

דבר משה

פרק האשה נקנית

דף ב' ע"א

(א) רש"י ד"ה וקונה את עצמה.

וז"ל, להיות ברשותה להנשא לאחר עכ"ל. צ"ע למה פי' רש"י דוקא לענין שקידושין ונישואין של אדם אחר תופסין בה, ולא פי' שהיא קונה את עצמה לענין שהיא מותרת בביאה למי שהיא רוצה ואין עלי' איסור אשת איש. והמאירי בד"ה אמר המאירי וכו' כתב באמת שהכוונה במאי דתנן שהיא נקנית (ושהיא קונה את עצמה) הרי היא גם לדבר זה וז"ל, כלומר שהיא נקנית למקדש לענין שלא יהא אחר יכול לזכות בה ושאינה ניתרת לשום אדם בחייו אלא בגט עכ"ל. ואולי י"ל שבאמת נתכוין רש"י בלשונו הנ"ל גם להיתר ביאה ולא רק לענין שקידושין ונישואין תופסין בה, כי כשאומרים שהיא יכולה להנשא הרי זה ממש כמו שאומרים שהיא מותרת בביאה. גם י"ל שלא הזכיר רש"י היתר ביאה משום שזהו ענין של איסורים ולא אופי של קנין הבעל, כלומר דע"י שהוא מקדשה הרי הוא מחיל עלי' איסור ביאה לאנשים אחרים אבל אין זה בגלל שהיא בגדר הנכס שלו, והרי בהמשנה תנן "נקנית" וכן "וקונה את

עצמה", ומש"ה לא הזכיר רש"י דברי איסורים.

ברם אכתי צ"ע שהרי כתב האבני מילואים בסי' מ"ד סק"ד שגם מה (שהזכיר רש"י) שאין אשת איש יכולה להתקדש לאדם אחר אין זה בגלל קנין של הבעל, אלא הרי זה משום האיסור של אשת איש דהיינו הדין שאין קידושין תופסין באשה שיש עלי' איסור ערוה של חייבי כריתות. מיהו י"ל שרש"י סובר כדברי הפ"י בגיטין דף מ"ג שהביא האב"מ שם שכתב שהטעם למה אינה יכולה להתקדש לאדם אחר הרי זה באמת משום הקנין של הבעל, וא"כ שפיר כתב רש"י את הנפ"מ של להנשא לאחר ולא את הנפ"מ של היתר ביאה. והנה האב"מ שם הקשה על הפ"י מהסוגיא לקמן במכילתין בסוף פרק האומר דפרכינן מנ"ל שאין קידושין תופסין באשת איש ומתריצין שידעינן כן מהיקישא דר' יונה דהיינו מזה שהוקשו כל העריות, ואשת איש בכלל, לאחות אשה, ובאחות אשה קיימת דרשה שאין קידושין תופסין בה, וא"כ מזה חזינן שהטעם שאין קידושין תופסין באשת איש הרי זה משום שאין קידושין תופסין באיסור ערוה, וכמו באחות אשה, ולא משום קנין בעלות של הבעל.

מיהו ראיתי בחזו"א בחלק אה"ע סי' קמ"ח בדבריו על דף ס"ז שתירץ דעדיפא לה להגמ' לומר את הטעם של אין קידושין תופסין בעריות משום שטעם זה גורם גם שהולד יהי' ממזר שהרי הולד הוא ממזר רק כשהוא בא מאשה שהדין הוא שאין קידושין תופסין בה מחמת שהיא ערוה של חייבי כריתות, וכן תירץ הקובץ הערות בסי' ג' אות ט'.

ומעתה צריכים לבאר מה היא הכוונה בלשון "נקנית" לפי המאירי בצירוף דברי האב"מ, שהרי אין הכוונה למושג של קנין בעלות כמו בנכסים, דהא מה שהיא אסורה בביאה לאדם אחר הרי זה דין של איסורים, וכן מה שאין הקידושין של אדם אחר תופסין בה הרי זה ג"כ דין של איסורים לפי האב"מ.

עוד יש לעיין איך נפרש גבי יבמה את לשון המשנה שהיא קונה את עצמה בחליצה, הלא לפני יבום אין נחשבת הנכס של היבם, דהא יש כאן רק ענין של איסורים, דהיינו שהיא אסורה לשוק, וכן שהיבם יכול להפר נדרי', וכן שהיא אוכלת תרומה אם היבם הוא כהן וכמו שסובר ר"ת ביבמות בסוף דף ס"ז דגם זהו ענין של איסור. ובשלמא אם נאמר שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק א"כ י"ל שהיא שפיר נחשבת נכס כמו אשת איש דחשיבא הנכס של הבעל מחמת שאינה יכולה להתקדש וכמו שביארנו בלשון רש"י כאן על פי הפ"י

בגיטין, אבל לפי המ"ד שקידושין תופסין ביבמה לשוק אכתי צ"ע איך נפרש את לשון המשנה של קונה את עצמה גבי יבמה. וי"ל שהכוונה בלשון נקנית היא לקנין איסור, דהיינו שהבעל הוא זה שגורם איסור ביאה על האשה והאיסור ההוא מסור בידו להתירו, דגם לכגון זה קרינן קנין וחשיב בגדר נכס מסוים וכמו שהראתי בהערה כאן*).

וכן י"ל לגבי יבמה שהיא אסורה לשוק וכן מה שהיא מיפר נדרי' וכן מה שהיא אוכלת תרומה הרי זה בגדר קנין איסור וחשיב בגדר נכס.

מיהו עי' בר"ן בגיטין דף ג' ע"א בדפי הרי"ף באמצע ד"ה וכתבו בתוס' וכו' שדן על הא דמבואר בהמשנה שם שלא טענינן מזויף בגט אשה בארץ ישראל ובאם מוכח מזה שגם בשטר חוב לא טענינן מזויף ליתמי ולקוחות, וכתב וז"ל, ואין אלו ראיות (לשטר חוב), דמתניתין (בגט) ליכא למיגמר, שאין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה הויה להנשא ואנן לא מנעינן לה עכ"ל.

וכלשונו של הר"ן איתא גם ברמב"ן בגיטין שם (בדפוס ישן בההשמטות) וז"ל, אבל זו אינה דומה למשנתנו שאין אשה זו ממונו של בעל אלא ברשות עצמה היא להנשא ואנן לא מנעינן לה כדאמרינן איהו לא מערער אנן ניקו ונערער עכ"ל. ומבואר בדבריהם שבשטר חוב שפיר

לשפחה כנענית בא על ידי האדון, וגם הרי העבד מסור בידו לשחררו ולאוסרו על שפחה כנענית, הרי זה נקרא שיש לו קנין איסור בהעבד. ברם לפי רש"י שם אין הכרח לומר דבר כזה וכמו שנבאר שם.

(* וכעין זה נבאר לקמן באות רט"ז בנוגע לעבד עברי, דהיינו שלפי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א בדף ט"ז ע"א גבי עבד עברי גופו קנוי יוצא שאע"פ שאין להאדון בהעבד שום בעלות של ממון אבל בכל זאת מכיון שההיתר

טענין מזויף כדי שלא להוציא מהיתומים, אבל בגט אשה אין זה נקרא שמוציאין מהבעל. ומזה נראה שאין כאן מושג של הוצאת נכס הבעל.

וצ"ל לפ"ז דלא כדרכנו הנ"ל אלא שלשון נקנית במובן של רכישת נכס היא לאו דוקא, אלא הכוונה היא רק שהבעל שולט על האיסור.

איברא, ביותר נראה מלשונם של הרמב"ן והר"ן שכוונתם היא אחרת, והיינו שרק בממון טענין כי בלי טענין הרי ב"ד עצמם יצטרכו לעשות מעשה ולהוציא ממון, אבל בגט הרי האשה עצמה הולכת ונשאת ולכן אין בכחנו לטעון מזויף ולמונעה. וכדרך זה מבואר ברשב"א בחידושו על דף ט' ע"א בגיטין שם בדרכו השני באמצע ד"ה מתני' המביא וכו' וז"ל, דשאני הכא (גבי גט) דילמא משום עיגונא אקילו בי, ואי נמי שאני הכא דלא מיגבי מיני' דבעל מידי, אלא אפקועי ממונא, ושמא בהפקעת ממון לא מצרכינן לי' לקיומי שטרי' אלא אם בא בטענת ברי עכ"ל.

והריטב"א שם כתב כעין דברי הרמב"ן והר"ן אלא שכתב "ועוד" ועל ידי זה חילק את הדברים לשתי דרכים נפרדות, דהיינו שתי הדרכים הנ"ל שהזכרנו, וז"ל, דאשה לאו ממונו של בעל היא, ועוד דאנן לא עבדינן בהכי מעשה, היא היא שהולכת ונשאת ואנן לא נערער עלי', אבל להוציא ממון בב"ד בשטר שאינו מקוים הא ודאי לא עבדי עכ"ל, הרי שהריטב"א שפיר כתב כסברא נפרדת שאשה אינה הנכס של הבעל. וע"ע ברשב"א בגיטין דף ע"ה בסד"ה מכלל וכו' שכתב וז"ל, תמיה לי אשמעתין אמאי לא דקן מקרא דנתינה בעל כרחו הוה

נתינה, דהא גבי אשה כתיב ונתן בידה וקיי"ל דמתגרשת בעל כרחה, ומסתברא דלא אמר נתינה בעל כרחו לא שמה נתינה אלא בנתינה שמפסיד בכך המקבל מה שהוא שלו כי הא דא"ל לאשה הרי זה גיטך ע"מ שתתני לי מאתיים וזו דאשה זו קנוי' היא אצל הבעל, וקניינו קראה רחמנא כדכתיב כי יקח איש אשה, וקנין כספו היא, וכדאמרינן לקמן בפרק המגרש (פ"ה ע"א) חוץ מתרומותיך מהו קנין כספו אמר רחמנא, וביבמות פרק אלמנה, והלכך כשאתה בא לסלקו משלו בעל כרחו אל תסלקנו, אבל גבי גט אשה שאין בעלה קנוי' לה, שאינו מקיח את עצמו, וגט שחרור נמי שאין הרב קנוי' לעבד, אלא שיש לאשה שעבוד על בעלה בעודה תחתיו, כשהוא בא לסלק שעבודו מעליו אם אתה בא לומר שאינו יכול לסלקו אלא מדעת האשה נמצא שאתה מחייב את שלו בעל כרחו, ואל תחייבהו, וכיון שכן בפריעת בעל חוב נמי נתינה בעל כרחו של מלוה הוה נתינה כנ"ל עכ"ל.

שו"ר דברי כמה מפרשים בענין מה היא כוונת הרמב"ן והר"ן בגיטין: הנה הגרי"ז בריש הל' גירושין כתב וז"ל, מה דבעל נאמן לערער ולומר שהשטר פסול, אינו משום שהוא בעל דין, וכמבואר בר"ן ריש גיטין דבעל לאו בע"ד הוא שאין האשה ממונו של בעל עכ"ל. ודבריו הם כהדרך הראשון שכתבנו בהבנת דברי הר"ן.

ועי' בריב"ש בסי' שפ"ה שכתב על טעמו הנ"ל של הרמב"ן וז"ל, כי הטעם הראשון (שהוא הטעם שהבאנו מהרמב"ן והר"ן) יש לדון עליו הרבה, כי אחר שהסכים הרב ז"ל שבדיני ממונות אע"ג

דלא טעין מזויף צריכים קיום, כל שכן באיסורא, ואפילו בארץ ישראל, ואם מפני שהאשה ברשות עצמה להנשא ואינה כמו ממון שנוציא מחזקתו, הרי ג"כ יש כאן חזקה דאיסורא וכו' עכ"ל, הרי שהבין שאין כוונת הרמב"ן משום שאין ב"ד צריכים לעשות פעולה, כי אילו כן מה מקשה מהא דיש כאן חזקת איסור הלא סו"ס אין ב"ד צריכים לעשות פעולה, וא"כ חזינן שהבין שכוונת הרמב"ן היא שטענינן אמרינן רק היכא דהוי ענין של ממון, אבל האשה אינה ענין של ממון, והטעם למה אמרינן טענינן רק בממון הרי זה כי התם הרי זה ציור שע"י שלא טענינן תשתנה חזקתו של הממון, ואפילו אם תשתנה בלי שב"ד יצטרכו לעשות פעולה, ולכן הקשה שגם באשה על ידי שלא טענינן נהי שלא תשתנה חזקת ממון אבל תשתנה חזקת איסור.

שו"ר בחת"ס בדף ב' ע"א בד"ה המביא (השני) שהבין את דברי הר"ן (שכתב כדברי הרמב"ן) דלא כהבנתו הנ"ל של הריב"ש אלא כמו שכתבנו לעיל שאמרינן טענינן רק היכא שב"ד צריכים לעשות מעשה, וכתב שזהו דלא כסברת הריב"ש. והנה גם הרמב"ם בספ"ז מהל' גירושין נחית להסביר למה בגט אשה לא טענינן מזויף וכתב וז"ל, שאין דיני האיסורין כדיני ממון עכ"ל. וכוונתו היא שאין האשה ממונו של הבעל. והפ"י בדבריו על המשנה בדף ט' הביא את דבריו (ולא הביא את דברי שאר הראשונים שהבאתי), והקשה דא"כ למה בהמביא גט שחרור בא"י לא טענינן מזויף הלא התם הוי שפיר ענין של

ממון, ות"י וז"ל, מ"מ כיון דעיקר מילתא על האיסור שבו אנו דנין ומהימנינן ל"י כיון שהשטר שחרור יוצא מתחת ידו, ממילא פקע זכות שיש לו לרבו עליו עד שיבוא המערער ואז יתקיים בחותמיו אם לא אמר בפ"נ כן נ"ל נכון עכ"ל. ועכ"פ לפי מה שביארנו בדעת הרמב"ן והרשב"א שהטעם למה רק בממון אמרינן טענינן הוא משום שבלי הטענינן ב"ד יצטרכו לעשות מעשה א"כ אפילו אם עבד חשיב ממון אבל בכל זאת לא טענינן כי לא נצטרך לעשות שום מעשה אלא איהו תופס את עצמו.

ודע שהסברות הנ"ל אינן נוגעות רק ללמה לא טענינן מזויף על גט אשה, אלא יש גם נפ"מ לדינא שיוצא מהטעמים הנ"ל, והיינו בענין אם טענינן מזויף על שובר שהוא ביד הלוה, דאם נטען מזויף יצטרך הלוה לשלם, אבל אם לא נטען מזויף יהי פטור מלשלם, ומעתה אם טענינן מזויף כל היכא שיש הפסד ממון להבעל דין ע"י זה שלא נטען מזויף, א"כ גם בשובר נטען מזויף כדי שלא להפסיד את המלוה את ממונו, אבל אם טענינן מזויף רק היכא שע"י שלא נטען מזויף יצטרכו ב"ד לעשות פעולה של גביה, א"כ בשובר לא נטען מזויף כי ע"י שלא נטען אין ב"ד צריכים לעשות שום פעולה של גבי' אלא רק משאירים את הכסף ביד הלוה (וגם לפי מה שביארנו בכוונת הריב"ש יוצא שלא נטען מזויף). ובספרי על גיטין בפרק המביא גט אות ט"ו הבאתי את השיטות בענין זה.

ועיין עוד באות נ"ה סק"ג שנביא שיש מפרשים שהר"ן סובר שבספק קידושין יש לדון מצד שהאשה מוחזקת בעצמה כמו

שמצינו בדיני ממונות שאולינן בתר מוחזק. ומזה מבואר ששפיר יש להבעל קנין בהאשה דוגמת קנין נכסים, ומשום הכי בספקות שייך לומר שהוא בגדר מוציא מחבירו ושהאשה מוחזקת בעצמה. וע"ע באב"מ בסי' מ"ו סק"ה שכתב שיתכן שאע"פ שהרמב"ם כתב בפט"ז מהל' סנהדרין שסגי בע"א כדי להעיד על אשה שהיא גרושה ואסורה לכהן אבל מ"מ היכא שכבר נשאת לכהן לא סגי בע"א כי בכה"ג הרי זה נקרא שהוא מעיד על דבר שבערוה כי להוציא אשה מבעלה חשיב דבר שבערוה, אבל לא כתב משום דחשיב כמו הוצאת ממון ונכס, וע"ע בזה במחנה אפרים הל' עדות סי' י"ג.

ברם הקהלות יעקב בכתובות סי' ז' סק"ב הביא בשם האחיעזר בחלק אה"ע סי' ר' אות ה' שהטעם למה צריכים ב' עדים להעיד על אשה שזינתה תחת בעלה ושהיא אסורה עליו משום האיסור של סוטה לבעלה הרי זה משום שלהוציא אשה מבעלה דומה להוצאת ממון וכמו שאין מוציאין ממון אלא על פי שני עדים ה"ה שא"א להוציא אשה מבעלה אלא על פי שני עדים. וכתב האחיעזר שכן היא הדעת נוטה של הנו"ב. ועיי"ש בקה"י שביאר שאע"פ שבממון אין צריכים שני עדים כדי להעיד שהממון אסור באיסור מסוים אלא סגי בחד, אבל הרי זה כי אפילו אם הממון אסור אבל בכל זאת הרי הוא נשאר שייך להבעלים, אבל באשה לבעלה יש רק קנין היתר ביאה וא"כ אם מעידים שהיא אסורה עליו הרי זה כמוציאה מבעלה עיי"ש.

מיהו באב"מ מבואר שאין הטעם משום הוצאת ממון אלא משום שלהוציא אשה

מבעלה חשיב דבר שבערוה, ובאמת כן מבואר באחיעזר עיי"ש, ודלא כמו שהביא הקה"י את דבריו.

וז"ל האב"מ, ואפשר דאפילו לדעת הרמב"ם אין עד אחד נאמן לומר זו אשה גרושה או זונה אלא קודם שנשאת לכהן ובא להעיד דאסורה לכהן, אבל כל שנשאת כבר לכהן ובא עד אחד להעיד גרושה או זונה להוציאה מבעלה בזה הוה לי' דבר שבערוה להוציאה מבעלה עכ"ל.

וז"ל האחיעזר, דכיון שהיא עומדת תחת בעלה ואתה בא להוציא מבעלה משום איסור זונה, זהו ג"כ מיקרי דבר שבערוה דילפינן דבר דבר מממון וכמו שאין מוציאין ממון רק על פי שני עדים כמו כן אינו יכול להוציא אשה מבעלה רק על ידי שני עדים עכ"ל.

וע"ע בשו"ת חמדת שלמה בחלק אה"ע סי' י"ח דאיתא שם תשובה מבעל הנתיחה"מ שכתב שלהעיד שאשה נתקדשה חשיב כמו הוצאת ממון כי הרי זה נקרא שהאשה יצאה מרשות עצמה ושייכת להבעל.

וע"ע באות ט' סק"ג שהבאנו את דברי הקו"ש שנקט שבקידושין יש דין של קנין מלבד ממה שהבעל אוסר אותה.

וע"ע באות ק"י ובאות קל"א בענין הקנין של בעל באשתו.

גם צע"ק למה לא כתב רש"י שהיא קונה את עצמה לענין ששוב אין להבעל זכות לבעלה ואינה משועבדת לו לביאה (דהא כל זמן שהיא אשתו הרי היא משועבדת לו לביאה ואינה יכולה לאסור את עצמה עליו בנדר). מיהו י"ל שלא כתב כן משום שגם לפני שקנתה את עצמה אין היא משועבדת לו לביאה עיי"ש קידושין לחוד אלא רק אחרי

נישואין הרי היא משועבדת לו לביאה. ולא מיבעיא שכן הוא לפי שיטת הראב"ד שהביא הרשב"א בכתובות דף ז' ע"ב בד"ה ואסר לנו את הארוסות וכו' שארוסה אסורה להארוס מן התורה עד שתכנס לחופה, אלא גם לפי הרשב"א עצמו שם שחולק וסובר שאינה אסורה מהתורה (וכמו שנראה בפשטות מרש"י שם, עי' בספרי שם באות ק"מ), אבל מ"מ אכתי שפיר י"ל שגם הוא מודה שאינה משועבדת לו לביאה, ועכ"פ מדרבנן בודאי אין היא משועבדת לו לביאה אחר קידושין לחוד שהרי היא אסורה לו מדרבנן עד אחרי הנישואין, וא"כ שפיר לא כתב רש"י נפ"מ זה כי המשנה איירי גם בקונה את עצמה מן הקידושין.

גם צ"ע למה לא פירשו שהיא קונה את עצמה לענין שבנערה המאורסה שוב אין הבעל שולט על נדרי, דהא אחרי גירושין שוב אין לו זכות להפר אותם. וי"ל משום שנפ"מ זה קיים רק בנערה.

(ב) רש"י ד"ה בביאה.

וז"ל, אבל שטר וכסף אין מועילין בה מן התורה אלא מדרבנן דתקון דמהני בה מאמר וכו' אבל אינו גומר בה להיות יורשה ומיטמא לה וכו' אלא לפוסלה על שאר אחיו עכ"ל. צ"ע למה לא כתב רש"י דמהני המאמר גם להצריכה גט מדרבנן (וברש"י על הרי"ף כתוב רק נפ"מ זה), דהיינו שמלבד חליצה הרי היא צריכה גם גט, ודין זה הרי הוא נוהג אפילו בציוור שאין שם שאר אחין.

ואולי י"ל שיסוד התקנה שמאמר מהני מדרבנן אינו שיש כאן באמת אישות דרבנן, אלא יסוד התקנה הוא רק שמאמר פוסל

אותה על שאר האחין כיון שעשה בה מעשה, רק דמכיון שהיא נפסלת על שאר האחין א"כ הרי זה גופא גורם שמעתה הרי היא נראית כאשתו של בעל המאמר, ומש"ה הרי היא צריכה ממנו גט (ואפילו אם אין שם שאר אחין הרי היא נראית כאשתו כיון שאילו היו שם שאר אחין היתה נפסלת להם), ולעולם המאמר עצמו אינו הדבר שמחייב גט, אלא מה שהיא צריכה גט הרי זה בגדר תוצאה ממה שהיא נפסלת (ע"י המאמר) על האחין, וא"כ מכיון שהמאמר עצמו אינו הדבר שמחייב גט, לא הזכיר רש"י דבר זה, אלא הזכיר רק שהמאמר פוסל אותה על שאר האחין.

מיהו עי' לקמן בדף מ"ד ע"א ברש"י ד"ה רבי אמר קנה (מאמר בעל כרחיה) שכתב וז"ל, כשאר מאמר להיות צריכה גט למאמר זה אם בא לחלוץ עכ"ל, הרי שהתם שפיר הזכיר שהמאמר מהני להצריך גט.

(ג) תד"ה בפרוטה.

וז"ל, לא מצי למילף נזיקין מיני' לפי שמצינו שהקפיד הכתוב לענין מיטב וסד"א נמי כסף דוקא ולא שויו עכ"ל. הנה לכאורה כוונתם היא שיש פירכא מע"ע לנזיקין, ולכן א"א ללמוד מע"ע שגם בנזיקין שוה כסף הרי הוא ככסף, אלא היינו חושבים שאי אפשר לו בכלל לפרוע להניזק בשו"כ אפילו אם אין לו כסף, והיינו משום דחזינן שהתורה החמירה בנזיקין גם חומרא אחרת והיינו שאם יש לו מיטב הרי הוא צריך לתת דוקא מיטב.

מיהו זה ניחא רק אם נאמר שקרקע עדיף מצד הסברא משהו כסף, דלפ"ז שפיר יש לפרוץ שמכיון שיש דין קדימה למיטב על

ד) בא"ד.

וז"ל, ואם מיקני בקרקע ליבעי מיטב עכ"ל. צ"ע דהא טעם התורה במיטב הרי הוא כדי להרבות בטובת הניזק כיון שהזיק אותו המזיק, וא"כ איך אפשר לומר שבקניית עבד עברי בעיני דוקא מיטב, ובשלמא לענין פדיית עבד עברי שפיר הי' שייך לומר סברא כזאת דכיון שהוא יוצא מהאדון בעל כרחו של האדון הדין נותן שיתן מיטב אבל בנוגע לקנייתו איך שייך להצריך מיטב, והרי מלשון תוס' משמע שכוונתם היא לקנייתו (ועיין ברש"ש). ונראה שכן היא כוונת החזו"א להקשות בדבריו בריש סי' קמ"ח עיי"ש. ברם מהצריכותא השני' שכתבו תוס' להלן בדבריהם מבואר שכוונתם היא לפדיון ע"ע. גם צ"ע, דהא גבי נזיקין גופא אם הסכים הניזק לקבל בינונית או זיבורית הלא שפיר נתקיים בזה תשלומי שוויות הנזק, רק שלא נתקיים החיוב של מיטב, ולא אמרינן שבכה"ג באמת לא נתקיים תשלומי נזק רק שהניזק הסכים לקבל מתנה, אלא בודאי הרי זה נקרא ששילם תשלומין מסוימים, וא"כ גם בע"ע אם קנה את העבד בכינונית או בזיבורית בודאי הדין נותן שיהי' קנוי, וא"כ מאחר שחל הקנין גם ע"י בינונית או זיבורית מה שייך לומר שלכתחילה בעינין מיטב, הלא אין כאן ענין של מצוה או התחייבות, אלא כיון שעשה מספיק כדי שיחול הקנין לא שייך לדרוש ממנו יותר מזה.

עוד צ"ע דגם לאחר שכתוב שו"כ גם בע"ע אכתי קשה דנילף מנזיקין דאם מיקני בקרקע ניבעי מיטב.

ואולי י"ל דהו"א דלא כהנ"ל, אלא

בינונית וזיבורית א"כ אולי א"א ללמוד כלל ששואה כסף מהני, אבל אם נאמר ששואה כסף הרי הוא על מדריגה אחת עם קרקע, וכן אם נאמר שהוא עדיף מקרקע, א"כ נהי שהקפידה התורה על מיטב במקום בינונית וזיבורית, אבל מהיכא תיתי לומר בגלל כן שלא יועיל שואה כסף, הלא שו"כ לא גרע מקרקע, ונהי שבלי ילפותא לא היינו מרבים שו"כ אלא היינו אומרים שגזירת הכתוב היא שצריכים לשלם או כסף או קרקע, אבל למה לא נוכל ללמוד מע"ע, ומה לי בזה שבמזיק יש דין קדימה של מיטב, הלא שו"כ לא גרע מקרקע. והנה רב הונא בב"ק דף ט' ע"א קאמר שמיטב עדיף משו"כ ושאם יש לו מיטב אינו יכול לשלם שו"כ, ומדברי רש"י שם משמע שלפי רב הונא גם בינונית וזיבורית חשיבי מיטב לעומת שו"כ וכמו שהראיתי בספרי שם באות קמ"א, אבל ר"פ ור"ה ברי' דר"י בדף ז' ע"ב שם חולקים על רב הונא וסוברים שהוא שפיר יכול לשלם שו"כ גם כשיש לו מיטב, ולא עוד אלא שיש שיטה שסוברת בדעת רב פפא ורב הונא ברי' דר"י ששואה כסף עדיף ממיטב ושהוא צריך לשלם דוקא שו"כ, וכבר הבאתי את כל השיטות בזה בספרי שם באות קי"ז.

ולכאורה יש לפרש את כוונת תוס' כאן בדרך אחרת, והיינו שאין כוונתם לומר שהיינו חושבים שלא יועיל שו"כ, אלא כוונתם היא לומר שהיינו חושבים שכמו שבקרקע אם יש לו מיטב הרי הוא צריך לתת דוקא מיטב, א"כ כמו כן אם יש לו כסף, הרי הוא צריך לתת דוקא כסף ולא שואה כסף, והיינו משום שכסף לעומת שואה כסף הרי הוא ג"כ בחינה של מיטב, וכ"כ הר"ן כאן.

שבאמת היכא שיש לו מיטב והסכים הניזק לקבל בינונית או זיבורית לא נתקיים בזה שום תשלומין כלל, והיינו משום שכוונת התורה בהגזירת הכתוב של מיטב היא שבזמן שיש לו מיטב אין להבינונית ולהזיבורית דין של כסף, והיינו משום שהפקיעה התורה בכה"ג את הדין ששואה כסף הוא ככסף, וא"כ אע"פ שהטעם בנזיקין הרי הוא משום טובת הניזק, אבל סוף סוף הרי למעשה יוצא שלא נתנה התורה להבינונית ולהזיבורית תורת כסף כשיש לו מיטב, ומש"ה היינו אומרים כן גם בעבד עברי כיון שכל הדין ששואה כסף הוא ככסף ילפינן מנזיקין, אבל עכשיו שכתוב פסוק גבי ע"ע עצמו שש"כ הוא ככסף, ובהפסוק הזה לא כתיב הגבלה שרק כשאין לו מיטב אמרינן שבו"ז הם ככסף, א"כ הרי זה כאילו כתיב שבכל המקרים שש"כ הוא ככסף (משא"כ בקושייתנו שנקטנו שמיטב הוא דין נוסף, שפיר הקשינו שנלמד מנזיקין שצריכים מיטב אפילו אם כתיב גבי עבד עברי בנפרד שש"כ הוא ככסף, כיון שאין בזה הגבלה בעצם הדין ששואה כסף הוא ככסף ודו"ק). מיהו יש לפקפק בזה כי בכל זאת הרי מכיון שידענין שהתורה קבעה דין מיטב רק בשביל טובת הניזק א"כ מעתה למה לא נאמר מעצמינו שבודאי נתכוונה התורה שבשאר מקומות שש"כ יהי' ככסף גם כשיש לו מיטב, וצ"ע.

עוד צ"ע, דהנה שיטת רש"י בב"ק דף ז' ע"ב בד"ה ואי א"ל היא שהניזק יכול לדרוש בינונית או זיבורית, והרא"ש שם חולק על רש"י, ומעתה לפי רש"י א"א לומר שכשהמזיק משלם בינונית וזיבורית

הרי זה בגדר נתינת מתנה ולא בגדר תשלומי נזיקין דהא אי אפשר לומר שהניזק יכול להכריח את המזיק לתת לו מתנה במקום תשלומי נזק, וא"כ למה לא יוכל העבד לקבל בינונית או זיבורית ויחשב כסף קנין ולא מתנה בעלמא. וי"ל שתוס' בהצריכותא הזו אזלי בשיטת הרא"ש שבאמת אין הניזק יכול לדרוש בינונית או זיבורית.

והנה המהרש"א כאן העיר דלפי האי נמי של תוס' איך אפשר ללמוד קידושין מע"ע הלא יש לפרוך שאולי רק בע"ע שו"כ הוא ככסף כדי שלא יטמע בין העובדי כוכבים. וכתב שצ"ל שדרכם השני של תוס' סובר שילפינן מנזיקין. ברם לכאורה קשה דהא גם מנזיקין אי אפשר ללמוד כי א"כ נצטרך מיטב כשהוא מקדשה בקרקע, וא"כ נצטרך לומר שע"ע יוכיח וללמוד מהצד השואה, ודלא כדברי המהרש"א שאפשר ללמוד מנזיקין גרידא. ברם נראה פשוט שהמהרש"א סובר שהאי נמי של תוס' אינו סובר סברת הדרך הראשון שאם ילפינן מנזיקין ניבעי מיטב. וי"ל שהיינו באמת משום מה שהקשינו על דרכם הראשון של תוס'.

מיהו העצמות יוסף הקשה באמת דלפי המסקנא מנלן שבקידושין שש"כ הוא ככסף, הלא מע"ע אי אפשר ללמוד כי יש לפרוך ששאני ע"ע בגלל הסברא של כדי שלא יטמע, וכן מנזיקין אי אפשר ללמוד כי א"כ כשהוא מקדשה בקרקע ניבעי מיטב. הרי שהע"י סובר ששפיר אפשר לחבר יחד את שני הדרכים של תוס'.

והאב"מ בסי' כ"ז סק"ג בד"ה ומיהו נראה וכו' תי' באמת על קושיית הע"י

שא"ש לומר שבקידושין ניבעי מיטב משום הטעם שכתבנו כאן, ולכאורה דבריו אינם מובנים כי לפי סברתו איך רצו תוס' לומר שגבי קניית ע"ע ניבעי מיטב. ברם לק"מ כי האב"מ קאי בדרכם השני של תוס' והרי הוא סובר כהמהרש"א שלפי הדרך השני של תוס' לא אמרינן את מה שכתבו בדרכם הראשון שניבעי מיטב.

ודע שיש להעיר עוד על דברי הע"י מה היא קושייתו הלא על כל פירכא שהזכיר י"ל שהדין השני יוכיח ושוב ללמוד מהצד השוה שבהן.

וע"ע בדברי יחזקאל בסי' ל"ח סוף סק"א.

ה) בא"ד.

א. בענין אם שייך לומר מצד הסברא ששוה כסף הוא ככסף.

הנה בהאות הבאה נאריך לבאר שיש ג' שיטות בהמפרשים בענין מה היא כוונת התורה כשצריכים כסף, דשיטת הרי"ף והרמב"ם היא שהכוונה היא לחתיכת כסף מתכת, ושיטת הריטב"א היא שהכוונה היא לממון ושוויות, ושיטת הש"ך היא שהכוונה היא לזווי, כלומר המטבעות של המלכות, דהיינו מה שאנו רגילים לקרות בשם כסף.

והנה תוס' כאן הקשו מנ"ל בקידושין וערכין ששוה הוא ככסף, והוכיחו שא"א לומר דמרבין לי' מצד הסברא, משום שאילו כן לא היינו צריכים קרא בע"ע לרבות ששו"כ הוא ככסף, וא"כ מזה שריבתה התורה שו"כ בע"ע מוכח שא"א לרבות שוה כסף מצד הסברא. מיהו תוס' לא ביארו בתוך דבריהם מה הוא הטעם

להשוות שוה כסף לכסף מצד הסברא ומה הוא הטעם לא להשוות שוה כסף לכסף מצד הסברא. ויש לעיין באיך צריך להיות מצד הסברא לפי כל הג' שיטות הנ"ל שהבאתי.

והנה האבני מילואים בריש סי' כ"ז תמה על הדרך של הריטב"א שכסף האמור בתורה הוא ממון ושוויות, דלפ"ז למה בעינן קרא לרבות שוה כסף ככסף, הלא לא בעינן שום ריבוי כלל, דהא המלה כסף עצמה מורה להדיא על שוה כסף כמו על כסף ממש. הרי שלפי הריטב"א הסברא נותנת ששוה כסף הוא ככסף גם בלא ילפותא מיוחדת למימר הכי.

ולפי הש"ך שסובר שכסף הכתוב בתורה הוא מטבעות, נראה שמצד הסברא בודאי עדיף כסף משוה כסף, והיינו משום שבמטבעות אפשר לקנות בקלות כל דבר, וכן יש לגוף המטבעות גם המעלה של שוה כסף, שהרי היו עשויים מכסף מתכת או מנחושת וכח הקני' שלהם הי' שוה להשוויות של המתכת שבתוכו.

מיהו לפי הדרך שכסף דקרא הרי הוא כסף מתכת, אז שפיר י"ל בזה שני צדדים, והיינו משום שמצד אחד י"ל שמצד הסברא שוה כסף הרי הוא שפיר חשוב כמו כסף כי דנינן שכוונת התורה בכסף מתכת היתה רק לתת משל לדבר שיש בו שוויות אבל ה"ה לכל דבר שיש בו שוויות, וכן י"ל שמצד הסברא שו"כ אינו ככסף כי דנינן שכוונת התורה היתה דוקא לכסף מתכת מחמת עצם חשיבות מהותו.

עוד נראה לומר לפי הרי"ף והרמב"ם והש"ך, דהנה באות י' הזכרנו דרך שבמכר בעינן שהכסף ינתן לשם תשלומין או תחילת תשלומין, ושזהו יסוד הקנין, אבל בקידושין

נזיקין מעבד עברי כי הו"א שבנזיקין שוה כסף אינו כסף כי חזינן שהקפידה התורה על מיטב וא"כ אולי הקפידה גם על כסף ולא שוה כסף. ובאמת ע"ז מתורצת גם קושייתנו הנ"ל כי לפ"ז א"א לומר שגבי נזיקין מצד הסברא לחוד שוה כסף הוא כסף כי אולי הקפידה התורה על כסף כמו שהקפידה על מיטב, אבל כוונתנו היא להקשות שלפני שנחתו תוס' לסברא זו, דהיינו בקושייתם, למה הקשו דוקא שיהיו נזיקין ועבד עברי שני כתובים הבאים כאחד ולא הקשו למה לן קרא דישיב גבי נזיקין.

ב. דברי הרמב"ן והריטב"א בענין מנלן ששוה כסף הוא כסף.

הנה הרמב"ן והריטב"א כאן כתבו שידעינן מצד הסברא ששוה כסף הוא כסף, והא דבעינן קרא בעבד עברי הרי זה משום שהציאה של גרעון כסף הרי היא בעל כרחו של האדון, ולכן הו"א שבעינן כסף דוקא. והריטב"א הוסיף דהוי ס"ד שהעבד צריך לשלם כסף דוקא כמו שהלוח צריך לשלם להמלוה דוקא כסף ואינו יכול לשלם שוה כסף אם יש לו כסף. ולכאורה י"ל דהא דלא כתבו תוס' כדברי הריטב"א הרי זה משום שתוס' מפרשים שמה שאמר רבא לקמן בדף ט"ז ע"א שעבד עברי גופו קנוי, כוונתו היא שיש להאדון קנין ממון ממש בתוך העבד, דהיינו שגופו שייכת להאדון לענין עשיית מלאכה (עי' בזה באות רט"ו), דלפ"ז יוצא שנהי שלוח צריך לשלם כסף דוקא, אבל אין זה מוכיח על גרעון כסף דע"ע, כי גרעון כסף אינו ענין של תשלומי חוב, אלא הרי זה בגדר קנין, אבל הריטב"א הולך לשיטתו בדף ט"ז שם

אין הכסף ניתן לשם תשלומי האשה כמו בקנין כסף של מכר, אלא נתינת הכסף היא בגדר מעשה בעלמא של קנין, ולפ"ז מובן היטב למה אי אפשר לרבות שו"כ גבי קידושין מסברא, כי זה שייך רק כשהענין הוא תשלומי שויות, דלענין שויות הסברא נותנת ששו"כ יועיל כמו כסף, אבל היכא שהענין הוא גזיה"כ של עשיית "מעשה", אולי הגזיה"כ היא דבעינן דוקא כסף ולא שו"כ. ולפ"ז ניחא למה לא הקשו תוס' גם על מכר מנ"ל דשו"כ כסף כי במכר מכיון שהכסף פועל בתורת תשלומין א"כ מצד הסברא לחוד אמרינן ששוה הוא כסף.

מיהו אכתי קשה לפ"ז למה לן קרא בע"ע הלא ע"ע הוא לכאורה כמו מכר ולא כמו קידושין. ברם אם נאמר שכוונת רבא להלן בדף ט"ז במה שאמר עבד עברי גופו קנוי אינה להמלאכה, דהיינו שהוא קנוי לענין מלאכה, אלא שהחיוב לעשות מלאכה הוא בגדר חוב שהוא חייב להאדון תמורת הכסף שקיבל ממנו, והכוונה בגופו קנוי היא להקנין איסור, א"כ אז יוצא שע"ע הוא כמו קידושין ושפיר בעינן קרא.

עוד קשה דלפי הנ"ל היו תוס' צריכים להקשות למה גבי נזיקין צריכים פסוק לומר ששו"כ הוא כסף, ואילו תוס' להלן הקשו רק שיהיו ע"ע ונזיקין ב' כתובים הבאים כאחד, כלומר שאחרי שכתוב ע"ע תו לא בעינן למיכתב ששו"כ הוא כסף גבי נזיקין ואם שפיר כתוב הרי זה כדי לעשותו שני כתובים שאין מלמדים, אבל בלא זה חזינן דלא הוי קשה להו לתוס' למה צריכים פסוק גבי נזיקין, וצ"ע כהנ"ל מאי שנא מגבי מכר דגם בלא פסוק פשיטא דשו"כ.

והנה תוס' להלן שם תירצו שא"א ללמוד

שאינן הלוה חייב להשכיר את עצמו או לעשות מלאכה כדי שיוכל לפרוע את החוב, דלפ"ז ה"ה שאינו חייב לטרוח ולמכור כדי שיוכל לפרוע את החלק הזה של החוב של תשלומי מזומן.

מיהו אכתי צ"ע על לשון הריטב"א, והיינו משום דעיינן בדבריו שכתב וז"ל, וגבי גרעון דע"ע נמי הו"א כיון שהוא עדיין תוך זמנו ויוצא בעל כרחו של אדון, דין הוא שלא יסלקהו אלא בכסף ונימא ל"י ליטרח וזבין, דומיא דלוה הבא לפרוע חובו עד שלא יכפנו המלוה שאינו יכול לסלקו בשוה כסף עכ"ל, וצ"ע דאם יש להעבד רק שוה כסף למה חייב הוא לטרוח ולמוכרם ולהמציא כסף מזומן הלא בהלוואה הדין הוא שהלוה אינו חייב לטרוח ולמכור אם אין לו כסף מזומן וכמו שהבאתי כבר, וכי נימא שהריטב"א חולק על הדין הזה. מיהו ע"י בשער משפט בסי' צ"ז שהמציא שמוהר"ם והרמ"א סוברים שאע"פ שאין כופין את הלוה אבל הוא עצמו חייב להשכיר את עצמו, וא"כ ה"ה שיהי' חייב למכור מטלטלין כדי להמציא לו כסף (ומתוס' ור"ת ולשון הטור בסי' צ"ט הביא שהם סוברים שאינו חייב להשכיר את עצמו).

וביותר נראה לומר שלעולם מודה הריטב"א שאין המלוה יכול לכוף את הלוה למכור את השו"כ ולהביא כסף, רק שהוא סובר שגם הלוה אינו יכול לכוף את המלוה לקבל את השו"כ, אלא יכול המלוה לומר שיחכה עד שיהי' לו כסף או שימכור את השו"כ ויביא כסף (ולכן דקדק הריטב"א לומר "עד שלא יכפנו המלוה").

דס"ל שם שהכוונה בעבד עברי גופו קנוי היא לקנין איסור, דהיינו שהרב גורם לו להיות מותר בשפחה כנענית, אבל אינו קנוי להאדון לענין ממון, אלא צורת הממונות היא שיש על העבד חוב לעבוד ולהחזיר עי"ז את הכסף שלקח מהאדון בשעת המכירה, וכשהוא פודה את עצמו הרי הוא כמו לוח שמשלם את חובו, ולכן שפיר כתב הריטב"א שהוה אמינא דבעינן כסף דוקא כמו בכל לוח.

מיהו יש להקשות על הריטב"א דאפילו אם נאמר שהעבד הוא כלוח שחייב להאדון או מלאכה או כסף, אבל הלא כל הטעם למה לוח צריך לשלם כסף דוקא הרי זה רק מדרבנן כדי שלא לנעול דלת בפני לוינן וכמו שהביא השט"מ בב"ק דף מ"ו ע"א בד"ה וניחזי דמי וכו' בשם הריב"א, וא"כ מכיון שזהו רק דין דרבנן, ולא עוד אלא שהטעם של הדין הנ"ל לא שייך בכלל בעבד עברי, א"כ אכתי צ"ע למה בעינן קרא בע"ע לומר ששוה כסף הוא ככסף.

ברם י"ל שהריטב"א סובר כמו הסברא שכתבתי בספרי על ב"ק בחלק א' אות קמ"ג בדעת ר"ת בתוס' בדף ט' ע"א שם, דכתבתי שם שהטעם שהלוה צריך להחזיר דוקא כסף הרי זה משום שגם מה שהוא לקח מהמלוה כסף מזומן הרי זה נחשב חלק מהחוב, והרי הוא מוכרח לשלם כסף מזומן כי גם את החלק הזה של החוב הרי הוא חייב להחזיר, והא דמיפטר הלוה מלתת מזומן כשיש לו רק שוה כסף, ואינו חייב לטרוח ולמכור את השוה כסף ולשלם כסף מזומן וכמו שכתבו תוס' שם בשם ר"ת, הרי זה משום הדין שהבאתי שם

ולכן שפיר ס"ד בע"ע שאין העבד יכול לכוף את האדון לקבל שו"כ, אלא הרי הוא צריך למכור את השו"כ ולהביא כסף.

מיהו לפ"ז שוב אין נכון מה שכתבנו לעיל שהריטב"א אזיל לשיטתו בביאור ע"ע גופו קנוי, כי עכשיו יוצא שאין כוונת הריטב"א לומר שע"ע הוא בגדר לזה שמשלם חוב, אלא אפילו אם הגרעון כסף הוא בגדר כסף קנין על גופו, אבל בכל זאת הרי חזינן בהלוואה שהיכא שהוא נותן בעל כרחו של המקבל הרי הוא צריך לשלם רק כסף ולא שוה כסף וא"כ ה"ה לע"ע.

(ו) בענין מה הוא הפירוש של המלה כסף שכתובה בתורה.

א. דעת הרי"ף והרמב"ם (ורש"י).
הנה בהמשנה כאן תנן שבית הלל אומרים בפרוטה ובשוה פרוטה, ופירש"י שפרוטה היא מטבע של נחושת, והבין האבני מילואים בסי' כ"ז סוף סק"א שרש"י סובר כשיטת הריטב"א שהביא שם בענין מה הוא הפירוש של כסף האמור בתורה, וכן בענין מה היא כוונת בית הלל במה שאמרו בפרוטה, ודלא כשיטת הרי"ף והרמב"ם שהביא שם, אלא שדברי האבני מילואים סתומים הם קצת וצריכים ביאור, ואבאר דבריו, דהנה הרי"ף בדף י"ב וכן הרמב"ם בפיה"מ כאן כתבו שהכוונה בפרוטה הרי היא למשקל חצי שעורה כסף מתכת*), וכתב האב"מ שמשמע מדבריהם שבכל דור ודור בעינן לכל הפחות משקל

כזה של כסף מתכת או שוה כסף שאפשר להחליפו בשביל משקל כזה של כסף מתכת, ואין הבדל בין אם כסף מתכת הוא בזול או ביוקר, אלא אע"פ שלפעמים אפשר לקנות הרבה נכסים בשביל משקל כזה של כסף מתכת, ולפעמים אפשר לקנות בשבילו רק מעט, בכל זאת תמיד בעינן את המשקל הנ"ל של כסף מתכת, או שו"כ ששוה כמותו.

וכתב האבני מילואים (בד"ה ומדברי) דמשמע שהרי"ף והרמב"ם מפרשים שפירוש המלה של כסף האמור בתורה הרי הוא כסף מתכת, והשיעור של חתיכת המתכת הרי הוא משקל חצי שעורה, דלפ"ז מובן למה אין הדבר תלוי במה הוא הערך של כסף מתכת בכל דור ודור, אלא תמיד בעינן חתיכה כזו של כסף או שוויוטה.

ומבואר בדברי האב"מ שם בד"ה ולכן וכו' שהוא נוקט שלפי הרי"ף והרמב"ם כוונת בית הלל ב"פרוטה" אינה למטבע מסוימת, אלא כוונתם היא למשקל חצי שעורה כסף מתכת, שהרי זה הוא ביאורם של בית הלל על "כסף" שהזכיר התנא לעיל, והרי כוונת התנא ב"כסף" היא לכסף ממש, דהיינו המלה כסף האמורה בתורה, וכסף האמור בתורה הרי הוא כסף מתכת לפי הרי"ף והרמב"ם.

ועוד מבואר בדברי האב"מ שם שדברי רש"י הנ"ל שכתב שפרוטה היא מטבע של נחושת הם דלא כהרי"ף והרמב"ם, כי לפי הרי"ף והרמב"ם הכוונה בפרוטה היא למשקל חצי שעורה כסף מתכת.

בגודל חצי שעורה, אלא הכוונה היא לחתיכה של כסף ששוקל כמו ששוקל חצי שעורה תבואה.

(* והע"י בדף י"ב ע"א כתב ש"משקל חצי שעורה כסף" אין פירושו המשקל של חתיכת כסף שהוא

ברם לכאורה הי' נראה לומר שגם הרי"ף והרמב"ם יכולים לפרש שהכוונה בהמלה פרוטה הרי היא למטבע של נחושת וכמו שפירש"י, רק שהם יפרשו שבית הלל הזכירו פרוטה משום שבזמן המשנה הי' אפשר לקנות בשביל מטבע זה משקל חצי שעורה כסף מתכת ומש"ה הזכירו ב"ה שאפשר לקדש במטבע זה. מיהו האבני מילואים לא הבין כן וכמו שביארנו כבר שהאב"מ הבין שמאי דתנן בהמשנה "בפרוטה" הרי זה הפירוש של המלה כסף שהזכיר התנא לעיל ושכונת התנא ב"כסף" היא לכסף ממש דהיינו המלה כסף האמורה בתורה וא"כ לפי הרי"ף והרמב"ם הדין נותן שהתנא יגדיר את הדבר ע"י שיזכיר שיעור מסוים של כסף מתכת, ולא ע"י מטבע של נחושת ששוה אותו השיעור, ועוד דא"כ לא היו צריכים ב"ה לומר "בשוה פרוטה", כי גם מה שהזכירו בתחילה "פרוטה" אין זה השיעור היסודי של כסף, אלא גם זה הרי הוא בגדר שוה כסף, שהרי השיעור היסודי הרי הוא משקל חצי שעורה כסף מתכת, וא"כ מש"ה נקט האב"מ שלפי הרי"ף והרמב"ם הכוונה בפרוטה הרי היא לחתיכת מתכת של כסף ממש, דהיינו משקל חצי שעורה כסף, ודלא כרש"י.

מיהו נראה שלעולם י"ל שגם הרי"ף והרמב"ם יכולים לסבור שהכוונה בפרוטה הרי היא להמטבע שקורין פרוטה וכרש"י, רק שהם סוברים כמו ביאורו של המאירי כאן בד"ה ומעתה התחיל וכו' שכתב שמערבים בה גם קצת כסף כשיעור משקל חצי שעורה כדי ללבנה, וא"כ לעולם י"ל שהכוונה בפרוטה היא להמטבע שקורין פרוטה, רק שכונת התנא לפי הרי"ף

והרמב"ם הרי היא להכמות של כסף מתכת שיש בה. מיהו גם לפ"ז מוכח מדברי רש"י דלא כהרי"ף והרמב"ם כי מזה שהזכיר רש"י רק הא לחוד שהיא של נחושת חזינן דלא ס"ל כהרי"ף והרמב"ם.

והנה באמת בהשקפה ראשונה הי' אפשר להוכיח מדברי האב"מ שהוא נוקט כהמאירי, דהנה לאחר שהביא האב"מ את דעת הרי"ף והרמב"ם, שוב כתב שמהרשב"א ב"דף י"א מבואר דלא כהרי"ף והרמב"ם, שהרי הרשב"א כתב שם שפירושו של כסף האמור בתורה הוא כסף היוצא בהוצאה, וכתב על זה האב"מ שהרי פרוטה בימי משה לא הוה וכמש"כ תוס' בדף י"א ע"ב, וכסף היוצא לא הי' אז אלא מעה או דינר, והרי חזינן שאין אנו צריכים מעה או דינר אלא סגי בפרוטה, וא"כ בע"כ צ"ל לפי הרשב"א שכסף דקרא אין פירושו מטבע מסוים, וכן אין לומר שפירושו הוא כסף מתכת שהרי גם כסף מתכת אינו בגדר "כסף היוצא" כי א"א לקרוא לחפץ אחד מסוים בשם כסף היוצא, וא"כ בע"כ צ"ל שכונת התורה בכסף הרי היא לממון ושוויות (וכמו שנביא להלן מהריטב"א) דהא ממון ושוויות הרי הם שפיר יכולים להקרות בשם כסף היוצא, ולפ"ז אין מקום לומר שצריכים משקל חצי שעורה כסף מתכת, דבשלמא אם כסף האמור בתורה הוא כסף מתכת א"כ אז השיעור של משקל חצי שעורה כסף מתכת הרי הוא נכלל בשיעורין שהם הלכה למשה מסיני, אבל מכיון שכסף האמור בתורה הוא ממון ושוויות א"כ מגלן שחוץ משוויות הרי אנו צריכים גם שיעור של משקל חצי שעורה כסף מתכת, הלא זהו דין חדש לגמרי שאינו

תלוי בשוויות עכ"ד האב"מ בביאור קצת, ומעתה מזה שהביא האב"מ שפרוטה בימי משה לא הוה, חזינן דס"ל שאילו הי' שפיר קיים אז מטבע של פרוטה, אז היינו שפיר יכולים להתאים את דברי הרשב"א לשיטת הרי"ף והרמב"ם, והיינו משום שהמטבע של פרוטה הרי הוא שפיר בגדר כסף היוצא בהוצאה וכמו שמצריך הרשב"א, וכן הרי הוא ג"כ בגדר כסף מתכת וכמו שמצריכים הרי"ף והרמב"ם, ובע"כ צ"ל שהרי זה משום דאזיל האב"מ כהמאירי שבתוך המטבע של פרוטה, שרובו הוא של נחושת, יש ג"כ שיעור של משקל חצי שעורה כסף מתכת. מיהו הא ליתא כי מסתימת לשונו של האב"מ שם בד"ה ולכן וכו' לא משמע כהמאירי שהכוונה בפרוטה לפי הרי"ף והרמב"ם היא להמטבע פרוטה ובגלל המשקל של כסף שיש בו, אלא שהרמב"ם מפרש שהכוונה בפרוטה היא לחתיכה של כסף מתכת וכמו שנקטנו לעיל כאן*).

ב. שיטת הריטב"א.

הנה האב"מ שם הוכיח מדברי הריטב"א

בדף י"א דלא כהרי"ף והרמב"ם שכסף דקרא הרי זה כסף מתכת, וז"ל הריטב"א בדף י"א שהביא האב"מ שם, ובדין הוא דלא הוה להו לב"ה למתני בפרוטה, דהא בקרא כתיב כסף, וס"ל לב"ה דלא כסף ממש הוא אלא ממון דהיינו שוה פרוטה, וכיון שכן פרוטה עצמה שהיא של נחושת היינו שוה פרוטה ולא כסף הוא, אלא אידי דקתני בית שמאי בדינר (כצ"ל), דלא סגי בלאו הכי כיון דתני כסף, תני נמי לב"ה בפרוטה ובשוה פרוטה, אבל התם בפרק הזהב דתני חמש פרוטות הן לא קתני אלא האשה מתקדשת בשוה פרוטה עכ"ל, וביאר האב"מ שם שלפי הנ"ל שכסף דקרא הוא שוויות וממון, א"כ שוב א"א לומר כמו שמשמע מהרי"ף והרמב"ם שהשיעור של כסף הוא משקל חצי שעורה כסף מתכת, אלא בודאי השיעור של כסף הרי הוא שיעור מסוים של שוויות (וא"כ מנ"ל לחדש שחוקן מהשיעור ההוא של שוויות הרי אנו צריכים גם משקל חצי שעורה כסף מתכת, הלא זהו דין אחר ומנ"ל לחדש כן וכמו שכתב לעיל שם בהביאו את דברי הרשב"א), וידעו חז"ל

דב"ק, דהנה הרמ"ה כתב שאע"פ שקי"ל כר"פ ורב הונא ברי' דר"י ששו"כ, ואפילו סובין, הרי הם בגדר מיטב משום שאם לא מיזדבן הכא מיזדבן במקום אחר, אבל בכל זאת אם יש להמזיק זוזי הרי הוא צריך לתת זוזי, והקשה בחידושי אנשי שם בשם המהר"ם שזהו דלא כדברי ר"פ ור"ה ברי' דר"י דהא מדבריהם משמע שאפילו סובין שוים הם לכסף, ותי' האב"מ דס"ל להרמ"ה שכסף דקרא הוא כסף מתכת ולא זוזי, וכסף מתכת הרי הוא באמת על מדריגה אחת עם סובין ואינו יותר מיטב ממנו וכמשמעות דברי ר"פ ור"ה ברי' דר"י, אבל זוזי הרי הם שפיר עדיפי מסובין, וכן הביא האב"מ שתי' גם הש"ך בחו"מ סי' תי"ט סק"ג.

(* והנה האב"מ שם הביא שכדעת הרי"ף והרמב"ם סובר גם הטור בסוף סי' ל"א בשם הרמ"ה וכמו שביאר הבי"י שם, דהנה הטור הביא את דברי הרמ"ה שלא שיין למיחש לשמא שוה פרוטה במדי (לקמן בדף י"ב ע"א) אלא בשוה כסף שהוא פחות משוה פרוטה בהמקום הזה, אבל לא בכסף ממש שהוא פחות מפרוטה, וכתב הבי"י שם בבדק הבית וז"ל, אבל איכא למידק דבכסף נמי אפילו הוא פחות מחצי שעורה איכא למיחש שמא שוה פרוטה במדי, ואפשר דשיעור קידושין הוי חצי שעורה כסף, וכל כסף פחות מחצי שעורה אפילו שוה טובא מדברים אחרים אין כאן שיעור כסף שהצריכה התורה לקידושין עכ"ל.

וכן הוכיח מדברי הרמ"ה שהביא הנ"י בפ"ק

שהשיעור הרי הוא כמו כח הקני' שהי' להמטבע של פרוטה בזמן המשנה.

ברם לכאורה יש לתמוה שהרי הריטב"א עצמו בדף י"א שם בסד"ה גרסת וכו' כתב כהרי"ף והרמב"ם שהשיעור של כסף הוא משקל חצי שעורה כסף מתכת, וצ"ע.

ועכ"פ עי' באב"מ שם שהקשה דבשלמא לפי הרי"ף והרמב"ם מובן היטב למה בעינן קרא למימר ששוה כסף הוא ככסף, והיינו משום שכסף האמור בתורה הוא דוקא כסף מתכת, ולכן שפיר בעינן קרא לרבות גם שאר חפצים השווים כמותו, אבל לפי הריטב"א שהכוונה בכסף היא לשוויות וממון, א"כ למה בעינן קרא לרבות שו"כ, הלא פירושו של המלה כסף שכתובה בתורה הוא שוויות וממון, וא"כ כל דבר שיש לו שוויות הוא בכלל, ונשאר האב"מ בצ"ע.

וע"ע בחזו"א בחלק אה"ע סי' קמ"ח בדבריו על דף י"א בד"ה בא"מ וכו' שחלק על האב"מ בביאור דעת הריטב"א.

ג. דעת הש"ך.

והנה יש דעה שלישית בענין מה היא הכוונה בהמלה כסף שכתובה בתורה, דהנה הש"ך בסי' תי"ט סק"ג הסיק שכסף דקרא הרי זה זוזי (והביאו האב"מ בתוך דבריו שם), כלומר שכסף דקרא אינו כסף מתכת, וכן אינו ממון ושוויות, אלא הכוונה היא למטבעות של המלכות, דהיינו מה שאנו רגילים לקרוא בשם כסף. ונסתייע שם הש"ך מהפסוק של אם כסף תלוה את עמי וגו', דבודאי כוונת הפסוק היא למטבעות של כסף עכ"ד. ולפ"ז שפיר בעינן קרא לרבות שו"כ כי שאר חפצים גריעי באמת

ממטבעות שהרי אינם עוברים לסוחר בקלות כמו מטבעות.

והנה כבר הזכרנו שהאב"מ שם הביא מתוס' בדף י"א שפרוטה בימי משה לא הוי, וא"כ לפי הש"ך צ"ל שכוונת התורה בכסף היא למטבע כמו המטבע של פרוטה שקבעו אח"כ, ואה"נ בימי משה היתה קיימת רק מציאות של שוה פרוטה ולא מציאות של פרוטה עצמה.

ברם לכאורה יש להקשות דגם לפי הש"ך למה בעינן קרא גבי מזיק לומר ששו"כ הוא ככסף, הלא מכיון שפרוטה בימי משה לא הוי, א"כ יוצא שבימי משה מי שהזיק כשיעור פרוטה, הי' צריך לשלם שוה כסף (דכי ס"ד שהי' פטור), וא"כ שפיר מוכח ששוה כסף הוא ככסף. מיהו י"ל דהו"א שבהציור הנ"ל שהזיק רק פרוטה, דינו הי' לשלם שיעור של קרקע מיטב שעולה כהשוויות של פרוטה (א"נ שיתן לו המטבע שהי' קיים בימי משה ויחזיר לו את העודף בשויות. ברם אולי הא ליתא כי יוכל לטעון שאינו חייב לתת לו מטבע יותר גדול משויות הנזק. ועכ"פ הקשיתי רק על נזיקין ולא על ע"ע כי גם בימי משה הי' יכול להתקיים תמיד הדין שע"ע נקנה בכסף משום שאין לך ע"ע שמוכר את עצמו בשביל פרוטה, וכן בגרעון כסף כמעט לא שייך ציור שיפדה את עצמו כשנותר רק פרוטה של מלאכה).

גם י"ל שאע"פ שבהציור הנ"ל היינו יודעים שהוא יכול לשלם שו"כ ושמוכח מזה ששוה כסף הוא ככסף, אבל אכתי הו"א שהיכא שהזיק שיעור גדול, באופן ששייך לשלם ע"י כסף, דהיינו זוזי, אז הרי הוא חייב לשלם רק כסף כיון שהוא כמיטב

לעומת שו"כ, וכמו היכא שיש לו קרקע מיטב שחייב הוא לשלם דוקא קרקע מיטב, ולכן בעינין קרא דישיב כדי לרבות שהוא יכול תמיד לשלם שוה כסף במקום זוזי (דלא כהרמ"ה שהבאנו לעיל כאן בההערה שזוזי קודמים לשו"כ).

ועי' עוד שם בש"ך שביאר שהרמ"ה חולק על שיטתו וסובר שכסף דקרא אינו זוזי, הובא לעיל בסמוך בההערה.

ד. שתי הערות בהענין הנ"ל.

א', הנה כבר הבאנו שכתב האב"מ שפרוטה בימי משה לא הוה כמש"כ תוס' לקמן בדף י"א, ולכאורה צ"ע טובא שהרי בדף י"ב ע"א אמרינן להדיא ששפיר הי' קיים פרוטה בימי משה, וא"כ צ"ל שמה שמבואר בתוס' בדף י"א שם שבימי משה לא היתה קיימת מטבע של פרוטה הרי זה רק לפי הס"ד של הגמ' שם שכל כסף האמור בתורה הרי הוא כסף צורי, דלפ"ז ס"ל לתוס' שבאמת לא הי' בימי משה אלא כסף צורי לחוד, ולכן כתבו שלא הי' קיים אז מטבע של פרוטה כיון שבכסף צורי ליכא מטבע של פרוטה, אבל לפי המסקנא שרק כסף קצוב האמור בתורה הרי הוא כסף צורי, אבל כסף סתם שנזכר בתורה אינו כסף צורי, א"כ לפ"ז שוב י"ל ששפיר הי' קיים אז מטבע של פרוטה. שו"ר שכן הקשה האבני נזר בחלק אה"ע סי' שפ"ד.

ב', הנה לפי כל הנ"ל יוצא שתוס' כאן אינם סוברים כהריטב"א, שהרי כבר הבאנו שכתב הריטב"א שלפי בית הלל לא הי' התנא צריך להזכיר פרוטה, אלא הי' מספיק להזכיר רק שוה פרוטה, ולא תני פרוטה

אלא אגב בית שמאי, אבל תוס' הרי כתבו שגם לפי בית הלל מכיון דתני כסף איצטרך למיתני איזה כסף דהיינו פרוטה, ומכיון שלא נטעה לומר פרוטה דוקא, תני גם שו"פ, הרי שסוברים תוס' ש"שוה פרוטה" אינו פירוש הגון על כסף דקרא שהזכיר התנא, ודלא כהריטב"א שכתב שכסף דקרא פירושו הוא שוה פרוטה.

ה. דרכו של האבני נזר.

עי' באבני נזר בחלק אה"ע סי' שפ"ד שהשוה את דברי רש"י לדברי הרי"ף והרמב"ם וז"ל, וכן הוא בקידושי אשה אף דכסף דקרא פרוטה של נחושת, מ"מ על כרחין השיעור תלוי כפי יוקרא וזולא של נחושת לגבי כסף, ולעולם צריך שיהי' כסף במשקל חצי שעורה של כסף וכו' עכ"ל.

ז) בענין אם יש סוגים אחרים של אישות חוץ מהאישות של פרשת כי יקח איש אשה.

א. מאמר לפי בית שמאי.

עיין בהמשנה דתנן שהיבמה נקנית בביאה, ופירש"י שלא תנן נמי כסף ושטר משום שכסף ושטר אינם מועילים בה מהתורה לפוטרה מחליצה ולעשותה נשואה, אלא רק מדרבנן לפוסלה על שאר האחיין. ומשמע מדבריו שאם היו מועילים בה מן התורה לפוטרה מחליצה ולעשותה נשואה, אז הי' קשה למה לא תנן נמי שהיבמה נקנית בכסף ושטר. מיהו מדברי הרמב"ן והרשב"א ביבמות דף כ"ט מבואר דלא כרש"י, דהנה ביבמות דף כ"ט ע"א נזכר בגמ' צד שלפי בית שמאי מאמר קונה קנין

ועכ"פ שיטת הרמב"ן והרשב"א צ"ע, דהא מכיון שמאמר קונה קנין גמור והרי הוא פטורה מחליצה, א"כ איך שייך לומר שאינה חייבת מיתה אם זינתה.

וביישוב שיטת הרמב"ן והרשב"א יש להקדים את דברי הירושלמי ביבמות שם שלפי בית שמאי הדין של מאמר נלמד הוא מהפסוק של יבמה יבוא עלי' ולקחה לו לאשה, דהכוונה בולקחה לו לאשה הרי היא למאמר, וי"ל שהרמב"ן והרשב"א סוברים שכן סובר גם הבבלי לפי הצד שמאמר לב"ש קונה קנין גמור מהתורה (ודלא כתוס' שם בד"ה ב"ש שכתבו שלומדים כן מקידושין רגילין), ומעתה יש להוסיף שבודאי אם נאמר שהפסוק של ולקחה לו לאשה בא לגלות שע"י המאמר הרי היא נחשבת בגדר אשת איש מפרשת כי יקח (ונישואין), א"כ בודאי צ"ע כהנ"ל שבדין הוא שתחייב מיתה, אבל צ"ל דס"ל להרמב"ן והרשב"א שהכוונה בולקחה לו לאשה היא לחדש סוג חדש של אישות שלא מפרשת כי יקח, וס"ל לבית שמאי שעל הסוג החדש הזה של אישות לא קאי החיוב מיתה של בועל אשת איש*).

ב. פלגשות ויעוד.

והנה אע"פ שדבר זה נראה מחודש מאד אבל יש להביא עוד דוגמאות של סוגי אישות שאינם מפרשת כי יקח איש אשה, דהנה בפ"ד מהל' מלכים כתב הרמב"ם וז"ל, וכן לוקח המלך מכל גבול ישראל נשים ופלגשים, נשים בכתובה וקידושין,

גמור והרי היא נפטרת מחליצה כמו ע"י ביאה, ורש"י שם בתוך הסוגיא כתב שגם לפי ב"ש מהני המאמר רק מדרבנן, ותוס' שם השיגו עליו, וכתב הערל"נ שם שלעולם גם רש"י מודה שלפי הצד הנ"ל שמאמר קונה קנין גמור הרי הוא מועיל מהתורה, ועיין ברמב"ן וברשב"א שם שכתבו שמודים ב"ש שאינה חייבת מיתה אם זינתה, והוכיחו כן ממתניתין דידן, דהא משמע שגם בית שמאי מודים למאי דתנן שהיבמה נקנית בביאה ולא בכסף ושטר, דהא רק בנוגע להשיעור של כסף קידושין הביא התנא שב"ש חולקים על ב"ה, וא"כ משמע שהרי הם שפיר מודים למאי דתנן שהיבמה נקנית רק בביאה, עכ"ד דברי הרמב"ן והרשב"א שם, ודבריהם שם קאי גם לפי הצד שמאמר קונה קנין גמור (ולא רק לפי הצד שמאמר קונה רק לדחות בצרה), דהא גם לפי הצד הזה קיימת הוכחתם מהמשנה, ומעתה הרי מדבריהם יוצא דלא כרש"י כאן, שהרי מדבריהם יוצא שגם אם ב"ש סוברים שמאמר מועיל מהתורה, ניחא למה לא תני לי' בהמשנה, והיינו משום שאינה חייבת מיתה אם זינתה. איברא, נראה שיש לדחות את הראי' מרש"י כי י"ל שרש"י אזיל לפי הדרך שגם לפי ב"ש מאמר הוא רק מדרבנן, ועל זה כתב שאם מאמר הי' מועיל מהתורה לגמרי כמו ביאה הי' צריך להיות כתוב בהמשנה, אבל לעולם גם הוא מודה להרמב"ן והרשב"א שלפי הצד שלפי ב"ש מאמר קונה קנין גמור אינו מועיל לגמרי כמו ביאה ושלכן אינו כתוב בהמשנה.

בק"ן אורה בד"ה לא תימא ובד"ה ראיתי וכו' שפלפל בזה.

* ובספרי על יבמות באות תק"א הוכחנו שתוס' שם סוברים שהיא שפיר חייבת מיתה, ועיי"ש

א', לקמן בדף י"ח ע"א אמר רב ששת כגון שיעדה, פי' דקמ"ל התנא שם שלאחר שיעדה שוב אינה יוצאת בשש ויובל, ופרכינן פשיטא גיטא בעיא, ומתריציןן מהו דתימא לא לבטלה הלכתא מינה קמ"ל, ולכאורה יש לתמוה מה הוא הס"ד לומר שתצא בשש ויובל לאחר שיעדה, הלא ע"י היעוד פקעה ממנה תורת אמהות והרי היא נעשית אשת איש, וא"כ איך ס"ד שתצא בשש ויובל (ועיין בזה בריטב"א ובשיטה שלא נודעה למי שם).

ונראה לומר דאע"ג דילפינן כל קידושין דעלמא מפרשת כי יקח איש אשה, אבל מ"מ קידושי יעוד באמה העברי' הרי הן פועלין סוג מחודש של אישות שנתחדש בפרשת אמה העברי', ואע"פ שמעשה הקידושין למד הוא מהאישות של פרשת כי יקח איש אשה, ובעינן קנין כסף דומיא דהתם, אבל מ"מ הרי הוא שם חדש של אישות אשר נתחדש בפרשת אה"ע, וא"כ מאחר שיעוד הוא אישות מחודשת של פר' אה"ע, שפיר ס"ד למימר שאישות זו תפקע ע"י יציאת עבדים. ויש להוסיף שגם לפי הקמ"ל שם י"ל שזה מיהא נשאר אמת שיעוד הוא בגדר סוג חדש של אישות רק דקמ"ל שבכל זאת לא מהני אחרי יעוד היציאות של עבדות.

ולפ"ז יש ליישב את קושיית הר"ן בדף ו' ע"א שהקשה למה מיבעיא לן שם אם הרי את מיועדת לי מהני בקידושין או האם אמרינן שלמלאכה קאמר לה הלא האישות של אמה העברי' נקראת יעוד בהתורה וא"כ חזינן דהוי שפיר בגדר לשון קידושין וא"כ מה הוא הצד לומר שלא יועיל הלא חזינן

ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין, אלא ביחוד בלבד קונה אותה ומותרת לו, אבל ההדיוט אסור בפלגש אלא באמה העברי' בלבד אחר יעוד עכ"ל, ולכאורה דבריו תמוהין הן מאד, דאיך דימה אמה העברי' לאחר יעוד לפלגש, הלא אה"ע נעשית אשת איש גמורה ע"י קידושי כסף גמורין, שהרי היא מתקדשת או בהמעות הראשונות שנתן האדון להאב או ע"י שהאדון מוחל את מה שנשאר עלי' עוד לעבוד וכמו שמבואר כל זה לקמן בדף י"ט, וא"כ איך כתב הרמב"ם שמצינו פלגש בהדיוט באמה העברי' לאחר יעוד (וע"ע בכ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד שכתב שלפי דעת הרמב"ם מה שמצינו בנ"ך פלגשים של הדיוטים, הכוונה היא באמת לאה"ע לאחר יעוד. והרדב"ז בהל' מלכים כתב שהאיסור של פלגש הוא רק מדרבנן ובימי הנביאים עוד לא אסרו).

שו"ר בתוספות חדשים שבסוף ספר שו"ת חכם צבי בסי' כ"ד שתמה איך אפשר לומר שאה"ע לאחר יעוד היא פלגש וכתב וז"ל, ולשון הרמב"ם וכו' (הנ"ל שהבאנו) נותן מקום לטעות שהאמה אחר היעוד פלגש היא, ואינו כן, אלא כוונתו שאין שום צד להדיוט לבעול בלא קידושין, אלא אמה העברי' אף שאינו מקדשה עכשיו, ונראה כאילו בועל בלא קידושין, ויעוד להן הן קידושיו (שו"ת דר"מ שאלה ו') עכ"ל. הרי שהוא מפרש שכוונת הרמב"ם היא רק שהיא נראית כפלגש אבל באמת יש כאן קידושין גמורין. מיהו דבריו דחוקים טובא כי למה הוצרך הרמב"ם בכלל להזכיר דבר זה כיון שבאמת אינה פלגש.

ובישוב הרמב"ם יש להקדים שתי הנחות:

שלשון חרופתי מועיל משום שכתוב בתורה והיא שפחה נחרפת לאיש. מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר והיינו משום שמכיון שיעוד הוא סוג אחר של אישות א"כ יש סברא לומר שאולי למלאכה קאמר לה. מיהו מעתה צ"ע איפכא והיינו שגם אם לא נאמר שלמלאכה קאמר לה הרי אם הוי סוג אחר של אישות איך זה יכול לשמש כתואר להאישות של פרשת כי יקח, ויש ליישב. ועיי"ש בתירוצו של הר"ן, וכן של השיטה שלא נודעה למי בדף י"ט ע"ב.

וע"ע באות מ"ח שפירשנו את דברי ר"ת בדף ה' סוף ע"א, וכן את דברי תוס' בדף ג' ע"ב בד"ה ואימא ה"מ וכו', על פי היסוד הזה שיעוד הוא סוג חדש של אישות ושאינו האישות של פרשת כי יקח. ובאות רמ"א ורמ"ז ורס"ב סק"ד נבאר שבאמת גם למעשה יש חידושי דינים ביעוד שאינם נוהגים בסתם קידושין (ואפילו אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו).

ב', יש להקדים עוד שלכאורה הי' אפשר לומר שהדין פלגש במלך הרי הוא רק דין של היתר ביאה לחוד, ונאמר בזה שהמלך מותר לבעול ע"י יחוד בלבד גם בלא כתובה וקידושין. אמנם מדברי הרמב"ם הנ"ל חזינן להדיא שנאמר בזה גם דין של קנין, שהרי כתב שהמלך קונה אותה. ברם הא ודאי שפלגשות אינה נכללת בכלל הך אישות הלמדה מפרשת כי יקח איש אשה דהא לא בעינן בפלגשות שום מעשה קידושין כלל, וגם אינה נעשית אשת איש, וא"כ בע"כ צ"ל שהרי זה שם חדש של קנין פלגשות.

ומעתה אם נוסף שאינה רק בגדר סוג

חדש של קנין, אלא יש בה גם בחינה מסוימת של אישות, וחשיבא קנין אישות מחודש (אבל לא האישות של פרשת כי יקח וכהנ"ל), א"כ אתי שפיר דברי הרמב"ם הנ"ל, והיינו משום שי"ל שהטעם שקרא הרמב"ם לאמה העברי' לאחר יעוד בשם פלגש הרי זה משום שלכל סוגי אישות שאינם מפרשת כי יקח קורא הרמב"ם בשם פלגשות, וס"ל כמו שכתבנו לעיל שגם לפי מסקנת הסוגיא בדף י"ח יעוד הוא בגדר סוג אישות מחודש אשר אינו בכלל פרשת כי יקח (רק שבכל זאת אינה יוצאת בשם ויובל), וגם בנוגע לפלגשות ס"ל שהרי היא סוג חדש של אישות וכהנ"ל, וא"כ כוונתו היא לומר שאע"פ שבמלך מצינו דין פלגש, דהיינו סוג חדש של אישות מלבד האישות של פרשת כי יקח, אבל מ"מ בהדיוט לא מצינו דין פלגש, דהיינו סוג חדש של אישות, אלא רק באמה העברי' לאחר יעוד לחוד (דהא להלכה מאמר אינו מועיל מהתורה). שוב שמעתי כהנ"ל בשם הגרי"ז. ולקמן באות רמ"א נכתוב עוד ביאור בדעת הרמב"ם.

(והנה עדיין צריכים להגדיר את המושג הנ"ל שפלגשות היא סוג מסוים של קנין אישות, דהא חזינן שהיא יוצאת גם בלי גט וא"כ לענין מה היא אשתו, וי"ל לענין היתר ביאה, ועוד דהיא משועבדת לו לביאה והוא יכול לכופה. ועוד דאולי אינה רשאית לעוזבו בלי רצונו.)

והנה אכתי צריכים לבאר דמכיון שגם מאמר לב"ש (לכה"פ לפי הצד שהוא קונה קנין גמור), וגם אה"ע לאחר יעוד, הרי הם קנינים גמורים של אישות, רק שאינם מפרשת כי יקח, א"כ מאי שנא שבאמה

העברי' לאחר יעוד יש חיוב מיתה אם זינתה, משא"כ לאחר מאמר, ועוד דהדין נותן שכמו שילפינן מפרשת כי יקח איש אשה שמאמר הוא ע"י כסף ושטר ה"ה שנילף שיש חיוב מיתה. ואולי ילפינן כסף ושטר משום שולקחה הוא לשון קיחה כמו כי יקח, וכי יקח כולל לבסוף גם כסף וגם שטר, אבל מיתה מנ"ל, אבל ביעוד מכיון דאיתקש לאחרת ילפינן גם שהיא במיתה, וצ"ע.

ג. האם פלגשי קרוביו אסורות לו.

והנה מצאתי בקרן אורה על יבמות שכתב כעיקר דברינו הנ"ל שפלגשות היא בגדר קנין ולא רק היתר ביאה, דהנה עיין בתוס' ביבמות דף כ"א ע"א בד"ה מותר באשת חמיו שכתבו וז"ל, ירושלמי אשת חמיו אסורה משום מראית העין, ואם תאמר תורה היא לאסור' (כלומר שהיא אסורה מהתורה), הא דוד נשא רצפה בת אי' עכ"ל, וכתב הקרן אורה שם וז"ל, יש לדקדק להך גירסא דנשים בכתובה וקידושין ופלגשים בלא כתובה ובלא קידושין, א"כ מאי ראי' היא זו מרצפה בת אי', הא פלגש שאול היתה כמבואר במקרא וכו', ועי' בדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' מלכים שנראה קצת דיש לו קנין בפלגש ע"י יחוד בלבד וכו' עכ"ל, כלומר וא"כ אם איתא שאשת חמיו אסורה הה"נ לפלגש חמיו, וא"כ שפיר מוכח מרצפה בת אי' שאשת חמיו מותרת. והנה מדברי הקרן אורה יוצא שכמו שנשי קרוביו, כגון אשת אחיו ואשת אביו, אסורות לו, כמו כן גם פלגש אחיו או אביו אסורה לו. ויש להעיר על זה ממה שפסק המחבר באה"ע סי' ט"ו סעיף ל' שמותר אדם בפלגש קרובו כמו שהוא מותר

באנוסת ומפותת קרובו, ומקורו הוא משו"ת הרא"ש בריש כלל ל"ב. ואפשר לומר שהרא"ש חולק על הרמב"ם והרי הוא סובר שפלגשות אינה בגדר קנין. גם י"ל דס"ל דהויא שפיר בגדר קנין רק שקנין כזה אינו אוסרתה על קרוביו. ברם אכתי קשה על הרא"ש מהירו' ששפיר משה פלגש קרובו לאשת קרובו. ויש ליישב שהירו' הרי איירי במלך וא"כ י"ל שבמלך מודה הרא"ש דשפיר חשיבא קנין אבל בהדיוט ס"ל שאין קנין כזה כי הוא סובר שהדיוט אסור בפלגש מן התורה משום קדשה וכמו שהביא הרמ"א בסי' כ"ו בשמו וס"ל שממילא אין לו בה שום קנין. מיהו עיי"ש בבית שמואל דמבואר שאדרבה הדברים נוטים שהרא"ש סובר שפלגש אינה אסורה להדיוט מן התורה.

ד. האישות של שפחה חרופה.

והנה יש עוד דוגמא של אישות שאינה האישות של פרשת כי יקח, דעיין בשו"ת רעק"א בסי' ק"ע שרצה הגרש"א לומר שבחצי שפחה וחצי בת חורין שמאורסת לע"ע (שפחה חרופה) גם האישות שחלה על החצי בת חורין הרי היא סוג יותר חלש של אישות, ואינה האישות הרגילה של פרשת כי יקח, ולכן אם זינתה יש רק מלקות ואשם ואין חיוב מיתה. ובסי' קע"א שם חלק עליו רעק"א וכתב טעם אחר למה אין חיוב מיתה. ועכ"פ אם נאמר שאינה האישות של פרשת כי יקח יש ליתן טעם למה האומר חרופתי אינה מקודשת (חוץ מביהודה) וכדחני לקמן בדף ו', והיינו משום שאין זה תואר להאישות של פרשת כי יקח, וכן נראית כוונת השיטה שלא נודעה למי

אישות בכל זאת יש צד לומר שלשון מיועדת מועיל על קידושין רגילים. ויש עוד דרכים איך לבאר את המחלוקת שבין רש"י ותוס' בדף י"ג שם ואכמ"ל בזה.

ח) תד"ה וכסף.

א. בענין דברי הר"ן בנדריים שהאשה הרי היא כמפקרת את עצמה וכל הלקיחה היא מצד הבעל.

עיי' בתד"ה וכסף שכתבו זו"ל, וי"ל דבהכי לא סגי, דנהי דכסף השדה איקרי קנין, כסף דאשה לא איקרי קנין, לכך צריך להביא ראיה דאותו כסף דגמרינן אשה מינה איקרי קנין עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור למה היינו מחלקים ואומרים שכסף דאשה לא איקרי קנין.

ויש לבאר דבריהם על פי דברי הר"ן בנדריים דף ל' שהאשה אינה מקנה את עצמה להבעל אלא הרי היא רק מבטלת את דעתה ועושה את עצמה כהפקר וכל הלקיחה הרי היא רק מצד הבעל זו"ל, כיון שהתורה אמרה כי יקח איש אשה ולא אמרה כי תלקח אשה לאיש, לא כל הימנה שתכניס עצמה לרשות הבעל, ומש"ה אמרינן פ"ק דקידושין דאי אמרה הריני מאורסת לך אין בדברי ממש, אלא מכיון שהיא מסכימה לקידושי האיש, היא מבטלת דעתה ורצונה ומשוי נפשה אצל הבעל כדבר של הפקר והבעל מכניסה לרשותו, הלכך אין אנו דנין בקידושין מצד האשה אלא מצד הבעל עכ"ל, וא"כ לפ"ז י"ל שהמלה "קנין" נקבע רק על היכא שהוא קונה מאדם אשר הוא פועל בצורת מקנה, אבל לא על היכא שהוא עושה את כל הקנין לברו, אלא כהאי גוונא מיקרי זכי' אבל לא קנין, דוגמת מה שמצינו

שם. ברם רש"י כתב משום דס"ל לההיא ברייתא ששפחה חרופה היא שפחה כנענית גמורה שאין בה שום תפיסת אישות כלל, ואינה חצי שפחה וחצי בת חורין עיי"ש. ועכ"פ לפי מה שביררתי לעיל בענין יעוד יוצא שאע"פ שיעוד הוא סוג אחר של אישות בכל זאת יש צד בגמ' לומר שלשון מיועדת לי שפיר מהני.

ה. אישות בן נח.

הנה להלן בדף י"ג ע"ב אמרינן מנלן שאשת איש ניתרת ע"י מיתת הבעל, ורצו ללמוד כן ממה שיש לאו של אלמנה לכהן גדול דמזה רואים שלשאר אנשים הרי היא מותרת, ופרכינן ודלמא אלמנה לכהן גדול בלאו הא לכו"ע בעשה, ופירש"י שהעשה הוא מוכתב לה ספר כריתות ויצאה והיתה דהיינו ע"י גירושין ולא ע"י מיתה, אבל תוס' פירשו מודבק באשתו ולא באשת חברו. וי"ל שרש"י לא פירש כתוס' כי ס"ל שאישות בן נח היא סוג אחר של אישות מאישות ישראל, וכן נראה מדברי הרמב"ם בריש הל' אישות עיי"ש, ולכן ס"ל לרש"י שהעשה של ודבק באשתו ולא באשת חברו לא שייך לאישות ישראל, אבל תוס' סוברים שהוא אותו סוג של אישות, א"נ אפילו אם באישות ישראל יש בחינות נוספות כגון קנין (עי' ברמב"ם שם) אבל יש גם האופי של אישות בן נח ומש"ה שפיר שייך העשה. ועכ"פ לפי הנ"ל שיש באישות ישראל יותר מבאישות בן נח, ניחא למה לא שאלו בדף ו' "דבוקתי מהו" (מלשון ודבק באשתו), וכהנ"ל שאין זה תיאור נכון של אישות ישראל. מיהו גם זה הוא דלא כדרכנו הנ"ל במיועדת שאע"פ שהוא סוג חדש של

בנוגע להפקר לשון של זכי', דהיינו זכי' מהפקר, ולא לשון קנין מהפקר (מיהו אכתי צריכים לבאר איך מונח בכל מלה המכוון הנ"ל שייחסנו לה).

והא דלמעשה שפיר שייך לשון של קנין על קידושין יש לבאר בשלש דרכים:

א', שבאמת המלה קנין לא נקבעה דוקא על היכא שיש גדר של דעת אחרת מקנה.

ב', יש לבאר את המסקנא על פי מה שחקר בחידושי הגרש"ש כאן בריש סי' א' בנוגע לדברי הר"ן הנ"ל, דעיי"ש שחקר באם כוונת הר"ן היא לומר שמצד האשה מספיק בזה לחוד שיש אצלה נחותא, כלומר שאין אצלה התנגדות להקידושין של הבעל, או האם צריכים מצדה גם כוונה ומחשבה בפועל, דהיינו שהיא תכוין שהיא רוצה שהחלות שהבעל עושה תחול עלי' (אבל אכתי אין זה נקרא שהאשה עושה מעשה הקנאה בפועל), ועיי"ש שכתב להוכיח כהצד השני, וא"כ י"ל שמכיון שצריכים שהיא תשתתף ע"י מחשבה וכוונה בפועל, ובלי זה אין הבעל יכול לעשות את הזכי' שלו, הרי זה שפיר מספיק כדי להקראות בשם קנין.

ג', גם יש לבאר על פי מה שהוסיף הגרש"ש שם לחקור באם המעשה קנין של כסף מתיחס גם להך מחשבה וכוונה בפועל שיש כאן מצד האשה, כלומר דנהי שאין האשה עושה פעולה של הקנאה אבל מ"מ אולי גם הך מחשבה בפועל מועלת רק משום שגם על זה קאי המעשה קנין, או האם החלק של האשה אינו זקוק בכלל להמעשה קנין, ועיי"ש שכתב להוכיח כהצד הראשון דשפיר

קאי המעשה קנין גם על החלק של האשה, וא"כ לפ"ז אתי שפיר טפי למה מיקרי קנין, והיינו משום שי"ל שנהי שאין כאן מעשה הקנאה, אבל מ"מ מכיון שגם החלק של האשה זקוק לנתינת הכסף, כמו היכא שיש מעשה הקנאה, הרי זה שפיר יכול להקראות בשם קנין כמו היכא שיש באמת מעשה של הקנאה.

מיהו מתוס' לא משמע כהג' דרכים הנ"ל אלא משמע דרך רביעי, והיינו דכיון דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון א"כ יוצא שקידושין הן באמת כמו שדה עפרון דהיינו שגם בקידושין פועלת האשה כדעת מקנה.

ב. בענין שהקידושין פועלים גם קנין בעלות וגם איסור.

הנה יש לומר עוד ביאור בענין למה הוי ס"ד שקיחה דאשה לא מיקרי קנין, דהנה ע"י הקידושין של המקדש נפעלים שני דברים, חדא דיני קנין, דהיינו שהיא נקנית להבעל לענין שלא יתפסו קידושי אדם אחר, וכהפ"י בגיטין דף מ"ג שהקנין בעלות של הבעל הרי הוא הדבר שגורם שלא תפסי בה קידושין של אדם אחר, ועוד פועלים הקידושין גם דיני איסור, דהיינו שהיא נאסרת על כו"ע באיסור אשת איש (ולפי האבני מילואים בסי' מ"ד סק"ד זהו הטעם היחידי למה אין קידושין תופסין בה לעלמא דהיינו משום שאין קידושין תופסין היכא שיש עלי' איסור כרת של עריות, ודלא כהפ"י). ומעתה יש לחקור באם קידושי הבעל פועלים את שני הענינים האלו בדרך ישיר, דהיינו שמיקרי שעל ידי המעשה לקיחה שלו הרי הוא פועל גם את הקנין וגם

את האיסור, או האם זה נקרא שהוא פועל רק את הקנין ואילו האיסור חל מצד התורה בדרך תוצאה מהקנין, וכן י"ל איפכא, דהיינו שהוא פועל רק את חלות האיסור, דהיינו שע"י שהוא מיחד אותה לעצמו הרי זה גורם שיחול האיסור של אשת איש אע"פ שאין זה נקרא עוד שהיא נקנית לו, ואילו הקנין חל מצד התורה בדרך תוצאה מהאיסור. ואם נאמר שהבעל פועל בדרך ישיר רק את חלות האיסור, אז שפיר מובן למה ס"ד שקיחה דאשה לא מיקרי קנין, והיינו משום שהבעל באמת אינו פועל את הקנין בדרך ישיר. ובזה קמ"ל שבאמת הבעל פועל את הקנין בדרך ישיר כמו בשדה כיון דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון. וע"ע לקמן בהאות הבאה שנביא כמה מקורות בענין זה.

ג. עוד בענין הנ"ל.

גם יש לבאר דס"ד שהמהות של קידושין בכלל אינו מושג של קנין בעלות, ודלא כהפ"י, אלא סוף הדין הוא רק יצירת איסור וכהאב"מ, וקמ"ל ששפיר יש כאן קנין בעלות כמו בשדה וכהפ"י, א"נ ששליטה על האיסור עצמו חשיב קנין בעלות ונכס, א"נ שעל העובדא שהוא שולט על האיסור שייך לשון של קנין בלי שיהי' בגדר בעלות ונכס, עי' בכל זה לעיל באות א'.

ד. קושיא על תוס'.

מיהו אכתי צ"ע משום שמכיון שמצד הסברא יש לחלק ולומר שקיחה דאשה לא איקרי קנין א"כ שוב מה מהני לזה הדרשה של קיחה קיחה, הלא הדרשה של קיחה קיחה אינה ג"ש ממש אשר תועיל להשוות את מהות החלותים, אלא הרי זה רק בגדר

גילוי מילתא בעלמא שהיכא שכתוב קיחה הכוונה היא לכסף וכמש"כ הריטב"א כאן, וא"כ לעולם י"ל דהא כדאיתא והא כדאיתא, ושלעולם הרי הם חלוקים ביסוד דינם וקידושין לא איקרי קנין, וז"ל הריטב"א כאן, כתיב הכא כי יקח וכתוב התם נתתי כסף השדה קח ממני, פי' מה התם כסף אף הכא כסף, ולא ג"ש ממש היא, דהא קיחה דהתם קאי אכסף, וקיחה דהכא קאי אאשה, אלא גילוי מילתא בעלמא וכעין ילמוד סתום מן המפורש, דלישנא דקיחה קיחה דכתב רחמנא אתא לגלויי דמה התם בכסף אף הכא בכסף עכ"ל, וכן נראית כוונת תוס' להלן בדף ג' ע"א בד"ה ואשה וכו' כמו שנבאר בחלק ההערות שם בהערה כ"א. ועי' עוד באות ל"א ל"ב קס"ז וקע"א, ובהערה ל"ב על דף ב' כאן, ובהערות כ"ג ומ"א על דף ד', ובהערה י"ד על דף י"א.

דף ב' ע"ב

ט) דאסר לה אכולי עלמא כהקדש.

א. בענין אם בקידושין והקדש האיסורים הם תוצאה מהקנין או להיפך.

הנה לכאורה צ"ע מה ראו חכמים לקבוע לשון חדש של קידושין על שם העובדא של אסר לה אכו"ע כהקדש, דאין לומר שעשו כן כדי שנכיר מתוך הלשון שאשת איש אסורה לכל העולם, דזה אינו, שהרי דבר זה הרי הוא דבר פשוט שאפילו עמי הארץ יודעים אותו, וא"כ למה הוצרכו לקבוע לשון כזה.

וי"ל שרצו להודיע בזה שהאופן של

חלות הקידושין הרי הוא כמו הדרך של חלות הקדש, דהנה יש לחקור בהקדש האם האמירה של המקדיש מהני רק לשנות את הבעלות של החפץ ולהכניסו לרשות הקדש, ואילו הקדושה והאיסור מעילה הרי הם חלים בדרך ממילא מצד התורה כתוצאה מזה שנעשה הדבר ממון הקדש, או האם המקדיש פועל רק את חלות האיסור והקדושה ע"י שהוא מיחדו לשימוש הקדש, ושוב נקנה החפץ להקדש מצד התורה כתוצאה מהאיסור והקדושה, וכן יש לומר גם צד שלישי והיינו שע"י האמירה שלו הרי הוא פועל בדרך ישיר את שני הדברים דהיינו גם את הקנין וגם את האיסור. וכהצדדים הנ"ל יש לחקור גם בקידושין (אם נאמר שגם בקידושין יש גם צד איסור וגם צד קנין בעלות ע"י בזה בהאות הקודמת בסק"ב וסק"ג וכן לעיל באות א'), דיחחקור האם המעשה קידושין פועל רק את הקנין, ואילו האיסור של אשת איש חל מצד התורה בדרך תוצאה מהקנין, או האם המעשה קידושין פועל רק את האיסור, ואילו הקנין חל מצד התורה בדרך תוצאה מהאיסור, או האם המעשה קידושין פועל את שני הדברים בדרך ישיר. ומעתה י"ל דס"ל להגמ' שבהקדש הרי הוא מחיל את הקדושה והאיסור בדרך ישיר, וקבעו חז"ל לשון של "קידושין" כדי להורות שגם בקידושין הוא כן, וכוונת הגמ' היא לומר שהמקדש הוא זה שאוסר אותה אכו"ע בדרך ישיר כמו בהקדש.

ב. הראשונים בנדריים והרמב"ם בהל' אישות.

ועי' בר"ן בריש נדרים שכתב וז"ל, נדר

הוא אחד משני ענינים, אם נדרי הקדש שהוא מקדיש לבדק הבית או למזבח וכו', ומס' זו היא בענין נדרי איסור וכו' עכ"ל, הרי שסובר הר"ן שגם כשאדם מקדיש דברים לבדק הבית או למזבח ע"י אמירת "הרי זה", הרי זה נקרא בשם נדר, דהא משמעות לשונו של הר"ן שכתב שהוא "מקדיש לבדק הבית או למזבח" היא להיכא שהוא מקדיש עכשיו ע"י שהוא אומר "הרי זה" לבדק הבית או למזבח, ואין כוונתו להיכא שהוא אומר "הרי עלי" לתת לבדק הבית או למזבח. ומעתה צריך ביאור למה נקרא "הרי זה" בשם נדר, הלא אין כאן שום ענין של התחייבות כמו שיש ב"הרי עלי", וכן אינו דומה לנדרי איסור שהרי לא נדר כלום אלא הקדישו.

וגם הרמב"ם קרא ל"הרי זה" בשם נדרי הקדש כמו שנראה מדבריו בריש הלכות נדרים (ובפרט לפי הגירסא שבהוצאת רש"פ דגריס "או" בהמה זו עולה עיי"ש), וכן עשה גם בריש פי"א שם. מיהו הרמב"ם בריש הל' נדרים שם הזכיר רק קדשי מזבח כגון עולה ושלמים אבל לא הזכיר שם שגם "הרי זה לבדק הבית" נקרא בשם נדר וכמו שכתב הר"ן, וצ"ע למה, ועכ"פ גם על הרמב"ם קשה מהו ענינו של "הרי זה" לנדר.

ועי' גם בריטב"א בנדריים שם בתחילת דבריו שכתב כהר"ן שגם הקדש מיקרי נדר, וכן שנדרי הקדש כולל גם "הרי זה", בין קדשי מזבח ובין בדק הבית. וכן מבואר ברשב"ם בב"ב דף קל"ג ע"ב בד"ה ולא תשיימה את, עיין היטב בדבריו.

וי"ל שכוונת הראשונים הנ"ל היא משום דאיכא לאו דבל יחל על הנאה מהקדש וכדאיתא בנדה דף מ"ו ע"ב, הובא בר"ן

בנדרים דף ט"ו ע"א אשר מזה מוכח שכשהוא אומר הרי זה, כלול בתוך דבריו גם נדר שלא יהנה ממנו לא הוא ולא אחרים עי' בר"ן שם.

מיהו הרמב"ם השמיט כל יחל על הקדש, עי' בריש הל' מעילה, והמל"מ בדבריו על פ"ד מהל' מעילה ה"ט כתב מסברת עצמו שיש בל יחל והעיר על זה שהרמב"ם לא הזכיר דבר זה, וא"כ על הרמב"ם אכתי קשה למה נקרא "הרי זה" בשם נדר.

והנה הרמב"ם בריש הלכות נדרים שם המשיך לכתוב שיש עשה של מוצא שפתיך תשמור גם על נדרי הקדש, והרי כבר הבאנו שהוא סובר שגם "הרי זה" נקרא בשם נדרי הקדש, וא"כ מזה שיש בכה"ג העשה של מוצא שפתיך תשמור מוכח גם לפי הרמב"ם שכלול בתוך מה שאמר "הרי זה" גם שלא יהנה ממנו, וא"כ גם לפי הרמב"ם ניחא למה נקרא בשם נדר.

מיהו אולי יש לדחות דמה שכתב שיש בנדרים הקדש העשה של מוצא שפתיך תשמור הרי זה קאי רק על "הרי עלי", אבל לא על "הרי זה", כי ב"הרי זה" באמת אין שום "מוצא שפתיך" שצריכים לשמור.

מיהו עי' גם ברשב"ם בדבריו שציינו אליהם לעיל שלא הזכיר כל יחל לענין מקדיש, אבל הזכיר מוצא שפתיך תשמור, וכן עשה גם הריטב"א בדבריו בריש נדרים שציינו אליהם לעיל. ומעתה אולי כן י"ל גם לפי הרמב"ם דנהי שאין בל יחל אבל מוצא שפתיך תשמור שפיר איכא. ועכ"פ בודאי צריכים לתת טעם למה לחלק בין הלאו להעשה.

ובאמת יש לבאר את כוונת הר"ן בריש נדרים גם בדרך אחרת, דהנה בנדרים איסור הרי הנודר עצמו מחיל את האיסור ע"י הדיבור שלו, וא"כ י"ל דס"ל להר"ן כהצד שכתבנו שגם בהקדש כשהוא מקדיש דבר להקדש הרי זה כך, דהיינו שהמקדיש עצמו מחיל בדרך ישיר את האיסור, ולכן כתב הר"ן שכשהוא מקדיש דבר להקדש הרי זה גדר של נדר כי הר"ן סובר שהשם של "נדר" שייך כל היכא שהאדם עצמו מחיל בדיבורו איסור מסוים על החפץ. וצריכים להוסיף שאע"פ שבגמ' אמרינן ש"הרי זה" מיקרי נדבה ו"הרי עלי" מיקרי נדר, אבל בכל זאת סובר הר"ן ש"הרי זה" הרי הוא שפיר דומה לנדרי איסור, וכוונת הגמ' היא רק לומר שאינו בגדר נדר של התחייבות כמו הרי עלי. וכדברים אלו י"ל גם בדעת הרמב"ם.

מיהו עיין ברמב"ם בריש הל' אישות דיש להבין מדבריו שבקידושי אשה המקדש פועל רק את חלק הקנין לחוד אבל האיסור חל מצד התורה בדרך תוצאה מהקנין, וז"ל שם, וכיון שנקנית האשה ונעשית מקודשת, אע"פ שלא נבעלה ולא נכנסה לבית בעלה הרי היא אשת איש, והבא עלי' חוץ מבעלה חייב מיתת ב"ד עכ"ל, ומשמע שהשלב הראשון הוא שהאשה נקנית ונעשית מקודשת, ורק כשלב שני אנחנו אומרים שמכיון שהיא כבר נקנית הרי מעתה חל עלי' מצד התורה הדין שהבא עלי' חייב מיתה, ויש לדחות. וע"ע בחלק ההערות כאן בהערה ל"ח מה שהערתי בענין זה מלשון תוס' בע"ב בד"ה דאסר.

והנה על פי דרכנו הנ"ל שכוונת חז"ל בהלשון של קידושין היתה להורות

שבקידושין הרי הוא אוסר אותה בדרך ישיר כמו בהקדש, יש להבין את כוונת תוס' בנדרים דף ו' ע"ב, דעיי"ש בגמ' דבעי רב פפא אם יש יד לקידושין כמו שיש יד לנדרים, או האם אין יד לקידושין, וכגון שאמר לה לאשה הרי את מקודשת ואמר לה לחבירתה ואת, מי אמרינן ואת נמי אמר לה לחבירתה ותפסי בה קידושין לחבירתה או דלמא ואת חזאי, וכתבו תוס' שם וז"ל, תימה מהיכא תיתי יד לקידושין, הלא בנדרים לא ידעין יד אלא מדאיתקוש נדרים לנזירות כדאמרינן לעיל, וא"כ אמרינן היכא דגלי גלי, היכא דלא גלי לא גלי וכו', וי"ל דקידושין נמי כיון דאסר לה אכו"ע כהקדש לכן מספקא לן דשמא יש יד לקידושין כמו בהקדש עכ"ל, ולכאורה דבריהם אינם מובנים דמה שייך להוכיח ממה שמדמים קידושין להקדש, הלא זהו רק משל בעלמא שנתנו חז"ל, וא"כ אכתי מנ"ל דין ידות בקידושין. מיהו לפי הנ"ל הדבר מובן, והיינו משום שכבר ביארנו שכוונת חז"ל בזה היתה ללמדנו שהחלות של קידושין דומה באמת להחלות של הקדש, דהמקדש עצמו מחיל את האיסור כמו בהקדש ונדר, וא"כ מש"ה צידד ר"פ לומר שאולי גם בקידושין נאמר דין של ידות כמו בנדר, והיינו משום שאולי הטעם למה חידשה התורה בנדר דין של ידות הרי זה משום טיב החלות, וממילא גם כל היכא שמצינו מין חלות כזה ננקוט שכוונת התורה היא לחדש שם דין של ידות.

והנה הדין של ידות בנדרים ילפינן בהקישא מנזירות, ולפי דרכנו הנ"ל צ"ל שגם בנזירות הרי הנזיר מחיל על עצמו את האיסורים של יין ותגלחת וטומאה בדרך

ישיר ע"י הפלאתו (דאל"כ מנ"ל לומר שבנדרים הרי זה משום טיב החלות אולי הרי זה דין פרטי כמו בנזירות). מיהו האב"מ בשו"ת שבסוף הספר בסי' כ"ב הביא ג' דרכים בגדר דין נזירות, א', שהנזיר עושה איסורי גברא כמו בשבועה, ב', שהוא עושה איסורי חפצא כמו בנדר, ג', שהוא מחיל על עצמו קדושת נזיר, ואילו האיסור בא מצד התורה בדרך תוצאה מהקדושה. והדרך השלישי הרי הוא דלא כהדרך הנ"ל שכתבנו בנוגע לחלות קידושין והקדש.

ועכ"פ צ"ע דאם נאמר כמו שכתבנו שכוונת התורה בהריבוי של ידות הרי היא לכל היכא שמצינו מין חלות כזה א"כ למה בעינן היקש בשביל נדרים, הלא גם בלא היקש נוכל לדמות נדרים לנזירות (לכה"פ לפי הצד שגם נזירות היא איסורי חפצא) כמו שמדמים עכשיו קידושין. וצריכים לדחוק שבלא ההיקש הוה אמינא שהדין של ידות הרי הוא דין המיוחד רק בנזיר, אבל מאחר שמצינו שריבתה התורה גם נדרים ע"י ההיקש א"כ מעתה נקטינן שכוונת התורה היא לכל היכא שמצינו כעין החלות הנ"ל.

ג. דברי הקו"ש.

שו"ר בקו"ש כאן באות מ"ב שדן בענין הנ"ל, דעיין בדף ז' ע"א דפרכינן שאם אמר חציין מקודשת לי למה לא אמרינן שנפשטו קידושין בכולה וכדאמרינן גבי הקדש, וכתבו תוס' שמבואר מדברי רש"י שם שהטעם למה לדמות להקדש הרי זה משום דאסר לה אכו"ע כהקדש, וכתב הקו"ש וז"ל, ומבואר מזה דהך פשטה בכולה אינו דוקא

ד. עוד ראיות להשאלה הנ"ל.

הנה הגמ' להלן במכילתין רוצה ללמוד קניני קידושין חדא מחדא וחדא מתרתי, וכן מאמה העברי', וראיתי שמקשים האחרונים דהא אין עונשין מן הדין שהרי אם נאמר שהיא ניקנית הבא עלי' חייב מיתה, ולפי הטעם שכתב המהרש"א בסנהדרין דף ס"ד ע"ב שאין עונשין מן הדין כי אולי החמור זקוק לעונש עוד יותר גדול, א"כ הכא לא שייך לומר כן כי מהו הנפ"מ אם היא נתקדשה בקנין זה או בקנין אחר, וא"כ לא שייך לומר אין עונשין מן הדין, אבל לפי הטעם שכתב השושנת העמקים (לבעל פרי מגדים) בסי' ב' שאין עונשין מן הדין כי צריכים לחשוש שמא יש פירכא, א"כ איך נמית אותה אם תזנה. והנה שמעתי עוד טעם להא דאין עונשין מן הדין והיינו שאינו דבר התלוי בסברא אלא מדת ק"ו ניתנה רק בשביל לאסור אבל לא בשביל לענוש, דהכי ילפינן מהילפותא שמביאה הגמ' במכות דף ה' ע"ב להא דאין עונשין מן הדין, ולפ"ז יש ליישב שלפי הצד שהבעל אינו פועל איסורים אלא הבעל פועל את הקנין והאיסורים חלים מאליהם מצד התורה א"כ אין זה נקרא שלומדים מהק"ו דין של עונש אלא הרי אנו לומדים רק דין של קנין. ובפ"י ראיתי שמתרץ על הקושיא הנ"ל של אין עונשין מן הדין דכיון דכתיב איש אשר ינאף את אשת רעהו א"כ משמע אפילו אם היא נעשית אשת רעהו ע"י ק"ו, וי"ל שכוונתו היא כהנ"ל דמאחר שנעשית אשת רעהו ע"י קנין, שוב חל מצד התורה שהיא אסורה וחייבים מיתה, וממילא הרי זה חל גם על אשת רעהו שלמדנו קניינה מק"ו ואין זה נקרא שלמדנו את העונש מק"ו.

בהקדש גבוה, אלא בכל מיני קדושה אמרינן הכי וכו', והנה בהקדש גבוה לבד הקדושה הא יש בו קנין ממון לגבוה, ודין פשטה הרי לא שייך רק בקדושה ולא בקנין, וצ"ל שהקנין הוא בתולדה מהקדושה, וכיון דהקדושה פשטה, נעשה ממילא כולו קנין גבוה, והא דתרנגולת של הקדש שמרדה (כלומר שברחה) פקע קדושתה, והטעם מפני שנפקע ממון הקדש, אלמא דהקדושה היא מכח הקנין ולא להיפוך, יש לחלק בין קדושת הגוף לקדושת דמים, דבקדושת הגוף הקנין בא מכח הקדושה ושייך בו פשטה, ובקדושת דמים הקדושה בא מכח הקנין וכו' עכ"ל.

ובאות נ"ג שם כתב וז"ל, והתוס' כתבו דלא שייך פשטה אלא במקדש בלשון הרי את מקודשת דאסר לה אכו"ע כהקדש, אבל לא באומר הרי את מאורסת או הרי את אשתי, וקשה וכו' ועוד דמאי נפ"מ באיזה לשון קידשה הלא מ"מ אסר לה אכו"ע כהקדש, ואטו יש שני מיני אשת איש בתורה. וי"ל דבקידושין יש קנין ואיסור, והא דקידושין דומה להקדש הוא רק האיסור ולא הקנין, אלא שאפשר לומר שהמקדש עושה קנין, והאיסור הוא בתולדה מכח הקנין, או להיפך שעושה האיסור, והקנין נמשך מהאיסור, ונפ"מ לענין פשטה בכולה, דלא שייך רק בהאיסור לא בהקנין, אלא דממילא כשהאיסור מתפשט נמשך הקנין מהאיסור, וזהו טעם החילוק, דכשמקדש בלשון קידושין, הוא עושה האיסור, ובזה שייך פשטה בכולה, וממילא נעשה הקנין, אבל אם מקדש בלשון את אשתי, הוא עושה הקנין, והאיסור הוא מכח הקנין, ובקנין לא שייך פשטה, ואינה מקודשת כלל וכו' עכ"ל.

עוד יש להביא ראי' מדברי אב"י בגיטין בריש פרק המגרש שאם קידשה ראובן חוץ משמעון ובא שמעון וקידשה סתם ומתו שניהם הרי היא אשת שני מתים כי קידושי ראובן אהני לאוסרה על כו"ע וקידושי שמעון אהני לאוסרה על ראובן, וחזינן מדברי אב"י שחייב להיות שהקידושין אוסרין אותה על מאן דהו, ואילו אם נאמר שע"י הקידושין הרי הוא קונה אותה ואילו האיסורים חלים ממילא מצד תורה א"כ ביותר ה' אב"י צריך לדון בענין אם שייך לומר ששמעון קונה אותה וגורם שקידושי אחר לא יתפסו בה, כי אם הוא קונה אותה מה לי אם אינו אוסר אותה, ויש לפלפל בזה ובאתי רק להעיר.

והנה לפי הדרך שבקידושין הבעל פועל איסורים ולא קנין מובן הצד שנביא להלן באות ' ששאני קידושי כסף משאר קנין כסף בזה שסגי במעשה נתינה ואין צריכים שהאשה תקנה את הכסף, וכן הצד שנביא שאע"פ שבכל קנין כסף צריכים כסף שיווי אבל בקידושי כסף אין צריכים כסף שיווי.

(י) בענין אם האשה צריכה לזכות בהכסף קידושין או האם סגי במעשה נתינה לחוד.

א. דברי הגרנ"ט כאן.

בגמ' כאן אמרינן אי תנא האיש קונה הו"א אפילו בעל כרחה, וכתב הרשב"א וז"ל, ויש מי שהקשה אפילו תניא האיש קונה היכי הוה ס"ד דנקנית בעל כרחה, דהיכא מצינו מקנה בעל כרחה, ואישתמיטת' תלוה וזבין זביני ותלוה וקדיש קידושי קידושין, דאגב אונסא דזווי

גמרה ומקנה נפשה כאמימר דאית לי' הכין בפרק חזקת, והכא לאו בעל כרחה לגמרי קאמר אלא כי האי גוונא, וקי"ל כרב אשי דאמר התם באשה אינה מקודשת דהוא עשה שלא כהוגן (והפקיעו חכמים את הקידושין), וסוגיא (כצ"ל) דהכא (דמסקינן שבעל כרחה לא מהני) כרב אשי אתיא, ואמימר מתרץ לה כתירוצא קמא משום דתנא סיפא בדידה. והאיש שאנסוהו לקדש כתב הרמב"ם ז"ל קידושו קידושין, והרב בעל העיטור כתב שאין קידושו קידושין דתלוה וזבין אמרו תלוה וקני לא אמרו, ונראין דברי הרמב"ם דאי אגב אונסי' גמר וזבין כ"ש דגמר וקניא עכ"ל. ובחידושי הגרנ"ט כאן הקשה דלפי הבעל העיטור דתלוה וקני לא מהני א"כ איך מהני אם אנסו את האשה להתקדש, הלא אין היא קונה את הכסף קידושין, שהרי זהו בגדר תלוה וקני, וא"כ אין כאן קנין כסף, והביא שכן הקשה הנתינה"מ (בסי' ר"ה סקי"ח) על הציור של תלוה וזבין (שאנסוהו למכור את קרקעיתו) זביני' זבינא דאיך זה מהני הלא אין המוכר קונה את הכסף מאחר שתלוה וקני לא מהני.

ובסוף השיעור כתוב לתרץ בפשיטות דכיון דאמרינן שאגב אונסא גמר ומקני א"כ הרי היא גם מסכימה לקנות את הכסף כדי להקנות את עצמה, אע"פ שהיכא שאנסוהו לקנות לבר, אינה מסכימה, וכן היכא שאנסוהו למכור את קרקעיתו בדרך קנין כסף הרי זה כך, דהיינו שהוא גמיר וקני את כסף המכירה כדי שיוכל למכור את קרקע.

ובתחילה שם כתוב בשם הגרנ"ט לחדש שבקידושי אשה לא בעינן בכלל שהאשה תזכה בהכסף אלא סגי במעשה נתינה בעלמא. ובקידושי שטר נקל יותר לומר כן

כיון שכל עיקר קידושי שטר ילפינן בהיקישה דהוי' ליציאה מגט (לקמן בדף ה') ובגירושין הרי סגי במעשה נתינה לחוד וכמו שיתבאר, אלא שגם בנוגע לקידושי כסף כתב הגרנ"ט כן. והוכיח כן מגיטין דף ע"ח דאמרינן שאם היתה עומדת ברה"ר זרק לה גט, אם הוא קרוב לה וכן הרי היא יכולה לשומרו, הרי היא מגורשת אע"פ שלא זכתה בהגט בדרכי הקנינים, והחלקת מחוקק בסי' ל' סק"ז סובר שמועיל באמת רק מדרבנן לענין להצריכה גט מאיש אחר שמקדשה, אבל הפני יהושע בגיטין שם סובר דמהני מהתורה, וביאר התורת גיטין דהיינו משום דסגי במעשה נתינה לחוד גם בלי זכי'*, וממילא אם הגט קרוב לה והרי היא יכולה לשומרו הרי זה סגי כדי להחשב מעשה נתינה. והקשה הגרנ"ט דהא להדיא אמרינן שם שגם בקידושין סגי אם זרק קרוב לה, והדין הוא כן גם בקידושי כסף, וא"כ בע"כ מוכח שגם בקידושי כסף מספיק במעשה נתינה לחוד עכ"ד.

והנה בחידושי הגרנ"ט שם כתוב שאמר שבאמת יש שני דרכים איך לעשות קידושי כסף, א', ע"י שהיא זוכה בהכסף (ומשמע שאפילו אם אי אפשר להחשב מעשה נתינה). ועוד ע"י מעשה נתינת הכסף אפילו אם אינה זוכה אותו וכמו שהבאנו.

ועוד אמר שבאמת פליגי בזה שתי הדעות שהביא הר"ן כאן בענין אם אפשר לקדש במחובר, דהדעה שסוברת שאי אפשר הרי

היא סוברת שמדמים גם קידושי כסף לגט וכמו שכתב לענין דסגי במעשה נתינה, וביאר דהיכא שהוא זוכה בהקרקע הרי היא מקודשת לכו"ע וכדבריו הנ"ל שקידושי כסף יכולים להועיל גם בדרך זכיית הכסף, וכל מחלוקתם היא אם קרקע יכולה להועיל כשמקדשה ע"י מעשה נתינה כמו בגט, וצייר באופן שזרק עציץ נקוב קרוב לה דבכה"ג אינה קונה אבל מעשה נתינה שפיר איכא.

מיהו צ"ע מנא לי' שגם לפי דבריו שסגי במעשה נתינה בכל זאת יש גם דרך של קידושי כסף ע"י זכיית הכסף ושברוך זה של זכיית הכסף לכו"ע מועיל מחובר אע"פ שאינו מועיל בגט, דלמה לא מדמינן קידושי כסף ליציאה לגמרי כמו שמדמים קידושי שטר. ואם נאמר שצריכים לדמות גם לקנין כסף דעלמא כיון שילפינן קידושי כסף משדה עפרון א"כ זה צריך לגרום שנצטרך דוקא זכיית כסף כמו בשדה עפרון ושלא נדמה ליציאה וכמו שביארנו באות סק"ז בקטע "והנה יש לעיין" שאין צריכים שהכסף קידושין יהי' עשוי לשמה כי מדמינן לשדה עפרון ולא מדמים לגט לחומרא, וא"כ ה"ה כאן לא נדמה לגט לקולא לומר שמספיק בנתינה.

והנה הגרנ"ט רצה עוד ליישב בדבריו הנ"ל את דברי רש"י בסוכה דף מ"ו ע"ב, דהנה לקמן בדף י"ט ע"א אמרינן שיכול האב לומר לבתו קטנה צאי וקבלי קידושין והרי היא מקודשת מהתורה, והקשו תוס'

ונתן אלא אותיות פורחות באויר, ואילו לפי הקצה"ח נהי שאינה קונה את הנייר אבל מעשה נתינה שפיר יש כאן.

* וכ"כ הקצה"ח בסי' ר' סק"ה. ויש להקשות מהא דאמרינן בגיטין דף כ' ודף ע"ה שהרי זה גיטין והנייר שלי אינה מגורשת, ופירש"י משום שאין כאן

הדין הנ"ל של קרוב לה כהדרך הנ"ל שכתבנו שגט שונה משאר קנינים כדחזינן מזה שגט מהני בעל כרחא ואין זכי' בעל כרחו של אדם, כלומר דמזה חזינן שבגט סגי במעשה נתינה.

ג. ראי' מרש"י בדף ג'.

לקמן בדף ג' ע"ב מיייתנן שהאב זכאי בבתו בקידושי' בכסף ובשטר ובביאה, ופירש"י וד"ל, שהכסף יהי' שלו והוא מקבל השטר עכ"ל, וצ"ע למה שינה את לשונו דגבי כסף הזכיר שהכסף הוא שלו ואילו גבי שטר הזכיר רק שהוא עושה את מעשה קבלת השטר. ולכאורה נראה מזה דס"ל שגבי קידושי שטר סגי במעשה נתינה לחוד ואין אנו צריכים שהיא תזכה בהשטר, וממילא כשאומרים שהאב זכאי בקידושי' בשטר, הכוונה היא שהוא עושה את מעשה קבלת השטר, ואע"פ שבודאי אם השטר שוה פרוטה הרי הוא נעשה שלו, אבל זה הרי אינו מצד שהוא זכאי בקידושי', דהא דבר זה אינו חלק מהקידושין, אלא הרי הוא זוכה מצד הדין שהוא זכאי במציאתה ומעשה ידי' (והרי רש"י לא הזכיר לענין ביאה את דרכו של הירושלמי שהוא יכול לדרוש כסף כדי להסכים לקדשה בביאה שגם זהו דבר צדדי אלא כתב רק שהוא מוסרה לקידושי ביאה), אבל בקידושי כסף ס"ל לרש"י שצריכים באמת שהיא תזכה בהכסף קידושין, ולכן בקידושי כסף הדין שהאב זכאי בבתו בקידושי' כולל גם שהאב הוא זה שזוכה בהכסף קידושין, ולכן לענין קידושי כסף כתב רש"י שהוא זוכה בהכסף.

שם דהא לית ל' לקטן זכי' וא"כ איך היא יכולה לקנות את הכסף קידושין, ותירצו דהיכא שיש דעת אחרת מקנה אז קטן שפיר זוכה אפילו מהתורה, ברם שיטת רש"י בסוכה דף מ"ו היא שאפילו היכא שיש דעת אחרת מקנה אין הקטן זוכה מהתורה אלא רק מדרבנן, וא"כ לפי רש"י אכתי קשה קושיית תוס', וכתב על זה הגרנ"ט שי"ל שרש"י סובר שבאמת לא בעינן בכלל שהקטנה תזכה בהכסף קידושין אלא סגי במעשה נתינה לחוד.

ועוד כתב להוכיח מגיטין דף ל"ט שבאמת גם בכל קנין כסף סגי במעשה נתינה בלי זכי' כגון בקניית קרקעות עיי"ש. ועכ"פ מקושיית תוס' הנ"ל בדף י"ט מוכח דס"ל ששפיר צריכים שהאשה תקנה את הכסף.

ב. דברי התוס' רי"ד לקמן בדף ח' ובמס' גיטין.

ועי' עוד בתוס' רי"ד בדף ח' ע"ב שכתב שאם אמרה האשה להמקדש לשים את הכסף קידושין במקום פלוני ואתקדש אני לך הרי היא מקודשת (אפילו אם אינו חצירה), אם ניכר שאינה מתכוונת לשטות בו, וכתב עוד התוס' רי"ד שכן יהי' גם בגט. ולכאורה הטעם הוא כהנ"ל שבגיטין וקידושין סגי במעשה נתינה לחוד ולא בעינן קנין, וכיון שהאשה ציוותה לשים את הכסף קידושין במקום פלוני והמקדש עשה כן על פי דיבורה הרי זה נקרא מעשה נתינה להאשה כיון שהיא ציוותה, וצ"ע (ולקמן בסוף אות קנ"ז נכתוב ביאור אחר בדברי התוס' הרי"ד עיי"ש). ועי' עוד בתוס' רי"ד בגיטין דף ע"ח שם שביאר את

(ואולי יש לדחוק דהנה כבר הבאנו שהגרנט סובר שגם אם בקידושי כסף סגי במעשה נתינה על הכסף, אבל בכל זאת אפשר לעשות קידושי כסף גם בדרך זכיית הכסף וא"כ אולי רש"י מודה שסגי במעשה נתינה כמו בקידושי שטר [והתם צריכים באמת דוקא מעשה נתינה], רק שנתכוין רש"י לתאר קידושי כסף שעל דרך זכיית הכסף [אע"פ שאכתי לא הזכיר ע"ז את הדרך של נתינת הכסף]).
וע"ע באות י"ז במה שהוספנו לפלפל בנוגע ללשונות רש"י שם.

ד. ראי' מרש"י בדף ה'.

בדף ה' ע"א רצו ללמוד שהאשה מקודשת בשטר מהצד השוה מכסף וביאה, דכמו שמצינו בכסף וביאה שהם קונים בעלמא וקונים כאן גבי קידושין, הה"נ לשטר שכמו שהוא קונה בעלמא ה"ה שיקנה גם כאן, ודחינן דמה לכסף וביאה שהנאתן מרובה משא"כ שטר, ונחית רש"י שם לבאר שבגבי קידושין אין להאשה הנאה בקידושי שטר, וא"כ מזה יוצא שכסף וביאה מיקרי הנאתן מרובה גם גבי קידושין, וא"כ בע"כ צ"ל שאנו צריכים שהאשה תזכה בהכסף, דאז שפיר יוצא שהנאתו של כסף קידושין הוא מרובה, אבל אם אין אנו צריכים שהאשה תזכה בהכסף א"כ איך הוה הנאתו מרובה, דהא אפילו אם למעשה נתכוונה האשה לזכות את הכסף אבל זהו כבר דבר צדדי ולא חלק מעצם הקידושין.

ה. ראי' מגיטין דף ע"ז.

בגיטין דף ע"ז מיייתנן תרי קראי לקנין חצר, אחד גבי גניבה דדרשינן שהגנב קונה

קניני גניבה ע"י קנין חצר, ועוד גבי גט דדרשינן שהאשה מתגרשת אם הבעל זרק לה את הגט לתוך חצירה, ועבדינן שם צריכותא למה בעינן את שני הפסוקים, ומעתה אם נאמר שבגט סגי במעשה נתינה לחד צ"ע דלכאורה הי' יותר יסודי לומר שאי אפשר ללמוד חד מאידך משום שנהי שבגירושין מצינו דמיקרי מעשה נתינה להאשה ע"י שהוא נותן את הגט לתוך חצירה, אבל אכתי לא ידעינן שחצר גם קונה, ולכן בעינן את הפסוק גבי גניבה כדי לומר דחשיב בגדר קנין גניבה, וכן נהי שבגניבה חזינן שהוא קונה, אבל אכתי צריכים את הפסוק גבי גט כדי לומר דמיקרי מעשה נתינה להאשה.

והנה הצריכותא של הגמ' שם היא שאם הי' כתוב רק גבי גט היינו אומרים שרק גבי גט מהני חצר כי גירושין הן גם בעל כרחא של האשה, וא"כ אולי י"ל שכוונת הגמ' היא לומר באמת שמה לגט דהתם הדין הוא שצריכים מעשה נתינה וכמו שמוכח מהא שמהני בעל כרחא וכהוכחת הקצה"ח. ברם כמובן דוחק לומר כן בכוונת הגמ'.

וע"ע בזה באחיעזר בחלק אה"ע סוף סי' ל"א.

ו. ראי' משטר שכתבו על איסורי הנאה.

לקמן בדף ט' ע"א תנינא ששטר קידושין כשר גם אם אין השטר שוה פרוטה, ותוס' לקמן בדף ג' ע"א בד"ה ואשה וכו' סוברים שקידושי שטר מהני גם אם כתב את השטר על איסורי הנאה (וכ"כ בשו"ת הר"ן הובא בקו"ש כאן באות ט'),

ולכאורה צ"ע איך שייך שתזכה האשה בהשטר הלא אין זכי' באיסורי הנאה*, ובע"כ צ"ל דסגי במעשה נתינה גם בלי שתזכה בהשטר.

ודע שהאבני מילואים בסי' קל"ט סקי"ג נקט שא"א לכתוב שטר קידושין על איסורי הנאה, וכתב שאפילו לפי הריב"ש שכתב שיש זכי' באיסורי הנאה (ודלא כהרשב"א בתשובה שכתב דלא מהני), אבל מ"מ הרי אסור לזכות באיסורי הנאה, וא"כ מן הסתם לא ניחא לה למיעבד איסורא ואינה רוצה לזכות בהשטר, משא"כ בגט אין אנו צריכים שתזכה בו אלא סגי במעשה נתינה לחוד. מיהו הקצה"ח בסי' ר' סק"ה כתב ששפיר אפשר לכתוב שטר קידושין על איסורי הנאה משום שגם בקידושין סגי במעשה נתינה, וציין לעיין בחלקת מחוקק בסי' ל"ב סק"ו (כצ"ל שם), אבל לא ציין לדברי תוס' בדף ג' (וגם החלקת מחוקק לא ציין לדברי תוס' בדף ג'). וע"ע בירושלמי בריש מכילתין דנמצאת שם סוגיא שלימה בענין אם שטר קידושין מהני על איסורי הנאה, והמאירי בדף ט' ע"א הביא את דברי הירושלמי וביארם עיי"ש.

ז. קושיית האפיקי ים.

הנה לפי דרכו של הגרנ"ט יש ליישב את קושיית האפיקי ים בסי' ט"ז, דעיי"ש שהביא את המשנה בדף נ"ו שאם מכר איסורי הנאה וקידש בדמיהם הרי היא

מקודשת, וכתב הר"ן דהיינו משום שאין הדמים אסורים, ואפילו לפי רש"י שסובר שלהמוכר הרי הם שפיר אסורים, אבל בכל זאת האשה שפיר מותרת להשתמש בהם, וזה סגי לכסף קידושין עכ"ד הר"ן, והקשה האפיקי ים דהא בב"ק דף ע' ע"ב מבואר שאחד מהתנאים של קנין כסף הוא שהמוכר יהי' מחויב להחזיר בחזרה את הכסף במקרה שלא יתן להלוקח את החפץ או במקרה שלא יחול הקנין, דדוקא היכא שמתחייב המוכר להחזיר את הכסף הרי הקנין חל, והיינו משום שבדיני קנין כסף נאמר שנתנית הכסף צריך לחייב את המוכר לתת את החפץ או להחזיר את הכסף, וא"כ צ"ע שהרי היכא שקידשה בדמי איסורי הנאה שאסור לו ליהנות מהם, הרי אם לא יחולו הקידושין לא תתחייב האשה להחזיר את הכסף, כי כיון שהם אסורים על המקדש אין בהם דין גזל, וא"כ כיון שלא תהי' חייבת להחזירם הרי זה גורם שאין כאן קנין כסף ולמה היא מקודשת, ועיי"ש שפלפל האפיקי ים בקושיא זו.

מיהו אם נאמר שבקידושי כסף אין אנו צריכים שתזכה האשה בהכסף אלא סגי במעשה נתינה לחוד א"כ לא קשה מידי, כי י"ל שדוקא היכא שאנו צריכים שיזכה המקנה בהכסף שייך להקפיד על התנאי הנ"ל, והיינו משום שמהות התנאי היא שיהי' מחוייב לוותר על זכיותו בהכסף אם לא ימסור את החפץ, ואע"פ שבאמת גם

קידושין על פחות משה פרוטה. מיהו לכאורה מוכח ששפיר אפשר לזכות בחפץ שהוא פחות משו"פ מהא דמהני קנין חליפין בכלי שאין בו שוה פרוטה, לפי מה שביאר האב"מ בסי' קל"ט סקי"ג שבקנין חליפין בעינן שיזכה בהכלי.

* והנה באמת מרש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה כל האזרה בסוכות כתיב, מבואר דס"ל שגם א"א לזכות בחפץ שהוא פחות משו"פ (עי' בזה באות קי"ח סק"ד), וכן סובר הפ"י בגיטין דף י"ב ריש ע"ב, וא"כ קשה כהנ"ל גם על הדין שכותבין שטר

אפילו אם נאמר שאנו צריכים שהאשה תזכה בהכסף. וכדברי הגאון רח"ע כתב גם האבן האזל בפ"א מהל' מכירה ה"ד ודייק כן מלשונות הרמב"ם עיי"ש), וא"כ י"ל שרק היכא שצריכים שהכסף יחשב כפרעון עבור החפץ, רק אז צריכים שהמוכר יהי' מחויב להחזיר את הכסף, כי אם המוכר אינו מתחייב להחזיר את הכסף במקרה שאינו נותן את החפץ, אין זה נקרא שהכסף הוא תמורת החפץ, אבל בקידושין מכיון שהכסף הוא רק לשם פעולה של מעשה קנין, לא איכפת לן אם המוכר אינו מתחייב להחזירו.

ודע שלפי הצד שבקידושי כסף סגי בנתינה ואין אנו צריכים שהאשה תזכה בהכסף, פשיטא שצריכים לומר כדברי רח"ע ואי אפשר לומר שהכסף ניתן לשם תשלומין, דהא אילו הי' בגדר כסף תשלומין הרי הדין הי' נותן שנצטרך שהאשה תזכה בהכסף משום שרק אז שייך לומר דחשיב בגדר תשלומין.

(והנה קשה לי כעת על דרכו של רח"ע דמכיון שמוכרחים לומר שבקידושין הכסף משמש רק כמעשה בעלמא של עשיית קנין ולכן לא בעינן חיוב החוזר א"כ מנ"ל שבמקח וממכר צורת הקנין כסף היא אחרת ושהתם הכסף קנין צריך לשמש בתורת תשלומין.)

ח. צאי בו והתקדשי בו.

עי' בגיטין דף מ' ע"א דאיתא שאם אמר

שגדר שני הדברים שוה, אלא הרי זה בגדר לימוד סתום מן המפורש וגילוי מילתא שהיכא שכתובה המלה קיחה הכוונה היא בכסף, וא"כ אכתי יכול להיות שהגדר של קידושי כסף שונה מגבי שדה עפרון. וכן ראיתי שביאר האבן האזל בדבריו שם.

אם אינו מוותר הרי אינו זוכה בהכסף משום דהוי מקח טעות, אבל הרי גם אילו לא היתה זכיותו מתבטלת מאל"י הרי הי' חייב לוותר על זכיותו, והתנאי הוא שקנין כסף מהני רק היכא שהי' חייב לוותר על זכיותו בהכסף, אבל היכא שסגי במעשה נתינה לחוד ואין צריכים שהמקנה יזכה בהכסף הרי לא שייך התנאי הנ"ל שהרי גם בתחילה אינו מקבל שום כח בהכסף, ואפילו אם שפיר נתכוין המקנה לזכות את הכסף לחלוטין אבל הרי זהו דבר שעומד מחוץ להמעשה קנין.

והאפיקי ים בסוף דבריו שם תי' בדרך אחרת בשם הגאון ר' חיים עוזר זצ"ל, והיינו שיש לחלק בין מכירה לקידושין על פי שיטת הסמ"ע בחו"מ סי' ק"צ שבמכירה בעינן שהכסף קנין ניתן לשם שיווי החפץ, דהיינו דבעינן שיתן את הכסף בתורת פרעון או תחילת פרעון בשביל החפץ, והקשה הט"ז על זה דהא גם אשה נקנית בכסף, וילפינן כן משדה עפרון, והרי באשה לא שייך לומר שהכסף הוא תחת שוויות האשה שהרי האשה אינה בגדר שוויות של ממון אשר שייך בה מושג של פרעון ותשלומין (והאב"מ בסי' כ"ט סק"ב הראה מדברי הרא"ש בספ"ק דב"מ שגם בקידושין שייך מושג של כסף שיווי ופרעון), ואמר הגאון רח"ע שבקידושין נתינת הכסף הרי היא באמת רק בגדר פעולה של מעשה קנין ואין הכסף ניתן תמורת האשה*) (ודבריו קיימים

*) וצריכים להוסיף שאע"פ שילפינן קידושי כסף מקיחה קיחה משדה עפרון שהוא מקח וממכר וכמו שהקשה הט"ז, אבל הרי כבר הבאנו לעיל באות ח' סק"ד בשם הריטב"א שאין הכוונה שלומדים משדה עפרון את גוף הדין שכסף קונה אשר לפ"ז צ"ל

האדון לשפחה כנענית צאי בו והתקדשי בו (כלומר שכן כתב לה בתוך השטר) הרי היא משוחררת ומקודשת, וצ"ע הלא גם בשחרור בעיני נתינה ואם אמר הרי את משוחררת והנייר שלי אין זה מועיל כי חסר בנתינה וכמו שפירש"י בגיטין דף כ' ע"ב ובדף ע"ה ע"ב, וא"כ בשביל השחרור הרי הוא צריך לסלק את עצמו מהנייר, והרי א"א להקידושין לחול אלא אחרי השחרור, וא"כ איך מועיל הקידושין הלא אינו נותן לה אז שטר קידושין שהרי השטר הוא כבר אצלה. מיהו זה קשה רק אם נאמר ששטר קידושין צריך נתינה אבל אם אינו צריך נתינה אלא סגי בזכי א"כ י"ל שנהי שלצורך השחרור סילק את עצמו מהנייר אבל בשעת שחרור עדיין אין היא קונה את הנייר ורק אחרי שהיא משוחררת הרי היא קונה את הנייר בתורת שטר קידושין ולכן מהני, וה"ה שאם יכתוב שטר קידושין על הפקר והיא תזכה בו תהי' מקודשת.

ט. עוד מקורות.

עי' בקו"ש באות י"ג שהוכיח מדברי הירושלמי שהביאו תוס' בדף ג' ע"ב ששפיר צריכים שתזכה האשה בהשטר קידושין. ובאות קל"ח כתב שיש ראיות שהאשה שפיר צריכה לזכות בהגט. ועי' בירושלמי בפ"ו דגיטין ה"א דאיתא "תמן (גבי גט) התורה זיכת אותה בגיטה". ולפי הירושלמי אזלה הוכחת הקצה"ח שסגי במעשה נתינה ושאינה צריכה לזכות בהגט מהא שאפשר לגרשה בעל כרחה (והרי אין זכי בעל כרחו של אדם) כי י"ל כהירושלמי שהתורה זכתה לה. וע"ע לקמן באות מ"ה, ובאות מ"ו סק"ב, ובאות רנ"ו.

י. וע"ע במה שכתבנו לעיל בסוף אות ט'.

(*) בענין אם בקידושי כסף בעיני "חיוב החוזר".

עי' בהאות הקודמת בסק"ז שהבאנו מהאפיקי ים בשם הגאון רבי חיים עוזר שבקידושי כסף לא בעיני "חיוב החוזר", דהיינו שהאשה תהי' חייבת לשלם בחזרה את הכסף קידושין במקרה שהקידושין לא יחולו, והבאנו שם את סברתו למה שונה קידושי כסף מקנין כסף במכירה דאמרינן בב"ק דף ע' ע"ב דשפיר נאמר תנאי כזה.

ולכאורה י"ל עוד טעם לזה, והיינו משום שקידושי כסף ילפינן קיחה קיחה משדה עפרון, וי"ל שבקנין כסף של בן נח לא נאמר תנאי זה, כי בכך נח יש אומרים שאין חיוב השבה אם הוא גזול, וא"כ לא שייך לומר שהוא חייב בהשבה או תשלומין במקרה שהמכירה לא חלה, ונחי שהיכא שהמכירה אינה חלה חייב מיתה משום גזל אם לא יחזיר את הכסף וממילא הרי הוא מוכרח להחזיר את הכסף כדי שלא יהי' גזלן ויתחייב מיתה, אבל דבר זה אינו בגדר חיוב ממון כמו חיוב השבה ותשלומין, וא"כ מכיון שבקנין כסף של בן נח לא נאמר תנאי זה הה"נ לקידושי כסף (והנה משמעות הסוגיא בדף ד' ע"ב היא שקי"ל כשתי הילפותות, דהיינו גם הילפותא של קיחה קיחה וגם הילפותא של אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר. מיהו אין מזה סתירה להנ"ל כי בכלל לא מוגדר בתוך הילפותא של אין כסף לאדון זה וכו' איך פועל הכסף לאדון אחר, ורשאים אנו לומר שאין צריכים חיוב החוזר).

(ונקטתי בדברי הנ"ל שלחיוב החוזר לא

סגי בזה שאם לא יחזיר את הכסף יחשב גזלן, דהא גם בן נח יחשב גזלן אם לא יחזיר את כסף, אלא נקטתי שצריכים שאם לא יחול הקנין יחול חיוב השבה על הקונה, ודבר זה ליכא בבן נח.)

מיהו לפי משמעות כמה ראשונים שקיחה קיחה אינו בגדר גזירה שוה ממש אלא הרי זה בגדר גילוי מילתא שקיחה פירושו הוא כסף אין ראי' שהגדר של קנין כסף גבי קידושין הוא כמו הגדר של קנין כסף של בן נח, ועיין בזה לעיל בסוף אות ח'.

ובענין אם יש בבן נח שגזל חיוב השבה, עי' בתוס' בעירובין דף ס"ב ע"א ובע"ז דף ע"א ע"ב שסוברים שגוי חייב בהשבה, אבל רש"י בעירובין שם ובסנהדרין דף נ"ז ע"א ויבמות דף מ"ז ע"ב סובר שאינו חייב.

ועיין להלן בדף כ"ו ע"א דילפינן שקרקע נקנית בכסף משדות בכסף יקנו, והקשו תוס' שם למה לא ילפינן משדה עפרון, ותירצו משום ששדה עפרון איירי בבן נח וא"כ אכתי לא חזינן דמהני בישראל כי יש לפרוך דמה לעכו"ם שכל קנינו בכסף. ולפי הנ"ל היו יכולים לתרץ בדרך אחרת והיינו שאפילו אם שפיר יש ללמוד ישראל מבן נח אבל אי משום הפסוק בבן נח היינו אומרים שגם בישראל אין צריכים חיוב החוזר ומש"ה בעינן קרא דשדות בכסף יקנו כדי לקבוע קנין חדש גבי ישראל שבעינן בו חיוב החוזר.

(והנה גם כאן קשה לי כעין מה שהקשיתי בסוף אות י' והיינו שכיון שמוכרחים לומר שבקנין כסף של בן נח אין צריכים חיוב החוזר א"כ מנ"ל לחדש שבהקנין כסף של ישראל שפיר צריכים כן.) והנה יש כמה ראיות בענין אם בקידושין

צריכים "חיוב החוזר" או לא, ועי' בזה להלן באות ע"ו סק"ב וסק"ד, ע"ז, צ"ט, וקי"ח. ושמעתי עוד מהגאון ר' ישראל גוסטמן זצ"ל להוכיח שאין צריכים מהא דאמר שמואל בדף י"ב שקידשה בתמרה מקודשת שמא שוה פרוטה במדי, ויש ראשונים שסוברים שאם היא באמת שוה פרוטה במדי הרי היא מקודשת מהתורה, והרי בכה"ג אם לא יחולו הקידושין אין עלי' חיוב תשלומין כיון שכאן אינה שוה פרוטה.

ועוד הוכיח כן מקושיית תוס' בדף נ"ו ע"ב שהקשו למה המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת הלא האשה יכולה ליהנות שלא כדרך הנאה, והרי גם שם אין עלי' חיוב תשלומין או השבה במקרה שהקידושין אינם חלין כיון דהוי איסורי הנאה.

(מיהו צ"ע דהנה תוס' שם תירצו ב' תירוצים, א', שאירי שהשימוש של שלא כדרך הנאה אינו שוה פרוטה, ב', דאפילו אם שפיר שו"פ אבל אין דעת האשה על זה. ומדבריהם יוצא שבקושייתם דיברו כשהשלא כדרך שפיר שו"פ, וא"כ אולי בכה"ג שפיר יש חיוב החוזר כי שפיר חשיב ממונ.)

וע"ע בתוס' בדף נ"ב ע"ב שהקשו למה המקדש בחלקו בין בקדשי קדשים בין בקדשים קלים אינה מקודשת הלא סוף סוף הרי הוא נותן לה הנאה כמו באדבר עליך לשלטון, ותירצו וז"ל, דלא דמי דהתם יכול ליטול שכר מדיבורו והוי כאילו נתן לה פרוטה אבל הכא הטובת הנאה אינה משלו דהא ממונ גבוה הוא ואינו יכול ליטול מהנאה שעשה לה עכ"ל, ועלתה בדעתי לומר שתוס' סוברים שצריכים בקידושין "חיוב החוזר" ושכוננת תירוצם היא שאע"פ

שהוא מהנהגה לה אבל הרי אי אפשר לו לתובעה עבור הנאה זו במקרה שהקידושין לא יחולו. ואמר לי הגאון ר' ישראל גוסטמן שהוא למד שאין זו כוונת תוס' בתירוצם (ועיין בדברינו שם בחלק ההערות בענין פירוש תירוצם), ואדרבה ה"י קשה לו למה תוס' מקשים רק שיועיל בקידושין ולמה לא הקשו גם שיוכשרו קדשים גם לכסף קנין במכירה (ויש ליישב), ותי' לעצמו משום שהתם ה"י פשוט להם שאינו מועיל משום שצריכים "חיוב החוזר" משא"כ בכסף קידושין אין צריכים "חיוב החוזר". ועיין במאירי שם.

ומהגר"י הוטנר זצ"ל שמעתי דהנהגה האבני מילואים בסי' ל' סק"כ יצא לחדש שלפי הרמב"ם בפכ"ה ממלוה ולוה שסובר שיתכן כמה ערבים על חוב אחד ושהמלוה יכול לתבוע מכל אחד א"כ יתכן שכמה נשים יתקדשו ע"י פרוטה אחת והיינו ע"י שכולם יגידו לאיש אחד תן פרוטה לפלוני ונתקדש לך דהא אצל כל אחת מהן יש כאן מדין ערב, והקשה הגאון הנ"ל דהא בכה"ג לא שייך "חיוב החוזר" דהא בכל אשה ואשה אם הקידושין שלה לא יחולו הרי אינה חייבת להחזיר פרוטה כי הרי קיבל האיש את הקידושין של הנשים האחרות, והערבים האחרים שילמו (ועוד הקשה דהא אין זה דומה בכלל למדין ערב דהא תמיד מדין ערב הוא משום שהוציא ממון על פיו, וכשיש כמה ערבים הרי הוציא המלוה ממון על פי כולם, אבל הכא לגבי כל אשה ואשה אי אפשר לומר שהוא הוציא ממון על פי' דהא עבור הפרוטה שהוא נותן הרי יש לו את קידושי השני' וא"כ הרי זה כמו שכל אחת אומרת לו קנה חפץ בפרוטה ואתקדש

אני לך). ועכ"פ הגאון הנ"ל נקט בקושייתו על האבני מילואים שבקידושין שפיר צריכים "חיוב החוזר".

ועוד שמעתי ממנו דהנהגה על סדר מכירת חמץ יש ב' קושיות, חדא שכשהגוי נותן פרוטה להרב אין כאן פרוטה לכל בני העיר שמינו את הרב שליח לעשות את המכירה, ועוד קשה דהא צריכים שהשליח יהי' גם שלוחו של בעל הממון והכא הרי הרב אינו יכול להיות שלוחו של הגוי כי אין שליחות לעכו"ם, ואמר ר' יצחק אלחנן שבמכירת חמץ אין הכוונה שהרב הוא שלוחם של בני העיר לעשות את הקנין כסף שלהם בינם לבין הגוי, אלא הרי זה מהני מדין ערב, דהיינו שהם כאילו אומרים להגוי תן פרוטה להרב והחמץ שלנו יהי' מכור לך, והרב הוא שלוחם לומר להגוי דבר זה, והרי האבני מילואים אומר שמדין ערב מהני אפילו בהרבה מוכרים (מיהו אכתי קשה על זה הקושיא שהבאנו בהקטע הקודם בהסוגריים ודו"ק), ורצה הגאון רבי יצחק הוטנר לומר שהכא לא קשה קושייתו כי בקנין כסף בגוי לא בעינן "חיוב החוזר", אבל לא זכור לי שאמר הסבר לדבר זה, ולעיל כתבנו (היכא שהבן נח הוא המוכר) שיש אומרים שבן נח אינו חייב בהשבה וא"כ ה"ה שאין חיוב השבה לבן נח.

**(יא) אי תנא האיש קונה
הו"א אפילו בעל
כרחא.**

**א. שיטת רש"י והסמ"ג בנוגע לדעת
האשה בקידושין.**

עיין ברשב"א שכתב וז"ל, ויש מי שהקשה אפילו תניא האיש קונה היכי הוה

מבואר מדבריו שאם אנסו את האשה לא מהני הקידושין מדאורייתא גם בלא טעמא דאפקינהו רבנן לקידושין מיני', והיינו משום שנאמר ויצאה והיתה, וצ"ע דמאי שנא מהא דאמר רב הונא דתליוה וזבין זביני' זבינא, ונהי דחזינן מקרא דויצאה והיתה דבעינן בקידושין דעת מקנה אבל הלא גם בזבינא בעינן דעת מקנה ובכל זאת תליוה מהני כי יש כאן דעת מקנה, וא"כ למה לא מהני גם בקידושין.

(אבל עכ"פ קושיית הרשב"א כאן מיושבת גם לפי הסמ"ג, כי גם לפי הסמ"ג י"ל שהכוונה היא לתלוה וקדיש, דס"ד דמהני וקמ"ל דלא מהני מהתורה משום דכתיב ויצאה והלכה והיתה.)

ועוד צ"ע על הסמ"ג למה בעינן פסוק מיוחד בקידושין למימר דבעינן דעת מקנה, דהיינו הפסוק של ויצאה והיתה, הלא הדין נותן שיהי' כמו כל הקנינים, וכן צ"ע על רש"י ביבמות דף י"ט, הובא כאן על הגליון, שכתב כדברי הסמ"ג שדעת האשה ילפינן מויצאה מביתו והלכה והיתה. ולקמן בדף מ"ד ע"א כתב משום שצריכים דעת מקנה. ובאמת בדברי הרשב"א הנ"ל (שהקשה מאי שנא קידושין מכל דוכתי שלא מצינו מקנה בעל כרחו) מבואר ששפיר יש ללמוד את הדין של דעת מקנה בקידושין מהדין הכללי של דעת מקנה בכל הקנינים, ועל רש"י והסמ"ג צ"ע כהנ"ל.

מיהו נראה לומר בדעת רש"י והסמ"ג שאע"פ שקידושין היכא שתלו את האשה עד שהסכימה הרי הוא ציור של תליוה וזבין, אבל בכל זאת ס"ל לרש"י והסמ"ג דלא מהני מהתורה, אע"פ שבעלמא שפיר מהני תליוה וזבין, והיינו משום שאע"פ

ס"ד דנקנית בעל כרחא דהיכא מצינו מקנה בעל כרחא, ואישתמיטתי' תלוה וזבין זביני זביני, ותלוה וקדיש קידושיו קידושין, דאגב אונסא דזוזי גמרה ומקנה נפשה כאמימר דאית לי' הכין בפרק חזקת, והכא לאו בעל כרחא לגמרי קאמר אלא כי האי גוונא, וקי"ל כרב אשי דאמר התם באשה אינה מקודשת דהוא עשה שלא כהוגן (וממילא הפקיעו חכמים את הקידושין), וסוגיא (כצ"ל) דהכא (דמסקינן שבע"כ לא מהני) כרב אשי אתיא, ואמימר מתרץ לה כתירוצא קמא משום דתנא סיפא בדירה. והאיש שאנסוהו לקדש כתב הרמב"ם ז"ל קידושיו קידושין, והרב בעל העיטור כתב שאין קידושיו קידושין דתלוה וזבין אמרו תלוה וקני לא אמרו, ונראין דברי הרמב"ם דאי אגב אונסי' גמר וזבין כ"ש דגמר וקניא עכ"ל.

והנה הטור באה"ע סי' מ"ב הביא את דעת הבעל העיטור הנ"ל שאם אנסו את האיש לקדש אין קידושיו קידושין, והב"י הביא על זה את דברי הסמ"ג שכתב שהמחלוקת שבין אמימר למר בר רב אשי בב"ב שם היא באופן שאנסו את האיש, וגרסינן היא עשתה שלא כהוגן לפיכך עשו עמה שלא כהוגן (עיי"ש בביאור הגר"א), וז"ל הסמ"ג, אין האשה מתקדשת אלא לרצונה שנאמר ויצאה והיתה, משמעות המקרא שמתקדשת מדעתה, והמקדש אשה בעל כרחא אינה מקודשת, אבל האיש שאנסוהו שיקדש בעל כרחו הרי זה מקודשת לאמימר, ולמר בר רב אשי אינה מקודשת כדאיתא בפרק חזקת עכ"ל, ועיי"ש בב"ח (וברש"י בב"ב שם).

והנה לכאורה דברי הסמ"ג צ"ע, דהא

שבעלמא ג"כ בעינן דעת מקנה, אבל בכל זאת בקידושין ילפינן מהפסוק הנ"ל דלא סגי בדעת והסכמה, אלא בעינן גם רצון, ואתי לרבוויי שאם תליוה להאשה אינה מקודשת מדאורייתא משום דנהי שאגב אונסה גמרה ומקנה אבל אכתי לא מיקרי מדריגת רצון, ומשמעות לשון הפסוק של והלכה והיתה היא שעושה כן מרצונה ומיזמתה, רק שכל זה הוא באופן שאנסו את האשה, אבל מצד האיש סגי באמת בדעת קונה האמור בכל הקנינים, ולכן גבי האיש שפיר מהני תליוה מהתורה, רק דאפקינהו רבנן לקידושין מיני'.

ב. הגדר של דעת בעל הקרבן.

והנה ע"ע בתוס' בב"ב שם שהקשו שמאחר דאמרינן שטעמו של רב הונא למה תליוה וזבין זביני' זביני הרי הוא מצד הסברא, דהיינו הסברא של אגב אונסי' גמר ומקנה, א"כ למה בעינן קרא דיקריב אותו גבי קרבן כדי להכשיר את הקרבן היכא שב"ד כפו אותו להביא ואמר רוצה אני, דהא גם בלא פסוק מיוחד יש לדעת כן מצד הסברא דהיינו מסברתו של רב הונא, ותירצו תוס' דהוה אמינא דכיון שלא הביא את הקרבן אלא ע"י כפי' הרי הקרבן נחשב בגדר זבח רשעים תועבה. מיהו בר"ה דף ו' ע"א תירצו תוס' דכיון דכתיב לרצונו, מש"ה ס"ד שלא מהני כפי', וכן מבואר ברמב"ם בפ"ד מהל' מעשה הקרבנות הט"ז עיי"ש. ברם תירוץ זה צ"ב דהא לפי רב הונא מכיון

שאגב אונסי' גמר ומקני למה ס"ד דלא מהני.

מיהו לפי הנ"ל הדבר מובן היטב, והיינו משום שכבר ביארנו שהמדריגה של רצון הרי היא יותר מסתם דעת והסכמה, וא"כ מכיון דכתיב לרצונו הרי משמע שלא סגי בסתם דעת והסכמה, אלא בעינן את המדריגה של רצון, ולכן הוה ס"ד שכפי' לא מהני, ולכן שפיר בעינן קרא דיקריב אותו כדי לאשמועינן דשפיר מהני, והטעם הוא משום שע"י כפיית ב"ד שפיר מתהווה הך מדריגה של רצון כיון דניחא לי' בכפרה*).

ג. הגדר של דעת האיש בגט.

והנה גם בנוגע לדעת האיש בגט נראה לומר שאנו צריכים אותה מדריגה של רצון שאנו צריכים בקידושין מצד האשה, דהנה בסוגיא דב"ב שם רצו להוכיח כרב הונא שאגב אונסי' גמר ומקני מהא דמהני כפיית ב"ד בגט, ודחו דשאני התם משום שמצוה לשמוע דברי חכמים, וכבר תמהו על הרמב"ם דמאחר שהוא פוסק כרב הונא א"כ למה הביא בפ"ב מהל' גירושין ה"כ את הטעם של מצוה לשמוע דברי חכמים. ולפי הנ"ל יש ליישב דס"ל להרמב"ם שגם בגט לא סגי בסתם דעת והסכמה מצד הבעל (שהוא המקנה) אלא בעינן את המדריגה של רצון, דהא בפ"א מהל' גירושין ה"ב כתב הרמב"ם שדעת המגרש נלמד הוא מפסוק מיוחד גבי גט, ולכאורה צ"ע כעין מה שהקשינו על רש"י והסמ"ג דתיפוק לי' משום הדין הכללי של דעת מקנה האמור

ומפיק לה לקרבן מדין שאר כל מצות עשה, להכי איצטריך נמי למיכתב יקריב ללמד שכופין אותו, והא כיצד עד שיאמר רוצה אני עכ"ל.

(* ועיין בתורת חיים בב"ב שם שכתב וז"ל, הוה אמינא שאין כופין אותו כלל, דלרצונו משמע בלא שום כפי', והוה אמינא דאתי קרא דלרצונו

ולפי דרכנו הנ"ל מוסבר היטב למה הצריך הרמב"ם להלכה גבי גט וקרוב שיאמר רוצה אני, אבל לא גבי קידושין ומכירה (וחליצה יתכן שלומדים מגט עיי"ש), די"ל דהיינו משום שרק אם אמר רוצה אני נקטינן שיש כאן הדין רצון שצריכים בקרבן וגט, אבל בקידושין ומכירה מאחר שסגי בסתם דעת מקנה והסכמה, מספיק באמת בדינו של רב הונא גם בלא שיאמר רוצה אני. שו"ר שכ"כ הנתיחה"מ בסי' ר"ה סק"א.

ד. הסוגיא בב"ב.

מיהו לכאורה דרכנו הנ"ל נסתרת מסוגיית הגמ' בב"ב שם, דהא בהמשך הסוגיא שם מקשינן על רב הונא שלפי דבריו שאגב אונסי' גמר ומקני א"כ למה לא מהני בגט גם עישוי עכו"ם ע"כ קושיית הגמ', וא"כ חזינן להדיא מקושיית הגמ' דסגי בגט בדינו של רב הונא, וכן הוכיח הרשב"א במכילתין בדרך נ', ועי' במש"כ הרשב"א ותוס' ושאר הראשונים בביאור קושיית הגמ' הנ"ל, ויש להאריך בזה.

וע"ע בלח"מ בפ"ד מאישות מש"כ בדעת הרמב"ם בעניינים אלו, וכן בדרכו של האור שמח בפ"ב מהל' גירושין ה"כ.

דף ג' ע"א

יב) למעוטי חופה.

כלומר, שבלא המניינא, היינו אומרים שחופה שפיר קונה ושתנא ושייר. ולכאורה קשה דמאי שייר דהאי שייר. וצ"ל דשייר נמי חליפין משום שבלא המניינא היינו

בכל מקום, וצ"ל שהפסוק בא לומר שבגט נאמר דין מיוחד של רצון הבעל, וכעין מה שכתבנו בנוגע לדעת האשה בקידושין, וא"כ לפ"ז יוצא שבאמת לא סגי בדינו של רב הונא אלא בעינן את הטעם המיוחד של מצוה לשמוע דברי חכמים, ובהס"ד בב"ב שם סברה הגמ' שכפי' בגט מהני מצד הדין של רב הונא משום שאגב אונסי' גמר ומקני מוליד גם רצון גמור, ועל זה דחינן שבגט הוי טעמא משום מצוה לשמוע דברי חכמים ואין ראי' לרב הונא, וא"כ מעתה גם אין ראי' לפי המסקנא שדינו של רב הונא שאגב אונסי' גמר ומקני מוליד רצון אלא יתכן שהוא מוליד רק דעת והסכמה, ולכן פסק הרמב"ם את הטעם של מצוה לשמוע דברי חכמים.

והנה עיין בתוס' שם שכתבו דהיכא שאנסוהו שלא כדין לתת גט אין זה מועיל משום דדמי לתליוה ויהיב. מיהו לפי הרמב"ם גם בלא הטעם הזה לא מהני משום שאפילו אם שפיר מיקרי שיש בכה"ג דעת מקנה אבל מ"מ מכיון שאין כאן מצוה לשמוע דברי חכמים אכתי אין כאן מדריגת רצון (ועי' בלח"מ בהל' גירושין שם שביאר שגם הרמב"ם סובר שהיכא שאנסוהו שלא כדין, הגט בטל מהתורה).

והנה כבר ביארנו שגם גבי קרבן בעינן מדריגת רצון מקרא דלרצונו, רק דקמ"ל קרא דיקריב אותו שעל ידי כפיית ב"ד שפיר מתהווה הך מדריגה של רצון. ולכאורה צ"ל שגם מאי דאמרינן גבי גט שיש כאן מדריגת רצון משום שמצוה לשמוע דברי חכמים הרי זה נלמד מהדרשה הנ"ל גבי קרבן, דהא אם ידעינן כן בגט מסברא, צ"ע למה צריכים קרא בקרבן, הלא גם שם קיימת הסברא.

אומרים שגם חליפין קונה. מיהו צ"ע דא"כ מעתה שממעטינן חופה ממניינא דרישא, א"כ מה עם חליפין, דהא אי אפשר לומר שזה נשאר אמת שחליפין קונה רק דתנא ושייר, דהא קשה על זה מאי שייר דהאי שייר, ועוד דהיכא דתני מניינא לא שייר לומר תנא ושייר כדאיתא להלן בדף ט"ז ע"ב דאיתא שם "וכי תימא תנא ושייר והא ארבעה קתני", וכן אמר רבא בדף ה' ע"ב, וכן סובר אב"י שם על היכא שהדבר ששייר כתיבא בהדיא כמו אלו ששפיר מוזכרים כמו כסף שטר וביאה, וא"כ בע"כ צ"ל לפי הדרך של למעוטי חופה שבאמת אתי המניינא למעוטי גם חליפין, והרי מהגמ' לא משמע כן, אלא משמע שרק לפי רב הונא נחתנינן לומר למעוטי חליפין.

מיהו באמת זה אינו, אלא י"ל שלעולם לפי מאי דמעטינן חופה, אכתי הי' שייר לומר שחליפין שפיר קונה, רק שבכל זאת שיירי' התנא, והכא אין אנו צריכים ששייר עוד דבר אחר עמו, והיינו משום שאין אנו צריכים כן אלא כששייר בלי סיבה, אבל כששייר משום סיבה מסוימת, אין אנו צריכים ששייר דבר אחר עמו, וא"כ י"ל דהא דשייר חליפין אע"פ שהוא קונה הרי זה משום שחליפין הוא בכלל כסף לפי דרכו של ר"ת בתוס' כאן (ובאמת הרי זה עדיף מ"סיבה מסוימת"), ולפי רש"י י"ל ששייר אותו התנא*) משום שלא שייר על חליפין לשון של קיחה כמו ששייר על כסף ושטר וביאה וכמו שביארו תוס' בדף ב' ע"א שעל

כולם שייר לשון קיחה, כי בחליפין אין דבר הניקח אלא יש חילופין.

ויש להוכיח שהיכא ששייר התנא משום סיבה מסוימת שייר לומר תנא ושייר אפילו אם תני מניינא ואין אנו צריכים ששייר דבר אחר עמו, מהא דאמרין שלפי רב הונא שסובר שחופה קונה אתי המניינא למעוטי חליפין, אבל לא בא המניינא למעוטי חופה, אלא שייר התנא חופה משום שאינו מפורש בקרא וכדברי אב"י בדף ה' ע"ב אליבא דרב הונא, אלא ילפינן ל' מק"ו וכדאמרין בדף ה' ע"ב שמשום טעם זה שיירי' התנא, וא"כ חזינן להדיא דהיכא ששייר התנא משום סיבה מסוימת אפשר לשיירו אע"פ שתנא מניינא וכן אין אנו צריכים ששייר דבר אחר עמו. מיהו רבא שם אינו סובר סברא זו.

ועיין בהמקנה.

יג) למעוטי חליפין.

פירש"י וז"ל, קנין סודר עכ"ל, ויש לעיין מאי קמ"ל רש"י בזה.

וי"ל שכוונתו היא לפרש דלא איירי רק בחליפי שוה בשוה, דהיינו שהאשה תהי' תחת הסודר, אלא איירי כאן אפילו כשהוא נותן לה את הסודר לשם מעשה בעלמא של עשיית קנין, וקמ"ל רש"י שגם בכה"ג לא מקניא נפשה משום שגנאי הוא לה אע"פ שאין היא מוחלפת תחת הסודר.

גם י"ל איפכא, והיינו דס"ל לרש"י שרק קנין סודר לא מהני, משום שרק קנין סודר

חופה דאמר אב"י בדף ה' ע"ב דשיירי' התנא לפי רב הונא משום שאינה מפורש בקרא.

(* אע"פ שאינו בכלל כסף, וכן אע"פ שהוא נכלל בג"ש דקיחה קיחה והרי הוא כמו שטר דילפינן ל' מהיקישא דהוי' ליציאה, ואינו כמו

נוהג בפחות משו"פ, אבל זה תחת זה, כלומר הצירור של חליפי שוה בשוה, הרי זה מועיל מטעם נתינת שוויות, וממילא בעינין שוה פרוטה דוקא ואין כאן גנאי.

מיהו צ"ע באמת מה היא הסברא לומר שקנין סודר חשיב גנאי כיון שאין היא מוחלפת תמורת הסודר אלא הרי זה מעשה בעלמא של עשיית קנין.

וע"ע בנוגע לקנין סודר וחליפי שוה בשוה בהאות הבאה.

יד) בענין הס"ד והמסקנא כאן בנוגע לחליפין. א. ביאור דברי ר"ת.

ע"י בתד"ה ואשה שכתבו וז"ל, לכן נראה לר"ת דגרסינן בפחות משוה פרוטה לא מקניא, ולא גריס נפשה, דלא בקפידא תליא מילתא, אלא היינו טעמא משום דגמר קיחה קיחה משדה עפרון דכתיב ב' כסף, ובפחות משוה פרוטה לא מיקרי כסף, והמקשה שהקשה תחילה ואימא הכי נמי, בשטר וחזקה לא הקשה וכו', ולא פריך מחליפין אלא משום דהוי כעין כסף דקרא שיש בהם שוה פרוטה, והכי פירושו ואימא ה"נ שתקנה אשה בחליפין כשיש באותם חליפין שוה פרוטה כעין כסף דקרא וכו', אבל חליפין דשוה פרוטה דומין לכסף, ומשני חליפין איתנהו בפחות משוה פרוטה, וא"כ אינם מטעם כסף אלא קנין אחר הוא עכ"ל.

והנה מלשון תוס' שכתבו "כשיש באותם חליפין שוה פרוטה" מבואר שגם בהס"ד ידענו שחליפין מהני בפחות משוה פרוטה ושאו בודאי אינו מטעם כסף, רק שחשבנו שכשיש בהם פרוטה הרי זה שפיר נחשב מעין קנין כסף, והקמ"ל הוא דכיון שישנם

בפחות משוה פרוטה הרי זה מראה שגם כשיש בהם שוה פרוטה אינם מטעם כסף. ולכאורה צ"ב מה הוא החילוק בסברא בין הס"ד להמסקנא, דמה היא סברת הס"ד לומר שמה שחליפין נוהג בפחות משוה פרוטה אינו מפריע לנו לומר שכשיש בהם שוה פרוטה הרי זה מהני מטעם כסף, ומה היא סברת המסקנא שדבר זה שפיר מפריע.

גם צ"ב מה היא בכלל סברת הס"ד לומר שקנין חליפין הרי הוא "מטעם" כסף וכמו שמבואר מדברי תוס' שהבאנו, הלא שני קנינים נפרדים הם (וכבר הבאנו את דברי תוס' שכתבו גם לשון של "דהוי כעין כסף", וכן לשון של "דומין לכסף").

ויש לבאר את כוונת ר"ת על פי מה שמבואר בב"מ דף מ"ז ע"א שיש ב' מיני חליפין, א', חליפי שוה בשוה, וב', קנין סודר דהיינו שאינו מחליף זה תחת זה אלא הרי הוא עושה נתינת סודר לשם מעשה בעלמא של עשיית קנין, דעיי"ש דאמרינן ש"גאולה" זו מכירה ופירש"י וז"ל, מכר לו מכירה גמורה בדמים ולא קיבל מעות ובאין לקיים דברי מכירתן ע"י קנין עכ"ל, ושוב אמרינן ש"תמורה" זו חליפין ופירש"י וז"ל, שמחליף כלי זה בחפץ כנגדו עכ"ל, ור"ת בתוס' שם מפרש וז"ל, גאולה זו מכירה ולרבי יוחנן גאולה בכסף ולריש לקיש במשיכה, תמורה זו חליפין של שוה בשוה דמהני לכולי עלמא אפילו בפירי, לקיים כל דבר לרבות אינו שוה בשוה (כלומר סודר) למר אף במטבע ופירי ולמר דוקא בכלי עכ"ל.

ומעתה צריכים להבין שגם חליפי שוה בשוה שונה במהותו מקנין כסף, והיינו

משום שבכל קנין כסף הרי הקונה רוצה את החפץ מחמת גופו ועצמותו, ואילו המוכר אינו רוצה את הכסף מחמת גופו ועצמותו אלא מחמת שוויותו וכח הקני' שיש לו, וגם כשהקונה משלם עם שוה כסף הרי המוכר אינו רוצה את השוה כסף מחמת גופו ועצמותו אלא מחמת כח הקני' שיש לו, וזהו הדבר שקובע שהחפץ הרי הוא בגדר הדבר הנקנה ושהכסף או השוה כסף הרי הוא בגדר תשלומין, משא"כ בחליפי שוה בשוה אין כאן חפץ אחד שהוא בגדר הדבר הנקנה וחפץ שני שהוא בגדר תשלומין, אלא יש כאן חליפי חפץ תחת חפץ, דהיינו שכל אחד רוצה את החפץ של השני מחמת גופו ועצמותו, ובזה שונה הוא חליפי שוה בשוה מקנין כסף.

ומעתה לפי הנ"ל י"ל שהס"ד של הגמ' סברה שאע"פ שחליפין איתנהו בפחות משו"פ, אבל מ"מ היינו רק בתורת קנין סודר אבל לא בתורת חליפי שוה בשוה, אלא חליפי שוה בשוה הרי הם רק משו"פ ומעלה, ומש"ה סבר הס"ד שחליפי שוה בשוה הרי הם מטעם קנין כסף, כלומר שגם חליפי שוה בשוה הרי הוא סוג מסוים של קנין כסף, כי קנין כסף הוא כל היכא שהקונה נותן להמוכר שוויות מסוימת תחת החפץ, בין היכא שצורת נתינת השוויות היא של תשלומין, ובין היכא שצורת נתינת השוויות היא חליפי חפץ בחפץ, כלומר שכל אחד רוצה דוקא את החפץ של השני, ומש"ה מוכנים להחליף שוויות בשוויות, ויש כאן נתינת שוויות בדרך תמורה, דכל היכא שיש כאן נתינת שוויות מסוימת תמורת דבר אחר הרי זה נחשב קנין כסף, ונהי שבלי הפסוק של תמורה היינו אומרים

שקנין כסף הוא רק היכא שצורת נתינת השוויות היא גדר של תשלומין, אבל אחרי שקמ"ל שגם "תמורה" קונה א"כ מעתה אמרינן שגם היכא שיש כאן נתינת שוויות בדרך תמורה הרי זה נחשב קנין כסף, וזהו שכתבו תוס' דס"ד שאע"פ שחליפין איתנהו בפמשו"פ, כלומר ואז הרי זה בגדר קנין סודר, אבל בכל זאת כשיש בהן שו"פ הרי זה מטעם קנין כסף, פי' כשהוא רוצה לעשות חליפי שוה בשוה.

ולבסוף מסקינן שגם בפחות משוה פרוטה שיין לעשות חליפי שוה בשוה, והיינו משום שיסוד הדין של חליפי שוה בשוה אינו החלפת שוויות תחת שוויות (והרי אנו נוקטים שפחות משוה פרוטה אינו נחשב בכלל בגדר שוויות וממון ואינו רק בגדר הלכות שיעורין), אלא יסוד דינו הרי הוא החלפת חפץ תחת חפץ, ולכן אין אנו צריכים שיהי' לו שוויות של שוה פרוטה, ומעתה מכיון שאין אנו צריכים שיהי' שוה פרוטה הרי זה מראה שחליפי שוה בשוה אינן מטעם קנין כסף כי קנין כסף הרי הוא דוקא בפרוטה (ואולי גם עצם העובדא שהרי זה בגדר החלפת חפץ תחת חפץ ולא שוויות תחת שוויות, הרי זה ג"כ מראה שאין זה מושג של קנין כסף).

ולפי הנ"ל מובן למה הוכיחו בהמסקנא שחליפין אינם מטעם כסף מזה שמהני בפחות משוה פרוטה ולא הוכיחו כן מהא דמטבע ופירי לא עבדי חליפין (דאם הוא מטעם כסף הדין נותן שיועילו גם מטבע ופירי כמו בקנין כסף), דלפי הנ"ל לק"מ, כי לפי הנ"ל יוצא שהס"ד היתה רק בנוגע לחליפי שוה בשוה, דהיינו שחליפי שוה

בשורה הרי הם מטעם כסף, והרי חליפי שוה בשוה מהני באמת גם במטבע ופירי לפי ר"ת (וע"ע בזה בריטב"א כאן בסוף דבריו).

ועי' גם בשיטה שלא נודעה למי כאן שפי' שהגמ' כאן מסיק שגם חליפי שוה בשוה לא מהני באשה משום דאיתנהו בפחות משה פרוטה וכדרכנו הנ"ל בדעת ר"ת.

והגרנ"ט בשיעורו כאן הוכיח מלקמן בדף ז' ע"א שחליפי שוה בשוה שפיר מהני בקידושין.

והנה צריכים להוסיף לדרכנו הנ"ל שהס"ד לפי ר"ת מיוסד על ההנחה שהיסוד של קנין כסף בקידושין הוא שהכסף הוא בגדר תשלומין בשביל האשה, דלפ"ז שפיר ס"ד שזהו סוג אחד של קנין בהדי חליפי שוה בשוה, והיינו משום שבשניהם הרי הוא נתן שוויות מסוימת תמורת האשה, רק שהכא הרי הוא נותנם בתורת תשלומין, ואילו הכא הרי הוא נותנם בתורת תמורה, אבל לפי הדרך שבקנין כסף באשה אין הכסף ניתן בתורת תשלומין בשביל האשה, שהרי האשה אינה בגדר שוויות של ממון אשר שייך לומר שהכסף משתלם בשביל האשה, אלא נתינת הכסף היא מעשה בעלמא לשם עשיית קנין, א"כ לא שייך לדמות חליפי שוה בשוה לקנין כסף כזה, דהא בחליפין הרי הקנין מיוסד על היותם זה תחת זה. ובאמת אם נאמר שאשה אינה במהותה בגדר שוויות של ממון א"כ לא שייך בה בכלל מושג של חליפי שוה בשוה לפי הס"ד שפירושו הוא שוויות תחת שוויות, וא"כ כל הביאור שכתבנו בהס"ד כאן ליתא.

ובענין מה הוא היסוד של קנין כסף, וכן

בענין אם קידושי אשה חשיב שוויות של ממון, עי' בסמ"ע בחו"מ סי' ק"צ סק"א שכתב שקנין כסף גבי שדה הרי הוא בתורת כסף שיווי, דהיינו שהוא צריך לתת את הכסף בעד תחילת תשלומין, אבל אם הוא נותנו רק בתורת מעשה בעלמא של עשיית קנין אין זה מועיל, והיינו משום שבשדה עפרון הכסף הי' בשביל פרעון. והט"ז השיג עליו דהא גם אשה נקנית בכסף, וילפינן כן משדה עפרון, והרי באשה לא שייך לומר שהכסף הוא תשלומין בשביל האשה שהרי האשה אינה בגדר שוויות של ממון, וא"כ בע"כ צ"ל שקנין כסף הרי הוא רק בגדר מעשה בעלמא של עשיית קנין. מיהו עיין באב"מ בסי' כ"ט סק"ב בד"ה ולענ"ד אינו וכו' שהביא מדברי הרא"ש בספ"ק דבבא מציעא שגם כסף קידושין הוא תחת שוויות האשה. ועי' בספר אפיקי ים בסוף סי' ט"ז שהביא מהאחיעזר לחלק שבמקח וממכר הרי זה בגדר כסף שיווי וכהסמ"ע, אבל בקידושין הרי זה בגדר מעשה בעלמא של עשיית קנין, וכן כתב האבן האזל בפ"א מהל' מכירה ה"ד ודייק כן מלשונות הרמב"ם עיי"ש, ובהערה על אות י' סק"ז ביארנו איך שייך לחלק כן מאחר שילפינן קידושין גופא ממקח וממכר בג"ש דקייחא קייחא וכמו שהעיר הט"ז.

ב. ביאור דברי התוס' רי"ד בסוגיין.

והנה האב"מ שם ביאר את שיטת התוס' רי"ד בסוגיין על פי הסברות הנ"ל שכתבנו, דהנה שיטת התוס' רי"ד כאן היא שמאי דאמרינן כאן שאשה אינה נקנית בחליפין הרי זה רק היכא שאמר לקדשה במנה ונתן לה עכשיו את הסודר לקנין בעלמא אבל לא

ינוקה מחובו כלום עבור הסודר, דבכה"ג אינו קונה משום שהאשה לא מקניא נפשה, אבל היכא שלא הבטיח לה מנה אלא נתן לה סודר ששזה פרוטה (כלומר בדעה שתתקדש תמורת עצם הסודר), אז הרי הוא שפיר קונה אע"פ שאמר לה שיהי' בדרך קנין חליפין, וביאר האב"מ שכוונת התוס' רי"ד היא משום דהיכא שהוא נותן לה בתורת חליפי שזה בשוה, אז חליפין דומין שפיר לקנין כסף (ונחית שם האב"מ לבאר שהיינו רק לפי הצד שקנין כסף מועיל בתורת תשלומין ושיווי וכמו שביארנו לעיל), אבל היכא שהוא נותן לה בתורת מעשה בעלמא של עשיית קנין, אז אין חליפין פועל מטעם כסף, אלא הרי הוא קנין אחר, ואינו מועיל משום שגנאי הוא לה כיון דאיתנהו בפחות משה פרוטה, וזהו כעין דברינו בהס"ד לפי ר"ת, דהיינו שחליפי שזה בשוה הרי הוא מטעם קנין כסף, רק שלפי ר"ת מסקינן שגם חליפי שזה בשוה אינם מטעם כסף כי גם חליפי שזה בשוה שייכי בפחות משה פרוטה, וזה מראה שאינם מטעם כסף בדרך חליפי שוויות תחת שוויות אלא בדרך חליפי חפץ תחת חפץ וכמו שביארנו לעיל, אבל התוס' רי"ד סובר שכשהוא עושה בדרך שוה בשוה, אז הרי זה שפיר מהני מטעם כסף, כי חליפין של שוה בשוה שייך באמת רק בשוה פרוטה, ורק הדרך של קנין סודר שייך בפחות משה פרוטה, ומאי דמסקינן כאן שחליפין לא מהני הרי זה איירי כשהוא רוצה לעשות בדרך קנין סודר, כן נראה לומר בכוונת האב"מ שם.

איברא אולי כוונת האב"מ היא לבאר את דברי התוס' רי"ד בדרך אחרת, והיינו שמה

סובר התוס' רי"ד שהיכא שהוא מקדשה תמורת עצם הסודר הרי היא מקודשת אע"פ שהזכיר לשון חליפין, אין זה בגלל שהוא סובר שיש שני מיני קנין חליפין, אלא י"ל שכוונתו היא משום שבכה"ג כוונת המקדש הרי היא באמת למושג של תשלומין וקנין כסף ממש, אע"פ שהזכיר המקדש בתוך דבריו לשון חליפין. וכן ראיתי שהבין הגרנ"ט כאן את כוונת האב"מ, והגרנ"ט עצמו כתב שכוונת התוס' רי"ד היא משום חליפי שזה בשוה דמהני.

ועיין במה שכתבנו בהאות הקודמת בענין דעת רש"י בכל הנ"ל. וכן עיין בחזו"א בחלק אה"ע בריש סי' מ"ה מה שכתב בביאור דברי התוס' רי"ד.

ג. דברי ר"ת שהביא הריטב"א בדף כ"ח.

והנה בסק"א הסקנו בדעת ר"ת שחליפי שזה בשוה פירושו הוא חפץ תחת חפץ ולא שוויות תחת שוויות, ומש"ה חליפי שזה בשוה שייך גם כשהוא נותן סודר שאינו שוה פרוטה. ברם יש לעיין בזה בדברי ר"ת שהביא הריטב"א לקמן בדף ע"א וכמו שנבאר, דעיי"ש שהביא הריטב"א את ביאורו של ר"ת בסוגיית הגמרא שם אשר יוצא מתוך ביאורו שבקנין חליפין צריכים לשום את שוויות הסודר, והקשה הריטב"א על זה וז"ל, תדע (דחליפין לא צריכי שומא), דחליפין מחליפי סודר נפקא לן, וחליפי סודר לא צריכי שומא, דהא איתנהו בפחות משה פרוטה, ומילתא דליתא בחליפי סודר ליתא בחליפין דעלמא וכו' עכ"ל. והנה חזינן שהזכיר גם חליפין וגם חליפי סודר, והיינו כמו שהבאנו שיש שני

מיני קנין חליפין, מיהו צ"ע מה זה שכתב הריטב"א שילפינן חליפין דעלמא מחליפי סודר, הלא יש לכל אחד פסוק לחודי' (ואולי נתכוין הריטב"א לומר שיש היקש. מיהו כבר נחלקו רש"י ותוס' בסוכה דף ל"א ע"א בענין אם אדם דן היקש מעצמו).

ועכ"פ מזה שכתב הריטב"א שבסודר לא בעינן שומא משום דאיתנהו בפחות משו"פ מבואר דס"ל שחליפי שוה בשוה לא שייכי בפחות משוה פרוטה, דהא אם גם הם איתנהו בפחות משוה פרוטה א"כ למה לו להריטב"א ללמוד מסודר דלא בעינן שומא הלא מצד דיני חליפי שוה בשוה גופא מוכח כן כיון דלא בעינן בהו שו"פ (וכדרך שהוכיח בסודר), וא"כ מוכח דס"ל להריטב"א שחליפי שוה בשוה איתנהו רק בשו"פ.

מיהו יש לעיין בדברי הריטב"א דאיך הוכיח שלא בעינן שומא בחליפי סודר מהא דמהני אפילו בפחות משוה פרוטה, הלא נהי דמהני גם בפחות משוה פרוטה אבל בכל זאת יתכן דהיכא שהכלי שוה יותר אנו צריכים שומא כדי שתהי' להשני סמיכות דעת, דהא כהאי גוונא מצינו לקמן בדף ח' שאע"פ שסגי לקידושין בשוה פרוטה אבל בכל זאת אם קידשה בחפץ ששוה יותר הרי אנו צריכים שומא כי בלא שומא אמרינן שלא סמכה האשה דעת שהחפץ שוה כמה שהיא רוצה שיהי' שוה, וא"כ גם בסודר נאמר שאע"פ שסגי בפחות משוה פרוטה אבל בכל זאת אם הוא שוה יותר אנו צריכים שומא כדי שיסמוך דעת שהוא שוה כמה שהוא רוצה.

מיהו נראה שכוונת הריטב"א היא כך דמכיון שמהני חליפי סודר אפילו בפחות

משוה פרוטה א"כ חזינן מזה שיסוד הקנין בחליפי סודר אינו מצד השוויות, אלא נתנת הכלי הרי היא בגדר מעשה בעלמא של עשיית קנין, ורק היכא שהקנין הוא מצד שוויות הדבר כמו בקנין כסף רק התם אמרינן שהמקנה סומך דעת על שוויות הדבר, אבל היכא שהמעשה הוא רק מעשה בעלמא לשם קנין, התם לא אמרינן שהמקנה סמך דעת על שוויות הדבר, וא"כ מאחר שמוכח שקנין סודר אינו מצד שוויות הדבר, א"כ מעתה שפיר יוצא שאין צריכים שומא משום סמיכות דעת.

מיהו לפ"ז צ"ע דכיון דאזיל הריטב"א שחליפי שוה בשוה בעי שו"פ א"כ איך אפשר ללמוד מסודר שגם חליפי שוה בשוה לא בעי שומא, הלא אולי שאני חליפי שוה בשוה דכיון דתלוי בשוויות, שפיר בעינן שומא (מיהו אם נתכוין הריטב"א להיקש אולי י"ל שדנינן היקש גם בכגון זה, עי' במצפה איתן על יבמות דף י"ז ע"ב).

ועכ"פ בדעת ר"ת שהביא שם הריטב"א נראה לומר דס"ל שנהי שבסודר לא בעינן שומא לכה"פ משום סמיכות דעת, אבל היינו רק משום שסודר מהני אפילו בפחות משו"פ וא"כ חזינן מזה שיסוד הקנין אינו מצד השוויות אלא יסוד הקנין הרי הוא מעשה בעלמא לשם קיום הדבר וכיון שכן שפיר לא בעינן שומא, אבל בחליפי שוה בשוה בעינן שוה פרוטה אשר מזה חזינן שהוא מועיל מצד השוויות ומש"ה התם שפיר בעינן שומא.

ברם לפי כל הנ"ל יוצא שזה סותר את מה שביארנו בדעת רבינו תם בתוס' כאן שלפי מסקנת הגמ' כאן גם חליפי שוה בשוה איתנהו בפחות משוה פרוטה.

דף ג' ע"ב

טו) תד"ה ואין דבר אחר כורתה.

א. האם היציאות של עבד הן בגדר הפקעות או האם לכתחילה נמכר העבד רק עד אז.

עיי' בדברי תוס' שכתבו וז"ל, וא"ת תהא אמה העברי' יוצאת בחליצה מק"ו דיבמה מהאי ק"ו גופה וכו' עכ"ל, כלומר דמה יבמה שאינה יוצאת בגט יוצאת בחליצה, אה"ע שיוצאת בשטר אינו דין שתצא בחליצה, והסיקו תוס' דאיכא למימר שאשת איש ושפחה כנענית יוכיחו שיוצאות בשטר ולא בחליצה. והקשה המהרש"א דאכתי אפשר לעשות ק"ו משש יובל וסימנים, דמה יבמה שאינה יוצאת בשש יובל וסימנים הרי היא יוצאת בחליצה, אה"ע שיוצאת בשש יובל וסימנים אינו דין שתצא בחליצה, ועל הק"ו הזה ליכא למימר שאשת איש וש"כ

יוכיחו שהרי גם הן אינן יוצאות בשש יובל וסימנים. ותירץ המהרש"א שתוס' נקטו שאולי יש להק"ו הנ"ל פירכא ומש"ה הקשו רק מהק"ו שאמר הש"ס.

ועי' גם במהרי"ט שהקשה כן, ותירץ שא"א לעשות ק"ו משש יובל וסימנים, והיינו משום דכיון שזמנם קבוע (וגם סימנים חשיבי קבוע להם זמן כיון שהם באים בדרך כלל בגיל י"ב בקירוב), א"כ הרי זה מראה שאינם בגדר יציאות, אלא גם בתחילה הרי היא נמכרת רק עד הפרקים האלו, משא"כ שטר ומיתת האדון הרי הם שפיר בגדר הפקעות ויציאות, ולא אמרינן שאה"ע נמכרת לכתחילה רק עד מיתת האדון או עד שיוציאה בשטר, אלא הרי היא נמכרת עד שש יובל וסימנים, וכך שפחה כנענית נמכרת לעולם, ושטר ומיתת האדון הם בגדר דברים הנולדים אח"כ שמפקיעים את העבדות שהיתה ראוי להמשך*, וא"כ מכיון ששש יובל וסימנים אינם בגדר

במכירה, שנמכר לזמן שש שנים, וכשנגמרות יוצא הוא מאדונו, או די"ל שהוא נמכר סתם, והשביעית היא הגורמת היציאה, והביא מקידושין ט"ז ב' דהיוצא בגרעון כסף אין מעניקין לו משום דאין שילוחו מעמך, ומוכח דעבד היוצא בשנה השביעית הוי שילוחו מעמך, דלא אמרינן דכשכלו השש שנים יוצא הוא ממילא, אלא דהוי יציאה מהאדון בשביעית והוי שילוחו מעמך, וחייב לתת לו הענקה, וזה מדוייק בפסוק ובשביעית, זהו חידוש דין ביציאתו דהשביעית מוציאתו עכ"ל.

ובשם הקובץ שיעורים ראיתי ששש יובל אינם בגדר יציאות והוכיח כן מלקמן בדף ד' ע"א דאמרינן, אילו כן, הייתי אומר תושב, זה קנוי קנין שנים, אבל קנוי קנין עולם (כלומר נרצע) אוכל (בפסח) עיי"ש, ואם נאמר שעבד עברי נמכר בתחילה לעולם, רק ששש יובל הם בגדר הפקעות שבאות לאחר מכאן, א"כ נמצא שחוקק הקנין בשניהם הרי הוא שוה,

* וראיתי מוכיחים ששש יובל וסימנים הם שפיר בגדר יציאות מלקמן בדף ד' ע"ב דפרכינן מה לאה"ע שכן יוצאת בכסף ולכן כדן הוא שתהי' נקנית בכסף, וכתבו תוס' שם דה"ה דהו"מ למיפרך מה לאמה העברי' שכן יוצאת בשש יובל וסימנים, ולכאורה מוכח מזה שהם בגדר יציאות, דאז הרי זה שפיר בגדר פירכא, דהיינו דמה לאמה העברי' שחזינן שריבתה בה התורה דרכי קנין (דהיינו לענין לקנות את עצמה) ולכן הדין נותן שתהי' נקנית בכסף, אבל אם הכוונה היא שהיא מכורה רק עד שש יובל וסימנים א"כ אין כאן פירכא, דהא אין בזה שום תופעה של ריבוי בדרכי קנין. מיהו לפי סברות המהרש"א והע"י על תוס' שם אין רא"י עיי"ש.

וראיתי מובא מהאזהרות רבינו אליהו הזקן ז"ל בריש המנין ס"ה פרשיות, בפירוש מתק אזהרות שכתוב בזה"ל, הנה הגריז"ס הגאבד"ק בריסק זצ"ל חקר, מהו דין יציאת עבדים בשביעית, אם זה דין

וא"כ למה היינו מחלקים ואומרים שקנוי קנין עולם שפיר אוכל, וא"כ מוכח שהעבדות היא רק עד שש ויובל, דלפ"ז שפיר יוצא שקנוי קנין עולם הרי הוא קנוי בקנין יותר חזק מקנוי קנין שנים, ולכן שפיר הו"א שהוא אוכל. וע"ע בזה לקמן באות כ"ז.

שו"ר במשך חכמה על פרשת משפטים בד"ה ועבדו לעולם (כ"א, ו) שכתב וז"ל, יש לעיין בעבד עברי שנמכר בזמן שהיובל נוהג, ובתוך שש בטלו היובלות, כמו בשעה שהגלה עשרת השבטים, שלא היו כל יושבי' עלי', כיון שאין עבד עברי נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, מי פקע עבדותו, או דלמא נשאר עבד כמו שדה אחוזה, וא"כ הרי נרצע שאינו יוצא בגרעון כסף ויוצא רק ביובל, אם ה' יוכל אפקעתא דמלכא, ואם לא ה' יוכל, שנבטל, נשאר עבד לעולם כל חיי האדון, ומדרייק הכתוב ועבדו לעולם לפי פשוטו, עובד אותו לעולם, רק אם יהי' יובל מפקיע, והבן וכו' עכ"ל.

ובאדרת אליהו שם איתא בזה"ל, משמע לעולם ממש, רק שבפרשת היובל אמרה תורה שהיא מוציאה כל הנמכר לעולם, וביארה תורה פרשת היובל בפרשה מיוחדת על הכל עכ"ל.

ועי' ברף ט"ז ע"ב בתד"ה מה וכו' שהקשו שנלמוד מק"ו שמייתת האב מוציאה מרשות האדון, דמה שש ויובל שאינם מוציאים מרשות האב הרי הם מוציאים מרשות האדון, מיתת האב שמוציאה מרשות האב אינו דין שהיא מוציאה מרשות האדון, ואם נאמר ששש ויובל אינם בגדר יציאות, אלא שמתחילה אין העבדות נמשכת יותר מזה, א"כ איך אפשר ללמוד מהם שמייתת האב תוציא מרשות האדון, הלא מיתת האב הרי היא בגדר יציאה שהרי אין זמנה קבוע ואיפוא מצינו שלענין יציאות נקל יותר לחדש יציאה מרשות אדון. ומתוס' מוכח ששש ויובל וסימנין שזמנם קבוע הרי הם על משקל אחד עם מיתת האב שאין זמנה קבוע דהיינו או בגדר יציאות או בגדר שיריים בהמכירה.

ועי' עוד בקו"ש באות י"ז ובדברינו על דף ט"ז באות רי"ט בנוגע ליציאת מיתת האב.

וע"ע בחידושי הגר"ח על הש"ס להלן בהסימן "בדין מכירת עבד" (שהוא מהגר"ז) דכתוב שם בזה"ל, וזהו נמי הדין דע"ע אינו עובד את הבת ואמה העברי' לא את הבן ולא את הבת, דאין זה דין בהפצא שאינה בת ירושה, אלא שהוא מזכותי העבד והאמה שאין עובדים אלא להאדון שקנאם ולא לאחר, וראי' לזה נראה מהא דאמה היוצאת

במיתת האדון יש לה הענקה, ואם נאמר דהא דאין עובדים את היורשים הוא משום דאין כח להאדון להורישם א"כ מה דיוצאים לחירות הוא ממילא ע"י שאין מי לעבוד א"כ לא מיקרי יציאה כלל והי' ראוי שלא יהא דין הענקה כלל דאין זה שילוחו מעמך, ובע"כ כמש"כ דבאמת הם ככל הממונות שצריך לחול עליהם דין ירושה רק שזה מזכותם שאינם עובדים רק להאדון ולא ליורשים וע"כ מיקרי זה שילוחו מעמך ע"כ.

ועיין ברש"י להלן ברף ט"ז ע"ב בד"ה ד' מעניקים להם ובד"ה שלשה וכו' דמשמע שרק לנרצע שאינו עובד לא את הבן ולא את הבת מעניקין כשהוא יוצא במיתת האדון, אבל לעבד עברי שצריך את הבן אין מעניקין אפילו כשהוא יוצא במיתת האדון וכגון היכא שאין בן. וצ"ע למה חלוקים הם, דכי נימא דס"ל לרש"י שכשעבד עברי יוצא במיתת האדון אין זה בגדר הפקעה אלא רק בנרצע הוי הפקעה. ועכ"פ מהרמב"ם משמע שכל היכא שיוצאים במיתת האדון מעניקים (וע"ע ברש"י ברף י"ד ע"ב בד"ה ובמיתת האדון ובדברינו שם).

והנה להלן ברף י"א ע"ב דרשינן והפדה מלמד שמגרעת מפדיונה ויוצאת, ופירש"י שהאדון מסייע בפדיונה ע"י שהוא מוריד מסכום הפדיון את מה שכבר עבדה, והדרשה נובעת ממאי דכתיב והפדה דמשמע כאילו האדון הוא הפודה אותה, והרי אינו כן שהרי גרעון כסף מועיל אפילו בעל כרחו של האדון, אלא הכוונה היא שמחשבין בצורה שזה נראה כאילו האדון מסייע, דהיינו על ידי מה שמפחיתים את מה שכבר עבדה. ברם צ"ע למה צריכים פסוק, ולמה זה נקרא שהאדון סייע, הלא כך הוא שורת הדין שיריד את מה שכבר עבדה.

ובפרשת משפטים על קרא דוהפדה פירש"י וז"ל, והפדה, יתן לה מקום להפדות ולצאת, שאף הוא מסייע בפדיונה, ומה הוא מקום שנותן לה, שמגרע מפדיונה במספר שנים שעשתה אצלו כאילו היא שכורה אצלו וכו' עכ"ל. ולא הבנתי מה משתנה ע"י שמחשבים כאילו היא שכורה אצלו, הלא גם אם היא מכורה אצלו שורת הדין נותנת שיגרע את מה שכבר עבדה כי זוהי שוויותה האמתית עכשיו.

ברם אם נאמר שבאמת העבד נמכר לעולם, רק ששש מפקיע, וכן סימנים באמה העברי', א"כ שפיר יש לבאר למה זה נקרא שהאדון מסייע, כי נהי

יציאות, אי אפשר לעשות את הק"ו הנ"ל ולומר שאה"ע שיוצאת בשש ויובל וסימנים אינו דין שתצא בחליצה, כי מה שהיא יוצאת בשש ויובל וסימנים אינו סיבה לומר שנרבה לה גם יציאת חליצה כי שש ויובל וסימנים אינם בגדר יציאות, אלא גם בתחילה לא נמכרה האמה אלא עד הזמן ההוא.

ב. החקירה הנ"ל בנוגע לחליצה.

והנה תירוצו הנ"ל של המהרי"ט מיוסד הוא על ההנחה שחליצה היא כמו שטר ומיתת האדון, דהיינו שהרי היא בגדר יציאה והפקעה, ובאמת כן צריך לצאת לפי מה שתלה המהרי"ט את הדבר בזה שאין הזמן קבוע, אבל אם נאמר שגם חליצה אינה בגדר הפקעה, אלא היבמה אסורה לשוק רק עד

שבשעת המכירה האדון מסכים לשלם דמים רק כפי עבודת שש כיון שלכסף יעבוד העבד רק שש, אבל מעיקר הדין, לפני הפקעת שש, הרי הכסף הזה הוא כסף תשלומין ופסיקת מקח עבור עבדות לעולם, כי לפני שש הרי הוא באמת מכור לעולם, וא"כ כשהעבד בא לפדות את עצמו לאחר ב' או ג' שנים יש להאדון ברירה לומר שיוריד רק קצת כסף כיחס ב' או ג' שנים לעומת כל שנות חייו, ועל זה אמרה התורה שיסייע בפדיונה ע"י שמחשבים (בעל כרחו) שהכסף הוא תשלומין רק עבור שש שנים כמו שיהי' באמת אחרי הפקעת שש, דע"ז יוצא שע"י גרעון עבודת ג' שנים ירד חצי הכסף.

שוב הראוני את דברי החינוך במצוה מ"ד שגם הוא כתב שמיקרי שהאדון מסייע לה, וכתב שמיקרי שהוא מסייע לה במה "שלא יטעון עלי' תשלום שנות עבודתה על כל פנים או שיאמר מעותי היו בטלות אצלה תוסיף לי ריוח אם תרצה לצאת". והמנ"ח שם הביא שגם הרא"ם והמקנה מפרשים שסיוע האדון הוא במה שאינו תובע שכר ביטול מעותיו. וע"ע בזה בדברינו להלן על דף י"ד ע"ב באות קצ"ה.

והנה הרמב"ן בריש פרשת משפטים כתב שבהדין

שיקרה חליצה, ואין הפירוש שהיא נאסרת לעולם ושוב באה החליצה ומפקיעה את האיסור ומתירתה, א"כ לפ"ז שפיר שייך ק"ו, דהא שפיר שייך להשוות ולומר שבאמה העברי' שהתורה קבעה בתחילה שיעורים של שש ויובל וסימנים, אינו דין שקבעה התורה בתחילה גם שיעור של חליצה.

ובאמת יש לעיין בענין איך הוא גדר הדבר בחליצה, דהנה חזינן שאע"פ שקרובי אשתו נאסרות עליו גם לאחר שגירשה או שמתה, אבל מ"מ קרובי זקוקתו אסורות עליו רק כל זמן שקיימת הזיקה, אבל לפי הצד ביבמות דף י"ז שלאחר מיתת היבמה פקעה הזיקה, אז הקרובות שלה ניתרות להיבם, ולכאורה צ"ע מאי שנא זיקה מאישות, דכמו שבאישות חזינן שהקרובות

של יציאת שש יש "זכר למעשה בראשית כי השביעי נבחר בימים ובשנים ובשמיטות, והכל לענין אחד, והוא סוד ימות העולם מבראשית עד ויכלו וכו', ולכן החמיר בה הנביא מאד (ביציאת שש) וכו'". מיהו החינוך במצוה מ"ב כתב טעם אחר בנוגע לשורש המצוה של יציאת שש בזה"ל, שלכן הזהירנו לרחם על אשר הוא תחת ידינו ולגמול לו חסד עכ"ל. ונראה שטעמו של הרמב"ן אתי שפיר לפי שני הצדדים שהזכרנו בנוגע ליסוד הדין של יציאת שש, אבל דברי החינוך לכאורה אתי שפיר רק לפי הדרך שהמכירה היא לעולם רק שאח"כ בא שש ומפקיע, דבנוגע לזה שפיר י"ל שיש בזה רחמים וגמילות חסד להעבד, דהיינו במה שמצייתים להעובדא שהעבדות נפקעת אע"פ שנמכר לעולם, אבל לפי הדרך שהוא נמכר בתחילה רק עד שש, והכסף ניתן רק בשביל עבדות של שש, א"כ איזו גמילות חסד יש בזה שהוא יוצא בשש, הלא כך הדין נותן.

וע"ע בקו"ש שם, ולקמן בדברינו באות כ"ד, ובכרך ב' אות רי"ט, בנוגע לאיך הוא ביציאת בגרות. ולקמן באות מ"ז נביא עוד מקורות בענין יסוד הדין של גרעון כסף.

נשארות אסורות גם לאחר שנפקעה האישות, א"כ כך הי' צריך להיות גם בזיקה. וראיתי בקובץ הערות בסי' י"ב סק"ב שכתב לחלק שבקרובי אשתו הרי הקידושין אוסרין את הקרובות לעולם, אבל בזיקה מה שהקרובות אסורות הרי זה משום המצב של זיקה שבכל רגע ורגע (*), ולכן הדין נותן שאם נתבטל המצב, מתבטל גם האיסור. ומעתה לכאורה יש לדמות לזה גם את מה שהזיקה אוסרת את היבמה לשוק, דגם בזה י"ל שאין זה בגדר איסור עולם אלא הרי זה בגדר איסור שמתחדש בכל רגע ורגע מחמת המצב של אותו רגע. ולפ"ז יוצא שגם חליצה אינה בגדר יציאה שהרי גם חליצה אינה באה להפקיע איסור שכבר חל מקודם לכן לעולם, אלא היבמה אסורה רק עד שתחלוץ.

מיהו מהסוגיא לקמן בדף י"ד ע"א יש להביא סמוכין שהיבמה נאסרת באמת לעולם, רק שחליצה באה אח"כ ומפקיעה את האיסור, דהנה פרכינן שם מנ"ל שמיתת היבם מתרת את היבמה לשוק, ולכאורה צ"ע למה לא אמרינן משום דסברא היא, דהוא אסר לה והוא מתיר לה, וכמו שרצו לומר לעיל לענין מנ"ל שמיתת

הבעל מתרת את אשתו, והכא לא שייך לדחות כמו שדחתה הגמ' לעיל שם שערויות יוכיחו שהבעל אוסר אותן והרי מיתתו אינה מתרת אותן, דהא קרובי זקוקתו אסורות רק מדרבנן, ומדאורייתא אין היבם אוסר אותן כלל. וצ"ל שהנפילה אוסרת את היבמה לשוק לעולם, והסברא של הוא אסר לה והוא שרי לה שייכת רק היכא שהאיסור מתחדש בכל רגע בגלל המצב של אותו רגע, דאז שפיר יוצא שאם בטלה הסיבה שוב אין האיסור מתחדש, אבל אם האיסור חל בתחילה לעולם, אז א"א לומר מצד הסברא שהמיתתה של האוסר מפקיעה אותו, וגבי אשת איש סברה הגמ' בתחילה שאינה נאסרת בתחילה לעולם, ולכן סברה הגמ' לומר את הסברא של הוא אסר לה הוא שרי לה, ושוב דחתה הגמ' שמהדין של ערויות חזינן שהיא שפיר נאסרת לעולם שהרי משום כך ממשיך שם האיסור גם אחרי שנתבטל המצב, וא"כ י"ל שהגמ' סוברת שגם גבי יבמה הרי זה כך דהיינו שבתחילתה הרי היא נאסרת לשוק לעולם, ולכן לא שייך לומר הוא אסר לה וכו', אלא צריכים פסוק שאע"פ שהיא נאסרת לעולם, בכל זאת מיתת היבם הרי היא בגדר הפקעה (**).

לעולם.

מיהו לכאורה יש להקשות על זה דאם אפשר לחלק בין הגדר של האיסור של יבמה לשוק להאיסור של קרובי זקוקתו א"כ איך מוכיחים שאשת איש נאסרת בתחילה לאחרים לעולם רק שמיתת הבעל מתרת מהא שהקרובים נאסרים לעולם הלא גם שם נאמר שאע"פ שהאיסור על הקרובים הוא לעולם אבל האיסור של אשת איש לאחרים הוקבע מתחילה רק כל זמן שהבעל קיים.

מיהו לק"מ כי אה"נ יכול להיות שכן הוא, אבל

(* ואולי הגורם לזה הוא משום שרק בקידושין, מכיון שנאסרו הקרובות ע"י מעשה, דהיינו המעשה קידושין, התם אמרינן שהמעשה אוסר אותן לעולם, אבל בזיקה הרי לא נאסרו הקרובות בתחילה ע"י איזה מעשה קנין כמו בקידושין, וצ"ע.

(** ומה שקרובי זקוקתו מותרות להיבם לאחר מיתת היבמה, צ"ל דהיינו משום דשפיר יש לחלק בין האיסור של קרובי זקוקתו לבין האיסור של יבמה לשוק ולומר שחכמים לא אסרו בתחילה את הקרובות לעולם ואילו היבמה שפיר נאסרת בתחילה לשוק

ג. דברי הקו"ש.

שו"ר בקו"ש על קידושין באות מ"ג שדן בזה וכתב וז"ל, וחילוק זה צ"ל בהא דפריך בגמ' מיתת היבם מנא לך, והא דלא אמרינן מהסברא דהוא אסר לה הוא שרי לה כדס"ד גבי אשת איש, והכא ליכא לשנויי והרי עריות (יוכיחו), דקרובות זקוקתו מותרות מדאורייתא, וצ"ל דמ"מ גם בלא ראי' אפשר לומר דהאיסור יבמה לשוק נאסר בפעם אחד לעולם, ואין צריך להתחדש תמיד סיבת הזיקה (וזהו כמו שכתבנו לעיל בסמוך ביישוב קושיא זו), אבל קשה דהא בנעשית היבמה ערוה [הרי היא] מותרת לשוק משום דפקעה זיקה, וה"נ במת היבם פקע זיקה, ולמה לא תהא מותרת לשוק, וע"כ צ"ל דבמת היבם אף דפקעה זיקה מ"מ כיון שנאסרה תו לא פקע איסורא בכדי, דאכתי איכא חפצא דאיסורא, דהא מצד עצמה ראו' לאיסור יבמה לשוק, אבל בנעשית ערוה, כיון שאינה ראו' לזיקה, תו ליכא חפצא דאיסורא. ואכתי תיקשי לשיטת תוס' שילהי פרק החולץ דהיכא שנעשית ערוה לאחר שנתקדשה אין קידושין נפקעין, ואילו בנעשית ערוה לאחר שנוקקה, הזיקה נפקעת ומותרת לשוק, ומאי שנא, והי' נראה מזה דשאני איסור זקוקה מאיסור אשת איש, דזיקה לא נאסרת בתחילה [לעולם]

גם יתכן שהאיסור של אשת איש לאחרים הוקבע לעולם מאחר שמצינו בהאיסור של קרובים ששייך לומר דבר כזה, ולכן צריכים פסוק כדי לומר שמיתת הבעלים מתרת.

וגם בלא"ה י"ל שרק בנוגע להאיסור של יבמה לשוק והאיסור של קרובי זקוקתו יש לחלק כן כי האיסור של קרובי זקוקתו הוא רק מדרבנן וא"כ י"ל שרק בנוגע לאיסור דרבנן הקילו רבנן וקבעו גדר יותר קל מהגדר שהתורה קבעה, אבל היכא ששני

כמו באשת איש, אלא האיסור מתחדש תמיד ע"י שהיא זקוקה גם עכשיו, ומש"ה בנעשית ערוה ניתרת ממילא, ולא כן באשת איש שנאסרה מתחילה לעולם, אבל אם נאמר כן, אין מקום לפירכת הגמרא מיתת היבם מנ"ל דמתרת. ושמא י"ל דהא דאשת איש אינה ניתרת כשנעשית ערוה, הטעם הוא משום דקדושת הגוף כיון שחל שעה אחת תו לא פקע, אבל איסור יבמה לשוק אפשר דלא מיקרי קדושת הגוף, ועדיין צריך יישוב עכ"ל.

טז) תד"ה ואין דבר אחר כורתה.

בענין מה שעבד כנעני ושפחה כנענית אינם יוצאים במיתת האדון. עיין בתוס' שכתבו וז"ל, וא"ת תהא אמה העברי' יוצאת בחליצה בהאי ק"ו גופה וכו', וי"ל דה"א שפחה כנענית תוכיח דיוצאה בכסף ואין יוצאה בחליצה, וא"ת היא גופא תיתי בהאי ק"ו דתיפוק בחליצה, וי"ל דאיכא למיפרך מה ליבמה שיוצאת במיתת היבם ולכך יוצאת בחליצה תאמר בשפחה כנענית שאינה יוצאת במיתת האדון לכך אינה יוצאת בחליצה, וא"ת א"כ היכי נימא שפחה כנענית תוכיח איכא למיפרך מה לשפחה כנענית שכן אינה

הדינים הם מהתורה לא מסתבר לומר שהתורה חילקה.

ועוד י"ל שלא מסתבר לומר שהאיסור של אשת איש לאחרים, שהוא עיקר המהות של האישות, הוא רק עד שהבעל מת, ואילו האיסור של קרובים, שהוא דבר צדדי, הרי הוא נקבע לעולם, אבל ביבמה שפיר יש לחלק כי ביבמה אנו מחלקים להיפך והיינו שהאיסור של יבמה לשוק הוא לעולם משא"כ האיסור של קרובים הוא רק כל זמן שהיא קיימת.

יוצאת במיתת האדון תאמר באמה העברי' עכ"ל. והנה לכאורה יש להקשות על סדר דברי תוס', דבתחילה כשאמרו שפחה כנענית תוכיח למה לא הקשו מיד דמה לשפחה כנענית שכן אינה יוצאת במיתת האדון, ומזה שלא הקשו כן משמע דס"ל שאין זה פירכא, רק ששוב הקשו שנילף ששפחה כנענית גופא תצא בחליצה, וכדי לתרץ את הקושיא הזאת הוכרחו לומר דשפיר חשיב פירכא (וששוב הדרה הקושיא הראשונה לדוכתה משום שאין לומר ש"כ תוכיח), וצ"ע למה מעיקרא סברו דלא הוי פירכא.

וי"ל שמעיקרא סברו תוס' שאין זו פירכא משום שמה ששפחה כנענית (ועבד כנעני) עוברת בירושה להבן אין זה נקרא שאינה יוצאת במיתת האדון, אלא הרי זה נקרא שבכלל לא מת האדון, כי גם הבן נעשה אדון עם מיתת אביו, ורשות האדון כוללת גם את הבן, ובשלמא באשת איש, אם הדין הי' שהיא נשארת אסורה גם לאחר מיתת הבעל, הרי זה שפיר הי' נקרא תופעה של "אינה יוצאת במיתת הבעל", כי באמת כבר מת הבעל, דהא אין כאן בעל אחר שהיא עוברת אליו, ובכל זאת הרי היא נשארת אסורה, אבל בשפחה כנענית הרי חידשה התורה שבאמת רשות האדון כוללת גם את הבן, וא"כ נמצא שאין כאן בכלל תופעה של מיתת האדון. אלא שמעתה צריכים להבין את סברת תוס' במסקנתם דשפיר חשיב פירכא.

ויש לבאר מסקנתם ע"י שנקדים שבאמת הנידון הנ"ל באם זה נקרא מיתת האדון תלוי בשני צדדים שאפשר לחקור, דהנה מצד אחד י"ל שהיכא שמת האדון, תחילת

הדין היא שהשפחה כנענית עוברת להבן, ושוב בדרך תוצאה נגרם מזה שלא נפקע ממנה הדין של שפחה כנענית, ולפי הצד הזה שפיר י"ל כהנ"ל שאין זה נקרא בכלל שקרה מיתת האדון, אבל מצד שני י"ל, שבתחילה נאמר שלא נפקע ממנה דין שפחה ע"י מיתת האדון, ורק כתוצאה מזה הרי היא עוברת להבן, ולפי הצד הזה יוצא שבאמת שפיר יש כאן מיתת האדון ושאינה היא יוצאת במיתת האדון, וא"כ י"ל שתוס' במסקנתם סוברים כהצד השני.

ברם לפי הצד השני צ"ב למה אם מת גר שאין לו יורשים הרי העבדים יוצאים לחירות, הלא אמרינן שיש דין עצמי שהדין עבד אינו נפקע ע"י מיתת האדון גם בלי שיהי' כאן מי שיירש אותו, והרי מזה שעבדו של גר שמת יוצא לחירות חזינן שמיתת האדון שפיר מפקיעה את הדין של עבדות. ועיין בזה בתוס' בדף כ"ג ע"א בסד"ה ואיכא.

ועוד, דלכאורה הצד השני מובן רק אם סוברים שהמפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור ושבלא גט שחרור עדיין יש עליו דין עבד אע"פ שאין לו בעלים, אבל לפי שמואל שסובר שהמפקיר עבדו יצא לחירות ואינו צריך גט שחרור, א"כ חזינן שאם פקע הבעלות של האדון, שוב ממילא אין עליו דין עבד כנעני, וא"כ בע"כ צ"ל שהשלב הראשון במיתת האדון הוא שהעבד עובר להבן, דהא א"א לומר שהשלב הראשון הוא שע"י המיתה אין נפקע הדין עבד שלו, ורק כתוצאה מזה הרי הוא עובר להבן, דזה אינו, דהא אפילו אם המיתה מצד עצמה אינה מפקיעה את העבדות אבל מ"מ מכיון שמת האדון ונתבטלה בעלותו הרי זה

כמו מפקיר עבדו, והדין נותן ששפיר יפקע ממנו דין עבד, וא"כ יוצא שדברי תוס' במסקנתם אכתי צ"ע שהרי מהדין של גר שמת, וכן מהדין של מפקיר עבדו יוצא לחירות ואינו צריך גט שחרור, חזינן שתחילת הדין היא שהעבד עובר להבן, והרי לפי הצד הזה יוצא שאין כאן בכלל מציאות של מיתת האדון.

וצ"ל שגם במסקנתם סוברים תוס' כהצד הראשון שכתבנו רק שהם סוברים שבכל זאת אפשר לעשות את הפירכא של מה לשפחה כנענית שאינה יוצאת במיתת האדון, והיינו משום שכוונת הפירכא היא דמה לש"כ שהתורה הקשתה ביציאותיה שהרי חזינן שבזמן שהי' אפשר שתצא במיתת האדון, במקום להוציאה לחירות חידשה התורה שעוד יש כאן אדון ושעוד לא קרה מיתת האדון (ותוס') בתחילת דבריהם לא נחתו לפירכא זו).

(יז) בענין האב זכאי בבתו בקידושי' בכסף בשטר ובביאה.

פירש"י וז"ל, שהכסף יהי' שלו והוא מקבל השטר עכ"ל. יש לעיין למה שינה רש"י את לשונו ולא כתב גם בנוגע לשטר שהשטר יהי' שלו כמו שכתב לענין כסף. וי"ל דס"ל כהדעה שהבאנו לעיל באות י' שבשטר קידושין לא בעינן שתזכה האשה בהשטר אלא סגי במעשה נתינה לחוד כמו גבי גט, דלפ"ז י"ל שרש"י כתב רק שהאב מקבל את השטר ולא כתב שהוא זוכה בו כי באמת אינו צריך לזכות בו, אבל בנוגע לכסף קידושין ס"ל לרש"י דשפיר בעינן זכי'

ולא סגי במעשה נתינה לחוד ודלא כהדרך שהבאנו שם שגם בכסף קידושין סגי בנתינה. ועי' בקו"ש כאן שהוכיח מדברי הירושלמי שהביאו תוס' כאן דשפיר בעינן בשטר קידושין שתזכה האשה בהשטר, דאמרינן שם ניחא בכסף ובשטר, האב זכאי בביאה תפטר שיאמר לכשתקנה לי בתך בביאה יהי' לך כסף זה, וביאר הקובץ שיעורים (וכן ביארו הקרבן העדה והפני משה בירושלמי שם) שהכוונה בזכאי בשטר היא שהוא זוכה בו לצור על פי צלוחיתו, והיינו דמשמע מהירושלמי שהכוונה בזכאי היא לזכות ממון, כי אל"כ למה לא לפרש כרש"י שהכוונה בזכאי בביאה היא שהוא מוסרה לביאה בעל כרחיה. מיהו אנחנו מבארים עכשיו בדעת רש"י שהכוונה היא רק שהוא עושה מעשה קבלת השטר. והנה לכאורה קשה לומר על זה לשון זכאי אלא שגם בנוגע להביאה לא כתב רש"י ענין כספי.

גם יש לעיין למה בכסף כתב רש"י רק הא לחוד שהכסף יהי' שלו ולא כתב גם שהוא מקבלו, כלומר שהוא צריך לעשות את מעשה קבלת הכסף. ועי' במאירי שכתב באמת "שמקבל כסף קידושי' והוא שלו".

ואולי י"ל דס"ל לרש"י שבקידושי כסף סגי באמת בזה שהאשה זוכה בהכסף, ולא בעינן מעשה נתינה, אלא גם טלי קידושין מעל גבי קרקע יועיל, משא"כ בגט וכן בקידושי שטר (דילפינן לי' מגט) שפיר בעינן מעשה נתינה, ולכן לא כתב רש"י שהוא מקבל את הכסף כמו שכתב גבי שטר כי מזה הי' משמע שהוא מקבלו מיד הבעל

ושצריכים מעשה נתינה*). ועי' בספר המקנה בקונטרס אחרון על סי' כ"ז סעי' א' בד"ה אך הנראה וכו' בענין אם בעינן בקידושי כסף מעשה נתינה.

ונראה עוד שהקפיד רש"י כאן לומר שזכאי בכסף וזכאי בשטר הרי הם ב' ענינים נפרדים וכמו שביארנו כי ניחא בזה למה פרט התנא ולא סתם ותנא האב זכאי בקידושי, והיינו כדי לומר שזכאי בכסף וזכאי בשטר הם שני גדרים נפרדים. ברם יש לדחות שהפרידם התנא כדי להורות שזכאי בביאה הוא גדר אחר וכמו שביאר הירושלמי שנוטל כסף כדי להרשותו לקדש בביאה.

מיהו יש להקשות על דרכינו הנ"ל בדעת רש"י מלשון רש"י בד"ה ואימא ה"מ וז"ל, ואימא ה"מ דזכי לי' לקבלה בקטנה עכ"ל, הרי ששפיר הזכיר גבי כסף לשון שמתאים למעשה נתינה כמו שהזכיר בשטר, ולא כתב ואימא ה"מ שהכסף יהי' שלו בקטנה. והנה לעיל באות י' סק"ג כתבתי לדחות את הראי' מדברי רש"י כאן שבכסף אין דין של מעשה נתינה מדרכו של הגרנ"ט שאמר שלעולם י"ל שסגי בקידושי כסף במעשה נתינה כמו בקידושי שטר רק שאעפ"כ ה"ה שאפשר לקדשה בדרך זכי' בהכסף בלי מעשה נתינה, די שני דרכים איך שאפשר לקדש בכסף, וא"כ י"ל שלעולם מודה רש"י כאן שאפשר לקדש בכסף על הדרך של מעשה נתינה רק

שכתב שהכסף יהי' משלו כדי להורות דשייך גם ע"י זכי', מה שלא שייך בקידושי שטר כי בקידושי שטר צריכים דוקא מעשה נתינה. ולפ"ז לא קשה כל כך למה הזכיר רש"י בד"ה ואימא ה"מ מעשה נתינה גם לענין קידושי כסף כי גם זה אמת, ודוחק.

יח) הכי השתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי תשקול כספא.

א. דרכו של רש"י.

פירש"י וז"ל, בתמי', אפשר שעל חנם זיכהו הכתוב בקבלת קידושי' עכ"ל. הנה דברי רש"י צריכים ביאור קצת, ומקודם נקדים שיש כאן ג' תפקידים שצריכים לדון עליהם. א', מי הוא בכלל הבעלים למוסרה לקידושין, ב', מי הוא זה שהוא צריך לעשות את המעשה של קבלת כסף הקידושין, ג', למי שייך הכסף. ונראה שרש"י הבין שמאי דאמרינן בגמרא שאבי' מקבל קידושי' דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה, כוונת הגמ' ב"אבי' מקבל קידושי'" אינה לזה שהאב הוא בעלים לקדשה בעל כרחו, אלא כוונת הגמ' היא לזה שהוא זה שעושה את המעשה של קבלת הכסף, וכוונת הפסוק ב"נתתי" היא שהאב עשה מעשה מסוים בידיים דהיינו את בתי נתתי בידיים ע"י מעשה של קבלת הכסף, וכוונת הגמרא היא לומר שמזה שהתורה אמרה שהוא יעשה את המעשה וכדכתיב את בתי נתתי וגו', מזה מוכח

וסברה הגמ' שאין הכוונה רק להסכמה, אבל לאחר שתירצנו שבע"כ צ"ל שהכסף יהי' שלו א"כ שוב י"ל שבאמת זהו כל הדין ושאינן דין של מעשה נתינה.

(* מיהו יש להעיר מלשון הגמ' של אבי' מקבל קידושי'. ויש ליישב, דהנה כששאלה הגמ' ואימא לדידה, כלומר שהכסף יהי' שלה, בודאי צריכים לומר שצריכים מעשה נתינה כי אל"כ לא השארנו חלק להאב והרי כתיב את בתי נתתי לאיש הזה,

כשהזכיר לשון זה (ברם בהאות הקודמת ביארנו שרש"י סובר שגבי שטר הלשון של זכאי קאי שפיר רק על העובדא שהוא עושה את מעשה קבלת השטר).

ב. דרכו של הריטב"א.

ברם עיין בריטב"א שביאר בדרך אחרת את כוונת הגמרא, והיינו שכוונת הגמרא היא באמת לזה שהאב הוא בעלים למוסרה לקידושין בעל כרחה, וכוונת הגמרא היא לומר שהעובדא שהוא רשאי לקדשה בעל כרחה הרי זה משמש כסברא לומר שהוא זוכה בהכסף, והיינו משום שבשלמא אם הכסף שייך לה אז הי' אפשר לומר שהוא פועל רק כשליח, ולכן הכסף הוא שלה, אבל מכיון שהוא יכול לקדשה בעל כרחה, וכדמשמע מאת בתי נתתי וגו', א"כ הרי זה מוכיח שהאב הרי הוא באמת הבעלים לקדשה, ואינו רק בגדר שליח, וא"כ הדין נותן שהכסף יהי' שלו.

וז"ל הריטב"א, ופרקינן השתא אבי' מקבל קידושי' דכתיב את בתי נתתי לאיש הזה ואיהי שקלא כספא, פי' כיון דזיכתה לו תורה שרשאי לקדשה בעל כרחה ושלא מדעתה, איהו חשיב מקנה, ובעל דבר, וכמומונו (כצ"ל) חשובה בענין זה, וכיון דאיהו הוי כמקנה, לא סגי דלא ליהוי כספא דילי', דאי איהי שקלה כספא איהי חשובה בעל דבר, ואין האב אלא כשליח, וא"כ האיך אפשר לו לקדשה בעל כרחה עכ"ל.

ולקמן בסוף אות קי"ח נבאר שגם מדברי תוס' בדף ז' ע"ב בד"ה שתי וכו' מבואר דס"ל שמה שהאב מקדש את בתו אין זה בגדר שליחות.

שהכסף הוא שלו, משום שלא היתה התורה גוזרת שהוא יעשה את המעשה בלי לומר שגם הוא מקבל את הכסף. ויש לבאר סברת הדבר בכ' אופנים: א', שאפילו אם היתה להתורה איזו סיבה לומר שהוא יעשה את המעשה אבל בכל זאת לא היתה התורה מטריחתו בזה בלי לחדש לו תועלת. וכן יש לבאר גם בדרך אחרת, והיינו שבאמת אם לא היתה כוונת התורה שהוא יקבל את הכסף, א"כ אין כל סיבה כלל למה התורה תגזור שהוא צריך לעשות את המעשה. אבל עכ"פ כל זה הרי הוא רק בנוגע למה שאמרה התורה שהוא יעשה את המעשה, אבל מה שהתורה קבעה שהוא יהי' הבעלים למסור אותה לקידושין, על זה לא שייך לומר שהתורה לא היתה גוזרת כן בלי לומר שגם הוא מקבל את הכסף, דהא גם בלי לזכות בהכסף קידושין אין זה נקרא שהתורה מטריחתו בחנם, דהא עצם הכח לקדשה הרי הוא נחשב דבר של זכות בשביל האב. וכן לפי הביאור השני שכתבנו הרי הכא אי אפשר לומר שבע"כ כל הטעם למה התורה קבעה שהאב יהי' הבעלים למוסרה לקידושין הרי זה רק כדי שהכסף יהי' שלו, כי זה אינו, דהא פשיטא שאפשר לומר שהיתה להתורה סיבות אחרות למה לקבוע שהאב יהי' הבעלים למוסרה לקידושין וא"כ אכתי י"ל שהיא מקבלת את הכסף קידושין כיון שהיא זאת שמתקדשת.

מיהו יש להעיר דכיון שכוונת רש"י היא להמעשה של קבלת כסף קידושין א"כ מה שייך על זה לשון של זכות ("אפשר שעל חנם זיכהו"), דהא בעצם עשיית המעשה אין שום זכות וריווח להאב כל זמן שעוד לא ידענו שהכסף שייך לו וכמו שאזיל רש"י

והנה יש לומר שני טעמים למה רש"י לא פי' כהריטב"א.

א', משום דס"ל שבאמת גם השתא שהוא רשאי לקדשה בעל כרחיה הרי הוא נחשב רק כשליח, רק שהכא חידשה התורה שהוא יכול להיות כשליח גם בעל כרחיה (ודלא כהנחת הריטב"א שאינו יכול להיות כשליח בעל כרחיה). ונראה שאין קושי מצד הסברא לומר דבר כזה, דעיין בב"מ דף כ"ב ע"א דאמרינן שצריכים שהבעל הבית ימנה מדעתו את השליח משום דכתיב גם אתם לרבות שלוחכם (מהמלה גם) מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, וא"כ חזינן שבלי ההיקש בין "אתם" לבין "שלוחכם" היינו אומרים מצד הסברא שאדם יכול לעשות את עצמו שליח שלא מדעת בעל הבית, וא"כ אין זה מופרך מצד הסברא לומר שגדרו של מה שהאב מקדש את בתו קטנה בעל כרחיה הרי הוא שהתורה עשתה אותו שליח גם בעל כרחיה של בתו. ועוד דעיין בגיטין דף כ"א ע"א וס"ב ע"ב דמבואר להדיא בגמרא שמה שהאב מקבל את גיטה של בתו קטנה הרי זה משום שהוא נעשה שלוחה גם שלא מדעתה.

מיהו עי' ברמב"ן בדף מ"ג בד"ה הא וכו', וכן במלחמות בגיטין דף ס"ד ע"ב בד"ה ועוד כתב הרי"ף, שר"ל שלפי מאי דמסקינן שנערה אינה יכולה לעשות שליח לקבל גיטה יסוד הדין הוא שהנערה מקבלת את גיטה בתורת שליח של האב, וכ"כ הרשב"א בגיטין דף ס"ד ע"ב בביאור דברי

הגמ' שבשליחות סבר לה כר"י, וכ"כ הרמב"ן והרשב"א בהמקומות הנ"ל בביאור דעת הרי"ף שקטנה אינה מקבלת את גיטה והיינו כי אינה בת שליחות. הרי שכתבו שגבי גט האב הוא הבעלים ואינו פועל כשליח וא"כ ה"ה לקידושין וכהריטב"א. וע"ע בזה באות קס"ה סק"ב ובאות קס"ו, וכן בחידושים על דף מ"א באות א'.

ב', גם י"ל שלעולם רש"י מודה להריטב"א שהאב הרי הוא נחשב בעלים על הקידושין, רק דס"ל לרש"י שאין זה מכריח מצד הסברא שהאב יקבל את הכסף, אלא שפיר הי' שייך לומר שאע"פ שהוא הבעלים לקדשה אפילו בעל כרחיה אבל בכל זאת התורה זיכתה את הכסף להבת כיון שהיא המתקדשת וכמו שביארנו כבר לעיל.

והנה לפי הדרך השני למה לא למד רש"י כהריטב"א מיושבת קושיית תוס' כאן בד"ה וכי תימא וכו', דהנה בגמרא אמרינן וכי תימא נילף מבושת ופגם, והקשו תוס' שהרי בושת ופגם גופא ילפינן שהוא של האב מקידושין וכדאמרינן בכתובות דף מ' דילפינן כן מהא דיכול האב לקדשה למנוול ומוכה שחין, מיהו לפי רש"י הרי יוצא שהכא בסוגיין דנינן מנ"ל שהאב הוא זה שעושה את המעשה של קבלת הכסף וכן שהכסף הרי הוא שלו, וא"כ שפיר י"ל שמה שהבושת ופגם שייכים להאב, את זה ילפינן מזה שהוא הבעלים לקדשה למנוול ומוכה שחין*), והדר ילפינן כסף קידושין מבושת

אע"פ שלומדים שהוא יכול להכריחה להתקדש אבל מזה עדיין לא מוכח שהכסף קידושין הם שלו לפי דרכו של רש"י.

(* ומה שהאב יכול לקדשה י"ל דילפינן מהפרת נדרים, ואין זה נקרא שלומדים איסורא דאית בי' ממנוא (קידושין) מאיסורא גרידא (הפרת נדרים), כי

ופגם, אבל בלי ללמוד מבושת ופגם אכתי הי' צריך לומר שהכסף קידושין הוא שלה אע"פ שהוא יכול לקדשה בעל כרחיה.

והנה לפי רש"י אתי שפיר הלשון של "אבי' מקבל קידושי' ואיהי תשקול כספא", והיינו משום שמלשון זה משמע בפשטות שהמדובר הוא בזה שהאב עושה את המעשה של קבלת כסף קידושין ולא בזה שהוא יכול לקדשה בעל כרחיה. ולפי הריטב"א צריכים לדחוק ולומר שהכוונה ב"מקבל קידושי'" היא לזה שהוא יכול לקדשה בעל כרחיה.

ג. ראיות מתוס' לדרך הריטב"א.

והנה מעתה נברר שגם תוס' סוברים כהריטב"א שמזה שהאב יכול לקדשה בעל כרחיה, מוכח שהוא זוכה בכסף הקידושין, דכן מוכח מקושייתם בכתובות דף מ"ו ע"ב בד"ה ממונא מאיסורא לא ילפינן, דעיי"ש שכתבו וז"ל, וא"ת נילף מהפרת נדרים דאבי' יכול לקדשה, דהיינו איסורא מאיסורא, וממילא שמעינן דכספא דאבואה הוי כדאמר לעיל השתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי תשקול כספא עכ"ל, הרי שהם רוצים ללמוד מנדרים שהאב יכול לקדשה, וכתבו שמזה מוכח שהוא זוכה בכסף, וזהו כהריטב"א.

וכן מוכח מקושייתם להלן שם בדף מ"ז ע"א בד"ה דוכי וכו', דעיי"ש שהקשו תוס' על שיטת רש"י דילפינן שהאב מוסר את בתו נערה לחופה מאת בתי נתתי לאיש הזה, דלפ"ז איך פרכינן בסוגיין שבנערה תקדיש איהי נפשה ותשקול איהי כספא, הלא יש ללמוד קידושין מחופה ע"כ קושייתם, והרי לפי רש"י לק"מ, והיינו משום דנהי שיש ללמוד מחופה שהוא יכול

למוסרה לקידושין בעל כרחיה, אבל איך נילף משם שהוא זוכה בהכסף, אבל לפי הריטב"א הרי מכיון שהוא הבעלים לקדשה א"כ מוכח שהוא זוכה בהכסף וא"כ שפיר קשה למה לא ילפינן מחופה שהוא הבעלים לקדשה. מיהו באמת גם לפי רש"י קשה קושיית תוס' שהרי גם לפי רש"י הרי חזינן שהוסיפה הגמ' להקשות גם ש"תקדיש איהי נפשה" כלומר שהיא תוכל לקדש את עצמה וכמו שביארנו בחלק ההערות בהערה נ"ב, והרי על זה שפיר קשה שנילף מחופה שהאב הוא הבעלים.

וכבר ביארנו לעיל בסק"ב שכן מוכח גם מקושיית תוס' בסוגיין על זה שרוצים ללמוד קידושין מבושת ופגם, דהנה תוס' הקשו דהא בושת ופגם גופא ילפינן מקידושין, ומוכח מזה שתוס' סוברים כהריטב"א שהרי לפי דרכו של רש"י לק"מ, והיינו משום שבתחילה לומדים בושת ופגם מזה שהאב רשאי להכריחה להתקדש למנוול ומוכה שחין, ומה שהאב יכול לקדשה י"ל דילפינן מהפרת נדרים ואין זה נקרא איסורא דאית בי' ממונא (קידושין) מאיסורא גרידא (נדרים) כי אע"פ שהוא יכול להכריחה להתקדש אבל מזה עדיין אין מוכח שהכסף קידושין הם שלו לפי דרכו של רש"י, וא"כ ילפינן בושת ופגם ממה שהוא יכול לקדשה בעל כרחיה, אלא שעדיין אין יודעים שהכסף קידושין הם שלו וכהנ"ל, ולכן הדר ילפינן כסף קידושין מבושת ופגם.

וכן מוכח גם מדברי תוס' בדף מ"ו ע"ב שם בד"ה יציאה וכו', דהנה בגמ' פרכינן שבנערה תקדיש איהי נפשה ותשקול איהי כספא, והכא גם לפי רש"י כוונת הגמ' היא

שהנערה תהי' הבעלים לקדש את עצמה ולא האב דהא לא הקשו בלשון של בנערה "תקבל איהי קידושי" כמו לעיל דאמרינן "אבי" מקבל קידושי" אלא בלשון של "תקדיש איהי נפשה", ומקשים תוס' שנהי שמסקינן שידעינן מהא דיציאה דכוותה קא ממעט שהכסף שייך להאב מיש כסף לאדון אחר, אבל אכתי מנ"ל שאבי "מקבל" אולי "איהי תקדוש נפשה", ולפי הנ"ל כוונתם היא להקשות שאכתי נימא שהיא הבעלים לקדש את עצמה ולא האב, וא"כ מנ"ל שהאב מקדש את בתו נערה בעל כרחיה, ותירצו שכן מוכח ממה שהכסף שייך להאב משום שאל"כ קשה דאטו איהו שקיל כספא ואיהי תקדיש נפשה עכ"ד, הרי שסוברים תוס' כהריטב"א שאותו שהוא הבעלים על הקידושין, דינו הוא לקבל את הכסף קידושין, דלפ"ז שפיר חזינן מזה שהוא מקבל את הכסף שהוא הבעלים, כי אילו היתה היא הבעלים לקדש את עצמה היתה היא צריכה לקבל את הכסף.

יט) ממונא מאיסורא לא ילפינן.

יש לעיין למה א"א ללמוד ממונא מאיסורא. והתוס' הרא"ש כתב דהיינו משום דהכי חזינן ממעשה ידים, שהרי חזינן שצריכים ללמוד מאמה שמעשה ידים של נערה שייכים להאב ולא ילפינן מהפרת נדרים. והפ"י כתב שאע"פ שבעלמא מצינו ששפיר ילפינן ממונא מאיסורא אבל הכא "לא משמע לי' לתלמודא דמשום דהאב יכול להפר נדרי בתו תהא קנוי' לו לגמרי"

ולא עוד אלא שהכי חזינן ממה שהבעל מיפר נדרי אשתו ולא ילפינן מזה ש"תהי' קנוי' לו לכל דבר", ואפי' מעשה ידים של אשה אינם שייכים להבעל מן התורה. וכוונת הפ"י ב"קנוי' לו לגמרי" היא שהרי קושיית הגמ' היתה שבנערה לא יהי' להאב כח למוסרה לקידושין, וכשאנו מקשים שנלמוד מנדרים הכוונה היא שנלמוד ששפיר יש לו כח למוסרה לקידושין (עי' בזה בחלק ההערות בהערה נ"ב וע"ז), וזהו דבר יותר גדול באיכותו מהכח להפר נדרים והרי זה נקרא שהיא ברשותו לגמרי ולכן א"א ללמוד מנדרים. ועכ"פ צ"ע איך פירושו מונח בהמלים "ממונא מאיסורא לא ילפינן".

ובהגהות מצפה איתן על כתובות דף מ"ו ע"ב ראיתי שכתב שאע"פ שגם בנדרים יש בחינה של ממונא וכמו שהראה שם אבל בכל זאת אי אפשר ללמוד קידושין מנדרים כי בקידושין איירי גם לענין שנוציא ממון ממוחזק שהרי אם היא כבר לקחה את הכסף קידושין הרי אנו צריכים להוציא אותם מחזקתה ולתתם להאב, ולהוציא ממוחזק הרי זה יותר חמור מאיסורא כדחזינן מהא דמהני רוב לענין איסורא אבל אין מוציאין ממון על פי רוב.

וע"ע בברכות דף י"ט ע"ב דאמרינן שממה שמצינו שכבוד הבריות דוחה את המצוה של השבת אבידה, לא ילפינן שה"ה שכבוד הבריות דוחה איסורים, משום שאיסורא ממונא לא ילפינן, ופירש"י משום שממון נחשב קל לעומת איסור. וע"ע לקמן בדף כ"ז ע"ב דאמרינן שבלי ק"ו א"א ללמוד שמגלגלין שבועה בממונא ממה שמגלגלין בסוטה שהוא איסורא, ולפי

טעמם של התוס' הרא"ש והמצפה איתן אתי שפיר כי גם שם י"ל כדבריהם, אבל על הפני יהושע קשה כי התם אינו ענין של "קנוי" לו לגמרי".

והנה תוס' כאן כתבו שאע"פ שממונא מאיסורא לא ילפינן אבל אכתי אפשר ללמוד מהפרת נדרים שגם גבי ממונא לא ממשיך כח האב לתוך בגרות. וצ"ב למה את זה שפיר אפשר ללמוד מאיסורא. ולפי התוס' הרא"ש הדבר מובן, כי נהי דחזינן ממעשה ידים שא"א ללמוד שיש להאב כח חיובי של ממונא מזה שיש לו כח חיובי גבי איסורא, אבל בנוגע לשלילת כח הרי אין לנו גילוי שא"א ללמוד ממונא מאיסורא. וכן לפי הפ"י י"ל כן, והיינו דנהי דחזינן מבעל שלא ילפינן הוספת כח גבי ממונא מאיסורא, אבל שלילת כח אולי שפיר ילפינן. מיהו לפי המצפה איתן אין דברי תוס' מתיישבים, שהרי גם כשאנו לומדים שאין כחו נמשך לתוך בגרות הרי אנו באים להוציא ממוחזק, וכגון היכא שכבר לקח האב את הכסף והיא באה לתובעו ולהוציא ממנו, וא"כ גם בכה"ג הדין נותן שלא נלמוד מנדרים.

גם ראיתי מפרשים שסברת תוס' היא שנהי שא"א ללמוד כח חדש של ממונא מאיסורא, אבל היכא שכבר ידעינן שיש להאב כח מסוים, אז שפיר יש ללמוד את פרטי הדינים מאיסורא, וכגון הפרט שלא יהא כחו נמשך לתוך בגרות, כי מאחר שידעינן שחידשה התורה כח מסוים להאב גבי ממונא, א"כ מעתה שפיר נקטינן שנתכוונה התורה שיהיו פרטי הדינים כמו באיסורא. וכעין זה ממש מבואר להלן בדף כ"ח ע"א ובתוס' שם בד"ה נאמרה וכו'.

לענין מה שמצינו בגלגול שבועה שילפינן ממונא מאיסורא עיי"ש.

ועי' בהגהות הרד"ל בסוף המס' כאן מה שכתב לבאר סברת תוס'.

שו"ר את דברי תוס' בכתובות דף ל"ט ע"א בד"ה הואיל ונישואין מוציאין מרשות אב שכתבו וז"ל, פי' בקונטרס דילפינן מהפרת נדרים ואע"ג דקי"ל דממונא מאיסורא לא ילפינן הני מילי לאוקמה ברשות אב הוא דלא ילפינן ממונא מאיסורא אבל לאפוקי מרשות אב ילפינן שפיר מהפרת נדרים דבסברא מועטת יש להוציאה מרשות אב, והר"י ב"ר אברהם פי' כיון דגלי לן קרא דלאוקמה ברשות אב איסורא וממונא שוין ה"ה לאפוקה, ור"י מפרש דנישואין מוציאין מרשות אב מדדרשינן איש אמו ואביו תיראו איש סיפק וכו' אשה אין סיפק בידה לעשות, ולא נהירא דמעשה ידי' אינו לבעל מן התורה עכ"ל.

(כ) ממונא מאיסורא לא ילפינן.

א. עיין בכתובות דף מ"ו ע"ב שהקשו תוס' דאכתי נילף מהפרת נדרים את החלק של איסור, דהיינו שהאב יכול מיהא למוסרה לקידושין בעל כרחיה, ושוב ממילא יסתעף מזה שהוא זוכה בהכסף משום סברת הגמרא דהשתא אבי' מקבל קידושי' ואיהי תשקול כספא.

והנה לפי סברת הפ"י שהבאנו לעיל באות י"ט בענין למה א"א ללמוד מהפרת נדרים אין קושייתם קשה, כי אי אפשר ללמוד מהפרת נדרים שהוא יכול לקדשה כי

על ידי זה הרי אנו אומרים שהיא קנוי' לו לגמרי.

ותירצו שא"א ללמוד מהפרת נדרים אפילו את החלק של איסור כי כיון שזה יגרום שהאב יזכה בהכסף קידושין א"כ הרי זה בגדר איסור דאית בי' ממונא וא"א ללמוד מהפרת נדרים דהוי איסורא גרידא.

והנה לפי סברת התוס' הרא"ש שהבאנו לעיל בענין למה ממונא מאיסורא לא ילפינן אי אפשר לומר כתירוצם, כי בנוגע לאיסורא דאית בי' ממונא אין לנו גילוי במעשה ידיים שאי אפשר ללמוד דבר כזה מנדרים כי מעשה ידיים הוא ציור של ממונא גרידא.

אבל לפי המצפה איתן אתו דבריהם שפיר כי גם אם נלמוד איסורא דאית בי' ממונא מהפרת נדרים הרי סופנו להוציא ממוחזק על פי זה (אלא שצ"ע מה היתה הס"ד שלהם בקושייתם).

ב. הנה תוס' בכתובות שם בר"ה יציאה וכו' כתבו שאם האב מקבל את כסף הקידושין הרי זה מכריח שהוא גם הבעלים לקדש אותה, ולפ"ז צ"ע איך רצתה הגמ' לומר שנילף שהאב מקבל את הכסף קידושין מקנסא, דהא הדין שהוא מקבל את הכסף קידושין הרי הוא בגדר ממונא דאית בי' איסורא כיון שדבר זה מכריח שהוא הבעלים לקדשה, וא"כ א"א ללמוד דין זה מממונא או קנסא גרידא כמו שא"א ללמוד איסורא דאית בי' ממונא מאיסורא גרידא, וא"כ למה לא תירצה הגמרא תי' זה שהוא דומה להתירוץ של איסורא מממונא לא ילפינן שהזכירה לעיל, במקום לחדש כלל חדש של ממונא מקנסא לא ילפינן.

(והנה בקושיא זו נקטתי שכמו שממונא

מאיסורא לא ילפינן הה"נ לאיסורא מממונא. מיהו לפי התוס' הרא"ש אין לנו גילוי בנוגע לאיסורא מממונא כמו שיש לנו ממעשה ידיים בנוגע לממונא מאיסורא. מיהו סברת המצפה האיתן קיימת גם לענין שלא נלמוד איסורא דאית בי' ממונא מממונא כי גם עי"ז נוציא ממוחזק, וכן לפי הפ"י אי אפשר ללמוד שתהא קנוי' לו לגמרי.)

מיהו יש ליישב שהטעם למה העובדא שהאב הוא הבעלים לקדשה הרי זה נחשב בגדר איסורא דאית בי' ממונא הרי זה משום שהעובדא שהאב הוא הבעלים לקדשה הרי זה גורם באמת שהכסף קידושין יהי' שלו ומש"ה הרי זה נקרא איסורא דאית בי' ממונא ושאונו לומדים לא רק איסור אלא גם ממונא, אבל מה שהכסף קידושין הוא של האב אינו נקרא בגדר ממונא דאית בי' איסורא כי העובדא שהכסף הוא של האב אינו הדבר שגורם לזה שהאב הוא הבעלים לקדשה, אלא אדרכה הרי הוא נגרם מזה שהאב הוא הבעלים לקדשה, ומש"ה אין זה נקרא בגדר ממונא דאית בי' איסורא כיון שאין הממונא גורם שום דין גבי איסורא. מיהו אכתי יש להקשות דכיון שמה שהוא מקבל את הכסף הרי זה נגרם מזה שהוא הבעלים לקדשה א"כ כ"ש שא"א ללמוד מקנסא שהוא מקבל את הכסף דהא זה נובע מאיסורא ואיסורא מממונא לא ילפינן.

והנה עי' בתוס' רי"ד שכתב שהקושיות שנילף מהפרת נדרים ומקנסא ומבושת ופגם קאי על מעשה ידיים, דהיינו שנילף מעשה ידיים מהפרת נדרים ומקנסא ומבושת ופגם. ברם המעיין היטב בלשונו יראה שמשמע שרוצה לומר שהקושיא שנילף מהפרת נדרים אפשר להקשות באמת גם על

שיהא שלו כסף קידושין שהיא מתקדשת בו לעולם עכ"ל. וצ"ב במאי פליגי שני התירוצים.

וי"ל שתוס' כאן, וכן בתירוץ הראשון בכתובות, סוברים שגם גבי קידושין אין הכסף בא עבור זה שהיא נעשית אשת איש לעולם, אלא רק עבור זה שהיא נעשית אשתו בהרגע הראשון, והיינו משום שהמעשה קידושין של הבעל מועיל לקדש את האשה רק בשביל הרגע הראשון, ומה שהקנין נמשך לעולם אין זה משום שהמעשה קידושין פעל איסור וקנין לעולם, אלא הרי זה משום שהתורה ממשיכה את האיסור והקנין, דכיון שחל תו לא פקע, אבל אין זה נקרא שהמעשה של המקדש קידש אותה לעולם, וא"כ מזה יוצא שהכסף קידושין בא רק בשביל הרגע הראשון שהוא זמן קטנות אבל לא בשביל זמן גדלות, ולכן שפיר יש ללמוד שהכסף הוא של האב ממה שהוא יכול למוכרה בקטנותה, אבל תוס' בתירוץ השני בכתובות שם סוברים שהמעשה קידושין שפיר פועל אישות לעולם, ולכן הרי זה נקרא שהכסף קידושין בא באמת עבור כל ימות היותה אשת איש, ולכן שפיר תי' שא"א ללמוד מאמה שהאב יקבל את הכסף קידושין כיון שהכסף בא גם בשביל זמן גדלות.

ואת הצדדים הנ"ל שהזכרנו כאן כבר הבאנו לעיל באות ט"ו בשם הקו"ש שדן בענין אם בקידושין הבעל פועל אישות על לעולם, או האם הוא פועל אישות רק על הרגע הראשון ושוב התורה ממשיכה את האישות משום המצב של כל רגע ורגע.

ועל פי הדברים הנ"ל יש ליישב את

קידושין, דהיינו שנלמד גם קידושין מהפרת נדרים, אבל הקושיות של נילף מקנסא ומבושת ופגם אפשר להקשות רק על מעשה ידים, דרק מעשה ידים שייך ללמוד מקנסא ומבושת ופגם, וצ"ע למה. מיהו לפי הנ"ל י"ל דהיינו משום שלאחר שתירצו שממונא מאיסורא לא ילפינן, א"כ מעתה ה"ה שאיסורא מממונא לא ילפינן, והרי קידושין מקנסא או מבושת ופגם חשיב כמו איסורא מממונא וכמו שביארנו.

מיהו אכתי קשה על מה שרצו ללמוד לקמן בדף ד' ע"א כסף קידושין ממעשה ידים, דהא לפי תוס' בכתובות שם הרי יוצא שאם הכסף הולך להאב הרי זה מראה שהוא הבעלים לקדשה, והרי דבר זה א"א ללמוד ממעשה ידים משום שאי אפשר ללמוד מממונא דאית ב' איסורא מממונא גרידא כמו שאי אפשר ללמוד איסורא דאית ב' מממונא מאיסורא גרידא. שו"ר שכן הקשה רעק"א בדו"ח בכתובות שם בד"ה גמרא ואימא וכו' הובא לקמן באות כ"ה (וצ"ע למה לא הקשה כן גם על קושיית הגמ' של נילף מקנסא).

כא) תד"ה ואימא ה"מ.

וז"ל, דלא דמי דגבי מעשה ידי' ניחא כי כשמכרה מוכר מעשה ידי' שהרי למלאכה נמכרת אבל קידושין לא שייכא במכר, אע"פ שיכול ליעדה, היינו בכסף שנמכרה, אבל בקידושי' ממש לא מצינו שום זכות לאב עכ"ל. והנה גם בכתובות דף מ"ו ע"ב תירצו תוס' כן אלא שכתבו שם גם תי' שני וז"ל, ועי"ל דמעשי ידי' פשיטא לי' שהם שלו כל זמן שיכול למוכרה דהיינו עד נערוה, אבל משום דמצי מזבן לה עד נערוה לא שמעינן

קושיית השיטה שלא נודעה למי על תוס' כאן בד"ה וכי תימא וכו', דעיי"ש שפירשו תוס' שמה שהבושת ופגם של נערה שייכים להאב הרי אנו לומדים ממה שהוא יכול לקדשה למוכה שחין בהיותה קטנה, דכיון שאם הי' עושה כן, הי' נשאר לה הבושת ופגם גם בנערותה, א"כ הדין נותן שגם אם יש תשלומי בושת ופגם בנערותה הרי הם של האב, ומאחר שזכינו לדין שאם נאנסה בנערותה הבושת ופגם שייכים לאבי', א"כ מעתה מזה אנו לומדים שגם אם קידשה בנערותה הכסף הוא לאבי' עכ"ד תוס', והקשה השיטה שלא נודעה למי דלפי סברת תוס' הלא אפשר ללמוד כסף קידושין של נערה בדרך ישיר מכסף קידושין של קטנה גם בלי להזקק לבושת ופגם, שהרי כבר ידעינן שאם הוא מקדשה כשהיא קטנה הרי הוא מקבל את הכסף, והרי אם הי' מקדשה בקטנותה הרי היתה נשאת אשת איש גם בנערותה, וא"כ יוצא שכשהוא מקדשה בקטנותה ומקבל את הכסף הרי הוא מקבל כסף קידושין שבא גם בשביל קידושי נערות, וא"כ הרי זה צריך לגרום שהוא מקבל כסף קידושי' גם כשהוא מקדשה בתחילה בנערותה*). מיהו לפי הנ"ל י"ל דשאני בושת ופגם משום שאם הי' משיאה בקטנותה למוכה שחין א"כ הרי זה שפיר נקרא שהאב בייש אותה ופגמה גם בימי

נערותה (שהרי אפילו אם המוכה שחין הי' מגרשה בקטנותה אבל מ"מ אכתי נשאר לה בושת ופגם בנערותה מאחר שנבעלה פעם למוכה שחין), ומש"ה האב נחשב בעלים גם על בושתה ופגמה שבאו בנערותה, אבל מה שהוא מקדשה בקטנותה והרי היא נשאת אשת איש גם בנערותה אין זה בגלל המעשה קידושין אלא הרי זה מצד התורה ולא מכח מעשה האב, וא"כ יוצא שהכסף קידושין בא באמת רק על הרגע הראשון שהוא בימי קטנותה.

כב) תד"ה וכי תימא.

עיין לעיל באות י"ח סק"ג שכתבנו להוכיח מדברי תוס' בדיבור זה שהם סוברים כדרכו של הריטב"א בסוגיין, ודלא כדרכו של רש"י.

כג) בא"ד.

א. וז"ל, וכ"ת דנפ"מ מיהא דאי בעי מסר לה כשהיתה קטנה והי' עומד לה בושת זה אף בנערות וכו' עכ"ל, כלומר דכיון שהי' נמשך הבושת ופגם גם בנערות הרי זה גורם שאם עשו לה בושת ופגם בנערותה הרי זה של האב. והנה דבריהם אינם עולים יפה עם הסברא שהזכיר רש"י כאן בענין למה הבושת והפגם הרי הם של האב, דעיין בדבריו שהזכיר שהרי זה משום שהמאנס

ואיהי תשקול כספא.

מיהו גם קושיא זו מתיישבת ע"י דברינו בפנים. וז"ל השיטה שלא נודעה למי, נילף מקידושי קטנה גופייהו דאי בעי הוה מקדש לה כשהיתה קטנה והי' שקיל כסף קידושין והוה מיתסרא השתא בהנהו קידושין (כלומר ומש"ה הכסף הוא גם בשביל האישות של נערות) עכ"ל.

(* כן נראית לי כוונת השיטה. מיהו באמת יש להקשות גם בדרך אחרת קצת, והיינו דכיון שהי' יכול לקדשה בקטנותה והיתה נשאת אשת איש גם בימי נערותה א"כ מוכח מזה שהוא הבעלים לעשות אותה אשת איש בימי נערותה, וא"כ מוכח מזה שהוא יכול לקדשה גם בימי נערותה, וממילא הדין נותן שהכסף יהי' שלו דאטו אבי' מקבל קידושי'

הפסיד את האב, כי האב הי' יכול לקחת כסף כדי לקדשה למוכה שחין, והרי בנערותה אזלינן השתא שלא הי' יכול לעשות כן, וא"כ למה אם אנס אותה בימי נערות, המאנס משלם להאב, הלא לא הפסיד את האב כלום.

ומוכה שתוס' אינם סוברים כהסברא הנ"ל שכתב רש"י, אלא הרי הם סוברים שהאב מקבל את הבושת ופגם משום שמכיון שהוא עצמו הי' יכול למוסרה למוכה שחין ולגרום לה בושת ופגם, הרי זה מראה שהוא הבעלים על בושתה ופגמה, ומש"ה התשלומין הרי הם שלו, דלפ"ז מכיון שהי' יכול לגרום לה בושת ופגם גם בימי נערות ע"י שמוסרה למנוול ומוכה שחין בקטנותה, א"כ גם על בושתה ופגמה בימי נערות הרי הוא הבעלים. מיהו צ"ע דהא בימי נערות גם היא היתה יכולה לגרום לעצמה בושת ופגם ע"י שתקבל קידושין ממוכה שחין (לפי ר"ל בדף מ"ג ע"ב שסובר שגם הנערה יכולה לקדש את עצמה), וא"כ למה אין היא נחשבת בעלים כמו האב (ועכ"פ עיין בדברי רש"י כאן בד"ה דאבוה שיין בגוייהו שערכב יחד את שתי הסברות הנ"ל בענין למה הבושת והפגם שיין להאב, כי בתחילה כתב משום שהוא יכול למסור אותה למנוול ומוכה שחין ולגרום לה בושת ופגם זה, וכן היא באמת לשון הגמ' בכתובות דף מ' ע"ב, אבל הדר כתב רש"י שעכשיו לא ישלמו לו כסף בשביל לקדשה, והרי זה הוא טעם אחר ששייך אפילו אם יקדש אותה לסתם אדם שאינו מוכה שחין, וצ"ע. וע"ע בחלק ההערות בהערה ס"ד שיישבנו את דברי רש"י, והוספנו להעיר על דבריו).

ב. עיין לעיל באות כ"א שהבאנו את קושיית השיטה שלא נודעה למי על דברי תוס' כאן וגם כתבנו יישוב על קושייתו.

(כד) בא"ד (יסוד הדין של יציאת בגרות).

וז"ל, ומיהו לא נהירא כיון דבטעמא תליא מילתא דאי בעי מסר לה בקטנות, כך שיין דבר זה לבגרות כמו לנערה עכ"ל. צ"ע דנהי שמצד הסברא הי' שיין לומר כן, אבל אכתי למה לא גילף מנדרים שכחו שפיר נפקע, ומה לי בזה שיש סברא. מיהו יש לומר דכיון שבהפרת נדרים ליכא סברא חיובית לומר שימשיך כח האב בבגרותה א"כ א"א ללמוד משם להיכא ששפיר יש סברא כזו.

מיהו באמת ביאורנו הנ"ל תלוי בשני צדדים שיש לחקור בענין זה, דהנה יש לחקור בענין זה שאין כח האב נמשך אלא עד ימי בגרות, האם זה משום שבגרות הרי היא בגדר דבר שמפקיע את כחו של האב שהי' בטבעו צריך להמשיך הלאה, כלומר שבתחילה נתנה לו התורה כח לעולם, רק שאח"כ בא הכח של בגרות ומפקיע את כחו, או האם גדר הדבר הוא שכבר בתחילה לא נתנה התורה להאב כח אלא עד ימי בגרות. והנה הנפ"מ בין הצדדים הנ"ל יצויר היכא שיש לנו סיבה מיוחדת לומר שלגבי דבר מסוים הכח של האב שפיר יהי' נמשך לתוך ימי בגרות, דלפי הצד שבגרות הרי היא בגדר דבר שמפקיע את כחו של האב א"כ גם במקום סברא כעין הנ"ל י"ל שבגרות תפקיע את כחו של האב כמו שתמיד בגרות מפקיעה את מה שכחו של

האב הי' צריך להמשיך גם לתוך ימי בגרות (ויש לדחות), אבל לפי הצד שכבר בתחילה לא נתנה לו התורה כח אלא עד ימי בגרות לחוד, א"כ לפ"ז היכא שיש לנו סברא מסוימת לומר שלענין הדבר ההוא שפיר נמשך כחו, א"כ אז שפיר ימשיך כחו גם לתוך ימי בגרות. ומעתה נראה שדברי תוס' אתי שפיר רק לפי הצד שמה שאין הכח של האב נמשך לתוך ימי בגרות אין זה בגדר הפקעה חיובית, אלא גם בתחילה לא נתנה התורה להאב כח אלא עד ימי בגרות, דלפ"ז שפיר יוצא שהיכא "שבטעמא תליא מילתא", אז הדין נותן שכחו שפיר יהי' נמשך, אבל אם נאמר שמה שאין כחו נמשך הרי זה בגדר הפקעה חיובית שחלה אע"פ שבתחילה ניתן לו כח לעולם, א"כ שפיר יש לומר שבגלל כן כחו נפקע גם כשיש טעם להמשיכו.

ונראה שיש להוכיח כהצד שבגרות אינה בגדר הפקעה בפועל אלא כבר בתחילה לא נתנה התורה כח להאב אלא עד ימי בגרות, דהנה כבר הבאנו לעיל באות ט"ו את דברי המהרי"ט שכתב שיציאת אמה העברי' בנערות ושש ויובל אינה בגדר הפקעה, אלא כבר בתחילה לא נמכרה האמה אלא עד הזמן הזה, משא"כ מיתת האדון הרי היא שפיר בגדר הפקעה, ותלה המהרי"ט את הדבר בזה שמיתת האדון אין לה זמן קבוע, משא"כ נערות ושש ויובל מכיון שקבוע להם זמן (דגם סימנים חשיבי קבוע להם זמן כיון שהם באים בדרך כלל בגיל י"ב בקירוב) הרי אנו אומרים שכבר בתחילה לא נמכרה אלא עד הפרקים ההם, ומעתה לפי סברתו גם בגרות הרי היא כשש ויובל וסימנים כיון שזמנה קבוע כמו נערות.

ועוד דלפי דברי המהרי"ט בנוגע לנערות, אולי כן יוצא מהק"ו שהביאו תוס' כאן, דהיינו שיוצא שגם בגרות אינה בגדר הפקעה ויציאה, שהרי אמרין דמה סימנים שאין מוציאים מרשות אב מוציאים מרשות אדון, בגרות שמוציאה מרשות אב אינו דין שתוציא מרשות אדון, ומעתה אם נאמר שבגרות הרי היא בגדר הפקעה בפועל אבל סימני נערות אינם בגדר הפקעה בפועל א"כ לא אתי שפיר הק"ו, והיינו משום שנהי שלענין עד מתי נתנה התורה כח, חזינן שהתורה נתנה יותר זמן להאב מלהאדון, שהרי כשהכניסה אותה התורה לרשות האב הרי עשתה כן גם על לאחר שהגיעו ימי נערות, אבל לרשות האדון הכניסה אותה התורה רק עד ימי נערות, אבל איך אפשר להוכיח מזה שגם בנוגע להפקעות הרי זה כך ולומר שאם התורה אמרה שבגרות תפקיע את כחו של האב כ"ש לכחו של האדון, וא"כ מוכח שגם הגדר של בגרות הרי הוא גדר אחד עם נערות, דלפ"ז שפיר יש כאן ק"ו (ויש לדחות).

וע"ע בקו"ש באות י"ז ובדברינו בכרך ב' אות רי"ט בנוגע ליסוד הדין של היציאה של בגרות.

דף ד' ע"א

(כה) דכי קא ממעט יציאה דכוותה קא ממעט.

עיין בתוס' בכתובות דף מ"ו ע"ב בד"ה יציאה שהעירו דנהי דידעינן מהך מיעוט שהכסף שייך להאב אבל אכתי מנ"ל שהוא גם יכול לקדשה בנערותה, וכתבו וז"ל,

והשתא כיון דשמעינן מהאי קרא דכספא דאבי' הוי, סברא היא דאיהו נמי מקבל, דהשתא אבי' שקיל כסף קידושי' ואיהי תקדוש נפשה עכ"ל.

ותמה רעק"א בדו"ח שם בד"ה גמרא ואימא וכו' על דבריהם דנהי שאם אבי' מקדשה הרי הוא בודאי זוכה בהכסף וכדאמרינן בתחילת הסוגיא, אבל איך כתבו תוס' שמוכח גם לומר איפכא דהיינו שאם היא מקדשת את עצמה מוכח לומר שהיא מקבלת את הכסף ולא האב, דלמה א"א לומר שבכל זאת התורה זיכתה את הכסף להאב כמו שהתורה זיכתה לו את מעשה ידי'. ועוד הקשה על דבריהם מהגמרא להלן כאן שהרי רצתה הגמרא ללמוד שכסף קידושין שייך לאבי' מזה שהוא זוכה במעשה ידי', ואילו לפי דברי תוס' שם הלא אם נאמר שהכסף קידושין הוא של אבי' הרי בע"כ צ"ל שהוא גם הבעלים לקדשה (ולא עוד אלא שנראה שיסוד הדין הוא באמת העובדא שהוא הבעלים לקדשה, ומה שהוא מקבל את הכסף קידושין הרי זה רק בגדר תוצאה שמסתעפת מזה), והרי דבר זה א"א ללמוד ממעשה ידים דהא כמו שממונא מאיסורא לא ילפינן הוא הדין נמי שאיסורא מממונא לא ילפינן (כלומר דאפילו מממונא דאית בי' איסורא אי אפשר ללמוד מממונא). וע"ע באות כ' שהקשינו על תוס' שם ממה שרצו ללמוד לעיל קידושין מקנסא דגם על זה קשה קושיית רעק"א.

ורעק"א עצמו כתב שם לפרש בזה"ל, נראה לפרש דשוב לא תיקשי נערה איהי תקדוש נפשה, דהשתא דידעינן דעכ"פ הכסף קידושין דאבי', שוב ילפינן הקידושין עצמן מהפרת נדרים, דלא שייך מעתה מממונא

מאיסורא לא ילפינן כיון דאין הממון תלוי באיסור, דבין כך הוי הממון של האב עכ"ל, פי' דאע"פ שכתבו תוס' לעיל שם שא"א ללמוד מהפרת נדרים שיש לו כח לקדשה כי מזה מסתעף שהממון יהי' שלו ואיסורא דאית בי' מממונא מאיסורא דלית בי' מממונא לא ילפינן אבל הלא אזלינן השתא שגם בלי ללמוד מנדרים ידעינן שהממון הוא שלו וא"כ אין זה נקרא שאנחנו לומדים מממונא מהפרת נדרים.

וע"ע בהמקנה להלן כאן בד"ה אבל קידושין וכו' שהקשה ג"כ איך ס"ד למילף קידושין ממעשה ידים הלא לא ילפינן איסורא מממונא (כלומר אפילו מממונא דאית בי' איסורא מממונא. ועיי"ש מה שכתב על זה.

(כו) התם נפקא לה מרשות אדון לגמרי והכא אכתי מיחסרא מסירה לחופה.

פירש"י וז"ל, דאכתי לא נפקא מרשותי' דאב למעשה ידי' ולירושה עד שתכנס לחופה עכ"ל, ומשמע שגם עכשיו ידעינן שע"י קידושין הרי היא יוצאת מרשות האב, רק דלא דמיא ליציאת אמה העברי' מרשות האדון כי אינה יוצאת מרשות האב לגמרי. ולכאורה כן משמע באמת מלשון הגמ'. ולכאורה צ"ע דכל עוד שלא ידענו שהיא יוצאת מהאב לענין הפרת נדרים הרי אין כאן שום יציאה כלל מרשות האב.

גם צ"ע דהנה חזינן שקושיית הגמרא היא דהתם באמה העברי' הרי היא נפקא מרשות אדון לגמרי, וצ"ע דאם הקושיא היא דוקא מצד שהיא יוצאת מרשות האדון לענין הכל,

ברם הא גופא צ"ע, דלמה לא פרכינן באמת שאכתי לא דמיא האי יציאה להאי יציאה, דהא באמה הרי היא יוצאת מרשות האדון לענין הכל, וא"כ אולי רק בגלל כן היתה התורה מזכה אותו בהכסף, וא"כ למה לא שאלה הגמ' גם דבר זה. וצ"ל שזה הי' פשוט לבעל הש"ס דלא בעינן יציאה לכל דבר וכמו שמתרצים באמת לפי רש"י.

(כז) קנין שנים לא כ"ש.

יש לעיין למה קנוי קנין שנים פשוט יותר.

והנה כבר חקרנו לעיל באות ט"ו אם כשאדון קונה עבד עברי הרי הקנין חל לעולם, רק שאח"כ באים שש ויובל ומפקיעים את הקנין, או האם ע"ע נקנה בתחילה רק עד הזמן של שש ויובל. והבאנו שם בשם הקו"ש שלפי הצד הראשון קשה באמת להבין למה קנוי קנין שנים פשיטא טפי, דהא גם בע"ע רגיל שעובד רק עד שש יש להרב קנין עולם, רק שאח"כ התורה מפקעת את הקנין.

מיהו באמת גם לפי הצד שהם נמכרים בתחילה רק עד הזמן של שש ויובל קשה להבין למה בקנוי קנין עולם הרי זה נחשב שקנינו של הרב הוא יותר חזק, דהא מה לי שנים מועטות ומה לי שנים מרובות, הלא סוג הקנין שוה הוא בשניהם, דהיינו קנין לזמן מסוים*).

וי"ל שהכוונה היא שעצם העובדא שלא

ולא נשאר לו שום זכות בהאמה, א"כ מה הוא התירוקן שהכא נמי הרי היא יוצאת מרשות האב לענין הפרת נדרים, הלא עדיין לא דמיא האי יציאה להאי יציאה, שהרי הכא עדיין אין היא יוצאת מרשות האב לגמרי, שהרי עדיין זכאי הוא בירושתה ומעשה ידי', ואם כוונת הגמ' היא לתרץ שבאמת לא בעינן שתצא מרשותו לגמרי א"כ הגמ' היתה צריכה לתרץ בלשון של "כיון שבהפרת נדרים נפקא מיהא מרשותו סגי בהכי".

ואלמלא דברי רש"י הי' אפשר לפרש בדרך אחרת, והיינו שבתחילה סברה הגמרא שאפילו אם עכשיו ליכא שום יציאה מרשות האב אבל בכל זאת שפיר מיקרי האב בגדר אדון שהיא יוצאת ממנו, כי הקידושין הרי הן התחלת היציאה, והחופה הרי היא הגמר, ולכן שפיר שייך לומר על הקידושין שיש כסף לאדון אחר שהיא יוצאת ממנו, ועל זה מקשה הגמרא דנהי שיש כאן בחינה של אדון שיוצאת ממנו, אבל בכל זאת אכתי לא דמיא לאה"ע, כי התם באה"ע יש עכשיו גם גמר יציאה, והיינו דקאמר "לגמרי", משא"כ הכא הרי לא נפקא מרשות האב לגמרי, כלומר דאין כאן שום גמר יציאה כלל, דהא אין כאן שום יציאה מעשית אפילו לענין דין אחד שבתורה, אלא יש כאן רק התחלת יציאה, ועל זה תירצו שלענין הפרת נדרים שפיר יש כאן עכשיו יציאה מעשית, אבל לא היתה כוונת הגמ' לומר שניבעי שתצא מרשותו לענין הכל.

* קנין שמוסוגל לפעול קנין של הרבה שנים הרי זה נחשב מעלה.

* ועוד דלפעמים נרצע נקנה רק לזמן מועט וכגון כשנרצע שנה לפני היובל. מיהו אי משום הא י"ל שבכל זאת עצם העובדא שרציעה הרי היא

רצה לצאת, אלא בחר להשאר אצל האדון הרי זה בגדר דבר של קביעות, ומש"ה הוה ס"ד שהוא שפיר אוכל בתרומה. מיהו מלשון הגמ' לא משמע שהס"ד הוא משום שהעבד בחר להשאר אצל האדון, אלא משמע שהטעם הוא משום אריכות הזמן.

ואם היינו יכולים לומר שע"ע שנמכר בתחילה הרי הוא נמכר באמת רק עד שש והרי זה בגדר מכירה לזמן, אבל העבדות של נרצע חלה בתחילה גם על לאחר יובל רק שאח"כ בא יובל ומפקיע, אז הוה אתי שפיר למה בקנוי קנין שנים פשיטא לנו טפי שאינו אוכל, אבל צ"ע דמהיכא תיתי לחלק כן.

ולכאורה צריכים לומר שנרצע חשיב קנין יותר חזק כי מכירה עד יובל הוי בחינה של "לעולם" וכדמפרשינן ועבדו לעולם לעולמו של יובל, אלא שענין זה צ"ב.

כח) אמר אביי לא נצרכא אלא לבגר דאילונית.

א. דרכיהם של הראב"ד והרמב"ן.

עיי' ברמב"ן שהביא שהקשה הראב"ד מתי נמכרה, דאם בקטנותה הרי כבר יצאה בשש לפני שהיא נעשית בוגרת בגיל כ', ואם נמכרה בהיותה בת ט"ו או ט"ז א"כ הרי לאחר שהיא נעשית בוגרת בגיל כ' הרי ס"ל לרב ביבמות דף פ' שהיא נעשית גדולה למפרע (ודלא כשמואל שם), וא"כ למה צריכים פסוק הלא פשיטא שהיא יוצאת שהרי נמצא שהמכירה בתחילה היתה מכירה בטעות כי כבר היתה גדולה, ותי' הראב"ד שכוונת רב ביבמות שם היא שהיא נעשית גדולה למפרע רק משעה שהביאה סימני אילונית, ולא מגיל י"ב ומחצה, וא"כ י"ל

דאיירי כאן באופן שנמכרה בהיותה בת ט"ו, וקיבלה סימני אילונית בהיותה בת י"ח, ואז כשהיא נעשית בת כ' הרי היא יוצאת למפרע מגיל י"ח, וליציאה זו שפיר בעינן דרשה דקרא. והרמב"ן עצמו תי' דאיירי באופן שנמכרה בגיל י", ויצאה בשש בגיל ט"ז, ואח"כ בגיל כ' הרי היא נעשית גדולה למפרע מגיל י"ב ומחצה, וקמ"ל קרא שהרי היא יוצאת למפרע מגיל י"ב ומחצה, והאדון צריך להחזיר את כל מה שעבדה מגיל י"ב ומחצה עד גיל ט"ז.

והנה הרמב"ן כתב על דברי הראב"ד שאין צורך בתירוצו אלא אפשר לומר כתירוץ דידו', ובאמת לכאורה גם הראב"ד יצטרך להודות שבהציוור שלו יצטרך האדון להחזיר את מה שעבדה מאז שנולדו לה סימני אילונית בגיל י"ח (וכ"כ המל"מ בפ"ד מהל' עבדים ה"א שיסבור הראב"ד), וא"כ צ"ע למה לא תי' כבר כהרמב"ן, ומה הוא ההכרח לחדש שהיא נעשית גדולה רק מאז שקיבלה סימני אילונית, הלא י"ל כציוורו של הרמב"ן, ושהנפ"מ בהציאה הוא בזה שהוא צריך להחזיר לה את מעשי ידי' מגיל י"ב ומחצה עד גיל ט"ז.

מיהו באמת יש חילוק גדול בין הציוור של הרמב"ן לבין ציוורו של הראב"ד, דהנה בהציוור של הרמב"ן באמת הגדלות אינה מועילה עכשיו כלום, דהא כבר יצאה בשש, וכל הנפ"מ הוא רק על העבר, משא"כ בהציוור של הראב"ד הרי הבגרות מועילה גם על עכשיו, וא"כ נראה שהראב"ד סובר שבהציוור של הרמב"ן מכיון שאין הבגרות מועילה על עכשיו, תו לא מועילה הבגרות לעשות דין של יציאה רק על העבר, אלא

שטעם דבר זה צריך ביאור*).

ובביאור דבר זה יש להקדים, דהנה יש לחקור בזה שהיא נעשית גדולה למפרע, האם הכוונה היא שעכשיו נתברר שהיתה בוגרת מגיל י"ב ומחצה, רק שעד עכשיו לא ידענו מזה, והיתה לנו חסרון ידיעה, ומה שהחזקנו אותה עד עכשיו לקטנה הרי זה הי' בגדר טעות, או האם באמת עד עכשיו הרי היא היתה קטנה, רק שעכשיו חל דין של עקירה למפרע על הקטנות. והנה לפי הצד הראשון בודאי צודק הרמב"ן, דהא כיון שעכשיו נתגלה שהיתה בוגרת מגיל י"ב ומחצה, א"כ נתגלה שכבר יצאה אז לחירות, רק שלא ידענו מזה, ולכן שפיר חייב האדון להחזיר את מעשי ידי, אבל לפי הצד השני שבאמת עד עכשיו היתה קטנה, רק שעכשיו חל דין של עקירה למפרע, א"כ לפ"ז שפיר יש להמציא סברא לדברי הראב"ד בהקדם חקירה אחרת, והיינו דיש לחקור אם הגדר של יציאת בגרות היא שלכתחילה לא נתנה התורה להאב או להאדון כח אלא עד הזמן של בגרות, או האם בתחילה נתנה התורה כח לעולם, רק שאח"כ קבעה התורה שבגרות תפקיע. ונראה שלפי הצד שהתורה נתנה בתחילה כח רק עד בגרות א"כ לפ"ז ניחא דברי הרמב"ן, והיינו משום שמכיון שחל שם של בגרות למפרע מגיל י"ב ומחצה, א"כ תו ממילא נקבע שהמכירה הראשונה היתה רק עד גיל י"ב ומחצה, ושפיר חייב האדון להחזיר את מעשי ידי,

אבל אם נאמר שלעולם התורה נתנה אותה להאדון לעולם, רק שאח"כ באה בגרות ומוציאה, והרי זה בגדר יציאה והפקעה, א"כ בזה י"ל שבגרות אינה יכולה לעשות פעולה מחודשת של הפקעה רק על העבר בלי שתפעל הפקעה גם בהווה.

אבל עכ"פ כל זה הוא רק לפי הצד שבגר דאילונית הרי הוא חלות דין של גדלות למפרע, אבל אם הכוונה היא שעכשיו מתברר שהיתה גדולה כבר אז, רק שהיתה לנו חסרון ידיעה, א"כ לפ"ז א"א לומר כהנ"ל, כי עכשיו מתברר שכבר חלה ההפקעה של בגרות או בהיותה בת י"ב ומחצה רק שלא ידענו אז מזה, ואז בהיותה בת י"ב ומחצה פעלה הבגרות על ההווה.

ברם נראה שא"א לומר כהדרך הנ"ל בדעת הראב"ד כי הרמב"ן כשהביא את קושייתו של הראב"ד כתב להדיא כהצד דהוי מכירה בטעות, כלומר שבאמת היתה גדולה רק שלא ידענו מזה וז"ל, דהא עיקר זבינא בטעות הווי שהרי כשמכר היתה גדולה עכ"ל. וכי נאמר שהרי זה רק דעת הרמב"ן ואילו הראב"ד עצמו אינו סובר דבר זה ומעולם לא אמר לשון זה.

ב. דברי התוס' רי"ד.

ועל פי הנ"ל יש להסביר את דעת התוס' רי"ד בסוגיין, דהנה עי' בתוס' רי"ד שכתב שאירי באופן שמכר אותה בהיותה בת י"ח ושככה"ג זבינא דאילונית היא באמת זבינא,

הדבר עד אחר שעבדה כל שש ואין נפ"מ רק לענין ממון עכ"ל. הרי שהחזו"א לא כתב כדרכנו הנ"ל שהראב"ד אינו סובר את דינו של הרמב"ן אלא כתב שהראב"ד סובר שלא משמע שבהכי איירי הדרשה.

* ועי' גם בחזו"א כאן שהעיר למה הראב"ד לא אמר כצוירו של הרמב"ן, וכתב על זה וז"ל, דלישנא דקרא ואם שלש אלה וגו' משמע שהתורה שקדה על תקנתא דידה להוציאה מעבדות לחירות ולא משכחת לה ביציאה דבגרות כיון שלא יודע

לפעול רק על העבר, א"כ למה הוצרך הראב"ד לצייר באופן שגולדו לה סימני אילונית לאחר המכירה ולחדש את חידושו שכוונת רב היא למפרע רק משעת סימני אילונית, הלא הי' יכול לומר כהתוס' רי"ד.

(כט) עוד בענין הציור של בגר דאילונית.

עיין במאירי בסד"ה ומכל מקום וכו' שכתב וז"ל, וגדולי הדורות כתבו שאפילו מכרה ב"א, כשהביאה סימני אילונית לרי"ד וט"ו יוצאה, שאע"פ שאינה אילונית ודאית עד שתהא בת עשרים, מ"מ אינו משתעבד בה מספק עכ"ל.

ועי' במל"מ בפ"ד מהל' עבדים ה"א שכתב וז"ל, ויש להסתפק להריטב"א ולהראב"ד אם יש כח לאב למכור את בתו מבת י"ב שנה ומחצה והביאה סימני אילונית, דאפשר דאמרינן לאב אייתי ראי' דלאו אילונית היא וזבנה, דדוקא היכא שמכרה כשהיא קטנה, עובדת מספק עד תשלום השש שנים, משום דהויא האמה מוציא מחבירו ועל' הראי' דאילונית היא (ודלא כדברי הגדולי הדורות שהביא המאירי), אבל כשבא האב למוכרה הוי איהו מוציא מחבירו ועליו הראי' דלאו אילונית היא, או דלמא לא שנא עכ"ל.

ועי' בקו"ש כאן בסוף אות י"ז שכתב וז"ל, ובמל"מ חקר אם יכול האב למוכרה כשהיא ספק בוגרת. והנה אי נימא שתחילת קנינו של האב הוא רק לזמן, ודאי אינו יכול למוכרה מספק, דהממע"ה כמו בספק בשכירות אם הגיע זמנו בב"מ דף ק"י, אבל אם נאמר שתחילת קנינו הוא לעולם אלא שאח"כ כשתבגר הויא הפקעה מחודשת,

ולכאורה קשה על ציורו מה שהקשו הראשונים שהרי היא נעשית גדולה למפרע וא"כ למה לן קרא הלא אין זה בגדר יציאה של בגרות אלא איגלאי שמעולם לא נמכרה, ולא משמע דס"ל כהראב"ד שאירי באופן שגולדו בה סימני אילונית רק אחרי המכירה והרי היא נעשית גדולה למפרע רק משעת הסימנים, דהא כל כה"ג הי' לו להתוס' רי"ד לפרש (מיהו המל"מ בפ"ד מעבדים ה"א ביאר באמת כן את כוונת התוס' רי"ד). וכבר עמד הגרנ"ט על זה בשיעורו כאן והסיק דס"ל להתוס' רי"ד שאע"פ שהיא נעשית גדולה למפרע אבל אכתי שפיר הי' האב יכול למוכרה כי גדלות לחוד אינה מוציאה מרשות אב לענין שלא יוכל למוכרה אלא רק המציאות של סימנים מוציאים.

מיהו על פי דרכנו הנ"ל יש לבאר את דבריו בדרך אחרת, והיינו שלעולם בגר דאילונית מוציא מרשות אב גם לענין שלא יוכל שוב למוכרה, אבל היכא שכבר מכרה בגיל י"ח, ובין בכך ובין כך כבר יצאה מרשות האב לענין מכירה באופן שעכשיו בהווה אין מה להוציא, רק שרוצים שהבגרות יוציאה מהאב למפרע מגיל י"ב ומחצה, א"כ בזה אמרינן שהיציאה של בגרות אינה יכולה לפעול רק על העבר ולהוציאה בהעבר מרשות האב, אלא גם עכשיו אמרינן שהי' כח להאב למוכרה בגיל י"ח, ומש"ה בעינן שיהי' דין כזה שבגר דאילונית מוציא מהאדון.

מיהו מעתה יש עוד טעם למה אי אפשר לומר את ביאורנו הנ"ל בענין למה הראב"ד לא פי' כהרמב"ן, דהא אם הטעם למה לא ס"ל כהרמב"ן הרי הוא כמו שכתבנו לעיל, דהיינו משום שיציאת בגרות אינה יכולה

(ל) דלא אתיא סימני נערות לא הוי זבינה זבינא קמ"ל.

בסנהדרין דף מ"ה ע"ב פליגי תנאי בענין אם בעינן קרא כדכתיב או לא, ולפי התנא שסובר שם דבעינן קרא כדכתיב, י"ל דס"ד דלא הוי זבינה זבינא משום דבעינן קרא כדכתיב, ושוב קמ"ל קרא דויצאה חנם וגו' דהכא לא בעינן. ולפי המ"ד שסובר שגם בעלמא לא בעינן קרא כדכתיב י"ל דמהכא גופא יליף כן אבל בלא הפסוק הו"א דשפיר בעינן קרא כדכתיב. א"נ י"ל שהוא סובר כאביי כאן שסובר שהפסוק אינו בא בשביל עיקר זבינא דאילונית אלא בשביל בגר דאילונית. א"נ י"ל שהוא סובר כהתנא שאמר במכילתא את הדרך של בא זה ולימד על זה וכרבה כאן (עי' במל"מ בפ"ד מהל' עבדים ה"א בנוגע להמכילתא).

והנה לפי שני הדרכים האחרונים שכתבנו יוצא שמר בר רב אשי סובר דבעינן קרא כדכתיב דלכן היינו חושבים שלא הוי זבינה זבינא, ואילו רבה ואביי סוברים שלא בעינן קרא כדכתיב ומש"ה אין הוה אמינא לומר שלא תהא זבינה זבינא. ומעתה לכאורה צ"ע כי לפ"ז יוצא שהם חולקים במחלוקת תנאים.

ועוד קשה דהא הדרך של רבה של בא זה ולימד על זה איתא להדיא במכילתא לענין בגרות ונערות, ורבי נתן שם חולק על זה, וא"כ יוצא שרבה ואביי חולקים בהמחלוקת הנ"ל בין התנא קמא בהמכילתא ורבי נתן (ובירושלמי כאן בהלכה ב' איתא כהדרך של רבה).

ועי' בריטב"א כאן שכתב דרך אחרת, והיינו שהטעם למה הוה סלקא אדעתן

א"כ בספק בוגרת הספק הוא אם נפקע קנינו שהי' מתחלתו לעולם, בזה י"ל דהיא בחזקתו מספק (פי' שהיא זאת שבאה להוציא מהאב ומשום הכי עלי' להביא ראיה שהיתה כאן התחדשות של הפקעה) עכ"ל.

ברם יש להעיר דאם נאמר שקנינו של האב הוא רק לזמן א"כ הה"נ לקנין האדון, ואילו מהקו"ש משמע שהוא מסכים להמל"מ שהיא שכבר מכרה ונולדו בה סימני אילונית אין היא יכולה לצאת מהאדון, וצ"ע למה הלא גם לענין זה נאמר שכיון שיש ספק אם האדון קנה אותה על הזמן הזה, אינו יכול להעבירה מספק.

ובאמת את עיקר דברי הקו"ש שכתב שאם קנינו של האב הוא רק לזמן אז בודאי אינו יכול למוכרה מספק, אולי יש לתלות בשני הצדדים שהזכרנו בהאות הקודמת, דלפי הצד שכשהיא נעשית בת כ' חלה עקירה למפרע על הקטנות אבל עד אז היתה שפיר בגדר קטנה א"כ לפ"ז י"ל ששפיר רשאי האב למוכרה ולומר שאם תיעקר הקטנות למפרע יחזיר האדון את המעשה ידים, ואין זה נקרא שהאב מוציא מחזקתה שהרי עכשיו הרי היא בודאי בגדר קטנה, אבל לפי הצד שכשהיא נעשית בת כ' מתגלה שעד עכשיו היתה גדולה רק שלא ידענו מזה א"כ לפ"ז הדין נותן שלא יוכל למוכרה דהא יש ספק שמא היא עכשיו גדולה, ומספק אינו יכול להוציא מחזקתה.

והמקנה כאן כתב וז"ל, אלא דאכתי קשה דהא משמע מפשטה דקרא דכי ימכור את בתו כל זמן שלא הביאה שתי שערות ואפילו אחר י"ב שנה, ואמאי לא חיישינן שמא תמצא אילונית ותעשה בוגרת למפרע משנת י"ב שנה וכו' עכ"ל.

למימר שאם לא אתיא סימני נערות לא הוי זבינה זבינא אינו משום שתמיד בעינן קרא כדכתיב אלא הרי זה משום דהוה ס"ד שלא נתנה התורה להאב רשות למוכרה אלא לזמן מועט דהיינו עד סימני נערות אבל לא היכא שתצטרך להתעכב הרבה ברשות האדון עיי"ש.

דף ד' ע"ב

לא) ותנא מייתי לה מהכא וכו'.

עיי' בגמ' דאמרינן ותנא מייתי לה מהכא דתנאי כי יקח איש אשה ובעלה והי' אם לא תמצא חן בעיניו כי מצא בה וגו', ופירש"י וז"ל, כי יקח איש אשה ובעלה והצריכה הכתוב גט לפוטרה מקיחה זו כדכתיב סיפא דקרא והי' אם לא תמצא חן וכו' עכ"ל. וצ"ע למה הביא התנא של הברייתא, וכן רש"י, את הסיפא דקרא שהיא יוצאת בגט. וי"ל דהיינו משום שהטעם למה אנו דורשים שהכוונה כאן בקיחה היא למעשה קנין הרי זה רק משום שידעינן כבר ממקום אחר שהאשה נקנית באמת לבעלה, אבל אם לא היינו יודעים ממקום אחר שהאשה נקנית להבעל, אז לא היינו אומרים שהכוונה בקיחה הרי היא למעשה קנין, אלא היינו מפרשים שקיחה הרי היא לשון של הכנה לביאה כמו הא דכתיב בפר' קדושים ואיש אשר יקח את אחותו וגו' וראה את ערותה וגו', ולכן הביאו סיפא דקרא דכתיב שהיא צריכה גט, דהא מזה מוכח שהרי היא נקנית באמת להבעל, דהא אילו לא היתה קנוי, אז לא הי' שייך להצריכה גט אלא היתה ניתרת

ע"י פירוד בעלמא וכמו שמצינו בבן נח שאין האשה קנוי' להבעל וכמו שמבואר ברמב"ם בריש הל' אישות והתם באמת אינה צריכה גט אלא ע"י פירוד בעלמא הרי היא ניתרת (עי' בסנהדרין דף נ"ח ע"ב).

ואין להקשות שגם בלא סיפא דקרא הרי בעל כרחנו היינו לומדים את הג"ש של קיחה קיחה משדה עפרון כיון שהיא גזירה שוה המקובלת מסיני, דזה אינו, דהא כבר מבואר בתוס' לעיל בדף ג' ע"א בד"ה ואשה וכו', וכן בריטב"א בדף ב' בד"ה כתיב, שהלימוד של קיחה קיחה אינו בגדר ג"ש אלא הרי הוא בגדר ילמוד סתום מן המפורש וגילוי מילתא שהיכא שכתוב קיחה במובן של קנין הפירוש הוא כסף (וכן משמע באמת מלשון הברייתא כאן), והרי נראה שדרשה זו דורשים אנו מעצמנו גם בלי קבלה מסיני, וא"כ שפיר י"ל שבלא סיפא דקרא לא היינו לומדים מעפרון שהכוונה כאן היא לקנין, אלא היינו מדמים להמלה קיחה שכתובה בפרשת קדושים.

לב) זו שנקנית בביאה אינו דין שנקנית בכסף.

הנה לעיל באות י' סק"ז הבאנו את הכרעת האחיעזר והאבן האזל שבקנין כסף במקח וממכר בעינן שהכסף ינתן לשם תשלומי השדה או תחילת התשלומין בשביל השדה, אבל באשה, מכיון שאינה בגדר שוויות של ממוץ, לא שייך לומר כהגדר הנ"ל, אלא הגדר של קנין כסף גבי אשה הוא שנתנת הכסף היא לשם מעשה בעלמא של עשיית קנין. ולכאורה צ"ע דלפ"ז איך מקשה הברייתא שנילף קנין כסף גבי אשה בק"ו מאמה העברי', דאיך

שייך ללמוד מאה"ע, הלא בקניית אה"ע הרי הוא קונה שוויות של ממון לפי הראשונים שנביא באות רט"ו שסוברים שע"ע גופו קנוי פירושו הוא שהעבד נקנה להאדון לענין מלאכה (ודלא כראשונים אחרים שנביא שם שסוברים שהמלאכה היא רק חוב והכוונה בגופו קנוי היא לקנין איסור), וא"כ יוצא שהכסף ניתן לשם תשלומי האמה, ואילו באשה לא שייך גדר זה, וא"כ איך שייך ללמוד מאה"ע סוג אחר של קנין כסף, אבל מקיחה קיחה משדה עפרון שפיר ילפינן כי הרי זה בגדר פסוק מפורש שקנין כסף מועיל גבי אשה (על פי הגדר ששייך לומר בקידושי אשה).

עוד הבאנו באות י" שיש אומרים שאע"פ שגבי קנין כסף במקח וממכר בעינן שהמוכר יזכה בהכסף שהקונה נותן לו, אבל בקידושין לא בעינן שהאשה תזכה בהכסף אלא סגי במעשה נתינה לחוד כמו גבי גט וקידושי שטר (וביארנו שם שלפ"ז אי אפשר לומר כהצד שצריכים שהכסף יהי נתון לשם תשלומין). וגם על זה קשה דמאי פרכינן שנלמד קנין כסף מאמה העברי', הלא י"ל דאה"נ דשפיר אפשר ללמוד כן, רק שאילו כן היינו צריכים שהאשה תזכה בהכסף כמו גבי אמה העברי', ולא היינו מדמים לגט ולקידושי שטר, אבל עכשיו שלומדים משדה עפרון בדרך ילמוד סתום מן המפורש שקיחה פירושו הוא כסף (וכמו שהבאנו בהאות הקודמת), א"כ מעתה שפיר אמרינן דסגי במעשה נתינה כמו גבי שטר קידושין וגט (אבל אם קיחה קיחה היתה בגדר גזירה שוה ממש, א"כ אז יתכן שהיינו צריכים

לומר דון מינה ומינה והיינו מצריכים שתזכה בהכסף).

לג) היכא דיהבה איהי לדידי' וקדשתו הוו קידושין.

פירש"י וז"ל, דכיון דאשמועינן דכסף עביד אישות מה לי כסף דידי' מה לי כסף דידה עכ"ל. צ"ע דמה שייך לומר מה לי כסף דידי' מה לי כסף דידה, הלא הקונה הוא זה שנותן את הכסף, והכא הקונה הרי הוא הבעל, ואם הס"ד היא שגם האשה הרי היא בגדר "קונה" משום שסופה לקבל שאר כסות ועונה, א"כ הי' לו לרש"י לומר שגם האשה יכולה לתת את הכסף משום שגם עי"ז מתקיים התנאי שהקונה יתן את הכסף, ואילו מדברי רש"י משמע שלא נאמר שום גדר כלל בנוגע למי יתן את הכסף.

מיהו באמת מה שנקטנו שתמיד הסברא מחייבת שהקונה יתן את הכסף, דהיינו בין במכר ובין בקידושין, הרי זה אמת רק לפי שיטת הסמ"ע על פי ביאורו של האב"מ שהבאנו באות י' סק"ז שבין במכר ובין בקידושין בעינן שהכסף ינתן לשם תשלומין, אבל אם נאמר כשיטת הט"ז שהבאנו שם שהכסף ינתן לשם מעשה בעלמא של עשיית קנין ולא בעינן שהוא ינתן לשם תשלומין, א"כ לפ"ז אין הסברא מחייבת שהקונה יתן (והאחיעזר והאבן האזל כתבו לחלק שאפילו אם במקח וממכר הרי הוא לשם תשלומין אבל בקידושין הרי הוא מעשה בעלמא של עשיית קנין וכמו שהבאנו לעיל).

לד) היכא דיהבה איהי לדידי' וקדשתו הוה קידושין.

א. עיין בתוס' שהקשו על זה דאיך ס"ד שהיא תתן את הכסף, הלא כבר ילפינן שהכסף הולך להאב וא"כ חזינן שהבעל נותן דהא אם היא נותנת מתי יקבל האב את הכסף. מיהו באמת מלשון הגמרא מבואר שזה ודאי שגם נתן הוא מועיל, רק דס"ד ש"היכא" שיהבה היא הוה קידושין, וכן מבואר להדיא בפירש"י שכתב מה לי כסף דידי' מה לי כסף דידה, וא"כ י"ל שהדרשה של יש כסף לאדון אחר קאי על היכא שהבעל נתן, אבל אה"נ גם האשה יכולה לתת.

וי"ל שקושיית תוס' אינה מתי יקבל האב את הכסף, אלא קושייתם היא שמכיון שכתוב שהכסף הוא להאב, א"כ בפשיטות צריכים לנקוט שבדוקא צריכים כן, דהיינו שהמקדש יתן את הכסף ושהאב יקבלו.

ב. והנה עיי' בהגהות הר"ש מדעסויא בסוף המס' שביאר שמה שכתב רש"י "מה לי כסף דידה" הרי זה קאי על היכא שהיא גדולה, אבל היכא שהיא קטנה אז בעינן כסף של אבי'. מיהו לא הבנתי למה לא יוכל האב לתת את הכסף של הקטנה (*). ועוד דיש לעיין למה קבע דבריו על רש"י ולא על מה שאמרה הגמרא "דיהבה איהי"

דגם על זה הי' יכול לבאר שמיירי רק בגדולה אבל בקטנה האב יצטרך לעשות את המעשה.

ועכ"פ מדבריו מבואר שהבין בכוונת רש"י שגם אם יש לה אב, בכל זאת אכתי היינו אומרים שגם היא יכולה לתת את הכסף לפי הס"ד (וכן נקטנו בסק"א). מיהו הרד"ל בהגהותיו בסוף המס' בדבריו על תוס' ביאר בכוונת רש"י דהיכא שיש לה אב, אז גם לפי הס"ד ניבעי שהבעל יתן, כי בעינן שהאב יקבל את הכסף כדי להפקיעה מרשותו, וכל הס"ד דתיסגי בנתנה היא הרי זה רק היכא שאין לה אב. וצ"ע דגם היכא שיש לה אב למה אינה יכולה לתת כמו היכא שקידשה האב בכיאה דיוצאת מרשותו גם בלי שיקבל כסף, וביותר הי' לו לומר שכשיש לה אב האב מקבל את הכסף משום הגזירת הכתוב של יש כסף לאדון אחר ולא לומר כי בלי זה במה היא יוצאת מרשותו.

לה) תד"ה מעיקרא.

עיין בדבריהם שהקשו למה לא ילפינן שאשה מתקדשת בכסף מהיקישא דאה"ע, ותירצו משום שאז היינו מצריכים ב' פרוטות כמו באה"ע. והקשה המהרש"א דא"כ איך רצה התנא ללמוד בק"ו מאה"ע הלא גם על זה י"ל שאילו כן היינו מצריכים ב' פרוטות משום שדיו לבא מן הדין להיות

בסוכה דף מ"ו ע"ב סובר שגם ע"י דעת אחרת מקנה הרי הקטן זוכה רק מדרבנן, ודלא כשיטת תוס' לקמן בדף י"ט ע"א דהיכא שיש דעת אחרת מקנה, אז הקטן זוכה מהתורה. והרי גם ע"י ירושה לא שייך, דהא כיון שהאב קיים הרי הוא קודם לה לירש מהקרובים.

(* מיהו אולי באמת אין להאב כח לתת את כספה לאחרים אפילו לשם קידושין. ויש לפלפל בזה כי אם חשיב זכות בשבילה א"כ אולי זה תלוי באם מהני זכין מאדם.

עוד יש לעיין בענין אם לפי רש"י כשיש לה אב יתכן שיהי' לה כסף מהתורה, שהרי רש"י

כנדון. ותי' שאתי כאן כר"ט שסובר שהיכא שמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו.

מיהו נראה שיש ליישב בדרך אחרת, דהנה הא דבעינן באה"ע ב' פרוטות הרי זה משום דכתיב והפדה מלמד שמגרעת מפדיונה ויוצאה, ואם היא נקנית בפרוטה אין כאן אפשרות של גרעון כסף, ויש לחקור אם זהו באמת הטעם למה בעינן ב' פרוטות, דהיינו כדי שיהי' שייך גרעון כסף, או האם הדין של ב' פרוטות הרי זה בגדר גזירת הכתוב שכן הוא השיעור של הכסף קנין, רק שהלפותא לזה הוא מקרא דגרעון כסף, דמהתם חזינן דאיירי שהיו כאן ב' פרוטות, אבל לעולם הטעם למה התורה הצריכה כך אינו כדי שתוכל לצאת בגרעון כסף, אלא הרי זה בגדר גזירת הכתוב.

ומעתה אם נאמר כהצד הראשון י"ל שבשלמא אם לומדים מאה"ע בהיקש, אז שפיר נוכל לומר דבעינן ב' פרוטות אצל אשה אע"פ שאצל אשה לא שייך הטעם של גרעון כסף, והיינו משום דכיון שאין היקש למחצה א"כ הרי זה כאילו התורה אמרה בפירוש שכן יהי' הדין גם גבי אשה, אלא שבאשה נצטרך לומר שאין הטעם משום גרעון כסף, אבל אם נלמד בק"ו מאה"ע, אז א"א לומר שגם באשה בעינן ב' פרוטות, דהא פעולת הק"ו היא רק לומר שמה שנוהג גבי אה"ע הרי הוא צריך לנהוג גם גבי אשה מק"ו, והרי על הדין של ב' פרוטות אין ק"ו שנצטרך כן גם גבי אשה, דהא כל עיקר הטעם להצריך ב' פרוטות לא שייך גבי אשה, וכן לא שייך לומר כאן הכלל של דיו לבא מן הדין להיות כנדון כי הכלל של דיו הרי זה בגדר סברא ואינו בגדר הלכתא בלא טעמא כמו הכלל של אין היקש למחצה אלא

סברא היא שא"א שהדבר הלמד יהי' שונה מן המלמד, וא"כ הכא שיש סברא לחלק ביניהם, לא שייך למימר דיו.

ועכ"פ התי' הנ"ל מתוקמה רק לפי הצד שהזכרנו שבאמת הטעם למה בעינן ב' פרוטות הרי זה כדי שיהי' אפשר לקיים את היציאה של גרעון כסף, אבל לפי הצד שזה בגדר גזירת הכתוב, א"כ שפיר שייך על זה ק"ו וכן שפיר שייך על זה הדין של דיו.

שו"ר כדברים אלו בקו"ש כאן באות י"ח, וכן בע"י בד"ה ומה וכו' קרוב לסופו. והנה שוב תירצו תוס' בשם רבינו נתנאל דלא שייך ללמוד מהיקש כי כל הטעם למה אה"ע נקנית בכסף הרי זה משום שהיא יוצאת בכסף, וא"כ באשה מכיון שלא שייך טעם זה, שהרי אינה יוצאת בכסף, לא שייך גם הדין שהיא נקנית בכסף. ונראה שרבינו נתנאל לא ניחא לי' בתירוצם הראשון של תוס' כי ס"ל שגם כשלומדים מהיקש לא שייך להקיש לענין שניבעי ב' פרוטות כיון שטעם הדבר לא שייך באשה, דס"ל לרבינו נתנאל דלא אמרינן את הכלל של אין היקש למחצה כשטעם הדבר לא שייך בהדבר הנלמד (וס"ל שהאפשרות של גרעון כסף הרי הוא בגדר טעם). ובאמת גם כל עיקר יסוד תירוצו בנוי על זה, שהרי תי' שלא מקשינן לענין קנין כסף כי הטעם שמועיל קנין כסף באה"ע לא שייך באשה, הרי להדיא דהיכא שלא שייך הטעם לא מקישים ולא אמרינן שאין היקש למחצה.

והנה לפ"ז יוצא שרבינו נתנאל סובר שאילו היינו לומדים בהיקש מאה"ע, אז באמת לא היינו צריכים ב' פרוטות, וכן כתב הע"י בדף י"ד ע"ב שסוברים תוס' שם בד"ה מוכר וכו', אלא שהע"י כתב שם בדעת תוס'

שם, וכן בדעת רבינו נתנאל כאן שגם בע"ע לא בעינן ב' פרוטות אפילו אם נאמר שילפינן שהוא נקנה בכסף בהיקישא מאה"ע. ועי' גם בהמקנה על תוס' בדף י"ד שם.

וע"ע במאירי בדף י"א ע"ב בד"ה וכן באמה וכו' דמבואר שמחלוקת ראשונים היא אם גם בעבד בעינן סכום שראוי לגרעון כסף כמו שצריכים באמה העברי'.

מיהו המקנה לקמן בדף ה' ע"א על תד"ה מה הוי' בכסף וכו' כתב שרבינו נתנאל סובר שאילו היתה אשת איש יוצאת בכסף, אשר אז בטל תירוצו, אז היינו לומדים מההיקש לאה"ע שצריכים בקידושי אשה ב' פרוטות, וכן היינו אומרים שהיא יוצאת בב' פרוטות עכ"ד, הרי שרבינו נתנאל סובר ששפיר אפשר ללמוד ב' פרוטות מההיקש אפילו כשלא שייך הטעם גבי אשה, שהרי גבי אשה אי אפשר לומר שצריכים ב' פרוטות כדי שתוכל לפדות את עצמה שהרי גם כשהיא יוצאת הרי היא צריכה לתת ב' פרוטות ולא יורד כלום עבור זמן האישות.

ועי' בחלק ההערות בהערה ל"ו מה שהקשינו על רבינו נתנאל.

ועי' בקו"ש כאן בסוף אות י"ח שכתב הבנה אחרת בדברי רבינו נתנאל ולא שכוונתו לומר שלא מקישינן היכא שלא שייך הטעם.

והנה כבר הבאנו לעיל באות י' שהתוס' רי"ד בגיטין דף ע"ח ע"ב וכן הקצה"ח בסי'

ר' סק"ה חידשו שבגט לא בעינן שהאשה תקנה את הגט אלא סגי במעשה נתינה לחוד, והוכיחו כן מזה שאשה מתגרשת בעל כרחיה והרי אין זכי' בעל כרחו של אדם, וא"כ מוכח דסגי בגט במעשה נתינה*, וכתב הקצה"ח שלכן יכולים לכתוב גט גם על איסורי הנאה אע"פ שאין זכי' באיסורי הנאה, ועוד כתב שגם שטר קידושין כשר על איסורי הנאה כיון שלומדים שטר קידושין בהיקש מגט. והנה לכאורה יש להוכיח מזה שמקישים גם כשלא שייך הטעם בהדבר הנלמד שהרי בשטר קידושין לא שייך הטעם של אין זכי' בע"כ. מיהו באמת זה אינו, כי מה שאנו אומרים גבי גט שלא בעינן זכי' כי אין זכי' בע"כ, אין זה בגדר טעם, אלא הרי זה בגדר הכרח, והיינו שמוכח שגבי גט לא בעינן זכי' כי הרי אין זכי' בע"כ, אבל לעולם י"ל שגם אם אשה לא היתה מתגרשת בע"כ, ג"כ היתה התורה גוזרת דסגי במעשה נתינה ושלא בעינן זכי', וא"כ מעתה גם בקידושין י"ל שאע"פ שאינו חל בע"כ, אבל מ"מ סגי בנתינה ולא בעינן זכי'.

והנה לקמן בדף ה' ע"א פרכינן שנקיש נמי יציאה להוי' ונאמר שאשה מתגרשת בכסף, וכתבו תוס' וז"ל, ולענין ביאה ליכא למימר מה הוי' בביאה אף יציאה בביאה, שלהתרחק ממנה הוא מגרשה עכ"ל, ולכאורה יש להוכיח דס"ל דהיכא שלא שייך הטעם לא מקישים. מיהו גם משם אין ראוי' כי התם גרע טפי מהכא, כי הכא נהי

זיכת אותה בגיטה, ולעיל באות י' הקשינו מהגמ' בגיטין דף כ' ודף ע"ה שהרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת ופירש"י משום שאין כאן ונתן אלא אותיות פורחות באויר.

(* מיהו עי' בקו"ש על דף כ"ג באות קל"ח שכתב שאין הדבר פשוט כל כך שהאשה אינה צריכה לזכות בהגט ושיש ראיות להיפך. ועי' בירושלמי בפ"ו דגיטין ה"א דאמרינן תמן התורה

לו* (מה לאמה העברי שאין קנינה לשום אישות.)

פירש"י וז"ל, הלכך לא שייכא בה ביאה עכ"ל. צ"ע דא"כ למה בעינן לקמן בדף ט' למעט מקרא דובעלה שאין אה"ע נקנית בביאה (משום דס"ד למילף בק"ו מיבמה שהיא שפיר נקנית בביאה), הלא בכלל לא שייך שתהי' נקנית בביאה כי אין קנינה לשום אישות.

גם צ"ע קצת דלעיל בריש מכילתין פירש"י שהכוונה בהאשה נקנית היא שהאשה נקנית לבעלה, וכתבנו שם בחלק ההערות שכוונת רש"י היא לומר שאין הכוונה לאה"ע, וצ"ע איך היינו טועים לומר שהכוונה היא לאה"ע הלא לא שייך בכלל לומר שאה"ע נקנית בביאה. ויש ליישב. וע"ע בחלק ההערות בהערה כ"א.

לז (מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת.)

האם מוכח מהפירכא שיש זיקה. פירש"י וז"ל, שכן זקוקה ועומדת לזה מחמת קידושי המת ואין ביאה באה אלא לגמור אבל קנין דמעיקרא לא עכ"ל. והנה ביבמות דף י"ז ע"ב פליגי רב ושמואל בענין אם יש זיקה, וקרובי זקוקתו אסורות כמו קרובי אשתו משום שיש לו מקצת אישות בהדי היבמה, או האם אין זיקה ואינן אסורות כמו קרובי אשתו (אלא רק משום שאסור לבטל מצות יבמין), והסיקו הרמב"ן והרשב"א בדף כ"ז ע"ב שם שאפילו המ"ד שסובר שיש זיקה הרי הוא סובר שהיא רק מדרבנן. ולכאורה צ"ע מכאן דהא לפי רש"י (ובפשטות גם ה"ר אלעזר משזנא) דחינן

שהטעם למה התורה הצריכה ב' פרוטות לא שייך באשה, אבל מ"מ אין שום אופי בקידושין שמתנגד לדין כזה שבאשה ניבעי שיעור של ב' פרוטות, אבל התם כוונת תוס' היא שמעשה ביאה מתנגד לעצם המהות של גירושין, וא"כ בכגון זה אכתי י"ל שאין מקישים.

ועי' עוד במצפה איתן על יבמות דף י"ז ע"ב בענין אם אומרים אין היקש למחצה גם כשלא שייך הטעם. וכן עיין בזה להלן באות ק"ע, קצ"ג, קצ"ט, ור"ו.

לו (תד"ה כתב.)

וז"ל, דאי לאו ג"ש הוה מוקמינן קרא דכי יקח איש אקידושין של ביאה אבל בקידושי כסף לא בעינן נתן הוא ואמר הוא וכו' עכ"ל. עיין בעצמות יוסף שהקשה למה הוה מחלקינן כן, הלא מקשינן היות להדדי, וממ"נ אם שפיר אפשר לחלק א"כ מנ"ל שבשטר בעינן נתן הוא ואמר הוא, ועיי"ש בתירוץ.

ולכאורה יש לתרץ דמכיון שכל עיקר הקנין של שטר ילפינן מגט לקמן בדף ה', א"כ מש"ה הוה ידעינן שהאיש צריך לתת את השטר כמו בגט, ולענין האמירה י"ל דס"ל לתוס' כהשיטה שהביא המאירי לעיל על המשנה שבקידושי שטר לא בעינן אמירה (והא דאליבא דאמת גם בקידושי ביאה צריכים אמר הוא י"ל דהיינו משום שכי יקח קאי גם על ובעלה).

מיהו אכתי צ"ע איך אפשר ללמוד מגט שהבעל נותן, דהא כמו שי"ל דבעינן שהבעל יתן כמו בגט, ה"ה שי"ל דבעינן שהמקנה יתן כמו בגט, והכא בקידושין הרי האשה היא המקנה. ויש ליישב.

בסברא זו ק"ו דאורייתא וא"כ מוכח שהיבמה נחשבת מקצת אשתו מדאורייתא, וגם הרמב"ן והרשב"א עצמם כתבו כאן כדרכו של רש"י.

ובספר קהלות יעקב על יבמות בסי' ט"ז סק"ב הביא מוכיחים מכאן שבודאי לכו"ע יש קשר מסוים בין היבם והיבמה מהתורה, רק שלא סגי בקשר זה כדי לאסור קרובות מן התורה כמו באשתו, ופליגי רב שמואל באם הן אסורות מיהא מדרבנן.

ועוד הוכיח כן מהא דמבואר בדף כ"ט ע"ב שם שאם סוברים שיש זיקה, יכול היבם להפר את נדרי היבמה. מיהו בספר אהל דוד בדף י"ז ע"ב שם הביא בשם הגאון רבי משולם איגרא וצ"ל שאין הכרח מזה לומר שיש זיקה מהתורה, כי לעולם י"ל שיש זיקה רק מדרבנן, רק שמכיון שמדרבנן יש זיקה הרי זה גורם שיכול היבם להפר אפילו מהתורה כמו שמצינו ביתומה שנשאת שהבעל מיפר נדרי' אע"פ שהנישואין הן רק מדרבנן עיי"ש בטעם הדבר*).

ועוד הוכיח כן מהא דאמרינן שסוטה נשבעת אמן שלא סטיתי שומרת יבם, והוכיחה מזה הגמ' במס' סוטה ששומרת יבם שזינתה אסורה ליבם (מהתורה), ומוכח

מזה שיש ביניהם קשר מסוים של אישות, דהא אל"כ למה היא נאסרת עליו.

וכן הביא מוכיחים כן מדעת רבינו תם ביבמות דף ס"ז ע"ב שסובר שמדאורייתא שומרת יבם של כהן אוכלת בתרומה.

וכן הוכיח מהא דאמרינן לקמן בדף י"ד ובגיטין דף פ"ג שהיבם "אסר לה" (**).

ועי' ברש"י ביבמות דף י"ז ע"ב בד"ה ולימא כדברי (הראשון) שכתב וז"ל, אין זיקה לאחין חשיבא לאסור עליהן קרובותי' עכ"ל, ומבואר שגם לפי המ"ד שם שסובר אין זיקה, קיימת באמת מדריגה מסוימת של זיקה, רק שאינה חשיבא לאסור קרובות. וכן מבואר בלשונו בדף כ"ו ע"א בד"ה יש זיקה שכתב וז"ל, יש זיקה, כלומר חומרת (אולי צ"ל חמורה) זיקה לשויי אחות זקוקתו כאחות אשתו עכ"ל, ומשמע שלכו"ע יש זיקה רק דפליגי אם היא מספיק חמורה כדי לאסור את הקרובות.

מיהו בדף מ"א ע"א שם בד"ה הלכה כתב וז"ל, הלכה כרבי יהודה דיש זיקה ואלימא למיסרא עליו עכ"ל, ומשמע שלפי המ"ד שסובר אין זיקה לא קיימת שום זיקה כלל, ולא ס"ל שיש זיקה אלא שלא אלימא למיסרא עליו, דאילו כן הי' לו לרש"י

לרבות חייבי לאווין לחליצה יותר מחייבי כריתות כי חייבי לאווין תפסי בהו קידושין, והקשה הרמב"ן דהא גם ביבמה שהיא אסורה להיבם מחמת לאו לא תפסי קידושין לפי רב גידל בהסוגיא שם שהרי לפי רב גידל יוצא שאם בעל אותה היבם לא קנה, וא"כ למה היא צריכה חליצה, ומפרש הרמב"ן שמ"מ הרי תפיס בה זיקה ומש"ה הרי היא צריכה חליצה, הרי ששפיר יש זיקה מהתורה דהא קאי שם על קרא דיבמתו.

(* ובחידושי הגרנ"ט שם הוכיח מנדרים שזיקה היא מן התורה, והקשה מזה על מה שהסיקו הרמב"ן והרשב"א שזיקה היא רק מדרבנן (וכתב הגרנ"ט שכדבריהם משמע מפשטות הסוגיות), וחידש מתוך כך שיש ציור אשר באותו ציור הזיקה היא מהתורה, וכן יש ציורים אחרים אשר בהם הזיקה היא רק מדרבנן, ואכמ"ל בזה.

(** וכן הוכיח ממה שכתב הרמב"ן ביבמות דף כ' ע"ב לפרש הא דאמרינן שם שמסתברא

לכתוב "הלכה כר"י דאלימא זיקה למיסרא עליו", דמלשון זה שפיר משמע שלכו"ע יש מיהא זיקה.

לח) מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת.

א. דברי המהרי"ק והאור שמח.

עי' באור שמח בריש הל' יבום שכתב וז"ל, בשו"ת מהרי"ק שורש קל"ט (כצ"ל) כתב ומה שאתה אומר דביאת יבמה לא מהניא מטעם קידושין, הנה דבר פשוט הוא דמהניא מטעם קידושין, ואסור לה היבם בביאתו לכו"ע כהקדש. וכן מוכח בריש קידושין דבעי למילף שתהא אשה מתקדשת בביאה מיבמה וכו', ואם אין קידושין תופסין ביבמה אפילו קידושי ביאה, לא הו"מ למילף מינה עכ"ל המהרי"ק. והנה לא הבנתי למה צריכים לומר בשביל הק"ו כאן שביאת יבמה מועלת מדין קידושין, הלא אפילו אם אינה מועלת מדין קידושין למה א"א למילף מהק"ו שהזכירה הגמ' כאן שכמו שביאה מועלת לפעול קנין יבום הה"נ לקנין קידושין.

ועי' באור שמח שדחה את דבריו בזה"ל, והנה מפורש בתוס' בשם ר"ת להיפוך, ז"ל בתד"ה הכל מודים (ביבמות דף מ"ט ע"ב), דאליבא דרב דאמר אין קידושין תופסין (ביבמה לשוק) וכו' דלא הוה ממזר וטעמא שאין בה קידושין לכל אדם וליבם נמי לאו בת קידושין היא אלא ביאה הוא דאית בה (עכ"ל תוס') וכו'. אך ראייתו (של המהרי"ק מגמרא דילין) אינו מוכיח, דזה נכלל בדיחוי הגמ' מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת ואף בע"כ מהני ואין זה מדין קידושין, רק מצוה

וחוק דתי שעי"ז נעשית כאשתו לכל דבר, וכן מורה לשון רבינו פה ואכמ"ל, ויעויין רש"י יבמות (דף נ"ב) ד"ה נתן לה ודוק עכ"ל האור שמח. וגם את דיחוי לא הבנתי דהא אין כוונת הגמרא בהדיחוי של מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת לומר דשאני גבי יבום שאינו קנין בדרך קידושין, אלא הכוונה היא לומר שגבי יבום הקנין הוא גמר ולא התחלה, אבל אלמלא זאת לא הוה איכפת לן בזה שהם ב' מיני דרכים.

ב. למה לא מהני אם היבם מקדש את היבמה בתורת קידושין רגילין.

ובענין עצם הדין למה כסף ושטר של היבם (או ביאה) אין מועילים ביבמה מדין קידושין רגילין נאמרו כמה טעמים, ושנים מהטעמים גורמים שגם ביאה אינה מועלת בתורת קידושין רגילים.

א', עי' ברש"י ביבמות דף נ"ב ע"א בד"ה נתן לה כסף וכו' (שציין האור שמח לדבריו) שכתב דהיינו משום שבאמת יש על היבמה שם של ערוה של אשת את, רק שהתורה התירה אותה ליבום בשביל מצות יבום, אבל מ"מ אכתי יש עלי' שם של ערוה של אשת את, ולכן קיימא בדוכתי' הדין שאין קידושין רגילין תופסין בעריות. וטעם זה פועל שגם ביאה אינה מועלת לפעול קידושין רגילין.

ב', הקובץ הערות בסי' ח' סקי"ט הוכיח שלפי הרשב"א (בדף מ"א שם) הטעם הוא משום הדרשה של ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרים בה, דכוונת הדרשה אינה רק לומר שא"א לקיים מצות יבום ע"י כסף ושטר אלא כוונת הדרשה היא לומר שבכלל

אין כסף ושטר קונים בה ואפילו לא בתורת קידושין רגילין (וצ"ע איך חזינן הכי מהדרשה הנ"ל, דהא נהי שאינם גומרים לעשות קנין יבום שהוא בגדר נישואין אבל מנ"ל דלא מהני לעשות קידושין רגילין שהוא קנין אירוסין, וכן הקשה הפ"י להלן כאן בדף י"ד ע"א עיי"ש). וטעם זה שולל רק כסף ושטר אבל אינו מספיק כדי לגרום שגם ביאה לא תפעול בה קידושין רגילין.

ג', לפי המ"ד שסובר שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק י"ל שהדין הזה משמש לטעם למה גם היבם עצמו אינו יכול לקנות בה קנין של קידושין רגילין, די"ל שגדר הדין שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק הוא שהתורה קבעה שאפשר לקנות יבמה רק ע"י קנין יבום ולא ע"י קנין קידושין, א"נ משום שהיא נקראת עוד אשת המת לענין זה שאין קידושין תופסין בה, וא"כ ה"ה שמתעם זה גם היבם עצמו אינו יכול לקנות בה קנין של קידושין רגילין. מיהו יש אומרים שהגדר של האיסור של יבמה לשוק הוא שהרי היא נחשבת כמו ערוה דאשת איש על כו"ע מחמת הזיקה של היבם, ומעתה אם נאמר שזהו גם הטעם למה אין קידושין תופסין ביבמה לשוק, א"כ קידושי היבם עצמו שפיר היו צריכים להועיל.

ועי' בספר קהלות יעקב על יבמות בסי' כ"א סק"א שהביא את ראיות האחרונים בענין אם האיסור של יבמה לשוק הוא משום זיקת היבם, או משום שהיא עוד נחשבת במקצת כאשת המת.

ובסק"ב ר"ל דהוי בגדר גזיה"כ לא להנשא לפני חליצה ואינו מטעם שהיא נחשבת במקצת כאשת המת או אשת היבם.

ועי' בהגהות פורת יוסף על יבמות דף כ' שהזכיר סברא זו שאין להיבם בהיבמה קנין קידושין משום שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק משום שהיא נקראת עדיין אשת המת לענין שאין קידושין תופסין בה, אלא שהפורת יוסף שם נוקט שזה גורם רק שאינו יכול לקנותה בכסף ושטר, ומה שאינו יכול לקנותה בביאה בתורת קידושין הרי זה משום דאיתקוש הויות להדדי עיי"ש.

לט) תד"ה מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת.

וד"ל, וא"ת הלא אין מועיל לה זקיקתה לענין כסף וא"כ כל זה אכניס בק"ו וכו' עכ"ל. נראה שכוונתם היא כך דעל ידי שכל זה אכניס בק"ו אפשר להוכיח שהאופי של זקוקה ועומדת אינו בגדר מעליותא, שהרי חזינן שאע"פ שיבמה היא בגדר זקוקה ועומדת, בכל זאת אין היא נקנית בכסף, ואילו אשה בעלמא הרי היא שפיר נקנית בכסף אע"פ שאינה זקוקה ועומדת, וא"כ חזינן שאין האופי הזה נחשב למעליותא.

והנה לקמן בדף ה' ע"א בד"ה שכן וכו' כתבו תוס' שהיכא שהחומרא של הפירכא הרי הוא חומרא של הלכה (ולא חומרא של סברא כמו זקוקה ועומדת), אז א"א להקשות שכל זה אכניס בק"ו, ולפי הנ"ל לכאורה הדבר מוסבר, והיינו משום שחומרא של דין הרי הוא בודאי נחשב בגדר חומרא, וא"כ שפיר י"ל שדוקא החומרא הזה גורם את הדין שאנו רוצים ללמוד, אע"פ שאינו מועיל לגרום חומרא במקום אחר.

מיהו אכתי צ"ע משום שלאחר שמצינו שחומרא של דין (שהוא בודאי נחשב בגדר

חומרא) אינו משפיע תמיד לגרום חומרות אחרות, א"כ שוב י"ל שגם חומרא של סברא חשיבא חומרא אע"פ שהתורה לא הלכה תמיד אחר החומרא, וכגון זקוקה ועומדת שאינו גורם שתהי' היבמה נקנית בכסף. מיהו אולי אע"פ שהתורה לא הלכה תמיד אחר חומרא של דין אבל בתר חומרא של סברא שפיר היתה התורה צריכה לילך, ואם מצינו שלא הלכה תמיד אחר הסברא, שפיר מוכח מזה דלאו סברא היא.

ועי' במהרש"א לקמן בדף ט"ו ע"ב בד"ה ותיריך וכו' שהביא חילוק זה שכתבו תוס' בין סברא לבין חומרא הכתובה בתורה וכתב על זה "וכן היא המדה".

(מ) בא"ד.

וז"ל, ונראה לר"י דהכי פריך שכן זקוקה ועומדת לביאה, כלומר שעיקר מצוותה להקים לאחיו שם הלכך נקל לה להקנות בביאה יותר מאשה עכ"ל.

הנה יש ד' צדדים בגדר מצות יבום.

א', כדברי הר"י כאן שהיסוד של מצות יבום היא שישתדל להוליד בן שיקום על שם אחיו, ולכן גם הגמר ביאה הרי הוא בכלל המצוה ולא רק ההערה.

ב', שלעולם אין ענין כזה להוליד בן שיקום על שם האח המת (דעי' ביבמות דף כ"ד ע"א דדרשינן קרא דוהי' הבכור אשר תלד יקום על שם אחיו המת וגו' כולו לדרשה ואמרינן שם שאין שם פשוטו של מקרא), אלא המצוה היא לעשות מעשה ביאה, ולעולם הרי הוא יוצא ידי המצוה גם

ע"י הערה לחוד גם בלי גמר ביאה אע"פ שהערה לחוד אינה ראוי' לעשות הקמת שם.

ג', שלעולם המצוה היא המעשה ביאה לשם עצמו וכהנ"ל, רק שנאמר תנאי נוסף שהביאה תועיל להקנותה לו בקנין יבום, ואם מאיזה טעם שהוא אין הביאה קונה אין כאן קיום מצוה.

ד', שהמצוה היא עצם הקנין שהוא קונה אותה, רק שגזירת הכתוב היא שהוא קונה אותה רק ע"י ביאה, וכבר הארכתי בביאור דעות הראשונים בצדדים אלו בספרי על יבמות באות שמ"ז ואות ת"כ.

והנה יסוד פירושו של הר"י כאן מתוקמא לפי כל ג' הדרכים הראשונים, אבל לפי הצד שהמצוה היא גוף הקנין שהוא קונה אותה ולא המעשה ביאה לשם עצמו א"כ לא שייך לומר כדרכו של הר"י כאן שאצל יבמה נקל יותר לומר שביאה קונה כי גם בלא"ה הרי היא צריכה להבעל בשביל קיום המצוה, דזה אינו, שהרי לפי דרך ד' יוצא שאילו הי' הדין שהיא נקנית בכסף א"כ אז באמת לא היתה צריכה להבעל כלל, וא"כ אם רוצים לומר כעיקר דרכו של הר"י צריכים לומר כאחד מהג' דרכים הראשונים, דהיינו שיש בעצם הביאה לשם עצמה קיום מצוה, אלא שעדיין אין הכרח לומר דוקא כהדרך שמבואר בדברי הר"י עצמו שגם הגמר ביאה הוא בכלל המצוה כדי להקים לאחיו זרע, אלא גם אם נאמר כדרך ב' וג', ג"כ שייך לומר שיש סברא לומר שהביאה תעשה את הקנין כיון שצריכים מעשה ביאה בשביל המצוה.

ברם יש באמת סתירה בדברי הר"י, דהא משמע מדברי הר"י כאן שעד הגמר ביאה לא יצא ידי המצוה כי בעינן הקמת זרע, ולכן הרי היא זקוקה ועומדת גם לגמר ביאה, ואילו ביבמות דף כ' הביאו תוס' בשם הר"י דלא בעינן בשביל קיום המצוה שיעשה ביאה שהיא ראוי' להוליד, והוכיח כן מהא דהעראה קונה, דס"ל להר"י שמזה שהיא נקנית בהעראה מוכח דסגי בזה לחוד גם לקיום המצוה ולא בעינן בשביל המצוה שיעשה גם גמר ביאה*.) וגם בע"ב שם כתבו תוס' דמאי דאסרינן חייבי לאווי' ליבום גזירה ביאה ראשונה אטו ביאה שני', לאו דוקא הוא, אלא ה"ה שהיו יכולים לומר גזירה תחילת ביאה אטו סוף ביאה כי אין בהסוף ביאה שום מצוה.

דף ה' ע"א

מא) מה כסף שאינו מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שמכניס.

עיי' בריטב"א שכתב וז"ל, ודין הוא ומה כסף שאינו מוציא מכניס, שטר שמוציא, כלומר ויש בו כח דהתירא להתיר האיסור, אינו דין שמכניס ויאסור המותר, דהא ודאי כח דהתירא עדיפא עכ"ל. וצ"ע דאם כח דהתירא עדיפא א"כ למה צריכים ללמוד ק"ו מכסף, הלא אפשר לעשות ק"ו משטר גופא,

והיינו דכיון ששטר מוציא א"כ כ"ש שהוא מכניס.

מב) שטר שמוציא אינו דין שמכניס.

עיי' במהרש"א שהביא בשם הת"י שהקשו דנאמר חליצה תוכיח שמוציאה ואינה מכניסה. ובהגהות הגאון מוהר"ר שמואל שמעלקא טויבש בסוף המס' תי' דלא שייך לומר חליצה תוכיח כי לא שייך במציאות שחליצה תכניס, דהא כל מהותה של חליצה היא להוציא, שהרי אומרים ככה יעשה לאיש אשר לא יבנה את בית אחיו. ועי' גם בתוס' הרא"ש שהקשה את קושיית הת"י ורצה לתרץ כהתי' הנ"ל ש"חליצה וקריאה לא שייכי בהכנסה", אלא שכתב שבכל זאת י"ל שחליצה תוכיח כמו להלן בע"ב דאמרינן ביאה תוכיח שאין פודין בה הקדשות ומע"ש ובכל זאת הרי היא קונה, דגם שם לא שייך במציאות שביאה תפדה הקדשות ומע"ש ובכל זאת אמרינן שביאה תוכיח (עי' בזה בחכמת שלמה שם). מיהו לעיל בדף ד' ע"ב מבואר בגמ' שלא אמרינן יוכיח כזה, דהא רצינו לומר שם שאשה תהי' נקנית בביאה מק"ו מיבמה, ושוב דחתה הגמ' שאה"ע תוכיח שנקנית בכסף ואינה נקנית בביאה, ושוב הקשו מה לאה"ע שאין קנינה לשום אישות, ופירש"י דלכן לא שייך במציאות שתועיל בה ביאה, הרי דלא אמרינן יוכיח כזה.

וא"כ מזה שהיא נקנית גם בהעראה לחוד, מוכח דסגי בזה לחוד בשביל המצוה ולא בעינן גמר ביאה, דהא א"א לומר שהמצוה נשלמת עם הגמר ביאה כי בהגמר ביאה כבר אין הוא פועל שום קנין, ויש לדחות.

(* והיינו משום שהמצוה היא עצם הקנין, וכן הבין הקובץ הערות בסי' י"א סק"א את דבריו. א"נ י"ל דס"ל להר"י שם כהדרך שהזכרנו כאן שלעולם המעשה ביאה לשם עצמו הוא המצוה, רק שנאמר תנאי נוסף דבעינן שיפעל גם קנין,

מיהו נראה דלא קשה מידי, והיינו משום שלעיל שם הרי איירי באופן שהיוכיח בא לדחות את הק"ו, וכן כאן היוכיח של הת"י מחליצה הרי הוא בא לדחות את הק"ו, וא"כ בכה"ג שפיר אמרינן שלא מהני יוכיח כזה כיון שאין הדבר אפשרי מצד המציאות, אבל לקמן בע"ב, בהגמ' שהביא הרא"ש, הרי התם קאמר רב הונא שחופה קונה מק"ו דמה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה, ופרכינן מה לכסף שפודין בו הקדשות ומע"ש, כלומר וא"כ אולי רק בגלל כן הרי הוא קונה, ושוב אמרינן שביאה תוכיח שאין פודין בה הקדשות ומע"ש ובכל זאת הרי היא קונה, וא"כ התם היוכיח בא כדי לקיים את הילפותא, ומש"ה התם שפיר מהני יוכיח כזה, כי התם כוונת היוכיח היא כך, שבמקום ללמוד חופה מכסף הרי נוכל ללמוד חופה מביאה, דמה ביאה שאינה גומרת קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה, והתם הרי ליכא למיפרך מה לביאה שכן פודין בה הקדשות ומע"ש.

ואפילו אם נאמר שבע"ב שם א"א לעשות ק"ו מביאה כי ביאה שפיר גומרת ועושה נישואין וכדברי רבינו נסים גאון בתוס' לקמן בדף י' ע"א בד"ה כל וכו', אבל בכל זאת אתי שפיר, כי י"ל שהכוונה היא כך, דמהני ביאה להראות שאפשר שדבר מסוים יקנה גם בלי שתהי' בו המעלה של פודין בו הקדשות ומע"ש, וא"כ מעתה גם בחופה נאמר כן בק"ו מכסף (ועוד דאפילו אם ליכא ק"ו מביאה וכשיטת רבינו נסים גאון הנ"ל אבל אכתי נוכל ללמוד במה מצינו מביאה. מיהו עיין

לקמן באות ג' שנצדד לומר שהצד השוה מהני רק כשהתחלה היא בדרך ק"ו והרי התם בע"ב מסקינן שלומדים בהצד השוה מביאה וכסף). ועי' במאירי בע"ב בד"ה למדת וכו' שכתב שביאה מהני לעשות נישואין רק מדין יחוד אבל לא בגלל עצם הביאה, ודלא כרבינו נסים גאון דס"ל שהוא מדין ביאה עיי"ש.

(מג) בענין שאין פודין הקדש ומעשר שני בשטר

עי' ברש"י, וברשב"א, ובחכמת שלמה להמהרש"ל, ובקצה"ח בסי' ק"צ סק"ו, ובקובץ שיעורים באות ד', ובדברינו לקמן באות קמ"ב בקטע המתחיל ועכ"פ וכו' ולהלן שם, וכן באות ר"י.

(מד) בענין אין סניגור נעשה קטיגור.

עיין בתוס' ד"ה סניגור שהקשו וז"ל, וא"ת א"כ היכי קאמר לעיל מה לאמה העברי' שכן יוצאת בכסף ודין הוא שתהא נקנית בכסף, אדרבה גריעותא היא דאין קטיגור נעשה סניגור עכ"ל. ותירצו תוס' שיש סברא לומר שתצא בכסף וממילא אין זה בגדר קטיגור. ומדבריהם חזינן שהקפידא של אין סניגור נעשה קטיגור, וכן איפכא, אינה שייכת דוקא לעניני אישות, אלא ה"ה ששייך לומר כן גם באמהות אם לא משום שיש סברא לומר שתצא בכסף.

גם חזינן מדבריהם שלא הי' קשה להם על עצם הדבר שכסף באה"ע גם מכניס וגם מוציא, והיינו משום שזה לק"מ כיון

ששני הדברים מבוארים בפירוש בהפסוק [וכדילפינן לקמן בדרף י"ד ע"ב עיי"ש]*, אלא כל הקפידא הוא רק שלא ללמוד אחד מהשני, ואפילו בהיקש, וכן שלא לתלות ולומר שהטעם למה אחד מועיל הרי זה בגלל שהשני מועיל, ולכן הקשו רק דאיך שייך לומר שהעובדא שאה"ע יוצאת בכסף הרי הוא הדבר שגורם שתהי' נקנית בכסף הלא אין קטיגור נעשה סניגור.

מיהו עיין ברשב"א כאן שכתב וז"ל, יאמרו כסף מכניס כסף מוציא יאמרו סניגור נעשה קטיגור, וכסף שמוציא באמה העברי' אינו קטיגור, דלא נכנסה אלא לשפחות עכ"ל, ומשמע שרצונו לומר שרק באישות הרי זה נקרא ציור של סניגור נעשה קטיגור משום שהעובדא שנתקדשה הרי זה נקרא דבר טוב ומועיל, וכן העובדא שנתגרשה הרי זה נקרא דבר רע, משא"כ יציאת אמהות אינה בגדר קטיגור.

גם משמע מדברי הרשב"א שהי' קשה לו מעצם הדבר שאה"ע גם נקנית וגם יוצאת בכסף, ואפילו אם אין לומדים אחד מהשני או תולים אחד בהשני, שהרי חזינן שהקשה על מאי דאמרינן שאין סניגור נעשה קטיגור מהדין שאה"ע יוצאת בכסף ושהכסף משמש בצורת קטיגור דעל זה הקשה דמכיון שהיא נקנית בכסף והכסף משמש בצורת סניגור אינו בדין שתצא בכסף ושהכסף ישמש בצורת קטיגור כי אין סניגור נעשה

קטיגור, והרי העובדא שהיא יוצאת בכסף אין אנו לומדים ממה שהיא נקנית בכסף אלא מהא דכתיב והפדה, וכן לא מצינו שתלתה הגמ' לומר שהיא יוצאת בכסף משום שהיא נכנסת בכסף.

מה) בענין הילפותות של הגמ' כאן.

א. קושיית תוס' שנילף קידושי שטר מאה"ע.

הנה יש כמה מקומות בסוגיין שמראים שא"א ללמוד קנין מסוים ממקום אחר היכא שהצורה של המעשה קנין באותו מקום שונה היא מגדרי הפרשה הזאת, דכן מוכח ממה שכתבו תוס' שא"א ללמוד שאשה נקנית בשטר בק"ו מאה"ע כי אז הדין נותן שהאשה צריכה לכותבו כמו באה"ע שהאב כותבו, והרי בקידושין הרי אנו צריכים שהבעל יעשה את הקיחה עכ"ד, הרי להדיא שא"א ללמוד שטר קידושין מאה"ע ולומר שהאשה כותבו כיון שזהו נגד המשמעות של הפרשה הזאת, וכן א"א לומר שהבעל כותבו כיון שזהו נגד צורת הדברים באה"ע. מיהו לכאורה קשה על זה מדברי תוס' לעיל בדרף ג' ע"א בד"ה ואשה וכו' שהקשו שנילף שטר קידושין בג"ש דקיחה קיחה משדה עפרון ולא תירצו כהנ"ל שבשטר מכר המקנה כותבו ואילו בקידושין בעינן שהבעל יכתוב אלא משמע ששפיר אפשר ללמוד אה"ע שצורת המעשה תהי' שונה ממכר (ועי' בע"י שם).

וצ"ל שכוונת תוס' כאן היא רק שבכה"ג

קפידא על זה, אבל מצד הסברא לחוד שפיר הוה אמרינן שיש קפידא.

* ואולי רק בגלל שחזינן באה"ע שקנין אחד יכול גם להכניס וגם להוציא, רק בגלל זה נקטינן שאין

א"א ללמוד בדרך ק"ו, אבל בג"ש, או בהיקש, או בדרך ילמוד סתום מן המפורש, שפיר אפשר ללמוד כי הרי זה כמו פסוק מפורש שגם גבי קידושין מהני שטר, וא"כ תו לא איכפת לן אם צורת המעשה תהי שונה ממכר.

ב. הילפותא מגט.

וכן מוכח ממאי דילפינן שטר קידושין מהקישא לגט, דהנה ע"י באב"מ בסי' קל"ט סק"ג ובקצה"ח בסי' ר' סק"ה שביאר שבגט אין אנו צריכים שהאשה תקנה את השטר אלא סגי במעשה נתינה לחוד וכדכתיב ונתן בידה, והוכיח כן מהא דאשה מתגרשת גם בעל כרחיה שהרי ליכא זכי' בע"כ של אדם, וא"כ מוכח שאין אנו צריכים זכי'*, מיהו בשטר קידושין כתב שם האב"מ דשפיר בעינן שהאשה תזכה בהשטר, ואם כתב את השטר על איסורי הנאה לא מהני משום שבשטר קידושין שפיר בעינן זכי' (מיהו בקצה"ח שם כתב ששפיר מהני שטר קידושין על איסורי הנאה משום שגם בשטר קידושין לא בעינן זכי', וכן מבואר בתוס' לעיל בדף ג' ע"א בד"ה ואשה וכו' דמהני על איסורי הנאה, ועי' בזה ברמ"א בסי' ל"ב ובח"מ שם בסק"ו, ולעיל באות י' סק"ו), הרי שאע"פ שלומדים שטר קידושין מגט אבל בכל זאת צורת המעשה יכולה להשתנות, ושפיר אפשר לומר שבקידושין

צריכים זכי' אף על פי שבגט סגי במעשה נתינה.

ג. קושיית הגמ' שאשה תהי מתגרשת בכסף.

וכן יש להוכיח ממה שהקשה הש"ס כאן שנלמד שאשה מתגרשת בכסף ממה שהיא נקנית בכסף, כלומר שתתגרש ע"י שהבעל יתן לה כסף כמו שמבואר מדברי רש"י כאן בד"ה האי כספא לחוד, וכן מתוס' בד"ה סניגור וכו', דגם בזה צ"ל שהכוונה היא שהגדר ישתנה, שהרי בקידושי כסף בעינן שהאשה תזכה בהכסף**, ואילו בגירושין יהי' מספיק בנתינה, דהא בודאי גם גירושי כסף יועילו בע"כ של האשה (מיהו אולי קושיית הגמ' היא שנלמד שתתגרש בכסף רק מדעתה ע"י שתזכה בהכסף).

וכן מוכח לפי השיטה שהבאנו לעיל באות י' סק"ז שבקידושין הרי אנו צריכים שהבעל יתן את הכסף בתורת תשלומין בשביל האשה, דהנה בגירושין בודאי לא שייך לומר דבר כזה, שהרי הקושיא היא שתתגרש האשה ע"י שהבעל יתן לה כסף, וא"כ בכה"ג הכסף יכול להועיל רק בתורת מעשה בעלמא של קנין, ובכל זאת חזינן ששפיר רצו ללמוד בהיקש שכסף יועיל בגירושין ממה שהוא מועיל בקידושין (וכבר העיר האב"מ על זה בסי' כ"ט סוף סק"ב וכתב שזוהי סברת הס"ד בסוגיין כאן שרצו

אותיות פורחות באויר.

** אפילו לפי השיטה שבקידושי שטר סגי במעשה נתינה לחוד. מיהו הגרנ"ט בשיעורו הראשון כאן סובר שגם בקידושי כסף סגי במעשה נתינה ולא בעינן זכי', הובא לעיל באות י' וכן הוכחנו שם מכמה ראשונים.

* וכן כתב התוס' רי"ד בגיטין דף ע"ח ע"ב. מיהו ע"י בקו"ש לקמן באות קל"ח שכתב שאין הדבר פשוט כל כך דסגי במעשה נתינה ושיש ראיות להיפך. ועי' בירושלמי בפ"ד דגיטין דאיתא תמן התורה זכתה לה. ולעיל באות י' הקשיתי מהגמ' בגיטין דף כ' ודף ע"ה שהרי זה גיטך והנייר שלי אינה מגורשת ופירש"י משום שאין כאן ונתן אלא

לומר שאין זה נקרא שסניגור נעשה קטיגור משום שהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד, אבל לא הקשה האב"מ איך אפשר בכלל ללמוד כשהגדרים יהיו חלוקים, והיינו כדברינו הנ"ל דשפיר אפשר ללמוד בהיקש. והקו"ש באות כ"ג הקשה באמת איך אפשר ללמוד בכלל).

ד. תד"ה סניגור.

אמנם נראה שאע"פ שנוכל ללמוד ולתת להקנין את הצורה של הפרשה הזאת ולשנותו מהפרשה האחרת, אבל איפכא אי אפשר, דהיינו שא"א ללמוד היכא שנצטרך לתת להקנין את הצורה של הפרשה האחרת ולשנותו מהגדרים של הפרשה הזאת, דא"א לחדש שמועיל כאן קנין שהוא להיפך מהגדרים של הפרשה הזאת.

והנה תוס' כאן בד"ה סניגור וכו' ביארו שמאי דנקטינן שאה"ע נקנית בכסף מסיבת העובדא שהיא יוצאת בכסף אין זה סותר את הכלל של אין קטיגור נעשה סניגור כי בהציאה הרי האמה היא זאת שנותנת את הכסף והרי זה שפיר מילתא דמסתבר שהיא תצא על ידי שהיא תחזיר את הכסף שקיבל האב בשעת המכירה. ולפ"ז צ"ע על תירוצו של אביי דאכתי יש להקשות למה לא נקיש יציאה להוי' ונאמר שאשה מתגרשת בכסף ע"י שהיא תתן להבעל כסף, אשר בכה"ג לא שייך לומר שאין סניגור נעשה קטיגור. מיהו לפי הנ"ל הדבר מובן היטב כי כיון שמשמעות הפרשה היא שהבעל עושה את המעשה וכדכתיב ושלחה מביתו א"כ צורת הגירושין צריכה להיות ע"י שהבעל נותן וא"א לחדש קנין שיפעל בדרך שונה ממשמעות הפרשה.

ה. למה רבא חולק על אביי.

ולפ"ז י"ל שהטעם למה רבא לא ניחא ליי בסברת אביי הרי זה משום דס"ל שבזמן שאנו לומדים קנין מסוים מפרשה אחרת הרי הוא שפיר יכול לקבל את הצורה של הפרשה האחרת, אע"פ שהרי זה נגד המשמעות של הפרשה הזאת, ומש"ה אכתי קשיא ליי שנלמוד שאשה מתגרשת ע"י שהיא נותנת כסף אשר בכה"ג אין חסרון של סניגור נעשה קטיגור. ברם גם בלא"ה י"ל שרבא לא מתרץ כאביי כי לית בכלל הסברא של אין סניגור נעשה קטיגור. א"נ י"ל דס"ל לרבא שבמקום הכח של היקש לא אמרינן שאין סניגור נעשה קטיגור. א"נ ס"ל שגם בכספא אמרינן שהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד (עיי' לעיל בסק"ג בדרכו של האב"מ שהבאנו).

ו. עוד בענין הקושיא שתהי' מתגרשת בכסף.

והנה לעיל בסק"ג כתבנו שכשרצינו ללמוד מהוי' שאשה תהי' מתגרשת בכסף הכוונה היתה שהבעל יגרש אותה בכסף בעל כרחו כמו בשטר וכצורת הדברים של פרשת גירושין. מיהו נראה שזה תלוי במנין לנו בכלל שאשה מתגרשת בעל כרחו, דהנה הב"ח בסי' קי"ט בד"ה ויכול וכו' כתב דהיינו משום דלא כתיב בתוך הפרשה שאנו צריכים דעת האשה כמו שכתוב שם בנוגע להאיש דשפיר צריכים דעתו, וממילא משמע שהאשה מתגרשת גם בע"כ, אבל לא הביא שיש איזו דרשה חיובית דאיירי בע"כ של האשה, וא"כ לפ"ז אם לומדים מקידושין שהיא מתגרשת בכסף, שפיר נוכל לומר שצריכים דעתה

כמו בקידושין, כי אין זה סותר לאיזה תנאי מסוים שכתבה התורה בפרשת גירושין* (ויש לדחות), אבל הפרישה שם באות י' כתב שממה שתלתה התורה את המעשה בהבעל, וכדכתיב "ונתן" וכן "ושלחה", משמע שמהני אפילו בע"כ של האשה, ולדידי' יש כאן דרשה מפורשת בתוך הפרשה, וא"כ לפ"ז כן יצטרך להיות גם בגירושין כסף.

מו) מה להנך שכן הנאתן מרובה.

א. פירש"י וז"ל, אבל שטר אירוסין אין בו לה שום הנאה שהרי אין כתוב בו אלא הרי את מקודשת לי עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא שאין כתוב בו שום זכות ממון כמו בשטר מתנה או מכר ומש"ה יוצא שהשטר אינו ממציא ומחדש אצלה שום הנאה. וצ"ע דהא על ידי הלשון הזה סופה עומדת להנשא ולזכות בשאר וכסות (ועי' בתוס' בב"ב דף מ"ח ע"ב בד"ה קדיש), וגם עצם הנישואין הרי הן בגדר זכות וכדאמרי אינשי טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו (ועי' בתוס' בסוף העמוד).

וביותר ה"י נראה לפרש שכוונת הגמ' היא לומר שעצם המעשה קנין אינו בדרך נתינת הנאה דמה שהוא מוסר לה את הנייר אינו בגדר נתינת הנאה שהרי כותבין שטר אפילו על פחות משו"פ, ולכן אפילו כשיש בו שו"פ הרי זה בגדר דבר צדדי ואין זה חלק מהקנין. ועוד דדעת הקצה"ח בסי' ר' סק"ה היא שבשטר קידושין אין אנו

צריכים שתזכה האשה בהשטר אלא סגי במעשה נתינה לחוד כמו בגט (מיהו באב"מ סי' קל"ט סק"ג כתב ששפיר בעינן זכי' עיין בזה לעיל באות י'), וא"כ אפילו אם היא קנתה את השטר בקנין הרי זה דבר צדדי ואינו חלק מהקידושין.

ב. הנה הצד השוה ה"י שכמו שכסף וביאה קונים בעלמא וכמו כן הרי הם קונים כאן בקידושין, אף אני אביא שטר שכמו שהוא קונה בעלמא גבי מקח וממכר כמו כן הרי הוא קונה כאן, ועל זה פרכינן דמה לכסף וביאה שכן הנאתן מרובה. וצריכים להבין שמאי דפרכינן ששטר אין הנאתו מרובה אין הכוונה בזה לומר שבמקח וממכר אין הנאתו מרובה להמקנה, דהא בזה לא הוי איכפת לן כלל, אלא אדרבה הרי זה מחזק את הצד השוה, דהא אף אני אביא שטר שקונה בעלמא אפילו בלי הנאה דה"ה שיקנה כאן בקידושין, וא"כ בודאי כוונת הפירכא היא ששטר קידושין אין הנאתו מרובה וכמו שפירש"י להדיא (הובא בסק"א) משא"כ כסף וביאה הנאתן מרובה גבי קידושין, דהא אם הוו הנאתן מרובה רק בעלמא אבל לא גבי קידושין א"כ אין כאן שום פירכא על שטר שהרי גבי קידושין בכולם אין הנאה ומה שאין הנאה בשטר במקח וממכר הרי דבר זה הוא מעליותא וכמו שביארנו, וא"כ בודאי הפירכא היא מכסף שטר וביאה גבי קידושין ולא מכסף שטר וביאה בעלמא, והכוונה היא שגבי קידושין יש הנאה מרובה בכסף

* אפילו אם בקידושין שפיר בעינן זכי' כי הדין שסגי בנתינה הרי זה בגדר תנאי מפורש בתוך הפרשה.

* אבל עכ"פ נראה ברור שאכתי יספיק בנתינה וכגדר פרשת גירושין דכתיב בה ונתן ולא ניבעי זכי',

וביאה, והיינו משום שיש להאשה הנאת הביאה וכן הנאת קבלת הכסף. ולפ"ז יוצא שבקידושי כסף הרי אנו צריכים שהאשה תזכה בהכסף ולא סגי במעשה נתינה לחוד (עי' בזה לעיל באות י'), כי אילו הי' סגי במעשה נתינה לחוד א"כ לא הי' נקרא שבקידושי כסף יש להאשה הנאה, כי אפילו אם נתכוונה האשה לזכות את הכסף אבל הרי זהו בגדר דבר צדדי ולא חלק מעצם מעשה הקידושין.

והנה אע"פ שהבאנו שהך פירכא של הנאתו מרובה היא מכסף שטר וביאה גבי קידושין, אבל להלן הרי פרכינן מה להנך (שטר וביאה) שישנן בע"כ והתם הכוונה היא שהם בע"כ בעלמא, ברם התם שפיר יש לפרוך מעלמא דהיינו שמה לשטר וביאה שהם חזקים כי הם מועילים בעלמא בע"כ כי התם מסיימים תאמר בכסף שאינו מועיל בעלמא בע"כ והרי זה דבר של חלישות וא"כ שפיר י"ל שזה מראה שה"ה שאינו מועיל בקידושין.

מז) וכ"ת כסף נמי בע"כ באה"ע (גדר יציאת אה"ע בגרעון כסף).

הנה רש"י פי' שהכוונה היא למה שהאב מוכר את בתו לאמה בעל כרחיה, ור"ת פי' שהכוונה היא לזה שהאדון מיעד אותה בע"כ בכסף מקנתה. והקשה המקנה למה לא אמרינן דאשכחן בעל כרחו כשהיא קונה

את עצמה בגרעון כסף בעל כרחו של האדון (ואי משום שזה נוהג גם בעבד עברי ולא רק באמה העברי, א"כ תנקוט הגמ' עבד עברי). מיהו נראה שהרי זה תלוי באיך לומדים את יסוד הדין של יציאת גרעון כסף, דאם הכוונה היא שהאמה נמכרת בתחילה בקנין עולמי, רק שאח"כ הרי היא מפקיעה את קנינו של האדון ע"י גרעון כסף, א"כ לפ"ז הרי היא עושה באמת בשעת יציאתה קנין כסף בעל כרחו של האדון, אבל אם הכוונה היא שעל ידי שהיא פודה את עצמה מתגלה שגם תחילת קנינה היתה רק עד שעת הגרעון, א"כ לפ"ז יוצא שאין הכסף פועל שום קנין כלל, ונהי שהיא קובעת בעל כרחו של האדון מה הי' משך הזמן של המכירה, אבל אכתי לא מצינו שכסף פועל קנין בע"כ, וא"כ אכתי יש לפרוך שמה לשטר וביאה שפועלים קנין בע"כ*).

והנה מלעיל בדף ד' ע"ב מוכח דהוי בגדר קנין, דאמר ר"א שם מה לאה"ע שכן יוצאה בכסף, ופירש"י שם דהואיל וכסף חשוב בה לפדותה חשוב נמי לקנותה עכ"ל. ולכאורה שייך לומר כן רק אם גרעון כסף היא בגדר קנין מהאדון והפקעת בעלותו, אבל אם גרעון היא בגדר גילוי מילתא למפרע שהיא נמכרה רק עד אז, א"כ איך זה גורם שתהי' נקנית בכסף אשר זהו בגדר חלות קנין.

מיהו עיי"ש במהרש"א בתחילת דבריו

כסף הרי זה רק כפרעון חוב, א"כ אם נוסף לזה שבאמת הכסף אינו מפקיע את הקנין איסור אלא התורה היא שמפקיעה אחרי שפרע את החוב א"כ גם לפ"ז יוצא שאין הכסף פועל שום קנין או יציאה כלל.

* מיהו אפילו לפי הצד שהעבד נמכר בתחילה לעולם, אבל אם נאמר כהצד שהזכרנו לעיל באות ה' סק"ב שהכוונה בעבד עברי גופו קנוי היא רק לקנין איסור אבל לא לענין מלאכה אלא יש עליו רק חוב בעלמא לעבוד והגרעון

באישות מיהא לא אשכחן ובכי האי גוונא שמיעד הוי אישות, מ"מ בתחילה לא בא הכסף בשביל אישות עכ"ל. ולכאורה דבריו נראים סתומים, דמה לי בזה שבתחילה לא בא הכסף לשם אישות ולא ידעו שסופו ליעדה, הלא בכל זאת מכיון שלבסוף הרי הוא מיעדה מכסף מקנתה הרי שפיר יוצא שכסף זה מהני לקדשה בע"כ.

וכעין זה קשה על דברי תוס' לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה ואימא ה"מ וכו' שכתבו שלא מצינו במכירת אה"ע שום זכות להאב בענין קידושין "אע"פ שיכול ליעדה היינו בכסף שנמכרה אבל בקידושי' ממש לא מצינו שום זכות לאב", וצ"ע כהנ"ל דאם מעות הראשונות לקידושין ניתנו וכמו דאזלי תוס' בדבריהם הנ"ל הרי שפיר יוצא שהאב מקדשה ושיש לו כח בקידושין, ועיי"ש בשיטה שלא נודעה למי.

ואולי יש ליישב על פי מה שכתבנו לעיל באות ז' ש"ל שהאישות של אה"ע לאחר יעוד אינה האישות של פרשת כי יקח איש אשה, אלא הרי היא סוג חדש של אישות של פרשת אה"ע, דלפ"ז י"ל שכוונת הגמ' לפי ר"ת היא לפרוך שבשטר וביאה הרי מצינו שהם מועילים בע"כ בהאישות של פרשת כי יקח (כי גם יבמה שנבעלה הרי היא נעשית האשת איש של פרשת כי יקח, ואע"פ שהביאה עושה אותה נשואה אבל נכלל בזה גם האישות של פרשת כי יקח), משא"כ בכסף לא מצינו שהוא מועיל בעל כרחו לפעול את האישות של פרשת כי יקח, דהא אע"פ שהוא מועיל ביעוד אבל יעוד הרי הוא סוג אחר של אישות של פרשת אה"ע, וא"כ י"ל שזוהי כוונת ר"ת

על תד"ה מעיקרא וכו' שביאר שלפי תוס' שם כוונת ר"א בהפירכא אינה כמו שפירש"י אלא כוונת ר"א היא דכיון שמצינו באה"ע דין מחודש של יציאה בכסף, הה"נ שמתאים שיהי' בה דין מחודש של קנין בכסף, וא"כ אולי לפ"ז אין ראי' שגרעון כסף הרי הוא בגדר קנין והפקעת בעלות, אלא לעולם י"ל שהגדר הוא שהכסף פועל שלכתחילה האמה נמכרה רק עד אז, דהא גם לפ"ז שייך ביאורו של המהרש"א כי גם זה הרי הוא בגדר דין מחודש.

וגם לפי ביאורו של הע"י בדברי תוס' שם אתי שפיר הפירכא אפילו אם גרעון כסף אינו בגדר קנין והפקעת בעלות, דעיי"ש שביאר וז"ל, ונראה דטעם הפירכא הזאת (של מה לאה"ע שכן יוצאת בכסף) הרי הוא, דכיון דרביא בה רחמנא יציאות הרבה אין מן הדוחק שיהיו בה הכנסות הרבה, דמאיזה טעם אין אתה רוצה להכניסה בקנינים הרבה, בעבור שהוא מכניסה בעבדות, כבר נתן לה הכתוב תיקונים בזה שנתן לה יציאות הרבה להוציאה מתוך העבדות עכ"ל, וגם סברא זו שייכת אפילו אם הוי רק בגדר גילוי מילתא שהיא נמכרה רק עד אז. וע"ע לעיל בההערה על אות ט"ו שהבאתי מהגר"ז דמוכח מהדין של הענקה שהיציאות של עבד ואמה הרי הן בגדר הפקעות של העבדות, וא"כ כן יוצא גם בגרעון כסף דהא איכא מ"ד להלן בדף ט"ז ע"ב דמיקרי שילוחו מעמך ומעניקים לו.

מח) תד"ה שכן ישנה בעל כרחה (ביאור דברי ר"ת).

וז"ל, ואומר ר"ת וכו' ואע"ג דאמר לקמן

מט) בענין הילפותות של הגמ' כאן.

הנה לעיל בדף ג' ע"ב אמרינן שממונא מאיסורא לא ילפינן, וכן בברכות דף י"ט ע"ב אמרינן שאיסורא מממונא לא ילפינן, ויש לעיין אם כך הוא גם כשיש ק"ו, דהיינו האם אפשר לעשות ק"ו שאם דבר מסוים מהני באיסורא במקום פלוני א"כ כ"ש שהוא מועיל גם בדבר אחר אע"פ שהוא ענין של ממונא. והנה אפילו אם נאמר שלא מהני אבל בכל זאת אתי שפיר כל הני ק"ו שבסוגיין, דהיינו מה שרצו ללמוד לעיל כסף בק"ו מאה"ע, וכן ביאה בק"ו מיבמה, ושטר בק"ו מגט, והיינו משום שאפילו אם נאמר שבקידושין הרי זה נקרא שהמעשה קנין פועל גם איסור וגם ממון כיון שסופו לגרום חיוב שאר וכסות (עי' בב"ב דף מ"ח ע"ב בתד"ה קדיש), אבל הרי גם באה"ע ויבום וגט המעשה קנין פועל גם איסור וגם ממון, דהא גבי אה"ע הרי האדון מקבל גם זכות של ממון, וגם זכות בדיני איסור, דהיינו הזכות ליעדה בעל כרחו, וכן ביבום הרי נפעלים גם דיני איסור וגם זכותי ממון של שאר וכסות.

וע"ע לעיל באות י"ט שהבאנו את הטעמים שנאמרו למה ממונא מאיסורא לא ילפינן. ולפי כולם יתכן לומר שק"ו שפיר מהני, חוץ מלפי טעמו של הפ"י כי טעמו שם מיוחד לקידושי בתו ויש סברא לומר שגם ק"ו לא יועיל.

והנה מעתה יש לעיין כשמפריכים ק"ו האם אפשר לפרוץ מממון לאיסור, ויש להביא דוגמאות לזה מהסוגיא כאן, דהנה בגמ' כאן רצו לומר שלומדים ששטר קונה

במה שפירש שבתחילה לא בא הכסף לשם אישות אלא לשם מכירה, דכוונתו בזה היא לומר שבגלל זה גם הקידושין הרי הן חלק מפר' אה"ע ולא הקידושין של פרשת כי יקח. וזוהי גם כוונת תוס' לעיל בדף ג' שם דהיינו שבהקידושין של פר' כי יקח לא מצינו שום זכות להאב.

מיהו דברי ר"ת אכתי צ"ע וכקושיית רעק"א כאן, שהרי ר"ת אזיל שיעוד מיקרי בע"כ דאב גם אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו ושהוא מיעדה בכסף מקנתה, והקשה רעק"א בזה"ל, קשיא לי לרבנן דרבי יוסי בר"י דקי"ל כן דמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ומבואר בסוגיא דלקמן בדף י"ט ע"ב דהוי כאומר מעכשיו וכו', ואם מיעד חלה הקידושין למפרע, א"כ לא מיקרי בע"כ, דהא האב קדשה לו מיד בשעת המכירה, ומה שהאדון מיעדה הוי כמו קיום תנאי דבכל מקום הוי בע"כ וצע"ג עכ"ל. ובאמת כדברי רעק"א דלא חשיב בע"כ דאב איתא ברש"י בדף י"ט בריש ע"ב וז"ל, אלמא הואיל ומכרה ויודע שהאדון יכול ליעדה לאחר זמן, מדעתיה הוה, והוה לי' כאומר לה קבלי קידושין עכ"ל. מיהו כבר תמה האב"מ בסי' ל"ז סק"ג בד"ה ודברי וכו' על דברי רש"י דהא אמרינן להלן שם שחכמים סוברים שיעוד שפיר מהני בע"כ דאב, ואפילו אם הוא מתנה ע"מ שלא לייעד אין זה חל כי חשיב מתנה על מה שכתוב בתורה (ואפילו ר"מ שסובר ששפיר יכול להתנות אבל גם הוא מודה שאם האב לא ידע כלל אודות הדין של יעוד בכל זאת אמרינן שמע"ר לקידושין ניתנו).

ממה שכסף קונה, דמה כסף שאינו מוציא מכניס, שטר שמוציא אינו דין שמכניס, והקשו על זה מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומע"ש, והכוונה היא שאולי רק כסף קונה שהרי יש בו הכח לפדות הקדש ומע"ש, וכתב המקנה שה"ה שהיו יכולים לפרוך מה לכסף שקונה מטלטלין לפי רבי יוחנן שסובר שדבר תורה מעות קונות, רק שנקטו הקדשות ומע"ש בשביל ריש לקיש שסובר שמטלטלין אינם נקנים בכסף, ולכאורה יש לעיין דאולי אין זה פירכא כי אע"פ שיש לכסף כח מסוים בעניני ממון אבל אולי אין זה משפיע על קידושין שיש בו גם עניני איסור, ולכן הוצרכו לפרוך מפדיון הקדשות ומעשר שני שכולל בתוכו גם עניני איסור, ואע"פ שגם במה שמטלטלין נקנים בכסף נכלל ענין של איסור כי מעתה מוזהרים עליהם משום לא תגזול, אבל יש לחלק ולומר שזהו רק בגדר תוצאה מהממונות, משא"כ קידושין הרי הן פועלין בדרך ישיר את חלק האיסור. ולפ"ז נצטרך לומר שגם בפדיון הקדש הרי הפדיון מהני בדרך ישיר להתיר את האיסור (ואין דבר זה בגדר תוצאה מהשינוי בהממונות) ומש"ה הרי זה שפיר דומה לקידושין ושפיר אפשר לפרוך. ועיין בזה עוד לעיל באות ט'.

ועכ"פ המקנה כתב שנקטו את הפירכא של מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומע"ש בגלל ריש לקיש שסובר שכסף אינו מועיל במטלטלין (ובקרקעות הלא גם שטר מועיל). ברם אכתי צ"ע בהסוגיא להלן דעיי"ש דאמר רב הונא שחופה קונה מק"ו דמה כסף שאינו גומר קונה חופה שגומרת אינו דין שתקנה, ופרכינן מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומע"ש, וצ"ע למה

הוצרכו לפרוך מדין פדיון הלא ה"ה שיש לפרוך מה לכסף שכן קונה קרקעות משא"כ חופה. מיהו לפי הנ"ל ניחא כי אין דבר זה יכול לשמש כפירכא כי בקידושין הקנין פועל דיני איסור (מיהו אכתי יש לפרוך מה לכסף שכן קונה עבדים דיש בזה גם דיני איסור כמו בקידושין, ויש ליישב).

ברם דא עקא, שתוס' שפיר כתבו פירכא כזו כמו שעשה המקנה, שהרי תוס' בסוגיין הקשו שניילף שטר קידושין מקרקעות דמה קרקע שאינו מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שמכניס, ותירצו דאיכא למיפרך מה לקרקע שכן מועיל לקנות מטלטלין על גביהן משא"כ שטר, הרי דשפיר מהני פירכא זו גם לגבי קידושין. וצ"ל דס"ל לתוס' דנהי שאין לנו רשות ללמוד ממונא מאיסורא, וכן איפכא, אבל בכל זאת אכתי י"ל שפירכא שפיר פרכינן וכהמקנה, והיינו משום שיתכן שאחרי שמצינו שקבעה התורה דין מסוים גם גבי ממון וגם גבי איסור, וכגון הא דקרקע מהני גם לפעול קידושין וגם לקנות מטלטלין על גביהן, א"כ מעתה שפיר יש לפרוך שלא היתה התורה אומרת שקרקע מהני לפעול קידושין אם לא היתה מועלת לקנות מטלטלין על גביהן.

והנה לכאורה יש להביא ראיה לדרכס של תוס' ממה שרצו ללמוד ביאה מצד השוה מכסף ושטר שקונים בעלמא וקונים כאן בקידושין אף אני אביא ביאה וכו', והקשו על זה מה לכסף ושטר שכן קנינם מרובה, ופירש"י שקונים בהם עבדים וקרקעות, הרי דשפיר פרכינן מקנין קרקעות אע"פ שהקנין פועל ממון גרידא (ונראה שהכרחו של רש"י לצרף קרקעות ולא ללמוד שהפירכא היא מעבדים גרידא וקנין עבדים הרי הוא ענין

שכולל בתוכו גם עניני ממון וגם עניני איסורין, הרי זה משום שבגלל עבדים גרידא אכתי לא מיקרי שקנינם מרובה, והיינו משום דמשמע לי' לרש"י שהכוונה היא לומר שיש כמה מקרים של קנין, ולא רק שנים דהיינו אמה העברי' שהזכרנו כבר בתוך הצד השוה ועבדים. מיהו אכתי צ"ע דגם בלי קרקעות יחשב קנין כסף בגדר קנינו מרובה שהרי קונה גם עבד עברי וגם עבד כנעני וגם אמה העברי'. ולא עוד אלא בע"ע עצמו יש ילפותא מיוחדת לקנין כסף בין בנמכר לגוי ובין לנמכר לישראל ובין למכרוהו ב"ד ובין למוכר עצמו, וא"כ י"ל שזה קובע שחשיבי דינים נפרדים ושקנין כסף מועיל במקומות מרובים).

מיהו אי משום הא יש לדחות דשאני התם דאיירי בצד השוה, ועל צד השוה הרי סגי בפירכא כל דהו, וא"כ י"ל דה"ה שגם פירכא כעין הנ"ל פרכינן על צד השוה, אבל אכתי אין ראי' שאפשר לפרוך כן על ק"ו. ובסברת הדבר י"ל שכשיש ק"ו או אפשר לפרוך רק מחומרא כזאת אשר אפשר לתלות מצד הסברא שמחמת החומרא ההיא קבעה התורה את הדין הזה שאנו דנין עליו, וא"כ מממון לאיסור וכן איפכא א"א לתלות כן, אבל בדיני צד השוה נאמר שכל שיש איזה חילוק בין הלמד להמלמדים לא נתנה התורה את המדה של צד השוה ואפילו אם מצד הסברא אין כח באותו חילוק לגרום את הדין, אלא כל היכא שיש חילוק ביניהם בטלה המדה של צד השוה.

מיהו מצינו בהרבה מקומות שהקשו גם על ק"ו פירכא שאינה מצד הסברא. ועיין בזה לעיל בדף ד' ע"ב ברש"י ומהרש"א

ועצמות יוסף על הפירכא של מה לאמה העברי' שכן יוצאת בכסף ועל מה שכתבו תוס' שה"ה שיש לפרוך מה לאמה העברי' שכן יוצאת בשש ויובל וסימנים.

(ג) אר"ה חופה קונה מק"ו ומה כסף שאינו מאכיל בתרומה קונה וכו'.

הנה בהמסקנא לא נשאר הך ק"ו אלא אמרינן ק"ו אחר, דהיינו שמה כסף שאינו גומר קונה, חופה שגומרת אינו דין שתקנה. ולכאורה צ"ע איך טעה רב הונא ואמר שכסף אינו מאכיל בתרומה. מיהו י"ל שר"ה עצמו אמר רק שיש ק"ו אבל לא ביאר מה הוא הק"ו אלא הסתמא דהש"ס מנסה לומר את הק"ו הראשון בדרך שקלא וטריא (ועי' בפ"י מש"כ ליישב דברי רב הונא).

ברם אכתי צ"ע משום שלקמן בע"ב מסקינן שבאמת ליכא ק"ו כי איכא למיפרך מה לכסף שפודין בו הקדשות ומע"ש, ומסקינן שיש ללמוד חופה רק מהצד השוה מכסף שטר וביאה, וא"כ צ"ע איך קאמר רב הונא שהטעם הוא משום דאיכא ק"ו (ואולי י"ל שרב הונא גם לא פירט "מק"ו", אלא אמר רק שחופה קונה, והגמ' היא דס"ד דהוי מק"ו. מיהו בדף ג' אמרינן ולר"ה דאמר חופה קונה מק"ו).

מיהו נראה שלא קשה מידי, כי באמת לאחר שיש לנו צד השוה א"כ מעתה הרי חזינן שמה שכסף קונה אין זה תלוי במה שפודין בו הקדשות ומע"ש, כי הרי גם שטר וביאה קונים אע"פ שאין פודין בהם, וא"כ מאחר שזכינו לדין שמה שכסף קונה אינו תלוי במה שפודין בו, אלא העובדא שהם קונים בעלמא הוא שגורם את הדין,

ברם לפי הנ"ל י"ל דשאני התם דליכא שום ק"ו שהרי מכסף ושטר א"א לעשות ק"ו כי לא מצינו בשום מקום שחזקה עדיפא מכסף ושטר*).

מיהו לכאורה מביאה שפיר יש לעשות ק"ו, דהיינו מה ביאה שאינה קונה בשפחה כנענית קונה באשה, חזקה שקונה בשפחה כנענית אינו דין שתקנה באשה. ברם יש לדחות שאין זה בגדר ק"ו כי מה שאין ביאה קונה בשפחה כנענית אין זה מפני שהיא חלשה, אלא הרי זה משום שאין קנינה לשם אישות (ועי' בדף כ"ב ע"ב שדנה הגמ' שתועיל הביאה מטעם הגבהה עיי"ש), וכבר הקשה הרמב"ן קושיא זו על הק"ו של הגמ' לעיל בדף ד' ע"ב דאמרינן שם מה אה"ע שאינה נקנית בביאה נקנית בכסף וכו', דקשה דהא מה שאין אה"ע נקנית בביאה אין זה משום שביאה היא חלשה אלא הרי זה משום שאין קנינה לשם אישות וכמו שהזכירה הגמ' עצמה סברא זו להלן שם, וכתב הרמב"ן שאה"נ, רק דעדיפא מיני' קפריך על ההיא ק"ו (והנה בסוגיין אמרינן ביאה תוכיח שאין פודין בה וכו' אע"פ שלא שייך שביאה תפדה ובכל זאת חזינן דפרכינן. מיהו עי' לעיל באות מ"ב מה שכתבנו ליישב דבר זה, וכן עיין בחכמת שלמה מה שכתב ליישב דבר זה).

ואם צריכים באמת שתחילת הדין תהי' בדרך ק"ו א"כ מובן למה טרח אביי בע"ב להעמיד את הק"ו של רב הונא גם לאחר שהסיקו שילפינן חופה ממה הצד. וכן מוכח

א"כ מעתה שפיר הדר לדוכתי שיש כאן גם ק"ו, דהיינו מה כסף שאינו גומר קונה (והרי מה שהוא קונה אין זה בגלל שפודין בו וכהנ"ל), חופה שגומרת אינו דין שתקנה (אלא שאע"פ שלבסוף יש ק"ו אבל מכיון שצריכים להגיע גם לזה שביאה קונה, ומש"ה הרי זה נקרא מדת צד השוה, א"כ סגי משום כך בפירכא כל דהו, והבן).

ומעתה יש לעיין בענין אם יש ללמוד מהצד השוה גם היכא שתחילת הדין אינה בדרך ק"ו, אשר בכה"ג לא נשאר לנו לבסוף הכח של ק"ו, כי כיון שתולים שמה שגורם את הדין אין זה מצד הסברא אלא משום מדה שהתורה נדרשת בה, א"כ אולי גזר כן הקב"ה רק כשיש לבסוף גם מעלת ק"ו.

ואם נאמר שלא בעינן דוקא ק"ו א"כ יש לעיין למה א"א ללמוד בהצד השוה מכסף שטר וביאה שאשה תהי' נקנית בקנין חזקה אע"פ שאין שום ק"ו לומר כן, ובשלמא לפי הראשונים שכתבו לעיל בדף ג' ע"א שלא שייך לומר שאשה תהי' נקנית בחזקה כיון שאין גופה קנוי להבעל, לק"מ, אבל לפי תוס' שם שלא כתבו סברא זו אלא הקשו שנילף מקיחה קיחה משדה עפרון שאשה תהי' נקנית בחזקה, א"כ אכתי צ"ע כהנ"ל, דנהי שתירצו שם שא"א ללמוד כן מקיחה קיחה כיון שאינה ג"ש גמורה עיי"ש, אבל אכתי נלמוד כן מהצד השוה מכסף שטר וביאה שקונים בעלמא וקונים כאן אף אני אביא חזקה שקונה בעלמא גבי קרקעות שגם היא תקנה כאן.

מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן, משא"כ בכסף ושטר, ועיין בדברינו שם באות שמ"ג.

* מיהו יש לעיין בזה מצד מאי דאמרינן לקמן בדף כ"ז ע"א שיפה כח חזקה מכח כסף ושטר משום שבחזקה אם מכר לו י' קרקעות בי'

גם מרבא שרצה לדחות את דברי רב הונא ע"י שדחה את הק"ו.

וכעת מצאתי בזבחים דף י' בתחילת ע"ב צד השוה שאין תחילתו ק"ו (דהיינו הצד השוה שם של אשם מחטאת ופסח עיי"ש).

דף ה' ע"ב

(נא) אמר רבא וכו' ועוד כלום חופה גומרת וכו'.

צ"ע מה היא קושיית רבא, וכן למה טרח אביי להעמיד את הק"ו, הלא כבר הסיקן שילפינן מהצד השוה ולא מק"ו. ויש ליישב על פי מה שצדדנו בהאות הקודמת שגם לאחר שזכינו להצד השוה, הרי אנו צריכים שעיי"ז יחזור הק"ו הראשון למקומו וכמו שביארנו שם, וא"כ לפ"ז שפיר צריכים שישאר כאן ק"ו.

(נב) חופה קונה.

עיינ בתוס' שהקשו שלדידן דלית לן

שחופה קונה, א"כ נילף שכסף גומר מק"ו, דמה חופה שאינה קונה גומרת, כסף שקונה אינו דין שיגמור, ותירצו דלא שייך ללמוד שכסף יגמור אחרי כסף כי מאי אולמי' האי כסף מהאי כסף. וכתב המהרש"א שלפ"ז צ"ל שכוונת ר"ה במה שאמר שחופה קונה הרי היא לומר שחופה אחת תעשה גם את הקידושין וגם את הנישואין, דהא א"א לומר שצריכים שתי חופות, דהא מאי אולמה האי חופה מהאי חופה, וכ"כ התוס' הרא"ש כאן, אלא שהתוס' הרא"ש צידד גם לומר שאולי י"ל שחופה תועיל רק כדי לקנות ואת הגמר הרי הוא יעשה ע"י ביאה*). ומדברי רש"י בד"ה אף אני וכו' משמע כהמהרש"א שחופה אחת תעשה את הכל שהרי כתב רש"י שחופה תקנה "בלא אירוסין", הרי שלא כתב שחופה תועיל לעשות אירוסין, אלא כתב שחופה תקנה בלי אירוסין, ומשמע שכוונתו היא לומר שהחופה תעשה מיד מדריגה של נישואין. מיהו התוס' ר"י הזקן כתב שלפי רב הונא חופה תועיל רק לעשות אירוסין.

והנה המהרש"א הקשה דהנה חזינן שרב

אישות, אבל עכ"פ חופה אחר חופה לא מהני כי הוה חד מעשה.

והנה מהנ"ל יוצא שאפשר לעשות נישואין גם על ידי נהיגת ומעשה אישות וגם ע"י מעשה קנין כגון כסף אלמלא החסרון של כסף אחרי כסף. ולכאורה יש לבאר דהיינו משום שבנישואין יש שני ענינים, א', חלק הקנין, וב', הקורבה והשארות, והיכא שהוא עושה מעשה קנין הרי הוא פועל את חלק הקנין ושוב חל ממילא חלק השארות כתוצאה מהקנין, והיכא שהוא עושה נהיגת אישות הרי הוא פועל בדרך ישיר את חלק השארות ואילו חלק הקנין חל בדרך ממילא כתוצאה מזה. וזהו דוגמת דרכו של הקו"ש בקידושין שהבאנו לעיל באות ט' סק"ג עיי"ש.

(* והנה במהרש"א מבואר שלפי תוס' צ"ל שכמו שא"א לומר שכסף יגמור אחר כסף הה"נ שא"א לומר שכסף יגמור אחרי שטר, והיינו משום שלא מסתברא שיועילו בזה אחר זה שני מעשים שהם בגדר מעשים של קנין ושאחד יקנה ואחד יגמור, משא"כ חופה אחר כסף שפיר גומרת כי חופה שונה היא במהותה מקנין כסף ושטר כי הרי היא גם מעשה של אישות וכניסה לרשות הבעל וא"כ היא מועילה לא בתורת מעשה קנין אלא בתורת מעשה אישות (כן נראה לבאר את דבריו). וצ"ל בדעת הרא"ש שמהאי טעמא גם ביאה תוכל לגמור אחרי חופה, כי אחרי שחופה שימש בתור מעשה קנין ופעל קנין, שוב שפיר יוכל הבעל לגמור ע"י ביאה ע"י שהיא מעשה

הונא לומד שחופה קונה בק"ו מכסף, דכיון שכסף מועיל לקנות כ"ש שחופה מועלת לקנות, וקשה איך שייך ללמוד בק"ו מזה שכסף מהני לקנות שחופה אחת תועיל לעשות את הכל, הלא דיו לבא מן הדין להיות כנדון דכמו שכסף מהני לעשות רק מדריגה אחת, דהיינו אירוסין, הה"נ לחופה. ותי' שבאמת כדי לומר שחופה תעשה אירוסין לחוד לא הי' צריך רב הונא לעשות ק"ו מכסף, אלא גם בלא זה הי' יכול ללמוד כן, דהא חזינן מהק"ו של רב הונא שהוא סובר שקשה יותר לגמור מלקנות, וא"כ גם בלי להכניס כסף לתוך הק"ו הי' יכול ללמוד מק"ו שחופה תעשה אירוסין, והיינו משום שאם חופה גומרת כ"ש שהיא קונה*, וא"כ מהק"ו מכסף הרי הוא מוכרח ללמוד שחופה אחת מועלת לעשות את הכל, כי אם לא יאמר כן הרי יוצא שאין תועלת בהק"ו מכסף, אלא הק"ו ההוא ישאר ק"ו פריכא, והרי היכא דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו, ומש"ה שפיר אפשר ללמוד מהק"ו מכסף שחופה אחת תעשה את הכל, עכ"ד המהרש"א בביאור קצת.

מיהו לא הבנתי את עיקר הנחתם הנ"ל של המפרשים שלפי רב הונא אמרינן מאי אולמי' האי חופה מהאי חופה, שהרי תוס' כתבו כן (בנוגע לכסף) אליבא דידן, אבל רב הונא הרי אינו סובר כן, דהא הכי חזינן מדברי אביי, שהרי אביי פי' שהק"ו של רב הונא הוא שמה כסף שאינו גומר אחר

כסף קונה וכו', וא"כ חזינן שהוא נוקט ששפיר הי' שייך שכסף יגמור אחר כסף, ושמה שאינו גומר אחר כסף חזינן שיש בכסף ריעותא לעומת חופה, ואילו לפי סברת תוס' אין בזה שום ריעותא לעומת חופה אלא הרי זה משום שלא שייך קנין אחת פעמיים, וגם חופה נהי שהיא גומרת אחר כסף אבל לא שייך חופה אחר חופה, וא"כ חזינן שאביי אינו סובר סברת תוס' אלא ס"ל ששפיר הי' שייך שכסף יועיל אחר כסף, ואם אינו מועיל הרי זה מראה שכסף יש לו ריעותא שאינו מסוגל לגמור, ולכן שפיר עביד ק"ו, ורק לדידן דפסקינן דלא כרב הונא, רק לדידן כתבו תוס' את הסברא הנ"ל של מאי אולמי' האי מהאי, כי אם לא נאמר סברא זו ישאר קשה למה אנחנו לא ילפינן מק"ו שכסף יגמור, שהרי אנחנו סוברים שלגמור הוא קל יותר שהרי לדידן חופה גומרת אבל אינה קונה, ומה שכסף אינו גומר הרי זה משום שלא שייך כסף אחר כסף, וכן אזלה הגמ' לעיל בדף ד' ע"ב בהפירכא של מה ליכמה שכן זקוקה ועומדת לפי פירושם של רש"י והר"א משזנא שם וכמו שהעיר המקנה כאן שמפירושם חזינן שנקל יותר לגמור מלקנות.

נג) ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

הנה יש כמה דרכים בהמפרשים כאן בביאור צדדי הספק:

אעפ"כ לא הי' רב הונא צריך להכניס את כסף לתוך גוף הק"ו וללמוד שחופה קונה ממה שכסף קונה.

* ואפילו אם נאמר שאת עצם העובדא שיותר קל לקנות מלגמור הרי רב הונא יודע באמת רק מזה שכסף מהני לקנות אבל לא לגמור, אבל

א. שהספק הוא באם האמירה היא חלק מהקייחה.

הנה י"ל שהספק הוא באם האמירה נחשבת חלק מהקייחה, וממילא אנו צריכים בדוקא שהבעל יעשה דבר זה, כי אנו צריכים שהבעל יעשה את מעשה הקייחה וכדכתיב כי יקח איש אשה ולא כי תקח אשה איש, או האם האמירה היא רק כדי לגלות שהאשה מתרצית לקידושין, וממילא סגי גם אם האשה תעשה את האמירה.

וכדרך זה יש להבין מדברי רש"י כאן שהרי כתב שאמרה היא דמי לתקח אשה לאיש (כלומר תקח אשה את איש דלפעמים האות ל' משמשת כמו המלה את, וביותר נראה לומר שכוונתו היא תקח אשה את עצמה לאיש וכהציוור של הגמ' כאן שאמרה הריני מקודשת לך [עי' להלן באות נ"ד ובחלק ההערות הקצרות דף ד' הערה כ"ח], ובס"א כתוב ברש"י תלקח אשה לאיש), וא"כ י"ל שהספק הוא באמת בזה גופא, דהיינו האם בשביל הקיום של כי יקח ולא ולא כי תקח בעינן שהאיש יעשה גם את האמירה, וכן הבין החמדת שלמה כאן (בד"ה נתן הוא וכו' קרוב לסופו) בכוונת רש"י, דהיינו שרש"י לומד את הספק על הדרך הנ"ל, וכן ביארו המאירי (בד"ה עיקר) והתוס' רי"ד בסוגיין את הספק, וכן יש להבין מדברי הר"ן לקמן בדף ד' ע"א בד"ה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך שהסיק שהספק הוא משום כי תלקח אשה לאיש. מיהו הר"ן לקמן על דף ט' ע"ב בד"ה וכתב הרמב"ן וכו' כתב להדיא שלא נאמר שום דין מיוחד של אמירה בקידושין אלא התפקיד של האמירה היא רק כדי לגלות

דעת שרצונם הוא לקידושין, ולקמן נכתוב עוד ביאור בכוונת הר"ן בדף ז'.

וע"ע ברשב"א ובתוס' הרא"ש כאן, וכן בנתייה"מ בסי' רל"ה סק"ז ובספר תורת גיטין בסוף דבריו על סי' קמ"א, שכתבו שנאמר דין מיוחד של אמירה גבי קידושין, ושהיא בכלל כי יקח, ושזהו הטעם למה אמרה היא לא מהני (ומהנתייה"מ שם מבואר שגם הצד שאמרה היא מהני מודה לזה וכמו שיבואר להלן כאן). ולקמן באות ס"ט נדון על דעת התוס' ר"י הזקן בזה. ועיי' גם באבני מילואים בסי' כ"ז סק"ט בד"ה עוד ראיתי וכו' שהביא בשם ההפלאה שבקידושין נאמר דין מיוחד של אמירה, וכן ביאר הברכת שמואל בסי' א' את כוונת הגר"ח שהביא שם, וכן איתא בבעל המאור בגיטין דף ע"ח וז"ל, וכן בקידושין צריך שיוציא בפיו הקידושין בענין שיתבונן לעדים ולאשה כדאמרינן התם גבי קידושין כתיב כי יקח ולא שיקח את עצמו וכו' וגרסינן התם ה"י מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי' ונתן לה ולא פירש רבי יוסי אומר דיו רבי יהודה אומר צריך לפרש אלמא בעינן שיוציא בפיו דבר השלוחין והקידושין עכ"ל.

והמל"מ בפ"ג מהל' אישות ה"ב כתב שלפי הדרך הנ"ל שהספק הוא באם האמירה היא בכלל הקייחה לא יספיק אם הבעל יענה הן אחרי אמירת האשה, ודלא כדעת הטור בשם הרמ"ה דשפיר מהני.

וע"ע ברמ"א בסי' כ"ז סעיף ג' בשם המרדכי, וכן בשם תשובות מוהר"ם, שאפילו אם נתן לה בשתיקה ולא דיבר כלום, והיא והוא אומרים שכיוונו לקידושין,

הרי היא מקודשת, ומבואר מזה שאין שום דין של דיבור, וכן הוכיח התורת גיטין בסוף דבריו על ס' קמ"א מהרמ"א הנ"ל. ועיין בבית שמואל ובחלקת מחוקק מה שהקשו על הרמ"א (מיהו באמת אע"פ שסובר הרמ"א שלא נאמר שצריכים אמירת המקדש אבל אכתי יתכן לומר שאמירת האשה מפריעה כי אמירתה קובעת שיש כאן כי תקח, וזהו שאלת הגמ' כאן האם אמרה היא מפריע ופוסל או לא. וזהו דלא כדברי החלקת מחוקק על הרמ"א שם שאם לא בעינן אמירת המקדש אין סברא לומר שאמירת האשה פוסלת).

והנה המאירי לעיל על המשנה בד"ה ונשוב וכו' הביא מחלוקת ראשונים בענין אם גם בקידושי שטר בעינן אמירה (ואיירי באופן שגם בלא האמירה האשה יודעת שהשטר הוא שטר קידושין), ונראה שגם אם נאמר שהאמירה היא חלק מהקיתה אכתי י"ל שבקידושי שטר לא בעינן אמירה, (וכן אמרה היא לא יפריע), כי י"ל שהמלים שבתוך השטר הרי הן נחשבות כמו אמירת הבעל.

ב. שהספק הוא אם נחשב כמדבר עמה על עסקי קידושין.

גם י"ל שלעולם לפי שני צדדי הספק צריכים בשביל כי יקח שהאיש יעשה את האמירה, רק דמספקא לן שאולי העובדא שהוא נתן את הכסף אחרי אמירת האשה הרי זה נחשב כמו מדבר עמה על עסקי קידושין כי ע"י הפעולה שלו בתגובה לאמירתה הרי ניכר שעוסקים בקידושין (עי' בר"ן בסוגיין, וכן בדברי הריטב"א בסוגיין שנביא בהאות הבאה), או דלמא בשביל

הדין של מדבר עמה על עסקי קידושין בעינן בדוקא שיעשה אמירה ולא סגי בפעולה. ועי' בנתיב"מ בס' רל"ה סק"ז שכתב דשפיר סגי בפעולה מוכחת כי מה שהוא ממציא לנו אומדנא דמוכח הרי זה שוה לאמירה. ולפי דבריו י"ל שהצד לומר שאמירה היא לא מהני הוא כי כיון שהכא היא דברה אמירה מפורשת מש"ה הקיחת דברים מתיחס אלי' והרי זה נקרא שהיא עשתה קיחת דברים ולא הוא. ועי' באות ס"א בענין מה שיש לדון בזה בדברי הרשב"א בסוגיין.

ג. שהספק הוא באם האיש מסכים להקידושין.

גם י"ל שהספק הוא באם שתיקת האיש מהווה רא' על הסכמתו, די"ל שרק שתיקת האשה היא הוכחה שהיא מסכימה כי אם אינה מסכימה הרי היתה צריכה למחות כי ע"י הקידושין הרי היא נאסרת לכו"ע כהקדש, אבל שתיקת האיש י"ל שאינה מראה על הסכמתו כי י"ל שלא מיחה משום שלא איכפת לי' למחות כיון שאינו נאסר על ידי הקידושין מלישא נשים אחרות. ואת הדרך הזה הזכיר הר"ן בדף ז' בד"ה תן מנה לפלוני ואקדש אני לך, וכן כתב האב"מ בס' כ"ז סק"י"ח בד"ה ובדברי וכו', אלא שהר"ן הסיק שם כהדרך הראשון שהבאנו וכמו שהבאנו כבר שהר"ן בדף ז' הסיק כהדרך ההוא. ברם כהדרך הזה שהספק הוא אם האיש מסכים לקידושין יש להבין מלשון הר"ן בסוגיין שכתב י"ל שהוא מסכים לדבריי" עיי"ש.

ועכ"פ מרש"י כאן לא משמע כהדרך הזה כי לפי הדרך הזה החסרון באמירה היא אינו

משום דדמי לכי תקח אשה לאיש אלא החסרון הוא משום שאין כאן הוכחה שיש כאן דעת האיש.

והמל"מ שם כתב שלפי דרך זה שפיר יספיק אם יאמר הן.

ולפי הדרך הזה יוצא שבשטר לא ניבעי אמירת הבעל וכן לא יפריע אמרה היא כי הרי מכיון שהוא נותן לה שטר קידושין הרי ידעינן שהוא שפיר רוצה קידושין.

ד. שהספק הוא אם האיש מתכוין שהוא עושה את הקיחה או שהאשה עושה את הקיחה.

החמדת שלמה כתב לבאר דהא ודאי שהאמירה לשם עצמה אינה בכלל הקיחה ודלא כהדרך הראשון שכתבנו, וכן דבר ברור הוא שאם האיש שותק הרי זה שפיר מראה על הסכמתו ודלא כהדרך השלישי שכתבנו, רק דמספקא לן אם האיש מתכוין בשתיקתו לומר שהוא מסכים שהאשה תהי' הלוקחת או האם הוא מתכוין שהוא יקח אותה (ויש לעיין אם האיש מתכוין שהוא עושה את הקיחה האם יפריע לנו אם האשה מתכוונת שהיא עושה את הקיחה, ואולי י"ל שהספק הוא בדבר זה גופה האם זה מפריע או לא). וכדרך זה יש לפרש את כוונת הר"ן לקמן בדף ז' שהבאנו לעיל שכתב שהספק הוא מצד כי תלקח די"ל שכוונתו היא לומר שהספק הוא אם האיש מתכוין שהוא לוקח או האם הוא מתכוין שהאשה לוקחת את עצמה. וכן יש לפרש בכוונת דברי רש"י בסוגיין שהבאנו לעיל שכתב שאמרה היא דמי לכי תקח אשה לאיש. ולפי הדרך הזה צריך לצאת שבקידושי שטר לא בעינן

אמירה (אבל יש לפלפל באם אמרה היא יקלקל).

(נד) ספיקא היא וחיישינן מדרבנן.

הנה לעיל בדף ד' ע"ב אמרינן שגם אחרי שילפינן מויצאה חנם אין כסף שיש כסף לאדון אחר, בכל זאת אכתי איצטריך קרא דכי יקח כדי למעט היכא דיהבה איהי לדידי' וקידשתו, ומרש"י שם משמע שהכוונה היא כפשוטו דהיינו שכי יקח בא למעט את הציור של נתנה היא ואמרה היא. מיהו תוס' שם פירשו שהכוונה היא לנתן הוא ואמרה היא, ולפי דבריהם לא אתי שפיר הגמ' שם לפי האיבעית אימא שבסוגיא דידן, דהא הכא מבואר שספיקא היא, וא"כ לפי הצד ששפיר מהני, אכתי צ"ע למה לי קרא דכי יקח.

וצ"ל שהאיבעית אימא כאן יסבור שילפינן קנין כסף רק מאין כסף, ורק הגמ' שם רצתה לומר שיש דרך לומר דבעינן תרוייהו.

גם י"ל שהאב"א כאן יסבור שכי יקח בא למעט שלא יקח האיש את עצמו ע"י שיאמר הריני אישך, א"נ שלא תאמר האשה הרי אתה מאורס לי, דבשני המקרים האלה האיש ניקח להאשה, אבל אכתי יכול להיות שאם האשה אומרת הרי אני מקודשת לך הרי זה מועיל. וכדברים אלה מבואר בפ"י כאן בד"ה שם כיצד וכו'.

גם לא קשה לפי מש"כ הריטב"א (וכן צידד הר"ן) שגם האב"א סובר שמהתורה בודאי אינה מקודשת, ורק רבנן נתנו לזה דין

של ספק (והבאתי את לשונם בתחילת האות הבאה).

והחמדת שלמה בסוף דבריו על דף ה' כתב שלפי ביאורו שהספק הוא אם האיש מסכים שהאשה תהי' הלוקחת או האם הוא רוצה שהוא יהי' בגדר הלוקח, א"כ לפ"ז י"ל דהתם איירי באופן שאמר להדיא שהוא רוצה שהיא תהי' הלוקחת ע"י אמירתה.

ג. ביאורים שונים בדברי הר"ן שהעמד אשה על חזקתה.

שספיקא דאורייתא הוא לקולא מן התורה ורק מדרבנן חייבים להחמיר א"כ אתי שפיר כפשוטו הלשון של האב"א, דהכוונה היא שספיקא הוא וחיישינן להחמיר מדרבנן כמו בכל הספקות, אבל הר"ן אזיל לשיטתו דס"ל שספיקא דאורייתא הוא לחומרא מהתורה ומש"ה נתקשה לו להר"ן לשון הגמ' כאן עכ"ד הפ"י.

ג. ביאורים שונים בדברי הר"ן שהעמד אשה על חזקתה.

הנה הר"ן בהמשך דבריו כתב עוד דרך בביאור כוונת הגמ', והיינו שלעולם הרי זה ספק גמור, רק דהא דאזלינן לקולא מהתורה וחיישינן רק מדרבנן הרי זה משום שיש להאשה חזקה וז"ל, דאפשר דמדאורייתא שריא משום דאיכא למימר העמד אשה על חזקתה, דמאי שנא מכל תיקו דממונא דאמרינן ב' העמד ממון על חזקתו והסכימו בו כל גדולי האחרונים ז"ל שאפילו תקפו תובע מוציאין אותו מידו, ה"נ אית לן למימר שמדינא הרי היא מותרת עכ"ל. ועי' בפ"י ובע"י שהבינו שכוונתו היא לחזקת פנוי, כלומר חזקה דמעיקרא, דכמו שקודם לכן היתה פנוי ומותרת א"כ גם עכשיו מחזקינן שהיא מותרת ושלא נאסרה משום אשת איש. מיהו לפ"ז אין מובן איך הוכיח הר"ן את דינו מדיני ממונות, הלא שאני התם דהוי משום חזקת ממון דהמוציא מחבירו עליו הראי', וזה הוא דין אחר ולא הדין של חזקה דמעיקרא, ועוד דלמה בכלל הוצרך הר"ן להוכיח את דינו משם דכי לא ידענו שאזלינן בתר חזקה דמעיקרא. ועי' גם בקו"ש כאן באות כ"ח שהעיר על הר"ן בזה"ל, ולכאורה הוא תימה, דמה ענין חזקת

יש לעיין דאם הוי באמת בגדר ספק א"כ למה אין חייבים להחמיר מהתורה. וכבר נאמרו בזה כמה ביאורים ונסדרם אחד אחד:

א. דרכו של הריטב"א כאן.

הנה הריטב"א כאן כתב וז"ל, ספיקא הוא וחיישינן מדרבנן וכו', ולא משום דאמרה היא מדינא ליהוי קידושין, דהא ודאי אמירה דידי' בעי וכו', אלא טעמא דספיקא דחיישינן וכו' שמא הי' דעתו בנתינתו על הסתם שלה, וכאילו אמר לה הילך כמו שאמרת שתהא מקודשת לי, ואע"פ שלא פי' כן, משום חומרא דאשת איש חיישינן להא מדרבנן לשוי' ספק מקודשת להצריכה גט, אבל אינו ספק גמור, שהדין יותר להתיר, ומש"ה לא תני לה בהדיא בספק מקודשת עכ"ל. וכעין זה צידד הר"ן כאן וז"ל, ונראה שהוא (הרי"ף) סובר דכי אמרינן ספיקא הוא לאו דוקא, אלא דמדינא פשיטא לן דלא הוי קידושי כיון שאמרה היא, אלא שחכמים החמירו בדבר ועשאוהו כספק עכ"ל.

ב. דרכו של הפ"י.

הפ"י כתב שלפי הרמב"ם שסובר

ממון לאיסור אשת איש עכ"ל. והסיק הקו"ש שאין כוונת הר"ן לחזקת פנוי' אלא כוונתו היא לחזקת ממון, והיינו משום שהאשה הרי היא מוחזקת בעצמה והרי היא כמו מוחזק בדיני ממונות.

מיהו יש לעיין למה נחשבת האשה כאן מוחזקת בעצמה, דהא על זה גופא אנו דנין אם היא נכנסה לרשות הבעל או לא, וא"כ אין לה מוחזקות ודאית.

וצ"ל שכוונת הר"ן היא לומר שיש לה חזקת מרא קמא, דהא לפני הקידושין הרי היתה בודאי ברשות עצמה, ומש"ה מחזקינן שגם עכשיו הרי היא ברשות עצמה. ולפ"ז צ"ל שכוונת הר"ן היא לומר שהסכימו כל גדולי האחרונים שבכל תיקו דממונא אזלינן גם בתר חזקת מרא קמא ולא רק בתר מוחזק. ולפ"ז יוצא שמהני חזקת מ"ק גם לטוען טענת שמא ודלא כדברי הב"ח בדעת הר"ף והרמב"ם הובאו בקונטרס הספקות בכלל א' אות ג'.

ובביאור הדבר למה לא כתב הר"ן משום חזקה דמעיקרא שהיא פנוי', צידד הקו"ש לומר דהיינו משום דהכא הרי זה בגדר ספיקא דדינא ובספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא, וכבר ביארו האחרונים שהטעם לזה הוא משום שמחמת החזקה לא ישתנה הדין, כלומר, דלא שייך ללכת אחרי החזקת פנוי' של האשה אלא כשיסוד הספק הוא בהאשה הזאת עצמה וכגון בספק אם קבלה קידושין או לא, דבכה"ג שפיר שייך להכריע על פי החזקת פנוי' של האשה הזאת, אבל בספיקא דדינא לא שייך להכריע על ידי החזקה של האשה הזאת שהרי המקום של הספק הוא בהדין ולא בהאשה הזאת עצמה.

וע"ע בדברי הר"ן בגיטין שהבאנו לעיל באות א'.

ד. הסברא של מחמת החזקה לא ישתנה הדין.

מיהו יש לעיין בהך כלל שבספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה משום שמחמת החזקה לא ישתנה הדין, דבשלמא אם חזקה מהני משום בירור, דהיינו דכיון שהדבר הי' אסור (או מותר) עד עכשיו, הרי זה משמש לדאי' שהוא אסור גם עכשיו, א"כ לפ"ז שפיר מובן למה בספיקא דדינא לא אזלינן בתר חזקה, והיינו משום דלא שייך לומר שכיון שהדבר הי' אסור עד עכשיו הרי זה מברר לנו מה היא ההלכה בהספק שקמן וכמו שביארנו, אבל לפי הצד שחזקה מהני משום גזירת הכתוב של התנהגות, דהיינו דהיכא שיש לנו ספק, גזרה התורה שננהוג כמו שהדבר הי' עד עכשיו, א"כ לכאורה הי"ה ששייך לומר כן גם בספיקא דדינא.

מיהו באמת גם אם יסוד הדין של חזקה דמעיקרא הרי הוא גזירת הכתוב של התנהגות אבל י"ל שאין זה בגדר גזירה כ"כ בלי טעם, אלא לעולם הטעם שגזרה כן התורה הרי הוא משום מדת ההוכחה שיש בחזקה, ונהי שאין כאן הוכחה גמורה אשר בכחה להכריע את הדין, אבל מקצת בירור שפיר יש כאן, ומש"ה גזרה התורה שננהוג כמו קודם, וא"כ לפ"ז יוצא שגם לפי הצד שחזקה מהני משום גזירת הכתוב של התנהגות לא שייך שתועיל בספיקא דדינא, שהרי מחמת החזקה לא יתברר הדין וחסר לנו המקצת בירור הנ"ל.

והנה עדיין יש להעיר על דרכנו בביאור כוונת הר"ן, דהנה כבר ביארנו שכוונת הר"ן

היא לומר שיש להאשה חזקת מרא קמא, וכוונת הר"ן היא להוכיח שבספיקא דדינא מהני חזקת מרא קמא ממה שפסקו האחרונים גבי ממון שמהני חמ"ק גם היכא שסליק הש"ס בתיקו בספיקא דדינא, אבל החזקה דמעיקרא של חזקת פנוי' לא מהני כאן משום שמחמת החזקה לא ישתנה הדין, ומעתה צריכים להבין שזה אתי שפיר רק לפי הצד שהזכיר הקונטרס הספקות בכלל א' שחזקת מרא קמא אינה בגדר חזקה דמעיקרא אלא הרי היא בגדר בחינה מסוימת של חזקת ממון, דהיינו שעצם העובדא שהחפץ הי' שייך לו בהעבר הרי זה נחשב לבחינה מסוימת של מוחזקות גם עכשיו, דלפי הצד הזה אתי שפיר דברי הר"ן, אבל לפי הצד שחמ"ק מהני מדין חזקה דמעיקרא א"כ הרי גם על חזקת מרא קמא הדין נותן שנגיד שמחמת החזקה לא ישתנה הדין כמו שאנו אומרים בנוגע לחזקה דמעיקרא.

ובאמת נראה שזהו הטעם למה הוצרך הר"ן להוכיח מדברי האחרונים שאזלינן הכא בתר חזקת מרא קמא, והיינו משום שרצה להוכיח שחזקת מרא קמא מהני גם בספיקא דדינא ולא אמרינן שחזקת מרא קמא מהני מדין חזקה דמעיקרא אשר לפ"ז לא שייך שתועיל בספיקא דדינא.

ה. דברי רעק"א.

שו"ר בשו"ת רעק"א בסי' ל"ז בד"ה ובזה נראה וכו' שכתב להדיא שכוונת הר"ן כאן היא לחזקה דמעיקרא, דהיינו להחזקת פנוי' שיש לה (וכמו שהבאנו כבר מהע"י והפ"י), ושכוונת הר"ן היא להוכיח ששפיר אזלינן בתר חזקה דמעיקרא דאיסורין גם

בספיקא דדינא מהא דאזלינן בתר חמ"ק בספיקא דדינא, דאם תמצי לומר דלא אזלינן בתר חזקה דמעיקרא בספיקא דדינא א"כ ה"ה שלא היינו צריכים לילך בתר חמ"ק. ולכאורה מדבריו מוכח דס"ל שחמ"ק הרי היא באמת בגדר חזקה דמעיקרא, דהא אם נאמר דהוי בגדר בחינה מסוימת של מוחזקות א"כ אין רא"י ממאי דאזלינן בתר חזקת מ"ק בספיקא דדינא דה"ה דאזלינן בתר חזקה דמעיקרא בספיקא דדינא, דהא אולי בתר חזקה דמעיקרא לא אזלינן משום הסברא שכתבנו שמחמת החזקה לא ישתנה הדין. ובאמת לעיל שם בקטע המתחיל ויש וכו' כתב להדיא שחמ"ק הרי היא "כמו כל עניני חזקות דאוקי אחזקה דלא נשתנה מקודם וכמו חזקת היתר ואיסור".

ו. דברי החמדת שלמה.

ועי' גם בחמדת שלמה כאן בסוף דבריו על דף ה' שהביא בשם הבית מאיר בשם הפ"ח שהוכיח מדברי הר"ן כאן שבספיקא דדינא אזלינן שפיר בתר חזקה דמעיקרא ודלא כדרכו של הקו"ש שכוונת הר"ן היא לחזקת ממון.

ז. עוד בדברי הר"ן.

והנה יש להעיר עוד, דהנה כבר ביארנו שאין כוונת הר"ן לחזקת פנוי' כי מחמת חזקה דמעיקרא לא ישתנה הדין, אלא כוונתו היא לחזקת מרא קמא וס"ל שחמ"ק מהני מדין מוחזקות, ומעתה צ"ע איך שייך להכריע ספק קידושין ע"י חמ"ק, הלא חוץ ממה שיש כאן שאלה של בעלות, דהיינו השאלה אם היא נקנית להבעל בקנין בעלות או לא, הלא יש כאן גם שאלה של איסורים, דהיינו האם חל

עלי' האיסור של אשת איש או לא, והרי החמ"ק לא מהני כלום להכריע את הספק הזה, וא"כ למה אין אנו חייבים להחמיר מחמת הספק שיש כאן בדיני איסור.

וצ"ל כמו הצד שהזכרנו לעיל באות ט' שבכל קידושין עיקר פעולת המקדש הרי היא לפעול את הקנין בעלות שלו ומה שהיא נאסרת הרי זה מצד התורה כתוצאה ממה שהיא נקנית להבעל בקנין בעלות, והבאנו שם שכבר דן הקו"ש בזה באות מ"ב ובאות נ"ג, וא"כ לפ"ז יוצא שבכל ספק קידושין יסוד הספק הרי הוא בענין אם היא נקנית להבעל בקנין בעלות או לא, וא"כ שפיר מכריעים על פי החמ"ק, ושוב בדרך ממילא מסתעף מזה שאין כאן איסורים, ואין זה נקרא שהקלנו בספק איסור, כי יסוד הספק הרי הוא בנוגע לבעלות, והספק הזה הרי מצא את הכרעתו (מיהו עיין לעיל באות א' שביארתי שיתכן שאין האיש קונה שום קנין בעלות בהאשה אלא רק קנין איסור לחוד, כלומר שהוא שולט על האיסור של אשת איש).

וע"ע בקו"ש שם באות כ"ח שצידד גם לומר שהטעם למה לא אתי עלה הר"ן מצד חזקת פנוי' הרי זה משום דס"ל כהרשב"א שלא אזלינן בתר חזקה כדי להתיר, אלא רק כדי לאסור.

והנה הר"ן עצמו שם סיים בצ"ע ולא החליט שצריכים לומר בספק קידושין העמד אשה על חזקתה, והביא הר"ן בנוגע לזה את מה שפסק הר"ף על האיבעיא של כלב ר"ן אחרי' (בדף ח' ע"ב) דהוי ספיקא דאורייתא ואזלינן לחומרא, דלכאורה הרי זה סותר את מה שמבואר כאן דחיישינן מדרבנן. וכתב הפ"י על דברי הר"ן האלו

שהסברא לומר דלא מהני חזקת פנוי' (וכשיטתו שכוונת הר"ן היא לחזקת פנוי') הרי היא משום דהויא חזקה דאיתרע כיון שקיבלה קידושין, וגם המהרי"ט כתב סברא זו כמו שהביא האב"מ בסי' כ"ז סק"ח, והאבני מילואים שם הוכיח שחזקה דאיתרע שפיר מהני.

והסיק האב"מ שטעמו של הר"ף שפסק בכלב ר"ן אחרי' דהוי ספיקא דאורייתא ואילו בנתן הוא ואמרה היא פסק דחיישינן רק מדרבנן אבל מדאורייתא אינה מקודשת הרי זה משום שכלב ר"ן אחרי' הרי זה בגדר ספיקא דדינא ומש"ה לא אזלינן בתר חזקה, משא"כ באמרה היא שפיר אזלינן בתר חזקה כי אין זה בגדר ספיקא דדינא אלא הרי זה ספק בהמציאות, כי הצד לומר שאמרה היא לא מהני הרי זה משום דמספקינן שמא לא נתכוין האיש לקידושין, עי' לעיל באות נ"ג סק"ג שהבאנו דרך זה באריכות יותר.

(נו) תד"ה הא נתן הוא וכו'.
א. הפשט בתוס'.

וז"ל, מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא ל' דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן עכ"ל. הנה יש לפרש שכוונתם לומר שהטעם למה לא הזכירה הברייתא להדיא נתנה היא ואמר הוא (לפי האב"א), וכן הטעם למה לא שאלה הגמ' סתירה בהדיוקים בנוגע לנתנה היא ואמר הוא (ובאמת גם על זה היתה הגמ' יכולה לתרץ "נעשה" או "ספיקא"), הרי זה משום שהדין בנתנה היא ואמר הוא אינו פסיקא מילתא, וא"כ אם היו שואלים סתירה בהדיוקים בנוגע

לנתנה היא ואמר הוא היינו יכולים לתרץ בפשיטות שדיוקא דרישא איירי באדם שאינו חשוב ודיוקא דסיפא איירי באדם חשוב, וכ"כ הר"ן וז"ל, ואיכא למימר נתנה היא ואמר הוא לא פסיקא לי' דזימנין הוה קידושין וזימנין לא הוה קידושין, דבאדם חשוב מהני כדאמרינן לקמן וכו', ובהכי מיקיים בנתנה היא ואמר הוא דיוקא דסיפא, וזימנין דלא הוה קידושין באדם שאינו חשוב, ובהכי מיקיים דיוקא דרישא עכ"ל.

ולפי הדרך הנ"ל חזינן מדברי הגמ' שאע"פ שאפשר ליישב את הסתירה בנוגע לנתנה היא ואמר הוא על הדרך הנ"ל, אבל בכל זאת לא סגי בזה לחוד כדי ליישב את דברי הברייתא במה שנקטה רק את שתי הקצוות, אלא כיון שאפשר לדייק גם בנוגע לנתן הוא ואמרה היא הרי אנו צריכים ליישב את הדיוקים גם בנוגע לנתן הוא ואמרה היא, ולכן נחתה הגמ' ליישב דבר זה.

ב. דברי התוס' הרא"ש.

מיהו מדברי התוס' הרא"ש כאן נראה דרך אחרת בזה וכמו שנבאר, דעיין בדבריו שכתב כדברי תוס' שלא הזכיר התנא להדיא נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא מילתא, ושוב הקשה למה לא תירצה הגמ' שהדיוקים קיימי על הציור של נתנה היא ואמר הוא, והדיוק של הרישא בא להורות על הציור של אדם שאינו חשוב והדיוק של הסיפא בא להורות על הציור של אדם חשוב. ותי' הרא"ש שלא היתה הגמרא יכולה ליישב כן משום שמהדיוק של הסיפא משמע שגם באדם שאינו חשוב הרי היא מקודשת, ולהלן בסמוך נבאר את כוונתו למה משמע כן, אבל

עכ"פ מדבריו משמע שאילו שפיר היינו יכולים לתרץ כהנ"ל, דהיינו שהדיוקים קיימי על נתנה היא ואמר הוא, אז הי' מספיק בזה, ולא היינו צריכים לחפש תירוצים גם על הדיוקים בנוגע לנתן הוא ואמרה היא, רק שא"א ליישב את הדיוקים על הדרך הנ"ל וכמו שביאר הרא"ש.

ועכ"פ א"א לפרש את תחילת דברי הרא"ש שכתב שלא הזכיר התנא נתנה היא ואמר הוא משום שלא פסיקא מילתא כמו שפירשנו לפי תוס', דהיינו שהגמ' היתה יכולה להקשות סתירה בהדיוקים בנוגע לנתנה היא ואמר הוא ולומר על זה את אותם התירוצים של "נעשה" או של "ספיקא היא", ועל זה כתב הרא"ש כמו שכתבנו בכוונת תוס' שלא רצתה הגמ' להקשות כן כי בנוגע לנתנה היא ואמר הוא יש ליישב בפשיטות שדיוקא דרישא איירי באדם שאינו חשוב ודיוקא דסיפא איירי באדם חשוב, דבדברי הרא"ש א"א לפרש כן שהרי הרא"ש בעצמו כתב בהמשך דבריו שהגמ' לא היתה יכולה לומר כן, וא"כ צ"ל שכוונת הרא"ש בתחילת דבריו היא לומר שלא רצתה הגמ' להקשות סתירה בנתנה היא ואמר הוא ולתרץ נעשה וספיקא, כי אז היתה הגמ' צריכה לבאר שיש חילוק בין אדם חשוב לאדם שאינו חשוב וחילוק זה הרי אינו מסייע לן ביישוב הברייתא. ובאמת כדרך זה י"ל גם בכוונת תוס'.

גם י"ל שכוונת הרא"ש בתחילת דבריו היא להברייא גופה דהיינו שהברייא לא הזכירה נתנה היא ואמר הוא כי לא פסיקא מילתא. ולעיל בתחילת דברי הכנסתי גם דבר זה לכוונת תוס'.

מיהו מלשון הרא"ש לא משמע כדרך זה.

ג. דברי הע"י.

והנה הע"י כאן הבין בדרך אחרת את כוונת הרא"ש בתירוצו הנ"ל, והיינו שכוונתו היא לתרץ שהסברא נותנת ששני הדיוקים קיימי על ציור אחד, דהיינו או אדם חשוב או אדם שאינו חשוב, ומש"ה אם נאמר שהדיוק של הרישא קאי על אדם שאינו חשוב א"כ בהכרח צריכים להעמיד כן גם את הדיוק של הסיפא.

והע"י עצמו שם כתב דרך אחרת ביישוב קושייתו של הרא"ש, והיינו שא"א ליישב שהדיוקים קיימי על נתנה היא ואמר הוא וכאן באדם חשוב וכאן באדם שאינו חשוב אבל בנתן הוא ואמרה היא אינה מקודשת, כי לפ"ז אכתי לא מתורץ למה נקטה הסיפא ציור של נתנה היא ואמרה היא ולא ציור של נתן הוא ואמרה היא, דהא גם אם היו נוקטים נתן הוא ואמרה היא היינו יכולים לדייק שבנתנה היא ואמר הוא הרי היא מקודשת וכמו שביאר שם*) עכ"ד, כלומר דמכיון שלא נקטה הסיפא ציור של נתן הוא ואמרה היא הרי משמע שהיכא שנתן הוא ואמרה היא הרי היא מקודשת, וא"כ אכתי נשאר קשה הסתירה בהדיוקים בנוגע להציור של נתן הוא ואמרה היא, שהרי מהרישא משמע שאינה מקודשת, אבל התירוץ של "נעשה" או של "ספיקא היא"

ומעתה צריכים לבאר את מה שכתב הרא"ש שא"א ליישב שהדיוקים קיימי על נתנה היא ואמר הוא ושהדיוק של הסיפא קיימא על אדם חשוב כי הדיוק קאי גם על אדם שאינו חשוב, דלכאורה צריכים לבאר למה לא קבע הרא"ש את דבריו על הרישא, והיינו שיאמר שא"א להעמיד את הדיוק של הרישא באדם שאינו חשוב כי מהרישא משמע שבנתנה היא ואמר הוא אין היא מקודשת בכל הציורים ואפילו בהציור של אדם חשוב.

מיהו נראה שכוונת הרא"ש היא כך, שלעולם מהרישא שפיר יש לדייק שנתנה היא ואמר הוא אין היא מקודשת ולהעמידו רק על אדם שאינו חשוב, והיינו משום שבאמת הציור של אדם חשוב אינו נחשב בגדר ציור של נתנה היא אלא הרי הוא באמת ציור של נתן הוא, שהרי מהאי טעמא הרי היא מקודשת. ולפ"ז נראה שכוונת הרא"ש במש"כ שמהדיוק של הסיפא משמע שבכל ענין הרי היא מקודשת אינה בגלל שא"א להעמיד את הדיוק על הציור הבודד של אדם חשוב, אלא טעמו של הרא"ש הוא משום שהציור של אדם חשוב הרי הוא באמת ציור של נתן הוא, ומה שכתב הרא"ש "ומ"מ לא מצוי לשנויי דיוקא דסיפא הכי כיון דבאדם שאינו חשיב לא מקדשא ואי דייקנן הכי משמע דבכל ענין מקדשה" כוונתו היא דאי אפשר להעמיד את הדיוק על אדם חשוב וכמו שביארנו.

נעשה כנתן הוא ואמרה היא, דזה אינו, כי נתן הוא ואמרה היא אינו ציור יותר קיצוני, מיהו אכתי שייך לומר שלא הזכיר התנא נתנה היא ואמר הוא באדם חשוב כי ספיקא היא.

*) שאם גם בזה אינה מקודשת לא צריכים בכלל את הסיפא אלא מספיק במה שאמר הרישא שרק נתן הוא ואמר הוא מקודשת, ולא שייך לומר שכוונת התנא היא שנתנה היא ואמר הוא

מתוקמי גם על הסתירה בנוגע לנתנה היא ואמר הוא, כן נראה לומר בכוונת הע"י. ולפ"ז יוצא מדברי הע"י הרי הם כהדרך הראשון שכתבנו דהיינו שצריכים ליישב את הדיוקים בין בנוגע לנתנה היא ואמר הוא ובין בנוגע לנתן הוא ואמרה היא ודלא כדרכו של הרא"ש.

(נד) בא"ד.

בענין נתנה היא ואמרה היא באדם חשוב.

א. ראיות דלא מהני.

וז"ל, מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא לי' דפעמים מקודשת באדם חשוב עכ"ל. הנה מדבריהם יוצא שהדין של נתנה היא ואמרה היא שהזכירה הברייתא הרי הוא שפיר בגדר "פסיקא", והרי היא אינה מקודשת אפילו באדם חשוב, ולא אמרינן שבאדם חשוב הרי זה נשאר כמו נתן הוא ואמרה היא דספיקא הוי לפי האיבעית אימא של הגמרא כאן (וכן דייקו הע"י והחמדת שלמה כאן). ויש לבאר את הדיוק הנ"ל מדברי תוס' על פי שני הדרכים שכתבנו לעיל באות נ"ו בביאור דבריהם כאן, דהנה בהדרך השני ביארנו שי"ל שכוונתם היא לומר שבאמת הגמ' היתה יכולה להקשות את הסתירה בהדיוקים גם בנוגע לנתנה היא ואמר הוא, וכן גם על זה היתה הגמ' יכולה לתרץ את התירושים של "נעשה כאומר" ושל "ספיקא היא", רק שלא רצתה הגמ' לעשות כן כי לא פסיקא מילתא והיתה הגמרא צריכה לבאר שבאדם חשוב הרי היא שפיר מקודשת ודבר זה הרי אינו

נוגע לביאור הברייתא, וכן גם הברייתא עצמה לא הזכירה נתנה היא ואמר הוא (לפי האב"א) משום דלא פסיקא מילתא, וא"כ לפ"ז מוכח שבנתנה היא ואמרה היא אין היא מקודשת אפילו באדם חשוב, דהא אם היא שפיר מקודשת, א"כ יוצא שהברייתא הזכירה נתנה היא ואמרה היא אע"פ שלא פסיקא מילתא (דהא באדם חשוב הרי זה כנתן הוא ואמרה היא דספיקא הוי לפי האיבעית אימא וכהנ"ל), וא"כ למה לא רצתה להזכיר נתנה היא ואמר הוא, וכן למה לא שאלה הגמ' סתירה בענין זה, וא"כ בע"כ מוכח שנתנה היא ואמרה היא אינה מקודשת אפילו באדם חשוב.

וכן יוצא גם לפי הביאור הראשון שכתבנו לעיל בדברי תוס', שהרי כתבנו שיש לבאר שכוונתם היא לומר שהטעם למה לא הזכירה הברייתא את הציור של נתנה היא ואמר הוא, הרי זה משום שהדין בנתנה היא ואמר הוא אינו פסיקא מילתא וכהנ"ל, וכן הטעם למה לא הקשה הגמ' את הדיוקים בנוגע לנתנה היא ואמר הוא הרי זה משום שמאחר שנתנה היא ואמר הוא אינה פסיקא מילתא א"כ הרי נוכל לתרץ בנקל שהדיוק של הרישא בא להורות על אדם שאינו חשוב ושהדיוק של הסיפא בא להורות על אדם חשוב, וא"כ לפ"ז יוצא שאיירי הדין של הסיפא של נתנה היא ואמרה היא גם באדם חשוב, דהא אם לא כן איך נוכל לומר שהדיוק קיימא על ציור של אדם חשוב.

ב. סברות לומר דלא מהני.

מיהו סברת הדבר צ"ב, דהא היכא

שנתנה היא ואמרה היא והרי הוא אדם חשוב הרי זה נשאר בגדר נתן הוא ואמרה היא, וא"כ לפי האב"א כאן למה באמת אין כאן ספק קידושין.

והע"י כתב דהיינו משום שאין האשה מקבלת הנאה אלא א"כ האדם חשוב גם מדבר עמה "וקיים דברי" דהשתא יקרה היא בעיניו, אבל אין היא מקבלת הנאה מקבלתו לחוד.

גם י"ל דבשלמא היכא שנתנה היא ואמר הוא, א"כ מכיון שהוא אומר הרי את מקודשת לי, והרי הוא פעיל במעשה הקידושין, א"כ י"ל שכוונתם היא שתהי' מקודשת עם הדבר שהוא נותן לה, דהיינו הנאת קבלתו, אבל בנתנה היא ואמרה היא, נקטינן מן הסתם שהיא מתכוונת בדיבורה שתהי' מקודשת ע"י הנתנה שהיא עושה ולא ע"י קבלת ההנאה.

גם ראיתי עוד סברא בזה בהגהות הגאון וכו' מוהר"ר שמואל שמעלקא טויבש זצ"ל בסוף המס', והיינו שבנתנה היא ואמרה היא, נהי שיש כאן נתינת הנאה מצד האיש, אבל מ"מ זה גופא שהאיש נתן לה הנאה הרי זה ניסובה ע"י האשה, ומש"ה אין זה נקרא כי יקח, משא"כ בנתנה היא ואמר הוא הרי שפיר יש כאן פעולה מצד האיש ומש"ה הרי זה נחשב ע"י הבעל. ולקמן באות נ"ט נדייק כסברא זו גם מדברי הרמב"ן כאן.

וי"ל שלסברא זו נתכוין הפרישה בסי' כ"ז סקט"ו דעיי"ש שהביא את הדין הזה שנתנה היא ואמרה היא לא מהני אפילו באדם חשוב, ושאפילו ספיקא לא הוי, ובטעם הדבר כתב וז"ל, שהכתוב משמע

שהוא יקדש אותה ולא היא את עצמה עכ"ל, וכתב האבני מילואים על זה בסקי"ז וז"ל, וטעמא דמילתא (של הפרישה) אינו מבואר כיון דאדם חשוב הו"ל כנתן הוא, א"כ ליהוי ספק קידושין כמו בנתן הוא ואמרה היא עכ"ל. מיהו י"ל שכוונת הפרישה היא להסברא הנ"ל דהיינו שמכיון שכתוב כי יקח א"כ מש"ה בעינן מצדו פעולה של נתנה או אמירה שאינה ניסובה ע"י האשה (והאב"מ עצמו צידד שם לומר שטעמו של הפרישה הוא משום סברת הע"י שהבאנו).

והחמדת שלמה כאן בד"ה דף ה' וכו' כתב וז"ל, ולכאורה הי' נ"ל ד"ל דע"כ לא מספקינן רק בנתן הוא ואמרה היא שמא נתרצה וכמש"כ הר"ן ד"ל כיון שאינו נותן לה רק לטובתה וכיון שהיא אומרת שמקבלה לקידושין הי' לו לומר שאינו רוצה ליתן לה לשם כך אבל בנתנה היא דיש לו ג"כ הנאה מקבלת הכסף וא"כ אין ראוי מדלא אמר שאינו רוצה לקבלם שרצונו לקידושין ד"ל שקיבל הכסף לטובתו ואין ראוי כלל שנתרצה ודו"ק בסברא זו עכ"ל.

ג. היכא שדיבר עמה על עסקי קידושין.

והנה יש לצייר נפ"מ בין הטעמים הנ"ל, והיינו בצירור שנתנה היא ואמרה היא והרי הוא אדם חשוב וגם דיבר עמה מקודם על עסקי קידושין, דלפי הע"י י"ל שבכה"ג מכיון שדיבר עמה שפיר יש לה הנאה. מיהו לפי הסברא השני' שכתבנו א"כ גם בכה"ג י"ל שכיון שנתנה היא וגם אמרה היא הריני מקודשת לך א"כ מסתמא נתכוונה להתקדש בגלל הנתנה שלה ולא בגלל ההנאה שהיא

מקבלת. ולפי סברת הרר"ש יש להסתפק אם היכא שדיבר עמה על עסקי קידושין הרי זה נקרא שעשה האיש פעולה אע"פ שהיא אמרה הריני מקודשת לך. והחמדת שלמה שם בסוף דבריו נסתפק איך צריך להיות הדבר בציוור זה וכתב שלפי הסברא הנ"ל שכתב לעיל שם הדין נותן שלא יועיל. ועיין בבית שמואל בסי' כ"ז סקכ"א שכתב שבציוור זה של נתנה היא לאדם חשוב ואמרה היא והי' מדבר עמה על עסקי קידושין הרי זה נקרא נתן הוא ואמר הוא.

ד. הרשב"א בשם הראב"ד.

וע"ע באב"מ שדייק מלשון הרשב"א כאן דשפיר יתכן לומר שהיכא שנתנה היא ואמרה היא והרי הוא אדם חשוב הרי זה דומה לנתן הוא ואמרה היא דספיקא היא וחיישינן מדרבנן, שהרי הרשב"א כתב בשם הראב"ד (כדברי תוס') שלא נקטו נתנה היא ואמר הוא משום שלא פסיקא מילתא משום שבאדם חשוב הרי היא מקודשת גמורה, הרי שדייק לכתוב גמורה, ומשמע שבלא העובדא שהיא מקודשת גמורה, אלא אם היתה מקודשת רק מספק, אז לא הי' נקרא נתנה היא ואמר הוא בגדר מילתא דלא פסיקא, וא"כ לפ"ז אכתי י"ל שבנתנה היא ואמרה היא והרי הוא אדם חשוב הרי זה שפיר בגדר ספק קידושין, רק שהברייתא איירי באדם שאינו חשוב ומש"ה תניא שאינה מקודשת כלל, ובכל זאת הרי זה שפיר נקרא שהתנא נקט בהסיפא מילתא דפסיקא כיון שאפילו באדם חשוב אין היא מקודשת גמורה אלא ספיקא הוי עכ"ד האב"מ.

מיהו באמת נראה שזה תלוי בביאור דברי

תוס' כאן, דהנה כבר הזכרנו שיש לבאר שכוונת תוס' כאן (וכן י"ל בכוונת הראב"ד) היא כך, שהברייתא לא נקטה נתנה היא ואמר הוא, משום שלא פסיקא מילתא, ולכן נקטה הברייתא נתנה היא ואמרה היא, וכן שלא רצתה הגמ' להקשות סתירה בדיוקים בנוגע לנתנה היא ואמר הוא כי כיון דלא פסיקא מילתא א"כ יש ליישב בפשיטות שהדיוק של הרישא אתי למימר שבאדם שאינו חשוב אינה מקודשת והדיוק של הסיפא אתי למימר שבאדם חשוב הרי היא שפיר מקודשת, וכן צריכים לומר באמת לפי האיבעית אימא של הגמ' כי לא שייך לומר בנתנה היא ואמר הוא שספיקא הוי כי באדם חשוב הרי היא בודאי מקודשת ובאדם שאינו חשוב בתורת ודאי אינה מקודשת (אבל הדרך של "נעשה" שפיר שייך). ומעתה לפ"ז יוצא שהסיפא איירי באדם חשוב ועל זה קתני שהיכא שנתנה היא וגם אמרה היא, הדין הוא שבתורת ודאי אינה מקודשת, וא"כ לפ"ז יוצא דלא כדברי האב"מ בדעת הראב"ד.

נח) המחלוקת שבין תוס' ושאר הראשונים כאן.

א. ביאור דברי תוס'.

הנה לעיל באות נ"ו הבאנו ב' דרכים בביאור דברי תוס' כאן, א', שכוונתם היא לומר שלא הזכירה הברייתא כאן את הציוור של נתנה היא ואמר הוא (לפי האיבעית אימא) משום שלא פסיקא מילתא, וכן שלא שאלה הגמ' סתירה בהדיוקים בענין נתנה היא ואמר הוא משום שכיון שלא פסיקא מילתא היינו יכולים לתרץ בנקל שהדיוק של

הרישא בא להורות על הציור של אדם שאינו חשוב ואילו הדיוק של הסיפא בא להורות על הציור של אדם חשוב. ב', שכוונתם היא לומר שלא הזכירה הברייתא כאן את הציור של נתנה היא ואמר הוא משום שלא פסיקא מילתא וכהנ"ל, וכן הגמ' היתה יכולה להקשות את הסתירה בין הדיוקים גם בנוגע לנתנה היא ואמר הוא, וכן לומר את אותם התירוצים של "נעשה" או של "ספיקא היא" גם על נתנה היא ואמר הוא, רק שלא רצתה הגמ' להזכיר בכלל את הציור של נתנה היא ואמר הוא כי לא פסיקא מילתא והיתה הגמ' צריכה לבאר שיש חילוק בין אדם חשוב לבין אדם שאינו חשוב, והגמ' לא רצתה להכנס לזה כיון שאין זה נחוץ כדי ליישב את הברייתא. ולכאורה צ"ע על הדרך הראשון, דאיך שיך לומר שהדיוק שנתנה היא ואמר הוא מהני הרי זה בא להורות שבאדם חשוב הרי היא מקודשת, הלא באדם חשוב הרי היא מקודשת משום שזהו באמת ציור של נתן הוא, שהרי באדם חשוב הרי היא מקודשת מחמת ההנאה שיש לה מקבלתו, וא"כ בע"כ הדיוק הוא על אדם שאינו חשוב, וכבר ביארנו באות נ"ו שכוונת התוס' הרא"ש בדבריו כאן היא לסברא זו, אבל דברי תוס' צ"ע. וכן אכתי קשה למה לא הזכירה הברייתא את הציור של נתנה היא ואמר הוא, הלא שפיר הוי מילתא דפסיקא דהא הציור של אדם חשוב אינו בגדר נתנה היא.

וצ"ל דס"ל לתוס' שבכל זאת מכיון שלפי ראות העין הרי זה ציור של נתנה היא, הרי זה שפיר נקרא שנתנה היא אינו בגדר מילתא דפסיקא, וכן שפיר יש לומר

שהדיוק שאנו מדייקים מהסיפא שנתנה היא מהני הרי זה קאי על אדם חשוב אע"פ שהטעם שהיא מקודשת הרי זה משום דחשיב באמת ציור של נתן הוא.

מיהו לפ"ז צ"ל דס"ל לתוס' שאין אנו צריכים באדם חשוב שיאמר לה בפירוש הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי את המתנה, אלא סגי בהרי את מקודשת לי לחוד, דהא אם בעינן שיאמר לה הרי את מקודשת לי בהנאה זו שקבלתי את המתנה א"כ גם לפי ראות העין הרי זה בגדר נתן הוא ואין זה דומה להציור של נתנה היא, וא"כ בע"כ צ"ל שגם בלי אמירה מפורשת נקטינן שכשהוא אומר לה הרי את מקודשת לי כוונתו היא לקדשה במה שיש לה הנאה ממנו ולא במה שנתנה היא (ועי' בחלק ההערות בהערה ו' על דף ב').

ב. הרמב"ן והרשב"א.

והנה עיין ברמב"ן וברשב"א כאן שכתבו דלא מתוקמה תירוצם של תוס' כי הרי אנו צריכים שיאמר לה בהדיא שהוא מקדשה בהנאת קבלתו וא"כ הרי זה בגדר נתן הוא. ונראה שכוונתם היא כהנ"ל דמכיון שהוא צריך לומר כן א"כ אין זה דומה בכלל לציור של נתנה היא, אשר לפ"ז יוצא שהדין של נתנה היא הרי הוא שפיר בגדר פסיקא מילתא, כי בהציור של נתנה היא, דהיינו היכא שלא אמר לה שהוא מקדשה בהנאת קבלתו, הרי היא תמיד אינה מקודשת.

ועי' גם ברי"ף שסתם כאן שנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת, וכן סתם הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות, ולא חילקו הרי"ף והרמב"ם כשהביאו הלכה זו לומר

הרי היא מקודשת אשר בכה"ג הרי זה נראה כנתן הוא.

(נט) תד"ה הא נתן הוא ואמרה היא.

תירוצי הרמב"ן על קושיית תוס'.

ע"י בתוס' שכתבו וז"ל, מה שלא הזכיר כלל נתנה היא ואמר הוא משום דלא פסיקא מילתא דפעמים מקודשת באדם חשוב כדאמר לקמן עכ"ל. והנה הרמב"ן כאן דחה את תירוץ של תוס' וכמו שהבאנו בהאות הקודמת, וכתב הרמב"ן ליישב את קושייתם בדרכים אחרים וז"ל, אלא דעיקרא דמילתא משום דנתנה היא ואמר הוא כל שכן דלא הוה קידושין, דאי אמר לה הרי את מקודשת לי, במאי מקודשת לי, והרי אני מקודש לך אינו לשון קידושין ותקח אשה לאיש הוא, אבל נתנה היא ואמרה היא ס"ד כיון שאמרה הריני מקודשת לך במה שאני נותנת לך, שויתי אדם חשוב שהרי היא רוצה בו ומקנה עצמה לו והכי קאמרת לי בשכר שתקבל ממני הריני מקודשת לך, ואיהו נמי אדעתא דהכי קביל דא, קמ"ל דאפילו הכי לא תלקח אשה לאיש הוא עכ"ל. והנה יסוד תירוצו הוא דכיון שנתנה היא ואמר הוא הרי זה בגדר דבר פשוט שאינה מקודשת א"כ לא הי' לו להתנא להשמר שמא נדייק מדבריו בהסיפא דשפיר מקודשת.

והנה מלשונו של הרמב"ן שכתב "קמ"ל דאפ"ה לא תלקח אשה לאיש הוא", משמע שלעולם הרי הוא נשאר עם ההנחה שכתב שכנתנה היא ואמרה היא האשה מתכוונת להחשיבו כאדם חשוב ושיש כאן באמת

שבאדם חשוב הרי היא שפיר מקודשת, ורק להלן בדף ז' הביא הרי"ף את הדין של אדם חשוב, וכן הרמב"ם הביא את הדין של אדם חשוב בפ"ה שם (ודלא כהמאירי כאן שכתב שהרמב"ם לא הביא כלל את הדין של אדם חשוב). וביאר הרשב"א (וזהו גם כוונת הרמב"ן עיי"ש) שטעמם של הרי"ף כאן, וכן הרמב"ם בפ"ג, הוא משום שכוונתם היא להיכא שלא אמר לה שהוא מקדשה בהנאת קבלתו ומש"ה גם באדם חשוב אינה מקודשת ומש"ה סתמו ואמרו שנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת, והציוור של אדם חשוב לקמן בדף ז' אינו נראה בכלל כציוור של נתנה היא כיון שהוא אומר לה שהוא מקדשה בהנאת קבלתו. ונראה שזוהי כוונתו של הגר"א כאן במש"כ שהרי"ף והרמב"ם והרשב"א חולקים על תוס', דכוונתו היא משום שמתוס' מוכח דלא בעינן שיאמר בפירוש שהוא מקדשה בהנאת קבלתו וכמו שביארנו.

מיהו עיין בר"ן כאן שכתב שכוונת הרי"ף במה שכתב שנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת הרי היא רק לאדם שאינו חשוב אבל באדם חשוב הרי היא שפיר מקודשת כדאמרינן לקמן בדף ז', ועי' גם ברא"ש כאן שכתב שנתנה היא ואמר הוא אינה מקודשת אם לא באדם חשוב עכ"ל, ומשמע מדבריהם שבאדם חשוב הרי היא תמיד מקודשת אפילו אם לא פירט שהוא מקדשה בהנאת קבלתו אשר בכה"ג הרי זה נראה באמת כנתנה היא, ודלא כהרמב"ן והרשב"א שסוברים שנתנה היא אינה מקודשת אפילו באדם חשוב ושרק כשאמר לה להדיא שהוא מקדשה בהנאת קבלתו

הנאת אדם חשוב*), רק שבכל זאת הרי זה דומה לכי תלקח, מיהו לכאורה צ"ב דאם היא מתכוונת באמת להחזיקו כאדם חשוב ויש כאן באמת הנאת אדם חשוב א"כ למה אין זה בגדר נתן הוא ואמרה היא דאמרינן בסוגיין בהאיבעית אימא של הגמ' דספיקא הוי.

ונראה מזה דס"ל להרמב"ן כסברת מוהרר' שמואל שמעלקא טויבש זצ"ל בהגהותיו בסוף המס' שהבאנו לעיל באות נ"ז, ושייחסנו שם גם להפרישה, שנתנה היא ואמרה היא לא מהני אפילו אם האיש הוא אדם חשוב (ולא אמרינן דהוי בגדר נתן הוא ואמרה היא דספיקא הוי לפי האב"א), משום דבעינן שהאיש יעשה פעולה מסוימת, ובלא זה אין זה נקרא בגדר יקח.

עוד תי' הרמב"ן וז"ל, א"נ דמדיוקא דנתן הוא ואמרה היא הוה ספק קידושין, אלמא נתנה היא ואמרה היא דלא הוה קידושין משום נתינה דידה הוא ולא משום אמירה, וא"כ ה"נ נתנה היא ואמר הוא לא הוה קידושין עכ"ל. וצ"ע דמי יימר שהטעם למה נתנה היא ואמרה היא לא מהני הרי זה דוקא בגלל שהיא עשתה את הנתינה, אולי הטעם הוא משום שהיא עשתה את שני הדברים, אבל היכא שנתנה היא ואמר הוא הרי זה על מדריגה אחת עם נתן הוא ואמרה היא. ועוד שמה היא בכלל כוונת תירוצו, הלא נהי שאנחנו יכולים לדעת מדברי הגמ' שנתנה היא ואמר הוא לא מהני, אבל אכתי מנא ידעה הגמרא לדייק

שנתן הוא ואמרה היא הוי ספיקא ולא שנתנה היא ואמר הוא הוי ספיקא.

ס) בענין נתן הוא.

ע"י בתוס' ר"י הזקן שהזכיר דבעינן נתן הוא כי הדרך הוא תמיד שהקונה נותן את הדמים. והנה לעיל באות י' סק"ז הבאנו את שיטת האחיעזר והאבן האזל שבקנין כסף במקח וממכר הקונה נותן את הכסף בתורת תשלומין ושוויות השדה, משא"כ בקידושין אין המקדש נותן את הכסף בתורת תשלומין בשביל האשה, אלא הרי הכסף פועל בתורת מעשה בעלמא של עשיית קנין. ועוד הבאנו את שיטת הסמ"ע על פי ביאורו של האב"מ שבשניהם בעינן שיתן את הכסף בתורת תשלומין. ועוד הבאנו את שיטת הט"ז שבשניהם נתינת הכסף אינה צריכה להיות לשם תשלומין אלא ה"ה דסגי אם הוא נותן לשם מעשה בעלמא של עשיית קנין. ומדברי התוס' ר"י הזקן הנ"ל לכאורה מוכח שבשני המקומות הגדר הוא שוה, דאל"כ הרי יש לדחות את דבריו ולומר שמה שבשאר מקומות הקונה נותן את הכסף הרי זה משום שהכסף ניתן בתורת תשלומין, משא"כ באשה מכיון דהוי בגדר מעשה בעלמא של עשיית קנין, ואין הכסף ניתן לשם תשלומין עבור האשה, א"כ אולי סגי גם בנתינת האשה.

סא) דברי הרשב"א בסוגיין.

א. ביאור דברי הרשב"א.

עיין ברשב"א שכתב וז"ל, דכי יקח

ס"ל שצריכים שהאיש יאמר בפירוש שהוא מקדשה בהנאת קבלתו, וצ"ע.

* וס"ל שבציור זה הרי זה יותר פשוט לומר שמהני מבציור של נתנה היא ואמר הוא ולכן התם

משמע שכל הליקוחין, דהיינו גם הנתינה וגם האמירה הרי הן תלויות בו, וכשאמרה היא הוה ל' כי תיקח את עצמה עכ"ל. הרי שכתב שהחסרון באמרה היא הוא משום שהאמירה היא חלק מהקיחה ומש"ה אם אמרה היא הרי זה נקרא כי תיקח, ולעיל באות נ"ג צדדנו לדייק כן גם מדברי רש"י כאן.

מיהו להלן שם הקשה הרשב"א דהא מלקמן גבי מדין ערב משמע דלא בעינן אמר הוא, שהרי אמרינן שאם אמרה לו תן מנה לפלוני ואקדש אני לך הרי היא מקודשת, ולא נזכר שם שאמר האיש לשון של קידושין, וכתב על זה הרשב"א וז"ל, דוקא בשחזר הוא ואמר לה בשעת נתינה הרי את מקודשת לי במנה זה שאני נתן לזה, הא נתן ולא פירש, אינה מקודשת, ואע"פ שהדברים מראים שלדעת מה שאמרה לו נתן הוא, וכמו שפירש דמי, מ"מ העדאת עדים בעינן, דמקדש בלא עדים אין חוששין לקידושין, א"כ כיון שלא פירש כאן, ואפשר שלשם מתנה נתן ולא לשם קידושין, אע"פ שהוא מוכח דלשם קידושין נתן כמו שאמרה, אפ"ה אין כאן עדות שמיעה ולא ראיה לשם עדות, אלא שהם דנין כוונת הלב, ואין כאן עדות, אבל בשהיו עסוקין באותו ענין, כיון שהוא בעצמו נתרצה בהם מעיקרא, הרי זה כאילו פי' עכשיו בשעת נתינה, דאדיבורא דנפשי' קא סמיך ויהיב עכ"ל.

ולכאורה צ"ע דבתחילה כתב משום דחסר בכי יקח, ולבסוף כתב משום דחסר בעדות. ועי' בחידושי הגרנ"ט שביאר שגם מה שנחשב שאין כאן עדות הרי זה בגלל דבעינן כי יקח ולא סגי בכי תיקח, כי אילו

הי' מספיק בכי תיקח א"כ אז הי' מספיק גם בזה שרואים אמירה דידה ושתיקה דידי' כיון שהם רואים עליו אומדנא שהוא רוצה קידושין (כמו עכשיו לפי האמת דכתב הר"ן בדף ו' דמהני אמירה דידי' אפילו אם אין העדים יודעים אם האשה הבינה את הלשון אלא האשה אמרה אח"כ שהבינה, וביאר האב"מ בסי' כ"ז בסק"ו דהיינו משום שהרצון שלה אינו חלק מהמעשה קידושין והקיחה וכמו שהביא מהר"ן בנדורים דף ל' עיי"ש בהגרנ"ט שהביא כל זה, ולקמן באות ס"ט סק"ב הבאתי שיש חולקים על היסוד הנ"ל עיי"ש, וא"כ גם כאן הי' מספיק גם בזה שרואים אמירה דידה ושתיקה דידי' כיון שהם רואים עליו אומדנא שהוא רוצה קידושין, ובאמת לפי הנ"ל הי' סגי גם אם לא היו רואים עליו אומדנא אלא שאח"כ הי' אומר שנתכוין לקידושין, אבל מאחר שצריכים כי יקח א"כ בזה שהם רואים את האמירה שלה אין זה נקרא שראו מעשה קידושין אלא הרי הם צריכים לראות אמירה דידי'.

מיהו לא הבנתי דסוף סוף תיסגי בטעמא דכי יקח לחוד אשר מזה יוצא שאין כאן בכלל מעשה קידושין, ולמה הוצרך הרשב"א לאתויי עלה מצד חסרון עדים.

מיהו בחמדת שלמה כאן בסד"ה נתן וכו' הדבר מבואר יותר על פי ביאורו של הברכת שמואל בדבריו, וז"ל של החמדת שלמה, והנראה דודאי אם הוי אמירתה לשון קידושין, ולא הוי בכלל כי תיקח, ודאי הוי אמרינן דנתרצה כיון דהוי נתינה ואמירה מעלייא, ואם לא הי' מרוצה הי' לו לומר בפירוש שאינו נתן לשם קידושין, אבל אם אמירה דידה לא מהני, דהוי בכלל כי תיקח,

רק דאגן ניקום ונימא דליהוי עכ"פ כעסוקין באותו ענין ודל אמירתה מהכא, על זה תי' הרשב"א שפיר דהוי כמקדש בלא עדים עכ"ל.

ובספר ברכת שמואל כאן בסי' ב' סק"ד ביאר את דברי החמדת שלמה יותר וז"ל, ובספר חידושי חמדת שלמה ביאר דבריו, דבאמת קושיית הרשב"א היא קושיא אחרת, ואה"נ שמפרש שספיקא דהגמרא בענין נתן הוא ואמרה היא, הוא כמו שכתב הר"ן לקמן באופן אחד דהספק הוא דדינא, דאפשר דהוי זה שפיר כי יקח, אע"פ שהיא אומרת, מ"מ סו"ס הקידושין נגמרו ע"י הבעל (כצ"ל), או דלא הוי זה כי יקח, אלא דהרשב"א הקשה דנהי דאמירתה לא מהני, מ"מ יהי' זה כמו דיבר עמה על עסקי קידושי' ע"י שאנחנו עושים אומדנא על אמירתה דנותן לשם קידושין, ואע"פ שגוף אמירתה לאו כלום, מ"מ יהי' קידושין ע"י האומדנא שאנחנו עושים ע"י אמירתה, ותי' דממ"נ לא מהני, דאם נצרף אמירתה ממש ונאמר דבדין כי יקח גם זה הוא חשיב כי יקח ע"י דסו"ס הוא גומר הקידושין, הא זה הוי ספיקא דדינא, אלא דנאמר דע"י הא דאנחנו ידעינן דלשם קידושין הוא נותן, א"כ נעשה האומדנא כחפצא אחרת של קידושין (נר' דכצ"ל), א"כ אין זה חשיב ראי' במעשה הקידושין ע"י אומדנא זו לחוד, דאפשר דלשם מתנה נתן, ואין כאן חשיבות עדות לא ע"י שמיעתם ולא ראי' לשם עדות, ואפילו ראי' במעשה קידושין על ספק כמו בספק קרוב לו ספק קרוב לה ג"כ ליכא, דאין כאן ראיית עדות כלל בקידושין עכ"ל. וע"ע ברמ"א באה"ע סי' מ"ב סעיף ד' שפסק בשם הרשב"א בתשובה שאם

לא ראו העדים את הנתינה ממש אלא שמעו שהוא אומר הרי את מקודשת בחפץ פלוני ואח"כ יצא החפץ מתחת ידה אינה מקודשת ועיין בנושאי כלים שם. והאבני נזר בחלק אה"ע ח"ב סי' שצ"ז כתב שהרשב"א הנ"ל בתשובה אתי לשיטתו בסוגיין. מיהו לפי החמדת שלמה והברכת שמואל יש לעיין בזה.

ב. דברי התשובות מיימוניות.

ע"י בתשובות מיימוניות לספר נשים בסי' א' שכתב דמאי דמבואר במס' גיטין שאם זרק לה קידושין ספק קרוב לו ספק קרוב לה דהרי היא מקודשת מספק הרי זה איירי בב' כתי עדים שאחת אומרת קרוב לו ואחת אומרת קרוב לה, אבל היכא שיש כת אחת שמסופקים למי הי' קרוב, בכה"ג בתורת ודאי אינה מקודשת כי אין זה נקרא עדות, והרי זה בגדר מקדש בלי עדים. והקשה החמדת שלמה כאן בסוף ד"ה והנה אף וכו' ממה שהרשב"א מפרש דלא כהתשובות מיימוניות אלא הרי הוא מפרש דאיירי שפיר בכת אחת (וכמו שהביא הפ"י בשמו וכמו שהביא החמדת שלמה), ואילו לפי סברת הרשב"א הנ"ל בסוגיין שהבאנו למעלה הרי שפיר הי' צריך לפרש כהתשובות מיימוניות, דהא בכת אחת אין כאן עדות כלל.

מיהו לא הבנתי את קושייתו של החמדת שלמה דהא דברי הרשב"א כאן ודברי התשובות מיימוניות הרי הם שני דברים נפרדים, דהא מה שכתב הרשב"א שאין כאן עדות אין זה בגלל שיש כאן ראיית מצב של ספק, דזה אינו, דהא כאן אצלינו אין כאן שום ספק, אלא החסרון הוא בגלל שהעדים צריכים לראות שהאיש עושה מעשה של כי

יקח אשר זה כולל גם אמירה, ודבר זה חסר כאן בתורת ודאי וכמו שביאר הרשב"א, אבל לעולם שפיר י"ל שאם למשל ראו שהאיש אמר לשון שהוא ספק לשון קידושין ספק לשון מלאכה הרי זה שפיר נקרא קידושי ספק, וכן מבואר בקיצור בסוף לשונו של הברכת שמואל שהבאתי.

וע"ע בבית הלוי בחלק ג' סי' ט"ז, ובפתחי תשובה על אה"ע סי' ל' בסק"ב, בענין איך ליישב את הסתירות שהקשו האחרונים על דינו של התשובות מיימוניות.

סב) בענין ידות.

א. דעות הראשונים ביסוד הדין של ידות.

עיין בפירושו הרא"ש בנדרים דף ב' ע"א שכתב וז"ל, וכך הנך ידות אינו גומר דבריו לפרש הנדר, אלא התחלה בעלמא, ומתוכן ניכר שדעתו לידור, ומחשבינן ל' כאלו גמר דבריו, ובגמ' מפיק להו מקרא, ואע"ג דגמר בלבו לידור, אי לאו דחשבינן להו כאלו הוציא בשפתיו לא הוי נדר כדאמרינן בפ"ג דשבועות אמר שמואל גמר בלבו צריך להוציא בשפתיו עכ"ל. ומשמע דס"ל שדין ידות מהני משום דחשבינן כאלו הוציא הכל בשפתיו.

מיהו יש להוכיח מדברי הרשב"א והר"ן

להלן בקידושין כאן בדף נ' ע"א דלא ס"ל כדבריו, דעיי"ש שהקשו איך מהני אהא בנזיר עובר לפניו משום דאמרינן שהוא מתכוין לנזירות, הלא הוה דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים. והרשב"א שם בד"ה ואסיקנא וכו' תי' דמה שדברים שבלב לא מהני הרי זה רק כשהם סותרים את דיבורו, אבל היכא שאינם סותרים את מה שאמר בפיו, וכגון באהא ונזיר עובר לפניו, הרי הם שפיר דברים.

ומדברי הר"ן שם בד"ה אמר רבא וכו' נראה שכוונתו היא לתרץ דשאני בידות משום דהוי בגדר גזיה"כ שדברים שבלב שפיר מהני, וז"ל הר"ן שם, דכל שהענין מוכיח מתוך דבריו, אע"פ שלא השלים דיבורו מהני מדין ידות דאתרבו בקרא בהדיא עכ"ל*). הרי שהרשב"א והר"ן סוברים שידות מועילות מדין דברים שבלב משום שבהציוור של ידות אמרינן שדברים שבלב הרי הם שפיר דברים, ודלא כהרא"ש שידות מועילות משום שיש לנו גם גמר דיבור (והרשב"א בעצמו לעיל שם הזכיר הך סברא של "כאילו פירש" והשיג שסוף סוף הוו דברים שבלב).

וגם מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' נזירות ה"ה נראה שאין הכוונה כהרא"ש שגומרים את דבריו, אלא הכוונה היא שסגי במקצת דיבור בהדי דברים שבלב וז"ל, אין אומרינן

מקפיד על זה ה' מפרש, אבל היכא שלא ה' לו לפרש, אז אפילו דיבור שבלב הוי דיבור, וגם תירץ בזה מה שהקשה הרשב"א אמאי אמרינן האומר אהא הרי זה נזיר כשנזיר עובר לפניו הא הוי דברים שבלב, ותירץ כיון דהתורה ריבתה יד, אז לא צריך יותר לדבר, משו"ה מהני (כלומר כי כבר אין טענה עליו למה לא אמר בפירושו), וכן תירץ הר"ן עכ"ל.

(* וראיתי בחי' הגרנ"ט בנדרים בשיעורו על יש יד לקידושין שביאר את דברי הר"ן כך, וזה"ל שם, והביא תירוץ בשם היראים דהיכא אמרינן דברים שבלב לא הוו דברים היכא שה' לו לפרש ולא פירש, אבל היכא שלא ה' לו לדבר, אז לא הוו דברים שבלב, משום דס"ל דהא דאמרינן דברים שבלב לא הוו דברים משום דאמרינן דאם ה'

בנזירות עד שיוציא בשפתיו דבר שמשמעו אצל כל העם כענין שבלבו, אלא כיון שגמר בלבו והוציא בשפתיו דברים שענינם שיהי' נזיר אע"פ שהן עניינות רחוקות ואע"פ שאין במשמען לשון נזירות הרי הוא נזיר. כיצד הרי שהי' נזיר עובר לפניו ואמר אהי' הרי זה נזיר הואיל ובלבו הי' שיהי' כמו זה, ואע"פ שלא פירש ואמר אהי' כמו זה וכו' עכ"ל, ומשמע שבא לכלול אפילו היכא שאינו ציור של לגמור את דבריו, אלא ציור שאמר לשון שלם שאינו ברור.

ב. היכא שאומר שלא נתכוין להידי מוכיח.

ונפ"מ בין הרא"ש לבין הרמב"ם והרשב"א והר"ן יצויר היכא שאמר לשון של יד מוכיח לנדר ושוב אמר שלא הי' בלבו לנדור, וכגון שאמר אהא והי' נזיר עובר לפניו ושוב אמר שלא נתכוין לנזיר, דאם נאמר כהרא"ש דמיקרי שהוציא בשפתיו אהא נזיר א"כ מה שאומר שלא נתכוין לנזירות הרי זה מיקרי דברים שבלב ואינם דברים, אבל אם נאמר כהסוברים שידות מהני בתור דברים שבלב א"כ הדין נותן שיועיל לומר שלא היו לו אותם דברים בלב.

ונבאר את דברינו יותר, דהנה בשו"ת חכם צבי בסי' קט"ו כתב שדברים שבלב אינם דברים משום שבכלל אינו נאמן לומר שכך הי' בלבו, ולפי דבריו בודאי לכו"ע הדין נותן שלא יהי' נאמן לומר שלא נתכוין להוכחת היד כי אינו נאמן שכן הי' בלבו. מיהו הריטב"א בנדריים דף י"ח ע"ב

בד"ה וסופא וכו', וכן להלן בקידושין כאן דף נ' בד"ה אלא וכו', וכן תוס' בגיטין דף ל"ב ע"א בד"ה מהו דתימא וכו', סוברים שהוא שפיר נאמן, רק שאין בכחם של דברים שבלבו לבטל את דיבורו. ומעתה לפי שיטה זו הדין יוצא שלפי הרמב"ם והרשב"א והר"ן שפיר יוכל לומר שלא הי' בלבו כהוכחת היד כיון שאינו מבטל על ידי זה דבר שהוא בגדר דיבור, מה שאין כן לפי הרא"ש לא יוכל לומר כן כי הרי הוא מבטל דבר שהוא בגדר דיבור.

ועי' בריטב"א בנדריים שם בדף ב' ע"א בסד"ה כל כינויי שכתב להדיא שהוא יכול לומר שלא נתכוין להוכחת היד, והביא ראיה מהא דאמרינן בנדריים דף י"ח ע"ב ודף כ' ע"א שאם אמר הרי זה חרם הרי הוא נאמן לפרש שכוונתו היתה לחרם כהנים או לחרמו של ים, ולא לחרם גבוה. מיהו לכאורה ראייתו תמוהה דהא התם הוי ציור שיש בכלל לשונו ב' משמעויות שוות והרי הוא מפרש לאיזו נתכוין, אבל הכא הרי הוא אומר להיפך מהוכחה, וא"כ י"ל שאינו מועיל. וכעין חילוק זה כתב הריטב"א להלן בקידושין כאן בדף נ' בד"ה ופשוטה.

מיהו מדברי הריטב"א בנדריים דף י"ח ע"ב מוכח שהוא סובר כהרא"ש בדף י"ח ע"ב שם שהטעם למה סתם נדרים להחמיר הרי זה כי יש הוכחה שנתכוין באמת לנדור, דהיינו מדלא שתק, וא"כ לפ"ז אתי שפיר ראיית הריטב"א מסתם נדרים להחמיר ופירושיהם להקל, כי שפיר מוכח משם שיכול לומר כנגד הוכחה.

ועי' בברכ"ש על נדרים בסי' ו' שכתב

שהדין נותן שאפילו היכא שנדר בלשון גמור הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין לנדר, והביא שכן סובר הגר"ח (ברם הריטב"א בנדרים דף י"ח ע"ב שם כתב שאינו יכול).

וטעמו שם הוא משום שדברים שבלב אינם דברים אין פירושו שאינו נאמן, אלא כמו הביאור שכבר הבאנו שלעולם הרי הוא שפיר נאמן, רק שאין בכח דברים שבלב לבטל את דיבורו, ומעתה רק בקנינים אמרינן שדברים שבלב אינם דברים, כי בקנינים אין צריכים את הדברים שבלבו לשם עצמם, אלא אפילו אם בלבו אינו רוצה את הקנין, בכל זאת סגי בזה שיש לו כוונה להוציא בשפתיו דיבורים שמורים שהוא שפיר רוצה את הקנין, אבל בנדרים בעינן באמת את הכוונה שבלב לשם עצמה, ומש"ה נהי שאינו יכול לעקור את דיבורו, אבל הרי חסר ה"בלבו", שהרי הוא שפיר נאמן שבלבו ה' ההפוך וכהנ"ל (מיהו לא הבנתי לפי הגר"ח למה צריכים את הדין של נדרי זרוזין ונדרי אונסין, הלא לפי הגר"ח גם בכל ציור של נדר הרי הוא יכול לומר שלא נתכוין להנדר).

ועי' בנדרים דף ה' ע"ב בתוס' ד"ה ליתני וכו' שהקשה הריטב"א שלפי המבואר בהסוגיא בדף ד' שם לא מצינו דינו ורגלינו בנדר, כי כל האומר אינו אוכל, הרי עשה נדר (מדין יד מוכיח) עיי"ש. ומדבריו משמע שאינו יכול לפרש שלא נתכוין להיד, דהא אם שפיר יכול, מה קשה לו, הלא יוכל תמיד לומר את האמת שלא נתכוין לנדר (וכן יש להוכיח מדברי התוס' רי"ד בדף י"ח אות י"ז כי ציורו שם

הוא ציור של יד. מיהו התוס' רי"ד כתב שרק היכא שאמר לאחר זמן שלא ה' בלבו כן לא מהני, כי בכה"ג אינו נאמן, אבל היכא שאמר לאלתר שלא ה' בלבו כן, הרי זה שפיר מהני).

וע"ע בר"ן בנדרים בתחילת דף ה' ע"ב בדברי היש מפרשים שהביא שם דסבירא להו שהוא שפיר יכול לומר שלא נתכוין להיד מוכיח.

(והנה אם נאמר שאינו יכול לסתור יד מוכיח, אתי שפיר הסוגיא של יש יד לקידושין בנדרים בדף ו' ע"ב, דהנה הקשה הגר"ח למה צריכים בקידושין את הדין של יד, הלא גם בלא הדין של יד הדין נותן שתהי' מקודשת אע"פ שאין כאן דיבור, כי סגי באומדנא, כמו בהי' מדבר עמה על עסקי קידושי'. מיהו לפי הצד שאי אפשר לסתור יד מוכיח ניחא, כי אי משום הדין של אומדנא הרי הוא יכול לסתור את האומדנא ולומר שלא נתכוין, כי אינו עוקר עיי"ד שום דיבור, אבל אינו יכול לסתור יד כי יש ליד דין של דיבור, וא"כ שפיר איכא נפ"מ בזה שיש הלכה של יד בקידושין. מיהו דוחק לומר שכל השאלה בדף ו' שם היא רק על היכא שאמר אח"כ שלא נתכוין לקדשה.)

ג. עוד בדעת הריטב"א בכל הנ"ל.

והנה אכתי יש לעיין באם כנים אנחנו בביאור דעת הריטב"א, דהנה עיין בדבריו בקידושין כאן בד"ה אמר שמואל וכו' שכתב דהיכא שהדין הוא דהויין ידים, הרי זה מועיל משום דחשיב כאילו השלים את דיבורו, הרי שהריטב"א סובר באמת כדרכו של הרא"ש. וכן בדף נ' ע"א בד"ה תו

קשיא לן לשמעתיך הא דתנן בנזיר וכו' משמע מדבריו שהוא מתרץ על קושיית הר"ן והרשב"א (איך מהני ידות ולא אמרינן בזה שדברים שבלב אינם דברים), שאין זה בגדר דברים שבלב כי הרי אנו גומרים את דיבורו והרי זה נחשב ששמענו מפיו גם את הנותר, וא"כ מעתה צריכים להבין את שיטתו בנדרים למה מהני אם הוא אומר שלא נתכוין להוכחת היד*).

וצ"ל דס"ל להריטב"א דנהי שאנו אומרים שיד נחשב ממש כמו דיבור שלם, אבל מ"מ הרי אנו נוקטים שחידשה התורה כן רק כשהוא עצמו אינו סותר את זה, אבל אם הוא עצמו אומר שלא נתכוין להיד (והרי הוא נאמן לומר כן). אז לא חידשה התורה שזה נחשב כדיבור שלם, דסברא היא שלא חידשה כן התורה אלא כשאין כאן דבר שעומד כנגד זה.

וע"ע בשיטת הריטב"א בשבועות דף כ"ו ע"ב דהיכא שאמר פת סתם, נאמן לומר שנתכוין רק לפת חטין, וכן הרי הוא נאמן לומר שנתכוין לנדור רק להיום, והא דאמרינן בנדרים דף כ"ח ע"א שרק באנסיך אומרים כן, הרי זה משום שבדף כ"ח שם איירי שאחרים מדירים אותו, ומש"ה אמרינן שהוא נודר על דעת האחרים, אם

לא באנסיך, אבל היכא שנדר מעצמו הרי הוא תמיד יכול להגביל אח"כ את הנדר. והנה לכאורה היכא שאמר "פת" הרי זה לכה"פ בגדר הוכחה שנתכוין לכל פת ובכל זאת סובר הריטב"א שהוא יכול לסתור את ההוכחה וכשיטתו בריש נדרים כאן.

וגם תוס' בשבועות שם בד"ה גמר בלבו וכו' בדרך אחד סוברים כהריטב"א, אלא שכתבו דההיא דאנסיך איירי בע"ה, ומש"ה רק באנסיך נאמן, אבל בלא אנסיך אינו נאמן. ועוד כתבו תוס' עוד דרך, והיינו דסתם פת היינו חטין, ומהדרך הזה השני יוצא שאינו יכול לומר נגד הוכחה (וע"ע בדרכו של הר"ן בזה להלן שם בדף כ"ח).

שו"ר בקר"א בנדרים דף ב' ע"א בדבריו על פי' הרא"ש שנקט שכוונת הרא"ש היא דמהני משום דברים שבלב, וכתב שלפ"ז יועיל גם אם יאמר שלא נתכוין לנדר עיי"ש, ודלא כמו שנקטנו לעיל בכוונת הרא"ש.

ועיין עוד בספרי על נדרים בדף ב' ע"ב באות כ"א בענין נדר בלשון שבועה שהבאנו שמדברי הריטב"א והרא"ש בענין נדר בלשון שבועה מבואר שהם סוברים

יש לזה אותו ערך כמו היכא שאומר אהא כזה. וגם הרמב"ן שם כתב כדברי הריטב"א, ומהשגת הרשב"א שם על דבריו נראה שהוא מסתפק באמת בכוונתו, וז"ל הרשב"א שם, והאי תירוצא לא מחזור לי דמ"מ דברים שבלב הן (כלומר ולא אמרינן סברא זו שגומרים דבריו), ואפילו תמצי לומר שהתורה ריבתה אותן, מ"מ לילף מינה וכו' (פי' ואם כוונת התי' היא דהוי בגדר גזירת הכתוב דהכא מהני דברים שבלב א"כ נלמוד מזה שדברים שבלב מהני בכל מקום).

* וז"ל הריטב"א בדף נ' שם, דכיון דנזיר עובר לפניו ואומר אהא הרי זה כאומר אהא כזה, ואלו הן ידות נדרים שרבתה אותן התורה שכל זמן שיש הוכחה על מה שנדר שיהא כנדר גמור עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא כהרא"ש שגומרים דבריו וזהו שכתב "הרי הוא כאומר אהא כזה".

מיהו באמת יש גם להבין שכוונתו היא כהר"ן דהוי בגדר גזירת הכתוב, וכוונתו היא לומר רק שמכיון שיש גזירת כתוב, "וריבתה אותן התורה",

כהדרך שיסוד הדין של ידות הוא שאנו גומרים את דבריו.

ד. דברי השער משפט והאחיעזר בענין ידות ודברים שבלב.

והנה כבר הבאנו לעיל את תירוצו של הרשב"א בדף נ' שאין בידות חסרון של דברים שבלב כי מה שדברים שבלב אינם דברים הרי זה רק כשהם סותרים את מה שאמר בפיו, וראיתי שהקשה השער משפט בסי' צ"ח על תירוצו דלפ"ז למה לי נזיר עובר לפניו, הלא גם באין נזיר עובר לפניו למה לא מהני היכא שאמר שנתכוין לנזירות, דהא אין כאן חסרון של דברים שבלב אינם דברים כיון שאין זה סותר את דיבורו.

ותי' האחיעזר בחלק א' סי' י"ט דהיינו משום שבנדרים נאמר דין מיוחד שצריכים ביטוי שפתיים ולא סגי בדברים שבלב, ומש"ה בעינן את הגזיה"כ של ידות כדי לומר דסגי במקצת דיבור היכא שהוא בגדר יד, ובזה נקטינן שאינו נחשב בגדר יד אלא היכא שעל ידי המקצת דיבור יש הוכחה על כוונתו וכמו היכא שנזיר עובר לפניו, ובלא זה אינו נחשב בגדר יד ואין כאן ביטוי שפתיים, וא"כ שפיר בעינן להדין של יד מוכיח כדי לומר שיש כאן הקיום דין של ביטוי שפתיים, אבל עכ"פ גם אחרי הגזיה"כ של ידות אין כאן דיבור שלם אלא הרי אנו צריכים לסמוך על הדברים שבלב ולכן שפיר הוצרך הרשב"א לומר שאין כאן חסרון של דברים שבלב כי אילו הי' הדין שבכה"ג אמרינן שדברים שבלב אינם דברים א"כ אז לא הי' שייך שהפסוק ירבה שגבי נדר הרי זה

מועיל, כי לא עדיף נדר מקנינים, וא"כ שפיר מוכח שבכה"ג לא חשיב דברים שבלב, רק שגם אחרי זה צריכים לדין ידות בגלל התנאי של ביטוי שפתיים וכהנ"ל עכ"ד האחיעזר.

סב* (בענין ידות היכא שאנו רוצים להשלים מלה שאנו יודעים שלא חשב עלי'.

יש לעיין, דהנה מצינו דין ידות גם היכא שצריכים להשלים ענין מסוים שברור לנו שלא חשב על זה, וכגון לפי השיטות ששבועה בלא הזכרת השם מהני מדין ידות, דהא לכאורה דבר ברור הוא שבכלל לא חשב את השם. ועוד מצינו שכתב הר"ן בשבועות דף כ' ע"א דהיכא שאמר לשון אסור בלי התפסה הרי זה מהני משום דהוי יד להתפסה, והרי גם שם הדבר ברור שלא חשב הך סיום של "כקרבן" ומ"מ מהני מדין ידות. ולכאורה דבר זה צריך ביאור, דבשלמא היכא שאמר אהא והי' נזיר עובר לפניו הרי אנו נוקטים שבלבו חשב את המלה נזיר, וא"כ התם שפיר מהני או משום שגומרים דיבורו כיון שכן הי' בלבו או שמהני עצם הדברים שבלב בהדי מקצת דיבורו, וכמו שביארנו כבר כל זה בהאות הקודמת, אבל היכא שבכלל לא חשב על הענין שחיסר איך מהני מדין יד.

ולכאורה צ"ל שלפי הדרך שגומרים את דבריו הרי אנו גומרים את דבריו אע"פ שהוא עצמו לא חשב כן, דכך היא הגזירת הכתוב של ידות. ולפי הדרך שמהני מקצת דיבורו בהדי הדברים שבלבו צ"ל שמספיק במה שהוא רוצה בלבו שיהי' נדר כדין,

ביחד עם מקצת דיבורו, אע"פ שלא חשב בלבו הפלאה שלימה (דהיינו שם או התפסה), והוי כאילו התורה משלימה את הדברים שבלבו.

סב**) קושיית הגרי"ז למה אין כינויים מועילים מדין ידות.

הנה בריש נדרים תנן שכל כינויי נדרים כנדרים וכן שכל כינויי נזירות כנזירות, וממילא אם הוא אומר ככר זה עלי קונם, דהיינו קרבן בלשון אומות, וכן אהא נזיק, דהיינו נזיר בלשון אומות, הרי זה חל (כן מפרש רבי יוחנן שם שכינויים הם לשון אומות). וראיתי שהקשה הגרי"ז למה צריכים בנדרים את הדין של כינויים, תיפוק ל' דאפילו אם לא חשיב בגדר לשון אבל בכל זאת לא גרע מידות, כי יש כאן הוכחה שהוא רוצה לנדור.

ונראה שקושייתו אינה קשה לפי הצד שיד הוא ע"י שגומרים דיבורו, כי אלמלא הדין של כינוי הרי יוצא שהוא עצמו גמר שלא כהוגן, ודבר זה מקלקל את היד כי אי אפשר לנו לגמור דבריו כהוגן כשהוא עצמו גמר שלא כהוגן, אבל לפי הצד שיד מהני מדין מקצת דיבור בהדי דברים שבלב, שפיר הקשה, דהא יש כאן מקצת דיבור ע"י אהא, וע"י הכינוי הרי אינו רואים שיש לו גם דברים שבלב.

מיהו באמת גם לפי הצד הזה יש ליישב את קושיית הגרי"ז ולומר שהעובדא שגמר שלא כהוגן הרי זה מקלקל, כי י"ל שכיון שהוא רוצה שיועיל ע"י דיבור הרי זה חייב להועיל מדין דיבור וכמו שנביא באות ס"ד

סק"ג מהטורי אבן והקרן אורה והגר"ח עיי"ש.

ועכ"פ הגרי"ז תי' שלדין ידות בעינן שההוכחה תבוא באותו רגע שאמר את המקצת לשון, כגון באהא, דאיירי שהי' נזיר עובר לפניו באותו רגע שאמר אהא, אבל הכא הרי הוא אומר את המלה קונם אחרי שאמר ככר זו עלי, ומש"ה לא מהני מדין ידות אלא צריכים לדין כינוי.

ונראה שביאור תירוצו הוא כך, דהיכא שכבר קיים בהעולם ההוכחה, ושוב בא המקצת לשון שלו על רקע ההוכחה, אז יש גם למקצת לשונו מספיק חשיבות כדי להחשב בגדר ביטוי שפתיים, אבל היכא שבשעה שאמר את המקצת לשון עוד לא היתה קיימת ההוכחה, אז אין למקצת לשונו מספיק חשיבות, כלומר, שצריכים את ההוכחה לא רק כדי להוכיח, אלא משום שכשמקצת לשונו באה כשיש כאן את ההוכחה, א"כ במצב כזה גם למקצת לשון יש מספיק חשיבות כדי להקרא ביטוי שפתיים.

סג) הגדר של ידים שאין מוכיחות.

הנה יש לעיין במה הוא הגדר של ידים שאינן מוכיחות, דהנה י"ל שבהציור של ידים שאין מוכיחות אין אנו יודעים בכלל מה היא כוונתו של הנודר משום שהיד סובל את שני הפירושים, רק שהוא מפרש אח"כ שנתכוין באמת לנדור. וכהדרך הזה נראה מדברי הר"ן בנדרים דף ה' ריש ע"ב עיי"ש. מיהו יש לפלפל באם זה יועיל בקידושין דהא י"ל שאין זה נקרא שבשעת

הקידושין ראו העדים מעשה קידושין שלם, עי' באב"מ בסי' כ"ז סק"ו.

וביותר ה' נראה לומר שאע"פ שקרינן ל' יד שאין מוכיח, כי אין כאן הוכחה ברורה, אבל בכל זאת מצד ראות הענין שפיר יש כאן נטי' קצת לומר שנתכוין לנדר או לנזירות, רק שהשאלה היא אם אפשר לסמוך על נטי' זו.

ולכאורה יש לפרש גם בדרך אחרת, והיינו שבציור של יד שאין מוכיח אע"פ שאין לנו הוכחה מלשונו אבל בכל זאת הרי זה ברור לנו שכוונתו היא לנזירות משום שכן מוכח מתוך הענין, רק דכיון שאנו צריכים בנזירות גדר של ביטוי שפתיים, לכן לא מספיק בזה שאנו מבינים את כוונתו, אלא צריכים אנו שיהי' מובן מתוך לשונו כדי שיהי' נחשב בכלל הגזיה"כ של ידות ויהי' נקרא שיש כאן ביטוי שפתיים.

והנה מתוס' בסוגיין כאן מבואר שיש ד' מדריגות של לשון. א', היכא שאינו אפילו בגדר ידות, וכמו שהזכירו בקושייתם בד"ה הא וכו', ואחרי זה יש שתי מדריגות של ידים שאין מוכיחות, וכמו שביארו בד"ה הכא וכו' בריש דף ו', ואחרי זה יש מדריגה של יד מוכיח (ועי' ביש"ש כאן בסי' ד' בדף ב' קרוב לתחילתו). ולפי דרכנו האחרון יש לבאר שכוונת הדברים היא כך: שהמדריגה שאינה נחשבת בכלל בגדר יד הרי היא באופן שגם כוונתו אינה ידועה מתוך מה שאמר, ותוס' בקושייתם בד"ה הא וכו' סברו שכן הוא באומר אהא כשאין נזיר עובר לפניו. ואחרי זה יש מדריגה של יד שאין מוכיח בציור שכוונתו

היא שפיר ברורה אבל הלשון אינה מוכיחה כלל, אלא דבריו יכולים להיות התחלת לשון גם על ענין אחר אע"פ שאנו יודעים שאין זו כוונתו, ודוגמא למדריגה זו היא הציור של אהא בלי שיהא נזיר עובר לפניו, דהענין מוכיח שכוונתו היא לנזירות וכמו שביארו תוס' בד"ה הא וכו' בתירוצם אבל משמעות לשונו שקולה היא. ואחרי זה יש ציור שגם ההתחלה שאמר הרי היא נוטה קצת לצד נדר. ואחרי זה יש ציור שהתחלת לשון שאמר הרי היא מוכיחה מאד לצד נדר, וזה נקרא יד מוכיח. מיהו יש לפקפק אם ביאור זה נכנס ללשון תוס' (והמחנה אפרים בהל' נדרים סי' ז' כתב דהיכא דהוי בגדר יד מוכיח, הרי זה מועיל אפילו אם היא מוכיחה לשני הצדדים [כלומר בציור שהוא בגדר דיבור כמעט שלם לשני הצדדים], ואע"פ שהוא יכול לפרש את דבריו לקולא, אבל אם לא פירש אזלינן לחומרא).

ועי' בריטב"א כאן בד"ה אמר שמואל וכו' דמשמע שהוא מפרש שאין מוכיחות פירושו הוא שגם כוונתו אינה ברורה, אלא יש כאן נטי' קצת לצד אחד, ובכלל הדין של ידות נתחדש שגם מדה זו של הוכחה מספיקה. ועע"ש בד"ה הא וכו' שהקשה הריטב"א את קושיית תוס' דאהא בלא נזיר עובר לפניו אינו בכלל בגדר יד וא"כ איך מוכח דס"ל לשמואל שידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, וכתב הריטב"א דאהא הוי שפיר בגדר יד שאינו מוכיח כי המשמעות היא דקאי על גוף האדם כמו בנזירות, ולא על מעשיו כמו בתענית (וכ"כ הרמב"ן), ועוד תי' שהראי' היא משום שאם שמואל סובר שידים שאין מוכיחות הויין ידים א"כ הו"ל להעמיד את המשנה של אהא

באופן שדיבר קודם לכן בענין נזירות בהפסק של כדי דיבור, דזה הוי שפיר בגדר יד שאין מוכיח. ברם כשכתב הריטב"א את התי' שאהא קאי על גוף האדם, דקדק הריטב"א לומר שאפילו לפי הצד שידים שאין מוכיחות הויין ידים, אבל בכל זאת יצטרך לפרש אח"כ שכוונתו היתה לנזירות, אבל בנוגע להציור שכתב שדיבר מקודם לכן על ענין נזירות, לא הצריך הריטב"א דבר זה. ונראה דהיינו משום שבהציור שדיבר קודם הרי אנו יודעים בכירור את כוונתו, רק שאינה מוכחת מתוך דיבורו, ולכן אינו צריך לפרש, אבל בהציור שלא דיבר קודם הרי גם כוונתו אינה ברורה, אלא רק נוטה קצת כיון דמשמע יותר דקאי על גוף האדם, ומש"ה הרי הוא שפיר צריך לפרש אח"כ.

ובספרי על נדרים באות נ"ח הבאתי עוד מקורות בדברי הראשונים בענין הגדר של ידים שאין מוכיחות עיי"ש.

סד) בענין ידות בקידושין.

א. בענין קושיית האחרונים דתיפוק לי' מדין הוכחה, כמו במדבר עמה על עסקי קידושין, אפילו אם לא נאמר בקידושין דין ידות.

הנה הגמרא בנדרים דף ו' ע"ב דייקה מקושיית רב פפא כאן על שמואל, דס"ל לרב פפא שיד מוכיח מועלת בקידושין, שהרי חזינן מדברי רב פפא שאם הי' נחשב יד מוכיח הרי זה שפיר הי' מועיל, וא"כ חזינן שנאמר דין יד גם בקידושין.

מיהו צ"ע למה בעינן בכלל בקידושין לדין ידות, דהא רק היכא שנאמר בהתורה

שצריכים דיבור וביטוי שפתיים הרי אנו צריכים את החידוש דין של ידות שחידשה התורה שע"י הדין של ידות הרי זה נחשב שנתקיים הדין של ביטוי שפתיים, אבל בקידושין הלא לא נאמר בתורה לשון של ביטוי שפתיים והפלאה, וא"כ תיסגי בזה שעשה האיש פעולה שמוכיחה שכוונתו היא לשם קידושין, ובאמת הכי מוכח מהא דאמרין בדף ו' כאן דהיכא שדיבר עמה על עסקי קידושין לא בעינן שום דיבור נוסף כלל, אלא הרי זה מועיל משום דסגי בזה שיש הוכחה שכוונתו היא לשם קידושין, וא"כ אפילו אם לא נאמר בקידושין שע"י הדין של ידות יש כאן דיבור וביטוי שפתיים, תיפוק לי' שיד מוכיח מועלת משום שיש הוכחה שנתכוין לקידושין.

ב. דרכו של הגרש"ש.

וראיתי בחידושי הגרש"ש בנדרים סי' ו' שנתעורר על זה, ותי', שבאמת לא סמכינן על סתם הוכחה, ואפילו אם יאמר האיש אח"כ שנתכוין לשם קידושין אינו נאמן, והרי גם אין כאן עדי קיום שראו מעשה קידושין, ולא מהני אלא הוכחה כזו שהיא על המדריגה של אומדנא דמוכח, דהיינו דברים שהם בלבו ובלב כל אדם, וכמו היכא שדיבר עמה מקודם על עסקי קידושין, אבל יד מוכיח אינה על מדריגה זו, אלא הרי היא רק בגדר הוכחה בעלמא, אבל אינה בלבו ובלב כל אדם כי לא כל אחד מבין ממקצת לשונו את מה שהתורה מבינה, ולכן הרי אנו צריכים שיהי' על דבריו דין של דיבור על ידי הדין של ידות (וקמ"ל הדין של ידות שגומרים את דבריו

ויש כאן דיבור שלם, א"נ קמ"ל הדין של ידות שסגי גם במקצת ביטוי שפתיים, עיין בזה באות ס"ב), דמאחר שיש על דבריו דין של דיבור, א"כ מעתה תו לא איכפת לן אם הדבר הוא על המדריגה של אומדנא דמוכח או לא אלא הרי הוא יכול לומר אח"כ שהוא נתכוין לקידושין (פי', ואין כאן חסרון של עדי קיום, דלא מיבעיא לפי שיטת תוס' שהבאנו לעיל באות ס"ב שאינו יכול לומר שלא נתכוין להיד מוכיח, אלא אפילו לפי דעת הריטב"א שהבאנו שיכול לומר אח"כ שלא נתכוין להיד מוכיח אבל בכל זאת הרי זה נחשב שיש כאן עדי קיום, כי כיון שעשה דיבור שלם הרי זה נקרא שהעדים ראו מעשה קידושין שלם, ולא איכפת לן אם לא ידעו בשעת המעשה אם הקידושין מועילין או לא, והרי זה דומה למה שביאר האב"מ בסי' כ"ז סק"ו בדעת הר"ן שלא איכפת לן אם לא הבחינו העדים בשעת הקידושין אם האשה מבינה את הלשון או לא כי רצון האשה אינו חלק מהמעשה קידושין, והרי גם התם אין העדים יודעים אם הקידושין מועילים או לא ובכל זאת הרי זה מועיל כיון שעל רצון האשה אין צריכים עדי קיום ואין זה חלק מהדבר שבערוה, וא"כ גם כאן מכיון שע"י הדין של ידות הרי זה נחשב שהעדים ראו שעשה המקדש מעשה קידושין שלם שמתפרש כמעשה של גילוי דעת לקדש, מספיק בכך אע"פ שאיו העדים יודעים בודאות שהמעשה קידושין שראו הועיל כי אולי אח"כ יכחיש, ולקמן באות ס"ט סק"ב הבאתי שיש חולקים על דברי הר"ן והאב"מ. מיהו יתכן שטעמם הוא משום שהם סוברים שגם הסכמת האשה הרי היא

חלק מעיקר הקידושין ולכן הרי העדים צריכים לראות מעשה שהוא יכול להתפרש כמעשה של גילוי הסכמת האשה [ואז תוכל האשה עצמה לפרש אח"כ שכוונתה היתה באמת לקידושין], אבל אכתי יתכן שגם הם מודים שהעדים אינם צריכים לדעת שהקידושין למעשה הועילו).

ולכאורה יש להביא רא"י לדברי הגרש"ש דהיכא שיש דיבור לא איכפת לן אם אינו לגמרי מוכיח על כוונתו, דהנה בנדרים קי"ל שהיכא שעשה דיבור מפורש הרי זה מועיל אפילו אם הוא משתמע לתרי אנפין ואין הוכחה מדבריו לאיזה צד הוא מתכוין, וכגון היכא שנדר בחרם, דיכול להיות שהוא מתכוין לחרם גבוה, וכן יכול להיות שהוא מתכוין לחרמו של ים, וכל זמן שלא גילה לנו את כוונתו הדין הוא שתפסינן לחומרא, רק שהוא יכול לפרש שנתכוין לקולא וכמו שמבואר כל זה בנדרים דף י"ח, וא"כ חזינן דהיכא שאמר דיבור מפורש אין אנו צריכים שיהי' מוכח. וכן ביאר המחנה אפרים בהל' נדרים בסי' ז' ונסתמך על ההיא דסתם נדרים להחמיר, וכן ראיתי שהבין הקהלות יעקב על נדרים את דבריו, אם כי מה שקרא לזה המחנ"א יד מוכיח לשני הצדדים צ"ב עיי"ש (והנה הרא"י הנ"ל מסתם נדרים להחמיר מתוקמה לפי הר"ן שם דמשמע דמפרש דחיישינן לחומרא, אבל הרא"ש שם כתב דמוכח שנתכוין לנדור "מדלא שתק").

ולפי דרכו של הגרש"ש מובן מאי דמבואר בגיטין דף פ"א דהיכא שלן עם גרושתו בפונדקי הרי אנו נוקטים שבעל אותה לשם קידושין, ולפי בית הלל שם הרי היא מקודשת בתורת ודאי אע"פ שלא

שמענו ממנו שום דיבור של קידושין, דלפי הנ"ל הרי זה משום דחשיב שם אומדנא דמוכח, וסגי בזה כי לא נאמר בקידושין דין של דיבור, ורק היכא שלא עשה אומדנא דמוכח, רק אז הרי אנו צריכים שיהי' על מה שאמר דין של דיבור.

איברא אולי י"ל שהתם מכיון שיש אומדנא דמוכח שבעל לשם קידושין א"כ ה"ה שהאומדנא אומרת לנו שאמר הרי את מקודשת, וא"כ הרי היא מוקדשת מדין דיבור, וסגי בזה שיש אומדנא שעשה דיבור כמו בהציור שהבאנו לעיל באות ס"א סוף סק"א שאם ראו את הטבעת ביד שלו ואח"כ ביד שלה די"א שהיא מקודשת כי סגי באודנא שהיתה כאן נתינה מידו לידה, דלפ"ז ה"ה דסגי באומדנא שהיתה כאן אמירה, אבל לפי הפוסלים שם א"כ אין לנו בלן עמה בפונדק אומדנא שעשה דיבור, וא"כ שפיר מוכח דסגי באומדנא דמוכח שהוא רוצה לקדש, ולא בעינן דיבור.

מיהו יש לעיין אם דרכו של הגרש"ש אתי שפיר לפי כל ביאורי הראשונים בהדין של ידות, דהנה לקמן בדף ג' הקשו הראשונים איך מהני אהא כשנזיר עובר לפניו הלא הוי בגדר דברים שבלב ואינם דברים, ולעיל באות ס"ב הבאנו דרך אחד בדברי הראשונים שאה"נ דהוי באמת בגדר דברים שבלב והדין נותן שאינם דברים, רק דקמ"ל הגזיה"כ של ידות שבכה"ג דברים שבלב הם שפיר דברים, ועוד הבאנו דרך אחרת בדבריהם שלא חשיב בגדר דברים שבלב משום דקמ"ל הגזיה"כ של ידות שגומרים את דיבורו ויש כאן גם גמר דיבור והרי זה נקרא ממש דיבור שלם, ולפי הדרכים הנ"ל יוצא שבלא הגזירת הכתוב של ידות הי'

נשאר שיש כאן חסרון של דברים שבלב וא"כ לפ"ז שפיר י"ל שכדי לסלק חסרון זה ושיהי' נחשב שיש כאן יותר מדברים שבלב (בלי הדין של ידות) לא סגי בסתם הוכחה אלא צריכים אנו אומדנא דמוכח וכדברי הגרש"ש.

מיהו הרשב"א תי' שידות מהני משום שדברים שבלב הם שפיר דברים היכא שאינם סותרים את מה שהוא אמר בפיו. והקשה השער משפט בסי' צ"ח על דבריו דא"כ למה בעינן שיהי' נזיר עובר לפניו, הלא גם כשאין נזיר עובר לפניו תיפוק ל' משום הדברים שבלבו (היכא שאמר אח"כ שנתכוין לשם נזירות) כיון שאינם סותרים את מה שהוא אומר בפיו, ותי' האחיעזר בחלק א' סי' י"ט דהיינו משום שבנדרים נאמר דין מיוחד שצריכים ביטוי שפתיים ולא סגי בדברים שבלב, ומש"ה בעינן את הגזיה"כ של ידות כדי לומר דסגי במקצת דיבור היכא שהוא בגדר יד, ובזה נקטינן שאינו נחשב בגדר יד אלא היכא שעל ידי המקצת דיבור יש הוכחה על כוונתו וכמו היכא שנזיר עובר לפניו, ובלא זה אינו נחשב בגדר יד ואין כאן ביטוי שפתיים, וא"כ שפיר בעינן להדין של יד מוכיח כדי לומר שיש כאן הקיום דין של ביטוי שפתיים, אבל עכ"פ גם אחרי הגזיה"כ של ידות אין כאן דיבור שלם אלא הרי אנו צריכים לסמוך על הדברים שבלבו ולכן שפיר הוצרך הרשב"א לומר שאין כאן חסרון של דברים שבלב כי אילו הי' הדין שבכה"ג אמרינן שדברים שבלב אינם דברים א"כ אז לא הי' שייך שהפסוק ירבה שגבי נדר הרי זה מועיל כי לא עדיף נדר מקנינים, וא"כ שפיר מוכח שבכה"ג לא חשיב דברים שבלב, רק שגם אחרי זה אכתי צריכים לדין

ידות בגלל התנאי של ביטוי שפתים עכ"ד האחיעזר, ולכאורה זהו דלא כהגר"ש דהא לפי הרשב"א למה צריכים בקידושין שיהי' בגדר אומדנא דמוכח, הלא מכיון שיש כאן הוכחה שהיו לו דברים שבלב ובכה"ג דברים שבלב חשיבי דברים (כיון שאינם סותרים את דיבורו) א"כ למה לא סגי בזה שהבעל עשה קנין כסף ביחד עם "דברים" כדי לצאת ידי כי יקח ולמה צריכים לדין ידות.

מיהו לק"מ כי כבר ביארנו שלא סגי בקידושין בסתם הוכחה שהיו לו הדברים שבלב, וכן הוא עצמו אינו נאמן אח"כ לומר שהוא נתכוין לקידושין ושהיו לו הדברים שבלב, אלא צריכים שני עדים על זה כיון דהוי דבר שבערוה, ואפילו אם שפיר הי' נאמן אבל הלא אין כאן בשעת הקידושין עדי קיום כיון שלא ראו העדים את הדברים שבלבו.

וע"ע בדרכנו בדף נ' באות קי"ט שהבאתי את דברי הגר"ט בביאור שיטת הרשב"א.

ג. דרכם של הגר"ח והברכ"ש.

והנה הברכ"ש בקידושין סי' א' כתב דרך אחרת בכל זה וכן הביין את כוונת דברי הגר"ח שהביא שם, דעיי"ש שהביא שגם הגר"ח הקשה את הקושיא הנ"ל למה צריכים בקידושין דין של ידות, תיפוק לי' מדין הוכחה וכמו היכא שדיבר עמה מקודם על עסקי קידושין, ותי' הגר"ח שמזה מוכח שמלשון קידושין א"א לעשות אומדנא, וביאר הברכ"ש את כוונתו שבקידושין התפקיד של האמירה או ההוכחה אינו רק כדי לגלות שיש כאן דעת לקידושין כמו בכל הקנינים, אלא בקידושין דיבור או ההוכחה הוא חלק מגוף מעשה הקיחה

שנאמר בקרא דכי יקח, והרי זה חלק מהמעשה שהבעל צריך לעשות (וכמו שהבאנו לעיל באות נ"ג בשם הרבה ראשונים ואחרונים), וממילא היכא שהמקדש רצה שדבריו יועילו בתורת דיבור, אי אפשר לומר שאפילו אם אין כאן דין של דיבור בכל זאת יועיל משום שעשה הוכחה כמו במדבר עמה על עסקי קידושין, דזה אינו, אלא כיון שהוא רצה שדבריו ישמשו בתורת דיבור אינם יכולים להועיל מדין הוכחה, וכתב שם הברכת שמואל שהרי זה כמו היכא שנתן סודר בדעת לעשות קנין חליפין, דאז בעינן בדוקא שיועיל בתורת קנין חליפין, וא"א לומר שאע"פ שאינו יכול להועיל בתורת חליפין אבל בכל זאת יועיל בתורת קנין כסף, דזה אינו, דהא הוא רצה שיועיל בתורת חליפין (מיהו בחלק ג' אות צ"ד נברר שאין דין זה ברור), וא"כ גם כאן הרי הוא רצה שדבריו ישמשו כדיבור ולא כהוכחה, אבל הנ"ל נכון רק כי הדיבור הוא חלק מהקיחה וכמו שביארנו, אבל אילו היינו אומרים שאמירת המקדש היא רק כדי לגלות שיש כאן דעת לקידושין, א"כ אז לא הי' איכפת לן כלל באיזה דרך רצה המקדש שתתגלה, כי אז לא הי' נקרא שיש על זה תורת מעשה אשר שייך להקפיד עליו איך הוא נעשה (מיהו היכא שדיבר עמה על עסקי קידושין ושוב אמר דיבור פסול אכתי מהני מה שדיבר עמה קודם, כיון שאין משתמשים בהלשון פסול עצמה כהוכחה, כן מבואר בקושיית הגמ' בדף ו' ע"א שהקשה "אע"ג דלא אמר לה נמי". מיהו צ"ע כי מזה ששוב אמר לשון חזינן שהוא רוצה לעשות את הקיחה ע"י דיבור ולא ע"י הוכחה והרי הדיבור הוא פסול).

ד. יסוד הדין של מדבר עמה על עסקי גיטה וקידושי'.

והנה יש לעיין במה שהוכיחו הגר"ח והברכ"ש והגרש"ש שבקידושין לא בעינן דיבור מהא דמהני מדבר עמה על עסקי קידושי', דהנה מזה חזינן שהם נוקטים שמדבר עמה על עסקי קידושי' מהני מדין הוכחה. מיהו יש עוד צדדים שנאמרו בזה: א', שהדיבור ההוא גופא נחשב הדיבור של קידושין.

ב', שלעולם אין זה נחשב דיבור שלם, רק שבכל זאת הרי זה מהני מדין ידות, וכ"כ הריטב"א בסוף דבריו על סוגיין. ולכאורה מוכח מהריטב"א כדרכו של הגרש"ש בענין מתי צריכים דיבור, דאילו לפי הגר"ח והברכ"ש למה בעינן בכה"ג לדין ידות, הלא לא נתכוין לקדשה ע"י דיבור דוקא, דהא דיבור עמה לפי תומו בעינן קידושין ולא משום שהוא רוצה לקדשה ע"י הדיבור הזה, וא"כ למה בעינן בכה"ג לדין ידות ושיהי' על דבריו דין של דיבור, אבל לפי הגרש"ש אתי שפיר כי לפי הגרש"ש גם היכא שיש הוכחה וכן אינו רוצה לקדשה ע"י דיבור, בכל זאת בעינן שיהי' נחשב בגדר דיבור, כי לא סגי בהוכחה אלא בעינן אומדנא דמוכח, אלא שהגרש"ש נקט דהיכא שדיבר עמה על עסקי קידושי' הרי יש כאן באמת אומדנא דמוכח שהוא נותן לה עכשיו את הכסף בתורת קידושין, ואילו על זה חולק הריטב"א והרי הוא סובר שגם בכה"ג אין לנו אומדנא דמוכח, ולכן בעינן שיהי' על דבריו של קודם דין של דיבור ע"י הדין של ידות, דאז לא בעינן שיהי' אומדנא דמוכח שהוא מתכוין לקידושין וכמו שביאר הגרש"ש. גם י"ל דס"ל להריטב"א

שהמשמעות של כי יקח היא שיעשה דוקא דיבור ולא רק אומדנא דמוכח ומש"ה ס"ל דבעינן לאתויי עלה משום ידות, ועי' בזה לעיל בסק"א בנוגע להסוגיא של המגרש את האשה ולן עמה בפונדק בגיטין דף פ"א (וע"ע בענין אם אומדנא דמוכח מהני בקידושין לקמן בדף נ"ב באות ק"ל וקל"א).

סה) עוד בענין ידות בקידושין.

עיין בנדרים דף ו' ע"ב דבעי רב פפא אם נאמר דין ידות בקידושין, וכגון היכא שאמר לאשה אחת הרי את מקודשת לי ואמר לה לחבירתה "ואת", ופשטינן לה התם מדברי רב פפא בסוגיין, דהא משמע דס"ל לר"פ שאם הי' נחשב בגדר יד מוכח, אז שפיר הי' מועיל, וא"כ חזינן דס"ל דשפיר מהני ידות גם בקידושין. ועי' בתוס' שם שכתבו שהצד לומר שיש יד לקידושין הרי הוא משום שקידושין דומין לנדרים והקדש וכדאמרינן דאסר לה אכו"ע כהקדש (והר"ן שם כתב משום שיש ללמוד קידושין במה מצינו מנדר).

מיהו צ"ע דהנה לקמן בדף ז' ע"א פרכינן שאם קידש חצי אשה למה אין זה מועיל הלא י"ל שפשטו הקידושין בכלה כמו שמצינו בהקדש שאם אמר אבר של בהמה זו עולה, הקדושה מתפשטת בכלה, ופירשו שם רש"י ותוס' ששייך לומר כן רק אם קידשה בלשון קידושין משום שבכה"ג אמרינן שדמי להקדש משום דאסר לה אכו"ע כהקדש, אבל לא היכא שקידשה בלשון של אירוסין ואמר לה הרי את מאורסת לי משום שבכה"ג אין זה דומה

להקדש, וא"כ לפ"ז לכאורה כל הצד לומר שיש יד לקידושין הרי הוא רק היכא שאמר לשון מקודשת אבל היכא שאמר לשון מאורסת גם יד מוכיח לא יועיל, ואילו מסוגיין חזינן לא כן, שהרי משמע שאם ידים שאין מוכיחות הויין ידים, אז אתי שפיר מילתא דשמואל משום הדין של ידות גם בלא "לי" אע"פ ששמואל הזכיר גם לשון מאורסת, וא"כ חזינן שגם כשאמר לשון של מאורסת שייך לדמות להקדש. ועי' בפ"י שנתעורר על זה.

והנה באמת דברי תוס' הנ"ל בדף ז' צריכים ביאור, דהא מה לי אם אמר בלשון קידושין או אם אמר בלשון אירוסין. וראיתי בקו"ש באות מ"ב ונ"ג שכתב לבאר דברי תוס' ע"י שביאר שהדין של התפשטות שייך רק בקדושה ובאירוסים, אבל לא בקנינים, והא דרצתה הגמ' לומר דין התפשטות גם בקידושין הרי זה משום שבקידושין הרי המקדש פועל באמת רק את חלק האיסור, ואילו הקנין חל מאליו מצד התורה בדרך תוצאה מהאיסור, ומש"ה מאחר שהתפשט האיסור בכולה, תו ממילא חל הקנין בכולה מצד התורה כתוצאה מזה שהיא אסורה, אבל זהו רק היכא שאמר לשון של קידושין, אבל היכא שאמר לשון אירוסין, התם באמת הרי המקדש פועל בדרך ישיר רק את הקנין, ואילו האיסור חל מצד התורה כתוצאה מהקנין, וממילא בלשון אירוסין לא שייך לומר שיתפשטו הקידושין בכולה.

והנה לכאורה יש לבאר בדרך אחרת קצת ממה שביאר הקו"ש, והיינו די"ל שהיכא שהוא אומר בלשון אירוסין הרי הוא רוצה שהוא עצמו יהי' זה שפועל

בדרך ישיר גם את האיסור וגם את הקנין, והרי בהקנין א"א לומר התפשטות, ולכן לא חלין הקידושין.

ומעתה לפי הדרך הזאת אתי שפיר למה אומרים דין ידות גם כשאמר לשון של אירוסין, והיינו משום שבכה"ג הרי הוא רוצה לפעול בלשונו בדרך ישיר גם את האיסור וכהנ"ל, וממילא שפיר שייך בזה הדין של ידות כמו בהקדש, ואין להקשות דאכתי איך חל הדין של קנין, הלא כתבנו שהוא רוצה לפעול בלשונו בדרך ישיר גם את הדין של קנין, והרי החלק של קנין אינו דומה לנדר אשר שם בנדר כתוב דין ידות, דזה לק"מ, כי נראה שכדי לפעול את הדין של קנין אין אנו צריכים בכלל להדין של ידות, והיינו משום שכבר הקשה הברכ"ש בסי' א' בשם הגר"ח למה צריכים בכלל בקידושין את הדין של ידות, דהא כיון דאיירי ביד מוכיח א"כ תיפוק לי' מדין הוכחה וכמו היכא שהוא מדבר עמה על עסקי קידושין, ובשלמא בנדר הרי כתוב בתורה שצריכים ביטוי שפתיים ושלא סגי בסתם הוכחה על כוונתו, ולכן שפיר בעינן לדין ידות כדי לחדש שעל ידי ידות הרי זה נקרא שנתקיים הדין של ביטוי שפתיים, אבל בקידושין תיסגי בהעובדא שיש כאן הוכחה, ותי' הגר"ח (וכמו שביאר הברכ"ש את כוונתו) שקידושין לא דמי לשאר קנינים, דהנה בשאר קנינים צריכים אנו את הדיבור או ההוכחה רק כדי להוכיח שיש כאן דעת לקנין, אבל בקידושין הדיבור או ההוכחה הרי הם ממש חלק מהקיתח, ולכן מכיון שאינם רק בגדר גילוי מילתא על כוונתו, אלא הרי הם חלק מעצם מעשה הקידושין הרי זה נקרא שיש על דיבורו

תורת מעשה, ולכן היכא שהוא רוצה לעשות דיבור הרי אנו צריכים שדבריו יועילו מדין דיבור, ומש"ה שפיר בעינן להדין של ידות כדי לחדש שע"י ידות יש כאן ביטוי שפתיים ודיבור עכ"ד. ולפ"ז י"ל שנהי שצריכים את הדין של ידות כדי לעשות את חלק האיסור של קידושין, אבל כדי לעשות את חלק הקנין אין אנו צריכים בכלל להדין של ידות, והיינו משום שבשביל חלק הקנין סגי בזה שיש כאן הוכחה ולא בעינן שיעשה דיבור, כי י"ל שהדין הזה שהדיבור או ההוכחה הרי הם חלק ממעשה הקידושין (וממילא כשהוא רוצה לעשות דיבור צריכים שיהיו על דבריו דין של דיבור) הרי הוא נאמר רק לענין לעשות את החלק של איסור אבל לענין לעשות את הקנין בעינן הוכחה רק כדי לגלות שיש כאן דעת לקנין, ולכן סגי בהוכחה אפילו כשהוא רוצה שיהיו על דבריו דין של דיבור, ומש"ה לגבי לפעול את הדין של קנין לא בעינן בכלל להדין של ידות, וא"כ אתי שפיר למה שייך דין ידות גם כשאמר לשון אירוסין, והיינו משום שבאמת גם אז הרי הוא פועל בדרך ישיר את חלק האיסור, ואע"פ שלענין זה בעינן דין של דיבור, אבל הלא על זה מהני באמת הדין של ידות, ואע"פ שהוא רוצה לעשות בדרך ישיר גם את החלק של קנין ובקנינים לא נאמר דין ידות, אבל הרי בשביל חלק הקנין לא בעינן בכלל להדין של ידות דהא אין סיבה להצריך לחלק הקנין שיהי על דבריו דין של דיבור אלא תיפוק לי' משום הוכחה וכמו שביארנו (אבל מ"מ מכיון שהוא רוצה לעשות גם את הקנין בדרך ישיר, תו לא מהני בזה הדין של התפשטות,

כי בנוגע לחלק הקנין לא שייך לומר שיקנה חצי ושיתפשט הקנין בכולה).

ועל כל פנים דברינו הנ"ל הרי הם נכונים רק לפי הדרך שכתבנו שבלשון אירוסין הרי הוא רוצה לפעול גם את חלק האיסור בדרך ישיר, אבל לפי הדרך שכתב הקו"ש שבלשון אירוסין הרי הוא פועל רק את הקנין בדרך ישיר, ואילו האיסור חל בדרך ממילא כתוצאה מהקנין, א"כ א"א לומר כדרכנו הנ"ל כי עדיין יהי' קשה שבמאורסת למה צריכים שיאמר "לי" כי מאי איכפת לן אם ידים שאין מוכיחות לא הויין ידים, הלא מכיון שכוונתו היא ברורה א"כ מאי איכפת לן אם לא הויין ידים ושאיין כאן דין לשון הלא בכל זאת חל הקנין מדין הוכחה. מיהו עיין לעיל באות ס"ג שצידדנו באם בידים שאין מוכיחות הרי זה נקרא שכוונתו היא ברורה לחלוטין רק שאין הוכחה מצד הלשון, או האם איירי שגם כוונתו אינה ברורה והשאלה בידים שאין מוכיחות היא באם אפשר לסמוך על הוכחה כזאת ושלפי הצד שלא הויין ידים א"א לסמוך עלי'.

ויש טעם אחר למה אי אפשר לומר כדרכנו הנ"ל לפי הדרך שכתב הקו"ש שבלשון אירוסין הרי הוא פועל רק את חלק הקנין, והיינו משום שלפ"ז יוצא לפי דרכנו הנ"ל שכשהוא אומר לשון אירוסין אין צריכים בכלל קיחת דברים אלא כל התפקיד של הדיבור הוא רק כדי שיהי' מוכח שהם מתכוונים לקידושין, וא"כ לפ"ז תיסגי גם באמרה היא הריני מאורסת לך.

וע"ע בחידושי הגרש"ש בנדרים סי' ו' שהקשה למה בנוגע להתפשטות פשיטא לה להגמ' בדף ז' דשייך לומר כן גם בקידושין

משום הא דאסר לה אכו"ע כהקדש, ואילו בידות מיבעיא לה להש"ס בנדריים שם אם מהני בקידושין משום הא דאסר לה אכו"ע כהקדש וכמו שפירשו תוס' שם.

סו) וכן בגירושין.

עי' בגמרא דאמר שמואל וכן בגירושין נתן לה ואמר לה הרי את משולחת הרי את מגורשת וכו', הרי זו מגורשת, איני אישך איני בעליך איני ארוסיך אין כאן בית מיחוש. ועי' בהרי"ף וברמב"ם שהם מפרשים שדברי שמואל קאי על הלשון שכתוב בתוך הגט וכמו שביאר הר"ן כאן. ובטעם הרמב"ם שלא רצה ללמוד דקאי על אמירת הבעל י"ל דהיינו משום דאזיל לשיטתו שאמירת הבעל של הרי את מגורשת הרי זה רק מדרבנן ודלא כהטור שסובר דבעינן לה מהתורה, וגם ס"ל שכיון שמן התורה לא בעינן שום לשון כלל א"כ אפילו אם אמר לשון גרוע אין זה פוסל את הגירושין מהתורה, וא"כ לא שייך שיאמר שמואל על זה שאין כאן בית מיחוש (ועי' בתוס' בגיטין דף ע"ח דס"ל שצריכים אמירת הבעל מהתורה משום שבלא שיאמר לה הרי את מגורשת הרי היא נחשבת בגדר משלחה וחוזרת. והפ"י כאן כתב שהטעם הוא משום שכן היא משמעות הפסוק של ושלחה דהיינו שיעשה מעשה שילוחין מלבד נתינת הגט וכמו שנביא להלן בסמוך).

ועי' גם בפ"י כאן בד"ה אמר שמואל וכו' שכתב כהנ"ל שאם אין אנו צריכים את הלשון א"כ לא שייך לומר שלשון גרוע פוסל, והפ"י אזיל שצריכים אמירה בגט משום שכן משמע מקרא דושלחה, ולכן אם

אמר איני אישך הרי זה פוסל את הגירושין, אבל בשטר קידושין אין אנו צריכים אמירה בעל פה (אלא רק בגירושין בעינן כן משום ושלחה וכהנ"ל), ולכן בקידושי שטר לא יפסול אם יאמר לשון גרוע (אבל בכסף שפיר בעינן אמירה).

וכשיטת הפ"י שבגט בעינן אמירה מהתורה אבל לא בקידושי שטר מבואר במאירי בריש מכילתין וז"ל, ונמצא מכל מקום שבקידושי כסף צריכין ראי' ושמיעה, ובקידושי שטר ראי' בלא שמיעה, ורבתי חולקים לומר שאף בשטר צריך אמירה וכמו שאמרו בגט כתב לה ונתן לה ואמר לה הרי את משולחת וכו', ונראה לי כדעת ראשון שהרי בשאר הקנאות אמרו כתב לו שדי מכורה לך וכו' ואין צריך אמירה עכ"ל, וכבר ביארנו את צדדי השאלה לעיל באות נ"ג.

וע"ע בגיטין דף פ"ג ע"א דמבואר שאם כתב בתוך הגט "הרי את מגורשת חוץ מפלוני" הרי זה פסול ולא מהני אם חזר ומחקו, ובדף פ"ד ע"ב שם מבואר שאם אמר להעדים כן בעל פה אינו נפסל עי"ז, ופירש"י ובלבד שיאמר לה בשעת הנתינה הרי את מותרת לכל אדם. ויש לעיין מה בא רש"י לאפוקי. ולכאורה הי' שייך לומר שאתי רש"י לאפוקי אם אמר לה בשעת נתינה חוץ מפלוני. מיהו צ"ע דזה פשיטא דפוסל כי הטיל "חוץ" בהנתינה. וביותר נראה לומר שאתי רש"י לאפוקי שלא שתק, וא"כ משמע מדבריו שרק הכא הרי הוא צריך לומר כן מן התורה כדי לעקור את שיורו, דהא אם גם בעלמא צריכים כן מהתורה א"כ למה הוצרך לומר כן דוקא כאן.

דף ו' ע"א

סז) או דלמא למלאכה קאמר לה תיקו.

הנה בפשטות ה' נראה שלשונות אלו משתמעו באמת לתרי אנפין, רק דאנן לא ידעינן לאיזה מהן נתכוין. מיהו לכאורה א"א לפרש כן, דא"כ אין זה בגדר "איבעיא להו", וכן לא שייך לומר על זה "תיקו", דהא מהלשון של "איבעיא להו" וכן מהלשון של "תיקו" הרי משמע שהגמ' עצמה מסתפקת בספיקא מסוימת לדינא, ואילו לפי הנ"ל הלא אין כאן שום ספק בהלכה, אלא יש כאן חסרון ידיעה מצדנו בענין לאיזה דבר נתכוין, וממילא הדין הוא שהיא מקודשת מספק, וא"כ הגמ' היתה צריכה לומר רק שאם קידש בלשונות הללו הרי היא ספק מקודשת כי לא ידעינן כוונתו, ואין זה ציור של ידים שאין מוכיחות, אלא הרי זה ציור של לשון גמור שמשמע לתרי אנפין.

ולכאורה צריכים לומר שכוונת הגמרא היא כך, האם נאמר שהלשון היא לשון גמור של קידושין, בלי שום משמעות כלל של מלאכה, אשר לפ"ז לא יועיל אם אמר האיש אח"כ שהוא נתכוין למלאכה, כי הרי זה בגדר דברים שבלב שסותרים את מה שאמר בפיו, או האם הלשון משמע למלאכה, אלא שאין כוונת הצד השני לומר שהיא בודאות רק לשון גמור של מלאכה, אלא בודאי הרי היא בודאות גם לשון גמור של קידושין, וכמו שיוצא מהפסוקים שהביא רש"י, וא"כ הכוונה היא לחקור שאולי הרי היא גם לשון גמור של מלאכה, ויוכל לפרש שנתכוין למלאכה ולא לקידושין, וכמו בנדרים דאמרינן שאע"פ שסתם נדרים להחמיר אבל

בכל זאת הרי הוא יכול לפרש להקל (אבל אם הוא מפרש לצד קידושין יש כאן קידושין ודאין, ואין כאן חסרון של העדר שני עדים, כי כיון שעשה דיבור שלם הרי זה נקרא שהעדים ראו מעשה קידושין שלם, ולא איכפת לן אם לא ידעו עוד בשעת מעשה אם הוא מועיל או לא, דוגמת מה שביאר האב"מ בס"י כ"ז סק"ו בדעת הר"ן שלא איכפת לן אם לא הבחינו העדים בשעת הקידושין אם האשה הבינה את הלשון קידושין או לא כי רצון האשה אינו חלק מהמעשה קידושין, והרי גם שם אין העדים יודעים אם הקידושין מועילים או לא ובכל זאת הרי זה מועיל, וא"כ גם כאן מכיון שראו העדים מעשה קידושין שלם, מספיק בכך אע"פ שאין העדים יודעים בודאות שהקידושין הועילו כי אולי יכחיש. והנה לקמן באות ס"ט סק"ב נביא שיש חולקים על דברי האב"מ והר"ן. מיהו יתכן שטעמם הוא משום דס"ל שגם הסכמת האשה הרי היא חלק מעיקר מעשה הקידושין ולכן הרי העדים צריכים לראות מעשה שהוא יכול להתפרש כמעשה גלוי של הסכמת האשה [וואז תוכל האשה עצמה לפרש אח"כ שכוונתה היתה באמת לקידושין], אבל אכתי יתכן שגם הם מודים שהעדים אינם צריכים לדעת שהקידושין למעשה הועילו).

מיהו צ"ע, דהנה היכא שאמר לה לשון מפורשת של קידושין ושתקה, שוב אינה יכולה לומר אח"כ שלא נתכוונה לקידושין, כי שתיקתה הרי זה ממש כמו שאמרה הן, ומה שהיא אומרת שלא נתכוונה הרי זה בגדר דברים שבלב שבאים לסתור דיבור או מעשה, ומעתה קשה מה היא קושיית הגמ' של "מנא ידעה", הלא שפיר קא מיבעיא לן,

שהרי לפי הצד שהן לשונות ברורות של קידושין א"כ אם שתקה שוב אינה יכולה לומר שלא ידעה, וא"כ שפיר קמיבעיא לן אם הן לשונות של קידושין גרידא או האם הן גם לשונות של מלאכה.

וצ"ל שסברת הגמרא בהקושיא של "מנא ידעה" היא שיש באמת אנן סהדי ואומדנא דמוכח שהרבה נשים אינן מבינות לשונות אלו, ומש"ה אין זה נקרא דברים שבלב אם תאמר שלא הבינה, וממילא אפילו לפי הצד שהן לשונות של קידושין גרידא, אכתי לא תהי' מקודשת.

ולפ"ז היתה הגמ' יכולה לתרץ דהכא במאי עסקינן שהיא אמרה אח"כ שהיא שפיר נתכוונה לקידושין, וכ"כ הר"ן.

מיהו מלשון הרא"ש משמע שאפילו אם תאמר האשה ששפיר הבינה, אין כאן בית מיחוש, ואפילו לפי הצד שהן לשונות של קידושין, שהרי סתם שאם לא היו מדברים על ע"ק אין בלשונות הללו ממש, ומשמע אפילו אם אמרה ששפיר הבינה, וכן משמע ממה שסתם הרמב"ם שאין חוששין ללשונות אלו, וכ"כ הב"ש בסי' כ"ז סקי"א שכן משמע מהרמב"ם והרא"ש ושכ"כ רבינו ירוחם והמהרי"ט. ברם צ"ב באמת למה לא יועיל אם תאמר ששפיר הבינה.

ובפשטות י"ל דפליגי הראשונים הנ"ל בענין אם העדים צריכים לראות גם את רצון האשה, עי' בזה באות ס"ט סק"ב.

א"נ י"ל שהרמב"ם והרא"ש סוברים שהאנן סהדי שהזכרנו אינו רק אנן סהדי שיש הרבה נשים שאינן מבינות, אלא יש אנן סהדי ששום אשה אינה מבינה, ומש"ה אין היא נאמנת לומר ששפיר הבינה.

ובאות ס"ח נכתוב עוד סברא למה י"ל

שלא יועיל אפילו אם האשה תאמר שהיא שפיר הבינה עיי"ש.

ועיין בהגהות מלא הרועים בסוף המס' שתמה על הב"ש דהא מלשון הגמ' של "מנא ידעה" משמע שהיא שפיר נאמנת לומר שהיא הבינה. מיהו קושייתו קשה רק על הדרך שאינה נאמנת לומר שהבינה, אבל לפי הדרך הראשון שכתבנו, וכן לפי הדרך שנכתוב באות ס"ח לק"מ כי אפילו אם היא שפיר נאמנת אבל מ"מ מכיון שבשעת הקידושין לא הי' ידוע להעדים הרי זה גורם שבתורת ודאי אין כאן קידושין ומש"ה שפיר הקשה הש"ס מנא ידעה כלומר בשעת הקידושין הי' מצב של "מנא ידעה".

והנה התוס' ר"י הזקן כאן כתב שלפי מסקנת הגמ' שהספק איירי היכא שדיבר עמה על עסקי קידושי' א"כ נקטינן שהיכא שלא דיבר עמה על ע"ק, הלשון משמע בתורת ודאי למלאכה. ולפ"ז י"ל שגם כשחקרה הגמ', הכוונה בהצד שאינן מועילות היא שאין בהן שום משמעות כלל לקידושין. מיהו כבר הערנו על זה שבודאי יש בהן גם משמעות של קידושין וכדחזינן מהפסוקים שהביא רש"י. ואולי י"ל שבלשון בני אדם אין בהן שום משמעות לקידושין.

סז*) מיועדת לי מהו.

עיין בזה לעיל באות ז' בקטע המתחיל ונראה לומר וכו' ולהלן שם.

סח) בענין האומר חרופתי.

הנה בגמ' מסקינן שכוונת הברייתא היא לומר שרק ביהודה הרי היא מקודשת, ופירש"י שהטעם למה אין היא מקודשת

בשאר מקומות מכח הלשון של הפסוק של והיא שפחה נחרפת לאיש, הרי זה משום שהפסוק איירי בשפחה כנענית דלא תפסי בה קידושין אשר לפ"ז יוצא שחרופתי דקרא אינה לשון של קידושין, ומה שסברה הגמ' בהס"ד דשפיר מהני הלשון של חרופתי בכל העולם מכח הפסוק, הרי זה משום שהגמ' סברה שהברייתא אזלה כהמ"ד שסובר ששפחה חרופה היא חצי שפחה חצי בת חורין דשפיר שייך בה צד של קידושין. ולכאורה צ"ע דנהי דשייך בה צד של קידושין אבל אכתי קשה איך קאמרה הברייתא (לפי הס"ד) שהיא מקודשת בכל העולם, ואפילו במקום שאין מדברים כן, הלא קשה על זה הקושיא של "מנא ידעה" שהקשה הגמ' להלן על הלשונות של האיבעיא להו, ודוחק לומר שהברייתא איירי במדבר עמה על עסקי קידושי' וכהאוקימתא של הגמ' להלן בסמוך, דהא כל כי האי גוונא היתה הגמ' צריכה לפרש.

ועי' גם ברמב"ם בפ"ג מהל' אישות ה"ו שפסק שחרופתי מהני בכל מקום (ודלא כמסקנת הגמ' כאן, ועי' בזה בר"ן ובשיטה שלא נודעה למי), ולא כתב שהיינו רק היכא שהי' מדבר עמה על עסקי קידושי' וכדרך שכתב להלן שם בנוגע להלשונות של האיבעיא להו, וא"כ צ"ע כקושיית הגמ' להלן דמנא ידעה.

ויש ליישב על ידי שנקדים שתי הנחות:

א', הנה כבר הבאנו לעיל באות ס"ד את דברי הגרש"ש דהיכא שהוא עושה הוכחה שהוא נותן לשם קידושין, לא בעינן דיבור, אלא שלא סמכינן על סתם הוכחה אלא הרי

אנו צריכים שההוכחה תהי' על המדריגה של אומדנא דמוכח, אבל היכא שאינו בגדר אומדנא דמוכח א"כ אפילו אם הוא אומר אח"כ שנתכוין לשם קידושין אינו נאמן, וגם אין כאן עדי קיום שראו את החלק הזה של המעשה קידושין של דעת האיש, אבל היכא שאמר לשון מפורשת של קידושין, אז אפילו אם הלשון משתמע לתרי אנפין הרי זה מועיל (וכמו הדין של סתם נדרים להחמיר, דהיינו היכא שנדר בחרם ולא ידעינן אם בחרמי גבוה או בחרמו של ים, והרי זה לשון גמור ושלם גם לחרמי גבוה וגם לחרמו של ים, הרי אנחנו אומרים שסתם נדרים להחמיר ויש כאן ביטוי שפתיים. וכן בקידושין אין כאן חסרון של העדר עדי קיום כי כיון שעשה דיבור שלם הרי זה נקרא שהעדים ראו מעשה קידושין שלם, ולא איכפת לן אם לא ידעו עוד בשעת מעשה אם הוא מועיל או לא, דוגמת מה שביאר האב"מ בס"י כ"ז סק"ו בדעת הר"ן שלא איכפת לן אם לא הבחינו העדים בשעת הקידושין אם האשה הבינה את לשון הקידושין או לא כי רצון האשה אינו חלק ממעשה הקידושין, והרי גם שם אין העדים יודעים אם הקידושין מועילים או לא ובכל זאת הרי זה מועיל כי על נקודה זו אין אנו צריכים עדי קיום ואינו חלק מהדבר שבערוה, וא"כ גם כאן מכיון שראו העדים מעשה קידושין שלם שיכול להתפרש כמעשה גלוי על דעת לקדש, מספיק בכך אע"פ שאין העדים יודעים בוודאות שהקידושין הועילו כי אולי יכחיש. והנה לקמן באות ס"ט סק"ב נביא שיש חולקים על דברי האב"מ והר"ן. מיהו יתכן שטעמם הוא משום דס"ל שגם הסכמת האשה הרי

שהיא נאמנת על זה, וכן שעל רצון האשה לא בעינן את הנאמנות של שני עדים, וגם לא עדי קיום כי אינו בכלל מעשה הקידושין ודבר שבערוה.

ולפי כל זה שפיר לא הקשה הש"ס את הקושיא של "מנא ידעה" על הס"ד שחרופתי מועיל בכל העולם, והיינו משום שלפי אותה ס"ד הרי הלשון של חרופתי הרי היא בגדר לשון גמור של קידושין כיון שהיא נזכרת בתוך הפסוק, ואינה רק בגדר מדבר עמה על ע"ק, וא"כ לא קשה על זה הקושיא של מנא ידעה, שהרי ביארנו שכוונת הקושיא היא שלא יועילו הלשונות הנ"ל אפילו אם היא אומרת שהיא שפיר הבינה, וביארנו דהיינו משום שכיון שהן מועילות לכל היותר רק בתורת מדבר עמה על ע"ק א"כ בעינן שתהי' כאן אומדנא דמוכח על כוונת המקדש, והרי אע"פ שהיא אומרת שהיא שפיר הבינה אבל בכל זאת אין בכה"ג אומדנא דמוכח על כוונת המקדש וכמו שביארנו, וא"כ על חרופתי לא קשה מידי כי כיון שלשון זו מועילה בתורת לשון גמור א"כ תו לא איכפת לן אם אין כאן המדריגה של אומדנא דמוכח, ואע"פ שאין העדים יודעים בשעת מעשה אם הקידושין מועילים, אבל סגי בזה שראו מעשה קידושין שלמים וכמו שביארנו, וא"כ שפיר נוכל לתרץ דאיירי באופן שהיא אומרת שהיא שפיר הבינה*).

מוכיח א"כ שוב יוצא שאין צריכים מדריגת אומדנא דמוכח כיון שיש על יד מוכיח דין של דיבור, ואולי יועיל גם אם יכתוב אותן בתוך השטר וצ"ע.

היא חלק מעיקר מעשה הקידושין ולכן הרי העדים צריכים לראות מעשה שהוא יכול להתפרש כמעשה גלוי של הסכמת האשה [ואז תוכל האשה עצמה לפרש אח"כ שכוונתה היתה באמת לקידושין], וא"כ אכתי יתכן שגם הם מודים שהעדים אינם צריכים לדעת שהקידושין למעשה הועילו).

ב', האב"מ בסי' כ"ז סק"ח כתב שהני לשונות של האיבעיא להו הרי הן לכל היותר על המדריגה של מדבר עמה על עסקי קידושי' אבל אינן בגדר לשונות מפורשות של קידושין, ונוקט האב"מ שם שמדבר עמה על ע"ק מהני בתורת הוכחה ולא בתורת דיבור שלם (ומש"ה כתב שם שלא יועיל אם כתב לשונות אלו בתוך שטר קידושין עיי"ש).

ולפי דברי האב"מ י"ל שכוונת הגמ' בהקושיא של "מנא ידעה" היא להקשות דכיון שמן הסתם אינה יודעת את כוונת הלשון א"כ אין זה כמו מדבר עמה על עסקי קידושי', ואין זה נקרא שעשה אומדנא דמוכח שהוא בלבו ובלב כל אדם שכוונתו היא לקידושין, כי כיון שגם הוא יודע שמסתמא לא הבינה א"כ אולי נתכוין לליצנות בעלמא ואין כאן אומדנא דמוכח, ואפילו אם הוא אומר שנתכוין לקידושין אינו נאמן וגם יש כאן חסרון של העדר עדי קיום על החלק הזה של מעשה הקידושין, ולכן לא יועיל אפילו אם היא אומרת שהיא שפיר ידעה, ואפילו אם נאמר

(* מיהו אפילו לפי מש"כ האב"מ שהלשונות המסופקות הרי הן לכל היותר על מדריגת מדבר עמה על עסקי קידושי', אבל אם נאמר כדברי הריטב"א שמדבר עמה על ע"ק מהני מדין יד

מיהו מפשטות לשון רש"י לא משמע שהבין על הדרך הנ"ל את הקושיא של "מנא ידעה".

ועכ"פ לעיל בהאות הקודמת הבאנו שהב"ש דייק מלשונות הרמב"ם והרא"ש שהיכא שלא הי' מדבר עמה על ע"ק ואמר לה אחת מהלשונות המסופקות, הדין הוא שבתורת ודאי אין היא מקודשת אפילו אם אמרה שהבינה ואפילו לפי הצד שהוא לשון קידושין, ועיי"ש שכתבנו שני טעמים לדין זה, ועכשיו הוספנו בדברינו הנ"ל עוד טעם והיינו שבכה"ג אין אומדנא דמוכח שהמקדש נתכוין לקידושין, וכבר ציינו שם שכאן באות זו נוסף עוד טעם. ועוד הבאנו שם שהמלא הרועים בסוף המס' כאן הקשה על הב"ש שמלשון הגמ' של מנא ידעה משמע שלפי הצד שהוא לשון קידושין הרי זה שפיר יועיל אם היא תאמר ששפיר הבינה, וביארנו שם שלפי הדרך שכתבנו עכשיו לק"מ עיי"ש.

שו"ר בביאור הגר"א באה"ע סי' כ"ז סקט"ו שכתב שלעולם הקושיא של מנא ידעה קאי באמת "גם על חרופתי, ואף לפי המסקנא, ואף ביהודה".

סט) בענין אמירת הבעל.

א. הנה כבר הבאנו לעיל באות נ"ג מכמה ראשונים ואחרונים שאמירת הבעל בקידושין הרי היא חלק מגוף מעשה הקיחה ואינה רק כדי לגלות שיש כאן דעת הבעל והאשה.

והנה מדברי התוס' ר"י הזקן כאן נראה דס"ל שכל התפקיד של האמירה הרי היא באמת רק כדי לגלות להעדים שיש כאן דעת האיש והאשה אבל אינה חלק

מהקיחה, ואם חסר הוכחה, אז חסר רק בהעדים אבל לא חסר במעשה הקיחה (אם האמת היא שנתכוונו הבעל והאשה לקידושין) (ועי' ברמ"א בסי' כ"ז סעיף ג' ובחלקת מחוקק סק"ט), דעיי' בדבריו שכתב וז"ל, ומסתברא דהא דאיסתפקא לן בהני לישני אי לקידושין משתמע, הטעם מפני שהי' מדבר עמה על עסקי קידושי, אבל אם לא הי' מדבר עמה על ע"ק ודאי למלאכה משתמע, ואפילו שניהם מודים שלקידושין נתכוונו אין כאן עדים כלל עכ"ל. הרי שלא כתב משום שחסר חלק מהקיחה אלא כתב שחסר בהעדים. מיהו יש להקשות על דבריו דמכיון שאזלינן שהיכא שלא דיבר עמה על ע"ק הרי הלשון משתמע בתורת ודאי למלאכה א"כ גם בלי לומר שיש חסרון בהעדים, הלא איך יוכלו אח"כ לומר שנתכוונו לקידושין הלא דברים שבלב אינם דברים לסתור את מה שאמר בפיו.

ועכ"פ ראיתי מוכיחים מדברי התוס' ר"י הזקן לעיל בדף ה' ע"ב, וכן מדבריו בדף מ"ה ע"ב, דס"ל ששפיר נאמר דין מיוחד בקידושין דבעינן דיבור ואינו רק בכדי לגלות שיש כאן דעת קונה ומקנה, וז"ל לעיל בדף ה', שהוא צריך לומר הרי את מקודשת לי לבאר שהכסף נותן לה בתורת קידושין, והואיל והוא צריך לדבר, אם היא דברה מה שמוטל עליו שהוא הלוקח הוי ספיקא עכ"ל, הרי שהחסרון באמרה היא הרי זה משום שיש דין שהוא צריך לדבר, ובאמרה היא הרי האשה דברה מה שמוטל עליו לדבר. ולקמן בדף מ"ה ביאר שגבי קידושין לא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו משום ש"גבי קידושין הוא צריך שיאמר

(ע) במאי עסקינן.

עיינן ברש"י שפי' שקושיית הגמ' היא רק על הלשונות של האיבעיא להו, אבל לא על הלשונות שאמרו לעיל שהן בודאי מועילות, וכן כתב הרשב"א בשם הבעל העיטור, וכתב הרשב"א שטעמו של הבעל העיטור הוא משום שכן משמע מלשון הגמ' של "והכי קא מיבעיא לי". מיהו הרשב"א עצמו כתב (וכן הביא מרש"י) שהקושיא היא גם על אלו שתניא בהו לעיל שהיא מקודשת, ויש לעיין לפי רש"י (לפנינו) למה באמת לא הקשו על הלשונות ההן.

ועי' ברא"ש שכתב שבאותן לשונות אפילו אם תאמר שלא הבינה אינה נאמנת (וכן פי' הגר"א בסי' כ"ז סקט"ו, וכן עוד פוסקים, את כוונת הרא"ש, וכתב הגר"א שצ"ל בדברי הרא"ש "לאו כל כמינה", ודלא כהב"י שכתב שהרא"ש קאי על האישי. ועי' בב"ש בסי' כ"ז בסק"ה שציידד לומר שאולי כוונת הרא"ש היא רק דהוי ספק קידושין). ולפי הרא"ש שפיר לא הקשו על הלשונות הראשונות כי י"ל דאיירי באופן שלא דיבר עמה מקודם, ואין להקשות "מנא ידעה" כי אנן סהדי שהיא שפיר יודעת, ואפילו אם תאמר שאינה יודעת אין זה מועיל.

מיהו בר"ן מבואר שאדרכה אנתנו צריכים לדעת שהיא שפיר מבינה, אלא שכתב האב"מ בסי' כ"ז סק"ה שלא פליגי כי כוונת הר"ן היא רק לבזמן הזה שאין הנשים בקיאות בהלשונות האלו, אבל בזמן הש"ס לא היתה יכולה לומר שלא הבינה (וכעין זה כתב הריטב"א כאן, והיינו שבזמן הש"ס סמכינן שידעה את הפירוש אבל לא בזמן הזה, וגם האבני מילואים הביא את

דברים שיקנה בהם האשה, וטעמא דאחד מקדש אשה לאחר הוא משום דשלוחו של אדם כמותו וכו'".

ב. הנה נראה שיש לדייק מדברי התוס' ר"י הזקן בסוגיין חידוש דין, והיינו שצריכים עדים גם על רצון האשה ולא רק על רצון האיש, דעיין בדבריו שכתב בזה"ל, למלאכה משתמע, ואע"פ ששניהם מודים שלקידושין נתכוונו אינן קידושין, שהרי העדים לא נתברר להם אמיתת הלשון בעת ששמעו, ונמצא שאין הדבר תלוי במה שראו העדים, ומסתברא אם תחילה אמרו לעדים הרי אני נותן לה לשם קידושין בזה הלשון, והיא תאמר שתבין שהלשון לשם קידושין, דודאי הוה קידושין, שבשעה ששמעו העדים הלשון נתברר להם שהם קידושין וכו' עכ"ל. וזהו דלא כהאב"מ בסי' כ"ז סק"ו שביאר שהר"ן בסוגיין סובר שהעדים צריכים לדעת רק שהאיש מתכוין לשם קידושין אבל אינם צריכים לדעת שהיא מבינה, אלא סגי גם אם היא עצמה אמרה אח"כ שהבינה, וביאר כן האב"מ על פי דברי הר"ן בנדרים שהאשה אינה עושה שום הקנאה אלא הרי היא רק מפקירה את עצמה וכל הקיחה הרי היא רק מצד האיש דלפי זה רק חלק האיש הרי זה בגדר דבר שבערוה דבעי שנים.

ועיין בברכת שמואל על קידושין בסי' ב' סק"ה שהביא מהגר"ח מוואלאזין דלא כהאבני מילואים.

ועי' גם במהרי"ט בפרק האיש מקדש בד"ה והא דכתב הרשב"א וכו' שנקט ששפיר צריכים עדים על רצון האשה.

דברי הריטב"א), וכן הרא"ש איירי רק באופן שברירא לן שהיא יודעת ומכרת בהלשון הזה. וע"ע ברש"ש.

והלח"מ בפ"ג מהל' אישות ה"ו כתב שלעולם גם בזמן הש"ס היתה יכולה לומר שלא הבינה, רק שלא שאלה הגמ' על הלשונות ההן מנא ידעה כי בקל יש ליישב דאיירי באופן שהיא אומרת שהיא שפיר הבינה, אבל בנוגע להלשונות המסופקות הי' דוחק להגמ' לתרץ כן. וכעין זה כתב הב"ש בסי' כ"ז סקי"א אלא שהב"ש כתב עוד יותר והיינו שבהלשונות המסופקות אפילו אם תאמר שהבינה אינה מקודשת וכתב שם שכן משמע מהרמב"ם והרא"ש וכבר הבאנו את דבריו לעיל באות ס"ז וכתבנו כמה סברות לזה עיי"ש.

עא) מנא ידעה.

עיין ברמ"א בסי' כ"ז סעיף א' שהביא בשם המרדכי כאן שבשביל הדין של מדבר עמה על עסקי קידושי' לא בעינן דוקא שהאיש ידבר עם האשה בעסקי קידושי' אלא ה"ה דסגי אם הוא מדבר עם אחרים בפני' (עיי"ש בט"ז). ולכאורה יש להוכיח מכאן כדבריו, והיינו משום שאם אינו מועיל מדין מדבר על עסקי קידושי' למה לא אמרה הגמ' דהכא במאי עסקינן שדיבר עם אחרים בפני' אבל לא דיבר עמה, וממילא אינו יכול להועיל מדין מדבר עמה על ע"ק אלא בעינן שהני לשונות תהיינה לשונות הגונות של קידושין, ומביאי לן אם הן לשונות הגונות של קידושין או לא, אבל בכל זאת מכיון שדיבר מיהא על ע"ק הרי היא שפיר מבינה את כוונתו בהלשונות הנ"ל, אלא בע"כ צ"ל שלא אמרה הגמ' את הציור הנ"ל משום

שגם בהציור הנ"ל הרי זה יכול להועיל מדין מדבר על ע"ק (ועיי"ש בביאור הגר"א בסקי"ג).

ועיין עוד במאירי כאן שכתב שכשהוא מדבר עמה על עסקי קידושי' הרי הוא צריך לומר בלשון שמועיל, וכגון שיאמר לה התירצי להיות אשתי, אבל לא התירצי שאהי' בעליך (שזהו לשון של "יקח את עצמו"), ולכאורה גם לפי זה הי' אפשר ליישב את קושיית הגמ' כאן ולומר דאיירי באופן שדיבר עמה בלשון של התירצי שאהי' בעליך, ומש"ה שפיר בעינן שהני לשונות תהיינה לשונות של קידושין.

וע"ע בכ"מ בפ"ג מהל' אישות ה"ח שדייק מלשון הרמב"ם שמדבר עמה מהני רק אם אמרה הן, והקשה הלח"מ שלפ"ז למה לא תירצו כאן דאיירי באופן שלא השיבה הן, דמש"ה בעינן שהני לשונות תהיינה לשונות הגונות של קידושין, דאז הרי הן מועילות אפילו אם שתקה ועיי"ש בתירוצו.

מיהו נראה שההערות הנ"ל תלויות באיך נבין את כוונת הגמ' כאן, דהנה חזינן שבתחילה סברה הגמ' שאם איירי במדבר עמה על ע"ק הרי זה בודאי צריך להועיל, ושוב דחתה הגמ' דשפיר יש צד לומר שאינו מועיל דהיינו הצד שלמלאכה קאמר לה, וצ"ב מעיקרא מאי קסבר והשתא מאי קסבר, ויש לומר בזה ב' דרכים:

א', שמעיקרא לא ידעה הגמ' את הסברא של למלאכה קאמר לה, אלא היתה להגמ' ביאור אחר בענין למה י"ל שהלשונות הנ"ל אינן מועילות, והיינו משום שי"ל שאינן לשונות של קידושין ולא של שום דבר ואין

בהן שום משמעות כלל, ולפי הצד בגמ' שלא מהני הרי זה משום שדבר מוחלט הוא שאין בהנך לשונות שום משמעות כלל, ואין הכוונה רק דמספקינן מה היא כוונתו, כי אילו כן, הרי בודאי עלינו לתפוס שנתכוין לקידושין במקום לומר שלא נתכוין לשום דבר, וא"כ בע"כ צ"ל שלפי הצד בגמ' שלא מהני הרי זה משום שדבר מוחלט הוא שאין בהנך לשונות שום משמעות כלל.

ולפי הדרך הזה כל ההערות הנ"ל הרי הן נכונות, דהא שפיר יש להקשות למה צריכים לחדש את הצד של למלאכה קאמר לה, הלא יש להעמיד באופן שדיבר עמה בצורה שאינו יכול להועיל מדין מדבר עמה על ע"ק ולכן מיבעיא להו אם הוו לשונות של קידושין או האם אינן לשונות של קידושין.

ב', הדרך השני הוא שגם בהקושיא סברה הגמרא שהצד לומר דלא מהני הרי הוא משום שדלמא למלאכה קאמר לה, ועוד סברה הגמ' שגם הצד של למלאכה קאמר לה הרי הוא מודה שאין זה דבר מוחלט שמשמעות הלשון היא רק למלאכה, אלא לעולם אם הוא נתכוין לקידושין הרי הן בודאי לשונות טובות של קידושין, רק שאנן לא ידעינן למה נתכוין והספק הוא מה היא כוונתו אבל אין הספק מה מראה לנו הלשון על כוונתו כי הלשון משתמעת באמת לתרין אנפין (עי' בזה לעיל באות ס"ז), ולפ"ז יוצא שאם דיבר עמה על עסקי קידושי' הרי זה בודאי מגלה שהוא נתכוין בהלשונות הללו לקידושין ולא למלאכה, ובאמת הגמ' היתה יכולה להקשות בלשון שאם דיבר עמה על ע"ק א"כ בודאי שבכה"ג משתמעי הלשונות לצד קידושין, רק שהגמ' בחרה להקשות

בלשון של "אע"ג דלא אמר לה נמי" כלומר שבכה"ג הרי היא יכולה להיות מקודשת מכח מה שדיבר עמה על ע"ק גם בלי להגיד שום לשון כלל, ועל זה תירצה הגמ' שגם אם דיבר עמה מקודם בע"ק בכל זאת י"ל שלמלאכה קאמר לה, והיינו משום שאין ספק מה היא כוונתו אלא הספק הוא מה מראה לנו הלשון על כוונתו ושלפי הצד שלמלאכה קאמר לה הכוונה היא שהלשון משמע אך ורק למלאכה אשר לפ"ז הדברים מראים שחזר בו ממה שדיבר עמה על ע"ק (ועי' באות ס"ז שהבאנו שכן כתב התוס' ר"י הזקן).

ולפי הדרך הזה אין מקום לכל הקושיות הנ"ל, והיינו משום שלא יועיל כלום להעמיד בהאוקימתות הנ"ל, והיינו משום שבהקושיא סברנו שכיון שדיבר עמה על ע"ק א"כ הרי זה מראה שכוונתו בהלשונות הנ"ל הרי היא לקידושין ולא למלאכה, והרי אזלינן בהדרך הזה שהיכא שנתכוין לקידושין הרי זה בודאי לשון טוב של קידושין, וא"כ גם אם דיבר בצורה שאינו יכול להועיל מדין מדבר עמה על ע"ק אבל בכל זאת אכתי רואים אנו שכוונתו היא לקידושין ושאינו מתכוין למלאכה וא"כ אכתי קשה שאם דיבר עמה הרי זה בודאי מועיל משום שבכה"ג הלשונות הנ"ל משתמעי לקידושין.

והנה עי' בשו"ת רעק"א במהדורא תניינא בהליקוטים שבסוף הספר (על קידושין דף ו') שהקשה למה הקפידה הגמ' כאן להביא בתוך הקושיא של "מנא ידעה" שההלכה היא כרבי יוסי שסובר שמהני מדבר עמה על ע"ק, וכתב דפשיטא דהיינו משום שלפי רבי יהודה יש ליישב דאיירי האיבעיא באופן

דוקא משום שההלכה היא כרבי יוסי, הלא גם לפי רבי יהודה קשה שאם דיבר עמה על ע"ק הדין נותן שיועילו הלשונות הנ"ל.

עב) הי' מדבר עמה על עסקי קידושי'.

א. סברות רבי יוסי ורבי יהודה, וכן הסברות בנוגע להציוור של מענין לענין באותו ענין.

ע"י בריטב"א לעיל בסוף דבריו על דף ה' שכתב שמדבר עמה על ע"ק מהני מדין ידות. ונר' שכתב כן משום דס"ל שקידושין שונה משאר קנינים בזה שבשאר קנינים התפקיד של האמירה הוא רק כדי לגלות שיש כאן דעת לקנין, אבל בקידושין האמירה הרי היא חלק מעצם הקיחה, דהכוונה בכי יקח היא גם שיעשה אמירה (ולעיל באות נ"ג הבאנו הרבה מפרשים שסוברים כן). וס"ל להריטב"א שבענין באמת שיעשה אמירה או לכל הפחות יד דחשיבא כמו אמירה (ע"י בזה לעיל באות ס"ב), אבל לא סגי אם יעשה הוכחה לחוד, ולכן הוצרך לומר שמדבר עמה על ע"ק חשיב בגדר יד. א"נ י"ל דס"ל כדרכו של הגרש"ש בחידושו על נדרים בסי' ו' שהבאנו לעיל באות ס"ד, דעיי"ש שכתב דשפיר סגי בהוכחה רק דבענין שההוכחה תהי' על המדריגה של אומדנא דמוכח, אבל היכא שעשה דיבור ממש אז לא איכפת לן אם הדיבור משתמע לתרי אנפין, וא"כ לפ"ז י"ל שהריטב"א סובר שמדבר עמה על ע"ק אינו על המדריגה של אומדנא דמוכח, ולכן הוצרך הריטב"א לומר שמדבר עמה על ע"ק חשיב בגדר יד כי ע"י הדין של יד הרי זה נקרא שעשה דיבור.

שדיבר עמה מקודם על ע"ק ולכן הרי היא מבינה שכוונתו היא לקידושין ובכל זאת שפיר בעינן שתהיינה נחשבות לשונות של קידושין כי מדבר עמה על ע"ק לחוד לא מהני, אלא שלפ"ז המשיך רעק"א להקשות דגם לפי רבי יוסי נוכל לאוקמי באופן שדיבר עמה מקודם על ע"ק, רק שהמשיך לדבר עמה מענין לענין באותו ענין דפסקינן להלן בסוגיין דלא מהני, די"ל שלפי רבי יוסי גם בכה"ג הרי היא מבינה שכוונתו היא לשם קידושין, רק שבכל זאת אין זה מועיל (ולקמן באות ע"ב נבאר למה אין זה מועיל) ע"כ קושיית רעק"א. ונראה שגם קושיא זו קשה רק לפי הדרך הראשון שכתבנו בביאור הגמ', דהא לפי הדרך ההוא כתבנו שלפי הצד שלא מהני הנך לשונות א"כ אפילו אם הוא מתכוין לקידושין אין זה בגדר לשון, וא"כ לפ"ז שפיר הקשה רעק"א דנוקמה בהציוור הנ"ל דידיענין שכוונתו היא לשם קידושין, ומיבעיא לן אם חשיבי לשונות של קידושין או לא, אבל לפי הדרך השני שכתבנו לק"מ, כי כתבנו בהדרך ההוא שהצד לומר דלא מהני הוא משום שאולי הוא מתכוין למלאכה אבל אילו נדע שהוא מתכוין לקידושין הרי הן שפיר לשונות טובות, וא"כ לפ"ז לק"מ קושיית רעק"א דהא כבר ביארנו שלפי הנ"ל מדבר עמה על ע"ק מראה שכוונת לשונו היא לקידושין ולא למלאכה וא"כ מה יעזור להעמיד באופן שדיבר עמה מענין לענין באותו ענין, הלא בכל זאת הרי זה מראה שכוונתו היא לקידושין ולא למלאכה, וא"כ שפיר יש לנו לשון של קידושין.

ברם לפ"ז הדרה לדוכתה מה שהקשה רעק"א דא"כ למה הקפידה הגמ' להקשות

נקטינן שאח"כ כשהוא נותן את הכסף הרי הוא נותן בכוונה טובה, כלומר שמדבר עמה על עסקי קידושין מהני מכח הוכחה רק שמה שאמר התירצי שאהי' בעליך אינו הוכחה שהוא רוצה באמת לקחת את עצמו. ועכ"פ בדעת רבי יהודה צ"ל דס"ל שאינו בגדר הוכחה (ודלא כהנחת רעק"א שהבאנו בהאות הקודמת שגם רבי יהודה מודה שיש כאן הוכחה). א"נ דס"ל דהוי שפיר בגדר הוכחה רק דס"ל דלא סגי בסתם הוכחה אלא צריכים אומדנא דמוכח, א"נ דס"ל שבשביל הקיום של כי יקח בעינן דיבור דוקא, וס"ל שאינו בגדר דיבור כי אין עליו תורת יד.

והנה לכאורה הי' נראה לתלות בהצדדים הנ"ל את המחלוקת אם לפי רבי יוסי סגי בזה שדיבר עמה מענין לענין באותו ענין או האם בעינן שיהיו עסוקים עוד באותו ענין ממש, דלפי הדרך שמדבר עמה מהני לפי רבי יוסי מדין הוכחה א"כ הרי גם כשהמשיך לדבר עמה מענין לענין באותו ענין הרי יש כאן הוכחה עד שעת נתינת הכסף שכוונתו היא לקידושין, דהא גם מה שהמשיך לדבר עמה מענין לענין באותו ענין הרי זה מוכיח שדעתו עוד לקידושין, אבל לפי הדרך שמדבר עמה מהני מדין ידות א"כ בציור שכבר אינם עסוקים באותו ענין, אלא רק מענין לענין באותו ענין, הרי המקצת לשון של היד הרי הוא מה שדיבר עמה קודם ואמר התרצי להיות אשתי, אבל מה שהמשיך לדבר עמה מענין לענין באותו ענין אין זה בגדר מקצת לשון קידושין, וא"כ מש"ה לא מהני כי בעינן שיעשה את כל הקיחה ביחד (ושיטת התוס' רי"ד ב"ד ס"ג היא שצריכים אמירה בשעת נתינת הכסף

מיהו מקושיית הגר"ח שהביא הברכת שמואל כאן בסי' א' (הובא לעיל באות ס"ד) נראה שהבין שאינו מדין יד מוכיח שהרי הקשה למה שאלה הגמ' בנדרים דף ו' אם יש יד לקידושין או לא, היכא שעשה יד מוכיח, דהא אפילו אם לא נאמר דין ידות בקידושין, ואין על זה דין של דיבור וביטוי שפתיים, אבל תיפוק לי' משום שעשה הוכחה לשם מה הוא נותן את הכסף והרי זה סגי כדחזינן מהדין של מדבר עמה על ע"ק דסגי בהוכחה ולא בעינן דיבור, וביאר הברכ"ש שגם ע"י יצירת הוכחה אפשר לצאת ידי כי יקח. וגם הגרש"ש שם כתב שמדבר עמה על ע"ק מהני מדין הוכחה, ואע"פ שכתב שם שאנו צריכים שההוכחה תהי' על המדריגה של אומדנא דמוכח אבל ס"ל שם שבאמת הציור של מדבר עמה על עסקי קידושין הרי הוא בגדר אומדנא דמוכח (ודלא כמו שכתבנו לפי הריטב"א).

והנה המאירי כאן כתב שמדבר עמה על ע"ק מהני רק אם דיבר בסגנון המועיל וכגון שאמר התירצי להיות אשתי אבל לא אם אמר התירצי שאהי' בעליך. ונראה שדינו מובן לפי שני הדרכים שהבאתי, והיינו משום שלפי הדרך שמדבר עמה מהני מדין ידות א"כ פשיטא דבעינן שהתוכן של היד יהי' שהוא לוקח את האשה ולא שהוא לוקח את עצמו, דהא בעינן לשון של כי יקח ולא שיקח את עצמו, וכן לפי הצד שמדבר עמה מהני מדין הוכחה הרי הכא הוכיח שרצונו לעשות מעשה של יקח את עצמו שהוא פסול.

מיהו עי' בחזו"א בחלק אה"ע סי' ל"ח סק"י שחקר שאולי מדבר עמה על ע"ק מהני אפילו אם אמר לה התירצי שאהי' בעליך כי

ולא קודם לכן, ובדף מ"ח באות צ"ח דנתי על דבריו).

מיהו עי' בשו"ת רעק"א במהדורא תניינא בהליקוטים שבסוף הספר על קידושין דף ו' שהזכיר רעק"א צד שי"ל שהיכא שהמשיך לדבר עמה מענין לענין באותו ענין אין כבר הוכחה שכוונתו בנתינת הכסף היא לקידושין.

ואולי י"ל שזה תלוי במה היא הכוונה במענין לענין באותו ענין, דהנה רש"י פי' שהכוונה היא לכגון כמה יש לך נדוניא וכמה שדות יש לך להתפרנס מהם, ולפי"ז לכאורה הדעת נוטה דשפיר קיימת גם עכשיו הוכחה שכוונתו היא לקידושין (מיהו אולי רק בציוור שהוא ממשיך לדבר על הנדוניא, אבל בציוור שהיא ממשיכה לדבר אודות שדותיו להתפרנס אולי אין הוכחה). ועיין במאירי שהזכיר שהכוונה היא לכגון כמה תכשיטים יש לך או איך את נוהגת במלאכת הבית, ועוד הביא שיש מפרשים "שכל שמדברים מעניני הבית וצרכי הזיווג, אותו ענין בעצמו הוא, ואין קרוי מענין לענין באותו ענין אלא כגון שמדברים מזווג של אחרים, כגון פלוני רוצה לשדך פלונית וכיוצא בדברים אלו, וכן הדעת נוטה", ולפי היש מפרשים שפיר י"ל שבכה"ג כבר אין הוכחה שהוא מתכוין לקידושין.

ב. דרכו של הרשב"א.

הנה הרשב"א כאן כתב להוכיח מהתוספתא שלעולם גם רבי יהודה מודה דמהני מדבר עמה על ע"ק היכא שעסוקין באותו ענין, וביאר הרשב"א שרבי יהודה סובר דבעינן שיהיו עסוקים באותו ענין

ממש ואילו רבי יוסי סובר דסגי במענין לענין באותו ענין. וביאר הרשב"א דמאי דאמרינן לקמן "כתנאי" הכוונה היא שהמחלוקת שבין רבי יוסי ורבי יהודה הרי היא אותה מחלוקת שבין רבי וראב"ש. ועוד ביאר הרשב"א שמה שאמר שמואל "זהוהו שיהיו עסוקין באותו ענין" כוונתו בזה היא לומר שגם לפי רבי יוסי בעינן לכה"פ מענין לענין באותו ענין, ולא שהפליגו לענין אחר.

דף ו' ע"ב

(עג) רש"י ד"ה לא אמר כלום.

וד"ל, להתגרשה אם כתב לשון זה בגט שאין זה לשון גירושין עכ"ל. צ"ע למה לא פי' כפשוטו שקאי על האמירה שהוא אומר בשעת נתינת הגט אבל לעולם הגט כתוב כתיקונו. ולעיל במימרא דשמואל בדף ה' ע"ב לא כתב רש"י כדבריו כאן אלא משמע דקאי שם באמת על האמירה. ועי' ברש"ש שנתעורר על דברי רש"י הנ"ל כאן. ועי' לעיל באות ס"ו.

ואולי י"ל שכתב רש"י כן בגלל האיבעיא של הרי את לעצמך דמיבעיא לן אם לגמרי קאמר או למלאכה קאמר, דאם איירי באופן שכתב את הגט כתיקונו רק שאמר לה בעל פה הרי את לעצמך צ"ע מאי קא מיבעיא לן, דלמה לא יוכל הגט לשמש כהוכחה שנתכוין לגרשה ולומר שתהי' לעצמה לגמרי, ולמה גרע זה מיד מוכיח כגון נזיר עובר לפניו, ולכן פירש"י דאיירי באופן שכתב כן בתוך הגט.

עד) אמר אביי המקדש במלוה אינה מקודשת (ביאור פירש"י כאן).

הנה יש לעיין באיזה דבר רצה האיש לקדשה, ויש לומר בזה ארבע אפשרויות:

א', שהכסף שנתן לה בתחילת ההלוואה ושעודו קיים אצלה, אותו כסף רוצה המקדש שיפעל עכשיו ככסף קידושין.

ב', שהכסף קידושין הוא השיעבוד שיש לו על נכסי' והרי זה נקרא שהוא מקנה לה את השיעבוד ההוא. ברם לא שייך לומר שיחשב דבר זה לקנין כסף אלא א"כ הרי הוא נותן לה את השיעבוד בדרך הקנאה כמו שיוצא לכאורה אם סוברים ששיעבוד הוא בגדר "קנין לחצאין", עי' בזה בריטב"א בדף י"ג ע"ב בסד"ה אמר שמואל, ובתחילת ד"ה רבי יוחנן, ובקצה"ח בסי' ל"ט סק"א, אבל אם הוא רק מוחל לה את השיעבוד וכמו שיוצא לכאורה אם סוברים שהמהות של שיעבוד היא רק ענין של ערבות, דהיינו שנכסי הלוה הם ערבים שישלם, א"כ י"ל דלא שייך שיועיל דבר זה לקנין כסף, כי לכסף קידושין בעינן שיקנה לה כסף או שוה כסף (ואפילו אם נאמר שלא בעינן דוקא שיקנה לה, אבל בכל זאת בעינן נתינה, עי' בזה לעיל באות י'), אבל לא סגי בסילוק בעלמא. ועיין במחנה אפרים בהל' זכ"י מהפקר סימן י"א ובקובץ שיעורים כאן באות קכ"ג שדנו בענין אם מחילה היא הקנאה או סילוק.

גם לא שייך לומר שיועיל דבר זה לכסף קידושין אלא לפי המ"ד שסובר ששיעבודא דאורייתא, דלדידי' יש שיעבוד מן התורה אפילו במלוה על פה וכמו שמבואר לקמן

בדף י"ג ע"ב, ואע"פ שרבנן תיקנו שמלוה על פה אינו גובה מלקוחות אבל בכל זאת כשהקרקע נמצאת עוד אצל הלוה עצמו השאירו את השיעבוד על מקומו (דלא כתוס' בב"מ דף ד' ע"ב ד"ה אין [הראשון]). והרשב"א (הובא בקצה"ח בסי' ל"ט סק"א) ביאר שאם שיעבודא הוא דאורייתא אז גם המטלטלין של הלוה משועבדים הן להמלוה ולא רק הקרקעות, וא"כ גם אם אין לה קרקע בכל זאת יוצא שהוא מקנה לה שיעבוד נכסים, אבל לפי המ"ד שסובר ששיעבודא לאו דאורייתא לא נוכל לומר כהנ"ל כי המ"ד ההוא הרי הוא סובר שגם על הלוה עצמו ליכא שיעבוד נכסים וכמו שביאר הקצה"ח שם (ואפילו מדרבנן אין שיעבוד על הלוה אלא נחתנין לנכסי' רק מדין כפי' על המצוה של פריעת בעל חוב וכמו שמבואר שם בקצה"ח). שו"ר במרומי שדה כאן שכתב שהטעם לומר שמהני מלוה בקידושין ומכר הרי זה משום שהוא נותן לה השיעבוד למ"ד ששיעבודא הוא דאורייתא.

ג', שעצם החוב הרי הוא נחשב חפצא של ממון והרי הוא מקנה לה חפץ זה בתורת כסף קידושין. ועיין בתוס' לקמן בדף מ"ז ע"ב שהקשו מאי שנא מקדש במלוה דידה מהיכא שקידשה בשטר חוב דאחרים דהרי היא שפיר מקודשת, דמאי שנא מלוה דידה ממלוה דאחרים, ותירצו זו"ל, וי"ל דודאי מלוה דידה שקנאתו כבר ואינו נותן לה שום דבר חדש, שהרי אותו המעות היו שלה קודם הקידושין, דין הוא דאינה מקודשת, אבל כשנותן לה המלוה דאחרים, נותן לה דבר חדש מה שלא הי' בידה קודם, אמר דמקודשת, דנהי דאין המלוה בעינן, מ"מ

זכות הוא לו כאילו היו בעין עכ"ל, ואולי כוונתם היא לתרץ שבאמת עצם החוב הרי הוא שפיר נקרא בגדר כסף, רק דבעינן שיתן לה דבר חדש שלא הי' לה מקודם, ובשטר חוב דאחרים הרי הוא שפיר נותן לה דבר שלא הי' לה מקודם, אבל במלוה דידה אין זה נקרא שהוא נותן לה דבר שלא הי' לה מקודם, כי נהי שהוא נותן לה עכשיו את החוב, אבל הרי כבר הי' הכסף אצלה, רק שהיתה צריכה להחזיר, וא"כ אין זה נקרא שקיבלה עכשיו דבר חדש, וצ"ע.

ברם הר"ן שם כתב שבמלוה דידה דעתה היא על הזווי ולכן אינה מקודשת אבל במלוה דאחרים דעתה היא על ההנאה שיש לה. ויש לעיין למה לא כתב הר"ן שבמלוה דאחרים דעתה היא על עצם החוב, האם זה משום דס"ל שעצם החוב אינו נחשב בגדר כסף או האם זה משום דס"ל שאין דעתה על זה.

ובקצה"ח בסי' רי"א סק"ה ראיתי שנקט שעצם החוב אינו נחשב בגדר כסף דעיי"ש שכתב וז"ל, לפי מש"כ הר"ן שם בפרק האיש מקדש טעמא דמילתא במקדש במלוה דידה אינה מקודשת ואילו במלוה דאחרים מקודשת היא משום שמלוה לאו כסף מיקרי ולא שוה כסף הוא אלא מילי בעלמא, ומיהו במלוה דאחרים דעתה אהנאה דאית לה בגוה, והנאה מיהא הוי, אבל במלוה דידה סתמא לאו דעתה אהנאה עכ"ל.

וכ"כ באב"מ בסי' כ"ח סקל"א וז"ל, אלא דהר"ן ס"ל דבהנאת מחילת מלוה מקודשת ומש"ה מחלק בין מלוה להנאת מלוה, ובמלוה דידה דעתה אזווי ומש"ה אינה מקודשת, ומשום דמלוה לאו כסף הוא ולא שוה כסף, וכה"ג כתב הר"ן סוף פרק בתרא

דכתובות (בד"ה גמ' זה גובה) בשם הרשב"א דשטרות לאו בני גוביינא נינהו דמילי דמזבני בדינרי הוי עיי"ש, מש"ה לא כסף הוא לענין קידושין, אלא דבמלוה דאחרים אע"ג דלאו כסף הוא כיון דדעתא אהנאה דאית בי' מקודשת עכ"ל.

ולקמן באות ע"ה נדון בשי' הרמב"ן בזה. והנה צריכים להבין שאם החוב נחשב שפיר בגדר חפצא של כסף יש שני דרכים איך הוא יכול לתת לה דבר זה, א', ע"י שהוא מוחל לה את החיוב לשלם, אשר לפ"ז יוצא שלא הקנה לה כלום בדרכי קנין אלא שפטר אותה מלשלם לו, רק דכיון שאינה חייבת לשלם א"כ בדרך ממילא אין כאן חוב, ב', הרי הוא יכול להקנות לה את החוב בדרכי קנין אשר זה גורם ששוב אינה חייבת לשלם.

ומעתה אם נרצה לומר שמחילה הרי היא בגדר סילוק ולא בגדר הקנאה א"כ א"א לומר שהס"ד הוא שתתקדש בעצם החוב אלא בציוור שהוא נותן לה את החוב בדרך הקנאה, אבל לא אם הוא נותן לה בדרך שהוא מוחל לה את החיוב לפרוע.

ד', דכיון שהיא חייבת לו כסף א"כ הרי זה נקרא שחלק מהנכסים שלה שייכים לו וכאילו יש לו שותפות בנכסי' ועכשיו בשעת הקידושין הרי הוא מקנה לה את חלקו.

ועכשיו נדון יותר בהדרכים הנ"ל. והנה רש"י כאן כתב וז"ל, המקדש במלוה שאמר לה התקדשי לי במלוה שהלוייתך אינה מקודשת דקיתה משדה עפרון גמרינן דיהיב מידי בשעת קידושין ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות

אחרים היא חייבת לו עכ"ל. ובדף מ"ז כתב שכיון שמלוה להוצאה ניתנה "הוא לא כי דידה ולא יהיב לה מידי". והנה מדברי רש"י משמע שכוונתו היא להתיחס רק להאפשרות הראשונה שכתבנו דהיינו שתהי' מקודשת עם המעות הראשונות שנתן לה (דהא כוונתו במש"כ "במלוה שהלוייתך" אינה לעצם החוב, דהא אילו כן הול"ל התקדשי לי במלוה שיש לי עליך ולא במלוה שהלוייתך). מיהו את הטעם שכתב רש"י אפשר לומר גם בנוגע להאפשרויות האחרות, דהא גם בנוגע לדידהו י"ל שלא יהיב לה ולא מידי, והיינו משום שכבר הבאנו ש"ל שעצם החוב אינו נחשב חפצא של ממון, וא"כ אכתי יוצא שלא יהיב לה ולא מידי, וכן י"ל ששיעבודא לאו דאורייתא, וכן י"ל שאין זה נקרא שחלק מנכסי הלוה שייכים להמלוה, וא"כ שפיר יוצא שלא יהיב לה ולא מידי.

ובנוגע להשיעבוד וכן בנוגע להחפצא של החוב יתכן שלא שייך בכלל לומר שיתן לה דברים אלו בדרך הקנאה והיינו משום שהם בגדר דבר שאינו ברשותו, ורק מחילה שייכת בהו והרי יתכן שמחילה אינה בגדר הקנאה אלא הרי היא בגדר סילוק וכמו שהבאנו שצידדו המחנ"א והקו"ש, ולקמן באות ע"ה נביא כדברים אלו מהקהלות יעקב בביאור שיטת הרמב"ן דהיינו שסילוק לא מהני בקידושי כסף אלא צריכים הקנאה (מיהו לפ"ז יוצא שמצינו סילוק מנכס שיש לו כבר, וצ"ע), וא"כ גם לפ"ז יוצא שלא יהיב לה ולא מידי.

ולקמן בהאות הבאה נביא עוד טעם מהברכת שמואל למה אינו יכול לקדשה בהשיעבוד או בעצם החוב והיינו משום

שסברא היא שכדי לעשות חלות קנין צריכים נתינה ממש שהיא בעין. ובאות ע"ה נביא בשם האבני מילואים שאינו יכול לקדשה בעצם החוב כי לא חשיב כסף של הנותן כיון דהוי דבר שלא בא לעולם (כלומר וזהו מושג אחר ולא הדרך שכתבנו שלא חשיב בכלל בגדר כסף). וגם נביא שם את מה שיש לתמוה על דבריו. והנה צ"ע למה הזכיר רש"י כאן שילפינן כסף קידושין מקיחה קיחה משדה עפרון, דהא מה זה משנה מהיכן ילפינן קידושי כסף הלא מצד הסברא לא מהני מלוה לקנין כסף. ועיין באב"מ בסי' כ"ח סקט"ז שהעיר על זה וביאר ע"י זה את שיטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם פוסק שהמוכר במלוה מהני אבל המקדש במלוה אינה מקודשת, וביאר המ"מ שהרמב"ם פוסק כהסוגיא לקמן בדף כ"ח שסוברת שמכר במלוה מהני ודלא כהסוגיא בדף מ"ז שסוברת שגם במכר לא מהני, ודלא כהרא"ש בדף כ"ח שפי' שהסוגיא בדף כ"ח איירי בהנאת מחילת מלוה, וביאר האב"מ שהטעם להחילוק הנ"ל שבין מכר לקידושין הוא משום שבקידושין בעינן כסף שיש בו הנאה משום שאם אין בו הנאה הרי זה גנאי בשבילה להתקדש בכסף כזה, משא"כ במכר סגי בכל מה דמיקרי בגדר כסף, ומש"ה במכר שפיר מהני מלוה, כי עצם החוב, או השיעבוד, או העובדא שיש לו חלק בנכסי, הרי זה נחשב בגדר כסף קנין, אבל בקידושין בעינן כסף שאפשר ליהנות מגופו. ועוד כתב האב"מ עוד ביאור, והיינו שטעמו של הרמב"ם הוא משום דשאני קידושין דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון, ובשדה עפרון נתן אברהם כסף שהי' בעין בשעת המכירה, ומש"ה גם בקידושין

עד*) דברי הברכת שמואל.

ועי' עוד בברכת שמואל כאן בסי' ד' אות ב' שכתב וז"ל, ונראה דהנה מה דמלוה לא חשיב כסף ומשום דמלוה להוצאה ניתנה, יש לומר על ב' פנים, או דנאמר דאינה שלו כבר מפני שנקנה אצלה מכבר הכסף וזהו ביאור מה דמלוה להוצאה ניתנה, או דנאמר דאין הביאור במלוה להוצאה ניתנה דאין לו ממון אצלה, אלא דאע"פ שיש לו ממון אצלה, מ"מ לענין קנין לא הוי ממון, וביאור מלוה להוצאה ניתנה היינו דמשו"ה אינו

קונה דלענין קנין בעינן בעין ממש והכא ע"י שלהוצאה ניתנה אינו בעין ולקנין בעינן שיהי' עתה נתינה ממש, ומה שהוא נותן לה רק מה שמחויבת לו, זה לא הוי נתינה של בעין, והנה הריטב"א בד"ה אמר אביי כתב וז"ל, וכיון דדעתיה אזוזי הוי לי' מקדש בדבר שאינו שלו דמלוה להוצאה ניתנה ואין למלוה בה כלום ואפילו הגיע זמן הפרעון וכו' (עכ"ל הריטב"א), פי' להכי ליכא עתה מה ליתן וכו' עכ"ל הברכ"ש. וכן ביאר שם שסובר הרשב"א, אבל בדעת הראב"ד ביאר

מלוה מהא דאמרינן בבכורות שאם נתן לכהן ה' סלעים בשביל פדיון הבן לפני ל' יום ואמר שהוא רוצה שהפדיון יחול לאחר ל' ונתאכלו המעות פליגי רב ושמואל באם בנו פדוי, והרי לכאורה צ"ע דהא מכיון שלא נפדה הבן הרי יוצא שהכהן חייב לו את הה' סלעים וא"כ למה אינו יכול לפדות עכשיו ע"י שהוא נותן עכשיו להכהן את המלוה, ומוכח דלא מהני פדיון או מכירה במלוה. מיהו לכאורה יש לדחות דשאני התם שהוא צריך לתת להכהן ה' סלעים ולא פחות, וא"כ י"ל שלעולם שפיר יכולים לעשות מכר ע"י מלוה משום זה שהוא נותן להלוקה את עצם החוב או השיעבוד, רק שאם המלוה הוא ה' סלעים א"כ השיעבוד הרי הוא שוה פחות מזה, וכן גם עצם החוב אילו הי' מוכרו בשוק הרי הוא שוה פחות מה' סלעים, ואנן ה' סלעים בעינן. מיהו גם לפי זה צריך לצאת שבהציור הנ"ל אין הוא צריך לתת להכהן ה' סלעים מחדש אלא סגי בזה שהוא משלים את מה שחסר מהחוב לתשלום ה' סלעים, וצ"ע.

ולעיל שם הוכיח האב"מ שבמכר שפיר מהני מלוה מהא דס"ל לר"ע שאם הקדש חייב לשלם לפועלים עבור מלאכתם הרי הגזבר יכול לשלם להם ע"י שהוא נותן להם חפצים של הקדש, כי עי"ז הרי החפצים יוצאים לחולין משום דחשיב כמו פדיון, דהיינו שהפועלים פודין את ההקדש ע"י סילוק החוב, וא"כ מבואר מזה דשפיר אפשר לקנות ולפדות ע"י מלוה ואע"ג דכתיב שם כסף וכדכתיב ונתן הכסף וקם לו עכ"ד האב"מ. והנה האב"מ ביאר שהתם

הרי זה נחשב בגדר מלוה אפילו לפי הצד שאין לשכירות אלא לבסוף כי גם לפי הצד שאין לשכירות אלא לבסוף הרי מיד כשנגמרה המלאכה הרי זה נעשה מלוה, והרי התם איירי שהפועלים באים לפרוע לאחר שכבר נגמרה המלאכה, וא"כ שפיר יוצא כהנ"ל שכבר נעשה השכר בגדר מלוה, עכ"ד האב"מ.

מיהו עי' ברש"י לקמן בדף מ"ח, וכן בב"ק דף צ"ט, שפי' שהכוונה באין לשכירות אלא לבסוף היא להשעה שהפועל מחזיר את הכלי להבעל הבית, וא"כ אולי כוונת ר"ע היא רק להיכא שהגזבר רוצה לפרוע להם בשעה שהם מחזירים את המלאכה, דאז עדיין אינו בגדר מלוה, אבל לא להיכא שהגזבר רוצה לפרוע להם אח"כ, כי אז הרי זה כבר נעשה מלוה ולא מהני.

ברם הרמב"ם פוסק שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, וכן פוסקים תוס', וכן הרי תוס' פוסקים כדינו הנ"ל של ר"ע וכמו שהביא האב"מ שם שכתב התיו"ט, וא"כ אכתי חזינן ששפיר אפשר לפדות הקדש עם מלוה.

מיהו יש לדחות שהם סוברים שטעמו של ר"ע הוא משום דס"ל שאומן קונה בשבח כלי, דגם לפ"ז לא חשיב מלוה, אלא הרי זה נקרא שהפועל פודה את ההקדש בהשבח ששייך לו.

ועכ"פ עיין באב"מ שם שר"ל שאפילו בן עזאי שחולק שם על ר"ע הרי הוא חולק רק משום דס"ל שיש דין מיוחד בפדיון הקדש שצריכים כסף בעין, אבל בהדיוט גם הוא מודה דמהני מכירה במלוה.

דשפיר חשיב שיש כאן ממון רק שלענין קנין אין זה מועיל כי אין כאן עכשיו נתינת ממון בעין.

עה) דברי הרמב"ן בב"ק, ובענין למה אינו יכול לקדשה בגוף החוב.

הנה כבר הבאנו לעיל באות ע"ד שיש להסתפק אם עצם החוב חשיב בגדר חפצא של כסף, והבאנו שמדברי תוס' בדף מ"ז ע"ב אולי מבואר דשפיר מיקרי בגדר כסף, רק דלא מיקרי שקיבלה דבר חדש. וגם הבאנו שהקצה"ח הבין בדעת הר"ן שם שאינו בגדר כסף.

והנה הבעל המאור בב"ק דף ל"ו ד"ה אנן וכו' סובר שהמלוה יכול להקדיש את החוב כי הרי זה נקרא דבר שהוא ברשותו עיי"ש, ומשמע שכוונתו היא לעצם החוב, וס"ל שעצם החוב נחשב בגדר חפצא של כסף דהא אל"כ איך אפשר להקדישו, אבל הרמב"ן שם חולק על הבעה"מ וס"ל דחשיב כדבר שאינו ברשותו וכדבר שלא בא לעולם, וממילא אינו יכול להקדישו או להקנותו לאחרים. וכתב עוד הרמב"ן שמש"ה המקדש במלוה אינה מקודשת. מיהו לכאורה צ"ע דהא גם הרמב"ן מודה שאע"פ שהמלוה אינו יכול להקנות את החוב לאחרים אבל בכל זאת להלוה עצמו הרי הוא שפיר יכול למחול, והרי ביאר האב"מ בסי' כ"ח סקי"ג דהיינו משום שאע"פ שהנגזל אינו יכול למכור את הגזילה או להקדישה כיון שאינה ברשותו אבל מ"מ להגזלן עצמו הרי הוא שפיר יכול ליתנו, ולכן גם המלוה יכול למחול להלוה את החוב אע"פ שאינו יכול להקנותו לאדם

אחר, אבל אין הטעם משום שמחילה שונה מהקנאה, דזה אינו, אלא גם מחילה הרי היא במהותה בגדר הקנאה (וכבר הבאנו שמחנה אפרים בהל' זכ"י והפקר סי' י"א וכן הקו"ש באות קכ"ג, דנו בזה), רק שלהלוה עצמו שאני מלאדם אחר, עכ"ד האב"מ בסקי"ג, וא"כ לפ"ז צ"ע על מה שכתב הרמב"ן שהמקדש במלוה אינה מקודשת משום דהוי בגדר דבר שלא בא לעולם ודבר שאינו ברשותו, דאיזה טעם הוא זה ולמה אינו יכול לקדש את האשה (שהיא הלוה) עם עצם המלוה כיון שיכול להקנותו לה.

מיהו ע"י עוד באב"מ בסקל"א שכתב וז"ל, ומדבריו (מדברי הרמב"ן) למדנו בטעמא דמקדש במלוה אינה מקודשת דאינו משום טעמא דרש"י ותוס' שכתבו משום שכבר ה"י שלה, והוא נמי שיטת הרמב"ם פ"ה מאישות, אלא טעמא אחרינא, והוא משום דהו"ל דבר שלא בא לעולם, והיינו אע"ג דיכול למחול ללוה עצמו, אבל להקנותו (כלומר בתורת כסף קידושין או כסף קנין) אינו יכול משום דהו"ל לדידי' דבר שלא בא לעולם, ואינו כספו, ואנן בעינן כסף קידושין משל נותן, ואפילו לפי מה שכתבו תוס' דאזלינן בתר מקבל עיי"ש, מכל מקום בעינן שיהי' הכסף מן המקדש, ואע"ג דאינו שוה פרוטה להנותן אזלינן בתר מקבל, אבל מלוה דהוא דבר שלא בא לעולם ואינו עתה של הנותן כלל, אינו קונה בקידושין ובמכר וכו' עכ"ל. וביאר הקהלות יעקב בסי' כ"א בד"ה והאב"מ וכו' את כוונת האבני מילואים כך, דאע"פ שהחוב נחשב בגדר חפצא של כסף, וגם הרי הוא יכול להקנותו להלוה וכדחזינן ממחילה, אבל בכל זאת אינו יכול לקדשה ע"י החוב

משום שבכסף קידושין וכסף קנין נאמר תנאי מיוחד דבעינן שיחשב בגדר הכסף של המקדש ושל הקונה, וכיון שהחוב הרי הוא כדבר שלא בא לעולם א"כ משום כך אינו בגדר הכסף של המלוה ומש"ה אינו יכול לקדשה בו, וכוונת הרמב"ן שם היא להוכיח מהדין שמקדש במלוה אינה מקודשת שהחוב נחשב אינו ברשותו אשר משום כך הרי הוא נחשב כדבר שלא בא לעולם וכמי שאינו הכסף של המקדש, וממילא כיון דחשיב דבר שאינו ברשותו, ה"ה שאינו יכול להקדישו או להקנותו לאדם אחר (וכהנ"ל שרק להלוה או להגזלן אפשר להקנותו). ועל פי זה ביאר האב"מ שם את דינו של המהרי"ל שהביא שם דהיכא שגזלה האשה מן האיש, אין האיש יכול לקדש אותה בהחפץ שגזלה, וביאר האב"מ מילואים כהנ"ל דאע"פ שהנגזל יכול להקנות להגזלן את הגזילה אבל בכל זאת לא מהני לקידושין כי הרי זה נקרא דבר שאינו ברשותו וממילא הרי זה כדבר שלא בא לעולם וכמי שאינו הכסף של הנותן וגבי קידושין ומכר בעינן כסף של הנותן.

והשיג עליו הקהלות יעקב שבודאי אע"פ שגזילה חשיבא אינה ברשות הנגזל, אבל בודאי הרי זה נחשב הכסף שלו, ואין זה דומה לדבר שהוא אסור בהנאה על המקדש, דהא התם מחמת עצם מהותו אינו שוה כלום. ועוד הקשה דאם החוב אינו נקרא הממון של המלוה א"כ למה הרי הוא יכול להקנותו להלוה עצמו אשר זהו יסוד דין מחילה לפי האב"מ דהא בדבר שלא בא לעולם לא מהני הקנאה אפילו לזה שמוחזק בו כדמוכח מהא דקנס אינו יכול למחול מטעמא דהוי דבר שלא בא לעולם.

וכתב הקהלות יעקב לעיל שם בד"ה ונראה וכו' ביאור אחר בדברי הרמב"ן, והיינו שלעולם ס"ל להרמב"ן שהרי זה שפיר נחשב הכסף של המלוה, רק שבכל זאת אינו יכול לקדש בו כי אינו ברשותו ואינו יכול להקנות כסף שאינו ברשותו אפילו להלוה או להגזלן עצמו, וזהו הטעם למה המקדש במלוה אינה מקודשת, ומש"ה שפיר נסתייע הרמב"ן מהא שמקדש במלוה אינה מקודשת שאין המלוה יכול להקנות או להקדיש את החוב, והא דמחילה מהני הרי זה משום שמחילה באמת אינה בגדר הקנאה אלא הרי היא בגדר סילוק, וזה בודאי לא מהני בקידושין אלא בעינן הקנאה, דהיינו שהמקדש יקנה להאשה כסף (ועל ביאורו של הקה"י לכאורה צ"ע למה כתב הרמב"ן לשון של דבר שלא בא לעולם הלא לשון זה מורה שאינו בכלל בגדר ממון, ויש ליישב בדוחק).

ועל כל פנים לפי שני הביאורים הנ"ל בדברי הרמב"ן יוצא דס"ל להרמב"ן שהחוב נחשב שפיר בגדר חפצא של כסף, רק שבכל זאת אינו יכול לקדש בו, והיינו או משום דלא חשיב הכסף של המקדש וכהאב"מ, או משום דלא שייך להקנותו כיון שאינו ברשותו וכדרכו של הקהלות יעקב. מיהו ע"י בקצה"ח בסי' רי"א סק"ה שכתב ביאור אחר, והיינו דס"ל להרמב"ן שבכלל אינו נחשב בגדר חפצא של כסף וכמו שהביא שם מהר"ן לקמן בדף מ"ז, וכוונת הרמב"ן היא להוכיח מהא דמקדש במלוה אינה מקודשת שהחוב אינו נחשב בכלל בגדר חפצא של כסף, דאל"כ נהי שאינו יכול לקדשה בהמעות הראשונות מאחר שמלוה להוצאה ניתנה, אבל למה אינו יכול לקדשה

בעצם החוב, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שאינו נחשב בגדר חפצא של כסף, וא"כ ה"ה שמהאי טעמא אינו יכול להקנותו או להקדישו (אבל למוחלו להלוה הרי הוא שפיר יכול כי הוא מוחל את החיוב לשלם). והנה הקו"ש באות קכ"ג הביא שתוס' בכתובות דף פ"א ע"ב בד"ה לא יאמר וכו' סוברים שאדם יכול למחול לגבי עצמו ושהרמב"ן שם סובר שאינו יכול, וכתב הקו"ש שאם מחילה הרי היא בגדר הקנאה, הדין נותן שאינו יכול למחול לגבי עצמו, כי לא שייך להקנות לעצמו, אבל אם מחילה הרי היא בגדר סילוק הדין נותן ששפיר יוכל למחול לעצמו, וא"כ לפ"ז יוצא שהרמב"ן סובר שמחילה הרי היא בגדר הקנאה.

עו) עוד בענין המקדש במלוה.

א. דברי רש"י בכתובות דף ע"ד.

הנה כבר כתבנו באות ע"ד שיש ארבע אפשרויות בנוגע לבאיזה דבר המקדש רצה לקדשה בו. ומעתה נראה שיש לומר עוד דרך בזה, והיינו שהוא רוצה לקדשה בעצם מחילת המלוה, דהיינו העובדא שהיא נפטרת מהחוב, דגוף הפטור הרי הוא נחשב בעצמותו דבר של שוויות, דהנה עיין בכתובות דף ע"ד שגם שם הובא הדין שהמקדש במלוה אינה מקודשת ופירש"י וז"ל, שמחל לה מלוה שחייבת לו עכ"ל, וכתבו תוס' שם וז"ל, ולפירושו צריך לחלק בין מקדש במחילת מלוה למקדש בהנאת מחילת מלוה דמקודשת כדאמרינן בפ"ק דקידושין עכ"ל, הרי שהבינו שכוונת רש"י היא שהוא אומר לה התקדשי לי במחילת המלוה, ולא כתבו תוס' שהוא מקדשה

בהמעות הראשונות או בעצם החוב אלא משמע שכוונת רש"י היא לומר שגם אם הוא מקדשה בעצם מחילת המלוה, דהיינו מה שהיא נפטרת מהחוב, אינה מקודשת, משום שאין זה נקרא דבר של שוויות, רק שבכל זאת היכא שהוא מקדשה בהנאת המחילה הרי היא שפיר מקודשת וכדאמרינן בסוגיין, אבל היכא שלא אמר כן, אלא אמר שהוא רוצה לקדשה בעצם המחילה משום שגוף הפטור הרי הוא נחשב בעצמותו דבר של שוויות, בזה ס"ל לרש"י שאין גוף הפטור נקרא דבר של שוויות (ועי' בלשון הקו"ש באות ל"ד כאן).

וכתב הקו"ש כאן באות ל"ד שפירושו של רש"י שם אתי שפיר רק לפי חנן שסובר שהפורע חובו של חבירו חשיב מבריה ארי מנכסי חבירו ואין הלוה חייב לשלם להפורע כי אין זה נקרא שהפורע נתן להלוה כלום, וכן מהאי טעמא ס"ל לחנן שבמודר הנאה מחבירו מותר להמדיר לפרוע את חובו של המודר, דלפ"ז גם כאן במה שמחל את החוב אין זה נקרא שהוא נתן להאשה דבר של שוויות, אבל לפי רבנן סוברים שהלוה חייב לשלם להפורע משום שבמה שפטר הפורע את הלוה הרי זה שפיר מיקרי שהפורע נתן להלוה דבר של שוויות א"כ הדין נותן שהמקדש במחילת המלוה תהי' שפיר מקודשת, וכתב הקו"ש שבכל זאת דברי אביי אתי שפיר אליבא דהלכתא שהרי פסקינן כחנן ולא כרבנן. וע"ע להלן כאן באות קנ"ו בענין אם סגי במבריה ארי לכסף קידושין.

ב. דברי תוס' שם.

והנה כבר הבאנו בסק"א שתוס' בכתובות

שם הביאו את דברי רש"י וכתבו וז"ל, ולפירושו צריך לחלק בין מקדש במחילת מלוה למקדש בהנאת מחילת מלוה דמקודשת כדאמרינן בפ"ק דקידושין, ולרבינו יצחק אין נראה דשמא אין לחלק וכו' עכ"ל. ולכאורה יש לפרש שכוונת רבינו יצחק היא לומר שגם כשהוא אומר במחילת מלוה כוונתו היא להנאת מחילת מלוה. מיהו הקו"ש כאן הבין שכוונתו היא לומר שאין לחלק משום שעצם מחילת המלוה חשיב שפיר בגדר שוויות, ומש"ה המשיך להקשות על רבינו יצחק וז"ל, וקשה כיון דקו"ל כחנן דמה שנפטר מחובו הוא מבריה ארי, ואינו מתחייב לשלם עבור הנאה זו, תיקשי קושיית הגמ' ב"ק ע' ע"ב, כיון דאי בעי תבע לה בדינא לא אמרינן לה זיל שלים, הא מכירה נמי לאו מכירה היא, וה"ה בקידושין דילפינן ממכירה עכ"ל. וצ"ע למה הוצרך להקשות מהגמ' בב"ק ולא הקשה בפשיטות שלפי חנן אין זה נקרא שנתן לה דבר של שוויות.

ועכ"פ לכאורה יש לתרץ על קושיית הקו"ש, וכן על הקושיא השני שכתבתי, דנהי שכשאחר פרע את החוב אין זה נקרא שנתן להלוה מידי, אבל כשהמלוה עצמו מוחל הרי זה נקרא שהקנה להלוה את החוב (אבל כשאחר פורע אין זה נקרא שהוא לקח את החוב מהמלוה ונתן אותו להלוה) ומש"ה הרי זה שפיר נקרא שיהיב לה מידי, וכן אם לא יחולו הקידושין הרי היא שפיר תהי' חייבת להחזיר להמלוה את החוב (כלומר שתהי' חייבת לשלם).

מיהו זה אתי שפיר רק לפי הצד שמחילה הרי היא בגדר הקנאת החוב אבל לפי הצד

שמחילה הרי היא בגדר סילוק א"כ אין זה נקרא שהוא נותן לה את החוב, ואף על פי שהוא נותן לה את הפטור אבל הלא חנן אינו מחשיב דבר זה דהא אילו כן א"כ גם כשאדם אחר פורע הרי הוא נותן להלוה דבר זה.

ועוד הקשה הקו"ש על הדין שבהנאת מחילת מלוה הרי היא מקודשת דא"כ למה סובר חנן שהלוה פטור הלא הלוה צריך להיות חייב משום שקיבל הנאת סילוק המלוה.

ג. דברי רש"י בב"ק דף נ"ח.

ויש ליישב דהנה רש"י בב"ק דף נ"ח כתב שהטעם למה מבריה ארי מנכסי חברו הרי הוא פטור הרי זה משום שהמבריה קעביד מצוה. וי"ל כמה ביאורים בכוונתו, דמצד אחד י"ל שכוונתו היא לומר דאיהו מצוה דנפשי קא עביד, ואידך ממילא קא מיתהני, ומש"ה הרי זה מותר במודר הנאה וגם אין הנהנה חייב לשלם. והש"ך בחו"מ סי' קכ"ח סק"ח כתב שכוונת רש"י בב"ק שם היא לומר שמכיון שמצוה קא עביד א"כ מסתמא הפורע מוחל. והגרש"ש בשיעוריו על ב"ק בסי' י"ט סק"ו בד"ה ובזה וכו' פי' דכיון שהוא מקיים מצוה א"כ הרי הוא "מרוצה על כל צד שיהי' בין אם ישלם לו חברו או לא, אבל אינו מוחל לחברו אם חייב על פי דין, ומש"ה כיון דמתרצה בלא תשלום ומוצא קורת רוח במצוותו" אין זה נקרא שהפורע חסר וממילא הדינן להכליל שזה נהנה וזה לא חסר פטור.

ולפי כל זה יוצא שהרי זה שפיר נקרא שהפורע ההנאה, רק שבכל זאת הנהנה

פטור, וא"כ לפ"ז כל הקושיות הנ"ל אינן קשות שהרי א"א להקשות על דינו של רבינו יצחק את מה שהקשינו שלפי חנן אין זה נקרא שהמקדש נתן להאשה דבר של שוויות שהרי גם לפי חנן הרי זה נקרא שנתן לה דבר של שוויות.

וכן א"א להקשות את מה שהקשה הקו"ש שבהציוור של חנן למה לא יהי' הלוח חייב לשלם להפורע עבור הנאת סילוק המלוה וכמו שחזינן כאן שהנאת ארווח לה זימני הרי היא נחשבת בגדר שוויות, דגם זה לא קשה, כי לעולם גם לפי חנן הרי זה נקרא שהפורע נתן להלוח דבר של שוויות, רק שבכל זאת מיפטר הלוח משום שהפורע קעביד מצוה.

וכן לא קשה מה שהקשה הקו"ש על רבינו יצחק שאינו בדין שמחילת המלוה תהי' נחשבת כסף קנין כיון שלפי חנן אם לא יחולו הקידושין לא תהי' האשה חייבת להחזיר לו, דגם זה לא קשה לפי רש"י בב"ק, שהרי הכא אינו עושה לשם מצוה שהרי אינו בא למחול לה אלא הרי הוא בא לקדש אותה תמורת המלוה, וא"כ בכה"ג בכלל לא אמר חנן את דינו אלא שפיר תהי' חייבת לשלם לו במקרה שלא יחולו הקידושין ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי כסף קנין.

ועכ"פ לפי דברי רש"י הנ"ל בב"ק לכאורה קשה על דבריו בכתובות למה אם קידשה במחילת המלוה אין היא מקודשת הלא רש"י סובר שגם לפי חנן הרי זה נקרא שנתן לה דבר של שוויות, וכן הרי היא שפיר מחויבת כאן לשלם במקרה שלא יחולו הקידושין כיון שכאן לא עשה כן

המלוה לשם מצוה וא"כ גם נשלם התנאי שנזכר בהגמ' בב"ק.

מיהו י"ל דמה שמבואר מרש"י בב"ק שגם לפי חנן הרי זה נקרא שנתן לה דבר של שוויות הכוונה היא להנאת הפרעון ולא לעצם הפטור, כי הפטור לא חשיב ממון, וא"כ שפיר סובר רש"י שאם הוא אומר לה במחילת מלוה אינה מקודשת כי ס"ל לרש"י שבכה"ג כוונתו היא לעצם הפטור.

ויש ליישב גם בדרכים אחרים, דעיין בפ"י כאן שכתב שלעולם גם רש"י בכתובות שם מודה לרבינו יצחק שהוא יכול לקדשה במחילת המלוה, רק שרש"י סובר שאפילו אם אמר במחילת המלוה נקטינן מן הסתם שכוונתו היא להמעות הראשונות.

גם י"ל שמחילת מלוה לא מהני משום שבקידושין צריכים כסף בעין וכמש"כ האב"מ בסי' כ"ח סקט"ז בדעת רש"י בסוגיין הובא לעיל באות ע"ד, ויש אומרים שבכל קנין כסף בעינן כן וכמו שהבאנו לעיל מהאב"מ והברכת שמואל.

גם י"ל משום שלא מיקרי שנתן לה דבר חדש וכסברת תוס' בדף מ"ז ע"ב.

ועכ"פ מהגמ' בכתובות דף ק"ח נראה דלא כדברי רש"י בב"ק שם, שהרי אמרינן שם שהמודר הנאה מחבירו שוקל את שקלו ומחזיר את אבידתו ופורע את חובו, ופרכינן דבשלמא שוקל את שקלו ומחזיר את אבידתו מצוה קא עביד, אבל מה הוא הטעם שהוא יכול לפרוע את חובו, ומתריצין דאזיל כחנן שסובר שהפורע חובו של חבירו פטור, וא"כ משמע שטעמו של חנן אינו משום דמצוה קא עביד.

ד. דברי תוס' בכתובות דף ק"ח.

והנה תוס' בכתובות דף ק"ח שם כתבו שהטעם שמבריה ארי פטור הרי זה משום דחשיב גרמא בעלמא. ושוב כתבו תוס' בשם ר"ת דהיכא שההפסד הי' מבורר, אז לכו"ע הרי הוא חייב לשלם, ובבעל חוב רגיל הרי זה נקרא שההפסד הי' מבורר, וגם חנן מודה שהלוה חייב לשלם להפורע, וחנן איירי רק בזן את אשתו של חברו משום שהתם יתכן שהיתה מצטמצמת ולכן אין זה נקרא שההפסד הי' מבורר, ומשמע מהמשך דברי תוס' שם שר"ת חולק על הטעם של גרמא שכתבו תוס' לעיל שם אלא ס"ל שהטעם למה מבריה ארי פטור הרי זה משום דלא חשיב בכלל בגדר הנאה משום שלא הי' ההפסד מבורר ולכן היכא שההפסד הי' שפיר מבורר הרי הוא שפיר חייב לשלם. והנה תוס' שם הביאו הוכחות שהיכא שברי היזיקא הרי הוא חייב לשלם, ולכאורה צ"ע איך יסביר דרכם הראשון של תוס' שם את הדין הזה, הלא גם היכא שברי היזיקא הרי זה רק בגדר גרמא. ולכאורה לפי דרכם הראשון של תוס' שם נצטרך לומר כהסברא שכתבו תוס' בב"ק דף נ"ח שם שבהציוורים ההם הרי הוא חייב משום תקנת חכמים מיוחדת שתקנו שהנהנה ישלם כדי שהמציל ירצה להציל.

ועכ"פ יש לעיין דלפי ר"ת למה לא יוכל לקדשה במחילת המלוה, הלא לפי ר"ת הרי זה שפיר נקרא נתינת דבר של שוויות כיון דהוה בגדר ברי היזיקא ומציל מפי הארי, ואפילו חנן מודה שהלוה חייב בכה"ג. וי"ל שאה"נ ר"ת יסבור שהוא שפיר יכול לקדשה בזה וכדברי רבינו יצחק. א"נ י"ל דלא יוכל לקדשה בזה משום שבקידושין בעינן כסף

בעין וכמו שהבאנו לעיל באות ע"ד מהאבני מילואים בסי' כ"ח סקט"ז בכיאר דברי רש"י בסוגיין, ויש אומרים כן גם בכל קנין כסף וכמו שהבאנו לעיל מהאבני מילואים ומהברכת שמואל, א"נ משום שלא מיקרי שנתן לה דבר חדש וכסברת תוס' בדף מ"ז ע"ב.

(עז) עוד בענין קושיית הקו"ש הנ"ל מב"ק.

הנה כבר הבאנו את דברי תוס' בכתובות דף ע"ד בשם רבינו יצחק שאם קידשה במחילת המלוה יתכן שהיא מקודשת גם לפי אב"י, וגם הבאנו את מה שהקשה הקו"ש על זה ממה שמבואר בב"ק דף ע' ע"ב שאם במקרה שלא תחול המכירה לא יהי' המקנה חייב להחזיר את הכסף, אין זה נחשב בגדר כסף קנין, והרי הכא לפי חנן שסובר שהפורע חובו של חברו הרי הוא בגדר מניח מעותיו על קרן הצבי ופטור הלוה מלשלם לו, הרי לא תהי' האשה חייבת להחזיר לו כסף במקרה שלא יחולו הקידושין, כי אינה חייבת לו כלום עבור זה שמחל לה את המלוה לפי חנן, וא"כ אין זה נחשב בגדר כסף קנין.

וראיתי בספר קהלות יעקב כאן בסי' י' סק"ב שהקשה כעין זה על מאי דאמרינן כאן דמהני ארווח לה זימנא, שהרי האשה פטורה מלשלם לו עבור ההמתנה במקרה שלא יחולו הקידושין, אלא שבטעם הדבר למה היא פטורה לא הקשה מדינו של חנן אלא הקשה שהיא צריכה להיות פטורה משום דהוי ריבית, ונהי שאזלינן בהך אוקימתא שהקידושין עצמן לא חשיבי ריבית גמורה

וכמו שביארו המפרשים וכמו שנביא באות פ"א אבל לשלם עבור ההמתנה הרי זה שפיר בגדר ריבית מעלייתא. ורצה לחדש מתוך כך שהכוונה בב"ק שם היא להיכא שמלבד ממה שלא יהי' צריך להחזיר את הכסף, הרי גם עכשיו אינו חייב לקיים את המכירה ולתת את החפץ, וכגון התם שהי' חייב מיתה בשעת הקנין ואמרינן שקיים לי' בדרכה מיני' ("דקלב"מ שאני שכמו שאין הב"ד יכולין לחייבו לשלם עבור התאנה דהא קלב"מ ה"נ אין הב"ד יכולין לחייבו לקיים המקח דגם המקח הלא הוא דמי התאנה ומחמת קלב"מ הא אי אפשר להיות עליו דין תשלומין ונתנית דמים עבור אותו תאנה"), אבל הכא הרי היא שפיר חייבת לקיים את הקידושין כיון שבהקדושין עצמן ליכא משום ריבית וכהנ"ל, וא"כ י"ל שלא איכפת לן בזה לחוד שלא תהי' חייבת להחזיר את הכסף קידושין אילו לא יחולו הקידושין. מיהו באמת דבריו תלויים הם בביאורי הראשונים בהסוגיא בב"ק שם וכמו שכתבתי בספרי שם באות י"ז, ואכמ"ל בזה. ועכ"פ אכתי יש להקשות את הקושיא הנ"ל על מה שמשמע מלשון הגמ' ורש"י כאן דהיכא שקץ לה ד' בה', ושוב הרי הוא רוצה לקדשה בהזוז החמישי, הקידושין שפיר חלין (אי לאו משום שזה נחשב שהוא מקדשה במלוה וכקושיית ה"ועוד"), רק שאסור לעשות כן משום דהוי ריבית מעלייתא, והרי גם כאן במקרה שלא יחולו הקידושין אין היא חייבת להחזיר לו את הזוז החמישי שהרי יש בזה ריבית, ואין ליישב כתירוצו הנ"ל של הקה"י שעכ"פ הרי היא צריכה לקיים את הקידושין, דזה אינו, שהרי בהך אוקימתא גם הקידושין עצמן הרי

הן בגדר ריבית מעלייתא וכמו שנבאר באות פ"א.

ויש ליישב על פי השיטות שסוברים שבאמת הלוח שפיר מתחייב בהריבית, והרי זה נחשב חוב גמור, רק שאסור לו לשלמו בגלל הלאו של ריבית וכמו שנביא להלן באות פ' סק"ג, דלפ"ז י"ל דסגי בזה שהוא נחשב חוב גמור בכדי להשלים את התנאי הנ"ל שנזכר במס' בב"ק, כלומר דסגי בזה שאם לא יחולו הקידושין יהי' עלי' חוב לשלם את הזוז החמישי, אע"פ שיהי' באמת אסור לה לשלמו. ובאמת כן נראה נכון מצד הסברא והיינו משום שסברת הגמ' בב"ק שם היא שרק היכא שיהי' מחויב להחזיר את הכסף הרי זה נקרא שהכסף בא בתורת תשלומין בשביל החפץ אשר זהו יסוד קנין כסף עי' בזה לעיל באות י' סק"ז, וא"כ נראה שלצורך זה סגי באמת בזה לחוד שיהי' חייב בחיוב ממון לשלם אע"פ שבאמת יהי' אסור לו לשלם וכהנ"ל.

וע"ע באות י' שם שהבאנו בשם האבן האזל והאחיעזר שאע"פ שבמקח וממכר בעינן שיהי' המוכר חייב להחזיר את הכסף וכדאמרינן בב"ק שם, אבל בקידושין לא בעינן כן עיי"ש באריכות.

עח) בענין מלוה להוצאה ניתנה.

הנה מלשון רש"י כאן מבואר שהכוונה במלוה להוצאה ניתנה היא שמיד כשקיבל הלוח את המעות הרי הם נעשים שלו ואינם של המלוה. מיהו מלשונו בדף מ"ז משמע דס"ל שכל עוד שלא הוציא הלוח את המעות הרי הם עוד בגדר נכסי המלוה, רק

שיש רשות להלוה להוציאם מתי שירצה, וז"ל, להוצאה ניתנה, הלוה רשאי להוציא בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעסקא שתהא מצוי' בכל עת שיתבענו וכיון דלהוצאה ניתנה הוא לה כדידה ולא יהיב לה מידי עכ"ל, וכן מכואר מלשונו בב"מ דף ד' ע"א בד"ה והילך (מיהו יש מפרשים שכוונת רש"י בב"מ היא לפקדון כמו שהבאתי בספרי על ב"מ באות קל"ז, ועי' בהגהות הגר"א בב"מ שם).

ולקמן בדף מ"ז נאריך יותר בדברי רש"י שם.

עט) הערמת ריבית.

עיי' בר"ן שכתב שהערמת ריבית הרי היא יותר קלה מאבק ריבית דרבנן. וכדברי הר"ן נקט הפ"י כאן וכמו שנביא באות פ"א סק"ד, ועיי"ש שנבאר כן גם בכוונת המהרש"א.

מיהו עי' בטור בשם הבעל העיטור שפי' את הציור של ארווח לה זימנא כמו הר"ח והרמב"ם, דהיינו שהוא מקדשה בשעת תחילת ההלוואה בזה שהוא מלוה לה מעות ונותן לה ליהנות מהן, והמעות עצמן, שהן עכשיו בעין, הרי הן הכסף קידושין, וכתב הבעל העיטור שאסור לעשות כן משום אבק

ריבית, הרי שמדבריו יוצא שכוונת הגמ' כאן בהערמת ריבית הרי היא לאבק ריבית.

פ) אילימא דאזקפה דאמר לה ארבעה בחמשה הא ריבית מעלייתא הוא. א. כמה חקירות בכוונת הגמ'.

א', יש לעיין האם כוונת הגמ' בהציור של אזקפה דאמר לה ד' בה' היא להיכא שכבר גבה ממנה את הזוז החמישי והרי הוא רוצה עכשיו לקדש אותה בו והריבית מעלייתא הרי היא הזוז החמישי שלקח ממנה, או האם הכוונה היא להיכא שלא גבה אותו והרי הוא רוצה לקדש אותה בזה שהוא מוחל לה את הזוז החמישי והריבית מעלייתא הרי היא הקידושין והאישות שהוא מקבל ממנה. ולקמן בהאות הבאה נבאר באריכות אם הקידושין והאישות צריכין להחשב בגדר ריבית גמורה*).

ב', עוד יש לעיין האם כוונת הגמ' היא להקשות שהדין נותן שהקידושין לא יהיו חלין בכלל, או האם כוונת הגמ' היא להקשות רק שאמאי קרי ל' הערמת ריבית הלא הוה ציור של ריבית מעלייתא.

ג', עוד יש לעיין היכא שהלוה הסכים

שהקידושין הן תחת הריבית שקצצו בתחילת ההלוואה והדין נותן שיחשב ריבית גמורה אפילו אם צריכים קציצה בשעת ההלוואה, אבל לפי הדרך שהכסף הוא מקדש אותה בו אינו בגדר תשלומין עבור הקידושין א"כ יוצא שהוא מחל לה את הזוז החמישי בחנם ומה שהיא נותנת לו קידושין אין זה תמורת הזוז החמישי וא"כ יוצא שהקידושין אינן בגדר ריבית גמורה שקצצו בתחילה.

* והנה יש לעיין בענין אם שייך בכלל לומר בהציור של הגמ' שהקידושין הן בגדר ריבית גמורה, דבשלמא לפי הצד שהזכרנו באות י' סק"ז שצריכים שהכסף קידושין ינתן בתורת תשלומין בשביל האשה א"כ כשהוא אומר לה שהוא מקדשה בהזוז החמישי שהיא חייבת לו הכוונה היא שהוא משלם עבור הקידושין ע"י הזוז החמישי והאשה נותנת לו את הקידושין תמורת הזוז החמישי, וא"כ לפ"ז יוצא

לשלם ריבית, האם הוא נעשה באמת מחויב את הריבית בחוב של ממוץ, רק שבגלל הלאו אסור לו להמלוה לגבותו וכן אסור להלוה לשלמו, או האם אין הריבית נעשה בגדר חוב.

הבית שמואל בסי' כ"ח סקכ"ו מלשון רש"י דהמקדש בריבית קצוצה מקודשת, והמאירי כתב שכן משמע מלשון הגמ'.

ג. דרכו של הריטב"א.

ועי' בריטב"א כאן בד"ה בהנאת וכו' שכתב שבאמת אם גבה המלוה ריבית מהלוה ושוב קידש בה אשה הרי היא מקודשת משום שהמלוה קונה באמת את הריבית והרי היא שלו וממילא הרי הוא יכול לקדש בה אשה. ויש לעיין למה כתב הריטב"א ציור כזה שלא נזכר בהגמ' כאן, דהיינו ציור שכבר גבה המלוה את הריבית, הלא ה' לו לדון על היכא שעוד לא גבה המלוה את הריבית ולומר שהלוה חייב בחיוב גמור של ממוץ לשלם את הריבית וכדחזינן שהאשה חייבת לשלם את הזוז החמישי ושלכן יכול המלוה לקדשה בזה שהוא מותר עליו. ומזה מבואר שהריטב"א מפרש שכוונת הגמ' כאן היא להיכא שגבה את הזוז חמישי ושוב קידש אותה בו, דלפ"ז שפיר הוסיף הריטב"א שבאמת כן הוא שהמלוה יכול לקדש אשה בריבית קצוצה, וכן פי' העצמות יוסף כאן את כוונת הריטב"א (*), ושרק אח"כ שואלת הגמ' בהקושיא השני' שאם עוד לא גבה את הזוז החמישי והרי הוא רוצה לקדשה בזה שהוא מוחל אותו אצלה, א"כ קשה גם שהיינו מלוה. ובאמת בדבריו על הקושיא השני' כתב הריטב"א להדיא שהלוה חייב באמת את הריבית, וכן הוכיח האב"מ בסי' כ"ח

ד', אם נאמר שאין הריבית נעשה בגדר חוב, אבל אכתי יש לעיין אם היכא ששילם כבר את הריבית להמלוה האם המלוה קונה את החפץ או את המעות, רק שיש חיוב עליו להשיבו מוחי אחיך עמך, או האם אינו קונהו בכלל (אבל לפי הצד שהריבית שפיר נעשה חוב לכאורה מוכרחים לומר שהמלוה יכול לקנותו כי אם אינו יכול לקנותו לא שייך לומר שהלוה חייב לו).

ה', אם נאמר שהלוה אינו מתחייב לשלם את הריבית, וכן אם נאמר שאם גובהו המלוה אין הריבית נעשית שלו, א"כ צ"ע דהיכא שרצה לקדשה בהזוז החמישי במה הוא מקדשה, האם מוכרחים אז לומר שכוונת הגמ' היא שהקידושין בכלל אינן חלין.

ב. דברי רש"י כאן.

ועתה נבאר את כל הנקודות האלו, דהנה על קושיית הגמ' כאן של "ריבית מעלייתא הוא" פירש"י וז"ל, אמאי קרי לי' הערמת ריבית עכ"ל, ומלשונו משמע שאין כוונת הקושיא שלא תהי' מקודשת, אלא לעולם הרי היא שפיר מקודשת, רק שכוונת הקושיא היא למה קרי לי' הערמת ריבית, וכן הוכיח

בתחילת דבריו בד"ה בהנאת וכו' ה' לו לומר "בוזו החמישי של ריבית שהיתה חייבת" ולא "שהיא חייבת".

(* מיהו יש לעיין דלפ"ז ה' הריטב"א צריך לומר שם "ועוד היינו מלוה כלומר אם אכתי לא פרעתי" ולא "כיון דאכתי לא פרעתי". וגם

סקכ"ב בד"ה ותיפוק וכו' ממאי דפרכינן ועוד היינו מלוה.

ולפי הנ"ל יוצא שהכוונה בהקושיא הראשונה של ריבית מעלייתא הוא אינה שעכשיו ע"י הקידושין הרי הוא לוקח ריבית מעלייתא אלא הכוונה היא שמקודם לכן יש איסור של לקחת ריבית מעלייתא דהיינו מה שגבה את הזוז החמישי.

ד. דברי האב"מ.

והנה יש להוכיח גם מדברי האב"מ שהבין שאפשר ללמוד כהנ"ל את כוונת הגמ' כאן במה שאמרו כגון דאזקפה דאמר לה ארבעה בחמשה, דע"י בדבריו בסי' כ"ח סקכ"ב בד"ה וכן מוכח וכו' שכתב שהמלוה קונה באמת את הריבית שגבה אפילו כשגבה חפץ, ולא רק כשגבה מעות, והוכיח כן מתוס' וכמו שנביא להלן באות פ"א*, ולכאורה צ"ע למה לא הביא כן מהגמ', דהא מרש"י כאן מבואר שבאמת הרי היא שפיר מקודשת, רק דהוי בגדר ריבית גמורה, וא"כ חזינן שהוא שפיר קונה את החפץ של ריבית, דהא אם אינו קונה את החפץ של ריבית למה חלין הקידושין, הלא הקידושין והאישות, כלומר האשה עצמה, הרי הן בגדר חפץ של ריבית, ובע"כ צ"ל שלא הוכיח כן האב"מ משום שהוא מפרש שכוונת הגמ' היא להיכא שבאמת כבר גבה את הזוז החמישי וקנה אותו (כי מעות הרי הוא בודאי קונה וכמו שאזיל האב"מ שם), וממילא עכשיו כשהוא מקדשה בהזוז החמישי הקידושין שפיר חלין כי בציור זה אין הקידושין משמשים כחפצא של ריבית (מיהו ע"י בדברינו להלן בסק"ו בסוף הקטע הראשון).

מיהו ע"י בהגהות זר זהב על הריטב"א שכתב שמרש"י אין ראי' שהמלוה קונה ריבית קצוצה (ודלא כהב"ש שהוכיח כן מרש"י), כי י"ל שרש"י מפרש שעוד לא שילמה את הזוז החמישי, אלא הרי הוא רוצה לקדשה במחילת הזוז החמישי, והקידושין חלין כי לא חשיב ריבית קצוצה כיון שלא מטי מידי מיד הלוח ליד המלוה. מיהו צ"ע על דבריו דהא הגמ' קראה לזה ריבית מעלייתא.

ה. הפ"י והקה"י.

והנה הפ"י כאן הבין שהלוח אינו חייב לשלם להמלוה את הריבית, וכן הבין שהאוקימתא של אזקפה דאמר לה ארבעה בחמשה איירי באופן שעוד לא גבה המלוה את הזוז החמישי, וממילא הקשה הפ"י דאין כאן כסף קידושין כי באמת אין היא חייבת לו את הזוז החמישי ואין כאן שום מלוה על הזוז החמישי וא"כ איך חלין הקידושין בכלל, ואילו מלשון רש"י שכתב "אמאי קרי ל"י הערמת ריבית" משמע שהקידושין שפיר חלין. ותי' הפ"י ששפיר יש כאן כסף קידושין, והיינו ההיא הנאה שיש לה בזה שאין היא צריכה ללכת לב"ד כדי להפטר מלשלם את הריבית.

והקה"י בסוף סי' ט' כתב שהוא מקדשה בהרווחת הזמן שאינו גובה את החוב מיד לפני זמנו אלא הרי הוא מרויח לה עד הזמן שקבעו בתחילה, כי כיון שאין הלוח פורע את הריבית הרי המלוה רשאי לגבות את החוב מיד, כי אע"פ שאין הלוח חייב לתת להמלוה את הריבית, אבל בכל זאת הריבית הרי היא משמשת בגדר תנאי בהחוב, דהיינו שהמלוה נתכוין להלוות להלוח רק על מנת

שישלם לו את הריבית, והרי לא נתקיים התנאי, וממילא רשאי המלוה לגבות מיד, ועיי"ש שהביא דין זה מהמל"מ ומהחזו"ט דעת על י"ד בסי' קס"א סק"ה.

מיהו צ"ע על דרכו של הפ"י דא"כ למה הרי זה נחשב שהמלוה לוקח ריבית גמורה הלא הקידושין אינן במקום הזון החמישי אלא במקום ההנאה שיש לה מלא ללכת לב"ד (ובודאי שאין הכוונה שהי' אסור לעשות את תחילת החוב כתנאי של ריבית). ברם לפי הקה"י ניחא כי לפי הקה"י הקידושין הרי הן באמת תשלומין עבור זה שאינו ממהר לגבות ממנה את החוב, ודבר זה שפיר חשיב ריבית.

ועכ"פ מהדרכים של הפ"י והקה"י יוצא שאע"פ שהלוה אינו חייב בתשלום הריבית, אבל בכל זאת אם המלוה גובהו הרי הוא שפיר נעשה של המלוה, דהא מרש"י משמע שהקידושין שפיר חלין.

ועוד צ"ע על הפ"י דמה היא הקושיא השני' של ועוד היינו מלוה, הלא אינו מקדשה תמורת מלוה אלא תמורת מה שלא היתה צריכה ללכת לב"ד. ועיי"ש בפ"י מש"כ כדי לבאר דבר זה. וגם לפי הקה"י צ"ע מאי פרכינן שהיינו מלוה, כלומר דזהו ציור של המקדש במלוה שיש לו עלי', הלא אינו מקדשה במלוה שיש לו עלי' אלא בהרווחת הזמן שזה דומה להענקת מלוה ע"י הענקת הזמן (מיהו עיי"ש בלשון הקה"י). ועוד דמלשון התי' של "לא צריכא דארווח לה זימנא" משמע שעד עכשיו לא איירי כלל בהרווחת הזמן אלא במחילת ממונ.

ועוד צ"ע על דרכו של הקה"י דהא אין זה ציור של מקדש במלוה, דהא מקדש

במלוה איירי במלוה שיש לו עלי' מכבר, ואילו הכא הרי הוא מקדשה עבור תחילת נתנת המלוה, והרי זה דומה יותר להיכא שהוא מקדשה עם מלוה דאחרים דמהני כיון שהוא נותן לה דבר חדש כמו שכתבו תוס' בדף מ"ז ע"ב.

ו. דברי רבינו ירוחם.

והנה הב"ש בסי' כ"ח סקכ"ו הביא את דברי הריטב"א הנ"ל שכתב שאם לקח ריבית קצוצה וקידש בה הרי היא מקודשת, ושוב הביא שרבינו ירוחם חולק על זה וכתב שאינה מקודשת, והוכיח רבינו ירוחם כן מסוגיא דידן וכמו שנבאר, ורצה הבית שמואל לומר שהריטב"א איירי בגבה מעות ואילו רבינו ירוחם איירי בגבה חפץ, אלא שכתב שמשמע מרבינו ירוחם שהוא מיירי גם בגבה מעות, והאב"מ הראה שהריטב"א איירי אפילו בגבה חפץ עיי"ש. ועכ"פ לפי רבינו ירוחם יש לפרש שכוונת הגמ' היא להיכא שכבר גבה את הזון החמישי והרי הוא מקדשה בו ועל זה מקשינן שריבית מעלייתא הוא והדין נותן שלא תהי' מקודשת (ודלא כמו שמשמע מרש"י שהיא שפיר מקודשת). וגם יש לפרש שכוונת הגמ' היא להיכא שעוד לא גבה את הזון החמישי והקושיא היא שבאמת הדין נותן שלא תהי' מקודשת כי כיון שאין הלוה חייב לשלם את הריבית א"כ נמצא שאין כאן כסף קידושין, ומזה הוציא רבינו ירוחם את דינו שה"ה שאם פרע הלוה את הריבית אין המלוה קונה אותו, וכן מבואר בדברי רבינו ירוחם עצמו שהרי כתב שכדינו מבואר בפ"ק דקידושין והיינו לכאורה כי הבין כהנ"ל שהכוונה בהיינו ריבית מעלייתא היא שאינה מקודשת,

ושוב מקשינן שאפילו אם לא הי' הדין נותן כן אלא אפילו אם שפיר הי' חייב את הריבית אבל מ"מ הרי המקדש במלוה אינה מקודשת, ועי' בקה"י שם בסק"ה שהזכיר דרך זה. ועי' באב"מ שם בסק"ב קרוב לסופו שצידד לומר שכוונת רבינו ירוחם היא רק להיכא שעוד לא גבה את הריבית ורק על זה כתב שאין הלזה חייב להמלוה את הריבית, אבל אם גבה המלוה את הריבית הרי היא שפיר נעשית שלו, וביאר האב"מ שהוא מצדד כן כי רבינו ירוחם הרי נסתייע מסוגיא דידן והכא איירי בפשטות באופן שעוד לא גבה את הריבית (מיהו עי' בדברינו לעיל בסק"ד).

ועי' בהמקנה שהקשה שאם עוד לא לקח את המעות של ריבית א"כ איך הוא יכול לקדשה בהם, דהא אפילו אם היא שפיר חייבת אותם אבל מכיון שאינו יכול להוציאם בדיינים הדין נותן שלא יוכל לקדש בהם, עיי"ש בכל דבריו.

פא) דארווח לה זימנא (למה לא חשיב בגדר ריבית גמורה).

א. דברי רש"י.

עי' ברש"י שכתב שאין כאן ריבית גמורה משום שלא קץ לה (בשעת ההלואה), ולא מידי שקיל מינה. והנה כבר נחלקו הרמב"ם והראב"ד בענין אם בשביל להחשב ריבית גמורה בענין שיקוץ לו בשעת ההלואה (כן סובר הרמב"ם), או האם גם היכא שהסכימו על הריבית לאחר זמן הרי זה ג"כ בגדר ריבית גמורה (הראב"ד), והטור ביו"ד סי' קס"ו כתב ששיטת רש"י היא דהוי ריבית גמורה גם אם הסכימו לאחר ההלואה, וא"כ

צ"ע מה הוא טעם זה שכתב רש"י שלא קץ לה (בשעת ההלואה), הלא גם כשהסכימו עכשיו בשעת הרווחת הזמן הרי זה בגדר ריבית גמורה.

וגם על הטעם השני שכתב רש"י קשה, דהא לעיל בהאוקימתא של ארבעה בחמשה פרכינן דהוי ריבית מעלייתא וא"כ חזינן דמה שהוא קיבל את הקידושין במקום הזוז החמישי הרי זה שפיר נקרא שקיבל מידי מינה (דברינו אלו קיימי לפי הדרך דאיירי שם באופן שעוד לא גבה את הזוז החמישי אלא הרי הוא רוצה לקדשה ע"י שהוא מוותר לה את הזוז ההוא אשר לפי זה יוצא שהכוונה בריבית מעלייתא היא להקידושין שהוא מקבל (כלומר לה עצמה), דעל זה אמרינן שאסור לעשות כן משום ריבית מעלייתא ולא רק משום הערמת ריבית, ועי' בזה בהאות הקודמת באריכות).

ב. דברי הרשב"א.

והנה את הקושיא השני' הזאת כבר הקשה הרשב"א כאן, דהיינו שבהאוקימתא של ארווח לה זימנא נקטינן שהקידושין לא מיקרי בגדר שוויות של ממון וממילא אינן נחשבינן בגדר ריבית גמורה, ואילו לעיל חזינן דשפיר מיקרי ריבית גמורה, ות"י הרשב"א בשם הראב"ד דהתם מכיון שקץ תחילה שתתן זוז ריבית, א"כ כששוב הסכימו שהקידושין יהיו במקום הזוז, הרי זה שפיר נקרא כמו שהיא נותנת לו כסף, כי החשיבו את הקידושין במקום הזוז להיות שוויות של ממון.

ולפ"ז י"ל שכן היא גם כוונת רש"י, והיינו שאינה ריבית גמורה כי לא קץ בתחילה כמו שעשה בהאוקימתא של

ארבעה בחמשה, ומכיון שלא קץ בתחילה הרי יוצא שלאוי מידי שקיל מינה, כלומר שאין זה נחשב שלקח ממנה שוויות של ממון כי בכה"ג הקידושין עצמן אינן נחשבות בגדר שוויות של ממון וכמו שכתב הרשב"א, אבל היכא שלקח באמת כסף, אז הרי זה נחשב ריבית גמורה אפילו אם לא קץ בתחילה ההלואה וכמו שכתב הטור בשם רש"י, וכן ראיתי שביאר הקהלות יעקב כאן בסי' ט' סק"א את דברי רש"י.

ג. דברי הרשב"א והמחנה אפרים.

והנה בטעם הדבר למה לא מיקרי הקידושין בגדר ריבית י"ל כמה סברות (ולקמן נדון באם הן מתאימות לדברי הרשב"א שהבאנו), דעיינן במחנה אפרים בהל' ריבית סי' ט' שהבין שכוונת רש"י כאן היא משום שנהי שהבעל הרויח את הקידושין אבל הרי האשה לא הפסידה שום ממון ואילו לריבית גמורה בעינן שהלוה יפסיד ממון וכשיטת הרמב"ן הובא ברא"ש בפרק איזהו נשך סי' ט"ז, וזהו שכתב רש"י שלא מידי שקיל מינה, כלומר שלא הפסידה שום ממון.

ועי' בריטב"א כאן שכתב שהרי זה משום שהבעל הרי הוא כקונה אדון לעצמו, והמחנה אפרים שם הבין שכוונתו היא לומר שכיון שהבעל מתחייב בשאר כסות ועונה אין זה נקרא שהבעל הרויח, והקשה המחנ"א על זה שלפ"ז למה במודר הנאה מחבירו אסור הנודר להשיא לו את בתו הלא

לפי הנ"ל אין זה נקרא שהמודר קיבל ממנו הנאה. וכתב הקהלות יעקב שם בסק"ג ליישב שאין זה כוונת הרשב"א, אלא לעולם הרי זה שפיר נקרא שהבעל הרויח, כי בודאי הקידושין הרי הן נחשבות בגדר זכות והנאה בשבילו, אלא כוונת הרשב"א היא שלא חשיב ריבית גמורה כי גם האשה קיבלה כיון שהבעל משתעבד לה, ואילו בכדי להחשב ריבית בעינן שהלוה לא ירויח ואילו הכא הרי זה נקרא שגם הלוה הרויח וכהנ"ל.

ועכ"פ הקהלות יעקב שם בסק"ד ביאר שחילוקו של הרשב"א בשם הראב"ד שהבאנו לעיל לא אתי שפיר לפי הסברות הנ"ל (דהיינו הסברא שהאשה לא הפסידה שהבין המחנ"א מרש"י, וכן הסברא שהאשה הרויחה), והיינו משום שא"כ גם כשקץ לה בתחילה ד' בה' אינו בדין שיחשבו הקידושין כריבית גמורה, והרשב"א הרי כתב בשם הראב"ד שבכהאי גוונא שפיר חשיבי הקידושין כריבית גמורה. וכתב הקהלות יעקב שבדעת הראב"ד צ"ל שהקידושין לא מיקרי ריבית כי מה שהבעל מקבל אינו בגדר שוויות של ממון אלא הרי זה בגדר קניני איסור, ודבר זה לא חשיב ריבית גמורה, אבל לעיל כשהחשיב להאשה במקום הזוז החמישי, אז ע"י לדידי שוה לי הרי הקידושין שפיר מקבלין דין של ממון, ולכן בכה"ג הרי זה שפיר מיקרי בגדר ריבית גמורה*). ועוד הסיק שכן י"ל גם בכוונת הרשב"א, והיינו שאין כוונת

אומר על דבר שהוא בגדר ממון שהוא שוה לו יותר ממה שהוא שוה לשאר בני אדם.
מיהו עי' בלשון הרשב"א הנ"ל כאן שכתב וז"ל,

(* והנה עיינן בר"ן בדף ח' ע"א שצידד לומר שלא מהני לדידי שוה לי על פחות משה פרוטה כי אינו בכלל בגדר ממון ולדידי שוה לי מהני רק כשהוא

הריטב"א לומר שמכיון שהבעל משתעבד אין זה נקרא ריבית כי גם הלואה, דהיינו האשה, מקבלת, אלא כוונתו היא לומר שמכיון שהבעל משתעבד לה בענינים של ממון א"כ אין זה נקרא שהבעל קיבל ריווח של ממון, אלא הרי זה נקרא שהבעל הרויח רק קניני איסור כי היא נאסרת על ידו לשוק והוא אינו נאסר*), וקניני איסור אינם בגדר ריבית גמורה (**), מה שאין כן היכא שהחשיב להקידושין במקום הזו החמישי שקבעו בתחילה, אז הקידושין נחשבים שפיר בגדר שוויות של ממון.

ד. דברי הפ"י והמהרש"א.

והנה הפ"י כאן בדבריו על תוס' כתב דרך אחרת בביאור כוונת רש"י, והיינו דמה שכתב רש"י שלא קץ הרי זה טעם למה אין כאן ריבית קצוצה (וצ"ע ממה שהראנו שרש"י סובר שלא בעינן קציצה בשעת ההלואה), ומה שכתב רש"י שלא מידי שקיל מינה, הרי זה טעם למה לא חשיב אפילו בגדר אבק ריבית, אלא רק בגדר הערמת ריבית. מיהו צ"ע אמאי לא תיסגי בהטעם השני בשביל שני הדברים. ברם המעיין בלשון הפ"י יראה שיתכן שכוונתו היא לומר שאה"נ דסגי בהטעם השני, והרי הוא עיקר הטעם, רק שלרווחא דמילתא כתב רש"י את הטעם הראשון בתור עוד טעם למה אין כאן ריבית מעלייתא.

אבל כי קצף ד' בחמשה ובדמי ההוא דינר של ריבית קא שקיל לה, הוי ריבית מעליא, דהו"ל כמאן דשקיל פחות משו"פ בדמי ההוא דינר וריבית מעליא הוא דהא אחשבי' איהו בדינר עכ"ל.

(* ומכיון שהוא מרויח מיהא קנין איסור הרי זה

והנה ר"ת כאן פ"י את כוונת ארווח לה זימנא בדרך אחרת מרש"י, והיינו שפ"י שהכוונה היא שהבעל מפייס את המלוה להרויח לה את הזמן, והקשו תוס' על זה דא"כ למה ציירו כן רק בנוגע להרווחת הזמן ולא בנוגע לתחילת ההלואה דהיינו שהבעל פייס את המלוה להלוות לה כסף, ודייק המהרש"א דמשמע שקשה להו כן רק על דרכו של ר"ת אבל לא על דרכו של רש"י, וביאר המהרש"א דהיינו משום שלפי דרכו של רש"י י"ל שאם הי' אומר לה בתחילת ההלואה שהוא מלוה לה תמורת הקידושין, אז הרי זה שפיר הי' נחשב בגדר ריבית קצוצה כי הרי שפיר קץ לה, עכ"ד המהרש"א, הרי שהמהרש"א הבין שהעיקר תלוי בזה שקץ לה בתחילת ההלואה (וצ"ע משיטת רש"י הנ"ל שהביא הטור) ואם קץ לה בתחילת ההלואה שהוא מלוה לה תמורת הקידושין הרי זה שפיר נקרא ריבית גמורה ולא אמרינן שלא מידי שקיל מינה, וצ"ע איך הבין את מה שכתב רש"י שלא מידי שקיל מינה.

וצ"ל דס"ל להמהרש"א שמה שהבעל מקבל קניני איסור הרי זה שפיר יכול להחשב ריבית גמורה, רק שלריבית גמורה בעינן שיהי' קץ בשעת ההלואה, ומש"ה לא הי' אפשר להעמיד כאן באופן שאמר לה כן בתחילת ההלואה כי אז הרי הקנין איסור הי' שפיר נחשב ריבית קצוצה כיון

אסור במודר הנאה.

(** והנה לעיל באות א' ביארנו שי"א שהבעל מקבל גם קנין מסוים של בעלות ממש על האשה חוץ מקנין איסור, דהיינו זה שאין קידושי אדם אחר תופסין בה. מיהו גם זה אינו ענין של ממון.

שקץ לה אע"פ שאינו דבר של ממון, ומש"ה צריכים לאוקמה באופן שארווח לה זימנא אח"כ, דמעתי מכיון שלא קץ בשעת ההלואה אין זה נקרא ריבית גמורה, רק שאכתי הי' צריך להיות נחשב לכה"פ בגדר אבק ריבית דרבנן, אלא שבזה אמרינן שרבנן קבעו שלא יהי' נחשב אבק ריבית אלא כשהוא בגדר דבר של ממון אבל לא היכא דהוי רק בגדר קניני איסור, ולכן הוסיף רש"י לומר שלא מידי שקיל מינה, כלומר דבר של ממון, דהיינו כדי להסביר למה חשיב רק הערמת ריבית ולא אבק ריבית.

ומעתי אולי י"ל שזוהי גם כוונת הפ"י, דהנה כבר הבאנו את דברי הפ"י שכתב שכוונת רש"י במה שכתב שלא מידי שקיל מינה הרי היא להסביר למה לא חשיב אבק ריבית, וכבר הקשינו על הפ"י דא"כ תיסיגי בטעם זה לחוד, מיהו לפי הנ"ל י"ל שכוונת הפ"י היא לפרש שכוונת רש"י היא לומר דלא חשיב אבק ריבית כי לא שקיל מינה מידי ששוה ממון, ולאבק ריבית בעינן שוויות של ממון, אבל לא סגי בטעם זה לחוד, כי היכא שנשלמו התנאים של ריבית גמורה, אז גם קנין איסור חשיב ריבית גמורה, ומש"ה שפיר צריכים עוד למימר שאין כאן ריבית גמורה כי לא קץ בתחילה.

פא* (תוס' ד"ה דארווח).

עי' בתוס' שהביאו את פירושו של רש"י והקשו בשם ר"ת דהא הבעל מקבל ריבית בזה שחסך לתת לה פרוטה בשביל כסף קידושין, ומבואר מלשונם שאין כוונת ר"ת להקשות שהקידושין והאישות עצמן יהיו

נחשבין ריבית גמורה, אלא כוונתו היא להקשות שמה שלא הוציא פרוטה על הקידושין הרי זה בגדר ריבית גמורה. והנה המחנה אפרים בהל' מלוה ולוה דיני ריבית סי' ט' ביאר שרש"י סובר שלא קשה קושיית תוס' כי נהי שהבעל מרויח אבל הרי האשה לא הפסידה ממון ולריבית גמורה בעינן שהלוה יפסיד ממון, אבל ר"ת סובר שמספיק בזה שהמלוה מרויח ומש"ה הקשה דנהי שעצם הקידושין אינן נחשבין ריווח בשבילו וכמש"כ הריטב"א כאן (לפי ביאורו של המחנה אפרים שהבאנו לעיל בהאות הקודמת) אבל בכל זאת הרי הוא מרויח את הכסף קידושין עכ"ד המחנה אפרים. מיהו האבני מילואים בסי' כ"ח סקכ"ב בד"ה וכן מוכח וכו' הבין שכוונת ר"ת היא שהקידושין עצמן הן ריבית גמורה, שהרי הוכיח שם האב"מ מדברי ר"ת שהמלוה קונה את הריבית שנתן לו הלואה אפילו אם נתן לו חפץ מסוים ולא רק כשנתן לו מעות דהא חזינן שר"ת הקשה רק דהוי ריבית קצוצה אבל משמע שהוא סובר שהקידושין, שהן כמו חפץ מסוים, הרי הן שפיר חלין (ולעיל באות פ') ביארנו למה לא הוכיח כן האב"מ מגוף האוקימתא של ארבעה בחמשה דנקטינן באוקימתא זו שהקידושין שפיר חלין רק דפרכינן שהרי זה בגדר ריבית מעלייתא).

פב) בתרומה יצא ידי נתינה.

עיין בשו"ת רעק"א מהדורא תניינא בסוף הכרך בהערות על קידושין שהבין שהכוונה היא שהישראל יוצא ידי נתינה רק אם הכהן מחזירה אבל אם אינו מחזירה הרי היא גזל ביד הכהן למפרע, והקשה

רעק"א על זה שהרי כתבו תוס' בב"מ דף ו' שאם תפס הכהן מתנות כהונה אינו צריך לשלם להישראל אלא את הטובת הנאה, וכתב רעק"א שכן נראה מרש"י בב"ק דף ס"ו בד"ה עד שצבעו, ועוד כתב שמשמע מדברי תוס' שלפי המ"ד שסובר שטובת הנאה אינה ממון אין הכהן צריך להחזיר לו כלום, ורבא הרי סובר בב"מ דף י"א שטובת הנאה אינה ממון, וא"כ יוצא שאין בכח הישראל להגביל את הכהן על ידי תנאי, אלא גם אם התנה אין הכהן חייב להחזיר את התרומה אלא רק את הטובת הנאה, ואפילו את הטובת הנאה אינו חייב להחזיר לפי רבא, וא"כ קשה דלפי רבא שהוא המרא דשמעתא כאן גם אם לא החזיר הכהן את התרומה אמאי לא יצא הישראל ידי מצות נתינה, ע"כ קושיית רעק"א.

והנה רעק"א כתב רק שקשה על רבא לשיטתו, אבל לא כתב שקשה אפילו אם סוברים שטובת הנאה הוי שפיר ממון. ואולי ס"ל שאם הכהן צריך לשלם טובת הנאה אין הישראל יוצא מצות נתינה כי אע"פ שהכהן יכול להחזיק לעצמו את התרומה אבל כיון שהוא צריך לשלם בשביל זה אין זה נחשב קיום של מצות נתינה.

מיהו עיין בקו"ש באות ל"ח כאן דמשמע שרצונו להקשות גם למ"ד שטובת ממון ממון וז"ל, מה שמקשין מה מהני תנאי בתרומה הא הכהן יכול לזכות בעל כרחם של הבעלים למ"ד טובת הנאה אינה ממון, ולדעת תוס' בסוגיא דתקפו כהן גם למ"ד ממון מהני זכותו עכ"ל.

ושוב כתב הקו"ש לתרץ וז"ל, דמ"מ

כיון דאסור לכהן לזכות שלא ברשות הבעלים, דונתן כתיב ולא שיטול מעצמו (חולין קל"ד) וכו', יכול להתנות בנתינת הרשות שאם לא יקיים התנאי יהא אסור לו לזכות (כלומר דלפי הצד שנביא באות פ"ו שמעמ"ל הרי היא מתנה לעולם, בתנאי שיקנהו בחזרה, א"כ הכוונה כאן היא שהוא עושה נתינת רשות על לעולם, בתנאי שהכהן יחזירנו, ואם לא יחזירנו אין כאן שום נתינת רשות כלל, ולפי הצד שמעמ"ל הרי היא קנין לזמן, וגם בלי שום תנאי הרי היא שייכת להקונה לאחר כלות הזמן, רק שהוא מתנה שאם המקבל יעכבנו בידו הרי זה גזל למפרע, א"כ לפ"ז הכוונה כאן היא שהוא עושה נתינת רשות רק לזמן מסוים, והרי הוא גם מתנה שאם המקבל יעכבנו אין כאן שום נתינת רשות כלל), אלא דחידוש הוא שיועיל תנאי בנתינת רשות גרידא ולא מצינו תנאי בכל מקום רק בחלות קנין עכ"ל (ועי' בקהלות יעקב בסי' י"א אות ב' שכתב תי' אחר).

(פג) נראה ככהן המסייע בבית הגרנות.

פירש"י וז"ל, לפי שבשכר זה יתן לו שאר תרומותיו, הוי האי כהן כקונה תרומה בשכר, ומסייע בבית הגרנות שיתנו לו התרומה, ותנן בבכורות כהנים המסייעים בבית הגרנות אין נותנין להם תרומות ומעשרות בשכרן ואם עשו כן חיללו וכו' עכ"ל. והנה מלשונו של רבא כאן מבואר שהציר של מתנה על מנת להחזיר כאן אינו ציור של עיקר האיסור של כהן המסייע בבית הגרנות אלא הרי הוא רק בגדר נראה ככהן המסייע בבית הגרנות.

וי"ל דהיינו משום שעיקר האיסור הוא רק כשהסכימו הכהן והישראל לפני הסיוע שיתן לו הישראל את התרומה בשכרו, אבל הכא לא איירי באופן שהסכימו שבעד קבלת התנאי יתן לו הישראל תרומות אחרות, ולכן הרי זה רק בגדר נראה כמסייע בבית הגרנות.

גם י"ל שאפילו אם לא דיברו ביניהם על זה אבל כל היכא שעושה הכהן בכוונה שהישראל מעצמו יתן לו את תרומותיו הרי זה ציור של עיקר האיסור, אבל הכא איירי באופן שלא עשה הכהן בכוונה כזו ומש"ה הרי זה רק בגדר נראה כמסייע.

גם צריכים להוסיף שאע"פ שלפי הדרך השני יוצא שיש איסור של נראה כמסייע אפילו אם לא נתכוין הכהן לשם תרומותיו (וגם הדרך הראשונה יכולה לסבור כן), אבל מ"מ בודאי מותר להכהן לעשות טובות להישראל בעניינים אחרים כשאינו מתכוין כדי שיתן לו תרומותיו, ורק כאן הרי זה אסור (אע"פ שאינו מתכוין) משום דאושא מילתא טפי כיון שהוא מותר להישראל את התרומה ע"י שהוא מקבלו על מנת להחזיר, וצ"ע.

גם נראה שבהציר של עיקר האיסור, דהיינו כשדיברו על זה בתחילה, א"נ כשהכהן מתכוין לשם כך, הרי האיסור נוהג אפילו כשהכהן עושה בשביל הישראל טובות אחרות שלא מעניינא דתרומה, ולא רק כשהוא מסייע בהתבואה גופא.

והנה עיין בתוס' רי"ד כאן שכתב שהאיסור של כהן המסייע בבית הגרנות הרי הוא רק איסור דרבנן והקפידא הוא משום שהכהן לא נהנה מהתרומה כיון שעלתה לו כסף או עבודה, ומצוה מן המובחר היא שיקבל הנאה ולא שיקבל את

התרומה בשכרו, וכתב התוס' רי"ד שזהו דלא כרש"י, ונראה דהיינו משום שרש"י כתב שגדר האיסור כאן הוא שהכהן לא יהי' כקונה תרומות בשכר, והחסרון כאן הוא מפני שהוא נראה כקונה שאר תרומותיו בשכר זה שהסכים להחזיר תרומה זו, ולפ"ז יוצא שהחסרון הוא בשאר תרומותיו (אם יקח), אבל לפי התוס' רי"ד החסרון הוא בתרומה זו שהתנו עלי' וכמו שכתב להדיא והיינו משום שלא נהנה הכהן ממנה, אבל בשאר תרומותיו ליכא חסרון שהרי שפיר נהנה הכהן מהן.

ולפי דברי רש"י א"ש מה שכתבנו שהציר של רבא כאן אינו ציור של עיקר האיסור, והיינו משום שהיכא שלא סיכמו ביניהם על תרומות אחרות, א"נ היכא שאין הכהן מתכוין לשם קבלת תרומה, אין זה נקרא שקנה את התרומות האחרות בשכר, אבל לפי התוס' רי"ד שהקפידא הוא משום שלא נהנה הכהן, א"כ צריך לצאת שגם הציר של רבא כאן הרי הוא ציור של עיקר האיסור כיון שלא נהנה ואפילו אם הכהן לא נתכוין כדי שיתן לו מתנות אחרות, וכן משמע בהתוס' רי"ד שם שגם בכה"ג הרי זה ציור של עיקר האיסור.

מיהו לפי התוס' רי"ד צ"ע למה אמר רבא לשון של נראה ככהן המסייע דמשמע שאין זה הציר של עיקר האיסור.

פד) מתנה על מנת להחזיר שמה מתנה.

הנה הראשונים הביאו כאן את קושיית הראב"ד דאיך שייך לומר ששמה מתנה הלא במס' נדרים אמרינן שכל מתנה שאינו יכול להקדישה לא שמה מתנה, והרי גם כאן אין

המקבל יכול להקדישה שהרי הוא צריך להחזירה כשהיא חולין וכדאמרינן בב"ב דף קל"ז ע"ב שכיון שהתנה ע"מ שתחזירהו "לי", בעינן מידי דחזי לי, ואמרינן שם שמשום הכי אין המקבל יכול להקדישה ולהחזירה כי הקדש אינו בגדר "מידי דחזי" להנותן.

והרשב"א תי' בשם הראב"ד שלעולם הרי הוא שפיר יכול להקדיש את הזכות שיש לו בו, וכגון באתרוג הרי הוא שפיר יכול להקדיש את הזכות שיש לו בו לצאת בו ידי חובתו, ואז כשהוא יוצא בו הרי הוא צריך באמת להעלות שכר להקדש עכ"ד. ונראה שאינו חייב מעילה עבור זה שהוא יוצא בו כי באמת האתרוג אינו קדוש כולו אלא רק הך זכות השתמשות הרי היא קדושה*), וכשהוא יוצא ידי המצוה עם האתרוג אין הוא מוציא את הזכות הזאת מידי הקדש כי הוא נותן שכר להקדש, אבל אם לא יעלה שכר להקדש, אז הרי זה שפיר נקרא שמעל בהזכות הזאת. ולפי"ז יוצא שאם יתן אדם להקדש את הזכות להשכיר את ביתו, הרי הגזבר יוכל להשכירו והדר בו יצטרך להעלות שכר להקדש ואין כאן מעילה.

מיהו יש לעיין בתירוץ זה, דהא המקבל קיבל כאן את כל האתרוג בקנין של מתנה גמורה, ולא רק זכות לצאת בו, וא"כ למה סגי בזה שיש לו כח להקדיש את הזכות לצאת בו.

ונראה שהראב"ד סובר כהצד שנביא באות פ"ו שמעמ"ל אינה בגדר קנין לעולם בתנאי שיקנהו בחזרה, אלא הרי היא בגדר קנין לזמן, וגם בלי הדין של תנאי הרי היא

שייכת להמקנה לאחר כלות הזמן (רק שהתנה שאם המקבל יעכבנו בידו הרי זה גזל למפרע), וגם ס"ל כהר"ן בנדריים דף כ"ט שקנין הגוף לזמן הרי זה נשאר בגדר קנין פירות לזמן, ומעתה יוצא שיש להמקבל את האתרוג רק זכות של השתמשות וכגון לצאת בו, ולכן ס"ל להראב"ד שסגי בהעובדא שאת הזכות הזאת הרי הוא יכול להקדיש. ונראה שכוונת הראב"ד היא שאח"כ הרי הוא יכול להחזירו להבעלים וההקדש בטל מאליו, כי לא הי' לו אלא רק קנין הפירות לזמן, וא"כ כשהוא מחזירו הרי יוצא שמכאן והלאה לא הי' יכול להקדישו, והכוונה בב"ב שם היא רק שאינו יכול להקדישו לעולם. מיהו הת' הזה אתי שפיר רק לפי הדרך הנ"ל שמעמ"ל הרי היא בגדר קנין לזמן, אבל אם היא בגדר קנין לעולם בתנאי שיחזיר, אז אכתי קשה שהרי אינו יכול להקדיש את מה שקיבל, שהרי אינו יכול להקדישו לעולם כי אז לא יוכל להחזירו, כי הרי הוא נשאר הקדש לעולם, והרי הוא צריך להחזיר מידי דחזי לי.

והריטב"א כתב בשם הראב"ד שהוא שפיר יכול להקדישו, כי כשהוא יצטרך להחזירו הרי יוכל לפדותו ולהחזירו (והכוונה בב"ב היא רק שאינו יכול להקדישו ולהשאירו הקדש ולהחזירו כשהוא הקדש). ונראה שהתירוץ הזה סובר שמעמ"ל הרי היא מתנה לעולם, דהא לפי הדרך שהיא מתנה לעולם הרי יוצא שכשהמקבל מקדישו הרי הוא מקדיש באמת את גופו לעולם, והרי החפץ נשאר

* ב"לכס" כיון שיש להקדש זכות זו בתוך האתרוג.

* ויש לעיין אם שייך לומר דחסר בגלל זה

הקדש לעולם, ולכן הוצרך התירוץ הזה לחדש שבכל זאת הרי זה נקרא מתנה משום שבידו לפדותו ולהחזירו.

והנה נקטתי בכל דברי הנ"ל שאם מתנה על מנת להחזיר היא קנין לזמן והקדישו לזמן אז כשהוא מחזיר הרי ההקדש פקע מאליו, וכתבתי שכוונת הגמ' היא שאינו יכול להקדיש לעולם. מיהו צ"ע דהא בגמ' איתא שאינו יכול להקדישו רק כשהנותן אומר לי ומטעם דמידי דחזי לי קאמר ואילו לפי הנ"ל הרי אינו יכול להקדיש לעולם כי הוי שלו רק לזמן ואינו יכול להקדיש יותר ממה שיש לו. ועי' באבני מילואים בסי' כ"ח סקנ"ג בד"ה ואפשר וכו' שכתב באמת שאע"פ שהי' בכחו להקדישו רק לשעה בכל זאת הרין נותן שישאר קדוש לעולם כי לא פקע בכדי ומשום הכי לא חזו לי'.

ורבינו אביגדור בשו"ת הרא"ש בכלל ל"ה אות ב' (הובא בקצה"ח בסי' רמ"א סק"ה) תי' שבכל מתנה על מנת להחזיר הרי הוא יכול להחזיר גם דמים (וכמו שכתב הרא"ש בפירקין בסי' כ'), וא"כ יוצא שהוא שפיר יכול להקדישה שהרי הוא יכול להחזיר דמים, וכוונת הגמ' בב"ב היא רק שאינו יכול להקדישה ולהחזיר את גופה. ועי' עוד בתירוץ של הרמב"ן על הקושיא הנ"ל, וכן בתוס' הרא"ש, וברא"ש בפרק יש נוחלין על דף קל"ד.

פה) עוד בענין שיטת רבינו אביגדור הנ"ל.

והנה לכאורה אפשר להוכיח מתוס' כאן שאינם סוברים אביגדור שהוא יכול להחזיר גם דמים, שהרי תוס' כתבו

שהסוגיא כאן אזיל שהאומר ע"מ הרי הוא כאומר מעכשיו דמי, והיינו משום שאם האומר ע"מ אינו כאומר מעכשיו א"כ יוצא שהתנאי של עמ"ל הרי הוא תנאי סותר את המעשה, שהרי לפי התנאי יוצא שהחפץ יהי' של המקבל רק לאחר שכבר החזירו עכ"ד תוס', ומעתה הרי לפי רבינו אביגדור גם אם האומר ע"מ אינו כאומר מעכשיו אין התנאי סותר את המעשה שהרי הוא יכול להחזיר דמים, וא"כ שפיר אפשר להתנות שהחפץ יהי' שלו מהזמן שיתן את דמיו, וא"כ מוכח שתוס' סוברים שאינו יכול להחזיר דמים.

מיהו אכתי י"ל דס"ל לתוס' כשיטת התרומת הדשן, הובא באב"מ בסי' כ"ט סק"ג ובקצה"ח בסי' רמ"א סק"ז, שאפילו אם הוא יכול להחזיר מעות אבל היינו רק כשאין החפץ בעין (וכן אם כבר הקדישו או נתנו לאחר וכמו שביאר האב"מ והקצה"ח שם בדעת הרא"ש), אבל היכא שהוא בעין הרי הוא יוצא ידי התנאי רק ע"י החזרת החפץ.

ומדברי רבינו שמואל שהביא הר"ן כאן נראה להוכיח שאינו יכול להחזיר דמים, דהנה הר"ן הביא מרבינו שמואל (והוא ברשב"ם בב"ב דף קל"ז ע"ב בד"ה הרי זה מוקדש ומוחזר) שאם קיבל בהמה עמ"ל לאחר שלשים יום, ומתה הבהמה או שנגנבה או נאבדה בתוך השלשים יום, הרי הוא פטור שהרי א"א לחייבו לא משום שואל ולא משום ש"ש עכ"ד, ואילו לפי רבינו אביגדור למה אינו חייב להחזיר דמים כדי לקיים את התנאי.

מיהו לכאורה י"ל שרבינו אביגדור קאמר רק שאם הוא נותן דמים אין המתנה בטילה

למפרע, אבל יתכן שמודה רבינו אביגדור שא"א לחייבו לתת דמים, דהא גם אם לא יתן אין הוא עושה שום עוול, דהא ליכא בידו שום חפץ ששייך לחבירו, וא"כ מצד מה נחייבנו לתת דמים (וגם נבאר באות פ"ז שאפילו אם הוא חפצא של גזל למפרע וכמש"כ רש"י כאן, כלומר שלמפרע חשיבא משיכתו קנין גזילה, אבל בכל זאת אכתי י"ל שאינו עובר על לא תגזול למפרע עיי"ש שביארתי את כל הפרטים בזה, וא"כ אין עליו שום חיוב תשלומין לפי הצד שאין מצות והשיב וחיוב תשלומין כשלא עבר על האיסור של גזילה, ואכמ"ל בזה).

ברם יתכן שלפי רבינו אביגדור הרי הוא שפיר יצטרך לתת דמים, דהנה עי' בקצה"ח בסי' רמ"א סק"ט ובאב"מ בסי' כ"ט סק"א שביאר שכל היכא שהתנה הנותן תנאי מסוים, הרי המקבל חייב לקיים את התנאי מדין פסיקת המקח כמו שהוא חייב לתת את דמי המקח, ואפילו אם הוא ציור שביטול התנאי לא יבטל את המקח, אבל בכל זאת חייב המקבל לקיים את התנאי כמו שהוא חייב לשלם את דמי המקח, והיינו משום שהקנין שלו מחייב אותו לקיים את מה שפסקו בשביל המקח עכ"ד, וא"כ לפ"ז מכיון שלפי רבינו אביגדור התנאי של עמ"ל כולל גם דמיו א"כ הרי הוא שפיר חייב לקיים את התנאי ולשלם את דמיו.

מיהו אין זה נכון, והיינו משום שהקצה"ח והאב"מ שם ביאר שכוונתו היא באמת רק לציור כזה שהדין הוא שגם בלי קיום התנאי לא יבטל המקח, דרק אז שייך לומר שהוא חייב לקיים את התנאי מדין פסיקת המקח, אבל היכא שאם לא יקיים את

התנאי יבטל המקח, אז באמת א"א לחייבו לקיים את התנאי, אלא שפיר רשאי הוא לבטל את התנאי ועי"ז לבטל את המקח, ואע"פ שהיכא שקבעו סכום של דמים הרי הוא חייב לשלם את הדמים ואסור לו לבטל את המקח, אבל בכל זאת בהציוור של תנאי מכיון שלכתחילה עשו את הדבר בדרך תנאי ולא החליטו את הדבר, הרי הוא שפיר רשאי לבטל את התנאי ועי"ז לבטל את המקח, וא"כ יוצא שגם רבינו אביגדור יוכל להודות לרבינו שמואל שאם הדבר נאנס אין עליו חיוב לשלם מעות ולקיים את המקח, ורק היכא שהחפץ הוא בעין הרי הוא חייב להחזירו כי אם לא יחזירו הרי הוא גוזלו במתכוין מכאן ולהבא.

פ"ו ועוד האמר רבא הילך אתרוג וכו'.

הנה הרי"ף והרא"ש הביאו רק את הקושיא הזאת ולא הביאו את הקושיא הראשונה שדברי רבא קשים מיני' ובי', ודלא כרש"י שגורס גם את הקושיא הראשונה (דהא הביא אותה בד"ה יצא ידי נתינה). והר"ן כתב להדיא שי"ל שתרומה שאני ממכר וקידושין ופדיון הבן משום שלתרומה סגי בנתינה כל שהוא. ודבריו צ"ב דלמה גם בתרומה לא נצטרך שיתן את התרומה לצמיתות כמו במכר קידושין ופדיון הבן.

גם יש לעיין מה היתה בכלל הס"ד לומר שמתנה על מנת להחזיר לא שנא מתנה.

וי"ל שהס"ד היתה שהמוכר אינו קונה בכלל את הכסף שהקונה נתן לו כיון שנתן לו עמ"ל (ועי' ברש"י בד"ה במכר לא קנה

שכתב וז"ל, דלאו מידי יהיב לי' עכ"ל), ויש לבאר דבר זה על פי מה שצידד הקצה"ח בסי' רמ"א סק"ד באם מתנה ע"מ להחזיר הרי היא בגדר מתנה לעולם, בתנאי שיחזיר, וכשהוא מחזיר הרי הוא צריך להקנות באמת את החפץ להנותן בדרכי הקנינים, או האם מתנה עמ"ל הרי היא בגדר קנין לזמן, ובאמת בכלות הזמן הרי החפץ חוזר בדרך ממילא להבעלים, רק שהתנה עמו שאם יעכבנו בידו אז יחול דין גזל למפרע, ומעתה י"ל שהס"ד סובר כהצד שכוונתו במעמ"ל הרי היא לעשות קנין לזמן, וגם ס"ל להס"ד שלא שייך חלות קנין כזה, וממילא שפיר ס"ל שאינו קונה בכלל את הכסף שהקונה נתן לו.

ועוד יש לומר שלעולם שפיר מודה הס"ד שאפשר לעשות קנין לזמן, רק דס"ל שאם הוא נותן להמוכר או להאשה או להכהן את הכסף רק לזמן אין הכסף יכול לשמש ככסף קנין, והיינו משום שבמכר ובקידושין בעינן שהכסף יחשב כתשלומין בשביל האשה והשדה והבן, אי נמי כתחילת תשלומין דהיינו שהמוכר מנכה להלוקח מן התשלומין את הסכום שהלוקח נותן בשביל הקנין כסף (עי' באות י' סק"ז שהבאנו את דעות הפוסקים בזה), וא"כ י"ל שלפי הצד שמעמ"ל הרי היא רק קנין לזמן, לא שייך שיחשב המנה בגדר תשלומין, והיינו משום שבהשדה ובהאשה ובהבן הרי הוא מקבל קנין לעולם, וא"כ א"א שקנין לשעה יחשב תשלומין עבור קנין עולם.

ונבאר את הדבר יותר, דהנה הא ודאי שגם למתנה לזמן יש ערך מסוים, ובודאי

אם המוכר מחשיב את הכסף שהקונה נותן לזמן רק כפי הערך ההוא, הרי זה שפיר נקרא שהכסף שימש ככסף שיווי, אלא שהכא איירי כשהמוכר מחשיבו כמלוא שוויו, ולא כשוויו האמתי בצירור זה שהוא נותנו רק לזמן, ולכן אין זה נקרא כסף שיווי. ואין להקשות שבכל זאת הרי קיבל המוכר שוויות מסוימת ומה לי בזה שהוא מוחל על השאר, דזה אינו, דהן אמת שאם המוכר הי' מחשיבו רק כהשוויות של מתנה לזמן ומוחל את השאר הרי זה שפיר הי' מועיל, אבל כאן מכיון שהוא מחשיבו כהשוויות של מתנה לעולם ולא כשוויותו האמתי אין זה נקרא כסף שיווי, וצ"ע.

ומעתה לפי הדרכים הנ"ל י"ל שבתרומה הרי הוא שפיר יוצא ידי נתינה, והיינו משום שכבר ביארנו באות פ"ב שבתרומה אין הישראל צריך להקנותו להכהן, והיינו משום שגם בלא"ה הרי הוא כבר בגדר ממון השבט, ואין צריכים מצד הישראל אלא נתינת רשות להכהן ללוקחו וזה נקרא מצות נתינה, וא"כ בזה שפיר י"ל שגם כשהוא מרשהו ללוקחו על מנת להחזיר הרי זה מספיק כדי לצאת ידי המצוה, כי לא בעינן שהתרומה תהי' נחשבת בגדר תשלומין עבור איזה חפץ כמו דבעינן בקנין כסף, ומש"ה שפיר י"ל גם לפי הס"ד שבתרומה יצא ידי נתינה, וכוונת הר"ן היא משום דסגי בנתינה ואין כאן הקנאה ותשלומין.

שו"ר כהסבא הנ"ל שכתבתי באבן האזל בפרק א' מהל' מכירה בסוף דבריו על ה"ו, דעיי"ש שעמד על זה שלא הביא הרמב"ם להלכה שמעמ"ל מהני בשביל

קנין כסף, דהיינו שאם אמר הילך מנה ע"מ שתחזירו לי הרי זה מועיל לקנין כסף, ולא הביא הרמב"ם אלא שזה מועיל לקנין סודר, דהיינו שאם הוא נותן כלי ע"מ להחזיר הרי זה יכול לשמש לקנין סודר, וביאר האבן האזל דס"ל להרמב"ם שמאי דאמרינן במכר קנה הכוונה היא לקנין סודר (ו"מנה" הוא לאו דוקא דהא קי"ל שאין מטבע נעשה חליפין, אלא הכוונה היא לכלי, וכמו שלגבי תרומה "מנה" הוא לאו דוקא, ועי' בתוס' בסוף העמוד), אבל בתורת קנין כסף אינו מועיל כי בעינן כסף שיווי (ודלא כדברי המ"מ שהביא שם דמשמע מיני' שלעולם מודה הרמב"ם שגם בתורת קנין כסף הרי זה מועיל) עכ"ד, אלא שהאבן האזל לא תלה את הדבר בהצד שמעמ"ל היא רק קנין לזמן, אלא משמע שגם אם היא מתנה לעולם, בתנאי שיחזיר, הרי זה ג"כ פוחת מהשווי ואינו נחשב תשלומין עבור מקח רגיל (ולפי ביאורו יוצא שאם הוא בא לקנות רק קנין לזמן בהחפץ, אז מודה הרמב"ם שזה שפיר יכול להועיל גם בתורת קנין כסף).

ועי' לקמן באות צ"ד בסוף סק"א שנביא מהמקנה עוד טעם למה לחלק בין מכר קידושין ופדיון הבן ובין תרומה.

פז) לא החזירו לא יצא.

פירש"י דהוי גזל למפרע. ולכאורה צ"ע

דנהי שהאתרוג הרי הוא בגדר "אינו שלו" למפרע, אבל למה הוי בגדר גזל למפרע, הלא רק עכשיו הרי הוא גוזלו. ונפ"מ גדולה יש בענין מתי הוא נעשה גזל, שהרי קי"ל שהגזלנים משלמים כשעת הגזילה, לענין אם הוקר או הוזל, וא"כ אם הוא נעשה גזל רק עכשיו הרי הוא משלם כשוויותו עכשיו (אם הוא נאבד), משא"כ אם הוא נעשה גזל משעת לקיחתו, אז הרי הוא משלם כשוויותו בשעת לקיחתו.

ובאמת נראה שכשנבוא לחקור מתי הוא נעשה גזל אין כל הציורים שוים. דהנה היכא שבשעת הלקיחה לקח את החפץ במחשבה שאינו מסכים בכלל לחלות התנאי, א"כ בודאי הרי הוא נעשה גזל מיד, כי חבירו מסכים לתת לו רק בקנין שהוא על תנאי, והרי המקבל לוקחו על מנת לעשות בו לקיחה כזו שאין בה תנאים, וא"כ הרי זה בגדר לקיחה שלא ברשות.

והיכא שבשעת לקיחה הסכים לחלות התנאי כי ה' בדעתו לקיים את התנאי, רק שאח"כ שינה את דעתו, א"כ בכה"ג קשה להבין למה יהי נחשב גזל למפרע, דהא נהי שעכשיו הוברר למפרע שבשעה שמשך את החפץ לא היתה המשיכה בגדר משיכה של קנין, אבל איך תשמש ההיא משיכה לקנין גזילה, הלא בשעת מעשה לא ה' בדעתו לגזלו ולא ידע שאח"כ תהי' המתנה בטילה למפרע*), והרי כתב הקצה"ח בסי' רמ"א סק"ב דהיכא שמשך בגלל שחשב

למפרע קנין גזילה.

ברם מלבד ממה שציור זה דחוק מאד בנוגע למחשבתו הרי סוף סוף הנותן לא ה' נותן לו אילו ה' יודע אודות מחשבתו וא"כ הדין נותן שיחשב גזלן מיד כי רימה את הנותן לתת לו.

(* והיכא שהמקבל מסכים במחשבתו שחלות המתנה תהי' על תנאי, רק שיש בדעתו לעבור על התנאי, הרי בכה"ג עד שהוא עובר על התנאי לא עשה שום מעשה גזילה ובשעת הלקיחה אי אפשר עוד לחשבו בגדר גזילה, וא"כ יש לעיין אם חשיב

הבאה בעבירה ליכא כי אינו צריך את העבירה בשביל קיום המצוה דהא אם יחזירו שפיר יוצא, אבל השתא דכתיב לכם א"כ מכיון שהוי גזל למפרע אינו יוצא, ושוב כתב בהמשך דבריו שאפילו אם נאמר ששייך מצוה הבאה בעבירה אפילו היכא שאינו צריך את העבירה כדי לקיים את המצוה, אבל מ"מ י"ל שלא סגי בהטעם של מצוה הבאה בעבירה בשביל הציור הנ"ל של מתנה על מנת להחזיר, והיינו משום שבשעה שיצא בה עדיין לא מיקרי שעבר על העבירה של לא תגזול וכהנ"ל, אבל מכיון שהוא גזל למפרע הרי נמצא שלא היתה שלו.

ועיין בר"ן כאן שהביא את דברי רבינו שמואל (והוא ברשב"ם בכ"ב דף קל"ז ע"ב בד"ה הרי זה מוקדש ומוחזר) שהיכא שקיבל בהמה עמ"ל לאחר שלשים יום, ומתה הבהמה בתוך השלשים יום או שנגנבה או שנאבדה, הרי הוא פטור משום שא"א לחייבו לא משום שואל ולא משום ש"ש. ולכאורה צ"ע למה אינו חייב משום גזלן כיון דהוי גזל למפרע. ואולי משום שמן הסתם נקטינן שבודאי ה"י דעתו בשעת הלקיחה לקבל את התנאי וממילא אע"פ שנעשה גזל למפרע בשוגג אבל אינו עובר בלא תגזול למפרע וכמו שביארנו ומש"ה א"א לחייבו שהרי אין בידו שום חפץ של חבירו וגם בדמים א"א לחייבו כי לא שייך חיוב השבה או תשלומין היכא שלא עבר על הלאו של לא תגזול, ואכמ"ל בזה.

גם יש לתרץ בפשיטות דמן הסתם התנאי ה"י רק שיחזירנה אם היא חי', אבל לא התכוין להתנות שגם אם לא יחזירנה

שהחפץ הוא שלו והרי הוא באמת אינו שלו, אין הוא נעשה גזלן עי"ז, ואין זה נקרא שעשה קנין גזילה. ועכ"פ אם נאמר דלא כהקצה"ח אלא כמו שנראה מדברי הסמ"ע שם שהרי הוא שפיר יכול לקנות קנין גזילה גם בלי לדעת שהחפץ אינו שלו, א"כ אז שפיר מתוקמי דברי רש"י כי גם כאן כשלקח את החפץ חשב בדעתו שיחזירנו וממילא הרי הוא לוקחו כדת וכדין, רק שאח"כ הוברר למפרע שהמשיכה היתה משיכה של חפץ שאינו שלו, וא"כ הרי זה שפיר נחשב בגדר גזילה למפרע (בשוגג), ומהשעה שהחליט לא להחזירו הרי הוא מעתה בגדר גזלן במזיד.

ועכ"פ לכאורה נראה שהיכא שהסכים לחלות התנאי א"כ אפילו לפי מה שכתב רש"י שהרי זה גזל למפרע, כלומר שלמפרע נעשית משיכתו קנין גזילה, אבל בכל זאת א"א לומר על הגברא שהוא עובר בהלאו של לא תגזול למפרע בשעת הלקיחה, כי סוף סוף בהיא שעתא ה"י בגדר מתעסק, דהא סבור ה"י שהוא שלו ובאמת אינו שלו, וא"כ ליכא לאו של לא תגזול אפילו בשוגג (ואפילו בהציור שהזכרנו בההערה כאן שכבר באותה שעה ה"י בדעתו לעבור על התנאי לפי מה שצידדתי שם שבהציור הנ"ל אינו בגדר גזילה מיד).

ובסוכה דף ט' הקשו תוס' למה בעינן קרא דלכם לפסול סוכה גזולה, תיפוק ל"י משום מצוה הבאה בעבירה. ושמעתי לתרץ שצריכים את הפסוק של לכם להיכא שקיבל את הסוכה במתנה עמ"ל, ויצא בה, ושוב לא החזירה, דבכה"ג משום מצוה

בגלל שמתה שגם בכה"ג יחשב גזל למפרע.

גם יש לתרץ שרבינו שמואל סובר שנהי שהוא אינו שלו למפרע אבל אינו בגדר גזל למפרע, ודלא כרש"י שכתב דהוי בגדר גזל למפרע, ובאמת כבר הקשינו בתחילת האות דנהי שאם לא החזירו הרי זה אינו שלו למפרע אבל למה הוי בגדר גזל למפרע, וטרחנו ליישב דבר זה, וא"כ י"ל שרבינו שמואל סובר שבאמת אינו בגדר גזל למפרע. ובאמת קשה על רש"י למה הוצרך לעשותו גזל למפרע ולא מספיק בזה שהוא אינו שלו למפרע.

פח) לא החזירו לא יצא.

עיי' בריטב"א שכתב שאם שיעבד המקבל את החפץ לבעל חובו, הרי הוא יכול להחזירו להנותן, ושוב יכול הבעל חוב הנ"ל של המקבל לגבותו מהנותן, ואין זה נקרא שלא קיים המקבל את התנאי, אלא הרי זה שפיר נקרא שהחזיר. וכתב הקצה"ח בסי' רמ"א סק"ו שכוונת הריטב"א היא רק להיכא שלא אמר ע"מ שתחזירהו לי, אלא אמר רק ע"מ שתחזירהו, בלי לומר לי, אבל היכא שאמר לי, אז אין זה נקרא שהחזיר, כי כשאמר לי הרי אנו צריכים שיחזיר דבר דחזי לו וכדאמרינן בב"ב דף קל"ז ע"ב שאם אמר הנותן לי, אין המקבל יכול להקדישו ולהחזירו כשהוא הקדש כי כשאמר הנותן לי כוונתו לומר "מידי דחזי לי", אבל כשלא אמר לי אז המקבל שפיר יכול להקדישו ולהחזירו כשהוא הקדש, ומש"ה ה"ה שהוא יכול להחזירו כשהוא משועבד

לבעל חובו. ותי' הקצה"ח עי"ז את הסתירה שיש בין דברי הריטב"א הנ"ל בסוגיין לבין מה שהביא הנ"י בשמו בב"ב שם, דעיי"ש שהביא הנ"י בשם הריטב"א שאינו יכול לשעבדו לבעל חובו, וקשה שהרי דבריו סותרים את דבריו שבסוגיין, ותי' הקצה"ח דהתם איירי הריטב"א כשאמר לי (ורבותיו של הריטב"א שם סוברים שגם בכה"ג שפיר דמי עיי"ש).

ושוב הקשה הקצה"ח שבתחילת דברי הנ"י שם (שהם באמת ג"כ מהריטב"א כמו שמבואר בחידושי הריטב"א על ב"ב) מבואר שאם לא אמר לי, אז אפילו אם מכרו המקבל הרי הוא יכול להחזירו (אע"פ שהוא שייך להקונה) עיי"ש, ואילו הריטב"א כאן כתב רק שהוא יכול לשעבדו אבל לא כתב שהוא יכול למוכרו. ועוד הקשה על הנ"י דנראה שרק הקדש מהני כשלא אמר לי אבל לא מכירה. והיינו משום שהקדש שאני ממכירה עכ"ד הקצה"ח. מיהו לא ביאר לנו הקצה"ח למה הקדש שאני ממכירה ונשאר שם בצ"ע (ועי' במה שכתב בזה האב"מ בסי' כ"ח סקנ"ג בד"ה לכן).

ועי' בנתיב"מ שם בסק"ה שהקשה שגם כשלא אמר לי למה יכול המקבל להקדישו, הלא אם יחול ההקדש הרי יוצא שהחפץ אינו שייך בכלל להמקבל, וא"כ לא יוכל לקיים את התנאי ולהקנותו בחזרה (וגם אם מתנה עמ"ל להחזיר הרי היא מתנה לזמן, ולא בעינן שיקנה את החפץ בחזרה, אבל מ"מ נראה שגם לפ"ז יש להקשות דסו"ס לא שייך שהנותן יהי' שוב בעלים עליו וא"כ לא נתקיים התנאי שישיר

בעלות בשביל הנותן), וא"כ קשה דמכיון שלא יוכל לקיים את התנאי הרי יוצא שהמתנה בטילה למפרע וא"כ אמאי מהני ההקדש. ונדחק הנתייה"מ לתרץ דאיירי בקדשים קלים ואליבא דריה"ג. ושוב הקשה דאכתי קשה על דברי הנ"י שכשלא אמר לי יכול המקבל אפילו למוכרו, דעל זה בודאי קשה איך יקנהו בחזרה להנותן, ועיי"ש בתירוץ.

פט) לא החזירו לא יצא.

עיי' בר"ן שהביא מרבינו שמואל (והוא ברשב"ם בב"ב דף קל"ז ע"ב בד"ה הרי זה מוקדש ומוחזר) שאם נתן לו בהמה עמ"ל אחרי שלשים יום, ומתה או נגנבה או נאבדה בתוך שלשים יום, הרי המקבל פטור משום שאינו לא שואל ולא שומר שכר אלא הרי הוא בגדר מקבל מתנה, אבל אם פשע הרי הוא שפיר חייב, וז"ל, ואינו מתחייב אלא בפשיעה מפני שחייב להחזירה ואם לא החזירה נמצא שלא היתה מתנה מעולם עכ"ל, פי' ומכיון שלא היתה מתנה מעולם א"כ נתברר שהי' כל הזמן בגדר שומר חנם ומש"ה הרי הוא חייב על פשיעה. מיהו צ"ב דכמו שלא אמרינן שהמקבל הי' בגדר שואל או ש"ש עבור זה שהשתמש בה, א"כ הה"נ שנאמר שלא הי' בגדר שומר חנם.

מיהו בספרי על ב"ק בחלק א' אות תנ"ב ביארתי שבציור כגון הכא לכו"ע לא בעינן קבלת שמירה אלא הרי הוא נשאר ש"ח, והא דאינו נעשה שומר שכר הרי זה משום שכדי להיות שומר שכר הרי אנו צריכים שהשכר ינתן במיוחד עבור השמירה, משא"כ כאן הרי השכר הזה של

השתמשות לא ניתן לו כשכר עבור השמירה, עיי"ש בכל הפרטים בדינים אלו. מיהו אכתי צריך טעם למה אינו נעשה שואל.

צ) ראיית האב"מ מתוס' ד"ה ואם וכו' שמתנה עמ"ל היא בגדר מתנה לעולם בתנאי שיחזיר.

עיי' בקצה"ח בסי' רמ"א סק"ד ובאב"מ בסי' כ"ח סקנ"ג שדן באם מתנה על מנת להחזיר היא מתנה גמורה לעולם, בתנאי שיקנה אותה בחזרה אח"כ, ואם אינו מקנה אותה בחזרה הרי המתנה בטילה למפרע, ולפי הצד הזה בעינן שיקנה אותה בחזרה בדרכי הקנינים, או האם מתנה עמ"ל היא קנין לזמן, ולאחר הזמן הרי היא חוזרת להנותן בדרך ממילא, רק שהוא מוסיף תנאי כדי לפעול שאם לא יחזירנה, תתבטל המתנה למפרע, כי בלי התנאי הדין הוא כמו כל היכא שנתן מתנה לזמן שאין לו אלא מה ששייר המקבל, ואם נתן אותה המקבל לאדם אחר אין לו להנותן הראשון כלום, ולכן מוסיף הנותן תנאי שאם המקבל לא יחזירנה לו, אז תהי' המתנה בטילה למפרע, ולפי הצד הזה אין אנו צריכים שיקנה את החפץ בחזרה בדרכי הקנינים אלא הרי הוא ממילא שייך להראשון בכלות הזמן. ועיי"ש שהביא ראיות מן הראשונים לכאן ולכאן.

ובקצה"ח ובאב"מ שם הוכיח דהוי מתנה גמורה לעולם מדברי הרא"ש בסוכה, וכן מדברי הריטב"א כאן, שכתבו שצריכים שיקנהו בחזרה בקנין גמור.

עכ"ד דברי האב"מ בביאור קצת.

צא) בענין מצות פדיון הבן.
בענין אם היא באמת בגדר חלות של פדיון, או האם היא רק בגדר חוב לתת להכהן ה' סלעים.

הנה בגמ' מסקינן שמהני מעמ"ל בפדיון הבן ואם נתן להכהן את הה' סלעים ע"מ שיחזיר הרי בנו פדוי, והקשה הקו"ש איך שייך לומר שתועיל מעמ"ל בפדיון הבן, הלא הה' סלעים של פדיון הבן הרי הם בגדר חוב להכהן, ומאי דקרינן ל' בשם "פדיון" הכוונה בזה היא רק שהדין הי' נותן שהבן יהי' לגבוה ולכן חייב האב לתת ה' סלעים להכהן, אבל אין זה בגדר פדיון ממש, כי למעשה הבן אינו שייך לגבוה ואין עליו קדושה, אלא יסוד החיוב הרי הוא גדר של פריעת חוב שהתורה חייבה אותו להכהן, והרי בודאי שאם יפרע הלוח להמלוה את חובו במעמ"ל אין הוא נפטר עי"ז, ואם המלוה מקבל את התנאי מרצונו הרי זה בגדר מחילה ולא בגדר פרעון (כלומר ומחילה לא מהני בפדיון הבן) ע"כ קושייתו. ולקמן כאן נביא את תירוצו. ועי' גם בברכת שמואל בסי' ה' אות ד' שהקשה את הקושיא הנ"ל והוכיח מזה שמחילה מהני בפדיון הבן היכא שיש בהחפץ שוויות של ה' סלעים רק שהכהן מוחל על זכותו לקבלו שלא על מנת להחזיר. ועיי"ש איך שביאר עי"ז את דברי תוס' לקמן בדף ח' בד"ה אבל. וע"ע בזה לקמן באות קכ"ח.

ברם יש לעיין בגוף ההנחה שפדיון הבן הרי הוא בגדר פריעת חוב גרידא, דהא לכאורה הרי זה שפיר בגדר פדיון ממש

וכן הוכיח האב"מ שם מדברי תוס' כאן שהקשו איך הועיל מה שר"ע החזיר את האתרוג לר"ג הלא בעינן שרבי יהושע עצמו יחזירנו, דלכאורה צ"ע למה בעינן שדוקא המקבל יחזירנו להנותן ולא סגי בזה שיחזור אליו מאדם אחר, דבשלמא לפי הדרך שמתנה עמ"ל הרי היא מתנה גמורה לעולם, והתנאי הוא שהנותן יקנה אותה בחזרה בהקנאה גמורה, א"כ אז נקטינן מן הסתם שכוונת התנאי היא שדוקא המקבל עצמו יקנה אותה בחזרה, ואע"פ שהדין נותן שתועיל שליחות, אבל הרי לא שייך לומר שר"ע יהי' שלוחו של ר"י, כי כשנתנו ר"י במתנה לר"ע הרי כבר נעשה האתרוג של ר"ע ומדידי' קמקנה ולא את של ר"י, אבל אם מעמ"ל הרי היא קנין לזמן ולא בעינן הקנאה בחזרה, וכל פעולת התנאי הרי היא רק שהמקבל לא יפריע לה לחזור להנותן, א"כ אז יוצא שהתנאי לא הי' על פעולה מסוימת אשר שייך לומר שהקפיד ר"ג שרק רבי יהושע יעשה את הפעולה, ועוד דאפילו אם נתכוין להתנות שרבי יהושע יעשה את הפעולה אבל הלא על זה מהני שליחות כי כדי שיקיים רבי יהושע את התנאי של עשיית פעולה של החזרה לא הי' נחוץ שיהי' אז רבי יהושע בעלים וממילא הי' יכול ר"ע לעשות פעולה זו בתורת שלוחו של רבי יהושע אע"פ שהאתרוג הי' שייך כבר לר"ע, וא"כ מכיון שתוס' הקשו שניבעי שהאתרוג יחזור לר"ג דוקא מר"י, והוצרכו לתרץ דשאני התם באתרוג משום שכוונת ר"ג בודאי היתה שיוכל ר"י לתתו גם לר"ע ושר"ע יחזירנו אליו, א"כ חזינן דס"ל לתוס' שמעמ"ל הרי היא מתנה גמורה לעולם,

בחיוב ממון אבל לא בחיוב מצוה וכגון אם יש לאדם חיוב לכבד את אביו משל בן, אין האב יכול לגבות דבר זה מלקוחות. ומטעם זה כתב הגר"א בסי' ש"ה סקט"ז שאדם אחר יכול לפדות את הבן גם שלא מדעת האב משום ש"אינו אלא חוב בעלמא".

מיהו אכתי י"ל שעצם המהות של נתינת המעות הרי היא בגדר פדיון על הבן, רק שיסוד הדין הוא חיוב ממון להכהן ולא רק מצוה, והתוכן של החיוב ממון הוא לעשות מעשה פדיון בה' סלעים ולתת לו את כסף הפדיון, ומש"ה מכיון שזה חיוב ממון להכהן שפיר גובין את הה' סלעים מלקוחות, רק שאעפ"כ אכתי הרי הוא יוצא ידי חובתו במעמ"ל, כי מכיון שגם זה נקרא בגדר פדיון, סגי בהכי, כי ביותר מזה לא חייבה אותו התורה להכהן.

ולפ"ז אתי שפיר למה אמרינן בספק פדיון הבן שהמוציא מחבירו עליו הראי' כמו בספק ממון, ולא אמרינן שספקו להחמיר כמו באיסורים ומצות (וכמו שהעיר הקו"ש שם שמזה מוכח דהוי בגדר חוב של ממון), והיינו משום שיסוד החיוב הרי הוא חוב של ממון להכהן, רק שצורת החוב היא לעשות פדיון.

והנה הקו"ש עצמו כאן כתב דרך אחרת מזה שכתבנו, והיינו שלעולם יסוד הדין הוא מצות נתינה של ה' סלעים להכהן, רק שמזה מסתעף גם גדר של חיוב ממון, והחוב הזה הרי הוא בתולדה מהמצוה, ומש"ה שפיר סגי במעמ"ל משום דכיון שבזה הרי הוא יוצא ידי המצוה א"כ שוב ליכא שום חיוב ממון להכהן יותר מזה. אלא שהקשה שלפ"ז

(וא"כ קושיית הקו"ש לק"מ כי כיון שסגי במעמ"ל כדי לעשות את חלות הפדיון א"כ תו לא בעינן יותר מזה), דכן נראה מתירוצם של האב"מ בסי' ל"ח אות ה' (קרוב לסופו) ורעק"א ביו"ד סי' ש"ה סעיף י' על קושיית השער המלך שהביאו שם, דהנה השער המלך הקשה על מה שפסק הרמ"א שא"א לפדות את הבן ע"י שליח דלפ"ז איך מהני תנאי, וכגון בסוגיין שהוא יכול להתנות עמ"ל, הלא כל דלית' בשליחות לית' בתנאי, ותירצו האב"מ ורעק"א שיש לחלק בין הקנאת הכסף לחלות הפדיון, דמה שפסק הרמ"א ששליחות לא מהני הרי זה רק בנוגע לחלות הפדיון, דהיינו שאינו יכול למנות שליח לעשות את חלות הפדיון, אבל בודאי הרי הוא יכול למנות שליח כדי להקנות את הה' סלעים להכהן ושהוא עצמו יעשה את חלות הפדיון דהיינו שהוא עצמו יגיד שיהי' בנו פדוי ויעשה עי"ז את חלות הפדיון עם הכהן, והרי בסוגיין התנאי של מעמ"ל הרי הוא תנאי בהקנאת הכסף ולא בעצם הפדיון, דהיינו שהוא מתנה שהקנאת הכסף להכהן תחול על מנת שיחזיר, אבל לא התנה כלום בעצם הפדיון, וא"כ לק"מ כי הקנאת הכסף הרי הוא שפיר יכול לעשות גם ע"י שליח, ולכן שפיר מהני גם תנאי, ורק את חלות הפדיון הרי הוא צריך לעשות בעצמו עכ"ד, הרי להדיא שיש כאן חלות פדיון ואין זה רק ענין של תשלום חוב.

ברם לכאורה מוכח מלקמן בדרך כ"ט ע"ב דהוי שפיר בגדר חוב של ממון להכהן, שהרי מבואר שם שגובין את הה' סלעים מלקוחות, והרי דין כזה שייך רק

הדין נותן שבספק לא נאמר שהמוציא מחבירו עליו הראי'.

ועכ"פ גם לפ"ז אתי שפיר למה גובין מלקוחות, והיינו משום שלסוף יש כאן גם חיוב ממון.

ונראה עוד שלפי הדרך שכתבנו לעיל אתי שפיר דברי תוס' בב"ב שהביא הקו"ש שם כמו לפי הדרך של הקו"ש עצמו עיי"ש.

וע"ע בענין יסוד הדין של פדיון הבן בסוף הכרך באות קצ"א*, ובאות ש"ס במה שכתבנו בענין יסוד הדין של פדיון הבן בנוגע לסוגיא דהתם, וכן עי' בדברי החזו"א שהבאנו שם. ועיין עוד בדברי המקנה שהבאתי באות צ"ד סוף סק"א.

צב) לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין.

עיין בתוס' שפירשו שהכוונה היא לגזירה דרבנן שמא יקדשנה בקנין חליפין. מיהו הרמב"ם כתב שהטעם שאינה נקנית במעמ"ל הרי זה משום שאין זה נקרא כסף של הנאה, ולפי דבריו יוצא מסוגיית הגמ' שזהו גם הטעם למה אין אשה נקנית בחליפין. וכתב האב"מ בסי' כ"ט סק"ב בד"ה והנה לפי וכו' שלפ"ז צ"ל שהרמב"ם סובר שמה שאין אשה מתקדשת בחליפין הרי זה רק כשנתן לה את הכלי בתורת סודר בעלמא, דאז הרי היא צריכה לתפוס בו ולהחזירו דהא קי"ל שאם תפס מפקינן מיני', ומש"ה שפיר מדמינן מתנה עמ"ל לדין זה, אבל אם נאמר כתוס' בדף ג' שאפילו אם נתן לה את הכלי לחלוטין בתורת חליפי שוה בשוה, אין זה מועיל לעשות קידושין, כי בקידושין בעינן תורת קנין כסף, וחליפין

לאו קנין כסף הוא, א"כ א"א לומר כדברי הרמב"ם שהרי לפ"ז יוצא שהטעם שאין קנין חליפין מועיל בקידושין אינו משום שלא ניהנית אלא משום שאינו בגדר קנין כסף, וא"כ איך אפשר לדמות מעמ"ל לחליפין, דהא מעמ"ל הרי היא שפיר בגדר קנין כסף. והסיק האב"מ שהרמב"ם חולק על תוס' וס"ל שבאמת רק תורת סודר לא מהני חליפין ומטעם שאין כאן כסף של הנאה, אלא שכתב שמודה הרמב"ם שמדרבנן מיהא אסור לקדש גם בדרך חליפי שוה בשוה גזירה אטו סודר.

ובסק"ד שם בד"ה אמנם וכו' כתב שמה שכתב הר"ן כאן שאם הוא מקדשה בהנאת השימוש של המעמ"ל, אז הרי היא שפיר מקודשת, כי ההנאה היא שלה לחלוטין, הרי זה אתי שפיר רק לפי הרמב"ם שסובר שמעמ"ל לא מהני משום שאין זה נקרא בגדר כסף של הנאה, דלפ"ז בהציור של הר"ן הרי היא שפיר מקודשת, כי ההנאה, שהיא הדבר שייחד להיות כסף קידושין, שפיר תישאר אצל האשה, ומש"ה הרי זה שפיר מיקרי שקיבלה האשה כסף של הנאה, אבל לפי תוס' הדין נותן שלא יועיל והיינו משום שהרי בהציור הזה של הר"ן שהוא מקדשה עם ההנאה אין הכוונה שהוא מקדשה ע"י ההנאה גרידא דהיינו תמורת ההנאה שהיא תקבל, דהא זה אינו מועיל משום שהרי זה כמו רקוד לפני דלא מהני כי הרי היא מתחייבת לו עבור ההנאה מיד וא"כ כשהוא מוחל לה הרי זה כמו מקדש במלוה, וא"כ צ"ל שכונת הר"ן היא שהוא מקדשה בזה שהוא נותן לה קנין בתוך גוף הכלי כדי ליהנות ממנו, וא"כ מכיון שהוא מקדשה בהכלי והכלי סופו לחזור הרי זה

אכתי דומה לחליפין והדין נותן שלא תהי' מקודשת, אבל לפי הרמב"ם נהי שהוא מקדשה בגוף הכלי אבל הקנין הזה בתוך הכלי ליהנות ממנו הרי הוא שפיר בגדר כסף של הנאה (מיהו לא הבנתי למה לפי הרמב"ם לא גזרינן כמו שכתב האבני מילואים בנוגע לחליפי שוה בשוה).

צג) לבר מאשה לפי שאין אשה נקנית בחליפין.

עיין ברמ"א בסי' כ"ט סעיף א' שפסק שאם נתנה אשה לאיש מתנה על מנת שיחזיר אותה לאחר ל' יום, והטעם שנתנה האשה להאיש את המתנה הנ"ל הי' בכדי שהוא יקדש אותה בה בתוך הל' יום, ונתן לה האיש את המתנה בתוך הל' יום לשם קידושין, הרי היא מקודשת, ועמדו הנושאי כלים על זה שכתב הרמ"א שהיא נתנה לו את החפץ לל' יום, דהא גם אם נתנה לו מעמ"ל בלי פסיקת זמן, הדין צריך להיות כן. וכתב האב"מ שם בסק"ג שהרמ"א כתב כן משום שאם לא פסקה לו זמן, אלא נתנה לו מעמ"ל בלי פסיקת זמן, א"כ בכה"ג באמת אינה מקודשת, כי כשהוא מחזיר לה הרי זה נחשב שדידה קא יהיב לה ולא מדידי, משא"כ כשפסקה עמו על ל' יום, והחזיר לה קודם כלות הל' יום, הרי זה שפיר נקרא שדידי קא יהיב לה כיון שהי' יכול להחזיקו עד ל' יום, אבל כשלא פסקה לו זמן א"כ פירושו של דבר זה הוא שמתו שהוא מחזיר לה הרי זה בתורת קיום התנאי

וא"כ הרי זה נקרא שדידה קא יהיב לה, עכ"ד האב"מ.

מיהו לכאורה גם כשלא פסקה עמו י"ל שזה נקרא שהוא נותן לה משלו, דהנה המקנה כאן בדבריו על תד"ה לבר מאשה וכו', כתב שכדי לקיים את התנאי של חזרה סגי אם יחזירנו לו ג"כ בתנאי של על מנת להחזיר*, וא"כ יוצא שכשהאיש מחזיר אותו להאשה לחלוטין לשם קידושין הרי זה שפיר נקרא שנתן לה מדידי, ויש לדחות.

צד) תד"ה לא החזירו. א. קושיית המקנה ועוד אחרונים, ותירוצו של המקנה.

עיין בתוס' שהקשו על דברי רבא באתרוג שאם החזירו יצא ואם לא החזירו לא יצא, דלמה חל התנאי הלא צריכים תנאי כפול. ויש להתעורר למה לא הקשו תוס' כן גם קודם, דהיינו על מאי דס"ד שבמכר לא קנה משום שחל התנאי והרי הוא מקלקל, דגם על זה יש להקשות אמאי חל התנאי הלא בעינן תנאי כפול וא"כ הדין נותן שהתנאי יהי' בטל והמכר קיים.

ועי' בהמקנה שהקשה כן, ותירץ דהתם איכא למימר דאיירי באמת באופן שכפל את התנאי אע"פ שלא אמרו כן להדיא בהגמ', אבל הך מימרא של הילך אתרוג ע"מ שתחזירהו לי החזירו יצא לא החזירו לא יצא בעל כרחך איירי באופן שלא כפל את התנאי, דהא אם כפל את התנאי א"כ אין שום חידוש בזה שחל התנאי ושהוא

את התנאי, וממילא בטלה זכייתו אף הוא, והרי החפץ שייך להנותן הראשון.

(* אלא שיש להנותן הראשון ברירה לא לקיים את התנאי של חזרה כי עי"ז יצא שבטלה זכייתו למפרע, אשר מזה מסתעף שלא קיים המקבל הראשון

סברא זו, אבל דיחוייו של הב"ש שם לא שייך כאן).

ועכ"פ המקנה כתב שגם בפדיון הבן הי' אפשר לומר כן, והיינו שמה שאין בנו פדוי הרי זה איירי אפילו בלא כפל את התנאי ומשום שהכהן אינו סומך דעת, וגם בפדיון הבן בעינן סמיכות דעת כי הרי זה כמו מכר שהרי הוא מקנה להישראל את הבן (עי' בזה לעיל באות צ"א), אבל בתרומה שפיר יצא ידי נתינה כי התם הכהן אינו צריך להקנות כלום ולא בעינן סמיכות דעתו, וזו היתה סברת הס"ד שאמרה שבמכר לא קנה ובתרומה שפיר יצא ידי נתינה, ואפילו הכי הדר מקשה הש"ס שגם בתרומה הדין נותן שלא יועיל כי התנאי שפיר חל וכמו שהסיקו תוס' דלא בעינן תנאי כפול וא"כ אין זה נקרא נתינה.

ב. דרכו של החמדת שלמה.

החמדת שלמה כתב שלא הקשו תוס' על הס"ד שבמכר לא קנה כי י"ל שהתם באמת לא איכפת לן אם לא כפל את התנאי, אלא גם בלא זה התנאי מהני לבטל את המכר, והיינו משום שהתם אזלינן שמעמ"ל לא שמה מתנה, והכוונה בזה היא שבכלל אינו קונה את הכסף שנתן לו הקונה*), וא"כ יוצא שכשאדם מטיל תנאי של עמ"ל, התנאי הזה הרי הוא כמו חזרה בתוך כדי דיבור, כי הרי אזלינן שהתנאי הזה גורם שבאמת אין הוא קונה, וא"כ הרי זה כמו חזרה בתכ"ד, והרי בחזרה בתכ"ד לא בעינן משפטי התנאים. ועוד הוכיח כן החמדת

באות פ"ו שכתבנו הסבר למה לומר שאין הכסף קנין לו.

חייב להחזיר, אלא כל החידוש הוא רק שאע"פ שחל התנאי והרי זה מעמ"ל בכל זאת הרי זה נקרא בגדר לכס, וא"כ הו"ל לרבא למימר רק שהוא יוצא ידי המצוה אם החזירו לבסוף, אבל מזה שהוסיף לומר שאם לא החזירו לא יצא, חזינן שיש חידוש בעצם העובדא שחל התנאי, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי באופן שלא כפל, ובא רבא לחדש שאעפ"כ חל התנאי ושם לא החזירו לא יצא עכ"ד. מיהו יש להעיר דאכתי י"ל דאיירי באופן ששפיר כפל את התנאי, רק שבכל זאת שפיר יש כאן חידוש בזה שחל התנאי, והיינו משום שהו"א שאינו חל משום דחשיב תנאי ומעשה בדבר אחד וכמו שהעירו תוס' להלן בדבריהם.

עוד תי' המקנה שלא הקשו תוס' על הס"ד שבמכר לא קנה, כי התם הרי שייך לומר שאע"פ שלא כפל את התנאי ואין התנאי חל, אבל בכל זאת אינו מכר, והיינו משום שהקונה אינו סומך דעת, כי הוא חושב שהוא שפיר חייב לקיים את התנאי, ומש"ה במכר לא קנה, אבל מאתרוג חזינן שהוא שפיר ניחא ל' להחזירו וסמך דעתו, כי אם לא סמך המקבל דעתו א"כ אפילו אם החזירו הדין נותן שלא יצא, והביא סמוכין לזה ממה שכתב הב"ש בסי' כ"ט סק"א שלפי מאי דמסקינן שאשה אינה נקנית במעמ"ל א"כ אפילו אם לא כפל את התנאי (אשר בכה"ג אין התנאי חל), בכל זאת אין היא מקודשת משום שלא סמכה דעתה כי היא חושבת שהיא שפיר חייבת להחזיר (מיהו עיי"ש באב"מ בסק"א בד"ה ואינו נראה וכו' שדחה

* ואין הכוונה שהוא שפיר קונה, רק שלא סגי בקנין קלוש כזה כדי להחשב כסף קנין. ועיין לעיל

שלמה משום שלכאורה קשה איך ס"ד בכלל לומר שבמכר לא קנה, הלא הדין נותן שהתנאי לא יחול בכלל, שהרי אזלינן שמעמ"ל לא שמה מתנה ושאינו קונה את הכסף, וא"כ התנאי הזה סותר את המעשה של הקנאת הכסף, שהרי התנאי גורם שלא יקנה את הכסף, וא"כ הדין נותן שהתנאי יהי' בטל והמעשה יהי' קיים, ותי' כהנ"ל שהמכר בטל משום שיש כאן חזרה בתכ"ד, משא"כ היכא שאמר הרי את מגורשת על מנת שהנייר שלי לא אמרינן שהרי זה כמו חזרה בתכ"ד מהגירושין ויתבטל המעשה אלא אמרינן שמכיון שאין כאן משפטי התנאים התנאי בטל, והטעם לזה הוא משום שהתם אין זה נחשב שהוא חוזר בו כי לא אמר בתנאו שאינו רוצה את הגירושין, כמו כאן שהוא אומר שהוא רוצה להחליש את הקנין של המנה חולשה כזו שגורמת שלא יחול, אלא הרי הוא רק מתנה על הנייר, אבל אינו כאומר שהוא מתחרט מהגירושין, אלא הרי זה כמטיל תנאי, ולכן בעינן משפטי התנאים, ומכיון דהוי תנאי ומעשה בדבר אחד, והתנאי גורם את אי חלות המעשה, הדין נותן שהתנאי יהי' בטל, עכ"ד החמדת שלמה עם הוספת ביאור קצת עיי"ש.

ג. דרכו של האב"מ.

האב"מ בסי' כ"ט סק"א בד"ה אמנם וכו' כתב שעל המימרא שבמכר לא קנה לק"מ, כי י"ל שבאמת לא כפל את התנאי ובכל זאת אתי שפיר למה לא קנה, והיינו על פי מה שחידש שם שכל היכא שלא התנה כמשפטי התנאים, אע"פ שאין התנאי מעכב את המעשה, אבל בכל זאת הרי הוא שפיר חייב לקיים את התנאי, והיינו משום דלא

גרע מזה שהוא חייב לשלם את דמי החפץ משום שכך פסקו בשעת הקנין, דכמו שעצם הקנין מחייב אותו לשלם את הכסף שפסקו, ה"ה שהקנין מחייב אותו לקיים את התנאי מדין פסיקה, אבל גם אם לא קיים את התנאי, המעשה נשאר קיים כמו היכא שלא שילם אח"כ את כל הכסף שאין המקח בטל בגלל זה, אלא הרי הוא נעשה עכשיו גזלן על מה שלא שילם, וא"כ גם בציור שלא כפל את התנאי נהי דאמרינן שלא נתכוין לתלות את חלות המעשה בקיום התנאי אלא גם בלי קיום התנאי הרי הוא רוצה את המעשה, אבל בכל זאת הרי הוא שפיר רוצה לחייב את המקבל מדין פסיקה, וא"כ לפ"ז י"ל שלעולם איירי באופן שלא כפל את התנאי, ובאמת הכסף שנתן הקונה נקנה הוא להמוכר, רק שמכיון שיש עליו חיוב להחזירו מדין פסיקה, אין זה נקרא כסף קנין, ולכן הקשו תוס' רק ממימרא דרבא גבי אתרוג כי התם ממה שרבא אמר שאם לא החזירו לא יצא הרי מבואר שבאמת חל התנאי ושואם אינו מקיימו הרי המעשה בטל, וא"כ על זה שפיר הקשו דהא חסר משפטי התנאים. וגם בקצה"ח בסי' רמ"א סק"ט כתב תי' זה (ולקמן בדף ס"א אביא מקורות בענין אם הטעם למה צריכים תנאי כפול הוא כדי להוכיח שאינו מפליג בדברים וכמו שנקטתי כאן, או האם הוא בגדר גזירת הכתוב).

ברם לכאורה הרי זה מובן רק לפי הדרך שבקנין כסף צריכים שהכסף יחשב בגדר תשלומין בשביל החפץ, דלפ"ז י"ל דהיכא שיש עליו חיוב להחזירו הרי זה פוחת משווי ואינו נחשב בגדר תשלומין עבור קנין לעולם (ועי' לעיל באות פ"ו בקטע

המתחיל ונבאר וכו' ולהלן שם שביארתי ענין זה יותר), אבל אם אין אנו צריכים שיחשב בגדר תשלומין א"כ מה לי בזה שיש עליו חיוב להחזירו.

ד. דרכו של הקצה"ח.

עי' בקצה"ח בסי' רמ"א סק"ט שכתב לתרץ על פי מה שהביא לעיל שם בסק"ד שי"ל שמתנה על מנת להחזיר אינה בגדר מתנה לעולם, בתנאי שהקונה יקנה אותה לו בחזרה (אשר לפ"ז בעינין באמת שהקונה יקנה אותה בחזרה בדרכי קנין), אלא הכוונה היא שהמתנה נשארת בגדר מתנה לזמן, ובכלות הזמן הרי היא חוזרת בדרך ממילא להנותן, רק שהטעם למה הנותן צריך להתנות בדרך תנאי, הרי זה משום שבלי תנאי אין לו להנותן אלא מה שמשייר המקבל, ואם המקבל יתנהו לאדם אחר או יאכלנו אין לו להנותן עליו כלום, ולכן הרי הנותן צריך להתנות שאם אינו מחזירו, אז המתנה תהי' בטילה למפרע, ולפי הצד הזה כתב הקצה"ח דמובן שפיר למה במכר לא קנה אפילו אם לא כפל את התנאי, והיינו משום שגם בלי שיכפול את התנאי, ואפילו אם התנאי באמת אינו חל, הרי סו"ס נתן לו את המעות רק לזמן, ומש"ה שפיר י"ל שאין זה מספיק קנין בהמעות כדי שיוכלו לשמש ככסף קנין (ולעיל באות פ"ו כתבתי שדבר זה מובן היטיב לפי הצד שבקנין כסף צריכים שהכסף יחשב בגדר תשלומין בשביל החפץ כי א"א שקנין לזמן יחשב בגדר תשלומין בשביל השדה או האשה או הבן כיון שהוא מקבל בהם קנין לעולם, ובהאות הנ"ל בקטע המתחיל ונבאר וכו' ביארתי ענין זה יותר, ובשם האבן האזל

הבאתי שגם אם מתנה עמ"ל היא קנין לעולם בתנאי שיחזיר אינו בדין שתיחשב בגדר תשלומין עבור קנין לעולם בלי תנאי), אבל על דברי רבא באתרוג שפיר קשה כי התם קאמר רבא שאם לא החזיר בטילה המתנה מתחילתה, וא"כ מזה חזינן ששפיר חל דין תנאי.

צה) בא"ד.

הנה תוס' כאן כתבו שלא בעינין תנאי כפול כי יש אומדנא דמוכח שהוא מתכוין באמת להתנות את התנאי אבל לא ביארו למה יש אומדנא כזה. והבית שמואל בסי' כ"ט סק"א הזכיר משום שהוא רוצה בעצמו לצאת בו, והקשה המקנה כאן על זה דהא בשביל היום השני סגי בשאול (ויש ליישב). והמקנה עצמו תי' דמוכח שהוא מתכוין להתנאי כי אסור לתת ביו"ט מתנה גמורה וכל ההיתר ליתן את האתרוג הרי הוא משום שהוא נותן אותו רק בדרך מעמ"ל שאינה נחשבת מתנה גמורה וכמו שהביא שם מהמגן אברהם, ואפילו לפי מה שציידד המגן אברהם שמותר לתת את האתרוג גם במתנה גמורה כיון שהוא עושה כן לצורך מצוה, אבל גם לפ"ז הרי נהי' שמותר לו להקנות את האתרוג לחבירו, אבל איך הוא מבקש שחבירו יקנה לו את האתרוג בחזרה, הלא זהו כבר שלא לצורך מצוה, וא"כ בע"כ צ"ל שנתכוין באמת לעשות תנאי, אשר אז אינה מתנה גמורה ולכן גם חבירו מותר להקנותו לו בחזרה כי מה שהוא מקנהו לו בחזרה לא חשיב מתנה גמורה כיון שהיתה בידו רק בתורת מעמ"ל, ועוד דכיון שנתכוין להתנות א"כ יוצא שמה שחבירו מקנהו לו בחזרה הרי זה ג"כ לצורך מצוה כי אם לא יקנהו

בחזרה הרי יתגלה שלא יצא ידי המצוה. והנה הטעמים הנ"ל הרי הם טעמים רק לענין אתרוג, אבל במכר אין אומדנא לומר שהוא נתכוין באמת להתנות. ולפ"ז נשאר קשה על הס"ד שבמכר לא קנה, למה לא קנה הלא מכיון שלא כפל את התנאי, הרי התנאי בטל והמעשה קיים. ולעיל בהאות הקודמת הבאנו את תירוצי המפרשים על הס"ד דהתם גם בלא לומר שיש כאן אומדנא דמוכח לק"מ ומש"ה לא הקשו תוס' גם על הס"ד.

ועי' באב"מ בסי' כ"ט סק"א שכתב עוד טעם למה יש אומדנא, והיינו משום שאין תכלית נתינתו אלא כדי שיצא בו ידי המצוה, ולשם כך מספיק במעמ"ל, וכתב האב"מ שלפ"ז לפי המסקנא שבמכר שפיר קנה משום שמעמ"ל שמה מתנה, א"כ שפיר יש אומדנא שהוא מתכוין לתת לו במעמ"ל, כי ליותר מזה אינו זקוק. ועוד כתב שבקידושין ליכא אומדנא והיינו משום שכיון שהדין הוא שאין אשה נקנית במעמ"ל א"כ אין אומדנא שהוא רוצה באמת לתת לה את המעות דוקא במעמ"ל דהא באמת לא מספיק בשביל קידושין אם יתן לה רק עמ"ל, וכתב שלפ"ז אתי שפיר דברי הב"ח שבקידושין בעינן תנאי כפול ושאם לא כפל את התנאי הרי התנאי בטל והקידושין קיימין. אלא שהקשה על זה דא"כ מה היתה הס"ד לומר שבמכר לא קנה הלא מכיון שאם יש תנאי של עמ"ל הדין הוא שלא קנה א"כ גם במכר אין כאן אומדנא שנתכוין לעשות תנאי, אלא בעינן שיכפול את התנאי, והרי אזלינן שלא כפל, וא"כ הדין נותן שאין כאן תנאי והמכר קיים. ולעיל בהאות הקודמת הבאנו את מה שתי' להלן שם על

זה. ולפי דבריו שם יוצא שהקידושין בטלין אפילו אם לא כפל את התנאי, ודלא כהב"ח, כיון שהאשה חייבת להחזיר לכה"פ מדין פסיקה, ודוק.

צו) בא"ד.

עי' בדבריהם שהקשו איך חל התנאי של עמ"ל הלא יש כאן חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד. ותירצו שהחסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד הוא רק כשהתנאי סותר את המעשה וכמו שביארו בדבריהם. והקשה הקו"ש על קושייתם שגם לענין החסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד למה לא יועיל אומדנא. וי"ל שאומדנא מהני רק כדי לסלק את החסרון של תנאי שאינו כפול כי כל הטעם למה בעינן תנאי כפול הרי זה כדי להוכיח שהוא מתכוין באמת להתנאי ואינו רק כמפליג בדברים אלא הרי הוא מתכוין באמת שהתנאי יבטל את המעשה, אבל החסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד אינו משום חסרון של גמירת דעת, דהא אפילו אם פירש להדיא שהוא מתכוין לתנאי, אכתי קיים חסרון זה (ולקמן בדף ס"א אביא מקורות בענין אם צריכים תנאי כפול כדי להוכיח שאינו מפליג בדברים וכמו שכתבתי כאן, או האם הוא בגדר גזירת הכתוב).

מיהו לפ"ז אכתי צ"ע על המימרא של רבא דהא בעינן תנאי קודם למעשה ואילו הלשון של הילך אתרוג ע"מ שתחזירהו לי הרי היא לשון של מעשה קודם לתנאי.

והקו"ש כתב ביאור אחר בתוס' שמתרץ גם את זה וז"ל, דדוקא היכא דאיכא גריעותא בלשון התנאי (כגון היכא שלא כפל), בזה אמרינן דאומדנא הוי כאילו התנה

בלשון המועיל (ולפ"ז ה"ה שמועיל היכא שאמר את המעשה קודם להתנאי), אבל בתנאי ומעשה בדבר אחד דלא מהני אפילו פירש בלשון טוב, לא עדיפא אומדנא מתנאי מפורש, וה"ה בחליצה דתנאי לא מהני הכי נמי לא מהניא אומדנא עכ"ל.

והנה גם לפי הדרך של הקו"ש וגם לפי הדרך שכתבנו לעיל יוצא שאומדנא אינו מועיל בזכות עצמו, אלא הרי הוא מועיל רק לתקן את התנאי, ואז הרי זה מועיל מדין תנאי, ומש"ה שייך לחלק כמו שכתבנו שמועיל רק להוכיח על כוונתו, א"נ רק כדי לתקן חסרון בלשון התנאי וכהקו"ש, אבל אינו מועיל היכא שיש חסרון בעצם תוכן התנאי כגון היכא שהתנאי והמעשה הם בדבר אחר וכמו שמבואר בתוס'.

ועיין עוד ברשב"א בגיטין דף ע"ה ע"א בד"ה אתקין וכו' שהקשה איך שייך לומר שצריכים תנאי קודם למעשה, ושאם אמר את המעשה קודם להתנאי, המעשה קיים אפילו אם לא יקיים את התנאי, הלא גם אם אמר את המעשה קודם, הלא מזה שהזכיר את התנאי יש אומדנא דלא ניחא לי' אלא א"כ יתקיים התנאי. הרי דס"ל להרשב"א בקושייתו שגם בכל ציור של תנאי יש כאן אומדנא של גמירת דעת וא"כ הדין נותן שיחול התנאי.

ותי' הרשב"א דאדרבה מזה שהזכיר את התנאי ואמר לשון גרוע א"כ מוכח שלא נתכוין שהתנאי יעכב את המעשה.

ושוב הקשה הרשב"א דאכתי איך שייך להצריך שלא יהיו התנאי והמעשה בדבר אחד, ושאם הם בדבר אחד התנאי בטל והמעשה קיים, הלא גם כשהם בדבר אחד

יש כאן אומדנא שאינו רוצה שיחול המעשה בלי התנאי (והכא הרי לא היתה לו דרך יותר טובה איך לומר את התנאי כמו לעיל שהי' יכול לומר את התנאי קודם להמעשה).

ותי' הרשב"א דאה"נ, מצד הדין, הי' המעשה צריך להיות בטל משום שיש כאן אומדנא, רק שצ"ל שיש ריבוי מיוחד בתוך הפרשה המשמש כגזירת הכתוב שגם בכה"ג חל המעשה.

ומקושייתו על תנאי ומעשה בדבר אחד חזינן דס"ל שבלי הריבוי שפיר שייך לומר שיועיל מדין אומדנא בזכות עצמו בלא דין תנאי, שהרי התם אינו בגדר חסרון בהלשון אלא לא שייך בכלל שיועיל מדין תנאי,

שו"ר בחידושי הגרנ"ט על נדרים בעמוד ה' שכתב בשם הגר"ח שלכאורה קשה למה סובר רבי מאיר שמכלל לאו אי אתה שומע הן הלא יש כאן לכל הפחות אומדנא וא"כ למה אינו מועיל מדין אומדנא. ותי' הגר"ח שאומדנא מהני רק כשיש הוכחה מתוך מעשיו אבל לא היכא שההוכחה היא מתוך דיבורו (עי' לעיל באות ס"ד במה שהבאנו בשם הגר"ח והברכ"ש). וחזינן שנוקט הגר"ח ששפיר שייך שיועיל מדין הוכחה ואומדנא.

צז) בא"ד.

עיין בדבריהם שתירצו שהכלל שבעינן שלא יהיו התנאי והמעשה בדבר אחד פירושו הוא דבעינן שהתנאי לא יסתור את המעשה, וכגון היכא שהוא אומר על מנת שתחזירי לי את הנייר דאם סוברים שע"מ לאו כאומר מעכשיו דמי הרי יוצא שהתנאי

סותר את עצם האפשרות של הגירושין.
 והקשה האב"מ בסי' ל"ח סוף סק"ו
 שא"כ מכיון שהדין הוא שאשה אינה נקנית
 במתנה עמ"ל, א"כ למה בכלל חל התנאי,
 הלא התנאי סותר את האפשרות של חלות
 הקידושין.

וכתב האב"מ שאולי י"ל דשאני הכא
 שהתנאי אינו בחלות הקידושין אלא
 בהקנאת הכסף, והרי התנאי של עמ"ל אינו
 סותר את עצם העובדא של הקנאת הכסף.

והקשה הקהלות יעקב כאן על זה שבכל
 זאת הרי ע"י שאין הקידושין חלין, מתבטל
 גם הקנאת הכסף, שהרי הוא הקנה לה את
 הכסף רק על דעת שיחולו הקידושין, וא"כ
 אכתי יוצא שהתנאי גורם שלא תוכל להיות
 כאן הקנאת כסף. ותי' הקה"י את דרכו של
 האבני מילואים דמה שהתנאי גורם שלא
 תהי' כאן הקנאת הכסף הרי זה רק מצד
 סיבה צדדית, דהיינו משום שאין המקדש
 מסכים להקנאת הכסף בלי שיחולו
 הקידושין, אבל מצד עצם התנאי אין כאן
 סיבה שלא תחול הקנאת הכסף.

מיהו אכתי קשה קושיית הגליון
 המהרש"א ביו"ד סי' ש"ה סעיף י', דהנה
 לשון השו"ע באה"ע בריש סי' כ"ט היא
 שהוא אומר לה הרי את מקודשת לי בדינר
 זה על מנת שתחזירהו לי, הרי שצייר השו"ע
 את הדברים באופן שהטיל את התנאי בחלות
 הקידושין, דהיינו שאמר שהקידושין יהיו על
 תנאי, אבל לא הטיל את התנאי בהקנאת
 הכסף, דהיינו שהקנאת הכסף להאשה תהי'
 על תנאי, דהיינו שלא אמר הילך מנה על
 מנת שתחזירהו לי ותהיי מקודשת בו, אלא
 התנה שהקידושין עצמן יהיו על תנאי, וא"כ

על זה אכתי קשה שהרי התנאי שהתנה
 בהקידושין אינו משאיר אפשרות לחלות
 הקידושין, ובציור זה לא שייך תירוצו של
 האב"מ, אלא הרי זה שפיר ציור של תנאי
 ומעשה בדבר אחד, שהרי בציור זה יוצא
 באמת שהתנאי בא לסתור את אותה החלות
 שבה הוא מטיל את התנאי, וא"כ הדין נותן
 שלא יחול התנאי אלא הקידושין יהיו
 קידושין.

מיהו אכתי יש לתרץ כהדרך שכתב
 הקה"י עצמו שם כדי ליישב את קושיית
 האב"מ, והיינו שמאי דאמרינן שהיכא
 שהתנאי סותר את המעשה, התנאי בטל,
 הכוונה היא להיכא שעצם תוכן התנאי
 סותר את המעשה, וכמו בהרי את
 מגורשת ע"מ שהנייר שלי אם סוברים
 שע"מ לאו כאומר מעכשיו דמי והגירושין
 חלין רק בשעת החזרת הנייר, דבכה"ג
 הרי גם אם האשה תחזיר מעצמה את
 הנייר בשעת חלות הגירושין (וכמו שהתנה
 הבעל) לא תהי' מגורשת, וא"כ יוצא שמה
 שסותר את החלות אינו העובדא שהבעל
 דרש מהאשה את החזרת הנייר ע"י
 התנאי, אלא עצם התוכן של התנאי הרי
 הוא דבר שמבטל את חלות הגירושין
 ואפילו אם תחזיר האשה את הנייר
 מעצמה, אבל הכא במתנה ע"מ להחזיר
 הרי אזלינן שעל מנת כאומר מעכשיו דמי,
 וא"כ אם האשה תחזיר מעצמה את כסף
 הקידושין להבעל אחרי הקידושין (וכמו
 שהתנה הבעל) לא איכפת לן בזה, וכל
 הקפידא הוא רק בזה שהבעל דרש ממנה
 ע"י התנאי לעשות כן, וא"כ בכה"ג אין
 חסרון של תנאי ומעשה בדבר אחד אלא
 שפיר חל התנאי והקידושין בטלין עכת"ד.

דף ז' ע"א

צח) מקודשת מדין ערב.

א. יסוד דין ערב גבי הלואה וגבי קידושין.

הנה יש אומרים שערב רגיל גבי הלואה הרי הוא משתעבד משום שזה נחשב כאילו הוא עצמו קיבל את הכסף של המלוה והלוה אותו להלוה. ויש אומרים שערב משתעבד תמורת ההנאה שהוא מקבל מזה שהמלוה סמך עליו ונתן להלוה את הכסף. ויש אומרים שערב משתעבד משום שאדם יכול לחייב את עצמו לשלם אע"פ שהוא עצמו לא לזה מעות. ועוד יש אומרים שעצם מסירת המעות מהמלוה להלוה וזכיית הלוה בהמעות הרי זה מעשה קנין שמשעבד את הערב.

ולענין קידושין, יש אומרים שהיא מקודשת משום שהרי זה כאילו היא עצמה קיבלה את הכסף, וכהדעה הראשונה הנ"ל גבי הלואה, אשר לפ"ז יוצא שגוף הכסף שנתן המקדש להפלוני הרי הם הכסף קידושין. ויש אומרים שהיא מתקדשת תמורת ההנאה שהיא מקבלת מזה שהוא נותן את הכסף להפלוני וכמו הדרך השני שגם גבי הלואה הערב משתעבד תמורת זה. ויש אומרים כהדרך השלישי שכתבנו שהערב מחייב את עצמו דגם כאן האשה מחייבת את עצמה לשלם להנותן, וממילא הרי הוא מקדשה בזה שהוא מוחל לה על הערבות. ויש אומרים כהדרך הרביעי שכתבנו שעצם נתינת המעות להפלוני וזכיית הלוה בהמעות הרי הם בגדר קידושי כסף וכהדעה שהבאנו שגבי הלואה עצם מסירת המעות מהמלוה להלוה הרי הם

בגדר קנין שמשעבד את הערב דגם כאן הרי הם בגדר קנין שמקנה את האשה בקידושין כי במקום להיות ערב תמורת הקבלה הרי האשה רוצה להיות מקודשת. ועי' בסק"ח מה שנביא מחי' רבי שמואל בביאור צד זה.

ב. הסוכרים שגבי ערב הרי זה נחשב כאילו הערב עצמו קיבל את הכסף.

הנה המחנה אפרים בהל' מלוה ולוה דיני ריבית סי' י"א הביא מתוס' בב"מ דף ע"א ע"ב בד"ה מצאו ישראל אחר וכו', ומהריטב"א בשט"מ שם בדף ס"ט ע"ב בשם הרמב"ן, שערב משתעבד משום שזה כאילו הוא עצמו קיבל את המעות, ולכן כתבו שאם המלוה אומר להלוה תן מנה לפלוני עבור הלואה זו שאני מלוה לך הרי זה ריבית גמורה כי הרי זה כאילו הגיע המנה לידו של המלוה. ולפ"ז המלוה חייב להחזיר להלוה את כל הסכום שהוציא וכמש"כ הריטב"א להדיא כי חשיב כאילו בא אותו סכום ליד המלוה.

מיהו בב"ב דף קע"ג ע"ב יליף רב הונא שערב משתעבד מקרא דאנכי אערבנו, ורבי יצחק שם לומד כן מפסוקים בספר משלי, ושוב הקשה רב אשי דהא ערבות הרי היא בגדר אסמכתא שהרי הערב משתעבד רק בגלל שהוא בטוח שהלוה ישלם ולא משום שהוא רוצה באמת לשלם, והרי קי"ל שאסמכתא לא קניא, ומתרצינן שבהיא הנאה דמפיק המלוה מעות על פומי' הרי הערב גומר ומשעבד נפשי' בדעת גמורה, ולפי הדרך הנ"ל שהרי זה נחשב כאילו הערב עצמו קיבל את המעות לכאורה קושיית רב אשי שם אינה מובנת שהרי לא שייך להקשות דהויא אסמכתא אלא היכא

שהוא קיבל על עצמו התחייבות מסוימת, דאז אנחנו נוקטים שלא עשה כן אלא משום שהי' בטוח שלא יבוא לידי חיוב, אבל הכא הרי אנחנו אומרים שהערב מתחייב משום שהרי זה נחשב כאילו הוא עצמו לקח והשתמש בהכסף וכאילו הוא עצמו נתנו להלוה וא"כ אין כאן מקום לפוטרו משום אסמכתא. ולכאורה צריכים לדחוק שזוהי גופא כוונת הגמ' בהתירוץ, והיינו שבהקושיא סבר ר"ח שערבות מהני משום התחייבות וכהדרך השלישי שכתבנו והרי הוא מתחייב בחנם, ועל זה מתרצינן שבהיא הנאה שמפיק מעות על פומי', כלומר אשר משום כך הרי זה כאילו הוא עצמו קיבל את המעות, גמיר ומשעבד נפשי', אי נמי כהדרך שהוא מתחייב עבור עצם ההנאה אבל לעולם אין זה כאילו קיבל את גוף המעות, א"נ כהדרך השלישי שכתבנו שאדם יכול לחייב את עצמו אע"פ שלא הי' חייב כלום ואין כאן שום אסמכתא כי הוא מחייב את עצמו על כל האפשריות, א"נ כהדרך הרביעי שהכסף משמש כמעשה קנין שמשעבדו ושהוא מסכים לזה כיון שהוא מקבל הנאה.

ועיי' ברשב"ם על מסקנת הגמ' שם שכתב שהמלוה שליחותי' דערב קעביד והרי זה כאילו הערב עצמו הלוה להלוה. ובספר קהלות יעקב בסי' י"ב סק"ג ביאר שאין כוונת הרשב"ם לומר דהוי מדין שליחות ממש, דזה אינו, שהרי בודאי חל הדין של ערבות אפילו אם אין המלוה ראוי להיות שליח וכמו שהביא בהגהות אבני מילואים בסי' ע' סק"ד ממס' ע"ז בריש פרק השוכר את הפועל ומב"מ דף ע"א שגם כשהנותן הוא נכרי אמרינן דין ערב אע"פ שאינו ראוי

לשליחות, ועוד הביא בהגהות אב"מ את מאי דאמרינן בכתובות בריש פרק המדיר ופרנס לאו שליחותי' דבעל קעביד דמבואר מזה שגם כשזה דבר עבירה הרי זה נקרא שהבעל קיבל את המעות ונתן לאשתו אע"פ שאין שליח לדבר עבירה (ודלא כהשער משפט בסי' קל"ב שנקט שהיכא שהוא לדבר עבירה או כשהמלוה הוא קטן ליכא דין ערב כי אין בכה"ג תורת שליחות), וא"כ צ"ל שכוונת הרשב"ם היא רק לומר שכיון שהמלוה עושה על פיו של הערב הרי זה נחשב שהכסף של המלוה בא ליד הערב ושהערב עצמו הלוה אותו, דכמו שהיכא שהי' להערב כסף ונתן אותו לשליח להלות בשבילו הרי זה נקרא שהוא עצמו הלוה, כמו כן גם כן כיון שהמלוה עושה על פיו הרי זה נחשב שהוא עצמו הלוה את הכסף.

וע"ע במחנה אפרים שם שדייק גם מדברי הרא"ש והטור כהדרך הנ"ל שהרי זה נחשב שהערב עצמו משתמש בהמעות, והיינו ממה שכתבו שהמקדש צריך לומר הרי את מקודשת בהמעות שנתתי על פיך, דכוונתם היא לומר שהיא מקודשת בעצם המעות, משום שהרי זה נחשב כאילו הגיעו המעות לידה. אלא שהקשה המחנ"א שלפ"ז לא אתי שפיר הצריכותא של הגמ' להלן בסוגיין כאן, דהא בשלמא אם אמרינן שהיא מקודשת בהנאה מסוימת, א"כ אז שפיר יש לומר שהרי זה בגדר הנאה "כל דהו" ושהו"א שרק בקידושין הרי זה מועיל אבל לא במקח וממכר, וכן שהוה אמינא שרק בממונא מהני מדין ערב כיון שממונא איתיהיב למחילה, וכהסברות שהזכירה הגמ' בהצריכותא (ועי' בזה בסוף אות צ"ט

בשם חי' רבי שמואל), אבל לפי הדרך שהרי זה כאילו קיבלה האשה את הכסף ועשתה בו כרצונה, א"כ מה שייך לחלק בזה בין קידושין למקח וממכר הלא בשניהם הערב קיבל את מלא הדמים. ותי' המחנה אפרים שי"ל שזהו גופא הקמ"ל של הצריכותא, כלומר שאם הי' רבא משמיענו רק גבי קידושין, היינו אומרים שהיא מקודשת בהנאה שיש לה מזה שעשה המקדש כרצונה, וממילא היינו מחלקים ואומרים שרק בקידושין מהני הנאה כזו משום הסברא של טב למיתב תן דו מלמיתב ארמלו אבל לא במקח וממכר, ומשום הכי השמיענו רבא גם במקח וממכר משום שמזה הרי אנו רואים שהטעם אינו משום ההנאה שקיבלה מזה שעשה כרצונה (דהא הנאה כל דהו כזו אינה מועלת במקח וממכר), אלא הטעם הוא משום שהרי זה נחשב כאילו הגיעו המעות לידה (מיהו אכתי קשה איך ס"ד שמדין ערב לא יועיל בממונא הלא כל עיקר הדין שהערב משתעבד, יסודתו בענין ממון, וכן הקשה הקו"ש כאן באות מ"א ונשאר קשה עיי"ש).

מיהו אכתי צ"ע דמנ"ל שזה נחשב שהגיעו המעות ליד הערב דאולי הרי זה מועיל בקידושין משום דסגי בהנאה כל דהו וכן הרי זה מועיל בממונא משום דאיתיהיב למחילה. וצ"ל דמזה שאמר רבא

וכן לענין ממונא משמע שגם בקידושין וגם בממונא הרי זה מועיל מאותו טעם דהיינו משום שזה נחשב שבא הממון לידו. והנה בגמ' כאן אמרינן שערב משתעבד אע"ג דלא מטיא הנאה לידי', ולכאורה הרי זה סותר את מאי דאמרינן בב"ב שם שערב משתעבד בהיא הנאה דמפיק מעות על פומי'. ולפי הדרך הנ"ל שכתבנו בגדר דין ערבות צ"ל שהכוונה כאן היא רק שלמראה העין לא הגיעו המעות לידו, אבל באמת הרי זה שפיר נחשב כאילו הוא עצמו קיבל את המעות (וכעין זה נביא להלן מהריטב"א לפי דרכו).

ג. הרווח זמן לפלוני ואתקדש אני לך.

והנה לפי הדרך הנ"ל יוצא לכאורה דהיכא שכבר הלוח מעות להפלוני ואמרה לו האשה הרווח לפלוני את הזמן של ההלואה ואתקדש אני לך, בכה"ג לא תהי' מקודשת, משום שבכה"ג א"א לומר שזה נחשב שהמעות הגיעו לידה ושהשתמשה בהן, דהא המעות כבר ניתנו להפלוני ואינן כאן, וכן בערב גופי' נצטרך לומר שבכה"ג אין הערב משתעבד, וזהו כדברי הרשב"א בהתשובה שהביא הרמ"א באה"ע סי' כ"ט סעיף ב' דהיכא שאמרה הרווח זמן לפלוני ואתקדש אני לך אין היא מקודשת*).

ד. היכא שקידשה מדין ערב ונמצאו

והמאירי כאן בד"ה האשה וכו' כתב וז"ל, ומכל מקום אמרה הרווח זמן הלואה לפלוני ואקדש אני לך כתבו גדולי הדור שאינה מקודשת שהרי כיוצא בה בערב פטור הואיל ולא על אמונתו הלוחו כמו שיתבאר באחרון של בתרא, ואין צריך לומר אם אמרה זרוק לים ואקדש אני לך עכ"ל.

* ועיין ביש"ש בסי' ז' שכתב וז"ל, וכתב הרשב"א בתשובה דה"ה אם אמרה הלוח מנה לפלוני ואתקדש אני לך מקודשת, אבל א"ל הרווח לפלוני זמן מלוח ואתקדש אני לך אינה מקודשת ע"כ, ואיני יודע לחלק ביניהן כי לפי הנראה מתקדשת בשתייהן עכ"ל.

העדים פסולים.

גם יש לעיין מה יהי' היכא שקידש אותה מדין ערב ושוב נמצאו שהעדים של הקידושין פסולים הם או שנתבטלו הקידושין מאיזו סיבה אחרת, האם היא חייבת לשלם להמקדש את הכסף שהוציא על פי' וכמו היכא שנתן בידה כסף שהיא חייבת להחזירם אם נתבטלו הקידושין. ולפי הדרך הנ"ל שזה כאילו קיבלה את הכסף, א"כ לכאורה חייבת היא לשלם אם נתבטלו הקידושין, אלא שיש לדון דאולי יתחייב הפלוני להחזיר את הכסף כיון שידעינן שהמקדש נתן לו רק על דעת שזה יועיל לקדש את האשה.

ולפי הדרך השני לכל היותר הרי היא חייבת להחזיר רק את הערך של ההנאה שקבלה מזה ששמע אלי' ונתן את הכסף שזהו פחות ממלוא ערך הכסף.

ולפי הדרך השלישי הרי היא תהי' חייבת לשלם את הכל כי חייבה את עצמה וכיון שהקידושין לא חלו הרי המקדש לא מחל לה.

ה. תלוה פרוטה לפלוני ואתקדש אני לך.

והנה יש לעיין מה יהי' לפי הדרך הראשון שכתבנו בביאור מדין ערב בציוור שלא אמרה תן מנה לפלוני ואתקדש אני לך, אלא אמרה תלוה פרוטה לפלוני ואתקדש אני לך. ולכאורה הרי זה תלוי באיך נבין את הדרך הנ"ל, דאם נאמר שהרי זה כאילו היא עצמה זכתה בהכסף ועשתה בו כרצונה א"כ הרי זה שפיר נקרא שהיא קיבלה פרוטה בכסף קידושי, אבל אם נאמר שזה נקרא רק שקיבלה זכות השתמשות בהכסף, דהיינו

השתמשות זו של להלוותו להפלוני, א"כ אולי אין ההשתמשות הזאת שוה כמלוא הסכום של הכסף אלא הרי היא שוה פחות משוויותו של הכסף וא"כ היכא שכל הסכום הוא פרוטה הרי זה נקרא שקבלה פחות מפרוטה (אבל היכא שאמרה לתת את הפרוטה לפלוני במתנה [ולא בהלוואה], נראה שהשתמשות זו שפיר שוה מלוא שוויות הכסף).

ו. זרוק מנה לים ואתקדש אני לך.

והנה לקמן בדף ח' נבאר שיש כמה ראשונים שהם סוברים שהיכא שלא אמרה תן מנה לפלוני אלא אמרה זרוק מנה לים ואתקדש אני לך אין זה מועיל מדין ערב, ולכאורה הרי זה תלוי בשני הביאורים הנ"ל, והיינו משום שלפי הדרך שזה כאילו קיבלה את גופו של הכסף ועשתה בו כרצונה א"כ הרי זה שפיר צריך להועיל מדין ערב, אבל לפי הדרך שהרי זה כאילו קיבלה זכות השתמשות בהכסף א"כ אולי י"ל שזרוק לים לא מיקרי השתמשות כיון שזה מעשה בעלמא בלי שום ערך. ואולי יש לדחות שגם לפי הדרך הראשון לא אמרינן בהציוור הנ"ל שהיא מקודשת מדין ערב, והיינו משום שי"ל שרק היכא שהיא צוותה לעשות בהמעות דבר של תועלת הרי זה נחשב כאילו הגיעו לידה אבל היכא שצוותה לאבדם א"כ בכה"ג אין זה נחשב בכלל כאילו הגיעו לידה וכמו שנבאר. ואולי יש לבאר דבר זה עוד כי גם לפי מסקנת הגמ' בב"ב שבהיא הנאה וכו' אכתי צריכים את הפסוקים שהביאו בב"ב שם וא"כ י"ל שבכה"ג לא גזרה כן התורה. ועי' בחידושי הגר"ח על הש"ס דאיתא שכדי לבאר את

דעת הרא"ש אמר הגר"ח דהיכא שאמרה לו זרוק לים ואתקדש אני לך אין זה מועיל מדין ערב כי אין זה נקרא שהגיעו המעות לידה. מיהו הריטב"א בפרק איזהו נשך שם (הובא במחנה אפרים שם) כתב בשם הרמב"ן בזה"ל, דאפילו א"ל זרוק דינר לים ואלוה לך הרי זה כאילו הגיע לידו וחזר וזרקו לים כיון שזה על פיו זרק וכו' עכ"ל. ולקמן בדף ח' ע"ב כתב הרמב"ן שמדין ערב מהני משום ד"ממונא שקלה מיני" עיי"ש.

ואולי יש להסביר את הצד שבכה"ג אין זה נחשב כמו שבאו ליד המצוה וכדברי הגר"ח ע"י שנחקר מה היא הכוונה בהגיע מעות ליד הערב, דאם הכוונה היא שהרי זה כאילו הוא קיבל את המעות מהמלוה ועשה בהם כרצונו וכלשון הרמב"ן וכמו שנקטנו בלשוננו עד עכשיו א"כ ה"ה בזרוק מנה לים, אבל אם הכוונה היא שמכיון שהוא רוצה שפלוני יקבל את המעות א"כ כשהפלוני קיבל הרי זה כאילו הוא עצמו קיבל א"כ הרי זה רק כשהקבלה היא דבר של זכות דאז הרי זה כאילו הוא קיבל.

וע"ע לעיל בסמוך בההערה, וכן להלן באות קנ"ז, בענין זרוק מנה לים ואתקדש אני לך, וכן בענין אם תנם על גבי סלע (שהוא מעשה בלי שום ערך כלל) ואתקדש אני לך מועיל מדין ערב, דגם את זה יש לתלות בהצדדים הנ"ל.

ז. דברי הרמ"ה בגט.

עי' בדברי הרמ"ה שהביא הטור באה"ע סי' ק"כ שכתב שהאומר לעדים כתבו ותנו גט לאשתי אין צריכים לזכות לו את הנייר קודם כתיבה, אלא אע"ג דכתבו מדידהו

ויהבי לה, כיון שבשליחותו קעבדי, מכי יהבי לה בשליחותי דבעל כמו דיהבו לבעל והדר בעל ויהיב לאיתתא דמי, דכיון דמזכה לאיתתא בשליחותי אקנויי אקנו לבעל לגרושי בי' ונמצא זכיית הבעל וגירושי האשה באין כאחד עכ"ד, ומשמע כהגדר הנ"ל במדין ערב שע"י שהמקבל קיבל, הרי זה כאילו המעות הגיעו להמצוה והוא נתן להמקבל.

ח. דברי הרשב"א שעשאוהו כזוכה.

והנה הרשב"א בדף ח' בסד"ה הא דתניא הביא את מאי דאמרינן בירושלמי שאם אמרה האשה תנהו לעני א"ר הילא העני זוכה לאשה משל בעלה וחוזר וזוכה לעצמו ע"כ, ומשמע שמה שזה נחשב שהגיע ליד האשה אינו משום שהנותן שמע לקולה אלא הרי זה משום שהמקבל עצמו זוכה בשביל האשה. מיהו הרשב"א שם כתב וז"ל, ולא זוכה ממש לאשה אמרי אלא עשאוהו כזוכה לאשה כדין לזה שזוכה לחייב בקבלתו את הערב כטעמא דגמרינן דאמר לעיל מקודשת מדין ערב, וגרסינן נמי התם שאם אמרה תן מנה לחרש ואתקדש אני לך אינה מקודשת לפי שאינו בר זכי' והלכך אי אפשר לה להתחייב מדין ערבנות בקבלתו והלכך אינה מקודשת (ומכ"ש שאם אמרה זרוק לים אינה מקודשת) עכ"ל. ומדברי הרשב"א משמע כהצד הרביעי שכתבנו בתחילת דברינו דהיינו שנתנית המעות להלוה וזכיית הלוה בהמעות הרי זה מעשה קנין שמשעבד את הערב.

ובספר אמרי בינה בהל' פדיון הבן באות ה' כתב שהרשב"א אינו כהרמ"ה הנ"ל, וכתב שלפי הרמ"ה אם יאמר הכהן תן ה'

סלעים לפלוני הרי זה מועיל לפדיון הבן משום דהוי כאילו הגיעו ליד הכהן אבל לפי הרשב"א מהיכא תיתי שזה מועיל גם בפדיון הבן. ונראה דהיינו כהנ"ל שכוונת הרשב"א היא כהדרך הרביעי שהבאנו אשר לפי הדרך היא אין זה נקרא שהכהן קיבל ה' סלעים. ועי' בחידושי רבי שמואל על קידושין בסי' ט' אות ו' שהזכיר את הדרך הרביעי בזה"ל, דיש לחקור בביאור האי סברא דערב קבלן דחשבינן כאילו קיבל המנה (עיי"ש בדרכו שרק בערב קבלן אמרינן שהרי זה כאילו קיבל הערב את הכסף אבל לא בסתם ערב), אי הגדר בזה הוא משום דחשיב כאילו הוציא ונשתמש בכל המנה ליתנו לפלוני, או דלמא דאין הטעם בזה משום שנשתמש בעצמו בהמנה ונתנו להפלוני אלא דקבלת אותו פלוני מחייבתו, דכיון דקבלת פלוני היתה מחמתו ועל פי ציוויו ורצונו, נתחייב הוא בהתמורה של קבלת המעות במקום אותו פלוני שהי' ראוי להתחייב, דקבלת הפלוני חשיבא קבלה בשבילו ובמקומו ומתחייב איהו בעד קבלת חברו. ולפ"ז אין כאן קבלת עצמו אלא דמתחייב על קבלת חברו, והא דמהני לקנינים וקידושין היינו נמי מהאי טעמא, דכיון דהוא [דהיא] החייב[ת] באותו מנה, ממילא דיכול[ה] נמי לקצוץ שבמקום חיוב יחול קנין או קידושין תמורת המנה, וכמו דהוי סיבת חיוב הוי נמי סיבת קנין אע"ג דלא הוי קבלת עצמו ממש ודוק היטב בזה עכ"ל.

ט. וע"ע באות קס"ה.

צט) דרכו של הריטב"א.

והנה המחנה אפרים בהל' ערב סי' א'

ובהל' מלוה ולוה דיני ריבית סי' י"א הביא מהריטב"א כאן שערב משתעבד תמורת ההנאה שהוא מקבל מזה שהמלוה סמך עליו והוציא את הממון על פיו, וכן בקידושין הרי היא מתקדשת בהנאה זו שהיא מקבלת מזה שהוא שומע לה ומוציא את המעות על פי (וכתב הריטב"א שצ"ל שמאי דאמרינן כאן שלא מטיא הנאה ליד הערב וליד האשה, הכוונה היא רק להנאת מעות בעין אבל הנאה בודאי איכא). ועוד כתב המחנ"א שם שכן משמע מדברי רש"י במה שכתב לקמן שבמדין ערב הרי האשה מקודשת ב"טובת הנאה", וכן מגוף הגמ' דקרי לה "הנאה כל דהו" (ועי' לעיל באות צ"ח סק"ב שהבאנו איך שפי' את דברי הגמ' לפי השיטה הקודמת שהבאנו), וכן הבין שם את כוונת הרמב"ם במה שכתב שהמקדש צ"ל הרי את מקודשת בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך, דכוונתו היא לומר שהוא מקדשה בעצם ההנאה (אבל בענין איך נעשה בעלמא דין ערבות יש להרמב"ם שיטה אחרת וכמו שנביא לקמן באות ק', רק שהרמב"ם מפרש שכיון שצריכים בערב את ההנאה הנ"ל כדי לסלק את הטענה של אסמכתא לא קניא א"כ חזינן מזה שיש כאן הנאה וממילא בקידושין הרי היא מקודשת תמורת הך הנאה). ועוד כתב המחנ"א שם שגם הרשב"א סובר כהדרך הזה. וכן נמצא באמת בחידושי הרשב"א כאן על מדין ערב. מיהו עי' בדברי הרשב"א שהבאנו לעיל בסוף אות צ"ח וכן בדבריו שהבאנו לקמן באות קנ"ז דמשמע דרך אחרת. ועע"ש שהקשה המחנ"א שדברי הריטב"א הנ"ל בסוגיין סותרים את מה שהביא משמו מפרק איזהו נשך בדף ס"ט ע"ב דהוי כאילו הגיעו המעות לידו.

והקהלות יעקב כאן הקשה על הדרך הנ"ל דבודאי אין הערב מתכוין לקנות הנאה זו בדמים אלא כוונתו היא לקבל אחריות עבור הכסף שהוא נותן להלוה, ועוד דאם זה נקרא שהערב משעבד את עצמו להמלוה תמורת ההנאה, א"כ למה אם לא שילם הלוה את החוב ושילם הערב, למה רשאי הערב לחזור ולגבות מהלוה, הלא הערב הי' חייב לשלם כתשלומין בשביל ההנאה שקיבל. ועיי"ש שתי' שהריטב"א סובר שמה שהערב מתחייב לשלם אין זה בתורת תשלומין בשביל ההנאה אלא הרי הוא מתחייב גם בלי להתכוין לקבל תמורה מהמלוה, רק שבכל זאת בעינין שתהי' לו הנאה כי ההנאה הרי היא בגדר כסף קנין שפועל את ההתחייבות (וההנאה יכולה לשמש ככסף קנין אע"פ שאינה ניתנת בתורת תשלומין בשביל ההתחייבות, וכט"ז שלקנין כסף לא בעינין כסף שיווי).

ולפי הדרך הזאת שערב מתחייב משום שיש הנאה, לכאורה יוצא שמדין ערב צריך להועיל גם אם תאמר האשה הרווח זמן לפלוני ואתקדש אני לך, וכן בערב עצמו הדין נותן שישתעבד בכה"ג כי גם בכה"ג יש הנאה, וכבר הקשה כן החלקת מחוקק על הרשב"א בתשובה שהביא הרמ"א בס' כ"ט סעיף ב' שכתב שאינה מקודשת בכה"ג.

ולפי הדרך הזאת י"ל שאם אמרה תן פרוטה לפלוני ואתקדש אני לך אינה מקודשת כי בכה"ג שכל הסכום הרי הוא רק פרוטה א"כ לכאורה ההנאה שהיא מקבלת מזה שסמך עלי' הרי היא שוה פחות

מפרוטה, וכן בערב גופי' לא ישתעבד הערב בכה"ג.

ולפי הדרך הזאת הדין נותן שאם היא אמרה לו זרוק מנה לים ואתקדש אני לך הרי היא מקודשת שהרי יש לה הנאה.

והנה הפ"י והקו"ש הקשו על הדרך הזאת דא"כ למה צריכים ללמוד מדין ערב, הלא פשיטא שכיון שיש כאן הנאה הרי היא מקודשת כמו ברקוד לפני וכדומה. ברם מדברי המחנה אפרים שם מבואר שאת זה גופא צריכים ללמוד מערב שדבר כזה נקרא על פי דעת תורה בגדר הנאה שהרי הי' אפשר להסתפק בזה וכדחזינן מהצריכותא.

מיהו עיין גם בספר חידושי רבי שמואל על קידושין בס' ט' שהקשה למה צריכים ללמוד מערב הלא פשיטא כיון שיש כאן מציאות של הנאה, ואין לומר שאין הדבר פשוט שמיקרי בגדר הנאה אלא צריכים ללמוד דילפינן מערב שמיקרי בגדר הנאה, חדא דלא משמע כן, ועוד דמה היא הראי' מהציוור של הלואה להציוור של קידושין, הלא אין ההנאות שוות, דהא התם הנאת הערב היא ממה שסומכים עליו ומאמינים לו, אבל הכא הנאת האשה היא ממה ששומעים בקולה.

ותי' שבאמת הנאה כזו שיש לה ממה ששומעים בקולה אינה בגדר ממונא ואין חיוב לשלם עבור הנאה זו*), רק שבקידושין לא בעינין הנאה שהיא בגדר ממונא, אלא כיון שאדם רוצה לתת פרוטה עבור הנאה כזו הרי גם הנאה כזו מיקרי כסף קידושין (ולהלן שם רצה לומר שכן הוא בהנאת אדם

א"כ יש לו ריווח ממון מזה, א"נ כשגופו נהנה, עיי"ש בשני תירוצי תוס' ובספרי שם באות ס"א.

(* ועיי' בתוס' בב"ק דף ק"א ע"א דמבואר בדבריהם שאין אדם חייב לשלם עבור הנאה

חשוב דאין זה בגדר ממונא ואין זו הנאה שהוא יכול לתבוע ממנה תשלומין עבורה), וא"כ מכיון דלא חשיב בגדר ממונא, שפיר הוה ס"ד שלא מהני הנאה זו, והא דמהני באמת הרי זה משום שאנו לומדים מערב שמהני הנאה שאין בו דין ממון, אלא שהקשה שם דהא אין כאן התנאי של כסף החוזר דהיינו שהאשה תהי' חייבת לשלם ולהחזיר את כסף הקידושין במקרה שלא יחולו הקידושין (ובגמ' איתא וכן לענין ממונא והתם בודאי צריכים כסף החוזר). ועוד הקשה שם על דברי המחנה אפרים בפ"א מהל' ריבית שנוקט שהך הנאה של ערב הרי היא שפיר בגדר ממונא שהרי הביא המחנ"א את דברי תוס' שאם המלוה אומר להלוה תן מנה לפלוני ואני אלוה לך הרי ההנאה מיקרי בגדר ריבית וכתבו הראשונים דהוי ריבית קצוצה ומוציא הלוה בדיינים כל מה שנתן להפלוני, וכתב המחנ"א שהיינו רק לפי הסוברים שמדין ערב מהני משום דהוי כאילו הלוה קיבל כל המנה בידו, אבל לפי הריטב"א יתחייב המלוה להחזיר להלוה רק את שוויות ההנאה שהיתה לו, ומעתה מדברי המחנ"א מבואר דשפיר חשיב בגדר ממונא.

ועיין בחמדת שלמה שכתב שלפי הדרך הזאת שהיא מתקדשת עם ההנאה א"כ אם נתבטלו הקידושין אין היא צריכה לשלם.

ק) דעת הרמב"ם.

א. ביאורו של המחנה אפרים בדעת הרמב"ם.

הנה המחנה אפרים שם הביא את דעת הרמב"ם בפ"א מהל' מכירה הט"ו שאדם יכול לחייב את עצמו בפני עדים (אע"פ

שמעולם לא לוח), וכן ע"י שיכתוב שטר, והכסף משנה ביאר שכוונת הרמב"ם היא מדין קנין אודיתא, אבל המחנה אפרים שם ביאר שהוא משום שיכול אדם לחייב את עצמו בדברים בעלמא אע"פ שלא הי' מחויב. והנה הרמב"ם סיים שם שזה מועיל דוגמת מה שערב יכול לשעבד את עצמו, וביאר המחנה אפרים שהרמב"ם סובר שהטעם שערב משתעבד הרי זה משום שיש בכח אדם לחייב את עצמו אע"פ שלא הי' מחויב, וביאר המחנה אפרים שלפ"ז צ"ל שמאי דאמרינן בב"ב שם שערב משתעבד בההיא הנאה דמפיק מעות על פומי, אין הכוונה שזו היא עצם סיבת ההתחייבות, אלא הטעם למה בעינן שיהנה הרי זה רק כדי שלא יהי' נחשב אסמכתא (ועי' בפ"י כאן שכתב דבעינן את הטעם של הנאה רק לערב שלא בשעת הלואה).

והנה הנ"י בב"ב שם כתב שהערב חייב משום שהוא גרם להמלוה להפסיד את הכסף, ומשמע שכוונתו היא לומר שערב חייב משום מזיק (בדרך גרמי). מיהו הקהלות יעקב כאן כתב שאין זו כוונתו דא"כ מה קשה מהמ"ד שסובר שאסמכתא לא קניא, הלא אנחנו רוצים לחייבו משום מזיק, אלא לעולם ס"ל להנ"י שהטעם שערב משתעבד הרי זה משום התחייבות, רק שהנ"י בא לתרץ למה לא בעינן שיעשה קבלת קנין כדי להראות גמירת דעת, ועל זה תי' דכיון שהוא גרם, הרי הוא גומר ומשעבד נפשי' (ולפ"ז יוצא שהוא סובר שאדם אינו יכול לחייב את עצמו בפני עדים בלי שום קנין). ועוד כתב הקה"י שאחרי שאמרה הגמ' את הטעם הנ"ל של הנאה כדי לסלק את הקושיא של אסמכתא א"כ מעתה

הרי זה יכול לשמש גם לטעם לומר שהוא גומר ומשעבד נפשי, רק שהנ"י כתב את הטעם שכתב כי משמע מהגמרא דלא בעינן את הטעם של הנאה אלא כדי לסלק את הקושיא של אסמכתא, אבל אילו לא הי' בגדר אסמכתא (א"נ למ"ד אסמכתא קניא), לא היינו צריכים להך טעמא, וא"כ בע"כ צריכים לומר טעם אחר בענין למה חל השיעבוד בלי שום קנין. ועיין עוד שם במה שהביא מהכתונת פסים בהבנת דברי הנ"י.

ועוד ביאר המחנה אפרים בהל' ערב שם דאע"פ שהרמב"ם סובר שהדין של ערבות הרי הוא משום התחייבות, אבל בכל זאת גבי קידושין הרי היא מתקדשת עבור הנאת הנתינה שיש לה (וכדמשמע מהלשון של הרמב"ם שכתב שהמקדש צריך לומר בהנאת מתנה זו שנתתי על פיך), וילפינן מערב שדבר זה נקרא בגדר הנאה כי גם בערב צריכים שיהי' להערב הנאה זו כדי לתרץ למה לא חשיב אסמכתא.

מיהו עיין בספר חידושי רבי שמואל על קידושין בסי' ט' שהקשה למה צריכים ללמוד מערב הלא פשיטא כיון שיש כאן מציאות של הנאה, ואין לומר שאין הדבר פשוט שמיקרי בגדר הנאה אלא צריכים ללמוד דילפינן מערב שמיקרי בגדר הנאה, חדא דלא משמע כן, ועוד דמה היא הראי' מהציור של הלואה להציור של קידושין, הלא אין ההנאות שוות, דהא התם הנאת הערב היא ממה שסומכים עליו ומאמינים לו, אבל הכא הנאת האשה היא ממה ששומעים בקולה.

ב. דרכם של הפ"י והקו"ש.

והנה כבר הבאנו שהפ"י והקו"ש כאן

הקשו על הדרך שהיא מתקדשת עם הנאה דלפ"ז למה צריכים ללמוד מערב הלא פשיטא דכיון שיש כאן הנאה הרי היא מקודשת.

וביאר הפ"י והקו"ש בדרך אחרת את כוונת הרמב"ם במה שכתב שהוא אומר לה הרי את מקודשת בהנאה שנתתי על פיך, והיינו שאין הכוונה להנאת הנתינה, אלא הכוונה היא שהאשה נעשית ממע ערב ושוב הרי הוא מקדשה בהנאת ויתור הערבות, וכוונת המקדש היא לומר שהוא מקדשה בהנאה זו שנתן על פי' ומוותר לה את החיוב שלה, אלא שביארו הפ"י והקו"ש בדרכים שונים איך הוא מוותר לה, דהפ"י פי' שחל עלי' באמת חוב לשלם להמקדש את מה שנתן והרי הוא מוחל לה את הערבות (והרי זה שונה קצת מערבות רגילה כי שם המלוה תובע בתחילה את הלואה), והרי הוא מקדשה בהנאת מחילת המלוה, ואילו הקו"ש כתב שהרי זה דומה להיכא שעשה לה שיריים ונזמים דלמ"ד אין לשכירות אלא לבסוף הרי הוא יכול לקדשה בזה שהוא מוותר לה על שכרו (כי עדיין לא התהפך השכר להיות מלוה), וא"כ כמו ששם הרי הוא מקדשה בהשכר שהיא צריכה עכשיו להתחייב, כמו כן גם כאן הרי הוא מקדשה בויתור הערבות שצריכה לחול עלי' (ולפי הקו"ש באמת אין האשה נעשית מחוייבת, אלא שהיתה עומדת להיות ערב בלי ויתורו של המקדש).

מיהו צ"ע על דרכם דאמאי לא תתקדש באמת בהנאה זו שהוא שומע לדברי' ולא נצטרך ללמוד מערב. ועוד יש להקשות על הדרך הזה דא"כ מה היא הצריכותא, הלא פשיטא שבין בקידושין ובין במקח וממכר

מהני מה שהוא מוותר את הערבות שהרי זה בגדר שוויות ממש כמו בהנאת מחילת מלוה וכמו בשיריים ונזמים, וכן הקשה החמדת שלמה על הדרך הזה שהאשה נעשית בגדר ערב (מיהו עי' לעיל באות צ"ח סק"ב שהבאנו איך שתי' המחנ"א את הצריכותא לפי הסוכרים שהרי זה כאילו הערב קיבל את הכסף, וה"ה שיש ליישב כן גם כאן. מיהו עיי"ש במה שהקשינו על תירוצו).

הכסף כיון שידעינן שהמקדש נתן לו רק על דעת שיועיל לקדש את האשה), אבל לפי הצד שהוא מקדשה בהנאה זו ששמע לדברי' לא תהי' חייבת לשלם (וכבר הבאתי דין זה לעיל באות צ"ט ובהערה שם).

וה"ה שתהי' מקודשת אם תגיד לו הרווח זמן לפלוני ואתקדש אני לך אם נאמר שבכה"ג הרי היא נעשית ערב.

ד. דברי הרמב"ם בהל' מכירה ודברי הגרי"ז.

והנה בפ"א מהל' מכירה ה"ו כתב הרמב"ם וז"ל, האומר לחבירו תן מנה לפלוני ויקנה ביתי לך כיון שנתן קנה הבית מדין ערב עכ"ל, וצ"ע למה התם לא הזכיר שהמכירה חלה תמורת ההנאה וכמו שכתב גבי קידושין, וכבר העיר על זה הגרי"ז בספרו על הרמב"ם בחלק המכתבים בסוף עמ' פ"ב דעיי"ש שכתב וז"ל, מה שכתבת דהרמב"ם לטעמי' דמצריך בקידושין כסף של הנאה, ולהכי מוסיף גם גבי ערב ועבד כנעני טעמא דהנאה, דכריך טובים בזה, וגם אנוכי אמרתי כן מאז, אבל במעט שינוי ממה שכתבת אתה, כי נראה פשוט דגם לדעת הרמב"ם הקידושין הם בעצם הכסף שנתן לפלוני ולא בהנאה בלבד, דאלא"ה לא הוה צריכין להילפותא מערב, והרי מבואר ברמב"ם בפ"ה מהל' מכירה הל"ז דגם בחליפין אית' להדין דעבד כנעני, והתם הרי בע"כ הקנין הוא בעצם הכלי ולא בהנאה בלבד דהרי בחליפין כלי בעינן והנאה לאו כלי היא וכו' (עי' לקמן באות ק"ו סק"ב), אלא ודאי דגם בקידושין הקנין נעשה ע"י עצם הכסף ממש ולא בהנאה בלבד, אלא דהרמב"ם הוסיף גם טעמא דהנאה משום

ג. דברי החמדת שלמה.

ועיין עוד בחמדת שלמה שכתב שלפי הדרך הזה שהוא מוותר לה את החיוב שלה ה"ה שאם אמרה תן פרוטה לפלוני ואתקדש אני לך הרי היא מקודשת כי הרי היא נעשית ערב על הפרוטה וכשהוא מוותר לה הערבות הרי זה נקרא שנתן לה פרוטה (כי הכא הרי היתה בתורת ודאי צריכה לשלם כי [לעת עתה] ההוא פלוני אינו חייב כלום, וא"כ הרי זה שפיר נחשב שהוא נותן לה פרוטה). מיהו לפי מה שמבואר לעיל ברש"י שהנאת מחילת מלוה או הנאת ארווח לה זימנא הוא משום שהיתה נותנת פרוטה לפייסו למחול או להאריך את הזמן א"כ היכא שכל החוב הוא רק פרוטה הרי לא היתה נותנת פרוטה. ועוד כתב שלפי הדרך שהוא מקדשה בהנאה זו ששמע לדברי' א"כ היכא שאמרה תן פרוטה י"ל שאין ההנאה שוה פרוטה.

ועוד כתב החמדת שלמה שלפי הדרך הזה אם נתבטלו הקידושין משום פסלות העדים וכדומה, הרי היא חייבת לשלם להמקדש את הכסף, שהרי המקדש ויתר לה את החיוב שלה רק על דעת שתהי' מקודשת עכ"ד (מיהו לעיל כאן באות צ"ח סק"ד צדדתי דאולי יתחייב הפלוני להחזיר את

היא מצד ההנאה עצמה כמו בשאר הנאות. אך בזה י"ל דהנאה זו לא חשיבא הנאה דממונא וס"ל להרמב"ם דלא מהני לקדש בה אלא רק לאשוויי להמנה כסף שיש בו הנאה ודו"ק עכ"ל (ולפ"ז צ"ל כהצד שהזכיר לעיל שם שהנאת אדם חשוב הרי היא שפיר נחשבת בגדר ממונא).

קא) הדרך שעצם המעות שהוא נותן להפלוני הרי הם הכסף קידושין.

עיין באב"מ בסי' ל"א סק"ד דמבואר שאם אמר לגוי תן פחות משו"פ לישראל ותקנה הרי זה מהני מדין ערב כיון שהגוי הוציא סכום שיש לו דין כסף לגביו עכ"ד, ומזה מוכח שעצם מסירת הכסף מהקונה להפלוני הרי היא המעשה קנין, דהא לפי הדרך שההנאה שהמקנה מקבל הרי הוא הכסף קנין, וכן לפי הדרך שהרי זה כאילו באו המעות מיד הקונה ליד המקנה, הדין נותן שלא יועיל כיון שלגבי ישראל לא מהני פחות משה פרוטה.

מיהו באמת בדברי האב"מ מבואר שדינו הנ"ל אמת רק אם נאמר שהמעשה קנין חשיב רק הא לחוד שהוציא את המעות מתחת ידו וכמו שיוצא לפי הסוברים שזרוק מנה לים ואתקדש אני לך מהני מדין ערב, דהא אם נאמר שהמעשה קנין כולל גם את מה שהמקבל קיבל א"כ אכתי לא אתי שפיר הדין הנ"ל כי בהציור הנ"ל הרי המקבל הוא ישראל והרי קיבל פמשו"פ דלא חשיב גבי ממונא, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שהמעשה קנין הוא רק מה שהוציא הנותן את המעות מתחת ידו וכמו שיוצא לפי הסוברים שזרוק מנה לים ואקדש אני לך מהני מדין ערב.

דהרמב"ם ס"ל דבקידושין לא סגי בלא הנאה, וזהו שכתב דגם הנאה יש כאן, ומשו"ה גם בקידושין שייך הדין דערב וע"כ, ולענין מכירה דלא בעינן דוקא כסף של הנאה משו"ה השמיט שם לטעמא דהנאה דלא צריכינן לי' התם כלל, אבל בעיקר הדין כולהו חד דינא נינהו דהקידושין והקנין והמכירה נעשין ע"י עצם הכסף ממש, וזהו עיקר הילפותא מערב ועבד כנעני, דגם כשאחר מקבל או אחר נותן מיקרי כסף ממש, וכמו לדעת שאר הראשונים, ואין חילוק כלל בין הרמב"ם והרשב"א והרא"ש בעיקר הפשט של ערב ועבד כנעני עכ"ל.

ובספר חידושי רבי שמואל על קידושין בסי' ט' אות ג' כתוב בזה"ל, אמנם דבריו (של הגר"ז) תמוהין וכו' דממה נפשך אי האי הנאה חשיבא הנאה מגוף המנה דכיון דבנתינת המנה לפלוני נעשה רצונה, חשיב זה הנאה מגוף המנה שהשתמשה בו ליתנו לפלוני, א"כ למה לו להמקדש לפרש זה בלשון הקידושין, הא הו"ל ככל קידושי כסף דאין המקדש צריך לפרש שיש בהמעות הנאה, אלא סגי במה שנותן בפועל מעות שיש בהן הנאה, ואי לא מיחשבא הנאה מגוף המנה אלא הנאה צדדית שנעשה רצונה ומשו"ה צריך לפרש ההנאה א"כ היאך מקודשת באמת בגוף המנה, הא סוף סוף המנה עצמו הוי כסף שאין בו הנאה, וההנאה דאית לה, ממקום אחר הוא, ואיך מצטרף האי הנאה לגוף המנה שיחשב קידושין בדבר שיש בו הנאה. ועוד קשה דמאחר דאית כאן הנאה והוא אומר לה התקדשי לי בהנאה זו א"כ ל"ל כלל להילפותא מדין ערב, תיפוק לי' דמקודשת

מיהו עי' בלשון הגרי"ז שהבאנו בהאות הקודמת שכתב וז"ל, וזהו עיקר הילפותא מערב ועבד כנעני דגם כשאחר מקבל (כמו בערב) או אחר נותן (כמו בע"כ) מיקרי כסף ממש עכ"ל.

קב) מדין עבד כנעני.

א. הגר"ח שמדין ע"כ הרי הוא מעין שליחות.

הנה זה לשון הגר"ח בסוף דבריו על פ"ה מהל' מלוה ולוה ה"ג, וכן נראה דיסוד דין עבד כנעני הלא נאמר בעצם נתינת המעות, דנתינתו של זה נחשבת עבור חבירו, א"כ גבי נכרי דאימעיט מדין שליחות וזכי', ממילא דלית' גם בדין עבד כנעני, דנהי דדין עבד כנעני אינו דין שליחות וזכי' גמורה, והוא גזיה"כ ודין בפ"ע, מ"מ נראה דעיקר דינו שתהא נתינת חבירו חשובה ניתנת עבורו הוא מחלות דיני שליחות וזכי', וכל שהוא לאו בר שליחות וזכי', לאו בר דין עבד כנעני הוא, וגבי נכרי שאימעיט מדין שליחות וזכי' מקרא דאתם, שפיר לית' בדין ע"כ עכ"ל, ונראה שכוונתו היא לומר שמדין עבד כנעני אינו ממש אותו דין כמו שליחות רגילה, כי בשליחות רגילה הרי זה נחשב שהמשלח עצמו עשה את המעשה, משא"כ במדין ע"כ אין זה נחשב שהעבד עשה את המעשה, אלא הדין האמור בזה הוא שאותה נתינה שעשה הנותן הרי היא נעשית שייכת להעבד, רק שמכיון שגם זה הוא קרוב לדין שליחות, דהיינו שעשיית אדם אחד מהני להשני, א"כ משום כך נקטינן שגם על זה קאי המיעוט של אתם והרי הנותן צריך להיות דוקא מישראל, אבל אם פירושו של מדין עבד כנעני אינו

שהנתינה של הנותן שייכת להעבד, אלא פירושו הוא שבאמת לא איכפת לן מי נתן, אלא העיקר הוא רק שהאדון יקבל, א"כ אין זה דומה לשליחות כלל.

מיהו הברכת שמואל כאן חקר בנוגע להצד הזה שהנתינה שייכת להעבד (אע"פ שלא מיקרי שהעבד עצמו עשה את עצם מעשה הנתינה), האם הכוונה היא שגוף הכסף הרי הוא נחשב כאילו הוא של העבד, או האם הכוונה היא שמכיון שהאדון קיבל כסף מסיבת העבד הרי זה נקרא שהאדון נהנה מהעבד משום שהתורה קבעה שיהי' לזה חלות שם של הנאה מהעבד. ברם לפי שני הביאורים הנ"ל לכאורה קשה להבין איך הענין הזה דומה לשליחות, שהרי מה שהכסף נחשב כמו הכסף של העבד אין זה ענין הדומה לשליחות, וכן מה שהתורה קבעה שכיון שהעבד הוא הגורם להנאה הרי זה נחשב כמו הנאה מהעבד, גם זה אינו דומה להענין של שליחות, וצ"ל שבכל זאת מכיון שהדבר נפעל ע"י שהנותן נתן את הכסף כדי שהוא יפעל בשביל העבד, ובלי כוונה זאת אין התורה קובעת את הדינים הנ"ל, הרי זה שפיר דומה ונחשב מענין שליחות, וצ"ע.

ועוד כתב שם הברכ"ש שהרמב"ם שכתב שהמקדש צ"ל הרי את מקודשת בהכסף שקבלת בגללי, הרי הוא סובר כהצד שדין עבד כנעני מהני משום שהרי זה נקרא שהעבד ההנאהו, אשר לפ"ז ה"ה כאן גבי קידושין הרי היא מקודשת משום שזה נקרא שהיא קבלה הנאה מהמקדש, ומש"ה צריך המקדש לומר בגללי, כלומר שהרי זה נחשב הנאה ממני כיון שאני הייתי הגורם, והרשב"א שחולק על הרמב"ם הרי הוא

סובר שהיסוד של דין עבד כנעני הוא שעצם הכסף הרי הוא נחשב של העבד, וכן כאן של המקדש, ומש"ה הוא סובר שאינו אומר בהנאה שקבלת בגללי, אלא הרי הוא מקדשה בעצם הכסף.

וע"ע באבן האזל בפ"א מהל' מכירה ה"ו בענין המחלוקת שבין הרמב"ם והרשב"א.

ב. הסוברים שיסוד דין ע"כ הוא שלא איכפת לן מי נותן.

ועי' בחמדת שלמה כאן וכן באבן האזל בהל' מכירה שם שכתבו שלפי דברי הרשב"א הנ"ל יסוד הדין של מדין עבד כנעני הוא שבאמת לא איכפת לן מי נתן את הכסף אלא העיקר הוא רק שהאדון יקבל, וכן הכא גבי קידושין בעינין רק שהאשה תקבל, וכתב שכן יש לדייק מהלשון של "אע"ג דלא קא חסר". מיהו באמת גם לפי הצד שהרי זה נחשב שהכסף הוא של המקדש, וכן לפי הצד שזה נחשב כאילו המקדש נתן לה הנאה, ג"כ אתי שפיר לשון הגמ', כי הכוונה היא רק שלא קא חסר במציאות.

וע"ע במחנה אפרים בהל' שלוחין ושותפין בסי' ט"ו, ובקצה"ח בסי' קכ"ג סק"ה שביארו את דין ע"כ כמו החמדת שלמה. וכן הוכיח בספר אמרי בינה בקונטרס הקנינים סי' ד' מהרמב"ן ביבמות דף מ"ו.

ועי' באב"מ בסי' כ"ט סק"ח בד"ה ומ"ש הרב המגיד וכו' שדן על היכא שהמקדש נתן הנאה ממש להאשה רק שהמקדש לא חסר, והציור הוא הציור של תן מנה לפלוני ואתקדש אני לו דביאר האב"מ בדעת החלקת מחוקק והבית שמואל שבאמת הרי

זה נקרא שהמקבל נתן הנאה להאשה כי היא נהנית מהעובדא שהוא הסכים לקבל, ואפילו אם אינו אדם חשוב הרי זה נקרא שהרויחה הנאה של שוה פרוטה כיון שהיא עצמה לא חסרה, דרך היכא שהיא נתנה את שלה הרי אנו צריכים שיהי' אדם חשוב, ומעתה בכה"ג הרי זה ציור שהמקדש נתן לה הנאה אבל הוא עצמו לא חסר, ובכה"ג לא שייך לומר כהביאור של הברכת שמואל כי לא שייך לומר שחשיב שהחסרון של הנותן הוא החסרון שלו שהרי הוא קיבל, וכן לא יעזור לומר שמדין ע"כ הוא שחשיב כאילו המקדש נתן לה הנאה שהרי הכא בהדיא נתן לה הנאה ובכל זאת חזינן מהגמ' כאן שבלי מדין עבד כנעני לא סגי בזה שנתן לה הנאה אלא צריכים אנו ללמוד ציור זה מעבד כנעני דלא בעינן שהמקדש יחסר וכמו שם שהעבד לא חסר אלא קבלת הרב הרי הוא הדבר שגורם עכ"ד האב"מ. ולכאורה נראה מדבריו כהצד שכתב החמדת שלמה שילפינן מע"כ דסגי בזה לחוד שהאדון קיבל ולא בעינן שהקונה יהי' חסר. וכן מוכח מדבריו בסי' ל"א סק"ד שכתב שהדין של שוכרים מנכרי בפחות משוה פרוטה מועיל מדין ע"כ כי זה נקרא שהגוי קיבל כיון שאצלו גם פחות משו"פ הוא בגדר כסף, ומספיק בזה אע"פ שאין זה נקרא שהישראל (שהוא קונה) נתן, והרי התם שייך לומר רק את הגדר שסגי בזה שהמקנה קיבל גם בלי שהקונה יתן ויחסר אבל לא שייך לומר שם את הגדרים האחרים שהרי התם לגבי הקונה דהיינו הישראל פחות משו"פ לאו כלום הוא.

ברם צ"ע דלפי דרך זה איך אפשר לומר מדין ע"כ בקידושין הלא בקידושין א"א

לומר שקבלת האשה גורמת, דהא בקידושין בעינן כי יקח דהיינו שהבעל יעשה את המעשה והאשה לא תעשה כלום אלא רק תפקיר את עצמה וכמש"כ הר"ן בנדירים דף ל'. וראיתי שכן הקשה האמרי בינה שם בסי' ד', וכתב שמשום כך כתב רש"י כאן שהנותן הוא שלוחו של הבעל, כלומר ומשום כך הרי זה נחשב שהבעל נותן לה את הכסף של הנותן.

וע"ע בלשון הגרי"ז שהבאתי בסוף אות ק' בביאור הדין של "מדין עבד כנעני".

קג) מדין עבד כנעני.

עי' ברש"י שכתב דאיירי באופן שהמקדש עשה את הנותן שליח, וכן צייר הרא"ש, אלא שהרא"ש הוסיף שה"ה ש"ל דאיירי כאן באופן שלא עשאו שליח אלא המקדש עצמו אמר הרי את מקודשת בהמנה שנתן פלוני עבורי (וכתב הפ"י שגם רש"י מודה שיש לצייר כן).

ובחידושי הרשב"א מבואר דבעינן שליחות משום שאל"כ אין כאן דעת הבעל, וכתב הרשב"א דה"ה דסגי גם אם לא עשאו שליח אם אירצווי ארצי קמי' לפני כן, והוסיף שאם עשה כן לאחר הקידושין אין זה מועיל ודלא כהבעל העיטור שהביא שם שסובר דסגי גם אם לא עשאו שליח אם אירצווי ארצי קמי' לאחר הקידושין. ולכאורה דברי הבעל העיטור נראים תמוהין משום דמה יועיל מה שיש כאן אח"כ דעת המקדש מאחר שבשעת הקידושין לא היתה

כאן דעת המקדש. מיהו י"ל שהבעל העיטור סובר שלא בעינן דעת קונה בשעת עשיית הקנין, אלא מספיק בזה שהמעשה קנין נעשה לשם הקנין שאנו רוצים לפעול, וכגון הכא שהנותן שפיר נתן את הכסף לשם הקידושין של הבעל, וסובר הבעל העיטור שיותר מזה לא צריכים בשעת נתינת הכסף, ומש"ה לאחר מכאן כשיתרצה הבעל, שפיר יחולו הקידושין ע"י נתינת הכסף של קודם*). והרשב"א חולק על זה והרי הוא סובר שבשעת נתינת הכסף צריכים שתהי' כאן דעת הקונה ולא סגי בזה לחוד שהכסף ניתן מאת הנותן בכוונה לקידושין.

והנה הק"נ בדבריו על הרא"ש נוקט שכוונת הרא"ש בשליחות היא כדי שתהי' כאן דעת המקדש וכמו שסובר הרשב"א. וכבר הבאנו שכתב הרא"ש שה"ה אם לא עשאו שליח אלא אמר הבעל הרי את מקודשת בהמנה שנתן לך פלוני עבורי, ומלשון זה מבואר שהוא אומר כן אחרי שנתן לה הפלוני, וכן העיר הפ"י, ולפי דרכו של הק"נ יוצא שכוונת הרא"ש בזה היא שסגי אם האירצווי ארצי' בא אחרי הקידושין וכהבעל העיטור.

והנה יש להקשות דהנה מדברי הרשב"א משמע שהטעם היחידי להצריך שיהי' שליח הרי זה רק כדי שתהי' כאן דעת קונה, ולכאורה צ"ע למה לא צריכים כן כדי לצאת ידי הגזירת הכתוב של כי יקח אשר נאמר בזה שצריכים שהבעל יהי' זה שעושה את המעשה קידושין ועל ידי שהנותן הוא שלוחו הרי זה נחשב שהבעל נתן לה את

* שכתב שארצווי ארצי' אח"כ מהני כי איגלאי מילתא דהוי זכות וזכין לאדם שלא בפניו.

* שו"ר את דברי הריטב"א בדף מ"ה ע"ב על קושיית הגמ' של דלמא ארצווי ארצי' וכו'

הכסף של הנותן (וכן הבאנו בסוף האות הקודמת מהאמרי בינה).

וי"ל דס"ל להרשב"א שהכוונה במאי דילפינן מכי יקח שהבעל יעשה את המעשה קידושין היא רק שצריכים שהכח של קונה יעשה את המעשה ולא הכח של מקנה, אבל אם הכח של קונה עשה את המעשה ואמר את האמירה, סגי בזה אפילו בצירור כגון מדין ע"כ שאין זה הבעל עצמו.

ועכ"פ מדברי רש"י יוצא שאפילו בצירור שעשה אותו שליח (אע"פ שבאמת אין צריכים כן וכדברי הרשב"א שסגי באירצויי ארצ'י וכתב שבאמת גם רש"י מודה לזה) הרי אנו צריכים ללמוד מדין ע"כ כי כיון שאין הכסף שייך להמקדש אין הקידושין יכולים להועיל מצד הדין הרגיל של שליחות ולכן צריכים ללמוד מדין עבד כנעני שלא איכפת לן בזה שהבעל לא נתן. מיהו עיין בריטב"א כאן שכתב וז"ל, הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין ע"כ, פירוש הא מייירי בשאין הנותן שלוחו של מקדש אלא שנתן כסף משלו שתתקדש בו לזה, והיינו דאתי עלה מדין ע"כ וכו' עכ"ל, והבינו האחרונים דס"ל להריטב"א שאם שפיר ה' עושה שליח שוב לא היינו צריכים ללמוד מדין עבד כנעני, דז"ל החלקת יואב בחלק חו"מ סי' ג', ובגוף חקירת הקצה"ח (שהביא בתחילת הסי' שם) נ"ל דתליא בספק האחרונים (עי' מוצל מאש גיטין דף י"א) עיקר שליחות מהו, אם גוף השליח נעשה המשלח וכו', אבל אם עיקר שליחות הוא שפעולת השליח נתיחס למשלח וכו', וענין זה הוא לכאורה מחלוקת ישנה בין הראשונים עי' רמב"ם פ"ג דאישות הי"ח בהה"מ שם אם מועיל כתיבת שטר

אירוסין מדעת השליח, וכן נחלקו בזה רש"י והריטב"א קידושין (דף ז') גבי הילך מנה והתקדשי לפלוני אם בשליח צריך לבוא ג"כ מדין ע"כ עייש"ה (כלומר כשהמעות הם של השליח) וכו' עכ"ל, וכוונתו היא לומר שהריטב"א סובר שהיסוד של שליחות הוא שהשליח נחשב ממש כמו המשלח והרי הוא נעשה הבעל דבר, ומש"ה אם איירי באופן שעשאו שליח אז לא ה' שום חסרון בזה שהכסף הוא של השליח, כי השליח עצמו הרי הוא הבעל דבר, וא"כ לא היינו צריכים ללמוד מע"כ, אבל רש"י סובר ששליחות היא רק על הפעולה, דהיינו שהיד של השליח נחשבת היד של המשלח, וא"כ נהי שעשאו שליח על הפעולה, אבל אכתי אין השליח נחשב הבעל דבר, ומש"ה העובדא שהכסף הוא של השליח חשיבא שפיר חסרון, ולכן שפיר צריכים ללמוד מעבד כנעני.

והנה עד כאן נקטנו שאם איירי בעשאו שליח הכוונה היא שעשאו שליח על עשיית הקידושין כדי שיהי' כאן גילוי דעת דניחא ל' להבעל. מיהו בלשון הרא"ש מבואר שכוונתו בעשאו שליח היא משום שצריכים שליחות על האמירה כי על זה לא מהני מדין עבד כנעני. וז"ל הרא"ש, הילך מנה והתקדשי לפלוני ועשאו פלוני שליח (כלומר לקדש) אלא שנותן המנה משלו, או כשלא עשאו שליח ואמר המקדש הרי את מקודשת במנה שנתן ל' פלוני מקודשת (כלומר אבל כשעשאו שליח איירי שהנותן אומר כן כי עשאו שליח גם על האמירה).

ומעתה לפ"ז אולי מה שכתב רש"י שעשאו שליח כוונתו היא על האמירה כי על האמירה לא שייך מדין עבד כנעני.

וע"ע בפרי חדש באה"ע סי' ק"כ שכתב שאם שליח כתב את הגט על הנייר שלו הרי זה מועיל ואינו צריך להקנותו להבעל. ברם הבית מאיר שם כתב שתלוי בהמחלוקת הנ"ל בין רש"י והריטב"א בסוגיין. וע"ע בחי' הגרש"ש כאן שהבין כהנ"ל את כוונת הריטב"א וכתב לבאר שם למה הוא חולק על רש"י. וע"י בדברי הרמ"ה שהבאתי לעיל באות צ"ח סק"ז.

ברם לכאורה הי' אפשר לפרש את כוונת הריטב"א בדרך אחרת, והיינו שלעולם מודה הריטב"א שגם אם הי' נעשה שליח לא הי' מועיל בכסף שלו אלמלא הדין של ע"כ, רק דס"ל להריטב"א שהיכא שהוא מקדשה בכסף שלו א"א לו להחשב שליח בכלל, ושיעור לשונו הוא כך, דהכא לאו בשליח איירי, אשר אז היינו מוכרחים לומר שאיירי בהכסף של המקדש, אלא אינו שליח, והרי הוא מקדשה בהכסף שלו.

וע"ע ביו"ד סי' ש"ה בפתחי תשובה סקט"ז שכתב בשם החת"ס בזה"ל, דענין השליחות דנחלקו בו (אם מהני בפדיון הבן אם האב פודה ע"י שליח) היינו שהשליח נותן ממון של עצמו ואינו מזכה ממנו להאב אלא רוצה לפדות בנו של פלוני בממון שלו בשליחות פלוני ויהי' האב יוצא ידי חובת פדיון מטעם שלוחו כמותו וכמו שמפריש מתבואת עצמו על כריו של פלוני (וראיתי בשם שו"ת חמדת שלמה בחיו"ד סי' ל"ב בשם הנתיב"מ בתשובה שהטעם למה לא מהני מכח הדין של ע"כ הרי זה משום שפדיון הבן הוא ענין של מצוה דרמיא על האב ואינו מקיים את המצוה ע"י נתינת אחר, וכל זמן שלא קיים את המצוה הרי הוא עומד בחיובו לתת להכהן, ולכן

בעינן דין שליחות ולא סגי בדין ע"כ, ויש לעיין אם כן הוא לפי הגר"ח שסובר שמדין ע"כ הרי הוא מגדרי שליחות), ובהא פשיטא להשואל שבריב"ש דאינו נפדה ע"י שליח, אבל ממון שלוח מבעלים לכהן אין זה פדיון ע"י שליח אלא הגעת ממון ע"י שליח וכו' עכ"ל, ומבואר דחשיב מיהא שליחות גם כשהממון הוא של השליח, וכן מבואר שהסוברים שזה מועיל סוברים כן מטעם שליחות ולא צריכים בכה"ג להדין של ע"כ, אשר לפ"ז צ"ל דהכא איירי בשלא עשאו שליח.

וע"ע בדברי הקצה"ח בסי' קצ"ה, הובא לקמן באות רצ"ד.

קד) מקודשת מדין שניהם. א. הדרך שהיא מקודשת משום הנאה מקבלת הבעל.

הנה הרמב"ם כתב שבציור של תן מנה לפלוני ואתקדש אני לו הרי הבעל צריך לומר הרי את מקודשת בהנאת מתנה זו שקבלתי ברצונך. והרשב"א כאן השיג על הרמב"ם בזה"ל, גם זה אינו יודע למה, ואדרכה לכאורה משמע דכל כה"ג קרוב הוא להיות נתנה היא ואמר הוא שכתבנו למעלה שאין בו בית מיחוש לדעת הרב בעצמו ולדעת הרב אלפסי, ואי נמי הוי כהילך מנה ואתקדש אני לך, אינה מקודשת אלא באדם חשוב דוקא, ולא עוד אלא דרבא גופי' דאמרה להא, מספקא לי' אפילו באדם חשוב, וצ"ע עכ"ל. וכנראה כוונתו היא להשיג כך, דאם נאמר שכוונת הרמב"ם היא שהוא מקדשה בעצם נתינת הכסף שנתן לו הנותן א"כ הרי זה קרוב להיות נתנה היא, ואע"פ שהכא היא לא נתנה כלום, אלא

הנותן הוא שנתן, אבל בכל זאת יש כאן חסרון בזה שהמקדש קיבל ולא נתן, דגם האופי הזה של הציור של נתנה היא צריך לפסול את הקידושין, ואם כוונת הרמב"ם היא שהוא מקדשה בהנאה שהיא מקבלת מזה שהוא מסכים לקבל את המתנה, א"כ הרי רק באדם חשוב הרי זה נחשב הנאה אבל לא בסתם אדם. ועי' במ"מ שהביא את השגת הרשב"א ותי' וז"ל, דהתם היא אומרת הילך מנה משלה והיא חסרה ממון ולפיכך בעינן חשוב בדוקא ושלא בחשוב במה תתקדש, אבל כאן אינה חסרה ממון כלל והיא נהנית שמתקיימת מצותה בממון של אחרים עכ"ל, והביא האב"מ בסי' כ"ט סוף סק"ח שמהחלקת מחוקק ומהב"ש משמע שהבינו את דברי הרמב"ם והמ"מ כפשוטן (ודלא כהביאור שרצה הוא לבאר בדברי המ"מ הובא להלן כאן בסק"ב) דהיינו שהמ"מ סובר שכוונת הרמב"ם היא דמהני משום ההנאה שיש לה מזה שהוא מסכים לקבל את המתנה ולעולם גם באדם שאינו חשוב הרי זה נחשב להנאה, והא דבעינן שיהי' אדם חשוב הרי זה רק כשנתנה היא, והיינו משום דכיון שהיא חסרה, א"כ מש"ה בעינן שהמקבל יהי' אדם חשוב, אבל היכא שלא חסרה וכגון הכא שהנותן נתן ולא היא, א"כ בכה"ג לא בעינן שהמקבל יהי' אדם חשוב. ונראה שסברת הדבר היא כך, דלעולם גם באדם שאינו חשוב יש לה הנאה מעצם העובדא שנתקיים רצונה שיקבל את המתנה, רק דלא מהני משום שהיא חסרה ואין זה נקרא שהיא קבלה בחנם את ההנאה של קבלתו, אלא הרי זה נקרא שהיא קנתה את אותה ההנאה עם הכסף

שלה, ולכן אין זה מועיל, אבל באדם חשוב שגם האדם חשוב חסר, שהרי נפחת מכבודו, א"כ הרי זה נקרא שהיא קנתה עם הכסף שלה את מה שנפחת מכבודו, ומעתה מה שיש לה הנאה מקבלתו הרי הנאה זו באה אלי' בחנם, ואין זה נקרא שהיא שילמה בעד ההנאה הזאת אלא היא שילמה עבור זה שנפחת מכבודו, וא"כ הכא מכיון שהאשה עצמה לא חסרה א"כ גם היכא שהמקבל הוא אדם שאינו חשוב הרי זה מועיל כי שפיר קיבלה בחנם הך הנאה שנתקיים רצונה במה שהוא קיבל את המתנה.

והנה האב"מ שם הקשה על זה דא"כ למה צריכים ללמוד ציור זה מדין ע"כ הלא לפי דבריהם יוצא שהציור הזה הרי הוא ציור פשוט של נתינת הנאה מהבעל להאשה. ותי' דאה"נ רק שאע"פ שהאשה קיבלה כאן הנאה מהבעל אבל יש כאן חסרון בזה שהבעל לא חסר כלום, ולענין זה צריכים אנו ללמוד מדין עבד כנעני שאין זה נחשב חסרון. מיהו לפ"ז צ"ל שגם הציור של הנאת אדם חשוב נצטרך ללמוד מע"כ לפי ביאורנו הנ"ל שהיא מקודשת בהנאת קבלתו. ברם אולי יש לבאר את הציור של אדם חשוב בדרך הפוכה ממה שביארנו והיינו שהאשה עם הכסף שלה קנתה את ההנאה הבסיסית שנתקיימה רצונה במה שהוא קיבל את המתנה, רק שהיא עצמה מקודשת בהנאה שיש לה ממה שהוא מוכן לקבלה בגללה אע"פ שנפחת מכבודו בגללה, ולכן הרי זה ציור פשוט שהיא קבלה כסף והוא נחסר.

ובסוף הס"ק הוסיף להקשות דאכתי למה צריכים בכה"ג ללמוד גם מדין ערב

(וכמו שאמר רבא שהיא מקודשת מדין שניהם), הלא כאן האשה קיבלה הנאה מהבעל עצמו על ידי זה שהבעל הסכים לקבל את המתנה. ועוד כתב הא"מ שאין לומר שקרינן לזה מדין ערב כי גם מה שערב משתעבד הרי זה תמורת ההנאה שיש לו ממה שהלוה קיבל, דזה אינו, אלא משמע שערב משתעבד תמורת ההנאה שיש לו ממה שהוציא המלוה מעות על פיו, דכן היא לשון הגמרא בב"ב דף קע"ג ע"ב.

ב. הדרך שהיא מקודשת ע"י ההנאה שיש לה ממה ששלטה על נכסי הנותן.

והאבני מילואים עצמו הבין את כוונת המ"מ בדרך אחרת, והיינו שאין כוונת המ"מ לומר שהיא מקודשת בההיא הנאה שיש לה ממה שהבעל קיבל את המתנה, אלא הרי היא מקודשת בההיא הנאה שיש לה ממה שהיא שלטה על ממונו של הנותן ושהנותן נתן על פי, ואת העובדא ששלטה על ממונו מהני לכסף קידושין ילפינן מדין ערב, ואת העובדא שמה שהנותן עשה כן מהני בשביל הבעל ילפינן מע"כ, ובביאור לשון הרמב"ם כתב "וכיון דהוצאת ממון על פי לחודי לא מהני, דהא בזרוק מנה לים לדעת הרשב"א לא הוי ערב אלא כשנהנה בן דעת, מש"ה כתב בהנאת מתנה שקבלתי ברצונך דכשמקבל בן דעת הוה לה הנאה במה שחיסר זה ממון על פי", ובסוף דבריו של האב"מ מבואר דס"ל שכן היא השיטה של הרשב"א עצמו אלא שהרשב"א לא הבין שכן היא כוונת הרמב"ם.

וכעין זה כתב הברכת שמואל כאן

בכוונת הרשב"א, והיינו שהרשב"א אזיל לשיטתו לעיל שהכוונה במדין עבד כנעני אינה דמהני משום דמיקרי שהאדון קיבל הנאה מהעבד, וכן שהאשה קיבלה הנאה מהבעל, ולכן גם מצד מדין ע"כ ס"ל להרשב"א שא"א לומר כהרמב"ם שהבעל מקדשה בהנאת קבלת המתנה, אלא ס"ל להרשב"א שמדין ע"כ מועיל משום שהתורה החשיבה שהכסף שנתן הנותן הרי הוא כספו של העבד, וכן בקידושין הרי זה כמו שהכסף הוא של הבעל, וא"כ במדין שניהם הרי זה כאילו הכסף הוא של הבעל וכאילו הבעל עצמו נתן והוציא את הכסף ושוב הרי היא מקודשת מדין ערב דהרי זה נקרא ששלטה על כספו של הבעל (מיהו לכאורה הכא קשה לומר שהרי זה כאילו הבעל עצמו הוציא את הכסף ונתנו לעצמו).

ג. תן מנה לראובן ואתקדש אני לשמעון.

והנה יש לעיין מה יהי' הדין היכא שאמרה תן מנה לראובן ואתקדש אני לשמעון, והתוס' רי"ד כאן כתב דשפיר דמי, וכן הביא החשק שלמה כאן מהמקנה, וכתב החשק שלמה שהרי זה מועיל בק"ו מהיכא שהבעל עצמו קיבל את הכסף אשר זה נראה ממש להיפך מכל קידושין ובכל זאת הרי זה מועיל. ולכאורה לפי הביאור שכתבנו במדין ע"כ שהרי זה כאילו הכסף הוא של העבד עצמו וממילא הרי זה כאילו העבד עצמו נתן את הכסף והרי הוא קונה את עצמו מכח עצם נתינת הכסף, א"כ לכאורה שפיר נראה כדבריהם שגם בהציור הנ"ל הרי היא מקודשת, והיינו משום שהרי זה נקרא כאילו שמעון עצמו נתן לראובן על פי ושוב הרי

היא מקודשת מדין ערב*) , אבל הרמב"ם שסובר שבמדין עבד כנעני הרי היא מקודשת בהנאה שהיא קיבלה מחמת הבעל, וכן במדין שניהם, א"כ היכא שאמרה תן מנה לראובן ואתקדש אני לשמעון הרי לא קיבלה כלום מחמת שמעון כמו בצירור של תן מנה לפלוני ואתקדש אני לו שקיבלה מחמתו הנאת קבלתו, וכן תלה החמדת שלמה את הצירור הנ"ל בהמחלוקת שבין הרמב"ם והרשב"א. מיהו לא הבנתי למה שמעון אינו יכול לקדשה במה שקיבלה מחמתו הנאת קבלת ראובן שהרי בלי שהוא מסכים להקידושין לא יתן הנותן כלום לראובן.

קה) וכן לענין ממונא.

הנה הרמב"ם הביא לענין ממונא רק את הדין של מדין ערב אבל לא את הדין של מדין עבד כנעני. וכתב הר"ן כאן שאולי רק קידושין ילפינן מדין עבד כנעני משום הג"ש של לה לה מאשה, ועיין בפ"י בקו"א מה שהקשה על זה.

והפ"י כתב שהטעם שלא הביא הרמב"ם לענין מקח וממכר את הדין של מדין ע"כ הרי זה משום שהתם הרי זה פשוט שמועיל כי במו"מ לא בעינן בכלל לדין ע"כ אלא הרי זה יכול להועיל מדין זכי'.

מיהו עיין בדרישה בחו"מ סי' ק"צ סק"א שהקשה שהרי הרמב"ם שפיר הביא מדין ע"כ גבי ממונא אלא שלא הביאו לענין קנין כסף אלא לענין קנין סודר, דעיין בדבריו בפ"ה מהל' מכירה ה"ז שכתב שאדם שלישי

יכול לתת סודר להמוכר כדי שיקנה הלוקח. ותי' הדרישה וז"ל, דאינו דומה ההוא דאחר נותן כלי לקנות בו בשביל הלוקח אבל גוף דמי הקנין נותן הלוקח להמוכר לההוא דעבד (פי' שאינו דומה להצירור של עבד כנעני), דהתם כל דמי הקנין נותן האחר, והעבד הזוכה לנפשו לא נתן כלום עכ"ל, ודבריו צ"ב.

והאבן האזל על פ"א מהל' מכירה ה"ו האריך בשיטת הרמב"ם, ובד"ה ובאופן אחר יש לומר וכו' ולהלן שם כתב שהרמב"ם סובר שמדין עבד כנעני לא מהני היכא שצריכים שהכסף יחשב בגדר תשלומין או תחילת תשלומין, אלא רק היכא שהכסף משמש בתור מעשה בעלמא של עשיית קנין, וכאמת בשחרור ע"כ הכסף פועל בתור מעשה בעלמא של עשיית קנין ולא בתור תשלומין וכמו שביאר שם, ומש"ה אמרינן מדין ע"כ רק בקידושין כי גם בקידושין אין הכסף נחשב בגדר תשלומין עבור האשה אלא הרי הוא משמש כמעשה בעלמא של עשיית קנין, וכן בקנין סודר במקח וממכר אין הסודר נחשב בגדר תשלומין אלא רק בגדר מעשה בעלמא של עשיית קנין, אבל גבי קנין כסף במקח וממכר הרי אנו צריכים שהכסף יחשב בגדר תשלומין או תחילת תשלומין, ומש"ה לא מהני שם מדין ע"כ (ועי' לעיל באות י' סק"ז שהבאנו שהסברא לחלק ולומר שבמכר הכסף צריך להיות בגדר תשלומין אבל בקידושין נתינת הכסף היא מעשה בעלמא של עשיית קנין הרי היא משום שבקידושין אין האשה נחשבת בגדר

לומר שהרי זה כאילו הוא עצמו נתן כיון שהוא עצמו הרי הוא המקבל.

(* ועוד שכאן הדבר הוא פשוט יותר וכמו שכבר כתבנו שבהצירור של הגמרא קשה להבין איך שייך

שוויות של ממון ומש"ה לא שייך בה מושג של (תשלומי כסף).

מיהו לכאורה חילוק זה אתי שפיר רק לפי הדרך שמדין עבד כנעני מהני משום שלא איכפת לן מי הוא הנותן אלא צריכים רק שהמקנה יקבל, אבל לא צריכים בכלל שהקונה יתן, דלפ"ז י"ל שהיכא שצריכים שהכסף יחשב בגדר תשלומין לא יתכן שיחשב בגדר תשלומין אם הקונה לא נתן, אבל לפי הדרכים שכתבנו שיסוד הדין של מדין ע"כ הוא שהרי זה מועיל משום שזה של הקונה, א"נ שהרי זה מועיל משום שזה נקרא שהמקנה קיבל הנאה מהקונה, א"כ למה אין זה נקרא שהמקנה קיבל תשלומין מהקונה.

מיהו לפי הדרך שזה נקרא שהמקנה קיבל הנאה מהקונה אכתי אין כאן האופי שהקונה נחסר, וכבר הבאנו לעיל באות ק"ד מהאב"מ שלפי הדרך שמיקרי שהמקנה קיבל הנאה מהקונה, הרי אנו צריכים ללמוד מעבד כנעני שלא איכפת לן בזה שהקונה לא נחסר, וא"כ אכתי י"ל שרק היכא שהכסף צריך לפעול בתורת מעשה בעלמא של עשיית קנין, לא צריכים שהקונה יחסר, אבל היכא שצריכים שהכסף יחשב בגדר תשלומין, אז שפיר צריכים אנו שיחסר. ועכ"פ לפי הדרך שהכסף נחשב של הקונה א"כ בודאי הרי זה נחשב כאילו הוא גם נחסר, וא"כ שפיר הי' צריך להועיל גם גבי ממונא וכמו שכתבנו. והנה גם החמדת שלמה בד"ה ונלענ"ד וכו' כתב ליישב את שיטת הרמב"ם ע"י שחילק שבקידושין אין הכסף ניתן בתורת תשלומין משא"כ במו"מ הרי הוא ניתן בתורת תשלומין, אבל בדרך הפוכה מהדרך הנ"ל שכתבנו, והיינו דכיון שבמו"מ הרי

הכסף ניתן בתורת תשלומין א"כ ממילא פשיטא שזה מועיל גם בלא ללמוד מע"כ, והיינו משום דכיון שהוא ניתן בתורת תשלומין א"כ לא איכפת לן מהיכן הוא בא (וי"ל דהיינו משום שבכה"ג כל הקנין הרי הוא רק מצד המקנה, דהיינו שהוא מקנה את החפץ כדי לקבל את הכסף, ואין המעשה של הקונה מיקרי חלק ממעשה הקנין, וממילא לא איכפת לן מי נותן את הכסף, ואין אנו צריכים ללמוד כלום מהדין של ע"כ), אבל בקידושין ובעבד כנעני מכיון שאין הכסף בא לשם תשלומין, התם הי' שייך לומר דבעינן בדוקא שהקונה יתן (וי"ל דהיינו משום שהתם הקנין הוא גם מצד הקונה, וגם המעשה של הקונה הרי הוא נחשב חלק מעצם מעשה הקנין), ומש"ה שפיר צריכים ללמוד מעבד כנעני דסגי בכסף זה שהפודה נתן בגלל העבד עכ"ד החמד"ש (עם הוספת ביאור) עיי"ש.

ובענין למה בקידושין אין הכסף נחשב בגדר תשלומין כתב החמדת שלמה וז"ל, אבל בקידושין שמקדשה עצמה בפרוטה, ואפילו בסך הרבה אין זה דרך קבלת שיווי הדבר, רק הואיל והוא נותן לה מתקדשת לו עכ"ל. ועע"ש שביאר למה בע"כ אין הכסף נחשב דמי שיווי.

ועוד תי' החמדת שלמה עי"ז למה לענין קנין סודר שפיר הביא הרמב"ם שאדם אחר יכול לתת את הסודר בשביל הקונה, והיינו משום שגם שם אין הסודר ניתן בתורת תשלומין, ומש"ה שפיר צריכים ללמוד מדין ע"כ, ומש"ה שפיר הביאו הרמב"ם.

והנה עי' באב"מ בסי' ל"א סקכ"ד שכתב שהדין של שוכרים מנכרי בפחות משו"פ הרי הוא מועיל מדין עבד כנעני כי

נהי שזה נקרא שהגוי קיבל כיון שאצלו גם פחות משו"פ הרי זה בגדר כסף, אבל אין זה נקרא שהישראל (שהוא הקונה) נתן, כי לגבי הישראל פמשו"פ אינו ממון, ולכן צריכים אנו לדין ע"כ, וכתב האב"מ שמזה מבואר שמדין עבד כנעני מהני גם במקח וממכר, והקשה מזה על מה שכתבו הר"ן והב"י שלפי הרמב"ם לא מהני מדין ע"כ במקח וממכר, וכתב לחלק בין היכא שנתן אדם אחר וכהציוור בהגמ' כאן, לבין היכא שנתן הקונה, רק שנתן פחות משה פרוטה, ויש לעיין בזה לפי הביאורים הנ"ל שהבאתי כאן למה במו"מ לא מהני מדין עבד כנעני. ולפי דרכו של האבן האזל אתי שפיר, כי בכה"ג שהישראל נותן את הפמשו"פ שפיר י"ל דמיקרי תשלומין, ונהי שצריכים ללמוד מע"כ דאזלינן בתר המקבל ושהעיקר הוא שהמקבל יקבל אע"פ שאין זה נקרא שהנותן נתן דבר שמיקרי גבי' כסף, אבל לאחר שילפינן שהעיקר תלוי בהמקבל א"כ הכא לגבי הגוי הרי זה שפיר מיקרי שקיבל מהישראל דבר שחשיב לגבי דידי' כסף ותשלומין ומש"ה שפיר נשלם התנאי של תשלומין.

קו) וכן לענין ממונא.

א. דברי הרמב"ן והר"ן והרשב"א בענין קבלת אדם חשוב וקבלת אדם שאינו חשוב גבי ממונא.

ע"י ברש"י שפי' שהמירא של "וכן לענין ממונא" קאי על מדין ערב ועל מדין ע"כ וכן על מדין שניהם. וכתב הר"ן שרש"י לא פירש שקאי על הדין של אדם חשוב דסמיק ל"י, משום שרבא עצמו מיבעיא ל"י אם אדם חשוב מהני בקידושין, וא"כ א"א

לומר שמה שאמר רבא "וכן לענין ממונא" הרי זה קאי על הדין של אדם חשוב. ולדידן דפסקינן דשפיר מהני אדם חשוב בקידושין כתב הר"ן, וכן צידד הרמב"ן, דשפיר יועיל הדין של אדם חשוב גם במקח וממכר. ועוד הביאו הרמב"ן והר"ן מהר"ח שהנאת אדם חשוב מהני אפילו לקנות מטלטלין כי הך הנאה של קבלת האדם חשוב נחשבת בגדר חליפין. ומדברי הרמב"ן והר"ן מבואר שלכל היותר מהני נתינת המקנה במו"מ רק אם הקונה הוא אדם חשוב, אבל אם אינו אדם חשוב בודאי אינו מועיל, ולכאורה צ"ע למה, דהא גם כשהקונה אינו אדם חשוב, נהי שאין להמקנה הנאת שוה פרוטה, אבל גם באדם שאינו חשוב יש כאן הנאה פורתא השוה פחות משה פרוטה, וא"כ למה אינו מועיל דהא קונין בכלי אע"פ שהוא פחות משו"פ, ומה שכתבנו שבאדם שאינו חשוב יש מיהא הנאה פמשו"פ, כן כתבו הרמב"ן והר"ן עצמם לעיל בסמוך, דעיי"ש שהביאו את המחלוקת שבין רב ללוי דלוי סובר שחליפין הוא בכליו של המקנה משום שהמקנה מקבל הנאה מקבלת הקונה, ורב סובר שחליפין הוא בכליו של קונה והלכתא כוותי', והקשו הרמב"ן והר"ן דאיך מהני חליפין בכליו של המקנה באדם שאינו חשוב הלא בכה"ג אמרינן בסוגיין דלא מהני נתינת המקנה, ותירצו הרמב"ן והר"ן שלעולם גם באדם שאינו חשוב יש להמקנה הנאה, רק שאין ההנאה ההיא שוה פרוטה, ומש"ה אע"פ שלא מהני בקידושין, אבל בחליפין הרי היא שפיר מועלת משום שלחליפין סגי אפילו בפחות משה פרוטה (ועיי"ש ברמב"ן שכתב גם עוד תירוץ), ועוד הקשו הרמב"ן והר"ן דאמאי לא מהני לפי

רב כליו של מקנה לכה"פ באדם חשוב, ותירצו דהיינו משום דס"ל לרב דכיון שהמקנה אינו נותן את הכלי לחלוטין אלא הרי הוא חוזר אליו א"כ בכה"ג ליכא הנאה (ועיי"ש ברמב"ן שכתב גם עוד תירוץ), הרי חזינן שהרמב"ן והר"ן כתבו שגם באדם שאינו חשוב יש מיהא הנאת פחות משהו פרוטה, ומעתה הרי קי"ל כרב שחליפין הוא בכליו של קונה, ועל זה דנו הראשונים הנ"ל כאן לומר שה"ה בכליו של מקנה כי כיון שכאן איירי באופן שהמקנה נותן לצמיתות בתורת מתנה גם רב מודה שיש לו הנאה מקבלת הנותן, ומעתה צ"ע למה לא יועיל גם באדם שאינו חשוב (ואנו נוקטים בהקושיא הזאת שגם באדם שאינו חשוב מודה רב שיש הנאת פחות משהו פרוטה, וגם באדם שאינו חשוב טעמו של רב אינו משום שאין כאן שום הנאה, אלא טעמו הוא משום שהקונה מחזיר את הכלי להמקנה, דרק בכה"ג אין להמקנה שום הנאה ואפילו לא הנאה של פחות משהו פרוטה).

ואולי מה שהזכיר הרמב"ן לענין ממונא את התנאי של אדם חשוב הרי זה קאי רק על היכא שהוא רוצה שיועיל בתורת קנין כסף אבל לא על היכא שהוא רוצה שזה יועיל בתורת קנין חליפין עיי"ש בלשונם. ועיי"ש בלשון הר"ח שהביא הרמב"ן דלא מוזכר בתוך לשון הר"ח שצריכים אדם חשוב אלא הזכירו בשם הר"ח שאע"פ שפסקינן כרב דבעינן כליו של קונה אבל

בכל זאת גם כליו או כספו של המקנה מהני (היכא שהוא נותנו לחלוטין) משום ההנאה שהמקנה מקבל והרי זה מהני בתורת חליפין, (ומה שאמר רב שמהני רק כליו של הקונה ולא של המקנה הרי זה משום שהמקנה מקבלו בחזרה וממילא י"ל שאין כאן שום הנאה כלל וכמו שכתבנו כבר).

וגם הרשב"א הביא את דברי הר"ח דמהני כספו של המקנה מחמת ההיא הנאה שיש לו מקבלת הקונה ושהרי זה מועיל מדין חליפין, אלא שהרשב"א הביא להדיא בתוך דברי הר"ח שזה מהני רק באדם חשוב. ואולי ס"ל להרשב"א שלפי רב ליכא באדם שאינו חשוב אפילו הנאה של פחות משהו פרוטה [ודלא כמו שמוכרחים לומר לפי לוי, ששפיר יש בכה"ג הנאה של פחות משהו פרוטה]*). מיהו צ"ע מהיכא תיתי לומר כן מאחר שבין כך ובין כך צריכים אנו לומר תירוץ אחר על למה לא מהני לפי רב כליו של מקנה באדם חשוב.

ב. דברי הרמב"ן והקצה"ח בענין קבלת אדם חשוב גבי ממונא.

והנה כבר הבאנו שגם הרמב"ן הקשה בהדיבור הראשון כאן שלפי רב למה לא מהני כליו של מקנה באדם חשוב, והרמב"ן תי' על זה בתירוץ הראשון שהרי זה משום שהך הנאה שהמקנה מקבל ממה שקיבל הקונה את הכלי הרי זה בגדר "כסף", וכסף הרי אינו מועיל כדי לקנות מטלטלין עכ"ד,

אפילו הנאת פחות משהו פרוטה ומש"ה אפשר להקשות רק על אדם חשוב (אלא שבדעת לוי ס"ל להרמב"ן שגם באדם שאינו חשוב יש הנאה פורתא וכמו שכתבנו בפנים).

* ולפי זה ניחא למה כשהקשה הרמב"ן בהדיבור הראשון כאן שלפי רב יועיל גם כליו של מקנה, הקשה הרמב"ן רק שיועיל באדם חשוב, והיינו משום שהבין שלפי רב י"ל שבאדם שאינו חשוב ליכא

כלומר שלחליפין בעינן "כלי", והרי ההנאה אינה בגדר כלי, ומש"ה א"א שתועיל ההנאה בתורת חליפין, אלא רק בתורת קנין כסף, דהיינו בתורת שוה כסף, והרי מטלטלין אינן נקנין בקנין כסף.

והנה התי' הנ"ל הרי הוא דלא כמו מה שהביא הרמב"ן בהדיבור השני כאן מהר"ח, שהרי הביא מהר"ח שלפי רב שפיר יועילו כליו של מקנה בתורת חליפין (היכא שאינו מקבלם בחזרה). ברם עי' בקצה"ח בסי' ק"צ סק"ג שהעיר על דינו של הר"ח דהא לפי רב בעינן שהקונה יתן כלי, ותי' שהר"ח אזיל לשיטתו דס"ל שלא בעינן לקנין חליפין דוקא כלי, אלא ממעטינן רק פירות בגלל שהם מתרקבים עיי"ש. וע"ע בנתי"מ שם שכתב וז"ל, דהר"ח ס"ל כר"ת, הביאו הרמ"א בסי' ר"ג סעיף א' בהג"ה, דבחליפין שוה בשוה קונה אף בפירות, וה"נ כיון שבעד הנאה זו נותן לו מטלטלין שלו, ואינו מקבל שום מעות אחר, רק הנאה זו הוא שוה בעיניו כל המעות, כחליפין שוה בשוה דמי וכו', קונה אף במטלטלין כמש"כ הר"ח דלא מצינו חולק עליו עכ"ל. וראיתי מעירים דהא הרמב"ן בהדיבור הראשון חולק על הר"ח משום שאינו בגדר כלי וכמו שהבאנו כבר.

ג. דברי החלקת מחוקק והב"ש.

והנה כבר הבאנו באות ק"ד שהחלקת מחוקק והב"ש כתבו לבאר בדעת המ"מ בדעת הרמב"ם, שלעולם גם באדם שאינו חשוב יש להנותן הנאת שו"פ, רק דהא דלא מהני בקידושין אם נתנה האשה כסף לאדם שאינו חשוב הרי זה משום שהאשה

הוציאה כסף על זה, וביארנו שסברת הדבר היא כי נהי שיש להאשה הנאת שו"פ אבל מ"מ מכיון שהיא חסרה הרי נמצא שלא קיבלה את ההנאה בחנם אלא קנתה ממנו את ההנאה ההיא בכסף, ואנן בעינן שיתן לה המקדש שו"פ בחנם. מיהו נראה שבדברי הר"ן הנ"ל שהבאנו מבואר דלא כדברי הח"מ והב"ש שגם באדם שאינו חשוב איכא הנאת שוה פרוטה, שהרי הר"ן נקט להדיא שבאדם שאינו חשוב ליכא הנאת שוה פרוטה, ולכן הקשה למה ללוי מהני כליו של מקנה באדם שאינו חשוב, ואילו לפי החלקת מחוקק והב"ש לק"מ כי גם התם יש להמקנה הנאת שוה פרוטה, והרי גם אין המקנה חסר כי הרי הוא מקבל את כליו בחזרה וא"כ שפיר יוצא שקיבל הנאת שו"פ בחנם (ועוד דאולי התם בחליפין לא בעינן בכלל שיקבל את ההנאה בחנם).

גם הבאנו לעיל את מה שכתבו הרמב"ן והרשב"א והר"ן שגם לפי רב יועיל כליו של מקנה באדם חשוב (היכא שהמקנה נותן את הדבר לחלוטין ולא בדעת לקבלו בחזרה), וכתבנו שני טעמים למה כתבו כן רק באדם חשוב, א', משום דאיירי באופן שרוצים שיועיל בתורת קנין כסף ולא בתורת קנין חליפין (ואת הדרך הזה כתבתי רק בדעת הרמב"ן והר"ן כי הרשב"א הזכיר להדיא שמועיל בתורת חליפין), ומש"ה בעינן אדם חשוב כדי שתהא כאן הנאה של שו"פ, וב', משום דס"ל שלפי רב באדם שאינו חשוב ליכא שום הנאה כלל. וגם זה הוא דלא כהחלקת מחוקק והב"ש שהרי לדידהו שפיר יש הנאת שוה פרוטה אפילו באדם שאינו חשוב.

קז) בענין חצי אשה.

הנה הברכת שמואל כאן בריש סי' ז' חקר בשם הגר"ח אם החסרון בחצי אשה הוא משום שא"א שתחול חלות אישות על חצי אשה ושליכא מין אשת איש כזו, או האם החסרון הוא בעצם מעשה הקידושין והתהוות הקנין, והוכיח הגר"ח כהצד השני מהא דמיבעיא לן בע"ב מה הדין כשאמר שני חציין בפרוטה, והיינו משום שאם נאמר שהחסרון הוא משום שלא יתכן שתחול חלות אישות על חצי אשה, א"כ בשני חציין בפרוטה הדבר הי' שפיר צריך להועיל, כי "אפילו אם הוו שני מעשים של קידושין, מה בכך, הא נעשו קידושין על כולה", וא"כ בע"כ צ"ל שהחסרון הוא בזה שעשה מעשה התקדשות של חצאין, וחסרון זה הרי הוא קיים גם בהציוור ההוא של שני חציין בפרוטה, שהרי אין כוונתו לקדש את כולה בחלות אחת, אלא כוונתו היא לשני חלותים שיחולו עלי' בבת אחת עכ"ד. והנה מדברי הברכת שמואל משמע שלפי שני הצדדים של הגמ' שם נקטינן שיש חסרון בעצם מעשה ההתקדשות, שהרי לא כתב שזהו מה שיש בין שני הצדדים ושהצד שמהני סובר שזה חסרון בחלות האישות, וא"כ אכתי צ"ע מה היא סברת הצד שם ששפיר מהני שני חציין בפרוטה דהא אע"פ שרצה לעשות את שני החצאין בבת אחת אבל אכתי הרי זה צריך להיות נחשב חסרון בהתהוות הקנין כיון שהוא נהי' בדרך חצאין. וי"ל שהצד ההוא סובר שכוונתו היתה באמת לעשות מעשה קידושין אחד על כולה, רק שבתוך דיבורו

פרט כל חצי לבדו, וכדרך זה מבואר בתוס' ר"י הזקן שם.

מיהו עי' בקר"ש באות ע"ב וע"ג שכתב שהתם בודאי כוונתו היא לעשות ב' חלותים נפרדין שכל אחת מהן הרי היא על חצי אשה, רק שבכל זאת מסתפקת הגמ' אם מהני מה שהוא מתכוין שיחולו בבת אחת, ומעתה צריכים לבאר מה הוא הטעם לומר שמהני מה שיחולו בבת אחת, וצ"ל שהטעם הוא כהצד שהחסרון של חצי אשה הוא רק בזה שאי אפשר שתהי' מציאות של חצי אשת איש, וא"א שחלות קידושין תחול רק על חצי אשה, ומש"ה בהציוור הנ"ל הרי היא שפיר מקודשת (וכמו שנקט הברכת שמואל שכך צריך לצאת לפי דרך זה), ודלא כמו שמשמע מדברי הברכת שמואל שלפי שני הצדדים שם יש חסרון בעצם מעשה ההתקדשות.

קח) בענין חצי אשה.

הנה בגיטין דף מ"ג מבואר שאם קידש חצי שפחה וחצי בת חורין הרי החצי בת חורין מקודשת ואין כאן חסרון של חצי אשה כי לא שייר בקנינו, ובשו"ת רעק"א בסוף תשובה ק"ע הביא רעק"א את קושיית הגרש"א על הא דאמרינן שהמקדש את העובר מקודשת, דלמה אין בזה חסרון של חצי אשה, דהא העובר נחשב כחצי כדחזינן מהדין שהמשחרר את העובר הרי זה נקרא משחרר חצי עבדו וכמו שהביא שם. ותי' הגרש"א דשפיר מהני הקידושין משום דמיקרי שלא שייר בקנינו והיכא שלא שייר בקנינו הרי זה מועיל אע"פ שקידש רק חצי אשה וכדחזינן בחצי

שפחה וחצי בת חורין וכהנ"ל. והקשה עליו רעק"א בתשובה קע"א בזה"ל, אף דאינו דומה כל כך להתם, דחציו שפחה לאו בת קידושין בעצמותה היא וכל הצד שיש בו שייכות תפיסת קידושין נתקדש, משא"כ בזה שהחצי דהיא האם בעצמותה בת קידושין אלא דעכשיו אינו יכול לקדשה כיון דנשואה לבעל, י"ל דמיקרי חצי אשה, מ"מ נ"ל ראי' לדברי בני וכו' עכ"ל עיי"ש.

והברכ"ש בסי' ז' סק"ג תי' דנהי שגם באשה וגם בעבד יש חסרון של חצי, אבל בנוגע להטעם למה נקרא חצי יש חילוק ביניהם (ועיי"ש שהביא ראי' לזה), והיינו שבנוגע לעבד "חצי" מיקרי חצי גופו ("אבל אם שייר בקנין העבדות, בזה לא חשיב גבי עבד חצי"), ולכן כיון שהעובר ואמו חשיבי גוף אחד הרי זה נקרא ששחרר רק חצי עבד, אבל בקידושין מה שנקרא "חצי" הוא חצי אישות וחצי קנין קידושין, והרי זה ברור שאין הקידושין של העובר נקראין חצי אישות, ואם אחד קידש את העובר ואחד את אמו אין זה נקרא שיש כאן איתתא לבי תרי, אלא אע"ג דחשיבי גוף אחד אבל בכל זאת שייך על כל חלק בנפרד קנין קידושין שלם, ומש"ה אין זה נקרא "חצי".

קט) אלא גברא מי לא חזי לבי תרי.

בענין מח' הראב"ד והרשב"א כאן.
עיינן ברשב"א שכתב שכוונת הגמרא היא דכיון שאדם יכול לישא ב' נשים, א"כ אנן נקטינן שכן היתה כוונתו, ושלא היתה כוונתו לקדשה רק לחציו, אלא הרי אנו

מוציאים את דיבורו מפשרטו כיון שעיי"ז יצא שדיבר כדת וכדין, אבל בחציך מקודשת לי, מכיון שאינה יכולה להנשא לשנים, וא"א להמציא דרך שדיבורו יהי כדת וכדין, משום הכי אין אנו מוציאים את דיבורו מפשרטו ואין אנו אומרים שכוונתו היתה שתנשא לשנים ושדבריו בטלים משום שהוא בגדר מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל, אלא נקטינן שכוונתו היתה כפשרטו דהיינו לקדש את חצי גופה, והרי התורה קבעה שאין אישות על חצי גופה (ולא שייך לומר גם על זה דהוי בגדר מתנה על מה שכתוב בתורה ותנאו בטל והרי היא מקודשת כולה, כי הדין של מתנה על מה שכתוב בתורה שייך רק היכא שקידש את כולה רק שרצה לשנות את הדינים של האישות, אבל הכא הרי לכתחילה לא הכניס את החצי השני לתוך הקידושין, ולכן לא שייך לדון בזה אלא מצד התפשרטות), עכ"ד הרשב"א בביאור קצת.

ובשם הראב"ד הביא שגם אם אמר האיש להדיא שהוא רוצה באמת לקדשה רק לחציו הרי היא מקודשת, והיינו משום שכוונת הגמ' היא לומר שמכיון שיתכן היכי תמצא שכוונת האיש (כשהוא אומר התקדשי לחציי) היא רק לומר שהוא יוכל להנשא לאחרת (ועי' בריטב"א ובתוס' ר"י הזקן בענין למה הוא צריך לומר לה כן), לכן אמרינן שהתורה לא נתכוונה למעט חצי איש ואפילו היכא שפירש להדיא שהוא רוצה באמת לקדשה רק לחציו (אלא כוונת התורה היא למעט חצי עבד חצי בן חורין עיי"ש).

והנה מלשון רש"י כאן נראה דס"ל

כהרשב"א שהרי כתב וז"ל, איתתא לבי תרי, להנשא להם, אי אפשר, הלכך הוא לא קדיש אלא פלגא וכו' עכ"ל, ומשמע שכוונתו היא לומר שמכיון שא"א לומר שנתכוין שהאשה תהי' יכולה להנשא גם לאדם אחר לכן אמרינן שנתכוין באמת לקדש רק חצי אבל באיש מכיון שהוא שפיר יכול לישא גם אחרת לכן לא אמרינן שנתכוין לקדשה לחציו לחוד, אבל אם נתכוין באמת כן, אז גם באיש הרי זה נחשב חסרון, דאל"כ לא הי' לו לרש"י להדגיש שבאשה הרי הוא מתכוין לקדש רק פלגא, אלא הי' לו להדגיש שבאשה העובדא שקידש רק את חצי האשה הרי זה נחשב חסרון, משא"כ באיש לא איכפת לן אפילו אם רצה באמת לקדשה רק לחציו. וגם מלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות ה"ט נראה דס"ל כהרשב"א, דעיין בדבריו שכתב שאם קידש אותה לחציו הרי היא מקודשת וסיים בזה"ל, הא למה זה דומה לאומר לאשה תהי אשתי את ואחרת שנמצא שאין לה אלא חצי איש עכ"ל, והרי לפי הראב"ד הטעם שהיא מקודשת אינו משום שהוא דומה למי שאומר לה התקדשי לי את ואחרת, אלא הטעם הוא משום שכיון שיתכן היכי תמצא שזוהי כוונתו א"כ משום כך לא פסלה התורה אפילו כשנתכוין באמת לחציו ממש. מיהו האב"מ בסי' ל"א סקכ"א כתב שהרמב"ם סובר כהראב"ד עיי"ש. והנה עיין בברכת שמואל בסי' ז' סק"ב שהביא את מה שאמר לו הגרי"ז "דברים אחדים" בביאור הראב"ד דאמר הגרי"ז "דקידושין אין זה ענין ממון", וביאר הברכת שמואל את כוונתו שמה שממעטינן כאן חצי אשה אין הכוונה שבלא המיעוט

הי' אפשר באמת לאדם לקדש את חצי גוף האשה, דזה אינו, כי קידושין אינן כמו ממון שהוא יכול לקנות ולהקנות כמה שהוא רוצה ושהכל תלוי בהסכמת הקונה והמקנה, דקידושין אינן כן, אלא כיון שהוא מכניס את עצמו להדין של קידושין הרי זה יכול להועיל רק כמו גדרי הדין של קידושין שקבעה התורה שהוא מן הסתם על אשה שלימה, והרי זה דומה להיכא שאמר היום את אשתי ולמחר אין את אשתי שהדין הוא שהיא נשארת אשת איש לעולם אע"פ שלא היתה דעתו לכך, וכן השתא דפסלינן מקדש חצי אשה, אם יקדש אותה סתם, רק שתהי' אומדנא דמוכח שהוא רוצה רק חצי, הרי בודאי הדין הוא שהיא מקודשת כולה כמו הדין של קידושין שקבעה התורה ולא כפי דעתו ורצונו, וא"כ לפ"ז יוצא שבלי המיעוט של חצי אשה, אם הי' אדם מקדש חצי אשה, היו הקידושין חלין על כולה, ולא הי' בכחו להחיל שיעור כזה במעשה הקידושין, והחידוש של המיעוט של חצי אשה הוא, שהשיור חל ואינו נחשב כדברים בטלים בעלמא, אלא התורה אמרה שבכה"ג באמת אין כאן אפשרות של חלות קידושין שלמים, ומעתה י"ל בביאור דעת הראב"ד שהראב"ד לא נתכוין לומר שאיש יכול באמת לקדש לחציו אלא הראב"ד נתכוין לומר שבאיש אפילו אם הוא מקדש להדיא לחציו אין זה פוסל כי הקידושין חלין על כולו והיינו משום שבאיש לא מסתבר לומר שהתורה קבעה שדבר זה יחול בתורת שיעור בהקידושין כי עיקר הנפ"מ בזה שהוא מקדשה רק לחציו הרי זה לענין שיוכל לישא גם אחרת, וזה הרי הוא יכול לעשות גם בלא לומר שהוא

מקדשה רק לחצאין, וא"כ לא מסתבר שהתורה תקבע שדבר כזה יחול בתורת שיוור בהקידושין, וממילא אין הקידושין פסולין כי הקידושין פסולין רק ע"י שהתורה קבעה ראשית כל שהשיוור חל ושללא חל הדין של קידושין שלמין, אבל היכא שאין השיוור חל, אינו פוסל, וכל זה הוא לפי יסודו שהמקדש בעצמו אינו יכול להחיל חלות דין של שיוור בתוך הקידושין, דאילו הי' יכול, א"כ גם כשקידש אותה לחציו הדין נותן שיפסול, אבל מכיון שמה שהוא עצמו משייר אין זה כלום, אלא בעינן שהתורה תחשיב את הדבר לשיוור ותאמר שאין כאן אפשרות של קידושין שלמין, א"כ שפיר י"ל מעתה שהיכא שקידש אותה רק לחציו, לא חישבה התורה את הדבר הזה לשיוור, אלא שפיר נפעלין קידושין לכולו.

קי) בענין קושיית האבני מילואים על הרשב"א.

הנה שיטת הרשב"א כאן היא דהיכא שאמר האיש להדיא שהוא רוצה לקדש אותה רק לחציו, אז באמת אין היא מקודשת, רק שכוונת הגמ' כאן היא שמן הסתם נקטינן שאין האיש מתכוין לזה, אלא הרי הוא רק מתכוין לומר שהוא רוצה גם לישא אחרת, ולעיל בהאות הקודמת דייקנו כן גם מלשון רש"י כאן וכן מלשון הרמב"ם. והנה האב"מ בסי' ל"א סקכ"א הקשה על הרשב"א שאפילו אם אמר בפירוש שהוא רוצה לקדשה רק לחציו למה לא יועיל ולמה לא נגיד שהקידושין פושטין בכולו, דהא הכא אין חסרון של דעת אחרת, והביא שכעין זה כתב הריטב"א בדף כ"ג דהיינו שאם

יקנה אדם חפץ לחצי עבד, הרי הוא מתפשט בכל העבד, ושממילא אם הקנה אדם דבר להעבד הרי הרב קונה, כי העבד ורבו הרי הם כמו גוף אחד, והקנין של הקונה מתפשט בכל גופו, ע"כ קושיית האב"מ. מיהו לכאורה אין מובן למה אין בזה חסרון כמו בהציוור של דעת אחרת, כי נהי שמצד המקנה, דהיינו האשה, אין כאן דעת אחרת המעכבת, אבל הרי יש כאן עיכוב מצד הקונה שהרי הוא רוצה שהיא תהי' נקנית רק לחצי אחד שלו, ולא להחצי האחר. ועכ"פ האב"מ כתב לתרץ וז"ל, ונראה לחלק לפי מש"כ הרשב"א גבי ארווח לה זימנא דלא הוה ריבית קצוצה משום דלא יהיב לה מידי, דאין גופה קנוי ע"ש והובא בסי' כ"ח סקכ"א, וכיון שהאשה אינה קנינו, לא אמרינן פשטה קנינו וזכיתו בכולה, משא"כ מתנה (בנידון הריטב"א שם) פשטה קנינו בכולו עכ"ל, פי' דס"ל להאב"מ דמה שהאשה מתקדשת אין זה נקרא שהבעל מקבל בה קנין בעלות כמו בממון, ומאי דתנן שהאשה נקנית בג' דרכים, הכוונה היא רק שהיא נאסרת בגללו ושהוא זה שבידו להתירה, אבל אין הכוונה שיש כאן מושג של קנין בעלות כמו בכל חפץ הנקנה, והרי הדין של התפשטות שייך רק כדי להגדיל דבר שהוא בגדר חלות, וכגון חלות הקדש דאמרינן שנתפשט ההקדש בכולו, וכן כשקידש חצי אשה מקשינן שהאיסור שחל עלי' יתפשט בכולה, אבל כשקידש את האשה לחצי גופו, הרי גם בלא"ה כל האשה נאסרת, ואין כאן נפ"מ אלא באם הרי היא נאסרת בגלל חצי גופו או בגלל כל גופו, וא"כ ע"י התפשטות יהי' לנו נפ"מ רק לענין

גודל הגורם, אבל לא בנוגע לגודל החלות, כי בין כך ובין כך אין קנינו של הבעל אשר נאמר משום כך שע"י הדין של התפשטות תפשוט הקנין בכל הבעל ונעשה חלות קנין יותר גדול, ומש"ה לא שייך בכה"ג הענין של התפשטות, אבל בצד האשה שפיר שייך התפשטות וכקושיית הגמ' והיינו משום שחלות האיסור מתפשט וחל על כולה וכמו שביארנו.

קיא) וניפשטו לה קידושי בכולה.

א. דרכו של הקו"ש בביאור דברי תוס'.

ע"י בתוס' שהקשו איך רצו לומר בקידושין דין של התפשטות, הלא בהקדש ילפינן כן מקרא, ובקידושין הרי ליכא קרא, ותירצו משום שקידושין דומין להקדש משום דאסר לה אכו"ע כהקדש, וגם רש"י כתב שהסיבה לומר התפשטות בקידושין הרי זה כי הוא אומר לשון של מקודשת שהיא לשון הקדש, וכתבו תוס' שדקדק לומר כן כי בקידושין ליכא קרא כמו שיש בהקדש. ועוד כתבו תוס' שמשום כך באמת לא שייך התפשטות אלא כשהוא מקדשה בלשון קידושין אבל לא כשהוא מקדשה בלשון אירוסין, וביאר הקו"ש באות מ"ב ונ"ג את דברי תוס' בהקדם הנחה אחת, והיינו שהתפשטות שייכת רק היכא שהוא עושה חלות של קדושה או איסור אבל לא היכא שהוא עושה חלות של קנין, ומעתה בשלמא היכא שהוא מקדשה בלשון של קידושין שפיר שייך התפשטות כי אז הקידושין דומין באמת לחלות הקדש, שהרי בהקדש הוא עצמו הוא זה שמחיל את

האיסור והקדושה, ואילו הקנין ממון להקדש בא מצד התורה כתוצאה מזה, ולכן שייך באמת הדין של התפשטות כיון שהוא עצמו הוא זה שעושה את האיסור והקדושה, וכן כשהוא מקדשה בלשון קידושין הרי זה כך, דהיינו שהוא מחיל עלי' בדרך ישיר רק את האיסור לשוק ואילו הקנין חל מצד התורה כתוצאה מזה, ולכן גם בכה"ג שייך הדין של התפשטות, אבל כשהוא מקדשה בלשון אירוסין אז סדר הדברים הוא להיפך, דהיינו שהוא פועל בדרך ישיר רק את הקנין ואילו האיסור לשוק בא מצד התורה כתוצאה מזה, והרי בעשיית קנינים לא שייך התפשטות.

מיהו צ"ע דהא באות מ"ב ביאר שרק בקדושת הגוף הרי זה כך, דהיינו שהוא מיחל בדרך ישיר רק את הקדושה ואילו הקנין שיש להקדש חל כתוצאה מצד התורה, אבל בקדושת דמים הרי זה להיפך, דהיינו שהוא פועל בדרך ישיר רק את הקנין ממון ואילו הקדושה חלה כתוצאה מצד התורה, וא"כ צ"ע מאי חזית לדמות לשון קידושין לקדושת הגוף יותר מלקדושת דמים.

והנה בנדרים דף כ"ט ע"א קאמר רבא שקדושת דמים פקעה בכדי אבל קדושת הגוף לא פקעה בכדי ושקידושי אשה הרי הן כקדושת הגוף ושלכן אם אמר היום את אשתי ולמחר אין את אשתי אין הקידושין נפקעין למחר וא"כ חזינן שקידושין דומין שפיר לקדושת הגוף ולא לקדושת דמים.

מיהו נראה שאין מזה רא"י לכאן כי נהי שקידושי אשה הרי הן כקדושת הגוף אבל הלא בכל זאת נהי שהתם בקדושת הגוף אמרינן שהקנין ממון של הקדש הוא בתולדה מחלות הקדושה, אבל הכא בקידושין הרי גם חלק הקנין אינו ענין של

ממון, אלא קנינו של הבעל הוא לענין שאין קידושי אחר תופסין בה עי' בזה באות א', וא"כ אולי באמת תחילת הדין היא חלות הקנין ואילו האיסור חל כתוצאה מהקנין. ועי' עוד לעיל באות ט' ובאות ס"ה שהארכנו בדרכו של הקו"ש.

והפ"י כאן, ולעיל בדף ה', לא רצה לסבול את החילוק הנ"ל של תוס', אלא הרי הוא סובר שמכיון שקידושין דומים להקדש א"כ גם כשקידשה בלשון מאורסת הרי זה כך.

ועכ"פ מזה שכתבו רש"י ותוס' שאמרינן התפשטות בקידושין משום שהוא אומר מקודשת בלשון הקדש, חזינן שהתפשטות אינה דבר ששייך לומר מצד הסברא, אלא הרי אנו צריכים למילף כן מהקדש.

ב. דרכו של הגרי"ז.

והנה לפי דרכו של הקו"ש יוצא שיש שני סוגים של חלות קידושין, ולכאורה הדברים נראים מחודשים מדי. ובחידושי הגרי"ז על תמורה חלק ד' בעמ' ק"מ של הספר ראיתי דרך אחרת וז"ל, והנה לעצם הקידושין בודאי שאין הבדל בין קידש בלשון קידושין או בשאר לשונות, אלא ביאור דבריהם הוא דהתפשטות הוא בלשון מעשה ההקדש, וא"כ תירצו דזה שייך דוקא בלשון הקדש ולא בשאר לשון עכ"ל, ושוב כתב דאתי שפיר רק אם נאמר שהתפשטות באבר שהנשמה תלויה בו הרי היא מצד הסברא דאז שייך לומר כן מצד הסברא גם בקידושין (מיהו לא הבנתי דא"כ למה מוגבל הדבר ללשון הקדש ולא אמרינן כן מצד הסברא גם בלשונות אחרות), אבל אם נאמר שהוא למד מדרשה דקרא גבי הקדש, אז לא שייך בכלל לומר כן גבי קידושי אשה בלא גילוי

בתוך הפסוק. ולפי דרכו יוצא שהטעם שלא שייך התפשטות בקנינים הרי זה משום שאינו אומר לשון של הקדש.

ועיי"ש שהביא רא"י שהתפשטות באבר שהנשמה תלויה בו הרי היא מצד הסברא ממאי דאיבעיא לי' לרבא שם אם אומרים התפשטות גם כשהקדיש חלק של עוף, ופי' רש"י שהבעיא קאי רק לפי המ"ד שסובר שנאמר דין של התפשטות גם כשהקדיש אבר שאין הנשמה תלויה בו, דנראה דהטעם שפירש רש"י כן הרי זה משום שהמ"ד הזה הרי יליף התפשטות באבר שאין הנשמה תלויה בו מדרשה דקרא הכתובה גבי הקדש בהמה ומש"ה מיבעיא לי' לרבא אם נאמר הדין רק בבהמה וכדאיירי קרא או האם נאמר גם בעוף, אבל לפי המ"ד שסובר שאומרים התפשטות רק כשהקדיש אבר שהנשמה תלויה בו לא מיבעיא לי' לרבא, אלא בודאי גם בעוף אמרינן כן, והיינו משום שהמ"ד שסובר שאומרים התפשטות רק באבר שהנשמה תלויה בו סובר שהדין של התפשטות אינו למד מדרשה דקרא אלא אמרינן כן מצד הסברא, ומש"ה פשיטא שלדידי' גם בעוף אמרינן כן (ולכאורה כן יהי' גם לאידך מ"ד כשהקדיש מיהא אבר שהנשמה תלויה בו). ועוד כתב שהכרחו של רש"י לומר כהנ"ל הרי זה מהסוגיא בקידושין כאן דחזינן שרצו לומר התפשטות גם גבי אשה והרי צ"ע למה עדיפא אשה מעוף ובע"כ צ"ל שכל השאלה בעוף הרי היא רק באבר שאין הנשמה תלויה בו אבל באבר שהנשמה תלויה בו אמרינן התפשטות מצד הסברא בכל דבר.

ועי' גם באב"מ בסי' ל"א סק"ח שהקשה איך אמרינן כאן התפשטות באשה הלא

אפילו בעוף מיבעיא לי' לרבא שם, ותי' כהנ"ל שבאבר שהנשמה תלוי' בו אמרינן התפשטות בכל דבר מצד הסברא וכרש"י שם (ועיין גם בהגרי"ז שם שהביא שהאב"מ הקשה מעוף אבל לא הביא שגם האב"מ כתב כתירוצו), אלא שהוכיח מתוס' כאן בד"ה ונפשטו וכו' דס"ל שגם התפשטות באבר שהנשמה תלוי' בו למדה היא מדרשה דקרא, וכן הביא שדעת הרמב"ם היא שהאיבעיא של רבא בעוף איירי באבר שהנשמה תלוי' בו (ועוד כתב שם האב"מ לתרץ שכוונת הגמ' כאן במה שהקשה שנאמר התפשטות הרי היא רק להקשות דאמאי פשיטא לי' לרבא שהמקדש חצי אשה אינה מקודשת הלא לפי הצד שם שאמרינן התפשטות גם בעוף א"כ הה"נ באשה, אבל לפי הצד שלא אמרינן התפשטות בעוף אלא רק בבהמה, א"כ ה"ה שלא אמרינן התפשטות באשה, גם בלי הטעם של דעת אחרת שאני).

ג. דברי הריטב"א.

הרי שיש שני דרכים, א', דרכו של הקו"ש דאמרינן התפשטות רק בחלות קדושה ואיסור אבל לא בחלות קנין, וב', דרכו של הגרי"ז שמצד טיב החלות הי' שייך לומר התפשטות בכל חלות רק שלא אמרינן התפשטות אלא כשהוא אומר לשון של הקדש.

ובריטב"א כאן מבואר דרך שלישי, דעיין בדבריו כאן שכתב שידעינן התפשטות גבי קידושין כי אפשר ללמוד במה מצינו מהקדש כמו בכל התורה שילפינן ממה מצינו, ומשמע מדבריו דלא בעינן שום דמיון יסודי בין קידושין להקדש. ולפ"ז

לכאורה צריך לצאת דה"ה שגם גבי קנינים אומרים התפשטות, וכ"כ באמת בדרך כ"ג דעי"ש שכתב שאם הקנו לעבד חפץ, הרב קונה משום שהעבד והרב הרי הם גוף אחד וממילא מתפשט הקנין בכל גופו של הקונה מדין התפשטות, הרי להדיא דאמרינן התפשטות גם בקנינים. ולכאורה צ"ע על הריטב"א דאם אפשר ללמוד קידושין מהקדש במה מצינו א"כ למה לא ילפינן גם עוף מבהמה. ולכאורה מוכח מעוף דלא שייך כאן ללמוד במה מצינו, אלא צריכים לומר כאחד מהדרכים הקודמים שכתבנו.

ק"ב) התם בהמה הכא דעת אחרת.

ע"י בתוס' ר"י הזקן שביאר שהתם המקדיש רוצה באמת שיתקדש הכל, וכן י"ל בכוונת רש"י כאן, משא"כ הכא האשה כיוונה רק להתקדש חצי'. ותוס' בע"ב כתבו באמת שאם היא מגלה דעת שהיא רוצה להתקדש כולה, אז שפיר אמרינן התפשטות. מיהו ע"י ברשב"א שהקשה שהכא ג"כ האשה רוצה שתתפשט האישות בכל וא"כ למה לא נגיד התפשטות.

והאב"מ בסי' ל"א סקי"ח הקשה בדרך אחרת, דעי"ש שנקט שלעולם במקדיש חלק מבהמה נקטינן שהמקדיש רצה להקדיש רק חצי', רק שבכל זאת מתפשטת הקדושה בכולה, ולכן הקשה שא"כ גם בקידושין נהי שיש כאן דעת אחרת, דהיינו דעת האשה, והרי היא נתכוונה רק לחצי' (ודלא כהרשב"א), אבל גם מצד האשה למה לא נאמר התפשטות.

והנה הרשב"א תי' על קושייתו הנ"ל בזה"ל, כיון דאילו בעיא איהי לעיכובי

שההתפשטות היא בהחלות, א"כ אכתי נמצא שהאשה לא סייעה כלום בעצם המעשה קיחה של הבעל.

ועכ"פ הרשב"א והמהרי"ט בתירוץ הנ"ל הרי הם סוברים שא"א לומר התפשטות אפילו בהציור שנתרצתה האשה בפירוש להתקדש כולה.

(והנה בקו"ש באות נ"ד ראיתי שהבין שכוונת הרשב"א היא להקשות את קושיית האב"מ שהבאתי לעיל, ולא שהאשה עצמה מתכוונת להתקדש כולה, וכתב שתירוץ של הרשב"א צ"ע. מיהו כבר ביארנו את תירוץו שע"י שהיא מסכימה לחצי הרי היא מגדילה את עצם מעשה הקידושין שלו להיות מעשה קידושין על כולה, וכתבנו כן גם כדי ליישב את קושיית האבני מילואים, וכתבנו כן על פי היסוד שכתב הקו"ש עצמו.)

עוד הביא הרשב"א שם לתרץ בשם הר"ח דכיון ששמעה האשה שהוא רוצה לקדש רק חצי' א"כ בכה"ג אין היא מתרצית להתקדש כלל. ולפי הר"ח אכתי ישאר שבציור שאנו רואים שהיא שפיר רוצה להתקדש כולה (וכמו בע"ב בהציור של תוס' שם), אז שפיר נאמר התפשטות.

והתוס' רי"ד כאן כתב שכיון שהדבר תלוי בב' דעות לא אמרין התפשטות. וכתב האב"מ שם שלפ"ז גם בהציור של תוס' בע"ב שהאשה מתרצה להתקדש כולה, בכל זאת לא אמרין התפשטות כיון שהדבר תלוי בב' דעות. מיהו לכאורה אין זה מוכרח כי י"ל שכוונת התוס' רי"ד היא רק לתרץ את קושיית האב"מ למה אין אומרים התפשטות גם נגד הבעל שרוצה חצי וגם נגד האשה שרוצה חצי, אבל אם אנו רואים שהיא רוצה

מעכבא ואינה מקודשת מכח דבריו בלבד, השתא דבעיא דליפשטו בכולה הוה לי' כמקחת את עצמה עכ"ל, וכן הביא האב"מ שם בשם המהרי"ט בחידושיו על הרי"ף כאן, והקשה האב"מ דהא גם בכל קידושין הרי זה כך, דהיינו שהקידושין נגמרין על ידי דעת האשה, ובכל זאת אין זה נקרא שהיא מקחת את עצמה.

מיהו יש ליישב על פי מה שנביא בהאות הבאה בשם הגר"ח והקו"ש (ועי' בדברי הגר"ז שהבאנו לעיל בהאות הקודמת בסק"ב) שהכא ההתפשטות הרי היא בעצם מעשה הקידושין, והיינו שאין הכוונה להתפשטות בהחלות דהיינו שבתחילה חלה אישות על חצי' ושוב מתפשטת האישות על כולה, אלא הכוונה היא שעצם עשיית הקידושין והמעשה התקדשות שהוא עושה הרי הוא מתפשט להיות מעשה קידושין שלם על כל האשה, ולפ"ז נמצא שעל ידי שנתרצתה בחצי' (לפי האב"מ או הכל לפי הרשב"א) וחל כאן הדין של התפשטות הרי היא מגדילה את גוף מעשה הקידושין, ומש"ה הרי זה שפיר נקרא שהיא מקחת את עצמה, דבשלמא בקידושין רגילין הרי הבעל עשה מעשה קידושין שלם, ונהי שהאשה על ידי רצונה גורמת שהחלות תחול אבל אין היא מסייעת בעצם המעשה שהבעל צריך לעשות, משא"כ הכא על ידי שהסכימה לחצי' (לפי האב"מ או הכל לפי הרשב"א) הרי היא מסייעת בעצם מעשה הקידושין וגורמת שיהיו בגדר מעשה קידושין כדין על אשה שלימה, אלא שכל זה הוא רק לפי הביאור שכתבנו שההתפשטות כאן היא בעצם מעשה הקידושין, אבל אם המעשה קידושין מיקרי מעשה רק על חצי אשה, רק

להתקדש כולה, אכתי י"ל שאומרים
התפשטות מצדו וסגי בזה.

והאב"מ עצמו כתב לתרץ על פי דברי
הר"ן בנדריים שהביא שם שבכל קידושין אין
זה נקרא שהאשה מקנה את עצמה להבעל,
אלא הרי היא רק מתרצית להקידושין, והרי
היא כאילו מפקרת את עצמה, וכל המעשה
קידושין הרי הוא רק מצד הבעל, וכתב
האב"מ שלפ"ז לא שייך לומר התפשטות
מצד האשה, כי בנוגע לרצונה לא שייך לומר
התפשטות כי אין זה ענין של הקדש כיון
שאין זה חלק מהמעשה קידושין. ועי' גם
בחשק שלמה כאן שביאר את הדבר על פי
הר"ן בנדריים וכתב דכיון שהרי היא רק
כמפקרת את עצמה א"כ לא שייך התפשטות
כי בהפקר לא שייך התפשטות אלא רק
בהקדש (ועיין בהאות הקודמת שצדדנו
באריכות בענין אם שייך לומר התפשטות גם
בחלות קנין או האם רק בחלות קדושה
ואיסור).

ונראה שהתירושים הנ"ל של האב"מ
והחשק שלמה בנויים הם על הצד שנזכיר
בהאות הבאה שההתפשטות הרי היא בעצם
מעשה הקידושין, אבל אם הכוונה היא
שהמעשה קידושין שלו נשאר מעשה
קידושין רק על חצי, רק שלאחר שחלה
החלות על חצי הרי היא מתפשטת על כל
האשה, א"כ מה שייך לתרץ שלא שייך
התפשטות בהרצון שלה או בהפקר, הלא אין
אנו רוצים שהרצון או ההפקר יתפשט אלא
שהחלות קידושין תתפשט.

ועכ"פ לפי האב"מ והחשק שלמה יוצא
שאם האשה תגלה דעתה שהיא רוצה
להתקדש כולה, אז שפיר נוכל לומר

התפשטות וכדברי תוס' בע"ב, והיינו משום
שאז סגי למימר התפשטות בצד האישה.

והנה לפי המפרשים שכוונת הגמ' היא
משום שהאשה כיוונה רק להתקדש חצי,
א"כ מובן היטב הדמיון לבהמה של שני
שותפין, כי נהי שהאשה מסכימה להתקדש
חצי אבל הרי אינה מסכימה שחצי השני
יתקדש וכמו שהתם השותף השני אינו
מסכים (ולפי התוס' רי"ד והאב"מ והחשק
שלמה כוונת הגמ' היא לבאר רק למה לא
אמרינן התפשטות בצד הבעל, אבל אכתי יש
להקשות שנגיד התפשטות גם בצד האשה
כיון שהסכימה מיהא לחצי, משא"כ התם
השותף השני לא הסכים שחלק מהחצי שלו
יקדש, וצריכים אנו להגיע להתירושים
שהבאנו מהמפרשים הנ"ל, וכוונת הגמ' היא
לומר שלא אמרינן התפשטות בצד הבעל כי
יש הדעת אחרת של האשה שא"ל לומר בה
התפשטות, ועי"ש בחשק שלמה איך
שביאר את הדמיון לבהמה של שני שותפין,
אבל לפי הרשב"א צ"ע מאי מייתי ראי'
מבהמה של שני שותפין הלא הכא ידעינן
שהאשה רוצה שפיר להתקדש כולה.

וע"ע בקו"ש באות נ"ד שכתב עוד ביאור
למה לא שייך התפשטות אפילו כשנתרצתה
האשה להתקדש כולה.

קנין גדר הדין של התפשטות.

א. הסוברים שיש שני סוגים של
התפשטות, התפשטות בחלות
והתפשטות בהמעשה.

הנה צריכים לברר מה הוא יסוד הדין של
התפשטות, האם הכוונה היא שלאחר שחל
הדין על חלק אחד הרי הוא מתפשט לשאר

החלקים, או האם הכוונה היא שהדין חל מתחילה על הכל כי עצם האמירה של הרי זה הקדש שאמר המקדיש הרי היא מתפשטת והרי היא נעשית מעשה הקדש על הכל.

גם צריכים להבין מה הוא החילוק בין הדין של התפשטות המוזכר בהגמ' כאן לבין הדין של גמרי המוזכר בגיטין דף מ"ג ע"ב לענין חצי שפחה וחצי בת חורין שנתקדשה (וחל הקידושין על החצי בת חורין) ושוב נשתחררה, דאיכא מ"ד שסובר שגמרי הקידושין והרי היא מעתה מקודשת כולה.

והנה המקנה בדבריו על ע"ב על תד"ה חציך וכו' הקשה איך פרכינן כאן שנאמר התפשטות, הלא הכא מיעטה התורה להדיא אשה ולא חצי אשה. ומבואר בברכת שמואל בריש סי' ז' שהמקנה הבין שצורת הדין של התפשטות היא שלאחר שכבר חל חצי, אז החלות מתפשטת על כולה, ומש"ה הקשה דהכא כוונת התורה היא לומר שיש פסול בעצם המעשה של ההתקדשות, כי הדין של חצי אשה אינו רק שהתורה חידשה שחצי אשה אינה יכולה להיות אשת איש, אלא התורה גם פסלה מעשה קידושין של חצי אשה, וא"כ נהי שע"י התפשטות לא תהי בגדר חצי אשת איש אבל בכל זאת הרי התורה פסלה את עצם הדרך של התהוות החלות.

והנה יש עוד קושיא שמקשים על הדין של התפשטות כאן, והיינו שחזן מהקושיא הנ"ל שהתפשטות אינה מסלקת את מה שיש כאן חסרון בהדרך שחלו הקידושין, חזן מזה הרי קשה איך שייך לומר כאן התפשטות בהחלות ושלאחר שחל שם של אשת איש על חצי הרי החלות מתפשטת על כולה, הלא הכא לא חל בכלל החצי הראשון כיון שמיעטה התורה חצי אשה.

והנה הברכ"ש שם הביא רק את הקושיא הראשונה, מיהו לכאורה הי' אפשר לומר שכוונת המקנה הרי היא להקושיא השני, והקו"ש באות מ"ג ונ"ב הזכיר רק את הקושיא השני (*), אבל שניהם כתבו כעין תי' אחד אבל שונים זה מזה קצת, והיינו שהברכ"ש תי' שבאמת נאמר דין של התפשטות בעצם התהליך של חלות ההקדש והקידושין, והיינו שאין הכוונה רק שלאחר שחל חלות הקדש על החצי, הרי הקדושה מתפשטת על הכל, אלא כבר בעצם מעשה ההתקדשות הרי זה נקרא מעשה התקדשות על הכל בבת אחת, כי ע"י הדין של התפשטות נעשה דיבורו של המקדיש בגדר דיבור על הכל, וכן בקידושין.

ובאמת כן יש לדייק מלשון רש"י שכתב "יש כח במאמרו לפשוט".

והקו"ש תי' שע"י דיבורו על חצי נעשה מיד הכל קדוש דגזיה"כ היא שאפילו אם

(* והנה המקנה שם הקשה עוד קושיא, והיינו דבשלמא בהקדש אמרינן התפשטות כי הדבר אפשרי שרק חצי הבהמה תשאר הקדש, אבל בקידושין מאחר שא"א שתשאר רק חצי מקודשת כיון דממעטינן חצי אשה, א"כ מהיכא תיתי לומר שהקידושין מתפשטים על כולה ולא נאמר שהם בטלים לגמרי (משא"כ בהקדש אין אפשרות כזאת, וכנהנ"ל דהתם

בהכרח החצי שפיר ישאר קדוש). ונראה שזו אינה הקושיא השני שהבאנו מהקו"ש, כי הקושיא הזאת היא רק שמהיכא תיתי לומר לצד ההתפשטות ולא לצד הביטול, אבל הקושיא של הקו"ש היא שלא שייך בכלל לומר לצד ההתפשטות כי אין מאיפוא להתחיל את ההתפשטות כיון שחצי לחוד אינו חל.

הקדיש רק מקצת נתקדשה כולה אבל לא הזכיר הקו"ש את הנקודה שהזכיר הברכ"ש שעצם דיבורו מתפשט ושוה נקרא מעשה דיבור על הכל, אלא לעולם הדיבור נשאר רק דיבור במקצת, רק שמקצת זה גורם שהחלות תחול מתחילתה על הכל.

(ועי' בפ"י בד"ה ונפשטו שהקשה כהנ"ל דאיך מועיל הדין של התפשטות הלא יש כאן חסרון של חצי אשה וכתב וז"ל, ואע"ג דאשה משמע ולא חצי אשה, מ"מ ע"כ בכה"ג לאו חצי אשה מיקרי כיון דפשיט בכולה עכ"ל, ויש לבאר את תירוצו כהנ"ל).

ועכ"פ בדברי הקו"ש באות מ"ג מבואר שבכל זאת אכתי קיים גם דין שני של התפשטות, דהיינו שגם היכא שהדבר חל בתחילה רק על חצי הרי הוא יכול להתפשט אח"כ על כולו. ועוד ביאר שם שבכה"ג ליכא חסרון של דעת אחרת, והיינו משום שרק בהדין של התפשטות החלות משעת המעשה עשי', רק בזה נאמר שאין החלות יכולה להתפשט כשיש דעת אחרת, אבל היכא שכבר חל חצי ועכשיו אנחנו רוצים שיתפשט מאליו מחלק אחד להשני, א"כ בכה"ג אין חסרון של דעת אחרת, כי דעת אחרת מהני לבטל רק את מה שצריך לחול מכח עשייתו, אבל אינו מועיל לבטל את מה שצריך לחול מאליו מצד התורה. ותי' עי"ז למה בקידוש חצי שפחה וחצי בת חורין ונשתחררה אמרינן שגמרי הקידושין ושכולה מתקדשת דקשה על זה דהלא במקום דעת אחרת לא אמרינן התפשטות, ותי' דהיינו משום שגם שם הרי הקידושין כבר חלו על חצי' והרי הן צריכין להתפשט עכשיו מאליהן מצד התורה ולא

מכח עשייתו, וממילא בכה"ג שאין הדבר בא מכחו, לא מפריע לנו מה שיש דעת אחרת. ועי' באב"מ בסי' ל"א סקכ"ב בד"ה ולפי מ"ש נראה וכו' שכנראה גם כוונתו שם היא לבאר כן.

ועוד תי' הקו"ש ע"י הדרך הנ"ל את קושיית האב"מ שם בד"ה ולכן נראה וכו' למה בהיום את אשתי ולמחר אין את אשתי הרי היא נשאת אשת איש לעולם, הלא מאי שנא ממאי דאמרינן בסוגיין דהיכא שיש דעת אחרת לא שייך התפשטות, ותי' כעין הנ"ל שבכה"ג שכבר חלו הקידושין והרי אנו רוצים עכשיו שישארו לעולם, לא מכח עשייתו, אלא מכח שקדושה לא פקעה בכדי, א"כ בזה אין חסרון של דעת אחרת. ועי' באב"מ עצמו שכתב תי' אחר על זה (מיהו יש לעיין במה שדימה האב"מ בלשונו שם את התי' שכתב על הקושיא הנ"ל על ח"ש וחב"ח להתירוץ שכתב על היום את אשתי).

ועכ"פ גם האב"מ וגם הקו"ש כתבו שהדין של גמרי הוא מדין "פשטה קדושה בכולה", וש"פשטה קדושה בכולה" כולל גם את הציור של גמרי דהיינו שהיכא שכבר חל ההקדש הרי הוא יכול להתפשט אח"כ מאליו אע"פ שבכה"ג אין ההתפשטות משעת עשיית המעשה.

וקרוב לזה מבואר בברכ"ש כאן בסי' ז' סק"א, דעיי"ש שהביא בשם הגר"ח שנאמרו שני דינים בהתפשטות, א', שהקדושה מתפשטת לאחר שכבר חלה, ב', שעצם מעשה העשי' מתפשט להתחשב מעשה עשי' והקדש בכולה, וכתב בשם הגר"ח וז"ל, ואמר ע"ז מו"ר זיע"א דברין פשטה קדושה בכולה הרי יש שני גזיה"כ

ושני דינים, הא' שהוא דין דע"י נדר של חצי' הוי דין נדר בכל הבהמה מדין פשטה קדושה בכולה, והב' דחידשה התורה עצם דין דפשטה קדושה בכולה, וידעינן מזה שני דינים, דין בהשלמת דין הקדש, ועצם דין דתתפשט הקדושה בכולה, ושני הדינים תלויים זה בזה, דמשום דאיכא דין דפשטה קדושה בכולה, חל דין נדר בכולה [דכל יסוד דין דפשטה לגבי הקדש ג"כ הוא לענין שגמר דין נדר והקדש בכולה ע"י דין דפשטה, דהרי גם בהקדש אי מקדיש חצי אין זה מעשה אותו הקדש של קדושת הגוף כמו הקדש כולה, ובא גזיה"כ שע"י פשטה נעשה מעשה הקדשה בכולה], ולפ"ז י"ל דלענין עצם דין פשטה לא באה הגמ' ללמוד קידושין מהקדש, משום דאין אנו צריכים לבוא מדין פשטה מכיון דיש בקידושין במסוים דינים אחרים להגמר, והיינו דין גמרי קידושין כדאיתא בגיטין מ"ג ע"ב גבי חצי שפחה חב"ח דהוי מעשה קידושין שלימה ע"י דלא שיר בקנינו אלא דבעינן דין גמרי בכדי שלא יפקעו הקידושין, ולא בעינן רק ללמוד במה מצינו מהקדש לענין דכי היכי דבהקדש נעשה מזה גזיה"כ דפשטה הדיבור בכולה [והוי] הקדש שלם בכל הבהמה, ה"נ ע"י דגמרי קידושין בכולה נעשה מעשה קיחה ודיבור שלם, אבל בגוף הדין המה שני דינים, דין פשטה קדושה בכולה לענין הקדש, ודין

דגמרי קידושין לגבי קידושין, רק דילפינן מהקדש לענין דכי היכי דהתם נשלם הנדר ע"י דין פשטה ונעשה נדר שלם, ה"נ אין זה חצי אשה והוי מעשה התקדשות בכולה ע"י דין דגמרי קידושין בכולה עכ"ל*]. הרי שגם הגר"ח נחית לומר שגם בהקדש יש אפשרות עקרונית של דין של התפשטות אח"כ (אלא שהגר"ח סובר שאין אנו צריכים ללמוד קידושין מהקדש לענין הדין הזה כי בקידושין נאמר דין עצמי של גמרי שאינו מדין התפשטות שקיים גבי הקדש.

ב. דברי הגרי"ז שיש רק התפשטות בהמעשה.

מיהו מדברי הגרי"ז בזבחים דף י"ב נראה דלא ככל הנ"ל, דעיי"ש שביאר שבאמת הדין של התפשטות והדין של גמרי הרי הם שני דינים נפרדים שחלוקים בעיקרם ויסוד דינם, והיינו שהדין של התפשטות שמהמקצת מתפשט הדין על הכל הרי זה נאמר באמת רק בתחילת ההקדש, והיינו שהמעשה הקדש על המקצת נעשה מעשה הקדש על הכל, אבל היכא שמחמת איזה טעם שהוא חל החלות רק על מקצת, לא אמרינן ששוב הרי היא מתפשטת על הכל, אבל הדין של גמרי הוא דהיכא שחל הדין בצורה חלשה באיכותו כי לא היתה אז אפשרות שתחול בכל תוקפו, ואח"כ נעשית אפשרות שתחול בכל

* ועיי"ש שתי' בזה את קושיית האב"מ איך מקשינן כאן שנאמר לענין קידושין נפשטו קידושין בכולה הלא במס' תמורה בעי רבא אפילו לגבי עוף אם אומרים התפשטות, ותי' שאין אנו צריכים ללמוד מהקדש את עצם הדין של התפשטות, אלא גם בקידושין גופא נתחדש דין כזה, דהיינו

הדין של גמרי, וכל רצוננו הוא רק ללמוד מהקדש דכיון שהדבר יכול להגמר אח"כ א"כ משום כך חל כבר עכשיו שגוף מעשה הקידושין הוא על כולה, וא"כ את זה שפיר אפשר ללמוד מהקדש כי לענין זה לא מצינו חילוק בין בהמה לעוף.

תוקפו, הרי הוא נגמר וחל עכשיו בכל תוקפו, וזהו הדין שאמרו בגיטין שם לענין ח"ש וחב"ח, שהרי התם כשהיתה ח"ש וחב"ח לא היתה אפשרות של קידושין גמורין, אלא הקידושין היו רק קידושין חלשים, ולכן אין בה חיוב מיתה אלא רק אשם ומלקות, אבל אח"כ כשנשתחררה הרי היא נעשית אשה שכבר אין בה אפשרות של האישות החלשה ההיא, אלא הדבר צריך או להפקע או להגמר, ובוזה פליגי ואיכא מ"ד שסובר שהן נגמרין, ומאחר שהן נגמרין הרי זה מוכרח לחול על כל גופה כי א"א לקידושין גמורין לחול רק על חצי גופה (דהא ממעטינן חצי אשה) ומש"ה הדין של גמרי הוא שהקידושין נגמרין על כולה, אבל עכ"פ זהו דין אחר ולא הדין של התפשטות וכמו שביארנו.

ועוד ביאר עי"ז את קושיית תוס' בדף מ"ג שם, דעיי"ש שהקשו שבשותף שהקדיש ושוב קנה את החצי השני למה אין הבהמה קדושה גם בלי שיקדיש את החצי השני, וכמו דאמרינן בח"ש וחב"ח דגמרי הקידושין על כולה גם בלי שיקדש את החצי השני, וביאר הגרי"ז שתוס' נוקטים שבבהמה של שני שותפין כשהקדיש חצי וחל עלי' קדושת הגוף אין זו קדושת הגוף גמורה להקרכה אלא הרי זו קדושת הגוף לדמיו (וכמו שנבאר באריכות יותר בהאות הבאה), ומש"ה נוקטים תוס' שגם כאן שייך הדין של גמרי, דהיינו שכשיקנה את החצי השני תושלם איכות הקדושה ותחול על כל הבהמה כמו בח"ש וחב"ח, ועל זה תירצו תוס' שם דשאני בבהמה של שני שותפין שגם

הקדושה הגמורה יכולה לחול ולהשאר רק על חצי הבהמה ושתרעה הבהמה עד שתסתאב, משא"כ בקידושין הרי א"א שתחול חלות של אישות גמורה על חצי אשה, ועע"ש בתירוצם השני, אבל עכ"פ כל הקושיא של תוס' היא רק מצד הדין של גמרי אבל לא קשה להו שלאחר שקנה השותף את החצי השני נאמר שהקדושה חלה על כולה מאלי' מצד הדין של התפשטות, כלומר שהקדושה הראשונה של קדושת דמים (דהיינו קדושת הגוף לדמיו) תתפשט על כל הבהמה, דזה לא קשה מידי, והיינו משום שהדין של התפשטות נאמר רק בעצם מעשה ההקדש אבל לא נאמר שלאחר שחל ההקדש הקדושה יכולה להתפשט מאלי' על כל הבהמה.

וכדרכו של הגרי"ז מבואר מדברי המקנה כאן, דעיין בדבריו שהקשה למה בעינן שיחזור השותף ויקדיש את החצי שקנה, הלא גם בלא זה נאמר התפשטות, ורצה לתרץ שלא אמרינן התפשטות בקדושה דחוי' שאינה ראוי' להקרכה וכדאמרינן בערכין דף ה' שלא אמרינן התפשטות בקדושת דמים וכמו שהביא שם (וכן תי' האב"מ בסי' ל"א סוף סקכ"ב, ושוב הסיק שלא אמרינן התפשטות אלא בשעת ההקדש או בשעת הקידושין אבל לא אח"כ וכדברי הגרי"ז (וכן הביא מהב"י בסי' ל"א), אבל עכ"פ לא הזכיר המקנה כלל שעיקר קושייתו היא קושיית תוס' בגיטין שם, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שקושיית תוס' שם היא שנאמר גמרי, וגמרי הרי הוא יסוד אחר וכמו שביאר הגרי"ז שהכוונה בגמרי היא שתגמור איכות הקדושה.

קיד) רגלה של זו עולה.

א. דרכו של הגרי"ז.

עיינן בחידושי הגרי"ז על זבחים דף י"ב בעמוד כ"ח של הספר, וכן בחידושי הגרי"ז על תמורה דף י"א ע"א בסוף הספר בעמוד קמ"א, וכן בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בחלק המכתבים בעמוד ע"ח של הספר, דמתוך דבריו בג' מקומות הנ"ל מבואר שבאומר רגלה של זו עולה חלה על הרגל קדושת הגוף, דכן הוכיח מדברי רש"י בתמורה על הברייתא שם, דהנה הברייתא שם מקשה שבאומר רגלה של זו עולה יכול תצא לחולין, ופירש"י שהס"ד היא שתצא לחולין ע"י פדיון, וא"כ מזה יוצא שלפי המסקנא שאינה יוצאת לחולין הכוונה היא שאינה יוצאת לחולין אפילו ע"י פדיון עד שיפול בה מום, והיינו בע"כ משום שהיא קדושה בקדושת הגוף. וכן הוכיח מהצד בגמ' שיש על הרגל איסור של גיזה ועבודה.

ועוד ביאר שלא רק באומר רגלה של זו עולה חלה על הרגל קדושת הגוף לדמיו אלא גם בבהמה של שני שותפין שהקדיש אחד מהם את חלקו, חלה על ההוא חלק קדושת הגוף לדמיו ולא רק קדושת דמים גרידא, אפילו לפני שקנה את החצי השני, כי לא מסתבר לחלק ולומר דשאני התם שלא הי' בידו להקדיש את כולה, ומאי דאמרינן כאן שיש דיחוי בדמים אין הכוונה שהבהמה קדושה באמת רק לדמיו ולא קדושה קדושת הגוף, אלא הכוונה היא שאע"פ שהיא קדושה קדושת הגוף אבל בכל זאת חסרה לה קדושת הקרבה, וממילא הרי היא עומדת לדמיו, אבל עצם הקדושה שחלה עלי' היא קדושת הגוף.

וביאור הדברים הוא שבקדושת דמים אין הגוף קדוש אלא רק השוויות של החפץ הרי היא קדושה, משא"כ הכא הרי גם עצם הגוף היא קדושה, רק בכל זאת מכיון שהקדש לא ישתמש בגופו אלא רק בדמיו הרי זה גורם שסוג הקדושת הגוף אינו אותו סוג ומדריגה כמו היכא שהקדש ישתמש בהבהמה להקרבה (ועוד דן שם הגרי"ז מה יהי' בקדושת דמים ממש, האם אמרינן בה שיש דיחוי).

וכדברים אלו כתב הקו"ש כאן באות ע"א וז"ל, יש דיחוי, פירש"י בדבר שאינו קדוש אלא לדמיו, לכאורה נראה מלשון זה שאינו קדוש אלא לדמיו, אבל אי אפשר לומר כן דהא עושה תמורה, ועל כרחך דהיא קדושת הגוף, וכוונת רש"י, שאינה עומדת אלא לדמיו, שתרעה עד שתסתאב ותימכר וכו', ומ"מ הוי רבואת בכה"ג (שיש את הדינים של קדושת הגוף) שאינו כמו כל קדושת הגוף, שעומדת בעצמה להקרבה, והכא אינו כן וקילא קדושתה וכו' עכ"ל.

ועוד ביאר הגרי"ז שגם תוס' סוכרים כהנ"ל, דעיין תוס' בגיטין דף מ"ג ע"ב בד"ה גמרו שכתבו שהיכא שקנה אח"כ את החצי השני מהשותף ולא הקדיש את החצי השני הרי הבהמה צריכה רעי' עד שיפול בה מום ושאי אפשר לפדותה בלי מום.

ודע שבדברי הגרי"ז שם מבואר דס"ל שהיכא שיש לו בהמה בלי שותפות והקדיש חלק מהבהמה אע"פ שאותו חלק קדוש קדושת הגוף בלי קדושת הקרבה, בכל זאת כיון שהי' בידו להקדיש את הכל, לא חל בכה"ג תורת דיחוי, אלא אם חזר

והקדיש את הכל הרי היא שפיר קריבה.

ב. דרכו של האחיעזר.

והנה עי' באחיעזר בחלק א' סי' מ"ד אות ג', ובחלק ג' סי' נ"ו אות א', שיש לו שיטה אחרת בזה, והיינו שאה"נ באומר רגלה של זו עולה, חלה על הרגל קדושת הגוף, וכן בבהמה של שני שותפין שהקדיש חצי' ושוב קנה את החצי השני והקדיש גם את החצי השני, הרי מעתה יש על הבהמה קדושת הגוף וכדמוכה מהא דאמר רבי יוחנן שהיא עושה תמורה (וגם הגרי"ז והקנ"ש הביא ראי' זו), אבל בזמן שרק חצי הבהמה היתה שלו והקדיש את החצי שלו, אז הקדושה שחלה על החצי הרי היא קדושת דמים ממש ודלא כהגרי"ז, והיינו משום שלא הי' בידו אז להקדיש את כולה, וכתב שכן מבואר מרש"י כאן, דעי' בע"ב בד"ה יש דיחוי בדמים שכתב רש"י שהבהמה נמכרת ומשמע שכוונתו היא בלי מום ודברי רש"י שם קאי על קודם שנתקדש החצי השני (והגרי"ז כתב שאין ראי' מדברי רש"י, משום שכוונת רש"י היא רק לומר שדינה הוא לפדיון כי אי אפשר להקריבה, אבל בודאי בעינין מום).

ועוד כתב שלאחר שקנה את החלק השני של הבהמה ועוד לא הקדישה, אז סוברים תוס' בגיטין שם שהחצי שכבר הקדיש משתנה עכשיו להיות קדוש בקדושת הגוף משום הדין של מיגו דנחתא עלי' קדושת דמים נחתא נמי קדושת הגוף (כיון שעכשיו יש בידו להקדיש גם את החצי השני), ולכן כתבו תוס' שם שאם אינו מקדיש את החצי השני הרי הבהמה

טעונה רעי'. וקושיית תוס' שם היא שלפי מאי דאמרינן בגמ' שם שאם קידש ח"ש וחב"ח ונשתחררה, גמרי קידושין, והרי היא מעתה כולה אשת איש, א"כ בבהמת שני שותפין למה בעינן שיחזור ויקדיש את החצי השני הלא גם בלא זה נאמר שלאחר שקנה אותה, גמרה הקדושה על כולה, והיינו משום שעל החצי שהי' כבר שלו מקודם חלה מעתה קדושת הגוף על ידי מיגו דנחתא וכו' וכהנ"ל, ושוב תתפשט הקדושת הגוף על כולה משום הדין של התפשטות שזהו ביסודו אותו דין כמו גמרי (כן ס"ל להאחיעזר שם וכבר הארכנו בזה בהאות הקודמת), ועל זה תירצו תוס' שהכא לא אמרינן התפשטות על החצי השני כי אפשר לה להבהמה להשאר בקדושת הגוף רק על חצי' משא"כ באשה לא יתכן שישאר רק חצי' מקודשת כי יש לנו מיעוט של אשה ולא חצי אשה. ואע"פ שבהקדיש רגלה או אבר שהנשמה תלוי' בה אמרינן התפשטות אע"פ שגם התם יתכן שרק הרגל או האבר ישאר קדוש, אבל שאני התם דאמרינן התפשטות בתחילת ההקדש, אבל בבהמה של שני שותפין מאחר שלא היתה הקדושה יכולה להתפשט משעה ראשונה, לא אמרינן אח"כ התפשטות כיון שהדבר אפשרי שרק חצי' ישאר קדושה בקדושת הגוף (כלומר שהתפשטות בהמעשה אמרינן גם כשהדבר אפשרי שרק חצי' ישאר קדוש, אבל התפשטות אח"כ בהחלות לא אמרינן כשהדבר אפשרי שרק חצי' ישאר קדוש).

ועוד דן האחיעזר שם בענין מה היא שיטת רש"י בענין היכא שכבר קנה את החלק השני מהשותף אבל עוד לא הקדישה,

האם רש"י מודה לתוס' שחלה עכשיו על החצי הראשון קדושת הגוף, או האם ס"ל לרש"י שמיגו דנחתא שייך רק בתחילת ההקדש אבל לא אח"כ. והקשה שאם נאמר שלא חלה עלי' קדושת הגוף מצד עצמה אלא הרי היא נשאת קדושה בקדושת דמים לחוד, א"כ כשחזר והקדיש את החלק השני למה אמרינן שמעתי הרי היא כולה קדושה בקדושת הגוף (וכדחזינן מזה שהיא עושה תמורה), דאיך חלה קדושת הגוף על החלק שהיא קדושה קדושת דמים, וגם הגרי"ז העיר כן עיין בדבריו.

והנה יש להעיר על דברי האחיעזר, דהנה כבר הבאנו שהאחיעזר כתב שהחצי שהקדיש קודם הרי הוא קדוש אז רק בקדושת דמים לחוד, ודייק כן ממה שכתב רש"י שהיא נמכרת דמשמע אפילו בלא מום, וצ"ע דהא אותה לשון ממש כתב רש"י (בד"ה ואינה קריבה) גם על היכא שכבר קנה את החצי השני והקדישה, והרי התם גם האחיעזר מודה שהיא קדושה קדושת הגוף וכדחזינן מזה שהיא עושה תמורה (אם לא שנדחוק ונאמר שמה שכתב רש"י שם "ותימכר" הרי זה קאי על קודם שחזר ולקחה והקדישה עיי"ש). מיהו העירוני שיש ליישב שהתם מכיון שכתב רש"י "ותימכר ויקריב אחרת בדמי" א"כ מזה שכתב שיקריב אחרת בדמי' חזינן שהיא קדושה קדושת הגוף, וא"כ תו לא הי' צריך לפרט שצריכים מום, אבל בע"ב כתב רש"י שתימכר והדמים יהיו קדושים ולא פירט מה יעשו עם הדמים.

ג. ראיות מהמפרשים כאן.

ועכ"פ עיין בהגרי"ז שם שכתב

שמהרשב"א בסוגיין מבואר כדברי האחיעזר שעל המחצה הראשון חלה בשעתה באמת רק קדושת דמים ממש.

והמאירי כאן בד"ה דברים וכו' כתב וז"ל, וכן שיש דיחוי בדמים, ר"ל בדבר שאינו קדוש אלא לדמים וכו', ואין אומרינן שאין דיחוי אלא בדבר שמקודש בגופו, אבל מה שלא הי' בו אלא קדושת דמים אין קדושתו חשובה לכלום עכ"ל, ואולי משמע דהוי קדושת דמים ממש ואינו קדוש קדושת הגוף כלל, שהרי לא כתב כלשון רש"י שכתב וז"ל, ולא אמרינן אין דיחוי אלא בדבר שהוקדש לגופו ליקרב עכ"ל.

וע"ע לעיל באות קי"ג שהבאנו את קושיית המקנה איך רצו לומר כאן התפשטות כשהוא מקדש חצי אשה, הלא בשלמא היכא שהקדיש חלק של בהמה, שפיר שייך לומר התפשטות כי כבר חלה הקדושה על החלק שהקדיש, אבל באשה הלא אין אישות חלה על החלק שקידש וא"כ אין כאן מאיפוא להתחיל את ההתפשטות. מיהו באמת יש להקשות כהנ"ל גם על היכא שהקדיש חלק מבהמה, דהא כבר הבאנו מהגרי"ז שאע"פ שחלה קדושת הגוף אבל אכתי אין כאן קדושת הגוף להקרבה, וא"כ אכתי צ"ע איך חלה כאן ע"י התפשטות קדושת הגוף להקרבה על כל הבהמה.

ועיין באות קי"ג בהתירוץ שהבאנו על הקושיא הנ"ל של המקנה.

ד. האב"מ והמקנה.

וע"ע באב"מ על סי' ל"א בסוף סקכ"ב שכתב ליישב קושיית תוס' הנ"ל בגיטין כי א"א לומר שהקדושה מתפשטת מאלי' על

כל הבהמה משום דכיון שחלה כאן רק קדושת דמים א"כ הרי אמרינן בערכין דף ה' שבקדושת דמים לא אמרינן התפשטות. ולכאורה צ"ע על האב"מ דהא תוס' עצמם כתבו שהחצי שהקדיש קדושה בקדושת הגוף (לכה"פ אחרי שלקח את החצי השני) שהרי כתבו שהיא צריכה רע'י. ואולי כוונת האב"מ היא לומר באמת דלא כתוס'. א"נ דס"ל להאב"מ שאע"פ שהיא קדושה בקדושת הגוף, אבל מכיון שאין בה קדושת הקרבה, לא שייך בה התפשטות, דגם זה הוא בכלל כוונת הגמרא בערכין שם, וקרי לה האבני מילואים קדושת דמים כשם שהגמרא כאן קראה לה קדושת דמים וכמו שביאר הגרי"ז משום שהיא עומדת להפדות אבל לעולם הרי היא קדושה בקדושת הגוף, ותוס' עצמם סוברים שע"י הדין של גמרי חלה על החצי קדושה גמורה להקרבה וכמו שביארנו באות קי"ג סק"ב בשם הגרי"ז, א"נ ע"י הדין של מיגו דנחתא וכמו שהבאנו לעיל מהאחיעזר.

והמקנה כאן כתב שהטעם למה לא אמרינן כאן התפשטות, אלא בעינן בדוקא שיקדיש גם את החצי השני, הרי זה משום שכיון שחלה עלי' קדושה כזאת שהיא דחוי' מהקרבה, שהרי הדין הוא שהיא קדושה ואינה קריבה, א"כ מכיון שהבהמה אינה ראוי' להקרבה לא אמרינן התפשטות, וכדברי הגמ' בערכין שם, ושוב דחה דרך זה משום שהרמב"ם פוסק שאם חזר ולקח את החצי השני והקדישה הרי היא שפיר קריבה ובכל זאת בעינן דוקא שיחזור ויקדישה ולא אמרינן שגם בלא זה תהי' כולה קדושה משום התפשטות, ושוב הסיק שהטעם שלא אמרינן התפשטות הרי זה משום

שהתפשטות אמרינן רק בתחילת ההקדש אבל לא אח"כ. ועכ"פ המקנה לא הביא את דברי תוס' בגיטין שם שכפי הנראה הקשו קושיא זו (וכבר העיר האחיעזר שם על זה), והיינו משום שכנראה המקנה פי' את קושיית תוס' בגיטין שם בדרך אחרת, באופן שאין כוונתם להדין של התפשטות, אלא כהדרך שביאר הגרי"ז את קושייתם, הובא לעיל כאן בהאות הקודמת.

דף ז' ע"ב

קטו) חציין בחצי פרוטה.

הנה רש"י בהאיבעיא השני' של חציין בפרוטה וחציין בפרוטה כתב בתוך ביאורו להצד של "פסקה" שטעה המקדש וסבר שאפשר לקדש חצי אשה, ואילו בהאיבעיא הראשונה של חציין בחצי פרוטה לא כתב רש"י דבר זה, ומשמע שבהציור הראשון של חציין בחצי פרוטה אין צד לומר שטעה וחשב שאפשר לקדש חצי אשה. ולפ"ז צ"ל דנהי שידעינן שהוא נתכוין להיות מונה והולך אבל בכל זאת יתכן שהלשון מצד עצמה משמע ש"פסקה", וממילא אין זה בגדר לשון של קידושין, אבל בהאיבעיא השני' שרצה לקדש כל חצי בפרוטה, התם שפיר י"ל שטעה וחשב שאפשר באמת לקדש חצי אשה.

וכן אפשר לדייק גם מלשון רש"י בהאיבעיא הראשונה של חציין בחצי פרוטה שכתב וז"ל, פסקה, והוה לי' כמקדש לחצאין עכ"ל, הרי שלא כתב שלפי הצד הזה הרי הוא ממש מתכוין לקדשה לחצאין, אלא כתב רק שהרי הוא "כמקדש" לחצאין,

וכמו שביארנו שכן משמע מהלשון קידושין שלו אע"פ שידעינן שאין זו כוונתו.

והנה הרמב"ם פסק שבהציוור של חציין בחצי פרוטה וכן בהציוור של חציין בפרוטה הרי היא מקודשת, והיינו משום שאיתא על זה בגמ' לשון של את"ל, אבל הראב"ד השיג עליו משום שלהלן מיבעיא לן שני חציין בפרוטה מהו וס"ל להראב"ד שלפי הצד שלא מהני הה"נ לחציין בחצי פרוטה או חציין בפרוטה, וממילא מתבטל מה שאמרו מקודם לכן לשון של את"ל. וסברת הראב"ד היא משום דחזינן שהגמ' מסתפקת אפילו היכא שאמר את שני החצאין בבת אחת, וא"כ כ"ש כשאמר בזה אחר זה.

(ועי' גם בקו"ש וברשב"א שהקשו כהנ"ל על הרמב"ם וס"ל כהראב"ד.)

מיהו עי' בתוס' ר"י הזקן דלפי דבריו לא קשה מזה על הרמב"ם, והיינו משום שבהציוור של שני חציין בפרוטה הצד לומר שהיא מקודשת הרי הוא משום שנקטינן שהוא נתכוין לעשות דיבור אחד של כולך בפרוטה, ופשיטא שה"ה שנתכוין לעשות חלות אחת שלימה, אבל בהציוור של חציין וחציין הסברא לומר שהיא מקודשת הרי היא משום שמפרישין דיבורו כמונה והולך, כלומר שהרי הוא נתכוין לקדש את כולה בחלות אחת אלא שבדיבורו הרי הוא מונה והולך את הכסף ואומר חציין בפרוטה וחציין בפרוטה, אבל בשני חציין בפרוטה הצד לומר שהיא מקודשת אינו משום דנקטינן שנתכוין בדיבורו להיות מונה והולך, אלא משום שהוא מתכוין באמת שדיבור זה גופא יהי' דיבור אחד על הכל, אבל באמת אין כאן אפשרות לפרש שכוונת דיבורו הרי היא להיות מונה והולך, וממילא

לפי הצד שלא נתכוין שיהי' דיבור אחד שלם על הכל בע"כ צ"ל שכוונתו היא לשני חלותים, וא"כ אפילו אם נאמר שבהציוור של שני חציין בפרוטה נקטינן שנתכוין באמת לחצאין ואינה מקודשת, אבל אכתי י"ל שבחציין וחציין הרי היא שפיר מקודשת משום שהוא מתכוין בדיבורו להיות מונה והולך (משא"כ בשני חציין הרי לא שייך לומר מונה והולך וכהנ"ל), וא"כ יוצא שהציוור של שני חציין אינו בהחלט יותר טוב מהציוור של חציין וחציין, אלא יש בו מעליותא ויש בו גריעותא, וא"כ אכתי י"ל שבחציין וחציין נקטינן מחמת האת"ל כהצד של מונה והולך, כלומר שכוונתו היא לחלות אחת ולא לב' חלותים, אבל בהציוור של שני חציין לא ברירא לן מילתא אלא יתכן שאינה מקודשת כיון שהתם לא שייך הך צד של מונה והולך וכהנ"ל, וביאר התוס' ר"י הזקן שלפ"ז צ"ל שהכוונה בהלשון של אין אשה מתקדשת לחצאין כלל הרי היא רק להיכא שלא שייך לומר מונה והולך. וגם הר"ן כאן כתב בדעת הרמב"ם כדרכו של התוס' ר"י הזקן.

(והנה נקטתי בלשוני בהקטע הקודם שהצד לומר שבחציין וחציין הצד לומר דלא מהני הוא שהוא רוצה באמת שני חלותים, ונקטתי כן גם בנוגע לחציין בחצי פרוטה וחציין בחצי פרוטה, ונקטתי כן כי כן משמע מלשון התוס' ר"י הזקן שכתב דאף בכה"ג וכו' עיי"ש. ולפי מה שכתבנו בכוונת רש"י בדבריו על חציין בחצי פרוטה, שכל אחד יודע שא"א לקדש חצי אשה בחצי פרוטה ושבודאי נתכוין לחלות אחת על כולה רק שהשאלה היא מצד הלשון, א"כ לפ"ז יוצא שלפי הרמב"ם

השאלה בחציין בחצי פרוטה היא אם הלשון משמע חלות אחת או שתיים.) ועיין בקו"ש שמבואר דרך אחרת מהתוס' ר"י הזקן, והיינו שמהתוס' ר"י הזקן משמע שהצד לומר שבשני חציין בפרוטה הרי היא מקודשת, אע"פ שלא שייך לומר מונה והולך, הרי זה משום שמכיון שאמר בבת אחת הרי זה מתפרש כדיבור אחד של כולך בפרוטה, אבל הקו"ש ביאר שבהציוור של שני חציין בפרוטה הרי הוא מתכוין באמת לעשות ב' קנינים, רק שבכל זאת מיבעיא לן ספיקא דדינא דהיינו האם מהני כיון שהוא עושה אותם בבת אחת, והצד לומר שאינה מקודשת הוא שלא מהני אפילו בבת אחת, וממילא אפילו לפי הצד שאינה מקודשת משום שהוא נתכוין לעשות באמת ב' קנינים ולא מהני אפילו בבת אחת, אבל אכתי יש לחקור בחציין וחציין, כי בכה"ג אולי כוונתו היתה להיות מונה והולך ולעשות רק קנין אחד על כולה, וספק זה הרי הוא ספק במה היא כוונתו, דהיינו האם כוונתו היא לעשות קנין אחד או שני קנינים, משא"כ בשני חציין בפרוטה הרי בודאי נתכוין לעשות ב' קנינים כי לא שייך לומר שם מונה והולך רק דמספקא לן ספיקא דדינא אם מהני או לא. וגם הקו"ש כתב כדרכו הנ"ל כדי ליישב את הרמב"ם.

ובדעת הראב"ד ביאר הקו"ש דס"ל שגם בהציוור של חציין וחציין כוונתו היא לעשות ב' קנינים רק דמיבעיא לן אם כוונתו היא לעשותם בבת אחת רק שהוא מונה והולך או האם כוונתו היא לעשותם בזה אחר זה, ואח"כ מיבעיא לן בהציוור של שני חציין אשר גם בכה"ג הרי הוא רוצה לעשות ב' קנינים ובכה"ג הרי הוא בודאי מתכוין

לעשותם בבת אחת, רק שבכל זאת מיבעיא לן דאולי לא מהני אפילו כשהוא רוצה לעשות אותם בבת אחת, וא"כ לפ"ז שפיר יוצא כמו שכתב הראב"ד שלפי הצד שבשני חציין אין היא מקודשת, א"כ כ"ש בהציוור של חציין וחציין אשר שם הרי יתכן שהוא רוצה לעשות את שני הקנינים בזה אחר זה (והתוס' ר"י הזקן הביא את דרכו של הראב"ד בזה הלשון, ואיכא מאן דמפרש שני חציין בפרוטה מהו דהדר בי' מההיא אוקימתא דאת"ל מונה והולך דלעיל, דסבר דאי אמרינן מונה והולך בתרי דיבורי כ"ש הכא בחד דיבורא עכ"ל).

(והנה כתבנו לעיל בכוונת רש"י שבחציין בחצי פרוטה זה ודאי שהוא נתכוין לחלות אחת רק שהשאלה היא מצד הלשון, אבל לפי הקו"ש יוצא שזה ודאי שנתכוין לב' חלותים רק שהשאלה היא האם רצה שיחולו בבת אחת או בזה אחר זה. ולפ"ז צריכים לפרש שמש"כ רש"י שהוא יודע שאי אפשר לקדש בחצי פרוטה הכוונה היא שהוא יודע שאי אפשר לעשות כן בזה אחר זה אבל בבת אחת הרי הוא סובר ששפיר יכולים לפי הצד של מונה והולך.)

ועל כל פנים לפי הקו"ש יוצא שבהציוור של שני חציין הצד לומר דמהני הוא משום דמהני אפילו שני קנינים אם הוא עושה אותם בבת אחת, ואילו לפי התוס' ר"י הזקן הצד לומר דמהני הוא משום דנקטינן שהוא מתכוין באמת רק לקנין אחד. ולכאורה יש להקשות על דרכו של הקו"ש איך שייך לומר שזה מהני בתורת ב' קנינים הלא כל קנין הרי הוא עושה רק בחצי פרוטה ולקנין כסף הרי בעינן פרוטה שלימה, ובשלמא לפי רש"י בדף ג' ע"ב שאשה אינה מתקדשת

בפחות משה פרוטה משום שגנאי הוא לה, א"כ י"ל שרק להתקדש כולה בחצי פרוטה הרי זה בגדר גנאי אבל להתקדש כל חצי בחצי פרוטה אין זה גנאי כיון שלפי החשבון יוצא שכולה היא בפרוטה, אבל לפי תוס' שם שהטעם הוא משום שקנין כסף בעי פרוטה א"כ צ"ע איך מהני כאן קנין כסף בחצי פרוטה.

והנה כהדרך הנ"ל של התוס' הרי"י הזקן משמע מלשון הריטב"א כאן שכתב וז"ל, דכיון שלחצאין נתכוין אינה מקודשת, או דלמא כיון דתרוייהו חצאין בהדי הדדי אתי אין בכך כלום ולא חשיב חצאין וכן הגמ' מוכיח עכ"ל.

וכדרכו של התוס' ר"י הזקן דייקנו בחלק ההערות בהערה כ"ג מדברי רש"י כאן עיי"ש.

וגם מדברי הברכ"ש בשם הגר"ח יוצא כמו התוס' ר"י הזקן, דהנה הברכת שמואל כאן בריש סי' ז' ביאר בשם הגר"ח שאם הטעם למה א"א לקדש חצי אשה הוא משום שא"א שחצי אשה תהי' בגדר אשת איש, א"כ אז הדין נותן שהיכא שהוא רוצה לעשות את שני החצאין בבת אחת הרי זה שפיר יועיל שהרי בכה"ג לא תהי' בגדר חצי אשת איש, אבל אם נאמר שהטעם למה חצי אשה לא מהני הרי הוא משום שזה נחשב חסרון גם בעצם מעשה הקידושין, דהיינו שעצם עשיית הקידושין הוא פסול כשעשה את הקידושין רק על חצי אשה, א"כ לפ"ז גם בשני חצייך קיים חסרון זה כיון שנתכוין לעשות ב' עשיות שכל אחת מהן הרי היא רק על חצי, והוכיח הגר"ח מבעיית הגמרא של שני חצייך בפרוטה ששפיר יש כאן חסרון גם בעצם עשיית הקידושין, ומשמע

מדברי הברכ"ש שנתכוין הגר"ח לומר שלפי שני הצדדים של האיבעיא קיים חסרון כזה, ולפ"ז צ"ע מה היא סברת הצד ששפיר מהני שני חצייך בפרוטה, דהא אע"פ שרצה לעשות את שני החצאין בבת אחת אבל אכתי הרי זה צריך להיות נחשב שיש כאן חסרון בהתהוות הקנין כיון שהוא נהי' בדרך חצאין. וצ"ל שהצד לומר שהיא מקודשת הרי זה משום דנקטינן שנתכוין לעשות אמירה אחת וקנין אחד על כולה וכדרכו של התוס' ר"י הזקן.

קטז) חצייך בפרוטה וחצייך בפרוטה.

עיין בתוס' שהקשו למה לא אמרינן כאן התפשטות, כי הרי לעיל אמרינן שכל הטעם למה לא אמרינן התפשטות גבי קידושין הרי זה משום שבקידושין יש גם דעת האשה, וא"כ בכה"ג שחזינן שהיא שפיר מסכימה להיות מקודשת כולה, למה לא אמרינן שנפשטו קידושין בכולה. ותי' תוס' דנהי שאין כאן חסרון של דעת אחרת אבל הכא איירי באופן שקידשה בלשון אירוסין אשר בכה"ג א"א בכלל לומר התפשטות כי בכה"ג אין הקידושין דומין להקדש. מיהו הרמב"ם הביא את הסוגיא באופן שאמר לה לשון של קידושין, וא"כ על הרמב"ם אכתי נשאר קשה למה לא אמרינן בכה"ג שנפשטו קידושין בכולה.

ותי' הב"י באה"ע סי' ל"א בסד"ה אמר לה התקדשי לי חצייך וכו' דהיינו משום שנהי שלאחר שאמר לה את הכל, והיא שתקה, חזינן שהיא מסכימה להיות מקודשת כולה, אבל בשעה שאמר לה את ההתחלה, דהיינו שחצייך בפרוטה, אכתי לא חזינן

הכי, וא"כ אולי אז לא נתרצית להתקדש כולה אלא רק עכשיו כשהדר אמר לה נתרצית. וכנראה אזיל הב"י דאיירי באופן שאמר לה חציך בפרוטה, ונתן לה את הפרוטה, ושוב אמר לה חציך בפרוטה ונתן לה פרוטה שני, דעל כה"ג שפיר כתב שבשעה שעשה את החצי הראשון, עוד לא הי' מבורר שהיא רוצה להתקדש כולה, אלא יתכן שרק אח"כ החליטה כן, אבל אם איירי באופן שאמר חציך וחציך ורק אחרי כל האמירה נתן לה את הב' פרוטות, א"כ בשעת הנתינה אפילו אם נאמר שזה נקרא שהוא עושה שתי נתינות בבת אחת, אבל מ"מ הרי כבר מבורר שהיא רוצה להתקדש כולה שהרי היא מקבלת את ב' הפרוטות וא"כ נוכל לומר התפשטות. וכן מבואר בהמקנה בד"ה אלא להא וכו' שכוונת הב"י היא להיכא שעשה ב' נתינות, אלא שכתב המקנה שתוס' לא תירצו כן כי אפילו בהציור הנ"ל של ב' נתינות, נהי שבשעה שקיבלה את הפרוטה הראשונה עוד לא ידענו שהיא רוצה להתקדש כולה, אבל כשהיא קיבלה את הפרוטה השני, שפיר ידענו כן, וא"כ אכתי קשה למה לא אמרין שהחצי השני יתפשט ושתהי' כולה מקודשת.

וע"ע בעצמות יוסף שהקשה על התי' של הב"י דאכתי קשה על הציור של שני חציך בפרוטה, שהרי התם בשעת קבלת הפרוטה כבר מבורר שהיא מסכימה להיות כולה מקודשת וא"כ אפילו אם הוא מתכוין לחצאין ואין אשה מקודשת לחצאין אבל בכל זאת נאמר התפשטות.

מיהו נראה שעל הציור של שני חציך בפרוטה מעיקרא לא קשה מידי קושיית

תוס', כי התם הרי קידש כל חצי בחצי פרוטה, ולכן א"א שתתפשט על כולה, שהרי אם נאמר התפשטות הרי יוצא שתהי' כולה מקודשת בחצי פרוטה שהרי ביארנו באות קי"ג שהתפשטות כאן הרי היא בהמעשה קידושין וא"כ נמצא שעל ידי התפשטות הרי הוא עושה בחצי פרוטה מעשה קידושין על כולה וזה א"א.

ואולי אפילו אם נאמר שהכוונה בהתפשטות היא שבתחילה חלה אישות על חצי ורק לאחר מכאן הרי זה מתפשט לכולה אולי גם לפ"ז א"א לומר התפשטות כשקידש חצי אשה בחצי פרוטה, והיינו משום שא"א לקנות אפילו חצי אשה בחצי פרוטה, משא"כ הצד לומר שחציך בחצי פרוטה וחציך בחצי פרוטה מועיל, וכן שני חציך בפרוטה, הרי הוא משום שהוא מתכוין לעשות באמת רק חלות אחת בפרוטה אחת וכדרכו של התוס' ר"י הזקן ודלא כדרכו של הקו"ש שהוא רוצה לעשות שני קנינים בבת אחת כי זה בודאי לא יועיל כיון שכל חצי הוא רק בחצי פרוטה.

ולפי הנ"ל מובן היטיב למה לא הקשו תוס' את קושייתם על הבעיא הראשונה של חציך בחצי פרוטה, אלא רק על הבעיא של חציך בפרוטה. שו"ר בספר קהלות יעקב כאן שכתב את עיקרם של הדברים הנ"ל עיי"ש.

והנה לפי דרכנו הנ"ל יוצא שאם יאמר לה שני חציך בב' פרוטות שפיר נוכל לומר התפשטות. מיהו יש לומר עוד סברא בזה והיינו שכיון שנתרצתה לדבריו והסכימה להתקדש כל חצי בפרוטה א"כ עצם רצונה שחצי' השני' תהי' מקודשת בחלות נפרד הרי זה בגדר דעת אחרת שמעכבת את החצי

הראשון מלהתפשט. ואולי גם בלא שנחשיבו בגדר דעת אחרת י"ל שא"א לומר התפשטות כשעל החצי השני נעשית חלות אחרת.

ועכ"פ לא מספיק דרך זה כדי ליישב את דברי הרמב"ם למה לא אמרנו התפשטות בחציין בפרוטה וחציין בפרוטה, כי אכתי קשה למה לא נאמר התפשטות כשעושה כן בזה אחר זה, דהיינו שהחצי השני יתפשט על כולה, כי אם בשעת האמירה והנתינה הראשונה לא רצתה את הכל ועכשיו הרי היא רוצה א"כ אין כאן דעת אחרת נגד התפשטות בהחצי השני וכן אין כאן חלות אחרת שעומדת נגד בהתפשטות בהחצי השני, ואם בשעת האמירה והנתינה הראשונה שפיר רצתה א"כ יש כאן התפשטות כבר מהחצי הראשון.

ואם נרצה לתרץ את הרמב"ם נצטרך לומר שהוא סובר כסברת הרשב"א שציינתי אלי' להלן בסמוך כאן, א"כ כהסברא שכתבתי בהאות הבאה, כי לפי הדרכים ההם א"א לומר התפשטות אפילו היכא שאין חלות על החצי השני וכן אפילו אם יודעים שהאשה מתרצה בהתפשטות.

וע"ע לעיל באות קי"ב שהבאנו את דברי הרשב"א שאפילו אם האשה מתרצית להתקדש כולה א"א לומר התפשטות.

ק"ז) תד"ה חציין בפרוטה וחציין וכו'.

וז"ל, אבל אם היינו יודעים שמתרצה בכולה פשוט קידושין בכולה וכו' עכ"ל. הנה לעיל בסוגיין מבואר שבבהמה של שני שותפין שהקדיש אחד חצי, לא אמרנו פשוט כי יש דעת אחרת. ונראה פשוט

שאפילו אם השותף השני מתרצה שהכל יהי' הקדש, ג"כ לא נגיד פשוט, כי את החצי שלו לא הקדיש, וההקדש של השותף הראשון אינו יכול להתפשט על נכסי השותף השני כיון שאין הוא הבעלים על החצי ההוא. ומעתה אם נאמר שכל חצי של האשה שייך רק לאותו חצי ואין לחצי אחד שום כח לפעול בשביל החצי השני והרי זה כמו ב' שותפין, א"כ לק"מ קושיית תוס', כי אפילו כשהאשה מתרצה, אבל מ"מ מכיון שרק חצי אשה עשתה את המעשה קידושין, ולאותו חצי אין שום בעלות ושליטה על החצי השני, הרי זה כמו ב' שותפין דלא שייך פשוט אפילו אם השותף השני רוצה בהתפשטות, וא"כ מוכח דס"ל לתוס' שכל חצי של האשה שייך לכל האשה ושבאמת כל האשה מקבלת את הקידושין בשביל החצי ומש"ה שפיר שייך פשוט (בין בהחלות ובין בהמעשה).

ק"ח) בענין בתר נותן ומקבל אזלינן.

א. ביאור דברי תוס'.

הנה תוס' כתבו שמה שהזכירו כאן "נותן" הרי זה לאו דוקא כי גם אילו היינו הולכים בתר נותן היינו צריכים ב' פרוטות כמו היכא שהבנים עצמם מקדשים, אלא הכוונה היא בתר מקבל, ואיירי באב המקדש את ב' בנותיו הקטנות. מיהו צ"ב דהא נהי שבכה"ג הרי זה נקרא שיש כאן מקבל אחד (ואין זה כמו בשליחות דחשיב השליח כמו שני שולחיו), אבל בכל זאת הרי פועלים בזה ב' חלות קידושין נפרדין של שתי נשים, וא"כ איך שייך שיחולו שתיהן רק ע"י פרוטה אחת, דבשלמא היכא שהוא קונה י'

קרקעות בפרוטה אחת, התם י"ל שזה מועיל כי הרי הן כולן נחשבות חפץ אחד בגלל שסדנא דארעא חד הוא (עי' בזה באריכות באות שמ"ג), אבל הכא הרי הוא עושה ב' חלות קידושין נפרדין.

מיהו באמת נראה שבמקח וממכר הרי זה יועיל אפילו היכא שא"א להחשיב את ב' הדברים כחפץ אחד, וכגון היכא שהוא קונה קרקע ומטלטלין בפרוטה אחת (לפי רבי יוחנן שסובר שדבר תורה מעות קונות במטלטלין), דבכה"ג הרי הן בודאי נחשבים ב' חפצים, דהא אין כאן הסברא של סדנא דארעא חד הוא, אלא הרי הם בגדר ב' חפצים נפרדים וחל חלות נפרדת של בעלות על כל אחד לחודי, ובכל זאת לכאורה גם בכה"ג תועיל פרוטה אחת לקנות את הכל. ונראה דהיינו משום שהכל נקרא מקח אחד, וכיון שהכל נקרא מקח אחד, שפיר שייך לפעול את כולו ע"י פרוטה אחת, כי לא בעינן פרוטה נפרדת לכל חלות וחלות של בעלות, אלא בעינן פרוטה נפרדת לכל מעשה קנין, ובזה נאמר דסגי במעשה קנין אחד על הכל כיון שהכל הוא בגדר מקח אחד*). ולפ"ז י"ל שגם כאן מכיון שהאב מקנה את ב' בנותיו יחד, הרי זה נקרא בגדר מקח אחד, ומש"ה סגי במעשה קנין אחד ופרוטה אחת.

והנה אכתי צריכים לבאר מה הוא הצד למיזל רק בתר המקבל ולא גם בתר הנותן. וי"ל שפעולת הקנין הרי היא רק בשביל לסלק את המקנה, אבל מה שהקונה קונה אין זה מכח מעשה הקנין, אלא הרי זה מכח העובדא שהוא האיש שסילק את הכח של

המקנה, ומש"ה מכיון שהמעשה קנין בא רק כדי לסלק את הכח של המקנה, מש"ה מכיון שאצל המקנה הרי זה נקרא מקח אחד, סגי במעשה קנין אחד ופרוטה אחת.

מיהו אכתי צ"ע משום דכיון שלא אזלינן בתר אבי הבנים אלא בתר הבנים עצמן וכמו שביארו תוס', א"כ יוצא שבתורת ודאי יש כאן שני מקדשים, וא"כ מכיון שיש כאן שני קונים איך אפשר לומר דחשיב מקח אחד אפילו מצד המקנה.

מיהו עי' בספר הממקנה בד"ה שם בעי רב אשי וכו' שיש לו דרך אחרת בכל זה, והרי הוא נוקט שגם היכא שמצד החפצים הרי זה בודאי ב' מקחים אבל בכל זאת שייך לומר שבתר מקבל אזלינן.

ב. קושיית הקובץ שיעורים.

עיין בקו"ש באות ע"ד שהקשה על תוס', דנהי שבתר מקבל אזלינן, אבל מ"מ הרי אם לא יחולו הקידושין, לא יהי' האב חייב להחזיר את הפרוטה, שהרי לכל אחד מהבנים הרי הוא חייב רק חצי פרוטה ואין על זה דין של תשלומין, והרי בב"ק דף ע' ע"ב מבואר שכדי להחשב קנין כסף בעינן שאם לא יחול הקנין יהי' המקנה מחויב להחזיר את הכסף, ואם מצד איזו סיבה שהיא לא יהי' מחויב להחזיר את הכסף, אז אין זה נחשב קנין כסף, וא"כ מכיון שכאן אם לא יחולו הקידושין לא יהי' מחויב להחזיר את הכסף לכל אחד מהבנים, א"כ אינו בדין שיהי' נחשב בגדר קנין כסף. ועיי"ש בקו"ש מה שכתב לתרץ.

מיהו עיין לעיל באות י' סק"ז שהבאנו

אחד כי הם שני מיני חלות השונות זו מזו לחלוטין.

* אבל בתך וקרקעך בפרוטה אינן בגדר מקח

בשם האחיעזר שהכלל הנ"ל נאמר רק בקנין כסף במקח וממכר אבל לא בקידושין (ודלא כמו שיוצא מדברי האבני מילואים שהבאנו שם), עיי"ש בטעם הדבר.

ג. דברי המשנה למלך.

עי' במל"מ בפ"ה מהל' אישות ה"א בד"ה ודע דבפרק קמא דקידושין וכו' שבירר ששיטת רש"י היא שהמקדש אשה בדבר שאסור עליו בהנאה הרי היא מקודשת אם הדבר מותר בהנאה להאשה. וכתב המל"מ שמפירושה של תוס' כאן "יש סמך" לדברי רש"י, שהרי כתבו שאזלינן בתר המקבל ולא בתר הנותן.

מיהו נראה שיש לחלק בין שני הנידונים, והיינו משום שהכא הפרוטה בעצמותה שוה כסף גם לגבי הבנים, ולכן אם נאמר שאזלינן בתר המקבל ושגגי בפרוטה אחת כי יש כאן רק מקבל אחד, א"כ גם לגבי הבנים הרי זה נקרא שנעשה הקנין שלהם ע"י דבר שמיקרי בגדר כסף ושוויות, דהא הרי זה נחשב שכל קידושין וקידושין נעשה ע"י כל הפרוטה, אבל התם הלא לגבי המקדש אין החפץ שוה כלום. ברם י"ל שלא היתה כוונת המל"מ לומר דהוי ראי' ממש, אלא כוונתו היא לומר שמצינו בפירושה של תוס' שכשאנו דנין אם יש מספיק פרוטות הרי אנו הולכים בתר המקבל ולא איכפת לן מהנותן, וא"כ הה"נ לענין אם יש כאן בכלל שוויות של פרוטה יתכן שנמדוד בהמקבל, ולכן כתב המל"מ לשון של "יש סמך" מדברי תוס' לשיטת רש"י.

ועע"ש שהביא בשם הרדב"ז בתשובה שאם קידש אשה באיסורי הנאה אינה מקודשת אפילו אם האשה היא חולה

מסוכנת ומותרת לאוכלם, והיינו משום שאע"פ שלדידה חשיב כסף אבל להמקדש לא חשיב כסף. ועוד הביא תשובה מהרדב"ז בענין היכא שזרק לה כסף קידושין של פחות משהו פרוטה, וכשהי' הכסף בהאזיר נתייקר להיות שוה פרוטה, דכתב הרדב"ז שהיא מקודשת מדין עבד כנעני, אבל לא כתב הרדב"ז שהטעם שהיא מקודשת הוא משום שבתר מקבל אזלינן, והיינו משום שלעולם י"ל שגם בתר נותן אזלינן רק דמכיון שנתחדש בדין ע"כ שלא איכפת לן מי נותן א"כ כשהאשה מקבלת יש כאן כח נתינה והרי הוא שוה פרוטה באותה שעה, והרי לא איכפת לן בזה שהבעל לא נתן אז כיון שלא איכפת לן בכלל מי הוא הנותן. ועוד כתב שם עוד סברא והיינו משום שברשותו נתייקר.

וע"ע בזה באב"מ בסי' ל"א סקכ"ד.

והנה לקמן בדף ח' ע"א אמרינן שאם הכהן אומר על חפץ ששוה פחות מה' סלעים "לדידי שוה לי ה' סלעים", הבן פדוי, ולכאורה מוכח מזה שאזלינן בתר המקבל שהרי להנותן אינו בגדר ה' סלעים.

ד. שיטת התוס' רי"ד.

הנה התוס' רי"ד כאן פי' דלא כתוס', אלא פי' שגם מאי דאמרינן בתר נותן אזלינן הרי זה דוקא, כי גם אם נלך כאן בתר הנותן הדין הוא דסגי בפרוטה אחת, אע"פ שהאב הרי הוא רק בגדר שליח של שני בניו, וכתב העצמות יוסף שלפי זה ה"ה ששאלת הגמ' קיימת גם בבנות גדולות שעשו את אביהן שליח לקבל פרוטה (צ"ע) מה אם גנאי הוא לה, עי' בתוס' רי"ד לעיל בדף ג'), ועוד כתב העצמות יוסף שכדברי

בגדולות והוא זוכה בשבילן בשותפות, אבל אם נאמר שנאמר באמת בקנין כסף הלכה עצמית של פרוטה, א"כ מכיון שיש כאן שני קנינים ואין לכל אחד מהם שו"פ אין זה מועיל.

ה. דרכם של המהרי"ט והחמדת שלמה.

הנה גם החמדת שלמה לעיל בע"א בד"ה ונלענ"ד וכו', וכן להלן שם בסוף דבריו על ע"א, ר"ל שגם מאי דאמרין כאן בתר נותן אזלינן הרי זה דוקא, והסביר דהיינו משום שאירי באופן שהאב נתן את הפרוטה בשביל ב' בניו מדין עבד כנעני, דהיינו שלא איירי באופן שלקח חצי פרוטה מכל בן והוא נותן בשליחותם, אלא איירי באופן שהוא נותן פרוטה משלו (וכן נקטתי לעיל בביאור התוס' רי"ד) ואומר לו תקח פרוטה זו ותתקדשו הבנות להבנים שלי, וא"כ בכה"ג יש כאן באמת רק נותן אחד (ונקט החמדת שלמה שאין אנו צריכים שיהיה פרוטה בשביל כל חלות אישות וכן ביארנו בדעת התוס' רי"ד), אלא שכתב שזה תלוי באיך לומדים את הדין של מדין עבד כנעני, והיינו משום שאם נאמר כמו שהסביר שם בדעת הרשב"א שבאמת לא בעינן שהבעל יתן את הכסף, אלא העיקר הוא רק שהאשה תקבל, א"כ שפיר יוצא שאין כאן אלא נותן אחד, דהיינו האב, אבל אם נאמר כמש"כ בדעת הרמב"ם שהילך

התוס' רי"ד משמע גם מהר"ן כאן שהביא את הלשון של הגמ' כפשוטו. מיהו לכאורה הדבר הוא תמוה טובא דהא מכיון שהאב הוא רק בגדר שליח, א"כ איך שייך לומר דסגי בפרוטה אחת, דהא בכה"ג הרי זה כאילו כל אחד מהמשלחים נתן לבדו, והרי אין כאן פרוטה לכל אחד מהם.

ואולי י"ל שלפי התוס' רי"ד יש צד לומר שהטעם למה צריכים לקנין כסף שיהי' כאן פרוטה אין זה משום שנאמר דין מיוחד של שיעור פרוטה בנוגע לקנין כסף, או משום שפחות מפרוטה אינו בגדר כסף, אלא הרי זה משום שא"א להקונה להקנות כסף שהוא פחות משה פרוטה, וכן א"א להמקנה לזכות בכסף שהוא פחות משה פרוטה, והרי בעינן שהמקנה יזכה בהכסף, וכן משמע מדברי רש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה ראויין וכו' שא"א לזכות בפחות משה פרוטה*, וא"כ י"ל ששאלת הגמ' היא אם אמרינן באמת כהנ"ל דהיינו שכל הטעם למה בעינן פרוטה הרי זה רק כדי שיוכל הקונה להקנותו והמקנה לזכות בו, או האם נאמר בקנין כסף הלכה של פרוטה, דאם נאמר דבעינן פרוטה רק כדי שיוכל הקונה להקנות את הכסף וכן כדי שיוכל המקנה לזכות בו, א"כ שפיר מהני שני בנותיך לשני בני כי אבי הבנים מקנה פרוטה שלימה משלו ומהני מדין ע"כ (ועי' להלן בסק"ה בענין אם מדין עבד כנעני יתקן דבר זה), ואבי הבנות זוכה אותה, ואיירי אפילו

אם אינו שוה פרוטה. מיהו נראה שכוונת רש"י היא כמו שביארנו דהיינו שאי אפשר לו לעשות קנין ולזכות בפחות משה פרוטה ועיין עוד בזה בהערה לעיל על אות י' סק"ו.

* והמנחת חינוך במצות סוכה הבין בכוונת רש"י שם שאי אפשר בכלל לאדם להיות בעלים על פחות משו"פ, ומשום הכי הקשה שאם כן איך יוצאים בכזית מצה הלא אינו בגדר לכם

מנה והתקדשי לפלוני מהני משום שהרי זה נחשב שקיבלה הנאה מהבעל כיון שקיבלה כסף בגללו ולעולם הרי היא צריכה לקבל מהבעל, א"כ הכא הרי יש כאן שני בעלים וכל אחד נתן רק הנאה של פחות משוה פרוטה.

ועיין גם במהרי"ט בחידושו על הרי"ף שכתב דאירי כאן בנותן משלו ומדין עבד כנעני והביא האב"מ בסי' ל"א סק"כ את דבריו. וגם החמדת שלמה שם הביא את דברי המהרי"ט הנ"ל. וכתב האב"מ שלפ"ז שע"י הדין של מדין עבד כנעני הרי זה נקרא שיש כאן רק נותן אחד, א"כ ה"ה דהיכא שאמרו ב' נשים תן פרוטה לפלוני ונתקדש אנחנו לך הרי זה יועיל כי יש כאן רק מקבל אחד והרי הוא מקבל פרוטה שלימה. ושוב כתב שהתם גם בלא"ה הרי זה מועיל כי הרי יתכן שיהיו ב' ערבים על פרוטה אחת, וא"כ הרי זה נחשב שכל אשה קיבלה הנאה של פרוטה ע"י דמפיק פרוטה על פומה.

והנה מדברי האב"מ שרצה לומר כעין דברי המהרי"ט גם בנוגע למדין ערב כי יש רק מקבל אחד, מוכח שהבין שכוונת המהרי"ט היא לומר שע"י הדין של מדין ע"כ הרי זה נקרא שיש כאן נותן אחד, ושזהו טעם עצמי. מיהו מלשון המהרי"ט נראה כוונה אחרת, והיינו שלעולם אם נאמר שאת השיעור של פרוטה מודדים כפי הצד של הנותן א"כ לא יועיל לזה מדין עבד כנעני, אלא מכיון שיש כאן שני בעלים, בעינין פרוטה לכל אחד ואחד, וכן במדין ערב כיון שיש ב' נשים, ולעולם הצד היחידי לומר דסגי בפרוטה אחת הרי זה רק

ע"י שנגיד שבתר מקבל אזלינן, והכא הרי יש כאן רק מקבל אחד ע"י הדין שהאב הרי הוא הבעלים על הקידושין של בנותיו, רק דמאי דאמרינן בתר נותן אזלינן הכוונה היא כך, דכיון שיש דין של מדין עבד כנעני, שאין הנותן מוכרח לתת את הכסף בשליחותו של המקדש אלא הרי הוא יכול לתת כסף משלו, א"כ הכא מכיון שאבי הבנים נותן פרוטה משלו, הרי זה מצרף את כל הפרוטה יחד לענין שיחשב שאבי הבנות קיבל פרוטה אחת ביחד בשביל ב' בנותיו ושהרי זה נקרא מקח אחד, משא"כ אם לא היינו אומרים מדין ע"כ, אלא היינו אומרים שהוא נותן את הפרוטה בשליחות שני הבנים, חצי פרוטה בשליחות כל בן, א"כ אז ה' נקרא שאבי הבנות קיבל שני חצאי פרוטה בתורת שני מקחים, דהיינו חצי פרוטה בשביל כל בת, ולא ה' מועיל אפילו אם ניזיל בתר המקבל, כי אין כאן קבלה אחת של פרוטה אחת שלימה.

וכהביאור הנ"ל שכתבנו בדברי המהרי"ט י"ל גם בכיבור דברי החמד"ש שהבאנו עיי"ש.

ו. ביאור שיטת תוס'.

הנה מדברי תוס' כאן יוצא שמה שהאב מקדש את בתו קטנה ונערה, אין זה מדין שליחות, דהיינו שהתורה עשתה אותו השליח של הבנות אפילו בעל כרחן, אלא הרי זה משום שהוא נקרא באמת הבעלים על הקידושין שלהן, ומש"ה הרי זה נקרא שיש כאן מקבל אחד ושנעשה כאן מקח אחד וכמו שביארנו לעיל בסק"א. וע"ע בזה לעיל באות י"ח סק"ב.

ק"ט) שני בנותיך לשני בני בפרוטה מהו.

ע"ן בתוס' שכתבו דאירי באופן שפירשו איזו בת תהי' לאיזה בן, דאל"כ הרי זה קידושין שלא נמסרו לביאה. וע"ן בקו"ש שכתב שאע"פ שאנן קי"ל כאביי שסובר שקידושין שאין מסורין לביאה שפיר מהני, אבל בכל זאת שפיר כתבו תוס' שאירי בפירושו, שהרי הכא רבא הוא דקא מיבעיא לי' הך שאלה, ורבא הרי סובר שקידושין שלא נמסרו לביאה לא הוו קידושין. מיהו ע"ן במל"מ בפ"ז מהל' אישות ה"כ שכתב דרך אחרת, והיינו שאפילו אם נאמר שקידושין שאין מסורין לביאה הוו שפיר קידושין, אבל בכל זאת י"ל דבעינן שיפרשו איזו בת היא לאיזה בן, כי אם לא יפרשו י"ל שעל דעת שיעשה קידושין שאין מסורין לביאה לא עשו הבנים את אביהם שליח, כי בודאי הרי הם רוצים רק קידושין שהן מסורין לביאה והרי זה בגדר דבר שבלבם ובלב כל אדם. (ושוב כתב שם את דרכו של הקו"ש).

וע"י באה"ע סי' ל"א בחלקת מחוקק סקי"ד שכנראה סובר כהטעם הנ"ל שהבאנו מהמל"מ ומש"ה הביא להלכה דבעינן שיפרשו איזו בת היא לאיזה בן, אבל הבית שמואל בסקט"ז כתב דלא בעינן שיפרשו כיון דקי"ל כאביי.

קכ) בתך ופרתך בפרוטה.

א. ע"י ברש"י שכתב וז"ל, דמידע ידע דבבבציר מפרוטה לא מקדשה עכ"ל. הרי שכתב שהצד לומר שנתכוין שכל הפרוטה תהי' בשביל קידושין ושהפרה תהי' נקנית במשיכה, הרי זה משום שמן הסתם הרי

הוא יודע שבבבציר מפרוטה לא מקדשה. ולפ"ז יוצא בפשטות שרב פפא מודה שאותו ספק יהי' גם בבבציר של רב אשי של בתך וקרקעך בפרוטה, כי גם שם יש צד לומר שהתכוין שקרקעך בחזקה כי הוא יודע שאין קידושין בפחות משהו פרוטה ולא צירף רש"י לדעת רב פפא שגם יודע שאין פרה נקנית בכסף.

מיהו מתוס' מבואר שהצד לומר בהאיבעיא הזאת של בתך ופרתך שהוא מתכוין שכל הפרוטה תהי' בשביל קידושין הרי זה משום שהוא יודע שפרה אינה נקנית בכסף, ורק אח"כ בהאיבעיא של בתך וקרקעך בפרוטה הצד לומר שהוא מתכוין שכל הפרוטה תהי' בשביל קידושין הרי זה משום שהוא יודע שאשה אינה מקודשת בפחות משו"פ. ומתוס' יוצא בפשטות שרב פפא סובר שבבבציר של רב אשי בודאי לא תהי' מקודשת כי כיון שקרקע נקנית בכסף א"כ בודאי נתכוין בתך בחצי פרוטה וקרקעך בחצי פרוטה שהרי לא צירפו תוס' לשאילת רב פפא שאדם יודע שאין קידושין בפחות מפרוטה.

ב. ע"ן ברש"י שכתב וז"ל, דמידע ידע דבבבציר מפרוטה לא מקדשה, ופרתו לא אמר על פרוטה עכ"ל. והנה לעיל באות י' סק"ז הבאנו את דעת הסוברים שבקנין כסף גבי קידושין לא שייך לומר דבעינן שיתן את הכסף בתורת תשלומין או תחילת תשלומין בשביל האשה (כי האשה אינה בגדר שוויות של ממון אשר שייך לשלם ממון בשבילה), אלא נתינת הכסף גבי קידושין משמשת רק כמעשה בעלמא של עשיית קנין. ולפ"ז יש להקשות על דברי

משך והחזיק עכשיו, אז פשיטא שנתכוין לחצי וחצי, וספקו של רב פפא הוא כשעשה עכשיו משיכה, וכתב שראוי להחמיר, פי' להחמיר כפירושו של רש"י שספקו של רב פפא הוא גם כשלא משך עכשיו. ועכ"פ צ"ע דאם איירי כשמשך עכשיו וכהדרך הנ"ל שהזכיר הריטב"א א"כ מהו הצד לומר שנתכוין לחצי פרוטה וחצי פרוטה הלא רואים אנו שעל הפרה הרי הוא עושה קנין משיכה.

קכא) אי דאמר בכל דהו.

פירש"י וז"ל, התקדשי לי בהן כמו שהן עכ"ל. ועי' בע"י בהלכה ט"ו שכתב שאם נתן סתם הדין הוא כמו בהציור של חמשין ושוו חמשין. מיהו המקנה לקמן על תוס' ד"ה אף וכו' דייק מהמהרש"א דס"ל שלא בעינן שיאמר בפירוש כל דהו, ודלא כהע"י (ועי' בפ"י שם שהבין בדרך אחרת את כוונת המהרש"א, הובא לקמן באות קל"ב). והמקנה עצמו שם סובר דשפיר בעינן שיאמר כל דהו, וכן דייק מלשון תוס' בד"ה רב יוסף, וכן מלקמן בדף ט' ע"א בד"ה והלכתא שיראי. והמאירי כאן כתב שאינו צריך לומר כל דהו, וכן כתב הרשב"א בסוף דבריו על דף ז', וכן מבואר מדברי הר"ן בסד"ה ודברים וכו'.

והנה הטעם לומר שגם היכא שאמר לה סתם סובר רב יוסף שצריכי שומא כמו בחמשין ושוו חמשין, הרי זה כי חוששין שמא היא חושבת ששויים יותר משויים, ואח"כ כשתדע שוויותם האמיתית תתבייש ותשתוק ותהי' בחזקת מקודשת ובאמת הרי הם קידושי טעות.

מיהו לא הבנתי מה זה קשור להא

רש"י למה צריכים לנקוט שפרתו לא אמר על פרוטה הלא לעולם י"ל שגם מה שאמר "פרתך" הרי זה קאי על הפרוטה, רק שאין כוונתו לומר שהפרה תהי' נקנית בפרוטה, אלא הרי הוא רוצה שהפרוטה תהי' חלק מהתשלומין בשביל הפרה, דכיון שאין זה שימוש של קנין א"כ דבר זה אינו צריך להפריע כלל לענין שאותה פרוטה תשמש גם בשביל המעשה קנין של קידושי כסף, ובשלמא אם היינו צריכים שגם בשביל לעשות קידושין הרי הכסף צריך להיות בגדר תשלומין א"כ א"א לפרוטה אחת להיות תשלומין בשביל שני מקחים שונים, אבל מכיון שאין אנו צריכים כן א"כ למה לא תוכל אותה פרוטה למלאות את שני התפקידים, דהיינו קנין האשה ותשלומי הפרה..

ואולי י"ל שאם פרוטה קאי גם על בתך וגם על פרתך, לא מסתבר לומר שלענין בתו נתכוין לשימוש קנין ולענין פרתך נתכוין לשימוש תשלומין, אלא משמע שנתכוין בשניהם לשימוש אחד דהיינו קנין. ועוד דאין הדרך לעשות תחילת תשלומין של סך קטן כל כך כמו פרוטה היכא שאין זה משמש כמעשה קנין.

ג. עי' ברש"י שכתב וז"ל, ופרתו לא אמר על פרוטה אלא שתקנה לו כשימשכנה, וקרקעך בחזקה כשאחזוק בה עכ"ל. וממה שכתב רש"י "כשימשכנה", וכן ממה שכתב "לכשיחזיק בה", מבואר דס"ל שיש צד לומר שנתכוין לומר פרתך במשיכה וקרקעך בחזקה אפילו אם אינו מושך או מחזיק עכשיו.

מיהו עי' בריטב"א שכתב שאם לא

דסובר רב יוסף שבחמשין ושוו חמשין לא סמכה דעתה, הלא התם החסרון הוא מפני שהיא לא מאמינה לו במה שאומר לה ששוו חמשין, וא"כ מהיכא תיתי לומר שרב יוסף פוסל גם באמר לה סתם, דאיך חזינן שצריכים לחשוש את החשש הנ"ל שכתבנו ממה שרב יוסף פוסל בחמשין ושוו חמשין. וכן אע"פ שרבה סובר שבחמשין ושוו חמשין אין צריכים שומא משום שהיא סומכת דעת על מה שאמר לה ששויים חמשין אבל אולי סובר הוא שבלא אמר כלום שפיר צריכים לחשוש שמא סברה ששויים יותר ממה שהם שויים.

והע"י כתב שנקטו חמשין ושוו חמשין להשמיענו רבותא דרב יוסף שגם בכה"ג צריכי שומא. ולא הבנתי כי אין זה ענין של רבותא אלא הרי הם שני חששות שאין להם קשר זה לזה.

קכב) חמשין ושוו חמשין.

פירש"י וז"ל, התקדשי לי בחמשים זוז והרי לך אלו בדמיהם עכ"ל. צ"ע למה המציא ציור כזה שיש בו שני שלבים, דהיינו שמקודם הרי הוא אומר שתתקדש בנ' זוז, ושוב הרי הוא אומר שהשיראין יהיו בדמיהם, ולא פי' בדרך פשוט יותר, והיינו שאמר התקדשי לי בשיראין אלו שהן שויים חמשים זוז (ועי' במאירי שכתב את שני הציורים). שו"ר שכן הקשה האב"מ בריש סי' ל"א, ותי' שאז לא הי' איכפת לן אם השיראין שויים פחות קצת מנ' זוז, כי פחות משתות אין בו כדי אונאה ואין האשה מקפדת על זה, אבל עכשיו שאמר התקדשי לי בחמשים זוז א"כ מעתה

בעינן שהשיראין יהיו שויים חמשים זוז ממש (וסיים האב"מ שאכתי צ"ע). מיהו אכתי צ"ב למה לא פי' רש"י באופן שבאמת לא איכפת לן בטעות פחות משתות ושצריכים שומא רק בגלל חשש שמא חסר שתות או יותר משתות. וי"ל דהיינו משום שלטעות גדולה כזו אין היא חוששת.

שו"ר בהמקנה בקונטרס אחרון בריש דבריו על סי' ל"א שחקר מה יהי' אם קידשה בחפץ ואמר לה ששוה חמשין (דקי"ל דלא צריכא שומא לפני הקידושין), ושוב נתגלה שהי' חסר פחות משתות, האם האשה מוחלת כמו באונאה.

והמאירי כתב גם על הציור שאמר לה התקדשי לי בשיראין אלו ששוין חמשין שאם אינם שויים חמשין אינה מקודשת.

קכג) רב יוסף אמר צריכי שומא וכו' לא סמכה דעתה.

הנה לכאורה יש לפרש שלעולם הרי היא שפיר מרוצה עכשיו להקידושין על הצד שהם שויים נ', רק שאין היא סומכת דעתה שהן שוין נ', ומזה יוצא שבתורת ודאי אין כאן קידושין כי חסרה סמיכות דעת.

מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל שכתבנו דהא בעלמא מצינו ששפיר מהני, שהרי כן הוא בכל ציור של תנאי, שהרי גם שם אין ברור לה שיקיים המקדש את תנאו, ובכל זאת חלים הקידושין. מיהו י"ל דהיינו דוקא משום החידוש של פרשת תנאי,

קכד) איתתא לא בקיאה בשומא.

עיין בעצמות יוסף בד"ה הלכה ט"ז וכו' שהקשה שמלשון זה משמע שאיש שפיר בקי בשומא, ואילו מלהלן בסוגיין מבואר שגם איש אינו בקי דהא אמרינן להלן אמר רב יוסף מנא אמינא לה דתניא עגל זה לפדיון בני וכו' ופירשו תוס' דקאי על הל"ק ואיירי הברייתא בכגון חמשיין ושוו חמשיין, ולכן בהרישא אין בנו פדוי כי בעינן שומא עכ"ד, והרי מזה מוכח שאפילו איש אינו בקי בשומא שהרי התם איירי בנתינה לכהן (מיהו לפי תוס' שם בד"ה רב כהנא וכו' דס"ל שאפשר לפדות בן ע"י נתינת ה' סלעים לכהנת יש לדחות שהברייתא איירי בנותן לכהנת, ודוחק).

והפ"י על דף ח' ע"א בד"ה אמר רב יוסף כתב דמאי דאמרינן כאן שאיתתא לא בקיאה בשומא, לאו דוקא הוא, אלא הוא הדין לאיש, רק דכיון דאיירי באיתתא מש"ה נקטו איתתא עיי"ש.

קכה) בכל דהו נמי פליגי.

הנה ממה שאמרו לשון של "נמי" פליגי, מבואר שלעולם גם הלישנא בתרא מודה שרבה ורב יוסף חולקים בחמשיין ושוו חמשיין, רק שהל"ב מוסיפה שהם חולקים גם בהציור של כל דהו. מיהו לכאורה משמע שהל"ק והל"ב חולקים מיהא בענין מה הוא הביאור בהמחלוקת שבין רבה ורב יוסף בחמשיין ושוו חמשיין, והיינו שהל"ק סוברת שפליגי באם יש כאן סמיכות דעת, ואילו

אבל בלי הפרשה של תנאי לא היתה החלות יכולה לחול ביחד עם התנאי, והיינו משום שחסרה סמיכות דעת*. ולפ"ז יוצא שאם יאמר לה בלשון תנאי הרי את מקודשת לי על מנת שהשיראין שוין חמשיין הרי זה שפיר מועיל כמו בכל תנאי.

גם י"ל ביאור אחר בדעת רב יוסף, והיינו שאנו נוקטים שבתורת ודאי אין היא רוצה שיחולו הקידושין כל עוד שאין היא יודעת כמה שוים השיראין. ולפי הדרך הזה לכאורה יוצא שאפילו אם אמר לה בלשון תנאי אין זה מועיל ואין היא מקודשת עד שישומו אותם וימצאו שהם שוים באמת נ' זוז.

שו"ר בהמקנה על תד"ה אף וכו' שכתב שבחמשיין ושוו חמשיין אין האשה סומכת דעת כי היא חושבת שהוא מדבר דיבורים בעלמא (כלומר ומשום הכי אין היא סומכת דעת כלל ואין היא רוצה כלל שיחולו הקידושין עד שיתברר שויין), אבל אם יאמר לה בלשון גמור של תנאי, דהיינו "על מנת שהם שוים חמשיין", אז הרי היא שפיר סומכת דעת (כלומר קצת, וסגי בכך כמו בכל ציור של תנאי על העתיד).

ובדעת רבה י"ל שני דרכים, והיינו שמצד אחד י"ל דס"ל לרבה שסמיכות דעת קצת חשיב שפיר סמיכות דעת. ומצד שני י"ל דס"ל שהכא הרי האשה סומכת דעת בתורת ודאי, כי הרי היא שפיר סומכת על מה שהוא אומר לה, ויש לה גם עכשיו רצון מלא לקידושין, ואינה מעלה על הדעת אפשרות שאינם שוים נ' זוז, וראשון נראה.

* שוב יוצא שהסמיכות דעת שלה נקראת סמיכות דעת לחלוטין, כיון שהדין הוא שבכלל אין התנאי קיים.

* ואם נאמר שבלי הפרשה של התנאי, אז הדין הי' נותן שהתנאי הוא בטל והמעשה הוא קיים, א"כ

הל"ב סוברת שטעמו של רב יוסף הוא משום דלא קיץ, כלומר שהחסרון אינו בהעדר סמיכות דעת אלא החסרון הוא מצד עצם החפצא של השיראין משום שנאמרה גזירת הכתוב בשוה כסף דבעינן דומיא דכסף דקיץ.

מיהו לכאורה אפשר לומר שמה שהלישנא בתרא סוברת דבעינן קיץ אין זה בגדר גזירת הכתוב לחוד, אלא הטעם של התורה בזה שחידשה דבעינן קיץ הרי הוא משום שבלא זה אין כאן סמיכות דעת, ואתי ההיקש לכסף לאשמועינן סברא זו, ודלא כהלישנא קמא שסוברת כן מצד הסברא לחוד. ובאמת מאחר שהלישנא קמא סוברת שקיימת חסרון זה רק בהציוור של חמשיין ושוו חמשיין ולא היכא שאמר לה בכל דהו, א"כ ממילא הרי היא מוכרחת לסבור שידעינן כן מצד הסברא ולא מהיקישא לכסף, דהא אי משום ההיקש הרי ההיקש קאי גם על הציוור שאמר לה כל דהו.

מיהו יש לדחות שבאמת גם הלישנא קמא יכולה לסבור שהוא מההיקש, רק שסבירא ל' שבכל דהו גם לפי רב יוסף אין סברא לומר שאין לה סמיכות דעת וממילא אי אפשר להעמיד את ההיקש על כל דהו. ועיין באמת בריטב"א כאן שכתב שהטעם לומר שרב יוסף מצריך שומא גם באומר כל דהו הרי זה משום סברא שהאשה אינה סומכת דעת כי היא רוצה שהשיראין יהיו שוים הרבה ורק על דעת כן הרי היא רוצה את הקידושין.

והפ"י בדבריו על דף ח' ע"א בד"ה אמנם כן וכו' כתב דרך הפוכה, והיינו שגם בהל"ק החסרון בנ' ושויים נ' הרי הוא משום דלא חשיב בגדר כסף, "דכיון דאיהי לא קים לה

בהאי שומא דאדיבורא דידי' לא סמכה דעתה א"כ לגבי דידה מיקרי לא קייצי ולא הוי דומיא דכסף".

וע"ע במהרש"א להלן בדף ח' ע"א על תד"ה מנא.

דף ח' ע"א

קכו) אלא לאו דאית בהו שוה פרוטה.

א. בענין מה שמשמע כאן שע"ע נקנה בפרוטה.

הנה מדברי הגמרא כאן משמע שעבד עברי נקנה בשוה פרוטה. ולכאורה קשה מזה על תוס' לעיל בדף ד' ע"ב שכתבו דבעינן ב' פרוטות כדי שתהי' אפשרות של יציאה בגרעון כסף. והרש"ש בדף ד' שם הראה שמביאורו של ריש לקיש בדעת בית שמאי לקמן בדף י"א ע"ב וי"ב ע"א משמע בפשטות שאינו נקנה בפחות מדינר, ושהרמב"ם פוסק דסגי בפרוטה ומה שהוא. והרש"ש שם כתב בשם הכ"מ שכל זה הוא בנמכר לישראל אבל הנמכר לגוי נקנה בשוה פרוטה, וכתב הרש"ש דהיינו משום שגם אז שייך גרעון כסף כי הרי הוא יכול לפדות את עצמו מהגוי בפחות משהו פרוטה כי אצל גוי מהני קנין כסף גם בפחות משהו פרוטה כי גם פחות משהו פרוטה נחשב כסף אצלו וכדחזינן מזה שנכרי נהרג גם על פחות משהו פרוטה, וכן כתב המקנה כאן שלא קשה מהגמ' כאן על תוס' בדף ד' שם כי הכא איירי בנמכר לעכו"ם וכהנ"ל, וכ"כ המנחת חינוך במצוה מ"ב בד"ה ויוצא ג"כ

בגר"כ (והרש"ש שם לא הביא את דברי הגמ' כאן).

ולפי הדרך הנ"ל יוצא שהשיעור כמה כסף צריכים הרי זה תלוי בהמקנה ולא בהקונה, ולכן כשהמקנה הוא גוי כמו בגרעון כסף, סגי בפחות מפרוטה אע"פ שהקונה (שהוא העבד) הרי הוא ישראל ואצל ישראל בעיני תמיד פרוטה. ועי' בעירובין דף ס"ב דאמרינן ששוכרין מגוי בפחות משו"פ, והוכיח מזה האבני מילואים בס' ל"א סקכ"ד שאזלינן בתר המקבל שהוא המקנה וכהנ"ל, וגם המנ"ח הביא משם. וע"ע בזה לעיל באות קי"ח סק"ג.

שו"ר בע"י בדף י"ד ע"ב שכתב שהרמב"ם שהצריך פרוטה ועוד, הרי הוא סובר כן רק באמה העברי' אבל לא בע"ע, וכתב שכן סוברים תוס' בדף י"ד שם, ורצה לומר גם שכן סובר רבינו נתנאל בתוס' לעיל בדף ד' ע"ב. ועי' גם בהמקנה על תוס' בדף י"ד שם, וכן עיין בדברי המקנה בדף ה' ע"א שהבאנו לעיל באות ל"ה.

וע"ע במאירי בדף י"א ע"ב בד"ה וכן באמה וכו' דמבואר שמחלוקת ראשונים היא אם גם בעבד בעיני סכום שראוי לגרעון כסף כמו צריכים באמה העברי'.

ב. הס"ד של "מקרבא הנאתייהו".

והנה בהמשך הגמרא כאן אמרינן דס"ד דמהני בעבד עברי' שו"כ שהוא שוה גם פחות משה פרוטה כיון דמקרבא הנאתייהו, ולכן בעיני את הדרשה של בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה וכלים כדי למעט שאינו מועיל. ולכאורה כוונת הס"ד היא דהו"א שמכיון שמקרבא הנאתייהו הרי זה נחשב דבר חשוב והרי הוא על מדריגת החשיבות

של פרוטה אע"פ שאינו שוה פרוטה, וקמ"ל הפסוק דבעינן בדוקא שיהי' שוה פרוטה. מיהו לפ"ז אין מובן למה אמרה הגמ' דס"ד שמכיון דמקרבא הנאתייהו גמיר ומקני, הלא אין הדבר תלוי בגמירת דעת אלא בשיעור פרוטה וא"כ הי' צ"ל דס"ד שכיון שמקרבא הנאתייהו הרי זה על המדריגה של פרוטה.

ועוד צ"ע למה מצינו רק בעבד עברי' שיש ס"ד כזה שסגי בכלי שהוא פחות משו"פ משום שמקרבא הנאתייהו.

ואת הקושיא השני' הנ"ל הקשה האב"מ בסי' ל"א סקכ"ד, ותי' האב"מ שבאמת זה פשוט שלא מהני חפץ שאין בו שו"פ כדי לקנות את הע"ע בתחילה, ועל זה ליכא אפילו ס"ד שיועיל מטעם מקרבא הנאתייהו, ומאי דבעינן קרא הרי זה רק לענין שאינו נפדה בכלי שאין בו שו"פ, והיינו משום שבזה שפיר יש ס"ד שיועיל, והיינו משום שמכיון דאיירי בנמכר לגוי א"כ הוה ס"ד דלא בעינן שו"פ כי בתר המקבל אזלינן והרי הוא גוי, והוה אמינא שהרי זה מועיל כמו שמצינו ששוכרין מגוי בפחות משו"פ, ולכן בא הפסוק לאשמועינן דשאני פדיון ע"ע דבעינן בו שו"פ דוקא. וצריכים להוסיף בכוונת האב"מ שמאי דאמרינן דס"ד שיועיל משום דמקרבא הנאתייהו הכוונה היא דמשום כך הרי זה נחשב מיהא כשוויות כל שהוא, והו"א שמועיל משום שגם בגרעון כסף מגוי לא בעינן שוה פרוטה, אבל במטבע שהוא פחות משה פרוטה ליכא אפילו ס"ד שיועיל, כי אין הוא נחשב לכלום, אבל בשו"כ, מכיון דמקרבא הנאתייהו, שפיר הוה ס"ד שיועיל בגוי כיון דלא בעינן בי' שו"פ, ובזה קמ"ל ששאני

גרעון כסף שצריכים גם בגוי שוה פרוטה. מיהו צ"ע למה אין מטבע שהוא פחות משו"פ נחשב לכלום הלא אפשר לקנות בו חפץ ששוה פמשו"פ דמקרבא הנאתי. ועוד דכי נאמר שהדין של שוכרים מגוי בפחות משוה פרוטה איירי רק בשוה כסף שהוא פחות משוה פרוטה ולא במטבע של המלכות ששוה פחות משוה פרוטה.

ועוד כתב שם האב"מ גם דרך אחרת, והיינו שי"ל דקאי המיעוט גם על תחילת הקנין, והיינו משום שגם על תחילת הקנין יש להמציא הו"א שהוא נקנה בכלי שהוא פחות משו"פ אע"פ שהתם המקבל הוא העבד שהוא ישראל והדין נותן שניבעי שו"פ, וכתב דהיינו משום דהו"א שזה מועיל מדין ערב משום דלא גרע מהיכא שהוא אומר להגוי תן כלי שהוא פחות משו"פ לפלוני ותקנה ממני, שדבר זה צריך להועיל מדין ערב, וא"כ ה"ה כשהוא אומר לגוי תן כלי שהוא פחות משו"פ אלי ותקנה ממני, גם זה צריך להועיל כמו דין ערב, אלא שביאר דהיינו רק לפי השיטה שגם אם אמר זרוק מנה לים הרי זה מועיל מדין ערב ולא בעינן שיהנה בן דעת, דלפ"ז גם כאן אע"פ שאצל העבד אין לו דין כסף ונמצא שלא קיבל כלום אבל מ"מ כשהוא אומר להגוי לתת לו פחות משוה פרוטה ואצל הגוי הרי זה שפיר נחשב כסף, א"כ לא גרע מאומר זרוק מנה לים דמהני מדין ערב כיון שהוציא ממון על פיו, דגם כאן הרי הגוי הוציא דבר שהוא נקרא אצלו ממון, וא"כ שפיר הוה ס"ד שעבד עברי גם נקנה בכלי השוה פחות משוה פרוטה, ומש"ה שפיר בעינן למעט שגם לתחילת הקנין בעינן פרוטה, ולפי

הדרך הזה יוצא שהמיעוט קאי גם על תחילת הקנין וגם על הפדיון, עכ"ד האב"מ.

ג. הערות על דברי האב"מ הנ"ל על "מקרבא הנאתיהו".

ונראה שמדברי האב"מ הנ"ל מוכח שהוא לומד שהיסוד של מדין ערב אינו משום שהמקנה קיבל הנאה מזה שהלה הוציא ממון על פיו, וכן אינו משום שזה נחשב שהגיעו מעות לידו, אלא הרי זה מועיל משום שעצם מה שהוציא מעות על פיו הרי זה נחשב בגדר מעשה קנין כסף שמועיל בשביל המצוה (ומאי דאמרינן בב"ב שיש להערב הנאה הרי זה רק כדי לסלק את הקושיא שהרי זה אסמכתא ואסמכתא לא קניא עיי"ש), דהא אם מדין ערב מועיל משום ההנאה שהערב מקבל או משום שזה נחשב כאילו הגיעו המעות לידו א"כ לא הי' מועיל אם ישראל אומר לגוי תן פחות משו"פ לפלוני (וכמו שנוקט האב"מ שזה שפיר מועיל) דהא הישראל לא קיבל בכה"ג פרוטה, וא"כ בע"כ ס"ל להאב"מ שמדין ערב מועיל משום עצם העובדא שהוציא מעות על פיו, ולכן הרי זה מהני גם בהציור הנ"ל כיון שלהמוציא הרי זה נחשב מעות.

והנה האב"מ נסתייע מהשיטה שסוברת שזרוק מנה לים מהני מדין ערב וכמו שכתבנו כבר. מיהו יתכן שהכא גרע טפי משום שכבר ביארנו באות צ"ח שיתכן שבזרוק מנה לים הרי זה שפיר נחשב שהמצוה השתמש בהמעות אבל הכא הרי זה פחות משוה פרוטה.

קכז) ומאי ניהו חליפין, ולר"נ דאמר וכו'.

משמע שלפי ר"נ עבד עברי נקנה בחליפין שהרי לדידי' יוצא שהברייתא לא מיעטה חליפין. מיהו תוס' כאן כתבו שלהלכה אין עבד עברי נקנה בחליפין. וצ"ע איך פסקו כן הלא אנן קי"ל כרב נחמן שפירי לא עבדי חליפין. וגם הרמב"ם פסק שאין צ"ע נקנה בחליפין אע"פ שהוא פוסק כר"נ שפירי לא עבדי חליפין. ועי' בזה בע"י כאן, ובקצה"ח בסי' קצ"ה סק"ח, ובפ"י על דף י"ד.

קכח) אלא לאו אע"ג דשוו וכיון דלא קייצי לא.

עי' בתוס' שפירשו שהראי' היא לדברי רב יוסף בהלישנא קמא בהציור של חמשין ושוו חמשין, והקשה הע"י דהא הטעם של רב יוסף לפי הלישנא קמא הוא משום שהאשה אינה סומכת דעת, וא"כ איך שייך לומר שמהאי טעמא לא מהני עגל זה לפדיון בני הלא פדיון הבן הוא בגדר פריעת חוב להכהן ואין הכהן מקנה כלום (להישנא ל*), וא"כ למה צריכים את סמיכות דעתו של הכהן. ותי' שבאמת אין סוף הענין של פדיון הבן רק פריעת חוב בעלמא, אלא נעשה בזה גם חלות מסוימת של פדיון ממש ע"י הכהן, וא"כ שפיר שייך לומר שבשביל זה בעינן סמיכות דעתו של הכהן ושבלי זה אין הוא מקנה את הבן. וע"ע באב"מ בסי' ל"א סק"ג שהביא את דברי הע"י וכתב וז"ל, ואכתי

לא אתברר לי דמאי שנא מפרעון בעל כרחו דשמי' פרעון אפילו בפדיון הבן וכמש"כ פרי חדש וכו' וא"כ למה לי סמיכות דעת עכ"ל, וכן עיין בחידושי הגרש"ש הכהן כאן שהאריך בענין זה.

והנה אם סוף דינו של פדיון הבן אינו ענין של פריעת חוב או מצות נתינה, אלא הרי זה ענין של פדיון ממש, א"כ לכאורה לא שייך לומר דמהני מחילת הכהן. ברם עיין בתוס' בכתובות דף נ"ו ע"ב (לפי גירסת המהרש"א שהובאה בהגליון שם) דאיתא בדבריהם שמחילה שפיר מהני בפדיון הבן, וכן יוצא מגירסת הה"ג שהביא הגר"א כאן בהגהתו. וע"ע בברכת שמואל בסי' ה' אות ד' שכתב שמה שמהני מתנה על מנת להחזיר בפדיון הבן הרי זה משום שהכהן מוחל על מה שזיכתה לו התורה את הה' סלעים שלא על מנת להחזיר, רק שלא מהני מחילה אלא היכא שהוא מקבל ה' סלעים בדרך שנקראת גדר של מתנה וכמו במעמ"ל ששמה מתנה, אבל לא מהני מחילה כדי לנכות מהסכום של ה' סלעים, ומש"ה לא מהני לדידי שוה לי בכל אדם אלא רק בכגון סודרא דרב כהנא, וכתב שכן היא כוונת תוס' כאן בד"ה אבל וכו'. וע"ע בענין מהות הדין של פדיון הבן לעיל באות צ"א.

קכט) לדידי חזי לי.

עי' בר"ן שצידד לומר שלדידי חזי לי מהני רק בכגון הציור בסוגיין שהוא אומר על פחות מה' סלעים שלדידי' הרי זה שוה

עוד לעיל באות צ"א שהארכנו בענין הגדר של פדיון הבן דהיינו האם הוא רק חובת נתינה או פדיון ממש.

(* והרי הוא נקרא בשם פדיון הבן כי ה' ראוי שהבכור יהי' של הכהן ושהישראל יפדנו מידו. ועי'

ה' סלעים, אבל היכא שקידשה בפחות משו"פ לא מהני אם תאמר שאצלה הרי זה שו"פ, כי לא מהני לדידי חזי לי להעלותו למדריגת כסף כשאינן לו בכלל דין של כסף.

מיהו הדבר צריך ביאור, דהא כיון שהדבר מסור בידו לקבוע שיש להכלי שוויות של ה' סלעים אע"פ שאינו שוה ה' סלעים, א"כ למה אינו יכול לומר שלדידי יש לו תורת כסף אע"פ שבאמת אינו שוה כסף.

ולכאורה צ"ל שהטעם שמהני מה שהוא אומר לדידי חזי לי אינו משום שהסברא נותנת שהדבר מסור בידו לקבוע את השוויות של הדבר, אלא הכוונה היא שכשהוא אומר שלדידי שוה ה' סלעים, אז גם התורה מחשיבה אותו לגבי דידי כשוויות של ה' סלעים, ולעולם הטעם שהוא מועיל בפדיון הבן הרי זה משום שהתורה מחשיבה את החפץ לגבי דידי כשוה ה' סלעים, ולכן שפיר שייך לומר שהיכא שהדבר הוא פחות משוה פרוטה לא מהני לדידי חזי לי, כי י"ל שירדו חכמים לדעת התורה שלא יתכן שהתורה תחשיב דבר שאינו בגדר כסף לחפצא של כסף, ואפילו אם לדידי הרי זה שפיר בגדר שוויות של כסף.

מיהו אכתי אין הדבר מוסבר כי אם אין הסברא נותנת שהדבר יהי מסור בידו לקבוע את שוויות הדבר, א"כ מנ"ל באמת שהיכא שלדידי שוה הדבר ה' סלעים אז גם התורה מחשיבה אותו לגבי דידי כשוויות של ה' סלעים.

ולהלן באות ק"פ נדון עוד בדברי הר"ן הנ"ל בסוגיין עיי"ש.

וע"ע בשיטה שלא נודעה למי שהביא בשם הראב"ד בזה"ל, ולא אמרינן דמצי למימר לדידי שוה לי אלא כגון דשקיל לי ברביע יותר על דמיו, וכי הא דמר בר רב אשי, אבל אי שקיל לי בפלגא או בתלתא, בכולי האי לא אמרינן לדידי שוה עכ"ל. ולכאורה צ"ע מה היא הסברא לחלק כן, ועוד דהציור של מר בר רב אשי הי' ציור שאמר על דבר שהי' שוה י' שהוא שוה י"ג וא"כ הרי יוצא שהעלהו יותר מרביע דמיו. וצ"ל שכוונתו היא לרביע מלבר, והרי ג' הוא פחות מרביע מי"ג.

קל) בענין שיראין לא צריכי שומא.

ע"י לקמן בדף ט' ע"א דפסקינן בגמרא דהלכתא שיראין ל"צ שומא, והקשו תוס' שם למה לא אמרו בלשון של "הלכתא כרבה", והר"ן כאן הביא את דרכו של הרמב"ם שרק שיראין לחוד לא צריכי שומא כי נפשה של אשה מחמתן ומתאוה להן וממילא הרי היא שפיר מקנה את עצמה עכשיו על הצד שהן שוין באמת חמשינן. ובשם רבינו תם הביא הר"ן שדוקא דברים כמו שיראין א"צ שומא משום שלא שייך בהן טעות גדול אבל אבנים טובות ומרגליות צריכי שפיר שומא. והנה בדברי הר"ן שם מבואר שכוונת ר"ת היא לומר שבדברים כמו אבנים טובות ומרגליות אפילו רבה סובר שצריכים שומא ואפילו היכא שאמר כל דהו, אבל לעיל בדרכו של הרמב"ם לא כתב שבדברים אחרים שאין אשה מתאוה להם אפילו רבה מודה שהם צריכים שומא, אלא משמע שעצם המחלוקת שבין רבה ורב יוסף קאי על

כל הדברים ואפילו על דברים שאין אשה מתאוה להם, דגם על זה קאמר רבה שאינם צריכים שומא, רק שאנחנו מכריעים שדברים שאשה מתאוה להם אינם צריכים שומא דבהא פסקינן כרבה, ואילו בדברים אחרים שפיר צריכים שומא וכרב יוסף ודלא כרבה. וצ"ע למה לא פ"י הר"ן גם בדעת הרמב"ם שהמחלוקת שבין רבה ורב יוסף הרי היא רק בכגון שיראין וכל דדמי להו, אבל בדבר שאין אשה מתאוה לו אפילו רבה מודה. ונראה פשוט דהיינו משום דחזינן שרב יוסף הוכיח את דבריו מהברייתות של תבואה וכלים ועגל וטלית, וא"כ מוכח שגם בהני גווני פליג רבה והרי הוא סובר שא"צ שומא אע"פ שאינם דברים שמתאווים להם.

מיהו עיין בדרכו של המקנה בסוף הסוגיא שנוקט שהרמב"ם סובר שתבואה וכלים ועגל ופרה הרי הם כמו שיראין "שאדם מתאוה להן כיון שהוא צריך לו", ושגם בהם ס"ל להרמב"ם שאין צריכים שומא.

קלא) תד"ה ומאי ניהו.

עיין בדבריהם שכתבו שאין עבד עברי נקנה או קונה את עצמו בחליפין. מיהו לא הוכיחו בתוך דבריהם אלא הא לחוד שאינו נקנה בחליפין, ומשמע שמזה מוכח שגם אין הוא קונה את עצמו בחליפין. וכן בנוגע לעבד כנעני, כתבו שהוא נקנה וקונה את עצמו בחליפין (עי' בהגהות

הגר"א), והוכיחו רק שהוא קונה את עצמו בחליפין, ומשמע שמזה מוכח שהוא גם נקנה בחליפין*).

מיהו רש"י כאן בנוגע להדין של שו"כ בעבד עברי טרח להוכיח מהפסוק שהוא גם נקנה בשו"כ, ומשמע שמהא לחוד שהוא קונה את עצמו בשו"כ עדיין לא היינו מוכיחין מצד הסברא שהוא גם נקנה בשו"כ.

וכן לעיל בדף ה' ע"א חזינן שהוצרכו ללמוד מההיקש של הוי' ליציאה שאשה נקנית בשטר כמו שהיא קונה את עצמה בשטר, אבל מצד הסברא לחוד לא היינו אומרים כן, וכן מבואר שם שכל הסיבה למה לחשוב שאשה קונה את עצמה בכסף הרי זה ג"כ משום ההיקש של יציאה להוי', אבל מצד הסברא לחוד לא היינו מדמים יציאה להוי'.

ונראה שהטעם לכל הנ"ל הוא כך, דהנה בעבד כנעני הרי גופו קנוי הוא להאדון בקנין של בעלות ממש, וכמו שמקודם לכן ה"י גופו שלו, הרי מעתה הרי הוא קנוי להאדון, וכשהוא קונה את עצמו מהאדון הרי הוא קונה בחזרה את גופו, באופן שהעובדא שהוא נקנה, וכן העובדא שהוא קונה את עצמו, שניהם הרי הם ממש גדר אחד של קנין, רק שכאן האדון הוא הקונה וכאן העבד הוא הקונה, והרי זה דומה להיכא שמכר ראובן קרקע לשמעון, ושוב חזר שמעון ומכרה לראובן, דפשיטא שמה שקונה כאן קונה גם כאן, ואע"פ שע"י

* שחליפין מהני רק לענין ממון, אבל לענין איסור הרי הוא עדיין צריך גט שחרור.

* ועי' בריטב"א בדף כ"ב ע"ב שהביא דעה שאין עבד כנעני קונה את עצמו בחליפין, ועוד צידד לומר

קנייתו חלה עליו הגרות של עבד כנעני וע"י שחרורו הרי הוא נעשה ישראל גמור, אבל דברים אלו הרי הם רק בגדר תוצאות מהממונות, ולעולם המעשה קנין קאי רק על הממונות.

אלא שכל זה הוא רק בנוגע לעבד כנעני, אבל בקידושין הרי אין הבעל קונה קנין של בעלות בגופה של האשה, אלא הרי הוא פועל שהיא נאסרת על כו"ע כהקדש, ומאי דתנן שהאשה נקנית הכוונה היא רק שהוא אוסר אותה (ולעיל באות א' צדדנו לומר שזה גופא חשיב נכס וקנין, אבל עכ"פ הוא רק אוסר אותה), וכשהוא מגרשה הרי הוא מתיר את האיסור הזה, וזהו כבר סוג אחר של חלות ואינו אותה חלות שעשה כשהוא קידש אותה, ומש"ה שפיר בעינן למילף מקרא שמה שמהני כאן מהני גם כאן.

מיהו הפ"י בגיטין דף מ"ג כתב שהטעם למה אין קידושין תופסין באשה שכבר נתקדשה הרי זה משום שהיא כבר קנוי להראשון, ומבואר מדבריו שכשאדם מקדש אשה הרי הוא קונה בה באמת קנין של בעלות ממש, והרי היא בגדר נכס ממש, ואין הכוונה רק שהוא אוסר אותה ושהאיסור הזה מסור בידו, וא"כ לפ"ז יוצא שכשהוא חוזר ומגרשה הרי היא קונה עכשיו את עצמה בחזרה והרי זה אותו מין חלות כמו תחילת הקידושין, וא"כ אכתי צ"ע למה לא נוכל ללמוד ששטר מכניס ממה ששטר מוציא גם בלא היקישא דהוי ליציאה.

ברם האב"מ בסי' מ"ד סק"ד השיג על הפ"י מהא דאמרינן להלן בסוף פרק

האומר שמה שאין קידושין תופסין באשת איש הרי זה משום שאין קידושין תופסין באשה שיש עלי' איסור ערוה של כרת (והחזו"א בחלק אה"ע בסי' קמ"ח על דף ס"ז, וכן הקובץ הערות בסי' ג' אות ט', כתבו לתרץ את קושיית האב"מ על הפ"י שלעולם גם טעמו של הפ"י הרי הוא נכון, רק דבעינן את הטעם של אין קידושין תופסין בעריות משום שמחמת הטעם הזה הולד הוא ממזר, שהרי הולד הוא ממזר רק כשהוא בא מאשה כזאת שהדין הוא שאין קידושין תופסין בה מחמת שהיא ערוה של חייבי כריתות), ולפי דרכו של האב"מ שפיר בעינן קרא כדי לומר שהיא נקנית בשטר וא"א ללמוד בעצמינו ממה שהיא מתגרשת בשטר. וע"ע במה שכתבתי בענין זה לעיל באות א' בנוגע לדברי רש"י בריש מכילתין.

ובאמת גם לפי הפ"י יש ליתן טעם למה בעינן גילוי מקרא שמה שמועיל להקנותה מועיל גם לקנותה, והיינו משום דנהי שלפי הפ"י הרי הוא קונה בה קנין של בעלות, אבל י"ל דס"ל להפ"י שמה שהיא נאסרת על כו"ע באיסור ערוה אין זה רק בגדר תוצאה מהקנין שהוא קונה בה, אלא י"ל שהמעשה קידושין מהני לפעול את שני הדברים בדרך ישירה, וכשהוא מקדשה הרי הוא גם קונה אותה לענין שאין קידושי אדם אחר תופסין בה, וגם הרי הוא אוסר אותה (עי' בזה בקר"ש באות מ"ב ונ"ג), וכן כשהוא מגרשה הרי הוא גם מקנה אותה וגם מתירה, וא"כ לפ"ז יוצא ששפיר צריכים את ההיקש של הוי' ליציאה, כי מה שהוא מתירה ומה שהוא אוסר אותה אין זה בגדר חלות אחת, אבל אה"נ את חלק הקנין היינו

מהממונות). וע"ע באות רט"ו שנברר יותר את דעות רש"י ותוס' ועוד הראשונים בענין מה היא הכוונה בגופו קנוי.

קלב) תד"ה מנא אמינא.

וז"ל, לל"ק מייתי ראי' עכ"ל. עיין במהרש"א שביאר דהיינו משום דהכא באומר עגל זה לפדיון בני לא איירי באומר כל דהו כי לא סגי בכל דהו אלא בעינן ה' סלעים, ובקידושין סגי באומר כל דהו רק כשהדבר הוא בודאי שוה פרוטה וכמו שפירש"י לעיל דבציר מפרוטה לא שוו, וכן בפדיון הבן רק אם הדבר בודאי שוה ה' סלעים, אבל הכא הרי אין ניכר אם הוא שוה ה' סלעים או לא, ומש"ה הרי זה כמו הציוור של חמשין ושוה חמשין כי כשהוא אומר עגל זה לפדיון בני הרי זה כאומר ששוה ה' סלעים. והקשה המקנה על זה בדבריו על תד"ה אף וכו' דמתוס' בד"ה אף וכו', וכן לעיל בד"ה רב יוסף וכו', משמע שהיכא שקידשה עם חפץ ואמר לה בכל דהו הרי היא סומכת דעת ויש כאן המעלה של כל דהו אפילו אם יתכן שהוא שוה פחות משו"פ, וא"כ גם בפדיון הבן אם איירי באומר כל דהו הרי זה צריך להועיל לפי הל"ק אפילו אם יתכן שהוא שוה פחות מחמשה סלעים. ובסברת הדבר למה האשה סומכת דעת אפילו אם יתכן שהוא שוה פחות משוה פרוטה כתב המקנה דהיינו משום שהרי היא יודעת שאם הוא שוה פחות משו"פ אין היא מקודשת גם בלא שתמחה, ומש"ה לא איכפת לה לסמוך דעת ולהתרצות ברצון שלם על הצד שהוא שפיר שוה פרוטה. ולעיל בדבריו על תד"ה רב יוסף וכו' הביא

שפיר יכולים לדעת גם בלא גילוי מקרא, כיון שהכל הוא מין חלות אחד ממש. והנה כבר הערנו שחולקים רש"י ותוס' כאן בענין אם אפשר לדמות את קנייתו של ע"ע ליציאתו. ולפי הנ"ל יש לומר שזה תלוי באיך מבינים את מהות הקניין של עבד עברי, דהנה מצד אחד י"ל שיש עליו רק חוב לעשות מלאכה תמורת הכסף שקיבל בשעת המכירה, אבל אינו נקנה להאדון בקניין של בעלות, ומאי דאמרינן לקמן בדף ט"ז ע"א "שעבד עברי גופו קנוי", הכוונה היא לקניין איסור, דהיינו מה שהוא מותר בגלל העבדות לשפחה כנענית, והרי האדון הוא זה ששולט על ההיתר הזה ויש בידו לבטלו ע"י שחרור, אבל המלאכה שהוא עושה בשביל האדון אינה משום שהוא קנוי לו לענין זה, אלא הרי זה משום שיש עליו חוב לעשות מלאכה תמורת הכסף שקיבל בשעת המכירה, וא"כ לפ"ז שפיר בעינן שני פסוקים לומר שהוא גם נקנה וגם קונה את עצמו בשוה כסף, כי מה שהוא נקנה ומה שהוא קונה את עצמו הרי הם שתי חלותים נפרדים, שהרי כאן הרי הוא משתעבד לעשות מלאכה וכאן הרי הוא נפטר משיעבודו, ואין זה קניין של חפץ מסוים מראובן לשמעון ומשמעון לראובן, ובדעת תוס' י"ל דס"ל שהכוונה בע"ע גופו קנוי היא שהאדון קונה קניין של בעלות ממש בתוך העבד משום שגופו קנוי הוא להאדון לענין מלאכה, ומש"ה שפיר יש ללמוד את מה שהוא קונה את עצמו ממה שהוא נקנה (ומה שהוא ניתר ונאסר לשפחה כנענית שהם ב' חלותים נפרדים י"ל שהרי זה בגדר תוצאה

המקנה את דברי רש"י בד"ה בכל דהו שכתב וז"ל, התקדשי לי בהן כמו שהן דלא צריכי שומא דבציר מפרוטה לא שוו עכ"ל, וכתב המקנה דמבואר מדבריו שיש כאן מעלת "כל דהו" רק אם הוא בתורת ודאי שוה לכה"פ פרוטה, אבל אם יתכן שאינו שוה אפילו פרוטה, אז אין כאן מעלת "כל דהו". מיהו הב"ח בריש סי' ל"א כתב שאין זה כוונת רש"י, אלא לעולם גם אם יתכן שאינו שו"פ הרי היא סומכת דעת, רק שאחרי הקידושין נצטרך לשומו כדי לדעת אם היא באמת מקודשת, וקודם ששמין הרי היא מקודשת רק מספק, ולכן כתב רש"י דאיירי באופן שהדבר בודאי שוה פרוטה, כדי לצייר באופן שהיא מקודשת מיד בתורת ודאי.

עוד כתב המקנה בדבריו על תד"ה אף וכו' שמשמע מהמהרש"א שגם היכא שאמר סתם ולא אמר כל דהו הרי זה כמו היכא שאמר לה כל דהו (והע"י בד"ה הלכה ט"ו כתב שגרע מאומר כל דהו). וכתב המקנה שזה הוא דלא כתוס' בד"ה רב יוסף, וכן דלא כדבריהם בדף ט' ע"א בד"ה והלכתא שיראי וכו'. ולעיל באות קכ"א הבאתי עוד מקורות בענין זה.

והמקנה עצמו כתב שכוונת תוס' כאן במה שנקטו דלא חשיב כאומר כל דהו הרי היא משום שלא אמר כל דהו אלא אמר לה סתם. וע"ע בפ"י.

והנה אם נאמר שרש"י ותוס' חולקים באמת בענין אם מהני אמירת כל דהו רק במצב שהיא בטוחה שזה שוה לכל הפחות פרוטה יש לבאר שחולקים במה היא הכוונה במה שאמר רב יוסף דבעינן סמכה

דעתא, דתוס' מפרשים שצריכים שהיא תסכים בלב שלם להתקדש, ומש"ה היכא דאמר כל דהו אין לה סיבה לא להסכים, כי אם יתגלה שאינו שוה פרוטה הרי ממילא לא יהיו קידושין וכמו שכתבנו בפנים, אבל רש"י סובר שכוונת רב יוסף היא לומר שצריכים שהיא תהי' מודעת שמתרחש כאן קידושין, והיכא שאמר לה חמשין ולא נישומו הרי בשעת הקידושין אינה מודעת לחלוטין שיש כאן קידושין כיון שאין היא סומכת דעת עליו, וא"כ גם באמר לה כל דהו הרי זה כך כיון שיתכן שאינו שוה פרוטה, ולכן פירש"י דאיירי באופן שהיא יודעת בברירות ששוה לכל הפחות פרוטה.

קלג) כמ"ד על מנת דמי.

צ"ע דהא לא כפל את התנאי. ועי' ברשב"א כאן שכתב שיש מוכיחין מכאן שהיכא שהוא אומר "על מנת" לא בעינן תנאי כפול, אלא רק היכא שהוא אומר בלשון "אם" בעינן תנאי כפול. ובגיטין בדבריו על דף ע"ה ע"ב בד"ה רב אשי וכו' ובד"ה אתקין וכו' הביא שי"ל שלעולם גם כשהוא אומר על מנת בעינן תנאי כפול, רק דהיכא שלא הזכיר כלל לשון של תנאי, אלא שמעשיו מוכיחין שהוא מתכוין לעשות תנאי, הרי זה עדיף מהיכא שאמר בלשון של תנאי ולא כפל, והיינו משום דהיכא שהזכיר לשון תנאי ולא התנה כהלכתו הרי זה מגלה שאינו מקפיד על קיום התנאי. ועי' בשיטה שלא נודעה למי כאן שהביא שיש אומרים שבגיטין וקידושין לא בעינן תנאי כפול. והאב"מ בסי' כ"ט סקי"ד כתב דרך

אחרת, והיינו שבאמת שפיר בעיני תנאי כפול, והכא מכיון שלא כפל את התנאי, אין התנאי חל, ובאמת אפילו אם לא השלים הרי הקידושין חלין, רק שבכל זאת קאמר ר"א שהוא חייב להשלים מדין פסיקת דמי מקח, וכמו שכל היכא שהסכימו בניניהם על המחיר ושוב משך הלוקח הרי הקנין מחייב אותו לשלם את הדמים שקבעו, ואם אינו משלם הרי המקח קיים רק שכיון שלא שילם הרי הוא בגדר גזלן, כך גם כאן הרי הוא חייב להשלים מדין פסיקת מקח וגם אם לא השלים חלין הקידושין, אלא שזהו רק בגלל שהוא כאומר מעכשיו, אבל אם לא הי' נחשב כאומר מעכשיו, אלא היינו אומרים שהוא רוצה שהקידושין יחולו רק משעה שהשלים, א"כ אז לא הי' לא שייך לומר שיש עליו חיוב להשלים, אלא יש לו ברירה שלא להשלים ועי"ז לגרום שלא יחולו הקידושין, עכ"ד האב"מ.

מיהו המקנה כאן כתב שלא שייך בקידושין הדין של פסיקת מקח כי אין האשה שוויות של דמים ידועים, וז"ל המקנה, אבל בקידושין כיון שאין דמים ידועים לאשה לקנות אותה זולת הקידושין, א"כ כיון שמתקדשת בפרוטה על מה יתחייב בשאר המעות אם לא שאמר בפירוש כן שמקבל עליו במלוה, והא דמתחייב באמירה בעלמא נראה דהיינו משום דרב גידל דהן הן דברים הנקנין באמירה כיון שהתחייב עצמו בשעת הקידושין כדאיתא בר"פ הנושא וכו' עכ"ל, הרי שסובר המקנה

שמכיון שאין דמים ידועים לאשה לא שייך פסיקת מקח אלא הקידושין הם תמיד בפרוטה והיתר הרי הוא בגדר התחייבות בעלמא*). ועיין עוד לעיל באות י' סק"ז שהבאנו את דעת הט"ז שבקידושין לא שייך לומר שהכסף הוא בשביל תשלומי האשה, והיינו משום שאשה אינה בגדר שוויות של ממון, ומה שקנין כסף מועיל הרי זה בגדר מעשה בעלמא של עשיית קנין ולא בעינין שהכסף יחשב כתשלומין או תחילת תשלומין בשביל האשה וכמו שכתב הסמ"ע גבי קרקעות שצריכים שהכסף יחשב כתשלומין והוכיח הט"ז מקידושין דלא כהסמ"ע (והבאנו שם שהאב"מ הסיק שגם באשה שייך מושג של תשלומין עבור האשה, ושהאחיעזר חילק בין מכר לקידושין דבמכר קנין כסף מועיל מצד שהכסף הוא בגדר תשלומין אבל בקידושין קנין הכסף מועיל בתורת מעשה בעלמא של עשיית קנין).

(והנה הגרנ"ט כאן הביא את דעת הרמב"ם גבי מקח וממכר שבין במנה סתם ובין במנה זו אם הי' המנה חסר דינר הרי המקח חל והקונה חייב להשלים, דבמקח וממכר לא אמרינן במנה סתם שיש כאן דין של תנאי [כלומר שאם אינו משלים הרי המקח בטל], וכן לא אמרינן במנה זו שהמקח בטל, וביאר הגרנ"ט בשיעורו כאן שהרמב"ם סובר שרק גבי קידושין נקטינן במנה סתם שכוונתו היא לתנאי, כי בלי שיהי' תנאי אין כאן שום דבר שמכריחו להשלים, כי לא שייך בקידושין הדין של

* ועוד ביאר המקנה שלא שייך הדין של הן הן דברים הנקנין באמירה אלא היכא שזקף להדיא

במלוה אבל אם לא זקף הרי זה מתפרש כתנאי ולא שייך הדין של הן הן דברים הנקנין באמירה.

התנאי, דהיינו שהאיש יכול שלא להשלים, והאשה יש בידה לבטל את התנאי ע"י שלא תקבל את הכסף, ונתינה בע"כ לא שמה נתינה.

ותי' האב"מ על פי דרכו לעיל שם שבאמת מכיון שלא כפל כאן את התנאי, לא חל כאן הדין שנאמר בפרשת תנאי שאם אין מקיימים את התנאי המעשה בטל, אלא גם אם לא ישלים אין הקידושין בטלים, וכוונת ר"א היא לומר שהקידושין חלין לחלוטין מעכשיו והרי הוא חייב להשלים מדין פסיקת מקח (משא"כ אם היו חלין רק משעה שהשלים, אז היתה לו רשות לא לשלם ועי"ז לעכב את חלות הקידושין), וא"כ בע"כ צ"ל שאין כוונת הברייתא לומר שהם יכולים לבטל את הקידושין ע"י שלא יקיימו את התנאי, דהא בכלל לא חל כאן הדין של תנאי וכהנ"ל, אלא הכוונה במאי דתניא שהם יכולים לחזור הרי היא שהם יכולים להתחרט ולעכב את חלות הקידושין משום שעוד לא נגמרו עד שישלים, ודלא כר"א שסובר שהקידושין נגמרינן עכשיו. ועוד כתב דכיון דהוי חוב (בגלל פסיקת המקח) א"כ בפרעון חוב אמרינן שנתנה בעל כרחו הוי שפיר נתינה (וכבר הקשו על האב"מ למה הוצרך לדבר זה הלא גם האשה אינה יכולה לחזור בה מאותו הטעם שהבעל אינו יכול לחזור בו דהיינו משום דהוי קידושין גמורין מיד עם פסיקת מקח).

מיהו יש לעיין יותר בהקושיא הנ"ל שהביא האב"מ, דהנה השיטה שלא נודעה למי כאן כתב שאפילו אם אמר שלא יקיים את התנאי, אכתי אין הקידושין בטלים כי אולי למחר שפיר יחליט לקיים את התנאי,

פסיקת מקח, כי אינו קונה בה כלום ולא דמי לכל הקנינים שקונה שהחפץ יהי' שלו, ומש"ה נקטינן שכוונתו היא לתנאי, וכן במנה זו אמרינן שהקידושין בטלין כי אין שום דבר שמכריחו להשלים והרי האשה רוצה דוקא במנה, אבל במו"מ בין במנה סתם ובין במנה זו הרי הוא חייב להשלים מדין פסיקת מקח, ומש"ה התם נקטינן שאין כוונתו לתנאי, וכן במנה זו נקטינן שאין הלוקח רוצה בביטול המקח אלא הרי הוא רוצה בקיום המקח ושהמוכר יהי' חייב לשלם לו מדין פסיקת מקח.

ועכ"פ המקנה בדבריו הנ"ל (שלא שייך בקידושין הדין של פסיקת מקח) בא לבאר למה כתב רש"י בדף מ"ז שצריכים שיזקוף את השאר במלוה (עי' בזה באות קמ"א). מיהו האב"מ שם בסקט"ו רצה לומר שבאמת לא בעינן שיזקוף במלוה, אלא גם בלא זה הרי הוא מתחייב מדין פסיקת המקח, ומאי דקרי לה שם הברייתא בשם "מקדש במלוה", אין זה משום שזקף במלוה וכמו שהבין רש"י, אלא הרי זה משום עצם העובדא שהוא נשאר חייב מדין פסיקת מקח והדבר נעשה מאליו בגדר מלוה.

קלד) מיתבי התקדשי לי במנה והי' מונה והולך ורצה אחד מהם לחזור הרשות בידו.

עי' באב"מ בסי' כ"ט בסוף סקי"ד שהקשה בשם אחיו דאולי מאי דתניא שהם יכולים לחזור בהם אין הכוונה שהם יכולים לחזור בהם ולבטל את הקידושין אלא הכוונה היא שהם יכולים לגרום את ביטול הקידושין ע"י שלא יקיימו את

כלומר ואסור לה להנשא לאחר כי אולי למחר יחליט לקיים את התנאי (וכן מצד האשה אולי למחר הרי היא שפיר תחליט לקבל את הכסף), ורק אם ימות איגלאי מילתא שלא היו כאן קידושין ושאינה זקוקה ליבום. ועי' גם בריטב"א שסובר שאם אמר שלא יקיים את התנאי אין הקידושין בטלים בכך כי הרי הוא יכול עוד לקיים, ומש"ה כתב שכופין אותו או לקיים או לגרש. ומדבריהם מבואר דשפיר חל כאן דין של תנאי. ולפי המבואר בדבריהם לק"מ הקושיא הנ"ל, והיינו משום שא"א לפרש שהכוונה ב"יכולים לחזור בהם" היא שיש להם ברירה לא לקיים את התנאי, דהא משמע שאחרי החזרה הרי היא יכולה להנשא לאחר, ואילו הריטב"א והשיטה ס"ל שאכתי אסור לה להנשא לאחר כי יתכן שעוד יתקיים התנאי, וא"כ בע"כ צ"ל שאין כוונת הבריייתא לומר שיש להם ברירה שלא לקיים את התנאי, אלא הכוונה היא שיש להם ברירה לחזור מעיקר הקידושין.

וחזינן שבהקושיא הנ"ל נקט אחיו של האב"מ שע"י שהוא אומר שאין בדעתו לקיים את התנאי או שאמרה האשה שאין בדעתה לקבל מותר לה להנשא, וכן נפסק באה"ע סי' ל"ח סעי' ל"ו, וז"ל הטור שם, וכ"כ הר"ם נרבוני בע"מ שאתן לך ר' וזו אם אמר המקדש שאין רוצה לקיים תנאו לעולם וכו' קידושין בטלים ואינה צריכה גט ומ"מ בעל נפש לא ישאנה בלא גט שמא אח"כ יאמר שרוצה לקיים התנאי לקלקלה על השני עכ"ל.

ועי' בתוס' ר"י הזקן כאן שכתב שהאיש יכול לחזור בו ע"י שלא יקיים את תנאו

אבל האשה אינה יכולה לחזור בה, ולפי דבריו י"ל שכוונת הבריייתא בנוגע להאיש הרי היא יכולה לחזור בו ע"י שלא יקיים את התנאי, רק דקשה על ר"א איך האשה יכולה לחזור בה, וצ"ע למה לא תוכל גם האשה לחזור בה על דרך זה אם סוברים שנתינה בעל כרחה לא שמה נתינה. מיהו עי' במאירי שפי' באמת כהנ"ל וכתב שכל שהתנה על עצמו הבחירה בידו. והמחנה אפרים בהל' זכ"י ומתנה בסי' כ"א כתב שבמתנה לכו"ע נתינה בע"כ שמה נתינה ורק בבתי ערי חומה פליגי עיי"ש.

קלה) מיתיבי התקדשי לי במנה והי' מונה והולך ורצה אחד מהם לחזור הרשות בידו.

הרשב"א בגיטין דף ע"ו הביא את שיטת הבעל העיטור שהיכא שגירש על תנאי, הרי הוא יכול להתחרט מהגירושין אם עוד לא נתקיים התנאי, ואפילו אם אמר על מנת דהוי כאומר מעכשיו. והנה יש לעיין בכל העושה על תנאי האם הכוונה היא שהחלות חלה כבר עכשיו רק שאם לא יקיים את התנאי, אז אח"כ הרי היא מתבטלת למפרע, או האם החלות חלה רק לאחר שהוא מקיים את התנאי, רק שאז הרי היא חלה למפרע. ומדברי הבעל העיטור מוכח שהחלות חלה רק אח"כ למפרע, דלפ"ז שפיר יתכן לומר שהוא יכול לחזור בו, אבל אם נאמר שהחלות חלה מיד א"כ איך שייך לומר שהוא יכול לחזור בו, ולקמן בפרק האומר נדון בזה יותר. ועי' בחידושי הגרש"ש על גיטין בסי' ו' בד"ה ושיטת בע"העט וכו'.

והנה הרשב"א שם הקשה על הבעל

העיטור מסוגיא דשמעתין דהא פרכינן על ר"א מהך ברייתא דקתני שהם יכולים לחזור בהם, ומבואר מזה שלפי ר"א הדין נותן שמכיון שחל דין של תנאי אינם יכולים לחזור בהם, ואילו לפי בעל העיטור אמאי לא יוכלו לחזור בהם קודם קיום התנאי.

והנה הקרבן נתנאל כאן הביא מבנו לדחות את ראיית הרשב"א נגד הבעל העיטור כי י"ל שהבעל העיטור יתרוץ שאה"נ האיש שפיר יכול לחזור בו גם לפי ר"א, רק דתניא בהך ברייתא שגם האשה יכולה לחזור בה, ואילו לפי ר"א הדין נותן שלא תוכל לחזור בה, אלא האיש יוכל לקיים את התנאי בעל כרחיה (אלא שמשמע מדבריו שם שאם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאיש אחר הרי זה שפיר נחשב בגדר חזרה ודלא כדברי הרשב"א עצמו שם שנקט שדבר זה לא מהווה חרטה עיי"ש, ועכ"פ הרשב"א עצמו שם נקט שגם האשה יכולה לחזור בה עיי"ש וצ"ע). מיהו יש לעיין איך הוא יכול לקיים את התנאי בעל כרחיה הלא נתינה בעל כרחיה לא שמה נתינה (מיהו בהאות הקודמת תירצנו דבר זה בשם המאירי והמחנה אפרים), ועוד דאמאי אין האשה יכולה לחזור מעיקר הקידושין כמו שהאיש יכול לחזור בו (אשר אחרי זה בודאי לא יועיל מה שהוא נותן לה בעל כרחיה כיון שכבר נתבטלו הקידושין).

ועי' בתוס' ר"י הזקן שכתב על דברי ר"א כאן שהיכא שהתנה לתת לה את השאר הרי הוא יכול לחזור בו על ידי שלא יתן לה, אבל האשה אינה יכולה לחזור בה עכ"ד, הרי שכתב שהאיש שפיר יכול לחזור בו אבל לא על ידי חרטה מעיקר הקידושין אלא על ידי שלא יקיים את התנאי, אבל האשה

אינה יכולה לבטל את הקידושין (וצ"ע למה, דהא נתינה בעל כרחיה לא שמה נתינה), ולכאורה ילמוד התוס' ר"י שהקושיא היא מהא דתניא שגם האשה יכולה לחזור בה וכדרך שרצה בנו של הק"נ ללמוד לפי הבעל העיטור, אלא שלפי הבעל העיטור האיש יכול לחזור בו אפילו ע"י חזרה מעיקר עשיית הקידושין וכמו שביארנו.

קלו) רש"י ד"ה במנה זו.

הנה בסוגיית הגמ' כאן מייטנין מאי דתניא אמר לה התקדשי לי במנה והי' מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור אפילו בדינר האחרון הרשות בידו, אמר לה התקדשי לי במנה זו ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחושת אינה מקודשת וכו', ובגמ' רצו לומר שהברייתא נשנית בדרך "פירושי קא מפרש", והיינו שהסיפא בא לגלות שגם הרישא איירי באומר מנה זו ולא מנה סתם. ולכאורה הי' נראה לפרש שגם לפ"ז כוונת ב' הכבות הרי היא לב' ציורים נפרדים, רק שגם הרישא איירי במנה זו ולא באומר מנה סתם, וכך פי' באמת הר"ח הובא ברשב"א כאן. מיהו רש"י בד"ה כיצד וכו' פי' בדרך אחרת, והיינו שהכל הוא ציור אחד, והיינו דמאי דתניא בהרישא שהם יכולים לחזור בהם הרי זה איירי באומר מנה זו ונמצא מנה חסר דינר או דינר של נחושת, ולעולם כוונת הסיפא אינה שהקידושין בטלין מאליהן, אלא דוקא ע"י חזרה וכדקתני בהרישא, וכ"כ גם לקמן בד"ה במנה זו וכו'. ויש לפרש את כוונתו בב' דרכים.

א', דהיכא שנמצא מנה חסר דינר הרי הקידושין בטלים רק אם אמרה שאין היא מסכימה בכלל להתקדש בלי לקבל מנה

שלימה, אבל היכא שלא אמרה כן הרי זה מראה שהיא מסכימה לשנות את ההסכם ולהתקדש במנה חסר דינר. מיהו לפי הדרך הזה אין מובן מאי דמקשינן להלן אי דידעה ב' הא סברה וקיבלה, דהא הברייטא איירי להדיא באופן שהיא מוחה ואומרת שאינה מסכימה.

ולכאורה מוכח לומר דרך שני, והיינו שלעולם הרי זה פשוט שא"א שתשאר מקודשת בלי לקבל מנה שלימה, ומה שכתב רש"י שאינה מקודשת דוקא אם חזרה בה, הכוונה היא שאם לא חזרה בה, אז הרי הוא יכול להשלים לה ממקום אחר, משא"כ אם חזרה בה קודם שהשלים לה אין היא מקודשת, כי חזרה בה קודם חלות הקידושין, ומה שרצו להעמיד את הברייטא באופן ש"ידעה", הכוונה בזה היא שאע"פ שהברייטא איירי באופן שחזרה בה, אבל לא איירי באופן שחזרה בה בשעת המעשה, אלא חזרה בה אח"כ כשבא להשלים לה, אבל בשעת המעשה ידעה ושתקה, ועל זה פריך דהא כבר סברה וקיבלה על עצמה קידושין כאלו, ואמאי יכולה היא לחזור.

ועיין בר"ן כאן שהקשה על רש"י מהדין שחמשין ולא שווי חמשין לא מהני אפילו אם לא חזרה בה האשה. מיהו נראה שקושיא זו תלוי' בשני הביאורים הנ"ל שכתבנו בדבריו, דאם נאמר שכוונת רש"י היא לומר שאם לא חזרה בה הרי אנחנו נוקטים שהיא מסכימה להתקדש בפחות ממה שדיברו בתחילה והרי היא מקודשת אפילו אם לא ישלים א"כ קשה באמת מאי שנא מחמשין ולא שווי חמשין דאינה מקודשת בפחות מחמשין, אבל אם כוונת רש"י היא רק שאם לא חזרה בה הרי היא

מקודשת כשישלים לה ממקום אחר א"כ לא קשה מידי מחמשין ולא שווי חמשין כי התם איירי באופן שאינו משלים לה. ועוד י"ל שהתם אפילו אם ישלים לה ממקום אחר אין זה מועיל כי כיון דאיירי בשיראין שהן בגדר חפץ מסוים א"כ י"ל שהיא מקפדת דוקא על שיראין ששויים חמשין אבל במנה מאי איכפת לה באיזה מנה. שו"ר ברשב"א כאן שהקשה ג"כ את קושית הר"ן וכתב וז"ל, דשאני שיראין דבלא שוה אי (כן י"ל דצ"ל) אפשר להוסיף בגופו אבל מנה אם חסר דינר ראוי להוסיף בו ולהשלים עליו הדינר עכ"ל. ועכ"פ לפי הדרך השני שכתבנו בביאור דברי רש"י יוצא שאם לא חזרה בה הרי היא מקודשת רק כשישלים לה, אבל לפי הדרך הראשון הרי היא מקודשת אפילו אם לא ישלים לה ממקום אחר. ועיין ברמ"א בס"י כ"ט סעיף ז' שהביא את דעת רש"י שהיכא שאמר במנה זו ונמצא חסר הרי היא יכולה לחזור בה ושיש חולקים ואומרים שאפילו בלי שתחזור בה אין היא מקודשת, אא"כ יאמר לה אחר כך התקדשי לה בזה ושתקה, והקשו החלקת מחוקק והבית שמואל איך מועיל מה שהוא אומר לה עכשיו התקדשי לי בזה, דהא הוי שתיקה לאחר מתן מעות, ומזה חזינן שהבינו כהדרך הראשון שכתבנו דהא לפי הדרך השני שכתבנו הרי מה שסובר רש"י שהיא מקודשת אם לא חזרה בה הרי זה דוקא על ידי שישלים לה, אשר לפ"ז יוצא שמה שהדעה השני' סוברת שאינה מקודשת אפילו אם לא חזרה בה הכוונה היא שאינה מקודשת אפילו אם הוא משלים לה, ועל זה הוסיפו שאם הוא אומר לה עכשיו עוד הפעם התקדשי לי בזה הרי היא שפיר מקודשת וא"כ גם זה איירי

בשאר לה בשעה שהשלים לה, וא"כ יוצא דהוי שפיר שתיקה בשעת מתן מעות ולק"מ כי הרי זה דומה להיכא שהתחיל למנות לה מנה ואמר לה באמצע הרי את מקודשת במנה זו שאני מונה לך והיא ממשיכה לקבל דחשיב כמו שתיקה לפני כל המתן דמים, וא"כ מוכח שהבינו כהדרך הראשון שכתבנו שלפי רש"י כשלא חזרה בה הרי היא מקודשת גם בלי שישלים לה.

ועיין בט"ז שם בסקי"א דמבואר מדבריו שהבין שרש"י סובר שרק אם השלים לה הרי היא מקודשת.

שו"ר בחמדת שלמה שכתב כעיקר הדברים הנ"ל. ועוד הביא החמדת שלמה את מה שכתב הטור בשם הרמ"ה שאם אחרי שנתגלה שהמנה הי' חסר או שהי' בו דינר של נחושת אמר לה התקדשי לי בזה הרי זה ספק קידושין, וכתב הב"י שהרמ"ה מסתפק באם היא מתרצה להתקדש או האם אין היא מתרצה רק שאינה חוששת להשיב לו, וכתב החמדת שלמה שהרמ"ה איירי באופן שלא השלים לה אלא שהוא רוצה לקדשה בלי להשלים לה, וס"ל להרמ"ה שי"ל שאין כאן חסרון של שתיקה לאחר מתן מעות כי בתחילה באו המעות לידה לשם קידושין (ועוד כתב החמדת שלמה שביאורו של הב"ש בדברי הרמ"ה אינו מובן עיי"ש).

ועי' עוד באבני מילואים בסק"כ.

קלז) פירושי קא מפרש.

הנה רש"י כאן מפרש שכוונת הגמרא היא לומר שכל הסיפא היא הפירוש של הרישא, דהיינו דמאי דתניא בהרישא שהם יכולים לחזור בהם הרי זה איירי באופן

שנמצא מנה חסר דינר או דינר של נחושת, דבכה"ג הרי היא יכולה לחזור בה, אבל בלי שתחזור בה הרי היא מקודשת, ולעיל הבאנו שיש שני דרכים איך להבין את כוונת רש"י, א', שכוונתו היא לומר שהיא מקודשת גם בלי שישלים לה את המנה ממקום אחר, ב', שהיא מקודשת רק אם ישלים לה את המנה ממקום אחר.

ועי' ברשב"א שהביא מהר"ח לפרש דלא כרש"י אלא שהכוונה היא שהסיפא בא לפרש שגם הדין של הרישא איירי במנה זו אבל לעולם הרישא והסיפא הרי הם ב' ציורים ובהסיפא אין היא מקודשת אפילו בלי שתחזור בה, ועי' בזה בתד"ה השתא.

ועיין בשיטה שלא נודעה למי שהביא ממורו עוד יותר, והיינו שמאי דתניא שאמר לה התקדשי לי במנה זו הרי המלים האלו באות לפרש את הרישא, דהיינו שהרישא איירי במנה זו, ומאי דתני שוב שאם נמצא מנה חסר דינר או דינר של נחושת אין היא מקודשת, הרי זה איירי בין במנה זו ובין במנה סתם, ואין הציור הזה של מנה סתם דומה לציורו של ר"א כי בציורו של ר"א הרי הוא מודיע לה עכשיו שהוא נותן לה פחות אבל הכא איירי באופן שהוא מראה לה כאילו יש שם מנה שלם וכאילו הוא רוצה לקדשה דוקא במנה זו שבתוך ידו וממילא הסכמתה קיימת רק לגבי הכסף הזה שבידו.

ועיין בר"ן שהביא בשם הרמב"ן שהסיפא מיירי רק במנה זו, אבל במנה סתם הדין הוא שהיא מקודשת וישלים, ואע"פ שחסר רק דינר לא אמרינן שחסיפא לה מילתא למיתבעי' (עי' ברך מ"ז ע"א). והר"ן עצמו כתב דה"ה שי"ל שהסיפא איירי גם

הדין צריך להיות כמו בהסיפא בדינר רעה שהיא מקודשת ויחליף.

מיהו צ"ע דעיי"ש בדברי האב"מ דמשמע להדיא שכוונתו היא לומר שקושיית הגמרא היא דוקא משום דתני בהסיפא מקודשת ויחליף, והלא גם בלא זה, על הרישא לחוד קשה למה תני שאינה מקודשת הלא הדין צריך להיות שהיא מקודשת וישלים כמו במקח וממכר לפי הראב"ד (ויש ליישב).

קלט) בענין הרי זו מקודשת ויחליף.

עיינן בר"ן שהביא ב' פירושים במקודשת ויחליף וז"ל, הרי זו מקודשת דמסתמא לא קפדא כל שהחליפו, ואפשר שאין הקידושין תלויין בכך ואע"פ שלא החליף מקודשת אלא שיש לו להחליפו מדין חוב בעלמא עכ"ל. הרי שכתב בפירושו השני שהיא מקודשת עכשיו לחלוטין ואפילו אם לא יחליף, רק שבכל זאת הרי הוא חייב להחליף. ויש לבאר דהיינו משום שאע"פ שאין זה מעכב את חלות הקידושין, אבל בכל זאת הרי הוא חייב להחליף מדין פסיקת מקח, והרי זה כמו בכל מקח שלאחר שהסכימו על המחיר, וקנה הלוקח ע"י משיכה וכדומה, הרי הוא מתחייב על ידי הקנין לשלם את הדמים שפסקו, אבל המקח קיים אפילו אם לא ישלם, וא"כ גם כאן נהי שהקידושין חלין אפילו אם לא ישלם, אבל בכל זאת עצם החלות של הקידושין מחייבת אותו לשלם את הדמים שפסקו. ואפילו אם נאמר שלא שייך בקידושין הדין של פסיקת מקח כי אין האשה בגדר דמים ידועים ושוויות ממון אשר שייך בה דמי מקח, אבל בכל זאת הרי הוא חייב להחליף משום הדין

במנה סתם, רק דתני "זו" כי יש רבותא מיוחדת במנה זו, והיינו דלא אמרינן שהוא נתכוין לומר שהוא מקדשה במנה זו בידו כמו שהוא, דגם למנה חסר דינר קורין לפעמים בשם מנה. והמהרי"ט והע"י הקשו על דבריו דא"כ מאי פרכינן דאת"ל דהרישא איירי במנה סתם א"כ השתא במנה סתם יכולים לחזור בהם במנה זו מיבעיא שאינה מקודשת, דמה קשה, הלא אדרבה במנה זו היינו חושבים שהיא שפיר מקודשת משום הסברא הנ"ל שכתב הר"ן. ועיינן בדברי המהרי"ט שם.

קלח) האי דינר של נחושת היכי דמי, אי דידעה ב'י הא סברה וקיבלה.

ע' בתוס' ר"י הזקן כאן שפי' שהכוונה היא שהיא מוחלת לו, וכן משמע מסתימת דברי הב"ש בסי' כ"ט סק"ז שאינו צריך להשלים לה בכה"ג.

מיהו האב"מ שם בסקי"ט הביא את דברי הראב"ד המובאים בטור חו"מ סי' רל"ב שאם מכר לו סאה של אגוזים, והי' ניכר להלוקח שחסר ממדת סאה, הרי המקח חל, רק שהמוכר חייב להשלים, וא"כ לפי הראב"ד כשהכירה שהמנה הוא חסר וסברה וקיבלה הדין נותן שתהי' מקודשת וישלים. וצידד האב"מ לומר דשאני התם שיש חסרון מסוים ממדת סאה, אבל הכא הרי היו שם ק' דינרים, רק שאחד מהם הרי הוא של נחושת, וא"כ אולי בכה"ג גם הראב"ד מודה שהיא מוחלת. ועוד כתב שלפי הראב"ד יש לפרש שכוונת הגמרא כאן ב"סברה וקיבלה" אינה שהיא מוחלת, אלא כוונת הגמרא היא להקשות למה תני שאינה מקודשת, הלא

של הן הן דברים הנקנין באמירה. מיהו המקנה כאן סובר שדין זה שייך רק כשזקף להדיא במלוה. וע"ע בזה באות קל"ג.

קלט* (דיהבי' ניהלי' בליליא א"נ דאשתכח לי' בני זוזי.

צ"ע דבכל זאת כשראתה ביום הרי סברה וקיבלה. מיהו נראה פשוט דלא סגי בזה כי אז אין לשון קידושין (ואולי גם הצד השני של הר"ן שהבאנו לעיל בסמוך בנוגע לחסר דינר מודה שבדינר של נחושת אמרינן כהצד הראשון שהיא מקפידה עד כדי ביטול הקידושין), והנתינה הראשונה הרי לא היתה נתינה כשירה לקידושין אלא נתינה מוטעת, וא"כ הרי זה כמו שיש לו פקדון אצלה והרי הוא רוצה לקדשה בו דבעינן לשון קידושין, אבל כשהתחילה למנות ובאותו מעמד עצמו ידעה וסברה וקיבלה הרי זה שפיר נקרא שיש לנו לשון של קידושין כי אפילו אם עבר זמן של כדי דיבור מאז שדיבר אבל מכיון שהתחילו למנות הרי זה נחשב עסוקין באותו ענין.

קמ) על ידי הדחק.

הנה מהכא מוכח שאם אפשר להוציא את המעות על ידי הדחק, שפיר יש עליהם דין של כסף. וכן מוכח גם בב"ק בריש דף ל"ז ע"א וכמו שדייק שם בהגהות מהריע"ץ.

קמא) בענין הרי זו מקודשת וישלים (דברי הגמ' ורש"י בדף מ"ז).

עיין בגמ' דאמר ר"א התקדשי לי במנה ונתן לה דינר הרי זו מקודשת וישלים, מאי

טעמא כיון דאמר לה מנה ונתן לה דינר כמאן דאמר לה על מנת דמי ואמר רב הונא אמר רב כל האומר על מנת כאומר מעכשיו דמי. והנה לקמן בדף מ"ז מייתינן מחלוקת התנאים באם מקדש במלוה מקודשת או לא, ואמרינן שם שכולי עלמא מודים שבמכר הרי הוא שפיר קונה, ואמרינן שם בגמרא דאיירי באופן שקידשה במנה חסר דינר, דהדינר החסר הרי הוא נשאר בגדר מלוה, ופליגי באם היא מתרצית להתקדש עם הכסף שנתן לה על סמך שתתבע ממנו את הדינר אח"כ, או האם אין היא מסכימה להתקדש כי כסיפא לה מילתא לתובעו, ובמכר הכל מודים דמהני כי התם כו"ע מודים שאינו מתבייש לתובעו. ושוב מקשינן מממרא דר"א כאן דחזינן שהיא מקודשת וישלים ולא אמרינן שכסיפא לה מילתא למיתבעי, ולא מסתבר לומר שרבי אלעזר אמר דבריו רק כתנא אחד, ומתרצינן דהכא בהציור של ר"א הרי זה עדיף כי כיון שנתן לה רק דינר אחד א"כ צ"ט דינרים לא כסיפא לה מילתא למיתבע, אבל התם דאיירי באופן שהחסיר רק דינר אחד, פליגי באם כסיפא לה מילתא למיתבעי או לא. והנה רש"י שם פי' דאיירי באופן שזקף להדיא את הדינר החסר על עצמו במלוה, והבין הב"ש בסי' כ"ט סקי"ג שבאמת התנא שסובר שם שהיא מקודשת סובר כן רק בכה"ג, אבל אם לא זקף במלוה, אז בודאי אין היא מקודשת, כי אז אין היא סומכת דעת. והבין האב"מ שם שהב"ש סובר שכוונת רש"י היא להצריך כן בין היכא שחיסר דינר אחד ובין היכא שחיסר צ"ט דינרים, והקשה עליו האב"מ דא"כ יוצא שר"א בסוגיין הוא דלא כשני התנאים שם, דהא ר"א איירי באופן שלא

זקפן במלוה, אלא משום תנאי אתי עלה, ולא הזכיר ר"א שזקף במלוה, ובכל זאת ס"ל שהיא מקודשת, וא"כ איך אמרו שם שר"א סובר כהתנא שסובר שבחסר דינר הרי היא מקודשת, הלא התנא ההוא מצריך לכה"פ שיזקוף במלוה (וכן איך מסקינן שר"א יכול לסבור כשני התנאים). והסיק האב"מ שבע"כ צ"ל שאין כוונת רש"י להצריך דוקא שיזקוף במלוה, אלא גם היכא שלא זקף במלוה אלא נתכוין לקדש על תנאי שישלם הרי זה שוה להיכא שזקף במלוה, וגם בכה"ג פליגי באם כסיפא לה מילתא למתבעי או לא, ולכן שפיר מייתו דברי ר"א, והא דצייר רש"י באופן שזקף במלוה הרי זה רק כדי לפרש למה קאמרה הברייתא בלשון של מקדש במלוה, אלא שכתב האב"מ שזה גופא קשה למה נקטה הברייתא באופן שזקף במלוה כיון שגם בתנאי הדין הוא ג"כ כן. מיהו ראיתי בהמקנה בקו"א על סי' כ"ט שחילק בין היכא שחיסר דינר לבין היכא שחיסר צ"ט דינרים, דרק היכא שחיסר דינר צריכים אנו שיזקוף במלוה כי היכא שהי' מנה חסר דינר נקטינן שלא היתה כוונתו לתנאי אלא הי' טעות ומש"ה התם בעינן שיזקוף במלוה.

והאב"מ עצמו כתב שיש לפרש בדרך אחרת למה נקטה הברייתא לשון של מלוה ואפילו אם לא איירי באופן שזקף במלוה, והיינו משום שגם אם לא זקף עליו במלוה בכל זאת נעשה עליו חוב לקיים את התנאי מדין פסיקת מקח וכמו שהבאנו בשמו באות קל"ג (אלא שסובר האב"מ דהיינו רק היכא שלא כפל את התנאי, אשר בכה"ג לא חל כאן דין של תנאי שמעכב את המעשה, אבל היכא שחל באמת דין של תנאי, אז הרי הוא

שפיר רשאי לבטל את התנאי ועי"ז לבטל את המעשה, דכיון שעיי"ז יתבטל גם המעשה לא שייך דין של פסיקת מקח וכמו שביאר האב"מ בסי' כ"ט סק"א עיי"ש).

ועכ"פ האב"מ הבין בדעת הב"ש דהיכא שזקף במלוה הרי זה עדיף מהיכא שנתכוין לתנאי, ובשם המהרי"ט הביא דרך הפכית, והיינו שהיכא שעשה דרך תנאי, אז לכו"ע הרי היא סומכת דעת ומקודשת כי אין היא צריכה לתובעו, אלא אם לא ישלם לה יתבטלו הקידושין, ומש"ה הרי היא סומכת דעת ומסכימה להתקדש בתנאי. והקשה עליו האב"מ שא"כ איך מקשינן שם שר"א קאמר למילתי' אליבא דתנא אחד, הלא לפי הנ"ל יוצא ששני התנאים יכולים לסבור כר"א דהא אפילו התנא שסובר שאינה מקודשת הרי הוא סובר כן רק התם דאיירי באופן שזקף במלוה ולא נתכוין לעשות תנאי, אבל בתנאי גם הוא מודה שהיא סומכת דעת.

והנה הרי"ף והרמב"ם לא הביאו כלל סוגיא דהתם, וכבר עמדו הראשונים על זה וכמו שהביא הר"ן כאן. והר"ן כתב בשם הרמב"ן דהיינו משום שהם פוסקים שגם במנה חסר דינר האשה סומכת דעת ולכן הביאו את המימרא של ר"א בלי לחלק בין היכא שנתן לה רק דינר או שנתן לה מנה חסר דינר. והא דפסקו שגם במנה חסר דינר הרי היא סומכת דעת הרי זה על סמך הברייתא שבסוגיין דחזינן שבהסיפא קתני רק שהיכא שאמר לה מנה זו ונמצא מנה חסר דינר אין היא מקודשת, וא"כ משמע שבמנה סתם הרי היא שפיר מקודשת (ודברי המהרי"ט שהבאנו לעיל קאי על ראי' זו, דכתב המהרי"ט שאין ראי' מהברייתא בסוגיין משום שהברייתא כאן קאי על היכא

שנתכוין לעשות תנאי ולא על היכא שזקף במלוה, ועל זה הקשה האב"מ שמסוגיא דהתם מוכח שאין חילוק בין תנאי לזקיפת מלוה מצד סמיכות דעת האשה). ועי' ברשב"א שם איך שדחה את ראיית הרמב"ן. והמקנה כאן כתב דרך אחרת, והיינו שדברי ר"א כוללים את שני הציורים, דהיינו בין היכא שנתכוין לעשות תנאי ובין היכא שזקף במלוה, דעל שניהם אמר שהיא מקודשת וישלים, והסוגיא בדף מ"ז מייתי את דברי ר"א על הציור של זקיפת מלוה כי דבריו כוללים גם זקיפת מלוה, אבל לעולם דבריו כוללים גם היכא שנתכוין לעשות תנאי וכדמפרשין הכא את דבריו, ובהציור של תנאי לכו"ע יש סמיכות דעת מצד האשה. וכתב המקנה שלפ"ז יוצא שמאי דאמרינן כאן מ"ט דהוי כאומר ע"מ וכו' הרי זה דברי הש"ס ולא דברי ר"א עצמו. ועוד כתב המקנה שלפ"ז לא קיימא הכרחו של הרמב"ן כי הדיוק מהברייתא כאן הרי קאי על היכא שלא זקף במלוה אשר בכה"ג הרי זה נשאר תנאי וא"כ בכה"ג י"ל דשפיר יש סמיכות דעת האשה ואין ראי' מזה להיכא שזקף במלוה (וזהו כדחיווי של המהרי"ט על הראי' הנ"ל מהברייתא שבסוגיין, רק שעל המקנה לא קשה קושיית האב"מ כי לפי המקנה שפיר פרכינן בדף מ"ז מדברי ר"א כי אע"פ שתנאי עדיף מזקף במלוה אבל הרי דברי ר"א כוללים גם היכא שזקף במלוה).

והנה הרמב"ן בדבריו הנ"ל נקט שהסיפא איירי באומר במנה זו. מיהו עיין בשיטה שלא נודעה למי שכתב בשם מורו שגם במנה סתם אם הי' מנה בידו ואמר הרי את מקודשת במנה ושוב נמצא חסר אין היא

מקודשת, ומאי דתניא שאמר לה התקדשי לי במנה זו הרי המלים האלו באות לפרש שהרישא (לפי הדיחוי של פירושי מפרש) איירי במנה זו, אבל מאי דתני שוב שאם נמצא מנה חסר דינר או דינר של נחושת אינה מקודשת, הרי זה איירי בין במנה זו ובין במנה סתם (ודבריו אפשריים לפי דרכו של הר"ח בביאור מאי דאמרינן פירושי קא מפרש אבל לא לפי דרכו של רש"י).

דף ח' ע"ב

קמב) מנה אין כאן משכון אין כאן.

א. דברי רש"י ותוס' כאן.

פירש"י וז"ל, מנה אין כאן הלכך משכון אין כאן, אינו שוה כלום שאין המשכון מתנה עכ"ל. ובתוס' פירשו וז"ל, מנה אין כאן משכון אין כאן, פי' ואינה מקודשת לפי שהאשה נקנית בכסף והכסף אינו בעין היאך יקנה שאין המשכון תחת הכסף כיון שלא ישאר ביד האשה עכ"ל.

ולכאורה אפשר לפרש כוונת תוס' (אבל לא כוונת רש"י וכמו שנבאר להלן) דאיירי אפילו באופן ששפיר חל החוב והמשכון, רק שהחסרון הוא משום שדעתה היא על המנה והרי אינו נותן לה את המנה, ובשלמא אם הי' נותן לה את המשכון לחלוטין בקנין גמור א"כ הרי זה הי' מועיל כמו היכא שהוא אומר לה התקדשי לי בחמשים וזו והרי לך חפץ זה בדמיהם דמהני כמש"כ רש"י לעיל בסוף דף ז', דהא בכה"ג החפץ עצמו הרי הוא בגדר המנה, אבל הכא הרי לא נתן לה את המשכון לחלוטין, והיינו

דאמרינן שמשכון אין כאן, כלומר שגם המשכון אין הוא נותן לה.

ולפי הנ"ל שהטעם למה אינה מקודשת הרי זה משום שדעתה על המנה א"כ יוצא שאילו היתה האשה רוצה להתקדש בזה גופא שהיא מקבלת חוב של מנה, א"נ בזה שהיא מקבלת משכון על החוב הזה, אז שפיר הי' מועיל, רק דהכא איירי מן הסתם, וממילא נקטינן שהיא רוצה להתקדש בהמנה עצמו.

ולפ"ז צ"ע, דכשהקשה רבא מהא דתניא קידשה במשכון מקודשת למה לא תירצו דאיירי באופן שרצו שהקידושין יהיו על ידי שהוא נותן לה משכון על המנה. וי"ל דהיינו משום דס"ל להגמ' לפי האמת שמהלשון של "קידשה במשכון" משמע דאיירי באופן שהחוב והמשכון היו כבר קיימים, ודלא כהנחת המקשה שהלשון סובל גם ציור שהוא משתעבד לה עכשיו ליתן לה משכון (עי' באות קמ"ד שנביא כן מהמהרי"ט).

וכדרך זה שדעתה אזווי משמע בשלטי הגיבורים כאן בתחילת דף ד' בדפי הרי"ף עיי"ש.

וכן מבואר בדברי המאירי כאן בשם גדולי פרובינצה וז"ל, וגדולי פרובינצה מוסיפין בחיבוריהם בענין מעשה דההוא אמתא הנזכר בסמוך שלא התנו בשעת המכר ליתן נסכא במשכון, אלא אחר שעה הוא שאמרו כן (כי רק אז אמרינן שדעתה אזווי), אבל אם התנו כן בשעת המכר, היה המכר מכר, וכן בקידושין אם בשעת הקידושין אמר לה התקדשי לי במנה ולא הזכיר לה

משכון, אבל אם אמר התקדשי לי במנה שאני מניח לך עליהן משכון זה, מקודשת, ושמא תאמר אם כן כשהקשה רבא מקידשה במשכון האיך לא השיבו שאמר לה כן, אפשר שפשוט היה ולא הוצרך ללמדה עכ"ל.

מיהו מדברי רש"י לא משמע כהביאור הנ"ל שכתבנו בכוונת תוס' כי לפי הביאור הנ"ל שכתבנו אין מובן הלשון של "הלכך" שכתב רש"י כי אם הכוונה במנה אין כאן היא לגוף המנה א"כ מה שייך לומר שמכיון שהמנה ההוא אינו בעין הלכך משכון אין כאן.

והקרבן נתנאל כאן באות ה' והבית הלוי בחלק א' ריש סי' כ"ג (הובא לקמן בסוף אות קמ"ד), ביארו שכוונת רש"י היא לומר שמנה אין כאן כלומר שבאמת לא חל עליו שום חובת הגוף לתת מנה, ולכן לא חל שום שיעבוד נכסים על המשכון, אבל אילו הי' שפיר חל, אז היתה שפיר מקודשת (וי"א שדוקא היכא שנתן משכון אבל לא ע"י החוב לחוד עיי"ש בדברי הבית הלוי) כי שפיר הוי דעתה גם לכך. וכן סוברים הרא"ש והראב"ד כמו שנביא באות קמ"ד*).

ב. דברי רש"י והרשב"א בדף ה'.

ועכ"פ לפי שני הדרכים הנ"ל יוצא מרש"י שמצד התנאים של קנין כסף, שפיר אפשר לקדש אשה ע"י שהוא מתחייב לה חוב, היכא שהוא מתחייב באמת וכגון כשהוא עושה קנין או שטר, וכן יוצא גם

* ולהלן בהאות הבאה נביא את דרכו של הרמב"ן שאפילו היכא ששפיר חל החוב, וכן אפילו אם היתה

מפירושו לעיל בדף ה' ע"א דפרכינן מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני משא"כ בשטר, דפירש"י שהכוונה היא להיכא שהוא כותב שטר התחייבות להקדש, וא"כ יוצא שדוקא הקדש ומע"ש אין פודין על דרך זה משום שממעטינן מכלל פרט וכלל אבל אשה וקרקע שפיר נקנין על דרך זה, דהא מהסוגיא שם יוצא ששטר כזה הרי הוא שפיר מועיל בקידושין.

והנה הרשב"א שם השיג על רש"י אלא שדברי הרשב"א צ"ע וז"ל, ואין מחזור דבכה"ג אפילו באשה אינה מקודשת, דאילו האומר לאשה הרי את מקודשת לי במנה ומחייב אני לך עצמי בשטר באותו מנה, אינה מקודשת, דמנה איננו כאן ושטר אין כאן, שהרי אינו מקדשה בשטר אלא במנה, ומנה איננו כאן עכ"ל, ומדבריו משמע שהי' שפיר אפשר לקדשה בהשטר, כלומר בהמלוה, כי בכהאי גוונא המלוה שפיר חל רק שאין דעתו לדבר זה, וצ"ע דהא לפ"ז באמת אין להרשב"א שום השגה על רש"י משום שעכ"פ שטר כזה שפיר מועיל באשה ושדה היכא שהם רוצים בכך.

והרשב"א בסוגיין כתב וז"ל, ואפילו אמר לה הריני חייב לך מנה בקנין והתקדשי לי בו אינה מקודשת שאין כאן מנה אלא מלוה ולא קנה, ואפילו כתב לה שטר עליו אינה מקודשת וכמו שכתבתי למעלה גבי מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשרות עכ"ל.

והנה הרשב"א בדף ה' הקשה עוד על רש"י שם בזה"ל, וצ"ע מההיא דכתב

לכהן, דאפילו לכשיתן בקדושין אם מקודשת כיון שנתן לה לשם פרעון השטר ולא לשם קדושין של עכשיו, וכדתנן בבכורות פרק יש בכור (דף נ"א ע"א) גבי פדיון הבן ומייתנין לה בר"פ הנושא את האשה (כתובות דף ק"ב ע"א) כתב לכהן שהוא חייב לו ה' סלעים חייב ליתן לו ה' סלעים ובנו אינו פדוי כדי שלא יאמרו פודין בשטרות, דאלמא אפילו דבר תורה אינו פדוי עכשיו אלא לכשיתן, וה"נ אינה מקודשת עד שיתן, וההיא שעתא בכסף מתקדשת ולא בשטר עכ"ל. והמחנה אפרים בהל' קנין מעות סי' ה' דחה רא"י זו (שהביא בשם הראנ"ח) משום דשאני פדיון הבן דממעטינן מכלל פרט וכלל שאין פודין בשטרות משום שאין גופן ממון וכמו כן אין פודין בשיעבוד. מיהו הקצה"ח בסי' ק"צ סק"ו רצה לומר ששטר דידי' שהוא משעבד עצמו עי"ז חשיב שפיר גופו ממון עיי"ש שדבריו צריכים ביאור, ושוב כתב ליישב את קושיית הרשב"א מפדיון הבן דכל שטר יש בו שיעבוד קרקעות והרי אין פודין בקרקע משום דבעינן דבר המיטלטל.

ובאמת ראיית הרשב"א מפדיון הבן צ"ע דהא בע"כ מוכרחים לומר דשאני פדיון הבן שהרי איתא שם בהמשנה שגם בשטר חוב דאחרים אין פודין והרי שטר חוב דאחרים שפיר מהני גבי קידושין בתורת קנין כסף.

והבית הלוי שם בד"ה אמנם מטעם וכו' כתב חילוק אחר בין קידושין ופדיון הבן וז"ל, דלעולם מצינו לומר דבמה שנתן לה שטר חוב ומתחייב לה מנה ומשתעבד לה מנה ומשעבד לה נכסיו, נתינה זו של חוב

הוא שפיר ככסף, ומשתעבדת בו ומתקדשת בו וגם קונים בו כל דבר, אבל גבי פדיון הבן הרי גם קודם שכתב לכהן הי' עליו חוב זה שחייבתו התורה, ונכסיו היו משועבדין לזה וכו', וא"כ הרי במה שכתב השטר חוב לא הוסיף ולא חידש עליו שום דבר, והיאך שייך לומר דיהי' יוצא בזה מצות פדיון, והרי זה דומה ממש לפורע חובו שתובעין ממנו ממון, בשטר אחר שנותן, דאע"ג דבמה שכתב לכהן זה השטר נתחדש דאינו יכול שוב ליתן לכהן אחר כדאיתא בכתובות דף ק"ב למה כתב כדי לברר לו כהן, מ"מ הא הבירור לא הוי נתינה שהתורה ציוותה עליו שיתן, ובהבירור שלו לא הוסיף שום נתינה, והגם דהרשב"א לא ס"ל סברא זו, מ"מ ודאי בפשיטות י"ל דרש"י ס"ל חילוק זה דבקידושין לא הי' חייב כלום, ובוה שנתחייב להאשה מיקרי שפיר נתינה ומהני, משא"כ בפדיון הבן דהי' חייב מקודם, לא מהני עכ"ל.

(והרמ"א בסי' כ"ט סעיף ו' כתב שלא מהני שטר התחייבות בקידושין, ולקמן בסוף אות קמ"ד נדון בענין אם זה אמת גם לפי הראב"ד שסובר שהוא שפיר מתחייב או האם רק לפי דרכו של הרמב"ן של אגיד גבי' והדרך שכתבנו משום שדעתה אזווי.)

ג. הגמ' בדף ט"ז.

וע"ע בדף ט"ז ע"א דמבואר שאם עבד עברי כתב להאדון שטר על דמיו הרי זה נקרא שפדה את עצמו בגרעון כסף, והקשה שם הרשב"א דהא בעינן כסף ומנה אין כאן שטר אין כאן. ועל פי הנ"ל יש לתרץ

את קושייתו ולומר דאיירי באופן שהוא רוצה לעשות את הפדיון עם החוב ולכן הרי זה שפיר מועיל. ברם לפי הבית הלוי הרי עדיין קשה כי התם הרי גם עד עכשיו הי' חייב לו מלאכה וא"כ יוצא שאין כאן שום נתינה מחודשת. מיהו באמת הרי זה תלוי במה הוא הפירוש בדברי רבא שם שאמר שעבד עברי גופו קנוי, דמצד אחד יש לומר שכוונת רבא היא רק לקנין איסור (שהוא מותר בשפחה כנענית) אבל המלאכה היא באמת רק בגדר חוב בעלמא, וא"כ לפ"ז יוצא שאינו נותן לו שום דבר מחודש ע"י נתינת החוב דהא גם בלא"ה הי' כאן חוב, אבל מצד שני י"ל שכוונת רבא היא להמלאכה דהיינו שגופו קנוי להאדון למלאכה, ואין המלאכה בגדר חוב בעלמא, וא"כ לפ"ז יוצא ששפיר נתן לו דבר חדש על ידי שהוא נותן לו חוב ומתחייב לו מנה בשטר (ולקמן באות רט"ו נאריך בדעות הראשונים בענין כוונת רבא). איברא, הגמ' שם של כתב שטר על דמיו הרי אזלא לפני שהביאה את המימרא של רבא שע"ע גופו קנוי, וא"כ לכו"ע אכתי קיימין שם שהמלאכה היא בגדר חוב בעלמא ולא בגדר קנין בגופו, וא"כ קשה כהנ"ל שהרי לא נתן לו שום דבר חדש, דהא גם עד עכשיו הי' חייב, ומאי שנא חוב של מלאכה מחוב של כסף.

והרשב"א עצמו כתב ליישב את קושייתו שאה"נ לפי רבא שסובר שע"ע גופו קנוי א"כ באמת לא יועיל כתב שטר אדמי' כמו שאינו מועיל גבי קידושין, ורק לפי הס"ד סברנו שמועיל כיון שסברנו שיש רק חוב לעשות מלאכה, דלפ"ז שפיר סברנו שיועיל שטר אדמי'.

קמג) דרכו של הרמב"ן.

הנה הרמב"ן כאן כתב שאפילו אם באמת נשתעבד לתת לה המנה בקנין, באופן ששפיר חל החוב, אבל בכל זאת אין זה מועיל לקידושין, וכן המשכון לא מהני, וביאר דהיינו משום שהרי זה דומה להלוואה והרי המקדש במלוה אינה מקודשת, ואע"פ שהתם איירי במלוה שהיתה היא חייבת לו קודם ומשום דמלוה להוצאה ניתנה, אבל מ"מ משמע דה"ה שהיכא שהוא מתחייב לה בשעת הקידושין אין היא מקודשת משום שה"שיעבוד ברשות לזה הוא והיינו טעמא דמלוה". וביאר כוונתו היא כך, דהתם בהציור של מקדש במלוה שהיא חייבת לו הרי יש לדון דנהי שאינה יכולה להתקדש בעצם המעות כיון שמלוה להוצאה ניתנה, אבל בכל זאת אמאי לא תהי מקודשת בעצם העובדא שהקנה לה את החוב, ועל זה כתב הרמב"ן שאין זה מועיל משום שאין זה נקרא חפצא של כסף, וממילא ה"ה שהיכא שהוא מתחייב לה בשעת הקידושין אין זה נקרא שהוא נתן לה כסף, דהא הכסף נשאר אצלו, ועצם החוב שהוא נתן לה לא מיקרי כסף, וכן גם המשכון לא מיקרי כסף כיון שאינו נתן לה לשם מתנה.

ושוב כתב הרמב"ן דמאי דמהני היכא שהוא מקדשה במשכון דאחרים וכדרכי יצחק הרי זה משום שלאחר שלא שילם הלוה הרי מתגלה שהמשכון הי' של המלוה למפרע ושבדידי' קידש, כלומר אבל אם באמת שילם הלוה את החוב, אז יוצא שלא הי' כאן כסף קידושין, כי עצם החוב אינו נחשב בגדר כסף, וכן גם נתברר שהמשכון לא הי' שלו, ואע"פ שהי' לו בו

מקצת קנין מדרכי יצחק אבל אין זה מספיק בשביל קידושין, אבל אם לא שילם הלוה הרי המשכון נעשה של המלוה למפרע, אלא שצריכים לצרף לזה שגם עכשיו קני לי' במקצת קנין וכדרכי יצחק, מיהו צירוף זה צריך ביאור.

ונראה דס"ל להרמב"ן שבלי רבי יצחק היינו אומרים שמשכון הרי הוא רק לבטחון בעלמא, אבל אין זה נקרא בגדר תחילת גבי', ולכן לא הי' שייך לומר שהוא נעשה של המלוה למפרע, וזהו שחידש רבי יצחק שהרי זה שפיר נקרא תחילת גבי', ומש"ה יש לו בו מקצת קנין, ומעתה מכיון דחשיב תחילת גבי' לכן אמרינן שאם לא שילם לבסוף הרי זה נקרא גבוי לגמרי מאז.

והנה הרמב"ן שם המשיך להקשות שלפי דרכו הנ"ל הדין הי' נותן שלא יועיל אם הוא מקדשה במלוה של אחרים, כי עצם המלוה אינו נקרא בגדר כסף וכהנ"ל, ואילו בדף מ"ז מבואר שמעיקר הדין הרי זה שפיר צריך להועיל, ולפי רבי מאיר הרי היא באמת שפיר מקודשת, רק שחכמים שם סוברים שאין היא מקודשת משום שלא הקנה את המלוה בקנין המועיל, א"נ משום שגם אחרי שנתן לה את המלוה הרי הוא יכול למחול להלוה וממילא האשה אינה סומכת דעת.

ולפיכך פירש שלעולם עצם החוב וכן הקנין שהיא מקבלת בהמשכון מדרכי יצחק הרי הם שפיר בגדר כסף קנין, והיינו משום שע"י שהוא נתן לה את המשכון הרי החוב שפיר נקנה, וכן אינו יכול שוב למחול להלוה וממילא הרי היא שפיר סומכת דעת (עי' באות קמ"ט סק"ג שנבאר כל זה באריכות יותר), אלא שכל זה הוא רק בנוגע

למלוה של אחרים, אבל אם הוא עצמו מתחייב לה במלוה אין היא מתקדשת בזה כי הכסף עדיין "אגיד גבי" (ובמקדש במלוה דידה דאמרינן בדף ו' ע"ב שאינה מקודשת הרי זה משום סברת תוס' בדף מ"ז ע"ב שלא נתן לה דבר חדש. וע"ע בשיטת הר"ן בדף מ"ז שהחוב לא מיקרי חפצא של כסף רק שבמלוה של אחרים דעתם היא על הנאת קבלת המלוה ולא על גוף החוב. וע"ע באות ע"ה שהארכנו בדברי הרמב"ן בפרק דו"ה בענין אם חוב מיקרי חפצא של ממון).

והנה הרמב"ן לא ביאר כוונתו בהך סברא של אגיד גבי וכתב המהרי"ט וז"ל, משמע מדבריו אלה (של אגיד גבי) דדוקא בכסף קידושין הוא דבעינן דלא אגידא גבי בעל (וכן כתב המחנ"א בהל' קנין מעות סי' ה' בביאור הרמב"ן), וקשה גבי אמתא דזבון בפריטי ליקני בשיעבודא דמשכון דלא שייך בקנין עבד טעמא דאגיד וכו' (וכן הקשה רעק"א בהגהותיו על המחנ"א). ונראה שלא אמר הרמב"ן להך טעמא דכסף קידושין דאגיד בה בבעל לא הוי קידושין לענין אשה דוקא, דמילתא דאגיד בה לא שמענו אלא גבי גירושין גבי נתן גט ומשיכה בידו אם יכול לנתקו ולהביאו אצלו אינה מגורשת כדאמרינן בהזורק, התם טעמא משום דבעינן כריתות וליכא, דכה"ג אמרינן בפרק המגרש וכו' (מיהו המחנה אפרים שם כתב שמקשינן הוי' ליציאה), אלא לא בא הרמב"ן ז"ל אלא לחלק בין חוב של אחרים למלוה דידה, דהתם גבי חוב דאחרים היכא דליכא טעמא דמחילה כגון שהקנהו לו במעמד שלשתן, חשיבא נתינה לפי שכבר יצא ממון מרשותו ונכנס לרשותה, אבל

בחוב דידה כיון דאכתי פש גבי' ולא יצא מרשותו, לא חשיבא נתינת כסף שיקנה האשה על ידו, וה"ה קרקע ועבד דמקנו בכסף, נתינה מעליא בעינן ומה שהזכיר אגיד גבי' אשיגרא דלישנא הוא ולא בכסף קידושין דוקא קאמר, אלא בכל מילי דקנין עכ"ל. והדבר עדיין צ"ב דמה הוא החסרון בזה שהכסף הוא עדיין אצלו, הלא אינו מקדשה בהכסף אלא בעצם החוב.

וע"ע בבית שמואל בסי' כ"ט סק"י שכתב וז"ל, ומש"כ בשם תשובת רש"ך אם מקנה לה על ידי סודר טבעת הוי קידושין אתיא כשיטת הראב"ד אבל לשיטת הרשב"א (והרמב"ן) לא הוי קידושין כיון דאגיד גבי' (שהרי הטבעת היא עדיין אצלו) עכ"ל, וכתב שם האבני מילואים בסוף סק"ב וז"ל, ומה שכתב הבית שמואל שתשובת המהרש"ק היא כשיטת הראב"ד, אבל לשיטת הרשב"א לא הוו קידושין דאגיד גבי', אינו נראה, דלא נקרא אגיד גבי' אלא במשכון דאכתי הכסף לא נפיק מרשותו ואין לה לאשה או למוכר אלא שיעבוד, מש"ה אינו כסף לקנין באשה ובמכר, אבל הכא דנקנה גוף הטבעת לאשה, כבר יצא הכסף מרשותו, ואינו אלא פקדון בידו, דהא אגיד גבי' דלא מהני בקידושין לאו תורת אגיד גבי' דגבי גט, דהתם טעמא משום דבעינן כריתות וליכא כדאיתא פ"ק דמציעא, אבל בקידושין לא שייך הא טעמא, ועוד דהא גבי אמתא נמי אינו קונה האמתא במשכון, וע"כ האי אגיד גבי' אינו אלא משום שאינו כסף הראוי לקנות כיון דאינו מוציא הכסף מרשותו, וגבי שיעבוד עדיין הכסף ברשותו, אבל היכא דנקנה גוף הטבעת לאשה אלא שעדיין

הוא ברשות המקנה, כבר יצא הכסף מרשותו ואינו אלא פקדון בידו וזה פשוט וברור עכ"ל. הרי שכתב כדברי המהרי"ט, אבל אכתי אין מבואר מה הוא החסרון הזה של אגיד גבי, הלא את החוב הרי היא שפיר מקבלת.

ואולי יש לבאר דלא שייך שיחשב כסף קנין אלא היכא שהטעם שהוא נותן את הכסף הרי זה משום שהוא רוצה באמת שיהי' לה כסף זה שהוא נותן, אבל הכא הרי מה שהוא נותן לה חוב זה עליו אין זה משום שהוא רוצה באמת שיהי' לה שיעבוד עליו, אלא הרי זה משום שאין הוא רוצה עכשיו לתת לה את המנה עצמו, וזוהי כוונת הרמב"ן במה שכתב "אגיד גבי", וא"כ י"ל דלא סגי בכסף כזה עבור כסף קנין, ודוחק.

והנה אכתי יש להעיר על דברי הרמב"ן, דהנה גם במסקנתו הנ"ל שהבאנו כתב שוב את הדברים שכתב לעיל שהשיעבוד לא מיקרי בגדר חפצא של כסף וז"ל, מ"מ דוקא במלוה של אחרים דהא נפיק שיעבודא מיני' דמקדש לידה דמתקדשת, אבל שיעבודא דידי' כגון חייב אני מנה לך בשטר או בקנין, אין אשה מתקדשת בכך, דומיא דמלוה, דהא לא מטי לידה כלום, והכא לא נפיק מיני' כלום, דשיעבודא ברשות ליה הוא, וכולא ממונא גבי', וכיון דאגיד בי' לאו קידושין נינהו כדפרישית כן נ"ל עכ"ל. הרי

שכתב דהוי "דומיא דמלוה דהא לא מטי לידה כלום". וגם כתב בדבריו השניים "כדפרישית".

שו"ר בספר קה"י שנתעכב על דברי הרמב"ן ולפי דרכו שם שיעור דברי הרמב"ן הוא כך, דלעולם שיעבוד הרי הוא שפיר בגדר כסף, ולכן הרי זה מועיל במלוה דאחרים, רק דהכא אין זה מועיל כי אין דעתה על השיעבוד אלא על המנה והרי המנה נשאר אצלו (ולפ"ז שפיר יש כאן דמיון למלוה לענין עצם המעות דאיירי בהו הרמב"ן, כי בשני הצדדים לא קיבלה האשה עכשיו כלום, דבמלוה לא קיבלה עכשיו משום שלהוצאה ניתנה, ובהציוור של רב נחמן לא קיבלה משום שהמון שדעתה עליו, דהיינו המנה, הרי הוא נשאר בידו ואגיד גבי'), והביא שם סייעתא לדרך זה מדברי הריטב"א שכתב שהחסרון כאן הוא משום שאין דעתה על מה שהוא מתחייב לה מנה אלא על המנה עצמו וזה נשאר אצלו*).

קמד) שיטת הראב"ד.

עיין בר"ן שכתב וז"ל, אבל הראב"ד ז"ל פי' דה"ק מנה אין כאן, שהרי לא נתחייב לה בו, דמילי בעלמא נינהו, וכיון דמנה אין כאן משכון נמי אין כאן, דלא קניא לי' משכון, דמאי יהבה לי' דקניא לה משכון, ודכוותה נמי הא דאמרינן בסמוך פריטי אין כאן נסכא

ראיתי ברשב"א שכתב שהרי זה כמו המקדש במלוה שאינה מקודשת, אלא כתב רק שבכה"ג שהוא מקדשה בזה שהוא מתחייב לה מנה "אין כאן מנה אלא מלוה ולא קנה", אבל לא דימה להגמ' של המקדש במלוה דידה אינה מקודשת, וא"כ אולי התם הרי זה משום שלא נתן לה דבר חדש אבל הכא הרי זה משום דאגיד גבי'.

* והנה הפ"י כאן כתב שמהרשב"א כאן מבואר שאין היא מקודשת בזה שהוא נעשה מחויב לה חוב של מנה, וכמו שהמקדש במלוה אינה מקודשת, וכתב שכן משמע מתוס', וזהו כדרכו הראשון של הרמב"ן שהשיעבוד לא מיקרי כסף, אלא שהרמב"ן דחה דרך זה משום דחזינן שהוא שפיר יכול לקדשה במלוה דאחרים. ובאמת לא

אין כאן, כלומר דכיון שלא נתחייב בפריטי אין השיעבוד נתפס על הנסכא שהוא משכון, אבל היכא שנתן לה משכון ואמר לה קני במשכון זה שיעבוד מנה והתקדשי לי בו מקודשת עכ"ל. והבין המהרי"ט כאן שכוונת הראב"ד היא לומר שאע"פ שמשכון לא מהני, אבל אם הוא אומר בלשון שיעבוד הרי זה שפיר מהני, והקשה שא"כ אמאי לא מוקמינן כן את הברייתא של קידשה במשכון מקודשת, ותי' משום שא"כ הי' צ"ל "שיעבד לה משכון" כיון שאינו משכון רגיל, ועוד תי' דקידשה במשכון משמע במשכון שהי' כבר קיים מקודם (כלומר שכן סובר התרצן ודלא כהנחת המקשן שהלשון סובל גם ציור שנשתעבד לה עכשיו ליתן לה משכון).

והאב"מ בסי' כ"ט סקי"א תמה דמה הוא החילוק בין סתם משכון לשיעבוד, הלא המהות של משכון היא שהמשכון משועבד לו. מיהו עי' להלן שם במהרי"ט בד"ה והא וכו' דמבואר שהוא סובר שהמהות של סתם משכון אינה גדר של שיעבוד, ואין המשכון משתעבד לו, דעיי"ש שכתב שהחילוק בין משכון בשעת הלואה לבין משכון שלא בשעת הלואה הוא שמשכון שלא בשעת הלואה הרי זה בגדר "גבי" ע"י ב"ד עד ל' יום ומל' יום ואילך מוכרן בב"ד" וכיון דהוי בתורת גבי' קני לי' משכון, אבל משכון בשעת הלואה הרי הוא רק בגדר בטחון בעלמא, ומש"ה תמה על תוס' איך כתבו שאפשר לקדש אשה במשכון של שעת הלואה, והסיק שהרי היא מקודשת "בההיא הנאה דלבסוף מקני לה ע"י ב"ד ואינה צריכה לילך אחריו", ומדבריו מבואר דס"ל שמשכון בשעת הלואה הרי הוא רק ענין של

בטחון בלי שום קנין משא"כ משכון שלא בשעת הלואה הרי הוא בגדר גבי', וא"כ לפ"ז מבוארים שפיר דבריו לעיל, והיינו משום דהיכא שעוד לא הי' חייב לה כלום ונתן לה עכשיו משכון וכמו בציורו של רב נחמן הרי זה רק בגדר בטחון בעלמא ואין זה מועיל בתורת כסף קידושין, אבל היכא שעשה באמת שיעבוד ממש, אז שפיר מודה הראב"ד שהרי זה מועיל, והכסף קידושין הרי הוא הך דין של שיעבוד שהיא מקבלת על המשכון (ואע"פ שלא עשה חובת הגוף, עי' בקו"ש באות ע"ח).

ועכ"פ האב"מ עצמו שם כתב שגם היכא שאמר שהוא נותן להאשה שיעבוד בהמשכון, לא חל שום דבר, וכתב שצ"ל בדברי הר"ן דהיכא שהקנה לה "שיעור" (ולא "שיעבוד") מנה בתוך המשכון הרי זה מהני לפי הראב"ד, והביא שכן איתא בריטב"א כאן, ומה שכתב הריטב"א שהוא יכול לסלקה בדמים בציור זה הרי זה משום דהוי כאילו התנה כן בפירושו, אבל על כל פנים הרי הוא מקנה להאשה קנין גמור בתוך החפץ, ומש"ה בכה"ג הרי זה שפיר מועיל. ועוד כתב שלפ"ז לא קשה מה שהקשה המהרי"ט שנוקמי בהכי את הברייתא של קידשה במשכון, כי כה"ג לא מיקרי משכון אלא קנין בגוף החפץ.

ועי' גם ברא"ש כאן שסובר שגם כשהוא רוצה לתת לה בתוך המשכון שיעבוד כשיעור מנה, אין זה מועיל כי לא חל בכה"ג דין משכון כיון שאין חובת הגוף וכמו שכתבו המהרי"ט והאב"מ בשמו.

מיהו בהערה על האות הקודמת כתבנו בשם הרמב"ן והריטב"א דשפיר חל בכה"ג דין משכון.

קמה) שיטת הר"י מיגש.

הנה שיטת הר"י מיגש הובאה בנ"י בפ"ק דב"מ בהסוגיא של הילך היא שמשכון נקנה להמלוה רק כשלקח אותו בשעת ההלואה משום שאז מעותיו קונות לו את המשכון, וכן שלא בשעת הלואה הרי הוא קונה את המשכון ע"י גוביינא דבי דינא דגזיה"כ היא דקני ליה מדרבי יצחק, אבל שלא על דרכים אלו וכגון בסוגיין שהוא נותן לה משכון מדעתו ובלי לתת דמים, אין בעל חוב קונה משכון ולא מהני בציוור זה קנין משיכה. ומבואר מדבריו שאילו הי' חל דין משכון אז היתה שפיר מתקדשת, רק שהדין הוא שאינה קונה בכה"ג את המשכון. מיהו לא ביאר הר"י מיגש למה אינה מתקדשת בעצם העובדא שהוא מתחייב לה המנה. וי"ל כהדרך שכתבנו בסוף האות הקודמת שבלי שיתן לה משכון אין זה נקרא שנתן לה שום דבר אע"פ שנתחייב. א"נ דס"ל שבאמת לא חל החיוב כיון שלא נתחייב לה בקנין, רק שבכל זאת אם הי' חל דין משכון, אז הי' שפיר שייך שיעבוד נכסים אע"פ שאין כאן שיעבוד הגוף והיתה שפיר מתקדשת בזה, רק שלא חל דין של משכון משום שאין דרך איך לקנותו.

ועיין בקצה"ח בסי' ע"ב בסק"ב שהביא את דברי הר"י מיגש והקשה דא"כ איך האשה מתקדשת במשכון דאחרים, דאיך היא קונה את המשכון.

מיהו יש ליישב דהנה באמת צ"ע איך כתב הר"י מיגש שבשעת הלואה הרי הוא קונה ע"י מעותיו, הלא מעות אינן קונות מטלטלין. וצ"ל שאין כוונתו לקנין רגיל של כסף אלא כוונתו היא שעצם חלות ההלואה עושה את הקנין של משכון, וזהו דין מיוחד

ועיין בבית הלוי בחלק א' בריש סי' כ"ג שכתב וז"ל, ודעת הראב"ד היא משום שע"י משיכת המשכון לא נתחייב ליתן לה המנה, וממילא לא הוי משכון כלל, וכן הסכים הרא"ש שם, אבל אם נתן לה משכון באופן שנתחייב ליתן לה המנה שפיר מקודשת בו, וכ"כ שם הר"ן להדיא, וכן הסכים הריטב"א בחידושיו (ולכאורה חזינן שהבין שהראב"ד נתכוין לומר שהוא נותן לה המשכון לשיעבוד המנה ולא לקנין גמור בגופו, וכהמהרי"ט ולא כהאב"מ, ועוד משמע מדבריו שלפי הראב"ד נעשה ע"י זה חובת הגוף ולא רק שיעבוד נכסים). וגם מלשון רש"י מוכח כהראב"ד שכתב וז"ל, מנה אין כאן הלכך משכון אינו שוה כלום שאין המשכון מתנה וכ"כ בסמוך גבי פריטי אין כאן, ומוכח דס"ל כהראב"ד דכיון דלא נתחייב בהמנה, הלכך לא הוי משכון, אבל אם הי' באופן שיתחייב מנה, משמע דס"ל דהוי מקודשת עכ"ל.

ועי' ברמ"א בסי' כ"ט סעיף ו' שכתב שאם כתב לה שטר על מנה לא הוי קידושין, וכתב הח"מ והב"ש שזהו דלא כהראב"ד דהא לפי הראב"ד הרי בכה"ג הרי הוא שפיר מתחייב בהמנה, והבית הלוי שם בד"ה והנה הרמ"א וכו' כתב בשם ספר בני אהובה וספר עצי ארזים שהרמ"א סובר שגם לפי הראב"ד הרי הוא כן משום שאפילו להראב"ד לא מהני אלא בנתן משכון אבל בכתב לה שטר חוב אכתי לא נתן לה שום דבר. ומהשלטי הגיבורים כאן הביא דשפיר מהני שטר התחייבות הביאו הב"ש בסי' כ"ח שם בסקל"ז (וגם בסי' כ"ט סק"י), וכן הביא שסובר רש"י לעיל בדרף ה' ע"א עי' בזה בדברינו לעיל באות קמ"ב סק"ב.

בדיני משכון, וא"כ גם במשכון דאחרים כשהוא נותן לה גם את החוב (כדפירש"י) וגם את המשכון הרי עכשיו חל כלפי האשה החוב ולכן שפיר נקנה המשכון. ברם לפ"ז צ"ל כהדרך שכתבנו שהיכא שהוא עצמו התחייב לה אין החוב חל כיון שלא עשה קנין, דהא אילו הי' חל החוב א"כ גם דין משכון הי' חל וכהנ"ל. וע"ע בספר קהלות יעקב כאן בסי' י"ח סק"ג בענין דברי הר"י מיגש.

קמו) תד"ה מנה אין כאן.

וז"ל, פי' ואינה מקודשת לפי שהאשה נקנית בכסף, והכסף אינו בעין, היאך יקנה, שאין המשכון תחת הכסף כיון שלא ישאר ביד האשה וכו', וכמו כן אם אדם אומר לחבירו אתן לך מנה במתנה והניח לו משכון עלי' לא קנה במשיכת המשכון, ואין לחלק בין מתנה לקידושין עכ"ל. והנה כבר ביארנו באות קמ"ב שבתחילת לשונם אפשר לפרש שאין הכוונה במנה אין כאן לומר שבאמת אינו מתחייב בהמנה, אלא לעולם איירי אפילו באופן שהוא שפיר מתחייב בהמנה רק דלא סגי בזה, והיינו משום שדעתה היא על המנה והרי המנה אינו בעין, ועי' גם בק"נ ובע"י ובפ"י שהבינו כן את תחילת דברי תוס'. ולפ"ז צריך לצאת דהיכא דלא בעינן קנין כסף, וכגון כשהוא רוצה להתחייב במנה, בכה"ג הרי הוא שפיר מתחייב בהמנה ע"י משיכת המשכון. מיהו בהמשך דבריהם כתבו להדיא שאינו מתחייב ע"י משיכת המשכון ומשמע שאינו מתחייב לא בחובת הגוף ולא בשיעבוד נכסים. מיהו ברמב"ן ובריטב"א איתא דשפיר חל בכה"ג

שיעבוד נכסים על המשכון, וכן סובר הראב"ד לפי המהרי"ט כשהוא אומר בלשון שיעבוד וכמו שהבאנו באות קמ"ד. ועי' בפ"י ובע"י שעמדו על הסתירה בדברי תוס'. והרא"ש הביא בשם יש מפרשים שע"י משיכת המשכון הרי הוא מתחייב בחובת הגוף ולעיל בסוף אות קמ"ד הבאנו מהבית הלוי שכן הבין בשיטת הראב"ד.

קמו) בא"ד.

וז"ל, ורבינו חיים כהן בשם ר"ת אומר שאם אמר אדם לחבירו אתן לך מנה במתנה והילך משכון עליו ואל תחזיר לי המשכון עד שאתן לך מנה דאז ודאי יכול לעכב המשכון עד שיתן לו המנה עכ"ל. והנה לכאורה הכוונה בזה היא שהוא מקנה לו המשכון בקנין גמור, רק שהוא עושה תנאי שיוכל לפדותו, וא"כ לפ"ז ה"ה שיועיל בקידושין, וכ"כ החלקת מחוקק בסי' כ"ט סק"ט, אלא שכתב האב"מ בסוף סקי"א שמהב"ש שם בסקי"א נראה שאינו מועיל בקידושין (ברם אכתי י"ל שגם הב"ש מודה בהציור שנביא לקמן מהיש"ש בשם פסקי התוס'), ובביאור הדבר כתב האב"מ וז"ל, ונראה דאל תחזיר אינו קנין בגוף החפץ, ואינו אלא משכון, ולא מהני למשכון כיון שלא קדם חיוב הגוף לית ב"י תורת ערב, אלא דאע"ג דלא קני למשכון וצריך להחזיר, אך הוא מוחל את תביעתו ואומר אל תחזיר עד שאתן את הדמים, ומש"ה במתנה מהני שלא יצטרך להחזיר, אבל קידושין דבעי כסף וכיון שלא קנתה למשכון אע"ג דאינה צריכה להחזיר עד שיתן הדמים לא מהני לקידושין כיון דלא קנתה הכסף שהוא משכון ודו"ק עכ"ל. והנה מדבריו מבואר

שאם נתן לאשה כסף, לא בדרך מתנה אלא שיהי' בגדר ממונו גבה, והרי הוא אומר שלא יתבענה, אין זה מועיל לקידושין, וצ"ע אם מותר לה להשתמש בהכסף, דהיינו האם זה נחשב שנתן לה רשות להשתמש, ואם נאמר דהוי שפיר כרשות להשתמש א"כ צ"ע למה אין היא נקנית תמורת השימוש. ועי' בחזו"א על אה"ע בסי' קמ"ח על התוס' כאן. ועי' בישי"ש כאן שכתב בזה"ל, מ"מ אם נתן לו משכון וא"ל אל תחזירהו לי עד שאתן לך המנה, יכול לעכב המשכון בידו עד שיתן לו, וכן איתא בתוספות, ומ"מ נראה אם קדשה במנה והניח משכון עלי' וא"ל אל תחזיר לי המשכון עד שאתן לך המנה, נהי שיכול לעכב המשכון כדפרי', מ"מ קידושין לא הוי, דסו"ס מנה אין כאן משכון אין כאן, דאף גבי מתנה נמי לא קנה אלא שיכול לעכבו בוודאי, ונפקא מינה שאם בא דרך סיבה שחזר המשכון לידו, שוב לא יכול להוציא ממנו בדין שהרי גוף המשכון לא הי' קונה וזה יכול לחזור בו אם הוא מתנה מרובה כדפרי', אבל מ"מ נראה שאם קדשה בחפץ ואומר תהי' לי מקודשת בו ולא תחזיר לי עד שאתן לך מנה מקודשת בקנין החפץ, אלא שתנאי הוא שהתנה שאם יתן לה מנה שתחזירו לו, והוי כאילו נתן לה מנה, ואין זה דומה כלל למתנה ע"מ להחזיר, כן מצאתי להדי' בפסקי תוספות וקבלתי שיש לסמוך עליה אם לא שחולקים עלי' גדולי המחברים כי פסקי תוספות נקראו ולא סימני תוספות עכ"ל.

קמח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דלא דמי דהתם גרמו לו

הפסד עכ"ל. הנה לכאורה כוונתם היא לומר שכיון שגרמו לו הפסד הרי הם מתחייבים לשלם לו משום מזיק, וממילא שפיר חל דין משכון על החיוב הזה. מיהו באמת בכה"ג נר"פ שלכל היותר אפשר להחשיבם רק כמו גרמא בניזקין דפטור בדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואולי מכיון שהוא חייב מיהא בדיני שמים, שפיר שייך שיחול הדין של משכון (וע"ע בדרכו של הגהות מלא הרועים כאן).

ולפ"ז יש לבאר גם את דבריהם בסוף הדיבור שכתבו ששמא בשידוכין לא אמרינן שמנה אין כאן משכון אין כאן כי השני מתבייש בדבר, די"ל שכוונתם היא לומר דמה שהוא חוזר בו הרי זה נחשב שהוא מביישו בבושת דברים, ואע"פ שבושת דברים פטור אבל י"ל דהיינו משום דחשיב גרמא וא"כ אכתי הרי הוא חייב בדיני שמים ומש"ה שפיר שייך על זה משכון.

והנה עיין ברא"ש כאן שכתב כדברי תוס' על פועלים ביתר ביאור וז"ל, אבל ההיא דפועלים כיון דדבר האבד הוא וחזרו בהו חייבין לשלם לו ההפסד, הילכך נשתעבד לו המשכון שלהם לשכור עליו עד כדי דמיו עכ"ל, ולפי דרכנו הנ"ל צ"ל שכוונתו היא רק דחייבין בדיני שמים.

ועע"ש בהרא"ש שהביא ג"כ את הענין של שידוכין אבל הסיק דבעינן שם קנין ולא כתב כדברי תוס' דשמא שאני התם שביישו. ונראה דס"ל להרא"ש שלעולם בושת דברים פטור אפילו בדיני שמים, והיינו משום שהטעם שהוא פטור אינו משום דחשיב גרמא אלא טעם הפטור הוא משום דלא דמי בכלל לזהחזיקה במבושיו

דאיירי בעשתה בו מעשה, ולעולם הטעם שבושת דברים פטור הרי זה משום שבכלל אין זה הציור של בושת שנתכוונה אליו התורה, וכ"כ הרא"ש בפרק החובל בסי' ט"ו שזהו הטעם למה בושת דברים פטור.

קמט) התם במשכון דאחרים וכדרכי יצחק.

הנה יש ג' שיטות בזה:

א. שיטת תוס' כאן, וכן בגיטין דף ל"ז, וכן הבעל המאור בפרק כל שעה, היא שבאמת רבי יצחק קאמר שבעל חוב קונה רק שלא בשעת הלואה, רק דכיון ששלא בשעת הלואה הרי הוא קונה, ממילא גם בשעת הלואה אלים שיעבודי' ליחשב ממון אע"פ שאינו קונה, והרי הוא יכול לקדש בו אשה. והנה גדר דבר זה צ"ב משום שאם אינו קונה ואין כאן אלא שיעבוד א"כ מה היא הכוונה בזה שכתבו שאלים שיעבודי'.

גם צ"ע איך לומדים דבר זה ממה שהוא קונה שלא בשעת הלואה, וכן הקשה הרמב"ן במלחמות בפרק כל שעה ובפרק שבועת הדיינים, וגם התוס' ר"י הזקן כאן דחה את דרכם של תוס'. ועי' בזה בפ"י כאן, ובספר קהלות יעקב, ובדבר אברהם ח"ב סי' י"ז.

גם צ"ע על מה שכתבו תוס' בד"ה מניין וכו', שבעל חוב קונה משכון פירושו הוא שהוא נעשה שומר שכר, דמה שייך היותו שומר שכר לקנין, הלא גם בלא שיקנה י"ל שהרי הוא כשומר שכר, ומה שהוא שומר שכר אין זה בגדר קנין בגופו. ועי' ברא"ש שהקשה על שיטתם בזה"ל, אמאי קנאו להיות עליו ש"ש אי חשיב קנין גמור באונסין נמי ליחייב ואי לא חשיב קנין עליו אפילו ש"ש לא הוי עכ"ל.

ב. שיטת הרא"ש כאן היא שמאי דאמרינן שבעל חוב קונה משכון הכוונה היא שהוא קונה קנין בגופו לענין לקדש בו אשה, וכתב הרא"ש שמכיון דאמרינן בב"מ דף פ"ב שרבי יצחק איירי רק במשכון שלא בשעת הלואה, א"כ מבואר מזה שהוא יכול לקדש אשה רק במשכון שלא בשעת הלואה.

ג. שיטת הריטב"א כאן, והרשב"א בגיטין דף ל"ז, היא שבאמת רבי יצחק קאמר בין שלא בשעת הלואה ובין בשעת הלואה, דבשעת הלואה יש יותר סכרא לומר שהוא קונה ושהוא יכול לקדש אשה, ואע"פ שאינו יכול למוכרו או להקדישו אבל הרי הוא שפיר יכול לקדש בו אשה ע"י שהוא נותן לה את הקנין פורתא שיש לו בה. ועי' באב"מ בסי' כ"ח סקכ"ח שהקשה עליהם שאם אין המלוה יכול למוכרו איך הוא יכול להקנותו להאשה, ועיי"ש במה שכתב לבאר.

ועוד כתבו שאם לבסוף לא שילם הלוח את ההלואה הרי המשכון קנוי לו להמלוה למפרע בקנין גמור ואם מכרו או הקדישו הרי זה מועיל למפרע, אע"פ שהיכא שהוא גבה נכסים אחרים פסקינן שבעל חוב מכאן ולהבא הוא גובה ולא למפרע.

וע"ע ברמב"ן שכתב שבהציור הזה של משכון דאחרים אם הוא מקדשה בהמשכון א"כ אם לבסוף ישלם הלוח הרי יתגלה למפרע שאין כאן קידושין, אלא שמכל מקום הרי הוא יכול לקדשה גם בעצם המלוה, והיינו משום שהטעם למה סוברים רבנן בדף מ"ז ע"ב שאינה מקודשת במלוה דאחרים הרי זה משום שהם סוברים שאין

המלוה נקנה לה, א"נ משום שאין האשה סומכת דעת משום שהיא חוששת שמא ימחול המקדש להלוה וכשמואל שסובר שאע"פ שמכרו הרי הוא יכול למחול להלוה, אבל היכא שמסר לה את המשכון הרי המלוה שפיר נקנה, וכן בכה"ג אין הוא יכול למחול להלוה.

מיהו לא ביאר הרמב"ן למה לאחר שמסר את המשכון אין הוא יכול למחול. ונראה שיש לבאר דבר זה על פי מה שכתבו הראשונים שהטעם למה המלוה יכול למחול אחרי שמכר את המלוה הרי זה משום שהוא יכול למכור רק את השיעבוד נכסים אבל השיעבוד הגוף אכתי נשאר אצלו והלוה עודנו חייב לו בשיעבוד הגוף, ומש"ה הרי הוא עדיין יכול למחול חיוב זה, ולאחר שאין חיוב הגוף גם השיעבוד נכסים מתבטל (עי' בקרו"ש כאן באות ע"ח), ומעתה י"ל דהיכא שלקח המלוה משכון, שוב ליכא על הלוה חיוב הגוף כלל כי המשכון נחשב כתחילת גוביינא, וכמו שכתב המהרי"ט בסוגיין שמשכון שלא בשעת הלואה הרי הוא בגדר תחילת גוביינא, וא"כ י"ל שכן סובר הרמב"ן הנ"ל גם על משכון בשעת הלואה, ומש"ה שפיר יוצא ששוב אין הראשון יכול למחול.

מיהו עיין בתחילת דברי הריטב"א הנ"ל שכתב שבמלוה על המשכון תמיד לא מהני מחילה, ושזהו אחד מהדברים לענין מה הבעל חוב קונה משכון דהיינו לענין ששוב לא סגי לי' להלוה במחילה. מיהו הרמב"ן השמיט דבר זה. ועכ"פ גם להלן בדף ט"ז על ע"ע גופו קנוי כתב הריטב"א שלא מהני מחילה במלוה על המשכון.

וע"ע בריטב"א שכתב שאם קידשה

במשכון ולבסוף שילם הלוה הרי היא בכל זאת נשארת מקודשת עם המשכון גם בלי המלוה והיינו משום "דשאני קידושין והקדש דכל היכא שאיכא הנאת פרוטה וסמכה דעתה עלי' מקדשא בי". מיהו שוב כתב תדע וכו' וכתב לבאר שהיא מקודשת עם המלוה.

קנ) משכון דאחרים.

עי' ברש"י שכתב וז"ל, וקדשה בחוב שיש לו עליו הלכך מקודשת שהמשכון עצמו קנוי לה עכ"ל. וצ"ע דמתחילת דבריו משמע שכוונתו היא לקדשה עם החוב אבל מסוף דבריו משמע שכוונתו היא לקדשה עם המשכון וכהראשונים שהבאנו בהאות הקודמת. ועי' בשער המלך בפ"ה מהל' אישות הכ"ג.

קנא) בענין בעל חוב קונה משכון.

א. עיין בב"ק דף קי"ג דמבואר שאם עבד עברי הנמכר לגוי יוצא חפשי בעל כרחו של הגוי הרי זה נחשב גזל ואינו בגדר הפקעת הלואתו דמותרת, והיינו משום שע"ע גופו קנוי וממילא כשהוא משתמט מלעבוד הרי הוא כגוזל את עצמו מהגוי. ובנ"י ביבמות דף מ"ו מבואר בשם הריטב"א שאפילו אם נאמר שהכוונה בע"ע גופו קנוי היא רק שיש להרב קנין איסור לענין שהעבד מותר בשפחה כנענית אבל אין לו קנין ממון אלא יש על העבד חוב בעלמא לעשות מלאכה, ועי' בזה באות רט"ו, אבל בכל זאת שייך גזילה כי הרי זה נחשב שיש להגוי משכון על החוב הזה של מלאכה, דהיינו גופו של העבד, ועי' שהעבד יוצא חפשי הרי הוא

גזול מהגוי את המשכון, והיכא שהוא לוקח מהמלוה משכון הרי זה בגדר גזילה ולא הפקעת הלואתו.

ב. ועי' בשיטה שלא נודעה למי לקמן בדרך ט"ז ע"א שחקר אם המלוה יכול למחול על חוב היכא שיש לו עליו משכון וז"ל, אם יכול לחזור בו (מהמחילה) כל כמה דתפיש לי' במשכון, מי אמרינן גוף המשכון קנוי למעותיו (וממילא לא מהני מחילה כי כדי לסלק בעלות על חפצים בעינין קנין ולא סגי במחילה), או דילמא לא דמי, דעבד זכי לי' בתורת מכירה ומשתמש בגופו, משא"כ במשכון שאינו אלא ערבון על מעותיו ואם מחל לו מעותיו פקע לי' שיעבודי' דמשכון, האי טעמא בתרא מסתבר לי' למורי נר"ו שאין יכול לחזור בו (מהמחילה) עכ"ל. ובשט"מ בב"ק דף קי"ג בד"ה ע"ע גופו קנוי הביא מהרא"ש בשם מהר"ם שבמלוה על המשכון שפיר מהני מחילה. ועי' בדברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א שהבאתי באות קמ"ט. וכן עי' ברמ"א בחו"מ סי' רמ"א סעיף ב'.

מתרצה להתקדש דהא אין שתיקתה מורה כלום, כי אולי נתכוונה למתנה והרי היא שותקת בסוף כי היא סומכת על דיבורה הראשון (וציין לדברי תוס' לקמן בריש דף ט'). ועוד דייק המקנה מדברי הבית שמואל שאם אמרה ואתקדש אני לך הרי זה מועיל גם אם התחיל הוא. והסיק המקנה דלא כהבית שמואל אלא דקאי דברי רש"י ותוס' על היכא שסיימה ואתקדש אני לך, דגם זה לא מהני היכא שהתחיל הוא, וכן הבין המאירי כאן את כוונת רש"י, ועי' גם בק"נ באות ס' שהבין כן את דברי תוס' (ולא ידעתי למה הביא דברי תוס' ולא דברי רש"י).

והנה הרשב"א והשיטה שלא נודעה למי והתוס' רי"ד והמאירי לא חילקו בין התחיל הוא להתחילה היא, אלא חילקו בין אם סיימה ואתקדש אני לך לבין היכא שאמרה תנם לאבא ולאביך ולפלוגי ולא סיימה ואתקדש אני לך, דאם סיימה ואתקדש אני לך כמו לעיל בדרך ז' הרי זה מהני מדין ערב, ומשמע אפילו אם התחיל הוא, וכתב התוס' רי"ד שזהו דלא כהמורה (רש"י).

קנב) תנם לאבא ולאביך אינה מקודשת.

הנה רש"י ותוס' כאן הקשו למה אינו מועיל מדין ערב, ותירצו דהיינו משום שהתחיל הוא, והבית שמואל בסי' לי' סקי"ג הבין דקאי חילוקם על היכא שלא סיימה ואתקדש אני לך, ושאם התחילה היא ואמרה תן מנה לפלוני, ושוב אמר הוא תתקדשי לי בזה, הרי היא מקודשת אע"פ שהיא לא אמרה ואתקדש אני לך. והקשה המקנה כאן על זה דהא מנ"ל שהיא

קנג) על מנת שיקבלם לי מקודשת.

לכאורה כוונתה היא שהם יקבלו מדין שליחות. מיהו עיין בתוס' רי"ד שכתב וז"ל, פי' לא מטעם שעשאו שליח לקבלה, דאין שליח לקבלה אלא מפי האשה, ולא שתאמר לאחר אמור לפלוני שיקבל קידושין כדפרישית בגיטין, דשליחות לקבלה מילי היא ומילי לא מימסרן לשליח וכו', אלא היינו טעמא דכיון דאמרה לי' תנם לאבא ולאביך כאילו נתנתם בידיה דמי

עכ"ל. ועוד כתב שהיכא שאמרה ואתקדש אני לך הרי היא מקודשת גם כשאמרה תנם על גבי סלע כי הוי כאילו נתן לה וכהנ"ל. ועוד כתב שגם בגט אם אמרה שים את הגט במקום פלוני ואתגרש הרי זה כאילו נתן בידה.

וצ"ע מה היא כוונתו בזה שכתב דהוי כאילו נתן בידה.

ולכאורה י"ל שכוונתו היא מדין ערב, אלא שדינו גבי גט אתי שפיר רק לפי הדרך שהבאנו באות צ"ח - ק"א שמדין ערב מהני משום שזה כאילו היא עצמה קיבלה את המעות לידי, וכלשונו שכתב כיון דהוי כאילו נתנתם בידה, אבל לא אתי שפיר לפי הדרך שמדין ערב מהני משום שעצם הנתינה להפלוני מהני בתורת קנין כסף בשבילה, דהא לגט לא סגי בזה אלא בעינן ונתן בידה, וכן לא אתי שפיר לפי הדרך שמדין ערב מהני משום שהיא מקבלת הנאה מזה שנעשה רצונה והנאה זו הרי היא הכסף קנין, דהא גם בזה לא סגי בגט דהא בעינן שהגט עצמו יבוא לידה.

מיהו עיין באב"מ בסי' ל' סק"י שהבין שאין כוונת התוס' רי"ד בגט ובע"מ שיקבלם לי לדין ערב אלא כוונתו היא לגדר אחר, אלא שכתב האב"מ שדברי התוס' רי"ד צריכים עיון משום שכוונתו בהך גדר אחר אינה מובנת.

ובסי' ל"ז סק"ג נקט שכוונת התוס' רי"ד היא שהוי כאילו נתן בידה גם בלי מדין ערב, ומש"ה מהני בגט, רק שבקידושי כסף כיון שצריכים כסף שיש בו הנאה כמו שהראה שם, לכן צריכים לצרף מדין ערב, ושמדין ערב מהני בגלל ההנאה

שהוציא ממון על פיו (וגם בתנם על גבי סלע ואתקדש אני לך צריכים לצרף מדין ערב).

וכדי לתרץ את קושיית התוס' רי"ד איך אפשר לומר דמהני מדין שליחות, הלא הוי בגדר מילי, כתב האבני מילואים בסי' ל' שם דהיכא שהוא מצווהו לתת לאדם מסוים ומיוחד אין זה דומה למילי אלא הרי זה בגדר מינוי שליח שלא בפני השליח. ועוד כתב שני דרכים איך לחלק בין גט לשאר מקומות דרק בגט לא מהני מילי עיי"ש.

ועיין בשיטה שלא נודעה למי שפי' שעל מנת שיקבלם לי מהני מדין פקדון וז"ל, אלא הכא בתורת פקדון קאמרה דלישקליניהו אבא ואביך עכ"ל, כלומר דכיון דע"י משיכתם הדין נותן שיהיו בגדר שומרים שלה אילו הי' כבר שייך להאשה מש"ה חלה באמת הכל כאחת והרי הם נעשים שומרים שלה והרי היא קונה ע"י זה גופא שהם נעשים שומרים שלה. וכעין זה מצינו בגנב בב"ק דף ע"ט דמתחייב הגנב במשיכת השומר.

והנה התוס' רי"ד בב"ק שם באות ל"ח הקשה איך הוא נעשה שומר בשביל הגנב הלא עדיין אין הדבר שייך להגנב, ות"י שע"ז גופא שהשומר מתחייב בשמירה להגנב (אילו הי' כבר שייך להגנב) הרי זה נקרא שהגנב עשה קנין גניבה, כי ע"ז אהני מעשיו של הגנב וכן גם חל על השומר דין של שומר כי הקנין גניבה והשמירה חלין כאחת.

וכתב כן התוס' רי"ד גם על היכא שלא משך השומר, דהיינו שגם לפי הצד שהוא נעשה שומר ע"י הנח לפני הרי זה נחשב

קנין גניבה בשביל הגנב, כי ע"י שהשומר מתחייב בשמירה הרי זה נקרא שהגנב עשה קנין גניבה וזה גופא מועיל להחיל על השומר דין של שומר, והגניבה והשמירה חלין כאחת.

וכן כתב הר"י יהונתן בשט"מ שם באמצע דבריו וז"ל, שהרי הגנב קנה הגניבה במה שמסרה להשומר והועילו מעשיו של הגנב שנכנסה הגניבה בתוך רשותו מדמתחייב שומר באחריות הגניבה עכ"ל.

מיהו אולי רק בגניבה שייך לומר כהנ"ל כי י"ל שלקנין גניבה סגי בזה שאהנו מעשיו של הגנב והרי גם ע"י שחל דין שומר אהני מעשיו, אבל בקנין של מקח וממכר י"ל דלא סגי בזה אלא בעינן מעשה הגבהה או משיכה ולא סגי באהני מעשיו.

קנדה) בעי רב ביבי סלע של שניהם מהו.

עיינן ברש"י שפי' שהטעם שבסלע שלה הרי היא מקודשת הרי זה משום שהיא קונה את הככר ע"י קנין חצר, והקשו תוס' דא"כ מה הוא הצד לומר בסלע של שניהם שהיא מקודשת הלא חצר השותפין אינן קונים זה מזה. ותי' הר"ן וז"ל, כי אמרה לי' תנם על גבי סלע דעתה להתקדש ואיהו נמי כיון דניחא לי' לקדשה אקנויי אקני לה מקום באותו הסלע וקני לה עכ"ל. וכתב האב"מ בסי' ל' סוף סק"ג דאין להקשות איך הוא מקנה לה בלי מעשה קנין, דיש לבאר את הדבר על פי מה שכתבו תוס' בבכורות דף י"ח דהיכא דגמיר ומשעבד נפשי, וכגון התם בבכורות שהוא גומר ומשעבד נפשי

משום שהדבר הוא מצוה, לא בעינן קנין, אלא הרי הוא יכול להקנות גם בלא קנין, וא"כ גם כאן מכיון שהוא רוצה את הקידושין, כיון דהוי מצוה, הרי הוא גומר ומקנה לה את הסלע.

מיהו עיינן בהגהות הב"ח על הר"ן שכתב וז"ל, אקנויי מקני לה מקום בנתינתו על גבי סלע עכ"ל, ומגירסתו משמע שכוונת הר"ן היא לומר שהיא קונה את המקום בזה גופא שהוא מניח שם את הככר, דזה נחשב קנין חזקה כמו שטיחת פירות (עי' ברמב"ם בפ"א מהל' מכירה), וממילא הרי היא קונה גם את הסלע וגם את הככר בבת אחת וכמו שמצינו בגיטין בריש פרק הזורק שאם הבעל זורק את הגט לתוך חצירה הרי היא מגורשת, ואע"פ שכל זמן שהיא אשת איש הרי החצר פועל בשביל הבעל ולא בשביל האשה, אבל בכל זאת אמרינן שגיטה וחצירה באין כאחת, וא"כ הה"נ כאן אמרינן שהככר והסלע באין כאחת, ולא אמרינן שא"א לה לקנות את הסלע כל זמן שאין הככר שלה וכן אינה קונה את הככר כל זמן שאין הסלע שלה אלא אמרינן שהכל חל בבת אחת.

מיהו עיינן בקצה"ח בסי' ר' סק"ה שכתב דלא אמרינן באין כאחת אלא גבי גט כיון דסגי שם במעשה נתינה ולא בעינן שתקנה את הגט, אבל בקנינים אין אומרים כן, וכגון אם ירצה להקנות לו בית ע"י שיזרוק את השטר מכירה לתוך הבית אין זה מועיל כי לפני שהוא קונה את השטר אין הבית נקנה לו וכן כל זמן שאין הבית נקנה לו אינו יכול לקנות את השטר בקנין כחצר, ובבית מסיק הקצה"ח שבאמת לא אמרינן שביתו ושטרו באין כאחת, אלא באמת אינו קונה, וא"כ

לפ"ז גם כאן מכיון דבעינן שהיא תקנה את הככר ולא סגי בנתינה לחוד, לא אמרינן שהיא קונה את הככר ואת החצר כאחת.

מיהו הקצה"ח עצמו שם אזיל שגם גבי קידושי כסף סגי במעשה נתינה לחוד כמו גבי גט ולא בעינן שהאשה תקנה את הכסף, וכתב שמש"ה הדין הוא שאם קידשה באיסורי הנאה הרי היא מקודשת אפילו אם נאמר שלא שייך שתקנה את האיסורי הנאה, והיינו כהנ"ל משום דסגי במעשה נתינה. וכבר הבאנו לעיל באות י' את היסוד הנ"ל דסגי בקידושי כסף במעשה נתינה לחוד מהגרנ"ט בשיעורו בריש קידושין דהוכיח כן מהא דמהני אם זרק לה כסף קידושין ברה"ר והרי הוא קרוב לה והיא יכולה לשומרו די"א שהיא מקודשת בכה"ג מהתורה, והרי בכה"ג לא קנתה, וא"כ חזינן מזה דסגי במעשה נתינה. ועיי"ש שהבאנו עוד הרבה מקורות בענין זה. ולפ"ז שפיר שייך גם בכסף קידושין לומר "בבת אחת".

מיהו באמת זה אינו אלא גם אם סגי בכסף במעשה נתינה א"א לומר כאן דחשיב מעשה נתינה ע"י בבת אחת, והיינו משום שאין זה דומה לההיא דגירושין, כי התם הרי מדובר באופן שהחצר הוא שלה רק שבכל זאת כל זמן שהיא נשואה הרי החצר קונה בקנין חצר בשביל הבעל ומש"ה אין זה נקרא מעשה נתינה להאשה, אבל אילו היתה מגורשת אז הרי החצר קונה בשבילה בלי שתעשה בו שום קנין, רק שכל זמן שלא עשה מעשה נתינה על הגט אין היא מגורשת, אבל עכ"פ אם נחשיב אותה כמגורשת הרי יהיו כאן כל התנאים כדי להחשב באמת מעשה נתינה כי אם תהי' מגורשת החצר תפעל בשבילה, וא"כ בזה

אמרינן שגיטה וחצירה באין כאחת ושהכל חל כאחת, אבל הכא הרי הסלע שייך גם להאיש, ולא יתכן שיחשב מעשה נתינה א"כ האשה תקנה את חלקו בהסלע ע"י מעשה קנין, והרי הכא אינה עושה שום מעשה קנין של חזקה ע"י הנחת הככר כי הככר אינה שלה ולענין לקנות את הככר לא אמרינן בבת אחת, וא"כ יוצא שאפילו אם נחשיב אותה כמקודשת אכתי לא יהיו לנו כל התנאים שאנו צריכים בשביל להחשב מעשה נתינה כי אכתי אין הסלע כולה שלה ולכן לא שייך לומר בבת אחת.

מיהו אם נאמר שסגי בקידושי כסף במעשה נתינה א"כ יש ליישב את פירש"י גם בלי לומר שהסלע נעשה לגמרי שלה, כי גם בלי שיהי' הסלע לגמרי שלה י"ל שזה מיקרי בגדר מעשה נתינה כיון שיש לה חלק בהסלע, ואע"פ שבגיטין שם מבואר שאם שניהם יכולים לשמור הרי היא מגורשת ואינה מגורשת, אבל י"ל דהיינו משום דאירי ברה"ר, אבל בסלע של שניהם מכיון שיש לה ג"כ חלק בהסלע א"כ י"ל שהרי זה שפיר מיקרי בגדר נתינה. ועיין בפ"י כאן שכתב ליישב את שיטת רש"י כעין הדרך הנ"ל, והיינו שרש"י אזיל לשיטתו בהזורק (על פי ביאורו של הפ"י שם) שיכולה לשמור מהני מהתורה, וא"כ ה"ה בסלע של שניהם הרי היא מקודשת כיון שהיא יכולה לשמור, ואע"פ שגם הוא יכול לשמור אבל מ"מ מכיון דהוי גם הסלע שלה הרי זה עדיף מהיכא ששניהם יכולים לשמור ברה"ר (מיהו לכאורה יש לדחות דאיוז מין נתינה היא זו, הלא הככר נמצא אצלו כמו אצלה).

והמאירי כאן כתב שאע"פ שאם זרק גט לתוך חצר של שניהם אין היא מגורשת אבל גבי קידושין הרי זה שפיר מועיל וז"ל, טעם הדבר מפני שהגט לא יצא עדיין מרשותו ובגט צריך שיצא מרשותו, אבל בקידושין כל שיש לה בה קצת רשות, דיו, שהרי תן מנה לפלוני ואקדש אני לך מקודשת ואין אנו מקפידים אלא על דעתה, כך כתבו גדולי המפרשים עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא לומר שגבי גט בעינן מעשה נתינה, ולתוך חצר של שניהם אינו נחשב בגדר מעשה נתינה כיון שהוא גם שלו, אבל בקידושין סגי בקנין לחוד ולא בעינן מעשה נתינה (מיהו יש לעיין אם זאת היא באמת משמעות דבריו. ועוד דגבי מדין ערב שפיר יש כאן נתינה לפי כמה מהביאורים במדין ערב שהבאנו לעיל באות צ"ח - ק"א). ושוב הקשה שגם קנין אין כאן וכדאמרינן שחצר השותפין אינן קונין זה מזה. ותי' בזה"ל, ומ"מ הם מתרצים שאין שאר מקחים דומים לקידושי אשה שהרי יש דברים הרבה שאתה צריך להם בשאר קנינים שאין צריכין לקידושי אשה כמו משיכה והגבהה ודומיהם, ששאר מקחים הואיל וגופו של דבר הוא קנוי, צריך קני' חשובה יותר מן האשה, ומכל מקום עיקר הדברים כמו שכתבנו עכ"ל.

ועיין בהמקנה שכתב ליישב פירש"י בזה"ל, דהא דקאמר סלע של שניהם, לא מיירי שהי' בשותפות שניהם, אלא שהסלע הי' מיוחד מחצה לו ומחצה לה, והיא אמרה תנם על גבי הסלע ולא יחדה לו המקום אם בחלק שלה או בחלק שלו, והניח בחלק שלה, ומיבעיא לי' אי אמרינן כיון דאמרה סתם הנח על הסלע, ולא

אמרה בפירוש על החלק שלה, הוי דרך דחי' וכו' עכ"ל.

ושוב כתב וז"ל, מיהו דעת הרמב"ם שאפילו סלע של שותפות מהני, ועי' בק"א סי' ל' ס"ג שכתבנו ליישב דעתו ז"ל דבחצר או סלע של שותפין דלחומרא קי"ל דיש ברירה וכל חד בדנפשי' עייל ומשתמש כדאיתא בהשותפין בנדרים וכמו שהוכחנו שם באריכות עיי"ש וכו' עכ"ל (ומה שחצר השותפין אין קונים זה מזה הרי זה משום דכיון דהוי ספק אם יש ברירה או לא אין מוציאין מהראשון אבל גבי קידושין אזלינן לחומרא וכמו שביאר בק"א שם).

מיהו הנתינה"מ בסי' קע"ו סק"ב השתמש בדין ברירה כדי להסביר למה חצר השותפין אינו קונה בשביל השותף, והיינו משום שכשנתן השותף שהוא המקנה את החפץ בתוך החצר, הרי על ידי הדין של ברירה מתברר שאותו מקום הרי הוא באותה שעה שלו לבדו לתשמישו, ולכן אין המקום ההוא יכול לקנות בשביל השני דהא אינו חצירו של השני. מיהו לא הבנתי את דברי הנתינה"מ משום שלמה לא אמרינן שהמקום משמש אח"כ בשעת קנין בשביל השותף שהוא הקונה, ויוברר שהמקום הוא אז קנוי לו.

קנה) תד"ה אם הי' סלע שלה מקודשת.

וז"ל, ונראה לפרש דהכא אין הטעם תלוי בקנין חצירה, אלא כשהסלע שלה סמכה דעתה, ובשאינו שלה לא סמכה דעתה, ובעי כשהסלע של שניהם אי סמכה

דעתה או לא עכ"ל. והק' בחידושי המהרי"ט דהא אכתי קשה דבסלע של שניהם לא עשתה שום קנין. מיהו עי' בהגהות הר"ש מדעסויא בסוף המס' שהבין שכוונת תוס' היא כהרא"ש שפי' דמיירי שלאחר שאמרה תנהו על גבי סלע זרק את הככר לתוך חיקה, רק דכיון שאמרה לו תנהו על גבי סלע חזינן שלא סמכה דעתה להתקדש. ועי' גם בטור בסי' ל' שהביא פי' זה בשם תוספות.

והנה לכאורה בהציוור של סלע שלה אין צורך להעמיד בזרק לתוך חיקה כי בכה"ג שפיר יש כאן קנין חצר. ועי' בע"י שכתב שכן משמע מהרא"ש כאן, וכ"כ החלקת מחוקק, אבל הביא שהטור כתב גם על הציוור של סלע שלה דאיירי בזרק לתוך חיקה. וכתב האב"מ שם בסקי"א שכן מוכח מהגמ' לפי תוס' וז"ל, אמנם נראה דלשיטת תוס' על כרחך לא מיירי משום חצר, דאי נימא משום חצר א"כ מנ"ל להש"ס דמיירי בנתן אח"כ תוך חיקה בכדי למיבעי בסלע של שניהם בזרק לתוך חיקה אח"כ, כיון דמצינו לומר דברייתא לא מיירי בזרק לתוך חיקה אח"כ עכ"ל (פי' שהאב"מ נוקט שאם הציוור של סלע שלה איירי בלא זרק לתוך חיקה ה"ה דאיירי בכה"ג גם בהציוור שאין הסלע שלה). וכתב

שטעם הדבר, למה לא סגי בהניח על גבי הסלע שלה, הרי הוא משום שאינו משתמר, ועומד בצדה לא מהני לפי המגיד משנה אלא בעינן עומד בתוכה, והכא בסלע לא מסתבר לומר שהיא עומדת על גביו, ועי' גם בריטב"א שהקשה על רש"י דהא אינו משתמר ואי בעומד בצדה הרי פשיטא דמהני ואין צריכים לאומרו, ועי' בק"נ באות ע' מה שכתב על זה*. והיש"ש כאן כתב שמהרא"ש משמע קצת דשפיר איירי בנתן לתוך חיקה, אלא שהסיק שגם הרא"ש מודה שלדינא לא בעינן כן.

והנה הרא"ש כתב שכדרך זה (שזרק לתוך חיקה), יש לפרש גם את הגמ' של תנהו לעני זרוק לכלב, וכוונתו היא משום שלכאורה קשה דהיכא שאמרה תנהו לכלב או לעני הרי פשיטא שאין היא מקודשת, דהא לא קנתה את הככר (וכבר קמ"ל לעיל בהציוורים של אבא ואביך ופלוני שלא שייך כאן מדין ערב), ובע"כ צ"ל דשפיר יש כאן קנין משום דאיירי באופן שזרק לחיקה, רק דקמ"ל שלא סמכה דעתה והרי היא כאומרת לו שאינה מסכמת לקידושין. ועכ"פ לכאורה גם לפ"ז בהציוור של כלב רץ אחרי' או הציוור של כלב שלה לא בעינן לאוקמה בזרק לתוך חיקה, אלא גם

* והשיטה שלא נודעה למי כתב דרך מחודשת בזה, והיינו דהיכא שאמרה תנם על גבי סלע שאינה שלה אבל אמרה ואתקדש אני לך, אע"פ שאינה קונה, אבל בכל זאת מכיון שהיא נעשית עי"ז שומר על הככר, ה"ה דסגי בזה לקנין כסף, דקבלה דסגי למיהווי שומר סגי לכסף קידושין אלא שהיכא שלא אמרה ואתקדש אני לך אמרינן שהיא משטה בו, ובסלע של שניהם מיבעיא לי'

לרב ביבי אם היא משטה בו או אם לא בעינן אתקדש אני לך. ועי' בריטב"א שפי' שהכוונה היא שיועיל מדין ערב כי כאן בסלע שלה אין היא משטה בו גם אם לא אמרה לו ואתקדש אני לך (אבל מדין חצר אינו מועיל כי אין הסלע משתמר לדעתה, ועיין לעיל כאן), ובסלע של שניהם מיבעיא לי' לרב ביבי אם היא משטה בו או לא.

בלא זה י"ל שהיא מקודשת, כי בציורים אלו הרי הוא מהנה אותה וכ"כ הק"נ באות פ' בשם הרשב"א, וכ"כ הבית שמואל בסי' ל' סקט"ז בדעת הרא"ש, אבל הב"ח שם והק"נ באות פ' סוברים בדעת הרא"ש שגם בכה"ג בעינן שיזרוק לתוך חיקה. ועי' בטור שכתב שהבעיא של כלב רץ אחרי' איירי בזרק לתוך חיקה, אלא שהבית שמואל והח"מ שם בסקט"ז וסקי"ז כתבו שכוונתו היא דאיירי אפילו בזרק לתוך חיקה, דגם בכה"ג מיבעיא לן בכלב רץ אחרי' ויש צד לומר שאינה מקודשת. וע"ע בי"ש"ש כאן.

קנו) הציורים של כלב רץ אחרי' ועני הסמוך עלי'.

הנה בשני הציורים הנ"ל הצד לומר שאינה מקודשת הרי הוא משום שהי' מחויב גם בלא"ה לתת צדקה להעני וכן להצילה. ומלשון הגמרא משמע שאין הכוונה שבאמת אין זה נקרא שנתן כסף להאשה, דאילו כן לא היתה הגמרא צריכה לומר את הסברות בצורה של טענות דידה ("מצי אמרה ליי"), אלא היתה הגמ' צריכה לומר בלשון של "או דלמא מדאורייתא חיובי מחייב לאצולה", וכן "מאי טעמא כי היכי דמחייבא בי' איהי מחייב בי' איהו", וא"כ משמע דהוי שפיר בגדר כסף קידושין, רק שהיא יכולה לומר ששתקה כי חשבה שאינו כסף קידושין משום הטעמים שמוזכרים בגמרא, או שהיא יכולה לומר ששתקה משום שלא רצתה לקבלו ככסף קידושין.

ובטעם הדבר למה מיקרי כסף קידושין

י"ל דהיינו משום דנהי שגם הוא חייב לתת להעני והככר שנתן אינו בגדר כסף קידושין, אבל בכל זאת הרי היא מקודשת במה שמשתרש ממון אצלה מחמתו, דחשבינן כאילו היא קיבלה את הכסף הזה ממנו וממילא הרי הוא יכול לקדשה בזה (אלא שלפ"ז יוצא שלא בעינן מעשה נתינה, עי' בזה לעיל באות י"ז), וכן בכלב רץ אחרי' הרי היא מקודשת במה שהיא נשאת בריאה. גם י"ל שזה נקרא שנתן לה הנאה.

מיהו אכתי יש לעיין למה זה נחשב בגדר כסף קידושין, דלכאורה הרי זה בגדר מבריה ארי מנכסי חבירו דחבירו פטור מלשלם לו, ובשלמא לפי הדרך שכתבנו שזה נקרא שנתן לה הנאה א"כ י"ל שלא איכפת לן בזה שהיא פטורה מלשלם עבור זה כי סוף סוף הרי נתן לה הנאה, ואע"פ שהיא פטורה מלשלם עבורה אבל י"ל שבקידושין לא בעינן שיהי' להכסף קידושין דין ממון, עי' בזה לעיל באות צ"ט, וכן י"ל שלא בעינן בכסף קידושין שיהי' קיים חיוב החזור, עי' בזה באות י' סק"ז, אבל לפי הדרך שהיא מקודשת במה שמשתרש ממון גבה קשה דהא אין זה נקרא שהוא נתן לה ממון זה וכמו שרואים מהדין שבמבריה ארי הרי הוא פטור מלשלם, וא"כ למה היא מקודשת, ונבאר דברינו, דהנה רש"י בב"ק דף נ"ח ע"א כתב שהטעם למה במבריה ארי הרי הוא פטור מלשלם הרי זה משום שהמבריה עשה מצוה, כלומר שזה שניצל קיבל הנאה מהמצוה ולא מהמבריה וכסברת הגמ' בכתובות דף ק"ח על פי ביאורו של השט"מ שם, ותוס' בכתובות שם סוברים שהטעם הוא משום שהנאהו רק בדרך

גרמא, וא"כ הדין נותן שלא יהי' נחשב בגדר כסף קידושין כי נהי שהיא קיבלה אבל אין זה נקרא שהוא נתן.

וע"ע בענין זה לעיל באות ע"ו.

מיהו י"ל שלכסף קידושין סגי בזה שהוא הסיבה למה קיבלה אע"פ שלא מיקרי איהו בגדר מהנה ונותן, דלא גרע מדין עבד כנעני, עי' בזה באות קי"ב.

שו"ר בריטב"א כאן שכתב ג"כ דהוי בגדר כסף קידושין, וכתב שאע"פ שמבריה ארי פטור, "אבל הכא שעבד מדעתה שאמרה לו תנהו לכלב, משתלם ממנה, דהפודה שבוי כיון שכבר הגיע לו הנזק לא חשיב מבריה ארי וכו'". ופי' הריטב"א שמספקא לן אם היא מתכוונת לקידושין או אם היא מתכוונת לשלם לו. וגם הרשב"א הזכיר פירוש דבודאי חשיב כסף קידושין רק דמספקא לן אם היא מתכוונת לקידושין או לדעתך.

ועיין גם במאירי כאן דמבואר דס"ל שאע"פ שהוא חייב לעשות כן אבל בכל זאת הרי זה נחשב כסף קידושין רק דמיבעיא אם האשה גומרת דעתה או לא וז"ל, או שמא מכיון שאף הוא חייב בכך מדכתיב לא תעמוד על דם רעך אינה גומרת להקנות עצמה בכך, ודבר זה כשהיא רוצה להחזיר לו דמי הככר, שאם לא כן אינו חייב להצילה, שאף הוא אסור להציל עצמו בממון חברו (כדאמרינן בב"ק דף ס' ע"ב). ויש אומרים שאע"פ שהוא עצמו אסור להציל עצמו בממון חברו אחר שאין בעל הממון לשם, מ"מ כל שבעל הממון שם חייב להצילו על מנת שלא ליטול ממנו מה שהפסיד בהצלתו ואינו יכול להוציא ממנו בדין וכו' עכ"ל.

ברם עיין ברשב"א שכתב שספיקת הש"ס בכלב רץ אחריו הרי היא באמת באם מיקרי בכלל בגדר כסף קידושין, והקשה החמדת שלמה עליו שבודאי הרי זה מיקרי שנתן לה כסף קידושין, שהרי המציל עצמו בממון חברו הרי הוא חייב לשלם לו וא"כ יוצא דשפיר נתן לה הנאה ושוויות. וכבר הבאנו שגם המאירי הביא שיש מחייבים אותה לשלם מצד הדין של מציל עצמו בממון חברו. מיהו לכאורה אין ראי' מהגמ' ההיא בב"ק דף ס' של מציל עצמו בממון חברו משום דהתם איירי באופן שהזיק בידים לממון חברו ועי"ז הציל את עצמו וכההיא דב"ק שם ששרף דוד שדה של עדשים כדי להציל את עצמו, וא"כ יש כאן סיבה המחייבת אותו בתשלומין דהיינו הדין של מזיק, אבל הכא י"ל שהיא פטורה מחמת הדין של מבריה ארי ומש"ה שפיר יש צד לומר שאינו בגדר כסף קידושין והיינו משום שאולי לא מספיק בזה שהאשה קיבלה אלא הרי אנו צריכים שהאיש יתן (ועיין לעיל בהשגת המאירי שהבאתי על השיטה הנ"ל). ומהריטב"א הבאנו שהכא אין זה דומה למבריה ארי.

ועיין גם בקו"ש כאן באות ע"ו שכתב דמיבעיא לן אם מיקרי בגדר כסף קידושין והיינו דמספקא לן אם אין זה נקרא שהוא ההנה אותה וכסברת השט"מ בכתובות שם, או האם זה שפיר חשיב כסף קידושין, והקשה על השט"מ שבודאי בדין הוא שיהי' נחשב כסף קידושין וכמש"כ הרא"ש בסנהדרין שהניצל חייב לפרוע להמציל וא"כ יוצא שהוא נותן לה לשם קידושין הנאה שהיא חייבת לשלם לו עבורה. מיהו לא מצאתי רא"ש כזה בסנהדרין, אלא בב"ק

דף ס' ע"ב על ההיא דמסקינן שאסור להציל עצמו בממון חברו פי' הרא"ש כתוס' שם שבודאי הרי זה מותר, רק שהכוונה היא שהוא חייב לפרוע לו, וכבר כתבנו שיש מקום לומר שאין ראי' משם לכאן משום שכאן הרי היא פטורה משום הדין של מבריא ארי.

ועכ"פ הקו"ש כתב וז"ל, והרא"ש כאן פי' דמיירי שהגיע כבר לרשותה והאיבעיא היא כיון שאמרה זרוק לכלב שמא כיוונה להשטות בו ולא לקידושין עכ"ל. מיהו יש להעיר על הקו"ש דהא לאו כו"ע מודו שהרא"ש מפרש את האיבעיא של כלב רץ אחרי' באופן שזרק לתוך חיקה, אלא יש אומרים שהאיבעיא הוא באופן שזרק להכלב, וא"כ אכתי קשה עליהם קושייתו שהרי בכה"ג בודאי ההנה אותה. ועוד דמכיון שהקו"ש מוכן ללמוד שהשאלה אינה באם יש כאן כסף קידושין או לא, אלא באם היא מתכוונת לקידושין או לשטות בו, א"כ ה"ה שאפשר ללמוד כן גם אם נתן להכלב ולא לתוך חיקה, ויש ליישב. ועיין בסוף אות קנ"ה.

ואת הביאור שכוונת הגמרא היא לחקור אם חשיב בגדר כסף קידושין ייחס הקו"ש לרש"י. מיהו לא ראיתי ברש"י שהוא מפרש כן, ונהי שרש"י אינו מפרש שהציוור של סלע של שניהם איירי בנתן בחיקה, אבל היינו משום דס"ל שגם בלא"ה יש כאן קנין חצר (ועיין בסוף דברי הקו"ש שכתב וז"ל, שמא י"ל דבאיבעיא זו דזרוק לכלב יפרש גם רש"י כפי' הרא"ש דהספק הוא בכוונת האשה עכ"ל).

ושוב כתב וז"ל, ולפירש"י דמיבעי אם אפשר להתקדש בהנאה כזו י"ל דזה גופא

מספקא להו אם חייבת לשלם עבור הצלתה כיון שהוא חייב להצילה, אבל צ"ע מהא דתניא כתובות נ"ט ואם ה"י התינוק מכירה נותן לה שכרה וכופה ומניקה מפני הסכנה, ומבואר דצריך לשלם להמציל אף שחייב להציל מסכנה עכ"ל. מיהו יש לדחות דשאני התם שיש דרך איך לחייב שהרי אפשר לומר שהרי הוא כאומר לה תן חלב להתינוק ואתחייב אני לך דחייב מדין ערב עבור החלב (ויש לדחות), אבל הכא הרי הוא בגדר מבריא ארי דפטור.

והנה יש לעיין למה בכלב רץ אחרי' מיבעיא לן אם היא מקודשת, ואילו בעני הסמוך עלי' פשיטא לן שאינה מקודשת. והר"ן כאן כתב דהיינו משום דשאני רץ אחרי' דהוי הצלה דגופה ולא רק דכספה, והצלה דנפשה חשיבא לה טובא וגמרה ומקניא נפשה. מיהו לכאורה דבריו אתי שפיר רק אם מספקינן מצד כוונת האשה.

קנז) זרוק לים או לכלב או הנח על גבי סלע ואתקדש אני לך.

האם זה מהני מדין ערב.

הנה הראשונים כאן דנו בענין אם היכא שאמרה לו זרוק לים או לכלב או הנח על גבי סלע ואתקדש אני לך הרי היא מקודשת מדין ערב או לא. ומהרא"ש כאן מבואר שהשאלה שוה בכל שלשת הציוורים. וכתב הרא"ש שדעתו נראית דלא דמי לערב כיון שלא מטי הנאה לשום איניש אבל שבכל זאת ראוי להחמיר. והאבני מילואים בסי' ל' סקי"ב כתב שמהטור משמע שהסובר ששפיר מהני מדין ערב סובר כן גם בתנא על גבי סלע, אלא שהביא האב"מ

שהרמב"ן כאן כתב שהנח על גבי סלע לא מהני מדין ערב, אע"פ שזרוק לים או לכלב שפיר מהני, והיינו משום שבזרוק לים או לכלב הרי הוציא ממון על פיו, אבל בהנח על גבי סלע לא עשה כלום. וכתב האב"מ שאין כאן מחלוקת אלא שהרמב"ן איירי בסלע משומר אשר בכה"ג לא ילך לאיבוד ולא הוציא ממון על פי, אבל הטור איירי בסלע שאינו משומר.

ועיין בריטב"א שכתב שבתן על גבי סלע ואתחייב או ואתקדש אני לך הרי זה מהני מדין ערב, ומבואר בדבריו שכוונתו היא להיכא שסופו לילך שם לאיבוד.

וע"ע ברשב"א שחולק על הרמב"ן וס"ל שזרוק לים לא מהני מדין ערב כי לא מהני מדין ערב אלא היכא שהוא נותנו לבן זכי.

והנה לפי הצד שהבאנו לעיל (באות צ"ח - ק"א) בביאור מדין ערב שזה כאילו קיבלה את גוף הכסף ועשתה בו כרצונה א"כ הרי זה שפיר צריך להועיל, כי גם כאן בהציורים הנ"ל י"ל כן, ואפילו בתנם על גבי סלע משומר הדין נותן שיועיל, אבל לפי הדרך שזה כאילו קיבלה זכות השתמשות בהכסף א"כ אולי י"ל שזריקה לים אינה בגדר השתמשות כיון שזה מעשה איבוד, וכן תנם על גבי סלע משומר אינו בגדר השתמשות כיון שזה מעשה בעלמא בלי שום ערך. ואולי יש לדחות שגם לפי הדרך הראשון לא אמרינן בהציורים הנ"ל שהיא מקודשת מדין ערב, והיינו משום שי"ל שרק היכא שהיא צוותה לעשות בהמעות דבר של

תועלת הרי זה נקרא כאילו באו לידה אבל היכא שציוותה לעשות בהמעות מעשה איבוד או דבר של מה בכך אין זה נקרא בכלל כאילו הגיעו לידה. ואולי יש לחלק בזה בין מעשה איבוד למעשה של מה בכך דבמעשה איבוד הרי זה שפיר נקרא שבאו המעות לידה כיון שהוא מעשה שיש בו משמעות. ובחידושי הגר"ח על הש"ס איתא בביאור דעת הרא"ש שהטעם לומר שהיכא שאמרה זרוק לים ואתקדש אני לך אין זה מועיל מדין ערב הרי זה משום שאין זה נקרא שהגיעו המעות לידה.

מיהו כבר הבאנו שבשט"מ בב"מ דף ס"ט ע"ב כתב בשם הריטב"א בשם הרמב"ן וז"ל, דאפי' א"ל זרוק לים ואלוה לך הרי זה כאילו הגיע לידו וחזר וזרקו לים כיון שזה על פיו זרק וכו' עכ"ל.

ולפי הצד שהבאנו שם שמדין ערב מהני משום שעצם מה שהוא נותן כסף למי שהוא אחר על פי דיבורה הרי זה יכול להחשב קנין כסף עבודה, ולעולם הקנין כסף הוא נתינת הכסף להשני, א"כ שפיר י"ל שזרוק לים לא יועיל מדין ערב כי בשביל קנין כסף בעינן שיתן לבן דעת ולא רק שיוציא מתחת ידו (ע"י לעיל כאן בשם הרשב"א).

ובאמת מלשון הרמב"ן כאן (דס"ל שזרוק לים ואתקדש אני לך שפיר מהני משום דין ערב אבל תנם על גבי סלע לא מהני) משמע דס"ל שמדין ערב מהני משום דהוי כאילו הגיע הכסף לידה, ולעולם העובדא שחשיב נתינת כסף לידה זהו הקנין כסף*, אבל בלשון הרשב"א שהבאנו באות צ"ח סק"ח

קיבלה מדין ערב חייבת לשלם, ממונא שקלה מיני, אבל הכא (גבי תנם על גבי סלע) היא לא

(* וז"ל הרמב"ן, איכא למימר דהתם (גבי מדין ערב) שאני דכיון דמפיק ממונא על פומא ואם

ביארנו שם שיתכן דס"ל שמדין ערב מהני משום שמה שהפלוגי זוכה הרי זה צריך לחייב את המצוה משום ערב ושוב חל הקנין תמורת ויתור הערבות, וא"כ שפיר סובר הרשב"א שזרוק לים אינו יכול להועיל משום דין ערב**).

והנה הרשב"א הקשה על הרמב"ן דהנה בגמרא משמע שכל הצד לומר שבכלב רץ אחרי' הרי היא מקודשת הרי זה משום הנאת ההצלה, ואילו לפי הרמב"ן הרי בכה"ג י"ל שהיא מקודשת מדין ערב, דהא כל הטעם לומר בציוורים של תנהו לאבא ולאביך ולפלוגי שאינה מקודשת מדין ערב הרי זה משום דדיינין שהיא משטה בו וכמש"כ רש"י ותוס', וא"כ הכא שאינה משטה בו דהא רוצה היא בהצלתה י"ל שהיא שפיר מקודשת מדין ערב.

מיהו בדעת הרמב"ן י"ל דאיירי באופן שהיא לא אמרה לו לזרוק להכלב אלא הוא עשה כן מעצמו, א"נ דהרמב"ן יפרש דאיירי באופן שזרק לתוך חיקה רק שהיא אמרה תנהו לכלב וכדרך שכתב הטור.

והריטב"א כאן כתב דשפיר מהני תנם על גבי סלע וזרוק לים מדין ערב. ומבואר בתוך דבריו שמדין ערב מהני משום שיש לה

הנאה מזה שנעשה רצונה ולכן גם בהני גווי הרי זה מועיל.

דף ט' ע"א

קנח) הבה מיהבה.

הנה בגמ' מייתנין עובדא דאמרה לי' הב לי חד שוכא, והוא השיב לה בלשון שאלה "אם אתן לך האם תסכימי להיות מקודשת" והיא ענתה הבה מיהבה, א"נ הבה לחוד, ומסקינן שבשני המיקרים אין היא מקודשת. והנה בהציוור הנ"ל יש ג' חסרונות, א', מה שהיא שאלה בתחילה שלא לשם קידושין, ב', מה שהיא לא ענתה בסוף בלשון "הן" שזה מורה שהיא מסכימה לקידושין, אלא אמרה, בלשון הב, ג', מה שהוא לא אמר לה בלשון חיובי "הרי את מקודשת לי בו", אלא בלשון שאלה של "אי יהיבנא לך מיתקדשת לי". ויש לעיין מה יהי' בציוור שחסר אחד מהחסרונות הנ"ל.

והנה תוס' כאן הקשו וז"ל, וא"ת ומי גרע מתן מעות לפלוגי דמקודשת כ"ש כשאומרת תן לי עכ"ל, ופירשו שעיקר החסרון הוא בזה שבקשה בתחילה שלא לשם קידושין**, אבל לא כתבו שעיקר

כשהמקבל אינו בר זכי' אין כאן דין ערבות, והיינו שבכלב רץ אחרי' אינה מתקדשת מחמת ממש של כבר שנותן לכלב בדיבורה אע"פ שאמרה ואתקדש אני לך, אלא מחמת הנאת ההצלה וכו' עכ"ל. וע"ע בהמשך דברי הרשב"א שם שהבאנו בסוף אות צ"ח.

** ואולי רק אם אמרה הב, אבל אם שתקה הרי היא שפיר מקודשת, עי' בזה להלן כאן וכן באות קנ"ט.

שקלה כלום ואיהו נמי לא אפיק כלום, לשקול ממונא וליזול.

(* וז"ל הרשב"א בעניינינו, ולא מדין ערבות דאין דין ערבות אלא במי שנותן לבר זכי' על פי (כצ"ל) דיבורה, לפי שהערב אינו מתחייב אלא מפני זכיית הלוח, דמשאמרה תן מנה לפלוגי ואתקדש אני לך אע"פ שהמקבל אינו מתחייב עליו בכלום, דהא מתנה הוא דקא שקיל, מ"מ היא מתקדשת בו באותה הנאה הבאה לאותו בן זכי' בדיבורה, אבל

החסרון הוא במה שהוא אמר בלשון שאלה (ושבדבר זה הרי זה חלוק מהציוור של מדין ערב), ומשמע מדבריהם שהיכא שלא בקשה תחילה, אז לא מפריע מה שאמרה בלשון הב, וכן מה שהאיש אמר בלשון שאלה, אלא שמשמע מדבריהם שאם השיבה הבה מיהבה, אז אפילו אם לא בקשה תחילה הרי זה מפריע ואינה מקודשת (ויש לעיין אם ס"ל כן גם כשלא אמר בדרך שאלה), וכן משמע שעל הב מיהבה לא הי' קשה להם בתחילה מ"ש מדין ערב. ועיין בשיטה שלא נודעה למי שחקר בזה וז"ל, וצ"ע אי אמר לה (כצ"ל) איהו ברישא, ואמרה לי' הב מיהבה מהו, דאיכא למימר הבה מיהבה משמע תן בלשון מתנה עכ"ל.

מיהו שיטת הרשב"א היא שהכל תלוי בזה שאמר לה בלשון שאלה אפילו אם לא בקשה קודם.

ועיין בר"ן שהביא שיטה דבעינן ב' החסרונות, והיינו שגם היא בקשה בתחילה שלא לשם קידושין, וכן שהוא אומר בלשון שאלה ולא בלשון חיובי, וז"ל הר"ן, ואיכא מ"ד דטעמא דאינה מקודשת משום דאדיבורה קמא קא סמכה דקאמרה לי' מעיקרא הב שלא לשם קידושין, אבל אי אמר לה איהו מעיקרא אי יהיבנא לך מקודשת לי ואמרה הבה א"נ הבה מיהבה, כדאמר איהו קאמרה ומקודשת, וכן נמי אפילו היכא דאמרה איהי מעיקרא הב, אם חזר ואמר לה בשעת נתינה התקדשי לי בו ואיהי אמרה הב מיהבה מקודשת עכ"ל.

וביאר המל"מ דכוונתו היא בין להיכא שאמר לה בתחילה (לאחר שביקשה את הדבר) לשון חיובי ואמרה הבה מיהבה,

ובין להיכא שבתחילה אמר לשון שאלה ואמרה הבה מיהבה ושוב אמר לה בלשון חיובי ואמרה הבה מיהבה דגם זה מהני (וכ"כ המאירי בשם גדולי המפרשים [הראב"ד] שגם זה מהני, וגם הרא"ש הביא את דברי הראב"ד, אלא שכתב היש"ש כאן בסי' י"ד וכן האב"מ בסוף סי' כ"ט שמשמע מהרא"ש שהכוונה היא דוקא להיכא ששתקה, והביא היש"ש שכן כתב המ"מ בשם הרמב"ן).

והיכא שבקשה היא, ושאל הוא, ושתקה, עיין בעצמות יוסף ובכ"מ ובלח"מ ובמל"מ שצדדו בזה וכן בכוונת דברי הרשב"א שהביאו הר"ן והמ"מ בפ"ד מהל' אישות ה"ה. מיהו בדברי הרשב"א לפנינו בחידושי הרשב"א איתא להדיא דשפיר מהני, וז"ל בסוף דבריו, ואי אמר לה יהיבנא לך מקודשת, ושקלתי ואישתיקא, מקודשת, דהשתא לא גליא דעתה דלא נסיב לקידושין, וחזקה אתרצויי אתרציית לקידושין ושקלתי, וראי' לדבר וכו' עכ"ל, ואיירי הרשב"א גם על היכא שבקשה היא תחילה וכמו שמוכח מראייתו עיי"ש. וגם המל"מ שם כתב שכן נראה מדברי הרשב"א בחידושו. מיהו הכ"מ שם דייק מלשון הרמב"ם דלא מהני ושאינה מקודשת משום שכתב הרמב"ם שאם אמרה הן הרי היא מקודשת. והע"י צידד לומר שיש לדייק מהרמב"ם רק דלא הוא ודאי מקודשת אלא ספק מקודשת אבל ספיקא מיהא הוא, והמהרי"ט בחידושו על הרי"ף כאן כתב דהוי ספיקא. והב"י בסי' כ"ט דייק מלשון הרא"ש כאן שהיא שפיר מקודשת, והרמ"א והב"ח והלח"מ והע"י כאן השיגו על דיוקן,

ובהגהות פרישה וכן בע"י הובאו דברי הב"י בתשובה שכתב לקיים את דיוקו, והקרוב נתנאל נקט שלפי הרא"ש שפיר מהני. ועיין עוד בזה בהאות הבאה.

קנט) תד"ה הב.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, הב אשקי ושדי אינה מקודשת, וא"ת מי גרע מתן מעות לפלוני דמקודשת, כ"ש כשאומרת תן לי, וי"ל דשאני הכא דמעיקרא היתה שואלת שלא בתורת קידושין, ומש"ה איכא למימר כשאומרת הב, אדעתא דמעיקרא קאמרה עכ"ל.

ועיין בשער המלך בפ"ה מהל' אישות הכ"א שהביא את קושיית המהר"א ששון בתשובותיו סי' קע"ו דמה הוא הדמיון לדין ערב הלא התם אמרה ואתקדש אני לך משא"כ הכא הרי לא אמרה כן, ותי' המהר"א ששון שכוונת תוס' היא להקשות מציוור שאמרה רק תן מנה לפלוני ואמר לה האיש בלשון שאלה "אם אתן האם תתקדשי לי", דקים להו לתוס' שזה מהני, ומש"ה הקשו מאי שנא הכא דלא מהני (ובענין למה באמת לא בעינן שתאמר ואתקדש אני לך אפילו אם נאמר שלעיל בתן לאבא הרי זה מעכב, כבר ביאר המהר"ט כן דהיינו משום שרק התם מקפידים על זה משום שהאיש רצה לתת את הכסף לה, והיא אמרה לו לתת לאבא ולא לתת לה, ולכן אם אינה אומרת ואתקדש אני לך נקטינן שהיא משטה בו, אבל כאן הרי קאי דברי' על מה שאמר הוא, ולא אמרה היא דבר אחר, ומש"ה י"ל שאינה משטה בו).

ועיין בשער המלך שהקשה שלפ"ז צ"ע

על תירוצם של תוס', דאכתי מאי שנא מהציוור הנ"ל בערב, וכתב דשאני הכא שאמרה הב משא"כ התם הרי שתקה ומש"ה הדגישו תוס' בתירוצם דאיירי כאן באומרת הב, וכתב שמזה יוצא כשיטת הרשב"א כאן שאם בקשה היא את הדבר ואמר לה האיש אם אתן לך האם תתקדשי לי והיא שתקה ולא השיבה כלום, הדין הוא שהיא מקודשת, אלא שהקשה שהמהר"א ששון עצמו בתשובה קע"ה כתב לדייק מתוס' דלא כהרשב"א ושבהציוור הנ"ל אין היא מקודשת, והיינו משום שאם ס"ל לתוס' כהרשב"א למה לא תירצו באמת דשאני התם בערב ששתקה, ודלא כהנ"ל שזהו באמת תירוצם, והוא הבין שתירוצם הוא שגם בתן לפלוני לא יועיל היכא שפתחה בדברים תחילה.

קס) בענין דברי הרשב"א.

הנה הרשב"א כאן כתב שהיכא שאמר לה בלשון שאלה ואמרה לו הב, אפילו אם חזר ואמר לה בלשון חיובי "התקדשי לי", ושתקה, אין זה מועיל, והיינו משום דהכא בודאי איירי באופן שחזר ואמר לה בשעת נתינה התקדשי לי, ואפילו אם לא אמר לה אבל מ"מ כשנתן לה הרי אנן סהדי שהוא נותן לשם קידושין, וא"כ הרי זה כמו מדבר עמה על עסקי קידושין, והרי זה נחשב שיש כאן לשון חיובי, ובכל זאת חזינן דלא מהני עכ"ד הרשב"א.

מיהו יש להעיר על דבריו דנהי דחשיב כמדבר עמה על עסקי קידושין ומצד הדין הרי זה נחשב כאומר לה לשון חיובי, אבל בכל זאת הרי האשה בדעתה בודאי מתייחסת רק למה שאמר לה האיש בפירוש בלשון שאלה "האם תתקדשי לי", וא"כ

אכתי י"ל שהיכא שחזר ואמר לה להדיא בלשון חיובי הרי היא שפיר מקודשת. ועוד הביא הרשב"א בתוך דבריו את הגמ' לקמן בדף י"ג דההיא איתתא דהוה קא מזבנא ורשכי, אתא ההוא גברא חטף ורשכי מינה, אמרה לי הבה ניהלי, אמר לה אי יהיבנא לך מיקדשת לי, ואישתיקה, ואמר רב נחמן יכולה למימר אין שקלי ודידי שקלי, וכתב הרשב"א דהתם בודאי איירי באופן שחזר ואמר לה הרי את מקודשת לי אע"פ שלא פירשו כן להדיא בהגמ', וביאר דהיינו משום שאל"כ מנ"ל שהוא נותן לה לשם קידושין אולי הרי הוא מתכוין להחזיר לה את שלה, וא"כ גם כאן י"ל דאיירי באופן שחזר ואמר לה בלשון חיובי אע"פ שלא פירשו כן להדיא בתוך הגמרא.

ושוב כתב שאם בקשה היא את הדבר ושאל הוא אם היא מסכימה להתקדש, והאשה שתקה, ולא אמרה הב מיהבה, הרי זה מועיל כמו התם בוורשכי אם לא משום הטענה של דידי שקלי, והקשה האבני מילואים בסוף סי' כ"ט דהא שאני התם שחזר ואמר לה בלשון חיובי, והרשב"א כאן איירי בלי לשון חיובי.

ותי' האב"מ שהרשב"א אזיל לשיטתו לעיל בדבריו דהיינו מה שהבאנו שכתב שגם הכא הרי זה נחשב שיש לשון חיובי כי הרי זה נחשב כמו מדבר עמה. ושוב הביא האב"מ את מה שכתב הרא"ש שאם בקשה היא, ושאל הוא, ואמרה היא, ושוב אמר הוא לשון חיובי, ושתקה היא, הרי זה שפיר מועיל, ודלא כהרשב"א, ומשמע שאם שתקה בתחילה אחרי הלשון שאלה אינה מקודשת, והקשה האב"מ דהא

יש כאן לשון חיובי ע"י שזה נחשב כמדבר עמה על עסקי קידושי, ותי' האב"מ שאולי סובר הרא"ש שלשון שאלה אינו מהווה מצב של מדבר עמה על עסקי קידושי אח"כ בשעת נתינה. ויש לפרש דהיינו משום שכיון שאמר בלשון שאלה, ליכא אנן סהדי שגם אח"כ בשעת נתינה כוונתו היא לשם קידושין. ועכ"פ לפי מה שהערנו י"ל שאפילו אם שפיר מיקרי בשעת נתינה כמו מדבר עמה, אבל בכל זאת האשה בשתיקתה מתיחסת רק לדיבורו הקודם שהי' בלשון שאלה.

והנה לעיל באות קנ"ח הבאנו כמה דעות בענין אם שיטת הרא"ש הרי היא באמת כמו שנקט האב"מ דהיינו שאם בקשה את החפץ ואמר האיש האם תתקדשי לי ושתקה אינה מקודשת. ועכ"פ לפי דרכו של האב"מ יוצא ששיטת הרא"ש והרשב"א הרי הן הפוכות זו מזו, שהרי הרא"ש סובר ששתיקה אחרי לשון שאלה בתחילה, לא מהני, אבל לשון חיובי ושתיקה, אחרי לשון שאלה והב, שפיר מהני, ואילו הרשב"א סובר ששתיקה אחרי לשון שאלה בתחילה, שפיר מהני, אבל לשון חיובי ושתיקה, אחרי לשון שאלה והב, לא מהני.

קסא) בתך מקודשת לי.

צ"ע למה נקטו דוקא ציור שהאב מקדש את בתו. ועי' בהמקנה מש"כ בזה. ואולי י"ל שנקטו כן כדי לאשמועין שלפעמים צריכים דוקא לשון זה של בתך ולא יועיל אם יכתוב הרי את, והיינו בנערה או קטנה ובציור שהוא מוסר את השטר לאבי'. והר"ן כאן צידד שגם היכא שהוא מוסר לה עצמה את השטר בעינין "בתך"

(והרמב"ן סובר שהיכא שהוא מוסר לה עצמה הרי הוא יכול לכתוב הרי את בין בנערה ובין בקטנה וכן בין אם נתן לה האב רשות לקבל קידושין ובין אם הוי בתורת שליחות דאב, רק דקמ"ל דה"ה דסגי בבתך, וכן קמ"ל שאם מסר להאב והרי היא קטנה בעינן בדוקא "בתך", והר"ן הביא בשמו שגם בנערה בעינן בתך). מיהו הריטב"א סובר שגם כשהוא מוסר לאבי סגי בהרי את, ואפילו בקטנה.

וע"ע בזה באות קס"ו.

קסב) כי יקח בבעל תלה רחמנא.

צ"ע מאי מייתי מפסוק זה, הלא קרא דכי יקח איירי בקידושי כסף. ועיין ברמב"ן וברשב"א שעמדו על זה ותירצו דאזלה הגמ' דמקשינן הויות להדדי. והריטב"א תי' בדרך אחרת, והיינו שלבית דילפינן שהאשה נקנית בשטר מהיקישא דהוי' ליציאה א"כ מעתה נקטינן שהפסוק של כי יקח כולל גם קידושי שטר.

והנה מסוגיית הגמ' לקמן בסמוך לפי פירש"י שם יוצא דשפיר מקשינן הויות להדדי, דהנה לקמן מיבעיא לן אם בעינן ששטר קידושין יהי' כתוב לשמה משום דמקשינן הוי' ליציאה, או האם לא בעינן כן משום דמקשינן הויות להדדי, כלומר דמקשינן שטר קידושין לכסף קידושין, ומסקינן דמקשינן הוי' ליציאה, ופירש"י משום שכל עיקרו של שטר קידושין ילפינן מיציאה, וא"כ מבואר שאלמלא טעם זה שפיר מקשינן הויות להדדי.

מיהו הר"ן בריש מכילתין כתב שאע"פ ששטר קידושין פסול אם הוא מחובר משום

דילפינן מגט שהוא פסול אם הוא מחובר אבל בכל זאת אפשר לקדש אשה ע"י דבר מחובר בתורת קנין כסף ולא מקשינן הוי' דכסף ליציאה, והוכיח כן מהסוגיא בע"ב דמבואר שם דלא בעינן שכסף קידושין יהי' עשוי לשמה כמו שצריכים בשטר קידושין וא"כ חזינן דלא מקשינן הוי' דכסף ליציאה, ולכאורה דבריו תמוהים דהא אכתי נקיש הויות להדדי ונלמד הוי' דכסף מהוי' דשטר דהא מהתם מוכח ששפיר מקשינן הויות להדדי היכא שא"א למילף מיציאה, והא דלא בעינן לשמה בקידושי כסף כמו בשטר י"ל דהיינו משום שלא שייך בכלל להצריך שהכסף יהי' עשוי לשמה משום שהאשה מתקדשת ע"י השויות ולא ע"י הטיבוע וכמו שכתב הר"ן עצמו להלן שם סברא זו לפי השיטה שפוסלת כסף קידושין במחובר משום ששפיר מקשינן הוי' דכסף ליציאה עיי"ש. וכתב הקו"ש באות א' שהר"ן סובר שלפי מסקנת הגמ' בשום פעם לא מקשינן הויות להדדי והיינו משום ששאלת הגמ' לענין לשמה היא באמת אם בכלל מקשינן הויות להדדי והמסקנא היא שבשום פעם לא מקשינן הויות להדדי ושמש"ה מקשינן הוי' דשטר ליציאה לענין לשמה, אלא שהראה הקו"ש שצ"ל שהיינו רק לענין עצם מעשה הקידושין של כסף ושטר, אבל בנוגע לדיני חלות הקידושין והגירושינן שפיר מקשינן, וז"ל הקו"ש, ושמא י"ל לדעת הר"ן דגם הך היקישא לא ניתן אלא ללמוד דיני חלות הקידושין, שיהיו שוין בזה כסף ושטר, כמו הא דילפינן כתובות מ"ו דאב זכאי בבתו בקידושי בכסף ושטר, וכן לענין תנאי בביאה כתובות ע"ד, וכן לענין ארוסה לאכול בתרומה

דילפינן מקנין כספו והדר ילפינן שטר מהיקישא דהויות להדדי כמש"כ רש"י בפרק אע"פ, אבל לענין מעשה הקנין שיהא דומה למעשה השטר לא ילפינן מהדדי עכ"ל.

ויש להקשות דהנה מצד אחד הרשב"א הסיק לעיל בדף ב' כהשיטה ששפיר אפשר לקדש במחובר בתורת קנין כסף, ולא מקשינן לענין זה הויות להדדי, וכבר הבאנו מהקו"ש דהיינו משום שזהו דין בנוגע למעשה הקידושין ולא לענין חלות הקידושין, ואילו מצד שני כבר הבאנו שכתב הרשב"א כאן שצריכים שהבעל יכתוב את השטר קידושין משום דמקשינן הויות להדדי, והרי גם זה הרי הוא דין בהמעשה קידושין.

והנה ע"ע ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א בריש מכילתין שכתבו שנקט התנא סדר של כסף שטר וביאה כי כסף כתיב ברישא בקרא דכי יקח, והדר כתיב ובעלה, רק דמכיון שקנינו של שטר מרובה ככסף לכן תני שטר בהדי כסף לפני ביאה. ולכאורה הריטב"א הי' יכול לכתוב משום ששטר הוא בכלל קרא דכי יקח.

קסג) התם נמי כתיב ואקח את ספר המקנה.

פירש"י וז"ל, אבל הכא כתיב כי יקח עכ"ל. וצ"ע דהא כתיב נמי את בתי נתתי לאיש הזה ומאי אולמי' האי מהאי.

ועיין במהרש"א שכתב בתוך דבריו שלפי המסקנא אע"ג דעקרינן קרא דשדות בכסף יקנו מפשטי' בגלל הפסוק של ואקח את ספר המקנה, אבל קרא דכי יקח לא עקרינן. ברם לא כתב טעם למה.

ועיין בשיטה שלא נודעה למי שכתב

שלפי המסקנא אתי קרא דואקח את ספר המקנה ומפיק לי' לשדות בכסף יקנו מפשטי' וקרי לי' יקנו, אבל את בתי נתתי לא מפיק לכי יקח מפשטי' כי יש לאוקמה קרא דאת בתי בחופה. מיהו צ"ע דלפי דרכו היתה הגמרא צריכה לפרש בהדיא דבר זה שאפשר לאוקמה בחופה כיון שעיקר התירוץ תלוי בזה.

ועיין בפ"י שכתב שבהס"ד של הגמרא לא היתה להגמרא סיבה לחלק בין כסף לשטר ומש"ה קאמרה הגמ' שצריכים לקרות יקנו ולהוציא את הפסוק מפשטי' כדי להתאים את הפסוק עם הפסוק של ומכר, ולכן הקשה הגמרא דה"ה שנוציא את הפסוק של כי יקח מפשטי' ונקרא יקח כדי להתאים את הפסוק עם את בתי נתתי, אבל לאחר שזכינו לקרא דואקח את ספר המקנה א"כ מעתה יש לחלק דומכר איירי בשטר, אבל קרא דיקנו דמשמע דתלי בהקונה הרי זה איירי בקנין כסף, ולעולם לא מפקינן קרא מפשטי', ולכן קרינן כי יקח ולא כי יקח, ומעתה מוקמינן קרא דאת בתי בחופה.

והנה בגמרא אמרינן לשון של התם נמי כתיב ואקח וגו', וכתב הרש"ש שצ"ל התם כתיב נמי ואקח וגו' עכ"ד, ומזה נראה לפרש שכוונת הגמ' היא לומר שמכיון שכתבי תרי קראי שהדבר תלוי בהמוכר מש"ה מפקינן לקרא דיקנו מפשטי', אבל הכא לא מפקינן לכי יקח מפשטי' אלא מוקמינן את בתי בחופה, וצ"ע.

קסד) תד"ה אף.

וז"ל, וי"ל משום דכתיב אחר תתי (כן גורס בהגהות פורת יוסף) ספר המקנה ס"ד

שליבצי שו"פ משום דמוכר מקנה שדהו ללוקח קמ"ל דלא בעי עכ"ל.

והנה לכאורה דבריהם אינם מבוארים, למה היינו חושבים שהשטר צריך להיות שו"פ.

ואולי צ"ל בדבריהם "מקנה שטרו" ולא "מקנה שדהו", אשר לפ"ז י"ל דס"ד כדברי רש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה כל האזרח וכו' שהבאנו לעיל באות קי"ח סק"ד שא"א לעשות קנין על דבר שהוא פחות משהו פרוטה ולכן ס"ד דבעינן שהשטר יהי' שו"פ, וקמ"ל דלא בעינן שו"פ משום דשפיר יכולים לקנות פחות משו"פ ודלא כרש"י שם.

קסה) בין ע"י אבי' ובין ע"י עצמה מקודשת מדעתו והוא שלא בגרה.

דעות הראשונים בענין איך מהני קבלת הבת בזמן שהיא קטנה.

א. שיטות הרמב"ן והר"ן.

עיי' בר"ן שכתב בשם הרמב"ן וז"ל, דמאי דאמרינן מקודשת מדעתו והוא שלא בגרה, כלל הוא בין לנערה בין לקטנה, לנערה מדין שליחות וכגון שעשאה שליח, ולקטנה נמי נהי שאין שליחות לקטן כדאיתא בפרק האישי מקדש משכחת לה כגון שאמר לה צאי וקבלי קידושין, דנהי שלית לה שליחות, הוה לי' כאילו אמר האב כל המקדש בתי מקודשת לו כאילו נתן לי מעות, שהרי אמרו תנם לפלוני שיקבלם לי מקודשת, וכן נמי תנהו לכלב שלי מקודשת עכ"ל (וכדברים אלו כתב הרא"ש כאן בשם הראב"ד). וצ"ע מאי מייתי מלכלב שלי

ומעל מנת שיקבלום לי, הלא התם הרי זה יכול להיות משום ההנאה שיש לה מזה שהיא חוסכת לתת אוכל לכלבה (ובסלע שלי הרי זה יכול להיות מדין קנין חצור), ובהציור של ע"מ שיקבלום לי הרי היא עושה אותם שליח לקבלה.

והר"ן שם הקשה על הרמב"ן דנהי שילפינן צאי וקבלי קידושין מיעוד, אבל היינו רק בקידושי כסף, דהיינו שהוא אומר להבת לקבל כסף קידושין, והיינו משום שיש לו הנאה מזה שהבת מקבלת כסף, והרי זה מועיל אע"פ שהוא עצמו לא קיבל את הכסף כמו שמדין ערב מהני, רק שא"א ללמדו מדין ערב כי מצד דין ערב בעינן שהוא ידבר עם הנותן, ולכן צריכים ללמדו מדין יעוד, אבל בכל זאת הרי זה מועיל משום ההנאה שהוא מקבל, ומש"ה לא שייך לומר כן אלא גבי קידושי כסף אבל לא גבי קידושי שטר.

ובביאור המחלוקת שבין הרמב"ן והר"ן י"ל שהר"ן סובר שמדין ערב מהני משום ההנאה שיש לו מזה שעשה הנותן כציוויו ומש"ה כתב שזה לא שייך היכא שלא דיבר עם הנותן, ולכן צריכים ללמוד צאי וקבלי קידושין מהדין של יעוד, וגבי יעוד הטעם שזה מועיל הרי זה משום שיש לו הנאה מזה שקיבלה בתו את הכסף, ומש"ה כתב הר"ן שהדין הנ"ל שייך רק בכסף אבל לא בשטר. מיהו לא הבנתי בדברי הר"ן דכיון שנקט שיש הנאה להאב מהעובדא שבתו קבלה כסף א"כ למה צריכים ללמוד דבר זה מערב או מיעוד, הלא פשוט הוא.

אבל הרמב"ן י"ל שסובר שצאי וקבלי קידושין שפיר מועיל מדין ערב כי מדין ערב מהני משום שהרי זה כאילו בא הכסף

ליד המצווה ועשה בו כרצונו (וכן ביארנו לעיל באות קנ"ז שסובר הרמב"ן בדבריו על דף ח'), ודבר זה שייך גם היכא שלא דיבר עם המצווה כיון שנעשה רצונו בהכסף, ודבר זה גופא לומדים מיעוד, דהיינו שצאי וקבלי קידושין מהני משום דחשיב כאילו בא לידו גם היכא שלא דיבר עם הנותן (דמצד הסברא הי' מקום לומר דלא מספיק בזה שנעשה רצונו כדי להחשב כאילו בא לידו אלא בעינן שהוא יצוה ולכן בעינן למילף מיעוד דשפיר סגי בזה שנעשה רצונו), ומכיון שזה מועיל משום דחשיב כאילו בא לידו א"כ גם בשטר הרי זה מועיל משום דהוי כאילו השטר בא לידו (אלא שצ"ע מאי מייתי הרמב"ן מכלב ואינך וכמו שהערנו כבר). וע"ע בצדדים אלו אם מדין ערב מהני כשלא דיבר עם המקדש לקמן באות רנ"ג.

ועי' גם בריטב"א בדף י"ט בסוף דבריו על צאי וקבלי קידושין שכתב שהרמב"ן סובר דמהני מדין ערב. ועי' באבני מילואים בסי' ל"ז סק"ג שהקשה על הא דהביא הר"ן את דברי הרמב"ן על שטר דהא צאי וקבלי קידושין לפי הרמב"ן הרי הוא מדין ערב כמו שהביא שם ולא שייך מדין ערב בשטר (ושוב הביא את שיטת התוס' רי"ד שגם בקידושי שטר וגם בגט מהני תן לפלוני, אלא שהבין שם שאין כוונת התוס' רי"ד לומר דמהני מדין ערב, אלא כוונתו היא לגדר חדש עיי"ש), ושוב הסיק דצ"ל שהר"ן בשם הרמב"ן שם קאי על כסף ולא על שטר. מיהו לא הבנתי בדברי הר"ן מבואר להדיא שהבין שכוונת הרמב"ן היא גם לשטר. וכן איתא בחידושי הרמב"ן כאן. ועי' בריטב"א שסובר שבאמת לא מהני

אם יאמר לקטנה צאי וקבלי שטר קידושין, אלא רק בקידושי כסף לחוד הרי זה מועיל, והיינו משום שבקידושי כסף לא גרע דבר זה מתנם לכלב שלי משא"כ לקדושי שטר בעינן שליחות ואין שליחות לקטנה. ולקמן בדף י"ט בסוף דבריו על צאי וקבלי קידושין כתב הריטב"א בשם הרמב"ן שצאי וקבלי קידושין לא מהני בקידושי שטר.

ועי' בשיעורו של הגרנ"ט על צאי וקבלי קידושין דאיתא שם ביאור אחר בדברי הרמב"ן דאין כוונתו לדין ערב, הובא לקמן באות רנ"ה.

ב. שיטת הרא"ש.

עי' ברא"ש שכתב וז"ל, הלכך נראה לי דהא דאין שליחות לקטן היינו כשעשה שליחות לזכות לאחר, דמיעוטא דקטן משליחות היינו משום דאיש כתיב בכל דוכתי דאיתרבאי שליח בגט ובתרומה ובפסח לקמן בריש פרק האיש מקדש, והיינו דוקא לזכות לאחר בשליחותו, אבל בקידושי קטנה שהיא זוכה לעצמה בשליחות אבי, מהני שליחותה לעצמה כאילו קיבל אבי קידושי בשבילה, דקטן אית לי זכי' כשדעת אחרת מקנה לו, ובשליחות אבי היא זוכה לעצמה עכ"ל. ונראה שהרא"ש בא בדבריו אלו ליישב שני דברים, חדא איך היא יכולה לזכות בהכסף קידושין ולעשות עליו קנין, ועוד איך יש לה כח לפעול על עצמה חלות קידושין, ועל זה כתב שבגוף הכסף הרי היא יכולה לזכות מהתורה ע"י שדעת אחרת מקנה שאני, דאפילו קטן יכול לזכות מהתורה ע"י שדעת אחרת מקנה לו וכשיטת תוס' בגיטין דף ס"ד ע"ב (ועיי"ש ברש"י), וכן כתבו תוס' לקמן בדף י"ט ע"א, וכן כתב

גם הרא"ש לקמן בדף י"ט, והטעם שהיא יכולה לפעול על עצמה חלות קידושין הרי הוא משום שהיא שפיר יכולה להעשות שלוחו של האב מכיון שהיא זוכה לעצמה, אלא שדבריו צריכים ביאור למה הרי זה נקרא שהיא זוכה לעצמה, הלא אבי' הוא זה שמקדש אותה, והיא נעשית רק שלוחו של האב לפעול את הזכות של האב לעשות בה קידושין.

מיהו נראה לבאר על פי מה שהבאנו לעיל באות י"ח שיש צד לומר שמה שהאב מקדש את בתו קטנה ונערה הכוונה בזה היא שהתורה עשתה אותו השליח של הבת לקדשה, ואע"פ שבעלמא אין לקטן שליח, וכן אין לגדולה שליח אלא מדעתה, אבל הכא גזרה התורה שהוא שפיר נעשה שלוחה, אבל לעולם הבעלים של הדין קידושין שלה הרי היא הבת עצמה, והזכות שייכת לה, והיא זאת שנקראת המקנה, רק שגזרה התורה שהאב יעשנו בשליחותה, וא"כ לפ"ז כשהאב אומר לה צאי וקבלי קידושין, הכוונה היא שהוא חוזר ועושה אותה שליח לבצע את השליחות הזאת שנתנה לו התורה, והרי זה נקרא שהוא עושה אותה שליח לעשות זכ"י לעצמה שהרי יסוד הזכות שייכת לה, והיא עצמה הרי היא זאת שנקראת בגדר מקנה, ובשלמא אם הדין שהאב מקדש את בתו הי' שהאב הוא הבעלים על הקידושין א"כ אז כשהוא אומר לה צאי וקבלי קידושין הרי זה נקרא באמת שהוא עושה אותה שליח להוציא לפועל את הבעלות שלו לקדש אותה, אבל עכשיו שאנו אומרים שהיא עצמה היא הבעלים על הקידושין, ולעולם האב מקדש אותה בשליחותה, א"כ כשהוא עושה אותה

שליח הרי זה שפיר נקרא שהוא עושה אותה שליח לזכות לעצמה. ושור'ר בשיעורי הגרנ"ט על צאי וקבלי קידושין (בדף י"ט) שהבין כן את סברת הרא"ש, ותי' עי"ז את קושיית האבני מילואים בסי' ל"ז סק"ג מפיקה וחרש עיי"ש.

וע"ע בנוגע לדברי הרא"ש באות רנ"ח.

קסו) בין ע"י אבי' בין ע"י עצמה מקודשת מדעתו והוא שלא בגרה.

עיין ברמב"ן שכתב שהיכא שמסר את השטר קידושין לידי הקטנה עצמה (או הנערה), הרי הוא יכול לכתוב בתוך השטר גם לשון של הרי את ולא בעינן דוקא לשון של בתך, אבל היכא שהוא נותן את השטר להאב, אז בעינן בדוקא שיכתוב לשון של בתך וכדאיתא בתוך הברייתא, והביא הרמב"ן ראי' מהציוור של צאי וקבלי קידושין, דהתם הרי הוא מוסר את הכסף קידושין לידי הקטנה ואינו מדבר עם האב, וא"כ בודאי הרי הוא אומר לה הרי את מקודשת, ואינו אומר בתך, והרי חזינן דשפיר מהני. והר"ן השיג על הרמב"ן דשאני התם בקידושי כסף שהאמירה היא רק כדי לגלות דעת שהכסף ניתן לשם קידושין, אבל בקידושי שטר הנוסח הרי הוא עצם הקנין, וא"כ מכיון שהאב הוא זה שמקדשה ומקנה אותה, אכתי י"ל דבעינן תמיד לשון של בתך, ואפילו היכא שהוא מוסר את השטר לידי הקטנה.

מיהו לעיל באות נ"ג הבאנו שיש אומרים שגם בקידושי כסף הלשון הוא חלק מעצם מעשה הקיחה ואינו רק בגדר גילוי דעת שהוא נותן לשם קידושין כמו בשאר קנינים

של מקח וממכר שהלשון הוא רק כדי לגלות שיש כאן דעת מקנה.

ועכ"פ בביאור המחלוקת שבין הרמב"ן והר"ן י"ל שהרמב"ן סובר שמה שהתורה אמרה שהאב מקדש את בתו, ביאור הדבר הוא שהתורה עשתה את האב לשלוחה אע"פ שבעלמא א"א לקטנה למנות שליח, וכן אע"פ שא"א להיות השליח של נערה שלא מדעתה, ולעולם הקטנה עצמה נקראת הבעלים של הדין קידושין שלה (עי' בזה לעיל באות י"ח, ובאות קס"ה סק"ב), וא"כ לפי הצד הזה שפיר י"ל דהיכא שהוא נותן להבת עצמה את השטר הרי הוא יכול לכתוב הרי את, כי שפיר יש כאן מקום לכתיבת הרי את כיון שהיא עצמה היא הבעלים על הדין קידושין שלה (אבל כשהוא נותן להאב הרי הוא צריך לכתוב "בתך" כי לא שייך שם לשון של הרי את כי אין לו שום מגע ומשא ומתן עם הבת עצמה, וכן היכא שהוא נותן להבת הרי הוא יכול לכתוב גם בתך כי סוף סוף התורה מנתה את האב להיות המבצע ומש"ה הרי הוא שפיר יכול לכתוב בתך כי גם אם לא נתן להאב הרי זה נקרא שיש לו משא ומתן עם האב), והר"ן סובר שהדין קידושין של בת קטנה ונערה שייך באמת להאב ואין כוונת התורה לעשותו השליח של הבת, אלא כוונת התורה היא לעשות אותו בעלים ממש על הדין קידושין, ומש"ה הרי הוא תמיד צריך לכתוב בדוקא בתך, ואע"פ שהבת הרי היא המתקדשת לא סגי בזה לחוד להצדיק את הלשון של הרי את. ושיטת הריטב"א כאן היא שגם כשהוא נותן לאב"י הרי הוא יכול לכתוב הרי את כיון שהיא המתקדשת כי לא נאמר שום דין שהוא צריך לדבר אל הבעלים של הדין

קידושין, וכן בהסיפא בבת בוגרת הרי הוא יכול לכתוב בתך (הר"ן כתב הרי את) כשהוא מוסר להאב אע"פ שהתם הרי הוא רק שלוחה ואינו הבעלים של הדין של קידושין (אבל כשהוא מוסר להבת עצמה הרי הוא צריך לכתוב הרי את ואינו יכול לכתוב בתך כי אז יש להבין שכוונתו היא לבתה של האשה).

ונראה שיש לומר עוד ביאור בדעת הרמב"ן והיינו שלעולם האב הוא הבעלים על הדין קידושין, רק שבכל זאת היכא שהוא מוסר את השטר לידה הרי הוא יכול לכתוב הרי את כי היא הרי היא המתקדשת וגם יש לו מגע עמה, אבל בכל זאת הרי הוא יכול לכתוב גם בתך כיון שהאב הוא הבעלים, וכן היכא שהוא נותן לאב"י הרי הוא צריך לכתוב דוקא בתך כיון שהאב הוא הבעלים על הדין קידושין שלה, וכן היא שיטתו באמת לעיל בדף ג' ע"ב בד"ה וכי תימא שהאב הוא הבעלים על הקידושין עיי"ש.

דף ט' ע"ב

קסז) או דלמא הויות להדדי מקשינן.

הנה בגמרא מספקינן אם בעינן ששטר קידושין יהי' כתוב לשמה משום דמקשינן הוי' ליציאה, או האם לא בעינן שיהא כתוב לשמה משום דמקשינן הויות להדדי, דהיינו שמקשינן הוי' דשטר להוי' דכסף. והנה הא ודאי שאפשר להקיש הויות להדדי מדכתיב ויצאה והיתה לאיש אחר דכל היות במשמע דהכי אמרינן בכתובות דף מ"ו ע"ב, רק

דמיבעיא לן איזה היקש עדיף, דהיינו ההיקש של הוי' ליציאה או ההיקש של הויות להדדי.

ועיין בקו"ש באות א' שהוכיח ממקומות אחרים דהא ודאי שמקשינן הויות להדדי, וכגון לענין הא דהאב זכאי בכתו בקידושי' דילפינן ל' מקרא דכתיב גבי קידושי כסף ובכל זאת הדין הזה נוהג גם בשטר וביאה משום דמקשינן הויות להדדי, וכן כגון הא דארוסה בת ישראל אוכלת בתרומה משום שהיא נקראת קנין כספו כיון שהיא מתקדשת בכסף דגם אם היא נתקדשה בשטר או בביאה הרי היא אוכלת בתרומה משום דמקשינן הויות להדדי, וכן לענין דמהני תנאי בקידושי ביאה אע"פ שאינה בשליחות ומילתא דליתא בשליחות ליתא בתנאי.

ומבואר עוד בתוך דבריו שבאמת כן מבואר מדברי רש"י בהמסקנא כאן, דעיין בדברי רש"י שכתב דהא דמקשינן הוי' ליציאה הרי זה משום שאת עיקר הדין ששטר מועיל גבי קידושין ילפינן מיציאה, ומש"ה מסתבר יותר ללמוד את פרטי הדינים מיציאה מללמוד מהוי' דכסף, וא"כ מבואר שאלמלא הך סברא, שפיר היינו מקשינן הויות להדדי, כי שפיר קיים היקש כזה.

והנה יש לעיין, דלאחר שמסקינן ששטר קידושין בעי לשמה משום שמקשינן הוי'

ליציאה א"כ מעתה למה לא בעינן גם בקידושי כסף שהכסף יהי' עשוי לשמה משום שמקשינן הויות להדדי. מיהו באמת גם בנוגע לזה י"ל דעדיף ללמוד משדה עפרון ולומר דלא בעינן שהכסף יהי' עשוי לשמה, והיינו משום הטעם הנ"ל שכתב רש"י גבי שטר, שהרי גם כאן י"ל דעדיף ללמוד משדה עפרון כיון שכל עיקר הדין שכסף מועיל גבי קידושין ילפינן מעפרון*).

מיהו אכתי יש לעיין בזה לפי מה שמבואר בתוס' בדף ג' ע"א שמאי דילפינן קיחה קיחה משדה עפרון אין זה בגדר ג"ש גמורה, אלא הרי זה רק כמו גילוי מילתא שהמלה קיחה פירושה כסף, וכן כתב הריטב"א בדף ב', עי' בזה בסוף אות ח' ובהערה כ"א על דף ג', דלפ"ז אין שום סיבה ללמוד משדה עפרון דלא בעינן לשמה, וא"כ אכתי קשה דנילף הוי' דכסף מהוי' דשטר וניבעי לשמה. ועוד דעיין בשיטה שלא נודעה למי כאן שביאר שהטעם למה מסקינן שעדיף יותר ללמוד הוי' מיציאה מללמוד הויות להדדי הרי זה משום שאע"פ שבעלמא פליגי אם דון מינה ומינה או אם דון מינה ואוקי באתרא אבל זהו רק לענין גזירה שוה, אבל בהיקש לכו"ע אמרינן דון מינה ומינה, וא"כ לפ"ז אכתי קשה דאפילו אם נאמר שקיחה קיחה הרי הוא בגדר ג"ש גמורה אבל בכל זאת הרי יש מ"ד שסובר שאמרינן דון מינה ואוקי

מחלוקת בזה, ועוד דאמאי לא אמרו בגמ' שם דבעינן את הילפותא של קיחה קיחה כדי לפעול שלא ניבעי לשמה. מיהו באמת אולי גם אם ילפינן מויצאה חנם ידעינן שלא בעינן לשמה כמו שגבי אמה העברי' אין הכסף צריך להיות לשמה אילו היתה צריכה אז לפדות את עצמה.

* מיהו אכתי יש לעיין בזה, חדא דהא ניחא למאן דילף משדה עפרון, אבל למאן דילף מויצאה חנם ולא ילף משדה עפרון מאי איכא למימר, ונהי שלעיל בדף ד' ע"ב אמרינן בגמ' שתרוייהו צריכי, אבל מ"מ יש אומרים שמרש"י שם בד"ה ותנא מייתי וכו' משמע ששפיר יש

באתרא, אשר לפ"ז הדין נותן שניבעי לשמה כמו בשטר.

מיהו עיין בר"ן בריש מכילתין בד"ה בית שמאי וכו' שכתב שבכסף קידושין לא שייך להצריך לשמה משום שהאשה מתקדשת ע"י השוויות ולא ע"י הטיבוע של המטבע, ובהשוויות לא שייך לשמה. וכתב כן הר"ן כדי ליישב למה לא מקשינן הוי' דכסף ליציאה לענין שניבעי שהכסף יהי' לשמה. וע"ע בקו"ש באות א' שהביא את קושיית הגר"א על הר"ן וביאר שכוונת הגר"א היא להקשות דא"כ איך רצו ללמוד ששטר קידושין לא בעי לשמה ממה שכסף קידושין לא בעי לשמה דאיך אפשר ללמוד אפשר מאי אפשר. ועכ"פ לפי הר"ן לק"מ מה שהקשינו שלפי המסקנא נלמד שכסף קידושין בעי לשמה ממה ששטר קידושין בעי לשמה.

והנה לפי כל הנ"ל יוצא לכאורה שכמו ששטר קידושין פסול כשנכתב על מחובר לקרקע, הה"נ שאי אפשר לקדש בכסף קידושין שהוא מחובר, חדא כי ילפינן הוי' דכסף מיציאה, ועוד דיש ללמוד הוי' דכסף מהוי' דשטר כי מקשינן היות להדדי (ושטר קידושין ילפינן מגט בהיקישא דהוי' ליציאה), וכן הביא הר"ן שם שיש סוברים מהאי טעמא שא"א לקדש בתורת קידושי כסף עם דבר שהוא מחובר לקרקע, וכדי לבאר את שיטתם כתב הר"ן את הסברא שהבאנו בשמו, דהיינו שאעפ"כ לא בעינן שהכסף קידושין יהא עשוי לשמה ולא ילפינן לענין זה הוי' דכסף מיציאה משום שגבי כסף לא שייך בכלל להצריך לשמה, אבל אכתי שפיר שייך להצריך שיהי' תלוש. מיהו אע"פ שכן כתב הר"ן שם כדי

ליישב את דעתם, אבל הוא עצמו כתב דרך אחרת, והיינו שלעולם שפיר אפשר לקדש עם מחובר לקרקע, כי לא מקשינן הוי' דכסף ליציאה. מיהו דבריו תמוהין, דהא אכתי נקיש היות להדדי ונלמוד מהוי' דשטר שמחובר פסול, ועוד דלפי מאי דלא ברירא לו להר"ן שאני הדין של לשמה א"כ קשה שנלמוד גם שכסף קידושין בעי לשמה, דהא כבר הראנו מדברי רש"י בהמסקנא כאן וכן מכתובות דף מ"ו ששפיר מקשינן היות להדדי, רק דמיבעיא לן בסוגיין שאולי עדיף להקיש הוי' ליציאה, אבל בכל זאת היכא שאין אפשרות להקיש ליציאה, וכמו קידושי כסף דלא איתקיש ליציאה, התם בודאי מקשינן היות להדדי, וכן הקשה הקו"ש באות א', וכן הקשה בשו"ת רעק"א ח"ג סי' פ"ד.

ועי' בקו"ש שם שביאר שהר"ן יצטרך לומר שהשאלה של ר"ל כאן אינה איזה היקש עדיף, אלא מיבעיא לי' אם בכלל מקשינן היות להדדי, והדר מסיק דמקשינן הוי' ליציאה ושלא מקשינן היות להדדי, והא דמקשינן בכל המקומות שהבאנו הרי זה משום שמקשינן היות להדדי רק בנוגע להדינים של החלות של קידושין אבל לא לענין הדינים של איך עושים מעשה הקנין.

קסז*) הוספה משנת תשפ"ב.

הנה באה"ע סי' ל"ב סעיף ג' הביא הרמ"א את דברי הרשב"א בתשובה ששטר קידושין שכתבו על מחובר כשר, ולכאורה שיטתו תמוהה, כי הדין נותן שנפסול משום ויצאה והיתה דמקשינן הוי' ליציאה כמו לענין לשמה. והחלקת מחוקק הביא

שהרשב"א חזר בו בתשובה אחרת, וכן בחידושי לעיל כאן בדף ב'.

ועכ"פ נראה שיש להמציא דרך למה אין לפסול בכה"ג משום ההיקש של הוי' ליציאה, והיינו שיש לבאר את ספיקת ריש לקיש בנוגע לאם צריכים בשטר קידושין כתיבה לשמה, וכן פשיטותו, בהקדם ב' הנחות, א', דזה ודאי שכסף קידושין אינו צריך טיבוע לשמה, חדא כי לא מקשינן הוי' דכסף ליציאה, ועוד משום שאינו מקדשה עם הטיבוע, ב', שגם המ"ד שסובר שבגזירה שוה אמרינן דון מינה ומינה הרי הוא מודה שבהיקש אמרינן דון מינה ואוקי באתרא (וזהו להיפך מדברי השיטה שלא נודעה למי שהבאנו שגם המ"ד שסובר שבג"ש דון ואוקי באתרא מודה שבהיקש אמרינן דון מינה ומינה).

ומעתה י"ל שספיקת ריש לקיש הוא האם מקשינן שטר קידושין לכסף קידושין דכמו שבכסף אין צריכים טיבוע לשמה ה"ה שבשטר אין צריכים כתיבה לשמה (והא ודאי שבכסף אין צריכים טיבוע לשמה כמו שביארנו), דהיינו שנקיש שטר לכסף, דהיינו הויות להדדי, ולא נקיש הוי' ליציאה, כי לכו"ע אמרינן בהיקש שדון מינה ואוקי באתרא, או האם הכא לא מקשינן שטר לכסף כי בכסף בכלל לא שייך להצריך לשמה כי אינו מקדשה בהטיבוע, ומש"ה אין לומדים אפשר מאי אפשר אפילו בהיקש, ושוב פשט כהצד הזה שאי אפשר בכה"ג להקיש שטר לכסף.

ולפ"ז יוצא שבנוגע למחובר שפיר שייך להקיש שטר לכסף ולומר שכמו שיכול לקדשה קידושי כסף במחובר ה"ה שיכול לכתוב שטר קידושין על מחובר, כי כסף

קידושין בודאי יכול להיות מחובר כי לא מקשינן הוי' דכסף ליציאה, וממילא גם שטר קידושין יכול להיות מחובר כי עדיף להקיש הויות להדדי מלהקיש הוי' ליציאה כי בהיקש לכו"ע אמרינן דון מינה ואוקי באתרא.

והנה בדרך זה יש ליישב את דברי האבני מילואים בסי' קל"ט סקי"ג שהבאנו לעיל באות י' סקי"א, דהנה האבני מילואים שם סובר שאע"פ שגט כשר על איסורי הנאה, אבל שטר קידושין פסול, כי שאני גט שהאשה אינה צריכה לזכות בהגט, אלא סגי במעשה נתינה, שהרי אשה מתגרשת בעל כרחה, ואין זכי' בעל כרחו של אדם, וא"כ מוכח שסגי במעשה נתינה, אבל בקידושין מכיון שהיא צריכה לזכות בהשטר אינו יכול לקדשה בשטר שנכתב על איסורי הנאה כי אינה יכולה לזכות בו (ועי' באות י' שהבאנו עוד שיטות בענין זה וכן את דברי האבני מילואים עצמו בקצה"ח בסי' ר' סק"ה שכתב שגם שטר קידושין כשר על איסורי הנאה). ולכאורה צ"ע למה לא נילף הוי' מיציאה ונאמר שגם בקידושי שטר סגי במעשה נתינה בלי זכי'. מיהו לפי הנ"ל ניחא, כי הא ודאי שבקידושי כסף צריכים זכי' בהכסף כי לא מקשינן הוי' דכסף ליציאה, וא"כ נשאר שדינו הוא כדין קנין כסף במקח וממכר דשדה עפרון, וכמו "אין כסף לאדון זה אבל יש כסף לאדון אחר", שהמוכר צריך לזכות בהכסף ולא מספיק במעשה נתינה (ועי' בזה לעיל באות י') וכיון שכן שוב מקשינן הוי' דשטר להוי' דכסף ולא מקשינן לענין זה הוי' דשטר ליציאה.

מיהו יש להקשות על הנ"ל, למה

מתחילים עם ההנחה שקידושי כסף יכול להיות במחובר, וכן שצריכים זכי' כמו בשדה עפרון ו"ביש כסף לאדון אחר", ושוב עדיף להקיש קידושי שטר לקידושי כסף מלהקישו לגט אע"פ שעיקר קידושי שטר ילפינן מגט, ולמה לא אמרינן להיפך, והיינו שבתחילה נילף שטר קידושין מיציאה שצריכים תלוש, ושסגי במעשה נתינה, ושוב נקיש הויות להדדי דהיינו קידושי כסף לקידושי שטר במקום ללמוד קידושי כסף מקנין כסף במקח וממכר אע"פ שעיקר קידושי כסף ילפינן ממקח וממכר.

מיהו יש לחלק ולומר שבאמת לענין מחובר הקושיא הנ"ל על דרכינו חמורה היא, אבל בכל זאת היינו רק בנוגע למחובר, כי הדין אם מחובר כשר או פסול הוא דין אודות תנאי צדדי, דהיינו מאיזה חומר צריכים להשתמש בשביל השטר או הכסף, ואינו דין הנוגע לעצם המהות של עשיית הקנין, ומש"ה בנוגע למחובר שפיר יש להקשות שאדרבה לא נקיש קידושי כסף לקנין כסף במקח וממכר אע"פ שכל עיקרו ילפינן משם, אלא נקיש לקידושי שטר, אבל הנידון אם בקידושי כסף צריכים זכי' או אם סגי במעשה נתינה הוא נידון בעצם המהות של עשיית הקנין, וא"כ י"ל שבזה עדיף לדמות הוי' דכסף למקח וממכר, ולא להוי' דשטר, אע"פ שלענין לשמה אמרינן שעדיף להקיש הוי' דשטר להוי' דכסף ולא ליציאה אע"פ שכל עיקרו של קידושי שטר ילפינן מיציאה.

והנה כבר הזכרנו את דברי השיטה שלא נודעה למי כאן שסובר שאפילו המ"ד שסובר בנוגע לגזירה שוה שדון מינה ואוקי באתרא הרי הוא מודה שבנוגע להיקש

אמרינן שדון מינה ומינה, ואנחנו כתבנו כאן דרך הפכית, והיינו שאפילו המ"ד שסובר בנוגע לגזירה שוה שדון מינה ומינה הרי הוא מודה בנוגע להיקש שאמרינן דון מינה ואוקי באתרא. ויש לבאר ענין זה, שהשיטה סובר שהמבנה של גזירה שוה הוא רק שכתובה מלה מסוימת בשני המקומות, הרי היא נחשבת ילפותא יותר חלשה מהיכא ששתי הדינים כתובים זה אצל זה, ומש"ה בג"ש יש מ"ד שסובר שלא באה התורה להשוותם לענין הכל, אלא בנוגע לפרטי הדינים אוקי באתרא, אבל בהיקש נקטינן שהתורה באה להשוותם לענין הכל.

ברם יש גם לומר סברא הפוכה, דהנה רש"י בסוכה דף ל"א ע"א סובר שרק ק"ו אדם דן מעצמו אבל לא שאר המדות שהתורה נדרשת בהן, אבל תוס' שם חולקים עליו וסוברים שאדם דן מעצמו את כל המדות חוץ מגזירה שוה, ומעתה לפי תוס' י"ל שלעולם יותר מסתבר לומר דון מינה ואוקי באתרא, רק שבגזירה שוה יש מ"ד שסובר דון מינה ומינה כי נקטינן שהתורה נתכוונה שנדמה גם לענין כל הפרטים, אבל בהיקש שאדם דן מעצמו יש רשות לדרוש רק דרשה יותר מצומצמת ולא לענין הכל, ודוחק.

קסח) שלא מדעתה.

פירש"י שלא נמלך בה ואח"כ הודיעה עכ"ל. ומשמע שמדעת פירושו הוא שהוא שפיר נמלך בה. ומשמע מלשון זה ש"מדעתה" אין פירושו שהיא עושה אותו שליח לכתוב את השטר, אלא סגי בזה לחוד שהוא נמלך בה כלומר והיא מתרצית להכתיבה. מיהו הריטב"א כתב שדבר פשוט

הוא שהכוונה כאן היא שהיא עושה אותו שליח וכמו בנוגע לדעת הבעל בגט דבעינן שהוא יעשה את הסופר לשליח.

ועיין באבני מילואים בסי' ל"ב סק"ד שהקשה דהנה שיטת רש"י היא שהטעם למה שטר מועיל ולא חשיב מפי כתבם הרי זה משום דחשיב מפי כתבו של הלוה ולא מפי כתבם של העדים, והקשה האבני מילואים על זה דא"כ פשיטא דבעינן בשטר קידושין דעת האשה דהא האשה היא זאת שמתחייבת, והרי היא כמו הלוה בהלואה, וא"כ פשיטא דבעינן דעתה כדי שיהי' נחשב מפי כתבה של האשה ולא מפי כתבם של העדים. מיהו יש ליישב דכדי שיחשב מפי כתבה מספיק בזה שהשטר נעשה לרצונה, אבל אכתי לא בעינן לזה שיהי' נעשה בשליחותה, וכמו שבשטר חוב לא בעינן שיכתבו בשליחות הלוה, ואילו הכא כוונת האיבעיא היא לשאול אם בעינן שיהי' נעשה בשליחותה וכמש"כ הריטב"א. מיהו כבר כתבנו שמרש"י לא משמע כהריטב"א.

והנה לא הבנתי למה הוצרך האב"מ להקשות דוקא מדעת רש"י דהא כו"ע מודים שאין עושים שטר אלא מדעת המתחייב.

ועכ"פ האב"מ שם תי' בפשיטות שכדי לצאת ידי הדין של הכשר שטרות סגי בזה שהחתימה היא מדעת האשה אבל הכא פליגי בענין אם גם כתיבת הסופר צריכה להיות מדעת האשה.

ברם עדיין קשה על זה מהמשך הגמ', דהנה בגמ' אמרין מיתבי אין עושין שטרי אירוסין ונישואין אלא מדעת שניהן, וצ"ע מה קשה משם הלא י"ל שהכוונה היא רק שצריכים דעת האשה בשביל החתימה כיון שהיא המתחייבת וכדין כל שטרות, והרי כן

היא כוונת הברייתא לענין שטרי נישואין, וכן הקשה הגר"ח בפ"ג מהל' אישות הי"ח ותי' וז"ל, ואשר מוכרח מזה דבכל שטרות לא בעינן דעת המתחייב רק דעת מי שעושה את השטר ובכל שטרות המקנה הוא שעושה את השטר, ומשום הכי תלוי בדעתו, ועל כן בשטר קידושין כיון דקי"ל דבעל כתבו והוא עושה את השטר, א"כ אי משום דין שטרות לא בעינן רק דעתו לחוד, והא דבעינן דעתה הוא רק משום דין לשמה, וזהו דפריך הגמ' מהא דתנן אין כותבין שטרי אירוסין ונישואין אלא מדעת שניהם אמ"ד דכתבו לשמה ושלא מדעתה כשר משום דהא דבעינן דעת שניהם בשטרי אירוסין הוא רק משום דין לשמה וכמו שנתבאר עכ"ל, ועיי"ש ביתר דבריו.

קסט) אמר ר"י דאמר קרא בעולת בעל מלמד שנעשה לה בעל ע"י בעילה.

עיין ברש"י שכתב שהכוונה היא לקרא דכי ימצא איש שוכב עם אשה בעולת בעל. ועי' ברמב"ן שכתב שאין הכוונה לקרא דוהיא בעולת בעל גבי אברהם ואבימלך, דהא ההיא בבן נח כתיב, והביא רא"י שאין הכוונה להפסוק הנ"ל דהא לקמן מיבעיא לן לרבי למאי אתי קרא דבעולת בעל ואילו ההיא דאבימלך דרשינן לענין דבעולת בעל יש להם נכנסה לחופה ולא נבעלה אין להם, וא"כ מוכח שאין הכוונה בסוגיין לההיא דאבימלך. ומדברי הרמב"ן משמע שכוונתו היא לומר שעצם הדבר שההוא קרא איירי בבן נח משמש לסיבה שא"א ללמוד משם לישראל, ורק כסיוע לזה הביא הרמב"ן

שבאמת דרשינן את הפסוק של אבימלך למילתא אחריתא, אבל לא משמע שכוונתו היא לומר שעצם העובדא שדרשינן ל' למילתא אחריתא זהו הדבר היחידי שגורם שא"א ללמוד משם קידושי ביאה, אלא משמע שגם בלא זה א"א ללמוד מבן נח וכהנ"ל (ועי' בלשון המהרש"א).

ולכאורה סברת הרמב"ן היא שא"א להוכיח מאישות דבן נח לאישות ישראל, וכבר פליגי רש"י ותוס' בזה בדף י"ג ע"ב בנוגע להעשה של ודבק באשתו עיי"ש.

מיהו יש לומר בזה הוספת ביאור והיינו על פי מה שמשמע ברמב"ם בריש הלכות אישות שבאישות בן נח לא קיים בכלל מושג של קנין, ואין הפשט שהבן נח קונה אותה ע"י מעשה קנין כמו בישראל, אלא עצם הדבר שהם מתנהגים בדרכי אישות הרי זה מהווה את האישות וגורם שהיא אסורה לאדם אחר, וא"כ יוצא שבבן נח התפקיד של הביאה אינו כדי לשמש כמעשה קנין וא"כ פשיטא שא"א ללמוד משם לאישות ישראל שהתם הביאה צריכה לשמש כמעשה קנין.

והנה מפשטות הגמ' כאן משמע שבקידושין מהני גם ביאה שלא כדרכה, וכן גורס הב"י בדברי הטור בסי' ל"ג וכתב שכן משמע בפרק קמא דקידושין, וכן יש גורסים בדברי הרמב"ם וכתב המ"מ שכן מפורש בפ"ק דקידושין, וכוונתם היא לסוגיא דידן, וכמו שהביא כל זה השער המלך בפ"א מהל' אישות ה"א בד"ה ואם בא עלי' שלא כדרכה וכו', וכן הסיק הע"י כאן בד"ה ובביאה וכו' בשם הירושלמי בריש פירקין. ועי' בשער המלך שם שהאריך בזה וכתב לדחות את הראי' מסוגיין. וע"ע בריטב"א

כאן בדבריו על ער ואונן דמבואר דס"ל שגבי בן נח לא מהני ביאה שלא כדרכה לעשות אישות, ולפי הנ"ל יש לבאר דהיינו משום שביאה שלא כדרכה אינה נראית בדוקא כמעשה אישות, דהא הרבה עושות כן (כמו שפירש רש"י בחומש על בנות ארם נהרים אצל רבקה) כדי לשמור על בתולי', וא"כ הרי זה יכול להתפרש כמעשה זנות ואין כאן היכירא של מעשה אישות, ולכן אין זה מועיל בבני נח דהא כבר ביארנו שהאישות של בן נח מתהווה רק ע"י שנוהגים מנהג אישות, אבל בישראל נהי שהטעם למה אשה מתקדשת בביאה הרי זה משום שביאה הרי זה בגדר מעשה אישות וכדאמרינן לעיל שאמה העברי' אינה נקנית בביאה משום שאין קנינה לשם אישות, אבל מ"מ לאחר שנאמר שביאה חשיבא מעשה קנין, א"כ שוב י"ל שלא חילקה התורה, אלא כל מה שנקרא ביאה הרי זה משמש כמעשה קנין וה"ה לביאה שלא כדרכה, אבל על כל פנים זהו רק בקידושי ישראל דמהני הביאה בתורת מעשה קנין, דבזה שפיר שייך לומר שהתורה קבעה שגם ביאה שלא כדרכה חשיבא מעשה קנין, אבל באישות בן נח מכיון שעצם המנהג אישות הרי הוא הדבר שעושה את האישות א"כ בודאי לא מהני ביאה שלא כדרכה מאחר שאין זה מתפרש כמעשה אישות.

קע) מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת.

עי' במהרש"א בשם ת"י, ובשיטה שלא נודעה למי, דמבואר שה"ה שהיו יכולים לפרוך מה ליבמה שקנינה לשום אישות.

מיהו צ"ע דא"כ מה משני דס"ד שאה"ע נקנית בביאה מהיקישא דאחרת יקח לו, הלא פירכא של סברא יש לפרוך גם על היקש, עי' בזה לעיל באות ל"ה קצ"ג קצ"ט ור"ו. ובאמת לפי פירושו של הר"י בתוס' לעיל בסוף דף ד' הרי גם הפירכא של זקוקה ועומדת הרי היא פירכא של סברא.

קעא) אמר רב נחמן בר יצחק משכחת לה כגון שקידשה בשטר.

הנה יש לעיין למה לא תירצו האמוראים הקודמים תי' זה. מיהו י"ל שהם סוברים כמו שהבאנו לעיל באות קס"ב שיש אומרים שלאחר דילפינן שטר מוצאה והיתה נקטינן שגם שטר נכלל בכי יקח, דלפ"ז יוצא שמכיון שהפירוש של כי יקח הוא דמקדש והדר בעיל, א"כ גם בשטר ניבעי שהדר יבעול, ורנב"י סובר שאינו בכלל כי יקח.

והנה ראיתי במפרשים שהעירו שלאחר תירוצו של רב נחמן בר יצחק צ"ע באמת על רבי איך יליף מובעלה, הלא י"ל שהכוונה היא שהוא מקדש והדר בעיל ונערה המאורסה משכחת לה בשטר. מיהו לפי הנ"ל י"ל דלית לי' לרבי אוקימתא דשטר כי ס"ל שגם שטר נכלל בכי יקח ושייך לומר שצריכים שגם יבעול.

מיהו לפי דרכנו הנ"ל צ"ע למה הוצרך רנב"י להדגיש שהואיל ושטר גומר ומוציא לחודי' הרי הוא גומר ומכניס לחודי' דמשמע שצריכים ללמוד מגירושין במיוחד גם דין זה שהוא מכניס לחודי', הלא מספיק בזה שהוא סובר ששטר אינו בכלל כי יקח. והריטב"א כתב שאלו שלא אמרו כרנב"י, וכן כרבי, הרי הם סוברים שגם בשטר ניבעי

הדר בעיל משום שאיתקוש הויות להדדי עיי"ש. ולפ"ז אתי שפיר דברי רנב"י כי נתכוין לומר שעדיף להקיש הוי' ליציאה, וכמו שמסקינן באמת לעיל, וצ"ע.

וע"ע ברמב"ן בספר המצות בשורש ב' אות ה' שכתב וז"ל, וקא ס"ד השתא דאי בעי בקידושי כסף ביאה, אף בקידושי שטר נמי בעי ביאה דמאי שנא, תרוייהו קידושין נינהו ולא גמרי בלא ביאה כענין בני נח דבעינן בעולת בעל וכו' עכ"ל. וכנראה רצונו לומר שהגמ' סברה מצד הסברא שא"א שתיעשה אשתו אם אינו בועלה ומש"ה סברה הגמ' שגם בקידושי שטר בעינן כן. ולפ"ז לא מהני לענין זה ההיקש של הוי' ליציאה כי הדבר הוא בלתי אפשרי שתיעשה אשתו אם אינו בועלה.

והרמב"ן והרשב"א כאן כתבו שרבי סובר שא"א לפרש דמקדש והדר בעיל משום דס"ל שו' החיבור משתמע במובן של "או" וכדעת רבי יונתן גבי מכה אביו ואמו ודלא כרבי יאשי'.

ובשיטה שלא נודעה למי כתב שרבי סובר שא"א לפרש שמקדש והדר בעיל כי כיון שכסף ילפינן משדה עפרון א"כ מוכח שגם כסף גומר ומכניס לבדו כמו שהתם הרי זה מועיל לקנות.

ובדעת סוגיית הש"ס י"ל כמו שהבאתי בסוף אות ח', וכן בדף ג' בהערה כ"א שקיחה קיחה משדה עפרון אינו בגדר ג"ש אלא הרי זה בגדר ילמוד סתום מן המפורש ובגדר גילוי מילתא בעלמא שקיחה פירושו הוא כסף, וא"כ אכתי י"ל שבעינן גם ביאה, ואין הכרח שקנין כסף באשה דומה הוא לקנין כסף בשדה.

וע"ע בפ"י.

קעב) בענין המחלוקת שבין רבי ורבנן בביאה שלא כדרכה.

עיינן בגמ' דמיייתנין מאי דתניא באו עלי' י' אנשים ועדיין היא בתולה רבי אומר הראשון בסקילה וכולן בחנק, ובגמ' מבואר שרק בנוגע לסקילת נערה המאורסה ס"ל כן משום דכתיב ומת האיש אשר שכב עמה לבדו, אבל בקנס ס"ל שכולם חייבים קנס. ולכאורה גדר הדבר הוא שבאמת הרי היא נחשבת עוד בתולה וכדחזינן מזה שכולם חייבים קנס, ורק במיתה אמרינן שהאחרונים הם בחנק משום הגזיה"כ של לבדו, דהתורה אמרה שננהוג בה כאילו היתה בעולה אע"פ שבאמת הרי היא עוד בתולה.

מיהו אולי יש לומר דרך אחרת, והיינו דס"ל לרבי שנהי שלענין קנס הרי היא נחשבת בגדר בתולה, אבל לענין מיתה הרי היא נחשבת בגדר בעולה, והיינו משום שבאמת יש שתי בחינות של בעולה, א' שכבר נבעלה, וב' שגם ניכר בגופה שנבעלה ע"י שנשרו בתולי', וא"כ י"ל דס"ל לרבי שכדי שלא יתחייב קנס בעינן שתהי' האשה בגדר הסוג השני של בעולה, אבל בנוגע לסקילת נערה המאורסה סגי בהבחינה הראשונה כדי לגרום שבעלה יהי' בחנק, ורבנן סוברים שגם לענין סקילה בעינן השרת בתולים כדי שתיחשב בעולה (אלא שגם רבנן מודים שבעילת הבעל חשיבא ביאה חשובה המחילה עלי' שם של בעולה אפילו כשהוא בועל שלא כדרכה, ועי' בריטב"א שכתב שהכוונה היא רק להיכא שקידשה בביאה).

ועי' ברש"י בד"ה מודה לענין קנס שכתב וז"ל, אע"ג דלענין קטלא לא חשיב לה

כבתולה, לענין קנס וכו' כולהו משלמי עכ"ל, ומשמע שרבי סובר שבאמת לענין קטלא כבר אינה בגדר בתולה וכהדרך השני שכתבנו. מיהו א"כ הי' רש"י צ"ל אע"ג דלענין קטלא לא חשיב לה בתולה, ומזה שכתב כבתולה משמע שבאמת הרי היא שפיר בגדר בתולה, רק שגזירת הכתוב היא שאין לה הדין של בתולה אלא כולם הם בחנק וכהדרך הראשון שכתבנו.

ובאמת יש לעיין בלשון הברייתא של באו עלי' י' אנשים ועדיין היא בתולה, דאיך קאמרה הברייתא שעדיין היא בתולה, הלא בזה גופא פליגי רבי ורבנן דהיינו באם היא נחשבת עוד בגדר בתולה, ובשלמא לפי הדרך שכתבנו שגם לפי רבי הרי היא בגדר בתולה, רק שגזירת הכתוב היא שננהוג בה כבעולה, א"כ לפ"ז שפיר תני שעדיין היא בתולה, אבל לפי הדרך שלפי רבי הרי היא נחשבת בעולה לענין קטלא א"כ איך תני שעדיין היא בתולה. מיהו י"ל שהכוונה היא רק שבאו עלי' י' אנשים ועדיין היא בתולה במובן שעדיין לא נשרו בתולי'.

והנה יש לעיין מגלן שכוונת הברייתא היא שנבעלה שלא כדרכה, אולי הכוונה היא שעשו העראה של נשיקת אבר, והרי היא בתולה כי עוד לא נשרו בתולי', אבל בביאה שלא כדרכה אולי גם רבנן מודים שהיא נחשבת בעולה כיון שעשה גמר ביאה.

מיהו י"ל שלפי המ"ד שסובר שהעראה היא נשיקת אבר, אינה נעשית בעולה עי"ז לענין קטלא אפילו לפי רבי אלא כולם הם בסקילה, והמצפה איתן כאן כתב שע"י נשיקת אבר אינה נעשית בעולה אפילו ע"י בעלה, וכתב דהא דלא תירצה הגמ'

תו לא מיקריא בתולה, וא"כ אפילו נבעלה קודם שנתארסה שלא כדרכה ואח"כ נתארסה הבא עלי' הוא בחנק. ולגבי כהן גדול הוא מחלוקת תנאים ואיכא מ"ד דאפילו נבעלה שלא כדרכה אסורה מגזירת הכתוב דכתיב בבתולי' עכ"ל.

דף י' ע"א

קעג) תחילת ביאה קונה או סוף ביאה קונה.

פירש"י וז"ל, באירוסין עכ"ל. וצריך ביאור מה היא כוונתו בזה. וי"ל שכוונתו היא לפרש שהבעיא אזלה רק לפי הצד בגמ' להלן שביאה אירוסין עושה, אבל לפי הצד שביאה נישואין עושה, בעינן גמר ביאה כדי לעשות נישואין, דתחילת ביאה בודאי אינה יכולה לעשות נישואין אלא רק אירוסין, והיינו משום שמה שביאה עושה נישואין יותר מכסף ושטר הרי זה משום שהיא בגדר נהיגת אישות, וא"כ י"ל שרק גמר ביאה הרי הוא בגדר נהיגת אישות (וצ"ע). ועי' בריטב"א כאן שכתב כהנ"ל שרק על גמר ביאה שייך לומר שביאה נישואין עושה.

גם י"ל שכוונת רש"י היא כרבינו נסים גאון שהביאו תוס' כאן שסובר שאם היא כבר מאורסת, אז בודאי תחילת ביאה עושה אותה נשואה, ולכן פירש"י שכל הצד לומר שתחילת ביאה אינה קונה הרי זה משום שאיירי כאן לענין לעשותה ארוסה, אבל לאחר אירוסין בודאי מהני תחילת ביאה לעשותה נשואה כי נישואין

שבכה"ג משכחת לה שנערה המאורסה היא בסקילה, הרי זה משום דאזיל שהעראה הרי היא הכנסת עטרה.

מיהו הרי זה תלוי בשני הדרכים שכתבנו בביאור דעת רבי, דלפי הדרך שבאמת הרי היא נקראת בתולה כיון שלא נשרו בתולי', רק שגזיה"כ היא שננהוג בה כבעולה, א"כ לפ"ז שפיר י"ל שלא גזרה כן התורה בנשיקת אבר, אבל לפי הדרך שמכיון שעשה דבר שנקרא על פי דין בגדר ביאה הרי היא נקראת בעולה ממש א"כ מכיון שאזלינן שנשיקת אבר מיקרי העראה וביאה א"כ הדין נותן שתיחשב בעולה גם לאחר נשיקת אבר.

שו"ר במל"מ בפ"ז מהל' איסורי ביאה הי"ג בד"ה והיכא דנבעלו וכו' שכתב את שני הדרכים הנ"ל שהזכרנו, וגם נפק"מ, דעיי"ש שכתב וז"ל, והיכא שנבעלו שלא כדרכן אם עדיין מיקרו בתולה, הנה לענין קנס הדבר מבואר פרק בסו"מ דמשלם קנס דעדיין בתולה היא. ולגבי נערה המאורסה אף שבתולה היא ובתולה שמה, מ"מ ס"ל לרבי דאינה בסקילה מגזירת הכתוב דכתיב ומת וגו' לבדו. ואני מסתפק בסברת רבי הלזו אם מאי דפליג הוא היכא שנבעלה אחר שנתארסה ובאו עלי' שנים שלא כדרכה דהשני בחנק אף שהיא בתולה, מגזירת הכתוב, אבל אם נבעלה שלא כדרכה קודם שנתארסה ושוב נתארסה אפשר דמודה רבי דהבא עלי' בסקילה שהרי בתולה היא ומיעוטא דלבדו לא שייך הכא, ואפשר דכיון דגלי קרא ואמר לבדו למעט שאם באו עלי' עשרה הראשון דוקא הוא בסקילה, גלה לנו הכתוב דגבי נערה המאורסה כל שנבעלה אפילו שלא כדרכה

הן ע"י מעשה אישות וגם גם תחילת ביאה הרי היא בגדר מעשה אישות ולהיפך מדרכנו הראשון.

שו"ר כהדרך השני בשם חי' ר"י בירב, אלא שמקשים עליו דהא מרש"י ביבמות מבואר שהוא מפרש שהגמ' שם שהביאו תוס' איירי במקדש בהעראה ולא באופן שהוא עושה העראה לאחר שכבר קידש וכביאורו של רנ"ג.

ועי' ברשב"א שר"ל בחד תירוצא דאזלינן כאן שביאה נישואין עושה, וא"כ חזינן דס"ל שתחילת ביאה מסוגלת לעשות גם נישואין ודלא כדרכנו הראשון בכוננת רש"י, וכן דלא כהריטב"א (וכתב כן הרשב"א כדי ליישב הא דמשמע כאן שאם תחילת ביאה קונה אז מותר לכהן גדול לקדש בביאה, ואילו במס' יבמות מבואר שגם בשעת נישואין הרי היא צריכה להיות בתולה, ואם היא בעולה אסור לכהן גדול לעשות בה נישואין, ועל זה תי' הרשב"א כהנ"ל דאזלינן כאן שביאה נישואין עושה. וגם הריטב"א בדבריו הנ"ל קאי על קושיא זו ואילו הריטב"א דחה את התירוץ הנ"ל כי א"א לומר שאזלינן כאן שביאה נישואין עושה כי ליכא צד שתחילת ביאה תעשה נישואין וכהנ"ל). וע"ע בזה באות קע"ד.

קעג*) כל הבעל דעתו על גמר ביאה.

עיינ בקובץ הערות בסי' ע"ג סק"א שכתב וז"ל, הק' רבינו נסים (על ההיא דיבמות שהביאו תוס' כאן) דבפ"ק דקידושין אמרינן שאין אשה נקנית בהעראה משום דכל הבעל דעתו על גמר ביאה, וכן הקשה הרי"ף, וצריך להבין מה

קשיא להו כיון דרבא גופא מפרש הטעם משום שאין דעתו על גמר ביאה וא"כ אין זה גזירת הכתוב אלא בכוננתו תליא מילתא וממילא אם מפרש שהוא רוצה לקנות בהעראה למה לא יקנה כמו שתירצו בתוס'. ונראה שהם דקדקו בלשון הגמ' דלא קאמר כל המקדש דעתו וכו' אלא כל הבעל אפילו ביאת זנות אין דעתו אלא על גמר ביאה ומש"ה חשיבות ביאה אינה אלא בגמר ביאה, והעראה אין לה חשיבות ביאה כלל, ולטעם זה אפילו יפרש שרוצה לקנות בהעראה ג"כ לא יקנה. וכפירוש זה מוכח להדיא בריטב"א שילחי עשרה יוחסין בהא דכהן הבא על אחותו, זונה משוי לה, חללה לא משוי לה, וקשה שבהעראה תיעשה זונה ובגמר ביאה חללה, ותי' הריטב"א דכי אמרינן שהעראה שמה ביאה ומחייב דוקא כשפירש ולא גמר ביאתו אבל כשגמר ביאתו דעתו על גמר ביאה הלכך בגמר ביאה הוא זונה עכ"ל, ומפורש מדבריו דגם לענין ביאת זנות אמרינן הא דאין דעתו אלא על גמר ביאה, אלא א"כ לא גמר ביאתו דאז אחשבה להעראה עכ"ל.

וכדברים אלו כתב בשו"ת רעק"א סי' רכ"ב אות י"ד. ועי' בספר קהלות יעקב כאן בריש סי' י"ט שר"ל ג"כ שכוונת רבא היא שכל אדם הבעל אפילו סתם ביאה דעתו היא על גמר ביאה ושלכן אין תחילת ביאה נקראת מעשה חשוב אבל כתב רק שמשום כך תחילת ביאה אינה ביאה חשובה כדי לעשות קנין אבל לא כתב שאינה חשובה לענין איסור עריות.

וע"ע בדברי יחזקאל בסי' מ"א.

קעד) איבעיא להו ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה.

א. מה הוא הצד לומר שביאה
נישואין עושה יותר מכסף ושטר.

לכאורה יש לומר שהצד לומר שביאה
עושה נישואין הרי זה משום שכל הטעם
למה אשה נקנית בביאה הרי זה משום
שביאה היא בגדר מעשה אישות דכיון שהוא
עושה בה מעשה אישות הדין נותן שדבר זה
יפעול אישות* וא"כ הסברא נותנת שביאה
תפעול אישות כזו שמותר לנהוג בה את
המעשה אישות של ביאה, כלומר שביאה
תפעול נישואין.

מיהו באמת מהתורה הרי היא מותרת לו
בביאה גם לאחר אירוסין (משא"כ לפני
אירוסין הרי היא אסורה לו משום האיסור
עשה של כי יקח וכמש"כ המ"מ בפ"א מהל'
אישות ה"ד. ועי' בחידושי הרשב"א
בכתובות דף ז' ע"ב בד"ה ואסר לנו את
הארוסות וכו' בשם הראב"ד [הובא גם
בשט"מ שם] שגם לאחר אירוסין הרי היא
אסורה לו מהתורה עד אחרי נישואין,
והרשב"א עצמו חולק עליו, (וכן נראה
בפשטות מרש"י שם, עי' בספרי שם באות
ק"מ).

וא"כ צ"ל בדרך אחרת קצת, והיינו דכיון
שביאה היא מעשה אישות, סברא היא שהיא
נחשבת קנין אלימא אשר בכחו לעשות גם
נישואין, א"נ דכיון שהיא מעשה אישות הרי
היא נחשבת כמעשה חופה, ולקמן בסק"ג
נביא את שני הצדדים הנ"ל מהגר"ח.

וע"ע באות קע"ג שרצינו לומר שאפילו
אם תחילת ביאה קונה, אבל הא ודאי שאין
בכחה לעשות נישואין אלא רק אירוסין
לחוד, וכן הבאנו מהריטב"א, ולפי הנ"ל י"ל
דהיינו משום שתחילת ביאה אינה בגדר
מעשה אישות ומש"ה לא שייך שתעשה
נישואין כי לנישואין בעינן דוקא מעשה
אישות כי י"ל שנישואין אינו בגדר מעשה
קנין אשר נוכל לומר לא פלוג ושלבסוף כל
מה שנחשב ביאה פועל קנין (עי' בהערה
כאן), אלא בנישואין עצם הנהיגת אישות
פועלת את הנישואין וכעין שכתבתי באות
קס"ט בנוגע לבן נח.

ברם הרשב"א סובר שאם תחילת ביאה
קונה הרי היא שפיר עושה גם נישואין לפי
הצד שביאה נישואין עושה, וא"כ מזה מוכח
דס"ל דשפיר חשיבא מעשה אישות, וכן
נראה מצד הסברא, וכדברי הרשב"א
שתחילת ביאה יכולה לעשות נישואין מוכח
משיטת רבינו נסים גאון שהביאו תוס' לעיל
בסמוך, שהרי רבינו נסים גאון סובר
שתחילת ביאה יכולה שפיר לעשות נישואין
היכא שהיא כבר מאורסת, וא"כ חזינן
שתחילת ביאה שפיר יכולה לעשות נישואין.

ב. צדדי השאלה לפי רבינו נסים גאון.

ועכ"פ יש לעיין לפי רנ"ג דמכיון שביאה
אחרי אירוסין הרי היא עושה נישואין א"כ
למה לא נוכל לומר שהיא עושה נישואין
מיד.

ובספר קהלות יעקב בסוף סי' י"ט ראיתי

הרי זה משמש כמעשה קנין וה"ה לביאה שלא
כדרכה וכמו שביארנו באות קס"ט.

* ולאחר שביאה חשיבא מעשה קנין א"כ שוב
י"ל שלא חילקה התורה אלא כל מה שנקרא ביאה

שכתב שלפי רנ"ג י"ל שהצד לומר שביאה אינה עושה נישואין בתחילה, הרי זה משום שא"א לביאה אחת לעשות ב' סוגי קנין ביחד דהיינו גם אירוסין וגם נישואין. א"נ י"ל שביאה יכולה לפעול נישואין רק באשה שהיא כבר בגדר מאורסת.

ברם יש להקשות על זה מחופה לפי רב הונא, שהרי רב הונא לעיל בדף ה' סובר שחופה קונה בפנוי' וביאר המהרש"א שם שרב הונא סובר שחופה אחת עושה את הכל דהיינו גם אירוסין וגם נישואין, וא"כ חזינן ששפיר שייך לפעול את שני הקנינים בבת אחת באשה שהיא עכשיו פנוי'. מיהו י"ל שרק התם אמרינן כן כי התם הרי יש ק"ו לומר שחופה תקנה, ואם לא נאמר שחופה גם קונה וגם גומר ביחד הרי יוצא שמפרך ק"ו וכמו שביאר המהרש"א שם, אבל הכא הרי ליכא ק"ו ומש"ה לא אמרינן שביאה אחת עושה את הכל. ברם אכתי צ"ע משום שאם הדבר הוא בלתי אפשרי מצד הסברא מה יועיל הק"ו.

והפ"י כתב שלפי רנ"ג הצד לומר שביאה נישואין עושה הרי זה משום שאם נאמר שביאה אירוסין עושה ולא נישואין א"כ למה ביאה עושה נישואין היכא שכבר נתקדשה בביאה דמאי אולמי' האי ביאה מהאי ביאה וכסברת תוס' לעיל בדף ה' ע"ב לענין כסף. ועכ"פ בלא דברי רנ"ג הי' אפשר לומר שמיבעיא לן כאן גם בענין אם ביאה עושה נישואין לאחר שכבר נתקדשה, דאם ביאה מועלת לעשות נישואין מיד הרי היא מועלת לעשות נישואין לאחר שכבר נתקדשה ואם אינה מסוגלת לעשות נישואין מיד א"כ הה"נ שאינה מועלת לעשות נישואין לאחר שכבר נתקדשה.

מיהו עיין בר"ן כאן שכתב וז"ל, מדבעיא לן בסמוך ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה, ובשלמא אי פשיטא לן דביאה דלאחר קידושין נישואין עושה מספקא לן בביאה דקודם, אבל אי לא אשכחן ביאה דלאחר קידושין שתעשה נישואין מנא תיתי בביאה דקידושין, וכ"כ הרמב"ם ז"ל שהבא על ארוסתו לשם נישואין זו היא חופתה עכ"ל. ועי' בביאור הגר"א בסי' ל"ג סק"ה שר"ל איפכא והיינו שהא ודאי שביאה אחר אירוסין אינה מועלת לעשות נישואין, רק שבכל זאת בפנוי' מיבעיא לן אם היא שפיר עושה נישואין.

ג. עוד סברות בענין מה הוא הצד לומר שביאה נישואין עושה.

עי' בפ"י שכתב שהצד לומר שביאה נישואין עושה הרי זה משום דילפינן ממה שביאה גומרת ביבמה, ואין לפרוך מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת ולכן הביאה יכולה לעשות גם נישואין אבל בפנוי' מכיון שאינה זקוקה ועומדת אולי אין ביאה יכולה לעשות נישואין, דזה אינו, משום שגם יבמה מן האירוסין נעשית נשואה ע"י ביאה והרי מצד הזיקה אין היא כנשואה אלא רק כארוסה, ומזה מוכח שאין כאן פירכא של זקוקה ועומדת שהרי אינו בדין שהזיקה של ארוסה תגרום נישואין ואם היא שפיר נעשית נשואה ע"י הביאה הרי זה שפיר מראה שביאה עושה נישואין גם בפנוי' גמורה, אלא שדחה סברא זו משום שמרבינו נסים גאון חזינן שכיון שהיתה ארוסה הרי זה שפיר נחשב סיבה לומר שביאה תגמור בה, ועיי"ש ביתר דבריו.

והמקנה כתב שהצד לומר שביאה

קעה) תד"ה ומקבל.

עיינן בדבריהם שנסתפקו אם האב יכול לקבל גט לבתו קטנה שנישאת. ולכאורה צ"ע דהא הך משנה של האב זכאי וכו' ומקבל את גיטה, איירי בין בנערה ובין בקטנה וכמו שפירש"י שם, והדר קתני שם שלעולם הרי היא ברשות אבי' עד שתכנס לרשות בעלה, כלומר ע"י נישואין, ולכאורה הרי זה קאי גם על מאי דתנן שהוא מקבל את גיטה, וכן גם על קטנה כיון שהמשנה איירי גם בקטנה, וא"כ חזינן שאינו יכול לקבל גט לבתו קטנה שנישאת.

והפ"י כתב שהמקום לומר שהוא שפיר יכול לקבל את גיטה הוא מתוך הסוגיא כאן, והיינו משום דדייקינן שביאה אירוסין עושה מדקתני ביאה וקתני נישאת, וצ"ע אמאי לא דייקינן כן מהרישא דהיינו מדקתני ביאה וקתני שהוא מקבל את גיטה, ובע"כ צ"ל שאפילו אם ביאה נישואין עושה אכתי אתי שפיר הא דהאב מקבל את גיטה. וכתב שכן מבואר ברשב"א בשם הת"י. מיהו צ"ע דהא המשנה איירי גם בנערה וא"כ אכתי קשה דאם ביאה נישואין עושה איך הוא מקבל את גיטה של בתו נערה. ועיינן בהמשך דברי הפ"י שם.

ועכ"פ צ"ב דמצד הסברא מאי שנא מקבל את גיטה משאר הזכויות שיש להאב, דלענין שאר הזכויות שיש לו הרי היא שפיר יוצאת מרשותו, ואילו לגבי לקבל את גיטה הרי היא נשאת ברשותו.

גם צ"ע דבכתובות שם ילפינן שהוא מקבל את גיטה מהיקישא דיציאה להוי' דהיינו ממה שהוא יכול לקבל את קידושי', והרי לאחר שנישאת שוב אינו יכול לקבל את קידושי', וא"כ מהו הצד לומר שהוא

נישואין עושה הרי זה לפי הצד לעיל שתחילת ביאה קונה, דלפי הצד הזה י"ל שלאחר שעשה תחילת ביאה א"כ מעתה הסוף ביאה מהני לעשותה מארוסה נשואה וכדינו של רנ"ג. מיהו צ"ע דמאי אולמה האי ביאה מהאי ביאה וכמש"כ תוס' בדרף ה' ע"ב בנוגע לכסף אחר כסף, ועי' בהמקנה שנתעורר על זה. וע"ע לקמן בדרף ע"ז ע"ב דאמרינן שכהן הבא על אחותו הרי הוא עושה אותה זונה אבל לא חללה, והקשה הריטב"א בסוף דבריו על דף ע"ז דכיון שבתחילת ביאה הרי היא נעשית כבר זונה א"כ כשהוא ממשיך את ביאתו וגומר אותה למה אינה נעשית בזה חללה שהרי בזה שהוא ממשיך לבעול הרי הוא בא על איסורי כהונה דהיינו זונה. מיהו בשט"מ בכתובות דף ל' ע"א תירץ בשם הרשב"א והשיטה ישנה שביאה אחת לא מחלקינן לשנים. ולפי דברי הרשב"א והשיטה ישנה אין מקום לסברת המקנה.

והגר"ח חקר אם הצד לומר שביאה נישואין עושה הרי הוא משום שביאה היא בגדר קנין אלים, או האם הוא משום שביאה חשיבא ג"כ בגדר מעשה חופה (צד זה לא מתוקמא לפי דברי הגר"א שהבאנו לעיל שהא ודאי שביאה לאחר אירוסין אינה עושה נישואין ואינה חשיבא חופה, רק דמיבעיא לן על ביאה לפני אירוסין).

והוכיח הגר"ח שאינה בגדר חופה ממה שהביא מהמ"מ שאפילו אם ביאה נישואין עושה אבל אכתי הרי היא אסורה לבעלה עד שיעשה חופה. ועי' בחידושי רבי ארי' ליב בסי' ל' מש"כ בביאור דברי המ"מ למה אסור לו לבעלה בלא חופה אע"פ שיש עלי' דין נשואה.

יכול לקבל את גיטה, וכן העיר הפ"י ועיין במש"כ על זה.

וי"ל שהצד לומר שהוא ממשיך לקבל את גיטה הרי זה משום שנהי שהיא כבר יצאה מרשותו, אבל הכח לקבל את גיטה אינו מצד "היותה ברשותו" אשר נאמר שלאחר שנישאת הרי זה מתבטל כי כבר יצאה מרשותו, ונבאר דברינו, דהנה נראה לדייק מלשון המשנה בכתובות שם שהביאו בסוגיין כאן שקבלת הגט מצד האב לא מיקרי בגדר "זכות", שהרי לא תנן שהאב זכאי וכו' "ובקבלת גיטה", אלא תנן "ומקבל את גיטה", והרי זה התחלה חדשה בלשון המשנה, ולא המשך של הרשימה הקודמת של זכויותיו של האב, וא"כ משמע שאין זה בגדר זכות, והיינו משום שבאמת אין להאב שום ריווח מזה ואינו דומה להפרת נדרי' דמיקרי זכות משום שהוא משליט את רצונו בזה, ומעתה יש להוסיף עוד שמכיון שלא חשיב זכות א"כ באמת גם אין זה בחינה של להיות ברשותו, דרק היכא שיש לו ריווח ממה שהוא שולט על הדין שלה הרי זה נקרא שהיא נמצאת ברשותו לענין הדבר ההוא, אבל היכא שאין לו ריווח א"כ נהי שהוא הממונה לבצע את הדין אבל אין זה נקרא הרחבת רשותו, וא"כ לפ"ז מאי דתנן להלן בהמשנה השני' שם שלעולם הרי היא ברשותו עד שתיכנס לרשות הבעל, הרי זה קאי רק על הדברים של "ברשותו", אבל לא על מקבל את גיטה אלא הרי הוא מקבל את גיטה גם לאחר שכבר יצאה מרשותו כי גם מה שהוא מקבל את גיטה לפני זה אין זה מצד דחשיבא ברשותו לענין זה.

ולפ"ז לא קשה קושיית הפ"י שהבאנו כי נהי שילפינן שהוא מקבל את גיטה ממה

שהוא יכול לקדשה אבל לענין קבלת גיטה אין שום סיבה לומר שהדבר נוהג רק עד שנישאת כמו גבי קבלת קידושין, והיינו משום שגבי קבלת קידושין הרי כבר יצאה מרשותו מאז שנישאת, אבל לענין קבלת גיטה לא איכפת לן בזה שכבר יצאה מרשותו כי קבלת גיטה אינה בגדר זכות.

ועי' ברש"י ביבמות דף ק"ט ע"א בד"ה קטנה ובסנהדרין דף ס"ט ע"א בד"ה קנאה שכתב דלא כמסקנת תוס' כאן אלא שהאב שפיר יכול לקבל את גיטה של בתו קטנה לאחר שנישאת, ויש לבאר את שיטתו כדברינו הנ"ל. והתוס' רי"ד כאן דייק מדברי רש"י כאן בד"ה ומקבל את גיטה דלא כדבריו ביבמות שם אלא כהר"ר יצחק בתוס' כאן שאינו יכול לקבלו, וכן משמע מדבריו להלן בדף מ"ג ע"ב, וכן יש להבין מדבריו בכתובות דף מ"ו ע"ב בד"ה האב זכאי ובד"ה ומקבל. ועי' בגלין הגמ' ביבמות שם בשם הב"ח.

דף י"א ע"א

קעו) וכללא הוא.

פירש"י וז"ל, שכסף שכתוב בתורה דוקא כסף כתיב או שווי ונפ"מ דהוי כסף צורי ולא פרוטות עכ"ל. הנה נראה שכוונת רש"י היא כן, דכוונת רב יהודה היא לומר שכסף הכתוב בתורה אין פירושו ממון ושוויות, אלא פירושו הוא כסף מתכת, והרי אנו מפרשים שאין הכוונה לחתיכת מתכת גולם (כמו שסוברים הרי"ף והרמב"ם לפי בית הלל דהיינו משקל חצי שעורה כסף מתכת),

דף י"א ע"ב

קעז) ותנן הפורט סלע
ממעעות מעשר שני.

פירש"י וז"ל, ומיהו שמעינן מינה שחילל תחילה המעשר בפרוטות של נחושת ועתה בא לפרוט בהן סלע עכ"ל. ועי' ברשב"א ובמהרש"א בשם מהר"י אבן לב שהקשו דאולי איירי באופן שחילל את המעשר שני על הרבה פרוטות ששוות ביחד דינר דבכה"ג הרי זה יכול להועיל מדין שוה כסף אע"פ שמטבעות של נחושת אינם קרויים כסף ממש.

ותמה הפ"י על קושייתם דאיך נקטו שאפשר לפדות מעשר שני על שוה כסף, הלא דרשינן מוצרת הכסף בידך דבעינן כסף שיש בו צורה, וא"כ מזה מוכח שגבי פדיון מעשר שני לא מהני שוה כסף, דהא אילו הי' מועיל א"כ גם מטבעות שאין בהם צורה היו צריכים להועיל מדין שוה כסף, וכך העיר המהרי"ט.

ותי' המקנה דנהי דמוכח שא"א לפדות בסתם חפצים של שוה כסף, אבל הרי כל הטעם הוא כי חסר צורה, וא"כ בפרוטות של נחושת שיש בהן צורה הרי הוא שפיר יכול לפדות כי שוה כסף הרי הוא ככסף וגם יש כאן מטבעות שיש בהם צורה.

מיהו נראה שסברת הפ"י והמהרי"ט היא שרק בכסף מתכת חשיב הטיבוע בגדר מעלה, אבל בשוה כסף אין הוא נחשב בגדר מעלה, והיינו משום שכיון שכסף הוא דבר שהתורה מסתכלת עליו כדבר שהוא מיוחד לעשות בו תשלומין א"כ הטיבוע של המלכות ועשיית הכסף למטבעות הרי זה נחשב בגדר מעלה כי

אלא הכוונה היא למטבעות של כסף (או שווים, ושווים מהני בגלל הריבוי של שוה כסף), ומזה יוצא לנו שכסף האמור בתורה הרי הוא כסף צורי, כלומר מטבעות של צורי שהן ממתכת כסף, ואין כוונת התורה לכסף מדינה שהרי מטבעות של מדינה הרי הם מנחושת ולא מכסף, אבל אם הכוונה בכסף היא שוויות א"נ חתיכת מתכת, ולא מטבע, א"כ שוב אין סיבה לומר שבעינן כשיעור מטבע צורי, אלא שייך לומר דסגי בשוויות או כסף מתכת ששוה כמו פרוטה נחושת, וא"כ כוונת רש"י היא שכסף הכתוב בתורה הרי הוא מטבעות של כסף מתכת אשר מזה יוצא דבעינן צורי וכהנ"ל.

ברם כל זה ניחא רק לפי דרכו של רש"י בהמשך הסוגיא שמעה הרי היא המטבע הפחותה שבצורי, אבל לפי הפירוש של רבותיו של רש"י שדינר הוא המטבע הפחותה שבצורי, א"כ א"א לומר כהנ"ל, שהרי גם הם סוברים שמעה הוא מכסף ולא מנחושת כמש"כ הרשב"א בד"ה וכללא וכו', וא"כ מנ"ל שהכוונה ב"כסף" היא למטבעות כסף של כסף צורי, אולי הכוונה היא למטבע כסף שאינו צורי וכגון מעה.

גם צ"ע איך אפשר לפרש שכוונת התורה היא למטבעות של כסף ולאוקמה בדינר, הלא רש"י כתב לעיל שדינר הוא מזהב.

והר"ב במשניות בבכורות פרק ח' משנה ז' כתב שמטבעות צורי עשויים הם רק מכסף אבל מטבעות מכסף מדינה הרי הם חלק א' כסף וז' חלקים נחושת. ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' נזקי ממון ה"א, ובפ"א מהל' נערה בתולה ה"א, ופ"ג שם ה"א, דמבואר שכסף צורי הוא "כסף מזוקק".

הרי זה משפר את השימוש הזה של עשיית תשלומין, אבל נחושת הרי אינו מיועד ומיוחד מצד התורה לעשיית תשלומין אלא הרי זה מועיל רק מדין שוה כסף ומש"ה לא חשיב טיבוע בגדר מעלה בזה ואין זה מגדיל את חשיבותו כיון שעשיית תשלומין אינה מעיקר התכלית של החפץ, וא"כ לא יעזור בפרוטות של נחושת מה שיש עליהן צורה כיון שהן מועילות רק מדין שוה כסף (יש לפקפק בזה - תשפ"א) (וגם לא אמרינן שבשוה כסף לא איכפת לן בזה שאין כאן המעלה של צורה, דהא אילו היינו אומרים כן הרי גם כסף עצמו הי' צריך להועיל גם בלי צורה מדין שוה כסף). ועיי"ש בלשון המהרי"ט.

מיהו באמת נראה שהדרך הנ"ל תלוי במה הוא הפירוש של כסף האמור בתורה, דאם נאמר כהרי"ף והרמב"ם שהכוונה היא לכסף מתכת וכמו שהביא האבני מילואים בריש סי' כ"ז, א"כ שפיר י"ל כהנ"ל שרק בכסף קבעה התורה שצורה מוסיף מעלה אבל לא בשוה כסף, אבל אם נאמר כהרשב"א והריטב"א שהביא שם שכסף האמור בתורה פירושו הוא שויות וממון, דהיינו שוה כסף (ועיי"ש שהקשה האב"מ שלפ"ז למה בעינן קרא לרבות ששוה כסף הוא ככסף), א"כ לפ"ז בע"כ שגם בנחושת שייך המעלה של צורה כשהוא משתמש בו לתשלומין כי המלה צורה קאי על כסף האמור בתורה שפירושו הוא גם שוה כסף. וא"כ מכיון שהרשב"א עצמו סובר

שכסף האמור בתורה הוא שויות וממון וכמו שהראה האבני מילואים שם, א"כ אתי שפיר קושייתו כאן וכדרכו של המקנה שגם בשוה כסף שייך המעלה של צורה (ועיין באבני מילואים שם שציידד לומר שאולי לפי המסקנא כאן סובר הרשב"א שכסף האמור בתורה אינו ממון ושויות ודלא כהריטב"א שסובר כן גם למסקנא).

קעת) טעמייהו דבית שמאי כדחזקי'.

עיין בגמ' דאר"ל שטעמייהו דבית שמאי הוא כדחזקי' דמדברי חזקי' יוצא שבאמה העברי' לא סגי בפרוטה כי בעינן כדי גרעון, ומש"ה בעינן בקנין אמה העברי' יותר מפרוטה, ושוב ילפינן קידושי אשה מאמה העברי', ובהמשך הגמ' פרכינן דתיסגי בחצי דינר או בב' פרוטות, ומתריצין כיון דאפיקתי' מפרוטה אוקמה אדינר.

והנה יש לעיין אם גם באה"ע צריכים שיקנה אותה בדינר. ובאמת לאחר שזכינו לדין שקידושי אשה בעו דינר א"כ דבר ברור הוא שגם באמה העברי' בעינן שיקנה אותה בדינר כי בעינן שתהי' אפשרות של יעוד*). מיהו מהגמ' ורש"י משמע שגם בלא"ה בעינן באמה העברי' שיקנה אותה בדינר דהא אמרינן "אי אמרת בשלמא דיהב לה דינר, היינו דמגרעה ואזלה", הרי דבעינן דינר, וקאי הגמ' מקודם שאמרו שילפינן קידושין מאמה העברי' ושבעינן

ניבעי שיקנה אותה בדינר ופרוטה כדי שגם לכל הפחות רגע אחד לאחר הקנין תהי' קיימת אפשרות של יעוד.

(* ולמאן דאמר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, סגי אם הוא קונה אותה בדינר, אבל למ"ד שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, אז

שהאמה תהי' ראוי' ליעוד, אלא משמע שמשום דיני גרעון גופי' בעינין דינר. וכן מוכח ממה שאמרה הגמ' להלן בסמוך "ודלמא ה"ק רחמנא היכא דיהב לה דינר וכו'". ועי' גם ברש"י בסוף ד"ה כדחזקי' שכתב שאמה העבריי' נקנית רק בדינר, וגם רש"י קאי לפני שהגענו להא שגם בקידושין בעינין דינר.

וכן מבואר גם מרש"י על מאי דפרכינן ואימא ב' פרוטות ואימא פלגא דדינר, דעיין בדבריו שכתב וז"ל, פלגא דדינר ואיכא גירוע עד פרוטה עכ"ל, ומשמע שהקושיא וכן התי' של כיון דאפיקתי' מפרוטה אוקמה אדינר הרי זה קאי על אמה העבריי'.

מיהו צ"ע דהא רש"י כתב שהסברא לומר שכיון שאפיקתי' מפרוטה אוקמה אדינר הרי היא משום דנקטינן שהטעם שאפיקתי' מפרוטה הוא משום דבעינן מידי דחשיבותא ולכן אוקמה אדינר שהוא סכום חשוב, ולכאורה לא שייך לומר כן אלא גבי קידושין אבל גבי מכירת אמה הלא הטעם שאפיקתי' מפרוטה הרי זה משום דבעינן והפדה.

ואולי יש לדחות רש"י יסבור שהטעם שאמרה התורה גבי אמה העבריי' שבעינן יותר מפרוטה אינו כדי שתהי' אפשרות של פדיון, אלא זהו רק הדרך איך שגילתה לנו התורה דלא סגי בפרוטה, אבל לעולם הטעם הוא משום דבעינן מידי דחשיבותא. מיהו דרך זה דחיק טובא.

ועיין באמת במל"מ בפ"ד מהל' עבדים ה"ג שפי' בדעת הרמב"ם דלא כהדרך הנ"ל שכתבנו שמשמע מהגמ' ורש"י, אלא פי' שהקושיא והתי' של הגמ' הם רק על

קידושין אבל באמה העבריי' סגי באמת ביותר מפרוטה אבל לא בעינין דינר, ונהי שלפי בית שמאי ניבעי דינר כדי שתהי' ראוי' ליעוד, אבל לפי בית הלל שסוברים שקידושין הן בפרוטה א"כ סגי בכסף מכירה שהוא קצת יותר מפרוטה, ולכן פסק הרמב"ם שסגי באמה העבריי' בקצת יותר מפרוטה, דאילו לפי הדרך שקושיית הגמ' והתירוץ קאי על אמה העבריי' א"כ הי' הרמב"ם צריך לפסוק דבעינן דינר כי משמע שבית הלל חולקים על בית שמאי רק גבי קידושין אבל לא גבי אמה העבריי'. והנה תוס' לעיל בדף ד' ע"ב כתבו שאם היינו לומדים קידושי כסף מאמה העבריי' בהיקישא דאחרת היינו צריכים ב' פרוטות כמו באמה, והקשה המהרש"א בדבריו בדף י"ב כאן דהכא אמרינן דבעינן דינר שהרי אמרינן שכיון דאפיקתי' מפרוטה אוקמה אדינר, וי"ל שתוס' מפרשים כמו המל"מ בדעת הרמב"ם שבנוגע לכסף קנין של אמה העבריי' לא אמרינן שכיון שאפיקתי' מפרוטה אוקמה אדינר, אלא רק בקידושי אשה ס"ל לבית שמאי דאמרינן כן, ומש"ה שפיר סגי במכירת אמה העבריי' בב' פרוטות, ונהי שלפי בית שמאי ניבעי דינר כדי שתהי' ראוי' ליעוד, אבל לפי בית הלל סגי בב' פרוטות (ועיי"ש וברש"ש בדף ד' שם בענין הא דמצרכי תוס' ב' פרוטות, וכן בגמ' כאן אמרינן "שתי פרוטות", דקשה מזה על הרמב"ם שם שפסק דסגי בקצת יותר מפרוטה). ועי' בתירוצי הקרני ראם והרש"ש על קושיית המהרש"א.

וע"ע בעצמות יוסף כאן שכתב וז"ל, ואימא פלגא דדינר וכו' אאשה פריך אבל באמה אפילו לבית שמאי נראה שנקנית

בב' פרוטות, ומה שפירש"י ואיכא גירוע עד פרוטה, פי' כיון דהתם איכא גירוע עד פרוטה, הכא באשה נימא בב' פרוטות וכו', ויש ראי' לזה ממה שכתבו תוס' בד"ה והא טענה וכו' שכתבו ז"ל דבשלמא לקמן וכו' היינו משום דאשכחנא דהוי פרוטה כסף גבי אמה העבר'י וכו' (פי' דמלשון תוס' שם יש לדייק דגבי אמה גופה לא אוקמה אדינר, וצ"ע) עם שבאמת יש בזה מן הדיחוי, מה שכתבתי נראה אמת עכ"ל.

וצ"ע על זה שלא הביאו המל"מ והע"י את דברי הגמ' ורש"י בתחילת הסוגיא דמבואר שבאמה בעינן דינר גם בלא יעוד וכמו שהערנו.

וע"ע לעיל באות קכ"ו סק"א.

דף י"ב ע"א

קעט) בענין חיישינן שמא שוה פרוטה במדי.

עיין בר"ן שהביא מהרמב"ן שא"א לומר שאם הוא באמת שוה פרוטה במדי הרי היא מקודשת מהתורה, דהא אמרינן בב"ק דף ק"ה שאם נשאר מהגזילה פחות משוה פרוטה שלא השיב, הרי הוא יכול להביא את אשמו בלי להחזירו ולא חיישינן שמא תייקר, וא"כ מוכח מדין זה שה"ה שלא חיישינן שמא הוא שוה פרוטה במדי דהא אם חיישינן הרי הדין נותן שיהי' אסור לו להביא את אשמו שמא הוא שוה פרוטה במדי, וא"כ מוכח דלא חיישינן ושאינן לממון אלא מקומו ושעתו כדאמרינן בערכין דף כ"ד לענין הקדש, ומש"ה הסיק הרמב"ן

שאינן כאן חשש דאורייתא אלא שרבנן החמירו (ועי' לקמן באות קפ"א בענין למה החמירו רבנן), והר"ן עצמו הסיק וז"ל, לפיכך נראה לי דאי שוה פרוטה במדי קידושי תורה הן, דכיון שהיא נתצתה בהן ושויין פרוטה באי זה מקום, אילו ידעו העדים שדרכה לתת פרוטה באותו דבר, הוה לי' כאילו אמרה לדידי שוה לי כדאמרינן גבי חמש סלעים של פדיון בכור כדאיתא לעיל עכ"ל. והעיר האבני מילואים בסי' ל"א סק"ז על הר"ן דלפי דבריו מאי מקשינן מהמשנה על שמואל הלא אפשר לתרץ שהמשנה איירי באופן שאין דרכה לתת פרוטה עבור ההוא חפץ אשר בכה"ג חסר לנו הטעם של לדידי שוה לי ולכן אינה מקודשת כלל ואפילו ספיקא לא הוי, וא"כ למה הוצרכה הגמ' לתרץ שכוונת המשנה היא לומר שכשאינן בו שו"פ אין היא מקודשת בתורת ודאי אלא רק מספק, הלא י"ל שכוונת המשנה היא שאין היא מקודשת אפילו מספק כי איירי בשאין דרכה לתת פרוטה עבור החפץ ההוא. ועי' בחמדת שלמה בתחילת הסוגיא שהקשה ג"כ כהנ"ל על הר"ן וביאר שהקושיא על הר"ן בנוי על ההנחה שכוונת הר"ן היא כמו שהבין העצמות יוסף את כוונתו דהיינו שבלי מה שדרכה לתת פרוטה עבור ההוא חפץ אין כאן אפי' ספק קידושין, והחמדת שלמה עצמו שם חלק על הע"י, וביאר שכוונת הר"ן היא שאפילו כשיש עדים ששו"פ במדי בכל זאת הוה קידושי ודאי רק בהדי לדידי שוה לי אבל בלי לדידי שוה לי הוה קידושי ספק.

ועיין באבני מילואים שביאר שהגמ' הקשה על שמואל מהמשנה כי ס"ל להגמ'

שהמשנה איירי בכל הציורים, והיינו אפילו באופן ששפיר יש לנו את הכח של לדידי שוה לי, דגם בכה"ג בעינן שיהי' שוה כאן פרוטה. והמשיך האבני מילואים להקשות על זה דמגוף המשנה מוכח ששפיר אפשר לאוקמה באופן שאין דרכה לתת פרוטה עבור החפץ שהרי לפי בית שמאי שאומרים שצריכים דינר או שוה דינר בודאי אם דרכה לתת עבור החפץ דינר ולדידה שוה דינר הרי היא מקודשת אפילו אם הוא שוה פחות מדינר, דהא כיון שיש בו יותר משוה פרוטה הרי היא בודאי יכולה לומר לדידי שוה לי דינר ומהני לדידי שוה לי אפילו אם אינו שוה דינר במקום אחר (ורק בפחות משו"פ לא מהני לדידי שוה לי כיון שפמשו"פ אינו בגדר ממון וכמו שנבאר בהאות הבאה), וא"כ בודאי מה שבית שמאי מקפידים על דינר הרי זה רק באופן שאין דרכה לתת דינר, וא"כ שפיר י"ל כהנ"ל שגם בית הלל איירי רק באופן שאין דרכה לתת פרוטה ולכן לא חיישינן שמא שוה פרוטה במדי ואין כאן אפילו קידושי ספק, אבל אם דרכה לתת פרוטה לעולם אימא דשפיר צריכים לחשוש שמא שוה פרוטה במדי, ונשאר האב"מ בצ"ע.

והנה יש להעיר על האב"מ דגם לפי מה שכתב שהמשנה איירי בכל הציורים ואפילו באופן שדרכה לתת פרוטה, אבל בכל זאת אכתי יש להקשות על קושיות הגמ' ממעשה דרב שימי בר אשי וממעשה דרב חסדא דמה קשה מהתם על שמואל הלא התם בודאי יש לומר שהמעשה הי' באשה שאין דרכה לתת פרוטה, וכן ראיתי שהקשה החמדת שלמה כאן על הר"ן.

והנה עיין ברמב"ן כאן שהביא את דעת

הרמב"ם שדינו של שמואל איירי רק כשקידש בדבר שיכול להתקיים עד שיביאנו למקום ששוה שם פרוטה, והקשה הרמב"ן דא"כ למה לא תירצה הגמ' שהמשנה איירי בדבר שאין דרכה להתקיים, ותירץ הרמב"ן שאה"נ הגמרא היתה יכולה לתרץ כן, רק שתירצה הגמ' את האמת ששמואל קאמר רק דהוּו קידושי ספק ושכוונת המשנה היא שבפחות משוה פרוטה לא הוּו קידושי ודאי, וחזינן שלא תי' הרמב"ן כדרכו של האבני מילואים שהמשנה איירי בכל גווני, ובאמת על ידי דרכו של הרמב"ן מתיישבת גם קושיית האבני מילואים שנוקמה בשאין דרכה לתת פרוטה דגם על זה י"ל שהגמ' תירצה את האמת ששמואל נתכוין רק לחשוש מספק ושכוונת המשנה היא שבפחות משוה פרוטה לא הוּו קידושי ודאי, וה"ה שיש לתרץ כן גם על הקושיא מרב שימי בר אשי דגם על זה י"ל שרצו לומר את האמת ששמואל קאמר רק מספק ורב שימי הי' מעיין כדי לדעת אם היא מקודשת בתורת ודאי. מיהו אכתי קשה מהמעשה של רב חסדא דמהו הראי' שרב חסדא לית לי' דשמואל הלא י"ל דאיירי בשאין דרכה להוסיף.

ועכ"פ האבני מילואים בדבריו הנ"ל נקט שגם לפי בית שמאי אם פשטה ידה וקיבלה פחות מדינר, ודרכה היא לתת דינר עבור חפץ כזה, אמרינן שנתכוונה לומר לדידי שוה לי וכמו שכתב הר"ן לפי בית הלל. מיהו עיין בחמדת שלמה כאן בד"ה וע"פ וכו' שכתב שלפי בית שמאי לא אמרינן כן עיי"ש בטעם הדבר. ובהגהות חכמת שלמה בשו"ע על סי' ל"א כתב כהנחת האבני מילואים. ועי' בחלק ההערות הערה י"ז.

קפ) בענין חיישינן שמא שוה פרוטה במדי.

עיינן בר"ן שהביא מהרמב"ן שא"א לומר שאם הוא באמת שוה פרוטה במדי הרי היא מקודשת מהתורה, דהא אמרינן בב"ק דף ק"ה שאם נשאר מהגזילה פחות משהו פרוטה שלא השיב, הרי הוא יכול להביא את אשמו בלי להחזירו ולא חיישינן שמא תייקר, וא"כ מוכח מדין זה שה"ה שלא חיישינן שמא הוא שוה פרוטה במדי, דהא אם חיישינן הרי הדין נותן שיהי' אסור לו להביא את אשמו שמא הוא שוה פרוטה במדי, וא"כ מוכח דלא חיישינן ושאינן לממון אלא מקומו ושעתו כדאמרינן בערכין דף כ"ד לענין הקדש, ומש"ה הסיק הרמב"ן שאין כאן חשש דאורייתא אלא שרבנן החמירו (ועי' לקמן באות קפ"א בענין למה רבנן החמירו), והר"ן עצמו הסיק וז"ל, לפיכך נראה לי דאי שוה פרוטה במדי קידושי תורה הן, דכיון שהיא נתרצתה בהן ושויין פרוטה באי זה מקום, אילו ידעו העדים שדרכה לתת פרוטה באותו דבר, הוה לי' כאילו אמרה לדידי שוה לי כדאמרינן גבי חמש סלעים של פדיון בכור כדאיתא לעיל עכ"ל.

והנה דברי הר"ן הנ"ל תלויים הם בדבריו לעיל בדף ח', דעיי"ש שחקר אם מהני לדידי שוה לי היכא שאמרה על פחות משהו פרוטה שלדידה הרי הוא שוה פרוטה, דיכול להיות שרק היכא שהוא שוה פרוטה ויש עליו כבר שם של ממון, רק אז מהני מה שהכהן אומר שלדידי הרי זה שוה ה' סלעים, אבל היכא שאינו שוה פרוטה ואין עליו שם של ממון אינו יכול לומר לדידי שוה לי, וביאר החמדת שלמה כאן בד"ה אך

צריך וכו' שלפי הצד שלא מהני בכה"ג לדידי שוה לי א"כ שפיר כתב הר"ן כאן שבהדי מה ששוה פרוטה במדי הרי זה שפיר מועיל, אבל לפי הצד שהזכיר הר"ן שם שלדידי שוה לי שפיר מהני גם על פחות משהו פרוטה א"כ לא מתוקמי דבריו כאן שהרי לפ"ז למה צריכים לצרף את מה ששוה פרוטה במדי.

ברם לכאורה צ"ב טובא מה הוא הצירוף בין שני הדברים האלו, דהיינו מה ששוה פרוטה במדי ומה שהיא כאומרת לדידי שוה לי.

ועיינן בחמדת שלמה שר"ל שלעולם כוונת הר"ן היא לומר שזה מהני משום הדין של לדידי שוה לי, רק שאם אינו שוה פרוטה במדי אז נקטינן שלא נתכוונה לומר שלדידה שוה (צ"ע דהא איירי שדרכה לתת בשביל חפץ כזה פרוטה), ורק אם הוא שוה פרוטה במדי נקטינן שנתכוונה לומר לדידי שוה לי, ובזה רצה ליישב גם את הקושיא שהבאנו לעיל כאן בשמו למה צריכים כאן שמא שו"פ במדי לפי הצד שמהני לדידי שוה לי גם מפחות משו"פ לפרוטה, אלא שכתב שזה נראה דוחק, ועוד דהיכא שאין ידוע אם הוא שוה

פרוטה במדי א"כ למה אמרינן שהוא ספק קידושין, דמהיכא תיתי לומר שנתכוונה לומר בכה"ג לדידי שוה לי (ועי' בדברי החת"ס שהבאתי בסוף אות קפ"ב).

וראיתי בספר קהלות יעקב על קידושין בסי' א' שרצה לומר שבהא דבעינן שוה פרוטה נאמרו שני דינים, א', דבעינן שיהי' על החפץ שם של ממון ושוויות, וב' דבעינן שיהי' להשוויות שיעור של פרוטה, ואפילו אם הי' שייך שגם פחות משהו פרוטה יחשב

ממון ושוויות אבל אכתי הי' חסר בהשיעור של פרוטה, ומעתה לפ"ז י"ל שעל ידי שוה פרוטה במדי הרי זה מקבל דין של ממון ושוויות, אבל אכתי חסר בהשיעור של פרוטה, ולכן בעינן גם שיהי' כאומרת לדידי שוה לי, דעי"ז הרי זה נחשב שיש כאן גם השיעור של פרוטה (אבל ע"י שוה פרוטה במדי אינו מקבל דין שיעור של פרוטה).

ועיין בשו"ת חת"ס חלק אה"ע סי' פ"ה דנראה שכוונתו היא לבאר כהדרך הנ"ל וז"ל שם, משא"כ בפחות משו"פ דאין לו דין ממון כלל לא שייך לומר שלדידה שויה כממון ולעשות מאינו ישנו עיי"ש, וצ"ל ששמואל ס"ל הואיל ועכ"פ במדי שו"פ, שם ממון עליו, ולדידה חשוב בפרוטה, הוה כחמש סלעים של כהן הואיל דעכ"פ שם ממון עליו עכ"ל.

והנה הר"ן בדבריו הנ"ל הרי בא ליישב למה בגזילה קיימת אינו חייב להשיב את הפחות משו"פ מחשש שמא הוא שוה פרוטה במדי, ועל זה נתכוין לתרץ שהוא פטור משום דבעינן גם את הכח של לדידי שוה לי והתם אין את הכח הזה. ויש לבאר דהיינו משום שהתם הנגזל לא הראה שלדידי הרי הוא שוה פרוטה כמו כאן שגילתה האשה דעתה במה שדרכה לתת פרוטה באותו דבר, וא"כ אין לנו סיבה לומר שם שהנגזל אומר לדידי שוה לי. ועוד י"ל שהתם אפילו אם יאמר הנגזל לדידי שוה לי אין זה מחייב את הגזולן להשיב כי נהי שבקידושין אזלינן בתר האשה וכדמוכח מהא דמהני לדידי שוה לי (עי' בזה לעיל באות קי"ח סק"ג), אבל גבי גזילה י"ל שכדי שיתחייב בהשבה בעינן שיהי' שוה פרוטה להגזולן. ויש לצייר עוד נפ"מ והיינו היכא

שהגזילה הוא איסורי הנאה רק שהנגזל הוא חולה שיש בו סכנה ומותר לאוכלו האם יש בכה"ג על הגזולן חיוב של השבה (עיי"ש בהאות הנ"ל שדן הרדב"ז בזה לענין כסף קידושין).

והנה לכאורה הי' אפשר לומר עוד טעם למה לא סגי בשוה פרוטה במדי אלא בעינן גם לדידי שוה לי, והיינו על פי שיטת הרמב"ם שהבאנו לעיל באות ע"ד שנאמר בקידושין דין מיוחד דבעינן ממון שיש בו הנאה להאשה ולא סגי בשוה פרוטה לחוד, דלפ"ז י"ל דנהי שע"י ששו"פ במדי יש עליו דין ממון ודין שוה פרוטה, אבל אכתי חשיב ממון שאין בו הנאה להאשה מאחר שבמקום זה אינו שוה פרוטה, ולכן הוצרך הר"ן לצרף את הדין של לדידי שוה לי, כי עי"ז הרי זה שפיר חשיב ממון שיש בו הנאה להאשה כיון שלדידה הרי זה שוה פרוטה. מיהו הא ליתא שהרי הר"ן בא ליישב למה בגזילה אין לזה דין של פרוטה, ואילו לפי הנ"ל הדין נותן שגבי גזילה שפיר יצטרך להשיב כיון שאולי שוה פרוטה הוא במדי, דהא התם סגי בזה לחוד ששוה פרוטה במדי כי לא בעינן שם שיהי' בגדר ממון שיש בו הנאה, וא"כ מוכח שכוונת הר"ן היא לומר שבעינן לדידי שוה לי כדי להשלים את עיקר הדין ממון או שו"פ שלו ולא כדי לגרום שיהי' נחשב ממון שיש בו הנאה.

והנה לכאורה י"ל ביאור אחר בדברי הר"ן והיינו על פי השיטה שהבאנו לעיל באות י' סק"ז שגבי אשה בעינן שהכסף יהי' נחשב בגדר תשלומין בשביל האשה, דלפ"ז י"ל דלא סגי בזה שהוא שוה פרוטה במדי כי נהי שעל ידי זה הרי זה מקבל דין של

ממון ושו"פ אבל אכתי אינו מסוגל להחשב בגדר תשלומין בשביל האשה שהרי האשה שוה פרוטה גם כאן ולא רק במדי, ולכן בעינין שתאמר לדידי שוה לי גם כאן בהמקום הזה כי על ידי זה הרי זה שפיר יכול להחשב בגדר תשלומין בשביל האשה. מיהו גם לפי הדרך הזה לא ברירא למה בב"ק שם גבי גזילה לא מהני מה שאולי שו"פ הוא במדי גם בלי לדידי שוה לי.

והנה עיין בתוס' ר"י הזקן כאן שהזכיר צד זה שאם הוא שוה פרוטה במדי הרי היא מקודשת מהתורה ולא צירף לזה את הדין של לדידי שוה לי, וכן מבואר מדברי הרמב"ם עי' ברא"ש כאן שביאר את דבריו. ולכאורה קשה עליהם מההיא דב"ק. וי"ל דס"ל כהדרך שהבאתי בספרי שם באות שמ"ט שהטעם למה לא חיישינן לשמא תייקר הרי זה משום שנקטינן שמכיון שעכשיו אינו שו"פ א"כ הרי הנגזל מוחל אפילו על הצד שאח"כ שפיר יהי' שוה פרוטה, וא"כ כן י"ל לענין שוה פרוטה במדי והיינו דכיון שכאן אינו שוה פרוטה הרי הנגזל מוחל אפילו אם הוא שו"פ באמת במדי. מיהו אכתי יש להעיר על הראשונים הנ"ל מההיא דאין להקדש אלא מקומו ושעתו.

קפא) בענין חיישינן שמא שוה פרוטה במדי.

הנה בראשונים כאן יש ארבע שיטות בביאור הך הלכה של שמואל:

א', הרא"ש בדעת הרמב"ם סובר ששמואל איירי בדבר המתקיים ולכן אם ידעינן שהוא שו"פ במקום אחר מועילין הקידושין

מהתורה, כי כיון שהוא יכול להגיע לשם הרי זה גורם שיהי' לו דין של כסף אבל שמואל איירי כשלא ידוע שהוא שו"פ במקום אחר ולכן קאמר שחיישינן שמא שו"פ במדי והוי ספק, אבל היכא שאין הדבר מתקיים עד מקום אחר אז אין כאן קידושין כלל. וכדרך זה כתב גם התוס' ר"י הזקן אלא שכתב התוס' ר"י הזקן שגם כשידוע לנו ששו"פ במדי יש לו דין של ספק כי לא ברירא מילתא לשמואל שאמרינן באמת שהיא מקודשת מהתורה אלא הרי זה נשאר ספיקא דאורייתא כי אולי צריכים למדוד כמו המקום הזה.

ב', שיטת הר"ן היא שאם הדבר שוה פרוטה במדי הרי היא מקודשת מהתורה בצירוף מה שהיא כאומרת לדידי שוה לי, ואיירי באופן שיודעים שדרכה לתת פרוטה עבור חפץ כזה, ולא ברירא מילתא מתוך דברי הר"ן אם כוונתו היא להצריך גם שיהי' דבר המתקיים.

ג', הרא"ש בשם הר"י סובר דהוה רק דין מדרבנן גזירה שמא יהי' כאן אחד מבני מדי וכשיראה שאין חוששין לקידושין יחשוב שגם במדי אין אשה מקודשת ע"י חפץ כזה וכמו שביאר הק"נ באות ע'. וכדבריו ביאר גם הר"ן בשם תוס'.

ד', הרמב"ן סובר דהוה רק מדרבנן משום חומרא דאשת איש, ולא הזכיר שמא יש כאן מבני מדי, וביאר התפארת שמואל על הרא"ש כאן שהחשש הוא גם לבני המקום הזה כי כשיראו שאינה מקודשת אע"פ שהחפץ שוה פרוטה במקום אחר ויכולים להגיע להווא מקום א"כ יחשבו שאין אשה

מקודשת אפילו בפרוטה. מיהו החת"ס בחלק אה"ע תשובה פ"ה ביאר שכוונת הרמב"ן היא משום "חומרא דאשת איש" והחמירו חז"ל ועשאוהו כספק ולא משום חשש מראית עין", הרי שלא הבין שכוונת הרמב"ן היא משום גזירה וכהתפארת שמואל, וצ"ע בכוונת החת"ס.

קפב) בענין חיישינן שמא שוה פרוטה במדי.

עיינן בפ"י לקמן בע"ב בד"ה גמ' ולא וכו' שהקשה איך שייך לומר שאם הדבר שוה פרוטה במדי הרי היא מקודשת מהתורה, וכן שכל זמן שלא יודעים הרי זה ספק מהתורה אם היא מקודשת שמא שוה פרוטה במדי, הלא מכיון שהעדים אינם יודעים בשעת הקידושין אם הוא שו"פ במדי הרי אין כאן עדים שיש כאן שוה פרוטה, וחסרים בתורת ודאי עדי קידושין. ושוב כתב וז"ל, ואע"ג דבספק קרוב לו ספק קרוב לה מיקרי ספק קידושין מדאורייתא, הא מסקינן התם דהיינו בב' כיתי עדים, הא בכת אחד מוקמינן אחזקתה*). ואפילו את"ל דבכת אחת נמי מיקרי ספיקא דאורייתא, היינו משום שהספק הוא להעדים גופייהו בשעת מעשה ואיתרע לה חזקת פנוי טובא, משא"כ הכא שהספק מעלמא, דלא רמיא עלייהו דעדים לידע אם שוה פרוטה במקום אחר, א"כ נראה ברור דלכו"ע אין כאן חשש קידושין דאורייתא עכ"ל.

ועיינן בבית שמואל בסי' ל"א סק"ו שכתב

וז"ל, מיהו הרא"ש כתב דהרמב"ם ס"ל כשידוע שהוא שו"פ במקום אחר היא מקודשת מדאורייתא, וכן ס"ל להר"ן דהיא מקודשת מדאורייתא, ונראה דאירי בשעהעדים יודעים דשו"פ במקום אחר, אז י"ל דהיא מקודשת מדאורייתא, אבל אם אינו ידוע להעדים, אז הוי כאילו קידשה בלא עדים וליכא אלא חשש קידושין משום דהעדים מסופקים שמא שו"פ במקום אחר עכ"ל.

ועי' באב"מ שם בסק"ז שחולק עליו בזה"ל, ונראה דאפילו לדעת הגהות אשר"י סוף גיטין דהיכא שנסתפקו העדים אם קרוב לו או לא הוי קידושין כלל והוי ל"י כמקדש בלא עדים והובא בבית שמואל סי' ל' סק"ט, הכא כיון דאם היו שני עדים ממדי דהוא שוה פרוטה שם, הו"ל קידושי ודאי, והכא הספק לפנינו שמא עדי קידושין הם במדי, והו"ל כמקדש בפני עדים והלכו למדינת הים, ודוקא בספק קרוב לה דליכא עדים כלל הו"ל כמקדש בלא עדים, אבל כשהוא שוה פרוטה במדי, עדיו במדי, וכשנסתפקנו בזה הו"ל ספק קידושין דשמא נתקדשה בעדים עכ"ל.

והנה מש"כ הב"ש בסי' ל' שם בשם ההג"א הרי זה טעות וצ"ל "מהר"ם" כי הם דברי המהר"ם מרוטנבורג הובאו במרדכי וכן בהג"מ וכמו שהעירו הנו"כ שם. ורעק"א בהגהותיו שם הביא שהרשב"א והריטב"א חולקים על המהר"ם. ועי' בבית הלוי בחלק ג' סי' ט"ז שהעיר

הטעם משום שיש כאן חסרון של העדר עדים וכמו שהזכיר לעיל.

(* צ"ע דמלשון זה משמע דשפיר הוי ספק דאורייתא רק שמוקמינן לה בחזקת פנוי, ואין

על הא שבתחילה כתב ההג"מ שהטעם הוא משום שיש לה חזקת פנוי ורק אח"כ כתב משום שלא מיקרי שיש כאן עדים.

והאבני מילואים בסי' ל' אות ט' כתב שהיכא שלא ראו בכלל את מקום הנפילה בודאי לאו כלום הוא שהרי לא ראו את המעשה אלא שהמהר"ם איירי אפילו אם ראו את המקום רק שלא היו יודעים אם הוא קרוב לו או לה. ועוד הביא את דברי הגמ' בגיטין דף ע"ח שהיכא שבאו שניהם לתוך הד"א בבת אחת וזרק לה גט הרי היא מגורשת ואינה מגורשת, ופרכינן דהא אי אפשר לצמצם, והקשו תוס' דמה היא הקושיא אדרבה נימא שמכיון שא"א לצמצם והוי ספק אם היא מגורשת או לא מש"ה אמרינן שהיא מגורשת ואינה מגורשת, ותי' האב"מ כי לפי ההג"מ יוצא שבכה"ג אינה מגורשת כלל כי חסר בעדי קיום.

והבית הלוי בהסי' הנ"ל כתב איפכא מהאבני מילואים, והיינו שכוונת המהר"ם היא רק להיכא שלא ראו כלל את המקום, משום שבכה"ג לא ראו את המעשה, אבל היכא שראו את המקום רק שהם מסופקים אם הוא שלו או שלה הרי זה נקרא שראו שפיר את מעשה הקידושין רק שהם מסופקים אודות המקום, ובכה"ג גם המהר"ם מודה דהוי ספק קידושין ומש"ה שפיר מקשי תוס' בגיטין שם.

והנה כבר הבאנו שהאבני מילואים כתב ששה פרוטה במדי עדיף מההיא דהמהר"ם. ועיין בפתחי תשובה בסי' ל' שם שכתב עוד טעם בשם הקהלת יעקב, והיינו משום שבהציוור של קידשה בתמרה

הרי העדים שנמצאים כאן ראו את כל מה שהי' שייך לראות, משא"כ היכא שזרק לה ספק קרוב לו ספק קרוב לה לא ראו את כל מה שיכלו לראות.

וע"ע בשו"ת חמדת שלמה חלק אה"ע בסי' נ' שהביא תשובה מרעק"א להחמדת שלמה, ומקשה רעק"א שם על המהר"ם מההיא דלקמן בדף מ"ט ע"ב שהמקדש על מנת שאני כהן ונמצא לוי אינה מקודשת, ואפילו אם היא אומרת שבלבה הי' להתקדש אפילו אם הוא לוי לא מהני משום שדברים שבלב אינם דברים, ומשמע שאם הוו שפיר דברים אז שפיר היתה מקודשת, וקשה שהרי העדים אינם יודעים דבר זה. ותי' רעק"א שסגי בזה שראו את מעשה הנתינה אבל אינם צריכים לדעת שיש רצון, וכך הובא בחי' רעק"א החדשות על דף מ"ט שם.

ועי' גם בבית הלוי שכתב את החילוק הנ"ל, וכתב שעיי"ז מיושבת סתירה מדברי המהר"ם שהביא הרמ"א בסי' כ"ז סעיף ג' שאפילו אם הוא והיא שתקו בשעת הנתינה ואח"כ אמרו שנתכוונו לשם קידושין הרי היא מקודשת, וצ"ע כהנ"ל דהא העדים לא ידעו והוי כספק קרוב לו ספק קרוב לה, ותי' כהנ"ל דשאני התם ששפיר ראו את המעשה רק שאינם יודעים אודות הרצון.

וע"ע בחידושי המהרי"ט בפרק האישי מקדש קרוב לתחילתו בד"ה והא דכתב הרשב"א וכו' שהביא שאביו המבי"ט פסל קידושין היכא שפני' של הכלה מכוסות והעדים אינם רואים אותה, והמהרי"ט עצמו סובר דשפיר מקודשת "כיון שיכולים להחזיק בה ולגלותה". והפתחי תשובה בסי' ל"א סק"ה כתב לחדש דהוי קידושין כי אם

זינתה באותה רגע הרי יכולים להביא אותה לב"ד ולהורגה אע"פ שאין רואים את פני".

ועיין בחת"ס בחלק אה"ע בסי' פ"ה שכתב וז"ל, ולהטעם משום כיון דשוה התם אפשר לדידה נמי שוה, היינו כשאין העדים לפנינו וחיישינן דלמא ידעו העדים ששוה פרוטה בשום מקום ולאשה זו אורחה להתייקר בכה"ג, אבל אי איכא עדים לפנינו ולא עלה על דעתם מעולם, הו"ל כמקדש בלא עדים שאין חוששין לקידושין עכ"ל.

דף י"ב ע"ב

קפג) ועל דמצער שלוחא דרבנן.

פירש"י שמכחו, והר"ן כתב דה"ה אם רק מבזהו. והקשה הר"ן למה הכא אמרינן שמלקינן למאן דמצער שלוחא דרבנן ואילו בדף ע' ע"ב אמרינן דמשמתנין ל' שזהו עונש יותר חמור. ותי' הר"ן דשאני התם דאיירי שביזה האיש ההוא את רב יהודה עצמו ולא רק את השליח, ולכן נידה אותו רב יהודה. מיהו צ"ע מה קשה לו להר"ן הלא לפי המבואר בגמ' ורש"י שם יוצא שבאמת דינו של ההוא גברא הי' במלקות וכמימרא דרב בסוגיין, רק שרב יהודה החמיר עליו כדי לקונסו, דאמרינן בגמ' שם ששאל רב נחמן את רב יהודה למה נידה אותו, ואמר לו רב יהודה משום שציער שלוחא דרבנן, והקשה לו רב נחמן דא"כ למה לא הלקה אותו וכמימרא דרב, ואמר לו רב יהודה "דעדף מיני' עבדי ליי", ופירש"י וז"ל, חמורה ממנה עשיתי לו לקונסו עכ"ל,

ומשמע דהוי כעין הוראת שעה, וכך הבין הרד"ל שם בהגהותיו בסוף המס'.

וי"ל שהר"ן גורס שם דלא כרש"י אלא כמו שרוצה הב"ח (בטור חו"מ סי' ח') לגרוס, והיינו "דעדף מיני' קעביד" כלומר ששהוא גברא עשה דבר יותר גרוע מלבזות שלוחא דרבנן שהרי ביזה את רב יהודה עצמו וכמו שפירש הר"ן.

ברם אע"פ שהב"ח כתב לגרוס כהנ"ל אבל הב"ח עצמו שם פי' את כוונת גירסא זו בדרך אחרת, דהנה הב"ח בא ליישב שם את שיטת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפכ"ה מהל' סנהדרין ה"ה כתב שאם הוא מקלה שליח ב"ד או את הדיין משמתין אותו, ובה"ו שם כתב שהמצער שליח ב"ד יש רשות לב"ד להלקותו מכות מרדות, ועל זה תי' הב"ח דס"ל להרמב"ם שמצער הרי הוא פחות ממבזה ומש"ה מגיע להמבזה שמתא שזהו עונש יותר גדול, וזוהי כוונת רב יהודה בדף ע' והיינו דעדף מיני' קעביד ההוא גברא דהיינו שלא ציער אלא ביזה שזהו יותר גרוע.

והנה באמת פירש"י שם צ"ע שהרי מכיון שהתם ביזה את רב יהודה עצמו הרי עיקר דינו הוא באמת בשמתא וכמו שהביא רש"י עצמו לעיל שם שמנדין על כבוד הרב.

שו"ר במהרי"ט שם שביאר שבאמת גם כוונת רש"י לפי גירסתו הרי היא כדינו של הר"ן, והיינו שרב יהודה נדחו משום שביזה את רב יהודה עצמו, וזהו הטעם למה "דעדף מיני' עבדי ליי", אלא שלא סיפר רב יהודה לרב נחמן למה עשה כן, וגם רב נחמן לא חקרו על זה אלא האמינו שהגיע כן להוא גברא. ועוד ביאר המהרי"ט על פי

הנ"ל את הסתירה בדברי הרמב"ם דמה שכתב הרמב"ם שמנדין כוונתו היא להיכא שהשליח הזמינו לדין דאז כשהוא מבזה את השליח ואינו בא הרי זה בגדר בזיון להב"ד, ומה שכתב הרמב"ם שיש רשות להלקותו הרי זה מיירי בשליח של דיין במילי דעלמא.

וכדרכו של המהרי"ט נראה מדברי תוס' ביבמות דף ג"ב ע"א דעיי"ש שכתבו כדינו של הר"ן דהיינו ששאני בדף ע' שביזה את רב יהודה עצמו אבל נראה מדבריהם שם שהם גורסים כרש"י שר"נ אמר רק שהוא רצה להחמיר על ההוא גברא ועל זה כתבו תוס' שר"נ רצה להחמיר משום שביזה את רב יהודה עצמו אבל לא משמע שהם גורסים בגוף הגמ' כגירסת הב"ח שעשה ההוא גברא דבר יותר חמור עיי"ש.

וע"ע בדרכיו של הכ"מ בישוב הרמב"ם. וע"ע בתוס' הרא"ש ובמהרש"א בדף ע' שם, וכן בב"י ובסמ"ע ובט"ז בחור"מ שם.

דף י"ג ע"א

קפד) המקדש בגזל דידה.

הנה בגמרא מבואר שאם קידשה בגזל שגזל ממנה או בחוב שהוא חייב לה אינה מקודשת משום שהיא יכולה לומר אין שקלי ודידי שקלי, אבל אם שדיך מקודם, או שאמרה אין, הרי היא מקודשת. וכתבו הר"ן ועוד ראשונים דהיינו משום שהיא מתכוונת להקנות לו את החפץ וממילא הרי הגזילה נעשית שלו, וכן מבואר ברש"י לקמן בדף ג"ב ע"א שהרי זה משום שהיא מתכוונת למחול לו את הגזילה.

מיהו צ"ע איך היא יכולה להקנות לו את הגזילה הלא הגזילה אינה ברשותה וקי"ל כרבי יוחנן שגזל ולא נתיאשו הבעלים אין הנגזל יכול להקדיש משום שאינו ברשותו, והוא הדין שאינו יכול למוכרו מהאי טעמא (מיהו הרשב"א בב"ק דף ע' ע"א כתב דשפיר יכול למוכרו וכבר תמה הקצה"ח על דבריו בסי' קכ"ג ססק"א).

מיהו תוס' בב"מ דף ו' ע"א כתבו שמהרגע שהגזלן מסכים להשיב את הגזילה הרי הנגזל שפיר יכול להקדישו משום שמאותה שעה הרי היא נקראת ברשותו והרי היא כמו פקדון שיש לו ביד אחרים שהוא יכול להקדישו משום שהוא נחשב ברשותו, וכתבו עוד שה"ה שאם לא הסכים הגזלן להשיבו, אלא שהנגזל הקדישו והגזלן מסכים להקדש, הרי ההקדש חל כי גם בכהאי גוונא בשעה שהנגזל מקדישו והגזלן מתרצה הרי זה נחשב פקדון, והבית שמואל בסי' כ"ח סקט"ז כתב שה"ה שהנגזל יכול להקנותו להגזלן עצמו מהטעם הנ"ל, והאבני מילואים שם בסקי"ג הביא על דבריו את דברי תוס' הנ"ל בב"מ, וכוונתו היא משום שמכיון דניחא ל"י להגזלן בהך הקנאה הדין הוא כמו התם בהקדש, וא"כ לפ"ז שפיר יכולה האשה להקנותו כאן להמקדש, שהוא הגזלן, וכדברי הבית שמואל שם, וכדברי תוס' שהיכא שהגזלן מסכים להחלות הרי זה שפיר מועיל.

מיהו עיין בקו"ש כאן באות צ"ג שהקשה דאכתי מה נאמר לפי הרמב"ן במלחמות בב"ק דף ל"ו בד"ה ועוד אנן וכו' שחולק על תוס' בב"מ שם (וכן על הבעל המאור בריש פרק שור שנגח דו"ה שכתב כשיטת

תוס' וס"ל שאע"פ שהגזולן מסכים להשיב את הגזילה אין הנגזל יכול להקדיש משום שאין זה נחשב כפקדון כיון דאכתי יש להגזולן קניני גזילה עד שהוא משיבו.

וכתב הקו"ש לתרץ דגריעותא דאינו ברשותו הרי היא מצד הקונה ולא מצד המקנה, כלומר שהחסרון הוא במה שאין הדבר נכנס לרשות הקונה, וא"כ להגזולן עצמו שפיר יכול הנגזל להקנותו, גם לפי הרמב"ן, כי בכה"ג הגזילה שפיר ברשותו של הקונה דהיינו הגזולן. ועי' גם באבני מילואים שר"ל שגם הרמב"ן יודה שלהגזולן עצמו הרי הנגזל יכול להקנותו, ואולי טעמו הוא משום דברי הקו"ש*). ברם אע"פ שהקו"ש נסתייע להסברא הנ"ל מדברי תוס' בכתובות שהביא אבל שוב הסיק שלא משמע הכי דהא חזינן שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו אע"פ שלא שייך בהקדש חסרון מצד הקונה שהרי לאחר ההקדש ישאר שכל היכא דאיתי' בי גזא דרחמנא איתי'.

והנה י"ל טעם אחר למה להגזולן עצמו הנגזל שפיר יכול להקנותו, והיינו על פי דברי הקו"ש על ב"ק באות י"ד, דעיי"ש בגמ' דילפינן ששינוי קונה מהא דכתיב והשיב את הגזילה אשר גזל, אם הוא כעין שגזל יחזיר ואם לאו משלם דמים, והקשה הקו"ש דנהי דחזינן דהיכא שעשה שינוי הרי הוא פטור ממצות השבה, אבל מ"מ איך חזינן שהוא גם קונה את גוף הגזילה ושאינו

הנגזל יכול לבוא ולקחת את שלו, ותי' שבאמת מה שהגזולן עושה מעשה קנין בשעת הגזילה הרי זה נחשב קנין לא רק לענין להתחייב באונסין אלא יש כאן כבר עכשיו מעשה קנין של בעלות גמורה על גוף החפץ, אלא שהחיוב של השבה מעכב את קנין הבעלות כל זמן שיש חיוב של השבה, אבל מ"מ גם עכשיו יש כאן חלות קנין על הזמן שלאחר שיפטר מהשבה, וא"כ כיון שלאחר שעשה שינוי הרי הוא נפטר מהשבה א"כ מההיא שעתא הרי החפץ נשאר לו בדרך ממילא מכח המעשה קנין שעשה בתחילת הגזילה, ובספרי על ב"ק בחלק ב' אות מ"ה הארכתי בדברי הקו"ש ובדברי שאר האחרונים בענין זה, ומעתה לפי דרכו אין אנו צריכים לומר כדברי הר"ן שהאשה מקנה את הגזילה להגזולן בדרכי הקנינים אלא מספיק בזה שהיא מוחלת לו את החיוב של השבה, שהרי לאחר שהוא נפטר מהשבה הרי החפץ נשאר שלו מכח הקנין גזילה שעשה בתחילה.

והנה כהדברים הנ"ל ראיתי שהביא הקהלות יעקב כאן מהנתיבות בספר קהלת יעקב על אה"ע סי' כ"ח סעיף ה' כדי ליישב את שיטת השארית יוסף בהאי עניינא, דהנה הב"ש בסקט"ז הביא את שהשארית יוסף פוסק שאם האשה גזלה מהאיש, ושוב קידש אותה האיש באותה גזילה, אין היא מקודשת משום שאינו יכול להקנות לה את הגזילה, וכן הביא האב"מ בסקי"ג שם בשם שו"ת

(* והאבני מילואים שם נסתייע ממחילת מלוה דחזינן שע"י מחילת מלוה הרי המלוה יכול להקנות להלוה את החוב אע"פ שאין החוב ברשות המלוה אלא ברשות הלוה שהרי הלוה הוא זה ששולט

במציאות על החוב. ודע שמה שנקט האבני מילואים בדבריו אלו שמחילת מלוה הרי היא בגדר הקנאה ממש אינו דבר מוחלט דעי' במחנה אפרים בהל' זכ"י מהפקר בסי' י"א שנסתפק בזה.

מוהרי"ל*), והקשה האב"מ על זה דמאי שנא מהיכא שהוא גזל ממנה דקי"ל שהוא שפיר יכול לקדשה בהגזילה משום שהיא שפיר יכולה להקנות לו את הגזילה וכדברי הר"ן, והמוהרי"ל עצמו עמד על זה וכתב דשאני היכא שהוא גזל ממנה משום שהיא מוחלת לו וממילא הוי כדידי, ודבריו צ"ב**), ותי' הנתיחה"מ בספר קהלת יעקב בזה"ל, ודאי יכול הנגזל למחול להגזלן הגזילה כמבואר בב"ק מחל לו על הקרן וכו', וכ"ש בגזילה דקניא לי' להגזילה רק שנתחייב להשיב לי' בעיני' משום מצות השבה דכתיב והשיב וכו', ודאי יכול למחול הנגזל להגזלן, אבל דרך הקנאה שמקנה הנגזל להגזלן חליפי חפץ אחר לא מהני, ולכן אינה מקודשת עכ"ל, וביאר הקהלות יעקב את דבריו כהדרך הנ"ל של הקור"ש, והיינו דהיכא שהאיש גזל מהאשה והאשה מחלה לו א"כ הכוונה היא שהיא מחלה לו את החיוב של השבה וממילא הרי האיש קונה את הגזילה מכח הקניני גזילה של שעת הגזילה וממילא מאחר שהגזילה היא שלו הרי הוא יכול לקדשה בה, אבל היכא שהאשה גזלה מהאיש אין האיש יכול לקדשה בו כי אין האיש יכול להקנות לה את הגזילה אלא רק למחול לה את החיוב של השבה, וכשהוא מוחל לה את החיוב השבה הרי

נמצא שהגזילה שייכת לה מכח הקנין גזילה שעשתה בתחילה ואין זה נקרא שהמקדש נתן לה עכשיו מעות (אע"פ שעכשיו גרם לכך שיועיל הקנין גזילה שעשתה בתחילה).

קפה) התם בתורת פקדון וכו' סברה אי שדינא להו ומיתברי מחייבנא בהו.

והקשו הראשונים דהא שומר יכול לחזור בו ולסלק את עצמו מהשמירה וא"כ ממה פוחדת האשה. והביאו הרמב"ן והרשב"א בשם הראב"ד דהכא איירי באופן שקבעו זמן להשמירה ובכה"ג באמת אינו יכול לחזור בו, והיינו משום שרק היכא שלא קבעו זמן להשמירה הרי הוא יכול לחזור בו כי עי"ז הרי הוא קובע שזהו באמת הסוף של זמן השמירה אבל היכא שקבעו זמן מסוים אינו יכול לחזור בו.

והמשיך הרשב"א להקשות על זה למה גרע מפועל שיכול לחזור בו אפילו בחצי היום אע"פ שקבעו זמן, ותי' הקובץ שיעורים וז"ל, וי"ל לדעת הראב"ד דבשומר לבד החיוב שיש עליו לשמור, עוד נתחייב בתשלומין אם לא ישמור, ולחיוב זה לא מהני חזרה, ודעת הרשב"א היא דחיוב תשלומין הוא בתולדה מחיוב השמירה דכיון

* והנה דבריהם הרי הם כהרמב"ן ודלא כדברי תוס' בב"מ, וכן כתב האבני מילואים שם וז"ל, וזה (דברי המוהרי"ל) היא לפי שיטת הרמב"ן דבגזל אפילו הגזלן רוצה להחזיר נמי דין גזל אית לי' כיון דבידו הי' בתורת גזל וכמש"כ, אבל לפי שיטת תוס' כל שרוצה הגזלן להחזירו

הו"ל דין פקדון, והכי נמי כיון שרוצית להתקדש ורוצית להחזיר הו"ל דין פקדון וכמש"כ תוס' לענין הקדש היכא דאודויי אודי לי' עכ"ל. ** ועי' באבני מילואים בסוף הס"ק שם מה שכתב לבאר את דעת המוהרי"ל, ובמה שהעיר עליו הקהלות יעקב.

ששמירתו עליו חייב לשלם עבור שלא שמר וכיון שע"י חזרה נסתלק ממנו חיוב שמירה, ממילא אינו מתחייב לשלם אם לא שמר עכ"ל.

וכדברי הראב"ד נפסק בשו"ע חו"מ סי' רצ"ג סעיף א', וכדברי הקו"ש בשוב קושיית הרשב"א כתב בחי' חת"ס בשו"ע שם, אבל בקצה"ח שם ובסי' ע"ד סק"א משמע יותר דס"ל שבכלל אין חיוב לשמור אלא רק חיוב אחריות. והתומים שם בסק"ו והמחנ"א בהל' שומרים סי' י"ח חילקו בין ש"ח לש"ש דרק שומר שכר יכול לחזור בו אבל לא שומר חנם כי הטעם למה פועל יכול לחזור בו בחצי היום הרי זה כי הוא דומה לעבד וכתוב כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים וא"כ רק שומר שכר דומה לעבד כי הוא חייב לטרוח הרבה אבל בשומר חנם מספיק אם הוא מניחו במקום שמור ואינו דומה בשמירתו לעבד ומש"ה אינו יכול לחזור בו.

ברם לכאורה צ"ע דהנה הכא איירי בפשטות בשומר חנם, והרמב"ם כתב שהחיוב פשיעה של שומר חנם הרי הוא משום מזיק, כלומר שאע"פ שאינו עושה היזק בידים אבל בכל זאת מכיון שנתחייב לשמור הרי הוא נחשב מזיק, דעיין בפ"ב מהל' שכירות ה"ג שכתב שאע"פ שנתמעטו קרקעות עבדים ושטרות מחיובי תשלומין של שומר אבל בכל זאת חייב עליהם אם פשע ולא נתמעטו אלא מגניבה ואבידה ואונסין של ש"ש ושואל, והיינו משום שהפושע חייב משום מזיק עכ"ד הרמב"ם, וא"כ לפ"ז צ"ע על דעת הראב"ד דאיך שיך לומר שאע"פ שהוא פטור מלשמור הרי הוא חייב בתשלומין וכביאורו של

הקו"ש הלא מאחר שהוא נפטר משמירה אי אפשר להחשיבו מזיק. מיהו י"ל שהראב"ד אזיל לשיטתו שפשיעה אינה מטעם מזיק, דעיי"ש שהקשה על הרמב"ם והסיק שאין הפושע דומה למזיק (וצ"ע כעת אם שיך לומר שחזן ממה שהוא חייב משום מזיק אבל ה"ה שהוא חייב על זה גם משום החיוב אחריות של שומרים כמו גניבה ואבידה ואונסין אפילו כשא"א להחשיבו מזיק - תשפ"א).

והנה הקו"ש לא הסביר למה לא מהני חזרה גם על החיוב תשלומין. מיהו החמדת שלמה כתב ג"כ כעין דברי הקו"ש, והוא כתב הסבר לדבר, והיינו שהטעם למה פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום הרי זה משום שדרשינן כי לי בני ישראל עבדים ולא עבדים לעבדים, וממילא נהי ששומר יכול לחזור בו מהחיוב שמירה מהטעם הנ"ל אבל אינו יכול לחזור בו מהחיוב תשלומין משום שהחיוב תשלומין הרי זה בגדר שיעבוד נכסים ועל שיעבוד נכסים לא שיך הטעם הנ"ל של ולא עבדים לעבדים עכ"ד. מיהו לא הבנתי למה הוצרך לזה שהחיוב תשלומין הרי זה בגדר שיעבוד נכסים, דהא גם אם הוי רק בגדר חובת הגוף אין זה דומה לעבדים לעבדים, ורק בהחיוב לשמור איכא משום ולא עבדים לעבדים כיון שהרי זה חיוב לעבוד ולטרוח.

דף י"ג ע"ב

מיתת הבעל מנלן. (קפו)

עיין בגמרא דפרכינן מיתת הבעל מנלן,

ומתצינן סברא הוא, הוא אסרה והוא שרתה, ופרכינן והא עריות דאסר להו ולא שרי להו. ועי' בקו"ש באות מ"ג באמצע דבריו שביאר שבתחילה סברה הגמ' שהאיסור של אשת איש מתחדש בכל רגע מחמת המצב של אישות של אותו רגע, ומש"ה הדין נותן שמיתת הבעל מתרת כיון שכבר אין כאן המצב של אשת איש עכ"ד. ועל זה דחינן שמערייות חזינן שיתכן שהמעשה קידושין בתחילה יאסור אותה לעולם שהרי זהו הטעם למה היא נאסרת על העריות לעולם ואין האיסור של עריות תלוי בהמצב של אותו רגע, וא"כ הוא הדין שי"ל שמה שאשת איש נאסרת לעלמא אין זה מחמת המצב של אישות של כל רגע ורגע אלא הרי זה משום שהקידושין אוסרין אותה לעולם.

ועי' לעיל באות ט"ו בד"ה מיהו מהסוגיא וכו' ולהלן שם מה שכתבנו בענין זה.

קפז) אלא מדאמר רחמנא יבמה שאין לה בנים אסורה הא יש לה בנים מותרת.

ודחינן ודילמא אין לה בנים אסורה לעלמא ושריא ליבם, ויש לה בנים לכולי עלמא נמי (כלומר גם להיבם) אסורה. וצע"ק למה לא הוכיחו מהציוור של אין לה בנים, שהרי חזינן שאינה אסורה מחמת האיסור של אשת איש, אלא רק מחמת האיסור של יבמה לשוק.

וי"ל שהלאו של יבמה לשוק הרי זה משום שהיא נחשבת עוד במקצת כאשת המת (ואינו בגדר חוק בלא טעם, וכן אינו משום זיקת היבם), וא"כ אכתי י"ל שגם

כשיש לה בנים הרי היא אסורה לעלמא מהאי טעמא, ומש"ה הוצרך להדגיש שכשיש לה בנים הרי היא מותרת לעלמא. מיהו אכתי קשה משום שלכאורה אי אפשר לומר שסברה הגמרא עכשיו שהלאו של יבמה לשוק הרי זה משום שהיא נחשבת במקצת כאשת המת, דהא קשה על זה מה שהקשו אח"כ דממ"נ אם מיתת הבעל אינה מועלת הדין נותן שתהי' חייבת מיתה, ואכתי לא סלקא אדעתן מה שהשיבו דשפיר יכול להיות דבר כזה כדחזינן בפסולי המוקדשין שנפדו לענין גיזה ועבודה, אלא אכתי נקטינן שקשה לומר שירד רק החומר של מיתה, וא"כ מוכח באמת ממה שהיא קיימא רק בלאו של יבמה לשוק שהאיסור אינו משום שהיא נחשבת עוד במדה מסוימת כאשת המת, אלא האיסור מחמת זיקת המת פקע לגמרי, וא"כ הדרה קושיא לדוכתה למה לא הוכיחו שמיתת הבעל מתרת מזה שהיא אסורה רק מחמת הלאו של יבמה לשוק.

ועי' עוד בתד"ה לכ"ע שהקשו וז"ל, תימה דלא ילפינן שתתיר מיתה בק"ו מגט, ומה גט שאינו מתיר ליבם בשום ענין אפילו אין לה בנים, מתיר לעלמא בכל ענין, מיתה שמתרת ליבם, אם אין לה בנים, אינו דין שתתיר לעלמא בכל ענין עכ"ל, וכתב הרש"ש וז"ל, וק"ל נימא מה לגט שכן מתיר לעלמא אף במקום שאין לו בן, תאמר במיתה שאין מתירה באין לו בן, וי"ל דגם שם מתירה מאיסור אשת איש שהי' עלי' מחמת המת, רק דאסירא לעלמא מחמת היבם באיסור לאו בעלמא וכו' עכ"ל, ומבואר מתירוצו דס"ל שהלאו אינו משום זיקת הבעל שמת. ועי' בספר קהלות יעקב

ביבמות סי' כ"א שהביא את דעות המחברים בזה, ולעיל בסוף אות ל"ח דנתי בזה קצת. וע' לקמן באות ק"צ עוד בענין זה.

קפח) מידי דהוי אפסולי המוקדשין, פרקינהו מעילה לית בהו בגיזה ועבודה אסירי.

הנה יש לחקור אם הך איסור של גיזה ועבודה שיש על פסולי המוקדשים שנפדו הרי הוא בגדר איסור קודש, דהיינו שעדיין רכיב קדושה על הבהמה והאיסור הוא משום שהוא פוגע בקדושה זו, ואע"פ שירד הדין של מעילה אבל אכתי יש על זה לאו, או האם פקע האיסור קודש לגמרי והרי זה בגדר גזירת הכתוב של איסור גיזה ועבודה. ולכאורה מוכח מכאן שזה בגדר איסור קודש, דהא אם נאמר שזה בגדר איסור אחר מגזירת הכתוב א"כ איך מדמינן לזה הך עשה שרוצים לחדש שקיים לאחר מיתת הבעל, הלא האיסור של גיזה ועבודה אין לו שום קשר עם האיסור של קודש, שהרי האיסור קודש פקע לגמרי ועכשיו יש כאן איסור אחר מסיבה אחרת, ואין זה כמו באשת איש שאנו רוצים לומר שאותה סיבת האיסור, דהיינו היותה אשת איש, התהפכה עכשיו מלגרום מיתה והרי היא גורמת עשה.

ועי' בתוס' הרא"ש שכתב וז"ל, נ"ל דלא דמי כולי האי, דהתם איכא תרי גווני איסורי, איסור מעילה ואיסור גיזה ועבודה, ועי' פד"י פקע איסור החמור ונשאר בו איסור גיזה ועבודה, אבל באשת איש איסורא הוא דאיכא אלא דאית בה עונשין הרבה ולא אשכחן דפקיעי מקצת עונשין ואיתר בי

מקצת עכ"ל. ומדבריו מבואר דס"ל דהווי ב' איסורים נפרדים ודלא כדברינו הנ"ל ומש"ה הוקשה לו. אבל עכ"פ הא מיהא ס"ל שגם האיסור הנפרד של גיזה ועבודה הי' קיים מקודם ודלא כמו שנקטנו לעיל שלפי הצד הזה הרי הוא חל רק לאחר פדיון.

ומהמשנה בבכורות דף י"ד מוכח דהוי בגדר איסור קודש, דהא תנן שפסולי המוקדשין שנפדו אינן יוצאין לחולין לענין גיזה ועבודה, הרי דאכתי חשיבי של קודש. ועוד תנן התם שהם עושים תמורה, וגם מזה מוכח שאכתי רכיב עלייהו קדושה, וכן שמעתי שהוכיח הגר"א קוטלר זצ"ל מהדין של תמורה.

דף י"ד ע"א

קפט) ואימא לכולה מילתא כאשה.

פירש"י וז"ל, מה אשה כסף ושטר כי ביאה אף יבמה וכו' עכ"ל. פי' שיגמרו בה כמו ביאה וכמו שמצינו באשה שאין חילוק ביניהם. ולפי פירוש זה יש להקשות דנהי שמתרצינן שאין כסף ושטר גומרינן בה, וילפינן הכי מקרא, אבל אכתי מנא לן שאינם מועילים לעשותה מקודשת. ועי' בפ"י שהקשה כן. ועי' בזה לעיל באות ל"ח.

קצ) אמר רב אשי הא נמי אוסרה מתירה.

הנה יש לומר כמה דרכים בביאור המחלוקת שבין רב אשי והמקשן:

א', דהמקשן סובר שהאיסור של לא תהי' אשת המת החוצה לאיש זר הרי הוא משום שהיא נחשבת עוד במקצת כאשתו של המת, ורב אשי סובר שהאיסור הרי הוא משום זיקת היבם (ולעיל באות ל"ז הבאתי שלכו"ע יש זיקה מסוימת של מקצת אישות בין היבמה להיבם ושאינן זה קשור עם המחלוקת במס' יבמות אם יש זיקה או אין זיקה).

ב', גם רב אשי סובר שסיבת האיסור היא משום שהיא נחשבת עוד במקצת כאשתו של המת, רק דס"ל לרב אשי שכיון שבלי היבם היתה ניתרת לשוק, משום הכי הרי זה שפיר נקרא שהיבם אוסר אותה כיון שהוא גורם את האיסור, ומש"ה הרי הוא שפיר יכול להתירה.

ג', גם רב אשי מודה שסיבת האיסור היא משום שהיא נחשבת במקצת כאשתו של המת, רק שרב אשי סובר שהאישות של הבעל ניתקת להיבם, והרי הוא נחשב כעומד תחתיו, והרי הוא מקבל את האישות של הבעל, ולכן הרי הוא שפיר יכול להתירה (ובספרי על יבמות באות ר"ג ובעוד הרבה מקומות שם ביארתי וביררתי את היסוד הנ"ל שהיבם מקבל את האישות של הבעל).

והפ"י כתב בקיצור בתחילת הסוגיא את הסברא הנ"ל שהאישות ניתקת להיבם, דעיי"ש דפריך הש"ס מנ"ל שמיתת הבעל מתרת את האשה, והקשה הפ"י אמאי לא ילפינן ממה שהיבמה ניתרת אחרי חליצה, דמזה שמעינן שאינה אסורה מחמת הבעל, דאילו היתה אסורה מחמת הבעל באיסור אשת איש לא הי' היבם יכול להתירה דהא

לא מצינו שזה אוסר וזה מתיר, ות"י וז"ל, דשאני התם דיבם במקום אחיו קאי וא"כ חליצה במקום גט קאי עכ"ל, ויש להבין כהנ"ל דשאני הכא שהיבם מקבל את האישות של הבעל ולכן הרי הוא שפיר יכול להתירה.

ויש להעיר מזה על דברי תוס' לעיל בדף י"ג ע"ב בד"ה לכ"ע וכו' שכתבו וז"ל, תימה דלא ילפינן שתתיר מיתה בק"ו מגט, ומה גט שאינו מתיר ליבם בשום ענין אפילו אין לה בנים, מתיר לעלמא בכל ענין, מיתה שמתרת ליבם כשאין לה בנים, אינו דין שתתיר לעלמא בכל ענין עכ"ל, וצ"ע על מה שכתבו שמיתה מתרת ליבם דהא לפי המבואר לעיל אין הגדרת הדבר שהמיתה מתרת להיבם אשר נאמר משום כך שתתיר גם לעלמא, אלא הגדרת הדבר היא שהיבם מקבל את האישות של הבעל והרי הוא עומד תחת הבעל, וזוהי הסיבה למה היא מותרת להיבם.

ד', עיין במהרש"א דמשמע מדבריו ביאור אחר בהמחלוקת שבין המקשן לבין רב אשי וז"ל, יש לדקדק במאי קמפלגי המקשן והתרצן, ויש ליישב דהמקשה קאמר דאינו דומה, דבאשת איש אוסרה ע"י מעשה ומש"ה נמי דמתירה, אבל יבם אינו אוסרה ע"י מעשיו אלא ע"י מעשה אחיו, ואע"ג דהך פירכא אינו אלא סברא, אין מכניסין אותה בק"ו כעין שכתבו תוס' לעיל בשם הר"א משזנא גבי הא דפרכינן מה ליבמה שכן זקוקה ועומדת, ורב אשי סבר כיון דמ"מ היבם נמי הוא אוסרה דאי לאו יבם היתה מותרת לשוק, הוא שרי לה, ושפיר מכניסין הך פירכא דאשת איש הוא אוסרה

על ידי מעשה בתוך הק"ו, ותו לא מידי וק"ל עכ"ל. ומדבריו נראה שגם המקשן סובר שהטעם שהיא אסורה בלאו דלא תהי' הרי זה מחמת זיקת היבם, רק דכיון שלא גרם כן היבם ע"י מעשיו, אלא הרי זה תוצאה ממעשה הבעל, מש"ה הרי זה נקרא שהבעל אסורה והיבם מתירה (ואין זה רק בגדר פירכא, אלא הרי זה שינוי במהות, ומש"ה א"א להכניסו בק"ו, אלא הרי זה דומה לדברי הר"א משזנא).

מיהו נראה שלשונו של המהרש"א סובל גם ביאור אחר, והיינו שהמקשן סובר שהאיסור הוא מחמת זיקת הבעל שמת, ור"א מתכוין לומר כמו הדרך השני שכתבנו בכוננתו.

וע"ע בקהלות יעקב על יבמות בסי' ט"ז סק"ב שהוכיח מרב אשי כאן שיש לכו"ע מדריגה מסוימת של זיקה מהתורה בין היבמה להיבם, הובא לעיל באות ל"ז.

קצא) תד"ה ותהא יבמה.

וז"ל, ואומר הר"ם דעביד ק"ו מיבם ויבמתו, וקורא לה אשת איש דכתיב ולקחה לו לאשה כיון שלקחה נעשית כאשתו לכל דבר להיות יוצאת בגט אע"פ שאינה נקנית בשטר עכ"ל. וצ"ע דבכל זאת הרי אישות כזו נקנית בעלמא בשטר. וצ"ל שבכל זאת אין זה נחשב פירכא כיון שהאשה הזאת אינה נקנית בשטר. מיהו נראה שזה תלוי בהשלשה טעמים שהבאנו לעיל באות ל"ח בענין למה יבמה אינה נקנית בשטר בתורת קידושין רגילין, א', משום הדרשה של ביאה גומרת בה ואין כסף ושטר גומרין בה, ב', משום שהיא נחשבת עוד בגדר

ערוה של אשת אח והרי אין קידושין רגילין תופסין בעריות, ג', משום שגם בנוגע להיבם קיים הדין שאין קידושין תופסין ביבמה לשוק, דגם היבם הרי הוא בגדר "לשוק" כשאינו מקיים מצות יבום, ומענה בשלמא לפי הטעם הראשון והטעם השלישי הרי היא מופקעת באמת בהפקעה מיוחדת מקידושין רגילין וא"כ שפיר יש מקום להדרך הנ"ל שהאשה הזאת אינה שייכת בקידושי שטר, אבל לפי הטעם השני הרי אין כאן הפקעה מיוחדת אלא הרי היא כמו כל אשה שאינה יכולה להתקדש בשטר למי שהיא ערוה עליו.

קצא*) עוד בענין מצות פדיון הבן.

ובשנת תשכ"ד שאלתי את הגאון רבי ישראל גוסטמאן זצ"ל את הקושיא הנ"ל למה אמרינן שבספק פדיון הבן הוא פטור, הלא הדין נותן שנאמר שספיקא דאורייתא לחומרא. ותי' לי משום שיסוד הדין של פדיון הבן הוא חיוב ממון, וכשיטת הגר"א בסי' ש"ה סקט"ז שאפשר לאדם אחר לפדות את הבן גם שלא מדעת האב כי "אינו אלא חוב בעלמא".

והוסיף לי, דהנה הרמב"ם בריש הל' בכורות כתב בזה"ל, מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים, בין באדם בין בבהמה וכו', וכולן לכהנים עכ"ל, ומבואר מלשונו שיש חיוב מיוחד להפריש את הבכור, נוסף על המצוה של לתת להכהן, ואמר שלכן כשהוא נמצא במעמד פדיון הבן הרי הוא מעיר לאבי הבן להתכוין להפריש את הבן לפני הפדיון, ואמר שהגם

שהשלב הזה אינו בגדר חיוב ממון להכהן, אלא ענין של מצוה, אבל י"ל שיש חיוב להפריש את הבן רק באופן שיהי' חייב לתת ה' סלעים להכהן, אבל בספק מכיון שיהי' פטור מלתת ה' סלעים להכהן, ה"ה שאין חיוב להפריש את הבן (מיהו צ"ע שלפ"ז איך אפשר לפדות את הבן של חברו, הלא הדין נותן שרק האב יכול להפריש את הבן. ואולי אה"נ, האדם האחר אינו יכול להפריש את הבן, רק שבכל זאת הפדיון שפיר חל).

(והנה מדברי הרא"ש בפ"ח דבכורות סי' ג', (על דף מ"ז ע"ב בגמרא, משמע שגם הוא סובר שיש חיוב מיוחד של הפרשה, אלא שהוא סובר שיש חיוב הפרשה על הכסף לפני הפדיון, ולא כתב שיש חיוב הפרשה על הבן עצמו וז"ל, אתמר רבי שמעון בן יאשי' אמר ריש לקיש כהן שמת והניח בן חלל, בתוך שלשים יום (פי' אם מת האב תוך שלשים יום), הבן חייב לפדות את עצמו, לאחר שלשים יום, אין הבן חייב לפדות את עצמו, שכבר זכה האב בפדיונו והוי כאילו הפריש האב ה' סלעים ופדה בהו את בנו ועכבם לעצמו וכו' עכ"ל).

והנה לכאורה יש לומר טעם אחר למה לא אמרינן כאן שספיקא דאורייתא לחומרא, והיינו על פי מה ששמעתי בנוגע למה שהרבי ר' גרשון הניך מרדזין טען שמצא את התכלת, ולא קיבלו את דבריו, והוא טען שאפילו אם אינם משוכנעים שמצא באמת את התכלת, אבל בכל זאת גם הם צריכים להודות שהדבר נשאר

לכה"פ ספק, וא"כ למה אינם מחמירים משום הדין שספיקא דאורייתא לחומרא, וענו לו שספיקא דאורייתא לחומרא אמרינן רק היכא שאחרי שהוא מחמיר הדבר יהי' ברור שיצא ידי המצוה, וכגון מי שבליל ט"ו בניסן הוא מסופק הוא אם כבר אכל מצה, דאם יחמיר ויאכל, יפעל על ידי זה שבודאי קיים את המצוה, דהיינו או קודם לכן או עכשיו, אבל היכא שעכשיו בודאי לא קיים את המצוה, ואם יחמיר, הדבר יהי' רק ספק אם קיים את המצוה או לא, בכה"ג אינו חייב להחמיר, וא"כ גם כאן אפילו אם יחמיר ויפדה אכתי יהי' רק ספק אם יש בידו מצוה של פדיון הבן, ולכן אינו חייב להחמיר.

מיהו יש לדחות דשאני בתכלת שגם אחרי שיחמיר לא רק שלא יהי' ודאות שקיים מצוה, אלא יתכן שהוא עומד עוד במצבו הקודם שהוא חייב בהמצוה ואינו מקיימו, אבל הכא בפדיון הבן נהי שאפילו אם יחמיר ויפדה לא יהי' מצב של ודאי קיום מצוה, אבל לכל הפחות הדבר יהי' ודאי שכבר אין עליו שום חיוב, כי לפי הצד שהי' חייב הרי פדה, ולפי הצד השני אינו חייב בכלל, והרי זה דומה להיכא שודאי אצלו שלא אכל מצה אבל אינו יודע אם הלילה היא ליל ט"ו בניסן או לא, דגם שם אפילו אם יחמיר יאכל, עדיין לא יהי' מצב של ודאי קיום מצוה, אבל לכה"פ יהי' מצב שבודאי אין עליו שום חיוב, וא"כ אכתי י"ל שבכגון זה שפיר אמרינן שספיקא דאורייתא לחומרא, גם לפי החולקים הנ"ל על רבי גרשון הניך.