמים מסלקין את הניכרים דברי אמת.

גם יש לעיין למה פליגי אביי שם ואינו סובר את הדרך של ניכרים דברי אמת וכי הוא חולק וסובר שאין ניכרים דברי אמת. וי"ל דפליגי האמוראים שם בענין אם

שמשון הי' רשאי לשקר בהפעמים הראשונים משום שלום בית או האם הי' צריך להשתמט מלענות, דאביי סובר שהי' אסור לו לשקר, וא"כ בזה ששיקר נעשה בגדר בדאי, וממילא חל לגביו העונש שאין ניכרים דברי אמת, ומש"ה הוצרך אביי לומר שהאמינה לו משום שהזכיר שם ה', אבל רב חנין אמר רב סובר ששפיר הי' רשאי לשקר ומש"ה שפיר נשאר שניכרים דברי אמת.

ובענין טעמא דמילתא, למה לומר שהי' מותר או אסור לשמשון לשקר, י"ל דפליגי בהנ"ל דהיינו האם מותר לומר אפילו שקר גמור מפני השלום (דהא בשמשון שם הי' ציור של שקר גמור), דרב חנין אמר רב סובר שמותר ואילו אביי סובר שאסור.

ד. עוד שלשה דרכים בביאור מחלוקתם גם בלי טעמא דגמ"ח (לפי היראים, ודברי הגר"י פערלא).

והנה היראים בסי' רל"ה כתב בזה"ל, צוה יוצרינו בפרשת ואלה המשפטים מדבר שקר תרחק, חייב להתרחק מכל שקר שיוכל לבוא שקרו לידי היזק חבירו וכו', וכל יראי ה' יתנו לב להתרחק שיוכל לבוא לידי רעה וכו', אבל שקר שאינו בא לידי רעה לא הזהירה תורה עליו, דדבר הלמד מענינו שברשע רע לבריות הכתוב מדבר דכתיב מדבר שקר תרחק ונקי וצדיק אל תהרוג וגו' עכ"ל. ושוב הקשה היראים דהא בסוגיין מייתנין מדבר שקר תרחק אע"פ שאינו עושה רעה לחבירו, ותני' דשפיר מיקרי שעושה רעה לחבירו כי הוא נראה כגונב דעת חבירו. ובתועפות ראם כתב שלפ"ז י"ל שב"ה סוברים דלא מיקרי שעושה רעה לחבירו ומש"ה ליכא משום מדבר שקר תרחק.

והגר"ח קניבסקי שליט"א בפירושו על מס' כותים פרק א' אות ל' כתב דרך אחרת מהתועפות ראם והיינו שי"ל שבית הלל סוברים שהפסוק איירי רק היכא שיש הפסד ממון לחבירו או הפסד גופו, ולא בסתם רעה לחבירו.

גם י"ל שבית הלל סוברים שהפסוק איירי רק לדיינים, וכן כתב הגר"י פערלא בסה"מ לרס"ג במ"ע כ"ב שי"ל שהפסוק איירי רק בדיינים (ועוד כתב שם שאמירת שקר ע"י שאר אנשים בעניני ממון אסור מהא דדרשינן על הא דכתיב הין צדק וגו' שיהי' הן שלך צדק, ושקרים דעלמא אין בהם איסור תורה). וכעין זה כתב הגר"ח קניבסקי לעיל שם וז"ל, וגם קרא דמדבר שקר תרחק מבואר בשבועות ל"א א' דמיירי בדין ועדות ממון ע"ש, ובמכילתא מוקי לה לאזהרה ללשון הרע או לפרוש מן המינות ע"ש, והרמב"ם לא מנאה למ"ע בפני עצמה דס"ל ג"כ דקאי אדיינים, אבל במשקר בדברים בעלמא ומרמה את חבירו לא מצינו בהדיא בקרא, ובשע"ת לרבינו יונה שער ג' מנה ט' מיני שקרים וכתב דלא תכחשו קאי על עדות שקר ועל מרמה במשא ומתן, אבל על סתם שקר הביא קראי דדברי קבלה וכו' עכ"ל. ועכ"פ הא ודאי שאיסור מדברי קבלה איכא בכל גווני וכמו שמבואר ברבינו יונה באות קע"ח ולהלן שם, רק שזה י"ל שמותר מפני השלום או מצוה או צורך וכמו שהביא הגר"ח קניבסקי שם הרבה מקורות לזה בגמ' עיי"ש, אבל היכא שנוהג האיסור דאורייתא של מדבר שקר תרחק י"ל שאין היתר של מפני השלום.

ועכ"פ כל השיטות הנ"ל הם דלא כהחרדים בפ"ד ממ"ע אות כ"ו שכתב וז"ל,

מצות עשה לדבר אמת אפילו במילי דעלמא דליכא בהו דררא דמונא שנאמר מדבר שקר תרחק, משמע אפילו ליכא רק דיבור בעלמא, ואמרו ז"ל דהמשקר כאילו עובד עבודה זרה וילפי לה מקרא, אבל לשים שלום מותר, ומצוה נמי איכא, כדאיחא פרק ששי דיבמות, ממנין תרי"ג לרשב"ץ עכ"ל. ועי' בספר חפץ חיים בהפתיחה במ"ע י"ג שהביא את הסמ"ג וסייעתו שמונים מדבר שקר תרחק למ"ע, וכתב שאיסור דאורייתא איכא לכו"ע מהך פסוק. ומסתמת דברי החפץ חיים מבואר דס"ל שהפסוק איירי לא רק בדיינים או הפסד ממון, אלא איירי בכל מיני שקרים.

תכא) לא כחל ולא שרק ולא פרכוס ויעלת חן.

פירש"י וז"ל, לא כחל, אינה צריכה כחל. ולא שרק, צבע המאדים את הפנים. פירכוס, קליעת שיער, זו לא כחלה ולא שרקה ולא פירכסה והרי היא יעלת חן עכ"ל. הנה לכאורה קשה מכאן על הבית שמואל בשם הפרישה שהבאנו לעיל באות ת"כ סק"ב שכתב שמותר לומר כלה נאה וחסודה רק מפני שיש לפרש נאה במעשי' דהא הכא מזכירים כחל ושרק ופירכוס ואומרים שהיא יפה גם בלעדיהם והרי אין הדברים מתפרשים לתרי אנפין, אלא הכוונה ברורה דקאי על יופי הפנים וא"כ איך מותר הלא הוי שקר גמור.

תכב) אמר רבי זירא קא מכסיף לן סבא.

פירש"י וז"ל, שמזלזל בכבוד תלמידי חכמים ונוהג קלות ראש בעצמו עכ"ל.

ומשמע שכוונת רבי זירא היתה לומר שאסור לעשות כן. מיהו צ"ע דהא קי"ל שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול, ואע"פ שרב חסדא בקידושין דף ל"ב סובר שאין כבודו מחול אבל לא הוזכר שם שגם רבי זירא סובר כן.

והנה הגרי"ז בהל' ת"ת כתב דהא דאמרינן שרב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי זה רק לענין הדברים המיוחדים שצריכים לעשות לרבו מובהק, אבל על הדברים שחייבים לכל תלמיד חכם לא מהני מחילה, כי כבוד רבו מובהק הרי הוא חיוב להגברא (כיון שתורתו דילי היא) ומש"ה מהני על זה מחילה משא"כ כבוד תלמיד חכם הרי זה חיוב מצוה כלפי שמיא ומש"ה לא מהני על זה מחילה. ולפ"ז ניחא למה רבי זירא סובר שאסור, והיינו משום שהיתה כאן פגיעה בהדין כבוד של סתם תלמיד חכם ועל זה לא מהני מחילה.

גם יש ליישב על פי דברי הכ"מ בסוף הל' ת"ת שכתב בשם הריב"ש בשם הראב"ד שאע"פ שאב ורב שמחלו על כבודם כבודם מחול, אבל היינו רק לענין שלא לעשות להם דברי כבוד, אבל לא לענין לעשות להם בזיונות, דעל זה לא מהני מחילה, וא"כ י"ל שכאן הי' נקרא שהוא מבזה את עצמו ולא הי' רק בגדר העדר כבוד.

מיהו לפי הנ"ל צריכים להסביר מה היתה סברת רב שמואל בר יצחק. ולכאורה אפשר לומר משום שהי' במקום מצוה ומצוה שאני. ברם כבר כתבו תוס' כאן שהיכא שמדובר במי שכבודו עדיף מכבוד כלה אי אפשר לומר שמותר לו למחול על כבודו משום שמצוה שאני.

ועי' גם בקו"ש כאן באות מ"ז שהעיר

על סברות רבי זירא ורב שמואל בר יצחק, והזכיר את הריב"ש, וכן דן מצד שמצוה שאני.

(תכג) ארשב"נ אר"י מותר להסתכל בפני כלה כל שבעה כדי לחבבה על בעלה ולית הלכתא כוותי'.

עי' ברא"ש שכתב וז"ל, וי"א דכל שבעה אסור אבל יום ראשון שהוא עיקר החיוב אצל בעלה מותר, דאל"כ מי יעיד שיצאה בהינומא וראשה פרוע, וליתא דאפילו שעה אחת אסור להסתכל, אלא כיון שרואין ההינומא שעשו ואומרים זו היא של כלה פלונית היינו עדות, א"נ ראיית ההינומא כשהיא עלי' או פריעת הראש אין זו הסתכלות בפני' עכ"ל. ובשט"מ הובאה דעת הרב רבי מאיר שרק הסתכלות אסורה אבל לא ראי' בעלמא.

והנה מצינו שעדי קידושין צריכים לראות את פני הכלה כדי שיוכלו להעיד אח"כ שזאת היא שנתקדשה, וכן מצינו בשו"ע אה"ע סי' כ"א סעיף ד' שמותר להסתכל בפני אשה כדי לראות אם הוא רוצה לנשאה. וצ"ל דשאני בהציורים הנ"ל דהוי לשם תכלית מסוימת, וא"כ צ"ע מה קשה להם להרא"ש ולהר"ר מאיר בנוגע לעדי הינומא הלא גם בכה"ג הרי זה לשם תכלית מסוימת דהיינו להעיד שיצאה בהינומא.

וצ"ל שכוונת הקושיא היא משום שלא מצינו שתיקנו חז"ל לייחד עדים מסוימים לראות את ההינומא, דזה בודאי הי' מותר מהטעם הנ"ל שכתבנו, אלא שלא מצינו

שתיקנו כן, אלא נשאר הדבר שלכולם מותר לראות, ואז אם יטעון הבעל שלא היתה בחזקת בתולה יבואו שנים ויעידו שיצאה בהינומא, וא"כ על זה מקשים הראשונים למה השאירו את הדבר כן, הלא ביותר היו צריכים לתקן שיעמידו שני עדים לראות וכל האנשים האחרים היו צריכים להיות אסורים להסתכל משום האיסור של הסתכלות באשה.

תכד) בענין מעבירין את המת מלפני הכלה.

עי' בגמ' דמיייתנין הא דתניא מעבירין את המת מלפני הכלה וזה וזה מלפני מלכי ישראל, ופרכינן דא"כ איך ויתר אגריפס המלך על זה הלא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וכתבו תוס' וז"ל, הכא לא מצי לשנויי מצוה שאני כדמשני באלו נאמרין גבי שקרא בתורה מעומד, דהתם מצוה הוא שיש למלך לחלוק כבוד לתורה החשובה ממנו אבל הכא ליכא מצוה דכבודו עדיף מכבוד הכלה עכ"ל, פי' דכיון שכבודו עדיף א"כ אין עליו מצוה לכבדו ואפילו אם הוא מכבדו אין בזה שום מצוה.

ולכאורה יש להעיר על מה שנקטו שיש מצוה לכבד את החתן ואת הכלה רק שכבוד מלך עדיף, דבפשטות ליכא מצוה לכבד את החתן ואת הכלה אלא רק לשמחם, רק דאם ע"י שיכבדו הרי זה ישמח אותם א"כ יש בזה משום שמחת חתן וכלה, וא"כ מכיון שהמצוה היא לשמחם הרי בודאי גם מלך מקיים מצוה בזה שהוא מכבדו היכא שזה משמחם, וא"כ למה לא שייך לומר שמצוה שאני. ולכאורה רואים מתוס' שהם סוברים ששפיר יש מצוה נפרדת לכבד את החתן

ואת הכלה, ואינו משום שהוא משמחם, ואפילו אם הם שמחים בזה, אבל אין זה השמחה המכוונת כאן וכמו שביארנו באות תי"ז שהשמחה המכוונת היא שהחתן ישמח בזה שקיבל את הכלה הזאת, וא"כ מכיון שבזה שנותנים להכלה ללכת קודם ליכא משום מצוה שמחה אלא רק משום מצוה כבוד לכן כתבו תוס' שמלך פטור מזה.

והנה עי' בשט"מ בד"ה וז"ל שיטה ישנה וכו' שכתב תירוצים אחרים על קושיית תוס'. וי"ל דלא ס"ל להשיטה ישנה כהתי' של תוס' כי ס"ל כמו שכתבנו שיסוד המצוה היא רק לשמח חתן וכלה והטעם שצריכים לכבדו הרי זה כי זה גורם להם שמחה ומש"ה לא שייך תירוצם של תוס' וכמו שביארנו.

תכה) מעבירין את המת מלפני הכלה.

עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' אבל ה"ח שכתב וז"ל, מי שהי' לפניו מת וכלה מניח את הכלה ומתעסק עם המת וכן הוא אומר לב חכמים בבית אבל וגו', מת וכלה שפגעו זה בזה בדרך מעבירין את המת מלפני הכלה עכ"ל, וכתב הלח"מ וז"ל, נראה דרבינו יצא לו זה מההיא דאבל רבתי דאיתא בית האבל ובית המשתה בית האבל קודם, ומפני זה הוכרח רבינו לחלק כדי דלא תיקשי אההיא דפ"ב דכתובות דמעבירין את המת מלפני הכלה, דיש לחלק דשאני התם דטעמא משום כבוד הוא מי ילך ראשון וכיון שכן ראוי להקדים הכלה דיקרא דחיי עדיף, אבל הכא דאין זה תלוי בכבוד אלא בענין עשיית הדבר ודאי ראוי לעסוק במצוה המת יותר ממצוה כלה עכ"ל.

וכן כתב הב"ח ביו"ד סי' ש"ס וז"ל, אבל הרמב"ם ס"ל דבכל הדברים שנוגעים בקדימה שאין בו מיעוט כבוד מניח את הכלה ומתעסק עם המת, מלבד לגבי העברה כשפגעו זה בזה בדרך שמעבירין את המת מלפני כלה שכבוד החיים קודם לכבוד המתים עכ"ל.

ומדברי שניהם מבואר שיש חיוב מיוחד של כבוד כלה (וכבוד המת) נוסף על החיוב של שמחת חתן וכלה, כי אילו הי' גדר החיוב משום שעי"ז יש לה שמחה ומקיימים שמחת כלה, א"כ טעם הדבר אינו משום שכבוד החי עדיף, אלא הטעם הוא משום שמצות החי עדיף מכבוד המת אפילו אם כבודה פחות מכבוד המת, ולא שייך הטעם של כבוד החי עדיף מכבוד המת כי אין המכוון לכבדה אלא לשמחה.

והנה הרמב"ן חולק על פסקו של הרמב"ם וסובר שגם לענין עשיית הדבר הכלה קודמת להמת, וז"ל הטור שם בשם הרמב"ן, וכתב הרמב"ן (על דברי הרמב"ם) ולא נהירא, ומיהו דוקא הכנסת כלה לחופה קודם לקבורת המת, אבל לאחר שנכנסה לחופה ויש לפניו לנחם אבל ולשמח החתן תנחומי האבל קודם וכו' עכ"ל. ולכאורה יש לומר שהטעם למה לא ס"ל כדרכו של הרמב"ם הרי זה כי ס"ל שאין חיוב מסוים של כבוד כלה לשם נתינת כבוד, וכן לא משום שמחה משום שאין זה השמחה המכוונת וכמו שביארנו כבר, והא דמעבירין את המת מלפני הכלה הרי זה כי גם ע"י המתנה זו הרי זה נקרא שמשחין את הכנסתה לחופה ולענין עשיית הדבר כלה קודמת כי מצות החי עדיפה ממצות המת.

מיהו מלשון הרמב"ן שהביא הב"י מבואר

שגם הרמב"ן סובר לענין כלה ומת שכבוד החי עדיף מכבוד המת ושפיר יש חיוב של כבוד כלה וז"ל, ובמכילתא אחריתא תניא המת והמילה המילה קודמת שזו מצוה לחיים וזו מצוה למתים, המת והכלה הכלה קודמת, בית האבל ובית המשתה בית המשתה קודם, ואם יש לו פרנסה בית האבל קודם, אבל וחתן אבל קודם מפני שהחתן אוכל ומאכיל והאבל אינו אוכל עד שהאכילוהו אחרים, שמע מינה מהא מתני' בהדיא דהכנסת כלה לחופה קודמת להוצאתו של מת, אלא שלאחר שכנס תנחומי האבל קודם לשמחת החתן כל שבעה, והבראת האבל קודם למשתה החתן, אעפ"כ אם אין פרנסה לזה ולזה מקדימין בית המשתה שכבוד החיים קודם עכ"ל, הרי שגם הרמב"ן כתב הך כלל של כבוד החי דהיינו שבית המשתה קודם. מיהו צ"ע באמת למה הוצרך לזה הלא תיפוק לי' משום שמצות החי קודמת למצות המת כמו לענין כניסה לחופה וקבורת המת וכן מילה וקבורת המת.

וצ"ל דס"ל שהענין של מצות החי עדיף שייך רק במצוה כזו שהיא תיקון גופו או דינו של החי לעומת תיקון המת וכגון מילה וקבורה, וכמו הכנסה לחופה וקבורה, אבל בנוגע לשמחת חתן וכלה ותנחומי אבלים שאינם בגדר תיקון החי והמת לא שייך סברא זו.

תכה*) שיטות הראשונים במעבירין את המת מלפני הכלה.

עכ"פ דעת הרמב"ם שהבאנו בהאות הקודמת היא שלענין עשי' המת קודם ורק לענין כבוד הכלה קודמת.

והרמב"ן סובר שגם לענין עשי' הכלה קודמת לקבורת המת, אבל אחרי שהכניסו את הכלה לחופה וקברו את המת אז שמחת ומשתה חתן וכלה קודמת לתנחומי והבראת האבל רק אם אין סיפוק לזה ולזה אבל אם יש סיפוק לזה ולזה בית האבל קודם לבית המשתה.

ועי' בתוס' כאן בד"ה ת"ר וכו' בשם הראב"י שכתב שקרובי החתן והאבל יאכלו עם החתן עם ירצו דהא כבודו קודם. ויש להתאים את זה להרמב"ן ולומר דחשיב אין סיפק לזה ולזה ולכן החתן קודם. ברם א"כ למה כתבו רק "אם ירצו".

תכה***) מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול.

פירש"י מקרא דשום תשים דמשמע שימות הרבה. ועי' בגדר כבוד מלך ובגדר הדין שאין כבודו מחול בספרי על סנהדרין באות קנ"ח ובאות קע"א, ובספרי על קידושין בחלק ב' אות שצ"ה.

תכו) מבטלין ת"ת להוצאת המת.

עי' בגמ' דאמרינן וכמה כל צרכו אמר רב שמואל בר איני משמי' דרב תריסר אלפי גברי ושיתא אלפי שיפורי, ואמרי לה תריסר אלפי גברי ומינייהו שיתא אלפי שיפורי, עולא אמר כגון דחייצי גברי מאבולא ועד סיכרא, רב ששת ואיתימא רבי יוחנן אמר נטילתה כנתינתה מה נתינתה בששים ריבוא אף נטילתה בששים ריבוא.

*) ומזה מבואר שאשה באמת אינה על המדריגה של קרי ותני, רק שבכל זאת מגיעה לה השיעורים

ועי' במהרש"א במגילה דף כ"ט בחידושי אגדות שכתב בכיבור דעת רב וז"ל, תריסר אלפי גברי וכו', יש לכוין על מספר הזה לפי שהשטן מקטרג אז, ומצינו ב"ב אלף איש שלא הי' כח לשטן עליהו כשצבאו על מדין דכתיב לא נפקד ממנו איש, וענין שיפורי נמי לבטל כח השטן כטעם השופר בר"ה עכ"ל. ובנוגע לטעמו של עולא י"ל בפשטות דהיכא שמשער העיר עד הקבר מלא אנשים ונראה שאין מקום לעוד אנשים הרי זה נקרא כל צרכו.

והנה בגמ' אמרינן דהני מילי למאן דקרי ותני, ופירשו רש"י ותוס' בשם השאלות דבפחות מכאן מספיק ביש לו מתעסקים. ולכאורה צ"ב דבשלמא לפי רבי יוחנן שאמר שנטילתה כנתינתה י"ל דהיכא שלא קרי ותני אין זה נקרא נטילתה של תורה, אבל דברי רב ועולא שייכים גם בלא קרי ותני ובפרט הטעם שכתב המהרש"א בדעת רב. מיהו נראה ששפיר יש לכוין את ה"הני מילי" גם לדברי רב ועולא, דהנה עי' בשט"מ בשם תלמידי הר' יונה שכתב וז"ל, ובאשה נחלקו המפרשים ז"ל, י"א שנותנין דין דלא קרי ולא תני, וי"א שדינה כמאן דקרי ותני, שאחר שאינה מצווה לקרות, אם אינה יודעת, אין בכך כלום, ולא נפחת משיעור מאן דקרי ותני עכ"ל. ומדברי הדעה השני' שהביא נראה שבעצם לכל אחד מגיע השיעורים הנ"ל שהזכירו האמוראים, רק שאם לא קרי ותני הרי זה כעין קנס, ולכן באשה מכיון שאינה מצווה לא קנסינן*).

מיהו צ"ע באמת איך שייך לומר

שהזכירו האמוראים. מיהו עיי"ש בדברי תלמידי רבינו יונה שם שהובאה דעת רבינו יונה וז"ל, והרב

שהשיעור של כנתינתה כך נטילתה שייך לגבי כל אחד.

מיהו הדבר מתבאר על פי מאי דאיתא לעיל שם בשט"מ וז"ל, כנתינתה כך נטילתה, לא אנטילת הגוף קאמר ולא אנטילת נשמה קאמר, שלא ניתנה הגוף בששים ריבוא ולא הנשמה ניתנה בששים ריבוא, אלא אנטילת תורה ונתינת תורה קאמר, כשמוציאין המת שקרא ושנה מדמין הדבר כאילו תורה ניטלה, כשם שקיבלוה בס' ריבוא כך בשעה שניטל בעל תורה צריכין להתכנס ס' ריבוא אי שכחא או מאי דאפשר, כן כתבו רבינו שרירא ורבינו האי גאון. וז"ל תלמידי ר' יונה ז"ל, כנתינתה כך נטילתה וכו' פי' שמיתת החכם היא כנטילת התורה כדאמרינן הא למה זה דומה לס"ת שנשרף, ורב אחא ז"ל פי' דלהכי מדמו להו שהתורה קרוי נר דכתיב כי נר מצוה ותורה אור, והנשמה קרוי נר דכתיב נר אלקים נשמת אדם עכ"ל. וז"ל שיטה ישנה כנתינתה בס' ריבוא, ונשמה נמשלה לתורה דכתיב נר אלקים נשמת אדם וכתוב כי נר מצוה ותורה אור עכ"ל. הרי שלפי רב אחא והשיטה ישנה כנתינתה כך נטילתה קאי על הנשמה ולא על התורה, וא"כ הרי זה שייך לגבי כל אחד (וגם לפ"ז י"ל כהדרך שכתבנו דהא דלא עושים כן למי שלא קרי ולא תני הרי זה בגדר קנס על שלא קיים חיובו).

והנה יש כאן מחלוקת בין הראשונים מה הוא הביאור בקרי ותני, ואפשר לתלות את

הדבר בדברינו הנ"ל, ואבאר דברי, דהנה מדברי רש"י ותוס' בשם השאלות מבואר בפשטות שאין צריכים גם קרי וגם תני אלא סגי בחד לחוד, ולכן כתבו ש"למאן דלא קרי ולא תני" לא עבדינן כולי האי, דמשמע שלא עשה שניהם, דהיינו שגם לא קרי וגם לא תני כי סגי בחד מהם, דאל"כ הי' להם לכתוב ש"למאן דלא קרי או לא תני" לא עבדינן כולי האי, דמשמע שאפילו אם חסר אחת מן המעלות לא עבדינן כולי האי, א"נ הי' להם לכתוב ש"למאן דלא קרי ותני" לא עבדינן כולי האי, כלומר למי שאין לו את שתי המעלות אלא רק אחת מהן, וא"כ מזה שכתבו ש"למאן דלא קרי ולא תני" לא עבדינן כולי האי משמע דוקא כשאין לו אפילו אחת מן המעלות. וכן מבואר להדיא בשט"מ בשם הריטב"א וז"ל, ומיהו כתב בסה"מ לר"מ מקוצי ז"ל דעכשיו על כל אדם מישראל מבטלין מן הסתם דכולן מלאים מצות כרמון ואין לך אדם מישראל שאינו או במקרא או במשנה עכ"ל, הרי להדיא דס"ל שסגי בחד.

ברם המחבר ביו"ד סי' שס"א סעיף א' כתב וז"ל, למאן דלא קרי ותני כיון שיש לו מי שיתעסק עמו אין צריך להתבטל בשבילו עכ"ל. הרי שלא כתב שלא קרי ולא תני אלא כתב לא קרי ותני, ומשמע שכדי לזכות לששים ריבוא צריכים שניהם ולא סגי באחד, והבאר הגולה ציין שכן איתא בטור בשם בה"ג, ובאמת כתוב שם כלשון

ללמוד תורה ולא למד סגי לי' בעשרה עכ"ל. ויש לפרש שכוונת רבינו יונה היא לומר שהיכא שהן מקיימות את מה שהן מצוות עליהן, הרי הן באמת על מדרגת קרי ותני.

מו"ר נר"ו אומר שאם היתה אשה שיש בה יראת שמים וזהירה להוליד בני' לבית המדרש ומדקדקת במצות דיהבינן לה דין כמאן דקרי ותני כיון שהיתה זריזה במה שהיתה מצווה אבל האיש שהוא מצווה

המחבר. מיהו הגר"א הביא את דברי רש"י ותוס' בשם השאלות כמקור לדברי המחבר ולא כתב את הדיוק הנ"ל שדייקנו שלכאורה שתי שיטות הן.

והנה מהרמב"ם בפ"ד מהל' אבל הי"א נראה צד שלישי, דכתב וז"ל, תלמיד חכם שמת אפילו היו עמו עד ס' ריבוא מבטלין ת"ת להוצאתו, היו ששים רבוא אין מבטלין, ואם הי' מלמד לאחרים אין לו שיעור וכו' עכ"ל. הרי שכתב שהכוונה בקרי ותני היא למדריגת ת"ח.

ומעתה יש לתלות את הדבר בהצדדים שהבאנו לעיל, דהנה הדרך שכתבנו שהכוונה היא לנטילתה של התורה אפשר לכוון לשלשת השיטות הנ"ל שהבאנו, דהיינו גם השיטה שסגי בקרי לחוד או תני לחוד, וכן להשיטה דבעינן שניהם, וכן להשיטה דבעינן מדריגת ת"ח, אבל הדרך שהכוונה היא לנטילת הנשמה רק שאם לא קרי ותני עבדינן כעין קנס לא אתי שפיר לפי הרמב"ם שסובר שבעינן דוקא מדריגת ת"ח, דכי ס"ד שאם קרי ותני רק שבגלל חולשת כשרונותיו לא הגיע למדריגת ת"ח עבדינן קנס. ועדיין יש לצדד בזה.

תכו* (תד"ה מבטלין).

וז"ל, והר"ר יהודה מקורביל תי' דהתם משום דביטל עצמו משימוש ת"ח קאמר דגדול שימושה יותר מלימודה עכ"ל.

הנה בסוכה דף כ"ה תנן ששלוחי מצוה פטורים מן הסוכה, ופירש"י כגון שהולך ללמוד תורה, והאור שמח בהל' תלמוד תורה בד"ה ובחידושי למס' סוכה וכו' הקשה עליו מהא דאמרינן שמפסיקין תלמוד תורה בשביל מצות, ויישב על פי דברי הר"י

מקורביל כאן שכתב שהיכא שהוא עוסק בשימוש תלמידי חכמים אינו חייב להפסיק, דפי' האור שמח שם ששימוש תלמידי חכמים הרי זה לימוד גמ' שהיא הטעמים והסברות של דיני המשניות, והוכיח כן מברכות דף מ"ז ע"ב דאמרינן איזה הוא עם הארץ וכו' אחרים אומרים אפילו קרא ושנה ולא שימש ת"ח זהו עם הארץ ופירש"י שהכוונה היא ללימוד גמרא שהוא הטעמים והסברות שבדברי המשנה, וכתב האור שמח שם שלפ"ז י"ל שכוונת רש"י בסוכה שם היא להיכא שהוא הולך ללמוד גמ'. מיהו צ"ע על דבריו דתוס' כאן הביאו את המימרא שבברכות דף ז' שגדול שימושה יותר מלימודה, וביאר המהרש"א בברכות שם דהיינו שימוש ממש וא"כ מבואר מזה דלא כהאור שמח. ובספרי על אבות באות נ"ז כתבתי ישוב אחר על דברי רש"י בסוכה שם, ובספרי על חומש בפרשת בא הרחבתי בזה יותר.

דף י"ז ע"ב

תכז (תד"ה אלמנה מאי).

כתבו תוס' שביהודה הי' רק הסימן של חילוק קליות, וזהו כדברי הרמב"ם בפיה"מ שהבאנו לעיל שם שמר כי אתרי' ומר כי אתרי' ולא פליגי.

תכח (ארמלתא מאי).

א. פירושים שונים בארמלתא מאי. הנה בפשטות הי' נראה לפרש ששאלת הגמ' של ארמלתא מאי קאי בין על יהודה ובין על בבל, ועל זה תירצה שחסרון סימן

הוא ראי' שהיתה אלמנה, ונקטה כיסני דריב"ב אבל ה"ה להסימנים האחרים, ודוקא במקום שהסימן הוא חבית בעינין באלמנה סימן חיובי שהיא אלמנה כי התם חסרון הסימן אינו ראי' כל כך, ואם תפסה לא היינו מוציאים ממנה כמש"כ תוס' לעיל בשם ר"ת.

מיהו תוס' פירשו שכל השאלה היתה רק על יהודה לפי ריב"ב שהסימן הי' חילוק קליות, דבזה הי' ס"ד להש"ס שאינו סימן טוב כי לפעמים עושים כן גם לאלמנה, וא"כ בודאי תיקנו סימן חיובי לדעת שהיא אלמנה (אשר מעתה עשיית הקליות בצירוף העדר הסימן החיובי שהיא אלמנה הוי שפיר בגדר הוכחה שהיא בתולה), ולכן בעי מהו הסימן, ועל זה מתרצינן שהיו נזהרין שלא לעשות חילוק קליות לאלמנה, ומש"ה לא תיקנו סימן אחר כדי לידע שהיא אלמנה, אלא העדר חילוק קליות הוא שפיר ראי' טובה שהיא אלמנה, אבל לפי רבנן, או בבבל דאיכא סימנים אחרים, הי' פשוט מעיקרא שהוא ראי' טובה על בתולה כי העדר הסימן הוא ראי' שהיא אלמנה.

והשט"מ בד"ה תנא וכו' פי' שהשאלה היא רק על בבל כי בשלמא ביהודה שיש שם כמה סימנים א"כ אם לא יהי' לה עדים אפילו על סימן אחד הרי זה מראה שהיא אלמנה, אבל בבבל איך נדע שהיא אלמנה כי ממה שלא עשו דרדוגי משחא על רישא דרבנן אין ראי' שהיתה אלמנה כי אולי לא נזדמנו להם רבנן, ומשני שיש ראי' ממה שלא עשו קליות כי חילוק קליות הוי קל מאד ולכן הוי חסרונו סימן אפילו בבבל.

ויש נפ"מ בין שני הפירושים הקודמים שכתבנו לבין פירושו של השט"מ, והיינו

באם חסרון דרדוגי משחא יהי' ראי' בבבל, דלפי הפירושים הקודמים שכתבנו הוי שפיר ראי' שהיא אלמנה אבל לפי השט"מ אינה ראי'.

וגם המהרש"ל בחכמת שלמה כאן ר"ל ששאלת הגמ' של ארמלתא מאי קאי על בבל, אבל המהרש"ל פי' כך, דבודאי כל הסימנים שמועילים ביהודה מועילים גם בבבל אע"פ שלא קבעו אותה אנשי בבל להיות אצלם סימנים, כי למעשה אנשי אותם הנישואין החליטו להשתמש בהם כסימן, ומכיון שכן מקשינן איך אפשר לסמוך על חילוק קליות בבבל הלא לפעמים עושים כן אע"פ שהיא אלמנה, ובשלמא ביהודה שזה הסימן אז פשיטא שנוהרין לא לעשות כן לאלמנה, אבל בבבל שאין זה הסימן, אלא הסימן הוא דרדוגי משחא, רק שה"ה שמועילים אצלם הסימנים שקבעו להם ביהודה, א"כ נחשוש שמא עשו כן אע"פ שהיא אלמנה, וא"כ מה היא הראי' מקליות שהיא בתולה.

ונראה שלהמהרש"ל הי' קשה אמאי בעי ארמלתא מאי דוקא כי עסיק בבבל, והמהרש"א לא נחית לזה ולפיכך כתב שלא ידע מה דחק את המהרש"ל לפירוש זה.

ב. עוד בפירושם של תוס'.

והנה כבר הבאנו שתוס' פירשו ששאלת הגמ' של ארמלתא מאי היתה אודות יהודה משום שחילוק קליות מהני שם לבדו בלי סימן אחר, ולכן הקשו שצריכים לחשוש שמא עשו כן גם לאלמנה כיון שלפעמים עושים כן בלי שום חופה כלל. מיהו צ"ע דהא גם אם היו ביהודה סימנים אחרים הי' אפשר להקשות כן דהא מ"מ כל סימן לחוד

הרבה שלא חלקו קליות בחופת אלמנה עכ"ל. ולפי השט"מ א"א לדייק מתוס' שאם יש כמה סימנים הרי היא צריכה להוכיח את כולם, אלא יתכן דסגי גם באחד מהם, כי לפי השט"מ אין כוונת תוס' לומר שאם היו עוד סימנים אז לא הי' חשש בנוגע לחילוק קליות כי אז היתה צריכה להוכיח את כולם, אלא כוונת תוס' היא לומר שאם היו עוד סימנים אז לא היו מתקנין בכלל סימן של חילוק קליות.

תכט) וליתני ומודה רבי יהושע באומר לחבירו שדה זו שלך היתה ולקחת' ממך.

א. פירש"י וז"ל, כיון דטעמא משום דאין שור שחוט לפניו הוא, שלא הי' אדם תובעו, מה לי של אביו ומה לי שלו, ומאי שנא של אביו דנקט עכ"ל. ויש לפרש שכונתו היא כהריטב"א שכתב וז"ל, דבכל דוכתי כל היכא דאפשר למיתני בדידי' לא תנינן לה ביורש אלא לצורך עכ"ל.

ברם דברי רש"י לכאורה אינם מובנים למה תלה את קושיית הגמ' בהעובדא שאין הבן תובעו (לפי פירושו לעיל) הלא גם אם איירי באופן שהבן תובעו ושגם בכה"ג סובר רבי יהושע דמהני מיגו אכתי יש להקשות דליתני הך מיגו בדידי'. ועי' בבית יעקב כאן מה שכתב ליישב. ולהלן נביא את דברי הבית הלוי על זה.

ב. והנה תוס' כאן פירשו דלא כרש"י אלא פירשו דליתני מודה רבי יהושע בשדה זו שלך היתה וכו' כי הוי רבותא טפי כי הוי ברי וברי (וכשיטתם לעיל בריש פירקין

מהני, וגם חילוק קליות מועיל לבדו, וא"כ אפשר להקשות דמהו הראי' מחילוק קליות.

ברם י"ל דס"ל לתוס' שבמקום שיש כמה סימנים הרי היא צריכה להוכיח שעשו לה את כולם, וא"כ ניחא, כי אם היו ביהודה עוד סימנים, לא הי' קשה מידי, דהא היא צריכה גם את שאר הסימנים, אבל השתא שביהודה יש רק את הסימן של חילוק קליות קשה כהנ"ל.

מיהו נראה שדוחק לומר שהיא צריכה להוכיח את כולם (וגם מהשט"מ שהבאנו בסק"א יוצא שאינה צריכה להוכיח את כולם), וכן מבואר בהברייתא שהביאה הגמ' לעיל בדף ט"ז ע"ב דתניא רקדו לפני' שחקו לפני' העבירו לפני' כוס של בשורה או מפה של בתולים, אם יש עדים באחד מכל אלו כתובתה מאתים ע"כ, אם לא שנאמר שקאי רק על הסימנים שהברייתא הזכירה.

ברם עי' בשט"מ הנ"ל שפי' את כוונת תוס' בדרך אחרת וז"ל, והתוס' ז"ל מפרשים דמאי דקאמר תנא ביהודה ראי', דאדרבי יוחנן בן ברוקא קאי, והכי פירושו, הא דקאמר ריב"ב דחילוק קליות ראי', ביהודה הוא דקאמר, דלא הי' שם סימן לבתולות אלא חילוק קליות, אבל בשאר דוכתי דאיכא שאר סימנין, כגון הינומא וראשה פרוע, מודה ריב"ב דאין חילוק קליות ראי', דכיון שאיכא שאר סימנין, לא קפדינן לחלק קליות, ואפילו לאלמנות זימנין דעבדי הכין, ולהכי אינו ראי' וכו', ובעי תלמודא א"כ ביהודה נמי, אע"ג דליכא אלא חילוק קליות, כיון דחזינן שזימנין אפילו בלא חופה היו רגילין לחלק, יש לחוש שמא חלקו בחופת אלמנה, ומשני דלית לה כסני, פי' היו נזהרין

דאיירי המודה רבי יהושע בהלה תובעו) וקמ"ל שגם בכה"ג יש לו מיגו שהי' יכול לומר שלא היתה שלך מעולם.

והקשה המהרש"א דגם של אביך היתה איירי בברי וברי כי תוס' מפרשים שהבן תבעו וכן שהבן מכחיש ואומר שלא לקח מאביו. וביאר הפ"י שבאמת בע"כ צ"ל שהבן מכחיש ואומר שלא לקחה כי אל"כ הוי מיגו דהעזה כי השתא שהוא טוען שלקחה מאביו אין הבן סותרו אבל אם הי' אומר שלא היתה של אביו מעולם הרי הוא מכחיש את הבן.

והמהמרש"א תי' שכוונת תוס' היא שליתני שלך היתה דאז ברור הדבר דאיירי בברי וברי, משא"כ בשל אביך איכא למיטעי ולפרש בשמא.

והפ"י כתב לתרץ דשפיר כתבו תוס' שעדיף למיתני שלך היתה כי אז הוי ברי וברי, דכוונתם לומר דהוי ברי מפי עצמו ולא מפי אביו.

ושוב הביא הפ"י את דברי תוס' בב"ק דף ק"ז סוף ע"א שכתבו דאיירי שאין הבן יודע אם לקחה מאביו או לא, רק שבכל זאת לא חשיב מיגו דהעזה כי רק כשהתובע האמין אותו תחילה הרי זה בגדר מיגו דהעזה אם יכפור לו.

אלא שסיים הפ"י דאכתי קשה מאי פרכינן דליתני שלך היתה אשר בכה"ג יש רבותא כי הוי ציור של ברי וברי, אדרבה אולי ניחא לי' לאשמועינן של אביך לאשמועינן דלא חשיב בכה"ג מיגו דהעזה אבל בשדה זו שלך היתה ולקחת' ממך פשיטא שאין זה העזה לומר לא היתה שלך מעולם כי גם עכשיו הרי התובע מכחישו

ואומר שלא לקחה שהרי יודע הוא עסקי עצמו, וכן הקשה ההפלאה. ועי' באו"ת בס"י קמ"ט סק"ט מש"כ ליישב.

וע"ע במהר"ם שיף כאן שנקט שכוונת תוס' היא שהבן הוא ברי רק שהיתה של אביו אבל הרי הוא שמא לענין אם לקחו מאביו או לא, ועי' במה שכתב על זה ה"באור".

והבית הלוי בח"ג סי' י"ט כתב ליישב על פי הענין הנ"ל את מה שהקשינו על רש"י כאן, דהנה רש"י פירש שקושיית הגמ' היא דכיון שאיירי שאין הבן תובעו א"כ ליתני בדידי', והקשינו דגם אם איירי שהבן שפיר תובעו יש להקשות שניתני בדידי', וביאר הבית הלוי שכוונת רש"י היא לומר שאם איירי באופן שהלה תובעו א"כ אז לא קשה קושיית הגמ' כי אז שפיר תני של אביך כדי להשמיענו שאין זה מיגו דהעזה אע"פ שעכשיו אינו מכחישו בנוגע לאם לקחה או לא ואילו הי' אומר שלא היתה של אביך מעולם הרי הוא מכחישו, אבל בשדה זו שלך היתה א"כ התובע ברי גם שלא מכרה וא"כ אין כאן העזה, כי בין אם הוא טוען לא היתה שלך מעולם ובין אם הוא טוען לקחת' ממך הרי התובע מכחישו, אבל השתא דאיירי בלא תבעו א"כ המיגו הוא שהי' יכול לשתוק וא"כ גם בשל אביך היתה וגם בשלך היתה אין כאן העזה שהרי הי' צריך רק לשתוק וא"כ ליתני שדה זו שלך היתה.

וע"ע לעיל באות שצ"ו בענין אם לפי תוס' הציור של שדה זו של אביך היתה איירי באופן שהבן טוען ברי שלא לקחו או האם הוא שמא.

תל) אי דאכלה שני חזקה.

ע"י בקצה"ח בסי' ק"מ סק"ב שהביא מחלוקת הרמב"ם ועוד ראשונים נגד הרמב"ן בענין אם חג"ש מהני מהתורה משום טענה על המערער למה לא מיחה (הרמב"ן), או האם מהני רק מתקנת חכמים (הרמב"ם). ורש"י כאן כתב להדיא דהוי תק"ח.

תלא) אי דאכלה שני חזקה אמאי לא מהימן ואי דלא אכלה שני חזקה פשיטא דלא מהימן.

ע"י בבית יעקב שהקשה דלפי רש"י שאיירי באין הלה תובעו א"כ נימא דאיירי בלא אכלה שני חזקה ושהחידוש הוא דברי ושמא לאו ברי עדיף ולאפוקי מהמ"ד שסובר ברי עדיף. והנה לכאורה גם על הציור של המשנה דשל אביך היתה יש להקשות קושיא זו, דהא גם על הציור של המשנה פרכינן בהמשך הגמ' שאי לא אכלה שני חזקה פשיטא שאינו נאמן כשיש עדים שהיתה של אביו וא"כ צ"ע דנימא דקמ"ל שלא אמרינן ברי עדיף.

ועוד הקשה הבית יעקב דהא באמת בכה"ג דאית ל' להשמא רק חמ"ק כתב השט"מ בב"מ דף ק' ע"א בשם הראב"ד דלכו"ע ברי עדיף.

ועכ"פ הבית יעקב הקשה את שתי הקושיות רק על הציור של שלך היתה אבל לא על הציור של המשנה. ונראה דהיינו משום שהציור של המשנה הוא ציור של שמא טוב וברי גרוע וא"כ י"ל שבכה"ג לכו"ע לא מהני ברי ושמא נגד חמ"ק כמו שלא מהני נגד מוחזק, ולכן לא קשה קושייתו השני', וכן שבכה"ג פשיטא שלא

ברי עדיף, ולכן לא קשה קושייתו הראשונה. והשט"מ בב"מ כה"מ שהביא הבית יעקב שכתב בשם הראב"ד שברי ושמא מהני נגד חמ"ק הרי איירי בשמא גרוע עיי"ש.

והנה הרמב"ן בב"ב דף ל"ד ע"ב בסד"ה זה אומר וכו' סובר שגם נגד חמ"ק לאו ברי עדיף, וכ"כ הטור בחו"מ סי' רכ"ג לענין מחליף פרה בחמור ודנין מתי ילדה דכתב הטור שאם הלוקח טוען ברי והמוכר טוען שמא לאו ברי עדיף נגד המוכר שיש לו חמ"ק, ולפי דברינו הנ"ל י"ל שגם הראב"ד מודה להרמב"ן והטור כי הראב"ד איירי בציור של שמא גרוע וברי טוב וכהנ"ל (וכן כתבנו לעיל באות שצ"ו סק"א).

והבית יעקב עצמו תי' שגם רש"י מודה דאיירי שאחרי שאמר לו לקחתי ממך שפיר תובעו בברי ואמר שהזכיר לו שבאמת שלו היתה ושלא לקח ממנו.

תלב) אין מחזיקין בנכסי קטן אפילו הגדיל.

פירש"י וז"ל, ואפילו הגדיל זה לאחר מיכן והחזיק זה בפניו כמה שנים אינה חזקה הואיל ותחילתו כשהוא קטן ראהו מוחזק בה לא ידע כשהגדיל שהיתה של אביו עד ששמע מפי אחרים עכ"ל. ומזה שכתב "כמה שנים" משמע שהוא סובר שאפילו הגדיל פירושו הוא אפילו אם אכל המחזיק ג"ש בגדלותו. וכ"כ הראב"ד בפ"ד מהל' טו"נ ה"ז, אבל הרמב"ם שם סובר (וכן סובר הר"י מיגש כמו שהביא המ"מ שם) שבכה"ג הוי שפיר חזקה, ומאי דאמרינן דאפילו הגדיל לא הוי חזקה הכוונה היא כשהשלים את מה שנשאר מהשלש שנים בגדלותו. והנה על מאי דאיתא בגמ' שכוונת

ואע"פ שאין הכרח מתוך המשנה להוכיח חידוש זה, דהא שייך להוכיח רק את החידוש המועט, דהיינו כשאכל בקטנותו של הבן, אבל בכל זאת מכיון שלפי האמת סובר רב הונא שגם שנה אחת בגדלותו של הבן לא מהני, מש"ה לרווחא דמילתא פירשה הגמ' שהמשנה מתכוונת גם לציור זה כיון שכן הוא לפי האמת.

תלג) אין מחזיקין בנכסי קטן אפילו הגדיל.

ע"י ברמב"ם בפ"ד מהל' טו"נ ה"ז שכתב וז"ל, אין מחזיקין בנכסי קטן אפילו הגדיל כיצד אכלה בפניו כשהוא קטן שנה אחת ושנים אחר שהגדיל וטען אתה מכרת לי אתה נתת לי אין זה כלום עד שיאכל שלש שנים רצופות אחר שהגדיל, וכתב המל"מ וז"ל, דברי רבינו ז"ל צריכין ביאור, דלפי דבריו שטוען לקטן אתה מכרת לי למה לי לתלות הטעם משום דאין מחזיקין בנכסי קטן, אפילו דהוי דינא דמחזיקין כיון דע"כ אי אפשר למחזיק לטעון כשהיית קטן מכרת לי אין בדבריו כלום דקטן לאו בר מכירה הוא למכור עד שיגדיל, נמצא שלא החזיק אלא שתי שנים משהגדיל ואין חזקה פחותה משלש שנים עכ"ל.

והמל"מ תי' דמיירי שטען שקנה ממנו בגדלות, רק שמ"מ הדין נותן שגם השתי שנים שהחזיק לפני שקנה מצטרפים להחזקה ולכן צריכים את הטעם של אין מחזיקין בנכסי קטן, והקצה"ח בסי' קמ"ט סק"ו תמה איך ס"ד דמהני מה שאכל לפני המכירה. מיהו צ"ל דס"ל להמל"מ דמזדהר בשטרי' ג"ש ולא יותר מאז שהתחיל לאכול אע"פ

המשנה היא להשמיענו שהיכא שאכלה ב' בחיי האב ואחת בחיי הבן לא הוי חזקה כתב רש"י שהכוונה היא לאחת בקטנותו של הבן, והכוונה היא להשמיענו הדין של רב הונא שאין מחזיקין בנכסי קטן, ויש לעיין למה לא אמרה הגמ' שהמשנה איירי כשאכל ג"ש שלימות בגדלותו דהיינו הציור של אפילו הגדיל. וי"ל דהיינו משום שיש לנו רשות להוכיח מהמשנה רק את החידוש היותר קטן של רב הונא ואין לנו זכות לחדש מתוך המשנה את החידוש של אפילו הגדיל. מיהו לפ"ז יש להעיר דהא א"כ מה היא הראי' להציור של אכלה ב' בחיי האב ואחת בחיי הבן בקטנותו הלא אולי המשנה איירי באכלה כל הג' שנים בחיי הבן בקטנותו. וצ"ל שמצד הסברא אין ציור זה יותר פשוט מהציור של אכלה ב' בחיי האב ואחת בחיי הבן בקטנותו.

והנה המ"מ שם כתב שאין גילוי מפורש מתוך הגמ' לשיטת הרמב"ם או לשיטת רש"י והראב"ד. מיהו לפי הנ"ל י"ל שהרמב"ם סובר שא"א לפרש כרש"י שגם ג"ש בגדלותו לא מהני רק דנקטה הגמ' החידוש הכי קטן דהיינו ב' בחיי האב וא' בחיי הבן בקטנותו, כי ס"ל להרמב"ם שבאמת יש גם חידוש אחר יותר קטן מזה, דהיינו היכא שאכלה ג"ש בקטנות הבן, דס"ל להרמב"ם דהוי שפיר יותר פשוט מב' בחיי האב וא' בחיי הבן, ומש"ה מפרש הרמב"ם להיפך, דהיינו שהציור של ב' בחיי האב וא' בחיי הבן איירי שאכל שנה אחת בגדלותו של הבן, ונקטה הגמ' כן כי זהו באמת החידוש הכי גדול שניתן לומר, כי ג"ש בגדלות הבן באמת שפיר מהני, ונקטה הגמ' את החידוש הכי גדול שניתן לומר,

שהי' באיסור, והקצה"ח שהקשה עליו סובר דמזדהר בשטרי' ג"ש רק משעת המכירה. ועכ"פ הקצה"ח כתב שכוונת הרמב"ם היא להיכא שמכרו בקטנותו ואע"פ שלא חלה המכירה עד גדלותו כמו במיאון אבל מ"מ חשיב ג"ש משעת המכירה. וז"ל הקצה"ח שם בביאור הרמב"ם, ולכן נראה דברי הרמב"ם שטען אתה מכרתו לי בעודך קטן, ומה שאמרו דקטן לאו בר מכירה, כיון דשתק כשהגדיל מהני המכירה בעודו קטן, וכמש"כ הרמב"ם פרק כ"ט ממכירה וז"ל, ואני אומר שאפילו קטן שמכר קרקע מנכסי אביו וכנעשה בן כ' לא מיחה אינו יכול לחזור, שכיון שלקח המעות וישתמש הלוקח בקרקע זו לפניו כשנעשה בן כ' ולא מיחה, נתקיימה ביד הלוקח, שהרי רצה בממכרו עיי"ש, וכתב הה"מ שם שנלמד ממתקדשת למיאון דכיון דגדלה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות עיי"ש, וא"כ ה"ה במוכר כשהי' קטן ונעשה בן י"ג ולא מיחה נתקיימה ביד הלוקח, ומיירי במכר קרקע שלו, דהיינו שקנה קרקע במעותיו דזכין לקטן, או שניתן לו במתנת בריא, ואם הי' חזקתו מהני נגד הקטן הי' נאמן לומר שמכרו לו בעודו קטן ונתקיימה בידו שהרי רצה בממכרו לאחר שהגדיל, ומש"ה כתב הטעם משום דאין מחזיקין בנכסי קטן עכ"ל.

תלד) אין מחזיקין בנכסי קטן.

הנה הטור בסי' קמ"ט, וכן המחבר שם בסעיף כ', כתבו דמאי דאמרינן דאין מחזיקין בנכסי קטן הרי זה רק כשידוע שהי' של אביו של המערער, אבל אם אין עדים שהי' של אביו "הוי חזקה במיגו שהי' טוען לא

היתה של אביך מעולם". ולכאורה יש לתמוה דהא אין כאן שום חזקת ג"ש כלל אלא רק מיגו לחוד ואיך שייך לומר דהוי חזקה, ועוד דאם יש מיגו למה לן חזקת ג"ש.

וכבר עמדו על זה הב"ח והש"ך וכתבו שבאמת לאו דוקא כתבו חזקה, אלא ה"ה דסגי אפילו ביום אחד לחוד, והכוונה היא רק שהעובדא שהקרקע היא ברשותו עכשיו הרי זה מועיל לו כיון שיש לו מיגו.

והב"ח הוכיח מתוך הסוגיא כאן שכשישי מיגו לא בעינן חזקת ג"ש דהא פרכינן על הסיפא דאי ליכא חזקה פשיטא, וצ"ע דאמאי לא קשה גם על הרישא שאם אין חזקה למה זוכה באמת, ובע"כ צ"ל משום דבהרישא יש מיגו ומספיק במיגו בלא חזקת ג"ש.

מיהו באמת י"ל שלשון הטור והמחבר דוקא הוא, ולא מהני מיגו בלא חזקת ג"ש ושאדרבה מקורם הוא מסוגיא דהכא, ומה שהקשה הב"ח דא"כ למה לא הקשו גם על הרישא אמאי מהימן במיגו בלא חזקת ג"ש י"ל שבאמת קשה גם על הרישא, דהא גם הקושיא הראשונה של הגמ' בהכרח קשה גם על הרישא אע"פ שקבעה אותה הגמ' על הסיפא, דהנה פרכינן אי דאכלה שני חזקה אמאי לא מהימן בהסיפא, ולכאורה גם על הרישא קשה דאי אכלה שני חזקה למה לן בהרישא להכח של הפה שאסר תיפוק לי' משום חזקת ג"ש, וא"כ י"ל שגם הקושיא השני' קשה באמת גם על הרישא ואין קפידא על זה שהקשו רק על הסיפא, ועל זה תירצה הגמ' דאיירי שיש כאן חזקת ג"ש בנכסי הקטן, דלכדה אינה מועילה, ולכן בהסיפא אינו נאמן, וקמ"ל הסיפא דלא הוי חזקה, אבל בהרישא שפיר מועילה

בצירוף המיגו משום דסו"ס גם בחזקה בנכסי קטן יש ראי' פורתא ומהני בהדי המיגו, וזהו שכתבו הטור והמחבר דהוי חזקה כיון שיש מיגו. וזה יכול להיות הפשט גם במה שכתב הרא"ש בסי' ז' כאן דמועיל המיגו מאחר שהוא מוחזק בהקרקע, פי' מאחר שעשה חג"ש בנכסי הקטן.

מיהו הרא"ש בתחילת פרק חזקת הבתים כתב להדיא שהיכא שיש לו מיגו אין צריכים חזקת ג"ש כלל והוכיח כן מהא דפרכינן כאן שאם לית לי' חזקה פשיטא שבהסיפא אינו נאמן אבל לא פרכינן למה בהרישא הרי הוא שפיר נאמן אלא משמע דסגי במיגו.

מיהו לפ"ז אכתי קשה מה שהערנו למה את הקושיא הראשונה מקשינן דוקא על הסיפא, דהיינו הקושיא שאם איירי שאכלה שני חזקה למה אינו נאמן, ולא הקשו גם על הרישא שאם אכלה שני חזקה פשיטא שהוא נאמן. מיהו המדקדק בלשון הב"ח שם יראה שגם הוא הרגיש בזה, וכנראה שכוונתו היא לתרץ שהקשו רק על הסיפא כי על הסיפא קשה בין אם איירי באכלה שני חזקה ובין אם איירי בלא אכלה שני חזקה, אבל על הרישא לא הקשו כי על הרישא קשה רק אם איירי שאכלה שני חזקה (דהיינו דקשה פשיטא), אבל אם לא אכלה שני חזקה לא קשה מידי וכהנ"ל דסגי במיגו.

תלה) ורב הונא מתניתין אתא לאשמועינן.

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, לאו דוקא נקט רב הונא דהא לא איירי רב הונא התם אלא במורידין קרוב לנכסי קטן והא לא שמעינן ממתניתין אלא כלומר רבא דייק התם ש"מ

מרב הונא דאין מחזיקין בנכסי קטן מאי אתא לאשמועינן עכ"ל. מיהו מרש"י משמע דמפרש כפשוטו. ונראה שרש"י מפרש כמש"כ השט"מ בשם הראב"ד בד"ה אבל בשיטה ישנה וז"ל, אע"ג דרבא הוא דקאמר לה ודייק לה ממירא דרב הונא פי' הראב"ד ז"ל דכי אמר רב הונא אין מורידין קרוב לנכסי קטן, לא אמרה אלא למידק מינה הא אחר מורידין, דפשיטא דאין מורידין קרוב שהרי יכול להחזיק בנכסים בתורת נחלה עכ"ל.

והנה עי' במהרש"א על דברי תוס' שכתב וז"ל, ודמשני רב הונא דוקיא דמתניתין אתי וכו' ר"ל דמתוך דברי רב הונא שמעינן דוקיא דמתניתין דבהכי מתפרש ואי לאו רב הונא לא הוה ידעינן לפרושי הכי וק"ל עכ"ל. וצ"ע למה לא כתב כמו שמבואר בשט"מ בשם הרא"ש ועוד כמה ראשונים דקאי גם זה על רבא והכוונה היא שרבא אליבא דרב הונא דיוקא דמתני' אתא לאשמועינן.

תלו) מחאה שלא בפניו.

עי' ברש"י בד"ה ואי קסבר וכו' שכתב שהצד לומר שמחאה שלא בפניו לא הוי מחאה הוא דוקא כשהמחזיק והמערער הם בב' עיירות. מיהו השט"מ בד"ה וז"ל הרמ"ה וכו' הביא גירסא אחרת בדברי רש"י שאפילו בעיר אחת שייך לומר דלא הוי מחאה כי הי' לו לילך ולמחות בפניו.

תלו) רש"י ד"ה וליתני ומודה רבי יהושע.

עי' לעיל באות תכ"ט.

תלח) רש"י ד"ה וכדרב הונא דאמר אין מחזיקין בנכסי קטן.

וז"ל, ואפילו הגדיל לאחר מיכן והחזיק זה בפניו כמה שנים עכ"ל. פי' אבל אם החזיק רק שנה הרי זה פשוט יותר דלא מהני כי אינה מצטרפת עם מה שהחזיק בקטנותו, ואולי אפילו אם כבר החזיק בפני האב ב' שנים אין השנה הזאת שהחזיק משהגדיל הקטן מצטרפת כי לא מיקרי רצופות, ובעינין ג' שנים רצופות כדאיתא בב"ב דף כ"ט ע"א עיי"ש.

דף י"ח ע"א

תלט) וליתני ומודה רבי יהושע באומר מנה לוייתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן.

פירש"י שציוור זה עדיף משום שבציוור זה אתי שפיר גם הסיפא גם בלי לנקוט באביו. ולכאורה צ"ע דהא אדרבה גם בציוור הזה לא אתי הסיפא שפיר וכדפריך הש"ס. מיהו נראה שכוונת רש"י היא כהת"י המודפס בהגליון כאן דס"ד עכשיו שהמלוה את חבירו בעדים צריך לפורעו בעדים דלפ"ז שפיר תנן בהסיפא שאם יש עדים על ההלוואה אינו נאמן לומר פרעתני.

מיהו צ"ע דהא הר"ן בשבועות דף מ"א ע"ב כתב שסברת המ"ד שצריך לפורעו בעדים היא משום שמכיון שהמלוה אינו מאמין להלוה א"כ יש אנן סהדי שגם הלוה אינו מאמין להמלוה וממילא לא יפרע אלא בעדים וממילא אם הוא אומר

שפרע בלא עדים הרי זה כנגד אנן סהדי, ומעתה לפ"ז צ"ע דהא כתב ההפלאה כאן שצריכים לומר שהרישא איירי שהוא מודה שמנה לוייתי ממך בפני עדים ופרעתי דאע"פ שהוא מודה שלוה בפני עדים והי' צריך לפורעו בפני עדים אבל הרי הוא נאמן לומר שפרע בינו לבינו משום שיש לו הפה שאסר, אבל בציוור שהודה שמנה לוייתי ממך ביני לבינך בלי עדים א"כ גם בלי הפה שאסר הרי הוא נאמן לומר שפרעו, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי באופן שהוא מודה שמנה לוייתי ממך בפני עדים, ומעתה צ"ע דאם סברנו עכשיו שהתנא של המשנה סובר שצריך לפורעו בעדים א"כ איך בהרישא מועיל הפה שאסר הלא הרי הפה שאסר נגד אנן סהדי.

וי"ל דס"ל להס"ד שהפה שאסר מהני נגד עדים וכשיטת תוס' בב"ק דף ע"ב ע"ב, עי' לעיל באות שצ"ז שביארנו סברת הפה שאסר וכן את שיטת תוס' דמהני נגד עדים. וע"ע בזה באות תמ"ב.

גם י"ל דס"ל להס"ד כאן כאידך טעם למה צריך לפורעו בעדים דהיינו משום שהכי משתעבד, או משום עבד לזה לאיש מלוה. גם י"ל דס"ל להת"י שהרישא איירי באומר מנה לוייתי ממך ביני לבינך בלא עדים, ובאמת הרי הוא נאמן בלא הפה שאסר וכמו שסובר המהרש"א דלא קשה מידי לומר שבהרישא הרי הוא נאמן גם בלא הפה שאסר עיי"ש. והקצה"ח בסי' ע"ט סק"ה נקט כמו ההפלאה שאפשר להעמיד את הרישא רק בציוור כזה שצריכים בדוקא את הפה שאסר הובא באות תמ"א.

ועכ"פ אם הרישא איירי דוקא באומר מנה לוייתי ממך ביני לבינך א"כ לכאורה

צ"ע למה תני בהסיפא אם יש עדים, לפלוג וליתני בדידי' דהיינו שבאומר לויתי ממך בפני עדים אינו נאמן כי הוי הפה שאסר נגד אנן סהדי. מיהו י"ל דזוהי באמת הכוונה במאי דתני בהסיפא אם יש עדים דהיינו שהוא אומר שלוה בפני עדים דמזה ידעינן שיש עדים.

גם י"ל שהרישא איירי שאומר שלוה בפני עדים אלא שאומר שגם פרע בפני עדים אלא שמתו או הלכו למדינת הים דישי לו הפה שאסר להיות נאמן שפרע בפני עדים, ואע"פ שגם בלא הפה שאסר אין סיבה למה לא יהי' נאמן, אבל כבר הבאנו שסובר המהרש"א שלא איכפת לן במה שהוא נאמן גם בלא הפה שאסר.

תמ) וליתני ומודה רבי יהושע באומר לחבירו מנה לויתי ממך ופרעתיו לך שהוא נאמן.

ופרכינן שלפ"ז לא אתי שפיר הסיפא כי אע"פ שיש עדים שלוה אבל למה אינו נאמן לומר שפרע, והיינו משום שהמלוה את חבירו בעדים א"צ לפרועו בעדים. ועי' במהרש"א שהקשה למה לא הקשו על הרישא דכיון שא"צ לפרועו בעדים א"כ גם בלי הפה שאסר הרי הוא נאמן, ואפילו אם הוא אומר שלוה בעדים, כי הוא כופר הכל רגיל (ועיי"ש שתי' שעיקר מילתי' דרבי יהושע הוא משום הסיפא דאם יש עדים, כלומר דמשום כך אין להקפיד אם בהרישא הרי הוא נאמן גם בלי הכח של הפה שאסר). והתומים בסי' צ' סק"י בד"ה אבל וכו' תי' ששפיר צריכים בהרישא את הכח של הפה שאסר, כי לפי דבריו יש ריעותא נגדו,

כי אם כבר שילם למה הוצרך בכלל להודות שלוה, ולכן הוצרכה המשנה לומר שבכל זאת הרי הוא נאמן לומר שפרע משום שיש לו הפה שאסר (וע"ע במה שכתב על זה בחידושי חת"ס כאן בד"ה א"צ).

ועי' במהר"ם שיף שתי' שהי' אפשר לפרש כוונת הרישא כך, דהוא נאמן לפי כל התנאים, דלפי המ"ד שסובר אין צריך לפרועו בעדים הרי הוא נאמן גם בלי הפה שאסר, ולפי המ"ד שסובר שצריך לפרועו בעדים הרי הוא נאמן בגלל הפה שאסר כיון שאין כאן לפנינו עדים רק שהוא עצמו אומר שהיו עדים (וכבר הקשינו בהאות הקודמת דהוי הפה שאסר במקום אנן סהדי), אבל הסיפא לא אתי שפיר לפי המ"ד שסובר אין צריך לפרועו בעדים.

ועי' בקרני ראם שכתב לתרץ דהכא איירי באופן שאומר שפרע תוך זמנו ומש"ה בלי הכח של הפה שאסר לא הי' נאמן כי חזקה אין אדם פורע תוך זמנו, רק דכיון שהוא עצמו הוא זה שהודה שהי' תוך זמנו הרי הוא נאמן משום הכח של הפה שאסר (כ"נ כוונתו שם). ומשמע מדברי הקרני ראם שכוונת הגמ' היא לשאול על הסיפא בדרך ממ"נ, והיינו שאם העדים העידו גם שהוא עוד תוך זמנו א"כ פשיטא שאינו נאמן, דגם בלא העובדא שאין לו הפה שאסר אינו נאמן לומר פרעתיו, והיינו משום שיש חזקה חיובית כנגדו, דהיינו החזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, וא"כ אינו רק משום העדר הנאמנות של הפה שאסר, אלא מפני שיש ראי' חיובית כנגדו (וכן נראית כוונת הריטב"א כאן שכתב שאין לומר שהטעם למה בהסיפא אינו נאמן הרי זה כי איירי תוך זמנו כי א"כ פשיטא), ואם העדים

אלא תקנה מדרבנן, וא"כ י"ל שהתנא רצה לנקוט בהסיפא דינא ולא תקנתא (ועיי"ש בתירוצו הראשון).

וע"ע בקצה"ח בסי" ע"ט סק"ה שכתב גם הוא שלעולם י"ל שבגזול את חברו בעדים צריך להחזיר בעדים, ויישב את הקושיא הנ"ל ע"י שכתב שהטעם לומר שהגזול בעדים צריך להחזיר בעדים הרי זה כי אינו נאמן לומר שהחזיר כי כבר הוחזק כפרן ע"י שגזל והיכא שהוחזק כפרן שוב אינו נאמן בשום טענה, ורק היכא שגזל או כפר בפני עדים אמרינן שנעשה הוחזק כפרן*), ומעתה אם הוא אומר שגזל שלא בפני עדים אז הרי הוא נאמן לומר שפרע גם בלי הפה שאסר כי בכה"ג בכלל לא הוחזק כפרן, וכתב שלפ"ז מיושבת הקושיא הנ"ל כי א"א למיתני שמודה רבי יהושע באומר מנה גזלתיך והחזרתי לך כי בכה"ג אין צריכים את הפה שאסר אלא גם בלי הפה שאסר הרי הוא נאמן לומר שהחזיר ו"הוי טענה מעצמו" (כלומר הטענה שטוען שהחזיר הרי היא טענה מנצחת גם בלא הפה שאסר). מיהו צ"ע דנוקמא להרישא שאמר שגזל בפני עדים דבכה"ג לפי דבריו הוחזק כפרן רק שבכל זאת הרי הוא נאמן לומר שהשיב כי יש לו הפה שאסר. ברם נראה שאם בהוחזק כפרן מהני הפה שאסר הרי זה תלוי באם הפה שאסר הוא הוכחה או נאמנות.

מיהו ע"י באור שמח בהל' גזילה שם

כלומר דהוי כעין אנן סהדי שלא החזיר. ולפ"ז לא שייך תירוצו של הקצה"ח אלא שפיר בעינן בהרישא הפה שאסר.

מעידים דהוי לאחר זמנו א"כ הרי הוא נאמן באמת משום שאין צריך לפורעו בעדים.

מיהו לא הבנתי למה אי אפשר להעמיד שהעדים מעידים שהי' תוך זמנו ושכוונת הסיפא היא להשמיענו הא גופא דכיון שיש עדים שוב אין לו הכח של הפה שאסר אשר מעתה יוצא שהוא צריך לשלם כי ע"י העדים ידעינן דהוי תוך זמנו ושיש כנגדו חזקה שאין אדם פורע תוך זמנו, ולמה זה שונה ממה שתני שאם יש עדים שהי' של אביו אינו נאמן לומר לקחתי' ממך, דהא גם שם ע"י העדים אין הפה שאסר אשר מעתה יוצא שע"י הני עדים גופייהו יש להאב חמ"ק ולכן הבנים זוכים.

תמא) בענין אם הגזול את חברו בעדים צריך להחזיר בעדים.

ע"י בר"ן כאן שהקשה למה לא תני ומודה רבי יהושע באומר לחבירו מנה גזלתיך והחזרתי לך, והביא שהרמ"ה הוכיח מקושיא זו שהגזול את חברו בעדים אין צריך להחזיר לו בעדים ומש"ה לא מתוקמה הסיפא לפי האוקימתא הנ"ל (והמ"מ בפ"ד מהל' גזילה הי"ד דייק מדברי הרמב"ם שם שהוא חולק על הרמ"ה, וכתב המ"מ שיש עוד ראשונים שחולקים על הרמ"ה).

והרשב"א בתירוצו השני כאן כתב לתרץ שלעולם י"ל שהגזול את חברו בעדים צריך להחזיר בעדים רק שדבר זה אינו מדינא

(* מיהו הרשב"א (בתוך פירושו הראשון) כאן כתב טעם אחר לומר שהגזול את חברו בעדים צריך להחזיר לו בפני עדים וז"ל, דבשלמא מלוה לפרעון קיימא אבל גזול לאו אדעתא דיחזיר גזל עכ"ל,

שיישב את קושיית הרמ"ה בדרך אחרת והיינו דהיכא שאומר גזלתיך והחזרתי לך אין צריכים את הכח של הפה שאסר כי אינו נאמן לומר בכלל שגזל כי אין לאדם עצמו נאמנות להחזיק את עצמו כפרן כי אין אדם משים עצמו רשע, ורק היכא שהוא אומר גנבתי ולא החזרתי הרי הוא נאמן כי יש בכה"ג הנאמנות של הודאת בעל דין ולכן הרי הוא נאמן לחייב את עצמו, אבל הכא אינו מחייב את עצמו שהרי הוא אומר שהחזיר ומש"ה אינו נאמן לומר שגזל. וזהו דרך אחרת מהקצה"ח כי הקצה"ח כתב שהוא נאמן לומר שהשיב ואילו האור שמח כתב שאינו נאמן לומר שגזל.

והמבי"ט והמהרי"ט (הובא בשער משפט סי' צ' סק"ט (וגם האור שמח שם ציין לשו"ת מהרי"ט בחו"מ סי' ל"ז) כתבו עוד טעם לומר שהגזול את חבירו בעדים צריך להחזיר בעדים, והיינו משום שהוא יודע שכיון שגזל בעדים ונתפרסם כגזולן לא יאמינו לו שהחזיר ומש"ה אנן סהדי שאם החזיר בודאי החזיר בפני עדים, וגם לפי הטעם הזה יש ליישב את קושיית הרמ"ה, כי היכא שאמר שגזל שלא בעדים אינו צריך הפה שאסר, והיכא שאומר שגזל בפני עדים א"כ י"ל דחשיב הפה שאסר נגד אנן סהדי.

תמב) תד"ה אין צריך לפורעו בעדים.

וז"ל, וא"ת מאי משני אכתי ליתני ואם

יש עדים ואמר אל תפרעני אלא בפני פלוני ופלוני אינו נאמן עכ"ל. והנה יש לעיין למה לא הקשו מצויר יותר פשוט והיינו שאמר אל תפרעני אלא בעדים בלי להזכיר פלוני ופלוני. ותי' הקצה"ח בס"י ע' סק"ד משום שבכה"ג תתפרש המשנה כך, דאם אמר מנה הלויחני על מנת לפרוע לך בעדים ואני פרעתי בלי עדים דיהי' נאמן בגלל שיש לו הפה שאסר, ואילו זה אינו אמת משום דהוי הפה שאסר נגד אנן סהדי*, דאנן סהדי שבכה"ג לא יפרע לו אלא עדים, אבל בהצויר של תוס' המשנה מתפרשת כך, מנה לויתי ממך על מנת לפרוע לך בפני פלוני ופלוני ואני פרעתי בפני אחרים והלכו להם למדינת הים הרי הוא נאמן מפני הפה שאסר, ובכה"ג הרי הוא שפיר נאמן משום שבכה"ג אין אנן סהדי משום שלפעמים שפיר יפרע בפני אחרים על סמך שלא ילכו למדינת הים ויהיו לו עדים.

תמג) וראב"י לית לי' משיב אבידה פטור.

א. בענין קדמה הודאה לתביעה.

ע"י ברש"י שפי' שהכוונה היא להקשות מכח המשנה בגיטין שהמוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם. ועי' ברעק"א שהקשה דלפי מאי דס"ד שראב"י איירי בלי תביעה א"כ למה לא הקשו כבר עכשיו מכח המשנה שאין נשבעין על טענת חש"ו דמוכח מזה דבעינן דין טענה, והרי זה דין

לומר שלא אמר לו אל תפרעני אלא בעדים, והיינו משום שאין אנן סהדי שיפרע לו בעדים, א"נ משום דהכא הוי הפה שאסר, והפה שאסר שפיר מהני נגד עדים, ע"י בכל זה לעיל באות תל"ט.

* ואזיל כשיטת הכנה"ג שהביא שם דיש אנן סהדי שלא יחזיר בו בכה"ג שלא בפני עדים, ודלא כהסמ"ע והש"ך שם שסוברים שהוא שפיר נאמן לומר שפרע לו שלא בפני עדים מיגו שהי' יכול

דאורייתא, ואפילו אם איירי שאחרי שהודה חזר הבן ותבע שידוע לו שלא פרע כלום אבל הרי זה ציור שקדמה ההודאה להתביעה דאינו נשבע כמש"כ הר"ן בפ"ו דשבועות.

וגם ההפלאה והבית יעקב הקשו קושיא זו רק שהם הוסיפו להקשות גם על תחילת קושיית הגמ' וליתני ומודה רבי יהושע באומר מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס דקשה דהא בכה"ג גם בלא הפה שאסר ליכא שבועת מודה במקצת כיון דליכא טענה.

ועי' בקו"ש כאן באות מ"ט שהביא מהרמב"ן לתרץ קושיית רעק"א וז"ל, אבל הדבר מבואר בספר הזכות להרמב"ן פרק הניזקין וז"ל שם "ופירוש הענין שאמר מנה הלוני אביך ביום פלוני, ברי לי שלא פרעת כלום תנהו לי, פרעתי לו פרס, הרי זה מודה במקצת מן הדין וכו' אלא שראוי לפוטרו מפני תיקון העולם שהודה תחילה", וא"כ שפיר קדמה התביעה לההודאה במקצת עכ"ל.

וההפלאה והבית יעקב ציירו בדרך אחרת, והיינו שיש כאן טענה כי אחרי שגמר לומר מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס חזר ותבע אותו בברי דבכה"ג שפיר יש כאן טענת ברי, ואע"פ שקדמה ההודאה להתביעה אבל כתב ההפלאה שבהס"ד שסברנו שראב"י איירי בלא תבעו הבן תחילה א"כ סברנו שחייב גם כשקדמה ההודאה להתביעה. והבית יעקב כתב דאע"פ שקדמה ההודאה להתביעה אבל י"ל שרש"י סובר כרה"ג הובא בש"ך סי' פ"ח סקנ"ז שחייב גם כשקדמה ההודאה להתביעה.

וע"ע בחי' הגרנ"ט כאן ובברכת שמואל

על ב"מ בסי' ד' סק"ד וסק"ה מש"כ על קושיית רעק"א.

ב. בענין היכא שהי' לו מיגו או הפה שאסר ושוב נתבטל.

והנה כבר הבאנו שרש"י פי' שכוונת הגמ' היא להקשות על רבי אליעזר בן יעקב מהדין שמשיב אבידה פטור משום תיקון העולם. ברם תוס' פירשו שכוונת הש"ס היא להקשות דהא יש לו מיגו ואיך יכול להיות שראב"י אינו סובר מיגו. מיהו בהציורים הנ"ל שכתבו הרמב"ן וההפלאה והבית יעקב שהתהפך הבן ונהי' ברי א"כ מעתה כבר אין להמורה מיגו, דהא לכאורה כוונתם היא להיכא שחזר הבן ואומר שעתה נזכר שאביו הלוח לו ולא רק שידוע לו שלא נפרע ממנו אביו כלום. ברם יש לעיין אם בכל זאת נשאר לו הכח של מיגו, והיינו משום שסו"ס בשעה שהודה בתחילה נולדה הראי' של מיגו ממה שלא שתק והרי הראי' היא קיימת.

ועי' בקו"ש על ב"ב באות קי"א שהביא שהקצה"ח בסי' פ' סובר שהיכא שהפה שאסר נתבטל הרי הוא מפסיד את הכח של הפה שאסר, אבל הקו"ש עצמו שם, ובאות קי"ב, ר"ל שאין הדבר כן כיון שאכתי נשאר שבשעת אמירתה נולדה הוכחה שהוא אומר אמת, ואע"פ שבאשה שאמרה אשת איש אני ונתגרשתי דמהימנא משום הפה שאסר להלן בדרך כ"ב, אם שוב באו עדים שהיתה אשת איש הרי היא אסורה כי איבדה בזה את הפה שאסר, ולא אמרינן שאכתי נשאר שבשעת אמירתה נולדה הוכחה שהיא אומרת אמת, אבל שאני התם דהוחזקה עכשיו על פי העדים להיות בגדר דבר שבערוה, ובכה"ג לא סגי בהכח של ראי'

שיש בהפה שאסר, אלא בעינן גם להכח של נאמנות של כי היכי שמהימנית לה אהא הימנוה נמי אהא*), והרי הכח הזה נתבטל כי עכשיו אין אנו צריכים לנאמנותה, וכן לא סגי בכח הראי' שיש בהפה שאסר לאפוקי מהחזקה של שטרך בידי מאי בעי וכמו שהראה שם, אבל בשאר דוכתי שפיר סגי בזה שבשעה שטען הי' קיים הכח של ראי' שיש בהפה שאסר כי הראי' שנולדה אז לא הופרכה גם עכשיו עכ"ד הקו"ש.

ומעתה לפ"ז שפיר יוצא לפי הקו"ש שהכא, בהציוור שהתהפך להיות ברי, אכתי יש כאן הכח של מיגו, כי בשעת הודאתו נולדה כאן ראי' שהוא אומר אמת, והכא בהציוור הזה מספיק בזה.

ועי' בחו"מ בסי' פ"ח סעיף ל"ב שפסק המחבר בזה"ל, לפיכך אמר לו מנה לך או לאביך בידי ופרעתין מחצה, והשיב זה לא הייתי זכור אך אתה הזכרתני יודע אני שלא פרעת כלום פטור ואפילו משבועת היסט שאינו אלא כמשיב אבידה עכ"ל, הרי שאע"פ שמתבטל הפה שאסר לאחר שהלה תובעו, בכל זאת הרי הוא פטור, והיינו כהנ"ל כי גם עכשיו נשאר אמת שבשעת אמירתו נולדה הוכחה שהוא אומר אמת. מיהו יש לדחות שטעמו של המחבר הוא משום התיקון העולם של משיב אבידה.

וע"ע בב"י בסי' פ"ז בד"ה וכתב הר"י ן' מיגש שכתב וז"ל, כתב רבינו ירוחם בנתיב ג' חלק ב', התובע לחבירו בשמא, ומתוך הודאת הנתבע חזרה טענתו ברי,

שהודה במקצת, חייב שבועת התורה, כך נראה דברי רש"י פרק הניזקין (נ"א:), וגדול המורים חלקו עליו עכ"ל. ונראה שהראי' מרש"י היא כך, דרצה להוכיח מרש"י דהיכא שהתהפך להיות ברי אז אמרינן שמפסיד המודה את הכח של מיגו, דהנה כבר הבאנו שרש"י פי' שכוונת הגמ' היא להקשות על ראב"י שיהי' פטור משום הדין שמשיב אבידה פטור משום תיקון העולם, וי"ל שרש"י פי' משום תיקון העולם, ולא פי' כתוס' שכוונת הגמ' היא להקשות משום מיגו, משום שבע"כ צ"ל שאירי שהתהפך אח"כ להיות ברי, וס"ל כהקצה"ח שבכה"ג אבד המיגו שלו, רק שבכל זאת מיפטר כי בתחילה הי' משיב אבידה, וזהו ראיית רבינו ירוחם מרש"י, רק דס"ל לרבינו ירוחם שלא חשיב משיב אבידה אלא כמו בהציוור של רש"י שלא היתה שום תביעה כלל, אבל היכא שתבעו בשמא אינו בגדר משיב אבידה.

והנה הש"ך בסי' פ"ח סקנ"ד כתב שדברי רבינו ירוחם בשם רש"י אינם כמו הפסק הנ"ל של המחבר בסעיף ל"ב שהיכא שנתהפך להיות ברי אכתי פטור המודה. מיהו י"ל שגם לפי רבינו ירוחם הרי הוא שפיר פטור התם משום תיקון העולם, משא"כ בציוורו של רבינו ירוחם שהתחיל הדבר בתביעת שמא אינו פטור משום תיקון העולם (וכן לא משום מיגו כיון שאח"כ נתבטל המיגו).

והנה כדברי המחבר הנ"ל בסעיף ל"ב

מיגו, דהיינו מה שנותנים לה את הכח של הדבר השני שהיתה יכולה לעשות, דהיינו לשתוק, והרי עכשיו כבר אינה יכולה לשתוק.

* וכן אם הפה שאסר הוא מיגו רגיל דאי בעי שתיק, גם לפי זה יש לומר שאנו צריכים שיהי' לה גם את הכח של נאמנות וזכות טענה של

כשיטתו שלפי רבנן שסוברים שבבנו מעיז הכוונה היא גם לבנו גדול.

תמה) אלא הכא בדרבה קמפלגי.

פירש"י וז"ל, אלא לעולם בטוענו קטן ודקשיא לך אין נשבעין על טענת קטן הני מילי כשטוענו קטן אני נתתיו לך, וקרא כתיב כי יתן איש אל רעהו ולא קטן, ומהכא יליף לה בשבועות, אבל הכא שבא בטענת אביו, אית לי לראב"י נשבעין, ורבנן פליגי עלי' אפילו בטוענו גדול, וקרו לי' משיב אבידה, ובדרבה קא מיפלגי עכ"ל. והקשו תוס' עליו וז"ל, ועוד דבהגוזל קמא ממעטינן נתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול עד שתהא תביעה ונתינה שוין בגדלות, וה"ה דמהאי קרא ממועט נתנו כשהוא גדול ותבעו כשהוא קטן, דהיינו כגון שנתן לו אביו ותבעו בקטנות עכ"ל.

וי"ל שרש"י סובר כהראב"ד בפ"ב מהל' שכירות ה"ו, דהנה הרמב"ם פסק שם בשם רבותיו שנשבעין שבועת השומרים לקטן שהפקיד אצל שומר, כי החסרון בטענת קטן הוא משום שחשיב בגדר טענת שמא והרי כל שבועת השומרים היא על טענת שמא ובכל זאת נשבעים ומש"ה גם לקטן נשבעין, והמיעוט שממעט קטן בא למעט שאין נשבעין שבועת עד אחד ושבועת מודה במקצת על טענת קטן, והראב"ד שם כתב שרבותיו חולקים על זה כי מכי יתן איש ממעטים שאין נתינת קטן כלום ושאין אדם זה שהקטן הפקיד אצלו נעשה שומר, ולכן אין כאן שבועת השומרים, וא"כ י"ל שכן סובר רש"י, וס"ל לרש"י עוד שכי יתן איש אינו בא כלל למעט משבועה, אלא באמת

איתא בטור שם, וכתב הב"י באות ל"ב שכ"כ הבעל התרומות בשם הרמב"ן ונתן טעם משום שקדמה הודאה לתביעה, וזהו דלא כדאיתא בטור שהטעם הוא משום משיב אבידה. ועי' בש"ך שם בסקנ"ו שהשיג שבהציור הזה אינו נחשב משיב אבידה כי נתבטל המיגו, רק שיש חסרון של קדמה הודאה להתביעה, וא"כ הדין נותן שיהי' חייב שבועת היסת, כי נהי שמשיב אבידה פטור משבועת היסת אבל היכא שקדמה ההודאה להתביעה יש חיוב של שבועת היסת.

והנה מדברי רש"י בגיטין דף מ"ח ע"ב על המשנה של המוצא מציאה לא ישבע מפני תיקון העולם משמע בפשטות שהוא מפרש דאיירי שם בלי תביעה אלא שהמוצא מעצמו הודה שמצא מציאה ושוב תבעו המאבד שהשיב לו רק מקצת ולא את כל מה שמצא. ברם לפ"ז צ"ע למה צריכים תיקון העולם תיפוק לי' משום הפה שאסר. מיהו כבר כתבנו לעיל בנוגע לרש"י בסוגיין דס"ל כהקצה"ח שבכה"ג אבד המיגו, וא"כ כן י"ל גם בביאור דבריו בגיטין. מיהו הפ"י כאן בדבריו על רש"י ד"ה ור"א וכו' תי' שאין להמוצא אבידה מיגו כי המוצא אינו מעיז לשתוק.

תמד) אי הכי (דאיירי בבנו גדול) טענת עצמו טענת אחרים היא.

פירש"י וז"ל, ומאי פעמים דקאמר ומאי טענת עצמו עכ"ל. הנה חזינן שלא פי' שכוונת הגמ' היא להקשות על חכמים דחשיב טענת אחרים ואין לו מיגו, והיינו

נשבעין שבועת ע"א על טענת קטן ודלא כהרמב"ם בפ"ה מהל' טוען ונטען ה"ט שאין נשבעין (וגם הראב"ד סובר בזה כהרמב"ם מהא דלא השיג עליו בזה, והראב"ד סובר שקטן מתמעט בין משמירה ובין משבועה).

וצריכים להוסיף דס"ל לרש"י עוד שטענת קטן מיקרי טענת ברי, כי אל"כ אינו יכול להשביעו שהחזיר לאביו, וכן הביא הר"ן בשבועות דף מ"ב (בדף כ"ב ע"ב שברי"ף) שיש אומרים שטענת קטן מיקרי טענת ברי ושלכן נשבעין היסת על פיו (ודלא כהרמב"ם בפ"ה מהל' טו"נ ה"י שנשבעין היסת על טענת קטן רק משום תיקון העולם). וגם מתוס' חזינן דס"ל שטענת קטן חשיבא טענת ברי שהרי הקשו שנתנו כשהוא גדול ותבעו כשהוא קטן לא ישבע רק משום הדרשה ולא משום דלא חשיב טענת ברי.

ברם הרמב"ם סובר שטענת קטן לא חשיבא טענה כלל, וגרע אפילו מטענת שמא, שהרי הרמב"ם סובר בפ"ה מהל' טו"נ שאין נשבעין שבועת ע"א על טענת קטן אע"פ שהוא סובר בספ"ד מהל' גזילה שנשבעין שבועת ע"א על טענת שמא, וא"כ חזינן דס"ל שטענת קטן גרע משמא, וכ"כ הב"י בסי' צ"ו אות י' בדעת הרמב"ם שלפי הרמב"ם טענת קטן גרע משמא. מיהו צ"ע דא"כ איך כתב הרמב"ם בפ"ב מהל' שכירות ה"ז שנשבעין שבועת שומרים שנאנסה על טענת קטן כי כל שבועת שומרים הוא על שמא, הלא קטן גרע אפילו מטענת שמא, ועי' בזה בקהלות יעקב כאן, ובמש"כ בספרי על ב"ק חלק ב' אות שפ"ה.

ולפי הנ"ל יוצא שיש ג' שיטות: א', שיטת הרמב"ם שקטן נתמעט רק משבועה

משום שאין לו טענה ולכן ס"ל בפ"ב מהל' שכירות ה"ז שנשבעין שבועת השומרים לקטן. ב', שיטת הראב"ד שקטן נתמעט גם משמירה וגם משבועה. ג', שיטת רש"י שקטן נתמעט רק משמירה.

ולפי הנ"ל יוצא שרש"י סובר שיש מיעוט רק לענין שאין לקטן שומר, אבל אין מיעוט על נתנו כשהוא גדול ותבעו כשהוא קטן. מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל שהרי הציור של ראב"י של מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס הוא בפשטות ציור של מודה במקצת, והכוונה היא שמנה לאביך בידי בהלואה ולא בתורת שמירה (וכן משמע מלשון רש"י שכתב פרעתיו ציור) ובכל זאת חזינן שיש חילוק בין בא בטענת אביו, לבא בטענת עצמו, דכבא בטענת עצמו הרי הוא ממועט משבועה, ודלא כדרכנו הנ"ל בדעת רש"י שנאמר רק שאין דין שמירה לקטן.

ועי' גם בתוס' כאן שהביאו את דברי רש"י בזה"ל, פי' בקונטרס לעולם בשטענו קטן ודקא קשיא לך הא אין נשבעין על טענת קטן הני מילי בטענת עצמו אבל בבא בטענת אביו טענה חשובה היא עכ"ל. ומלשון זה של טענה חשובה היא משמע שכשקטן בא בטענת עצמו אין החסרון רק משום שאין כאן דין שמירה, אלא יש חסרון שאין נשבעין על טענת קטן, ודלא כדרכנו הנ"ל בדעת רש"י שנאמר רק שאין דין שמירה לקטן.

וכן מבואר מרש"י עצמו בשבועות דף מ"ב ע"ב שכתב רש"י וז"ל, אלא בדרכה קמיפלגי, ולעולם שטענו קטן, ומשום דאין טענתו חשובה במקום אחר דכתיב כי יתן איש קרי ל"י הכא טענת עצמו עכ"ל, וכעין זה כתב גם כאן להלן בסמוך וז"ל, ולהכי

חייב שבועה כי לקטן אין דין טענה, ודלא כמש"כ בדעת רש"י דשפיר חשיב טענה ושיש חיוב שבועה בכה"ג.
ועי' עוד בברכת שמואל על ב"ק בסי' מ' מש"כ לבאר דעת רש"י.

תמו (אלא הכא בדרבה קמפלגי.)

עי' במהרש"ל ומהרש"א ומהר"ם שיף שהקשו שלפי המסקנא אכתי קשה שליתני ומודה רבי יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס דנאמן משום הפה שאסר אבל ע"י תביעה אינו נאמן וכרבי אליעזר בן יעקב.

ועוד הקשה המהר"ם שיף דליתני ומודה רבי יהושע באומר לחבירו מנה לך בידי והאכלתיו פרס.

ותי' המהר"ם שיף על זה וז"ל, מיהו בזה יש ליישב קצת דבדידי' כיון דידע, מסתמא לעולם מודה במקצת ואינו יכול להעיז ולכפור הכל וכו' עכ"ל, כלומר דלית ליה בכה"ג מיגו דאי בעי שתק. מיהו תירוצו אתי שפיר רק אם נאמר שהפה שאסר מהני מכח מה לו לשקר והוכחה שהוא אומר אמת, דהיינו מיגו דאי בעי שתק, דלפ"ז שפיר י"ל שבכה"ג אין ראי' כי לא הי' יכול לשתוק, אבל לפי הדרך שהפה שאסר מהני כי מכיון שנודע לנו אודות הריעותא רק ממנו הרי הוא נאמן לסלקו (וכרש"י להלן בע"ב שכתב כי היכי שמהימנית להו אהא הימנינהו נמי אהא, ועי' בזה לעיל באות שצ"ז) א"כ גם הכא שייך לומר כן, כי מה לנו בזה שלא רצה לשתוק הלא בכל זאת ידוע לנו אודות ההלואה רק ממנו.

והמחבר בסי' פ"ח סעיף ל"ב פסק שגם

קרי ליה טענת עצמו משום דטענת קטן בעלמא לית בה ממשא עכ"ל, ומשמע דלא כדרכנו הנ"ל, כי בשלמא אם בטענת קטן יש חסרון מצד הטענה א"כ שפיר משמש דבר זה כסיבה לקרוא להצויר בשם נשבע בטענת עצמו גם כשבא הקטן בטענת אביו, אבל אם אין החסרון מצד הטענה אלא מצד שאין כאן שמירה א"כ אין זה סיבה לקרוא להצויר שבא הקטן בטענת אביו בשם נשבע בטענת עצמו.

ומעתה יוצא שלעולם מודה רש"י שנאמר בכי יתן איש דין מסוים שאין נשבעין על טענת קטן אפילו שבועת מודה במקצת וע"א וכהרמב"ם, רק שאעפ"כ ס"ל ששפיר נשבעין בצויר של בא בטענת אביו, והיינו משום דעי' ברמב"ם בפ"ד מהל' גניבה ה"ט שהביא את הדרשה של נתנו כשהוא קטן ותבעו כשהוא גדול רק על הכפל של טוען טענת גנב, וא"כ י"ל שכן סובר רש"י, וא"כ יוצא שלא נאמר בשבועת שומרים ושבועת מודה במקצת ושבועת עד אחד דבעינן גם נתינה וגם תביעה בגדלות, ולכן סובר רש"י שהיכא שנתנו כשהוא גדול ותבעו כשהוא קטן השומר שפיר נשבע.

וע"ע בשט"מ על ב"ק דף ק"ו בשם הרמ"ה שסובר שהמיעוט של כי יתן איש בא למעט רק שלקטן אין דין שמירה, וכתב שלכן היכא שנתן כשהוא קטן ותבע כשהוא גדול ליכא שבועת השומרים, אבל היכא שהוא קטן ובא בטענת אביו שפיר יש שבועה כי לשבועת שומרים לא בעינן טענה, אבל בשבועת מודה במקצת הדין הוא להיפך, דהיינו שהיכא שנתן כשהוא קטן ותבע כשהוא גדול יש חיוב שבועה, אבל היכא שהוא קטן ובא בטענת אביו ליכא

כשאמר מנה לך בידי ושלמתי מחצה הרי הוא שפיר בגדר משיב אבידה.

ועי' בפ"י שרצה לומר שטעמו של ראב"י למסקנא היכא דליכא תביעה אינו משום מיגו, אלא לאחר שזכינו להמשנה בגיטין טעמו הוא משום תיקון העולם כמו בגיטין שם, וכתב שלפ"ז מיושבת קושיית האחרונים הנ"ל שאכתי ניתני שמודה רבי יהושע באומר לחבירו מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס וכראב"י, כי אין טעמו של ראב"י משום מיגו אלא משום תיקון העולם, וא"כ אין זה שייך להענין של מודה רבי יהושע.

תמז) מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע.

א. הקושיא על הר"י מיגש מסוגיין, ודרך אחד איך ליישב.

עי' בסוגיין דאמר רבה מפני מה אמרה תורה מודה במקצת הטענה ישבע, חזקה אין

אדם מעיז פניו בפני בעל חובו. ופירשו תוס' שכוונת רבה היא להקשות שיהי' נאמן בלא שבועה כי יש לו מיגו. והנה שיטת הר"י מיגש היא שמיגו לא מהני לאיפטורי משבועה*.) והר"ן בשבועות דף מ"ה ע"ב הקשה עליו מסוגיין דחזינן שאם הי' לו מיגו הי' שפיר מהני לפטור משבועה. ובאמת התימה היא עוד יותר גדולה, כי הר"י מיגש הוכיח כשיטתו מהא גופא שמודה במקצת חייב שבועה ואינו נפטר במיגו, וזה תימה דהא מדברי רבה על מודה במקצת מבואר ששפיר הי' מועיל מיגו רק שאין לו מיגו כי אין אדם מעיז. וכבר הקשה כן הרא"ש בסי' ג' שם וז"ל, מה שכתב דבמודה במקצת איכא מיגו, הא אמרינן חזקה אין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו וליכא מיגו עכ"ל.

והנה אם היינו יכולים ללמוד את קושיית רבה בדרך אחרת א"כ אז לא הי' קשה מידי על הר"י מיגש, אלא אדרבה גם אחרי דברי רבה הי' עדיין נשאר קשה שיהי'

מהני מיגו וא"כ אין משכחת שבועת השומרים, ות"י על זה הר"י מיגש שרבא סובר שמיגו לאיפטורי משבועה לא מהני, ולכן לא קשה על שבועת שומרים, אבל רמי בר חמא הרי סובר ששפיר מהני מיגו לפטור משבועה (מהא דלא מטיל את השבועה על הבעה"ב), וא"כ על רמי בר חמא שפיר הקשה רבא, ולכן אליבא דרמי בר חמא מוכרחים לומר ששבועת שומרים משכחת לה רק היכא שהפקיד בעדים, ומעתה מאחר שלא נזכר בשאר מקומות ששבועת שומרים איירי רק כשהפקיד אצלו בעדים א"כ חזינן שלהלכה מיגו לא מהני לפטור משבועה. ועוד הוכיח הר"י מיגש שלא מהני מיגו לפטור משבועה מהא דהתורה חייבה שבועת עד אחד אפילו כשיש לו מיגו, וכן מהא דחייב שבועת מודה במקצת אע"פ שיש לו מיגו שהי' יכול לכפור את הכל וכמו שנביא להלן בסמוך.

* הנה דברי הר"י מיגש קאי על הגמ' בשבועות דף מ"ה ע"ב, דהנה בדף מ"ד ע"ב שם תנן שאם הבעל הבית טוען שכבר נתן להשכיר את שכרו, והשכיר טוען שלא קיבל, הרי השכיר נשבע ונוטל. ובדף מ"ה ע"ב איתא אמר רב נחמן אמר שמואל לא שנו אלא ששכרו בעדים אבל שכרו שלא בעדים מתוך שיכול לומר לו לא שכרתיך מעולם יכול לומר לו שכרתיך ונתתי לך שכרך וכו', אמר רמי בר חמא כמה מעליא הא שמעתא, אמר ל"י רבא מאי מעליותא א"כ שבועת שומריין דחייב רחמנא היכי משכחת לה מתוך שיכול לומר לו לא היו דברים מעולם יכול לומר לו נאנסו, ומתצינן ששבועת שומרים איירי כשהפקיד אצלו בעדים אשר בכה"ג אינו יכול לומר לא היו דברים מעולם. והקשו הראשונים למה הקשה רבא רק על ר"ג אמר שמואל ועל רמי בר חמא, הלא לכולי עלמא

נאמן במיגו, ועל זה שפיר יש לתרץ שלא מהני מיגו לפטור משבועה. וכך למדתי מתוך דברי התומים בסי' פ"ב בכללי מיגו אות קי"ג, דהנה תוס' כאן בד"ה מפני מה וכו' הביאו פירוש בדברי רבה שאין כוונתו להקשות מדין מיגו אלא כוונת רבה היא להקשות למה כופר הכל פטור דמאי שנא כופר הכל ממודה במקצת ומפני מה אמרה התורה שמודה במקצת נשבע בזמן שכופר הכל פטור משבועה, ועל זה מתרץ רבה שהטעם למה כופר הכל פטור הרי זה משום שאין אדם מעיז פניו בפני בעל חובו, אלא שתוס' דחו פירוש זה מהא דכופר הכל פטור אפילו כשהי' שפיר יכול להעיז כמו בבנו, ולמדתי מתוך דברי התומים שם שר"ל שלפי פירוש זה לא קשה על הר"י מיגש, והיינו כהנ"ל, כי אדרבה גם לאחר תירוצו של רבה אכתי קשה שיהי' מודה במקצת פטור משום שיש לו מיגו (כי מיגו דהעזה מהני וכמו שנביא בסמוך), וצריכים לומר משום שלא מהני מיגו לפטור משבועה.

וכדרך זה כתב גם הקהלות יעקב על ב"ב בסי' כ"ד, אבל באופן אחר, והיינו שהר"י מיגש לומד קושיית רבה כהדרך שפי' רש"י שם ולא משום מיגו, דהנה רש"י כתב שכוונת רבה היא להקשות שיהי' פטור משום משיב אבידה, ויש לפרש באמת שכוונת רש"י היא למיגו אבל הקהלות יעקב כתב שכוונת רש"י היא לדין מיוחד של משיב אבידה, דהיינו דכיון שהוא עושה מעשה צדקות שאינו מוכרח לעשות אי אפשר לחדש עליו חשדות בגלל זה ולהשביעו, אבל לא שיש ראי' חיובית לצדו, ועל זה מתרץ רבה דלא חשיב צדקות כי

לכפור בכל מיקרי העזה, רק שאכתי קשה דגם לאחר תירוצו של רבה יהי' פטור מיהא מדין מיגו, דהיינו שיש ראי' לצדו שהרי הי' יכול לכפור הכל (א"נ זכות טענה), ועל זה מתרץ הר"י מיגש שמיגו לאיפטורי משבועה לא מהני.

והנה עי' בפ"י כאן, וכן בב"מ שם, שכתב שיתכן שרש"י מודה שמיגו לאיפטורי משבועה לא מהני רק דשאני הכא דהוי בגדר משיב אבידה, וכן הביא הפ"י מהמגיני שלמה, וי"ל שכוונתו היא להדרך הנ"ל שאין כוונת רש"י למיגו.

וע"ע בחת"ס כאן בד"ה מפני מה וכו' עוד פירושים בכוונת רש"י בב"מ שם.

והנה עי' בתוס' בב"ק דף ק"ז ע"א בסד"ה עירוב וכו' שהוכיחו דמהני מיגו דהעזה (וכמו שנקטנו לעיל בישוב שיטת הר"י מיגש), וכן סובר הר"ן בשבועות שם, והקשה הר"ן דא"כ למה לא מהני ממודה במקצת המיגו שהי' יכול לכפור בכל, ואיך אמרינן משום שאין אדם מעיז פניו הלא מיגו דהעזה שפיר מהני.

ולפי הדרך הנ"ל לק"מ כי אה"נ מדין מיגו הי' מועיל אע"פ דהוי העזה, רק דמה שאמר רבה חזקה אין אדם מעיז אין זה כדי להסביר למה לא מהני מיגו, אלא למה לא מהני הגדר החדש הנ"ל של משיב אבידה, אבל הא דלא מהני מיגו הרי זה משום דהוי לאיפטורי משבועה.

ב. עוד דרך איך ליישב את הקושיא על הר"י מיגש.

והנה יש דרך אחרת איך ליישב את הקושיא מסוגיין על דינו של הר"י מיגש, והיינו שיש לפרש שאין כוונת רבה להקשות

שהמיגו יועיל להוריד את החיוב של שבועה לאחר שכבר חל, אלא לעולם י"ל שהיכא שיש כבר חיוב שבועה לא מספיק במיגו להורידו, רק שהקושיא היא למה בכלל קבעה התורה חיוב שבועה, הלא יש לו מיגו שהי' יכול לכפור בכל.

מיהו צ"ע בסברת הפירוש הנ"ל, כי אם מספיק בהבירור של מיגו א"כ למה לא יספיק גם עכשיו אחרי שחייבה התורה שבועה.

וי"ל שאם שבועה היתה רק בגדר חובת בירור לב"ד, שפיר יש להקשות כהנ"ל, אבל י"ל כדברי הגרש"ש בספרו על ב"ב בסי' י"ט סק"ב בביאור דברי הרשב"א ששבועה אינה רק בגדר חובת בירור לב"ד, אלא התורה חייבתו לתת להתובע שבועה, וא"כ י"ל שהתורה קבעה חיוב לתת להתובע דוקא שבועה, דהיינו שיסכול עשיית שבועה, ולכן אחרי שכבר חייבה התורה שבועה לא מהני מה שאירע ציור שיש לו מיגו, רק שאם הי' קיים תמיד בירור של מיגו אז מתחילה לא היתה התורה קובעת חיוב שבועה להבעל דין.

ברם אכתי קשה על זה קושיית בעל הביאור על המהר"ם שיף שנביא בסק"ג דאיך הביא הר"י מיגש ראי' ממודה במקצת הלא למודה במקצת אין מיגו כי אין אדם מעיז וכו'.

והסמ"ע והש"ך והט"ז בריש סי' רצ"ו כתבו טעמים אחרים למה מיגו לאיפטורי משבועה לא מהני משא"כ לאיפטורי מממון שפיר מהני (ולא הטעם שכתבנו ששבועה היא בגדר חיוב שהוא חייב להבעל דין), דהסמ"ע כתב כי סמכינן על מיגו לפטור מממון כי קשה להוציא ממון, אבל להוציא

ממנו שבועה אינו קשה לנו, ולכן לא סמכינן על ראיית מיגו לפטור משבועה. והש"ך כתב בשם העיר שושן דמיגו מהני רק לפטור מממון אבל היכא שהוא עומד להתחייב שבועה אין לו מיגו שהי' יכול לפטור את עצמו בלי שבועה כי אולי לא איכפת לו בשבועת שקר אלא הרי הוא רוצה בדוקא להתחייב שבועה כדי שנאמין אותו ע"י שבועתו. והט"ז כתב שמיגו אינו פוטר משבועה כי כל מאי דאפשר לברר מבררינן ולכן לא סמכינן על מיגו היכא שאפשר לברר ע"י שבועה.

ג. סברות שדוקא כאן מהני מיגו לאיפטורי משבועה.

עוד כתב התומים, וכן כתב הב"ח בר"ס רצ"ו, דשאני בהציוור של רבה דהוה מיגו להרויח וא"כ י"ל שמיגו כזה שפיר מהני גם לאיפטורי משבועה. מיהו בספרי על ב"מ בפרק שנים אוחזין אות כ"ט הבאתי סוברים שאדרבה היכא שהמיגו הוא שהי' יכול לכפור יותר ממון, לא הוי מיגו מעלייתא. מיהו לפי מה שהבאתי שהנ"י כתב דהיינו משום שאולי לא רצה להעיז כן, א"כ י"ל שכאן מקודם שרבה חידש שחזקה אין אדם מעיז פניו, שפיר י"ל שאדרבה הוי מיגו יותר טוב. ברם גם כתבתי שם עוד סברא והיינו שלפי הדרך שמיגו הוא בגדר זכות טענה א"כ נותנים לו רק את הכח של טענה שהי' יכול לטעון בדין תורה זה על ממון זה אבל לא את הנאמנות שהי' מקבל אילו הי' טוען על ממון אחר כי זה נחשב דין תורה אחר.

ועי' בתומים שם שצירף לדבריו עוד סברא ויישב בזה למה הכא שפיר אמרינן מיגו לאיפטורי משבועה, והיינו שבהציוור

הרגיל של מיגו לאיפטורי משבועה לא אמרינן מיגו כי מאי איכפת לן אם ישבע (וזה דומה לסברת הסמ"ע), אבל הכא שפיר איכפת לן כי אם לא יועיל המיגו לפוטרו משבועה א"כ פעמים שיכפור בכל כדי להנצל מן השבועה ויזיק בזה את חבריו עוד יותר.

והמהר"ם שיף בב"מ כתב ליישב וז"ל, ואפשר לומר דבשבועה דאורייתא אמרינן כן (ורק משבועה דרבנן אין מיגו פוטר), וכן לעיל בשבועת המשנה הביא התוס' בד"ה זה נוטל רביע (דמיגו פוטר משבועה) עכ"ל.

מיהו הדרך של המהר"ם שיף קשה מאד מצד הסברא. ועוד דהא כבר הבאנו שהר"י מיגש שסובר שלא אמרינן מיגו לאיפטורי משבועה הוכיח כשיטתו מהא דמודה במקצת חייב שבועה אע"פ שיש לו מיגו, וא"כ חזינן שהוא נוקט שמיגו אינו פוטר משבועה דאורייתא ודלא כהמהר"ם שיף (וכבר העיר כן בהבאור על המהר"ם שיף).

ד. הסוברים שהר"י מיגש נתכוין רק למיגו דהעזה.

והש"ך בכללי מיגו אות ו' רצה לומר שהר"י מיגש נתכוין לומר שרק מיגו דהעזה לא מהני לפטור משבועה אבל מיגו רגיל שפיר מהני, ולכן בהקושיא שעוד לא ידענו שלכפור הכל הוא העזה שפיר הקשה רבה שהמיגו יפטור גם משבועה, אבל בהתי' שלא מהני המיגו כי הוי דהעזה בזה סובר הר"י מיגש שרק לפטור משבועה לא מהני.

וכ"כ הר"ן בשבועות שם דאע"פ שמיגו דהעזה מהני לפטור מממון, וכן מהני מיגו רגיל לפטור משבועה ודלא כהר"י מיגש, אבל מיגו דהעזה אינו מועיל לפטור

משבועה. וזהו כעין מה שייחס הש"ך להר"י מיגש עצמו, אבל הר"ן נוקט שהר"י מיגש קאמר שגם מיגו רגיל לא מהני לפטור משבועה, רק שהר"ן עצמו כתב לחלק כהנ"ל.

והקצה"ח בסי' פ"ב סקי"ד כתב לבאר את החילוק הנ"ל דהיינו משום דהיכא שהוא חשוד להחזיק ממון של חבריו שלא כדין א"כ שפיר אמרינן שיעיז גם לטעון טענה דהעזה, ומש"ה שפיר יש לו מיגו, אבל במודה במקצת או בשומר או מי שיש כנגדו ע"א דמחייבים שבועה משום דחיישינן לאשתמוטי או לספק מלוה ישנה א"כ התם לא יעיז, ומש"ה אין לו מיגו.

וע"ע במש"כ הקו"ש בביאור דינו של הר"ן בח"ב סי' ג' אות כ"ב - כ"ג, וכן בקו"ש על ב"ב באות כ"ז, וז"ל בחלק ב' שם, ובזה אפשר לבאר מה שמצינו במיגו דהעזה דלא מהני לאיפטורי משבועה כדאמר רבה לענין מודה במקצת, ומ"מ מהני לאיפטורי מממון כמש"כ הראשונים מהני עיזי דאכלי חושלי מיגו דיכול לומר לקוח הוא בידו יכול לטעון עד כדי דמיהן, ולכאורה אינו מובן החילוק מה בין שבועה לממון. אמנם לפי הנ"ל נראה דבמיגו דהעזה ליכא גריעותא אלא בההוכחה והבירור, דאפשר שהוא רוצה לשקר ואינו יכול להעיז, אבל כח הנאמנות שיש בדין מיגו איכא גם במיגו דהעזה, דמ"מ אם הי' טוען הי' נאמן, ולאפטורי מממון סגי בדין נאמנות גרידא, אבל לאפטורי משבועה צריך לטעמא דאנן סהדי שיהא בירור במקום שבועה שהיא מבררת עכ"ל.

והתומים עצמו כתב לבאר את שיטת הר"ן שבאמת בכל מיגו דהעזה הדבר הוא

ספק אם הוא מאלו שמעזיזים או מאלו שאין מעזיזים, ומעתה לגבי ממון מכיון שיש ספק שמא הוא מיגו טוב א"כ נשאר שאי אפשר להוציא ממנו ממון כי שמא הוי אצלו מיגו, אבל להשביעו שפיר אפשר כי תמיד משביעים על ספק.

וע"ע בש"ך בכללי מיגו אות ו' שכתב לבאר כוונת תוס' בב"ק דף ק"ז סוף ע"א ששאני בהציור של חושלי דהתם שפיר מעיז כי חבריו לא האמינו תחילה.

והקצה"ח בסקי"ד שם כתב בשם אחיו בדעת תוס' שם שמיגו דהעזה לא מהני רק כשצריך לכפור יותר כמו במודה במקצת וכופר הכל.

תמח) רש"י ד"ה וניתני מודה רבי יהושע וכו' והאכלתיו פרס.

וז"ל, פרעתיו חציו, שהוא נאמן בלא שבועה הואיל ואין שור שחוט לפניו, דאשמועינן רבותא דאע"ג דמודה במקצת, פטור, הואיל ואינו תובעו עכ"ל. הנה המהר"ם שיף בקטע המתחיל ומ"ש רש"י וכו' פי' שכוונת רש"י היא לומר דהוי רבותא דמהני מיגו לאיפטורי משבועה. מיהו חזינן שרש"י לא הזכיר חיוב שבועה, וא"כ משמע שכוונת רש"י היא לומר שהרבותא היא שמהני המיגו אע"פ שהודה במקצת ויש כאן דררא דממונא וריעותא כנגדו.

תמט) תד"ה ורבי אליעזר בן יעקב לית לי משיב אבידה פטור.

עי' בדבריהם דפי' הר"י שהקושיא היא למה לית לי מיגו. ועי' במהר"ם שיף בקטע

המתחיל ומ"ש רש"י וכו' שכתב די"ל דס"ל שלא מהני מיגו לאיפטורי משבועה אפילו כשאין שור שחוט לפניך.

תנ) תד"ה אלא הכא בדרכה קא מיפלגי.

וז"ל, נראה דה"פ לעולם בגדול מיירי וכו' עכ"ל. פי' אבל בטוענו קטן גם ראב"י פוטר משום הגזירת הכתוב דבעינן תביעה ונתינה שוים בגדול. מיהו הר"ן בשבועות דף מ"ב ע"ב בסוף ד"ה גמ' מאי טעמא וכו' כתב משום שגם ראב"י מודה דנגד בנו קטן הרי הוא שפיר מעיז. וצ"ע למה כתב כן, הלא הוא עצמו הביא לעיל בסמוך שם את דברי הר"י דבעינן תביעה ונתינה שוים בגדול.

תנא) תד"ה מפני מה.

וז"ל, דא"כ במקום שיכול להעיז אפילו כופר הכל חייב ובסמוך אמרינן איפכא לרבנן דבבנו מעיז ופטור אף מודה מקצת הטענה משום דמשיב אבידה הוא מיגו דאי כפר בכל עכ"ל. פי' ואם כופר הכל חייב שבועה היכא שיכול להעיז א"כ אין כאן מיגו שהרי גם אם הי' כופר הכל הי' חייב שבועה. מיהו צ"ע דאפילו אם כופר הכל חייב אבל מ"מ הוי מיגו של טענה מעולה.

ברם י"ל דס"ל לתוס' שאפילו אם מיגו מועיל לאפטורי משבועה אבל מ"מ מיגו דהוי רק בגדר מיגו של טענה מעולה אינו מועיל. ויש לבאר דהיינו משום שהטעם לומר שמיגו אינו מועיל לאפטורי משבועה הרי זה כיסודו של הגרש"ש בביאור דברי הרשב"א ששבועה היא גם חיוב שהתורה חייבתו להבעל דין ואינה רק בירור לבית

דין, והרי הוא חייב להבעל דין דוקא את הבירור של שבועה, דהיינו שהוא עצמו ישבע, ולא הבירור של מיגו, והסברא לומר שמיגו שפיר מהני לפוטרו משבועה הרי זה כי י"ל שמיגו מהני מדין זכות טענה, דהיינו שנותנים לו את הכח לא רק של הטענה שהוא טוען אלא גם את הכח של הטענה שהי' יכול לטעון, וא"כ גם כאן נותנים לו כח כאילו אינו חייב שבועה, ומעתה היכא שגם על הטענה השני' של כופר הכל הי' חייב שבועה, רק שיש כאן מיגו של טענה מעולה, הרי להמיגו הזה יש רק את הכח של רא' ובירור, אבל לא את הכח של זכות טענה, ולכן אין זה מועיל לפוטרו משבועה.

וע"ע לעיל באות תמ"ז שהבאנו מהסמ"ע והש"ך והט"ז סברות אחרות למה לא מהני מיגו לאיפטורי משבועה.

תנב) בא"ד.

וז"ל, ואם תאמר ומגלן דכופר הכל פטור, וליכא למימר מדאיצטריך קרא לחייב שבועה בע"א מכלל דכופר הכל פטור, דהא איצטריך להיכא שמעידים שגנב לו והוא אינו יודע עכ"ל. ועי' בר"ן בשבועות דף מ"ב ע"ב שכתב עוד דחי' וז"ל, דאיצטריך (שבועת ע"א) למודה במקצת שאין הטענה שתי כסף, דאי משום מודה במקצת פטור והעד אחד חייב וכדאמרין לעיל עכ"ל. וצ"ע למה נקט ציור שהודה במקצת היכא שטענו פחות משתי כסף, ולא נקט ציור יותר פשוט, והיינו שכפר הכל היכא שטענו פחות משתי כסף. והי' נראה מזה דס"ל שאם כופר הכל הי' חייב שבועה הי' חייב אפילו כשאין הטענה שתי כסף. מיהו להלן שם כתב להדיא לא

כן וז"ל, ול"נ כך ראוי לומר, שאפילו נאמר שכופר הכל חייב אין לנו לחייבו בפחות משתי כסף דמנא תיתי וכו' עכ"ל.

תנג) תד"ה חזקה אין אדם מעיז.

וז"ל, לא כמו שפי' בקונטרס בהגוזל דאין אדם מעיז לפי שעשה לו טובה שהלוהו אבל בפקדון מעיז, דא"כ בפקדון מודה במקצת נמי יהא פטור במיגו דאם הי' כופר הכל עכ"ל. הרי שנוקטים שלפי רש"י כופר הכל בפקדון פטור משבועה דהא אם כופר הכל חייב שבועה ליכא כאן מיגו דהא גם אם הי' מעיז לכפור בכל הי' חייב שבועה, ואע"ג שכפירה בכל הויא טענה עדיפא אבל תוס' אזלי שלא סגי במיגו של טענה עדיפא לפטור משבועה כמו שביארנו באות תנ"א.

מיהו בב"ק דף ק"ז ע"א מבואר ברש"י שלפי המ"ד שסובר עירוב פרשיות כתוב כאן ושכי הוא זה איירי במלוה הרי כופר הכל בפקדון חייב שבועה.

ובדברי הטור בסי' פ"ז מבואר שהבין שכוונת רש"י היא לחייב כופר הכל בשבועה בין כשטען להד"ם ובין כשטען נאנסו.

ברם הפ"י בב"ק דף ק"ז ע"א בדבריו על רש"י ד"ה מעיז ומעיז ר"ל שרש"י מחייב כופר הכל בפקדון בשבועה רק כשטען נאנסו אבל לא כשטען להד"ם כי נהי שמעיז לטעון להד"ם אבל בכל זאת לא מצינו שחייבה התורה שבועה אלא על הודאה במקצת או ע"א או שבועת השומרים, א"נ משום דגם רש"י סובר שאינו מעיז כשהלוה מכיר בשקרו רק שבהלוואה אינו מעיז אפילו אם אינו מכיר בשקרו כיון שעשה לו טובה.

תנר) בא"ד.

וז"ל, וריב"א פי' אין אדם מעיז היכא שחבירו מכיר בשקרו עכ"ל. הנה לפי הריב"א יוצא שאינו מעיז בפקדון לומר להד"ם, אבל הרי הוא שפיר מעיז לומר נאנסו, ובתוס' בב"ק דף ק"ז ע"א מבואר דס"ל להריב"א ששומר שכפר בכל וטען נאנסו חייב באמת להשבע (דאל"כ גם מודה במקצת יהי' פטור מיגו שהי' יכול לכפור בכל), והגזירת הכתוב שדוקא מודה במקצת חייב שבועה אבל לא כופר הכל אפילו היכא שהוא יכול להעיז נאמרה רק במלוה (למ"ד שעירוב פרשיות כתוב כאן), או פקדון היכא שטען טענת מלוה, דהיינו להד"ם, אבל היכא שטען בפקדון טענת נאנסו הרי הוא חייב שבועה גם על כפירה בכל משום שאדם מעיז לטעון נאנסו.

תנה) דברי רב האי גאון המובאים בש"ך בסי' פ"ח סקנ"ה.

הנה בדברי רב האי גאון שהביא הש"ך בסי' פ"ח סקנ"ה מבוארים הדינים דלהלן:

א. היכא שהבן תבע שאביו הלוח לו מאה והנתבע הודה לו שהלוח לו חמשים וכפר בחמשים הרי הוא פטור ואין זה ענין לראב"י ורבנן. וביאר הנתיחה"מ שם שפטור משום שיש לו מיגו שהי' יכול לומר אמת שהלוח לי מאה אבל כבר פרעתי לו.

ב. היכא שהבן תבע שאביו הלוח לו מאה ושעדיין לא פרע (כן ביאר הנתיחה"מ שם), והודה לו שלא פרע חצי, אבל חצי שפיר פרע, הרי הוא שפיר חייב שבועה, כי ככה"ג אין לו מיגו.

ג. ראב"י ורבנן פליגי בציוור שאמר להבן מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס ואח"כ תבעו הבן בכרי שלא פרע לו כלום, דרבנן פוטרם משום משיב האבידה בתנאי שלא יהי' המודה נראה כמערים, וכן בתנאי שלא באו עדים או קול על ההלואה כי אז אמרינן שהודה משום שפחד שמא יתבענו על פי העדים או הקול.

ברם קשה על זה דמה היא הכוונה במאי דאמרינן בגמ' שראב"י סובר שגם בבנו אינו מעיז ושרבנן סוברים שבבנו מעיז ומעיז, דאיזו העזה היא זו אם לא הי' אומר בתחילה מנה לאביך בידי. וביאר הנתיחה"מ את הדבר על פי שיטת ר"ת שהביא התומים בכללי מיגו שלכפור הכל חשיב העזה אפילו במידי שאין חבירו מכיר בשקרו, וא"כ י"ל שראב"י סובר שגם לא הי' מעיז לא להודות על מקצת, ורבנן סברי דשפיר הי' מעיז בבנו כיון שלא עשה לו טובה. ועי' בזה באות תמ"ג.

ד. והנה רה"ג מפרש שטוענו קטן פירושו הוא אחרי שהוא כבר הודה בתחילה מעצמו וכמו שהבאנו כבר, ומעתה מפירושו יוצא שבתחילה סברנו שאחרי שהודה לא הוסיף הבן לתובעו, ושעל זה הקשו ולית לי לראב"י שמשיב אבידה פטור, ולכאורה נשאר קשה על זה קושיית רעק"א כאן דליפרוך דבעינן טענה.

ה. והנה המהרש"ל והמהרש"א והמהר"ם שיף הקשו שלפי מסקנת הגמ' בביאור המחלוקת שבין ראב"י ורבנן אכתי נשאר קשה דליתני בהמשנה מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס אליבא דראב"י, דדוקא כשהודה מעצמו דיש לו הפה שאסר הרי

הוא נאמן אבל לא היכא שתבעו הבן.

ותירצו המהרש"א והמהר"ם שיף דלא מצי למיתני ומודה רבי יהושע באומר מנה לאביך בידי והאכלתיו פרס דפטור לפי ראב"י כי לא שייך למיתני על זה הסיפא שאם יש עדים שהלוה לו אינו נאמן כי גם כשיש עדים על ההלוואה אכתי יש לו מיגו שהי' יכול לומר שפרע הכל, וכ"כ תוס' לעיל בביאור מאי דאמרינן בגמ' אי אליבא דרבנן הא אמרי משיב אבידה הוי דהכוונה היא שגם אם יש עדים על ההלוואה אכתי הוי משיב אבידה, ואע"פ שרש"י שם פי' שכוונת הגמ' היא להקשות שאפילו אם הבן

תובעו שלא פרע כלום אכתי חשיב משיב אבידה כי יש לו מיגו כיון דבבנו מעיז, אבל גם רש"י מודה להדין של תוס' שגם אם יש עדים על ההלוואה אכתי יש לו מיגו שהי' יכול לומר שפרע הכל עכ"ד (ועי' בהפלאה על רש"י ד"ה ונתני).

מיהו זהו דלא כדברי רה"ג הנ"ל, שהרי רה"ג כתב שאם יש עדים על ההלוואה אינו יכול לומר שפרע חצי ולהיות פטור משבועה, וכבר העיר הש"ך שם שרה"ג הוא דלא כתוס', וכתב שרה"ג סובר כרש"י, כי סובר הש"ך שרש"י אינו מודה לתוס' בזה.

מילואים

לאות ע"ב

את עצמו להאונס חוץ מגבי עריות, כי בעריות הרי הסוף הוי באמת ברצון רק דפטורה משום דיצר אלבשה, כלומר דמיקרי שנאנסה לרצות, ובשלמא היכא שגוף המעשה הי' באונס א"כ אז הרי זה נחשב אונס אפילו אם היתה תחילתו בפשיעה, אבל היכא שגוף המעשה הי' ברצון רק שעצם הרצון נחשב בגדר אונס כיון שיצר אלבשה, דעי"ז חשיב שנאנסה לרצות, א"כ היכא שתחילתה היתה בפשיעה אין זה נקרא שנאנסה לרצות (וכתב שהיינו גם טעמא דאסתר למה היתה נאסרת), וצ"ע.

והחלקת יואב בדיני אונס ענף ג' סובר שאינו נענש.

וע"ע בצמח דוד על שו"ת רעק"א שם.

וע"ע בזה בח"ב אות שע"ה, ושצ"ח סק"ב בהערה השני'.

וגם בשו"ת רעק"א מה"ק סי' רכ"א אות ד' ד"ה אף וכו' כתב הגרש"א שחייב על מה שהכניס את עצמו לאונס. והוכיח כן משום שאל"כ למה צריכים פסוק שחייבים על העראה הלא אם אין חייבים אז על הגמר ביאה אי אפשר להתחייב דהא בההיא שעתא יצר אלבשה וכמו שאמר רבא להלן בדף נ"א ע"ב ובע"כ צ"ל דהי' חייב על שהכניס את עצמו להאונס.

ובשו"ת מהרי"ט ח"א סי' כ"א רצה להוכיח שחייב מאסתר שאמרה כאשר אבדתי אבדתי ממך והיינו משום שתחילתה היתה ברצון ע"י ההליכה אליו. ושוב דחה שהתם גם הביאה עצמה היתה צריכה להיות ברצון כדי למצוא חן בעיניו.

והפ"י בסוף דבריו על דף נ"א ובקונטרס אחרון שם סובר שאינו חייב על זה שהכניס