

הערות קצרות

על

פרק האיש מקדש

דף מ"א ע"א

(א) רש"י ד"ה כשהיא נערה.

וז"ל, וכ"ש כשהיא קטנה אם קבל קידושין מקודשת, והאי דנקט נערה אורח ארעא אשמועינן דקטנה לכתחילה לא כדמפרש בגמ' עכ"ל. צ"ע למה לא תירץ דנקט נערה לרבותא כדי לאשמועינן שגם את בתו נערה הרי הוא יכול לקדש, ועוד לדיוקא שרק הוא יכול לקדשה אבל היא אינה יכולה לקדש את עצמה וכמו שדייקה הגמ' להלן בדף מ"ד. (עי' בע"י.)

(ב) רש"י ד"ה כשהיא נערה.

וז"ל, והאי דנקט נערה אורח ארעא אשמועינן דקטנה לכתחילה לא כדמפרש בגמ' עכ"ל. הנה לשונו שכתב אורח ארעא צ"ב דהא לא אתי התנא לאשמועינן את האורח ארעא אלא את הדין שקטנה לכתחילה לא, וא"כ הי' רש"י צריך לומר אחד משני דברים: א', הא דנקט נערה הרי זה כדי לאשמועינן שמצד הדין קטנה לכתחילה לא, ב', הא דנקט נערה הרי זה משום דאורח ארעא נקט כי קטנה לכתחילה לא. (עי' בע"י שדייק מלשון רש"י שאינו איסור גמור אלא עצה טובה וכהרמב"ם שכתב שאין ראוי.)

(ג) מצוה בו יותר מבשלוcho.

א. לאיזו מצוה מתכוונת הגמ' בנוגע לקידושין. האם עצם הקידושין הן מצות עשה. (עי' בחידושים באות ג.)

ב. הנה בגמ' מבואר שגם כוונת המציעתא של האשה מתקדשת בה ובשלוcho הרי היא שמצוה בה יותר מבשלוcho. ויש לעיין איזו מצוה האשה מקיימת. (עי' בר"ן, ובשיטה שלא נודעה למי, ובק"נ אות א', וביש"ש, ובהמקנה, ובחידושים באות ג.)

ג. גם יש לעיין למה הוצרך התנא להשמיענו גם בנוגע להאשה שמצוה בה יותר מבשלוcho. ועוד יש להעיר על הסיפא של האיש מקדש את בתו נערה בו ובשלוcho למה תנן בו ובשלוcho, האם גם שם הטעם הוא כדי לומר שמצוה בו יותר מבשלוcho. (עי' בפ"י.)

ד. גם יש לעיין איזו מצוה יש על האב לקדש את בתו. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ובהגהות פורת יוסף בסוף המס'.)

(ד) מצוה בו יותר מבשלוcho.

פירש"י וז"ל, דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפי עכ"ל. צ"ע דזה הוי בגדר

תוצאה מזה שמצוה בו יותר מבשלוחו, אבל אינו הסיבה למה מצוה בו יותר מבשלוחו, והרי ביותר הי' לו לרש"י לומר את הסיבה.

ויש לעיין באמת מה היא הסיבה. (עי' בחידושים באות ב').

(ה) בהא איסורא נמי אית בה וכו' אסור לאדם שיקדש אשה עד שיראנה וכו'.

לכאורה האיסור הזה הרי הוא רק איסור דרבנן, דקבעו סייג למצות ואהבת לרעך כמוך, אבל הדין דאורייתא הוא רק שלא תתגנה עליו כלומר שלא יתן לרגש זה להכנס ללבו, ומה שכתב רש"י "דמצוה שיראנה" כוונתו היא למצוה מדרבנן.

(ו) איכא דאמרי בהא איסורא נמי איכא.

מה סובר הלשון הראשון. (עי' בפ"י, ובחידושים באות ד').

(ז) בהא איסורא נמי איכא.

פ"י אבל הדין של רב יוסף שמצוה בו יותר מבשלוחו אינו ענין של איסורא כי אפילו אם עשה ע"י שליח אין זה נקרא שעבר על איסור. מיהו צ"ע דהא רש"י על דברי רב יהודה אמר רב כתב ש"מצוה שיראנה שמא תתגנה עליו", ומשמע שגם שם תחילת הדין הוא דין של מצוה דהיינו שיש מצוה שיראנה, וא"כ למה התם נקטינן שיש גם דין של איסור ואילו בנוגע למצוה בו יותר מבשלוחו ליכא דין של איסור. (עי' בהגהות ריעב"ץ בסוף המס').

(ח) שמא תתגנה עליו.

אין הכוונה דוקא שמא ישנא אותה, אלא אפילו אם היא רק מאוסה עליו הרי הוא עובר על ואהבת וגו' כי הרי הוא עצמו אינו מאוס על עצמו אפילו כשיש בו דבר

מגונה, והרי זה משום אהבת עצמו. (עי' בלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' אישות הי"ט, ובתוס' ר"י הזקן, וברשב"א, ובריטב"א, שכתבו לשון שנאה. ובפיה"מ כתב הרמב"ם שמא לא יאהבנה.)

(ט) רש"י ד"ה בהא איסורא נמי איכא.

וז"ל, אם יכול לקדשה בעצמו וכו' עכ"ל. פ"י אבל אם אינו יכול, אז ליכא איסורא, דהא חזינן שתנן שהוא יכול לקדשה גם ע"י שליח, ומשמע גם לכתחילה, והיינו משום שהכוונה היא להיכא שאינו יכול לראותה.

מיהו לכאורה הי' אפשר לומר שגם אז יש איסור (ודלא כרש"י), והרי הוא מחויב שלא לקדשה כלל, רק דתנן "ובשלוחו" כי אם עבר וקידש הרי היא שפיר מקודשת. ועי' בתוס', ולקמן בהערה י"ז.

(י) רש"י ד"ה דו.

וז"ל, אה"נ ומיהו מתני' בדידה קאמר וכו' עכ"ל, כלומר אבל לעולם בציר זה הרי המקדש שפיר עובר באיסור. וצ"ע למה לא העמיד את הסיפא באופן שהמקדש מכיר אותה (והיא אינה מכירה אותו). האם יש להוכיח מזה שרש"י סובר שאיכא איסורא משום דר"י אמר רב גם כשהוא מכיר אותה. (עי' בריטב"א, ובשיטה שלא נודעה למי, ובחי' באות ד').

(יא) בא"ד.

וז"ל, ומיהו מתני' בדידה קאמר וכו' עכ"ל. צ"ע דגם בנוגע לדידה הרי הטעם למה היא צריכה להתקדש בגופה ולא ע"י שליח אינו רק בכדי לסייע לו בהמצוה ע"י גופה (עי' בהר"ן), אלא גם כדי שלא להכשילו בהאיסור של ר"י אמר רב ולא לסייעו בזה. (עי' ביש"ש, ובמהרי"ט.)

(יב) אסור לאדם לקדש את בתו כשהיא קטנה וכו'.

לכאורה י"ל שהטעם הוא משום שמא תכשל בואהבת לרעך כמוך, ורק כשנתקדשה מדעתה אמרינן טב למיתב תן דו וכו'. ועוד שהרי הוא כובלה לכל ימי חייו כי אינה יכולה להתגרש בלי שירצה הבעל.

(יג) רש"י ד"ה דאמר ר"ל וכו'. וז"ל, משל הוא שהנשים אומרות על בעל כל שהוא, טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה עכ"ל. כן צ"ל. (עי' בר"ן.)

(יד) תד"ה האיש מקדש.

וז"ל, דלא שייך לשנויי הכי אלא בשתי בבות אבל בשתי תיבות לא עכ"ל. למה לא. (עי' בע"י.)

(טו) תד"ה אי וכו'.

וז"ל, ולהכי לא מוקי ארישא וכגון שמכירה וכו' עכ"ל. צ"ע דגם אם מכירה אבל אולי קיבלה מאז איזה מום.

(טז) בא"ד.

וז"ל, ולהכי לא מוקי ארישא וכגון שמכירה משום דהא מנ"ל דלמא מתניתין מיירי בין מכירה ובין אין מכירה ואפילו איסורא איכא ומילתא דרב יוסף לא נדע עכ"ל. הנה לכאורה דבריהם צ"ע דאדרבה מכיון שמן הסתם המשנה איירי בכל גוונא א"כ גם מאי דתנן בו ובשלוחו הרי זה קאי על כל הציורים דהיינו גם על היכא שהוא מכירה וא"כ שפיר קאמר רב יוסף משום שמצוה בו יותר מבשלוחו. (עי' במהרש"א, ובע"י, ובחי' באות ד.)

(יז) תד"ה אסור לאדם לקדש אשה.

וז"ל, אע"ג דקתני האיש מקדש

לכתחילה, לא נקט לי' אלא לאשמועינן דין קידושין עכ"ל. לכאורה היו יכולים לומר שכוונת המשמעות של האיש מקדש בשלוחו לכתחילה הרי זה קאי על היכא שאינו יכול לקדש בעצמו וכמו שביארנו כבר בהערה ט' בכוונת רש"י שבכה"ג אין איסור לקדש ע"י שליח. ולכאורה מוכח שתוס' חולקים על רש"י וס"ל שגם בכה"ג אסור לו לקדש ע"י שליח אלא לא יקדש כלל.

(יח) ושלחה מלמד שהיא עושה שליח.

צ"ע למה אי אפשר ללמוד כן מזה שהוא עושה שליח. (עי' בפ"י, ובחידושים באות ו.)

(יט) ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח.

צ"ע למה לי קרא הלא פשיטא דכיון ששלוחו של אדם כמותו הרי הוא כמו הבעל או כמו האשה והרי הוא יכול לעשות שליח כמו שהם יכולים. (עי' בפ"י, ובאמרי משה בסי' י"ח סק"ד, ובחידושים באות ט.)

(כ) ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח.

האם הוא נחשב השליח של השליח הראשון, או האם הוא נחשב שלוחו של הבעלים. (עי' בגיטין דף כ"ט ע"ב, ובחי' באות ז' סק"ד.)

(כא) מה לגירושין שכן ישנן בע"כ.

הנה לכאורה יש לפרוך פירכא אחרת, והיינו שאם הי' כתוב שליחות רק גבי גירושין היינו אומרים שא"א לעשות שליח היכא שהשליח יהי' זה שעושה את החלות, אלא יתכן לעשות שליח רק לענין שהשליח

יעשה מעשה מסוים במקומו, וגבי בגירושין כוונת התורה היא רק שהאיש יכול לעשות שליח כדי לעשות את המעשה נתינה, וכן האשה יכולה לעשות שליח כדי לעשות את המעשה קבלה, אבל לעולם הבעל עצמו צריך להתכוין לעשות את החלות של הפקעת האישות והקנאת האשה לעצמה, וא"כ אכתי לא היינו יודעים שמהני שליחות גבי קידושי כסף כי בקידושין הרי אנו רוצים שהשליח יקנה להאשה את הכסף וזה הוי בגדר חלות, ונהי שהי אפשר ללמוד מגט שמהני שליחות על המעשה אמירה של הרי את, אבל אכתי לא היינו יודעים שמועיל שליחות על הקנאת הכסף, ולכן צריכים את ההיקש של הוי ליציאה כדי להשמיענו שכמו שגבי גט הבעל יכול לתת ע"י שליח הה"נ גבי קידושין אע"פ שגבי קידושין יוצא שהשליח עושה חלות. (עי' בחידושים באות י"א.)

כב) מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחיה.

פירש"י וז"ל, הלכך איתנהו נמי על ידי שליחות עכ"ל. הנה יש שני סוגים של פירכות, א', פירכא של סברא, דהיינו שא"א ללמוד ממקום פלוני כי יש שם סברא מיוחדת למה התורה קבעה את הדין, וב', פירכא שאינה של סברא, אלא כוונת הפירכא היא רק שא"א ללמוד ממקום פלוני כי הרי אנו מוצאים שם עוד דין מחודש שלא מצינו כאן וא"כ אולי גם הדין הזה שאנו רוצים ללמוד הרי הוא נוהג רק שם ולא כאן. והנה מלשון רש"י שכתב "הלכך" וכו' משמע שכוונתו היא לומר דהוי פירכא של סברא. ובאמת אם אין כוונתו לומר דבר זה קשה להבין מה בא רש"י להשמיענו. מיהו צריכים לבאר מה היא באמת הסברא. (עי' בתוס' הרא"ש, ובחידושים באות י"א.)

כג) מה לגירושין שכן ישנן בעל כרחיה.

זה מתרץ גם למה א"א ללמוד ממה שהאשה עושה שליח. (עי' בתוס' הרא"ש, ובפ"י, ובחי' באות י').

כד) תד"ה ושלח ושלחה.

וז"ל, וי"ל דושלחה בתרא יש שתי דרשות דמצי למימר ונתן בידה ולשתוק וכו' עכ"ל. צ"ע למה לא כתבו כרש"י דהו"מ למיכתב וגירשה. (עי' במהרש"א.)

כה) בא"ד.

הנה מפירושם יוצא שיש רק ריבוי אחד בשביל הדין של שליח עושה שליח, ויש לעיין האם אפשר ללמוד מריבוי אחד בין ששלוחו של הבעל עושה שליח ובין ששלוחה של האשה עושה שליח. (עי' ברמב"ן, ובפ"י.)

כו) בא"ד.

וז"ל, ור"ח פי' וכו' עכ"ל. צ"ע למה הר"ח לומד את כל הדרשות של שליחות מושלחה האחרון. ועוד מה דורש הר"ח מהה"א והו"ו של ושלחה הראשון. (עי' במהרש"א.)

דף מ"א ע"ב

כז) מה לגירושין שכן ישנן חול וכו'.

כלומר ומש"ה בעינן קרא דתרומה. וצ"ע דאכתי מנ"ל גבי תרומה ששליח עושה שליח. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ובמאירי בד"ה ונסתפקו.)

כח) ונכתוב רחמנא בתרומה וניתו הנך ונגמרו מיני'.

צ"ע דא"כ מנא הוה ידעינן ששליח

עושה שליח. (ע"י בשיטה שלא נודעה למי בסוף עמוד כ"ז, ובמאירי בד"ה ונסתפקו.)

ע"י שליח. (ע"י ברי"ף, ובר"ן, ובחידושים באות י"ג סק"ג.)

כט) דתנן חבורה שאבד פסחה וכו' והן לקחו וכו'.

צ"ע למה אין זה נקרא שביטלו את השליחות. (ע"י בפ"י.)

לג) מה לקדשים שכן רוב מעשיהן ע"י שליח.

לכאורה יש לפרש דאזלה הגמ' שכהנים הם שלוחי דידן ולכן פרכינן שאולי משום כך גם בשחיטה מהני שליחות לבעל הקרבן. מיהו לפ"ז קשה דאדרבה נילף דין שליחות מהא דכהנים הם שלוחי דידן. וי"ל דשאני התם שאין הישראל עצמו יכול לעשות את הדבר.

ברם יש להקשות דהא לעיל מסקינן שכהני הן שלוחי דרחמנא, וא"כ ביותר נראה לפרש שאזלינן כאן שכהנים הם שלוחי דרחמנא, רק שמ"מ מכיון שחזינן שענין עבודת הקרבנות הוא ע"י דין שלוחי דרחמנא א"כ אולי רק בקדשים יש דין של שלוחי דידן בנוגע לשחיטה. (ע"י בר"ן כאן שכתב וז"ל, כלומר שהכהנים שלוחים הם ואדרבה ע"י שליח דוקא ולא ע"י הבעלים עכ"ל, ומלשונו נראה דאזיל שכהני הם שלוחי הבעלים וצ"ע, וע"י בע"י.)

והנה בגמ' אמרינן רק ש"רוב" מעשיהם הוא ע"י שליח, והיינו משום שסמיכה ותנופה הרי הן ע"י הבעלים. ולכאורה מוכח מזה דאזלינן שכהני הם שלוחי דידן, דהא אילו אזלינן שהם שלוחי דרחמנא א"כ י"ל שגם בסמיכה ותנופה הישראל הוא שלוחא דרחמנא, ויש לדחות.

לד) רש"י ד"ה תרומתו תרומה.

וז"ל, דאמר לי' בהכי אמדתיך עכ"ל. האם כוונתו היא כתוס' שבטלת דעתך אצל דעתי למה שאמדתיך.

לה) רש"י ד"ה ואמרו לאחד.

וז"ל, לאחד מבני חבורתם עכ"ל. למה

ל) מנ"ל.

פירש"י וז"ל, ששלוחו של אדם כמותו לשחיטת קדשים עכ"ל. צ"ע איך רואים ממשנה זה ששחיטת קדשים צריכה שליחות, אולי השליחות כאן היא על זכיית הפסח, ושאררי השחיטה כבר אינם יכולים למשוך את ידיהם. וכן אולי זוהי גם הכוונה בושחטו אותו אבל לעולם שחיטת קדשים לא בעי שליחות. (ע"י בפ"י.)

לא) מנ"ל.

א. פירש"י וז"ל, ששלוחו של אדם כמותו לשחיטת קדשים עכ"ל. האם באמת גם בשחיטת שאר קדשים (חוץ מפסח) בעינן שהשוחט יהי' שלוחו של הבעלים. (ע"י בפ"י, ובהמקנה, ובהגהות מצפה איתן בסוף המס', ובחידושים באות י"ג.)

ב. האם שחיטת הבעלים (בפסח) היא רק למצוה או האם היא לעיכובא. (ע"י באור שמח בפ"ג מהל' אישות הי"ז בד"ה יש להתבונן, ובחי' באות ט"ו.)

לב) דאמר ריב"ק מנין ששלוחו של אדם כמותו.

האם ריב"ק נתכוין ללמוד מכאן רק קדשים וכסוגיית הגמ' או האם כוונתו היא ללמוד מקדשים לכל דוכתי וכפשטות לשונו. ואם כוונתו היא ללמוד לכל דוכתי צ"ע למה לית לי' הפירכא של מה לקדשים שכן ישנן במחשבה, וכן שרוב מעשיהם

צריך הוא להיות מבני חבורתם, הלא גם אם אמרו כן לאדם אחר הרי בזה שהם אומרים לו כן הרי הם נמנים עמו.

לז) רש"י ד"ה רוב מעשיהם.

וז"ל, כל עבודת הקרבנות ע"י כהנים שהם שלוחים עכ"ל. הנה בגמ' איתא רק "רוב" מעשיהם כי סמיכה ותנופה הרי אינם ע"י כהנים אלא ע"י הבעלים, אבל רש"י שפיר כתב "כל" עבודת הקרבנות כי סמיכה ותנופה אינן חלק מההקרבנה. (עי' בריטב"א).

לז) רש"י ד"ה הי תיתי.

וז"ל, גרסי' עכ"ל. מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

לח) רש"י ד"ה שכן ישנן במחשבה.

וז"ל, וכן נמי פסולי קדשים ופגול ע"י מחשבה הם באים עכ"ל. לכאורה אין בזה שום פירכא, דבשלמא מה שהם מתקדשים ע"י מחשבה הרי זה בגדר פירכא כי כמו שהם מתקדשים ע"י מחשבה בקלות אולי הרי הם נשחטים גם ע"י שליח, אבל מה שהם נפסלים בקלות ע"י מחשבה אינו בגדר פירכא. (עי' בחכמת שלמה, ובע"י).

לט) רש"י ד"ה ותיתי מהנך.

וז"ל, מה קדשים שהן קדש ישנן בשליח תרומה שהוא חול לא כ"ש עכ"ל. ע"י לעיל בחלק א' אות נ' בענין אם כל צד השוה צריך להתחיל בק"ו או האם הוא יכול להתחיל גם במה מצינו. ומרש"י כאן משמע שהוא צריך להתחיל בק"ו ולכן דקדק לומר שיש ק"ו, אבל לעיל כשרצו ללמוד חדא מחדא לא דקדק רש"י לכתוב שיש ק"ו.

מ) תד"ה נפקא.

א. וז"ל, וא"ת אמאי לא יליף דשליחות

מהני בקדשים משחיטת פרו של אהרן מדאיצטריך לומר שהי' בבעלים כדכתיב ושחט את פרו החטאת אשר לו מכלל דבשאר קדשים לא בעינן בעלים עכ"ל. הנה קושיית תוס' היא שאם לא מהני שליחות א"כ למה בעינן קרא בפרו של אהרן לומר שהוא בבעלים. מיהו לכאורה קושייתם אינה מובנת דהא לעולם י"ל שבאמת לא מהני שליחות רק דבעינן קרא למימר שדוקא הוא צריך לשוחטו גם מפני הדין שכל עבודות היום אינן כשורות אלא בו (ולא רק משום שהוא הבעלים), וזה גורם שהוא צריך לשוחטו בבגדי כהונה.

ב. הנה לפי המ"ד שסובר ששחיטת פרו של אהרן פסולה בזר לכאורה לק"מ קושיית תוס', כי לעולם י"ל שגם בעלמא לא מהני שליחות ואם שחט אדם אחר אפילו בשליחות אין כאן הקיום של שחיטת בעלים, רק שבכל זאת אין השחיטה פסולה ואין הקרבן נפסל כי כל הדין של שחיטה בבעלים הרי היא דין לכתחילה, משא"כ בפרו של אהרן קמ"ל הפסוק ששחיטת הכהן גדול מעכבת ושבלא"ה הקרבן פסול, וא"כ בע"כ צ"ל שתוס' אולי ששחיטת פרו של אהרן כשירה בזר, רק שבכל זאת גם המ"ד ההוא מודה שלכתחילה בעינן שהכהן גדול עצמו ישחוט, וא"כ מזה מוכח שבעלמא שפיר מהני שליחות, משום שאם גם בעלמא לא מהני שליחות אלא בעינן לכתחילה דוקא את הבעלים, למה בעינן קרא בפרו של אהרן. (עי' באור שמח בפ"ג מהל' אישות הי"ז בד"ה ולפ"ז).

ג. גם צ"ע דלעולם נימא שלא נאמר בקדשים דין של שליחות, רק שבכל זאת בעינן קרא בפרו של אהרן כי בלא הפסוק היינו אומרים שאחרים יכולים לשוחטו גם

מו) ור"ש פוטר.

למה לא תנן שר"ש חולק גם על הרישא של תרומתן תרומה. (עי' בפ"י על תד"ה העובד.)

מז) ור"ש פוטר.

למה לא אמר ר"ש גם שאינה מדמעת.

מח) אתם גם אתם למה לי, איצטריך וכו'.

לכאורה מסוגיית הגמ' יוצא שלפי ר"ש נשאר שגוי כשר להיות שליח בשאר מקומות חוץ מתרומה. (עי' במרדכי, ובע"י, ובחידושים באות כ').

מט) אתם ולא התורם את שאינו שלו.

צ"ע למה צריכים למעט דבר זה הלא יש לדעת כן בק"ו מאריסין ושותפים ואפוטרופוסין. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ובחידושים באות כ"א סק"א.)

נ) אתם ולא אריסין אתם ולא שותפין.

לכאורה אריס הרי הוא ביסוד דינו בגדר שותף (עי' ברש"י בד"ה איצטריך שלא הזכיר שותפין). (עי' בחידושים באות כ"א סק"ב.)

נא) אתם ולא אריסין אתם ולא שותפין.

לכאורה על החלק שלו הרי הוא שפיר יכול לתרום. (עי' ברש"י, ובריטב"א.)

נב) אימא אתם ולא שלוחכם נמי, קמ"ל.

צ"ע דאיפוך אנא, ונמעט שלוחין, ונרבה

בלא דין שליחות, ואפילו אם הבעלים מוחים, דהא מהיכא תיתי לומר שבעינן דוקא את הבעלים, ונהי שבפסח כתיב ושחטו וגו' דקאי על הבעלים, אבל הלא תוס' אזלי השתא בלי הילפותא מפסח. (עי' בתוס' הרא"ש, ובפ"י, ובחידושים באות י"ג סק"א וסק"ב.)

מא) מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית.

יש לעיין האם שם הפסול הוא היותו עכו"ם, או האם שם הפסול הוא מה שאינו דומה להמשלח, ונפ"מ לענין אם עכו"ם יכול להיות שליח בשביל עכו"ם אחר. (עיין במל"מ בריש פ"ב מהל' שלוחין, ובקצה"ח בריש סי' קפ"ח, ובחידושים באות ט"ז.)

מב) אין העבד נעשה שליח לקבל גט וכו'.

האם עבד יכול להיות שליח להולכה. (עי' בריטב"א, ובחידושים באות י"ט.)

מג) לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין.

למה הזכיר קידושין. (עי' בחידושים באות י"ט סק"ה.)

מד) לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין.

פירש"י וז"ל, דמסברא אית לן למימר דמידי דלא שייך בי' לא מיתעביד עלי' שליח עכ"ל. מה היא הסברא. (עי' בחידושים באות י"ט.)

מה) אבל עובד כוכבים הואיל ואית' בתרומה דנפשי'.

למה הדגישו תרומה דנפשי'. (עי' בתוס' רי"ד.)

דף מ"ב ע"א

(א) ודילמא שאני התם דאית לי שותפות בגוייהו.

מה היא סברת חילוק זה. ועוד צ"ע דנימא גירושין יוכיח. (עי' בע"י, ובחידושים באות כ"ג.)

(ב) אלא מהכא ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית.

פירש"י וז"ל, אחד לוקח לכל המשפחה עכ"ל. הנה אם נאמר שזכי אינה מטעם שליחות א"כ מה היא הראי' מכאן שנאמר דין של שליחות הלא יכול להיות משום זכי'. (עי' בע"י, ובחידושים באות כ"ד.)

גם צ"ע דהא המדובר בפסוק זה אינו ענין של קדשים, אלא מדובר בזכי' של ממונות שהיא ענין של חולין. (עי' בתוס' הרא"ש, ובחידושים באות כ"ג.)

(ג) האי מיבעי לי' לכדרכי יצחק וכו'.

פירש"י וז"ל, למעוטי קטן שאין לו כח ליקח בשביל אחרים להיות זוכה להן במקחו עכ"ל. צ"ע דאם זכי' היא מטעם שליחות א"כ תיפוק לי' מאיפוא שיודעים שקטן אינו נעשה שליח. (עי' בחידושים באות י"ח סק"א.)

(ד) תד"ה ודילמא.

וז"ל, ואין לומר דאה"נ וכו' דהא תנן בפרק האשה וכו' עכ"ל. צ"ע איך אפשר לומר דסמכה הגמ' על המשנה ההיא בלי להביאה. ועוד למה לעיל לא הביאה הגמ' משנה זו. (עי' במהרש"א, וברשב"א.)

(ה) בא"ד.

וז"ל, ר"ל דאחד שוחט פסחים הרבה

אריסין ואינך. (עי' בשיטה שלא נודעה למי בסוף דף מ"א.)

(נג) רש"י ד"ה תרומתן תרומה.

וז"ל, ליאסר לזרים עכ"ל. האם כוונת רש"י היא למעט שיש איזה דין אשר לענין הדין ההוא אין תרומתו תרומה. (עי' במרומי שדה.)

(נד) תד"ה העובד וכו'.

וז"ל, וקשה לפי' דמשמע דפליגי ביש קנין לעכו"ם וכו' עכ"ל. צ"ע דאדרבה מרש"י משמע שהוא סובר דפליגי באם מירוח עכו"ם פוטר או לא. (עי' במהרש"א, ובמהר"ם, ובחידושים באות כ"ב.)

(נה) בא"ד.

וז"ל, לכך פי' ר"י דת"ק סבר דאפילו יש קנין משכחת שפיר שתבואתו חייב בתרומה כגון וכו' עכ"ל. יש להקשות על רש"י דהא גוי איתי' בתרומה בהציור הזה של תוס' וא"כ למה פוטר ר"ש. (עי' ברמב"ן.)

(נו) בא"ד.

וז"ל, י"ל דמיירי שמרחו ישראל וכו' דמיירי שלקחם קודם מירוח עכ"ל. מדבריהם יוצא שמיקרי מירוח ישראל אע"פ שהפירות שייכים לעכו"ם, כי העיקר הוא מי עושה את הפעולה של המירוח ולא למי שייכים הפירות בשעת המירוח. (עי' בהגהות ר' שמחה מדעסויא בסוף המס', ובספר קהלות יעקב על קידושין בסי' ל"ח.)

(נז) בא"ד.

וז"ל, וקשה דא"כ דומיא דהכי פוטר ר"ש ומאי טעמא עכ"ל. נימא דס"ל שלקוח פוטר גם לפני מירוח.

וכו' עכ"ל. לאו דוקא אלא אפילו אם כל אחד שוחט פסח אחד אבל אין הכרח שהוא מהחבורה של אותו פסח שהוא שוחט. (עי' במהרש"א.)

מכאן שליחות אלא זכי' וכמו שאמר רבא בשמו ומה שחשבנו שהוא לומד מכאן שליחות הרי זה טעות. (עי' בתוס' הרא"ש, ובפי" בד"ה אלא כדרכה.)

(ו) תד"ה איש זוכה.

א. וז"ל, וא"ת ולמה לי קרא והא קי"ל דאין יד לקטן וכו' עכ"ל. צ"ע אולי מהכא גופא נפקא לך כן. (עי' בהמקנה.)

ב. גם צ"ע דאולי שאני הכא שיש דעת אחרת מקנה ולכן הוי ס"ד שהוא יכול לזכות אפילו לאחרים. (עי' בדברי תוס' שצויינו על הגליון.)

ג. אם זכי' היא מטעם שליחות א"כ היו יכולים להקשות דתיפוק לי' משום שקטן אינו נעשה שליח. (עי' בחידושים באות י"ח סק"א בענין מאיפוא ידעין שקטן אינו נעשה שליח.)

(ז) תיפוק לי' שליחות מהכא.

פי' למה רב גידל אמר רב אינו לומד שליחות מהפסוקים שהבאנו הכא לעיל, אבל אין לפרש שהכוונה היא להקשות שאנחנו נלמוד שליחות מהילפותא של רב גידל אמר רב, דא"כ הי' צ"ל תיפוק לך שליחות מהכא, ועוד דהא א"א ללמוד תרומה וקדשים מחלוקת הארץ משום שמה לתרומה וקדשים שהם קודש, ועוד דשאני אצל חלוקת הארץ דהי' להנשיאים שותפות בגווה. (עי' ברמב"ן, ובשיטה שלא נודעה למי.)

(ח) ותיסברא דהא שליחות הוא וכו'.

צ"ע מה סבר רב גידל אמר רב. ולכאורה י"ל שאה"נ כוונת הגמ' להלך היא לומר שבאמת רב גידל לא נתכוין ללמוד

(ט) והא קטנים לאו בני שליחות נינהו.

הנה אם נאמר שקטן אינו יכול לזכות לעצמו מן התורה אפילו היכא שדעת אחרת מקנה לו א"כ אפילו אם שפיר יש שליחות לקטן אבל הרי כל מידי דאיהו לא מצוי עביד שלוחו נמי לא מצוי עביד. (עי' בחי' באות כ"ו סק"ד, ובברכת שמואל בסי' י' אות ד'.)

(י) והא קטנים לאו בני שליחות נינהו.

יש לעיין האם יסוד הדין שאין לקטן שליח הרי הוא משום שאינו יכול לעשות מינוי או האם הוא משום שא"א שיהי' לו שליח. ואם הוא משום שאינו יכול לעשות מינוי א"כ מה קשה הלא התם בחלוקת הארץ לא היו צריכים את המינוי של הקטנים אלא התורה מנתה את הנשיאים להיות שלוחים. מיהו אולי נקטינן שכוונת הפרשה היא לגזור שהם עצמם ימנו את הנשיאים. (עי' בהערה י"א, ובחידושים באות י"ח סק"ג.)

(יא) אלא כי הא דרבא בר רב הונא וכו' מנין שזכיין וכו'.

משמע שזכי' אינה מטעם שליחות, דהא אם היא מטעם שליחות א"כ קשה גם על זה דקטנים לאו בני שליחות נינהו. מיהו אולי הויא שפיר מטעם שליחות, רק דהחסרון בקטן הוא משום שאינו יכול לעשות מינוי אבל בזכי' הרי לא בעינן מינוי. (עי' בראשונים כאן, ולעיל בהערה י', ובחי' באות י"ח סק"ג.)

(יב) הא חובה נמי איכא דאיכא דניחא לי בהר וכו'.

צ"ע דהא שמואל קאמר שאם הגדילו יכולים למחות וא"כ נמצא שהועילו רק על הצד שהי' זכות.

ויש לעיין באמת האם גם בחלוקת הארץ הועילה מחאה וכמו שנקטנו עכשיו. (עי' בחידושים בהערה השני' על אות כ"ט, וכן בדברי השיטה שלא נודעה למי שהבאנו בסוף האות.)

(יג) שב"ד מעמידין להם אפוטרופוס.

צ"ע מה הוא הכח של אפוטרופוס דהא מסוגיית הגמ' משמע שאינו בגלל הדין הרגיל של שליחות או זכי'.

ועוד, דלפי המסקנא דאיירי באפוטרופוס א"כ מנ"ל הדין של זכין לאדם שלא בפניו. (עי' בתוס' הרא"ש, ובריטב"א, ובחידושים באות כ"ט סק"א וסק"ב.)

(יד) שב"ד מעמידין להם אפוטרופוס.

האם הכוונה היא לאפוטרופוס אחד לכולם, או האם הכוונה היא לאפוטרופוס מיוחד לכל יתום ויתום. (עי' בתוס' הרא"ש, ובריטב"א.)

(טו) לחוב ולזכות וכו'.

לכאורה אין זה שייך להציור של באו לחלוק בנכסי אביהם.

(טז) הגדילו יכולים למחות.

צ"ע למה, הלא אפוטרופוס יכול לחוב ע"מ לזכות. (עי' בחידושים באות כ"ט סק"ד.)

(יז) הגדילו יכולים למחות.

אם נאמר שבחלוקת הארץ לא היו יכולים למחות א"כ צ"ע איך אפשר ללמוד

משם את הכח של אפוטרופוס הלא חזינן שהתם שאני. (עי' לעיל בהערה י"ב.)

(יח) דא"כ מה כח ב"ד יפה.
מה היא כוונת סברא זו.

(יט) רש"י ד"ה אלא כדרבא.

וז"ל, כלומר לא זכות שלא בפניו גרידתא איכא למישמע מיני' לגדולים וכו' עכ"ל. צ"ע דלגדולים הרי לא צריכים את הדין של זכין לאדם שלא בפניו אלא הרי זה יכול להיות בגלל שליחות דהא מדעתם הי', וא"כ איך אפשר ללמוד מגדולים את הדין של זכין לאדם שלא בפניו. (עי' בפ"י בד"ה אלא כדרבא, ובחידושים באות כ"ח.)

(כ) רש"י ד"ה אלא לחוב ע"מ לזכות.

א. וז"ל, אנו נעמידו לדון ולערער וכו' עכ"ל. ולכאורה הכוונה ב"לדון" היא להיכא שאחרים תובעים מן היתומים, והכוונה ב"לערער" היא להיכא שהיתומים מערערים על אחרים. ולפ"ז יצטרך רש"י לומר תירוץ אחר על קושיית תוס' ודלא כתוס' שכתבו שהיכא שהיתומים הם הנתבעים אין מעמידים אפוטרופוס לחוב ע"מ לזכות.

ב. וז"ל, לזכותם ולהנאתם עכ"ל. יש לעיין מה היא כוונתו בשתי לשונות אלו דלכאורה שתיהן מתאימות בין על היכא שהם תובעים מאחרים ובין על היכא שהם הנתבעים.

(כא) תד"ה יתומים.

וז"ל, דוקא שבאו אבל אם הי' האחד מוחה עכ"ל. וגם אם רק לא בא הרי זה כמוחה, דהא עדיין לא נחתו לומר שיש לחלק וכמו שכתבו בסוף דבריהם, אלא רצו להביא רא' מיונקי שדים להיכא שמיחה. (עי' בע"י.)

(כב) בא"ד.

וז"ל, ומחלוקת הארץ אין ראי' וכו' דשאני התם שהי' על פי הדיבור ואו"ת עכ"ל. הנה לכאורה כוונתם היא כך, דהסברא להצריך באו הרי היא משום שבחנם אין מעמידים, ועל זה כתבו שהתם אע"פ שלא באו לא הי' בחנם כי הי' על פי הדיבור. מיהו לפ"ז לא היו צריכים להזכיר או"ת. ובע"כ צ"ל שכוונתם היא רק לפירכא. מיהו א"כ איך רצו ללמוד משם זכי, וכן איך אפשר ללמוד משם אפוטרופוס. (עי' במהרש"א, והפ"י שכתב וז"ל, ואע"ג דלענין שבאו כתבו תוס' דאין להביא ראי' מחלוקת הארץ נראה לי דהיינו משום שהי' על פי הדיבור הו"ל כמו שבאו ונתרצו עכ"ל.)

(כג) בא"ד.

וז"ל, ושמא י"ל דהתם תקנה היא לעובר שמתעלה חלקו בכך שהעבדים אוכלים בתרומה לפי שהתרומה בזול עכ"ל. צ"ע דא"כ גם ככל חלוקה מתעלה חלקו ע"י חלוקה דכי לא ישלמו בשביל שדה פרטית יותר מבשביל חלק בתוך ירושה.

(כד) בא"ד.

וז"ל, ועוד דמשם לא משמע שאם האחד הי' מוחה בפירוש שנוכל להעמיד לו על כרחו אפוטרופוס לחלקו עכ"ל. צ"ע למה לא תירצו כן גם לעיל על חלוקת הארץ. וצ"ל דס"ל שבחלוקת הארץ גם אם מחה לא הי' מועיל משום שהי' על פי הדיבור ואו"ת. ולפ"ז לכאורה הי' שאם מחה בחלוקת הארץ כשהגדיל לא הי' מועיל. מיהו יש לחלק בין היכא שמחה ואמר שאינו רוצה להעמיד אפוטרופוס לבין היכא שמחה ברוחות כי עי"ז מתגלה שלא הי' בגדר זכות. (עי' בתוס' בגיטין דף ל"ד ע"א בד"ה יתומין שכתבו שבחלוקת הארץ אם הגדילו לא היו יכולים למחות.)

(כה) תד"ה ובוררין.

א. יש לעיין בשיטת רבינו תם דאם עושים גורל ושומת ב"ד א"כ מה נשאר בכלל בשביל האפוטרופוסין לעשות. (עי' בתוס' בגיטין דף ל"ד ע"א בד"ה בית דין שכתבו וז"ל, אר"ת וכו' ואפוטרופוס מעמידין להן לשמור כל אחד חלקו בפ"ע דעד עכשיו הי' שומר הכל ביחד עכ"ל, וכ"כ התוס' הרא"ש כאן.)

ב. גם יש לעיין מ"ש דלא עבדינן גוד או אגוד. (עי' בריטב"א.)

דף מ"ב ע"ב**(כו) הא דטעו הא דלא טעו וכו' ברוחות.**

פי' דר"י סובר שגם רבנן מודים בטעו ברוחות ושמואל סובר שגם התם פליגי. א"נ ששמואל סובר שאפוטרופוס שאני מב"ד ושכאפוטרופוס גם רשב"ג מודה שמכרו בטל. (עי' במהרש"א, ובחידושים באות כ"ט סק"ד.)

(כז) אבל פליג במשחתא לא.

האם הכוונה היא רק שהוא מחזיר את סכום הטעות או האם המקח בטל. (עי' ברשב"א, ובר"ן, ובחי' הגר"ח בפט"ו מהלי מכירה.)

(כח) תד"ה הא דטעו הא דלא טעו.

וז"ל, הי"ה דמצי למימר הא דטעו בשתות הא דטעו בפחות משתות וכו' עכ"ל. פי' שרב נחמן מודה שבפחות משתות אינם יכולים למחות משום דס"ל שגם חכמים מודים לרשב"ג בזה. ולפ"ז יוצא שרב נחמן סובר שאפוטרופוס הוא יותר חזק מסתם שליח דהא בסתם שליח

אמרינן לקמן בסמוך שאפילו אם טעה בפחות דבריו בטלים. ובדעת שמואל י"ל דס"ל שחכמים סוברים שמכרן בטל גם כשטעו בפחות משתות, א"נ אפילו אם חכמים מודים בפחות משתות אבל היינו רק אם ב"ד טעו אבל אם אפוטרופוס טעה אפילו בפחות משתות דבריו בטלים כמו בשליח דשמואל סובר שאפוטרופוס הרי הוא שפיר כמו שליח. (עי' במהרש"א, ובפ"י, ובחידושים באות כ"ט סק"ד.)

כט) תד"ה אבל.

עיי' בדבריהם שכתבו שמאי דאמרינן ששליח הוא כב"ד הכוונה היא שאין המקח חוזר, ומאי דאמרינן כאן שהמשלח יכול לומר לתקוני שדרתיך וכו' הרי זה איירי לענין שהוא צריך להחזיר את האונאה. ויש לעיין האם גם בנוגע לב"ד הדין הוא שצריכים להחזיר את האונאה.

ולפי הדרך הזה יוצא שמה שאמר שמואל שאם הגדילו יכולים למחות הכוונה היא שהם יכולים למחות לענין לקבל בחזרה את האונאה אבל לעולם החלוקה קיימת. מיהו לכאורה ברוחות אין מה לשלם. ועכ"פ בכתובות שם מסקינן ששליח אינו כדיינים. (עי' במהרש"א כאן שכתב בחד דרך ששמואל סובר שאפוטרופוס גרע מב"ד ושהחלוקה בטילה. ועי' בתוס' בכתובות דף ק' בד"ה רבא וכו' שכתבו שאע"פ שבב"ד הדבר קיים אבל גם בב"ד צריכים להחזיר את האונאה כמו בשליח.)

ל) תד"ה ה"ג.

וז"ל, וקשה לר"ת חדא מדנקט גבי שתות אין אונאה לקרקעות משמע דביתר משתות יש להן אונאה עכ"ל. צ"ע אולי גם ביתר משתות אין דין אונאה רק שאם הי' נוקט יתר משתות אז הי' אפשר לחשוב שרק ביטול מקח אין כאן אבל לעולם הרי הוא צריך להחזיר את האונאה ולכן נקט

שתות כדי לאשמועינן שאינו מחזיר את האונאה. (עי' ברש"ש.)

לא) בא"ד.

וז"ל, מיהו קשה דמשמע הכא לפי ר"ת דבקרקות לא שייך ביטול מקח אליבא דר"נ ובפרק הזהב וכו' עכ"ל. צ"ע דקשה על ההיא דהזהב גם ממה שהביא מפרק המקבל דזבין שוה מאה במאתן אין להם אונאה. (עי' בתוס' בב"מ בריש דף נ"ז.)

לב) שילח ביד פיקח פיקח חייב.

ומסקינן משום שאין שלד"ע. ומשמע שהפיקח אינו חייב אפילו מדיני שמים, וצ"ע למה לא חשיב לכה"פ גרמא בניזקין כמו בהרישא ששילח ביד חש"ו. (עי' בב"ק דף נ"ו ע"א בתד"ה אלא וכו', ובחידושים באות ל"ז.)

לג) ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו.

צ"ע דאולי הכוונה בשלוחו של אדם כמותו היא רק שהשליח עצמו נעשה הבעל דבר לפעול את החלות אבל אין זה נקרא שהמשלח עצמו עשה את המעשה, ומש"ה שפיר אמרינן שהפיקח פטור. (עי' בשו"ת נו"ב מה"ק חלק אה"ע סי' ע"ה, ובחי' באות ל' סק"א.)

ועוד דאפילו אם שלוחו של אדם כמותו פירושו הוא שזה נחשב שהמשלח עצמו עשה את המעשה אבל בכל זאת אולי אמרינן כן רק היכא שבלי הדין של שליחות אין להשליח עצמו שום כח לעשות את הדבר וכמו בגירושין שאם לא נאמר ששלוחו של אדם כמותו אין לנתינת השליח שום ערך כלל, וא"כ אולי רק בכה"ג אמרינן ששלוחו של אדם כמותו, אבל היכא שיש להמעשה של השליח ערך על פי דין גם אם לא נאמר ששלוחו של

אדם כמותו אולי באמת לא אמרינן ששלוחו של אדם כמותו. (עי' באור שמח בפ"ג מהל' אישות הי"ז, ובחידושים באות ל' סק"ב.)

בשיטה שלא נודעה למי, ובפ"י, ובהגהות מצפה איתן ביבמות דף י"ז ע"ב בסוף המס'.

לז) ונילף מינה.

צ"ע הלא אם היינו לומדים משם שיש שליח לדבר עבירה א"כ שוב לא היינו צריכים את הפסוקים של שליחות שכתובים אצל גירושין וקדשים כדי ללמדנו שליחות, וא"כ מזה ששפיר כתיבי הפסוקים הנ"ל בגירושין וקדשים חזינן שאין לנו ללמוד לכל דוכתי שיש שלד"ע. (עי' בע"י כאן, ובמהרש"א לקמן בריש דף מ"ג ע"א.)

לח) ונילף מינה.

צ"ע דהא יש לפרוץ מה למעילה שחייב אע"פ שהוא שוגג. (עי' בע"י.)

לט) אמרו ב"ש לב"ה והלא נאמר על כל דבר פשע וכו', אמרו ב"ש לב"ה א"כ על כל דבר פשע למה לי.

לכאורה הנך שתי אמירות של ב"ש לב"ה הרי הן קושיא אחת, וכן הנך שתי האמירות של ב"ה לב"ש הרי הן קושיא אחת, וא"כ למה נשנה הדבר פעמיים. ועכ"פ מאי דאיתא בהברייתא שיכול וכו' הרי זה התחלת תשובת ב"ה. (עי' בהמקנה.)

מ) אמר לעבדו ולשלוחו.

צ"ע למה נקטו גם עבדו וגם שלוחו, הלא גם בעבד יסוד הטעם הוא משום שהוא נעשה שלוחו.

מא) רש"י ד"ה נימא שלוחו של אדם כמותו.

וז"ל, יתחייב שולחו ולא השליח עכ"ל. ובד"ה אין שליח כתב וז"ל, אין שליח חשוב שליח לדבר עבירה שיתחייב שולחו

לד) ואמאי נימא שלוחו של אדם כמותו.

הנה לעיל בריש פירקין אמרינן שאפילו היכא שנאמר דין של שליחות אבל אם המדובר הוא דבר של מצוה אמרינן שמצוה בו יותר מבשלוחו. ולכאורה נראה שגם בעבירות אפילו אם שייך לומר ששלוחו של אדם כמותו אבל הדבר נחשב יותר גרוע מצדו אם הוא עושהו בעצמו בגופו. מיהו לפ"ז צ"ע מה קשה להגמ' הלא י"ל שלעולם מצד הגדרים של שליחות שפיר הי' שייך לומר ששלוחו של אדם כמותו (גם כשמדובר בדבר עבירה) רק שבכל זאת התורה לא קבעה עליו עונש וחיוב אלא היכא שהרשיע לעשות את הדבר בעצמו שאז הרי זה נחשב יותר גרועה מצדו.

לה) דאמרינן דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעים.

לכאורה הכוונה היא שהתורה אומרת כן להשליח, ומש"ה לא חידשה התורה בכה"ג שהוא נעשה שליח כי לא הי' לו לקבל עליו שליחות כזו. (עי' בחידושים באות ל"ג.)

לו) שאני התם דילפא חטא חטא מתרומה.

פי' וא"א לפרוץ מה לתרומה דאין שם הסברא של דברי הרב וכו', כי אין משיבין על ההיקש, ואע"פ שיש להשתמש בההיקש בשביל דבר אחר וכמו שהביא רש"י כאן אבל בכל זאת אמרינן שאין היקש למחצה (ואולי בגלל זה הביא רש"י דבר זה כדי לאשמוענין את הרבותא הזה שאפילו הכי אין משיבין על ההיקש, ודוחק). (עי')

וכו' עכ"ל. למה כאן לא הזכיר גם לענין השליח.

ולקמן בהברייתא של שמאי הזקן מצינו שלפי ת"ק שסובר שאין שלד"ע איתא שם שהשליח חייב ושולחו פטור, ואילו בדברי שמאי שסובר ששפיר יש שליחות איתא רק ששולחו חייב ולא נזכר העובדא שהשליח פטור.

מב) רש"י ד"ה בעל הבית מעל.

וז"ל, ומביא קרבן מעילה עכ"ל, כלומר שהבעל הבית הוא זה שנקרא שמעל וחטא נגד הקדש ומש"ה הרי הוא זה שחייב קרבן מעילה, והמלה "מעל" שבהברייתא פירושו הוא חטא ולא שנתחייב חיוב מעילה. ויש לעיין קצת למה לא נקט רש"י גם קרן וחומש.

מג) רש"י ד"ה חטא חטא מתרומה.

וז"ל, לרוב דברים היא למודה מתרומה וכו' עכ"ל. למה הזכיר דבר זה. (עי' לעיל בהערה ל"ו).

מד) רש"י ד"ה משוי שליח.

וז"ל, להרמתה עכ"ל. צ"ע למה כתב דבר זה דכי לא ידענו מכל הסוגיא לעיל ששליחות דתרומה פירושה היא שהשליח תורם.

מה) רש"י ד"ה לחייב על המחשבה.

וז"ל, או על הדיבור וכו' עכ"ל. צ"ע למה הוצרך להזכיר דיבור הלא לכל דיבור יש מחשבה וא"כ תיפוק לי' משום המחשבה.

מו) בא"ד.

וז"ל, אפילו הוי שומר חנם וכו' עכ"ל. מדבריו משמע שאם הוא שומר חנם הרי

זה רבותא יותר גדולה לומר שהוא נעשה חייב באונסין מהיכא שהוא שומר שכו, וצ"ע למה. (עי' בחידושים באות ל"ה*).

מז) תד"ה אמאי.

עי' בדבריהם שהביאו את פירושו של הר"י שעיקר קושיית הגמ' היא מנזכר השליח ולא נזכר בעל הבית דבעל הבית מעל כדתני במס' מעילה. וצ"ע דא"כ למה לא הביאה הגמ' דבר זה כיון שהקושיא היא מהדין ההוא. (עי' בריטב"א).

מח) בא"ד.

עי' בדבריהם שהביאו מאי דתני שאם נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח שליח מעל. ולכאורה צ"ע למה מעל השליח הלא מכיון דאזלינן שבמעילה יש שליחות לדבר עבירה (וגם בלא"ה יש כאן שליחות כיון שהשליח הוא שוגג) א"כ הרי זה סיבה לפטור את השליח וכמו שכתב רש"י בד"ה נימא שולחו של אדם כמותו.

דף מ"ג ע"א

א) מה מכירה ע"י אחר אף טביחה ע"י אחר.

צ"ע דהנה לכאורה נראה שאין כאן יתור, אלא בדרך ממילא משמע שמכירה וטביחה איירי בחד גוונא, וא"כ צ"ע מנ"ל לחדש שיש שלד"ע, הלא יש לקיים הך משמעות ששניהם איירי ע"י אחר בציוור שהשליח ה' שוגג דהא כתבו תוס' לעיל שבכה"ג אמרינן ששפיר ישלד"ע, ואפילו אם נאמר שסברא פשוטה היא שבכה"ג יש שליח לדבר עבירה אבל מה בכך הלא אין כאן שום יתור. (עי' בתוס' בב"ק דף ע"ט ע"א בד"ה נתנו, ובש"ך בחו"מ סי' שמ"ח סק"ו בענין אם היכא שהשליח שוגג יש שליח לדבר עבירה.)

(ב) אלא למ"ד מלמדים מאי איכא למימר.

צ"ע מה קשה הלא המ"ד ההוא יכול לומר שהוא סובר כב"ה גבי שליחות יד אשר לפ"ז יוצא שיש ג' פסוקים והרי לכו"ע ג' פסוקים הבאים כאחד אין מלמדים כדאמרינן לעיל בדף ל"ה. וגם לפי ב"ש י"ל שאין שלד"ע כי י"ל שב"ש סוברים ששני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים, רק שהמ"ד שסובר מלמדים הרי הוא סובר כב"ה וכהנ"ל.

וי"ל דאם איתא שלפי ב"ש מוכרחים לומר שב"כ הבאים כאחד אין מלמדים א"כ מהיכא תיתי לומר שב"ה חולקים על זה, וא"כ הי' אותו מ"ד צריך לסבור שאין מלמדים. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

מיהו אכתי צ"ע דהא המ"ד מלמדים יכול לומר שהוא סובר כב"ה אשר לפ"ז יש ג' פסוקים וכהנ"ל, ולעולם גם ב"ש סוברים שב"כ הבאין כאחד מלמדים, וב"ש לומדים מכאן שיש שליח לדבר עבירה כמו שסובר שמאי הזקן. (עי' בפ"י.)

(ג) דיליף משחוטי חוץ.

צ"ע מג"ל ללמוד משחוטי חוץ שאין שלד"ע, אולי לעולם שפיר יש שליח לדבר עבירה, רק הטעם למה אין שליחות בשחוטי חוץ הרי זה בגלל הסברא שהזכרנו לעיל בדף מ"ב בהערה ל"ג שהמעשה קיים גם אם לא מהני שליחות. (עי' בחי' באות ל' סק"ב.)

(ד) ולמ"ד וכו' אין מלמדים הני ההוא ההוא מאי דריש בהו.

ה"ה שיש להקשות לפי המ"ד שסובר מלמדים דהא לפי ב"ה יוצא שיש ג' פסוקים וג' פסוקים הבאים כאחד לכו"ע

אין מלמדים. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

(ה) הוא ולא אנוס הוא ולא שוגג הוא ולא מוטעה.

מה הם שלשה הדברים. גם צ"ע איך ס"ד שיהי' חייב על אונס הלא אונס רחמנא פטרי' מולנערה לא תעשה דבר. (עי' ברמב"ן.)

(ו) שמאי הזקן אומר וכו' שולחיו חייב.

צ"ע מה עם התראה. (עי' בהגהות פורת יוסף בסוף המס', ובשיטה שלא נודעה למי, ובנוב"ק חלק אה"ע סי' ע"ה בד"ה עוד נ"ל וכו'.)

(ז) שולחיו חייב שנאמר אותו הרגת בחרב בני עמוץ.

צ"ע מה היא הראי' משם, הלא שם בע"כ צ"ל שהכוונה היא שדור הי' חייב רק בדיני שמים דהא גם יואב הי' רק בגדר גרמא, וא"כ נהי שהמשלח חייב בדיני שמים אבל איך אפשר ללמוד מזה שהוא חייב גם בדיני אדם היכא שהשליח הרג בידיים, דהא חזינן מהאיבעית אימא שאפשר לחלק בין דיני אדם לדיני שמים, וכי נימא דסבירא לן עכשיו שאין שום מקום בסברא לחלק כן. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

(ח) שולחיו חייב.

הנה "שולחיו" הוא לשון רבים שמתאימה להיכא שכמה אנשים עשו אותו שליח. ויש לעיין האם שייך לומר שכולם חייבים. (עי' בב"ק דף י' ע"ב דתניא הכוהו עשרה אנשים בעשרה מקלות בין בבת אחת בין בזה אחר זה כולם פטורים, והרשב"א בדף נ"ג ע"ב שם כתב שאם הכוהו יחד במקל אחד כולם חייבים.)

(ט) ואיבעית אימא לעולם דריש.

ה"ה דהומ"ל שלא דריש, רק דס"ל שב"כ הבאים כאחד אין מלמדין.

(י) מאי טעמא דשמאי הזקן.

צ"ע למה לא אסיק אדעת' מיד שי"ל ששמאי הזקן סובר שהרי זה דין מיוחד ברציחה כמו שמגלה הפסוק של אותו הרגת וגו' שהזכיר. (עי' בגליון, וברשב"א.)

(יא) מכלל דת"ק סבר אפילו מדיני שמים נמי פטור.

צ"ע למה לא הקשה לעיל על המשנה של השולח את הבערה, דהא משמע שם שאם שילח ביד פיקח רק הפיקח חייב והמשלח פטור אפילו מדיני שמים, דהא רק היכא ששילח ביד חש"ו קתני שהוא חייב מדיני שמים. (עי' בחידושים באות ל"ז.)

(יב) ואב"א שאני התם דגלי רחמנא אותו הרגת בחרב בני עמון.

לכאורה הכוונה היא שעצם הדין הוא הלכה למשה מסיני ואתא נתן הנביא ואסמכי' אקרא. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

(יג) ואידך הרי לך כחרב בני עמון.

צ"ע למה לא אמרו שחכמים אומרים שהכוונה היא לדיני שמים.

גם יש לעיין למה נחתו להסביר שיטת חכמים רק בהאיבעית אימא הוה ולא בהדרך הראשון של הגמ' שבכל מקום סובר שמאי יש שלד"ע. (עי' בע"י.)

(יד) מ"ט מורד במלכות הוה.

צ"ע למה לא תירצו כן לעיל כשהקשו למה חכמים אינם מחייבים מדיני שמים.

(טו) אמר רבא את"ל סבר שמאי וכו'.

צ"ע לפי תוס' שהיכא שהשליח הוא שוגג אמרינן יש שליח לדבר עבירה, א"כ למה הוצרך רבא לקבוע את דינו לפי שמאי הזקן, וכן רק לפי הדרך ששמאי הזקן סובר שיש שלד"ע, הלא הי' יכול לצייר כן גם לדין בציור שהשליח הוא שוגג.

ועוד יש להקשות דהא במעילה לכו"ע אמרינן שיש שליח לד"ע, וצידד הר"י בתוס' לומר שגם שם אמרינן שלא מצינו זה נהנה וזה מתחייב, וא"כ הי' רבא יכול לצייר במעילה. (עי' בשו"ת נו"ב קמא בחלק אה"ע בסי' ע"ה, ובחידושים באות ל"ח.)

(טז) שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב.

צ"ע על הלשון הזה, דהא המקום היחידי שיש לצפות למצוא דבר כזה הרי זה רק ע"י שליחות, וא"כ הי' לו לומר שלא אמרינן זה נהנה וזה מתחייב, ומה ראי' יש ממקומות אחרים בהתורה.

(יז) שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב.

י"ל שהטעם למה לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב הוא כי האיסור הרי הוא עצם ההנאה ולא המעשה, דהיינו שאסור לגופו לקבל את ההנאה. ובשלמא היכא שהאיסור הוא המעשה א"כ ע"י שליחות הרי זה שפיר נחשב שהוא עצמו עשה את המעשה, אבל בחלב ועריות מכיון שהחפצא של איסור הוא הנאת גופו, א"כ נהי' שעל ידי שליחות הרי זה נקרא שהוא עצמו עשה את המעשה אבל אכתי גופו לא נהנה.

מיהו לפ"ז יוצא שעיקר הטעם למה אין שליחות אינו משום שהשליח נהנה אלא משום שהמשלח לא נהנה, וא"כ הי' רבא צריך להדגיש דבר זה, דהיינו שלא מצינו

בכל התורה באיסור של הנאה שיתחייב בלי שיהנה. ועיין גם ברש"י ד"ה אם ת"ל שהדגיש את העובדא שהשליח נהנה ולא שהמשלח לא נהנה. (עי' בחידושים באות ל"ח סק"ד).

ע"י הנאת השליח אלא ע"י הגבהה דשליח דמיד דאגבהי וכו' עכ"ל. צ"ע דא"כ למה אם לא עשה שליחותו שליח מעל הלא כבר מעל בעה"ב ע"י הגבהת השליח.

כד) בא"ד.

וז"ל, אמנם מסופק הי' ר"י באומר לשלוחו הושט ידך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה וכו' והשליח לא ידע דהם של הקדש וכו' אם מתחייב המשלח כדאמרינן גבי מעילה או דלמא זה נהנה וזה מתחייב לא אמרינן עכ"ל. צ"ע למה מצדד הר"י ולא פשיטא לי' שלא אמרינן זה נהנה וזה מתחייב. (עי' בהגהות חכמת מנוח בסוף המס', ובחידושים באות ל"ח).

יח) רש"י ד"ה תחת השור וכו'. וז"ל, ודרוש לרבות שאם מינה שליח תחתיו לטבוח חייב הגנב עכ"ל. מזה שכתב תחתיו משמע שאינו סתם ריבוי אלא כן היא המשמעות של לשון תחת, וצ"ע.

יט) רש"י ד"ה הוא ולא שלוחו. וז"ל, גרסינן עכ"ל. מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (עי' במהרש"ל).

כה) בא"ד.

וז"ל, והשליח לא ידע שהם של הקדש עכ"ל. צ"ע למה תלו תוס' את הדבר באם השליח ידע או לא, הלא הדבר תלוי רק באם המשלח ידע, דאם לא ידע המשלח הרי המשלח מועל אפילו אם השליח שפיר ידע וכמש"כ תוס' לעיל, ואם המשלח שפיר ידע אין הוא מועל אפילו אם השליח לא ידע. (עי' במהרש"ל, ובמהרש"א).

כ) רש"י ד"ה ולמ"ד אין מלמדים.

וז"ל, ומסברא אין שליח וכו' עכ"ל. מדבריו מבואר שהיכא דאמרינן שב' כתובים הבאים כאחד אין מלמדים אין הכוונה שזה נחשב ילפותא ומיעוט שבכל התורה כולה אין הדבר כן, אלא הכוונה היא רק שאין ילפותא חיובי מהב"כ. (עי' ברש"ש).

כו) אילימא משום דלא א"ל הוי לי עד.

לפי הס"ד האם היינו צריכים שגם האשה תגיד לו להיות עד.

כא) רש"י ד"ה למעוטי שנים אוחזים בסכין.

וז"ל, שפטורים מחטאת עכ"ל. צ"ע למה לא נקט כרת.

כז) אלומי קא מאלמנא למילתי.

במה נעשה הדבר יותר אלים. ועוד למה צריכים לדבר זה בכלל. (עי' בע"י).

כב) תד"ה שלא מצינו.

וז"ל, וי"ל דמעילה לא מחייב המשלח ע"י הנאת השליח אלא ע"י הגבהה דשליח וכו' עכ"ל. צ"ע דהא תוס' איירי באופן שעשאו שליח לאכול וליהנות ולא הזכיר בתוך השליחות הגבהה. (עי' בע"י).

כח) הוה לי כגופי.

באיזו סברא פליגי רב ודבי רבי שילא. (עי' באב"מ בסי' ל"ה סק"א, ובחידושים באות מ').

כג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דמעילה לא מתחייב המשלח

כט) הוה לי כגופי.

צ"ע דזהו טעם למה אין השליח יכול לשמש כעד של קיום הדבר כי באותו רגע הרי הוא כמו המשלח, אבל אכתי למה אינו יכול להעיד אח"כ בב"ד דהא באותה שעה כבר נסתלק משליחותו ושוב אינו בגדר בעל דבר. (עי' בדברי הריב"ש שהביא האב"מ בסי' ל"ה סק"א, ובחי' באות מ"ב.)

ל) אמר לשלשה צאו וקדשו לי האשה וכו'.

האם כוונתו היא ששלשתן ישתתפו בעשיית הקידושין, ואיך יתכן דבר זה. (עי' בחידושים באות מ"ג.)

לא) כולם שלוחין הן.

באיזו סברא פליגי ב"ש וב"ה. (עי' בחי' באות מ"ג.)

לב) ורב כב"ש, איפוך.

צ"ע דמעשה קשה על דבי רבי שילא למה אמרו כב"ש. (עי' ברשב"א, וכוונתו בהא"נ היא שדבי רבי שילא יגידו שלא תיפוך.)

לג) רש"י ד"ה שליח נעשה עד.

וז"ל, בין לקידושין בין ששלח ממון לבעל חובו מצטרף שליח עם עד וכו' עכ"ל. צ"ע דהנה בגמ' אמרינן שהטעם לומר שאין שליח נעשה עד הרי הוא משום ששלוחו של אדם כמותו, והרי מה שאמרה התורה שהשליח נעשה כמותו הרי זה בודאי רק היכא שצריכים שהבעלים יעשו את הדבר דאז חידשה התורה ששלוחו הוא כמותו, אבל על מעשה בעלמא שאין לו שום ערך על פי הלכה, ואינו דבר שלפי ההלכה הבעלים צריכים לעשותו, לא נתחדש בכלל ששלוחו של אדם כמותו, דכי נימא שאם עשה שליח להוליך כליו לבית המרחץ וכדומה שייך בזה המושג של

שלוחו של אדם כמותו, וא"כ בשלמא בקידושין שפיר שייך לומר שהסברא לומר שאין שליח נעשה עד הרי הוא משום ששלוחו של אדם כמותו, אבל היכא ששלח בידו ממון לפרוע לבעל חובו לא שייך לומר כן כי הרי זה בגדר מעשה בעלמא, וא"כ התם הסברא לומר שאין שליח נעשה עד הרי היא מפני שהוא נחשב נוגע בעדותו וכמו שמבואר בגמ' להלן בע"ב, וא"כ לא הי' רש"י צריך לכלול כאן את הציור של פרעון חוב כי הכא פליגי בנוגע להסברא של שלוחו של אדם כמותו וסברא זו בודאי לא שייכא היכא ששלח בידו ממון לבעל חובו. (עי' בשו"ת חת"ס חלק או"ח סי' ר"א, ובחי' באות מ"ד.)

לד) רש"י ד"ה אלומי אלמוה למילתא.

וז"ל, דעדות כשעשה הדבר ע"י שליח עכ"ל. נראה שצ"ל "ע"י העדים". (עי' בתוס' ר"י הזקן.)

לה) רש"י ד"ה והלכתא וכו'.

וז"ל, גרסינן עכ"ל. מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

לו) תד"ה ולא וכו'.

וז"ל, משטה אני בך עכ"ל. רש"י כתב כדי להשתיקו מעליו. (עי' ברש"ש.)

לז) בא"ד.

וז"ל, מיהו אי לא טעין לא טענינן לי וכו' עכ"ל. למה הביאו תוס' את הדינים האלו שאינם נוגעים לסוגיא דידן. (עי' בע"י.)

לח) תד"ה עד וכו'.

וז"ל, וי"ל היינו טעמא דלא רצה למיפרך מב"ה דהוה מצי לשנויי איפוך כדמשני בסמוך עכ"ל. צ"ע דאם כבר ידע

שיש לומר איפוך א"כ למה הקשו לקמן
"ורב כב"ש" ולא ידעו שיש לומר איפוך.
(עי' בע"י.)

חשוד לשקר. (עי' בקצה"ח בסי' ל"ז
סק"א.)

מד) בא"ד.

וז"ל, ונוח הוא להם להפסיד הממון
למלוה מלהשבע בשקר עכ"ל. צ"ע דגם
כשהוא אומר שהחזיר להלוה הרי הוא
מפסיד להלוה, וא"כ רש"י הי' צריך
להסביר שפשיטא שנוח לו לגנוב בלי
שבועה מלגנוב עם שבועה.

מה) תד"ה לעולם.

וז"ל, וי"ל דאפילו גבי פקדון וכו' עכ"ל.
צ"ע דהעיקר חסר מן הגמ'.

מו) בא"ד.

וז"ל, וא"כ נאמנים לומר פרענום מיגו
דיכולים לומר החזרנום ללוה עכ"ל, כלומר
ועל החזרנום הרי הם נאמנים במיגו
דנאנסו. וצ"ע למה להו ב' מיגויים, יאמרו
דנאמנים לומר פרענום במיגו שיכולים
לומר נאנסו. (עי' במהרש"א.)

מז) בא"ד.

וז"ל, וכל עד שאינו נאמן בלא שבועה
אין ממש בעדותו כמו שאפרש בסמוך
עכ"ל. צע"ק דהי' מספיק להביא את דברי
הגמ' לקמן שהיכא שצריכים שבועה על
טענת המיגו אין כאן שום מיגו.

מח) תד"ה והשתא.

וז"ל, אבל עדים הטעונים לישבע קודם
שיאמנו דבריהם אין ממש בעדותם עכ"ל.
צ"ע דהא גם קודם שתיקנו שבועת היסת
הרי היו צריכים מיגו, אלא שכבר ביאר
רש"י כאן שאין הכוונה שהם נאמנים במיגו
אלא הכוונה היא רק שעצם העובדא שהיו
יכולים לטעון טענה אחרת הרי זה מסלק
את נגיעותם, וא"כ גם לענין שבועה למה
לא נאמר שאחרי שהוא נשבע הרי מעתה

דף מ"ג ע"ב

**לט) אבל גירושין ניהוש שמא
עיניו נתן בה.**

צ"ע דאיתתא לבי תרי לא חזיא. (עי'
בשיטה שלא נודעה למי.)

**מ) אבל ממונא אימא הני
מיפלג פלגי.**

צ"ע דהא כבר אשמועינן קידושין אע"פ
שגם בקידושין אפשר לומר הך סברא של
מיפלג פלגי בהכסף קידושין. (עי' בשיטה
שלא נודעה למי.)

**מא) ומיגו דיכלי למימר
אהדרינהו ללוה וכו'.**

לכאורה הי' נראה לפרש שהכוונה היא
שהם נאמנים מחמת הכח של מיגו. מיהו
עי' ברש"י שפי' שהרי הם נאמנים בתורת
עדות כי כיון שהיו יכולים לומר אהדרינהו
ללוה שוב אינם נוגעים בעדותם, וזוהי
כוונת הגמ' בלשון מיגו. ויש לעיין האם
יש כאן גם הכח של מיגו רגיל. (עי'
בשיטה שלא נודעה למי, ובחידושים באות
מ"ה.)

מב) רש"י ד"ה דאי לא.

וז"ל, דפעמים שמסרו להם בעדים
עכ"ל. צ"ע נוקמה כגון שמסר להם בלא
עדים. (עי' ברמב"ן.)

מג) רש"י ד"ה והשתא וכו'.

וז"ל, לפיכך הן מעדיין וכו' עכ"ל.
מבואר מדבריו שנוגע פסול משום שהוא

הרי במציאות כבר אינו נוגע בעדות, ואין אנו באים להאמין את שבועתו ולעשותה סניף להעדות אלא הרי הוא נאמן בתורת עדות לחוד. ויש ליישב.

(מט) בא"ד.

וז"ל, אבל עדים הטעונים לישבע קודם שיאמנו דבריהם אין ממש בעדותם עכ"ל. הנה יש לעיין אם היכא שהוא מעיד ששילם להמלוה ואינו נשבע האם בכה"ג שם הפסול שלו הוא נוגע בעדות, או האם א"א לקרותו נוגע בעדות כיון שבידו לישבע ולסלק את הנגיעות, רק שאז הרי יהי פסול משום עד הצריך שבועה, וא"כ גם עכשיו שם הפסול שלו הרי הוא עד הצריך שבועה. ובפשטות נראה ששם הפסול שלו הוא נוגע בעדות. (עי' באב"מ בסי' ל"ה סק"ו, ובחידושים באות מ"ו).

גם יש לעיין דהנה אם הפסול שלו הוא נוגע בעדות א"כ נראה שאע"פ שאילו הי' טוען אהדרינהו ללוה הי' חייב להשבע רק מדרבנן אבל בכל זאת מכיון שיש לו נגיעה מסוימת לטעון שהוא נתן להמלוה הרי הוא נשאר פסול מדאורייתא, דמאי איכפת לן בזה שרק מחמת תקנה דרבנן נולדה הנגיעה, הלא בכל זאת הרי יש כאן נגיעה והרי הוא פסול מהתורה, אבל היכא שנשבע, אשר בכה"ג יש לפוסלו רק משום עד הצריך שבועה, וכן אם נאמר שגם קודם שנשבע שם הפסול שלו הוא עד הצריך שבועה, יש לעיין אם הוא פסול רק מדרבנן כיון שהוא צריך שבועה רק מדרבנן, או האם הוא פסול מהתורה כיון שסוף סוף במציאות לא סגי בעדותו לחוד אלא הרי הוא צריך שבועה. (עי' בדברי הח"מ והבית שמואל שהביא האב"מ שם, ובחידושים באות מ"ו).

(נ) תד"ה והשתא.

וז"ל, ואומר הר"י יעקב מקוצי וכו'.

עכ"ל. צ"ע דגם שם ניחא להו להעדים לומר מחמת נפשות ולא לשויא נפשייהו רשיעי. (עי' ברש"ש).

(נא) רש"י ד"ה נערה המאורסה.

א. וז"ל, והא דפליגי בנערה להודיעך כחו דר' יהודה עכ"ל. צע"ק דלכאורה הי' יכול לומר דפליגי בנערה להודיעך שגם בנערה אבי' יכול לקבל את גיטה. וצ"ל דפשיטא שכל ימי נעורי' הרי היא ברשות אבי'.

ב. צ"ע למה נחית התנא להודיעך דוקא כחו דרבי יהודה ולא כחם דרבנן. (עי' בר"ן, ובשיטה שלא נודעה למי).

(נב) רש"י ד"ה היא היא ואבי'.

וז"ל, היא שהרי גדולה היא עכ"ל. במלים אלו כבר סטה מפירושו לעיל שפליגי גם בקטנה. (עי' בהגהות הב"ח).

(נג) בא"ד.

וז"ל, שהרי גדולה היא ויש לה יד ואמרה תורה ונתן בידה עכ"ל. משמע מלשונו שסגי במעשה נתינה ואין אנו צריכים שהאשה תזכה בהגט בקנין. (עי' בקצה"ח בסי' ר' סק"ה, ולעיל בחלק א' בחידושים באות י').

(נד) בא"ד.

וז"ל, ואבי' שהתורה זיכתה לו לקבל קידושי' ואיתקש יציאה להוייה עכ"ל. האם אפשר ללמוד גירושין גם מבנעורי' בית אבי', עי' לעיל בדף ג' ע"ב.

(נה) בא"ד.

וז"ל, אבל מן הנישואין היא ולא אבי' עכ"ל. האם זה קאי גם על קטנה. (עי' בתוס' לעיל בדף י' ע"א בד"ה ומקבל וכו', ובגליון הש"ס שם).

(נו) רש"י ד"ה גירושין דמכנסת עצמה.

וז"ל, דאבי נמי ניהא לי שתקבל היא והוי גיטא עכ"ל. אולי כוונתו היא דאמדינן דעתו שניחא לי שתהי שלוחו והרי זה כמו זכי דזכין לאדם שלא בפניו. וביותר נראה שאין כוונתו לזכי אלא כוונתו היא שאין זה נקרא בגדר שתי ידיים (אשר זהו טעמו של רבי יהודה), אלא כיון שהיא מכנסת עצמה לרשות אבי וניחא לו בזה א"כ הרי זה כמו שהיא עושה בשביל אבי ואין זה נחשב ששתי ידיים זוכות בגוף אחד.

(נז) רש"י ד"ה וכל שאינה יכולה לשמור את גיטה וכו'.

וז"ל, אפילו ע"י אבי עכ"ל. הנה אם נאמר שקטנה רגילה מתגרשת רק ע"י אבי ואפילו לפי ת"ק א"כ בהכרח צריכים לומר כדברי רש"י שאם אינה יכולה לשמור את גיטה אינה מתגרשת אפילו ע"י אבי, אם לא שנאמר שהן בכא איירי בגדולה א"נ בקטנה מן הנישואין או בקטנה שמת אבי. (ע"י בראשונים כאן.)

(נח) בא"ד.

וז"ל, דהא שוטה היא עכ"ל. צ"ע למה נקטה הגמ' דוקא את הסימן הזה של שוטה של אינה יכולה לשמור את גיטה. (ע"י ברמב"ן שלומד שאין הכוונה באינה יכולה לשמור את גיטה לשוטה שמשלחה וחוזרת אלא הרי זה דין אחר.)

(נט) תד"ה תנן התם.

הנה תוס' הביאו שרש"י פי' בתחילה שבקטנה כו"ע מודים שאבי ולא היא, רק שבכל זאת יתומה א"נ נשואה שפיר יכולות לקבל את גיטה. וצ"ע דממ"נ אם יש לה יד א"כ למה לא בחיי אבי ומן האירוסין

כמו נערה. (ע"י ברמב"ן, ובחידושים באות מ"ז.)

(ס) בא"ד.

ע"י בדבריהם שהוכיחו שגם בקטנה אמרינן שהיא ואבי מקבלים את גיטה מלקמן דמבואר שהיא מתגרשת כשמגיע הגט לידה, פי' וא"א לומר דאיירי מן הנישואין כי בהסיפא אמרינן שהאב שפיר יכול לעשות שליח. (ע"י במהרש"א.)

(סא) תד"ה וכל וכו'.

ע"י בדבריהם דס"ל שאע"פ שאינה יכולה לשמור את גיטה הרי היא מתגרשת ע"י אבי. ולפ"ז צ"ל שמאי דתנן וכל שאינה יכולה לשמור את גיטה אינה יכולה להתגרש הרי זה קאי רק על דברי ת"ק, דהא לפי רבי יהודה הרי גם אם היא יכולה לשמור את גיטה הרי היא מתגרשת רק ע"י אבי ולא ע"י עצמה, וכן השתא שאינה יכולה לשמור את גיטה הרי היא מתגרשת מיהא ע"י אבי.

מיהו י"ל דאזיל גם לפי רבי יהודה ואיירי בבגורת או בנשואה דבכה"ג לכו"ע הרי היא יכולה לקבל את גיטה וקמ"ל שרק כשהיא יכולה לשמור את גיטה. (ע"י ברמב"ן.)

דף מ"ד ע"א**(א) קטנה מן האירוסין אין עושים בה מאמר אלא מדעת אבי'.**

צ"ע לפי הסוברים שלפי רבנן גם בקטנה אמרינן שהיא מתגרשת גם ע"י עצמה א"כ למה לא תניא כאן משא"כ בגירושין כמו דתניא לענין נערה משא"כ בקידושין. (ע"י בשיטה שלא נודעה למי.)

(ב) העושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה רבי אומר קנה.

לכאורה בכה"ג לא קנתה היבמה את הכסף קידושין אלא יש כאן רק מעשה נתינה. (עי' לעיל בח"א באות י' בענין אם בקידושי כסף סגי במעשה נתינה או האם צריכים שהאשה תקנה את הכסף.)

(ג) בשליחות סבר לה כרבי יהודה.

צ"ע שליחות מאן דכר שמי'. (עי' במהרש"א.)

(ד) בו ובשלוחו אין בה ובשלוחה לא.

צ"ע דלמא גם בה ובשלוחה רק דקמ"ל שגם האב יכול לעשות שליח, וכן קמ"ל שמצוה בו יותר מבשלוחו. (עי' ברמב"ן, ובפ"י.)

(ה) וצווח ר"ל כי כרוכיא ויצאה והיתה.

הנה הסברא הראשונה בדעת רבי יוחנן היתה שבגט מהני קבלתה משום שהיא מכנסת את עצמה לרשות אבי', וכבר ביארנו בדף מ"ג בהערה נ"ו שממילא אין זה נקרא שתי ידיים. ולפ"ז לכאורה אין כאן טענה של ויצאה והיתה כי בקידושין הרי זה בגדר ב' ידיים ולא חזינן גבי גט שדבר כזה מהני.

מיהו הדרך השני הוא ששאני גבי גט שהוא בע"כ ומש"ה לא איכפת לן אם היא תקבל משא"כ בקידושין, ודבר זה הרי הוא בגדר פירכא בעלמא, וא"כ צ"ע באמת למה לא אמרינן על זה שאין משיבין על ההיקש וכקושיית ר"ל. (עי' בתוס' ר"י הזקן, ובפ"י.)

(ו) רש"י ד"ה דמדעתה. וז"ל, דבעינן דעת מקנה עכ"ל. לכאורה

מבואר מדבריו דלא כהר"ן בנדריים שבקידושין אין האשה נחשבת בגדר "מקנה" כי הרי היא רק מפקרת את עצמה והבעל עושה את כל הקיחה.

(ז) תד"ה במאמר בע"כ ורבי היא.

וז"ל, וי"ל דה"ק צריך להודיע לה או לאבי' עכ"ל. צ"ע מה טיבה של הודעה זו. ועוד שהרי ממילא כשהוא אומר הרי את מקודשת הרי היא יודעת. ועי' לעיל בדף ה' ע"א בתד"ה שכן וכו' שכתבו שאע"פ שיעוד הוא בעל כרחא אבל בכל זאת הרי הוא צריך להודיעה שלשם קידושין הוא מייעדה.

(ח) תד"ה מאי. צ"ע מה הם מוסיפים על פירש"י.

(ט) תד"ה צווח.

וז"ל, דנהי נמי דמחלקין גבי קטנה היינו משום שאין לה יד לקבל קידושין אבל לקבל גיטה יש לה יד כיון שנשאת עכ"ל. צ"ע דגם ארוסה מקבלת את גיטה. (עי' במהרש"א.)

(י) תד"ה כמין.

וז"ל, סבר אי משקרנא וכו' עכ"ל. צ"ע וכי ה"י חשוד לשקר. (עי' בכרכות דף מ"ג ע"ב דאמרינן "ולא היא לאשתמוטי נפשי' הוא דעביד" ובהגליון, ובמג"א באו"ח סי' קנ"ו ובמחצית השקל שם.)

דף מ"ד ע"ב

(יא) נערה מהו שתעשה שליח לקבל גיטה מיד בעלה.

צ"ע דלר"ל דס"ל שנערה מקבלת קידושי' הרי זה גם בעל כרחא של אבי',

וא"כ בודאי הרי היא יכולה לעשות שליח, וא"כ גם בגט הרי היא יכולה לקבל בזכות עצמה ולא רק משום יד או חצר אבי'. (עי' בע"י, ובהגהות מצפה איתן, ובחי' באות נ"ג.)

(יב) כיד אבי' דמיא.

האם הכוונה היא שהיא נחשבת בגדר יד אבי' וכאילו היא שלוחו, רק שהיא יכולה לעשות שליח כי שליח עושה שליח, או האם הכוונה היא שהיד שלה מועלת כמו שהיד של האב מועלת ולעולם הרי היא יכולה לקבל בזכות עצמה. (עי' תוס' הרא"ש, ובחידושים באות נ"ד.)

(יג) ואי ס"ד כחצר אבי' דמיא כי מטא גיטה לידה נמי לא תיגרש דהויא לה חצר המשתמרת שלא לדעת אבי'.

צ"ע מה מקשה הגמ' הלא י"ל שהכוונה היא רק שכשנתנה לה התורה כח לקבל גיטה התורה נתכוונה לתת לה את מדת הכח שיש לחצר אבי' אבל אין הכוונה שצריכים את התנאים של קנין חצר.

(יד) מי אלימא כיד אבי' לשויא איהי שליח או לא.

צ"ע למה לא, הלא אפילו אם היא נחשבת רק בגדר שלוחו של האב אבל הלא שליח עושה שליח. (עי' ברמב"ן, ובחידושים באות נ"ד.)

(טו) רש"י ד"ה במה דברים אמורים.

וז"ל, אפי' נערה עכ"ל. לכאורה הי' צריך לומר "אפי' קטנה".

(טז) אם גט למה מיאון ואם מיאון למה גט.

לכאורה יש לפרש שכוונת קרנא היא להקשות שאם היא צריכה גט משום שחיישין שמא נתרצה האב א"כ למה צריכה היא גם מיאון, דהא אם לא נתרצה האב, א"כ אפילו אם נאמר שרבנן תיקנו כאן אישות דרבנן כמו ביתומה, אבל מ"מ מכיון שקיבלה גט, בודאי הרי זה מספיק כדי להפסיק גם את האישות דרבנן, ואם נאמר שבאמת לא חיישין שמא נתרצה האב, רק שבכל זאת הרי היא צריכה מיאון כי גם כאן תיקנו אישות דרבנן כמו היכא שהיא יתומה, א"כ למה צריכה היא גם גט. (עי' בפ"י, ובהמקנה.)

(יז) אפכוה ושררוה קמי' דרב.

עיין ברש"י שפי' למה אפכוה. וצ"ע למה היו צריכים להפכה הלא היו יכולים לשלוח בלשון שאלה דהיינו קטנה שנתקדשה שלא לדעת אבי' מהו. (עי' בפ"י באמצע ד"ה אמר קרנא.)

(יח) שדרוה קמי' דרב.

למה לא לקמי' דמר עוקבא. (עי' בתוס' רי"ד, ובע"י.)

(יט) צריכה גט שמא נתרצה האב בקידושין.

האם זה נחשב באמת ספיקא דאורייתא, או האם מהתורה אין צריכים לחוש לדבר זה כי הרי זה מילתא דלא שכיחא כלל ומיעוטא דמיעוטא דלית מאן דחייש ליה, רק שמחמת חומרא דאשת איש תיקנו רבנן שיחששו ויחמירו, ואולי גם תיקנו שמדרבנן תהי' נחשבת אשת איש בתורת ודאי. ובאמת גם אם הוי בגדר ספיקא

דאורייתא אבל הרי יש כאן חזקת פנוי'.
(עי' בהמקנה.)

ועיין לקמן בהערה כ"ו שכן נבאר
בכוונת רש"י כאן.

**(כ) צריכה מיאון שמא לא
נתרצה האב ויאמרו אין
קידושין תופסין באחותה.**

צ"ע דא"כ למה כל היכא שיש ספק
קידושין ואנו מצריכים גט מספק אין אנו
מצריכים גם מיאון מחשש שמא יאמרו
שאינן קידושין תופסין באחותה. (עי' בפ"י.)

(כא) והוא ששדכו.

מה הוא הגדר של שדכו. (עי' באבני
מילואים בסי' ל"ז סק"א.)
האם צריכים לידע מפי עדים ששדכו.
(עי' בפ"י.)

**(כב) עולא אמר אפילו מיאון
אינה צריכה.**

יש לעיין בלשון "אפילו" שאמר עולא,
דהא לכאורה אין כאן מקום ללשון זו, אלא
מכיון שהוא סובר שאינה צריכה גט כי לא
חיישנן שמא נתרצה האב א"כ פשיטא
שאינה צריכה מיאון דהא כל הטעם
להצריך מיאון הרי הוא משום שלאחר
שכבר חייבנו אותה בגט א"כ מעתה יש
חשש שמא יאמרו שאין קידושין תופסין
באחותה.

מיהו נראה פשוט שי"ל ששפיר יש כאן
גם סיבה עצמית לתקן מיאון, והיינו משום
שי"ל שגם כאן תיקנו אישות דרבנן (אפילו
אם לא נתרצה האב) כמו שתיקנו ביתומה,
רק שאם היא צריכה גט שמא נתרצה האב,
שוב אין מקום להצריך מיאון מטעם זה,
כי בודאי גם גט יכול לפטור את האישות
דרבנן שתיקנו, וא"כ על זה קאמר עולא
שלא רק שאין כאן חשש של אישות
דאורייתא, אלא אפילו אישות דרבנן לא
תיקנו, ולכן אפילו מיאון אינה צריכה.

**(כג) עולא אמר אפילו מיאון
אינה צריכה.**

הרי שעולא אינו סובר שהיא צריכה גט
משום שמא נתרצה האב. ויש לעיין אם
ס"ל שבמציאות אין חשש כזה, או האם
ס"ל שלא מהני מה שנתרצה האב. (עי'
ברא"ש באמצע סי' ח', ובתוס' רי"ד כאן.)

**(כד) רש"י ד"ה קטנה שנתקדשה
שלא לדעת אבי'.**

וז"ל, לא אמר לה אבי' לקבלם ולא ידע
עכ"ל. פי' שאם אמר לה הרי זה מועיל
מדין צאי וקבלי קידושין, וכן אם ידע הרי
כו"ע סוברים שצריכים לחשוש שמא
נתרצה וכן אולי הרי זה ג"כ כאומר לה
צאי וקבלי קידושין. מיהו יש לעיין למה
למד רש"י כן ולא למד ששפיר ידע ושגם
בזה יש להסתפק אם שתיקתו מורה על
ריצוי. (עי' בר"ן.)

(כה) רש"י ד"ה והוא ששידכו.

א. וז"ל, הא דאמר צריכה גט, כששידך
בה לאבי' קודם, דאיכא לספוקי שמא
נתרצה כששמע והווי להו קידושין למפרע
עכ"ל. למה הווי קידושין למפרע.

גם יש לעיין מה מהני מה שהוא מתרצה
אח"כ הלא צריכים דעת האשה או האב
בשעת הקידושין.

גם יש לעיין דמכיון שאין הדבר ברור
שהאב מתרצה א"כ הדין נותן שבתורת
ודאי אין כאן קידושין משום שאין כאן
עדים על רצון האשה או האב. (עי' בר"ן,
ובחידושים באות נ"ה.)

ב. גם יש לעיין למה לא כתב רש"י לעיל
מיד כשאמרה הגמ' שהיא צריכה גט שמא

נתרצה האב שהכוונה היא שעי"ז הרי היא נעשית מקודשת למפרע, ולמה נטר לדבר זה עד כאן כשאמרו והוא ששדכו. (עי' בחידושים באות נ"ז).

(כו) רש"י ד"ה אפילו מיאון אינה צריכה.

וז"ל, שאין מעשה קטנה כלום בחיי אבי' עכ"ל. פי' ומש"ה לא אמרינן שהיא צריכה מיאון משום המעשה קידושין שהיא עשתה גם בלא ריצוי האב וכמו ביתומה. וכבר ביארנו ענין זה לעיל בהערה כ"ב.

(כז) רש"י ד"ה ומתמה וכו'.

וז"ל, ומתמה גמרא אפילו שידכו אמר עולא דאף מיאון אינה צריכה עכ"ל. הנה רש"י הביא כאן את לשונו של עולא אבל כוונת קושיית הגמ' היא שבשידכו אי אפשר לומר שאין חוששין לשמא נתרצה האב ושאינה צריכה גט. (עי' בפ"י על תד"ה מאן, ולקמן בהערה ל').

(כח) רש"י ד"ה וכולן.

וז"ל, או נתגרשו קודם מיאון עכ"ל. המהרש"ל מוחק את המלים "קודם מיאון", ועי' בזה בהערה ל"ב.

(כט) תד"ה קטנה.

וז"ל, דבנערה לא שייך למימר צריכה מיאון דאין מיאון בנערה כדאמר עד מתי הבת ממאנת עד שתביא ב' שערות עכ"ל. לכאורה אין מזה שום ראי' כי התם מה שאינה יכולה למאן כשהיא נערה הרי זה משום שגמרי הקידושין בהדה, וכל שכן היכא שבעל דאמרינן שאין אדם עושה בעילתו בעלת זנות, אבל הכא שהמיאון הוא כדי שיהי' ניכר שיש רק ספק קידושין למה א"א לומר שכן הוא גם בנערה. (עי' בפ"י).

(ל) תד"ה מאן וכו'.

וז"ל, דהא לעיל פריך גמרא אע"ג דשידכו אלמא ס"ל לגמרא שהדבר פשוט הוא דבשידכו צריך מיאון עכ"ל. לשונם צ"ע דהא קושיית הגמ' אינה שבשידכו יש הכרח לומר שהיא צריכה מיאון אלא שבשידכו הרי היא בהכרח צריכה גט. ועי' בלשון רש"י בד"ה ומתמה וכו' ולעיל בהערה כ"ז. (עי' בפ"י על דברי תוס' כאן).

(לא) תד"ה אלא.

וז"ל, וא"ת לשמואל מי ניחא וכו' עכ"ל. צ"ע למה נקטו שלשמואל ניחא הלא י"ל שקושיית רב כהנא היא גם על שמואל. (עי' במהרש"א).

(לב) בא"ד.

וז"ל, והכא קאמר או מיאנו דמשמע דלא בעיא גיטא עכ"ל. אולי י"ל שכוונת המשנה היא וכולן שמיאנו וגם נתגרשו, או שנתגרשו בלא מיאון דהיינו לאחר שכבר נתגדלו. (עי' ברש"י ד"ה וכולן, ובהגירסא בדבריו שמחק המהרש"ל שם).

(לג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל בשלמא לשמואל לא ק"ל מידי דאיכא למימר דלעיל מיירי בשידך והכא מיירי בלא שידך ולהכי לא מצריך אלא מיאון עכ"ל. יש לעיין מה טיבה של מיאון זה, הלא מכיון שאינה צריכה גט הרי לא יאמרו שאין קידושין תופסין באחותה. (עי' לעיל בהערה כ"ב).

גם יש לעיין איך כתבו שלשמואל הרי היא צריכה מיאון הלא לעיל בהדיבור הקודם כתבו שבלא שידכו אין מחלוקת בין שמואל לעולא שהרי אמרו שמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. (עי' במהרש"א).

(לד) בא"ד.

וז"ל, אלא לעולא קשה דאי מיירי

(ג) תד"ה אלא.

וז"ל, וי"ל כיון דשדיך היינו כמו שקידשה אבי וכו' עכ"ל. לכאורה הכוונה היא דהוי כמו שקידשה אבי כי חיישינן שמא נתרצה האב. מיהו לכאורה אי מצד החשש שמא נתרצה האב הרי לענין ממונא צריך להועיל מה שיש לו חזקת מרא קמא, וכן יש כאן חזקת פנוי, וא"כ הדין נותן שלא יחשב שפחות אחר אישות. ולכאורה צ"ל שכוונתם היא לומר שמחמת עצם העובדא ששדיך הרי זה נחשב שפחות אחר אישות אפילו אם הי' שייך שתתקדש אח"כ בלי ריצוי האב, וצ"ע. (עי' בתוס' הרא"ש, וברשב"א, ובחידושים באות נ"ט.)

(ד) בא"ד.

וז"ל, אבל אליבא דשמואל ניחא דמוקי לה בלא שידכו וקרי לה אלמנה משום דבעי מיאון וכו' עכ"ל. צ"ע דא"כ למה לא אמר התנא חידוש יותר גדול והיינו ששוין שמוכרה אפילו היכא שיש כאן מדאורייתא איסור לאו, דהא היכא שלא שדכו מכיון שמספיק במיאון לחוד הרי מוכח שלכל היותר יש כאן רק אישות דרבנן לחוד. (עי' בפ"י.)

(ה) בא"ד.

וז"ל, ואי מיירי בלא שידכו הא לא בעיא אלא מיאון והיכי קרי לה גרושה וכו', וי"ל דלעולם מיירי בלא שידכו ואיירי שכן אירע שלא מיאנה אלא גירשה וכו' עכ"ל. לכאורה יש לתמוה מה סברו תוס' בקושייתם, הלא חזינן שכבר נקטו לעיל בדיבור זה שאע"פ שלא שידכו ואינה צריכה אלא מיאון אבל בכל זאת לאחר שמת קרי לה אלמנה, וא"כ למה לא ידעו שה"ה שאם נתגרשה הרי היא נחשבת גרושה. (עי' ברש"ש.)

בשדיך גט ומיאון בעי עכ"ל. צ"ע אולי גם לפי עולא י"ל שמספיק במיאון לחוד כמו שכתבו לפי שמואל היכא שלא שידכו. (עי' במהרש"א.)

דף מ"ה ע"א**(א) הא אין אדם מוכר את בתו לשפחות אחר אישות.**

צ"ע דלעיל בדף י"ח ע"ב מבואר שיש תנא שסובר שהוא שפיר רשאי, וא"כ אולי אזיל כהוא תנא. (עי' בפ"י.)

(ב) אלא לאו דקדיש איהי נפשה וקא קרי לה אלמנה.

צ"ע דלפי מה שצדדנו שיתכן שמדאורייתא אין כאן שום ספק רק שחכמים החמירו מחמת חומרא דאשת איש לחשוש לחומרא, ואולי גם תיקנו שהיא נחשבת אשת איש מדרבנן, א"כ אפילו אם נאמר שהי' שייך לומר שהחמירו גם לענין מכירה לאמה כדי שלא יהי' כאן תרתי דסתרי, אבל בכל זאת למה לא השמיעו לנו רבותא טפי, והיינו שאפילו בחייבי לאווין דאורייתא חלה המכירה כיון שיש אפשרות של תפיסת קידושין. ולפי הצד שכוונת שמואל היא לומר שיש כאן באמת ספיקא דאורייתא א"כ גם לפ"ז קשה דהי' להתנא להשמיענו את הדין בחייבי לאו ודאי. ועוד דלפי הדרך שיש כאן באמת ספיקא דאורייתא א"כ נהי' שלענין גט חייבים להחמיר אבל לענין מכירה לכאורה הדין נותן ששפיר יוכל למוכרה גם בלי הטעם שקידושין תופסין בה, והיינו משום שיש לו חזקת מרא קמא והרי הוא טוען ברי לי שלא נתרציתי, וגם הרי יש לה חזקת פנוי. (עי' בפ"י, ובהמקנה על תד"ה אלא.)

(ו) ואינה ממאנת לזיקתו.

פירש"י וז"ל, אבל אם לא עשה בה מאמר דאין עלי' גט אלא חליצה לזיקתה אותה חליצה אינה זוקקתה להיות ממאנת עם החליצה וכו' עכ"ל. פי' דאינה זוקקתה להיות ממאנת כי הכל יודעים שאחות חלוצה היא דרבנן וכדאמרין בגמ'. וצ"ע דא"כ הי' רב צריך לומר ואינה ממאנת לחליצתו כיון שהחליצה היא הסיבה למה היינו חושבים שאין קידושין תופסין לו באחותה. (עי' בחידושים באות ס').

(ז) תד"ה צריכה וכו'.

וז"ל, ורבינו שמשון מקוצי אומר דהא נמי כדי נסבה דאפילו נתרצה לראשון ולשני וכו' עכ"ל. נראה שרש"י מתרץ קושיא זו כך, דאם היינו אומרים שהיא צריכה מיאון שמא נתרצה האב בקידושי ראשון ובקידושי שני א"כ הכוונה היא כך, דאנחנו חוששין שמא יחשבו שנתרצה רק בקידושי שני ולא בקידושי ראשון ויאמרו שאין קידושין תופסין באחותה ולכן הרי אנו מתקנים מיאון כדי שידעו שאינה אשתו של השני מן התורה אלא רק מדרבנן כי נתרצה האב גם בקידושי ראשון, ומעתה י"ל שרש"י סובר שאי משום הא לא היינו יכולים לתקן מיאון כי כיון שהיא אשתו של השני מדרבנן א"כ יש מקום רק לגט ואין מקום למיאון והרי זה חוכא וטלולא לתקן מיאון, ואם אנו רוצים לתקן מיאון הרי אנו צריכים לומר שאנו מתקנים מיאון כדי להודיע שאולי לא נתרצה האב לקידושי השני (ולכן קידושין תופסין באחותה) דאז שפיר אפשר להצריך מיאון מיהא מדרבנן. וכן תי' הרמב"ן על קושיית רבינו שמשון. ובדעת רבינו שמשון צ"ל שבכל זאת שייך לומר שיתקנו מיאון משום סימנא בעלמא, וצ"ע.

אבל עכ"פ גם לסברת רש"י הי' אפשר

לומר שמא נתרצה האב בקידושי ראשון ולא בקידושי שני וכמו שכתב רש"י כי בכה"ג שפיר שייך להצריך מיאון משום שרש"י אזיל שמאמר צריך דעת ולא מהני בעל כרחיה. (עי' במהרש"א, וברש"ש).

(ח) בא"ד.

וז"ל, וא"ת א"כ אמאי נקט לא נתרצה כלל עכ"ל. הנה משמע שרבינו שמשון סובר שדבר זה אינו קשה כי אה"נ במקום לא נתרצה הי' יכול לומר באמת נתרצה.

מיהו באמת נראה שקושיית תוס' כאן אינה רק שהי' יכול למינקט שמא נתרצה בקידושי ראשון ובקידושי שני במקום לומר שמא לא נתרצה, אלא קושייתם היא שלא הי' צריך להזכיר שום דבר כלל, אלא הי' צריך לומר שהיא צריכה חליצה שמא נתרצה בקידושי ראשון וכן גט שמא נתרצה בקידושי שני וצריכה נמי מיאון כדי שלא יאמרו שאין קידושין תופסין באחותה. (עי' ברשב"א).

(ט) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ל"ל מיאון כיון דצריכה חליצה א"כ חיישינן שמא נתרצה לראשון, וא"כ אפילו נתרצה נמי לשני קידושין תופסין באחותה כדפרישית דאחות חלוצה דרבנן, ואי משום מאמר השני, אינו אלא מדרבנן, וא"כ איך יטעו לומר אין קידושין תופסין באחותה ומיאון למה לי עכ"ל. צ"ע דהא אפילו אם לא נתרצה האב להראשון הרי היא צריכה ממנו מיאון, ואפילו אם לא שידכו וכמו שכתבו תוס' לעיל בדף מ"ד ע"ב בד"ה אלא וכו', וא"כ אם מת הרי היא צריכה חליצה, וא"כ אע"פ שהיא צריכה חליצה אכתי יאמרו שלא נתרצה האב להראשון, וא"כ אכתי שפיר יש חשש שמא יאמרו שאין תופסין להשני באחותה. (עי' ברמב"ן, ובתוס' הרא"ש).

דף מ"ה ע"ב

(י) שמא נתרצה הבן לא אמרינן.

פירש"י וז"ל, שמא נתרצה הבן בקידושין שקידש לו האב שלא מדעתו לא אמרינן דאב בקידושי בתו בכל דהו ניהא ל"י דטב למיתב טן דו אבל גברא דייק ונסיב וכו' עכ"ל. מה הדין אם הבן יגיד אח"כ ששפיר נתרצה, האם זה יועיל למפרע משום שזכין לאדם שלא בפניו (ע"י ברש"י ד"ה ודילמא ארצויי וכו'), או האם לא יועיל כי עדי הקידושין לא ידעו בשעת הקידושין שהוא זכות להבן ושיש כאן דעת המקדש. (ע"י לקמן בהערה י"ז).

(יא) ודלמא שליח שוי.

האם איירי בשידכו ודוקא משום כך פרכינן שיש לחוש לשליחות או האם איירי גם בלא שידכו. וע"י לקמן בהערה י"ג ובהערה כ"א. (ע"י ברשב"א, ובריטב"א, ובר"ן, ובפ"י. והנה מש"כ הראשונים דאיירי בשידכו משום שבלא שידכו לא חיישינן שמא נתרצה האב צ"ע דהא לפי הדרך בגמ' לעיל שמאן דמתני הא לא מתני הא הרי יוצא שעולא ושמואל פליגי בציור (שלא שידכו).

(יב) ודילמא שליח שוי.

האם יש מזה ראי' שאין צריכים למנותו שליח בפני עדים. (ע"י ברא"ש, ובפ"י).

(יג) ודילמא ארצויי ארצויי קמי'.

פירש"י וז"ל, בן קמי' אביו וגילה לו דעתו שהוא חפץ בה וכו' עכ"ל. הנה אם נאמר דאיירי באופן ששידכו (ע"י לעיל בהערה י"א) א"כ לכאורה הרי זה בודאי בגדר ארצויי ארצויי וא"כ למה פרכינן בלשון של "ודילמא" ארצויי ארצוי'. מיהו

אולי ארצויי ארצויי הרי הוא יותר מסתם שדיך. (ע"י בפ"י, ובשיטה שלא נודעה למי, ובאב"מ בסי' ל"ז סקי"א).

(יד) ודילמא ארצויי ארצויי קמי'.

צ"ע למה נחשוש לזה יותר מלשמא נתרצה הבן כששמע. (ע"י בתוס' הרא"ש).

(טו) רש"י ד"ה ודלמא ארצויי ארצויי.

וז"ל, והאב נעשה לו שליח מאליו וזכין לאדם שלא בפניו עכ"ל. משמע מדבריו שזכי' היא מטעם שליחות.

גם משמע שאין הכוונה שאנן סהדי שהבן רוצה שיהי' שליח והרי זה נחשב שהוא מתמנה ע"י הבן, אלא הרי הוא נעשה שליח "מאליו" מצד התורה. (ע"י בקצה"ח בסי' ק"ה סק"א).

(טז) רש"י ד"ה בפירוש.

וז"ל, שמעתי ממנו דלא סבר ל"י לדרב ושמואל דאמרי חוששין שמא נתרצה האב ומכ"ש לשמא עשאו הבן שליח עכ"ל. צ"ע למה הזכיר את החשש שמא עשאו שליח ולא את החשש של ארצויי ארצוי'. (ע"י בע"י).

(יז) בא"ד.

וז"ל, אא"כ שמענו עכ"ל. משמע מדבריו שאם שמענו לבסוף שהוא מתרצה, אז שפיר מהני בין בנתרצה הוא ובין בנתרצה הבן. (ע"י לעיל בהערה י', ובר"ף ובראשונים).

(יח) אביי אמר כתיב שארית ישראל לא יעשו עולה וכו' רבא אמר וכו'.

לכאורה אזלי אביי ורבא שבעלמא שפיר חיישינן שמא נתרצה האב והרי הם אומרים

טעמים למה בהציוור הזה אין חוששין שמא נתרצה האב. (עי' ברי"ף.)

יט) איכא בנייהו דלא טרח.

דבכה"ג לרבא חיישין ולאביי לא חיישין. ויש לעיין האם יצויר גם נפ"מ הפכי שלפי רבא לא חיישין ולפי אביי שפיר חיישין.

כ) תד"ה בפירוש.

וז"ל, ולא חיישין שמא נתרצה האב ואין צריך לא גט ולא מיאון עכ"ל. צ"ע מנ"ל שאין צריכים אפילו מיאון, הלא גם אם לא צריכים גט ולא חיישין שמא נתרצה האב, יש סברא להצריך מיאון וכמש"כ לעיל בדף מ"ד ע"ב בד"ה אלא וכו' שלפי שמואל גם בלא שידכו נהי שאין צריכים גט אבל מ"מ י"ל שצריכים מיאון. (עי' ברא"ש.)

כא) בא"ד.

וז"ל, ואפילו שידכו עכ"ל, הרי דס"ל שאירי כאן באופן ששידכו. (עי' לעיל בהערה י"א.)

כב) בא"ד.

וז"ל, ועל זה אמר ר"ת וכו' אבל הכא דאינה אסורה עד שיחולו הקידושין שקידש אבי' שם כל שעה איכא למימר עדיין לא חלו הקידושין כדפי' לעיל עכ"ל. מה עושה ה"ר מנחם עם טענה זו. (עי' ברמב"ן, ובריטב"א, ובחי' באות ס"ה.)

כג) אמר רב אוכלת בתרומה עד שיבוא אבי' וימחה, רב אסי אמר אינה אוכלת שמא יבוא אבי' לימחה.

הנה לפי המבואר בתד"ה בפירוש וכו' שקטנה שהלך אבי' למדינת הים יכולה להתקדש א"כ צריך לצאת שאפילו בלי

ריצוי האב הרי היא יכולה להשיא את עצמה לכה"פ מדרבנן כמו יתומה קטנה (וכן לאכול בתרומה כיון שמהתורה הרי היא גם בלא"ה אוכלת בתרומה), ובכל זאת חזינן שמהני מחאת האב, וא"כ מזה מוכח שגם בהציוור של תוס' שכתבו שקטנה שהלך אבי' למדינת הים יכולה לקדש את עצמה מהני אח"כ מחאת האב. (עי' בהמקנה, ולקמן בהערה כ"ה, ובחי' באות ס"ד.)

כד) נתקדשה לדעת אבי' וניסת שלא לדעת אבי' ואבי' כאן וכו' אבל הכא דאיתי' לאב האי דאישתיק מירתח רתח.

למה לעיל היכא שנתקדשה שלא לדעת אבי' בהיותו במדינת הים חיישין שמא נתרצה האב כששמע והכא אמרינן שמירתח רתח. (עי' ברמב"ן, וברשב"א, ובחי' באות ס"ח.)

כה) רש"י ד"ה אוכלת בתרומה.

וז"ל, זו הואיל וקידושי' לדעתו היו חופה נמי ניחא לי' עד שנשמע שיבא וימחה עכ"ל. פי' דאע"פ שלעיל הרי זה נחשב זכות בשביל האב רק אם למעשה שמע ונתרצה, אבל הכא גם בלי שישמע הרי זה מועיל, כי נקטינן שאילו הי' שומע בודאי הי' ניחא לי' כיון שכבר נתקדשה לו, וממילא הרי זה נחשב זכות בשבילו וזכין לאדם שלא בפניו, כן משמע מדברי רש"י כאן. מיהו מדבריו לקמן בד"ה ומודה רב משמע שכבר עכשיו הרי אנו נוקטים שיש לנו את ריצוי האב כי כשקדשה הרי זה נחשב כאילו הוא אומר לה להנשא, וז"ל, אע"ג דגבי תרומה מחזקינן לי' בחזקת שנתרצה בחופה וכו' דכיון שמספקא לן אם מתרצה בחופה וכו' עכ"ל. (עי' ברא"ש בסי' ו' שכתב שאם נתרצה לבסוף הוי חופה למפרע, ואילו

בסי' ח' בדעת הרי"ף כתב שהכוונה היא שמסתמא הרי הוא מתרצה בשעת הקידושין לעשות חופה, וכן כתב גם הרי"ן בדעת הרי"ף.)

ועכ"פ מדברי רש"י משמע שצריכים אנו את הריצוי של האב כדי לקבוע בתחילה שיש כאן נישואין (או לכה"פ צריכים שיהי' נחשב זכות בשבילו כדי שנוכל לומר שזכין לאדם שלא בפניו) וזהו דלא כמו שביארנו לעיל בהערה כ"ג שלפי תוס' בד"ה בפירוש וכו' צריך לצאת שגם בלא שום ריצוי או ניותא מצד האב הרי היא יכולה להשיא את עצמה רק שהאב יכול לבוא ולבטל את הנישואין ע"י מחאתו.

כו) רש"י ד"ה ומודה רב.

וז"ל, אע"ג דגבי תרומה מחזקינן ל"י בחזקת שנתרצה בחופה וכו' עכ"ל. צ"ע למה הוצרך רש"י לומר דהוי בגדר חזקה, הלא גם אם הוי ספק השקול הדין נותן שתאכל דהא יש כאן רק חשש של איסור דרבנן דהא מהתורה גם ארוסה אוכלת בתרומה.

ואולי י"ל שצריכים חזקה כי יש כאן חזקת איסור ובלא החזקה להתיר היינו אוסרים מחמת החזקת איסור משום שגם ספק דרבנן אסרינן כשיש חזקת איסור. (ע"י בחי' באות ס"ו.)

כז) תד"ה ונמצאת זרה למפרע.

וז"ל, אפילו הכי לא חילקו חכמים בין ארוסה לארוסה עכ"ל. צ"ע מלעיל בדף י"א ע"א דאמרינן איכא בינייהו קיבל מסר והלך דמבואר שם שהיכא שלא שייך הטעם ארוסה שפיר אוכלת בתרומה. (ע"י ברשב"א.)

כח) תד"ה הוה.

וז"ל, ואפ"ה קי"ל כרב דהא ר' יוחנן קאי כוותי' וכו' עכ"ל. צ"ע דאולי רב הודה

לגמרי לרבי אסי רק שקי"ל כמימרא דרב משום שההלכה היא כרבי יוחנן אפילו נגד רב. (ע"י במהרש"א, וברא"ש.)

דף מ"ו ע"א

(א) רש"י ד"ה הואיל ונעשה בה מעשה יתומה בחיי האב.

וז"ל, והוא ראה ושתק או הפקיר זכות שיש לו בה או שתיקתו הודאה עכ"ל. מה היא כוונתו במש"כ שהפקיר זכותו. (ע"י בפ"י, ובהמקנה.)

(ב) אר"נ בר יצחק לומר שמשלם קנס כמפותה.

מה נתכוונו לומר בהמלה כמפותה. (ע"י בהמקנה על תד"ה קרא, ובתוס' הרא"ש.)

(ג) אמר אביי צריכה קידושין לדעת אביי.

פירש"י וז"ל, דמצריך לה בקידושין אחרוני לדעת אביי עכ"ל. צ"ע דהא אינה צריכה שום קידושין אחרים אלא רק ריצוי האב על הקידושין הראשונים. (ע"י ברמב"ן.)

(ד) תד"ה בין היא בין אביי יכולין לעכב.

א. וז"ל, ואע"ג דאמר רב לעיל חיישינן שמא נתרצה האב היינו בסתמא ששמע ושתק אבל היכא דמיחה גילה בדעתו עכ"ל. צ"ע למה לא תירצו דהכא איירי באופן שלא שדיך. (ע"י במהרש"א, ובהמקנה.)

ב. גם צ"ע למה לא הקשו לעיל על הא דאמר רב שהיא אוכלת בתרומה עד שיבוא אביי וימחה דאיך הוא יכול למחות הלא

רב קאמר שחיישינן שמא נתרצה האב, ויתרצו כמו תירוצם כאן.

(ה) בא"ד.

וז"ל, ולא מיבעיא אם לא נתרצה האב שיכולה היא לעכב אלא אפילו נתרצה האב יכולה לעכב עכ"ל, כלומר דלא מיבעיא אם עדיין לא נתרצה האב אלא אפילו אם כבר נתרצה הרי היא יכולה לעכב. וצ"ע דלפ"ז שיש חילוק מצד הסברא בין שני הציורים (ורש"י סובר לפי האמת שהיא יכולה לעכב רק קודם שנתרצה האב) א"כ למה לא תירצה הגמ' שהריבוי של אם מאן ימאן איירי באופן שעוד לא נתרצה האב ורב אסי קאמר רק היכא שכבר נתרצה. (עי' בהמקנה.)

(ו) בא"ד.

וז"ל, ומה יועיל שתעכב אחרי שיתרצה האב הא בידו לקדשה בעל כרחא עכ"ל. ותירצו דכיון שמיחתה אח"כ א"כ איגלאי מילתא שלא היא הדבר בגדר זכות בשביל האב, וריצויו היא בטעות. וצ"ע דהנה בקושייתם עוד לא ידעו דבר זה שמחאתה אח"כ תגרום שריצויו היא בטעות אלא לעולם מה שנתרצה לא היא בטעות, וא"כ לפ"ז למה תלו את קושייתם בזה שהוא יכול לקדשה בעל כרחא הלא גם בלא"ה לא מהני מחאתה משום שהקידושין כבר נגמרו לחלוטין בלי טעות ע"י קבלה דידה שהיתה ברצון וע"י ריצו דידה.

(ז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל וכו' אמרינן כיון דבתו מעכבת דחוב הוא לו ולא היא מתרצה אם היא יודע דמעכבה עכ"ל. לפי דבריהם יוצא לכאורה שהיא יכולה לעכב כל ימי' ולבטל את הקידושין ע"י שתמחה. מיהו אולי נתכוונו תוס' לומר רק שמהני מחאתה היכא שמחתה מיד כששמעה שנתרצה האב, דרק

אז אמרינן שהאב לא היא מתרצה אם היא יודע שתמחה, כי בכה"ג כנראה כבר מקודם לכן החליטה נגד הקידושין רק שלא ראתה צורך למחות עוד בפועל, אבל אם לא מיחתה מיד אחרי ששמעה שנתרצה, אמרינן ששפיר נתרצה האב אפילו על הצד שבעוד פרק זמן תתחרט.

(ח) בא"ד.

וז"ל, ומיהו לפירושו הקונטרס לא קשיא מידי דפי' הואיל ובשעת קבלת הקידושין לא נתרצה האב אם באתה לחזור קודם שיתרצה האב חזרת ולא מהני תו ריצויו האב עכ"ל. צ"ע למה ניחא לפי רש"י הלא מזה שנתרצה גם לאחר שמיחתה הרי חזינן ששפיר חשיב בשבילו בגדר זכות.

ואין לומר שלפני ששמע האב ונתרצה הרי היא יכולה לעקור את עצם המעשה קידושין שעשתה אפילו אם יתרצה האב ויתגלה ששפיר חשיב זכות בשבילו, דזה אינו, דהא מכיון שרש"י סובר שלאחר ריצויו האב הקידושין חלין למפרע וכמש"כ בדף מ"ד ע"ב א"כ הרי זה כמו כל היכא שהקידושין צריכים לחול אחר כך למפרע שאי אפשר להתחרט באמצע. ועוד דהכא באמת אין הקידושין חלין אחר כך למפרע אלא כוונת רש"י בדף מ"ד היא שלאחר שנתרצה האב ונתגלה שהדבר חשיב זכות בשבילו א"כ נתגלה שהקידושין חלו באמת מיד בשעת הקידושין רק שלא ידענו מזה. (עי' באבני מילואים בסי' ל"ז סקי"ד, ובחי' באות ס"ט.)

(ט) תד"ה קרא.

וז"ל, ונתיתמה עכ"ל. אינן שבגרה. (עי' ברשב"א, ובהמקנה.)

(י) אם יש באחת מהן שוה פרוטה מקודשת.

יש לעיין מה נתכוין המקדש לומר

כשאמר התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו, דהא בודאי לא נתכוין לקדשה יותר מפעם אחת.

וי"ל שכוונת המקדש היתה לקדשה באיזו מהן שיש בה שוה פרוטה, רק שהוא עצמו לא ידע איזו מהן שוה פרוטה ולכן אמר לשון קידושין בנפרד על כולן.

יא) בזו ובזו.

מה יהי' אם יאמר "בזו בזו" בלא ר'. (עי' בתוס' ר"י הזקן, ובפ"י).

יב) מאן תנא התקדשי התקדשי אמר רבה ר"ש הוא.

כלומר שרק לפי ר"ש אם אמר בזו ובזו אמרינן שנתכוין לעשות כללא. מיהו צ"ע דאולי גם החולקים על ר"ש בשבועה הרי הם מודים שבקידושין מסתבר יותר לומר שנתכוין לקדשה בכולן יחד כי למה נאמר שנתכוין לקדשה רק באחת מהן, אבל בשבועה שפיר מסתבר יותר לומר שנתכוין ליטבע שבועה נפרדת על כל א' א' כדי לאלומי מילתא. (עי' בחמדת שלמה. ועי' באבני מילואים בסי' ל"א סקי"ד שהביא שגם בשבועה היכא שע"י שנאמר שנתכוין לכללא יצא חיוב שבועה אמרינן שנתכוין גם לכללא גם לפי רבי יהודה. וע"ע בהערה הבאה שנבאר שגם לפי סוגיא דידן דמוקי מתניתין כר"ש דס"ל שבזו ובזו כללא הוא אבל בכל זאת אם נוכל לקיים את הקידושין ע"י שנאמר שנתכוין גם לפרטא אמרינן כן. וע"ע בהערה כ').

יג) ואלא אסיפא וכו' עד שיהא באחרונה.

הרי שאע"פ שהלשון של בזו ובזו הוי כללא, אבל בכל זאת היכא שיתקיימו הקידושין ע"י שנאמר שנתכוין גם לאחת מהן לחודה, שפיר אמרינן כן. ובע"כ צ"ל

שגם מצד משמעות לשונו שייך לומר שהלשון סובלת גם את הפירוש של פרטא. (עי' בריטב"א, ולעיל בהערה הקודמת, ובהערה כ'). וע"ע בפ"י לקמן בדף מ"ז ע"א בד"ה התקדשי וכו' על הדין שהיכא שקידשה בפקדון ונמצא שנשתייר רק שוה פרוטה ממנו הרי היא מקודשת.)

יד) ואלא אסיפא ואפילו בקמייתא והא מלוה היא.

משמע שאם מקדש במלוה שפיר מקודשת אז לא קשה מידי, ולכאורה יש לתמוה דאדרבה אז קשה למה צריכים שתהא אחת מהן שוה פרוטה. (עי' במהרש"ל, ובמהרש"א, ובחידושים באות ע"א.)

טו) אבל אוכלת הואיל ומקרבא הנייתה אימא גמרה ומקניא נפשה קמ"ל.

צ"ע דלפ"ז למה נקט התנא שהיתה אוכלת אחת אחת, הלא גם אם אכלה רק אחת מהן הי' יכול להשמיענו חידוש זה שאינה מקודשת אע"פ שמקרבא הנייתה. ובשלמא לפי האוקימתא שהך בבא קאי על הסיפא ניחא למה נקטו שאכלו את כולם, והיינו משום שאם לא אכלה את כולן אז עדיין יש אפשרות שאלו שלא אכלה יצטרפו לשוה פרוטה, אבל על הך אוקימתא קשה כהנ"ל למה לי שהיתה אוכלת ראשונה ראשונה.

טז) הואיל ומקרבא הנייתה אימא גמרה ומקניא נפשה.

עי' לעיל בדף ח' ע"א דאמרינן שהדרשה של בכסף הוא נקנה ולא בתבואה וכלים איירי בשאין בהם שו"פ דמהו דתימא דכיון דמקרבא הנאתיהו גמר ומקני נפשי' קמ"ל, והרי התם לא אמרו דאיירי

מרב ושמואל שהמקדש במלוה אינה מקודשת דהא גם הם קיבלו את הקושיא של והא מלוה הוא ונחתו לתרץ אותה. (עי' ברשב"א, ובחידושים באות ע"ד.)

יט) בענין הנ"ל.

גם יש לעיין למה פירש"י שה"ש שמע מינה" הוא מזה שקיבל את הקושיא ולא פירש שמעצם העובדא שהעמיד את המשנה באופן שיש באחרונה שוה פרוטה מוכח דס"ל שהמקדש במלוה אינה מקודשת דאל"כ למה לא סגי אם יש בהראשונה שו"פ. וכן משמע באמת מדבריו בד"ה ש"מ מדרבי אמי, וכן מדבריו בד"ה שמע מינה פרוטה וכו', שהש"מ הוא מעצם האוקימתא, וצ"ע. (עי' בע"י, ובחידושים באות ע"ג.)

כ) וש"מ המקדש במלוה ופרוטה דעתה אפרוטה.

לקמן בדף מ"ח איתא "דעתי" אפרוטה. ולכאורה הרי אנו צריכים דעת שניהם.

מיהו יש לעיין דאם דעתו היא רק על הפרוטה א"כ למה הזכיר לשון קידושין גם על המלוה. ואולי לעולם הרי הוא מתכוין בדעתו גם להמלוה, רק הכוונה היא שאם היינו אומרים לו שאינו מועיל בודאי ה' מסכים לקדשה רק בהפרוטה, וכן היא, ולכן הרי זה מועיל.

מיהו אכתי צ"ע, דהיכא שהמלוה הוא סכום גדול, מהיכא תיתי לומר שהאשה היתה מסכימה להתקדש בהפרוטה בלבד בלי המלוה. (עי' בחידושים באות צ"ד, ובתשובת הרשב"א שהביא האבני מילואים בסי' כ"ח סקל"ז.)

ועכ"פ לכאורה לענין האשה יש לפרש דלא כהנ"ל שהיתה מסכימה גם לפרוטה, אלא יש לפרש שהיא מתכוונת להדיא להתקדש רק עם הפרוטה, ולגבי האשה

דוקא באופן שאכל או השתמש בהם ובכל זאת חזינן שיש ס"ד שיועיל משום דמקרבא הנאתיהו (ופירש"י שם וז"ל, מזומנין ליהנות מהן), ואילו הכא משמע שיש ס"ד רק היכא שהיתה אוכלת אחת אחת.

ובאמת בגלל שהכא איירי באופן שאכלה אחת אחת הוצרך רש"י לפרש וז"ל, מוכנת היתה הנייתה וגלתה את לבה שהיתה חפיצה בהן עכ"ל, משא"כ התם כתב רק "מזומנין ליהנות מהן", אלא שצ"ע כהנ"ל. (עי' בחידושים באות ע"ב.)

יז) עד שיהא באחרונה שוה פרוטה.

צ"ע דלפ"ז העיקר חסר מן המשנה. (עי' ברשב"א כאן שכתב בשם הראב"ד שמש"ה רב ושמואל לא אמרו כרבי אמי, ועי' גם ברש"י לקמן בדף מ"ז ע"א, ובחידושים באות ע"ד.)

יח) אמר רבא שמע מינה מדרבי אמי תלת ש"מ המקדש במלוה אינה מקודשת.

א. פירש"י וז"ל, מדקביל הך אתקפתא דפרכינן לעיל והא מלוה היא ואיזדקיך לשנויי עלה מאי באחת באחרונה קאמר אלמא ס"ל שאינה מקודשת עכ"ל. משמע מדבריו שההכרח שהוא סובר שהמקדש במלוה אינה מקודשת הוא רק מזה שהוא סובר שלא סגי אם בהראשונה ה' שו"פ, ולכאורה צ"ע דהא גם בלא"ה הרי מוכח כן מהך בבא של היתה אוכלת אחת אחת לפי מה שמוקי לה רבי אמי על הסיפא, דהא חזינן שהיכא שאין באחת מהן שו"פ לא מצרפינן להו אע"פ שאמר בוו ובזו והיינו בעל כרחך משום שהמקדש במלוה אינה מקודשת. (עי' במהרש"א, ובחידושים באות ע"א.)

ב. גם יש לעיין למה לא שמע מינה גם

שפיר י"ל כן כיון שלא הזכירה את המלוה כמו שעשה האיש, אלא שיש לעיין למה אמרינן שהיא מתכוונת להפרוטה, האם זה משום שהכל יודעים שהמקדש במלוה אינה מקודשת, או האם זה משום שהפרוטה היא בעין משא"כ המלוה אינו בעין. (עי' בהמקנה על רש"י בד"ה המקדש, ובאב"מ בסי' ל"א סקי"ד בד"ה ואפשר וכו', שכתבו משום שהפרוטה היא בעין, וכן מבואר בתשובת הרשב"א שהביא האב"מ בסי' כ"ח סקל"ז.)

כא) וש"מ המקדש במלוה ופרוטה דעתה אפרוטה.

מיהו אעפ"כ לא אמרינן שאם יש בקמייתא שוה פרוטה דעתו לקדשה מיד לחלוטין בשעת נתינת הקמייתא שהיא שוה פרוטה.

כב) מלוה ופרוטה דעתה אפרוטה.

לכאורה סובר הך מ"ד שאפילו אם יאמר הוא או היא שהיתה דעתם על המלוה, לא יועיל דבר זה לבטל את הקידושין, כי הרי זה בגדר אנן סהדי שדעתם היתה על הפרוטה. ולכאורה צ"ע איך שייך לומר שיש אנן סהדי כזה, הרי חזינן שיש מ"ד שסובר שדעתה אפרוטה וא"כ מסתמא יש עוד הרבה אנשים בעולם שדעתם כמוהו.

גם יש לעיין האם צריכים לומר שגם העדים מבינים שדעתם אפרוטה וממילא מבינים הם שהם רואים מעשה קידושין כשר. (עי' לעיל בחלק א' אות קפ"ב בענין עדי קידושין היכא שחיישינן שמא שוה פרוטה במדי.)

כג) רש"י ד"ה ש"מ מדרכי אמי. וז"ל, מדשני הא מילתא תלתא עכ"ל. עי' לעיל בהערה י"ט.

כד) רש"י ד"ה ש"מ המקדש וכו'.

עי' לעיל בהערה י"ט.

כה) תד"ה ואפילו בקמייתא.

וז"ל, כיון דבתורת קידושין אתו ליד"י היכי הוי מלוה הא אמרינן לקמן בפרק האומר האומר לאשה התקדשי לי לאחר לי יום אפילו נתאכלו המעות מקודשת אלמא לאו מלוה ניהו היכא דבתורת קידושין אתו לידה עכ"ל. צ"ע למה לא הקשו כן גם על הדין של המשנה, דהא תנן שהיכא שאין באחת מהן שוה פרוטה והיתה אוכלת אחת אחת אינה מקודשת, וקשה למה אינה מקודשת, הלא כשנתן לה כל אחת ואחת הרי הוא כאומר לה התקדשי לי בזו לאחר כל הנתינות.

כו) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דיש לחלק דהתם הרי דיבור נגמר קודם שנתאכלו אבל הכא דלא נגמרו הקידושין עד אחר מסירה אחרונה וכו' עכ"ל. לכאורה היו צריכים לומר "אבל הכא דלא נגמרה הלשון של קידושין עד אחר מסירה אחרונה" וכדרך שנקטו בהתחלת תירוצם (וכן הוא הלשון של הר"ן).

ועכ"פ כוונתם היא שהיכא שעוד לא גמר דיבורו הרי הוא רוצה שיהי' אצלה בתורת פקדון ולא בתורת קידושין לכה"פ עד שהוא גומר דיבורו, ולכן אם אכלה אז הרי זה הופך להיות מלוה.

ובאמת הי' אפשר לחלק בדרך אחרת והיינו שאין הדבר תלוי באם גמר דיבורו אלא באם גמר את הנתינה, והיינו דשאני התם שנתאכלו לאחר שכבר גמר את הנתינה משא"כ הכא הרי רצה לתת לה עוד.

דף מ"ו ע"ב

(ל) רש"י ד"ה ושמע מינה מעות בעלמא חוזרין.

וז"ל, ומתנה נמי לא הוי דהא על מנת קידושין נתנו וגמר דבריו עכ"ל. מה היא כוונת רש"י. (עי' ברש"ש).

(לא) תד"ה ושמע מינה מעות בעלמא חוזרין.

וז"ל, פי' אם אמר לה התקדשי לי בפרוטה זו וכו' עכ"ל. אבל מרש"י משמע שהכוונה היא לכגון המחלוקת של רב ושמאל לקמן במקדש אחרות.

(לב) בא"ד.

וז"ל, דהוי כמו נתאכלו המעות דלקמן דאמרינן דמקודשת כיון דבתורת קידושין אתי לידה אפילו אין שוה פרוטה אלא בקמייתא או בכולן מקודשת וכו' עכ"ל. מדבריהם מבואר שגם בהציור שאין באחת מהן שוה פרוטה אמרינן שאם סוברים שמעות בעלמא מתנה ניהו הרי זה כמו נתאכלו המעות, כלומר שכשנתן כל אחת מהן אין זה בגדר פקדון עד שיגיעו לשוה פרוטה אלא הרי הוא כאומר אז הרי את מקודשת לאחר שאשלים עד שוה פרוטה (דוגמת הרי את מקודשת לאחר ל'). מיהו לכאורה יש לעיין בזה כי לכאורה כל הטעם למה בהרי את מקודשת לאחר ל' הרי זה מועיל אפילו אם נתאכלו המעות הרי זה בגלל שכבר נגמר הקנין כסף בשעה שנתן, ונהי שעייב את חלות האישות עד לאחר ל' אבל את הקנין כסף עשה עכשיו, ולכן לא איכפת לנו אם שוב נתאכלו המעות, אבל היכא שנתן רק פחות משהו פרוטה הרי לעת עתה לא עשה שום קנין כסף, וא"כ

והנפ"מ בין שני הדרכים יצויר באופן שאמר לה הרי את מקודשת לי בזו ובזו ובזו ולא התחיל לתת לה עד לאחר שגמר דיבורו, וכשהתחיל לתת לה אחת אחת היתה אוכלת אחת אחת, דבכה"ג הרי נתאכל לאחר גמר הדיבור אבל קודם שגמר את הנתינה. (עי' בטור, ובב"ח, ובחידושים באות ע"ה).

(כז) תד"ה אימא גמרה ומקניא.

וז"ל, אע"ג דלא תלו בדידה להתקדש בפחות משהו פרוטה כדאמרינן בפ"ק מיהו בקל עושה צריכותא עכ"ל. עי' לעיל בדף ח' דאמרינן שס"ד שיועיל שם תבואה או כלים שהם פחות משו"פ משום שכיון דמקרבא הנאתייהו גמר ומקני נפשי' וקמ"ל הפסוק דלא מהני. וצ"ע למה לא הקשו תוס' גם שם שאין הדבר תלוי בדעתו כמו שהקשו כאן, ושם לא שייך לומר שבקל עושה צריכותא כי שם איירי בקרא יתירא.

ובדף ג' ע"ב אמרינן שאשה בפחות משו"פ לא מקניא נפשה, ופירש"י משום שגנאי הוא לה, וא"כ משמע שהדבר שפיר תלוי בדעתה, ועיין בתוס' שם.

גם יש לעיין למה באמת לא אמרה הגמ' שס"ד שמכיון שמקרבא הנייתה יש לזה חשיבות של שו"פ אע"פ שבאמת אינו שו"פ. (עי' בחידושים באות ע"ב).

(כח) בא"ד.

וז"ל, כדאמרינן בפ"ק עכ"ל. לאיזה גמ' נתכוונו בפ"ק. (עי' בחי' באות ע"ב).

(כט) בא"ד.

וז"ל, מיהו בקל עושה צריכותא עכ"ל. מה היא כוונתם בזה.

לכאורה אם נתאכל הפחות משה פרוטה שוב אינו מצטרף להחשוב. (עי' באב"מ בסי' ל"א סקט"ז בד"ה וניחא וכו', ובחידושים באות ע"א.)

לג) בא"ד.

וז"ל, ויוכל להיות דבהא פליגי רב ושמואל ורבי אמי דרב ושמואל סברי מעות בעלמא מתנה וכו' עכ"ל. אבל לפי רש"י שפי' שהכוונה היא למקדש אחותו אי אפשר לפרש כן שהרי רב קאמר שם שמעות חוזרים וא"כ הי' יכול לפרש כאן כרבי אמי, ולכן פירש"י לקמן בדף מ"ז טעם אחר למה רב ושמואל לא אמרי כרבי אמי, והיינו שמהמשנה לא משמע שאחת מהן פירושו דוקא באחרונה. (עי' בחידושים באות ע"ד.)

לד) בא"ד.

וז"ל, ויוכל להיות דבהא פליגי רב ושמואל ורבי אמי וכו' עכ"ל. גם יכול להיות שרב ושמואל סוברים שמלוה ופרוטה דעתה אמלוה. (עי' במהרש"א לקמן על תד"ה דאיתמר.)

לה) אדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו.

האם אמרינן כן גם בנוגע לשאר העריות.

ולקמן אמרינן שאדם יודע שאין מפרישין חלה קמח, ואם הכוונה היא שהוא יודע כן משום שכתוב עריסותיכם א"כ ה"ה שצריכים לנקוט שהוא יודע קראי דעריות, אבל אם הכוונה היא שהוא יודע משום שהוא רואה שתמיד מפרישים רק מעיסה ואף פעם אין מפרישים מקמח א"כ יתכן שלא נקטינן שהוא יודע מהעריות, דאע"פ שהוא רואה שאין נושאים עריות אבל יכול להיות שהוא חושב שזה במקרה ולא מצד הדין, אבל בחלה הרי אם אפשר להפריש

מקמח למה מקפידים לדחות את ההפרשה עד שעושים עיסה.

ובאמת אפילו אם הוא יודע קראי דאיסור עריות אבל אכתי יתכן שאינו יודע שאין ק"ת בהן, ורק באחותו הרי הוא יודע כן משום שדבר פשוט הוא לאנשים. (עי' בתוס' רי"ד בד"ה אדם.)

וע"ע לקמן בהערה מ"ב.

לו) רב אמר מעות חוזרים אדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו וגמר ונתן לשם פקדון.

צ"ע למה הוצרך רב לטעם זה, הלא גם אם הוא חושב שקידושין שפיר תופסין באחותו הרי המעות חוזרין מדין מקח טעות. (עי' בתוס' רי"ד, ובפ"י.)

לז) קסבר לא מקבלה.

אבל אם יאמר לה לשם קידושין שפיר תקבל כי האשה חושבת שקידושין שפיר תופסין באחות, ואפילו אם אינה חייבת בחיובי שומרים בכה"ג, לא איכפת לו להאיש מזה.

וביותר נראה לומר שפשיטא שגם היא יודעת שאין קידושין תופסין באחות, והרי היא מבינה שהוא מתכוין לפקדון, רק שכיון שלא דיברו על זה אין היא מרגישה שום אחריות לשמור את החפץ, וגם הוא לא איכפת לו אם אין היא שומרתו כדיני שומרים, רק שהוא חושש שאם הי' מזכיר שהוא רוצה שיהי' פקדון אצלה אז לא היתה מקבלת כי היתה מתביישת לקבל ולא לשומרו כיון שדיברו בפירוש שהוא יהי' בגדר פקדון, ודוחק.

גם י"ל שהיא מקבלת משום שהיא חושבת שהוא מתכוין לשם מתנה, רק שאנן נקטינן שהוא נתכוין לשם פקדון. (עי' בהמקנה בד"ה מן, ולקמן בהערה ל"ט.)

מוחל ולכן לא אמרינן משום תקנת בעל הבית וכמו שסובר האיבעית אימא. ולפי זה אכתי נשאר אמת שהוא גומר ונותן לשם מתנה על הצד שהכהן אינו מוחל, וממילא הרי זה נשאר מתנה גם לפי האמת שאינו תלוי כלל במחילת הכהן.

והכהן חושב שיש לזה דין חלה כי הוא יודע שהבעל הבית נתכוין לחלה על הצד שהכהן מוחל. ועוד דאולי חושב הכהן שהבעל הבית שפיר מבין שהוא מוחל.

(מה) ותיהוי תרומה וכו' מי לא תנן מן הנקוב על שאינו נקוב תרומה וכו'.

צ"ע מה הוא הדמיון להתם, הלא התם י"ל שמה שהפריש מן הנקוב הרי הוא נעשה באמת תרומה מדרבנן כיון שהאינו נקוב חייב בתרומה מדרבנן, ולא אמרינן בכה"ג שנתכוין לשם מתנה כיון שהנקוב יכול לפטור את האינו נקוב מחיובו (אע"פ שהוא עצמו נשאר חייב), ואפילו אם נאמר שהדין נותן שהנקוב לא יהי' נעשה תרומה משום שהם נחשבים כשני סוגים שונים, א"נ משום שגם בכה"ג הרי הוא מתכוין לשם מתנה כיון שהוא יודע שאינו עושה כדיון, אבל בכל זאת הרי בעלמא הרי הוא שפיר שייך להיות תרומה היכא שהפרישו על עציץ נקוב, וכן הרי אנשים רואים תמיד שמפרישים תו"מ על עציץ שאינו נקוב, וא"כ י"ל שמש"ה תיקנו שגם כשהפריש מן הנקוב על שאינו נקוב יהי' לו דין של תרומה כדי שלא יזלזלו בתרומה במקום אחר, אבל הכא למה נתקן שהקמח ישאר אצל הכהן כיון שגם בעלמא לא מצינו דבר כזה.

ברם נראה שכוונת הגמ' היא להקשות שבכל זאת מכיון שנתכוין לשם מתנה א"כ ניתן לה באמת דין של מתנה ותשאר אצל הכהן והכהן יפריש עלי' ממקום אחר.

(לח) וגמר ונתן לשם פקדון.

לכאורה לא שייך לומר כן כשקידש בדבר שאין הדרך להפקיד אצל שומר, וכגון פרוטה, וצ"ע.

(לט) כסיפא לה מילתא.

אבל עכשיו שלא הזכיר מתנה י"ל שלא כסיפא אע"פ שגם היא מבינה שכוונתו היא לשם מתנה.

גם י"ל שהיא חושבת שהוא מתכוין באמת לשם קידושין. (עי' בהמקנה בד"ה מן, ולעיל בהערה ל"ז).

(מ) נימא אדם יודע שאין מפרישין חלה קמח.

למה נקטינן שסתם אדם יודע דבר זה. (עי' בפ"י בד"ה מתיב, ולעיל בהערה ל"ה).

(מא) נימא אדם יודע שאין מפרישין חלה קמח וגמר ונתן לשם מתנה.

אלא בע"כ צ"ל שנתן לשם פקדון וכוונת התנא היא שהוא גזל ביד כהן אם לא יחזירונו אח"כ כשיתבענו ממנו.

(מב) נימא אדם יודע שאין מפרישין חלה קמח וגמר ונתן לשם מתנה.

צ"ע דאולי רק באחותו נקטינן שהוא רוצה לתת לה מתנה אבל לא לאדם זר. (עי' בע"י).

(מג) זימנין דאית לי' לכהן פחות מה' רבעים קמח וכו'.

למה לא אמרו שזימנין שהחלה עצמה יש בה ה' רבעים קמח. (עי' בתוס' רי"ד).

(מד) יודע ואינו יודע.

עי' בתוס' ד"ה וקסבר שכתבו שהלשון הזה סובר שהבעל הבית אינו יודע שהכהן

מיהו לפ"ז צ"ע על הלשון שהקשו ותיהוי תרומה (כלומר חלה), דלמה ניתן לה דין של חלה.

וכן יש לתמוה על לשון רש"י שכתב וז"ל, הרי היא חלה דגמר ונתן לשם מתנה עכ"ל.

מיהו עיין בתוס' כאן שכתבו שבאמת אין הנקוב נעשה תרומה להיות אסור לזרים אפילו מדרבנן, רק שבכל זאת הדין הוא שלא יחזיר, וכן מבואר ברש"י בד"ה תרומה היא, והיינו בפשטות משום שגם הישראל יודע שאסור להפריש וגמר ונתן לשם מתנה ולא נתכוין לתרומה, וא"כ צ"ל שהלשון של תרומה היא לאו דוקא. (עי' בחידושים באות ע"ז סק"א).

מו) בחד מנא לא צאית.

צ"ע דא"כ גם לא יציית כשנאמר לו להחזיר.

מז) וקסבר בעל הבית נתקנה עיסתו וכו', יודע ואינו יודע וכו'.

צ"ע דלפ"ז שוב לא צריכים את התירוץ של נפיק מינה חורבה כדי לומר למה הרי זה גזל ביד כהן ועליו להחזירה, אלא הדין הוא כן משום שהבעל הבית חושב באמת שחל כאן דין חלה והרי באמת אינה חלה וא"כ יוצא שהנתינה היתה בטעות ולכן הרי זה גזל ביד כהן. (עי' במהרש"א, ובמהר"ם, ובריטב"א בד"ה פרכינן וכו' ולעיל שם בד"ה דיודע).

מח) משאינו נקוב על הנקוב תרומה ויחזור ויתרום.

האם הוא צריך להפריש על האינו נקוב ממקום אחר. (עי' בר"ש וברא"ש על המשנה בדמאי).

מט) מן הנקוב על שאינו נקוב, משאינו נקוב על הנקוב.

לפי רב למה לא אמרינן בהני גווני שמכיון שהוא יודע שאינו כדין הרי הוא מתכוין לשם פקדון. (עי' בתוס' ר"ד בד"ה ותיהוי תרומה, ובמהר"ם, ובט"ז ביו"ד ריש סי' שכ"ז. ועי' בריטב"א כאן בסד"ה ופרכינן).

נ) רש"י ד"ה ותיהוי תרומה וכו'.

וז"ל, הרי היא חלה דגמר ונתן לשם מתנה עכ"ל. עיין לעיל בהערה מ"ה.

נא) רש"י ד"ה תרומה היא.

וז"ל, שאין הכהן חייב להחזירה עכ"ל. משמע כתוס' בד"ה מן הנקוב וכו' שבאמת אין עלי' דין תרומה ממש לענין שיתהא אסורה לזרים. ועיין לעיל בהערה מ"ה.

נב) תד"ה וקסבר.

עיין לעיל בהערה מ"ד.

נג) תד"ה דאיתמר.

וז"ל, דלא שייך המחלוקת לכאן כלל וכו' עכ"ל. צ"ע דנהי שאפילו רב יכול לסבור בתמרה שהמעות הן מתנה אבל בכל זאת אכתי נשאר אמת שרבי אמי יסבור במקדש אחותו שמעות חוזרים וא"כ למה אי אפשר לגרוס דאיתמר.

נד) בא"ד.

וז"ל, אבל היכא דאינו יודע אם יחולו אם לא שמא נתן לשם מתנה עכ"ל. למה אינו יודע. (עי' בשיטה שלא נודעה למי לעיל בד"ה והא מלוה היא).

נה) בא"ד.

וז"ל, אבל היכא דאינו יודע אם יחולו

הנקוב על שאינו נקוב הרי זה שפיר נקרא הפרשת תרומה מדרבנן על האיניו נקוב ולכן אינו חייב להפריש עוד הפעם על האיניו נקוב א"כ לפ"ז בקישות ונמצא מרה הרי הוא שפיר חייב לחזור ולתרום כי התם פסלו את ההפרשה הראשונה. (עי' בשיטה שלא נודעה למי כאן, ובתוס' רי"ד בד"ה וקסבר, ובתוס' ביבמות דף פ"ט ע"ב, ובחידושים באות ע"ז).

דף מ"ז ע"א

(א) **אמר רבא וכו' אבל אמר לה באלו אפילו אוכלת נמי מקודשת.**

הנה לעיל בדף מ"ו ע"א הקשו תוס' בד"ה ואפילו בקמייתא וכו' למה בהציוור של בזו ובזו ובזו אמרינן שע"י שנתאכלו לפני הזמן שהוא קבע לחלות הקידושין הרי הן נעשות מלוה ואילו בהציוור של הרי את מקודשת לאחר ל' הרי היא מקודשת אפילו אם נתאכלו המעות קודם ל' ולא אמרינן שהן כבר נעשו מלוה. וצ"ע דהא רבא בסוגיין סובר שגם בהציוור של "באלו" הדין הוא כמו בהציוור של לאחר ל', וא"כ תוס' היו צריכים להעיר על הציוור של באלו, ולהסביר את כוונת רבא למה הציוור של באלו שונה הוא מהציוור של בזו ובזו ובזו, ועי"ז יהי' מיושב גם הציוור של התקדשי לי לאחר ל'. (עי' במהרי"ט כאן, ובתוספות רעק"א על משניות).

(ב) **אמר רבא וכו' אבל אמר לה באלו אפילו אוכלת נמי מקודשת.**

משמע שבזו ובזו ובזו, אם היתה אוכלת אינה מקודשת אפילו אם גמר כל הדיבור לפני שהתחילה לאכול (דוגמת באלו), דהא

אם לא שמא נתן לשם מתנה עכ"ל. הנה בלא דברי תוס' הי' נראה לבאר שהכא הרי הוא חושב שבדאי יחולו הקידושין, וממילא אינו נותן לה בתורת פקדון אלא בתורת נתינת כסף קידושין וכמו בהרי את מקודשת לאחר ל' יום (ועי' בשיטה שלא נודעה למי בסוף ע"א שכתב דרך זה). מיהו מתוס' כאן משמע שהוא חושש שמא לא יחולו הקידושין, וממילא הרי הוא נותן לשם מתנה גמורה אפילו אם לא יחולו. מיהו לכאורה מצד הסברא היינו צריכים לומר להיפך והיינו שרק היכא שהוא יודע בכירוות שאין הדבר חל הרי הוא מתכוין לשם מתנה אבל היכא שהוא נותן על הצד ששפיר חל א"כ בודאי הרי הוא חושב שעל הצד שאינו חל הרי הוא רוצה את הכסף שלו בחזרה. (עי' במהר"ם, ובפ"י).

(נו) **בא"ד.**

וז"ל, דלעיל פירש עכ"ל. צ"ל פירשתי.

(נז) **תד"ה מן הנקוב על שאינו נקוב תרומה.**

וז"ל, לענין שאין הכהן חייב להחזירה וגם אין הבעה"ב חייב להפריש עוד משאינו נקוב דכיון שאין עליו חיוב תרומה אלא מדרבנן הם אמרו דאין צריך תיקון אחר לשאינו נקוב עכ"ל. פי' אבל לעולם הרי הוא מותר לזרים כי באמת אינו תרומה אפילו מדרבנן.

וצ"ע למה לא פירשו שבאמת הרי הוא שפיר נעשה תרומה מדרבנן כי הרי האיניו נקוב חייב בתרומה מדרבנן.

ולפי פירושם קשה למה בקישות ונמצא מרה הדין הוא שהוא צריך לתרום עוד הפעם, הלא קישות (ואבטיח) חייבים רק מדרבנן וא"כ גם שם נאמר שהם אמרו שאינו צריך תיקון אחר אע"פ שהתיקון שעשה אינו עולה. אבל לפי הדרך שבמין

אם גם בכה"ג הרי היא מקודשת א"כ ליפלוג רבא בהציור של בזו ובזו גופא. (עי' בתוס' הרא"ש לעיל בדף מ"ו ע"א בד"ה גמרא ש"מ, ובע"י כאן, ובביאור הגר"א על אה"ע סי' ל"א סק"ד, ובחי' באות ע"ה.)

ג) באלון ברמון ובאגוז וכו'.

משמע שאמר לה בלא ו' החיבור, והאות ו' בהמלה "ובאגוז" הרי זה מדברי התנא. (עי' להלן בהערה ו').

ד) בזו ובזו ובזו אם יש ככולם שו"פ מקודשת.

משמע שעם ו' הרי זה נחשב כללא. (עי' להלן בהערה ז').

ה) בזו נטלתו ואכלתו בזו נטלתו ואכלתו.

מזה משמע שבלא ו' הוי כללא. (עי' להלן בהערה ז').

ו) ואלו באלון וברמון ובאגוז.

מלשון זה משמע שהמקדש אמר לה עם ו'. ועי' לעיל בהערה ג'. (עי' בפ"י בד"ה תניא.)

ז) היינו בזו ובזו ובזו.

צ"ע דיש לתרץ שבא להשמיענו שגם אם אמר עם ו' (בזו ובזו ובזו) וגם אם אמר בלא ו' (באלון ברמון, ובאגוז, עי' לעיל בהערה ג' ובהערה ו') הרי זה נחשב כללא. (עי' במהרש"א, ובפ"י בד"ה תניא.)

ח) פירושי קא מפרש.

לכאורה גם בלא כל הדיון הזה יש ראי' לדברי רבא מעצם הבבא של "באלו", דהא לא קא מפליג התנא בין אוכלת למנחת כמו בהסיפא. (עי' בע"י.)

ט) וקתני סיפא בזו נטלתו ואכלתו בזו נטלתו ואכלתו.

משמע דוקא אם אכלה באמצע הדיבור של המקדש, אבל אם גמר המקדש את כל הדיבור ורק אז התחיל לתת לה והיתה אוכלת אחת אחת הרי הן שפיר מצטרפות.

מיהו לפי האוקימתא שהך בבא רבי היא, וגם במנחת בעינן שו"פ באחת מהן, רק דנקט התנא אוכלת כדי לאשמועינן שלא אמרינן את הסברא של מקרבא הנייתה, א"כ לפי האוקימתא הזאת הרי לאו דוקא נקט התנא שאכלה לפני שגמר את כל הדיבור, דהא גם אם התחילה לאכול לאחר שגמר את כל הדיבור הרי זה כך, וא"כ אולי גם לפי הדרך של הגמרא עכשיו צריכים לומר שלאו דוקא נקט התנא שאכלה באמצע אמירתו. (עי' לעיל בהערה ב', ובדברי הגר"א שציינו שם.)

י) הא מני רבי היא.

לפ"ז יוצא שלפי רב ושמואל אין מהברייתא שום ראי' לרבא. (עי' בע"י.)

יא) הא מני רבי היא.

לפי רב ושמואל צ"ע למה קבע התנא ב' בבות, דהיינו הבבא של אלון רמון ואגוז, כלומר באלו, וכן הבבא של בזו ובזו ובזו, הלא בשניהם אמר התנא דין אחד. ואין לומר שחילקם התנא כי בהציור של באלו הרי היא מקודשת אפילו אם היא אוכלת אחת אחת, משא"כ בהציור של בזו ובזו ובזו (אשר לפ"ז שוב יש ראי' לרבא גם לפי רב ושמואל), דזה אינו, דהא התנא לא דיבר מזה כלום.

ולכאורה י"ל שחילקם התנא כי כוונת התנא של הברייתא היא לומר שבהציור של באלו לכו"ע הרי הן מצטרפין לשו"פ משא"כ בהציור של בזו ובזו ובזו הרי זה מחלוקת רבי ורבנן. (עי' במהרש"א.)

(יב) הא מני רבי היא דאמר ל"ש כזית כזית ל"ש כזית וכזית פרטא הוי.

לכאורה הוצרך לאוקמה כרבי שסובר ששניהם הם פרטא כי בהך בבא תני בזו נטלתו ואכלתו בזו נטלתו וכו', דהיינו בזו בלא ו', ושוב קאמר ועוד בזו ועוד בזו, דהיינו ועוד עם ו', והמלה "ועוד" היא מדברי המקדש ולא מדברי התנא.

גם י"ל שמהך בבא מוכח שגם עם ו' הרי זה נחשב פרטא כי משמע לפי הדרך הזה שהך בבא בא לחלוק על הבבא הקודמת שסוברת שבזו ובזו הרי זה בגדר כללא. (עי' ברמב"ן, ובריטב"א, ובתוס' רי"ד, ובשיטה שלא נודעה למי.)

ומרש"י בד"ה ה"ג בזו ובזו וכו' משמע שבהסיפא תני הכל עם ו'. (עי' בפ"י בד"ה תניא.)

(יג) רש"י ד"ה אלא דאמר.

מדבריו משמע שהטעם של "באלו" הרי הוא משום שאכלה לאחר גמר הדיבור, וא"כ הה"ג בהציוור של בזו ובזו אם אכלה לאחר גמר הדיבור. (עי' לעיל בהערה ב.)

(יד) רש"י ד"ה ה"ג אבל אמר לה וכו'.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (עי' ברשב"א, ובתוס' רי"ד, ובאב"מ בסי' ל"א סקט"ז ד"ה ובתוס' רי"ד וכו', ולהלן שם.)

(טו) רש"י ד"ה באלון.

וז"ל, וגם בני אדם אוכלין וצולין אותם באש עכ"ל. כתב כן כדי לתרץ איך צירף אותו המקדש בהדי רמון ואגוז שהם מאכלים מכובדים ולא מאכל חזיר.

(טז) רש"י ד"ה ה"ג בזו וכו'. מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (עי' ברמב"ן.)

(יז) רש"י ד"ה הניחא.

וז"ל, דהא בזו ובזו כללא חשיב לה וכ"ש היכא דקתני ועוד בזו ועוד בזו ועוד בזו עכ"ל. מה היא הכ"ש.

(יח) רש"י ד"ה ה"ג הא.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (עי' בתוס' רי"ד, ובאבני מילואים בסי' ל"א סקט"ז בסופו.)

(יט) בא"ד.

וז"ל, ולהכי תנא בזו ובזו תרי זימני גבי נטלתו ואכלתו ועוד בזו ועוד בזו וכו' עכ"ל. מה היא כוונת רש"י בזה.

(כ) אמר רב המקדש במלוה אינה מקודשת.

פירש"י וז"ל, אפילו ישנה בעין עכ"ל. מנא לי' לרש"י דבר זה. (עי' בתוס' רי"ד, ובע"י, ובפ"י, ובחידושים באות ע"ט ובאות פ"א.)

(כא) מלוה להוצאה ניתנה.

האם זה קאי על היכא שהמלוה היא בעין או על היכא שאינה בעין. (עי' בהמקורות הנ"ל.)

(כב) נימא כתנאי.

מכאן מוכח שרב אמר אפילו היכא שישנה בעין, דאל"כ הרי יש לדחות שהתנאים איירי היכא שהיא בעין ורב קאמר היכא שכבר אינו בעין. (עי' בחי' באות ע"ט ובאות פ"א.)

כג) מאי לאו בהא קמיפלגי דמר סבר מלוה להוצאה ניתנה ומר סבר מלוה לאו להוצאה ניתנה.

למה הוצרכו להוסיף הסבר זה, הלא גם בלא זה הרי להדיא פליגי בהדין שאמר רב. (עי' בפ"י, ובע"י, ובחמדת שלמה בד"ה ולפ"ז נראה וכו').

כד) ונמצא מנה חסר דינר.

האם אמרינן שכוונתו היא לקדשה בכל המנה, רק שחלק ממנו הרי הוא נותן עכשיו בצורת התחייבות, ואפשר לקדש ע"י התחייבות, או האם הרי הוא מקדשה רק בהכסף שהוא נותן לתוך ידה, רק שהוא גם מתחייב (שלא בדרך תנאי) שהוא ישלים לה את המנה. (עי' בחלק א' אות קמ"ב בענין אם אפשר לקדש ע"י התחייבות.)

כד*) התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך וכו' מקודשת.

הנה בגט לא מהני אם הי' הגט מופקד בידה ואמר לה אח"כ שתתגרש בו כי חסר במעשה נתינה, וא"כ מוכח שבקידושי כסף אין צריכים מעשה נתינה אלא גם טלי קידושין מעל גבי קרקע מהני. (עי' בהמקנה בקונטרס אחרון על סי' כ"ז סעיף א' בד"ה אך הנראה.)

כה) אם נשתייר הימנו שוה פרוטה מקודשת.

למה היא מקודשת הלא היא רצתה להתקדש בכל הפקדון והרי זה כמו היכא שאמר לה חמשינ ולא שוו חמשינ לעיל בדף ז' ע"ב. (עי' ברשב"א, וברא"ש, ובפ"י, ובחידושים באות פ"ה.)

כו) לימא כתנאי אמרה לשמעתי.

הנה לעיל בדף ח' מבואר שרבי אלעזר

נתכוין לומר שהכסף קידושין הוא הדינר שנתן לה והשאר הרי זה בגדר תנאי והרי הוא מקדש על מנת שישלים לה. מיהו הכא איירי באופן שלא עשה תנאי אלא זקף את השאר על עצמו במלוה וכמו שכתב רש"י שאמר הרי הוא עלי מלוה. וצ"ל שהגמ' כאן סוברת שהצדדים של כסיפא לה למיתבעי או לא הרי הם שוים בשני הצדדים.

והנה בהציור של נמצא מנה חסר דינר אצלינו, גם בלא שיאמר הרי הוא עלי מלוה הרי זה נעשה מלוה בגלל הדין של פסיקת מקח, וא"כ חזינן מרש"י שאין זה מספיק אלא אין היא סומכת דעת עד שיאמר בפירוש שהוא מקבל אותו על עצמו בתורת מלוה. מיהו לפ"ז צ"ע איך מדמינן את זה לההיא דרבי אלעזר הלא התם לא קיבל על עצמו כלום וא"כ לשני התנאים כאן הדין נותן שלא תהי' מקודשת כי לא סמכה דעתה. (עי' בב"ש בסי' כ"ט סק"ז, ובאב"מ שם, ולעיל בחלק א' אות קמ"א.)

כז) לימא כתנאי אמרה למילתי.

יש לעיין למה לא יוכל רבי אלעזר לסבור כמו שני התנאים, הלא הכא לא תלה את הקידושין בתנאי שישלים לה את הדינר שחסר, אלא זקף אותו במלוה, וכוונתו היא לקדשה או בהצ"ט, או בצ"ט עם התחייבות על הק', ואם לבסוף לא ישלם נהי שהוא גולן אבל אין הקידושין בטלים כי לא תלה את הקידושין בתנאי שישלם לה, ולכן בכה"ג י"ל שאין היא מקודשת כי לא סמכה דעתה אלא הרי היא חוששת שלא ישלם והיא תשאר מקודשת בלא המנה השלם, אבל בהציור של רבי אלעזר י"ל שלכו"ע הרי היא סומכת דעת כי ממה יש לה לפחד הלא אם לא ישלם יתבטלו הקידושין כיון שתלה את הקידושין

בתנאי שישלם לה. (עי' באב"מ הנ"ל בשם המהרי"ט ובמה שהעיר עליו.)

כח) רש"י ד"ה אינה מקודשת.
עי' לעיל בהערה כ'.

כט) רש"י ד"ה להוצאה ניתנה.
וז"ל, הלוח רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידה בעיסקא שתהא מצוי' בכל עת שיתבענו עכ"ל. משמע שהכוונה ב"לאו להוצאה ניתנה" היא שהלוח חייב להעמידה בעיסקא. (עי' בתוס' רי"ד, ובחידושים באות ע"ט ובאות פ"א.)

ל) בא"ד.

וז"ל, וכיון דלהוצאה ניתנה הויה לה כי דידה וכו' עכ"ל. למה לא כתב "הויה לה דידה". (עי' בחידושים באות ע"ט ובאות פ"א.)

למי שייכים המעות לפני שהוציאם. (עי' בחידושים באות ע"ט ובאות פ"א.)

לא) רש"י ד"ה כסיפא לה מילתא.

וז"ל, דדבר מועט הוא דינר ממנה עכ"ל. הרי שלא פי' שדינר הרי הוא בעצם דבר מועט וכסיפא לה למיתבעי, אלא פי' שרק היכא שנתן לה מנה ונשתייר דינר, רק אז כסיפא לה מילתא למיתבעי כי הרי זה נקרא שנשאר רק חלק קטן ממה שאמר לה, אבל אם הי' מקדשה בשני דינרים ונתן לה רק אחד, אז לא הי' כסיפא לה למיתבעי. ונראה שלמד כן משום שהגמ' לא אמרה "דינר כסיפא לה מילתא למיתבעי", אלא "מנה חסר דינר כסיפא לה מילתא למיתבעי".

ובאמת מרש"י בהדיבור הבא מבואר שהוא מפרש שהמלה "למיתבעי" לא קאי בכלל על הדינר, אלא הרי זה קאי על המנה, כלומר השלמת המנה.

לב) רש"י ד"ה דר"א.

וז"ל, דר"א שלא קבלה מכל המנה אלא דינר לא כסיפא לה למיתבעי את המנה עכ"ל. גם כאן לא פי' שלא כסיפא לה מפני שתשעים ותשע לא כסיפא לה למיתבעי, אלא פי' משום שהרי זה חלק גדול ממה שאמר לה, אבל אם קדשה במאה מנה וחסר לה מנה אז שפיר הוה כסיפא לה למיתבעי.

לג) רש"י ד"ה אפילו לא נשתייר וכו'.

וז"ל, מקודשת בההיא הנאה דמחיל לה גבה עכ"ל. צ"ע דבהנאת מחילת מלוה מהני לכו"ע כמש"כ רש"י בדף ו', וכל הסוגיא כאן איירי במקדש במלוה ולא בהנאת מחילת מלוה.

וי"ל שהי' קשה לרש"י איך יתכן שת"ק סובר שהוא יכול לקדש בהמלוה גם לאחר שהוציא הכל, דהא במה הוא מקדש אותה, ולכן פי' שת"ק סובר שנקטינן שכוונתו היא להנאת מחילת מלוה.

מיהו לכאורה רש"י הי' יכול לפרש שת"ק סובר שמלוה לאו להוצאה ניתנה אשר לפ"ז הרי היא חייבת להעמיד את המעות בעיסקא והרי הוא מקדשה במה שהוא מוותר לה שאינה חייבת להעמידם בעיסקא. האם מוכח מזה שאפילו אם מלוה לאו להוצאה ניתנה הרי הוא יכול לקדשה רק כשהמעות הם עודם בעין. (עי' בחידושים באות ע"ט.)

דף מ"ז ע"ב

לד) אבל דכו"ע מקדש במלוה מקודשת.

פירש"י וז"ל, שישנה בעין עכ"ל. הנה מהגמ' כאן מוכח שרב קאמר גם כשהמעות הן עוד בעין, שהרי מקשינן על רב מזה

שכו"ע סוברים שבכה"ג הרי היא מקודשת.
(עי' בע"י ובפ"י לעיל בע"א.)

**לה) אי דקביל עליי אחריות
היינו מלוה.**

צ"ע הלא י"ל שבפקדון מכיון שהזכיר שם פקדון בהלשון קידושין שלו, א"כ בודאי כוונתו היא לקדשה רק במה שנקרא פקדון, ולכן צריכים שישאר שוה פרוטה, אבל כשאמר לה במלוה, שפיר י"ל שכוונתו היא להנאת מחילת מלוה. (עי' באב"מ בסי' כ"ח סקט"ו.)

**לו) ניפלוג וניתני בדידה בד"א
שלא קבלה עליו אחריות
וכו'.**

עיין לעיל בהערה ל"ה.

**לז) ניפלוג וניתני בדידי בד"א
וכו'.**

צ"ע אולי נקט התנא מלוה בשביל רשב"א בשם ר"מ דהיינו כדי לאשמועיןן שגם במלוה הרי הוא סובר שאם נשתייר שו"פ הרי היא מקודשת ולא אמרינן שמלוה להוצאה ניתנה. (עי' בע"י.)

לח) במאי קמיפלגי.

פירש"י וז"ל, אי בלהוצאה ניתנה פליגי סוף סוף כתנאי אמרה לשמעתי עכ"ל. יש לעיין למה לא פי' דאי בלהוצאה ניתנה פליגי א"כ למה סובר ר"ש בן אלעזר בשם ר"מ שהיא מקודשת רק כשהמעות הן בעין (וכדקאמר שצריכים נשתייר שו"פ כמו בפקדון) הלא גם אם אינם בעין תהי' מקודשת בזה שהוא מוותר לה מעתה על החיוב להעמידם בעיסקא. ועיין לעיל בהערה כ"א ובהערה כ"ט. (עי' בחידושים באות ע"ט.)

**לט) מה שאלה דהדרה בעינא
חייב באונסים מלוה לא
כ"ש.**

פי' משום דהוה בחינה יותר גדולה של כל הנאה שלו שהרי אינו מחזיר את אותם מעות אלא מעות אחרים.

**מ) לאונסים כו"ע לא פליגי
דברשות ליה קיימי.**

מסוגיית הגמ' יוצא שלאחר משיכה הרי הוא חייב באונסים אבל הבעלים יכולים עוד להתחרט, ודבר זה צריך ביאור, דהא ממ"נ אם הוא כבר נעשה בגדר שואל למה יכולים הבעלים להתחרט. (עי' בחידושים באות פ"ד.)

**מא) עד כאן לא פליגי אלא
במלוה דלא הדרה בעיני
אבל בשאלה דהדרה בעיני
ד"ה ביקע בו אין וכו'.**

מה היא סברת חילוק זה.

מב) רש"י ד"ה וקאמרי.

וז"ל, ואם שלח בה יד להוציא ממנה שוה פרוטה הרי החזיק בהם ואין הבעלים יכולין לחזור וכו' עכ"ל. מה היא סברת דבר זה, דלמה מהני מה שהוציא ליתר הכסף.

האם בשואל שני קרדומים וביקע באחד מהם הרי זה מועיל שהבעלים אינם יכולים לחזור גם מהשני.

מג) תד"ה אלא.

וז"ל, אבל לענין להתחייב באונסין כי לא ביקע בו נמי חייב באונסין כדאמר בפרק השואל וכו' עכ"ל. צ"ע למה הוצרכו להביא מפרק השואל הלא כן מבואר בסוגיין דאמרינן "מה שאלה דהדרה בעינא חייב באונסים" וקאי על לא ביקע.

מד) והירשה עליהם.

למה לא נקט התנא שמכר לה ומה היא כוונתו בזה שנקט שכתב לה הרשאה (וכמש"כ רש"י). ובאמת לקמן מסקינן שאירי הכא באופן שהקנה לה את החוב במעמד שלשתן וא"כ צ"ע כהנ"ל למה צריכים הרשאה. (עי' בר"ן, ובריטב"א, ובהמקנה, ובע"י, ובחידושים באות צ"א סק"ג.)

מה) היינו מלוה ביד אחרים.

אולי חילקם התנא משום שרצה לומר ציור של הירשה עליהם. (עי' בההערה הקודמת.)

מו) אלא לאו בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קמפלגי.

צ"ע א"כ למה נקט התנא דוקא ציור של מלוה בשטר. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ובפ"י ד"ה נימא כתנאי.)

מז) אלא לאו בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קמפלגי.

צ"ע דלפ"ז במאי פליגי בנוגע להסיפא של מלוה ביד אחרים, דאם נאמר דפליגי במעמד שלשתן וכמו שהסיקו לקמן א"כ יוצא שעירב התנא שתי פלוגות שאינן שייכות אחת בהדי השני'. (עי' בפ"י בד"ה נימא כתנאי.)

מח) אלא לאו במקדש במלוה קמפלגי.

למה לא דחו שהם חולקים במלוה ברשות מלוה לחזרה (ובאופן שעוד לא הוציאה כלום מהמעות) וכמו לעיל. (עי' במהרש"א, ובמהר"ם, ובשיטה שלא נודעה למי, ובחידושים באות פ"ז.)

מט) אלא לאו במקדש במלוה קמפלגי.

הנה לפי זה לכאורה צ"ל שגם לעיל פליגי ת"ק ורשב"א בשם ר"מ בדרב ולא בענין מלוה ברשות בעלים לחזרה (דהא אי פליגי במלוה ברשות בעלים לחזרה א"כ יוצא שלכו"ע אם כבר הוציאה מקצת אי אפשר לקדשה).

והנה לעיל כשרצו לומר שרשב"א בשם ר"מ בהברייתא דלעיל סובר כמו רב, הרי יוצא לנו שבכל זאת צריכים שישתייר שוה פרוטה וכמו שאמר רשב"א שם שמלוה הרי היא כפקדון, אבל הכא משמע שלפי רבי מאיר המקדש במלוה דידה מקודשת אפילו אם לא נשתייר כלום. (עי' בע"י, ובמהרש"א, ובשיטה שלא נודעה למי.)

נ) בפלוגתא דרבי ורבנן.

צ"ע למה נקטו ר"מ ורבנן את מחלוקתם דוקא בציור של קידושין. (עי' בפ"י בד"ה נימא כתנאי.)

נא) אותיות נקנות במסירה.

יש לעיין אם רבי סובר שה"ה שהן נקנות בכתיבה לחוד. והרי במלוה על פה חזינן דמהני הרשה עליהם וכתב רש"י וז"ל, כתב לה הרשאה עליהן עכ"ל.

נב) וכל שיעבודי.

דאם לא כתב לה כך, יכול להיות שהוא מקנה רק את הנייר.

נג) רש"י ד"ה נימא כתנאי.

וז"ל, הא דרב וכו' עכ"ל. פי' ואין הכוונה להא דרב הונא.

נד) תד"ה לעולם.

וז"ל, וא"ת ומאי שנא והא אידי ואידי מלוה היא עכ"ל. צ"ע למה הקשו רק על

המסקנא הלא כבר לפני זה מוכח שמלוה דאחרים ושטר חוב דאחרים שונים ממלוה דידה, דהא משמע שאם הכוונה בשטר חוב היא לשטר חוב דאחרים לא קשה מידי על רב. (עי' בע"י).

נה) בא"ד.

וז"ל, וי"ל וכו' עכ"ל. דבריהם צ"ב. (עי' בחידושים באות פ"ח).

דף מ"ח ע"א

א) ומחלו מחול.

צ"ע דמשמע שאע"פ שהוא יכול למחול אבל אינו יכול לתבוע את הלוה ולגבות. ולכאורה צ"ב דממ"נ האם הוא הבעלים על החוב או האם אינו הבעלים על החוב. (עי' בריטב"א, ובשיטה שלא נודעה למי, ובחידושים באות צ"א).

ב) ואפילו יורש מחול.

מה היא הרבותא בזה שירש מחול.

ג) אשה נמי לא סמכה דעתה.

כלומר שכמו שאם מקנהו קרקע אינו סומך דעת וכמו שכתב רש"י, אשה נמי לא סמכה דעתה.

מיהו צ"ע דא"כ קשה למה מהני מכירת שטרות, הלא נימא שהקונה אינו סומך דעת. (עי' בחידושים באות צ"ב).

גם צ"ע דאם נאמר שבכל מוכר, הכסף צריך להיות נתון לשם תשלומין או תחילת תשלומין, משא"כ בקידושין נתינת הכסף הרי היא רק מעשה בעלמא לשם עשיית קנין, א"כ אולי משום כך רק במכר מפריע מה שהוא חושש שאח"כ ימחול כי זה גורם שאינו חשיב בעיניו בגדר תשלומין, משא"כ באשה הרי מכיון שהוא נותן לה

עכשיו את החוב א"כ שפיר יש כאן מעשה קנין.

ד) במלוה על פה פליגי בדרב הונא וכו'.

למה לא אמרו אוקימתא זה גם במלוה בשטר. האם זה משום שבמלוה בשטר לא מהני מעמד שלשתן. (עי' במהר"ם.) ומתוס' בד"ה כי וכו' מבואר דס"ל ששפיר מהני מעמד שלשתן במלוה בשטר, שהרי כתבו שהדין של שמואל של מוכר שטר חוב לחבירו איירי באופן שאין הלוה כאן כי אילו הי' הלוה כאן הי' מועיל מדין מעמד שלשתן. (עי' בחידושים באות צ"ג.)

ה) רש"י ד"ה ואפילו יורש.

וז"ל, של מלוה עכ"ל. צ"ע ואלא דמאן.

ו) רש"י ד"ה מחול.

וז"ל, שהלוה לא נתחייב ללוקח כלום אלא מחמת המוכר והרי מחלו אצלו עכ"ל. משמע מדבריו דלא כביאורם של תוס' כאן בשם הי"מ. (עי' בחידושים באות צ"א.)

ז) תד"ה המוכר.

וז"ל, יש מפרשים היינו טעמא דמחלו מחול משום דקנין שטר אינו אלא מדרבנן ולא אלים להפקיע כח הראשון שלא יוכל למחול אותו עכ"ל. צ"ע דהא קנין דרבנן מועיל לדאורייתא, ואם אינו מועיל א"כ איך אפשר לקדש אשה עם שט"ח דאחרים, וכן איך אפשר לקדש במלוה על פה ע"י מעמד שלשתן. (עי' בפ"י, ובאבני מילואים בס"י כ"ח סקל"ג בד"ה והרמב"ן וכו' ולהלן שם, ובחידושים באות צ').

ח) תד"ה כי קאמר רב בפקדון אבל במלוה לא.

וז"ל, וקמפלגי בדשמואל וכו' א"נ סברי כשמואל ובסמכה דעתה קא מיפלגי עכ"ל.

יא) בא"ד

וז"ל, והא דקאמר לעיל המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול היינו דוקא כשאין הלוח בפנינו בשעה שמכר לו את השטר עכ"ל. צ"ע אולי איירי באופן שהלוח בפנינו רק שלא נתכוונו לקנין מעמד שלשתן.

יב) וחכמים אומרים שמין את הנייר.

בתוס' לעיל בסוף דף ז' מבואר שאם סוברים שבכל דהו לכו"ע לא בעינן שומא, אז י"ל שהכוונה בשמין היא שישומו את השטר לאחר הקידושין. ולפ"ז טעמו של רבי מאיר למה אינו סובר ששמין את הנייר הוא משום שאין דעתה אנייר ומש"ה מכיון שאינו יכול להועיל מטעם קידושי שטר וכמו שמבואר להלן בגמ' ה"ה שאינו מועיל מטעם קידושי כסף.

ועוד מבואר בתוס' שם שאם נאמר שרבה רוב יוסף בדף ז' פליגי נמי בכל דהו א"כ לפי המ"ד שסובר שבכל דהו שפיר צריכים שומא א"כ בע"כ צ"ל דאיירי באופן ששמו לפני הקידושין ולכן קאמרי חכמים שהיא יכולה להתקדש עם שוויות הנייר. ולפ"ז י"ל שאם הי' בו שו"פ אז בודאי גם רבי מאיר הי' מודה שהיא מקודשת מטעם קידושי כסף רק שר"מ איירי באופן שלא הי' בהנייר שוה פרוטה ולכן אינה מקודשת, ולעולם בענין שמין הרי הוא סובר כמו חכמים. ועיין עוד להלן בהערה י"ט.

יג) אילימא שטר חוב דאחרים קשיא דר"מ אדר"מ.

צ"ע דאם איירי בשטר חוב דאחרים, א"כ מכיון שחכמים סוברים שאינה מקודשת משום שאיירי באופן שלא הקנה לה בקנין המועיל א"נ משום שאינה סומכת דעת שלא ימחול להלוח, א"כ למה סוברים

הנה לפ"ז יש לעיין איך נעמיד את מחלוקתם במלוה בשטר, דלכאורה גם שם נצטרך לומר שפליגי בדבר זה, וא"כ תרתי למה לי. דהנה אי אפשר לומר שבמלוה בשטר פליגי בדרכי או בדרב פפא, דהא גם אם נאמר שרבי מאיר לית לי' דרב פפא, או סובר כרבי, הרי נצטרך להוסיף שהוא סובר שמחילה לא מהני או שהיא סומכת דעת. ועוד דמאחר שרבנן סוברים שהוא שפיר יכול למחול וכן שאינה סומכת דעת שהרי זהו טעמם במלוה על פה, א"כ למה צריכים להא שרבנן סוברים כרבנן דרבי או כרב פפא. וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שגם מחלוקתם במלוה בשטר הוא בדשמואל (ולעולם איירי באופן שהקנה לה את השטר בדרך שלכו"ע הרי זה מועיל), וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לן שני הציורים. (עי' בר"ן, ובריטב"א.)

ט) בא"ד.

וז"ל, שמע מינה שאפילו שמואל מודה דהמקנה לחבירו במעמד שלשתן ומחלו אינו מחול עכ"ל. צ"ע דלעיל כתבו שהטעם למה המלוה יכול למחול לאחר שמכר את השטר הרי זה משום שמכירת שטרות מהני רק מדרבנן, וא"כ צ"ע דהא גם מעמד שלשתן מהני רק מדרבנן, וא"כ למה שונה מעמד שלשתן ממכירה. (עי' בפ"י, ובאב"מ בסי' כ"ח סקל"ד, ובחידושים באות צ').

י) בא"ד.

וז"ל, אלא מדלא קאמר הכי שמע מינה דאפילו שמואל מודה דהמקנה לחבירו במעמד שלשתן ומחלו אינו מחול עכ"ל. צ"ע דאכתי למה אי אפשר להעמיד באופן שהקנה את המלוה על פה בדרך אחרת ולא במעמד שלשתן, ופליגי בדשמואל א"נ באם סמכה דעתה. האם מוכח מזה שאפשר להקנות מלוה על פה רק ע"י מעמד שלשתן. (עי' בר"ן, ובריטב"א.)

חכמים ששמין את הנייר, דלמה נעשה הנייר שלה, הלא כמו שאינה קונה את החוב הה"נ שאינה קונה את הנייר, וכן אין היא סומכת דעת על הנייר דהא אם המקדש ימחול להלוה הרי תצטרך להחזיר את הנייר להלוה כיון שהוא שילם עבור עשיית השטר. ועוד דאפילו אם היא שפיר מקבלת את הנייר וכן סומכת דעת עליו אבל הוא הרי קידשה גם עם החוב וא"כ מ"ש מאמר לה במנה זו דאם נמצא חסר אינה מקודשת. (עי' בר"ן, וברשב"א, ובקצה"ח בסי' ס"ו כ"ז, ובהמקנה.)

יד) קשיא דר"מ אדר"מ.

למה לא קשיא גם דרבנן אדרבנן, דהא לעיל קאמרי שאינה מקודשת ואילו הכא מספקא להו, וכן לעיל לא אמרי ששמין את הנייר ואילו הכא קאמרי ששמין את הנייר. (עי' בריטב"א, ובשיטה שלא נודעה למי, ובר"ן בכתובות בדף מ"ה ע"א שברי"ף בשם הרשב"א, ולקמן בהערה כ"ג.)

טו) אלא בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קמיפלגי.

גם כאן צ"ע הלא השטר חוב שייך לה וא"כ בדידה קמקדשה. (עי' בר"ן, ובאבני מילואים בסי' כ"ח סק"כ.)

טז) אלא בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קמיפלגי.

למה גם כאן לא אמרה הגמ' שרבנן ספוקי מספקא להו. (עי' בפ"י, ולקמן בהערה כ"ג.)

יז) אלא בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קא מיפלגי.

גם כאן צ"ע דאם פליגי במקדש במלוה למה נקטו דוקא ציור של מלוה בשטר.

יח) אלא בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קמיפלגי.

צ"ע דקשה מר"מ אדר"מ דלעיל קאמר רשב"א בשמו שאם נשתייר שו"פ מקודשת. וי"ל דהכא איירי בשלחה יד במקצת המעות, א"נ באופן שלא נשתייר שו"פ. (עי' בתוס' הרא"ש, ובשיטה שלא נודעה למי.)

גם יש להקשות מרבנן אדרבנן דהא לעיל קאמרי שאפילו אם נשתייר שו"פ אינה מקודשת ואילו הכא מספקא להו. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ולקמן בהערה כ"ג.)

יט) אלא בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קמיפלגי.

האם מה שחכמים אומרים ששמין את הנייר, ורבי מאיר סובר שאין שמין, מיתלא תלי בהשאלה אם במלוה ופרוטה דעתה אמלוה או דעתה אפרוטה. וכן יש לעיין בזה לפי האוקימתא שפליגי בשטר חוב דאחרים, וכן לפי האוקימתות להלן שאירי באופן שנתכוין לקדשה בקנין שטר. (עי' ברמב"ן.)

כ) אלא בשטר חוב דידה ובמקדש במלוה קמיפלגי.

לפי הדרך דאיירי בשטר חוב א"כ למה תניא התקדשי לי בשטר, ולא התקדשי לי בשטר חוב וכדתניא בהברייתא שהביאו לעיל בדף מ"ז ע"ב. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

כא) ארנב"י כגון שקדשה בשטר שאין עליו עדים.

לפ"ז ניחא למה לא קתני שטר חוב. והנה לפי השיטה שבקידושי שטר לא בעינן אמירה, צ"ל שהטעם למה נקט התנא לשון של "אמר לה" (ולא קתני לשון של "קדשה בשטר" שהי' משמע בלי אמירה),

הרי זה משום שבלא האמירה לא שייך להועיל מטעם כסף אפילו אם דעתה שפיר על הנייר דהא ליכא אמירה. אלא שאע"פ שאמר לה התקדשי לי בשטר סובר רבי מאיר שאין דעתה על הנייר ולא אמרינן שכיזון שעשה מעשה אמירה שהוא שלא לצורך בקידושי שטר הרי זה כאומר שרוצה לקדשה גם בהנייר.

כב) ורבנן מספקא להו.

צ"ע למה א"א לומר שרבנן סוברים כר"מ, ונגרוס ואם לאו אינה מקודשת. (עי' במהרש"א, וברמב"ן, ובאור שמח על פ"ג מהל' אישות ה"ד בסוף דבריו.)

כג) רש"י ד"ה מספקא להו.

וז"ל, ולתי' זה וכו' עכ"ל. למה רק לתי' זה. וי"ל כי לפי האוקימתא שבמקדש בשטר חוב קמיפלגי יהי' קשה דרבנן אדרבנן דהא לעיל קאמרי בתורת ודאי שאינה מקודשת בין במלוה דידה ובין בשטר חוב דאחרים.

מיהו אם ההכרח לומר באוקימתא זו שספוקי מספקא להו הרי הוא משום שלא סיימו "ואם לאו אינה מקודשת" (עי' במהרש"א), א"כ הכרח זה קיים גם לפי האוקימתות הקודמות. (עי' בפ"י.)

כד) רש"י ד"ה כרתי.

וז"ל, משוי לי' ספר כריתות עכ"ל. הנה לפי ר"א לכאורה הי' נראה לומר שהכוונה היא שעדי מסירה עושים את עצם הכריתות. וצ"ל שכוונת רש"י לפי רבי אלעזר היא שעדי מסירה עושים שהגט יפעול כספר כריתות.

מיהו לפי רבי מאיר יש לפרש כפשוטו והיינו שהעדי חתימה עושים את הגט לחפצא של ספר כריתות.

ולפי ר"מ לכאורה אי אפשר לפרש שהכוונה היא שהעדי חתימה עושים את

עצם הכריתות (וכמו שכתבנו שיש לומר לפי רבי אלעזר), כי גם לפי ר"מ בעינן עדי מסירה, רק שכשאנו רואים אח"כ גט חתום הרי אנו נוקטים שהיו כאן גם עדי מסירה, וא"כ א"א לומר על עדי החתימה לבד שהם עושים את הכריתות.

מיהו אם נאמר שלפי רבי מאיר באמת לא בעינן עדי מסירה, אלא מאחר שחתמו את הגט שוב אמרינן שאנן סהדי שהוא ניתן לה כדין ואפילו אם ידוע שאין עדים על זה, א"כ לפ"ז לכאורה שפיר הי' אפשר לפרש שהכוונה ב"עדי חתימה כרתי" היא שעדי החתימה עושים את הכריתות.

כה) מה הוי' דכסף לא בעינן לשמה.

איך שייך בכסף מציאות של לשמה. (עי' בחלק א' בדף ט' הערה ט"ז.)

כו) בתר דבעיא הדר פשטה ויצאה והיתה וכו'.

למה פשט כן. (עיי"ש בהערה י"ח.) גם יש לעיין דמעתה למה לא הדר מקשינן הוי' דכסף להוי' דשטר ונאמר שגם בכסף בעינן לשמה. (עיי"ש בהערה י"ז.)

כז) כתבו לשמה ושלא מדעתה.

למה הזכירו שכתבו לשמה יותר משאר דיני גט, הלא דבר זה אינו נוגע למחלוקתם בענין אם בעינן דעתה. (עיי"ש בהערה י"ט.)

כח) רש"י ד"ה נימא כתנאי.

וז"ל, במקדש במלוה עכ"ל. כוונתו היא לאפוקי שלא נימא שהכוונה היא לדשמואל א"נ לדרב הונא אמר רב.

כט) רש"י ד"ה אינה מקודשת.

וז"ל, ואפילו הנייר שוה פרוטה וכו' עכ"ל. עיין לעיל בהערה י"ב.

(ל) בא"ד.

וז"ל, דלאו דעתה להתקדש בפרוטת הנייר עכ"ל. ולקמן בד"ה שמין וכו' כתב ג"כ "דעתה", וכן לקמן בד"ה מספקא להו וכו' כתב ג"כ "דדעתה", והי' משמע מכל זה שהשאלה היא רק על דעתה. מיהו בד"ה מספקא וכו' כתב "דדעתיהו". (עי' בחידושים באות צ"ד.)

(לא) רש"י ד"ה אלא לאו בשטר חוב דידה.

וז"ל, שיש לו מלוה עלי' עכ"ל. למה לא ביאר כן לעיל בדף מ"ז ע"ב דגם שם הוזכר "שטר חוב דידה".

(לב) שלא מדעתה.

וז"ל, לא ידעה כשנכתב עכ"ל. משמע שלכל היותר צריכים רק דעתה אבל לא צריכים שתעשה את הסופר שליח. (עי' בדף ט' הערה כ"ג.)

(לג) רש"י ד"ה אינה מקודשת.

וז"ל, אף הוי' בעינן דעת מקנה והיא האשה שמקנה את עצמה לבעל השטר עכ"ל. לעיל בדף ט' על מאי דאמרינן אף כאן דעת מקנה פירש"י וז"ל, דהיינו האשה שנקנית לבעל עכ"ל. ויש לעיין אם לשון הגמ', וכן דברי רש"י כאן, הם דלא כדברי הר"ן המפורסמים בנדרים דף ל' שאין האשה מקנה את עצמה להבעל אלא רק מבטלת ומפקרת את עצמה וכל הקנין הרי הוא רק מצד הבעל.

(לד) תד"ה אילימא.

וז"ל, וא"ת ומאי קושיא לישני דלעיל מיירי דאמר ל' קני לך שטר וכל שיעבודי' והכא מיירי דלא אמר ל' עכ"ל. יש לפרש שכוונתם היא שלעיל מיירי באופן שעשה רק מסירה ופליגי רבי מאיר וחכמים במחלוקתם של רבי ורבנן אם סגי במסירה,

והכא איירי באופן שגם כתב רק שלא כתב וכל שיעבודי' (ומש"כ תוס' "אמר" לאו דוקא הוא) ופליגי בדרב פפא.

מיהו לכאורה ה"ה שהיו יכולים להקשות דנימא שר"מ סובר כרבנן שצריכים כתיבה ומסירה ושלעיל איירי באופן שעשה גם כתיבה וגם מסירה (וטעמא דרבנן הוא משום חשש מחילה וכשמואל), והכא איירי באופן שלא עשה כי אם מסירה. (עי' במהרש"א, ובהמקנה.)

(לה) תד"ה ורבנן מספקא להו.

וז"ל, דאי אמרת דאין צריכה גט וכו' עכ"ל. מה הוסיפו בדבריהם אלו שאינו בכלל דבריהם עד כאן. (עי' במהרש"א.)

(לו) בא"ד.

וז"ל, וא"כ מאי האי דקאמר וכו' עכ"ל. בהשקפה הראשונה כן היא הגירסא הנכונה בדבריהם. (עי' במהרש"ל, ובמהרש"א, וברש"ש.)

(לז) תד"ה שמין.

וז"ל, אבל לר"מ אפילו איכא בנייר שוה פרוטה אינה מקודשת דאמר עדי חתימה כרתי הקידושין עכ"ל. לכאורה היו צריכים לומר אינה מקודשת משום שאין דעתה על הנייר. (עי' במהרש"א.)

(לח) בא"ד.

וז"ל, וא"ת לרבנן אמאי שמין את הנייר אפילו כי ליכא בנייר שוה פרוטה מקודשת מספק כרבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי עכ"ל. קשה להבין מה הי' קשה להם הלא תרוצם פשוט הוא.

(לט) עשה לי שיריים וכו'.

צ"ע איך מהני הלא הוה ציור של אמרה היא. (עי' בהגהות יעב"ץ בסוף המסכתא, ובב"ש בסי' כ"ח סקל"ט, ובט"ז בסקכ"ז,

ובאבני מילואים בסקמ"א בד"ה אמנם כיון וכו'.

(מ) אלא במאי בו מקדשא.

צ"ל אלא במאי מקדשא. (עי' בהגהות מראה כהן בסוף המסכתא.)

(מא) אלא במאי מקדשא.

כלומר וקשה אפילו אם נאמר שהמקדש במלוה מקודשת. מיהו צ"ע למה באמת אינה מקודשת לפי המ"ד שסובר שהמקדש במלוה מקודשת שהרי הוא מוחל לה את המלוה. (עי' ברש"י בסוף העמוד כאן, ובתוס' בב"ק דף צ"ט ע"א, ובחידושים באות צ"ט.)

עוד קשה דאפילו אם סוברים שהמקדש במלוה אינה מקודשת הדין נותן שכאן תהי' שפיר מקודשת, והיינו משום שהכא אין זה כמו מקדש במלוה שיש עלי' כבר, אלא הרי הוא כאומר לה שבכל שעה ושעה לא תחול המלוה שצריכה לחול, וא"כ הרי זה כמו לפי המ"ד שסובר שאין לשכירות אלא לבסוף דלדידי' הרי היא מקודשת עם מה שהוא אומר שהמלוה שצריכה לחול בסוף לא תחול, וא"כ הדין נותן שכן יהי' גם לפי המ"ד שסובר שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, כי הרי הוא כאומר לה כך בכל שעה ושעה, וא"כ הרי הוא כמונה והולך ולמה אינה מקודשת בסוף כמו באומר באלו. ואפילו אם נאמר שאין כאן אמירה, אבל מהגמ' משמע שאין הטעם משום שחסרה אמירה אלא משום שחסר כסף קידושין. (עי' ברשב"א בד"ה מר סבר וכו', ובחידושים באות צ"ח.)

(מב) אלא לאו בממון אחר.

צ"ע למה הוצרכו חכמים לומר דבר זה הלא היו צריכים לומר רק שאינה מקודשת בהמלוה.

(מג) וסברי דכולי עלמא ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף.

צ"ע למה ס"ד כן יותר מלומר שפליגי בענין שכירות ושכו"ע מודו שהמקדש במלוה אינה מקודשת. (עי' בהסוגיא בב"ק דף צ"ט ע"א.)

(מד) וסברי דכולי עלמא ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף והוה מלוה.

צ"ע למה אינו יכול לקדשה בהפרוטה האחרונה כמו שהוא יכול לקדשה עם כל השכירות למ"ד אין לשכירות אלא לבסוף. (עי' בתוס' רי"ד, ובחידושים באות צ"ו וצ"ז.)

(מה) ומר סבר המקדש במלוה אינה מקודשת.

צ"ע דא"כ מה יעזור אם הוא נותן לה גם ממון אחר אם סוברים שמלוה ופרוטה דעתה אמלוה. (עי' בשיטה שלא נודעה למי בתחילת דבריו על ע"ב.)

(מו) ומר סבר המקדש במלוה אינה מקודשת.

צ"ע דהוי מלוה שיש עלי' משכון דמקודשת כמו שאמר רנב"י לעיל בדף י"ט ע"א. (עי' ברמב"ן, וביתר הראשונים כאן, ובחידושים באות ק"ב.)

(מז) רש"י ד"ה אלא במקדש במלוה קמיפלגי.

וז"ל, כל פרוטה ופרוטה כשנגמרה נתחייב בה וכו' עכ"ל. למה לא כל משהו ומשהו. (עי' בתוס' רי"ד כאן, ובחידושים באות צ"ו.)

(מח) בא"ד.

וז"ל, דקסברי כולהו ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף, כל פרוטה ופרוטה

כשנגמרה נתחייב בה בעל המלאכה לפועל בשכירות עשיית המלאכה, הלכך כשמחזירין לה ההוא הויא לה מלוה למפרע עכ"ל. מהו הגדר של מה שכתב דהויא לה מלוה למפרע. (עי' בחידושים באות צ"ט).

מט) תד"ה דכ"ע.

וז"ל, אין לדקדק מכאן דהלכה דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף דהא לא הומ"ל דכ"ע אינה לשכירות וכו' עכ"ל. גם בלא"ה הלא אמרינן שהוא הדין שי"ל דפליגי בהא גופא אם ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף או אם אינה לשכירות אלא לבסוף, ויש ליישב.

דף מ"ח ע"ב

נ) אינה לשכירות אלא לבסוף. פירש"י וז"ל, כשמחזירין לה עכ"ל. צ"ע למה פי' כן ולא פי' שהכוונה היא כשהוא גומר את הכלי. (עי' בחי' באות צ"ז).

נא) אינה לשכירות אלא לבסוף. פירש"י וז"ל, והרי לשם קידושין הוא מוחלו אצלה ואין כאן מלוה כשמחזירין לה עכ"ל. צ"ע למה אין כאן אותו חסרון שיש במקדש במלוה דהא אין כאן כסף אלא רק מחילת מלוה. (עי' בפ"י, ובחידושים באות ק"ג).

נב) אומן קונה בשבח כלי. מה היא כוונת לשון זה, הלא ביותר הו"ל למימר אומן קונה "שבח" כלי ולא "בשבח" כלי. (עי' בחידושים באות ק"ד).

נג) מלוה ופרוטה דעתי' אפרוטה. לעיל בדף מ"ו ע"א הגירסא היא

"דעתה" אפרוטה. (עי' בחמדת שלמה בד"ה עוד נראה בעז"ה, ולעיל בדף מ"ו בהערה כ', ובחידושים באות צ"ד).

נד) מלוה ופרוטה דעתה אפרוטה.

איך יתכן לומר שהעיקר אצלה היא הפרוטה ולא מחילת המלוה ששונה הרבה יותר מפרוטה. (עי' בשו"ת הרשב"א שהביא האב"מ בסי' כ"ח סק"ל"ז).

נה) מלוה ופרוטה דעתה אמלוה.

צ"ע דא"כ מה יעזור מה שהוא נותן לה ממון אחר הלא אכתי דעתה אמלוה. (עי' בשיטה שלא נודעה למי).

נו) בשכר שאעשה עמך.

האם סגי באמירה זו שהוא אומר לה לפני שהתחיל לעשות. (עי' בתוס' ר"ד בדף ס"ג, ובחמדת שלמה בד"ה עי' בח"מ, ובחידושים באות צ"ז סק"ג).

נז) בין ת"ק לר"נ איכא בינייהו שכירות.

למה לא איכא בינייהו אומן קונה בשבח כלי דת"ק סובר אומן קונה בשבח כלי רק שבשכר שעשיתי איירי בשכר החזיר. (עי' בשיטה, ובהמקנה על תד"ה דכ"ע).

נח) רש"י ד"ה והכא באומן. וז"ל, והרי הוא כמוכרו לו עכ"ל. למה לא מוכרו ממש. (עי' בחזו"א בחו"מ סי' כ"ב סק"ח).

נט) רש"י ד"ה בשכר שעשיתי עמך.

וז"ל, דהויא לה כמלוה עכ"ל. למה לא מלוה ממש וכמש"כ להלן בד"ה וכו"ש וכו' דהויא לה "מלוה גמורה".

(ס) התקדשי לי בכוס זה של יין ונמצא של דבש וכו' אינה מקודשת.

יש לעיין למה סוברים רבנן שאם הטעה לשבח אינה מקודשת. ואפילו אם שייך לומר שאולי היא צריכה דוקא להדבר הזול וכן שניחא לה בעני יותר מעשיר, אבל לכה"פ ישאר הדבר ספק קידושין, ולמה סוברים חכמים שבתורת ודאי אינה מקודשת. (עי' במהרש"א, ובע"י, ובחי' באות ק"ז*.)

(סא) רבי שמעון אומר אם הטעה לשבח מקודשת.

איך מתוקמי דבריו בהציוור של על מנת שאני עני ונמצא עשיר, הלא התם התנה תנאי מפורש בלשון של על מנת, ואין כאן קיום התנאי.

(סב) רש"י ד"ה במיא.

וז"ל, דלא חשיבא ולא היתה דעתה אלא לכלי עכ"ל. פי' דעל זה קאי בו ולא במה שבתוכו, והמים אינם מצטרפים לטובה פרוטה וכמו שפירש"י לעיל שאירי לענין הצטרפות לטובה פרוטה. וצ"ע דאם הכלי אינו שו"פ פרוטה למה חשוב הוא יותר מן המים. ויש ליישב.

(סג) תד"ה הא במיא.

וז"ל, לכן פר"ת במיא בו ובמה שבתוכו שהמים בטלים לגבי הכוס, בחמרא בו ולא במה שבתוכו שהיין חשוב ואינו בטל לגבי הכוס ומ"מ אינו חשוב כל כך שנאמר דדעתה תהא על היין, אבל בציהרא במה שבתוכו דחשוב יותר מן הכוס אבל לא בו דהכוס אינו בטל לגבי ציהרא עכ"ל. הנה לכאורה צ"ל שר"ת אירי באופן שהכוס שוה יותר מפרוטה דהא אם הוא שוה רק פרוטה קשה למה במיא המים בטלים לגבי הכוס. ויש לדחות.

גם יש לעיין למה בחמרא אמרינן שאין היין חשוב כל כך שנאמר שדעתה של האשה היא על היין, דלמה לא תהי' דעתה על היין אם הכוס אינו שוה אפילו פרוטה, ואפילו אם הכוס שפיר שוה פרוטה ג"כ קשה למה עדיף הוא מהיין.

ומזה שכתבו שציהרא שוה יותר מן הכוס מוכח שאירי שהיין שוה פחות מן הכוס (ובריטב"א איתא להדיא שהכוס שוה יותר מהיין).

ואולי לכל משקה יש סוג כוס נפרד.

(סד) בא"ד.

וז"ל, לכן פר"ת וכו' עכ"ל. הנה לפי ר"ת בו ולא במה שבתוכו אירי בכוס של יין. וצ"ע דהא מהמשנה חזינן שהוא שפיר מקדשה בהיין שהרי אם אינו מקדשה בהיין מאי איכפת לן אם באמת יש בו דבש. וי"ל דהברייתא של בו ולא במה שבתוכו אירי בשאמר התקדשי לי בכוס זה סתם ולא אמר בכוס זה של יין. (עי' בחלקת מחוקק בס' כ"ט סק"י"ח, ובבית שמואל שם.)

(סה) בא"ד.

וז"ל, ומיהו קושיא דר"ת לאו קושיא היא דהרי מצינו בגמ' דאינו חושש לסדר הברייתא כדאמר בפרק הישן גבי ולא יישן וכו' עכ"ל. הנה לכאורה ר"ת יפרש שהתם לא הקפידה הגמ' על הסדר כי מוכח בפשיטות איזו אוקימתא שייכת לאיזו ברייתא, אבל הכא שאין הדבר מבורר בפשיטות, היתה הגמ' צריכה להקפיד על הסדר.

(סו) ולית לי לר"ש יין ונמצא חומץ חומץ ונמצא יין שניהם יכולין לחזור בהם.

צ"ע מה הוא הדמיון, הלא התם חיפש הלוקח לקנות יין וא"כ פשיטא שהוא מקח טעות, אבל הכא נהי שאיכא דניחא לי

בכספא אבל מהיכא תיתי שנחשוש שהאשה רוצה דוקא כסף. (עי' ברשב"א, ובתוס' רי"ד, ובע"י, ובחידושים באות ק"ז.)

סז) ה"נ איכא דניחא לי בכספא ואיכא דניחא לי בדהבא.

משמע שהקושיא היא רק על כסף וזהב אבל לא על יין ודבש ועני ועשיר, אלא התם שפיר קאמר רבי שמעון שאם הטעה לשבח הרי היא מקודשת, וצ"ע מאי שנא. (עי' במהרש"א.)

סח) כגון שאמר לשלוחו הלוני דינר של כסף ולך וקדש לי אשה.

אבל אם נתן לו דינר של כסף, בודאי לא אמרינן מראה מקום הוא לו. וצ"ע דגם שם נאמר שכוונתו היא לומר שיש לי עכשיו רק של כסף אבל אתה יכול לקדשה גם בשל זהב.

סט) הלוני וכו'.

הנה בכה"ג מעולם לא זכה בהכסף קידושין, וא"כ לכאורה צריכים להגיע לדין עבד כנעני לפי רש"י לעיל בדרף ז' ע"א שגם כששויו שליח צריכים להגיע לדין עבד כנעני היכא שהכסף הוא של השליח, ודלא כהריטב"א שם. (עי' בחלק א' אות ק"ג.)

ע) מר סבר קפידא.

למה הוי קפידא ואינה מקודשת, אם משום שהוא יצטרך לשלם להשליח דינר של זהב הלא לא יצטרך כיון שנתן לה זהב אדעתא דנפשי'. (עי' במהרש"א, וברשב"א, ובחידושים באות ק"ט.)

עא) נמצא, מעיקרא נמי דזהב הוה.

צ"ע דהי' יכול להקשות גם איך תני התקדשי לי בדינר כסף הלא השליח אמר לה בדינר זהב. (עי' ברש"ש.)

עב) מפלוני שאמר לי התקדשי לי בדינר של כסף.

פי' וחזר המקדש ואמר לשון קידושין גם להשליח לפי השיטה שסוברת שצריכים אמירה בשעת הנתינה. (עי' בחידושים באות צ"ח.)

עג) ומר סבר מראה מקום הוא לה.

פירש"י וז"ל, ומיהו היכא דטעאי איהי גופה לא פליג ר"ש עכ"ל. מה היא סברת חילוק זה. (עי' ברש"ש.)

עד) ומאי נמצא דקא צייר בבליחא.

למה צריכים דבר זה ולא סגי כשידע השליח מיד. (עי' ברש"ש.)

עה) תד"ה איכא דניחא לי בכספא ולא ניחא לי בדהבא.

וז"ל, פי' וכגון שצריכה כסף להשלים תכשיט של כסף שעושה עכ"ל. לכאורה אין דבריהם מובנים, כי אם הקושיא קשה רק בצירור זה, א"כ למה לן לומר דאיירי בצירור זה ולהקשות קושיא על רבי שמעון. ולכאורה היינו משום שבע"כ צ"ל דאיירי בכה"ג משום שאל"כ מהו טעמם של רבנן שסוברים שלא ניחא לה בשל זהב. מיהו באמת גם בהצירור הזה קשה להבין למה לא ניחא לה בשל זהב הלא היא יכולה למוכרו בשביל דינר של כסף ועוד ישאר

דף מ"ט ע"א

(א) פשוט שכתבו עדיו מאחוריו ומקושר שכתבו עדיו מתוכו שניהם פסולים.

פירש"י וז"ל, שלא נעשו כתיקון חכמים עכ"ל. משמע שאפילו אם בתוך התקנה לא תיקנו דין של פסול אבל בכל זאת הרי הוא פסול כי הרי זה דין כללי שאם לא עשו כתיקון חכמים הרי זה פסול. מיהו עיין להלן בהערה ג'.

ברם אכתי צריכים לדעת למה תיקנו בכלל שבפשוט יהיו עדיו בתוכו ובמקושר יהיו עדיו מאחוריו. (עי' בתוס' הרא"ש בד"ה שניהם פסולים.)

(ב) שיכול לעשותו פשוט.

פירש"י וז"ל, וטעמא דת"ק מפרש התם דקסבר אין יכול לעשותו פשוט מפני שהמקושר והפשוט אין זמנו שוה שאין כותבין זמן למקושר מאותה שנה אלא משנה אחרת עכ"ל. צ"ב א"כ מאי טעמא דר' חנינא בן גמליאל. (עי' בגמ' שם.)

(ג) כו"ע לא פליגי דודאי קפידא.

אבל בלא הטעם של קפידא אינו פסול מחמת העובדא ששינה מן המנהג. (עי' לעיל בהערה א'.)

(ד) מר סבר קפידא.

פירש"י וז"ל, ודווקא אמר לי' לעשותו פשוט עכ"ל. מה הוא הטעם של הקפידא. (עי' לעיל בדף מ"ח ע"ב ברש"י ד"ה קפידא, וכן לקמן כאן בד"ה מראה מקום היא לו, ולעיל בדף מ"ח בהערה ע"ו, ובחידושים באות קכ"א.)

(ה) אבל בשבח יוחסין.

פירש"י וז"ל, על מנת שאני ממזר ונמצא

בידה ריווח. (עי' בע"י, ובתוס' רי"ד, ובחידושים באות ק"ז*.)

(עו) מר סבר קפידא ומר סבר מראה מקום היא לו.

הנה רש"י בד"ה ומר סבר מראה מקום היא לו פי' שהכוונה במראה מקום היא לו היא שיש לה מחשבה חיובית שניחא לה גם בדרך אחרת, רק שנתכוונה לומר שאינה רוצה להטריח עליו. וגם הפירוש של קפידא הוא שיש קפידא חיובי וכמש"כ בד"ה קפידא וז"ל, לא היתה חפיצה אלא בשל כסף דאיכא דניחא לי' בכספא עכ"ל. וכן להלן בדף מ"ט ע"א בד"ה מראה מקום היא לו כתב וז"ל, ולתנא קמא הוי קפידא, אי אפשי שתקבלנו אלא שם ואין זה שלוחה במקום אחר עכ"ל. ויש לעיין מה יהי' היכא שלא הי' להמשלח שום מחשבה כלל על האופן השני, ולא נתכוין לא לקפידא ולא למראה מקום, האם עצם העובדא שלא מינהו שליח על האופן השני הרי זה נחשב חסרון. ומהא שהזכירו את העובדא של "מראה מקום" משמע ש"סתם" לא מהני, אבל מצד שני מזה שהזכירו את העובדא של "קפידא" משמע ש"סתם" שפיר מהני. (עי' בחידושים באות קכ"א.)

ואם נאמר שבהציור של "סתם", יכול השליח לעשות גם באופן אחר שלא הזכיר המשלח, כל שאין קפידא בדבר, צ"ל שהטעם הוא משום שאנן סהדי שהי' ממנה אותו גם על זה אילו הי' אסיק אדעתיה וממילא הרי זה נקרא כאילו הי' כאן מינוי גם על זה. (כן כתבו תוס' בכתובות דף י"א בביאור זכי' מטעם שליחות, דהיינו שכיון שאנן סהדי שהי' ממנה אותו הרי זה כמו מינוי מפורש, והקצה"ח בסי' ק"ה סק"א השיג שהרי זה כמו יאוש שלא מדעת דלא מהני, והסיק שנקטינן שהתורה ממנה אותו שליח וילפינן כן מקרא דזכי'.)

שהוא נתין עכ"ל. למה נתין עדיף מממזר.
(ע"י ברש"ש.)

(י) רבי יהודה אומר עד שיקרא
ויתרגם.

לכאורה גם לדידי' סגי בשלשה פסוקים.
(ע"י ברמב"ם, ובטור.)

(ו) מ"ט מסאנא דרב מכרעאי
לא בעינא.

האם היא צריכה באמת לטעון כן אח"כ
וקמ"ל שלא אמרינן שטענתה עומדת כנגד
אנן סהדי אלא אמרינן שבאמת הרבה נשים
דעתן כן.

(יא) יתרגם מדעתי'.
למה חשבה הגמ' שכן היא כוונת רבי
יהודה. (ע"י בתוס' הרא"ש.)

(ז) מ"ט מסאנא דרב מכרעאי
לא בעינא.

לכאורה י"ל שהיינו רק היכא שנמצא
שהוא יותר מיוחס ממנה, וכגון שאמר לה
שהוא ממזר ונמצא נתין, והיא הרי היא
ממזרת, אבל לא שייך לומר כן היכא שהיא
כהנת והוא אמר לה שהוא ישראל ונמצא
שהוא לוי.

(יא*) אלא מאי תרגום תרגום
דידן.

האם הכוונה היא שהוא צריך לדעת את
התרגום בעל פה.

(ח) מתניתין נמי דיקא וכו' ולא
פליג ר"ש.

למה לא דייק אותו דיוק מהבבא של
בן כרך ובן עיר שהוא קודם בהמשנה,
והרי הוא ענין של שבח ממון לפי פירש"י
שם. (ע"י בשיטה שלא נודעה למי,
ובע"י.)

(יב) והמוסיף עליו הרי זה
מחרף.

פירש"י וז"ל, מבזה את המקום, משנה
את דבריו וכו' עכ"ל, כלומר שהוא מבזה
את המקום בזה שהוא משנה את דבריו.
וצ"ע שהרי גם בהציוור של כצורתו
שהביא רש"י, שהוא מתרגם לא תסהיד
על דינא, הרי הוא משנה את דבריו, וא"כ
למה התם הרי הוא נקרא רק בדאי ואילו
הכא הרי הוא נקרא מחרף ומגדף. (ע"י
במהרש"א.)

(ט) אלא פליג ברישא.

פירש"י וז"ל, בבא קמייתא גבי עני
ונמצא עשיר עכ"ל. רש"י נקט דוקא בבא
זו כי בבא זו דומה לממזר ונמצא נתין, כי
הרי זה הבדל במהות הגברא ושייך לומר
שאינה רוצה מדריגה כזו, ובכל זאת סובר
רבי שמעון שלא אמרינן כן אלא אמרינן
שהיא שפיר מקודשת, ומש"ה לא הוצרך
לחלוק בהבבא של לוי ונמצא כהן, אבל
הציורים של יין ודבש, וכסף וזהב, אינן
מענין זה כלל.

(יג) אבל אמר לה קרא אנא עד
דקרי אורייתא נביאי וכתובי
בדיוקא.

האם הוא צריך לדעת גם את התרגום.
(ע"י בחלקת מחוקק ובבית שמואל על
הלכה זו.)

(יד) אבל אמר לה קרא אנא עד
דקרי אורייתא נביאי וכתובי
בדיוקא.

יש לעיין האם היכא שאמר קריינא דסגי
בג' פסוקים האם הוא צריך לדעת אותם

"בדיוקא", רק שלא הזכירו שם דבר זה כי כיון דהוי כמות קטנה א"כ פשיטא שהוא צריך לדעת בדיוקא.

(טו) קריינא, קרא.

מה הוא החילוק במשמעות המלים בין קריינא לקרא. (עי' ברמב"ם, ובע"י).

(טז) חזקי' אמר הלכות ור' יוחנן אמר תורה.

ומסקינן מדרשי תורה. ויש לעיין כמה הלכות ומדרשים צריך הוא לדעת. (עי' בחלקת מחוקק ובבית שמואל על הלכה זו.)

(יז) חזקי' אמר הלכות.

פירש"י הלכה למשה מסיני. ולכאורה כן מפרש רש"י גם להלן דאמרינן שאם אמר לה תנינא הרי הוא צריך לדעת הלכות. וצ"ע למה לא פירש שהכוונה היא למשניות. (עי' ברי"ף, ובטור וש"ע.)

דף מ"ט ע"ב

(יח) מאי תורה מדרש תורה.

לפ"ז לכאורה חזקי' ורבי יוחנן פליגי באותה מחלוקת שחולקים רבי מאיר ורבי יהודה. (עי' בע"י.)

(יט) אלא כל ששואלים אותו דבר חכמה בכל מקום ואומרה.

האם גם כאן הכוונה ב"כל מקום" היא במקום אחד וכמו שפירש"י לעיל לענין תלמיד, או האם הכוונה היא בכל מקום ממש. (עי' בחלקת מחוקק על הלכה זו.)

(כ) כל שחבריו מתיראים ממנו מפני גבורתו.

כאן נקטו חבריו אבל לקמן לענין עשירות נקטו בני עירו.

(כא) מקודשת שמא הרהר תשובה בדעתו.

איך אפשר לומר שהיא מקודשת הלא יתכן שלא הרהר תשובה בדעתו. (עי' בתוס' ר"י הזקן, ובהגהות רעק"א על הלכה זו בשו"ע.)

(כב) וא"ר יוחנן זו חנופה וגסות הרוח וכו'.

למה לא אמרו גם שעשרה קבין של חנופה ירדו לעולם תשעה נטלה בכל או עילם ואחת כל העולם.

(כג) זו עילם שזכתה ללמוד ולא זכתה ללמד.

האם מה שמרדכי לא זכה ללמד הי' משום גסות רוח.

(כד) עשרה קבין עזות.

פירש"י ממזרות עכ"ל. צ"ע למה נקראת ממזרות בשם עזות, ועוד למה לא אמרו להדיא ממזרות. (עי' במס' כלה בהמעשה עם רבי אליעזר ורבי יהושע ור"ע.)

(כה) רש"י ד"ה ה"ג מאי תורה מדרש תורה.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (עי' בריטב"א.)

(כו) רש"י ד"ה בן עזאי ובן זומא.

וז"ל, תלמידים היו ובחורים ולא באו לכלל סמיכה וכו' עכ"ל. לכאורה כוונתו

היא שלא נסמכו משום שהיו עוד בחורים. ויש לעיין האם כוונתו היא שעוד לא היו נשואים או האם כוונתו היא שהיו עוד צעירים. (עי' בסהדרין דף י"ד ע"א ברש"י ד"ה ולא קבלו, וכן בד"ה אלא סמיכה, ובדף י"ז ע"ב שם בד"ה שמעון התימני.)

(כז) בא"ד.

וז"ל, כדתנן משמת בן עזאי בטלו השקדנים עכ"ל. האם יש מזה ראי' על מדריגת חכמתו.

גם צ"ע"ק דאכתי לא הוכיח גם בנוגע לבן זומא. (עי' ברש"ש.)

(כח) רש"י ד"ה חכמה.

וז"ל, תורה ודרך ארץ עכ"ל. מה היא כוונתו בדרך ארץ. (עי' בע"י.)

(כט) רש"י ד"ה האיפה.

רש"י לא הסביר בתוך דבריו מהו ענינו של יצרא דע"ז דמייתי מסנהדרין לגבי הני יצרים של חנופה וגסות הרוח.

(ל) רש"י ד"ה בן עיר ונמצא בן כרך.

וז"ל, ישיבת כרכים קשה שהכרך הוא מקום שווקים והיוקר מצוי בו ודוחק עוברים ושבים עכ"ל. ומדבריו מבואר שישיבת עיר הרי זה בגדר שבח ממון ולא שבח יוחסין. ולפ"ז יוצא שר"ש פליג גם בזה. וצ"ע למה לעיל הוכיחו רק מהבבא של בת ושפחה שר"ש חולק על עוד דברים אע"פ שלא הזכיר כן התנא, הלא יש להוכיח כן גם מבבא זו של בן עיר הנשנית קודם.

ועוד דלעיל אמרו בחד תירוץ שבהציור של בת ושפחה לא נזכר שפליג ר"ש משום דהוי בגדר שבח יוחסין ובאמת אינו חולק, ואילו לפי רש"י הלא אכתי חזינן מהבבא של בן עיר ובן כרך שאינו נזכר שר"ש

חולק אע"פ שאיירי בשבח ממון והרי הוא בודאי חולק.

גם יש לעיין אם בקרוב להמרחץ ורחוק מהמרחץ הרי זה נחשב ציור של שבח ממון או האם זה נחשב כעין שבח יוחסין. (עי' במהרש"א, ובע"י, ובפרשת דרכים דרוש ז' ד"ה הכלל העולה.)

(לא) רש"י ד"ה בן כרך ונמצא בן עיר.

וז"ל, אע"פ שהטעתו לשבח טעות הוא עכ"ל. הנה מדברי רש"י אלו מבואר שהענין של ישיבת כרך וישיבת עיר אינו בגדר "איכא דניחא לי" בהא ואיכא דניחא לי" בהא", אלא כו"ע ניחא להו בישיבת עיר. (עי' במהרש"א, ובע"י, ובפרשת דרכים דרוש ז' בד"ה הכלל העולה.)

ולפ"ז יוצא שטעמייהו דרבנן אינו משום שלא ניחא לה אלא טעמייהו הוא משום דחשיב תנאי וממילא אין זה תלוי בניחותא דידה.

מיהו לפ"ז הלשון של "טעות הוא" דחוקה קצת, אלא ביותר הי' לו לומר שאע"פ שהטעתו לשבח יש כאן ביטול התנאי.

גם צ"ע דאם הוי מטעם תנאי א"כ למה תנן בהסיפא שבכולן אם אמרה בלבי הי' להתקדש אעפ"כ אינה מקודשת, דלמה אשמועינן התנא דבר זה רק בנוגע לדידה, הלא מכיון שיש על זה תורת תנאי א"כ גם מצד האיש צריכים קיום התנאי וא"כ ה"ה שהי' יכול לומר ובכולם אע"פ שאמר המקדש בלבי הי' לקדשה אעפ"כ אינה מקודשת, אבל אם אין הטעם משום תנאי אלא משום שרימה אותה ונתן לה דבר פחות א"כ שפיר יש חידוש רק כשאומרת האשה שבדעתה הי' להתקדש אעפ"כ, אבל מצד האיש אין שום חידוש. (עי' בחידושים באות ק"ז*.)

(לב) ההוא גברא דזבין לנכסי אדעתא למיסק לארץ ישראל ובעידנא דזבין לא אמר מידי.

א. הנה רבא קאמר משום שדברים שבלב אינם דברים והוצרכו להוכיח מנ"ל לרבא הא, אבל לא אמרינן בפשיטות שהטעם הוא משום שאינו נאמן נגד הסתמיות, והיינו משום שאיירי באופן ששפיר יש סמך לומר שמכר כדי לעלות. (עי' בתוס' ר"י הזקן שכתב שכבר שמענו ממנו מקודם שהוא רוצה למכור כדי ללכת לארץ ישראל, וכן משמע ברשב"א, והפ"י כתב ששמענו ממנו כן בתחילת המכר אבל לא בסוף המכר, ורש"י לקמן בדרך נ' ע"א בד"ה למיפטר וכו' כתב שראינו אותו משתדל ומתכוונן לעלות, ובר"ן משמע קצת שצריכים שניהם וז"ל, ומיהו בגילה דעתו תחילה דאדעתא למיסק לא"י קמזבין ואף אח"כ אנו רואים שהוא טורח אם יוכל לעשות עכ"ל. ועי' בשיטה שלא נודעה למי שהביא מהב"ה שטעמו של רבא הוא באמת משום שאינו נאמן וכמו שהבאנו בחידושים בסוף אות ק"כ).

ב. ובאמת אם הי' קיים אנו סהדי שמכר כדי לעלות, אז הי' יכול לבטל את המכירה וכמש"כ תוס', רק שאע"פ שאיירי באופן שיש סמך אבל בכל זאת אכתי ספיקא הוה ואין כאן אנו סהדי, ולכן אינו יכול לבטל כי דברים שבלב אינם דברים.

מיהו אם דברים שבלב היו נקראים דברים, אז היינו אומרים שמכיון שאולי מכר רק על דעת למיסק לארעא דישאל (וכהנ"ל שיש סמך לומר כן), הקרקע נשארת אצלו והרי הוא נאמן לומר שמכר אדעתא למיסק לא"י משום שיש לו חזקת מרא קמא, וכן במטלטלין המטלטלין נשארים אצלו בלי להתחייב מי שפרע (והרי זה נוגע רק לענין מי שפרע כי

במטלטלין אין הלוקח קונה בלי משיכה). (עי' ברא"ש, ובמהרש"א, ובקרבן נתנאל).

(לג) ההוא גברא דזבין לנכסי אדעתא למיסק לארץ ישראל וכו'.

עיינן ברש"י שפי' שמכר את קרקעותיו, ויש כאן דברים שבלב משום ש"אדעתא דהכי לא זבין שיהא דר כאן בלא קרקע". ובהערה הקודמת ביארנו שאין זה בגדר אנו סהדי ממש אלא הרי זה מספיק רק כדי לקבוע שיש כאן ספק. ולכאורה הטעם למה רש"י דקדק לומר דאיירי בקרקעות הרי זה משום שהדבר מצוי שימכור את מטלטליו גם שלא אדעתא למיסק לא"י ומש"ה אפילו אם אמר מקודם שדעתו ללכת לא"י ושלכן הוא מוכר, או שראינו אותו משתדל ומתכוונן לעלות, אכתי אינו נאמן אח"כ לומר שחשב כן גם בשעת המכירה וצ"ע (מיהו צ"ע אם שייך לומר כן גם היכא שמכר את כל מטלטליו וכלי שימושו כמו שצייר רש"י לענין קרקע דאיירי במוכר כל קרקעותיו והרי הוא נשאר בלא קרקע).

אמנם אם אמר בפירוש בשעת גמר המכירה שהוא עושה כן כי דעתו ללכת לא"י א"כ בכה"ג לכאורה גם במטלטלין יוכל להתחרט כמו בקרקע. (עי' ברא"ש, ובמהרש"א, ובקרבן נתנאל).

(לד) אמר רבא הוי דברים שבלב ודברים שבלב אינם דברים.

לכאורה יש כאן אריכות לשון, דלא הו"ל לרבא לומר אלא הוי דברים שבלב ואינם דברים, ובאמת הי' מספיק גם אם הי' אומר רק "דברים שבלב אינם דברים". (עי' בע"י).

(לה) רש"י ד"ה אדעתא למיסק. וז"ל, ונאנס ולא עלה עכ"ל. משמע

שאפילו אם דברים שבלב הוו דברים אין המקח מתבטל א"כ נאנס, אבל לא אם נתחרט ומרצונו לא עלה. וי"ל דהיינו משום שהדברים שבלב היו שהוא מוכר כי הוא יכול לעלות לא"י, והרי עוד יכול הוא לעלות. מיהו יש לעיין מנ"ל לרש"י דבר זה. (עי' בסוף הסוגיא, ובחי' הרמב"ן שם, ובתוס' ר"י הזקן שם.)

לו) תד"ה דברים שבלב.

וז"ל, אבל אם פירש דבריו להדיא ואמר בשעת המכר שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לא"י הוה המכר בטל, וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול וכו' עכ"ל. צ"ע דעדיפא מיני' ה' להם להקשות והיינו שאין כאן שום לשון של תנאי כלל ואפילו לפי רבנן דרבי מאיר שאינם מצריכים תנאי כפול הדין נותן שלא יועיל. (כדרך זה הקשה התוס' הרא"ש, ועי' בפ"י.)

לז) בא"ד.

וז"ל, אבל אם פירש דבריו להדיא וכו' עכ"ל. צ"ע למה הקשו רק על היכא שפירש דבריו להדיא, ולא הקשו על היכא שלא פירש אם סוברים שדברים שבלב הוו דברים, דהא מדברי רבא משמע שאם סוברים שדברים שבלב הוו דברים אז הרי המקח בטל אע"פ שלא כפל. (עי' בר"ן שהקשה באמת כדרך זה.)

לח) בא"ד.

וז"ל, וקשה אמאי הא בעינן תנאי כפול עכ"ל. למה לא הקשו כן על כל הכבות של המשנה כאן. (עי' במהרש"א, ובחי' באות ק"י סק"ג.)

לט) בא"ד.

וז"ל, ורשב"ם פי' וכו' הני מילי באיסור וכו' אבל בממון לא בעינן תנאי כפול

עכ"ל. מה היא סברת חילוק זה. (עי' בתוס' ר"י הזקן בדף ס"א ע"ב, ובפ"י כאן.)

מ) בא"ד.

וז"ל, ולא נהירא דהא כל תנאי ילפינן מבני גד ובני ראובן והתם דבר שבממון עכ"ל. מה עושה הרשב"ם עם קושיא זו. האם שייך לומר שחלוקת הארץ היתה נחשבת בגדר דבר של מצוה ואיסור ולא של ממון. א"נ האם שייך לומר שהרשב"ם סובר שהקובע אינו מה היא מהות המעשה אלא מה היא מהות התנאי, ובחלוקת הארץ הרי התנאי ה' שיעברו חלוצים ואולי הרי זה נחשב ענין של מצוה ולא ענין של ממון. מיהו גם התנאי של למיסק לארעא דישאל לא ברירא שזה נחשב ענין של ממון. (עי' בתוס' ר"י הזקן בדף ס"א ע"ב, ובתוס' הרא"ש כאן, ובפ"י כאן.)

מא) בא"ד.

וז"ל, ואומר ר"י דצריך לחלק דישי דברים שאינן צריכין תנאי כפול אלא גלוי מילתא וכו' עכ"ל. צ"ע דהא לכאורה מה שצריכים תנאי כפול הרי זה בגדר גזירת הכתוב וא"כ למה מהני גילוי מילתא. ואם באמת אין צריכים גדר של תנאי אלא סגי בגילוי מילתא א"כ כל היכא שלא כפל את התנאי למה אין זה מועיל הלא הדין נותן שיהי' נחשב לכה"פ בגדר גילוי מילתא. (עי' בר"ן, ובחידושי הגרנ"ט על נדרים בעמוד ה' של הספר.)

מב) בא"ד.

וז"ל, וכמו כן אנן סהדי דלא זבן אלא אדעתא למיסק לארעא דישאל עכ"ל, כלומר דהיכא שהוא מגלה דעתו בשעת חלות המכר יש אנן סהדי כזה, אבל לא היכא שגילה דעתו רק קודם לכן כמו בעובדא דרבא בסוגיין. (עי' בפ"י.)

דף נ' ע"א

גט ואמאי אמרינן שאינו גט. (עי' ברמב"ן, ובחי' באות קי"ב סק"ד.)

(א) יקריב אותו מלמד שכופין אותו וכו', הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

צ"ע למה לי קרא דיקריב אותו כדי לומר כן, הלא גם בלא יקריב אותו היינו אומרים שהכוונה בלרצונו היא אפילו ע"י כפי', דהא אל"כ למה צריכים פסוק כדי לומר שצריכים רצונו, דכי ס"ד שהבהמה תיעשה הקדש בלי רצונו. (עי' בע"י, ולקמן בהערה הבאה.)

(ב) כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

פירש"י וז"ל, שכופין אותו לקיים דברי נדרו עכ"ל. האם איירי בנוגע להקדשת הקרבן והכוונה היא שכופין אותו להקדישו, או האם איירי בנוגע להקרבת הקרבן דהיינו שהכוונה ב"לרצונו" היא שגם ההקרבה צריכה להיות לרצונו. (עי' בלשון הרשב"ם בב"ב דף מ"ח, ובחידושים באות קט"ו.)

(ג) ואמאי הא בליבי לא ניהא לי' אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינם דברים.

צ"ע דהא תוס' לעיל כתבו שהיכא שיש אנן סהדי שהוא חושב כן בלבו הרי זה שפיר נחשב דברים וא"כ גם כאן אנן סהדי שאינו רוצה ושהוא אומר רוצה אני רק בגלל שאין לו ברירה. (עי' ברמב"ן, ובתוס' בגיטין דף ל"ב ע"א בד"ה מהו דתימא.)

(ד) אלא לאו משום דאמרינן דברים שבלב אינם דברים.

צ"ע דא"כ גם כשהכריחו אותו שלא כדין או הכריחו אותו גוים הדין נותן שיהי'

(ה) שאני התם משום דמצוה לשמוע דברי חכמים.

כלומר שאנן סהדי שהוא באמת מתרצה בגלל זה. (עי' בלשון רש"י.)

(ו) המקדש את האשה ואמר כסבור הייתי וכו' מקודשת.

צ"ע דמשמע שאם גילה דעתו, אז אינה מקודשת, ואילו לפי הרשב"ם הלא בקידושין צריכים תנאי כפול. (עי' במהרש"א על תוס' לעיל שם, ובחי' באות קי" סק"ג.)

(ז) ואמאי הא קאמר כסבור הייתי.

צ"ע אולי לעולם דברים שבלב הוו שפיר דברים, רק שהטעם בהציוור של כסבור הייתי הוא משום שבכלל אינו נאמן שכן הי' בלבו (דהא הוא אומר נגד הסתמיות ואם הי' בלבו בודאי הי' מפרש, ועוד דהוי בגדר דבר שבערוה ואין דבר שבערוה פחות משנים). (עי' ברשב"א בד"ה אמאי, ובחידושים באות קי"א.)

(ח) דלמא שאני התם דלחומרא.

האם מוכח מכאן כמו שכתבתי לעיל בדף מ"ט בהערה ל"ב סק"ב שאפילו אם דברים שבלב הוו שפיר דברים אבל בכל זאת מידי ספיקא לא נפקא כי אין כאן אנן סהדי שכן הי' בלבו. (עי' במהרש"א על תוס' לעיל בסוף דף מ"ט, ובהמקנה לעיל על רש"י ד"ה לנכסי.)

(ט) אלא אמר אביי מהכא וכו'.

אבל רב יוסף לא הוכיח ממתניתין דידן (שהוא קודם להמשנה שהוכיח ממנו רב

יוסף), כי ה' פשוט לו שיש לדחות ששאני התם כיון דאתני' וכו'.

(י) ואמאי הא קאמרה בלבי ה'.

גם כאן צ"ע דאולי הטעם הוא משום שבכלל אינה נאמנת. (עי' לעיל בהערה ז').

(יא) ואמאי הא קאמרה בלבי ה'.

ולא רצו לומר שהכוונה היא שרק לחומרא אמרינן שאינה מקודשת דהיינו שהיכא שקיבלה קידושין מאחר הרי היא צריכה ממנו גט, דהא משמע שהכוונה היא כמו בהרישא דהיינו שבתורת ודאי אינה מקודשת.

(יב) שאני התם דכיון דאתני' לאו כל כמינה דעקרא לה לתנאי'.

כלומר דאפילו אם דברים שבלב הוו דברים הרי זה רק לענין להגביל סתמיות, אבל לא לענין לבטל דברים שאמר בפירוש בפיו. ולכאורה הרי זה יכול לשמש כעוד דחי' על מה שרצו להוכיח לעיל מקרבן וגט שהרי גם התם אפילו אם בלבו לא ניחא לי' אבל בכל זאת אין זה יכול לבטל את מה שאמר בפירוש בפיו שכן ניחא לי'.

מיהו לפ"ז קשה על הדין שאם הכריחו אותו לגרש שלא כדין, או אם גוים הכריחו אותו לגרש, הגט בטל משום שאנן סהדי שאינו רוצה, דהא לפי הנ"ל מה בכך שיש אנן סהדי הלא דברים שבלב אינם יכולים לבטל את מה שאמר בפיו אפילו היכא שדברים שבלב הוו שפיר דברים.

ועי' ברש"י שכתב וז"ל, לאו כל כמינה למיעקר תנאו בדברים שבלב הואיל ושמעה ולא מיחתה לומר אעפ"כ אני חפיצה כך קדש אותי בלא תנאי עכ"ל. ולכאורה י"ל

שכוונתו היא כהביאור הנ"ל שכתבנו, רק שנתכוין רש"י להוסיף שאם היתה אומרת כן בפירוש אז שפיר ה' מועיל. מיהו זה אינו כי למה לו לרש"י להוסיף דבר זה בביאור הגמ' כאן. ולכאורה צריכים לומר ביאור אחר בדברי רש"י, והיינו שכוונתו לבאר שעצם העובדא שלא אמרה כן הרי זה בגדר הוכחה שבאמת לא היו לה דברים בלבה הסותרים את התנאי של המקדש. מיהו לפ"ז יוצא שהיכא ששפיר היו לה דברים בלבה אכתי י"ל שהם שפיר יכולים לעקור את מה שאמר המקדש בפירוש בפיו. (עי' הריטב"א, וברש"ש, ובחי' באות קי"ב.)

(יג) רש"י ד"ה כיון דאתני'.

וז"ל, שפי' תנאו בפיו לאו כל כמינה למיעקר תנאו בדברים שבלב הואיל ושמעה ולא מיחתה לומר אעפ"כ אני חפיצה כך קדש אותי בלא תנאי עכ"ל. יש לעיין למה הוא צריך לקדשה עוד הפעם ולא מהני מדין מחילת התנאי ואפילו אם מחלה אח"כ ולא בשעת הקידושין. (עי' בב"ש בס"י ל"ח סקנ"ז, ובהמקנה בקונטרס אחרון על סי' ל"ח סעיף כ"ד.)

(יד) ודלמא שאני התם דלמיפטור נפשי' מקרבן קאתי.

צ"ע דאיך פשיטא לן כן ואומרים לו להביא קרבן מעילה ולא חיישינן שמא הוא אומר אמת ומייתי חולין בעזרה. (עי' בתוס' הרא"ש.)

(טו) רש"י ד"ה שליח מעל.

וז"ל, אבל השתא דאיפטור בעה"ב רמיא מעילה אשליח ככל התורה כולה דאין שליח לדבר עבירה והעושה הוא מתחייב עכ"ל. משמע שאם יש שליח לדבר עבירה העושה פטור ולא אמרינן שגם העושה וגם המשלח שניהם חייבים.

גם מבואר מדברי רש"י שאומרים אין שליח לדבר עבירה אפילו היכא שהשליח הוא שוגג, ודלא כתוס' לעיל בדף מ"ב ע"ב. (עי' ברש"ש).

טז) תד"ה מזיד הייתי.

א. וז"ל, דנהי דאין אנו מאמינים אותו לומר בלבי הי' כך מכל מקום מזיד הייתי הוי טענה מקובלת יותר עכ"ל. למה חשיבא מזיד הייתי טענה מקובלת יותר. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

ב. האם גם בנזכרתי יש אומרים שאינו נאמן.

ג. יש לעיין דאם במזיד הייתי אינו נאמן א"כ למה אין אנו חוששים שמא הוא מבין דבר זה ולכן קאמר "לא הי' בלבי אלא על זה" כדי שיהי' לו מיגו.

יז) בא"ד.

וז"ל, והר"ם פי' ודאי מזיד הייתי אנו מאמינים לו יותר כי הא דאמרינן בפ"ק דב"מ גבי אמרו לו שנים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי דחכמים פוטרם מטעם דאם ירצה לומר מזיד הייתי עכ"ל. צ"ע איך אמרינן מה אם ירצה לומר מזיד הייתי, כלומר שהוא נאמן לומר לא אכלתי במיגו שהי' יכול לומר מזיד הייתי, הלא אינו רוצה לומר מזיד הייתי כדאמרינן כאן. (עי' במהרש"א, ובמהר"ם, וברשב"א בד"ה הי' לו.)

יח) צא וקדש לי אשה פלונית וכו'.

למה דקדק התנא לצייר באופן שאמר לו לקדש לו אשה מסוימת. (עי' בחלקת מחוקק בסי' ל"ה סקי"ט.)

יט) אימא לא איכפת לי.

מלשון הגמ' כאן משמע שאין צריכים מחשבה חיובית של מראה מקום הוא לו, אלא סגי בזה שאין לו קפידא. ועי' בהערה כ"א. (עי' בהערה ע"ו על דף מ"ח, ובחי' באות קכ"א.)

כ) רש"י ד"ה אינה מקודשת.

וז"ל, ואם בא אדם לומר דברים עלי בפני ימחו בידו עכ"ל. למה לא כתב שבאותו מקום בכלל לא יאמרו עליו דברי גנאי וכמו שמשמע מלשון הגמ' ש"לא ממלי מילי עלוי".

כא) רש"י ד"ה הרי היא.

וז"ל, שם תמצאנה ואין זו קפידא עכ"ל. גם מלשון רש"י משמע כמו שכתבנו לעיל בהערה י"ט שמשמע מלשון הגמ', דהיינו שאין צריכים מחשבה חיובית של מראה מקום הוא לו אלא סגי בזה שאין כאן קפידא. (עי' בלשון רש"י בגיטין, ובהערה ע"ו על דף מ"ח, ובחי' באות קכ"א.)

כב) בא"ד.

וז"ל, שם תמצאנה ואין זו קפידא עכ"ל. צ"ע תיפוק לי' משום שלא כלל את הדבר הזה בלשון מינוי השליחות. (עי' בחידושים באות קכ"א.)

כג) רש"י ד"ה לא ניחא לי דניבזי.

וז"ל, שהמגרש את אשתו גנאי הוא לו עכ"ל. צ"ל שבמקום שאירע הגירושין הרי זה גנאי יותר מבמקום אחר שרק שמעו על זה.

כד) כנסה סתם.

למה לא נקטו קדשה סתם. האם הכוונה

היא שכנסה סתם אפילו לאחר שקדשה על תנאי. (עי' בכתובות דף ע"ב.)

כה) רש"י ד"ה תצא שלא בכתובה.

וז"ל, אבל גיטא בעיא מדבריהם מספיקא כיון דלא פריש דלמא דעתי נמי אנדרנית עכ"ל. לכאורה כוונתו היא לומר שמהתורה אין כאן שום ספק אלא הרי זה בלבו ובלב כל אדם שאינו רוצה נדרנית, ואפילו אם איירי באופן שכנסה סתם אחרי שהתנה ע"מ שאין עלי' נדרים אבל בכל זאת יש אומדנא דמוכח שאינו רוצה נדרנית, רק שבכל זאת חכמים החמירו לתת לזה דין כאילו הוי ספק מעלייתא. מיהו צריכים לדעת למה לא פי' רש"י דהוי ספק גמור ושהיא צריכה גט מהתורה (אם סוברים שספיקא דאורייתא לחומרא מהתורה). האם משום שיש לה חזקת פנוי'. (עי' בכתובות דף ע"ב.)

כו) המקדש שתי נשים בשוה פרוטה.

יש לעיין למה נקט התנא שוה פרוטה ולא נקט פרוטה. (עי' בחלקת מחוקק בסי' ל"א סקט"ז, ובתוס' רעק"א על משניות כאן, ובחי' באות קכ"ב.)

כז) רש"י ד"ה סבלונות.

וז"ל, דורונות שדרך חתן לשלוח לארוסתו עכ"ל. האם כוונתו היא לומר דאיירי רק באופן ששלח לה את אותם דברים ידועים שדרכו של חתן לשלוח לארוסתו וכגון בזמננו שנהגו לשלוח תכשיטים. (כן הבין הפ"י. ועי' באב"מ בסי' מ"ה בסוף סק"ג ובסק"ד שביאר שה"ה גם כשאינם דברים מיוחדים אבל אז רק אם שלח בלשון חיבה יש מ"ד בגמ' שחושש לסבלונות.)

דף נ' ע"ב

כח) אינה מקודשת שמחמת קידושין הראשונים שלא.

לכאורה אמרינן כן גם במקום שמסבלי והדר מקדשי, ואע"פ שעיי"ז הרי אנו נוקטים ששינה שינוי גדול ממנהג המקום לקדש אותה בלי שישלח לה סבלונות קודם, משא"כ אילו היינו אומרים שהוא מתכוין לקדשה בהסבלונות גופייהו אין כאן שינוי כל כך גדול, בכל זאת הרי אנו אומרים שמחמת הקידושין הראשונים שלא.

כט) וכן קטן שקידש.

למה נקט התנא קטן בכבא בפני עצמו ולא עירב ותני לי' בהדי פחות משוה פרוטה, דהיינו שיהי' כתוב המקדש ב' נשים בשוה פרוטה או אשה אחת בפחות משוה פרוטה או קטן שקידש וכו'. (עי' בע"י, ובתוס' רעק"א על משניות, ובחי' באות קכ"ב.)

ל) אידי דקא נפיק ממונא מיני טעי.

מה היא סברא זו. (עי' בריטב"א.)

לא) וכי קא משדר סבלונות אדעתא דקידושין קא שדר.

מלשון הגמ' משמע כרש"י שהחשש בסבלונות הוא שמא נתכוין לקדשה עם הסבלונות גופייהו. (עי' ברמב"ן, וביתר הראשונים.)

לב) דבין פרוטה לפחות משוה פרוטה לא קים להו לאינשי.

האם הכוונה היא שאינם מקבלים את

ובאב"מ בסי' מ"ה בסק"ג בד"ה ובמשנה למלך וכו' וכן להלן שם בסק"ד.)

לח) חוששין לסבלונות.

האם רב הונא ורבה איירי גם היכא שמסבלי והדר מקדשי. (עי' בריטב"א בד"ה אמר רבא, ובפ"י על תד"ה חוששין.)

לט) ומותבינן אשמעתין.

פירש"י וז"ל, יש לי להשיב על דברי עכ"ל. מה היא כוונת רבה בזה, דהא לא משמע שחזר בו.

מ) ומותבינן אשמעתין אע"פ ששלח סבלונות לאחר מכאן אינה מקודשת.

צ"ע מה היא הקושיא הלא י"ל שהמשנה איירי באופן שהזכיר סבלונות ולכן ליכא למיחש שמא הסבלונות הרי הם לשם כסף קידושין אבל רב הונא ורבה איירי באופן שלא הזכיר להדיא סבלונות. (עי' בפ"י.)

מא) א"ל אביי התם כדקתני טעמא דמחמת קידושין הראשונים שלח.

צ"ע דלכאורה דברי אביי הרי הם פשוטים וא"כ צ"ע מה קסבר רבה בקושייתו.

ולכאורה צ"ל שרבה הי' סבור שלא דוקא קאמר התנא, ולעולם התנא סובר שגם כשלא נחית לתורת קידושין מקודם אין אנו חוששין לסבלונות.

מיהו אכתי צ"ע משום שאפילו אם התנא לאו דוקא קאמר אבל אכתי י"ל שרק היכא שמסבלי והדר מקדשי ס"ל שאין חוששין לסבלונות אבל היכא שמקדשי והדר מסבלי אכתי י"ל שהוא סובר ששפיר חיישנן לסבלונות (ולכאורה רבה קאמר רק

הדין שדוקא פרוטה מהני אבל פחות לא מהני, או האם הכוונה היא שאינם יודעים לשער בין שו"פ לפחות קצת. (עי' בחי' באות קכ"ב.)

לג) דבין פרוטה לפחות משהו פרוטה לא קים להו לאינשי.

צ"ע דליתני רק הבבא של אשה אחת בפמ"ש"פ ולא איצטריך הבבא של ב' נשים בפרוטה. (עי' ברמב"ן, ובריטב"א.)

לד) אבל קטן שקידש הכל יודעים שאין קידושי קטן כלום.

צ"ע דליתני רק הבבא של קטן. (עי' ברמב"ן, ובריטב"א.)

לה) רב הונא אמר חוששין לסבלונות.

מה אמרה האשה בשעת קבלת הסבלונות. (עי' בריטב"א, ובמל"מ בפ"ט מהל' אישות הכ"ח בתחילת דבריו, ובאב"מ בסי' מ"ה סק"א בד"ה אמנם.)

לו) חוששין לסבלונות.

האם חוששין אפילו כשאמרו האיש והאשה אח"כ שלא נתכוונו לקידושין. (עי' בר"ן, ובשיטה שלא נודעה למי, ובמל"מ בפ"ט מהל' אישות הכ"ח בתחילת דבריו, ובתרומת הדשן בסי' ר"ז ובהגהה שם שתלה את הדבר בדרכם של רש"י ותוס'.)

לז) חוששין לסבלונות.

האם איירי אפילו כשהזכיר להדיא שהם לסבלונות, או האם איירי רק כשלא הזכיר סבלונות. (עי' בהגהות הגרא"ז על הרמב"ן כאן, ובב"ש בסי' מ"ה סק"ג, ובמל"מ בפ"ט מהל' אישות הכ"ח בד"ה עוד,

היכא שמקדשי והדר מסבלי, והא דהוצרך התנא להשמיענו היכא שקידש מקודם בפחות משה פרוטה הרי זה כי חזינן שאדם זה הרי שפיר שינה ממנהג המקום לקדש לפני ששלח סבלונות ולכן שפיר הוה ס"ד שגם עכשיו הרי הוא מתכוין לקידושין ולא לסבלונות ולכן הוצרך להשמיענו שנקטינן שמחמת הקידושין הראשונים שלח.

מב) הא בעלמא הוו קידושין וכו' אימא הוו קידושין.

מלשון הגמ' משמע שהמדובר הוא באם הסבלונות בעצמם הם הכסף קידושין וכרש"י ודלא כתוס'. (עי' ברמב"ן, וביתר הראשונים.)

מג) הא בעלמא הוו קידושין.

לפי תוס' שהחשש הוא שמא קידש בהעבר א"כ י"ל שכוונת המשנה היא להיכא שכולם מקדשי והדר מסבלי אשר בכה"ג בודאי חיישינן (אבל לפי רש"י י"ל שגם בכה"ג יש סברא לומר שלא נתכוין שהסבלונות יהיו גם הכסף קידושין וגם הסבלונות ומש"ה שפיר יש מכאן ראי' לרבה). (עי' בפ"י.)

מד) באתרא דמקדשי והדר מסבלי חיישינן.

מה יהי במקום שאין שם שום מנהג ידוע או במקום חדש שעדיין לא קבעו מנהג. (עי' ברמב"ן, ובשיטה שלא נודעה למי, ובמל"מ בפ"ט מהל' אישות הכ"ח בד"ה מקום.)

מה) באתרא דמקדשי והדר מסבלי חיישינן.

פירש"י וז"ל, חיישינן דשדר הני לשם קידושין עכ"ל. אם איירי שהזכיר לשון סבלונות (עי' לעיל בהערה ל"ז), א"כ

לכאורה כוונת רש"י היא לומר שחיישינן שמא נתכוין שישמשו גם ככסף קידושין וגם כסבלונות. מיהו צ"ע דא"כ הרי יוצא ששינה ממנהג המדינה לשלוח סבלונות אחרי הקידושין וא"כ אולי שינה עוד יותר וכיון רק לסבלונות ולא לקידושין ומהיכא תיתי לומר שנתכוין גם לקידושין מאחר שהזכיר רק סבלונות. (עי' בפ"י שהביא מהר"ן בשם הרשב"א שהכוונה היא שנקטינן שנתכוין רק לכסף קידושין ואילו את הסבלונות ישלח בנפרד אח"כ, ולא מצאתי את הדברים.)

מו) מקדשי והדר מסבלי פשיטא.

צ"ע דהנה לפי רש"י החשש הוא שמא הוא רוצה לקדשה בהסבלונות, וכבר ביארנו שלפ"ז צ"ל שהוא רוצה שהסבלונות יהיו גם הכסף קידושין וגם הסבלונות, וא"כ אולי אין זה פשוט כל כך.

מז) מקדשי והדר מסבלי פשיטא.

הו"מ למיפרך כן גם על רב הונא ורבה אם פשיטא לן דאיירי במקדשי והדר מסבלי.

מח) מקדשי והדר מסבלי פשיטא.

למה לא הקשו גם שמסבלי והדר מקדשי פשיטא.

מט) מקדשי והדר מסבלי פשיטא.

אם איירי באופן שלא הזכיר לשון סבלונות (עיין לעיל בהערה ל"ז) א"כ למה פרכינן פשיטא הלא י"ל שס"ד שאולי נתכוין למתנה בעלמא ומש"ה שפיר הוצרך לאשמועינן שחוששינן.

(נ) הוחזק שטר כתובה בשוק.

למה נקטו "בשוק". (עי' במאירי שביאר שאתי למימר שלא נמצא ביד האשה.)

(נא) הוחזק שטר כתובה בשוק מהו.

הכא בודאי השאלה היא אם לנקוט שכבר נתקדשה לפני כן. (עי' בתוס', ובהמקנה.)

(נב) הוחזק שטר כתובה בשוק מהו.

לכאורה השאלה קיימת גם היכא שלא שדיך. (מיהו השיטה שלא נודעה למי כתב דאירי בשדיך, ועי' בט"ז בסי' מ"ה סק"ט.)

(נג) א"ל וכי מפני שמחזיק שטר כתובה בשוק נחזיק בה כאשת איש.

איך סתם רבא ולא נחית להציורים של מקדשי והדר כתבי וכן כתבי והדר מקדשי, דהא היכא שמקדשי והדר כתבי למה לא ניהוש. מיהו י"ל שרב אחא שאל מרבא אם מחזיקין בתורת ודאי שהיא אשת איש ועל זה השיב רבא שאין מחזיקין ואפילו במקום שמקדשי והדר כתבי הרי אנו רק חוששין אבל אין אנו מחזיקין. מיהו אכתי צ"ע למה באמת לא נחזיקה בתורת ודאי כאשת איש כיון שמקדשי והדר כתבי.

(נד) מקדשי והדר כתבי פשיטא.

למה לא הקשו גם שכתבי והדר מקדשי פשיטא.

(נה) מקדשי והדר כתבי פשיטא.

למה לא תירצו כמו לעיל דקמ"ל שבאתרא שרובא מקדשי והדר כתבי לא חיישין למיעוטא. (עי' בריטב"א, ובתוס' ר"י הזקן, ובשיטה שלא נודעה למי.)

(נו) מהו דתימא ספרא הוא דאתרמי קמ"ל.

צ"ע איך ס"ד להקל ולהתירה מחמת תלי' קלושה כזו, וכי ס"ד דהוי אפשרות כל כך גדולה שבצירוף המיעוט הרי זה בגדר רוב צדדים. (ועכ"פ עי' בשיטה שלא נודעה למי שכתב שבכה"ג שאתרמי ספרא כולם כותבים והדר מקדשים, וצ"ע למה לא תיסגי ברובא.)

(נז) מהו דתימא ספרא הוא דאתרמי קמ"ל.

לפי הר"ח דחיישין למיעוטא האם חיישין למיעוט של מקדשי והדר כתבי גם כשלא שכיח ספרא או האם כיון דהוי רק מיעוט תלינן שפיר שמא ספרא הוא דאתרמי. (עי' ברמב"ם בפ"ט מהל' אישות הכ"ט, ובשיטה שלא נודעה למי כאן.)

(נח) רש"י ד"ה חוששין לסבלונות.

וז"ל, מי ששידך אשה וכו' עכ"ל. למה צריכים שדיך. (עי' בתוס' ובר"ן בריש ד"ה חוששין, ובפ"י על המשנה.)

(נט) בא"ד.

וז"ל, ונתרצה עכ"ל. לכאורה צ"ל ונתרצתה.

(ס) בא"ד.

וז"ל, וקדם ושלח סבלונות עכ"ל. האם כוונתו במש"כ "וקדם" היא לאפוקי היכא ששלח אחרי הפלגת זמן מרובה דבכה"ג הרי זה כאילו לא שדיך. (עי' ברמ"א בסי' מ"ה ובאב"מ שם בסק"ו בענין אם חוששין היכא ששלח מיד יום או יומיים אחרי ששידך לפי תוס' שהחשש הוא שמא קידש בהעבר, או האם אמרינן שאם קידש אותה

אחרי ששידך, לפני זמן קצר כל כך, בודאי הי' קול על זה ולא הי' הדבר נשכח כבר.)

סא) בא"ד.

וז"ל, וקדם ושלח סבלונות בעדים עכ"ל. למה בהמשנה לא הזכיר רש"י ששלח בעדים. ועכ"פ צ"ל שהעדים אינם נמצאים כאן עכשיו לשואלם אם אמר להם המקדש שהוא שולח לשם קידושין.

ולכאורה נראה שהעדים צריכים לראות גם את הנתונה להאשה ולא רק את הנתונה להשליח. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ובאב"מ בסי' מ"ה סק"ז.)

ויש לעיין אם גם השליח צריך לדעת שהם כסף קידושין או האם מספיק בזה שהמקדש והעדים והאשה יודעים (ואם טלי קידושין מעל גבי קרקע מהני ולא צריכים מעשה נתינה, אז פשיטא שלא איכפת לן בידיעת השליח, ורק אם צריכים מעשה דידי' יש לחקור כהנ"ל).

סב) בא"ד.

וז"ל, חוששין שמא קידושין הן עכ"ל. צ"ע הלא צריכים דיבור או לכה"פ אומדנא דמוכת. (עי' בתוס', ובחידושים באות קכ"ג.)

סג) רש"י ד"ה וכן.

וז"ל, וכן אמר רבה גרס עכ"ל. מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

סד) רש"י ד"ה דלא נחית לתורת קידושין כלל.

א. וז"ל, ולא העלה קידושין על לבו עכ"ל. לכאורה צ"ל "דלא העלה" או "לא העלה" דהא הוי פירוש ולא הוספה.

ב. ועכ"פ צ"ע איך שייך לומר כן מאחר דאיירי באופן ששידך.

סה) רש"י ד"ה חיישינן.

וז"ל, דכיון דאורחיהו לקדושי ברישא חיישינן דשדר הני לשם קידושין עכ"ל. הנה הכא לא כתב רש"י לשון "שמא", דהיינו שחיישינן שמא שדר, כמו שכתב לעיל בד"ה חוששין (שכתב ש"חוששין שמא קידושין הן"). האם י"ל שרש"י סובר שלעיל איירי באתרא שאין מנהג אבל היכא שמקדשי והדר מסבלי ואפילו רובא הרי היא בודאי בחזקת מקודשת (אע"פ שאמר רב פפא לשון של חיישינן). ולפ"ז אתי שפיר הס"ד שניחוש למיעוטא די"ל שהכוונה היא שנחשוש לחומרא שמא אינה מקודשת ואם קידשה אחר נצריכה גט גם מהשני (ואין הכוונה שנכריע כמו המיעוט לקולא), וקמ"ל שלא חיישינן למיעוטא לחומרא (אפילו בנוגע להאיסור החמור של אשת איש לכה"פ היכא שיש לה חזקה מעיקרא שלא היתה אשתו). (עי' במל"מ בפ"ט מהל' אישות הכ"ח בד"ה ודע וכו', ולעיל בסד"ה מקום.)

סו) תד"ה חוששין.

וז"ל, משמע מתוך פירושו דחיישינן שמא מחמת קידושין הם ולכך נקט בלשונו שידך דאל"כ לא הוו קידושין דמנא ידעה עכ"ל. משמע מדבריהם דאיירי לפי רש"י בלא הזכיר לשון סבלונות, דהא אם איירי באופן שהזכיר סבלונות א"כ שפיר י"ל שהבינה מלשון זה, וא"כ בע"כ צ"ל שתוס' מעמידים באופן שלא הזכיר (וי"ל דס"ל כהר"ן והריטב"א שאם הזכיר, אז בודאי אינם לקידושין).

סז) בא"ד.

הנה מהמשך דברי תוס' משמע שלפי הפירוש שלהם שהחשש הוא שמא קידש בהעבר א"כ לפ"ז קיים חשש גם אם לא שידך ואין צריכים להעמיד באופן ששידך.

עא) תד"ה ה"ג.

וז"ל, פשיטא דמקודשת כלומר היכא דשלה סבלונות קודם הקידושין דמקודשת דדלמא לשם קידושין שלח עכ"ל. הרי שכתבו דהוי רק בגדר חשש וספק ולא שמחזקינן לה בתורת ודאי כאשת איש.

עב) בא"ד.

וז"ל, וי"מ פשיטא דמקודשת דאמרינן דקידשה כבר וכו' עכ"ל. הכא לא כתבו דלמא קידשה כבר וא"כ י"ל שמחזקינן לה בתורת ודאי כמקודשת.

עג) בא"ד.

וז"ל, וקשה דהיכי קאמר ניחוש למיעוטא והוי להקל עכ"ל. הנה אם היכא שרובא מקדשי והדר מסבלי הכוונה היא שמחזקינן לה בתורת ודאי כאשת איש, א"כ אולי כוונת הס"ד היא שניחוש למיעוטא לחומרא אם קידשה אחר. (עי' לעיל בהערה ס"ה).

עד) בא"ד.

וז"ל, אין זו קושיא דה"נ אשכחן בכמה דוכתינן עכ"ל. איזה תירוץ הוא זה הלא סו"ס הדבר הוא בלתי אפשרי מצד הסברא שנכריע כהמיעוט לקולא. (עי' לקמן בהערה ע"ז).

עה) בא"ד.

א. וז"ל, דה"נ אשכחן בכמה דוכתינן חיישינן שמא במי מילין כתבו והוי חששא להקל עכ"ל. צ"ע מהו הדמיון לשם הלא י"ל ששאני התם שתולין להקל (בהס"ד) משום שיש דברים המראים שבמי מילין כתבו דהא אם לא כתבו במי מילין למה הוא נותן לה נייר חלק ואומר לה הרי את מגורשת אבל הכא מהיכא תיתי לתלות

(עי' בב"ש בסי' מ"ה סק"ז. והנה הריטב"א והר"ן לא כתבו שהיכא שלא שדיך יש נפ"מ לדינא בין רש"י ותוס' כמו שכתבו לענין היכא ששלח בלא עדים עיין בדבריהם, והיינו משום שהם כתבו שרש"י כתב דאיירי באופן ששידך כי אל"כ כל מי שיתן מתנה לפנוי' ניחוש לקידושין, וא"כ לפ"ז גם לפי פירושם צריכים להעמיד באופן ששידך כי אל"כ כל מי ששולח מתנה לפנוי' ניחוש שמא קידש אותה בהעבר. ועי' באב"מ בסי' מ"ה סק"ה שכתב שאם כל החשש הוא רק כששלח את הדברים המיוחדים שבדרך כלל חתן שולח לכלתו א"כ אין זה טענה.)

סח) בא"ד.

וז"ל, וקשה להר"ם וכי שדיך מאי הוי והא בעינן שידבר מענין לענין באותו ענין עכ"ל. למה לא הקשו כן על פירש"י על המשנה שגם שם פי' לענין שניחוש שמא הסבלונות עצמם הם הכסף קידושין. (עי' במהרש"א, ובחידושים באות קכ"ג.)

סט) בא"ד.

וז"ל, והא בעינן שידבר מענין לענין באותו ענין עכ"ל. צ"ע דלעיל בדף ו' ע"א מבואר שאנו פוסקים שצריכים באותו ענין ממש ולא סגי במענין לענין באותו ענין. (עי' ברא"ש, ובק"נ.)

ע) בא"ד.

וז"ל, לכך נראה לפרש וכו' חיישינן שמא קידשה כבר עכ"ל. לפ"ז לכאורה לא צריכים שישלח לה בפני עדים אלא סגי בשניהם מודים. (עי' בריטב"א, ובתוס' ר"י הזקן, ובמל"מ בפ"ט מהל' אישות הכ"ח בד"ה ומקום וכו', ובאב"מ בסי' מ"ה סק"א.)

שהוא מהמיעוט שמסבלי והדר מקדשי.
מיהו נראה שאין כוונת תוס' להביא
ראי' משם שצריכים לתלות להקל אלא
כוונתם היא רק להביא ראי' ששייך הלשון
של "ניחוש" גם כשהכוונה היא לקולא.
(עי' בפ"י, ובלשון התוס' הרא"ש.)

ב. וז"ל, דה"נ אשכחן בכמה דוכתינן
חיישינן שמא במי מילין כתבו והוי חששא
להקל עכ"ל, כלומר לפי הס"ד שם אבל
להלן שם מסקינן שרק לחומרא חיישינן כן
וא"כ אתי שפיר לשונו של שמואל שם
שאמר "חיישינן" כי הוי באמת לחומרא.

עו) בא"ד.

וז"ל, וכן בריש פרק אחד דיני ממונות
שטר שכתוב בו זמנו בשבת או בעשרה
בתשרי כשר חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו
עכ"ל. צ"ע דהתם לא הוי ציור של להקל
דהא דיני ממונות הם חומרא לזה וקולא
לזה.

עז) בא"ד.

וז"ל, והשתא דקאמר רב פפא דמקדשי
והדר מסבלי היינו שמיעוטא מקדשי והדר
מסבלי ואפ"ה חיישינן למיעוטא, מסבלי
והדר מקדשי היינו שכולם מסבלי והדר
מקדשי עכ"ל. משמע שלפי רש"י שני
הציורים שוים הם, והיינו שמה שאמר ר"פ
שבמקדשי והדר מסבלי חיישינן הכוונה
היא להיכא שרובם עושים כן, וכן מה
שאמר שהיכא שמסבלי והדר מקדשי לא
חיישינן כוונתו היא דוקא להיכא שרובם
עושים כן. מיהו צ"ע דא"כ יש סתירה
בהדיוקים בנוגע למחצה על מחצה, וא"כ
לכאורה ה"י נראה לומר שלפי רש"י הכוונה
במסבלי והדר מקדשי היא שרק מחצה
עושים כן ואפ"ה לא חיישינן וצ"ע. (עי'
במהרש"א.)

גם צ"ע למה לא אמרה הגמ' לפי רש"י

שיש חידוש במסבלי והדר מקדשי דלא
חיישינן למיעוטא לחומרא או למחצה
לחומרא. (עי' בע"י.)

ועכ"פ לפי רש"י יוצא שיש חידוש גם
במה שאמר רב פפא שמסבלי והדר מקדשי
לא חיישינן משא"כ לפי הר"ח אין שום
חידוש בזה כיון שאירי באופן שכולם
מסבלי והדר מקדשי. (עי' בשיטה שלא
נודעה למי.)

עח) בא"ד.

וז"ל, אך ר"י מצא גירסא אחרת וכו'
עכ"ל. צ"ע מה עושה הר"י עם הגמ' של
מים שאין להם סוף שהובאה בהגליון. (עי'
בשיטה שלא נודעה למי, וכן בפ"י שהעירו
שהכא יש חזקת פנוי' משא"כ התם יש
חזקת אשת איש.)

עט) בא"ד.

וז"ל, אך ר"י מצא גירסא אחרת וכו'
עכ"ל. הנה לפי הגירסא של הר"י דקמ"ל
שהיכא שרובם מסבלי והדר מקדשי לא
חיישינן להמיעוט שמקדשי והדר מסבלי
א"כ יוצא שמקדשי והדר מסבלי איירי
ברוב, וא"כ צ"ע מה הוא החידוש
שחיישינן בכה"ג, והרי משמע שהר"י אינו
מודה לחידושו של הגמ' לפי רש"י (ולפי
הר"ח ליכא חידוש במסבלי והדר מקדשי).
(עי' בע"י.)

פ) בא"ד.

וז"ל, אך ר"י מצא גירסא אחרת עכ"ל.
לפי רש"י במחצה על מחצה לא חיישינן
שהרי משמע שדוקא לרובא של מקדשי
והדר מסבלי חיישינן אבל לפי הר"י שפיר
חיישינן במחצה על מחצה כי הרי משמע
שדוקא למיעוט של מקדשי והדר מסבלי
לא חיישינן. מיהו כבר הקשינו בהערה ע"ז
שבאמת לפי רש"י יש סתירה בהדיוקים
בנוגע למחצה על מחצה.

פא) אמר רב"ה דאמר קרא ואשה אל אחותה לא תקח וכו'.

צ"ע תינח אחות אשה אבל אשה ובתה מנין. (ע"י בהמקנה).

פב) אי קידושין לא תפסי בה כרת מי מחייב.

אולי העונש של כרת קאי רק על פשוטות הפסוק שבעל אחות אשתו. (ע"י בהמקנה).

פג) כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו.

צ"ב מה היא סברת דבר זה, הלא נהי שא"א לומר ששתייהן הן מקודשות, אבל למה אי אפשר לומר שיש כאן אחת שמקודשת רק שלא ידעינן איזו, וכמו היכא שקידש אחת משתי אחיות (אם סוברים שקידושין שלא נמסרו לביאה הווי קידושין). (ע"י בחידושים באות קכו').

פד) רש"י ד"ה כאחת.

וז"ל, אמר הרי שתיכם מקודשות לי עכ"ל. לכאורה ה"ה אם יאמר הרי את ואת מקודשות לי. (ע"י בפ"י, ובהמקנה).

פה) רש"י ד"ה בשעה וכו'.

וז"ל, וקאמר לא תקח אין לך ליקוחין בה עכ"ל. דלא כתוסי שכתבו שהדרשה אינה מהמשמעות של לא תקח.

פו) רש"י ד"ה ומתניתין.

וז"ל, כי היו נמי בבת אחת מהאי קרא נפקי וכו' עכ"ל. מה היא כוונתו בזה.

פז) תד"ה אי הכי.

וז"ל, וקשה דאמרינן ביבמות פרק ארבעה אחין גבי שלשה אחין שנים מהם נשואים לבי' אחיות דרבי שמעון פוטר

בשתייהן מן החליצה ומן היבום שנאמר אשה אל אחותה לא תקח לצרור בשעה שנעשו צרות זו לזו לא יהא לך ליקוחין אפילו באחת מהן אלמא משמע אע"ג דקידושין לא תפסי יש בהם כרת כיון שפוטר אותם מן החליצה ומן היבום עכ"ל. פ"י דבאמת מכיון שנפלו ליבום זו אחר זו א"כ אפילו אם נאמר שאחות זקוקתו פטורה מן היבום ומן החליצה אבל בכל זאת הדין נותן שהראשונה תהי' זקוקה ליבום ורק השני' תהי' פטורה כי בשעה שהשני' נופלת הרי היא אחות זקוקתו וממילא לא חלה עלי' שום זיקה כלל והראשונה נשארת זקוקה ליבום, ובה קמ"ל ר"ש שבאמת בתחילת הדין חלה גם על השני' זיקה ליבום ולכן גם הראשונה נחשבת אחות זקוקה, והרי זה כתוב בהפסוק של לצרור דמבואר בהפסוק ששתייהן פטורות מן היבום, והטעם למה הן פטורות מן החליצה ג"כ הרי זה משום שיש כאן איסור כרת ומבואר בדף כ' שם שכל היכא שהיא פטורה מיבום מחמת איסור כרת הרי היא פטורה גם מחליצה. ולפי הנ"ל מוכח שאם ייבם אותה הרי הם עוברים בכרת, והרי הכא אע"פ שבתחילת הדין ביארנו ששתייהן זקוקות ליבום אבל הא ודאי שאחרי שהתורה פוטרת אותן מיבום א"כ אין כאן שום זיקה ליבום כלל ואין היא נחשבת אחות זקוקתו והרי זה כמו ציור שלא תפסי קידושין דהא גם כאן אין כאן תפיסת זיקה, ובכל זאת הרי מוכח שיש עליהן איסור כרת. (ע"י בחזו"א.)

דף נ"א ע"א

א) שאני מעשר דאיתי' לחצאין וכו'.

צ"ב מה היא סברת חילוק זה. (ע"י בחידושים באות קכו').

(ב) והרי מעשר בהמה דליכא לחצאין וליכא בזה אחר זה וכו'.

צ"ע דמשמע שאם מעשר בהמה היתה שפיר יכולה לחול על חצאי בהמות, אז לא הי' קשה מידי על הדין של עשירי ואחד עשר מעורבין זה בזה, וצ"ע דהא גם אז הי' קשה כי מצד העובדא שאיתא לחצאין הי' ראוי שחצי מכל בהמה יהי' מעשר בהמה. (עי' בתוס' בעירובין דף נ' ע"א בד"ה שאני, וברמב"ן כאן.)

(ג) יצאו שנים בעשירי וקראן עשירי, עשירי ואחד עשר מעורבין זה בזה.

כלומר והאחד עשר קרב שלמים וכמו שפירש"י. ולכאורה צ"ע דהא היכא שקרא לתשיעי תשיעי ולעשירי עשירי ואח"כ יצא הי"א וקרא לו ג"כ עשירי הרי הוא נשאר חולין בעלמא, וא"כ היכא שיצאו שנים בעשירי הרי אם סוברים שאי אפשר לצמצם בהכרח צריכים לומר שאחת מהן יצאה קודם וא"כ הרי היא מעשר ואילו חבירתה הרי היא חולין בעלמא וא"כ הדין צריך להיות שכל אחת מהן היא ספק מעשר ולמה חל כאן הדין של אחד עשר קרב שלמים. (עי' בריטב"א. ומדבריו מבואר דס"ל שהדבר תלוי באם יצאו בבת אחת אחרי התשיעי או אם יצאו בזה אחר זה, ואינו תלוי באם נקראו עשירי בבת אחת אחרי קריאת התשיעי והקריאה שפיר היתה בבת אחת, או האם נקראו עשירי בזה אחר זה. ועי' לקמן בהערה ח' דמבואר שמרש"י משמע שתלוי בהקריאה.)

(ד) שאני מעשר בהמה דאיתי' בטעות.

מה היא סברת חילוק זה. (עי' בחידושים באות קכ"ו.)

(ה) והרי תודה דליתא בטעות וליתא נמי בזה אחר זה. וכן ליתא לחצאין. (עי' ברמב"ן, ובמהרש"א, וברש"ש.)

(ו) ורבא למה לי' לשנויי כרבה תיפוק לי' קידושין שאין מסורין לביאה נינהו.

צ"ע דהנה תוס' בד"ה קידושין וכו' ביארו שאין חסרון של קידושין שאין מסורה לביאה אלא היכא שהקידושין בעצמן הוא הדבר שגורם להאיסור ביאה, כלומר שאותן הקידושין שהוא עושה עם האשה הרי הוא הדבר שאוסר את האשה עליו, וכגון היכא שקידש אחת משתי אחיות, וא"כ היכא שקידש שתי אחיות להדיא הרי הקידושין של כל אחת מהן אינו הדבר שאוסר אותה עליו אלא קידושי חבירתה הוא הדבר שאוסר אותה עליו וא"כ אין זה ציור של קידושין שלא נמסרו לביאה. (עי' בהמקנה.)

(ז) רש"י ד"ה דליכא לחצאין. וז"ל, וליתא נמי בזה אחר זה שאחרי שקרא לעשירי עשירי וחזר וקרא לאחד עשר עשירי אינו קדוש עכ"ל. צ"ע דהא לכאורה אפילו אם שפיר קדוש האחד עשר בקדושת שלמים הרי זה אכתי נקרא שהדין של מעשר אינו בזה אחר זה וא"כ ה"ה שבבת אחת הדין נותן שלא יחול כלל ושלא נאמר שעשירי ואחד עשר מעורבין זה בזה.

(ח) רש"י ד"ה ואחד עשר מעורבין.

וז"ל, שהרי אחד עשר זה אף הוא אחר קריאת תשיעי נקרא עשירי וכו' עכ"ל. לכאורה כאן אינו רק אחר "קריאת" תשיעי, אלא גם אחרי המספר האמתי של תשיעי שהרי הכא עוד לא עברו י' בהמות, ורק

היכא שקרא לתשיעי עשירי ולעשירי תשיעי, רק התם מכיון שכבר עברו י' בהמות הרי זה ציור שהוא קורא להאחד עשר עשירי אחרי קריאת תשיעי ולא אחרי מספר אמתי של תשיעי. מיהו אם סוברים שאי אפשר לצמצם, הרי הכא אחת מהן יצאה באמת אחרי בהמה עשירית ולא אחרי בהמה תשיעית, אלא שהיא נקראת עשירי אחרי קריאת התשיעית וכמש"כ רש"י. (עי' לעיל בהערה ג').

ט) רש"י ד"ה וליתנהו בזה אחר זה.

וז"ל, שאם שחטה על ארבעים חלות וחזר ואמר על ארבעים אחרות יקדשו גם אלו עם אלו לא קדשו וכו' עכ"ל. הנה התם י"ל שהטעם הוא משום שחסר כאן שחיטת הזבח שהוא הדבר שמקדש את החלות בקדושת הגוף, וא"כ ביותר הי' לו לרש"י לצייר באופן ששחט את הזבח ואמר בשעת השחיטה שהוא רוצה שהשחיטה תקדש ארבעים ואז עוד ארבעים.

וביותר יתמה דמסיום לשון רש"י משמע שכוונתו היא באמת לומר שהטעם למה אינו בזה אחר זה בהציור הנ"ל שהזכיר הרי הוא משום ששחיטת הזבח מקדש, וא"כ צ"ע כהנ"ל דהא אדרבה אם זהו כל הטעם א"כ אין זה נקרא שאינו בזה אחר זה דהא התם הטעם הוא משום שבכלל לא עשה מעשה קידוש על הארבעים השניים, והרי זה דומה להיכא שהפריש מעשר אחרי מעשר ובהפעם השני הפריש בדרך שההפרשה פסולה האם נאמר שזה נקרא שאינו בזה אחר זה, הלא בכלל לא עשה הפרשה שני'.

י) רש"י ד"ה לא קדשו.

וז"ל, ומקשי לי מדחזקי' שהי' רבו של רבי יוחנן וכו' עכ"ל. צ"ע וכי רבה אינו

יכול לחלוק עליו כמו שהוא יכול לחלוק על רבי יוחנן.

יא) רש"י ד"ה לא יקדשו.

וז"ל, כלומר לא נתכוון שיקדשו ארבעים בלא שמנים עכ"ל. כוונת רש"י היא לומר שמה שציירה הגמ' באופן שהוא אומר להדיא שאינו רוצה ארבעים לחוד, לאו דוקא הוא, כי באמת אפילו אם שפיר הי' מסכים בדיעבד שיקדשו רק ארבעים, אבל בכל זאת מכיון שניסה לקדש את כולן, וזה הי' האופן שעשה את הקידוש, הרי צריכים לומר שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ולכן פי' רש"י שכוונת הגמ' היא באמת רק שרצה לקדש את כולם ולא היתה אצלו כוונה שיקדשו רק ארבעים מתוך השמונים.

יב) בא"ד.

וז"ל, שבדקנוהו ואמר לכולם נתכוונתי עכ"ל. וע"ע להלן בהדיבור הבא שפירש"י שהכוונה בסתמא היא ששחט סתם והלך לו ואין לנו הזדמנות לשאול לו. ומבואר מדבריו שהוא יכול לפרש אחרי השחיטה איך היתה כוונתו. ואע"פ שרבי יוחנן סובר שמן הסתם אומרים שלקרובן גדול קמכוין אבל בכל זאת הרי הוא יכול לפרש אח"כ שנתכוין לאחריות, וכן אע"פ שחזקי' סובר שמן הסתם נקטינן שנתכוין לאחריות אבל בכל זאת הרי הוא יכול לפרש אח"כ שנתכוין לקרבן גדול, ואין זה נקרא שהוא אומר נגד אנן סהדי. ולכאורה צ"ע למה, הלא מכיון שמן הסתם נקטינן שלקרובן גדול נתכוין לפי רבי יוחנן או שלאחריות נתכוין לפי חזקי', א"כ לכאורה הרי זה על מדריגת אנן סהדי או אומדנא דמוכח, וא"כ למה נאמן הוא לומר שנתכוין להיפך. (והנה אם נאמר שע"א נאמן באיסורים אפילו נגד רוב א"כ י"ל שהכא הרי זה

בגדר אומדנא דמוכח ושאומדנא דמוכח הרי הוא על מדריגת רוב, דוגמת מה שהבאנו בחידושים בסוף אות קכ"ד בשם הגרי"ז שהיכא שרק רובא מקדשי והדר מסבלי הרי זה נקרא כבר שיש לנו אומדנא דמוכח שדעתו לקידושין.)

ולכאורה ה"י רש"י יכול לפרש שאיירי באופן שדיבר בשעת השחיטה ועל זה אמרינן שכל היכא שאמר בשעת השחיטה שהוא מתכוין לקרבן גדול אינן קדושות והיכא שאמר שהוא מתכוין שיקדשו מ' מתוך פ' הרי הן שפיר קדושות, ורבי יוחנן וחזקי' פליגי היכא שלא דיבר כלום, ולעולם בכה"ג אינו נאמן לפרש אח"כ בדרך אחרת ממה שמשמע מהסתמיות. (עי' בחזו"א.)

(יג) קידושין שאין מסורין לביאה וכו' רבא אמר לא הוו קידושין.

למה לא יועיל מה שהוא אומר אח"כ שהוא רוצה שפלונית תהי' אשתו ונאמר שהוברר הדבר למפרע שהקידושין חלו רק עלי'. (עי' בריטב"א, ובתוס' רי"ד, ובאבני מילואים בסי' מ"א סק"ב.)

(יד) קידושין שאין מסורין לביאה.

בגמ' מבואר שהכוונה היא להיכא שקידש אחת משתי אחיות. וצ"ע דגם היכא שאמר שהוא מקדש אחת מתוך כמה נשים נכריות למה יש כאן קידושין הלא העדים אינם יודעים איזו מהן קידש וא"כ אין כאן עדי קידושין והדין נותן שלא יצטרכו גט. (עי' באבני מילואים בסי' מ"ב סק"ט שהעדים אינם צריכים לדעת מי המתקדשת, וע"ע בפ"י כאן בד"ה אתמר וכו' שהעיר את הנקודה הנ"ל. וע"ע בחלק ד' אות קפ"ו סק"א קטע "ויש לומר" ולהלן שם.)

(טו) אמר רבא בר אהינא אסברא לי.

מאיפוא ידע רבא את דינו לפני שבר אהינא אסברא לי'. (עי' בפ"י בד"ה רבא אמר.)

(טז) קני את וחמור הוא.

צ"ע הלא קי"ל שקני את וחמור שפיר קני. (עי' בר"ן, וברא"ש.)

(יז) רש"י ד"ה אתמר.

וז"ל, גרס עכ"ל. מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

(יח) רש"י ד"ה קידושין וכו'.

וז"ל, דאין יכול לישא אחת מהן עכ"ל. לכאורה ביותר ה"י לו לכתוב שאינו יכול לבעול אחת מהן. (עי' בחידושים באות קכ"ז סק"ב.)

(יט) רש"י ד"ה כי יקח.

וז"ל, דהיינו קידושי כסף דגמרינן להו קיחה קיחה וכו' עכ"ל. צ"ע למה הוצרך לזה, הלא גם אם לא נילף קידושי כסף מקיחה קיחה אלא מויצאה חנם אין כסף לעיל בדף ג' ע"ב הלא בכל זאת הרי זה ברור שהכוונה בכי יקח היא לקנין קידושין, יהי' באיזה דרך שיהי', וא"כ אכתי שייך למידרש שצריכים מסורין לביאה.

(כ) רש"י ד"ה קני את וחמור.

וז"ל, והכא נמי איכא חדא דלא חזיא עכ"ל. לכאורה ה"י צ"ל איכא תרי דלא חזו. (עי' ברש"ש.)

(כא) תד"ה קידושין.

וז"ל, פי' בקונטרס דכתיב ובעלה דבעינן ראויין לביאה עכ"ל. לכאורה צ"ל דבעינן "ראוי" לביאה" וכן איתא ברש"י, ועל זה

חולקים תוס' בתירוצים וסוברים שאין אנו צריכים שהאשה תהי' ראוי' לביאה אלא שהקידושין יהיו ראויין לביאה כלומר שהקידושין לא יהיו סיבה לאסור אותה כמו באחת משתי אחיות.

כב) בא"ד.

וזה"ל, שמקודם הקידושין היתה כל אחת מהן מותרת ועכשיו ע"י קידושין נאסרו עכ"ל. מדבריהם יוצא שהוא נאסר בקרובי אשתו מיד אחרי הקידושין גם בלא נישואין. (עי' בלשון תוס' ביבמות ריש דף ג' ע"א, ובערוך לנר שם, ובחי' באות קכ"ז סק"ב.)

כג) בא"ד.

וזה"ל, שהרי מקודם לכן נאסרו בביאה כמו אחר הקידושין עכ"ל. מבואר שתוס' סוברים שחייבי לאוין כגון ממזר ומואבי אסורים גם בלא קידושין. (עי' ברמב"ם בפט"ו מהל' איסורי ביאה ה"ב, ובהמקנה על תוס' כאן, ובחידושים באות קכ"ז סק"א.)

דף נ"א ע"ב

כד) אלא לאו דאמר אחת מכם.
צ"ע דבציוור זה לא שייך החידוש של אשה נעשית שליח לחבירתה במקום שנעשית לה צרה, וא"כ ביותר היתה הגמ' צריכה לומר אלא לאו דאמר כולכם ואחת משתי אחיות וכמו שאמרו להלן כשאמרו שרבא מתרץ לטעמי' וכמו שביאר רש"י שם שמהאי טעמא אמרו כן.

כה) הראוי' מכם.

גם כאן צ"ע דאם קידש רק אחת א"כ לא שייך החידוש של אשה נעשית שליח וכו'. (עי' במהרש"א.)

כו) הרי כולכם ואחת משתי אחיות.

פירש"י וזה"ל, דהשתא לאו את וחמור הוא דהא דאין אחיות מקודשות משום ספיקא הוא דלא ידע הי קדיש הא אי ידע בת זכי' היא עכ"ל. צ"ב דהא בכל זאת השתא דלא ידע הרי שתיהן אינן מקודשות כלל ואינן צריכות גט וא"כ למה הנכריות מקודשות הלא גם בכה"ג יש החסרון שיש בקני את וחמור והיינו מה שתלה את קידושיהן בקידושי האחיות. (עי' באב"מ בסי' מ"א סק"ג.)

כז) דשויתי' שליח.

וגם המקדש יודע מזה, דאל"כ איך שייך לומר שנתכוין לקדש את הבוגרת, וכי נאמר שהמקדש הרי הוא כאומר שהוא רוצה לקדש איזו שרוצה האב לקבל בשבילה.

כז*) מהו דתימא כי מקבל קידושי אדעתא דידה קא מקבל קמ"ל.

האם הס"ד היא רק שיש כאן ספק שאולי נתכוין להבוגרת וממילא שתיהן אינן מקודשות כי אזלינן שקידושין שלא נמסרו לביאה לא הוו קידושין, או האם הכוונה היא שבודאי הוי נקטינן שבדעתו בכה"ג היא להשיא את הבוגרת לפני הקטנה. (עי' ברש"י בדף ס"ד ע"ב בד"ה אדעתא דידה.)

כח) מהו דתימא כי מקבל קידושי אדעתא דידה קא מקבל קמ"ל.

הנה לפי אביי שסובר שקידושין שלא נמסרו לביאה הוו קידושין אפשר ללמוד את המשנה כפשוטו, דהיינו שיש לו כמה בנות בוגרות, ודכוותה יש לו גם כמה קטנות, וקמ"ל שקידושין שלא נמסרו לביאה הוו קידושין, ולעולם י"ל שהיכא

ששויתי' שליח אדעתא דידה קא מקבל.
(עי' ברמב"ם, ובתיו"ט על המשנה שם.)

להעיר על מה שכתב הר"ב "קטנות
ונערות", כן היא גם לשון הטור עיי"ש.]

**כח*) דלא שביק איניש מידי
דאית לי' הנאה מיני' וכו'.**

וגם המקדש מבין כן ומש"ה בודאי
נתכוין להקטנה. ועי' בהערה כ"ז.

**כט) מי לא עסקינן דאמרה לי'
קידושי לדידך.**

צ"ע מה היא הקושיא הלא י"ל שבאמת
לא איירי בכה"ג כי בכה"ג לא ידעינן לאיזו
נתכוין והוי קידושין שאין מסורין לביאה,
ומה היא הקושי להעמיד בשויתי' שליח
ולא אמרה קידושי לדידך, וכי חסרים לנו
מקומות שמעמידים את המשניות בציוור
בודד. ואם סוברת הגמ' שהאמת הוא כמו
התירוץ שלא שביק מצוה דרמיא עלי' וכו',
א"כ הו"ל למימר הכי בלי סגנון של קושיא
כי באמת מאי קושיא איכא וכהנ"ל.

ל) קידושי לדידך.

פי' שהוא יזכה בשבילה בהכסף
קידושין, ואחרי זה הרי היא מוחלת לו את
הכסף ומרשה לו לזכות בו ממנה, אבל אין
הכוונה שהיא רוצה להתקדש ע"י דין ערב
דהיינו בזה שהמקדש נותן את הכסף למי
שהיא רוצה, דהא הכא לא דיברה עם
המקדש ומדין ערב שייך רק היכא שדיברה
עם המקדש כמש"כ תוס' לעיל בדף י"ט
ע"א עיי"ש.

**לא) לא שביק איניש מצוה
דרמיא עלי'.**

צ"ע איזו מצוה יש כאן, הלא אדרבה
איסורא יש כאן וכדאמר רב לעיל בדף מ"א
ע"א אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא
קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה.
(עי' בריטב"א, ובשו"ת רעק"א מה"ת סי'
ס"ט, וברש"ש בדף ס"ד ע"ב) ומה שכתב

**לב) ועביד מצוה דלא רמיא
עלי'.**

צ"ע למה לא רמיא עלי' להשיא את בתו
בוגרת כמו שהוא חייב להשיא אשה לבנו
אע"פ שאיירי בבנו גדול. מיהו באמת חזינן
שלא אמרו כאן שאינו נחשב בכלל בגדר
מצוה אלא אמרו שהוא בגדר "מצוה דלא
רמיא עלי'". ונראה שהכוונה היא שלעולם
הויא שפיר בגדר מצוה אלא שאין המצוה
רמיא עליו אלא הבת עצמה חייבת בזה,
וכן בבנו גדול הבן עצמו חייב, והמצוה
שיש על האב היא מצוה של גמילות
חסדים לעזור להם, משא"כ בבתו קטנה רק
האב לחודי' חייב בזה.

ועיין ברש"י בדף ס"ד ע"ב שכתב וז"ל,
בתו הקטנה דרמיא עלי' להשיאה ומצוה
הוא עליו עכ"ל, ולא ידעתי איזה "רמיא
עליו" יש כאן חוץ מהמצוה.

לג) רש"י ד"ה דשויתי' שליח.

וז"ל, לקדשה לכל הבא עכ"ל. למה
הקפיד לפרש כן ולא כשעשתה אותו שליח
לקדשה לאותו בן אדם דוקא. (עי' בר"ן,
ומדבריו מבואר שהיכא שעשתה אותו
שליח לקדשה לאותו בן אדם דוקא חיישינן
אפילו אם לא אמרה קידושי לדידך.)

**לד) לאפוקי מדר"י דאמר לא
מחית איניש נפשי'
לספיקא.**

פירש"י וז"ל, דלא מחית איניש נפשי'
לספיקא להזכיר שם גדולה אם לא גדולה
שבכולן שאם ישתכח הדבר שלא יהא
בספק עכ"ל. פי' שמא ישכחו איזו שם
הזכיר אבל יזכרו שקראו לה "גדולה". (עי'
בפ"י שהקשה מה שייך לכאן הענין של לא
מחית איניש נפשי' לספיקא או לא אם

איירי בהוכרו ולבסוף נתערבו, ולפי מה שכתב רש"י כאן לק"מ.)

דיבור זה מקומו כבר לעיל גבי ב' כתיבנות.

לה) דוקא מיחליץ והדר יבומי אבל יבומי והדר מיחליץ לא וכו'.

לט) רש"י ד"ה סיפא איצטריכא לי'.

וז"ל, שהרי נפטרה זיקת אחותה הימנה עכ"ל. צ"ל הימנו.

פי' דזהו החידוש כמו שפירש"י. מיהו לכאורה אין בזה שום חידוש דהא פשיטא שאם ייבם ברישא יש כאן ספק איסור של אחות זקוקתו. וצ"ל דהו"א שאמרינן בזה שספק דרבנן לקולא. ועכ"פ גם בהסיפא דקתני קדמו וכנסו אין מוציאין אותן מידם יש חידוש והיינו שלא קנסינן להוציא. מיהו בע"כ צ"ל שגם במאי דתנן אחד חולץ ואחד מיבם יש חידוש, דהא אם כל החידוש הוא רק שאם קדמו וכנסו אין מוציאין א"כ מהו החידוש בהציוור של שנים שקדשו ב' אחיות הלא כבר באחד שקידש ב' אחיות השמיענו התנא שאין מוציאין.

לו) מת ולזה אח ולזה וכו'.
צ"ל מתו. (עי' ברש"ש, ובלשון המשנה שם.)

לז) רש"י ד"ה אין מוציאין וכו'.

וז"ל, אפילו לא כנס הראשון את יבמתו ופגע באחות זקוקתו מאחר שכנסה השני פקעה זיקה וכו' עכ"ל. צ"ע מה בכך דפקעה זיקה הלא גם אחרי שגירש את אשתו או אחרי שמתה אשתו הרי פקעה האישות ובכל זאת קרובותי' נשארות אסורות עליו, וא"כ למה אין קרובות זקוקתו נשארות אסורות עליו גם אחרי שפקעה הזיקה. (עי' בחידושים באות קכ"ח.)

לח) רש"י ד"ה אין ידוע.
וז"ל, משמע לעולם עכ"ל. לכאורה

מ) בא"ד.

וז"ל, ולא גזרו על אחות חלוצה משחלצה אלא על החלוץ לבדו דקא פגע באחות זקוקה עכ"ל. צ"ע דהא כמו שפקעה הזיקה שהיתה כאן לגבי אחין הה"נ דפקעה הזיקה גם לגבי החולץ כי כבר אינה זקוקה לו, רק שבנוגע להחולץ יש איסור חדש של אחות חלוצתו, וא"כ ה"ו רש"י צ"ל דקא פגע באחות חלוצה. (עי' ברש"ש, ובחידושים באות קכ"ח.)

מא) רש"י ד"ה הכי גרסינן.

וז"ל, הכי גרסינן דיקא נמי דקתני ואין יודע ולא קתני ואין ידוע עכ"ל. לפי סדר הדיבורים קאי רש"י כאן על הגמ' של שנים שקדשו ב' אחיות. וצ"ע מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

דף נ"ב ע"א

א) אם קדמו וכנסו אין מוציאין אותן מידם.

פי' אם שני אחיו של השני קדמו וכנסו אחרי חליצת היחיד ולא חלץ אחד מהם ברישא אין מוציאין, אבל אם קדמו וכנסו לפני חליצת היחיד לכאורה שפיר מוציאין דהא עברו על ספק איסור דאורייתא של יבמה לשוק ולא רק על ספק איסור דרבנן של אחות זקוקתו, והרי רש"י לעיל פי' שכל הטעם למה לא קנסינן הרי הוא משום שעברו רק על ספק איסור דרבנן.

(ב) תיובתא דרבא תיובתא והלכתא כוותי' דאביי ביע"ל קג"ם.

מאחר דהוה תיובתא על רבא למה הוצרכו לפסוק להדיא כאביי. (עי' בריטב"א, ובתוס' רי"ד).

(ג) תד"ה והילכתא וכו'.

וז"ל, שקידש בת עשיר אחד וכו' עכ"ל. מה זה נוגע לנו לדעת שה' עשיר.

(ד) בא"ד.

וז"ל, אלא אפילו לא שידך בשם אלא שנתצו בפה ואמר פלוניא אתן לך עכ"ל. במה עדיף שדיך מפלוניא אתן לך. (עי' במהרש"א, וברש"י לעיל בדף י"ג ע"א בד"ה בדשדיך).

(ה) בא"ד.

וז"ל, דאדעתא דהכי קידשה וכו' יש לנו לומר דאדעתא דהכי קדיש וכו' עכ"ל. הנה היכא שדיבר עם אשה בעסקי קידושי' והפסיק ואח"כ נתן לה כסף, מבואר לעיל בדף ו' שכבר אין אומדנא לומר שנתכוין לקידושי'. מיהו הכא שאמר לשון קידושין נקטינן ששפיר יש אומדנא שהוא נותן אדעתא דזו שהזכיר קודם אע"פ שהפסיק מלדבר בעסקי אותה אשה.

(ו) בא"ד.

וז"ל, יש לנו לומר וכו' עכ"ל. רבינו תם אזיל דסגי באומדנא דמוכח בקידושין, וכן מוכח מהגמ' לעיל שהרי סמכינן על האומדנא של לא שביק איניש מצוה דרמיא עלי' וכו'. (עי' ברשב"א, ובחידושים באות ק"ל וקל"א).

(ז) בא"ד.

וז"ל, דשארית ישראל לא יעשו עולה

ולא ידברו כזב עכ"ל. למה לא אמר משום שמאחר שהבטיח הרי זה בגדר מצוה דרמיא עלי' טפי. (עי' ברא"ש, וברשב"א).

(ח) בא"ד.

וז"ל, ועוד אפילו לא פירש נמי אפילו בפה יש לנו לומר דקידש הגדולה משום דלא יעשה כן במקומנו לתת הצעירה לפני הבכירה עכ"ל. הנה ה"ר מנחם מיוני הקשה על רבינו תם רק מהציוור של מקדש אחת מב' אחיות. מיהו לכאורה יש להקשות גם ממקדש את בתו סתם דבגמ' מבואר שאם יש כמה קטנות הרי זה קידושין שאין מסורין לביאה ואילו לפי ר"ת הדיו נותן שנאמר שנתכוונו להכי גדולה. (עי' בפ"י, ובבית שמואל בסי' ל"ז סקל"ח, ובחי' באות ר"ס).

ועוד קשה מהציוור של שתי כתי בנות למה לא תלינן בהגדולה. (עי' ברא"ש, ובמהר"ם).

(ט) בא"ד.

וז"ל, וה"ר מנחם מיוני נחלק עליו וכו' עכ"ל. לכאורה קושיית ה"ר מנחם מיוני מהמקדש אחת משתי אחיות הרי היא תמיהה עצומה על רבינו תם וצריכים ליישב את שיטתו. (עי' בפ"י לעיל בד"ה המקדש את בתו).

(י) תד"ה ביע"ל קג"ם.

וז"ל, ומכל מקום לא הוזכר יע"ל קג"ם אלא על יאוש שלא מדעת ועד זומם עכ"ל. מה רוצים תוס' לומר בזה, וגם מה היא כוונת לשונם של "ומ"מ". (עי' בע"י).

(יא) בא"ד.

וז"ל, ונראה לפרש דלכך לא נכתבה בכלל דיע"ל קג"ם דלאחר כך נפסקה הך הלכתא מרבנן (כצ"ל) סבוראי עכ"ל. זה

ניחא רק אם נאמר שלא היתה כוונת חז"ל לפסוק בשאר מקומות בתורת ודאי כרבא, דהא אילו כן איך עקרו רבנן סבוראי את הפסק של האמוראים.

(יב) ושמע מינה קידשה בגזל אינה מקודשת ואפילו גזל דידה.

צ"ע מה היא הראי' שקידשה בגזל דאחרים אינה מקודשת הלא אולי דוקא בגזל דידה אינה מקודשת משום שמצי אמרה אין שקלי ודידי שקלי. (עי' בפ"י).

(יג) טעמא דשביעית דהפקר הוא.

צ"ע מה היא הראי' הלא י"ל שלרבותא נקטו שביעית כדי לאשמועינן שלא אמרינן שאינה מקודשת בגלל הדרשה של לאכלה ולא לסחורה, א"נ משום דלאו ממונא דזוכה הוא. (עי' בריטב"א).

(יד) או שחטף סלע מידה וכו'. למה בגזל דידה נקטו משל של סלע, וכן ציור שגזל אותה עכשיו. (עי' בפ"י בסוף הסוגיא בד"ה האי איתתא).

(טו) רש"י ד"ה המקדש בפירות שביעית מקודשת.

וז"ל, ולא אמרינן לאו ממונא דזוכה בהן נינהו אלא כיון דזכה בהן ממונא הוא לכל דבר עכ"ל. צ"ע דאפילו אם אינו ממונא אבל בכל זאת הרי הוא גורם לה הנאה בזה שהוא ממציא לה לאכול. (עי' בתוס' בע"ב בד"ה המקדש).

(טז) בא"ד.

וז"ל, ולא אמרינן לאו ממונא דזוכה בהן נינהו וכו' עכ"ל. צ"ע למה הוה אמרינן שאינו ממונא. (עי' בפ"י, ובע"י, ובשיטה שלא נודעה למי).

(יז) בא"ד.

וז"ל, א"נ דלא תימא לאכלה אמר רחמנא ולא לדבר אחר עכ"ל. צריכים לבאר מה הוא הקמ"ל, האם הקמ"ל הוא שבאמת לא קיימת דרשה כזאת אלא הדרשה היא לאכלה ולא לסחורה, וקידושין לא מיקרי בגדר סחורה, או האם הקמ"ל הוא שאע"פ שיש איסור לכתחילה מהדרשה הנ"ל אבל בכל זאת הקידושין חלין בדיעבד וכתוס'. (עי' בתוס' ר"י הזקן, ובחידושים באות קל"ב).

וע"ע לקמן בהערה כ"ב.

(יח) בד"ה ואפילו בגזל דידה.

וז"ל, ולא אמרינן מדקבילתי' אחילתי' עכ"ל, כלומר דלא אמרינן שכיון שקיבלה את החפץ הרי זה מראה שמחלה להגזלן אלא נקטינן שלא מחלה לו (אבל בודאי הרי היא יכולה למחול לו אם היא רוצה). וצ"ע על הס"ד דהא נהי שמחלה לו את החיוב של השבה אבל אכתי הרי החפץ הוא שלה, וא"כ איזה ס"ד יש כאן שתהי' מקודשת. ואם לאו דוקא כתב רש"י לשון של מחילה אלא כוונתו היא דס"ד שהיא מקנה לו את החפץ בדרך הקנאה, א"כ מעתה יש לעיין מה הוא הקמ"ל האם הקמ"ל הוא שבאמת אינה מקנה לו או האם הקמ"ל הוא שאינה יכולה להקנות לו משום שאינו ברשותה. (עי' בחידושים באות קל"ה).

(יט) רש"י ד"ה ואפילו במקום שנעשית לה צרה.

וז"ל, ואע"פ שבכל עדות שהאשה כשירה לה אין הצרה נאמנת, שליחותה מיהא כיון דעבדא עבדא עכ"ל. צ"ע מה הוא החידוש בזה. (עי' בתוס', וברא"ש).

(כ) רש"י ד"ה ונחשבי'.

וז"ל, רב נמי להא, ואמאי לא נקט בידי'

אלא תלת, הא נמי ש"מ דקידושין שאין מסורין לביאה לא הוו קידושין עכ"ל. צ"ע למה נקט רש"י שהגמ' סברה בהקושיא שרב סובר שקידושין שאין מסורין לא הוו קידושין, הלא יתכן גם שהוא סובר שהוו קידושין והמשנה דקתני המקדש אשה ובתה אינה מקודשת איירי במקדש את שתי האחיות בבת אחת וכמו שמתרץ לה אביי.

וי"ל משום שא"כ ש"מ מהמשנה חמש, דהא ה"ה דשמעינן מינה שכל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו, ומש"ה לא ה"י אפשר לפרש שהגמרא סברה שרב סובר בתורת ודאי כדרכו של אביי, אבל לפי מאי דמסקינן שרב מספקא ל"י אם כאביי אם כרבא, א"כ לפי זה אתי שפיר למה נקט רק ארבע, כי הדין של קידושין שאין מסורים לביאה בתורת ודאי נשמע מהמשנה, או לכאן או לכאן, אבל הדין של כל שאינו בזה אחר זה אפילו בבת אחת אינו לא נשמע בתורת ודאי אלא רק לפי דרכו של אביי. (עי' ברשב"א לעיל בדף ג"א ע"א שביאר שאפילו אם לא סוברים כרבא, אבל בכל זאת בבת אחת לא מהני אפילו לפי אביי כי הרי זה סוג יותר גרוע של קידושין שאין מסורין לביאה ואפילו אביי מודה בכגון זה. וזהו דלא כמו שנקטנו בדברינו כאן.)

כא) תד"ה המקדש.

וז"ל, כיון שלא בא לו אלא מטעם זכי' עכ"ל. צ"ע איזה טעם הוא זה, דלמה לא היינו אומרים שהוא ממונו. (עי' ברש"ש, ובשיטה שלא נודעה למי, ובע"י, ובפ"י על רש"י.)

כב) בא"ד.

וז"ל, א"נ יש לפרש דאע"ג דאסור לקנות מהם חפץ כדכתיב לאכלה ולא לסחורה ה"מ לכתחילה וכו' עכ"ל. הנה

לפ"ז יוצא שזאת שקיבלה את הקידושין בשביל כולן הרי היא בגדר שליח לדבר עבירה, וא"כ מוכח שאע"פ שאין שליח לדבר עבירה אבל הרי זה רק לענין שאין המשלח חייב עונש אבל השליחות שפיר חלה. (עי' בהמקנה, ובנו"ב קמא חלק אה"ע סי' ע"ז.)

כג) בא"ד.

וז"ל, וכן משמע לקמן במתניתין דקתני מכרין וקידש בדמיהן מקודשת עכ"ל. פי' דחזינן משם שהמכירה חלה אע"פ שהי' אסור לו מהתורה למכור, וא"כ הה"נ הכא י"ל שהקידושין חלין אע"פ שאסור לו מהתורה לקדשה עם הפירות שביעית. אבל אין כוונתם להוכיח שכמו שהתם הקידושין חלין הה"נ הכא, דהא התם המעות אסורין על המוכר רק מדרבנן ובזה שהוא מקדשה עם המעות הרי הוא עובר רק על איסור דרבנן (עי' בר"ן בדף ג"ו) וא"כ אין ראי' משם להיכא שהוא עובר על איסור דאורייתא כגון לאכלה ולא לסחורה. (עי' בע"י.)

מיהו צ"ע איך שייך באמת לומר התם שהמכירה חלה הלא הפירות אסורין בהנאה על הלוקח ואין להם שום שוויות, וא"כ נמצא שהקונה לא קיבל כלום, וא"כ כספו אינו נעשה של המוכר. (עי' ברשב"א ובתוס' הרא"ש לקמן בדף ג"ו ע"ב.)

כד) תד"ה ואפילו.

וז"ל, אבל עדות במעשה נאמנת עכ"ל. צ"ע איך שייך כאן לשון "נאמנת". (עי' ברש"ש, ובהגהות הגאון ר' שמחה מדעסויא בסוף המס'.)

כה) בא"ד.

וז"ל, א"נ י"ל דהחידוש הוי מהא דאמר אשה נעשית שליח לחבירתה אפילו היכא דקיבלה הקידושין מסתמא עכ"ל. מה היא

כוונתם ב"קבלה הקידושין מסתמא". (עי' ברא"ש, ובחי' באות קל"ג.)

כו) תד"ה והוא.

וז"ל, דהא שמעינן בסמוך דבגזל דידה מקודשת טפי מבגזל דעלמא עכ"ל. למה לא הוכיחו כן מדברי רב דאמר לשון של אפילו בגזל דידה. (עי' בע"י.)

כז) בא"ד.

וז"ל, אבל בלא שדיך אדרבה גרע גזל דידה מגזל דעלמא דמצי אמרה אין שקלי ודידי שקלי ורב הוה מיירי בדלא שדיך עכ"ל. צ"ע דהא חזינן שרב קאמר אפילו גזל דידה, והיינו משום שנהי שיש סברא של אין שקלי ודידי שקלי וכו' אבל יש גם סברא של מדקבילתי' אחילתי', וא"כ אולי כן סובר רבי יוחנן. (עי' במהרש"א, ובע"י, וברשב"א.)

ועוד דאם גזל דידה גרע טפי מה היא הרא"י מהמשנה שאם קידשה בסתם גזל אינה מקודשת. (עי' בהגהות פורת יוסף בסוף המס'.)

כח) בא"ד.

וז"ל, וא"ת מאי אתא רבי יוחנן לאשמועינן בהא דאמרינן דאינו יכול להקדיש, פשיטא דהא אמרינן בכמה משניות וברייתות דגזל אינו נקנה אלא ביאוש, כגון ההיא דאילו מציאות שטף נהר עציו ואבניו אם נתייאשו הבעלים הרי אלו שלו, משמע הא לא נתייאשו לא עכ"ל. צ"ע אולי בגזלן עדיף משום שיש לו קנייני גזילה, וכי לא היו להם לתוס' משניות גבי גזילה. (עי' ברשב"א.)

כט) בא"ד.

וז"ל, וא"ת לרב נמי דקאמר לעיל קידשה בגזל אינה מקודשת וכו' עכ"ל, כלומר ומשמע שגם גזל דאחרים הוי בגדר

חידוש מדלא קאמר ש"מ קידשה בגזל דידה אינה מקודשת.

ל) בא"ד.

וז"ל, וא"ת לרב נמי דקאמר לעיל דקידשה בגזל אינה מקודשת מאי אתא לאשמועינן וכו' עכ"ל. ה"ה דהוי מצי תוס' להקשות למה הוצרכה הגמ' להקשות מאידך דרבי יוחנן הלא פשיטא שכן הוא (ולקמן העירו תוס' דבר זה).

וכן הו"מ להקשות למה קאמר רבי יוחנן מי אמר רב כוותי, הלא פשיטא שכן הוא.

דף נ"ב ע"ב

לא) בא"ד

וז"ל, והשתא ניחא שפיר דמתמה גמ' ממילתא דרבי יוחנן וכו' עכ"ל. לכאורה כוונתם היא שקשה למה פריך מרבי יוחנן ולא מכמה משניות. (עי' במהרש"א, ובמהר"ם.)

לב) בא"ד.

וז"ל, והשתא מייתי שפיר גמרא מר' יוחנן עכ"ל. לכאורה יש כאן כפל לשון. (עי' במהר"ם, ובע"י.)

לג) ההיא איתתא דהוה קא משיא כרעא במשיכלא דמיא.

למה הוצרכו לומר דבר זה. (עי' בריטב"א, ובפ"י, ובחלקת יואב חלק אה"ע סוף סי' ח'.)

לד) לית דחש להא דרבי שמעון דאמר סתם גזילה יאוש בעלים הוי.

משמע שאם הי' כאן יאוש אז היתה מקודשת. ויש לעיין האם זה בגלל שאזלינן

שיאוש קונה או האם זה בגלל שיש כאן יאוש ביד הגולן ושינוי רשות ביד האשה ויאוש ושינוי רשות שפיר קונה. (עי' ברא"ש, ובחידושים באות קל"ו.)

לה) מאן אחלך.

פירש"י וז"ל, מי מחל לך חלקו של בעה"ב עכ"ל. פי' והאשה סמכה דעתה על הכל. (עי' בר"ן, ובתוס' הרא"ש.)

לו) אבל כישא מצי אמר לי וכו'.

למה הכא הרי הוא שפיר יכול ליטול חלקו בלי חבירו משא"כ במוזא. (עי' בתוס' רי"ד, ובמאירי.)

לז) רש"י ד"ה ר"ש.

וז"ל, כיון דידע מאן גזלי ולא מצי לאגבוי מיני' אייאושי מייאש עכ"ל. האם המעשה בגמ' כאן הי' באמת ציור שלא היתה יכולה לגבות ממנו בב"ד, או האם רבא לרווחא דמילתא קאמר שאפילו אם לא מצי למיגבי מיני' בב"ד אשר בכה"ג סובר ר"ש שיש כאן יאוש אבל לית דחש לרבי שמעון. (עי' ברש"י בב"ק דף ס"ו ע"ב בד"ה חילוף.)

לח) רש"י ד"ה ה"ג ההוא אריסא.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

לט) רש"י ד"ה לא אמרו כלך אצל יפות.

וז"ל, אלא לענין תרומה דהא לתרום הן עומדות עכ"ל. מדבריו מבואר דלא כתוס' שכתבו על פי הגמ' בב"מ דאיירי באופן שעשאו שליח. (עי' ברמב"ם בפ"ד מהל' תרומות ה"ג ובכ"מ שם.)

הנה לפי תוס' שלומדים שגבי תרומה איירי בשליחות א"כ צ"ל שהשליח לא

הפריש מבינונית אלא איירי באופן שהפריש מפירות יותר טובים מבינונית, כי אילו הפריש מבינונית א"כ אפילו אם לא נמצאו יותר יפות מהם הרי הוא יכול לומר בהכי אמדתיך לתרום מהסוג שכל בני אדם תורמים מהם עי' בתוס' לעיל בדף מ"א ע"ב בד"ה פיתת, אבל לפי רש"י שמפרש דאיירי בלי שליחות ומשום שלתרום הם עומדים א"כ לכאורה איירי בהפריש מבינונית דאל"כ הרי אינם עומדים לתרום.

מיהו נראה שאין כוונת רש"י לומר שאותן פירות שתרם מהם הרי הם עומדים לתרום, אלא כוונתו היא לומר שכל הכרי הרי הוא עומד להפריש ממנו תרומה, ומש"ה גם כשתרם מפירות טובים יותר ממה שרגילים להפריש נקטינן שכשאמר לו כלך אצל יפות ונמצאו יפות הרי הוא מתכוין באמת, אבל רק התם נקטינן הכי כיון שהוא צריך מיהא להפריש תרומה.

מ) בא"ד.

וז"ל, אבל למפרע לא ניחא לי' עכ"ל. משמע שמכאן ולהבא הרי זה שפיר שלו והרי הוא יכול לקדשה בו. ולפ"ז יוצא שלפי הס"ד שלא אמרינן משום כיסופא הרי זה הי' מועיל אפילו למפרע, ואע"פ שלא עשאו שליח לענין זה אבל בכל זאת הרי זה מועיל כי הרי אזלינן לפי רבא שסובר שיאוש שלא מדעת הוי יאוש. (עי' בריטב"א שפי' דלא כרש"י אלא שלפי המסקנא שנקטינן שאמר משום כיסופא, אינה מקודשת אפילו מכאן ולהבא, והיינו משום שהכוונה במשום כיסופא אינה שמשום כיסופא הרי הוא באמת מסכים. ועוד ביאר הריטב"א שלפי הס"ד הרי היא מקודשת רק מכאן ולהבא אם יקדשנה אבל לא למפרע. וצ"ל שאע"פ שאזלינן לפי רבא שסובר שיאוש שלא מדעת הוי יאוש אבל בכל זאת הרי העדים בשעת הקידושין לא ראו והבחינו שיש כאן מעשה קידושין.)

מא) תד"ה אם וכו'.

וז"ל, וא"כ צ"ל גבי פרמוזא דשוי' שליח דאי לאו הכי מאי מייתי עכ"ל. צ"ע דבב"מ שם מבואר שצריכים שליחות או משום שסוברים כאביי שיאוש שלא מדעת לא הוי יאוש או משום שיש גזירת הכתוב גבי תרומה שצריכים דוקא שליחות, וא"כ הכא בקידושין למה צריכים שליחות הלא הכא אזלינן לפי רבא שסובר שיאוש שלא מדעת הוי יאוש. (עי' ברש"ש, ובריטב"א.)

גם יש לעיין מה היא כוונת תוס' בזה שכתבו שגם כאן איירי בשעשאו שליח, הלא הבעל הבית אינו זה שנושא אותה לאשה וא"כ מה שליחות שייך הכא. (עי' בתוס' ר"י הזקן.)

מב) המקדש בחלקו.

פירש"י וז"ל, שחלק עם אחיו הכהנים עכ"ל. למה לא פי' שהכוונה היא גם לחלק הבעלים. (עי' ברמב"ן, ובפ"י, ובחידושים באות קל"ז.)

מג) רש"י ד"ה מעשר שני.

וז"ל, דקסבר רבי מאיר ממון גבוה הוא עכ"ל. הנה חזינן שרש"י נחית לבאר סברות רבי מאיר ורבי יהודה בנוגע למקדש במעשר שני במזיד, ויש לעיין למה לא נחית גם לבאר את סברותיהם בנוגע להקדש במזיד דהיינו שהם חולקים באם הקדש במזיד מתחלל או לא, ולמה לענין זה כתב שטעמיהו מפרש בגמ' (ביחד עם הטעמים בנוגע לשוגג).

מד) כי קאמר רבי יוסי הגלילי מחיים.

האם אז הווי גם החזה ושוק (שהם חלק הכהנים) ממון הישראל או האם הווי ממון כהנים. (עי' ברמב"ן, וברשב"א, ובחי' באות קל"ז.)

מה) אבל לאחר שחיטה לא מ"ט וכו' משלחן גבוה קא זכו.

פירש"י וז"ל, הקרבת אימורים וזריקת הדם מתיר הבשר עכ"ל. צ"ע מכיון שזה תלוי בהיתר אכילת הבשר א"כ למה תלתה הגמ' את הדבר בהשחיטה.

גם צ"ע למה הזכיר רש"י גם הקרבת אימורים וגם זריקת הדם, דהא ממ"נ האם זה תלוי בהאימורים או בזריקת הדם. ועכ"פ הדין הוא שאע"פ שאם נאבדו האימורים אין זה מעכב אבל בכל זאת כל זמן שהם קיימים אסור לאכול את הבשר עד לאחר שיוקטרו.

גם יש לעיין למה הזכיר זריקת הדם אחרי הקטרת אימורים, הלא הסדר הוא להיפך. (עי' בחידושים בסוף אות קל"ח.)

מו) דיקא נמי דקתני המקדש בחלקו.

צ"ע דמעתה יוצא שהמשנה הוא דלא כרבנן דרבי יוסי הגלילי.

מז) רש"י ד"ה בה' לרבות קדשים קלים.

וז"ל, הני איתרבו להו מבה', וכיחש בעמיתו נמי קרינא בהו לפי שהן ממונו עכ"ל. מלשונו משמע שאת עצם העובדא שהן ממונו ידעינן גם בלא הריבוי של בה', רק שבכל זאת אכתי הוה אמינא שאין עליהם חיוב אשם בלי הריבוי של בה'. (עי' בפ"י בד"ה נימא.)

מח) רש"י ד"ה כי קא זכו.

וז"ל, בין כהנים בחזה ושוק בין בעלים בבשר עכ"ל. מה דינו של חלק הכהנים מחיים. (עי' ברמב"ן, וברשב"א, ובחי' באות קל"ז.)

מט) לא כך אמרתי לכם.

יש לעיין איזו הקנטה היתה כאן, הלא

סוף סוף הוא רק אמר מימרא בשם רבי מאיר. ועוד דכי לא ידע רבי יהודה שיצויר בהאופנים שהזכיר רבי יוסי. ועוד דהא רבי יהודה עצמו קאמר לקמן בתוך הברייתא שהיא מקודשת וא"כ חזינן שגם רבי יהודה נחית לדון על זה. (עי' בחכמת שלמה, ובפ"י, וברש"ש).

נ) ועוד דחקה ונכנסה מאי.

מזה שנקטו לשון "מאי" משמע שאין טענה זו מדברי רבי יוסי אלא הרי היא הוספה מהגמ'.

נא) רבי יהודה אומר לך ולכל צרכיך.

לכאורה הביאור הוא דלית לי' שמשלחן גבוה קזכו.

נב) מה אש לאכילה אף האי נמי לאכילה.

צ"ע קדשים קלים מנא לי', הלא הפסוק איירי בקדשי קדשים. (עי' במהרש"א, ובחידושים באות ק"מ).
גם צ"ע מנ"ל חלק הבעלים לאחר שחיטה, הלא הפסוק איירי בחלק הכהנים. (עי' בפ"י).

נג) תד"ה המקדש.

וז"ל, דלא דמי דהתם יכול ליטול שכר מדיבורו והוי כאילו נתן לה פרוטה עכ"ל. האם כוונתם היא שעצם ההנאה נקראת הכסף קידושין מחמת הסיבה הנ"ל שהוא יכול ליטול כסף, או האם כוונתם היא שהכסף קידושין הוא אותה פרוטה שאינה משלמת לו. (עי' בלשון התוס' הרא"ש).

נד) בא"ד.

וז"ל, אבל הכא הטובת הנאה אינה משלו דהא ממון גבוה הוא ואינו יכול

ליקח ממון מהנאה שעשה לה עכ"ל. הנה נכללים בדבריהם שני דברים: א', שעצם הנאת האכילה שנתן לה אינה נקראת הממון שלו, וכן אינה נעשית הממון של האשה, כי אי אפשר לקחת כסף בשביל זה, כי הבשר אינו שלו, ואם שילם מי שהוא בשביל זה הרי הכסף ההוא נחשב מתנה בעלמא. ב', שעצם העובדא שהוא רשאי לתתו לכל מי שירצה, דהיינו שיש לו בזה טובת הנאה, והרי הוא נותן לה את הכח זה, גם זה לא מיקרי ענין של ממון, וכדאמרינן בעלמא שטובת הנאה אינה ממון.

מיהו צ"ע דנהי שאינו יכול לקחת ממון אבל מאי שנא מהנאת קבלת אדם חשוב דגם שם אין המקבל יכול לתבוע כסף עבור הנאה זו ובכל זאת אשה יכולה להתקדש תמורת הנאה זו וא"כ חזינן שאין צריכים שלהנאה יהי' דין של ממון.

נה) בא"ד.

וז"ל, אע"ג דאית בי' שוה פרוטה שיכול למוכרה לכהן מ"מ כיון שהוא ממון גבוה אינה מקודשת עכ"ל. פי' דאזלי תוס' בדרך זה שטובת הנאה הויא שפיר בגדר ממון, וא"כ יוצא שכשהוא נותן לה את חלקו הרי הוא נותן לה את הכח של טובת הנאה דהיינו הכח לתתו לאיזה כהן שתרצה כי גם לו יש את הכח הזה, רק שבכל זאת אינה מקודשת כי הוא נתכוין לקדשה בעצם הבשר א"נ בהנאת האכילה, והרי עצם הבשר אינו שלו וכהנ"ל.

ומה שכתבו תוס' "למוכרה" הרי זה לאו דוקא, דהא אינה יכולה לקחת כסף עבור עצם הבשר שהרי משלחן גבוה קא זכו, אלא כוונתם היא שהיא יכולה לדרוש כסף מכהן מסוים תמורת מה שהיא נותנת לו במתנה ע"י הכח של טובת הנאה שיש לה (ואותו כסף נשאר בגדר מתנה).

(נו) תד"ה וכי.

וז"ל, ולא דק וכו' עכ"ל. איך מתרין רש"י את קושיות תוס'. (עי' בריטב"א, ובהגהות מהרי"ע בסוף המס').

(נז) בא"ד.

וז"ל, ועוד תנן בפרק כל הפסולין שהשחיטה כשירה בנשים א"כ יכולה ליכנס בעזרה עכ"ל. צ"ע מה ראי' יש משם, הלא י"ל שהתם הכוונה היא רק להשמיענו הלכות שחיטה, והיינו שאין אשה פוסלת את השחיטה, אבל לעולם י"ל שהיא עוברת על איסור בזה שנכנסה לעזרה. (עי' בע"י).

(נח) בא"ד.

וז"ל, ועוד הרי סוטה ונזירה נכנסות בעזרה להניף עכ"ל. צ"ע אולי שאני התם דהוי לצורך מצוה. (עי' בע"י).

(נט) בא"ד.

וז"ל, לכך נראה לי וכי אשה בעזרה להתקדש מנין הרי אין רגילות שתכנס לשם להתקדש שהרי בזיון הוא וכו' עכ"ל. פי' שבזיון הוא שאשה תכנס לעזרה, אבל אין הכוונה שבזיון הוא לעשות קידושין בעזרה דהא אילו כן הרי זה כך גם כשהאב או שליח עושים כן. מיהו לפ"ז למה הדגישו תוס' "להתקדש". וצ"ל שכוונתם היא שדוקא שניהם יחד הוי בזיון דהיינו שתכנס לשם כדי להתקדש, וצ"ע. (עי' בתוס' הרא"ש).

(ס) בא"ד.

וז"ל, לכך נראה וכו' עכ"ל. צ"ע לפי תוס' למה אמרו דחקה ונכנסה וכו', דלמה צריכה היא להדחק, הלא מותר לה להכנס וא"כ בודאי נותנים לה.

דף נ"ג ע"א**(א) נמנו וגמרו.**

פירש"י וז"ל, וחזרו בהם עכ"ל. כן מוכח מראיית הגמרא להלן מהספרא.

(ב) עדיין היא מחלוקת.

פירש"י וז"ל, לא עמדו למנין ולא חזרו בו עכ"ל. צ"ע מנ"ל שלא עמדו למנין, אולי שפיר עמדו למנין והכריעו שאינה מקודשת, רק שכוונת רב היא לומר שלא חזרו בו רבי יהודה.

(ג) עדיין היא מחלוקת.

א"כ למה לא הזכיר התנא שרבי יהודה חולק לענין קדשים כמו שהזכירה שהוא חולק לענין מעשר וס"ל שהיא מקודשת כיון שממון הדיוט הוא, דהא לפי רבי יהודה יוצא שגם קדשים הם ממון הדיוט.

(ד) מנין שאין חולקים מנחות כנגד זבחים.

צ"ע לאחר כל הדרשות שהזכיר הברייתא כאן למה צריכים את הפסוק של מאש לפי מה שמבואר בסוגיין שקידושין שוין לחלוקה.

(ה) אבל יחלקו בקדשים קלים.

למה אי אפשר ללמוד קדשים קלים מכל הדינים הנ"ל שהזכירה הברייתא, דמי עדיף ממרחשת כנגד מרחשת שהם ממש דומים זה לזה, ולמה היינו אומרים ששלמים כנגד מעשר עדיף מזה. (עי' בחידושים באות ק"מ).

(ו) סתם ספרא מני רבי יהודה והוא קאמר וכו'.

צ"ל הוא וקאמר.

(ז) והתניא הצנועים מושכים את ידיהם.

מנ"ל שהך ברייתא רבי יהודה היא. (עי' ברש"י, ובריטב"א.)

(ח) מאי חולקין חוטפין.

עיין ברש"י. וצ"ע דא"כ למה לא אמרו והגרורים חולקים וחוטפים. (עי' בריטב"א.)

(ט) רש"י ד"ה יכול לא יחלקו.

וז"ל, בקדשים קלים דאית להו זכייה בגוייהו ויכול למכור חלקו בקרבן זה בשביל זה עכ"ל. משמע מלשונו שכן הוא לפי האמת, וצ"ע דהא משלחן גבוה קזכו. (עי' בפ"י.)

(י) רש"י ד"ה הצנועין.

וז"ל, וכל כהן המגיעו כזית וכו' וכל כהן המגיעו כפול עכ"ל. צ"ל מגיעו כזית וכו' מגיעו כפול וכו'.

(יא) בא"ד.

וז"ל, אלא חולקים דרך עילוי דמים מניח חלקו לחבירו ונוטל כנגדו במקום אחר עכ"ל. צ"ע למה הוא נקרא גרגרן, הלא אולי הרי הוא עושה כן מפני שהוא מחבב את המצוה של אכילת קדשים.

(יב) בא"ד.

וז"ל, והא דתנן במס' סוכה הנכנסים חולקים בצפון חלקו המגיע קאמר ובעוד שהיתה בו ברכה עכ"ל. למה א"א לפרש דקאי גם על לאחר מכאן, דהגררין היו חולקים בצפון ונוטלים את הפול המגיעו.

(יג) תד"ה וקאמר.

וז"ל, אבל אין לפרש אין דין חלוקה כלל אפילו מיני' ובי' עכ"ל, כלומר ושהכוונה בכלל בני אהרן יהי' היא שחוטפין בלי סדר.

דף נ"ג ע"ב

(יד) אשה אין מתקדשת מעות היאך יצאו לחולין.

איך לא ידע רבא דבר זה. (עי' בתוס' הרא"ש.)

(טו) במכר מאי.

מה היא השאלה. (עי' בפ"י.)

(טז) במכר מאי.

פירש"י וז"ל, לקח החפץ במעות וכו' עכ"ל. הנה מדבריו משמע דאיירי אפילו במטלטלין, ולכאורה צ"ע דא"כ מה היא השאלה הלא רק בקידושין שהשתמש בההקדש בשביל עצם הקנין כסף י"ל שכיון שלא ניחא להו הרי זה קנין בטעות ואין כאן שום קנין כלל, אבל מטלטלין הרי אינן נקנין בכסף אלא במשיכה וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי שעשה קנין משיכה והרי הוא משתמש בההקדש בשביל התשלומין, וא"כ מה היא השאלה הלא מכיון שלא ניחא להו הדין נותן שהקנין יהי' קיים והרי הוא נשאר חייב לו את התשלומין. (עי' בפ"י.)

(יז) לדידי אם הוציא נמי לא מעל אלא לדידך אודי לי מיהא דחנוני כבעה"ב.

צ"ע דהא אין זה נקרא בגדר הודאה לרבי מאיר שהרי רבי מאיר סובר ששניהם אינם מועלים וא"כ איך קאמר לשון של "אודי לי". (עי' ברמב"ן.)

(יח) רש"י ד"ה שמעת מינה דרבי יוחנן תרתי.

וז"ל, ושגגת הקדש לר"מ כיון דאית לי' במזיד קידש שוגג מאי שנא עכ"ל. צע"ק למה לא כתב את הטעם בהקדש (דהיינו

שרבי מאיר סובר שאפילו במזיד מתחלל) כמו שכתב בנוגע למעשר לפי רבי יהודה את הטעם של ממון הדיוט.

(ט) רש"י ד"ה וחדא לפי שאין שניהם רוצים.

וז"ל, דנפ"מ דבההיא דפריש בה רבי יוחנן לפי שאין אשה רוצה אם בדקנה ואמרה רוצה אני ואינה מקפדת אין אנו צריכים לבדוק אותו דמסתמא מינח ניחא לי' עכ"ל. מדבריו מבואר שבדיקת האשה לאחר מכאן מהני אע"פ שבשעת מעשה נקטינן מן הסתם שאינה רוצה. ועוד משמע מדבריו שלפי הצד שמן הסתם גם האיש אינו רוצה א"כ גם בזה יועיל אם נבדוק אותו אח"כ ויאמר שהוא שפיר רוצה, שהרי כתב רש"י שלפי הצד שרק האשה אינה רוצה אין אנו צריכים לבדוק את האיש, ומשמע שלפי הצד ששניהם אינם רוצים הרי אנו שפיר צריכים לבדוקו והבדיקה תועיל. ולכאורה צ"ע למה אנו מאמינים להם הלא אין דבר שבערוה פחות משנים. (עי' בהמקנה.)

ועוד דהא בשעת הקידושין לא ידעו העדים שהם שפיר מרוצים, ובשלמא בנוגע להאשה י"ל כהצד שאין העדים צריכים לדעת אודות רצון האשה (עי' לעיל בח"א אות ס"ט סק"ב), אבל מה נגיד בנוגע לרצון האיש. האם נאמר שמכיון שלא הי' ידוע בשעת הקידושין שהוא מעשר או הקדש וראו העדים את רצון האיש והאשה א"כ הרי זה מהני אע"פ שהעדים חשבו שהם מרוצים משום שהוא כסף רגיל ואילו לפי האמת הרי הם מרוצים אע"פ שהוא מעשר או הקדש.

(כ) רש"י ד"ה ממילא.

וז"ל, בחנם בלא טורח עכ"ל, כלומר שהוא חוסך לעלות לירושלים.

(כא) רש"י ד"ה דניתחיל הקדש על ידיהו.

וז"ל, שהוא דבר איסור וקראן הכתוב מועלי מעל וכו' עכ"ל. לא כתב משום החיוב מעילה משום שזה מספיק רק להאיש שהרי הוא המועל.

(כב) רש"י ד"ה משום אונסא דאורחא.

וז"ל, שהמעשר אין בו כאן שוה פרוטה וכו' עכ"ל. צ"ע דנהי שלא ישלמו את כל הערך של הפירות כיון שצריכים להעלותם לירושלים אבל האם יתכן לומר שלא ישלמו אפילו פרוטה. (עי' במהרש"א בשם הת"י, ובחי' הרמב"ן.)

(כג) בא"ד.

וז"ל, א"נ לא רמי אחריות עלי' וכו' עכ"ל. מה היא הסברא לומר שלא רמי אחריות עלי'. וי"ל משום שכיון שהוא שוה פרוטה בירושלים הרי זה נחשב בגדר כסף גם כאן אע"פ שאין כאן מי שישלם כאן שו"פ, וא"כ אי מצד שוויות הפירות הרי היא שפיר יכולה להיות מקודשת גם כאן. (עי' בב"ש בסי' ל"א סק"ו, ובפ"י.)

ולכאורה קשה על זה דהא סו"ס היא חשבה שהיא מתקדשת בפירות שאנשים נותנים עבורם את מלוא שוויים גם כאן והרי היא מקבלת פירות שאין אנשים נותנים עבורם גם כאן את מלוא שוויים, ואפילו אם נתן לה הרבה והרי הם שוים כאן לכה"פ פרוטה אבל הרי היא חשבה שהיא מקבלת שויות גדולה. (עי' בדברי האב"מ שהבאנו בחי' באות קס"ה.)

(כד) בא"ד.

וז"ל, לא ניחא לי' דליתניס מינה פן תיעצב ותאמר לו קידשתי בדבר שלא

נהייתי בו עכ"ל. צ"ע דא"כ למה לא אמרו
שזהו הטעם למה לא ניחא לה להאשה.
(עי' במהרש"א, ובתוס' הרא"ש).

שהוא לוקח על עצמו אונסא דאורחא הרי
נשאר שהם שפיר שוים פרוטה גם כאן.

כח) בא"ד.

וז"ל, ומאי פריך והא איהו לא אמר
דיגמרו עד שיהי' המעשר בירושלים וכו'
עכ"ל. הנה הגמ' שם תירצה בזה"ל, כדרכי
אלעזר דאמר רבי אלעזר אשה יודעת שאין
מעשר שני מתחלל על ידה ועולה ואוכלו
בירושלים וכו' ע"כ, וא"כ לפ"ז י"ל
שבאמת אינה מקודשת אלא בירושלים,
ודלא כהס"ד. (עי' בפ"י).

כט) בא"ד.

וז"ל, ובירושלים לא הקפידה תורה
בכסף צורה וכו' עכ"ל. ביותר הי' להם
לומר שבירושלים המעשר מותר באכילה
ובהנאה עיי"ש.

ל) בא"ד.

וז"ל, מ"מ קאמר רב חסדא דלאו עיסה
היא להתחייב בחלה הואיל ואין ראוייה שם
לאכול עכ"ל. למה אינה נקראת עיסה. (עי'
בלשון הרשב"א).

דף נ"ד ע"א

(א) ומשנתנו בכתנות כהונה
שלא בלו.

יש לעיין למה נקט דוקא כתנות ולא
יתר בגדי כהונה. (עי' בהמקנה).

(ב) ומשנתנו בכתנות כהונה
שלא בלו.

צ"ע למה לא נקט שיירי הלשכה דהא
בסוגיין מבואר שאם סוברים שאין מועלים
בכתנות כהונה שלא בלו הה"נ שאין
מועלים בשיירי הלשכה. (עי' בהמקנה).

(כה) רש"י ד"ה בשלמא, וד"ה
דניקני.

וז"ל, בשלמא איהי לא ניחא לה דניתחל
הקדש על ידה. דמה הנאה יש לה בחילולו,
אם לא תקבלנו יצטרך זה לקדשה משלו:
דניקני איתתא ממילא. ואע"פ שעליו לשלם
להקדש, השתא מיהא ניחא לי' שמא אין
לו משלו עכשיו כלום עכ"ל. צ"ע למה
אינו מוכן לקדשה אח"כ קצת, ואם הוא
חושש שמא תתחרט א"כ למה אין היא
חוששת שמא הוא יתחרט, ואדרבה הרי
האשה רוצה בהקידושין יותר מן האיש
וכדאמרינן טב למיתב טן דו וכו'. (עי'
בתוס' הרא"ש).

(כו) רש"י ד"ה לא קנה.

וז"ל, ואין מעילה לרבי מאיר בהקדשות
אלא באוכל אוכלי הקדש אבל המוציא
מעות הקדש אין לו מעילה וכו' עכ"ל,
כלומר אין מעילה בשוגג לפי רבי מאיר,
וכדכתיב וחסאה בשגגה, אלא באוכל
אוכלי הקדש, אבל במזיד שפיר יש מעילה
גם במוציא מעות. (עי' בדברי המהרש"א
על תוס' ד"ה אף).

(כז) תד"ה איהו וכו'.

וז"ל, משמע מתוך פירושו שלא יחולו
הקידושין במזיד עד שיהו בירושלים עכ"ל.
לכאורה י"ל שלעולם מודה רש"י
שהקידושין יחולו כאן, והיינו משום שמצד
גופם הפירות שוים שפיר פרוטה, רק
שאנשים אינם משלמים בשבילם פרוטה
משום שהם צריכים להעלותם לירושלים
ויש חשש של אונסא דאורחא, וא"כ מכיון

(ג) לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

עיי' לקמן בהערה י' והערה כ"ב.

הברייתא צריכה לומר שבלא בלו אין הדין כן. (עי' בתוס' הרא"ש, ובשיטה שלא נודעה למי.)

(ד) לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת.

צ"ע דאם זה פועל שגם שאר הנאות מותרות א"כ אולי אפילו במזיד כשנתכין לחללן אין מעילה.

(ח) רש"י ד"ה חזרנו. וז"ל, לאו משום שכל שבשוגג אין מתחלל עכ"ל. מלשוננו משמע שלפי רבי יוחנן בכל הציורים אין מעילה בשוגג לפי רבי מאיר ולא רק במעות משום הטעם של מקח טעות, וצ"ע. (עי' בתוס' רי"ד.)

(ה) כתנות כהונה שבלו מועלין בהם דברי ר"מ.

צ"ע למה לא נאמר כאן את הכלל של כל דבר שנעשה מצוותו אין מועלין בו. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ובמל"מ בפ"ה מהל' מעילה הי"ד, ובחידושים באות קמ"ב.)

(ט) רש"י ד"ה בכתנות כהונה שלא בלו.

וז"ל, וראויין לעבודה וכל זמן שראויין לעבודה אין מעילה בשגגתן שלכך הוקדשו מתחילה ליהנות בהן שוגגין רק שלא יתכוין לחללן וכו' עכ"ל. הנה לפי סברת הגמ' כאן לכאורה הי' נראה לומר שגם ליהנות במזיד מותר שהרי הוא מוכרח ליהנות מהכתנות כהונה או מחומת ירושלים גם במזיד, שהרי הוא יודע שהם הקדש, רק שגם זה מותר, ורק כשהוא רוצה להוציאם מהקדש לחולין כגון כשהוא מקדש בהם אשה והוא רוצה שהם יהיו שייכים להאשה, רק אז יש איסור לפי רבי מאיר.

(ו) כתנות כהונה שבלו מועלין בהם דברי ר"מ.

לפי תוס' בד"ה בכתנות צ"ל שגם זה איירי באופן שעוד לא נתחנכו.

(ז) מאי לאו אפילו לא בלו, לא בלו דוקא.

צ"ע דהנה מלשון הגמ' של "מאי לאו אפילו לא בלו" משמע שהציור של לא בלו הרי הוא הציור של החידוש, וא"כ צ"ע למה לא תני הברייתא הציור של לא בלו כיון שיש בו חידוש יתירא.

מיהו ממה שנקט רש"י גבי כתנות וגבי חומת העיר את הציור של שוגג משמע שרק בשוגג אין איסור אבל במזיד אסור ליהנות מהם. ואין להקשות דלפ"ז מאי פרכינן מדברי רבי מאיר גבי כתנות כהונה, הלא אפשר להעמיד דבריו במזיד, דזה אינו, דהא אפילו רבי מאיר מודה שקרבן מעילה יש רק בשוגג, וא"כ מכיון דתני שמועלים בע"כ צ"ל דאיירי בשוגג. (עי' במהרש"א, ובתוס' רי"ד, ובחידושים באות קמ"ג.)

וי"ל שלעולם גם בהציור של בלו יש חידוש, והיינו שאין נוהג כאן הדין של נעשה מצוותו (עיי' לעיל בהערה ה'), ונהי שגם בהציור של לא בלו יש חידוש שלא אמרינן את הסברא של לא ניתנה תורה למלאכי השרת ולכן קאמרה הגמ' לשון של "אפילו לא בלו" אבל בכל זאת הברייתא רצתה להשמיענו את החידוש שיש בהציור של בלו, אלא שאעפ"כ נוקטת הגמ' בהס"ד שה"ה ללא בלו משום שאל"כ היתה

(י) בא"ד.

וז"ל, ולא ישהום עליהם אחר העבודה

כהרף עין עכ"ל. הנה אם נאמר שהשיעור של מעילה בקדושת הגוף הרי הוא שוה פרוטה כמו בבדק הבית, ואינו בכל שהוא (עי' בזה בנתי"מ בס"י כ"ח ולעיל בחי' באות ל"ח סק"ב), א"כ לכאורה בכהרף עין אין עוד איסור מעילה (ויש אריכות דברים בענין אם שייך לאסור בכה"ג מצד חצי שיעור ואכמ"ל בזה).

גם יש לעיין למה לא דיבר רש"י על לפני העבודה, דהיינו שא"א לצמצם לבישתן בדיוק בשעת תחילת העבודה.

(יא) ואמאי (מועלים בעתיקין) נימא לא ניתנה תורה למלאכי השרת.

צ"ע למה לא קשה מכאן גם על דרכו של רבי יוחנן שאמר דהוי מקח טעות, דהא גם במעות עתיקין שייך טעם זה. (עי' במהר"ם).

(יב) ואמאי (מועלים בעתיקין) נימא לא ניתנה תורה למלאכי השרת.

צ"ע נוקמה במזיד. (עי' לעיל בהערה ט').

גם צ"ע דהא הכא במעות איירי, והרי שפיר אפשר להזהר שלא ליהנות ממעות, וא"כ הרי זה כמו הציור של כתנות כהונה שבלו, דשפיר מועלים בהם. (עי' ברמב"ן, ובשיטה שלא נודעה למי שכתב זו"ל, י"ל התם נעשית בהן מצוה שעבד בהן עבודה).

(יג) חומת העיר ומגדלותי וכל צרכי העיר באין מתרומת הלשכה.

למה הוצרכו לפרט במיוחד חומת העיר ומגדלותי.

(יד) רש"י ד"ה מועלין בחדתינן. וז"ל, שמביאו בתוך שנתו נותנו לתוכה עכ"ל. צ"ל לתוכו.

(טו) בא"ד.

וז"ל, והגזברין נותנין אותו בלשכה עכ"ל, כלומר שהם לוקחים את השקלים מהשופר ונותנים אותם בלשכה.

(טז) בא"ד.

וז"ל, תורמין אותה עכ"ל. פי' תורמים את התרומה, דתרומה היא לשון נקיבה, אבל שופר הוא לשון זכר.

(יז) בא"ד.

וז"ל, ונותנן לתוך שופר עכ"ל. צ"ל ונותנו.

(יח) בא"ד.

וז"ל, והגזברין מפנין אותן מעות לשיירי הלשכה משנה שעברה עכ"ל. צ"ע הלא גם משנה זו יש שיירי הלשכה, דהיינו מה שנשאר אחרי התרומה של שלש קופות, וכל שיירי הלשכה דין אחד להם, וא"כ למה כתב רש"י שיירי הלשכה משנה שעברה.

(יט) רש"י ד"ה ואין מועלין בתקלין עתיקין.

וז"ל, וקסבר ר' יהודה אין מעילה בשיירי הלשכה עכ"ל. דלא כתוס' שאינם גורסים רבי יהודה.

(כ) רש"י ד"ה והא חומת העיר.

וז"ל, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת שיהיו זריזין מליהנות מן החומה לישוב

בצילה ועלי' עכ"ל. צ"ע למה אי אפשר להזהר בדברים אלו. ועוד דתיפוק לי' משום ההנאה של הגנה שבגלל זה באמת החומה עשויה.

(כא) בא"ד.

וז"ל, לענין שאר הנאות מיהא בקדושתיהו קיימי עכ"ל. מלשונו משמע שהכוונה ב"לא ניתנה תורה למלאכי השרת" היא שמשום כך אינו קדוש לענין הנאה זו, והוי כמו שירור בההקדש, וכן משמע מדבריו לקמן בד"ה אימא וכו' שכתב כלשונו כאן, וצ"ע.

(כב) וכי תימא משום דלא אמר כירושלים.

צ"ע למה אינו מועיל מדין ידות.

(כג) וכי תימא משום דלא אמר כירושלים.

צ"ע דא"כ למה נקט רבי יהודה רק ירושלים ולא האחרים. (עי' בע"י).

(כד) תד"ה בכתנות כהונה.

וז"ל, וא"ת וא"כ היכי קאמר וכו' עכ"ל. משמע קצת דהוי קושיא רק על פירש"י, וצ"ע למה.

(כה) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דאיירי דאותן כתנות כהונה לא נתחנכו עדיין לעבודה דאז אין קדושת כלי שרת עליהם אלא קדושת בדק הבית וכו' עכ"ל. צ"ע א"כ הדין נותן שיהיו ככל בדק הבית שמועלים בכל האופנים, דהא עדיין לא נעשו בגדר בגדי כהונה שראויין לעבודה וא"כ אכתי לא שייך לומר בהן את הסברא של לא ניתנה תורה למלאכי השרת, והרי זה כמו הציור של כתנות כהונה שבלו.

(כו) תד"ה מועלין.

וז"ל, ר"מ אומר מועלין אף בעתיקין שהי' ר"מ אומר מועלין בשיירי הלשכה ור"מ לטעמי' דאמר התם שלמו כולם חוזר לשיריים ודומין זה לזה דכי היכי דחוזרים לשיריים ה"נ חוזרים לעתיקין אם יצטרכו עכ"ל. צ"ע דלפ"ז שכל הטעם למה לפי רבי מאיר מועלין הרי הוא משום שעומדים עוד לקרבנות ציבור א"כ יוצא שכשכבר אינם עומדים לקרבנות שוב אין בהם מעילה גם בלא הטעם של לא ניתנה תורה למלאכי השרת, וא"כ איך אמרו שלפי רבי מאיר אין מועלים בחומת העיר משום שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, תיפוק לי' משום שכבר אינם עומדים לקרבנות ציבור. (עי' ברש"ש, ובחי' באות קמ"ו).

(כז) בענין הנ"ל.

ועוד קשה למה סובר ר"מ שמועלים באבני ירושלים שנשרו, הלא אינם עומדים לקרבנות ציבור. (עי' בחזו"א, ובחי' באות קמ"ו).

(כח) בא"ד.

לפי דברי תוס' הנ"ל, יוצא שלפי מסקנת הגמ' של "אימא רבי יהודה", יוצא שגם רבי יהודה אומר שחוזרים לשיריים.

(כט) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דהיינו למצוה אבל היכא דלא אפשר עבדינן, א"נ י"ל כיון שבאו בשנה זו וכו' כלומר שלא עברה שנה תמימה מן ההבאה שפיר קרינא בי' תרומה חדשה ומתוך כך ניחא קושיא אחרת דבמס' שקלים וכו' עכ"ל. לכאורה מהגמ' ההוא בשקלים מוכח דלא כהתירוץ הראשון של תוס' שגם כשכבר אינו תרומה חדשה סובר רבי מאיר שמועלין כיון שאינו מעכב, דהא התם מבואר שרק בתוך שנתו מועלין.

ובטעמא דמילתא למה לא ס"ל כהדרך הראשון של תוס' י"ל או משום שתרומה חדשה מעכבת, או משום שבשביל מעילה צריכים שהדין יהי' שלוקחים משם לכתחילה, וראשון נראה.

דף נ"ד ע"ב

(ל) תרי תנאי אליבא דרבי יהודה.

צ"ע למה לא אמרו לעיל תרי תנאי אליבא דרבי מאיר במקום לתרץ "אימא רבי יהודה". (עי' ברמב"ן).

(לא) תרי תנאי אליבא דרבי יהודה.

צ"ע למה לא מפכינן דברי רבי מאיר ורבי יהודה בהמשנה שלנו ואז אתי הכל שפיר. (עי' בתוס' הרא"ש).

(לב) תרי תנאי ואליבא דרבי יהודה.

לכאורה התנא שסובר שלא אמר כלום הרי הוא סובר שלא נבנה משיירי הלשכה. מיהו מרש"י לא משמע כן. וגם תוס' כתבו שהמ"ד סובר שירושלים לא מקדשא הרי הוא מודה שבא משיירי הלשכה, רק דס"ל שאין מועלים בשיירי הלשכה. ויש לעיין דגם אם אין מועלים משום טעמו של רבי מאיר, אבל בכל זאת הרי זה קדוש, ואולי במזיד הרי זה גם אסור, וא"כ למה א"א להתפיס בהם. (עי' בתוס' רי"ד, ובחידושים באות קמ"ג).

(לג) תד"ה תרי תנאי.

וז"ל, מיהו קשה וכו' עכ"ל. מה הוא ההמשך. (עי' במהרש"א).

(לד) בא"ד.

וז"ל, וכ"ש מבדק הבית דקדיש טפי עכ"ל. צ"ע למה קדיש טפי, והרי הוי רק קדושת דמים משא"כ שיירי לשכה הוי קדושת הגוף. ולקמן כתבו דקדיש "קדושה גדולה", וצ"ע כהנ"ל.

(לה) ולא אמרו בשוגג מתחלל אלא לענין קרבן בלבד.

לכאורה הלשון של מתחלל אינה מובנת כי נהי שהוא חייב להביא קרבן אבל הלא החפץ אינו מתחלל מלהיות הקדש וכמו שאמר שבשוגג אינו מתחלל.

(לו) וכי מאחר דאין מתחלל קרבן במאי מחייב.

אולי בגלל זה לחוד שעבר על מימרא דרחמנא ונתכוין להוציאו לחולין אע"פ שבאמת לא יצא. (עי' בהמקנה, וברש"ש).

(לז) רש"י ד"ה ולא אמרו וכו'.

וז"ל, לא כתיב בתורה מתחלל אלא שצריך קרבן מעילה עכ"ל. (עי' לעיל בהערה ל"ה).

(לח) רש"י ד"ה לענין אכילה.

וז"ל, וה"ה להדלקת הנר עכ"ל. כתב כן כדי ליישב ההיא דכתנות כהונה שבלו מועלין בהן, ותי' דאיירי בשעשאן פתילות להדליק בהן את הנר.

(לט) בא"ד.

וז"ל, ולכל הנאה עכ"ל. כתב כן כדי ליישב ההיא דמועלין בחדתיין וכדברי תוס'.

(מ) אלא לאו כרבי מאיר.

לכאורה קשה על רבי יהודה איך אינו אומר כבית הלל.

מא) אלא לאו כרבי מאיר.

הנה יתכן שגם בית שמאי סוברים שמעשר שני ממון גבוה הוא, רק שאינם לומדים רבעי ממעשר שני, אלא שאין לנו ראי' לומר שב"ש סוברים ממון גבוה אלא יכול להיות שהם סוברים ממון הדיוט.

מב) חנווני מעל לכשיוציא.

למה לא משקיבל דהא הוציאו לחולין, דהא גם קבלתו היא חלק מההוצאה לחולין. (עי' בנדרים דף ל"ה ע"א, ובתוס' רעק"א על המשנה במעילה.)

מג) בין שניתן לו במתנה.

למה נקטו מתנה ולא מכר.

מד) כגון דיהיב ניהלי' בטיבלי'.

לא רצה לאוקמה בסמדר משום שא"כ מאי קמ"ל המשנה השני' גבי רבעי שהביאו לקמן בסמוך.

מה) וקסבר מתנות שלא הורמו כמי שלא הורמו דמי.

הנה רש"י כאן לא כתב שקמ"ל הא גופא שכמי שלא הורמו דמי, כמו שכתב לקמן על האוקימתא של סמדר דקמ"ל שלא כרב יוסי, אלא משמע מרש"י שקמ"ל הדין שהוא מוסיף חומש אע"פ שניתן לו במתנה. מיהו צ"ב דכיון שקנה את הפירות בהיותן עוד טבל, והרי אנו סוברים שכמי שלא הורמו דמי, למה הוה אמינא שאינו מוסיף חומש. (עי' ברש"ש. מיהו עי' ברשב"א לקמן על האוקימתא של סמדר דמבואר ממה שהביא בשם רש"י שגם שם בהאוקימתא של סמדר אין עיקר החידוש שאין ההלכה כרבי יוסי וז"ל, ופירש"י בלשון ראשון דמש"ה לא אמר בדיהיב לי מקמי דלהוי סמדר דבעי לאשמעינן אגב אורחאי דלית' לדרכי יוסי עכ"ל. ועי' בחידושים באות קנ"ג.)

מו) והא גמרי קודש קודש ממעשר.

צ"ל גמר או גמיר. (עי' ברש"י.)

מז) כגון דיהיב כשהוא סמדר ודלא כרבי יוסי.

צ"ע למה לא העמידו כגון דיהיב לי לפני מדריגת סמדר ואתי שפיר אפילו לפי רבי יוסי. (עי' ברשב"א, ובתוס' רי"ד, ובחידושים באות קנ"א-קנ"ג.)

מח) משך הימנו מעשר בסלע ולא הספיק לפדותו עד שעמד בשתים.

צ"ע על הלשון של "לפדותו" דהא אינו פודהו אלא הרי הוא קונה אותו במשיכה מחבירו והרי הוא נשאר מעשר שני.

מט) ומעשר שני שלו.

עיין ברש"י שכנראה גורס מפני שמעשר שני שלו (פי' שכבר קנה במשיכה). (עי' במהרש"ל.)

נ) ונתן הכסף וקם לו אמר רחמנא.

למה לא הביאו את הפסוק של וצרת הכסף בידך דכתיב גבי מעשר ושלומדים ממנו שמעשר שני נפדה רק בכסף.

נא) רש"י ד"ה כולו לגת.

וז"ל, ולא קרינא בי' כרמך עכ"ל. הנה אפילו אם סוברים שמעשר שני ממון הדיוט הוא, י"ל שבגבולים אינו נקרא בגדר כרמך לפי מה שכתבו תוס' לעיל בדף נ"ג ע"ב בסד"ה איהו. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

נב) רש"י ד"ה ממון גבוה הוא.

וז"ל, ואין מוסיף חומש אלא בעלים

דלא קרינא ב"י ממעשרו עכ"ל. כבר הזכיר דבר זה בהדיבור הקודם.

נג) רש"י ד"ה נותן סלע.

וז"ל, ולא אמרינן ברשות בעליו מעשר אייקר עכ"ל. לכאורה לשונו צ"ע דהא הצד השני הוא שמעשר ממון גבוה ואינו נקנה במשיכה וברשות גבוה אייקר. ואולי אין כוונת רש"י לומר שברשות בעליו, כלומר הישראל, המעשר נתייקר, אלא שיעור לשונו הוא "שברשות בעליו מעשר", כלומר שברשות הבעלים שלו דהיינו רשות מעשר, כלומר רשות גבוה, הפירות נתייקרו.

נד) בא"ד.

וז"ל, וצריך לחללו בשנים עכ"ל. עיין לעיל בהערה מ"ח שנתעוררנו על הלשון של לא הספיק לפדותו שנקט התנא. מיהו הכא שפיר נקט רש"י לשון של חילול כי רש"י אזיל עכשיו לפי הצד שמעשר ממון גבוה הוא אשר לפי הצד הזה שייך רק חילול ולא שייך לקנותו מחבירו.

נה) רש"י ד"ה ונתן הכסף וקם לו.

וז"ל, את מטלטלין עכ"ל. צ"ל מטלטליו (כלומר המטלטלין של הקדש).

נו) תד"ה גמר.

וז"ל, וי"ל דאי מג"ש לא הוי ידעינן דפדיון רבעי נוהג אלא בזמן שמעשר שני נוהג ולא בשנה שלישית עכ"ל. צ"ע דה"ל להם לומר שהו"א שכל עיקר הדין של רבעי אינו נוהג היכא שהשנה הרביעית יוצאת בשנת ג' של השמיטה, ולמה נקטו דוקא את הדין של פדיון. (עי' בלשון הרשב"א.)

נז) בא"ד.

וז"ל, א"ג א"ה מאי חזית דגמר ממעשר

נילף משביעית וכו' עכ"ל. אע"פ שאין אדם דן גזירה שוה מעצמו אלא א"כ קיבלה מרבו מסיני, אבל בכל זאת כוונתם היא שהוה אמינא שנתקבל רק הא לחוד שצריכים ללמוד קודש קודש, אבל לא נתקבל מאיזה מקום.

נח) בא"ד.

וז"ל, אבל מאחר דגמרי מהלולים שאינו תופס דמיו וכו' עכ"ל. הלשון צ"ע דהא שפיר תופס דמיו, רק שהפירות עצמם יוצאין לחולין.

נט) תד"ה שילח.

וז"ל, מדקאמר נזכר עד שלא הגיע אצל חנוני חנוני מעל ולא בעל הבית אלמא משמע דבמזיד אינו מתחלל עכ"ל. פי' משום שלפי רבי מאיר ה"ל לו להבעל הבית למעול. מיהו לכאורה צ"ע, דהא מכיון שהבעל הבית נזכר קודם שהוציא השליח, א"כ בשעה שהוציא השליח לא ניחא ל"י, וא"כ הדין נותן שלא ימעול, כמו היכא שהוא שוגג דאינו מועל לפי רבי מאיר. (עי' ברש"ש.)

דף נ"ה ע"א

א) רש"י ד"ה הכי גרסינן.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

ב) זכרים עולות.

וז"ל, דחיישינן שמא מירושלים יצאת ורוב בהמות היוצאות ממנה זכחים הם עכ"ל. צ"ע לפי דברי רש"י איך אפשר להקריב את הבהמה הלא יש רק ספק שמא יצאה הבהמה מירושלים וא"כ למה אין צריכים לחשוש לאיסור חולין בעזרה, ובשלמא אם היינו יודעים בודאות שהבהמה יצאה מירושלים אז שפיר היינו

יכולים להקריבה כי רוב הבהמות של ירושלים הרי הן זבחים וכמו שכתב רש"י והרי אזלינן בתר רוב, אבל איך סמכינן לומר שהבהמה יצאה מירושלים דהא על זה לא כתב רש"י לשון של רוב. ובאמת אפילו אם גם על זה יש רוב אבל עדיין צריכים לדון באם שני המיעוטים מצטרפים ומהווים רוב שהבהמה אינה קרבן. (ע"י בפי", ובהמקנה).

יוצאת בדרך מעילה אבל מי יימר שאינה יכולה לצאת בדרך פדיון. (ע"י בחידושים באות קל"ד).

ה) רש"י ד"ה אלא בהמה.

וז"ל, של קדשי מזבח הראוי לקרבן וכו' עכ"ל. האם בעל מום שלא נפדה יוצא לחולין ע"י מעילה.

ו) רש"י ד"ה ההיא רבי יהודה היא.

וז"ל, מדקתני אין מועל אחר מועל אלמא מקמא הוא דנפיק לחולין אע"ג דשוגג הוא וכו' עכ"ל. רש"י כתב לשון של "אע"ג דשוגג הוא" כי מצד הסברא לחוד יש יותר סברא לומר שהחפץ יוצא לחולין בהציוור של מזיד מבהציוור של שוגג. וכן יוצא גם לפי מאי דאמרין לקמן שלפי רבי מאיר שסובר שבמזיד מתחלל, אפילו קדושת הגוף מתחלל, משא"כ לפי רבי יהודה שסובר שרק שוגג מתחלל, קדושת הגוף אינו מתחלל.

ז) בא"ד.

וז"ל, דאי מזיד ליכא מעילה עכ"ל. פי' אפילו אם נסבור שגם במזיד מתחלל אבל קרבן מעילה ליכא. (ע"י בפי" לעיל בדף נ"ג ע"ב על תד"ה אף, ולקמן כאן בהערה כ"ז).

ח) בא"ד.

וז"ל, והאי סברא לרבי יהודה הוא דשמעת לי' דאמר במתניתין הקדש בשוגג מתחלל עכ"ל. לכאורה ה"ה שי"ל שאתי כרבי מאיר בהציוור של שוגג. (ע"י בשיטה שלא נודעה למי).

ט) רש"י ד"ה לר' מאיר נמי.

וז"ל, דקאמר עיקר חילול הקדש במזיד קדושת הגוף לא אמר דנתחיל עכ"ל. צ"ב

ג) רש"י ד"ה אמר רבי אושעיא.

וז"ל, וה"ק אם בא אדם זה לעשות לה תקנה ובא לקבל על עצמו חוב כל דמי' וכו' עכ"ל. הנה מהלשון הזה של רש"י הי' אפשר להבין שאין הכוונה שהוא מביא שני דמים אחד לעולה ואחד לשלמים, אלא הכוונה היא שהוא מביא ב' בהמות, וכוונת הלשון של בא לחוב בדמיהן היא רק שהוא לוקח על עצמו הפסד כספים ומקבל על עצמו "חוב כל דמי'", אבל לעולם הרי הוא עושה כן ע"י שהוא מייחד ב' בהמות. מיהו להלן בד"ה ורבי מאיר היא וכו' כתב רש"י שהוא מביא ב' דמים. ויש לעיין למה פירש כן. ועוד שהרי בסוף הסוגיא קאמר רבי יוחנן שממתין לה עד שתומם ומביא ב' בהמות, וא"כ למה בדברי רבי אושעיא אי אפשר לפרש כן. וע"י בתוס' שכתבו "ב' בהמות או ב' דמים" וכתבו כן בתוך פירש"י.

ד) רש"י ד"ה ורבי מאיר היא דאמר.

וז"ל, אם עולה היא הרי היא מתחלל על זו וכו' עכ"ל. הנה תוס' כאן בד"ה אמר וכו' נקטו שכוונת רש"י היא לחילול ממש (ולכן הקשו עליו דהא אי אפשר לחלל תמימים). מיהו לפ"ז צ"ע מה מקשה הש"ס "וקדושת הגוף מי מתחלל והא תנן אין מועל אחר מועל וכו'" הלא נהי שאינה

למה הוצרך רש"י לחדש שלפי רבי מאיר הציור של מזיד הוא עיקר חילול הקדש, כלומר הציור העיקרי של חילול הקדש, יותר מהציור של שוגג. וגם מה היא הכוונה בהגדרה זו, דלענין מה חשיב עיקר.

(י) רש"י ד"ה ומשני וכו'.

וז"ל, דאילו שוגג לא מכוין לאפוקינהו לחולין וגזירת הכתוב היא מדמחייבי רחמנא קרבן מעילה הלכך קדושת הגוף לא מיתחיל וכו' עכ"ל. לכאורה אין דבריו מובנים דהא גם בקדושת הגוף יש חיוב קרבן מעילה וא"כ למה אינו מתחלל כמו שוגג. (עי' בחידושים באות קנ"ה.)

(יא) רש"י ד"ה אימר דשמעת לי' לרבי מאיר.

וז"ל, כגון קדשי בדק הבית דהיינו סתם הקדש וה"ה לקדשי קדשים וכו' עכ"ל. נקט קדשי בדק הבית כי בהמשנה תנן "ובהקדש", וסתם הקדש הוא בדק הבית. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

(יב) בא"ד.

וז"ל, דכולהו הוי לגבוה עכ"ל. הנה אע"פ שבקדשי קדשים יש חלק שנאכל לכהנים, אבל י"ל שרש"י סובר שגם אכילת הכהנים חשיב כמו גבוה. (עי' בריטב"א, וברש"ש.)

(יג) בא"ד.

וז"ל, דכולהו הוי לגבוה עכ"ל. מה היא סברת הדבר, דהיינו למה יגרום דבר זה שהקדושה מתחללת. (עי' בריטב"א, ובשיטה שלא נודעה למי.)

(יד) תד"ה אמר.

וז"ל, קיבל עליו לתקן כל הספק שעלי' עכ"ל. הנה על ידי הבאת ב' בהמות או ב' דמים הרי הוא מתקן רק את החששות של

עולה ושלמים, אבל אכתי לא סילק את החשש שמא היא בכור או מעשר. (עי' במהרש"א.)

(טו) בא"ד.

וז"ל, ויביא ב' בהמות או ב' דמים וכו' עכ"ל. עי' לעיל בהערה ג'.

(טז) בא"ד.

וז"ל, וקשה שהרי לא מצינו דסבר רבי מאיר דתמימים נפדין יותר משאר תנאים וכו' עכ"ל. מה מיישב רש"י על קושיא זו.

(יז) בא"ד.

וז"ל, לכך פר"י דלעולם קסבר בעלמא דתמימים אינן נפדין כגון דרך חילול והכא מיירי שנתכוין לגזולה ולקנותה מיד המקדיש ולזכות בה ולשנות בה עכ"ל. מה היא כוונת כל הלשונות האלו.

(יח) בא"ד.

וז"ל, והכא מיירי שנתכוין לגזולה וכו' ובכאוי גוונא שרי ואחר שהוציאה לחולין עלה בדעתו לחוב בדמיהן כדפרישית עכ"ל. הנה מלשונם משמע שעלה בדעתו לעשות כן רק אחרי שכבר גזלה והוציאה לחולין. מיהו לפי זה אין מובן מה שכתבו שבכה"ג שרי דהא למה שרי הלא באותה שעה לא היתה לו כוונה טובה. ועוד דמה פריך רבי יוחנן להלן בע"ב דכי אמרינן לו חטא בשביל שתזכה, הלא בשעה שחטא לא היתה לו שום מחשבה לזכות. ובאמת צ"ע למה ציירו תוס' כך ולא ציירו שכבר בשעה שגזלה היתה כוונתו לטובה. (עי' במהרש"א, ובמהרש"ל, וברש"ש.)

(יט) בא"ד.

וז"ל, לכך פר"י וכו' עכ"ל. הנה יש לעיין למה מוכרח הוא להביא ב' בהמות חדשות או ב' דמים, הלא מספיק אם יביא

זכר אחד ויאמר אם הבהמה הראשונה היא עולה הרי אני מחללה על הבהמה הזאת ומקדיש את הראשונה לשלמים, ואם הראשונה היא שלמים הרי אני מקדיש את הבהמה הזאת לעולה, ואז יקריב את הראשונה לשלמים ואת החדשה לעולה.

מיהו י"ל שאינו יכול לעשות כן כי אכתי לא יוכל להקריב את הראשונה כי יש גם חשש שמא הראשונה היא בכור או מעשר, ולכן הרי הוא צריך להביא ב' חדשות ואת הראשונה יאכל במומה שמא היא בכור או מעשר.

מיהו הנ"ל נראה נכון רק לפי דרכו של רש"י שהוא מוציא את הראשונה לחולין ע"י חילול, אבל לפי הפירוש של הר"י דאיירי שהוציאה ע"י מעילה א"כ הרי היא עכשיו חולין וא"כ למה לא סגי אם יביא בהמה אחת ויאמר שהוא מקדישה לעולה ואת המחוללת הרי הוא מקדיש לשלמים. (ע"י בע"י, וברש"ש על תד"ה קדשים.)

כ) תד"ה אין וכו'.

וז"ל, והשתא היכי דמי אי האי קרדום כלי שרת כי נתנו לחבירו אמאי לא מעל חבירו הא אמרינן יש מועל אחר מועל בכדי שרת וכו' עכ"ל. פי' אמאי לא מעל חבירו כשהוא משתמש בו, וכדתניא שחבירו מותר לבקע בו לכתחילה, אבל בלי שישתמש בו אינו מועל עבור זה שנתנו לאחר כי כיון שאינו יוצא לחולין א"כ נמצא שלא עשה כלום. (ע"י בתוס' הרא"ש ב"ד ע"ב בד"ה אלא.)

כא) בא"ד.

וז"ל, וי"ל וכו' דהא דאמרינן הכא דאין מועל אחר מועל היינו כשהוא סבור שהכלי של חבירו ואז הוא מתכוין לגזלה היכא דנתנו לחבירו כדין שליחות יד בפקדון דהיכא דמתכוין להוציאו מרשות לרשות נקרא גזלן על כל הפקדון אפילו לא הוציאן

אלא מקצתן עכ"ל. הנה לכאורה יוצא מדבריהם שאנו צריכים גם לזה שהוא חשב שהכלי הוא של חבירו וגם שיתכוין לתתו לאדם אחר. ולכאורה אין מובן למה צריכים את שני הדברים, הלא בכל אחד לחודי' סגי, דהיינו או שהוא סבור שהוא של חבירו והרי הוא לוקחה לעצמו, או שהוא סבור שהוא שלו והרי הוא נותנה לחבירו, וכן כתבו תוס' לקמן כאן וז"ל, ונהי דסבור שהוא שלו מ"מ מתכוין הוא להוציאו מרשותו לרשות חבירו עכ"ל. (ע"י בהגהות הב"ח, ובמהרש"א, ובמהרש"ל.)

כב) בא"ד.

וז"ל, היינו כשהוא סבור שהכלי של חבירו ואז הוא מתכוין לגזלה כדין שליחות יד בפקדון דהיכא דמתכוין להוציאו מרשות לרשות נקרא גזלן על כל הפקדון אפילו לא הוציאן אלא מקצתן עכ"ל (כן גורס הב"ח). צ"ע מנא להו לתוס' דבר זה שהוא מועל בכולה אע"פ שנתכוין להוציא רק מקצתו.

כג) בא"ד.

וז"ל, וי"ל וכו' דהא דאמרינן הכא דאין מועל אחר מועל וכו' עכ"ל. הנה יסוד תירוץ הוא שהיכא שנתכוין להוציא מרשות לרשות הרי החפץ יוצא לחולין, אבל היכא שלא נתכוין להוציא מרשות לרשות אלא רק ליהנות אין החפץ יוצא לחולין. וצ"ע מה היא הסברא לחלק. (ע"י בחידושים באות קנ"ו.)

כד) בא"ד.

וז"ל, ולפיכך צ"ל בא חבירו ורכב עליו ובא חבירו ורכב עליו כולן מעלו ואע"ג דנתכוין לגזלו ולהוציאו מרשות לרשות עכ"ל. ובכל זאת צריכים שירכוב עליו כי על זה שנתכוין להוציאו מרשות לרשות אינו מועל כיון שקדשי מזבח אינם

מתחללים ויוצאים לחולין. (עי' בתוס' הרא"ש לעיל בדף נ"ד ע"ב בד"ה אלא.)

כה) בא"ד.

וז"ל, וראי' לחלק בין נהנה מדבר מסבור שהוא שלו לדבר שהי' סבור שהוא של אחרים מההיא דאמרינן גבי נטל אבן או קורה של הקדש לא מעל נתנה לחבירו הוא מעל וחבירו לא מעל ופריך מכדי מישקל שקלה מה לי שקלה הוא מה לי שקלה חבירו ומוקי רישא דלא מעל באבנים מסורות לגזבר שאינם יוצאים מרשות הקדש וגם הגזבר לא נתכוין לגזולם אלא ליהנות מהם דסבור שהם שלו וסיפא דקתני הוא מעל מיירי שנתכוין להוציא מרשות לרשות כדקתני נתנם לחבירו הוא מעל עכ"ל. הנה לא הבנתי ראיית תוס' דהנה את עצם העובדא שהיכא שנתנה לחבירו הרי זה יוצא לחולין הרי זה דבר פשוט, ועיקר הדבר שהוצרכו להביא ראי' לו הוא שהיכא שחשב שהוא שלו ונהנה ממנו אין החפץ יוצא לחולין, והרי לדבר זה אין מכאן ראי' כי הרי איירי באופן שלא נהנה וכדקתני שלא מעל, וא"כ אכתי י"ל שהיכא שנהנה הרי זה שפיר יוצא לחולין.

כו) בא"ד.

וז"ל, ועוד ראי' מההיא דפרק אלו נערו וכו' עכ"ל. לכאורה אין הראי' מובנת דמה זה ענין לנידון דידן שהוא בענין מתי החפץ יוצא לחולין ע"י מעילה. (עי' ברש"ש.)

כז) תד"ה קדשים.

א. וז"ל, דבשלמא קדשי קדשים כגון בדק הבית וחטאת דין הוא שיצאו לחולין על ידי מעילה שמועל בהן עכ"ל. לפי סברא זו יוצא שלפי רבי מאיר שסובר שבמזיד מתחלל, יש גם קרבן מעילה, דאל"כ למה מתחלל. (עי' בפ"י לעיל בדף

נ"ג ע"ב על תד"ה אף, ולעיל בהערה ז.)

ב. וז"ל, וי"ל דא"א למיעבד הכי שהרי יש לספק בבהמה זאת הנמצאת משום חששת בכור ומעשר וכו' עכ"ל. מיהו לפי המסקנא שגם קדשים קלים יוצאים לחולין א"כ שפיר יספיק בבהמה אחת שהרי כשגזלה כבר יצאה לחולין וא"כ יוכל עכשיו להביא בהמה אחת ויקדיש אחת לעולה ואחת לשלמים. (עי' במהר"ם, וברש"ש, ולעיל בהערה י"ט.)

דף נ"ה ע"ב

כח) וכי אומרים לו לאדם עמוד וחטא בשביל שתזכה.

עי' ברש"י שהביא שדרשינן שאסור לפדות אפילו על מום עובר. ויש לפרש שממילא הרי הוא עובר על איסור מעילה. ועוד יש לפרש שהדרשה היא מחדשת באמת איסור מסוים על עצם מעשה הפדיון.

כט) ומייתי שתי בהמות ומתנה.

צ"ע דלפ"ז מה הוא החידוש של המשנה הלא מסקינן ש"זכרים עולות" הוא לאו דוקא אלא הרי הוא צריך גם לחשוש לשלמים ותודה, וכן לקמן מסקינן שגם "נקיבות שלמים" הוא לאו דוקא אלא הרי הוא צריך לחשוש גם לתודה, ועוד מבואר שבאמת הרי הוא צריך לחשוש גם לחטאת ואשם עיי"ש, וא"כ החידוש היחידי הוא רק שבנקיבות אינו צריך לחשוש לעולות, וא"כ צ"ע מה הוא החידוש בזה וכי עד עכשיו לא ידענו שעולה הוא רק זכר.

ל) רש"י ד"ה אלא אמר רבי יוחנן

וז"ל, הא דקתני זכרים עולות לא היא

ולא דמי' קריבין בעודה תמימה עכ"ל. צ"ע למה הוצרך רש"י להזכיר שהבהמה עצמה אינה קריבה, הלא זה הי' פשוט כל הזמן שהיא עצמה אינה יכולה להקרב, ולא בא רבי יוחנן אלא לחלוק על העצה של הבאת ב' בהמות או ב' דמים בהיות הבהמה המקורית תמימה.

לא) ואשתכח בן שנה.

מה יהי' אם אין ניכר אם הוא בן שנה או בן בשתי שנים, דמצד אחד י"ל שלא חיישנין לאשם כי יש ספק ספיקא שמא הוא בן שנה, ואפילו את"ל שהוא בן שתיים אבל שמא הוא עולה. מיהו הספק ספיקא הנ"ל אינה מתהפכת (יש לפלפל בזה ואכמ"ל בזה), ועוד דאולי צריכים לצרף גם את הצד הלא שכיח שהוא אשם נזיר או מצורע.

לב) למאי הילכתא למיכלינהו במומן.

לכאורה היתה הגמ' צריכה להוסיף "בתורת בכור". (עי' ברש"י, ובריטב"א.)

לג) רש"י ד"ה בזמנו.

וז"ל, כל זמן שהוא ראוי לפסח עכ"ל, כלומר גם לפני זמנו.

לד) רש"י ד"ה חטאת בת שנתה.

וז"ל, וכל כשבה בת שנתה עכ"ל. למה לא כתב כן לעיל בד"ה ודילמא אשם נזיר.

לה) רש"י ד"ה כחטאת כונסה לכיפה וכו'.

וז"ל, כגון חמש חטאת דאזלי למיתה עכ"ל. האם יש אחרות.

לו) תד"ה דמייתי.

וז"ל, ואע"ג דפסח אינו נאכל אלא ליום

ולילה אחד עכ"ל. כלומר מותר פסח. (עיין במהרש"א.)

לז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל משום דתורה בעי לחם עכ"ל. לכאורה מוכח מדבריהם שהלחם מעכב את התורה, דאל"כ יביאו בלא לחם, וכמו שכתבו תוס' בהדיבור הבא לענין סמיכה. (עי' בחידושים באות קנ"ז.)

לז*) בא"ד.

וז"ל, משום דתורה בעי לחם עכ"ל. צ"ע מה הוא התירוץ, הלא הגמ' אמרה דמייתי נמי תורה עוד לפני שאסיק אדעתן שצריכים נמי לחם, דהא רק לבתר כן שאלו והא בעיא לחם.

לח) תד"ה ודילמא.

וז"ל, דשלמים טעונין סמיכה עכ"ל. משמע מדבריהם שהכא המוצא הזה סומך, וצ"ע דהא אינו הבעלים. (עי' ברש"ש, ובחידושים באות קנ"ז.)

לט) בא"ד.

וז"ל, ואשם אין טעון סמיכה עכ"ל. צ"ע דהא אשם שפיר טעון סמיכה. (עי' במנחות דף צ"ב ע"א בהמשנה, ובחידושים באות קנ"ז.)

מ) בא"ד.

וז"ל, הא סמיכה לא מעכבא עכ"ל. הנה תוס' לעיל בד"ה קדשים קלים וכו' כתבו שא"א להקריב את הבהמה עצמה ולהתנות בנוגע לעולה ושלמים כי שמא היא בכור או מעשר והרי שלמים ועולה הן בב' מתנות ואילו בכור ומעשר הן במתנה אחת, ולכאורה צ"ע דהא לפי דברי תוס' כאן הרי אפשר לתת במתנה אחת כיון שגם עולה ושלמים כשרים בדיעבד במתנה אחת. (עי' במהרש"א, ובחי' באות קנ"ז.)

מא) בא"ד.

וז"ל, שהרי שלמים טעונין נסכים וכו' עכ"ל. צ"ע דהא גם נסכים אינם מעכבים וכמש"כ תוס' לענין סמיכה. (עי' בחידושים באות קנ"ז).

מב) תד"ה ודילמא.

וז"ל, עוד י"ל דבאשם מצורע איכא חששא אחרינא דצריך ליתן מדמו על בהונות מצורע והכא ליכא מצורע עכ"ל. האם זה מעכב. (עי' במנחות דף ה' ע"א דמבואר שאינו מעכב את הכשר הקרבן, אבל הרי זה שפיר מעכב את הכשר המצורע והרי הוא צריך להביא אשם אחר. ועיין בחידושים באות קנ"ז).

מג) בא"ד.

וז"ל, ויהי' אותו שיביא חולין לעזרה עכ"ל. צ"ע הלא המוצא יכול להתנות שאם יקרה כן אז הבהמה הזאת שהוא מביא תהי' שלמים. (עי' ברש"ש, ובחזו"א).

מד) תד"ה אשתכח.

וז"ל, לפי שנוכל לומר שתהי' תקנה ברעיי' וכו' עכ"ל. צ"ע דא"כ למה א"א להעמיד את המשנה בשקלים בבן שתי שנים. (עי' במהרש"א).

מה) בא"ד.

וז"ל, ומש"ה בעי גמ' מאי תקנתה עכ"ל. וכוונת הגמ' היא לתרץ שבאמת אין תקנה כי מתה לא מיקרי תקנה. א"נ הרי זה שפיר מיקרי תקנה רק שס"ד שיש רק חמש חטאות מתות ותו לא. (עי' במהרש"א).

מו) בא"ד.

וז"ל, צ"ל דלהא ליכא למיחש דהא לב ב"ד מתנה עליהם שאם נאבדו יהיו חולין עכ"ל. צ"ע דא"כ איך ס"ד שמקריבים את

הבהמה עצמה שנמצאת ומתנים עלי' בנוגע לעולה או שלמים, הלא יש לחשוש שמא היא משעירי רגלים והוה עכשיו חולין בעזרה.

מז) רש"י ד"ה אין לוקחין בהמות במעות מעשר שני.

וז"ל, דכתיב וצרת הכסף בידך ועוד שמא תכחיש בטורח הדרך עכ"ל. צ"ע אם יש טעם שהוא מהתורה למה הוצרך להוסיף את החשש של שמא תכחיש. (עי' בפ"י).

מח) תד"ה אין לוקחין.

וז"ל, פירש בקונטרס חוץ לירושלים משום דכתיב וצרת הכסף בידך דהתורה הקפידה בכסף צורה וכו' ולא נהירא דהא דבעינן כסף צורה היינו דוקא דרך חילול כגון לקנות דבר שאינו אוכל שאז צריך לחזור ולמכור אבל במקח להוליך בהמה ולאוכלה בירושלים שרי ולא בעינן כסף צורה וכו' עכ"ל. הנה רש"י לא הזכיר את הדין של חילול על כסף צורה, אלא תוס' הם שהבינו שכוונתו היא לדין זה. (עי' בחידושים באות קנ"ח).

מט) בא"ד.

וז"ל, ולא נהירא דהא דבעינן כסף צורה היינו דוקא דרך חילול כגון לקנות דבר שאינו אוכל שאז צריך לחזור ולמכור אבל במקח להוליך בהמה ולאוכלה בירושלים שרי ולא בעינן כסף צורה וכו' עכ"ל. האם משמע מסתימת לשונם שגם את הפירות המקוריים של מעשר הרי הוא יכול לחלל על דבר שראוי לאכילה ולא רק על כסף צורה. (עי' ברמב"ם ובראב"ד בפ"ד מהל' מעשר שני ה"ב).

נ) בא"ד.

וז"ל, והכי נמי אמרינן בפרק לולב

הגזול וכו' וחכמים אומרים על שחוטים מחללין וכו' עכ"ל. צ"ע למה לא הקשו תוס' על הדרך שהביא רש"י שהטעם הוא משום וצרת מהדין שמחללין על שחוטין כמו שהקשו מההיא דהגזול קמא.

נא) בא"ד.

א. וז"ל, והכי נמי אמרינן בפרק לולב הגזול וכו' שמא יגדל עדרים עדרים עכ"ל. צ"ע למה לא הקשו על רש"י מהא דאיתא להדיא בלולב הגזול שם שהטעם הוא משום שמא יגדל עדרים עדרים. וי"ל דהי' אפשר לומר שהטעם של שמא יגדל עדרים עדרים שייך רק בבעל מום אבל לא בתמימה, והכא איירי בתמימה, ורק תוס' הם שסוברים ששייך הטעם גם בתמימה (ועי' בתוס' לקמן בד"ה במזיד וכו' שביארו שבבעל מום ביטלו חכמים את החילול גם בדיעבד מחמת החשש הנ"ל משא"כ בתמימה הרי זה רק איסור לכתחילה, והיינו כהנ"ל שבבעל מום שייך החשש יותר).

ב. הנה י"ל שתוס' עצמם סוברים עכשיו שגם הכא איירי בבעל מום (ודלא כמו שהסיקו לקמן בד"ה במזיד וכו' דאיירי בתמימה). ולפ"ז י"ל שהטעם למה בהגזול קמא שהביאו מותר לכתחילה לחלל על בהמה הרי זה משום דאיירי שם בתמימה, ואין אנו צריכים לומר ששאני התם משום שאין המעות יוצאות בירושלים. (עי' במהרש"א על תד"ה במזיד).

נב) בא"ד.

וז"ל, דכוותי' אמרינן בפרק הזהב דקאמר התם אלא מאי דרבנן אין מתחללין אין מחללין מיבעיא לי' עכ"ל. אין גמרא כזאת שם. (עי' בע"י).

נג) בא"ד.

וז"ל, משום הכי קאמר דאפילו דייעבד

לא מהני עכ"ל. הנה תוס' ביארו רק למה רצו חכמים לבטל אפילו בדיעבד אבל לא ביאור איך יש להם כח לעשות כן ולבטל את העובדא שמהתורה חל החילול. (עי' במהרש"ל ובמהרש"א על תד"ה במזיד, ובחידושים באות קנ"ח).

נד) בא"ד.

וז"ל, דאי אמרינן מהני כך לי דייעבד כמו שהי' עושה אותה בתחלה עכ"ל. הנה בהמשך הברייתא מבואר שהכא הרי זה שפיר מהני בדיעבד שהרי תניא שבמזיד תעלה ותאכל במקום, וביארו תוס' בד"ה במזיד וכו' דהיינו משום שהכא איירי בתמימה משא"כ בפרק לולב הגזול הרי זה מיירי בבעלת מום, ובבעל מום שייך יותר החשש של שמא יגדל עדרים עדרים. מיהו צ"ע דבכל זאת למה אמרינן בתמימה שמהני בדיעבד הלא מה עם סברא זו שכתבו תוס' כאן שאם אמרינן כן הרי זה כאילו אנו מתירים לכתחילה.

דף נ"ו ע"א

א) ותנן אין לוקחין בהמה טמאה וכו' ואם לקח יאכל כנגדן.

צ"ע מה הקושיא הלא י"ל דאיירי באופן שהמוכר לא ידע שהמעות הן מעות מעשר שני, ובאמת הרי זה מקח טעות, רק שהמוכר אינו בפנינו.

ב) רש"י ד"ה בשוגג.

וז"ל, דמקח טעות הוא שאילו ידע שהן מעות מעשר לא הי' לוקחה דטריחא לי' מילתא להוליכה לירושלים ובמעות הוה ניחא לי' לאמטויינהו עכ"ל. צ"ע למה לא כתב שלא ניחא לו משום שהוא עושה בזה

דבר איסור שהרי הוא עובר על וצרת. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ועי' בסברת ר' יעקב לעיל ברף נ"ג ע"ב.)

ובריטב"א, ובתוס' הרא"ש, ובשיטה שלא נודעה למי, ולקמן בהערה י"ז.)

ה) רש"י ד"ה בין שוגג.

וז"ל, שוגג משום דמקח טעות הוא עכ"ל. למה הוצרך התנא לחזור על זה הלא כבר אמר שבשוגג יחזרו דמים למקומם. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

ו) רש"י ד"ה לשם שלמים.

וז"ל, שכן דרך כל בהמות שניקחות בכסף מעשר ליקרב שלמים עכ"ל. משמע שכן הוא הדרך אבל אינו חיוב, אלא המקח חל גם אם נתכוין לקנותה לשם אכילת בשר תאוה. (עי' במנחות דף פ"ב ע"א.)

ז) רש"י ד"ה אמר ר' אלעזר.

וז"ל, אבל מוכר זה יודע שהמעות מתחללות על הבהמה וחולין הן בידו וכו' עכ"ל. הרי רש"י סובר שבהציוור של נתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין והרי הוא מחלל בכוונה לאכול חוץ לירושלים, הרי החילול שפיר חל. (עי' בתוס'.)

ח) רש"י ד"ה כי התם.

וז"ל, כדאמרן גבי הלוקח בהמה טהורה עכ"ל. עי' בהגהות הגר"א, ולכאורה אינו גורס בגמ' את המלים "כי התם" כי גם בלא"ה הרי דין מפורש הוא בהתוספתא גבי בהמה טמאה וכמו שהביא.

ט) תד"ה ואם לקח.

וז"ל, וא"ת מה קנס הוא למוכר בהך אדרבה ריוח הוא לו שיפטר לעלות לירושלים כי המעות של מעשר שני אינן בידו כיון דאמרינן יחזרו למקומן עכ"ל. לכאורה אין דבריהם מובנים דהא אם המכר קיים אין המעות מעשר אלא הרי הן חולין

ג) בא"ד.

וז"ל, דמקח טעות הוא שאילו ידע שהן מעות מעשר לא הי' לוקחה דטריחא לי' מילתא להוליכה לירושלים ובמעות הוה ניחא לי' לאמטויינהו עכ"ל. צ"ע למה צריכים להטעם של מקח טעות הלא המושג של מקח טעות שייך היכא שנתכוין לעשות מכר רק שהסכים לכך בגלל שלא ידע ידיעה מסוימת, אבל הכא הרי מכיון שלא ידע שהמעות הן של מעשר שני א"כ יוצא שבכלל לא נתכוין לעשות מעשה חילול אלא מעשה מכירה, והרי הוא עושה מעשה חילול בדרך מתעסק בעלמא בלי לדעת בכלל מה הוא עושה, וא"כ גם בלא טעמא דמקח טעות אין כאן חילול. (עי' בחידושים באות קנ"ח.)

ד) בא"ד.

וז"ל, דמקח טעות הוא שאילו ידע שהן מעות מעשר לא הי' לוקחה דטריחא לי' מילתא להוליכה לירושלים ובמעות הוה ניחא לי' לאמטויינהו עכ"ל. הנה רש"י נתן טעם למה לא חל כאן דין של חילול דהיינו שהקדושה תחול על הבהמה במקום המעות ועל זה כתב שהלוקח לא ניחא לו בזה. מיהו אכתי צריך ביאור למה לא אמרינן שבאמת אין הכסף יוצא לחולין כיון שלא ידעו שהוא מעשר שני ולא נתכוונו לעשות חילול, רק שחל כאן דין מכר על המעות דהיינו שהמעות ישארו מעות מעשר ביד המוכר של הבהמה דהא הלוקח בודאי ניחא לו בזה דהא מעתה לא יצטרך לעלות לירושלים. מיהו הטעם לדבר זה הוא משום שהרי זה מקח טעות מצד המוכר כי לא ניחא לו לעלות לירושלים. (עי' ברשב"א,

בידו והבהמה שביד הקונה היא מעשר.
(ע"י במהרש"א.)

י) בענין הנ"ל.

ועוד דהא הטעם של הך בבא אינו משום קנס אלא משום מקח טעות. (ע"י במהרש"א, ובמהר"ם.)

יא) בא"ד.

וז"ל, מאחר שהמוכר לפנינו עכ"ל. כוונתם היא לפי הריב"א בתד"ה מתקיף עיי"ש.

יב) תד"ה במזיד.

וז"ל, והתם מיירי בבעלת מום וכו' גזירה שמא יגדל עדרים עדרים וכו' עכ"ל. צריכים לבאר למה בבעל מום יש יותר חשש לשמא יגדל עדרים עדרים מבתמימים.

יג) בא"ד.

וז"ל, ומההיא דהגזול קמא וכו' עכ"ל. פי' דעכשיו כבר ליכא למימר כמו שכתבנו לעיל בדף נ"ה בהערה נ"א שההיא דהגזול קמא איירי בתמימה ומש"ה הוא שמותר לו לקנות דהא עכשיו אנחנו אומרים שגם יש איסור לכתחילה. (ע"י במהרש"א.)

יד) תד"ה אבל.

וז"ל, חדא דאטו ברשיעי עסקינן עכ"ל. צ"ע למה אי אפשר לומר שברשיעי עסקינן וכדתניא שהוא מתכוין להוציא מעשר שני לחולין. (ע"י בפ"י.)

טו) בא"ד.

וז"ל, ועוד קשה מה לפני עור לא תתן מכשול איכא הכא וכו' עכ"ל. האם שייך כאן לכל הפחות האיסור של מסייע ידי עוברי עבירה (אע"פ שלא שייך הלאו של

לפני עור). (ע"י ביו"ד סי' קנ"א סעיף א' ובהגהות דגול מרובה שם, ובפ"י כאן.)

טז) בא"ד.

וז"ל, וכי משום קנס נאמר יחזרו דמים למקומם והמוכר יאכל הבהמה חוץ לירושלים עכ"ל. צ"ע למה לא, וכמו שביארו תוס' לעיל לענין היכא שקנה בעל מום דאמרינן כן. (ע"י במהרש"א על תד"ה במזיד.)

יז) בא"ד.

וז"ל, כלומר שהתנה עם המוכר שלא תחול קדושת המעות על הבהמה אלא המעות יהו בקדושה וכו' עכ"ל. הנה ציור זה הרי זה בגדר ציור שהוא מוכר את המעות בקדושתן וא"כ הרי זה מועיל באמת רק לפי רבי יהודה (שהוא בעל המימרא כאן) שסובר שמעשר שני הוא ממון הדיוט אבל אינו מועיל לפי רבי מאיר שסובר שמעשר שני הוא ממון גבוה. (ע"י בשיטה שלא נודעה למי.)

יח) בא"ד.

וז"ל, כלומר שהתנה עם המוכר שלא תחול קדושת המעות על הבהמה אלא המעות יהו בקדושה וכו' עכ"ל. צ"ע לפי זה מה היא הכוונה ב"בין שוגג", הלא התנה עם המוכר, וא"כ שניהם יודעים שהן מעות מעשר. (ע"י בע"י, ובפ"י.)

יט) בא"ד.

וז"ל, והיינו מתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין שהקדושה לא תחול על בהמתו עכ"ל. הלשון דחוקה לפי פירושם.

ולפי רש"י הכוונה היא שנתכוין להוציא מעות מעשר שני בשביל תשמיש חולין שהרי בדעתו לאכול את הבהמה מחוץ לירושלים.

(כ) בא"ד.

וז"ל, ואע"ג שפירש לו הלוקח קסבר שאין ללוקח להפקיע קדושת המעות כיון שמכר לו דבר הראוי להתחלל עכ"ל. פי' שאין ללוקח להפקיע קדושת המעות מהבהמה כיון שמכר וכו'.

(כא) תד"ה מתקיף.

וז"ל, והרי אין אדם מחלל דבר שאינו ברשותו וכו' עכ"ל. צ"ע איך אפשר לומר שרק הבעלים או שלוחן יכולים לחלל, הלא לפ"ז תמיד יהי חיוב של חומש ואיך יהי שייך ציור בלי חומש, וא"כ בע"כ צ"ל שגם אדם אחר שאינו לא שלו ולא ברשותו הרי הוא יכול לחלל (ובכה"ג יהי חיוב חומש). (עי' בתוס' בב"ק דף ס"ח ע"ב.)

(כב) בא"ד.

וז"ל, והרי אין אדם מחלל דבר שאינו ברשותו וכו' עכ"ל. הנה הכא הוה באמת גם אינו שלו וכמו שמוכח מדברי הר"ם להלן בתוס' שהמעות שייכים באמת להמוכר. וגם זה אתי רק לפי רבי יהודה שמעשר שני נמכרת ונתנת במתנה ודלא כרבי מאיר שסובר ממון גבוה הוא.

(כג) בא"ד.

וז"ל, דהא זכיי' מטעם שליחות והוי כמו שליח והכי נמי אמרינן בנדריים דבעי התם התורם משלו על חבירו וכו' עכ"ל. יש לעיין למה הוצרכו תוס' לומר שזכיי' היא דוקא מטעם שליחות. (עי' בחידושים באות קנ"ט.)

(כד) בא"ד.

וז"ל, וכיון דאינהו לא מצי עבדי שלוחיהו נמי לא מצי עבדי עכ"ל. זה נכון רק אם נאמר שזכיי' היא מטעם שליחות.

דף נ"ו ע"ב**(כה) ונקנסוי ללוקח.**

למה לא פריך גם על ההיא דנתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין. (עי' ברמב"ן, ובתוס' הרא"ש, ובשיטה שלא נודעה למי.)

(כו) ונקנסוי ללוקח.

צ"ע דלעיל הקשו ואמאי, יחזרו דמים למקומם, וא"כ משמע שזהו העצה העדיפא, ואילו הכא פרכינן להיפך והיינו שנקנסוי להלוקח ונאמר שיאכל כנגדם דזה עדיף מלומר שיחזרו דמים למקומם. (עי' בע"י.)

(כז) תד"ה מסתברא.

וז"ל, דטוב לו שיחזור לו בהמתו מלהעלות דמיו בירושלים עכ"ל. צ"ע דטוב לו מזה ומזה שיחלל הלוקח בפניו כמש"כ תוס' לעיל בד"ה ואם וכו'. (עי' במהרש"ל, ובמהרש"א.)

(כח) בא"ד.

וז"ל, אבל לפירוש ריב"א וכו' עכ"ל. הכוונה היא להפירוש של הר"י בתוס' לעיל בד"ה אבל.

(כט) המקדש בערלה וכו' אינה מקודשת.

פירש"י וז"ל, דכולהו איסורי הנאה נינהו עכ"ל. מה הוא הטעם למה המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת, האם משום שאין להם שוויות, או האם משום שאינם נחשבים שלו וכן מטעם זה אין האשה יכולה לקנותם, או האם משום שאסור לו לקדש בהם כי עי"ז הרי הוא נהנה. (עי' בחידושים באות קס"ב וקס"ג וקס"ד.)

(ל) תד"ה המקדש.

וז"ל, וא"ת אמאי אינה מקודשת הרי שרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו עכ"ל. אם הטעם למה המקדש באיסורי הנאה אינה מקודשת הוא משום דלא חשיב שלו כי התורה הפקיעה את בעלותו, א"כ מה יעזור מה שמותר ליהנות שלא כדרך הנאתו הלא בכל זאת אינם שלו וגם האשה אינה יכולה לקנותם (האם שייך לומר שכוונת תוס' היא שיחשב שהוא מקדשה ע"י שגרם לה הנאה, ולעולם אין החפץ נחשב הכסף קידושין אלא הכסף קידושין הוא ההנאה שהיא מקבלת שלא כדרך הנאה).

וכן קשה על התירוץ שאירי באופן שההנאה שלא כדרך הנאתן אינה שוה פרוטה דהא משמע מזה שהיכא שיש בה שוה פרוטה תהי' שפיר מקודשת וקשה כהנ"ל דהא איסורי הנאה אינם שלו. (עי' בחידושי בית מאיר כאן, ובחזו"א על אה"ע סי' מ' סק"ב, ובחידושים באות קס"ב).

(לא) בא"ד.

וז"ל, וא"ת אמאי אינה מקודשת הרי שרי ליהנות ממנו שלא כדרך הנאתו עכ"ל. הנה אילו היו הקידושין חלין הרי הי' יוצא שעבר המקדש על האיסור של קבלת הנאה, וא"כ נימא שלא ניחא לה להאשה שיעשה איסור על ידה כמו לעיל בדף נ"ג ע"ב.

ועוד קשה דהא האשה צריכה לקנות את הכסף קידושין (עי' לעיל בחלק א' אות י'), והרי אפילו אם מהני זכי' באיסורי הנאה אבל הלא אסור לזכות כי הרי זה נקרא הנאה, וא"כ נימא שאיסורא לא ניחא לה למיעבד. (עי' באב"מ בסי' קל"ט סק"ג בד"ה ומה"ט וכו' שכתב שמהאי טעמא לא מהני שטר הקנאה על איסורי הנאה).

(לב) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דכאן מיירי דליכא שוה פרוטה אלא כדרך הנאתו עכ"ל. לפ"ז צ"ל

שהכוונה ב"שור הנסקל" אינה לשור שלם. (עי' ברשב"א).

(לג) בא"ד.

וז"ל, א"נ י"ל כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן ואינו כן לא סמכה דעתה והוי מקח טעות עכ"ל. צ"ע דלפ"ז שהאשה לא ידעה שהוא אסור בהנאה א"כ מה הוא בכלל החידוש של המשנה הלא פשיטא שיש כאן מקח טעות. (עי' ברש"ש, ובחידושים באות קס"ה).

(לד) בא"ד.

וז"ל, א"נ י"ל כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן ואינו כן לא סמכה דעתה והוי מקח טעות עכ"ל. צ"ע דא"כ אין זה דין המיוחד באיסורי הנאה אלא הוא הדין נמי שהיכא שהוא אסור רק באכילה או שיש בו איזה חסרון אחר שלא ידעה ממנו הרי זה מקח טעות. (עי' באבני מילואים בסי' כ"ח סק"ו, ובחזו"א בחלק אה"ע סי' מ' סק"ב, ובחידושים באות קס"ה. והחמדת שלמה בדף נ"ח ע"א על המשנה שם כתב שאה"נ הה"נ לאיסורי אכילה רק דתני איסורי הנאה כדי להשמיענו את הסיפא).

(לה) בא"ד.

וז"ל, א"נ י"ל כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן ואינו כן לא סמכה דעתה והוי מקח טעות עכ"ל. מה היא כוונתם במה שכתבו "לא סמכה דעתה", הלא מספיק לומר דהוי מקח טעות. (עי' ברש"ש, ובחידושים באות קס"ה).

(לו) בא"ד.

וז"ל, א"נ י"ל כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתן ואינו כן לא סמכה דעתה והוי מקח טעות עכ"ל. צ"ע דנהי שחשבה לקבל עכשיו את כל השוויות

שאמר לה כמו אילו לא הי' אסור בהנאה, אבל בכל זאת למה אינה מקודשת הלא דומה להיכא שאמר לה התקדשי לי במנה ונתן לה רק דינר דהרי היא מקודשת וישלים. (עי' ברש"ש.)

לז) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ואמאי לא חשיב בהך מתניתין פיגול נותר וטמא עכ"ל. צ"ע אולי משום שאם מכר וקידש בדמיהן אינה מקודשת כי הרי הם תופסין דמיהם כמו הקדש. (עי' ברש"ש.)

גם יש להקשות דאולי לא נקט אותם משום שגם בלא האיסור של פיגול נותר וטמא אי אפשר לקדש בהם משום שהם הקדש ומשלחן גבוה קא זכו. (עי' במהרש"א, ובפ"י, וברש"ש.)

לח) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דבקדשים לא קא מיירי עכ"ל. צ"ע למה לא, הלא המשניות לעיל איירי גם בקדשים.

לט) בא"ד.

וז"ל, ושביעית אחר הביעור עכ"ל. פי' שלא הזכירו התנא משום שהוא תופס דמיו. (עי' במהרש"א, וברש"ש.)

מ) בא"ד.

וז"ל, ושביעית אחר הביעור עכ"ל. הנה מדבריהם משמע שקודם הביעור הרי היא מקודשת, וכן דייקה הגמ' לעיל בדף ג"ב ע"א. וצ"ע דליהוי מקח טעות משום שיהי' אסור לה לעשות סחורה וכמו שכתבו תוס' לענין כדרך הנאה. (עי' בחידושים באות קס"ה.)

מא) רש"י ד"ה מנין שלא יהנה ממנו.

וז"ל, כגון שלא יצטבע בו בפירי הראוי

ליצטבע וכו' עכ"ל. מדבריו משמע שאין בהנאות אלו של צביעה והדלקה חידוש יותר משאר הנאות, ודלא כתוס' בד"ה מנין. (עי' בע"י, וברש"ש.)

מב) בא"ד.

וז"ל, כגון קליפי אגוזין ושומר פרי אסור כפרי עכ"ל. למה לא צייר באופן שהוא צובע עם הפרי עצמו וכמו שצייר התוס' ר"י הזקן. (עי' בתוס' הרא"ש.)

מג) תד"ה מנין.

וז"ל, דס"ד משום דחזותא לאו מילתא היא וכו' דס"ד דשרי משום דמכלה אותו וכו' עכ"ל. הנה לפי דבריהם יוצא שיש כאן ג' חידושים, א', הנאה רגילה, ב', צביעה, ג', הנאת כילוי. מיהו חזינן שהגמ' הביאה כאן לענין הנאה רק את הפסוק של וערלתם ערלתו שיש בו לכל היותר רק ב' ריבויים. (עי' ברש"ש.)

מד) והאי לא יאכל היכא דסקלי' מיסקל הוא דאתא וכדר' אבהו וכו'.

גם בלא רבי אבהו הלא בע"כ צ"ל דאתי לרבות הנאה דהא לאכילה לא צריך קרא כיון דסקלי'. (עי' בתוס' בב"ק דף מ"א ע"א בד"ה כדרכי אבהו.)

מה) נכתוב קרא לא יהנה.

משמע שאין חילוק לענין איסור הנאה בין אם ילפינן ל"י מלשון אכילה לבין אם כתיב להדיא לשון של לא יהנה, ולא אמרינן שאילו הי' כתוב לא יהנה הי' שיעורו בשוה פרוטה אבל עכשיו דילפינן ל"י מלשון אכילה שיעור האיסור הוא הנאה מכזית מהאיסור כמו אכילה. (עי' בשו"ת רעק"א סי' ק"צ, ובחידושים באות קס"ח.)

(מו) נכתוב קרא לא יהנה, א"נ לא יאכל, את בשרו למה לי.

לפי הדרך הראשון שנכתוב לא יהנה א"כ גם עכשיו למה צריכים את בשרו, הלא מספיק בזה שכתוב לא יאכל כדי לגלות שאם שחטו אסור. (עי' בתוס' בפסחים דף כ"ב ע"ב בד"ה סלקא.)

(מז) ואימא הני מילי היכא דבדק צור ושחט בה דמיחזי כסקילה.

פירש"י וז"ל, דסקילה היא עכ"ל. מדיחוי הגמ' לכאורה מבואר שההו"א היתה שחשיב סקילה כי לכתחילה אין שוחטין בצור, ועל זה דחי דשפיר שוחטין לכתחילה בצור. ויש לעיין האם הטעם למה ידע ששחיטה בסכין לא חשיבא סקילה הוא רק משום ששוחטין בסכין לכתחילה, או האם גם בלא"ה ברזל לא חשיב אבן ואם יסקלוהו בברזל אינם יוצאים ידי המצוה של סקילה.

(מח) דמיחזי כסקילה.

פירש"י וז"ל, דסקילה היא עכ"ל. וצ"ע דבגמ' אמרינן רק ד"מיחזי" כסקילה. (עי' בריטב"א.)

(מט) האי בעל השור נקי למאי אתא להנאת עורו וכו'.

למה לא אמרו לחצי כופר או לדמי וולדות וכמו שס"ד לעיל לפי פירש"י בד"ה להיכא דסקלי' מסקל. (עי' בע"י.)

(נ) האי בעל השור נקי למאי אתא להנאת עורו וכו'.

צ"ע דמהברייתא משמע שאתי להנאת בשרו. (עי' בריטב"א, ובתוס' הרא"ש, ובחידושים באות קס"ח.)

(נא) סד"א לא יאכל את בשרו בשרו אסור עורו מותר.

צ"ע דלפי הדרך לעיל שניכתוב לא יהנה א"כ יוצא שאין צריכים את המלים "את בשרו" וא"כ קשה דלא ליכתוב "את בשרו" ואז לא נצטרך את הריבוי של בעל השור נקי בשביל הנאת עורו. (עי' בתוס' בפסחים דף כ"ב ע"ב בד"ה סלקא וכו', ובשיטה שלא נודעה למי כאן.)

(נב) ולהנך תנאי וכו' הנאת עורו מנ"ל.

צ"ע אולי הם מתירים. (עי' בפ"י.)

(נג) רש"י ד"ה להיכא דסקלי' מסקל.

וז"ל, ובעל השור נקי לדרשא אחרינא אתא לחצי כופר ודמי ולדות כדלקמן עכ"ל. צ"ע למה לא פ"י להנאת עורו וכדאמרינן לקמן בגמרא כאן. (עי' בתוס' בב"ק דף מ"א ע"א, ובע"י כאן.)

(נד) רש"י ד"ה עד שיפרט.

וז"ל, ובפסחים פרכינן עלה טובא עכ"ל. מה זה נוגע לכאן.

דף נ"ז ע"א

(א) את לא דריש.

למה לא אמרו לרבות שער. (עי' בערכין דף ז' ע"ב דאמרינן שבהמה שנהרגה, אפילו שערה אסור בהנאה.)

(ב) את לא דריש.

פירש"י וז"ל, לריבויא עכ"ל. משמע שלענין אחר הרי הוא שפיר דורש, וצ"ע לענין מה. וכן יש לעיין מה היא כוונתו בד"ה הי' דורש.

ג) רש"י ד"ה פירש.

וז"ל, שירא לרבות שום דבר וכו' עכ"ל. משמע ששפיר עלתה בדעתו מה לרבות, רק שהי' ירא. וצ"ע דאם לפי גרדי התורה יש לרבות א"כ מה זה שייך ליראה. וביותר הי' לו לרש"י לומר שסבר שאי אפשר בכלל לדמות שום דבר ליראת המקום. (עי' ברשב"א.)

ד) בא"ד.

וז"ל, שירא לרבות שום דבר וכו' עכ"ל. עי' לעיל בדף ל' ע"ב דדרשיןן שהשוה הכתוב מוראת אב ואם למוראת המקום.

ה) רש"י ד"ה כקדשים.

וז"ל, וקדשים אסורים בהנאה שהרי מועלין בהן עכ"ל. צ"ע מה היא הראי' ממעילה, הלא בעגלה ערופה אנחנו רוצים לחדש שיש איסור אשר הוא ביסודו איסור הנאה, ואילו בהקדש המעילה היא בגלל ההוצאה מרשות הקדש, דהיינו או הוצאת החפץ או הוצאת ההנאה, וכדאמרינן לעיל בדף נ"ד ע"ב וכי מאחר דאין מתחלל קרבן במאי מחייב (ועי' בזה בחידושים באות קמ"ח). ועי' גם בתוס' בכתובות דף ל' ע"ב בד"ה זר וכו' שכתבו שהיסוד של מעילה הוא איסור גזל עיי"ש. והגר"ח בהל' מעילה כתב כן גם על מעילה בקדשי מזבח (ועי' בנתיה"מ בסי' כ"ח סק"ב).

וי"ל שאה"נ רק שבכל זאת אפשר ללמוד מהא שדימתה התורה לקדשים שגם מעגלה ערופה אסור ליהנות אע"פ שהגדר מוכרח להיות גדר אחר. (עי' ברמב"ם ובראב"ד בריש הלכות מעילה דמבואר שיש איסור מיוחד של הנאה מהקדש שהוא ביסודו איסור הנאה, וא"כ ביותר הי' רש"י צריך להביא את האיסור הזה. ועי' ברש"ש כאן.)

ו) בא"ד.

וז"ל, ולא פרכינן אי מה קדש וכו' עכ"ל. מה הכוונה בזה. (עי' במהרש"א, ובמהרש"ל, ובחז"י באות קס"ט.)

ז) בא"ד.

וז"ל, דאין משיבין על ההיקש עכ"ל. לכאורה אין זה היקש אלא גזירה שוה דהיינו שכתוב הכא לשון כפרה וכן בקדשים כתיב לשון כפרה. (עי' במהרש"א.)

ח) תד"ה כפרה.

וז"ל, וי"ל דתרוייהו צריכי וכו' להכי איצטריך וערפו שם עכ"ל. לכאורה יש לבאר את כוונתם בתירוץ זה בב' דרכים: א', שבאמת האיסור שלומדים ממה שכתוב בה כפרה כקדשים הרי הוא שייך רק מחיים ומשום שעוד לא נעשית מצותה אבל לא לאחר עריפה שכבר נעשית מצותה, רק שלאחר עריפה חל איסור חדש מהפסוק של וערפו שם. ב', שהפסוק של וערפו שם מגלה שהאיסור שלומדים מכפרה כתיב בה כקדשים אינו רק מחיים משום שעוד לא נעשית מצותה אלא הרי הוא נוהג גם לאחר מיתה והוי הכל איסור אחד. (עי' בחידושי הגר"ז על כריתות דף ו' ע"א בד"ה אלמה לא והרי תרומת הדשן.)

ט) בא"ד.

וז"ל, דאי משום כפרה ה"א דוקא מחיים אסורה בהנאה כמו קדשים אבל לאחר עריפה מותרת כיון שנעשית מצותה עכ"ל. האם הטעם למה קדשים מותרים לאחר העבודה הוא באמת משום העובדא שנעשית מצותן. (עי' בחידושים באות ק"ע.)

(י) א"ד.

וז"ל, אי נמי י"ל דהא דקאמר הכא כפרה כתיב בה לא עיקר דרשא היא דהא איצטריך לדרשה אחריתי וכו' עכ"ל. צ"ע דהא לכאורה הכוונה בכפרה כתיב בה כקדשים היא לגזירה שוה, דהיינו דכתיב הכא כפרה וכן בקדשים כתיב כפרה, וא"כ הרי קי"ל שאין גזירה שוה למחצה.

גם צ"ע דאם אין זו הדרשה א"כ למה הביאה הגמ' דרשה שאינה אמתית. מיהו על זה י"ל שלאחר שכתוב "שם" א"כ הרי זה מגלה שהכוונה ב"כפר" היא גם לאוסרה בהנאה.

(יא) צפורי מצורע מנ"ל דתנא דבי ר"י נאמר מכשיר ומכפר וכו'.

צ"ע למה לא הביאו את הדרשה של וזה אשר לא תאכלו וגו' שהיא אליבא דכו"ע וכמו שמבואר להלן בגמ'. (עי' בפ"י).

(יב) אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ עשה בו מכשיר כמכפר.

צ"ע למה הוצרך למילף חוץ מפנים, הלא יש ללמוד מכשיר ממכשיר (דהיינו צפורים מאשם מצורע) ואז אין צריכים להזכיר מכפר.

(יג) אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ עשה בו מכשיר כמכפר.

צ"ע מהו הדמיון, הלא מכשיר ומכפר האמור בפנים הרי הם שניהם קרבנות, ולא עוד אלא שרש"י בד"ה מה בפנים וכו' פי' ששניהם הם אשמות, וא"כ איך מדמינן לזה מכשיר ומכפר בחוץ שהם שני ענינים שאין להם שום דמיון אחד להשני.

(יד) אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ עשה בו מכשיר כמכפר.

הרי שמכיון שמכשיר שוה למכפר בפנים הרי זה מראה שאפשר ללמוד במה מצינו מכשיר ממכפר בחוץ. וצ"ע דלפי גירסת הב"ח באות א' הרי יש גזירה שוה מעגלה לצפורים וא"כ למה צריכים מה מצינו. וכדברי הב"ח איתא בגמ' בחולין דף פ"ב עיי"ש.

גם יש להקשות איפכא דהיינו למה צריך ריש לקיש את הג"ש של קיחה קיחה תיפוק לי' משום שמכשיר כמכפר. (עי' בשיטה שלא נודעה למי, ובפ"י).

(טו) רש"י ד"ה צפורי מצורע.

וז"ל, מכשירי בחוץ שהרי חוץ לעיר נעשית מצורתו עכ"ל. למה הדגיש שהן נעשות חוץ לעיר, הלא מספיק לומר שהן נעשות חוץ לעזרה בניגוד לאשם מצורע שנעשה בפנים העזרה.

(טז) רש"י ד"ה מכפר בפנים.

וז"ל, כל הקרבנות עכ"ל. לכאורה הי' צ"ל חטאות וכן שאר אשמות, וכן פי' בכריתות דף כ"ה. ובאמת לקמן כאן בד"ה מה בפנים עשה מכשיר כמכפר נקט רק שאר אשמות. (והנה עולה מכפרת על עשה. ועי' בספרי על זבחים בחלק א' אות רכ"ה* בענין אם שלמים מכפר על עשה).

(יז) רבי יוחנן אמר משעת שחיטה שחיטה הוא דאסרה.

האם הכוונה היא משעת שחיטה ממש או האם הכוונה היא משעת גמר כל הדברים שהוא צריך לעשות עם השחוטה. ומהמחלוקת שבין רבי שמעון ורבי יעקב

לקמן מוכח שסגי בשחיטה לחוד. (עי' לקמן בהערה כ"ה.)

יח) רבי יוחנן אמר משעת שחיטה שחיטה הוא דאסרה.

צ"ע איזו נתינת טעם היא זו. (עי' בע"י.)

יט) ריש לקיש אמר משעת לקיחה.

מה הוא הגדר של שעת לקיחה, האם הכוונה היא על ידי קני' לחוד גם בלי שום יחוד בפה אלא שבדעתו לחוד החליט להשתמש בהן למצורע, או האם הכוונה היא שהוא מייחדן בפה. גם יש לעיין האם הוא צריך לייחד איזו לשחיטה ואיזו לשילוח. (עי' בחזו"א כאן. ועי' בש"ט) שלא נודעה למי שכתב שלפי ר"ל האיסור של משולחת ידעינן מזה שהן אסורות מחיים, כי עדיין לא הפרידן אז, וא"כ בע"כ שגם המשולחת אסורה.)

כ) מה עגלה ערופה מחיים וכו'.

צ"ע לפי התירוץ השני של תוס' בד"ה כפרה וכו' מנ"ל שעגלה ערופה אסורה מחיים. (עי' לקמן בתד"ה תנאי.)

כא) אי מה עגלה ערופה משעת לקיחה לא מיתסרא אף צפורי מצורע משעת לקיחה לא מיתסרי וכו'.

הנה לכאורה כוונת הקושיא היא שמכיון שגבי צפורי מצורע נצטרך לאסור משעת לקיחה, ואת הדבר הזה א"א ללמוד מעגלה ערופה, הרי זה מחייב באמת שלא נלמוד מעגלה ערופה לאסור מחיים.

מיהו לפ"ז לא הבנתי את הלשון של התירוץ של הגמ', דהנה מתרצינן הכי

השתא התם אית לי' גבול אחרינא הכא מי אית לי' גבול אחרינא. ולכאורה אין מובן דהא זה ידענו גם בהקושיא שהכא ליכא גבול אחרינא, רק שהקשינו שדבר זה צריך לגרום שבכלל א"א ללמוד מעגלה ערופה, וא"כ ביותר היתה הגמרא צריכה לתרץ בלשון שדבר זה אינו מבטל את הילפותא.

ועי' ברש"י שכתב וז"ל, הכא מי אית לה גבול אחרינא, וכיון דילפינן לה איסור מחיים ע"כ קיחה היא דגרמא עכ"ל. וגם את דברי רש"י לא הבנתי דהא זה גופא היתה הקושיא שמכיון שאין לה גבול אחרינא לא נילף לה איסור מחיים.

גם יש לעיין למה לא הקשה הגמ' על רבי יוחנן מהברייתא של תנא דבי ר"י של מכשיר כמכפר, ונהי שלקמן מייחנן שיש תנאים שסוברים שצפורי מצורע אינן אסורים מחיים, אבל הכא אכתי לא אסיק אדעתן הנהו תנאי וא"כ למה לא מקשינן על רבי יוחנן מהברייתא של תנא דבי ר"י במקום להקשות עליו ממקומות אחרים.

ולפי הנ"ל י"ל שלעולם גם רבי יוחנן מודה שלומדים מכשיר ממכפר רק דס"ל שגם לפ"ז א"א ללמוד מחיים וכהנ"ל. (עי' ברשב"א בד"ה אמר לך ר"ל, ובש"ט) שלא נודעה למי שם.)

כב) הכי השתא התם אית לי' גבול אחרינא.

צ"ע נהי דאית לי' גבול אחרינא אבל מנ"ל לרבי ינאי שלא אסרינן מהגבול של שעת לקיחה וכמו בצפורי מצורע. (עי' בריטב"א, ובהערה ל"ד.)

כג) ואי ס"ד מחיים אסורה לאחר שחיטה מיבעיא.

הנה לפי תוס' בד"ה משעת שחיטה יוצא שהמשולחת נאסרת לאחר שחיטה ושוב הרי היא ניתרת ע"י השילוח, וא"כ צ"ע מה מקשה הש"ס כאן הלא י"ל שהוה

ס"ד שכמו שהמשולחת ניתרת לאחר שילוח
הה"נ שפקע האיסור מעל השחוטה לאחר
שחיטה, ולכן צריכים קרא למימר
שהשחוטה באיסורה קיימא. (עי' ברשב"א,
ובפ"י).

כד) ואי ס"ד מחיים אסורה לאחר שחיטה מיבעיא.

צ"ע דהא גם על רבי יוחנן יש להקשות
למה צריכים פסוק זה הלא כבר ידעינן
ממכשיר כמכפר שהוא אסור בהנאה. מיהו
לקמן מבואר שהמ"ד שסובר שמחיים מותר
לית ל"י ההיא ילפותא של מכשיר כמכפר.
(עי' ברשב"א בד"ה אמר לך ר"ל).

כה) מהו דתימא מידי דהוה אקדשים דמחיים אסירי ואתיא שחיטה ומכשרה להו קמ"ל.

פירש"י וז"ל, ואתיא שחיטה ומכשרה
לה עם שאר עבודות והא נמי תתכשר
לאחר גמר מצותה עכ"ל. הנה לפ"ז יוצא
שלפי ר"ל הפסוק של וזה אשר לא תאכלו
לרבות את השחוטה איירי לאחר שעשה
גמר מצותה. ולפ"ז יש לעיין אם לפי רבי
יוחנן שסובר שצפורי מצורע אינן אסורות
מחיים אלא רק לאחר שחיטה מהך קרא
האם הכוונה היא שמיד לאחר שחיטה הרי
הן אסורות או האם רק לאחר גמר מצות
השחוטה (כמו שלפי ר"ל כוונת הפסוק היא
לאחר כל המצות).

כו) מהו דתימא מידי דהוה אקדשים דמחיים אסירי ואתיא שחיטה ומכשרה להו קמ"ל.

צ"ע הלא ילפינן מכשיר ממכפר והרי
עגלה אסורה גם לאחר מיתה. ואולי הכוונה
היא דהו"א שנלמד מכשיר בחוץ ממכשיר

בפנים, ולא מכשיר בחוץ ממכפר בחוץ.
(עי' בע"י).

כז) ואי ס"ד מחיים אסורה ראשונה אמאי מותרת בהנאה.

הנה לעיל בהערה ח' חקרנו אם לפי
התי' הראשון של תוס' בד"ה כפרה וכו'
האיסור של עגלה ערופה מחיים, וכן
האיסור לאחר מיתה, הרי הם איסור אחד
או שני איסורים, ואם נאמר שהם ב'
איסורים א"כ גם בצפורי מצורע לפי ר"ל
הרי הם ב' איסורים כיון שלומדים את
האיסור של צפורי מצורע מחיים מעגלה
ערופה (מכשיר ממכפר), וא"כ לפ"ז צ"ע
מה מקשה הגמ' כאן על ר"ל הלא שפיר
י"ל שמחיים אסורה רק שההוא איסור
מסתלק עם מיתת הצפור וכיון שאין כאן
שחיטה כהלכתה לא חל האיסור השני.

כח) דלא חל עלה קדושה כלל. האם יש כאן ענין של קדושה. (עי' בחכמת שלמה שכתב שלא מצינו שעגלה ערופה מיקרי קודש).

כט) אלא מר סבר שחיטה שאינה ראוי' שמה שחיטה ומר סבר לא שמה שחיטה.

לכאורה אין זה ענין להמחלוקת בעלמא
אם שחיטה שא"ר שמה שחיטה או לא,
דהתם איירי באופן שלאחר השחיטה
הבהמה תשאר אסורה מחמת איסור טריפה
או חולין שנשחטו בעזרה וכדומה, ופליגי
אם בכה"ג השחיטה ההיא מביאה את כל
הדינים שבדרך כלל שחיטה צריכה להביא
וכגון חיוב של ד' וה' עבור טביחה
ומכירה, וא"כ אין זה ענין להמחלוקת כאן
אם שחיטת צפור מצורע שלא כהלכתה
באזוב וכו' מחילה עלי' את הדין של צפור
מצורע שחוטתה. ולפ"ז גם רבי יעקב יכול

להודות שאם נשחטה ונמצאת טריפה הרי היא מותרת. (עי' במל"מ בפ"א מהל' טומאת צרעת ה"ט, ובחזו"א כאן. ועי' בשיטה שלא נודעה למי שכתב וז"ל, דאי לאשמועינן דר"ש סבר שחיטה שאינה ראוי' לא שמה שחיטה הא בדוכתי טובא שמעינן לה עכ"ל.)

(ל) ומר סבר לאו שמה שחיטה.
סברת ר"ש צריכה ביאור. (עי' בחזו"א.)

(לא) דכולי עלמא מיהא מחיים לא מיתסרא.

צ"ע אולי באמת פליגי בדבר זה וטעמו של ר' יעקב הוא משום שהוא סובר שהצפור נאסרה מחיים. (עי' בשיטה שלא נודעה למי.)

(לב) רש"י ד"ה משעת שחיטה.

וז"ל, נאסרת השחוטה והמשולחת מותרת כדלקמן עכ"ל. דלא כתוס' בד"ה משעת שחיטה. (עי' במל"מ בפ"א מהל' טומאת צרעת ה"א בד"ה ומ"ש רבינו שלמה וחזרה וכו'.)

(לג) רש"י ד"ה ה"ג ועגלה ערופה מאימתי.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

(לד) בא"ד.

וז"ל, מאימתי נאסרת הואיל ואין דמי' קדושין לא קדושת מזבח ולא קדושת בדק הבית אלא היא עצמה לעריפה עכ"ל. פי' דקשה לו לרש"י דכיון שלומדים את האיסור של עגלה ערופה מקדשים (כפרה כתיב בה כקדשים) א"כ הדין נותן שתהא אסורה משעת לקיחה כמו קדשים, ועל זה מתרץ רש"י דשאני התם שנלקחה ממעות הקדש, אבל הכא א"א לאוסרה אלא ממתי שהתחילה העריפה, דרק מאז הרי היא

נקראת עגלה ערופה. ולכן קאמר רבי ינאי שירידתה לנחל איתן אוסרתה וכמו שביאר רש"י בהדיבור הבא שמאז הרי היא מקבלת שם ערופה.

מיהו אכתי צ"ע דהא חזינן שצפורי מצורע אסורות משעת לקיחה וא"כ למה לא נוכל לומר כן גם בעגלה ערופה, וכבר הערנו כן בהערה כ"ג עיי"ש.

(לה) רש"י ד"ה ונמצאת טריפה.

וז"ל, קס"ד כשבדק בסימנים נמצאת טריפה שנטרפה בשחיטתה וכו' עכ"ל. הנה אם כוונתו היא שנמצא ששהה או שדרס א"כ אינה טריפה אלא נבילה. ועי' בתוס' שכתבו בשמו שנמצא שניקב הושט. ולפ"ז הכוונה ב"נטרפה בשחיטתה" היא שנמצאת טריפה במקום השחיטה. ועי' להלן בהערה ל"ז. (עי' ברמב"ן, ובתוס' הרא"ש.)

(לו) בא"ד.

וז"ל, כגון ניקב קרום של מוח וכו' עכ"ל, כלומר וניכר מבחוץ שניקב, ומש"ה לא שייך לשון נמצאת, ומן הסתם טריפות של ניקב קרום המוח איירי באופן שניכר מן החוץ גם לפני השחיטה שיש שם מכה דהא בדרך כלל אין בודקין אחר דבר זה. (עי' ברש"ש.)

(לז) רש"י ד"ה אמאי מותרת בהנאה.

וז"ל, דילמא בשעת קיחה ראוייה היתה עכ"ל. צ"ע דאם רש"י מפרש שנטרפה ע"י שהי' או דרסה א"כ למה כתב לשון "דילמא", הלא בודאי ראוי' היתה כיון שנטרפה בשחיטתה. (עי' בע"י, וברש"ש, ולעיל בהערה ל"ה.)

(לח) תד"ה משעת שחיטה.

וז"ל, פי' ומשולחת נמי תיאסר משחיטת חבריתה עד השילוח עכ"ל. צ"ע לפי רבי

יוחנן וכן רבי יעקב ורבי שמעון שסוברים שצפורי מצורע אינם אסורים מחיים אלא רק לאחר שחיטה ולית להו את הילפותא של מכשיר כמכפר, אלא יש להם רק את הילפותא של כל צפור טהורה תאכלו לרבנות את המשולחת וזה אשר לא תאכלו לרבנות את השחוטה (ורבי יוחנן הרי סובר בחולין דף פ"ב שעגלה ערופה מותרת מחיים), א"כ מנא להו לחדש איסור על המשולחת משעת שחיטה עד שילוח. (ע' לקמן בתד"ה וזה, ובהמקורות שציינתי שם, ובשיטה שלא נודעה למי כאן ובסוף הסוגיא.)

לט) בא"ד.

וז"ל, דהא תני צפורי מצורע דמשמע תרויהו עכ"ל. איך מיישב רש"י קושיא זו. (ע' ברשב"א לעיל על המשנה, ובחידושים באות קע"א.)

מ) תד"ה וזה אשר לא תאכלו.

וז"ל, וא"ת להך תנא איסור הנאה מנ"ל אליבא דחוקי' דאמר לא תאכלו לא משמע איסור הנאה עכ"ל. הרי דס"ל שלפי רבי אבהו ניחא, ואע"פ שעוף טמא דאירי בי' הפסוק מותר בהנאה גם לפי רבי אבהו ולא דרשינן ההיא לא תאכלו לאיסור הנאה, אבל לגבי מאי דדרשינן מיני' צפור שחוטה שפיר יש לדרוש איסור הנאה. (ע' בשיטה שלא נודעה למי, ובתוס' בכריתות דף כ"ה ע"א ד"ה תנאי.)

מא) בא"ד.

וז"ל, דגמרי איסור משולחת משחוטה וכו' עכ"ל. צ"ע איך ילפינן. (ע' בתוס' בכריתות דף כ"ה שם, ובתוס' הרא"ש כאן.)

מב) בא"ד.

וז"ל, מה שחוטה אסורה אף משולחת

אסורה ואיסור דמשולחת הנאה הוא דמחיים לא שייך אכילה עכ"ל. צ"ע אולי הכוונה היא שהמשולחת אסורה באכילה אם שחטה ולא שילחה. (ע' בתוס' הרא"ש.)

מג) תד"ה שחטה.

וז"ל, וקשה כי נמי נמצאת טריפה דנקבו הדקין שמא הטריפות בא אחר הלקיחה וא"כ אמאי מותרת תאסר מספק עכ"ל. צ"ע דלכאורה צריכים ללכת בתר חזקה דהשתא ולומר שהיתה טריפה גם קודם, כי אין כאן שום חזקה דמעיקרא שאומרת שלא היתה טריפה באותה שעה דהא יתכן שנולדה טריפה, וא"כ צריכים ללכת אחרי החזקה דהשתא בצירוף החזקת היתר הנאה שיש לה שהרי מקודם היתה מותרת בהנאה, וא"כ צריכים להחזיק שגם מקודם היתה טריפה כמו עכשיו, משא"כ כשנמצאת טריפה בשחיטה ושיש נקב בהושט י"ל שאולי תחילת השחיטה עשתה לה את הנקב ולכן שפיר צריכים לחשוש שמא נאסרה כבר מחיים. (ע' בחזו"א.)

מד) בא"ד.

וז"ל, ומשני שנמצאת טריפה בבני מעיים כגון שניטל הכבד או טרפות אחרת שודאי הי' משנולד עכ"ל. לפי פירושו עיקר הדיחוי חסר מהספר.

מה) תד"ה תנאי.

וז"ל, אף צפור דמשולחת אסורה לכל הפחות איסור דשייך בה והיינו על כרחך מחיים עכ"ל. הנה רש"י סובר שהצפור המשולחת אינה נאסרת כלל אפילו קודם שילוח, ולפי שיטתו צ"ע איך הוא מיישב את קושיית תוס' מההיא דכריתות דמשמע שמה שעגלה ערופה אסורה מחיים הרי אנו לומדים מצפורי מצורע. (ע' ברש"י ובתוס' בכריתות שם.)

מו) בא"ד.

וז"ל, וכיון דאשכחן איסור מחיים במשולחת א"כ שפיר יליף התם עגלה ערופה דנאסרת מחיים מצפור המשולחת עכ"ל. צ"ע דא"כ תיאסר עגלה משעת לקיחה כמו צפור משולחת ולא רק משעת ירדתה לנחל איתן. (עי' בפ"י).

מז) בא"ד.

וז"ל, ואחר כך ילפינן צפור השחוטה דנאסרה אף מחיים דהיינו משעת לקיחה מעגלה ערופה עכ"ל. צ"ע למה לא מהצפור המשולחת. (עי' במהרש"ל, ומהרש"א, ומהר"ם).

מח) רש"י ד"ה ואיפוך אנא.

וז"ל, וזה אשר לא תאכלו לרבות את המשולחת עכ"ל. צ"ע למה לא נקט את הפסוק של כל צפור טהורה תאכלו, שהוא הפסוק הראשון, ויאמר רש"י לרבות את השחוטה.

מט) רש"י ד"ה לא מצינו בעלי חיים אסורים.

וז"ל, איסור עולם עכ"ל. צ"ע למה כתב כן הלא לפי שיטתו שהמשולחת אינה אסורה אפילו קודם שילוח, לא מצינו בעלי חיים אסורים אפילו איסור שעה. (עי' בהמקנה על רש"י ד"ה משעת שחיטה, וברשב"א בע"ב).

דף נ"ז ע"ב**נו) הרי רובע ונרבע בעדים וכו'.**

למה לא נקט ר' ירמיה עגלה ערופה, ונוגח. (עי' ברמב"ן, וברשב"א, ובמהרש"א, ובחידושים באות קע"ד).

נא) כשדה מה שדה מותרת אף האי נמי מותרת.

צ"ע דא"כ למה צריכים לרבות את המשולחת מכל צפור טהורה תאכלו. ועי' ברש"י שהקשה כן על דברי רבא של לא אמרה תורה שלח לתקלה, ותי' דהויא אסמכתא בעלמא. וצ"ע למה לא הקדים להקשות כן כאן. (עי' בתוס' הרא"ש, ובע"י, ובחידושים באות קע"ה).

נב) ושלא יעמוד חוץ לעיר ויזרקנה בתוך העיר.

עי' ברש"י שכתב וז"ל, מדכתיב ושלא את הצפור החי' אל מחוץ לעיר מכלל דעומד בעיר ומשלחה אל החוץ, דאי בעומד חוץ לעיר מאי ושלח אל מחוץ לעיר איכא הא מעיקרא קודם שילוח נמי התם קיימא עכ"ל. ולפ"ז יוצא שאין לדין זה שייכות עם מה שפתחה הברייתא לדרוש את המלה שדה, דהא מהתם ילפינן רק שלא ישלחנו לתוך העיר אבל אכתי י"ל שאם עמד חוץ לעיר ושלח לחוץ הרי זה שפיר דמי.

מיהו תוס' הביאו מרש"י שגם את זה ילפינן מ"שדה" בהדי מאי דכתיב מקודם "ושלח על פני". (עי' במל"מ בפ"א מהל' טומאת צרעת ה"א בד"ה ומ"ש רבינו וכיצד משלחה).

נג) רש"י ד"ה רובע ונרבע בעדים.

וז"ל, וילפינן לעיל משנגמר דינו נאסר ואפילו שחטו עכ"ל. צ"ע דהפסוק שהביאו שם איירי בנוגח וא"כ איך ילפינן מזה רובע ונרבע. (עי' בחידושים באות קע"ד).

נד) רש"י ד"ה רבא אמר.

וז"ל, וקרא דאמרן לעיל לרבות את המשולחת אסמכתא בעלמא היא עכ"ל. הגה לפי רבי יוחנן צריכים לו כדי להתיר

את המשולחת מחיים לפני שילוח (לפי רש"י שסובר שרבי יוחנן מתיר דבר זה ודלא כתוס'). (עי' בפ"י).

נה) תד"ה הרי וכו'.

וז"ל, דאי על פי עדים וכו' אינם אסורים להדיוט עכ"ל. פי' משום שאין גומרים את דינו וכו'.

נו) בא"ד.

וז"ל, אלא ה"פ לא מצינו בעלי חיים דאסירי כלומר שהזהיר הכתוב שלא לשוחטו כדי לאכול בשר ופריך הרי רובע ונרבע דבעלי חיים נינהו ולא הזהיר הכתוב אלא לשוחטן כדי לאכול הבשר אבל ליהנות מהם כל זמן שהם חיים ודאי מותר עכ"ל. צ"ע דבכל זאת מאי מקשינן לפי ר"ת הלא אם נאמר ש"וזה אשר לא תאכלו" אתי לרבות את המשולחת הרי הכוונה היא שהיא אסורה בהנאה, וא"כ הרי היא אסורה גם קודם שחיטה, וא"כ אכתי נשאר בדוכתי' שלא מצינו בעלי חיים שאסורים בצורה כזאת.

נז) שער נזיר מנ"ל אמר קרא קדש יהי וגו'.

האם גם כשהוא עוד על ראשו הרי הוא אסור בהנאה.

נח) גידולו יהי קדוש.

למה לא אמרו "שערו" יהי קדוש.

נט) אף שער נזיר תופס את דמיו ויוצא לחולין.

צ"ע איך אפשר לומר כן הלא צריכים לשלחו תחת הדוד של שלמים, והרי מום לא שייך בו. ועוד דמה יעשו עם דמיו.

ס) מי קרינן קודש קדוש קרינן.

פירש"י וז"ל, קודש משמע שם קדושה,

קדוש משמע הוא קדוש עכ"ל. מה הוא ביאור המשמעויות.

סא) רש"י ד"ה א"ק קדש יהי.

וז"ל, חסר כתיב עכ"ל. פי' דאם הי' כתוב קדוש בו"ו הי' משמע רק שאסור לו לגלחו ולא הי' משמע שאסור בהנאה.

סב) בא"ד.

וז"ל, וזה אחד מן י"ג במסורת חסרים עכ"ל. למה הוצרך לומר דבר זה.

סג) רש"י ד"ה לאחר עריפה ודברי הכל.

וז"ל, דאמר התם ומודה ר"ש לאחר עריפה שהוא אסור וגמר עריפה עריפה מעגלה ערופה עכ"ל. צ"ע דא"כ למה אינו אסור גם מחיים לפי הסוכרים שעגלה ערופה אסורה גם מחיים.

סד) אי מה שלי בשלך ענוש כרת אף שלך בשלי ענוש כרת.

צ"ע דהא אין עונשין מן הדין. (עי' בתוס' הרא"ש, ותירוצו תמוה ממכות דף ה' ע"ב. ועי' בע"י, ובהגהות מצפה איתן.)

סה) אלא אמר אביי וכו'.

משמע שהדרך הראשון נדחה. וצ"ע על רבי מאיר.

סו) רש"י ד"ה מה שלי בשלך אסור.

וז"ל, דמי יתיר הנאה שנאסר בה מחיים אחרי שאין דמו נזרק עכ"ל. צ"ע דלפי דבריו יוצא שאין כאן התחדשות של איסור, אלא שלא פקע האיסור של קודם, וא"כ איך אפשר מעצמנו לעשות מה מצינו ולחדש איסור חדש שלא הי' בו קודם. (עי' בע"י.)

סז) רש"י ד"ה אתה זוכה.

וז"ל, ואי אתה זוכה בעזרה שהוא מקום הקרוב לו עכ"ל. פי' קרוב להמקדש, שהוא ההיכל והקדש קדשים.

סח) רש"י ד"ה ה"ג פרט לחולין שלא ישחטו בעזרה.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי.

סט) רש"י ד"ה שהיא בשחיטה לכהמה.

וז"ל, ואיתקש וכו' עכ"ל. צ"ל דאיתקש.

ע) בא"ד.

וז"ל, בפרשה זאת עכ"ל. לכאורה הי' סגי גם אי הוה איתקש בפרשה אחרת (לפי שני הצדדים שנזכיר בההערה הבאה).

עא) בא"ד.

וז"ל, מה פסולי המוקדשין בשחיטה אף צבי ואיל בשחיטה וכיון דבשחיטה איתקש להו איכא למיגמר נמי מינה שלא תהא שחיטה בעזרה דכל דבר זביחה אסר רחמנא עכ"ל. מדבריו משמע שאין הכוונה שלומדים גם את האיסור של חולין בעזרה מההיקש לכהמה כמו שלומדים שחי' צריכה שחיטה, אלא לעולם ההיקש קאי רק על זה שחי' צריכה שחיטה, רק שלאחר שידעינן שחי' צריכה שחיטה שוב מעצמנו הרי אנו אומרים שהאיסור של חולין בעזרה נאמר על כל הצריך שחיטה.

והא דלא פירש"י שההיקש קאי גם על הדין של חולין בעזרה י"ל דהיינו משום שמשמע לו לרש"י שההיקש אינו מכהמה לחי' אלא הרי הוא מפסולי המוקדשין לחי' והרי פסולי המוקדשין אינן חולין ולא שייך בהו ציור של חולין בעזרה. וע"ע להלן בההערה הבאה, וכן בהערה ע"ט.

עב) רש"י ד"ה מנין לרבות את העופות.

וז"ל, שאין שחיטתן מפורשת בתורה עכ"ל. צ"ע מה בכך שאין שחיטתן מפורשת בתורה אלא מהלכה למשה מסיני, הלא בכל זאת מכיון שהם צריכים שחיטה א"כ גם עלייהו קאי הביאור שכתב רש"י לעיל שכל בר זביחה אסר רחמנא. וביותר הי' לו לומר משום דמספיק בסימן אחד. (עי' בתוס' הרא"ש.)

ומדבריו בדיבור זה הי' נראה כהביאור השני שהזכרנו והיינו שילפינן גם את הדין של חולין בעזרה מהך היקש שהוקשה חי' לכהמה, דלפ"ז שפיר י"ל שבעוף אין איסור כי עוף לא הוקש לכהמה.

עג) רש"י ד"ה הכי גרסינן בתורת כהנים וכו'.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (עי' בריטב"א.)

עד) בא"ד.

וז"ל, חד לחי' וחד לעופות וחד לאיסור אכילה עכ"ל. הנה אכילה ילפינן להדיא מקרא דכי ירחק וגו', אלא שכוונת רש"י היא שחד לאכילת חי' ועוף שנשחטו בעזרה, ולענין אכילה סגי במיעוט אחד לשניהם כיון שכבר נתרבו לאיסור שחיטה (ולענין הנאה מבואר להלן בסוגיין שאין צריכים שום ילפותא מיוחדת בשביל חי' ועוף, והיינו משום שכיון שכבר נתרבו לענין אכילה פשיטא שהה"נ להנאה).

עה) בא"ד.

וז"ל, ודקתני מרבה אני את החי' וכו' עכ"ל. מזה נראה כהגירסא שלפנינו בדברי רש"י ודלא כהגירסא שהביא הב"ח (שהיא הדרך השני שכתבו תוס''), דהא לפי

הגירסא שהביא הב"ח הי' רש"י צריך ליישב גם למה צריכים קרא לבעל מום.

(עו) תד"ה מה.

וז"ל, וכמו כן נאמר שהשחיטה תוציא מידי איסור אבר מן החי וכו' עכ"ל. האם דבריהם אלו קאי על שחיטה בפנים או על שחיטה בחוץ. (עי' במהרש"א, ובמהר"ם, וברש"ש).

(עז) בא"ד.

וז"ל, לפיכך פ"י הר"ם מה שלי בשלך אסור ואין להם תורת קדשים לעלות למזבח לפטור הבעלים אף שלך בשלי לא הי' להם תורת חולין ולא חזו להתרה דשייך בהו דהיינו אכילה עכ"ל. לכאורה מעתה יש לומר דהדר דינא ולומדים שחוטאי חוץ מחולין שנשחטו בעזרה דמה שלך בשלי אסור באכילה הה"נ לשלי בשלך. (עי' בהמקנה).

(עח) תד"ה תלמוד לומר וכו'.

וז"ל, כדמפרש גמרא וכו' עכ"ל, כלומר להלן כשהביאו דרשה זו להדיא על אכילה.

(עט) בא"ד.

וז"ל, וי"ל דה"ק מרבה אני את החי בדוחק אי לאו קרא אבל כיון דאיכא קרא נוקי בה קרא אבל בעלי מומין יותר שוין שהן מין הכשר וישנו בשחיטה עכ"ל. הנה ממה שכתבו לשון של בעלי מומין הן "יותר שוין" לבהמות תמימות ממה שחי' שוה לבהמות תמימות משמע שהכוונה לעיל לא היתה ללמוד את האיסור של חולין בעזרה בחי' מהג"ש לבהמה, דהא אילו כן מאי איכפת לן אם היא שוה ודומה לבהמה או לא, וא"כ בע"כ צ"ל שס"ל לתוס' שהכוונה היתה שכיון שחי' הוקשה

לבהמה לענין שהיא צריכה שחיטה א"כ שוב סברא היא לומר שהאיסור של חולין בעזרה קאי על כל מידי שהוא בר שחיטה, דלפ"ז שפיר י"ל שלא אמרינן כן כיון שחי' אינה שוה כל כך לבהמה. ועי' לעיל בהערה ע"א.

(פ) בא"ד.

וז"ל, אבל בעלי מומין יותר שוין שהן מין הכשר וישנו בשחיטה עכ"ל. צ"ע למה לא אמרו שהם בכלל צאנך ובקרך שנזכרו בהן ילפותא של חולין בעזרה משא"כ חי' אינה בכלל צאנך ובקרך.

דף נ"ח ע"א

(א) תלמוד לומר לכלב תשליכון אותו וכו' ואי אתה משליך לכלב חולין שנשחטו בעזרה.

צ"ע דא"כ למה צריכים ילפותא לאיסור אכילה, הלא מזה שהוצרך להתיר הנאה מוכח שאכילה מיהא אסורה. (עי' בע"י).

(ב) השוחט את הטריפה וכן השוחט ונמצאת טריפה וכו'.

למה הוצרכו לפרוט את שני הציורים.

(ג) רש"י ד"ה ת"ל.

וז"ל, כיון דאיתרכו הנך מינייהו לענין איסור שחיטה איתרכו נמי לענין אכילה כתמימים עכ"ל. מדבריו אלו נראה כהגירסא שהביא הב"ח לעיל בדברי רש"י (שהיא הדרך השני שהזכירו תוס' לעיל בסוף דף נ"ז), דהיינו שחד לבעלי מומין וחד לחי' וחד לעוף, דלפ"ז שפיר קאמר

רש"י שכוונת הגמ' כאן בזה שחזרה על הדרשות הנ"ל שהביאה לענין האיסור שחיטה היא לומר שכיון שנתרבו לענין איסור שחיטה, שוב אמרינן מצד הסברא שזה מגלה שהן בכלל כל הפרשה של חולין בעזרה וגם לענין האיסור של אכילה. אבל לפי הגירסא שלפנינו ברש"י לעיל, דהיינו הגירסא של חד לחי' וחד לעוף וחד לאכילה, א"כ הכוונה היא שחד ושחט אותו בא להדיא כדי לאסור חי' ועוף באכילה, וא"כ הרי הם אסורים באכילה משום שיש לזה דרשה מיוחדת ואינו רק בגלל שכבר נתרבו לענין האיסור שחיטה. (עי' בהגהות ר' שמחה מדעסויא בסוף המס').

ד) רש"י ד"ה ובחולין בעזרה.

וז"ל, קסבר איסורו לאו דאורייתא לא איסור שחיטתו ולא איסור הנאתו עכ"ל. למה דקדק רש"י לומר שהוא סובר שגם איסור שחיטתו אינו מן התורה. (עי' במהר"ם, וברש"י).

ה) בא"ד.

וז"ל, אלא מדרבנן דילמא וכו' עכ"ל. ומהטעם שכתב רש"י אסרו גם את עצם השחיטה.

ו) בא"ד.

וז"ל, אלא מדרבנן דילמא אתי למימר קדשים שנפסלו לאחר שחיטה הן שלא נזרק דמן וקא מתהני מינייהו ואתי ליהנות מקדשים שלא נזרק דמן עכ"ל. הנה מדבריו משמע שהחשש הוא שמא יבוא ליהנות מקדשים כשרים קודם שנזרק דמן. ועוד יוצא מדבריו שאסור ליהנות גם מקדשים שנפסלו לאחר שחיטה, דהא גם על זה יש לגזור שמא יבואו ליהנות מקדשים כשרים קודם שנזרק דמן. ברם האיסור הזה הרי הוא רק מדרבנן כי קדשים שמתו או

שנפסלו יצאו מידי מעילה וכמו שהביאו תוס' לעיל בדף נ"ז ע"ב בד"ה מה וכו', ומש"ה א"א לגזור חולין בעזרה שמא יבואו להתיר קדשים שמתו כי הרי זה גזירה לגזירה, אלא גזרינן שמא יאמרו שהחולין שנשחטו בעזרה הרי הם עצמם קדשים שמתו כיון שרואים שלא נזרק דמן ומתוך שמתירים קדשים שמתו יבואו ליהנות גם מקדשים כשרים שלא נזרק דמן. ולכאורה צ"ע מדברי רש"י לעיל בדף נ"ז ע"ב ד"ה מה שלי בשלך וכו' שכתב שקדשים שמתו בלי הקרבה הרי הם אסורים מהתורה משום האיסור ליהנות מקודש דמי יתיר הנאה שנאסר בה מחיים.

ז) רש"י ד"ה ישרפו.

וז"ל, נהי דבבהמה גזור אטו פסולין המוקדשין דלא נימרו קדשים פסולין נקברים וכו' עכ"ל. הכא לא שייך לגזור אטו קדשים כשרים שלא נזרק דמם דאיך יאמרו שקדשים כשרים שעוד לא נזרק דמן נקברין.

ח) בא"ד.

וז"ל, אלא חי' וכו' ולמה היא בשריפה ואפילו בקבורה וכו' עכ"ל, כלומר הדין נותן שתהי' מותרת בהנאה.

והנה בגליון הובאה גירסת המהרש"ל ברש"י דגריס "ולמה היא בשריפה ואפשר בקבורה". ומגירסא זו יוצא שהדין נותן ששפיר תהי' החי' אסורה מדרבנן רק שלא ניבעי שריפה כמו שהצריכו בבהמה. וצ"ע דהא גם אם עיקר איסורא דחי' הוא מדרבנן הדין נותן שישוו דבריהם ויתקנו שריפה כמו שהתקינו בבהמה.

ט) תד"ה אלמא.

וז"ל, ולפי' הקונטרס נמי לא קשה מידי למסקנא דהא אפילו לר"ש אינה מקודשת

עכ"ל. יש לעיין דהא גם לפי רש"י שאירי שם בשעות דרבנן וחמץ דרבנן יש לחלק ולומר, דשאני התם משום שיש לאיסור חמץ עיקר מהתורה משא"כ חולין בעזרה שאין לו עיקר. (עי' ברא"ש, ובמהר"ם.)

(י) מכרן וקידש בדמיהן מקודשת, מנלן.

הנה מזה משמע שהסברא הפשוטה היא ששפיר יתפסו את דמיהם, וצ"ע למה. (עי' בע"י, ובחידושים באות קע"ח.)

(יא) מדגלי רחמנא בעכו"ם מכלל דכל איסורים שבתורה שרו.

צ"ע למה אי אפשר לדייק כן מפדיון הקדש. (עי' בחידושים באות קע"ט.)

(יב) ונילף מיני'.

וז"ל, הנה לכאורה מזה מבואר איפכא ממה שהוכחנו בהערה י', והיינו דמבואר שהסברא הפשוטה היא שאינו תופס את דמיו, דלפ"ז שפיר י"ל שהוצרכה התורה להשמיענו בעכו"ם שהדבר שפיר תופס את דמיו ושלמוד משם לכל מקום, דהא אם הסברא הפשוטה היא שהוא שפיר תופס את דמיו א"כ לא צריכים קרא בעכו"ם ללמד כן לכל מקום, אלא אפשר לדעת כן מצד הסברא לחוד, וא"כ בע"כ צ"ל שהפסוק בעכו"ם בא לגלות שבכל מקום אינו תופס את דמיו. (עי' בתוס' הרא"ש, ובע"י.)

(יג) כתיב הכא כי חרם הוא וכתיב התם יובל היא.

צ"ע למה לא סגי במיעוט אחד, דהא מזה מוכח שא"א ללמוד גם מהשני, דהא אם אפשר, למה צריכים את המיעוט הזה. (עי' במהרש"ל, ובמהרש"א.)

(יד) רש"י ד"ה שאתה מהיי' גרסינן.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (הע"י ביאר שרש"י בא לאפוקי מגירסא דידן דגריס "כל" שאתה מהיי' עיי"ש.)

(טו) רש"י ד"ה יצא בשר. צריכים למחוק את המלה "הן".

(טז) תד"ה ושני.

וז"ל, וכה"ג מיקרי שפיר ב"כ הבאין כאחד בכמה דוכתי ולא בעינן שיהא כל אחד יכול ללמד עכ"ל. צ"ע דלכאורה דבריהם פשוטים הם יותר מדי, דהא כל הסברא למה ב"כ הבאין כאחד אין מלמדים הרי הוא משום שאילו היתה כונת התורה ששלמוד א"כ הי' מספיק לכתוב רק אחד מהם ולמה כתבה התורה אחד מהם בחנם, וא"כ פשיטא שלזה סגי גם בזה שאפשר ללמוד רק אחד מהם מהשני, דהא גם בכה"ג יוצא שיש כאן יתור.

(יז) בא"ד.

וז"ל, וי"ל מדכתיב כי חרם הוא דמשמע מינה דלדרשא אתא לומר דעכו"ם ושביעית הוו ב' כתובים הבאים כאחד עכ"ל. צ"ע איך משמע שהמיעוט בא לומר שיהי' לזה דין של ב' כתובים הבאים כאחד ושלא נלמוד שכל האיסורים תופסים את דמיהם, הלא י"ל שלעולם שפיר לומדים שכל האיסורים תופסים את דמיהם, רק שהמיעוט בא לומר שרק בעכו"ם יש דין שחליפין איסורים ולא חליפי חליפין מש"כ בשאר איסורים גם חליפי חליפין איסורים.

ואם נאמר שמשמעות המיעוט היא ששאר איסורים הם יותר קלים מעכו"ם, א"כ אכתי קשה אליבא דהמ"ד שסובר

שבעכו"ם גם חליפי חליפין אסורים, דלפ"ז י"ל שהמיעוט בא לומר שרק בעכו"ם חליפי חליפין אסורים אבל בשאר איסורים חליפי חליפין מותרים.
מיהו אולי גם בלי מיעוט הסברא נותנת שאין כולם אסורים אלא שחליפי חליפין מותרים.

(יח) בענין הנ"ל.

מיהו אכתי יתכן שבא לומר שלא נלמוד משביעית שאחרון אחרון נתפס.

(ט) בא"ד.

וז"ל, וי"ל מדכתיב כי חרם הוא דמשמע מינה דלדרשא אתא לומר דעכו"ם ושביעית הוו ב' כתובים הבאים כאחד עכ"ל. צ"ע למה ידעה הגמ' שהמיעוט עושה מדריגה של ב' כתובים הבאין כאחד אין מלמדין, ולא ידעה שיש בכח המיעוט למעט אפילו לפי המ"ד שסובר מלמדים, וכמו שאמרו באמת בהמסקנא. (עי' בע"י).

(כ) בא"ד.

וז"ל, דהא ידעינן מדכתיב כמוהו וכו' עכ"ל. צ"ע דמתוס' מבואר שילפינן חליפי חליפין מותרים מ"כמוהו", ואילו במס' ע"ז ילפינן ל' מ"הוא". (עי' בע"י).

(כא) ואפילו ישראל.

הנה ברש"י הדיבור המתחיל הוא "ואפילו הוא ישראל". וכתב רש"י וז"ל, וקא ס"ד אע"פ שאין לו בכל אלו אלא טובת הנאה שבידו לתתם לכל מי שירצה וגם היא לא זכתה אלא בטובת הנאה זו שהיא צריכה ליתנם לכהן והמעשר ללוי ומקדשה בטובת הנאה זו דקסבר טובת הנאה ממון עכ"ל. והנה מדברי רש"י מבואר שצריכים שלשניהם יהי' החפץ בגדר ממון, דהיינו גם להאיש וגם להאשה. וצ"ע למה דיבר התנא של

המשנה רק בנוגע להאיש וקאמר שאע"פ שהוא ישראל הרי זה נחשב לגביו ממון, ולא דיבר גם לגבי האשה, שהרי אם היא ישראלית יש חידוש גם לגבי דידה. (עי' לקמן בהערה כ"ו, ובחמדת שלמה לעיל כאן בד"ה והנה לפענ"ד, ובמה שהביא מהשער המלך).

(כב) הרי זו מקודשת.

הנה בגמ' אמרינן שהיא מקודשת או משום דאזלינן שטובת הנאה ממון הוא, או משום דאיירי באופן שנפלו לו טבלים מאבי אמו כהן. והנה לפי הדרך השני של תוס' לעיל בדף נ"ו ע"ב בד"ה המקדש בערלה וכו' יוצא שגם המשנה כאן איירי באופן שלא ידעה שהם תרומה וכמו המשנה לעיל שם דאיירי באופן שלא ידעה (לפי דרכם השני של תוס' שם). ולפ"ז צ"ע דהא אפילו אם נאמר שטובת הנאה ממון למה היא מקודשת הלא היא חשבה שתוכל ליהנות מהפירות ע"י אכילה ושאר הנאות של כילוי. מיהו כבר כתבנו שם שמדברי תוס' שם משמע שבאיסורי אכילה הרי היא שפיר מקודשת אע"פ שלא ידעה והיינו משום שלא איכפת לה בזה שלא תוכל לאוכלם כיון שהיא מותרת ליהנות מיהא כדרך הנאתן, וא"כ לפ"ז גם כאן הרי היא מקודשת כיון שהיא יכולה ליהנות בדרך טובת הנאה שזה מיקרי כדרך הנאתן. מיהו כבר כתבנו שם שסברת תוס' צ"ע למה שונה איסורי אכילה מהציוור של חמשין ולא שוו חמשין.

וגם על הדרך של מתנות שלא הורמו כמי שהורמו דמי קשה דהא בכל זאת תרומה שוה פחות מחולין, דהא מכיון שאינה מותרת אלא לכהנים, א"כ תצטרך למוכרה לכהנים בזול.

ועוד דכיון שלא ידעה שהם תרומה א"כ הרי זה כמו היכא שאמר לה בחפץ פלוני ונתן חפץ אחר, דאינה מקודשת. (עי' בע"י).

בחמדת שלמה בד"ה מתני', ובחי' באות קס"ה.)

כג) טובת הנאה.

הנה יש לומר כמה דרכים בענין מה הוא הגדר של הצד של טובת הנאה ממון:

א', שהזכות הזאת ליתנו לכל כהן שהוא רוצה שייכת לו, וממילא הרי הוא יכול לקחת ממון בשביל זה, ולעולם אין הכוונה שהתרומה שייכת לו אלא הכוונה היא שהזכות הזאת שייכת לו והרי היא שוה ממון. וכהצד הזה משמע מדברי רש"י על המשנה בד"ה ואפילו הוא ישראל שכתב וז"ל, אע"פ שאין לו בכל אלו אלא טובת הנאה עכ"ל. ועי' לקמן בהערה ל"ו.

ב', שהכוונה היא שעצם התרומה שייכת לו לענין זה, והרי זה נחשב שיש לו שותפות מסוימת בעצם התרומה, אבל עכ"פ אין התרומה נחשבת לגמרי ממון אלא יש לו רק כעין שותפות בה, דהיינו שיש לו קנין בהתרומה לדבר מסוים.

ג', שעצם העובדא שיש לו טובת הנאה הרי היא גורמת שהתרומה נחשבת לגמרי ממון. (עיין לקמן בהערה ל"א, ובחמדת שלמה.)

כד) אמר עולא טובת הנאה אינה ממון.

פירש"י וז"ל, אינו ממון לקדש בו האשה עכ"ל. האם זהו הנפ"מ היחידי שיש. (עי' בחמדת שלמה בד"ה גמרא.)

כה) אמר עולא טובת הנאה אינה ממון.

ומבואר בגמ' שלפי הצד הזה אינו יכול לקדש אשה בתרומה משום שלא יהיב לה מידי שהרי היא צריכה לתת

לכהן ואינה יכולה לתבוע כסף עבור הזכות הזאת. וצ"ע דנהי שאין להזכות הזאת דין של ממון, אבל בכל זאת הרי היא בודאי מקבלת הנאה מזה שהיא מקבלת את הזכות ליתן את התרומה לכל כהן שתרצה וא"כ למה אינה מקודשת בהנאה זו, ומה לי בזה שאינה יכולה לתבוע כסף עבור הזכות הזאת, דמאי שנא מההנאה של קבלת אדם חשוב דגם שם אין המקבל יכול לתבוע כסף עבור נתינת הנאה זו ובכל זאת אשה יכולה להתקדש עבור הנאה זו וא"כ חזינן שאין צריכים שלהנאה יהי' דין של ממון. (עי' בתוס' לעיל בדף נ"ב ע"ב בד"ה המקדש בחלקו שכתבו שאינה מקודשת היכא שאינו יכול לתבוע ממנה שכר עבור ההנאה שעשה לה, וכבר הערנו שם מ"ש מהנאת אדם חשוב, ועי' בחמדת שלמה בד"ה גמרא.)

כו) איתיבי רבי אבא לעולא המקדש בתרומות וכו' הרי זו מקודשת.

לפי השיטה שלא איכפת לן אם החפץ אינו נחשב ממון להמקדש אלא צריכים רק שיהי' בגדר ממון להאשה א"כ למה אי אפשר להעמיד באופן שקידש בת כהן שהרי בת כהן מותרת לאכול תרומה. מיהו באמת בת כהן שמאורסת לישראל אסורה לאכול בתרומה כמו היכא שנישאת לישראל. מיהו אפילו אם היא אסורה אבל אכתי אפשר להעמיד במקדש נערה שהיא בת כהן אשר בכה"ג הכסף קידושין שייך לאבי' שהוא כהן ומותר בתרומה. (עי' בחמדת שלמה בד"ה מתני'.)

כז) א"ל הכא בישראל שנפלו לו טבלים מבית אבי אמו כהן.

צ"ע דאכתי מה היא הכוונה במאי דתנן

מעשרות אם לא משום שיש לו מעשרות משלו וס"ל שטובת הנאה ממון. (עי' ברש"י בע"ב בד"ה ה"ג, ובפ"י שם, ובריטב"א כאן.)

(כח) רש"י ד"ה כמי שהורמו דמין.

צ"ל בדבריו: זכה הכהן בחייו וכו' ואף יורש זה וכו'.

(כט) בא"ד.

וז"ל, ואף יורש זה יפרישנה וימכרנה לכהנים וכן היא תמכרנה וכו' עכ"ל. גם מדברי רש"י אלו משמע שצריכים שלגבי שניהם יהי דין של ממון להדבר שמקדש בו. (עי' בהערה כ"ו, ובחמדת שלמה.)

דף נ"ח ע"ב

(ל) משלם לו דמי טבלו של חבירו.

למה הוצרך לומר מלים אלו "של חבירו". (עי' ברש"י.)

(לא) משלם לו דמי טבלו.

ובגמ' רצו לומר שטעמו הוא משום שהוא סובר שטובת הנאה ממון. והנה מלשונו של רבי משמע שהוא צריך לשלם את מלא השוויות של הפירות ולא רק כמה ממון הי' יכול לקחת בשביל הטובת הנאה, וא"כ משמע כמו הדרך שהזכרנו לעיל בהערה כ"ג שלפי הצד של טובת הנאה ממון הרי כל השוויות של הפירות חשיבא ממונו. וע"ע בהערה ל"ו. (עי' ברמב"ן, וברשב"א, ובריטב"א, ובתוס' רי"ד כאן, ובחמדת שלמה בד"ה גמרא.)

(לב) ר"י בר"י אומר אינו משלם אלא דמי חולין שבו.

הנה מהא דנקט לשון "דמי" מבואר דאירי כשאינו בעין. וי"ל דהיינו משום שאם עוודנו בעין הרי הוא צריך להחזיר את כולו להישראל כי עכשיו הרי הוא שלו, רק דכיון דאירי באופן שאינו בעין סובר ר"י בר"י שאינו חייב לשלם לו את דמי התרומה כי אז יוכל הישראל להשתמש גם בדמי התרומה (כי הדמים אינם טבל) והרי את החפץ בעין לא הי' יכול להחזיקו כולו לעצמו, ולכן אינו חייב לשלם לו ממון עבור כולו כי יסוד החיוב לשלם דמים הרי הוא משום שהזיקו והרי את הסכום הזה לא הזיקו. מיהו לכאורה הישראל הי' יכול למכור את הטבל לכהנים בשביל מלוא שוויותו או לכה"פ קרוב לשוויותו, וא"כ נמצא ששפיר הזיקו. (עי' בחי' באות ק"פ.)

ומהא דמשמע שאם הוא בעין הרי הוא שפיר צריך להחזיר את כולו לכאורה מוכח שהמצוה של והשיב כשהוא בעין אינו מדין תשלומי היזק, דהא א"כ הרי הוא אכתי צריך להיות פטור מלהחזיר את חלק התרומה, וא"כ מוכח דהוי בגדר מעשה מצוה של השבה על החפץ שגזל ומש"ה מכיון שנקרא ממונו של הישראל הרי הוא שפיר צריך להחזיר את כולו. (עיין בספרי על ב"ק בחלק א' באות ס"ד בענין יסוד הדין של מצות והשיב. וכן עיין שם באות ס"ה בענין מה שנקטתי כאן שהפסוק של והשיב קאי גם על גנב.)

(לג) מר סבר טובת הנאה ממון ומר סבר טובת הנאה אינה ממון.

צ"ע לפ"ז למה פליגי בגונב טבל ולא בגונב תר"מ עצמן. (עי' במהרש"א, ובפ"י.)

לד) מר אית לי דשמואל.

צ"ב מה עם השיעור דרבנן של אחד מששים.

לה) קנסוהו רבנן לגנב.

פירש"י וז"ל, שלא תהא תרומה אצלו ממון שאין לו תובעים ונמצא חוטא נשכר עכ"ל. צ"ע דלפ"ז היו צריכים לתקן שהכהן יוכל לתבוע את הגנב, ולא שהגנב יהי חייב להחזירו להבעלים.

לו) רש"י ד"ה משלם לו דמי טבלו.

וז"ל, אף דמי תרומה ומעשר שבו עכ"ל. מלשונו משמע דמי כולן. וצ"ע דלפי הדרך שרבי סובר שטובת הנאה ממון, הדין נותן שיתן לו רק את השוויות של הטובת הנאה. (עי' בהערה כ"ג, ובהערה ל"א.)

לז) רש"י ד"ה אלא דמי חולין שבו.

וז"ל, וכשיבוא כהן גם הוא לתובעו ידחה ויאמר לא לך אתננה כי אם לכהן אחר עכ"ל. צ"ע איך בכלל יכול הכהן לתובעו הלא הי' טבל ולא תרומה ועדיין אין להכהנים חלק בו.

גם צ"ע דלפי דברי רש"י איך אפשר תמיד להוציא את התרומה מיד הישראל בעל כרחו הלא הוא יכול תמיד לומר אתננו לכהן אחר. (עי' בחי' באות קפ"א.)

לח) רש"י ד"ה ה"ג לא דכולי עלמא טובת הנאה אינה ממון וכו'.

מאיזו גירסא בא רש"י לאפוקי. (עי'

בחי' באות ק"פ.)

לט) דיניו בטלים וכו' עדותו בטלה.

צ"ע למה לא נקט גם בנוגע לעדות לשון רבים. (עי' בר"ן.)

מ) בשכר הבאה ומילוי.

פי' דהבאה קאי על האפר, ומילוי קאי על המים. וצ"ע למה לא נקטו גם בנוגע למים שכר הבאה, וכך למה לא נקטו באפר את שכר שריפתו כמו שנקטו במים שכר מילוי.

מא) רש"י ד"ה להזות ולקדש.

רש"י השמיט מתוך דבריו את הציור של נוטל שכר להעיד.

מב) רש"י ד"ה בשכר הבאה.

וז"ל, דמילתא דטריחא היא ורחמנא לא רמיא עלי' ושרי למישקל אגרא ומקודשת עכ"ל. מרש"י משמע שהוא בא לקדשה במלאכה זו של הבאה ומילוי. (עי' בתוס' ר"י הזקן, וברשב"א.)

ולכאורה צ"ע דא"כ מוכח מזה שאין לשכירות אלא לבסוף. (עי' ברשב"א, ובשיטה שלא נודעה למי.)

מג) בא"ד.

וז"ל, ושכר לימוד מצוה הוא נוטל עכ"ל. לכאורה הי' צריך לומר "ושכר מצוה הוא נוטל". (עי' בחי' באות קפ"ב.)