

דבר משה

המשך פרק האשה נקנית

דף י"ד ע"ב

קצא*) וקונה את עצמו בשנים וביובל וכו'.

עי' לעיל בכרך א' בההערה על אות ט"ו שהבאתי הרבה מקורות בענין אם שש ויובל וסימנים וגרעון כסף ומיתת האדון הרי הם בגדר הפקעות של העבדות כי תחילת המכירה היתה לעולם, או האם תחילת המכירה היתה רק עד הפרקים הללו.

קצב) רש"י ד"ה ובמיתת האדון.

וז"ל, אבל עבד הנמכר בתחילתו וכו' משלימן ליורשיו עכ"ל. צ"ע דהא הדין הוא שעבד עברי עובד רק את הבן אבל לא את שאר היורשים כמו שמבואר בדף י"ז, וא"כ הי' לו לרש"י לומר "ומשלימן לבנו" (ובודאי שאין כוונתו ב"ליורשיו" לבנים הרבה). ואולי כתב לשון "יורשיו" כי ס"ל שעבד עברי עובד גם את בן הבן, עיין בזה בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות ג'.

וע"ע לקמן באות רל"ג שדייקנו על דברי

רבא שם כעין הדיוק הזה שדייקנו כאן בדברי רש"י.

קצג) מקיש עברי לעברי'.

יש לבאר שלעולם גם לפי המסקנא הטעם שהיא נקנית בכסף הרי הוא משום שהיא מתקדשת בכסף, רק שבכל זאת אפשר להקיש וללמוד עברי מעברי' אע"פ שלא שייך הטעם בהדבר הלמד דהיינו בעבד עברי (ועי' בזה לעיל בדברינו באות ל"ה, ובאות ק"ע, ובאות קצ"ט, ובאות ר"ו).

וגם יש לבאר שלעולם שפיר בעינן שיהי' שייך הטעם בהדבר הלמד, רק שקמ"ל ההיקש שבאמת מה שאמה העברי' נקנית בכסף אין זה בגלל שהיא מתקדשת בכסף ומש"ה שייך לומר שגם עברי נקנה בכסף. מיהו יש להקשות מנלן לומר כן ולהמשיך את ההיקש לעברי גם על קנין כסף, הלא יש לומר שלעולם הטעם הוא משום שהיא מתקדשת בכסף ושלא ילפינן קנין כסף בעברי מההיקש אלא ההיקש לעברי אתי רק לדברים אחרים (כיון דאזלינן השתא שהיכא שלא שייך הטעם בהדבר הלמד לא מקשינן).

קצד) אשכחן מכרוהו ב"ד הואיל ונמכר בעל כרחו, מוכר עצמו מנ"ל.

פירש"י וז"ל, מכרוהו ב"ד וכו' והדין נותן שיהא נקנה בכסף בלא חזקה עכ"ל, כלומר אבל מוכר עצמו אולי נקנה רק בחזקה, ועי' בפ"י שהקשה למה נקט רש"י חזקה ולא משיכה. וי"ל דאזיל רש"י לשיטתו לעיל בדף ז' ע"א שכל אדם הוקש לקרקעות ולא רק עבד כנעני (עיי"ש בתוס'), ומש"ה הדין נותן שתועיל חזקה כמו בקרקע, ונהי שהדין נותן שגם משיכה תועיל כמו בעבד כנעני דאמר שמואל לקמן בדף כ"ב ע"ב שעבד כנעני נקנה במשיכה, אבל בכל זאת שפיר מספיק לרש"י לנקוט חדא מינייהו דהיינו חזקה. מיהו הפ"י הדגיש בקושייתו שרש"י לעיל בסמוך הזכיר משיכה וא"כ למה נטש משיכה ותפס חזקה.

וע"ע בפ"י ובע"י שהקשו איך שייך לומר שחזקה מהני בעבד עברי הלא להלן בדף ט"ז ע"א דרשינן אותם (עבדים כנענים) בחזקה ולא עבד עברי בחזקה.

קצה) רש"י ד"ה שמגרעת פדיונה.

וז"ל, דאי לא קנה בדמים במאי מגרעה עכ"ל. צ"ע דמה היא הראי' ממה שיש דין של גרעון כסף שהיא נקנית בקנין כסף, הלא לעולם י"ל שאינה נקנית בכסף אלא בעינן שטר (או חזקה כמש"כ רש"י) רק ששייך גרעון כסף משום שהרי שילם בשבילה כסף תשלומין, וא"כ הרי הוא מגרע מכסף התשלומין את מה שהיא כבר עבדה,

וכן הקשו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א על רש"י.

ועיין במהר"ם שפי' בדרך אחרת את כוונת הגמ' והיינו שאם הדין הוא שהיא נקנית בדבר אחר ולא בכסף א"כ אז הדין הי' נותן שגם בשעת יציאה הרי היא צריכה קנין אחר ולא מספיק בזה לחוד שהיא מחזירה לו את הכסף. וכדבריו כתב השיטה שלא נודעה למי כאן וז"ל, וי"ל מסתמא כיון שנפדית בכסף נקנית בכסף, שאם אינה נקנית אלא בשטר לא היתה יוצאה אלא בשטר עכ"ל.

ובישוב דברי רש"י יש להקדים עוד קושיא שיש להקשות כאן, דהנה עיין ברש"י שכתב שכוונת הגמ' היא לדרוש מזה שכתוב והפדה שהאדון חייב לנכות מדמי פדיונה את מה שהיא כבר עבדה, וצ"ע למה צריכים לדרוש כן מהפסוק הלא פשיטא שאת החלק שכבר עבדה אין היא צריכה לשלם.

מיהו יש לומר שזה תלוי באמת באם עשה האדון את הקנין ע"י כסף או האם הכסף הי' רק לתשלומין, והיינו משום שאם הכסף הי' רק לשם תשלומין אבל את הקנין עשה האדון בדרך אחרת, א"כ נראה פשוט שאם שילם שש מנים הרי זה נקרא שכל מנה שולם בשביל שנה אחת, וממילא כשהיא יוצאת הרי זה פשוט מצד הסברא שהיא מגרעת את מה שכבר עבדה ולא בעינן לזה שום דרשה מיוחדת, אבל היכא שהיא נקנית בכסף א"כ אז הרי זה נקרא שכל הששה מנים הרי הם הכסף קנין של כל רגע ורגע מהעבדות, ומש"ה מכיון שכל הסכום בא בשביל כל רגע ורגע מהעבדות, שפיר הוה אמינא שכשהיא יוצאת הרי היא צריכה להחזיר את הכל כי כל הכסף ניתן גם עבור

החלק הזה של העבדות שאין היא גומרת, ולכן שפיר צריכים פסוק לומר שהאדון מגרע, ומעתה יוצא שמזה שצריכים פסוק כדי לומר שהיא מגרעת הרי מוכח שהיא נקנית באמת בקנין כסף. שו"ר בחמדת שלמה כאן שכתב את הביאור הנ"ל כפשט בדברי רש"י. מיהו לא הבנתי איך אפשר להבין כן את כוונת לשון רש"י.

קצו) בענין הנ"ל.

ועכ"פ צריכים להבין שהדרך הנ"ל אתי שפיר רק אם נאמר כהדעה שהבאנו באות י' סק"ז שבקנין כסף אין צריכים שהכסף ינתן כתחילת תשלומין בשביל החפץ, אלא נתינת כסף פועלת בתורת מעשה בעלמא של עשיית קנין ואפילו אם אין הכסף ניתן כחלק מהתשלומין ואינו מנכה לו מהמחיר את הסכום של הכסף קנין (אלא הקונה מוחל לו הסכום שנתן לקנין), דלפ"ז שפיר י"ל שכל הכסף בא כדי לקנות את כל רגע ורגע של העבדות (וזה שייך לומר רק אם נתן את כל הסכום שהוסכם ביניהם בשביל הקנין כסף), אבל אם נאמר שהיסוד של קנין כסף הוא שעצם העובדא שהכסף ניתן לשם תשלומין הרי זה מועיל לפעול קנין, וא"כ א"א לומר כהדרך הנ"ל וכמו שביארנו כבר שלא שייך לומר שנתן את כל הסכום בתורת תשלומין בשביל כל רגע ורגע של העבדות, וא"כ שוב הרי זה דבר פשוט שאין היא צריכה להחזיר את הסכום שהוא כנגד מה שהיא כבר עבדה.

קצו) בענין הנ"ל.

והנה הע"י כאן כתב שאת הקושיא הנ"ל שהקשו הראשונים על רש"י כאן יש

להקשות גם על הגמרא לעיל בדף י"א ע"ב, דהנה אמרין שם שהטעם שבית שמאי סוברים שבעינן בקידושין שיעור של דינר הרי זה משום שהם לומדים מאמה עברי' ואמה עברי' אינה נקנית בפרוטה לחוד כי בעינן את האפשרות של גרעון כסף, והקשה הע"י דאכתי איך מוכח שבעינן לקנין כסף באה"ע יותר מפרוטה, הלא י"ל שהפסוק איירי באופן שקנה אותה בשטר, רק שילפינן מוהפדה שהוא צריך לשלם עבורה תשלומין היתירים על פרוטה, וא"כ מנ"ל שלקנין כסף של אמה עברי' בעינן יותר מפרוטה. ויש להוסיף לדבריו שאפילו אם הפסוק איירי באמת באופן שקנה אותה בקנין כסף אבל אכתי קשה דמי יימר שצריכים בשביל הקנין שיתן יותר מפרוטה הלא יש לומר שלעולם את הקנין אפשר לעשות גם בפרוטה רק שצריכים שיתן בשביל תשלומי שויותה יותר מפרוטה, וא"כ אכתי אין ראי' שבקידושי אשה בעינן לכסף קנין יותר מפרוטה, ועל דרך זה הקשה המנ"ח במצוה מ"ג בסוף ד"ה ליעד ולהלן שם, הובא בקו"ש באות פ"ח, ועיי"ש במה שתירצו.

ועכ"פ גם לפי דרכו של החמדת שלמה יש להקשות את קושייתם, והיינו שלעולם י"ל שהשיעור של קנין כסף הוא פרוטה, רק שבכל זאת גם בציוור זה שייך גרעון כסף כיון שהוא מוסיף בסכום התשלומין, רק שבהציוור הזה גם בלי פסוק היינו יודעים שהוא חייב לסייע ולהוריד את מה שכבר עבדה, ורק היכא שהרבה בהכסף קנין צריכים פסוק לומר שהאדון חייב לסייע.

ועיין עוד בנוגע ללמה מיקרי סיוע לעיל בהערה הראשונה על אות ט"ו קרוב לסופה.

קצח) רש"י ד"ה שמגרעת פדיונה.

וז"ל, דאי לא קנה בדמים מאי מגרעה עכ"ל. הנה כבר הבאנו באות קצ"ה את קושיית הרמב"ן והרשב"א והריטב"א דמה היא הראי' שהיא נקנית בכסף הלא יתכן שהיא נקנית רק בשטר (או בחזקה), רק שבכל זאת הרי היא מגרעת ממה שהאדון נתן לאבי' בתורת תשלומין עבורה. ובשם ר"ת הביאו שכוונת הגמ' היא לומר שמכיון שהיא יוצאת בכסף הרי זו סיבה שגורמת שהיא גם נקנית בכסף. ודבריו הם כדברי רבינו נתנאל בתוס' לעיל בדף ד' ע"ב בד"ה מעיקרא וכו' שביאר כן את הילפותא מוהפדה.

מיהו התוספות רי"ד בדף כ"א ע"ב הביא בשם ר"ת שלא שייך בכלל יציאה של גרעון כסף אלא היכא שהאדון קנה אותו ע"י קנין כסף, אבל לא היכא שנקנה ע"י שטר בלא כסף, כגון אם "מכר האב את בתו בשטר ולא קיבל כסף" (כלומר שלא קיבל כסף בתורת קנין עיי"ש בכל לשונותיו), וכן שמהאי טעמא ס"ל לר"ת שנרצע אינו יוצא בגרעון כסף כי אינו נקנה בכסף. וכתב בשם ר"ת שזוהי כוונת הגמ' כאן דהיינו שמוהפדה מוכח שהיא נקנית בכסף כי כל היציאה של גרעון כסף שייכת באמת רק היכא שהיא נקנית בכסף.

קצט) תד"ה הואיל.

עיי' בתוס' שפירשו שהכוונה כאן במה שאמרו שכל קנינו של גוי הוא בכסף היא שכל קנינו בעבד עברי הוא בכסף כי גוי אינו יכול לקנות עבד עברי בשטר כיון שאינו בתורת גיטין וקידושין. ויש לעיין

למה צריכים סיבה חיובית כדי לומר שגוי אינו יכול לקנות ע"ע בשטר, דגם בלי זה, מה היא בכלל ההוה אמינא לומר שגוי יכול שפיר לקנות עבד עברי בשטר, דמנין היינו לומדים דבר זה. ולכאורה י"ל שהיינו לומדים כן בג"ש דשכיר שכיר ממכרוהו ב"ד (עי' בתוס' בתחילת ד"ה מוכר) (ומכרוהו ב"ד ילפינן מהיקישא דעבד עברי לאמה העברי', ואמה העברי' ילפינן מאחרת).

אבל אין לומר שגם בלי להזקק להג"ש של שכיר שכיר היינו לומדים כן במה מצינו ממכרוהו ב"ד, דזה אינו, כי יש לפרוך מה למכרוהו ב"ד שכן נמכר בעל כרחו.

עוד י"ל שהיינו לומדים מוכר עצמו לגוי ממוכר עצמו לישראל מו' דוכי תשיג.

והנה יש לעיין מנלן שמוכר עצמו לישראל נקנה בשטר, דהא א"א לומר שילפינן ממכרוהו ב"ד במה מצינו, דהא איכא למיפרך מה למכרוהו ב"ד שנמכר בעל כרחו וכהנ"ל, וצ"ל שהיינו לומדים שכיר שכיר מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד.

ומיהו עי' ברעק"א במשניות כאן באות י"ג שהקשה מג"ל שמוכר עצמו לישראל נקנה בשטר למאן דלא יליף שכיר שכיר, דהא מוכי תשיג אי אפשר ללמוד כי הרי המוכר עצמו לגוי אינו נקנה בשטר וכמש"כ תוס', וגם במה מצינו ממכרוהו ב"ד א"א ללמוד משום דאיכא למיפרך מה למכרוהו ב"ד שנקנה בעל כרחו. מיהו ראיתי בע"י שתי' על הקושיא הזאת שהקשה רעק"א שלאחר שלומדים שמוכר עצמו לישראל נקנה בכסף א"כ הרי זה מגלה שלא פרכינן את הפירכא הנ"ל של מה למכרוהו ב"ד שכן נקנה בעל כרחו (דוגמת מה שכתבו תוס')

להלן לענין הפירכא של ניקנסיה, וא"כ מעתה שפיר יש ללמוד שהמוכר עצמו לישראל נקנה בשטר ממכרוהו ב"ד.

ויש להעיר על התוס' הרא"ש כאן דהנה בתחילה בד"ה גמרא הואיל וכו' כתב שהנמכר לעכו"ם אינו נקנה בשטר משום שעכו"ם אינו בתורת גיטין וקידושין, ושוב בד"ה נמכר וכו' הקשה שנילף שיהי' נקנה בשטר מג"ש דשכיר שכיר או מוכי תשיג, וחזינן מזה שלפני כן בד"ה גמרא הואיל וכו' הס"ד שלו לומר שהוא נקנה בשטר היתה משום מה מצינו, והרי צ"ע דהא איכא למיפרך מה למכרוהו ב"ד שכן נקנה בעל כרחו. ועכ"פ חזינן מקושייתו השני' של הרא"ש דס"ל שהסברא של אינו בתורת גיטין וקידושין אינה מועלת נגד וכי תשיג או נגד הג"ש של שכיר שכיר ודלא כמו שיוצא מתוס'.

וע"ע בזה באות ל"ה, ק"ע, קצ"ג, ור"ו.

(ר) בא"ד.

וז"ל, לכך נראה לר"ת דה"פ הואיל וכל קניינו דעובד כוכבים בעבד עברי בכסף דכתיב ב"י מכסף מקנתו לאפוקי שאינו קונה בשטר דישראל גופי' אינו קונה עבד עברי בשטר אלא משום דאיתקש לאמה ואמה לאחרת דדרשינן מה אחרת מקניא בשטר אף זו מקניא בשטר ובעובד כוכבים לא שייך האי טעמא שהרי אינו בתורת גיטין וקידושין עכ"ל. והנה חזינן שתוס' עירבו שני טעמים דהיינו מה שכתבו שאינו קונה ע"ע בשטר משום דכתיב מכסף מקנתו שזה ממעט שטר, ועוד כתבו משום שאינו בתורת גו"ק. והמהרש"א כאן הבין שאין כוונת תוס' לב' טעמים אלא כוונת תוס' היא לומר דהא

דנקנה בכסף הרי זה מהפסוק של מכסף מקנתו והא דלא מהני שטר הרי זה משום שאינו בתורת גו"ק. מיהו בב"ב דף נ"ד ע"ב בד"ה עובד וכו' כתבו תוס' להדיא דבר זה בתור טעם נפרד למה גוי אינו קונה ע"ע בשטר, דהיינו משום שהפסוק של מכסף מקנתו ממעט שטר כמו שהוא ממעט חליפין, וכן איתא גם בתוס' הרא"ש כאן בסד"ה נמכר וכו' וכן בשיטה שלא נודעה למי. ובאמת אולי צריכים להגיה בדברי תוס' דצ"ל "ועוד דישראל גופי' וכו'".

והנה תוס' כתבו עוד בשם ר"ת שגם קרקע אינה נקנית לגוי בקנין שטר והוכיח כן מגמ' במס' ב"ב אבל לא הביאו תוס' שום טעם לזה, ולפי הטעם שגוי אינו קונה עבד עברי בשטר משום דממעטינן ל"י ממכסף מקנתו א"כ י"ל שכוונת המיעוט היא למעט גוי מקנין שטר בכל מקום ולומר שבכל מקום יש לו רק קנין כסף ולא קנין שטר ואין הכוונה למעטו מקנין שטר רק גבי עבד עברי. מיהו לכאורה אין זה מוכח דהא לעיל בדף ג' ע"א כתבו תוס' שהכוונה במאי דממעטינן מקרא דמכסף מקנתו שבכסף הוא נקנה ולא בחליפין (לעיל בדף ח') הכוונה בזה היא למעט עבד עברי מקנין חליפין ואין הכוונה למעט שאין לגוי קנין חליפין גם בדברים אחרים אלא המיעוט קאי רק על עבד עברי, וא"כ לפ"ז גם כשבאים למעט שבכסף הוא נקנה ואינו נקנה לגוי בשטר מנין לנו לומר שכוונת המיעוט היא למעט גוי מקנין שטר בכל מקום דהא אולי הכוונה היא למעט רק שאינו קונה עבד עברי בשטר, ונהי שנמכר לישראל הרי הוא נקנה בשטר מהיקישא דאחרת וא"כ א"א למעט ממכסף מקנתו אלא גוי לחוד, אבל אכתי י"ל שמאי

דממעטינן גוי הרי זה רק לענין עבד עברי אבל לא לענין קרקע כיון דחזינן מחליפין שאפשר להגביל את המיעוט רק לעבד עברי. ובב"ב כתבו תוס' שגוי אינו קונה קרקע בשטר משום שואקח את ספר המקנה כתוב גבי ישראל, אבל קנין כסף כתיב גבי עפרון שהי' גוי.

והתוס' הרא"ש כאן בד"ה נמכר וכו' כתב דשמא קים ל' לר"ת משום דרשה או מקבלה שאין גוי קונה בשטר אפילו קרקע. ועכ"פ לפי סברת תוס' בב"ב (וכן אולי גם לפי התוס' הרא"ש) צריך לצאת שה"ה שגוי אינו קונה בקנין חזקה.

והנה רש"י כאן אינו מפרש כר"ת שכל קניינו של גוי בע"ע הוא בכסף אלא שכל קנינו בדרך כלל הוא רק בכסף, ונראה שלק"מ על רש"י אפילו אם יש לגוי קנין שטר וקנין חזקה, והיינו משום שרש"י דקדק לומר שכל קנינו במטלטלין הוא בכסף. ועיי' במה שהערנו על זה בחלק ההערות בהערה כ'.

רא) בא"ד.

וז"ל, וא"ת ולא ק"ו הוא ומה עכו"ם שאינו קונה ע"ע בשטר קונה בכסף וכו' עכ"ל. הנה כוונת תוס' היא להקשות שהדין נותן שנגיד סברא הפוכה מסברת הגמ' לפי פירושו של ר"ת, שהרי לפי ר"ת סברת הגמ' כאן היא שהעובדא שגוי יכול לקנות עבד עברי רק בקנין כסף הרי זה גורם לנו לומר שאולי רק גוי יכול לקנות עבד עברי בכסף אבל ישראל אינו יכול לקנות עבד עברי בכסף כיון שיש לו קנין שטר, ועל זה מקשים תוס' שאדרבה לפי מדת ק"ו יוצא להיפך שהרי יוצא שמכיון שיש לישראל

קנין שטר א"כ כל שכן שיש לו גם קנין כסף. ולכאורה כקושיית תוס' מוכח לעיל בדרך ד' ע"ב דאמרינן שם ומה יבמה שאינה נקנית בכסף נקנית בביאה, זו שנקנית בכסף אינו דין שתהא נקנית בביאה, ולא אמרינן כסברת ר"ת כאן שאדרבה מכיון שאין ביבמה קנינים אחרים א"כ רק יבמה נקנית בביאה ולא אשה רגילה.

רב) מוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית.

עיי' ברש"י שכתב וז"ל, ואסורה לו עכ"ל. ולכאורה כן נראה מצד הסברא כי מאחר שהפסוק שרבו יכול למסור לו שפחה כנענית בעל כרחו לא קאי על מוכר עצמו א"כ מעתה הרי הוא כמו כל ישראל שאסורים בשפחה כנענית. מיהו הריטב"א בריש דף ט"ו כתב שאפילו לפי חכמים שסוברים שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית בעל כרחו, אבל מ"מ גם הם מודים שהוא מותר בה. והוכיח כן הריטב"א משום שאם לא נאמר כן א"כ קשה למה מוכר עצמו צריך שטר שחרור ולמה אין הרב יכול לשחררו על ידי שיאמר לו "זיל", דהא לקמן בדרך ט"ז ע"א פרכינן למה לא סגי בזה שיאמר לו זיל ומתרצינן דבעינן שטר שחרור משום שעבד עברי גופו קנוי, ופירשו שם הרמב"ן והרשב"א והריטב"א שהכוונה בע"ע גופו קנוי היא שיש להרב קנין איסור בזה שהוא מותר בגללו בשפחה כנענית, וא"כ אם נאמר שמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית אכתי קשה כהנ"ל למה מוכר עצמו צריך שטר שחרור ולא סגי בשילוח בעל פה (והרשב"א בדרך ט"ז שם נשאר באמת בע"ע על זה), וא"כ בע"כ צ"ל שגם מוכר עצמו

זאת אי לאו אזנו הוה ילפינן מהג"ש של שכיר שכיר שהוא נרצע גם בלי התנאי של אהבתי את אשתי וגו'. והקו"ש כאן הקשה על תירוצם וז"ל, וקשה דהא מכרוהו ב"ד ג"כ אינו נרצע אם אין לו אשה, וא"כ אפילו נילף מוכר עצמו משכיר שכיר אינו נרצע כיון דאין לו אשה, דומיא דמכרוהו ב"ד בכה"ג, וי"ל דאי נילף דדין רציעה נוהג גם במוכר עצמו כמו במכרוהו ב"ד, נילף מזה גופא דאפילו אין לו אשה נרצע גם במכרוהו ב"ד עכ"ל.

ברם באמת יש שני דרכים איך שאפשר להקשות מצד הנקודה הזאת שהעיר הקו"ש, דמצד אחד יש להקשות שהרי זה תרתי דסתרי לומר שמכרוהו ב"ד אינו נרצע בלי אהבתי את אשתי, ושבמוכר עצמו, הלמד ממכרוהו ב"ד, אין צריכים אהבתי. ובאמת על זה שפיר תי' הקו"ש שבאמת אין כאן תרתי דסתרי כי הילפותא תגרום שלבסוף גם במכרוהו ב"ד לא נצטרך אהבתי את אשתי. מיהו יש גם להקשות בדרך אחרת, והיינו שאיך בכלל מתחיל הילפותא ממכרוהו ב"ד הלא במכרוהו ב"ד גופי' כתוב שרוצעים רק כשרבו מוסר לו שפחה כנענית, ולכאורה על קושיא זו לא תי' הקו"ש מידי.

דף ט"ו ע"א

(רד) לו ולא לבעל חובו.
א. פסקי הרמב"ם.

הנה פסקי הרמב"ם בענין זה צריכים יישוב, דמצד אחד פסק בפ"ב מהל' מלוה ולוה ה"ו כרבי נתן אשר לפ"ז מבואר בסוגיין דדרשינן "לו ולא לבעל חובו",

מותר בשפחה כנענית כל זמן שהאדון אינו משחררו אשר לפ"ז שפיר יוצא שגם במוכר עצמו יש להרב קנין איסור.

ולפי רש"י שסובר כאן שמוכר עצמו אסור בש"כ, לכאורה צ"ל שע"ע גופו קנוי פירושו הוא שגופו קנוי לענין מלאכה, וכן צ"ל גם לפי תוס' כאן, שהרי מקושייתם כאן בד"ה ולא אזנו וכו' מוכח שגם הם סוברים שמוכר עצמו אסור בש"כ. ולקמן באות רט"ו נבאר יותר את שיטות רש"י ותוס' בע"ע גופו קנוי.

וע"ע במנ"ח במצוה מ"ב אות כ"ד שכתב שכיון שהרמב"ם סובר שמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית א"כ צ"ל שהוא מפרש שהכוונה בעבד עברי גופו קנוי הרי היא לענין מעשה ידים דהיינו שאינו כסתם פועל שיכול לחזור בו אלא יש להאדון בו קנין למעשה ידיו (ועוד כתב שם לענין שהוא זן את אשתו ואת בניו עיי"ש).

והמקנה בדף ט"ז ע"א בד"ה תוס' אמר רבא וכו' העיר דבב"ק דף קי"ג אמרינן שגם הנמכר לעכו"ם גופו קנוי להעכו"ם, וא"כ לפי דרכו של הריטב"א שגופו קנוי הרי הוא לענין קנין איסור א"כ צ"ל שגם הנמכר לעכו"ם מותר בשפחה כנענית. מיהו החזו"א בסי' קמ"ח בדבריו על דף ט"ז ע"א הקשה דהא בריטב"א עצמו לקמן בדף כ' ריש ע"ב מבואר שנמכר לעכו"ם אסור בשפחה כנענית. ועיי' עוד בזה באריכות באות רט"ז.

(רג) תד"ה ולא אזנו.

עיי' בדבריהם שהקשו למה לי אזנו למעט מוכר עצמו מרציעה, תיפוק לי' משום שאין רבו מוסר לו ש"כ כיון שאינו יכול לומר אהבתי את אשתי וגו', ותירצו שבכל

ואילו בפ"ג מהל' עבדים הי"ב פסק שמוכר עצמו אינו נרצע והיינו משום דדריש לו ולא למוכר עצמו.

וביותר קשה דבפ"ג מהעבדים הט"ו פסק גם את הדרשה של לו ולא לבעל חובו שהרי פסק שבעל חוב אינו גובה מההענקה. וצ"ע איך משתמש הרמב"ם בהמיעוט של "לו" כדי למעט גם את בעל חובו וגם את המוכר עצמו.

ועוד דמשמע מדבריו שם שהבעל חוב אינו גובה את ההענקה אפילו אחרי שכבר הגיעה לידי העבד וכן הבין המהרי"ט כאן את דבריו (בסוגיית ע"ע מהדורא שני), והרי זה קשה טובא דהא בגמ' אמרינן רק שממעטינן את הציור של רבי נתן, ועוד דלפי הרמב"ם איך אמרינן שמכיון שבעלמא לא ס"ל לת"ק כרבי נתן מש"ה נותר לו המיעוט של "לו" כדי לדרוש לו ולא למוכר עצמו, הלא אכתי בעינן לי' לבעל חובו דהיינו כדי לדרוש שאין הבעל חוב גובה אפילו מהעבד עצמו.

ב. הלח"מ והיש"ש.

והנה הלח"מ בהל' מלוה ולוה שם כתב ליישב את הקושיא הראשונה שהקשינו שמכיון שפוסק הרמב"ם כרבי נתן איך הוא פוסק "לו ולא למוכר עצמו", הלא אם סוברים כרבי נתן הרי דורשים לא ולא בעל חובו ולא נשאר מיעוט כדי לומר שמוכר עצמו אינו נרצע, ותי' הלח"מ על זה שהרמב"ם לומד כדרכו של רבינו נתנאל בתוס' כאן דמאי דאמרינן כאן שהמ"ד שדורש לא ולא למוכר עצמו ס"ל שגם בעלמא לא קי"ל כרבי נתן הכוונה היא רק

לשכירות אבל לא לחוב רגיל אלא התם שפיר פסקינן כרבי נתן וכדברי הרמב"ם בהל' מלוה ולוה שם. וכדרך זה כתב גם היש"ש כאן. ועוד הוסיפו היש"ש והלח"מ שהטעם למה פסק הרמב"ם שהבעל חוב אינו גובה את ההענקה הרי זה משום שבעלמא בשכירות לית לן דינא דר"נ וכוונת הרמב"ם היא לפסוק כן מסברא ולא ממיעוטא דלו. מיהו צ"ע דהא הרמב"ם פוסק שאפילו מהעבד עצמו אין הבע"ח גובה ודברי היש"ש והלח"מ אינם מספיקים כדי לבאר דבר זה. ועכ"פ הלח"מ עצמו הקשה על הדרך הנ"ל דא"כ הי' לו להרמב"ם לקבוע הלכה מפורשת שבשכירות לא אמרינן דינא דר"נ ולא להודיענו כן רק דרך הענקה.

ג. דרכיו של היש"ך.

והיש"ך בחו"מ סי' פ"ו סק"ג כתב שי"ל שהרמב"ם סובר כדברי הרשב"א בגיטין פרק השולח שכתב שהסוברים כרבי נתן הרי הם סוברים שבין רבי אליעזר ובין ת"ק סוברים כרבי נתן, רק שבכל זאת סובר ת"ק שמסתבר למעט מוכר עצמו יותר מבעל חובו כי מסתבר לומר שקאי בעבד וממעט עבד (וגם כאן הזכיר הרשב"א סברא זו). ועיי' ברמב"ן כאן שהזכיר שיש סברא לומר שעדיף למעט מוכר עצמו ולא בעל חוב כדי שלא לשנות את הדין של הענקה מהדין של שאר חובות. ועיי' ברמב"ן וברשב"א ובריטב"א כאן שביארו למה הסוגיא כאן סוברת שיותר מסתבר למעט בעל חוב מלמעט מוכר עצמו ושרק המ"ד שגם בעלמא לית לי' דרבי נתן, אשר לדידי' א"א

למעט בעל חובו, הרי הוא סובר שממעטין מוכר עצמו.

ברם המל"מ בפ"ג מהל' עבדים הי"ב הקשה על הדרך הזה דהא הרמב"ם פוסק גם את הדרשה של לו ולא לבעל חובו וכמו שהבאנו כבר ולכאורה מקורו הוא מסוגיא דידן וא"כ לפ"ז לא נשאר יתורא כדי למעט מוכר עצמו וכמו שהערנו כבר.

עוד כתב הש"ך ליישב שי"ל שהרמב"ם סובר כדרכו של רבינו נתנאל אבל בשינוי קצת, והיינו שאין הכוונה כאן שת"ק שממעט מוכר עצמו לית לי' בשום מקום כרבי נתן, אלא לעולם בהלואה רגילה שפיר אית לי' כרבי נתן (וכרבינו נתנאל), רק שבנוגע להחייב של צדקה לא ס"ל דינא דרבי נתן (ודלא כרבינו נתנאל שפי' שבשכירות לית לי' דרבי נתן), אלא ס"ל שאין הבעל הבית נותן פאה או צדקה להבעל חוב של העני, ולכן ס"ל שלא צריכים מיעוט כדי למעט שהמלוה של האדון אינו תופס את ההענקה כי גם החייב של הענקה הרי הוא כמו צדקה ולא אמרינן בזה דינא דרבי נתן, ועל דרך זה לא קשה מה שהקשה הלח"מ שהי' לו להרמב"ם לקבוע דין כזה, כי הרמב"ם שפיר הביא את הדין הזה שבצדקה לא אמרינן דינא דרבי נתן וכמו שהביא הש"ך שם.

עוד כתב הש"ך שי"ל שהרמב"ם סובר כדרכו של הריטב"א כאן, והיינו שהרמב"ם סובר להלכה כהסתמא דגמ' שרצתה לומר שרבי אליעזר ות"ק פליגי באם אמרינן ג"ש דשכיר שכיר, אשר לפ"ז יוצא שגם לפי ת"ק

לא דרשינן "לו" כדי למעט מוכר עצמו ולכן שפיר פוסק הרמב"ם שמוכר עצמו אינו נרצע אע"פ שהוא צריך "לו" כדי למעט בעל חובו.

והמל"מ בפ"ג מעבדים הט"ו כתב שלפי הדרך שכתב הש"ך שטעמו של הרמב"ם הרי הוא משום שהענקה דומה לצדקה וס"ל להרמב"ם שהכוונה כאן במאי דאמרינן שבעלמא לא ס"ל (לת"ק) כרבי נתן הרי היא לבעלמא בצדקה, ושלא כן אינו צריך מיעוט לבעל חוב, א"כ לפ"ז יוצא שפיר כהפסק של הרמב"ם שגם מהעבד אין הבעל חוב גובה וכמו שבצדקה אין הבעל חוב גובה אפילו מעני (אלא שקשה שהרי בהגמ' משמע שממעטים רק את הציור של רבי נתן), אבל לפי הדרך שהטעם של הרמב"ם הוא משום הדין הרגיל של לו ולא לבעל חובו א"כ קשה למה פוסק הרמב"ם שגם מהעבד עצמו אין הבעל חוב גובה הלא בהגמ' מבואר שהדרשה של לו ולא לבעל חובו הרי היא באה רק כדי למעט את ציורו של רבי נתן. ותי' המל"מ שהרמב"ם סובר שרק רב טביומי קאמר שהמיעוט באה למעט רק דינא דרבי נתן והרי הוא אומר כן כדי שיהי' מובן למה ת"ק אינו דורש "לו" ולא בעל חובו, והיינו משום שגם בעלמא לא ס"ל כר"נ, אבל לדידן שממעטים מוכר עצמו משום דלית לן ג"ש דשכיר שכיר א"כ לפ"ז שפיר אפשר לומר שהמיעוט של "לו" שממעט בעל חובו הרי הוא ממעט שאפילו מהעבד עצמו אין הבעל חוב גובה*).

* שכוונת רב טביומי בשם אב"י הרי היא שבעלמא

(* והנה על מה שכתב הש"ך שהרמב"ם מפרש

ד. התומים.

והנה התומים בסי' פ"ו כתב עוד טעם למה הרמב"ם פוסק שמוכר עצמו אין מעניקים לו אע"פ שהוא פוסק כרבי נתן, והיינו משום שאם סוברים ששיעבודא הוא דאורייתא אז הדין של רבי נתן קאי על השיעבוד נכסים ולא על החובת הגוף, אבל אם סוברים ששיעבודא לאו דאורייתא אז הדין של רבי נתן הוא בנוגע להחייב שיש על הקרקפתא דגברא, וכתב שכן כתב הרשב"א בסוף קידושין לפי המ"ד שסובר שיעבודא לאו דאורייתא, והוסיף לזה שהענקה הרי היא רק בגדר מצוה על קרקפתא דגברא, אבל ליכא על האדון שיעבוד נכסים לתת את ההענקה, אלא יש על האדון רק חובת הגוף לחוד, וא"כ לפ"ז יוצא שלא שייך שיעבודא דרבי נתן בנוגע להענקה אלא א"כ סוברים ששיעבודא לאו דאורייתא אשר אז יוצא שהדין של רבי נתן הרי הוא בנוגע להחובת הגוף, וא"כ מכיון שאביי סובר ששיעבודא לאו דאורייתא, וכמו שהביא שכתבו תוס' בגיטין דף נ', א"כ ניחא למה צריכים לו ולא לבעל חובו כדי

בצדקה לא ס"ל לת"ק כרבי נתן, הקשה המל"מ בהי"ב שם שזהו דלא כהבנת המ"מ וכמו שהראה שם מדברי המ"מ. ולכן פי' המל"מ שהרמב"ם סובר שלעולם כוונת אביי היא שלא ס"ל לת"ק כלל כרבי נתן, והיינו משום שאביי הרי הוא סובר שהענקה באמת אינה מדין צדקה, אבל הרמב"ם פוסק דהויא שפיר מדין צדקה ומש"ה הרמב"ם שפיר יכול לסבור שכל הסוגיות דעלמא דס"ל כרבי נתן הן סוברות שרק בצדקה לא ס"ל לת"ק כרבי נתן, ומש"ה שפיר פסק הרמב"ם גבי הלואה כרבי נתן ובכל זאת נשאר המיעוט של "לו" כדי למעט מוכר עצמו.

עוד פי' המל"מ שהרמב"ם סובר שכל הסוגיות דעלמא דס"ל כרבי נתן הן סוברות שלאחר שזכינו לדין שמוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה

להפקיע מדינו של רבי נתן ולא נשאר לנו מיעוט כדי למעט מוכר עצמו, אבל הרמב"ם הרי פוסק ששיעבודא הוא דאורייתא אשר לפ"ז יוצא דלא בעינן בהענקה למעט שלא אמרינן דינא דרבי נתן (דהא אם סוברים ששיעבודא הוא דאורייתא הרי יוצא שדינא דרבי נתן נאמר רק על השיעבוד נכסים, ובהענקה הרי ליכא שיעבוד נכסים), ומש"ה שפיר אייתר לנו מיעוט למוכר עצמו אע"פ שסוברים להלכה כרבי נתן.

ושוב כתב התומים עוד דרך אשר הדרך ההיא מיישבת גם למה הרמב"ם פוסק שגם מיני' דידי' אין הבעל חוב גובה ואילו בסוגיין אמרינן רק שהאדון אינו נותן לו, והיינו משום שהטעם למה הגמ' סוברת שהמיעוט של "לו" בא למעט רק שאין הבעל חוב גובה מהאדון הרי זה משום שאביי סובר ששיעבודא לאו דאורייתא וכנהנ"ל, וממילא לפ"ז לא שייך למעט שגם מהעבד עצמו אין הבעל חוב גובה, והיינו משום שהרי אזלינן שליכא בכלל שום שיעבוד נכסים וא"כ אין צורך למעט שאין ב"ד גובין מנכסיו של העבד, וכן לא שייך

כנענית א"כ תו לא איצטריך "לו" כדי למעט שמוכר עצמו אין מעניקין לו, אלא מוכר עצמו אין מעניקין לו משום שאין כאן הטעם של משנה שכר שכיר, משא"כ למכרוהו ב"ד שפיר מעניקין אפילו אם לא מסר לו הרב שפחה כנענית כיון שהיתה לו הזכות לעשות כן (ורב טביומי בשם אביי סובר שגם אם לא שייך "כי משנה שכר שכיר עבדך" במוכר עצמו, אבל בכל זאת היינו מעניקין לו משום הג"ש של שכיר שכיר, דוגמת דברי תוס' בסוף דף י"ד).

מיהו ע"י בשיטה שלא נודעה למי בדף י"ז ע"ב בסד"ה ע"ב שכתב שלאחר שמרבינן אמה להענקה חזינן דלא בעינן שיוכל למסור לו שפחה כנענית עי"ש בכל דבריו.

להסוברים שבצדקה אין יורדים לנכסיו אבל אולי יש להענקה דין של חוב כדכתיב שכן שכיר. וע"ע בענין יסוד הדין של הענקה בהמקנה בדרך ט"ז ע"ב בד"ה מאי לאו, ובפ"י שם בד"ה ואי איתא, ובד"ה וכ"ת.

(רו) אבל מכרוהו ב"ד דעבד איסורא אימא ניקנסי.

הנה מדברי הגמ' הנ"ל מבואר שהיכא שיש סברא לחלק לא מהני ג"ש דשכיר שכיר. וע"ע על זה מלעיל בדרך י"ד ע"ב דאמרינן אימא הני מילי מכרוהו ב"ד הואיל ונמכר בעל כרחו אבל מוכר עצמו מנין, ומתריצין דילפינן שכיר שכיר, ופירש"י שם דכיון שמכרוהו ב"ד נמכר בעל כרחו סברא היא דסגי בקנין חלש, וא"כ לפ"ז מבואר מהתי' של הגמרא שם דשפיר סגי בשכיר שכיר אפילו היכא שיש סברא לחלק.

מיהו יש לחלק בין התם לבין סוגיא דידן, והיינו משום דהתם נהי שיש סברא למה במכרוהו ב"ד מועיל קנין חלש, אבל אכתי אין סברא מסוימת לומר שגבי מוכר עצמו לא יועיל, רק שחסר הסיבה לומר שהקנין החלש שפיר מועיל, וא"כ על זה שפיר י"ל דמהני שכיר שכיר, אבל הכא הרי יש סברא מסוימת לומר שמכרוהו ב"ד לא יצא ביובל, ולכן כנגד זה אכתי י"ל ששכיר שכיר אינו מועיל.

ועי' בקו"ש באות ק"ז שביאר שבמקום סברא לא מהני גזירה שוה משום שהסברא הרי היא כמו ילפותא מפורשת. ולפ"ז ניחא מאד החילוק הנ"ל שחלקנו כי י"ל שרק היכא שיש סברא חיובית בנוגע להדבר הנלמד הרי זה נקרא שיש ילפותא מפורשת שמפקיעה מהג"ש, אבל כשיש סברא רק

למעט שלא רכיב על קרקפתא דהעבד חובת הגוף לשלם מההענקה שבידו, כי לא שייך מצד הסברא לומר דין כזה שאין העבד עצמו חייב לשלם להמלוה שלו מההענקה שקיבל, אלא בודאי שפיר יש על קרקפתא דהעבד חיוב לפרוע מההענקה, ומש"ה סובר אביי שממעטינן רק שהאדון לא יתן את ההענקה להמלוה, והרי זה שפיר תלוי בדינו של רבי נתן, אבל הרמב"ם פוסק ששיעבודא דאורייתא ומש"ה ס"ל שהמיעוט של "לו" ממעט שיעבוד נכסים ואפילו מהעבד עצמו, ומכיון דס"ל להרמב"ם ששיעבודא דאורייתא א"כ יוצא שבודאי צריכים "לו" כדי למעט בעל חובו אפילו אם בעלמא לית לן שיעבודא דר"נ כי צריכים למעט שלא יקח מהעבד עצמו, וא"כ יוצא שהמ"ד שסובר שיעבודא דאורייתא בע"כ ס"ל כהס"ד שפליגי רבי אליעזר ורבנן בשכיר שכיר וטעמם של רבנן הוא משום דלית להו שכיר שכיר, ומש"ה פוסק הרמב"ם שמוכר עצמו אין מעניקין לו כי הוא סובר שהמחלוקת שבין ר"א ורבנן היא אם דרשינן שכיר שכיר וקי"ל שלא דרשינן שכיר שכיר.

(רה) בענין הענקה.

הנה בהאות הקודמת הבאנו את דברי הש"ך והתומים בסי' פ"ו שהענקה הרי היא בגדר צדקה או מצוה, וע"ע בסמ"ע שם שסובר דהוי בגדר מתנה. והמל"מ בפ"ג מהל' עבדים הי"ד כתב בשם הגידולי תרומה שב"ד כופין על הענקה מצד הדין של כופין על המצות, אבל אין ב"ד מוציאין ממנו כמו שהם עושים בחוב, והמל"מ עצמו שם כתב שלפי הראשונים שסוברים שגם בצדקה יורדים לנכסיו א"כ ה"ה להענקה, וגם

בנוגע ללמה הדבר הוא כן בהמלמד, אכתי אין זה בגדר ילפותא בנוגע להדבר הלמד.

מיהו צ"ע על הדרך הנ"ל מתוס' בע"ב בד"ה אמאי וכו' דעיי"ש שהקשו איך ס"ד למילף מג"ש דשכיר שכיר מנמכר לעכו"ם שנמכר לישראל יוצא ב"אלה" הלא מה לגוי שיש סברא שלא יטמע, ועיי"ש שתירצו שרק סברא הכתובה מהני נגד ג"ש, ואילו לפי הנ"ל הרי גם בלא חילוק זה הדין נותן שתועיל הג"ש של שכיר שכיר בכה"ג כי הרי לא קיימת סברא לומר שלא יועיל "אלה" בישראל אלא קיימת רק סברא לומר שגבי גוי הדין נותן ששפיר יועיל*).

שו"ר במהרש"א כאן שהביא מהת"י שהקשו דאמאי לא יספיק אם תהי' כתובה יציאת יובל גבי מכרוהו ב"ד ולא במוכר עצמו דהא יש ללמוד מוכר עצמו ממכרוהו ב"ד בג"ש דשכיר שכיר, ותי' שא"א למילף כי יש לפרוץ דמה למכרוהו ב"ד שנקנה בעל כרחו משא"כ מוכר עצמו, והקשה המהרש"א דהא לעיל חזינן ששכיר שכיר עדיף מהך סברא של ישנו בע"כ. ותי' המהרש"א שמה שמועיל שכיר שכיר כנגד הסברא של ישנו בעל כרחו הרי זה רק לאחר שאשמועינן קרא שלגבי יובל לא מחלקינן ביניהם ושלא אזלינן בתר הסברא הנ"ל אלא גם מוכר עצמו הרי הוא יוצא ביובל, עכ"ד המהרש"א. ולפ"ז מתורץ גם מה שהקשינו על הסברא של ניקנסי' מלעיל שם, כי גם

בזה י"ל שמה שמבואר לעיל שמהני שכיר שכיר נגד הסברא של בע"כ הרי זה רק לאחר שמצינו כבר ביובל דלא אזלינן בתר הך סברא.

מיהו דברי המהרש"א צריכים לימוד שהרי איך שייך לומר שילפינן מיובל שגם לענין קנין כסף לא אזלינן בתר הסברא של בעל כרחו, דהא שתי סברות נפרדות הן, דהא הכא ביציאת יובל הסברא היא שכיון שמכרוהו ב"ד הרי הוא נמכר בע"כ א"כ יש סברא לומר שהתורה ריבתה ביציאותיו, וא"כ נהי שגילתה התורה שלא אמרינן הך סברא אבל אכתי מהיכא תיתי שלא נאמר את הסברא של הגמ' לעיל בדף י"ד דהיינו שכיון שמכרוהו ב"ד נמכר בעל כרחו הסברא נותנת דסגי גם בקנין חלש.

וע"ע במצפה איתן ביבמות דף י"ז ע"ב בענין אם אמרינן גזירה שוה למחצה נגד סברא מסוימת. וע"ע בזה לעיל באות ל"ה, ק"ע, קצ"ג, וקצ"ט.

דף ט"ו ע"ב

**(רז) ומה מי שאינו נגאל
באלה נגאל בשש זה
שנגאל באלה אינו דין
שנגאל בשש.**

ע"י במהרש"א בסוף ד"ה תאמר וכו' שהקשה דהא איכא למיפרך מה לנמכר

שאינו יוצא באלה) וכו', מיהו מילתא דסברא הכתובה פרכינן אג"ש כדקאמר לעיל דליקנסי' משום דעביד איסורא עכ"ל, ומהא שדימה להפירכא של מיתת האדון משמע שסברא שפיר פרכינן אפילו אם הסברא היא רק בהמלמד ולא גם בהלמד.

* וע"ע במהרש"א בע"ב בד"ה ותירץ שכתב וז"ל, ולמאי דיליף שכיר שכיר שיהי' נגאל באלה לא פרכינן הך פירכא דמיתת האדון (כלומר הפירכא של מה לנמכר לגוי שכן יוצא במיתת האדון ומש"ה הרי הוא יוצא באלה, תאמר לנמכר לישראל שאינו יוצא במיתת האדון, ולכן נאמר

לישראל שהוא יוצא בשטר, ות' שבאמת גם נמכר לעכו"ם הרי הוא יוצא בשטר אפי' לפי מה שכתבו תוס' לעיל שאינו נקנה בשטר, אמנם לא ביאר המהרש"א את טעם הדבר, וסיים המהרש"א בצ"ע.

ונראה לבאר שטעם הדבר הוא משום שהרי כתב רש"י בדף ט"ז שהטעם למה ע"ע יוצא בשטר הרי זה משום שלא גרע מעבד כנעני, וא"כ טעם זה שייך גם בנמכר לעכו"ם, אבל מה שע"ע הרי הוא נקנה בשטר אין זה משום דלא גרע מעבד כנעני, דהא לא שייך לומר שיהי' נקנה בשטר משום שלא גרע מעבד כנעני, דהא להיות נקנה בשטר הרי זה חובה בשבילו ולא זכות, אלא הטעם שהוא נקנה בשטר הרי זה משום היקישא לאחרת וכמו שהביאו תוס' לעיל שם, וא"כ על זה שפיר כתבו שלכן בעינן שיהי' האדון בתורת גיטין וקידושין משא"כ בנמכר לגוי הרי אין האדון בתורת גיטין וקידושין.

רח) תד"ה אמר קרא.

וז"ל, ותי' דאיכא למיפרך מה לנמכר לעכו"ם שכן יוצא במיתת האדון תאמר בנמכר לישראל שאינו יוצא במיתת האדון עכ"ל. עי' בזה לעיל באות ט"ז.

דף ט"ז ע"א

רט) בגרעון כסף, אמר חזקי' דאמר קרא והפדה מלמד שמגרע פדיונה ויוצאה.

עי' בריטב"א שביאר שמכרוהו ב"ד

ילפינן בהיקישא לעברי', ומוכר עצמו לישראל ילפינן ממכרוהו ב"ד בג"ש דשכיר שכיר, ולמאן דלא יליף ש"ש, ילפינן מוכי תשיג דהיינו מנמכר לגוי דכתיב ב' ישיב גאולתו מכסף מקנתו.

והנה יש לעיין למה לא הזכירה הגמ' את הפסוק של נמכר לגוי, דהא גם מזה אפשר ללמוד כולם, דהא אפשר ללמוד ממנו מוכר עצמו לישראל מוכי תשיג, וכן מכרוהו ב"ד משכיר שכיר (לכה"פ למאן דיליף שכיר שכיר), וכן אה"ע מדהוקשה למכרוהו ב"ד. מיהו אין הדבר פשוט כל כך שאפשר ללמוד גרעון כסף מנמכר לעכו"ם, דהנה לעיל בדף י"ד ע"ב בד"ה מוכר וכו' הקשו תוס' ל"ל והפדה למימר שאה"ע נקנית בכסף, נילף מנמכר לעכו"ם בג"ש דש"ש, ותירצו דאיצטריך לגרעון כסף, והקשה המהרש"א דהא גם גרעון כסף גופא נילף משם, ותי' דאי אפשר ללמוד מנמכר לעכו"ם משום דהתם איירי בעבדות עד שנת היובל, וא"כ חזינן שא"א למילף מנמכר לעכו"ם. מיהו לפ"ז נשאר קשה באמת מנ"ל דמוכר עצמו לישראל יוצא בגרעון כסף למאן דלא יליף שכיר שכיר, דהא לא הוקש לעברי', וגם א"א ללמדו מנמכר לעכו"ם בוכי תשיג וכסברת המהרש"א.

ועי' בפ"י בדבריו על תוס' שם דאולי כוונתו היא להקשות כהנ"ל אלא שיש שם ט"ס.

והמהר"ם והפ"י לעיל שם כתבו עוד דרך איך ליישב את קושיית המהרש"א, ולפי דרכם שפיר אפשר ללמוד שמוכר עצמו לישראל יוצא בגרעון כסף מנמכר לעכו"ם עיי"ש.

ועכ"פ יש לעיין למה לא הזכירה הגמ'

כאן בכלל את הפסוק של נמכר לעכו"ם.

רי) אילימא דכתב לי שטרא אדמי היינו כסף.

עיינן ברש"י לעיל בדף ה' ע"א בד"ה שטר שאין פודין דמבואר מפירושו ששטר כזה מועיל בקידושין, ורק בפדיון הקדשות ומעשר שני אינו מועיל משום דכתיב ונתן הכסף וקם לו, דעיי"ש דאמרינן מה לכסף שאינו מוציא מכניס שטר שמוציא אינו דין שמכניס, ופרכינן מה לכסף שכן פודין בו הקדשות ומעשר שני תאמר בשטר שאין פודין בו הקדשות ומעשר שני, כלומר וממילא מכיון שבשטר אין פודין ה"ה שאין מקדשין בו, ופירש"י שהכוונה היא להיכא שהוא כותב להגזבר שטר אדמי, וא"כ מבואר שגם שטר כזה רצינו ללמוד שיועיל בקידושין, וא"כ יוצא שהגמ' נוקטת ששטר כזה מועיל באמת בקידושין (וכבר הקשו האחרונים על רש"י שם דהא שטר כזה הרי הוא בגדר שטר חוב שמסוגל להואיל רק מטעם קנין כסף ואינו בגדר שטר קנין).

והנה הרשב"א שם הקשה על רש"י מהא דאמרינן לעיל בדף ח' מנה אין כאן משכון אין כאן, וכן מהגמ' בבכורות דמבואר שלענין פדיון הבן אין שטר כזה מועיל, ולעיל באות קמ"ב הבאנו בשם הבית הלוי שרש"י סובר ששטר כזה מועיל בקידושין משום שהחוב עצמו שהוא מתחייב להאשה הרי הוא נחשב בגדר נתינת כסף, ושאינו במנה אין כאן משכון אין כאן בדף ח' משום שע"י אמירה ונתינת משכון לחוד אינו מתחייב בהמנה, ובפדיון הבן אין שטר כזה מועיל משום שהתם הרי הוא גם בלא"ה

כבר מחויב ועומד בהה' סלעים ואין השטר מוסיף שום חוב וא"כ אין זה נקרא שחידש להכהן כלום וא"כ א"א לומר שהוא יוצא בזה ידי מצות פדיון (אע"פ שהוא מועיל לייחד שהחוב יהי' להכהן המיוחד הזה, עיי"ש בבית הלוי).

והנה הרשב"א בסוגיין כאן כתב שבודאי כוונת הגמ' כאן היא רק להיכא שהאדון מתרצה, אבל אם אין האדון רוצה להוציא, אז שטר אדמי' לא מהני וכמו שאמר אביי להלן בדף י"ח שאינו מועיל כי הרי הוא נותן לו חספא תמורת מרגניתא, וא"כ בע"כ צ"ל כהנ"ל שהכוונה כאן היא להיכא שיש דעת האדון. ושוב הקשה הרשב"א את קושייתו הנ"ל דהא גם מדעת האדון הדין נותן שלא יועיל משום הדין של מנה אין כאן משכון אין כאן דהא גם כאן הרי מנה אין כאן שטר אין כאן.

ותי' הרשב"א דאזלינן השתא שעבד עברי אין גופו קנוי, והרי אם נאמר שע"ע אין גופו קנוי א"כ יוצא שאין כאן אלא חוב בעלמא לעשות מלאכה להאדון, וא"כ שפיר יועיל שטר אדמי', כי היכא שיש עליו חוב לחבירו הרי הוא שפיר יכול להפטר מהחוב הזה ע"י שהוא נותן לו חוב אחר, וכיון דאזלינן שאין גופו קנוי א"כ אין צריכים שיקנה לו דבר מה תחת גופו, אבל לפי המסקנא שע"ע גופו קנוי א"כ בעינן שהעבד יעשה קנין כדי לקנות את עצמו, ושטר אדמי' אינו מועיל בתורת קנין כסף כי כסף אין כאן שטר אין כאן.

מיהו אכתי צ"ע למה סוברים גם רבא וגם אביי בדף י"ח שם שבלי הטעם של מרגניתא וחספא שטר אדמי' שפיר מועיל, דבשלמא אביי הרי סובר בב"ק דף קי"ג שע"ע אין

גופו קנוי ודלא כרבא שם, אבל רבא הרי מסיק שע"ע גופו קנוי, וא"כ אפילו אם האדון מסכים להפדין, וליכא משום מרגניתא וחספא, אבל הלא מנה אין כאן משכון אין כאן. ולקמן באות רל"ח נבאר דבר זה.

והנה כבר הבאנו שהרשב"א סובר ששטר אדמי' לא מהני לפי המסקנא שע"ע גופו קנוי, כי שטר אדמי' אינו נחשב בגדר כסף קנין, אבל רש"י לעיל בדף ה' סובר שגבי קידושין הרי זה שפיר חשיב בגדר כסף קנין. ולפי רש"י יש לעיין באם שטר אדמי' יועיל גם לפי מאי דמסיק רבא שע"ע גופו קנוי (ומהרשב"א כבר הבאנו שאינו מועיל). ונראה שזה תלוי באיך מבינים את מה שאמר רבא שע"ע גופו קנוי, והיינו משום שאם נאמר שהכוונה היא לקנין איסור וכמו שכתבו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א כאן, אבל המלאכה הרי הוא רק בגדר חוב, א"כ לפ"ז יוצא שכשהוא נותן לו שטר על דמי המלאכה אין זה נקרא שהוא נותן לו דבר חדש שיוכל לשמש ככסף קנין, דהא הרי הוא כבר מחויב ועומד את הסכום הזה וכמו שהבאנו שביאר הבית הלוי לענין פדיון הבן (מיהו אולי הרי זה שפיר נחשב דבר חדש כי המיר חוב של מלאכה לחוב של כסף), אבל לפי הראשונים שמפרשים שגופו קנוי פירושו הוא שהעבד קנוי להאדון לענין מלאכה (עי' בזה באות רט"ו), א"כ לפ"ז יוצא שאין כאן חוב, וא"כ לפ"ז יוצא שכשהעבד נותן להאדון שטר אדמי' הרי זה שפיר מיקרי שהוא נותן לו דבר חדש, וצ"ע.

ועי' גם ברא"ש כאן שהעיר למה מהני שטר אדמי'.

רי"א) האי שטר היכי דמי וכו' אלא שחרור.

עי' ברש"י שכתב שע"ע יוצא בשטר שחרור משום שלא גרע מעבד כנעני. והקשה המקנה דנילף מגט אשה בהקישא דאחרת, ותי' שההיקש של אחרת נאמר רק לענין קנינים (אחרת יקח) אבל לא לענין יציאות. ושוב כתב שאם היינו לומדים מאחרת אז הי' שטר שחרור מועיל גם בעל כרחו של העבד, אבל עכשיו שלומדים משום שלא גרע מעבד כנעני א"כ הרי זה מועיל רק מדעתו, והיינו משום שרק היכא שהוא רוצה לצאת אמרינן שבודאי התורה לא מיעטה כוחו יותר מעבד כנעני. והוכיח שם המקנה ששטר שחרור מועיל רק מדעתו של העבד משום שאת"ל שהוא מועיל גם בעל כרחו א"כ מאי פרכינן ולימא לי' באפי תרי זיל הלא מחילה מהניא רק מדעתו משום שמחילה היא מטעם מתנה וא"כ בעינן שטר להיכא שהוא בעל כרחו, וא"כ מוכח שגם שטר מהני רק מדעתו.

ולקמן באות רי"ז נביא שהאמרי משה נוקט ששניהם מועילים בעל כרחו.

וע"ע באב"מ בסי' כ"ח סקי"ג שנקט שמחילה היא בגדר הקנאה מהמלוה להלוה, אבל המחנה אפרים בהל' זכי' מהפקר סי' י"א נסתפק אם היא בגדר הקנאה או בגדר סילוק.

ריב) תד"ה לימא.

וד"ל, אמאי לא פריך ויפקירנו וכו' עכ"ל. עי' במהרש"א שכתב שקושייתם קשה באמת גם על המסקנא, ומשום כך שינה המהרש"א את הגירסא בדברי תוס' ומחק

את המלים "אמאי לא פריך" דהא גם לפי המסקנא יש להקשות דנהי שגופו קנוי אבל למה לא יועיל הפקר.

וע"ע בפ"י שהקשה איך שייך שיועיל הפקר בעבד עברי הלא בהפקר בעינן שיהי' הפקר לכל, והלא כאן אינו הפקר אלא להעבד לחוד, דהא אדם אחר אינו יכול לזכות בו, ואף למוכרו אינו רשאי, משא"כ בעבד כנעני שפיר מהני הפקר שהרי אם העבד לא ירצה לזכות בעצמו, שפיר יכול אדם אחר לזכות בו.

והמקנה כתב שעכ"פ לפי הס"ד שע"ע אין גופו קנוי שפיר מהני הפקר, כי הרי זה בגדר הפקר על מעשה ידיו וכמו ההיא דיקדשו ידי לעושיהם בכתובות דף נ"ט, והרי כל אחד יכול לזכות בהמעשה ידים שהעבד עושה. ולפי דרך זה יוצא שהקושיא של הפקר קשה באמת רק על הס"ד ולא על המסקנא ודלא כהמהרש"א.

מיהו מרהיטת לשון תוס' בסוף דבריהם משמע שגם לפי המסקנא שגופו קנוי מהני הפקר (וכ"כ בגיטין כמו שנביא להלן), וכן נראה שהבין גם המקנה עיי"ש, וא"כ אכתי קשה קושיית הפ"י.

ובתחילה רצה המקנה לומר שנהי שאין האדון יכול למוכרו אבל לסלק את עצמו ע"י הפקר הרי הוא שפיר יכול ואז גם אדם אחר יוכל לזכות בו (אם העבד אינו רוצה לזכות בעצמו), אלא שהסיק שהרי אין דרך איך אדם יוכל לעשות בו קנין (אם לא שיזכה בעצמו תחילה ואז יוכל להקנות את עצמו בכסף או בשטר), וא"כ אכתי קשה לפי המסקנא שגופו קנוי איך מהני הפקר.

ברם באמת נהי שרק העבד עברי יכול לזכות בעצמו ולא אדם אחר אבל הרי זה רק

משום שאין לאדם אחר דרך איך לקנותו וכמו שביאר אבל מצד הפקרו של האדון הרי הוא הפקר באמת לכל אחד, וא"כ י"ל דשפיר מהני הפקר כזה ולק"מ קושיית הפ"י.

והנה תוס' אצלנו אזלי שהני לשונות שכותבים בתוך השטר אינן לשונות של הפקר, רק שהקשו תוס' למה לא יועיל הפקר. מיהו עי' בגיטין שהקשו שלפי שמואל שסובר שמפקיר עבדו אין צריך גט שחרור, למה לי שטר בעבד כנעני, לימא לי בעל פה זיל, וחזינן מקושייתם שהם נוקטים שם ש"זיל" הרי הוא שפיר לשון של הפקר. ושוב הקשו עוד שלפי המסקנא כאן למה לא מהני הפקר בעבד עברי. ונראה שהטעם שהקשו שם רק על המסקנא אבל לא על הקושיא הרי זה כי הם נוקטים שם ש"זיל" הרי הוא לשון של הפקר וכהנ"ל, וא"כ לפ"ז יוצא שקושיית הגמ' היתה באמת שיועיל הפקר, ולכן הקשו תוס' רק על המסקנא דאכתי לא משני הגמ' מידי דהא "זיל" שהוא בגדר הפקר שפיר צריך להועיל.

ועע"ש שתירצו וז"ל, דהתם (בסוגיין) לא קאמר אלא משום דע"ע אין גופו קנוי ולהכי פריך למה לי שטר דאותו לשון עצמו שכותב בשטר כגון הרי את בן חורין הרי את לעצמך יאמר לו בעל פה (כלומר ולעולם זיל אינו לשון הפקר) ומשני דגופו קנוי ולא מהני הרי את לעצמך שהוא לשון קנין או לשון מחילה בלא שטר ולאותן לשונות צריך שטר אבל הפקר שמסלק רשותו מעליו מהני לשמואל אפילו בלא שטר עכ"ל. ולפ"ז מיושב גם מה שהקשו על שמואל למה לי בעבד כנעני שטר שחרור הלא יכול הוא להפקירו בעל פה, דגם על זה יש לתרץ

שאה"נ רק שהלשון של הרי אתה לעצמך הרי היא צריכה שטר.

ועי' בע"י שהבין כהנ"ל את השינוי בין תוס' כאן לבין תוס' בגיטין וז"ל, התוס' הקשו כאן מן המקשה משום דס"ל שלימא לי' באפי תרי זיל לאו היינו הפקר, אבל בפרק השולח כפי הנראה מדקדוק דבריהם הבינו דלימא לי' באפי תרי זיל היינו לומר שיפקירנו והקשו דאכתי לא משני ולא מידי עיי"ש עכ"ל.

מיהו עי' במהרש"ל על התוס' בגיטין שם שכתב וז"ל, לאו דוקא אלא נקטי לישנא דקידושין שהקשה המקשן, ואם תתריך שגופו קנוי מ"מ איכא להקשות יפקירנו כמש"כ תוס' ודו"ק עכ"ל.

ריג) בא"ד.

בענין מהות הקנין איסור שיש להאדון בעבד עברי.

וז"ל, ואפילו למ"ד דהפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור היינו משום הפקעת איסור להתירו בבת ישראל וא"כ בע"ע ל"ל שטרא דבלא"ה מותר עכ"ל. והנה צ"ע דגם בע"ע ניבעי שטר כדי לאוסרו בשפחה כנענית (ודוחק לומר דאזלי לשיטתם לעיל בסוף דף י"ד שמוכר עצמו אסור בשפחה כנענית לפי ת"ק שם, ושכוונתם היא רק למוכר עצמו ורק לת"ק). ויש ליישב ע"י שנקדים שבאמת צריכים לבאר את סברת שמואל למה לא ס"ל דבעינן גט שחרור כדי להתירו בבת ישראל. וי"ל ששמואל סובר שמה שעבד כנעני אסור בבת ישראל הרי זה נובע ממה שהוא קנוי בממונות להישראל, אבל מצד עצם מהותו כבר נגמרה גרותו והרי הוא כישראל לכל

דבריו, רק שבגלל הקנין ממון שיש להאדון בגופו הרי הוא אסור בבת ישראל ופטור ממצות, וממילא מכיון שע"י ההפקר פקעה הממונות, שוב הרי הוא ממילא מותר בבת ישראל (וטבילה דשעת שחרור הרי היא רק מדרבנן, עי' בזה בספרי על יבמות באות תשכ"ה), אבל המ"ד שסובר שהוא שפיר צריך גט שחרור הרי הוא סובר שמה שהוא אסור בבת ישראל הרי זה משום שעוד חסר לו בקדושת ישראל ועוד לא נגמרה גרותו, ומש"ה אף דפקעה הממונות אכתי צריך הוא גט שחרור.

ומעתה י"ל שכל זה הוא בנוגע לעבד כנעני אבל בע"ע כו"ע סוברים שלאחר שפקעה הממונות של האדון הרי הוא אסור בשפחה כנענית כי בזה כו"ע מודים שמה שהי' מותר בשפחה כנענית הרי זה נובע מהממונות.

שוב ראיתי כדברים אלו בקובץ הערות בסי' נ"ז דעיי"ש שהביא את הסוגיא ביבמות דף ע' שלענין פסח ותרומה אין עבד עברי גופו קנוי, והקשו תוס' מסוגיא דידן דמסיק רבא שגופו קנוי (והביא שהשט"מ בב"ק דף קי"ג הביא מהרמ"ה שבאמת הסוגיא ביבמות חולקת על רבא, עיי"ש בהגהתו בדברי הרמ"ה), ותירצו תוס' שרבא איירי לענין ממון אבל לענין מצות אין גופו קנוי והא דשרי בש"כ הרי זה משום שהוא צריך לעבוד את רבו, וכתב הקובץ הערות שלפ"ז ניחא דברי תוס' כאן (וכן בגיטין דף ל"ח) ולא קשה שגם בע"ע ניבעי גט שחרור כדי לאסרו בש"כ והיינו משום שכל עיקר ההיתר לשפחה כנענית הי' רק בגלל חיובו לעבוד וכמו שביארנו.

מיהו כל זה הוא בדעת תוס', אבל עיין

בריטב"א כאן שביאר שטעמו של שמואל שם אינו משום שהאיסור לבת ישראל נפקע מאליו כתוצאה מהפקעת הממונות, אלא טעמו של שמואל הוא משום שהוא סובר שהפקע מועיל בדרך ישיר גם להפקיע את הכח של האדון בנוגע לאיסורים כי ע"י ההפקע הרי הוא מסלק את עצמו גם מהקנין איסור אבל לעולם אין הדינים של איסור מתבטלים מאליהם*), ועוד ביאר בכוונת רבא כאן שלאחר מחילה נפקעת באמת הזכות ממון שהי' להאדון, רק שאכתי נשאר הקנין איסור, דהיינו מה שהעבד מותר בשפחה כנענית, ואין זה נפקע מאליו, וממילא אכתי בעינין שטר (ועיי"ש איך שביאר למה לפי שמואל הפקר מהני גם על הקנין איסור משא"כ מחילה אינה מועלת לזה). וכתב הקובץ הערות שם שדברי הריטב"א הם דלא כתוס' שאם נפקע הממון הרי הוא אסור בשפחה כנענית.

וי"ל שהריטב"א סובר כדעת בעלי התוס' שמובאה בספר מושב זקנים בשמות כ"א ד' שההיתר לש"כ אינו משום חיובו לעבוד

אלא הרי הוא משום שהעבד יצא קצת מקדושת ישראל (אלא שאיתא שם שדוקא במכרוהו ב"ד הרי זה כך אבל מוכר עצמו לא יצא לפי ת"ק ומש"ה הרי הוא אסור באמת בש"כ).

איברא העירוני שא"א לומר שהריטב"א אתי כהדעה הנ"ל כי גם לפי הדעה הנ"ל הרי לאחר שהפקיר ונפקע החיוב לעבוד הדין נותן שיחזור לקדושת ישראל גמורה.

ועכ"פ אם נסבור שע"ע מותר רק בהשפחה כנענית של רבו, אז בודאי יוצא שלאחר הפקר ומחילה הרי הוא אסור בשפחה כנענית דהא כבר אין לו רב, וא"כ הריטב"א יצטרך לסבור שהוא מותר גם בשפחות של אנשים אחרים. ועי' במהרש"א בגיטין דף מ"א שכתב שאינו מותר אלא בש"כ של רבו לחוד, וכן דייק היש"ש כאן בסי' כ"ב מלשון הרמב"ם, והשער המלך בפ"ג מהל' עבדים הוכיח מתמורה דף ל' שהוא מותר בכל ש"כ*), ועי' בקובץ הערות בסי' נ"ז סק"ב שדחה את הוכחתו. מיהו אי משום הא י"ל דס"ל להריטב"א

(* ועי' באמרי משה בסי' כ"ג סק"ב שהביא את דברי הריטב"א הנ"ל וביאר שלפ"ז מבואר גם לפי שמואל למה יש תנאים שסוברים שבשן ועין אע"פ שיוצא לחירות בכל זאת צריך גט שחרור, והיינו משום ששן ועין אינו בגדר דין יציאה גם על הקנין איסור, וגם ס"ל שאין דין כזה שאם נפקע הממון הרי זה גורם גם הפקעת האיסור.

מיהו התוס' רי"ד בב"ק דף צ' כתב ששטר שחרור יכול להפקיע את הממון ושוב ממילא פקע הקנין איסור, וכתב שבשן ועין הדבר הוא להיפך והיינו שהתורה מפקיעה את האיסור ושוב ממילא נפקע הקנין ממון. ולפי דבריו צ"ל שהמ"ד להלן בדה"ד ע"ב סובר שהיוצא בשן ועין צריך גט שחרור סובר שמצד התורה לא חל כלום אלא הקנס הוא לכופו

לשחרר, דהא אם חל הפקעת הקנין איסור למה צריך גט שחרור הלא הממון נגזר אחר האיסור. מיהו צ"ע על זה מהדין של תחת עינו ולא תחת עינו ושינו. ואולי מודה הך מ"ד שנפקע הקנין איסור רק לא ס"ל שהממון נמשך אחר האיסור ולכן צריכים גט שחרור בשביל הממונות. ויש עוד לפלפל בזה. (** לפ"ז לא אתי שפיר מש"כ תוס' ביבמות שם שהוא משום שצריך לעבוד את רבו, וכ"כ הקובץ הערות בסי' נ"ז שם שדברי תוס' אתי שפיר רק אם הוא מותר רק בשפחה כנענית של רבו. מיהו עיין בקהלות יעקב כאן בסי' י"ח ד"ה ולחומר וכו' שכתב וז"ל, ואפילו לשפחה כנענית של אחרים שאינה שלו וכו' הוי ביאתו דרך עבדות שהרי מחמת פקודת רבו מוכרח לזה וכו' עכ"ל.

שהוא מותר רק בשפחה כנענית של רבו, רק שגם לאחר שכבר אין לו זכות ממון בהעבד הרי הוא אכתי נשאר הבעלים לענין זה גופא למסור לו שפחה כנענית.

שו"ר במנ"ח במצוה מ"ב בדף ס"ה ע"א של הספר שר"ל שגם תוס' לא כתבו מה שכתבו אלא לפי הס"ד שאין גופו קנוי, דאז פשיטא שלאחר שאינו צריך לעבוד הרי זה גורם שהוא נאסר בשפחה כנענית, אבל לפי המסקנא שגופו קנוי א"כ יתכן שגם תוס' מודים שיש קנין לענין ההיתר לשפחה כנענית כמו לפי הריטב"א.

ועי' גם בהמקנה על תד"ה אמר רבא שכתב כן בדעת תוס', דהנה תוס' כאן הקשו למה לא תני שטר בהמשנה, והקשה המהרש"א למה לא תני הפקר, וכן אם אין גופו קנוי למה לא תני זיל, ועי' שם מה שתי', והמקנה כתב שלכאורה הי' אפשר ליישב על הכל שתנא ושייר, ומאי שייר דהאי שייר הפקר זיל ושטר, ותי' המקנה דתוס' לא תירצו כן משום שתוס' מקשים באמת רק לפי הצד שע"ע גופו קנוי אשר לפי הצד הזה זיל לא מהני, וגם הפקר אינו מועיל לפי המ"ד שסובר שגם לאחר הפקר בעינן שטר שחרור, וכהנ"ל שלפי המסקנא שגופו קנוי מודים תוס' שהמ"ד ההוא סובר גם בע"ע שצריכים גט שחרור, וא"כ יוצא שרק שטר מהני, וא"כ שפיר הקשו תוס' למה לא תני שטר בתוך המשנה, אבל לפי הס"ד שע"ע אין גופו קנוי, אשר לפ"ז גם זיל והפקר מהני, א"כ באמת לא קשה מידי משום שי"ל באמת שתני ושייר.

מיהו כבר הבאנו שהמהרש"א פי' שדברי תוס' כאן קאי גם על מסקנת הגמ', וגם בגיטין כתבו כן תוס' על מסקנת הגמ', וא"כ

מבואר שגם לפי המסקנא ס"ל לתוס' דפקע היתירא דשפחה כנענית מאליו.

רי"ד) בענין עבד עברי גופו קנוי.

עיין בסוגיין דמבואר שכיון שגופו קנוי הרי הוא צריך גט שחרור ולא סגי באומר זיל. וכתב השיטה שלא נודעה למי שהאדון כותב בתוך השטר לשון של הרי אתה לעצמך, ודלא כ"הר' משה" שסובר שהוא כותב הרי אתה בן חורין. וצ"ב דמשמע שסובר השיטה שהרי אתה בן חורין לא מהני, ורק בעבד כנעני הרי זה מועיל כדתנן בגיטין דף פ"ה (הובא גם לעיל בדף ו'), וצ"ב למה.

ולכאורה ס"ל להשיטה שהלשון של בן חורין שייך רק היכא שהי' קנוי לו בקנין הגוף לחלוטין כמו בעבד כנעני, אבל לא היכא שהוא קנוי רק למעשה ידיו (וכמו שכתב השט"מ לעיל שם שגופו קנוי פירושו הוא למעשה ידיו), אבל הלשון של הרי אתה לעצמך שפיר מהני גם בכה"ג.

מיהו צ"ע דהא בגמ' אמרינן ששטר "היינו שחרור", ולשון שחרור הרי היא כמו לשון חירות, וא"כ חזינן דשפיר מהני לשון חרות ובן חורין גם בע"ע.

ועכ"פ כדברי השיטה שלא נודעה למי נראה שסובר הרא"ש בשט"מ בב"ק דף קי"ג, דעיי"ש דאמרינן שגם ע"ע הנמכר לגוי גופו קנוי, וכתב הרא"ש וז"ל, הקשה רבי מאיר והא אמרינן בהשולח דגוי לא קני לישראל לגופו אלא למעשה ידיו, ותי' דהני מילי לענין דלא בעי מיני' גט שחרור, דאפילו ע"ע דנמכר לישראל אין גופו קנוי לו ממש למציאותו ולולדותיו שילדה לו

אשתו הישראלית ולא בעי גט שחרור, והא דאמר גופו קנוי (הרי זה) לענין דלא חשיב כאילו הוא משכון בידו בשביל מעותיו דלא ניבעי שטרא מיני' קודם שש ויובל אלא נימא לי' באפי תרי זיל, מיהו לעולם לא קני לי' אלא למעשה ידיו עכ"ל, הרי שכתב דבעי שטר אבל לא גט שחרור, ולכאורה אין דבריו מובנים. מיהו לפי הנ"ל אולי יש לדחוק שכוונתו היא לומר דאע"ג דבעי שטר אבל לא בעי גט שחרור כלומר דלא צריך הלשון של הרי אתה בן חורין, וממילא באמת אין זה מועיל אצלו. ברם עכ"פ צ"ע טובא על דבריו (כמו שהקשינו על השיטה) דאיך שייך לומר דלא מהני הרי אתה בן חורין הלא בגמ' כאן אמרינן שכוונת הברייתא בשטר היא ל"שחרור".

גם יש לעיין דהנה חזינן שתוס' כאן כתבו את הלשונות של הרי אתה בן חורין והרי אתה לעצמך גם לפי הס"ד שע"ע אין גופו קנוי ושיש כאן רק חוב בעלמא לעשות מלאכה, וא"כ על זה בודאי קשה איך שייך לשונות אלו (אבל רש"י כתב לית לי עלך ולא מידי).

ועי' לקמן באות רי"ח שכתבתי עוד ביאור בהמחלוקת שבין השיטה והר' משה והיינו שאדרבה לכו"ע הרי אתה בן חורין מהני ופליגי בהרי אתה לעצמך עיי"ש.

רטו) עבד עברי גופו קנוי.

הנה בגמ' מבואר דמכיון שע"ע גופו קנוי, לכן לא מהני מחילה אלא בעינן שטר שחרור, ופירשו הרמב"ן והרשב"א והריטב"א שהכוונה בגופו קנוי היא לקנין איסור, דהיינו לזה שהעבד מותר בגלל

העבדות בשפחה כנענית. ויש לעיין האם הם סוברים שאין גופו קנוי כלל לענין ממון אלא יש עליו חוב בעלמא לעשות מלאכה, או האם הם מודים שגופו קנוי גם לענין מלאכה, רק שאי משום הא לא היינו צריכים שטר אלא הי' סגי במחילה (ולהלן נבאר למה).

והנה זה לשון הרמב"ן כאן, ותימה הוא היכן מצינו קנין מעשה ידיו שאינו יוצא במחילה בלא שטר, שאפילו עבד כנעני צריך טבילה ואם קדם וטבל לשם בן חורין קנה עצמו בן חורין עכ"ל. ותירץ שהכוונה כאן היא לקנין איסור דהיינו מה שהוא מותר בשפחה כנענית דזהו הדבר שמצריכו שטר שחרור. והרשב"א הביא את דברי הרמב"ן והעיר שא"כ יוצא שלפי המ"ד שסובר שמוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית תועיל מחילה. ועכ"פ מדבריהם מבואר ששפיר יש כאן קנין הגוף למעשה ידיו רק דס"ל שהדין נותן שתועיל על זה לשון מחילה.

מיהו עיין בריטב"א שהקשה בדרך אחרת מהרמב"ן וז"ל, וקשיא לן היכי אמר דע"ע גופו קנוי דהא אית לי' יד לכל דבר ואין ידו כיד רבו לא לגבי מציאה ועירוב ופדיון מעשר וכו' עכ"ל. ולכאורה כוונתו היא להקשות שתועיל מחילה כי אין גופו קנוי כלל לענין ממון, אלא יש עליו רק חוב בעלמא לעשות מלאכה ודלא כלשון הרמב"ן והרשב"א, ושוב תי' גם הוא כהרמב"ן והרשב"א שהכוונה כאן היא לקנין איסור (והוכיח מזה הריטב"א שאפילו לפי המ"ד שסובר שמוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית אבל הכוונה היא רק שאין האדון יכול להכריחו לישא שפחה כנענית

אבל העבד מצד עצמו מותר בשפחה כנענית שהרי גם מוכר עצמו גופו קנוי).

והנה בתירוצו הזכיר גם הריטב"א שיש להאדון קנין למעשה ידיו וז"ל, כי אמרינן דלא נפיק בדברים היינו להפקיע קנין איסור לאוסרו בשפחה כנענית אבל קנין מעשה ידיים פקע בדברים וכו' עכ"ל. מיהו לפי מה שדייקנו מקושייתו צ"ל שאין כוונתו לקנין ממש. ומעתה לפ"ז אולי כן י"ל גם בדעת הרמב"ן והרשב"א.

ובאמת כבר הבאנו שהרמב"ן הוכיח דמהני מחילה כשיש קנין מעשה ידיו מהא דגוי קונה גוי למעשה ידיו ובכל זאת יכול הגוי הנקנה לטבול לשם גירות (כי גירות מפקיעה מידי שיעבוד), ומשמע שרוצה הרמב"ן להוכיח משם שקנין מעשה ידיו הוי רק בגדר חוב ושיעבוד ולא בגדר קנין בגופו למעשה ידיו ומש"ה גירות מפקיעה מזה, ומכיון דהוי רק בגדר חוב ושיעבוד ה"ה שמהני מחילה.

מיהו אחר העיון בדברי הריטב"א כאן נראה דס"ל דשפיר יש כאן קנין הגוף לענין מלאכה, וכהלשון בתירוצו שהבאנו, רק שבכל זאת מהני מחילה כי כשהוא מוחל הרי זה כאילו הוא נותן להעבד רשות לקנות את עצמו ע"י שהוא מוחזק בעצמו, דהנה בהמשך דבריו הקשה הריטב"א למה מהני מחילה לענין הממונות של עבד עברי ולא לענין עבד כנעני, ות"י משום שעבד כנעני אין לו יד לקנות את עצמו כי מה שקנה עבד קנה רבו ומש"ה בעינן שהאדון יסתלק ע"י הפקר ואז הרי העבד יכול לקנות את עצמו (ועי' בלשון הרמב"ן והרשב"א בנוגע לזה), אבל ע"ע הרי שפיר יש לו יד לקנות מציאה

ומתנה וכדומה ומש"ה ה"ה שהוא יכול לקנות את עצמו בתור מתנה מן האדון ולכן מהני לשון מחילה לענין הממונות של עבד עברי כי הרי זה כנותן לו רשות לקנות את עצמו וכאומר לו לך חזק וקני, הרי שלא כתב הריטב"א משום שכל הממונות הרי הוא רק בגדר חוב בעלמא, וא"כ מוכח דס"ל ששפיר יש כאן קנין הגוף.

מיהו הנ"י ביבמות דף מ"ו כתב להדיא בשם הריטב"א שהמלאכה הרי היא בגדר חוב ושגופו של העבד הרי הוא משכון על זה. ועי' גם בדברי הריטב"א לקמן בדף כ' ע"ב, הובא לקמן כאן באות רס"ו, שכתב שהמלאכה "חוב הם עליו". וכן אזיל גם בגיטין דף ל"ח וכתב שמחילה אינה מועלת גם על המלאכה כי לא מהני מחילה במלוה שיש עלי' משכון ולא חשיב מה שהעבד מוחזק בעצמו כחזרת המשכון, ובאמת גם כאן בהמשך דבריו כתב הריטב"א שמהכא מבואר שמחילה אין צריכה קנין וא"כ חזינן דס"ל דהוי רק בגדר מחילת חוב כמו בכל חוב (ואינו בגדר רשות להעבד לעשות קנין), רק שהכא אזיל הריטב"א דחשיב שפיר בגדר חזרת המשכון ומש"ה ס"ל כאן דשפיר מהני מחילה על המלאכה, שהרי המשיך לומר שבעלמא היכא שיש משכון לא מהני מחילה, וא"כ בע"כ צ"ל שהכא חשיב כחזרת המשכון (ואולי י"ל דהכא ס"ל שאין על העבד תורת משכון כיון שהוא יכול לברוח).

וכבר הערנו שלפ"ז צריכים לבאר מה היא כוונת לשונו שיש להאדון קנין למעשה ידיו. וכן צריכים לבאר את מה שכתב שאחרי שהאדון מוחל הרי העבד קונה את עצמו בתורת מתנה מן האדון (ועי' באמרי

משה בסי' כ"ד סק"ג שהעיר על זה בקצרה ונשאר קשה).

מיהו י"ל כמו שכתבנו לעיל בביאור דברי הריטב"א דמה שהזכיר הריטב"א קנין למעשה ידיו אין כוונתו לקנין גופו למעשה ידיו, ולפי המבואר לעיל בסמוך כוונתו היא לבעל חוב קונה משכון, כלומר דעצם המלאכה הרי זה רק בגדר חוב על העבד, אבל נוסף לזה הרי האדון מחזיקו בתור משכון על זה וחל כאן הדין של בעל חוב קונה משכון, ומהני הכא מחילה על עצם החוב, רק שבענין שהעבד יוכל לקנות מן האדון כי חוץ מעצם מחילת החוב הרי העבד צריך לקנות בחזרה את הקנין הזה שקנה האדון בתורת משכון, כי בלא חזרת המשכון לא מהני מחילה על החוב, ולכן הוצרך הריטב"א לכתוב שהעבד יכול לקנות מתנה מן האדון, ומה שכתב שמוכח מכאן שמחילה אינה צריכה קנין כוונתו היא לקנין על מחילת החוב חוץ ממה שהוא צריך לקנות את עצמו בחזרה בתורת משכון כי ס"ל שאם מחילה היתה צריכה קנין לא הי' מועיל לזה מה שהעבד מוחזק בעצמו כי איך זה משמש כקנין על מחילת החוב אלא היו צריכים לעשות קנין סודר (ודלא כתוס') כאן דשפיר חשיב מה שהוא מוחזק בעצמו בגדר קנין גם על החוב שהרי כתבו שאין להוכיח מכאן שמחילה אינה צריכה קנין כי הכא יש עשיית קנין בזה שהעבד מוחזק בעצמו).

נמצא שכל לשונות הריטב"א הן מכוונות, דמצד אחד המלאכה הוי בגדר חוב על העבד והאדון יכול למוחלו, אבל מצד שני העבד קנוי למעשה ידיו בתורת משכון על החוב ואת זה צריך העבד לקנות בחזרה

מן האדון.

גם העירוני על דברי הריטב"א שהביא הנ"י ביבמות דף מ"ו בזה"ל, וא"ת והא קי"ל שאין ע"ע נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, וי"ל דההיא לענין דיני עבד לצאת בשש ובסימנים או להתירו בשפחה, אבל מ"מ קנוי הוא לענין שיעבודו להצריכו גט או לקנות עצמו בכסף ולא סגי לי' במחילה עכ"ל לשון הריטב"א בשם רבו ז"ל. והרי זה דלא כדברי הריטב"א בסוגיין שמאי דבעינן גט שחרור הרי זה רק בגלל הקנין איסור, אלא הרי זה כדברי הריטב"א בגיטין.

והנה על מה שהקשה הרמב"ן דהיכן מצינו קנין למעשה ידיו דלא מהני בי' מחילה תי' המקנה בדבריו על תד"ה אמר רבא וז"ל, ס"ל לתוס' דהוה לי' כמו קונה שדה לפירותיו, או בזמן שהיובל נוהג, דאם חוזר המכר לרבו ראשון צריך קנין גמור וכו' עכ"ל, כלומר שלעולם הרי גופו קנוי גם לענין ממון דהיינו שגופו קנוי לענין פירותיו שהן מעשה ידיו.

ועיין גם בשיטה שלא נודעה למי כאן שכתב שגופו קנוי לענין מעשה ידיו כמו דקל לפירותיו. וכן מבואר בלשון הרא"ש שהבאנו בהאות הקודמת.

וגם מרש"י כאן מבואר דס"ל שגופו קנוי גם לענין ממון, דעיין בדבריו שכתב שמכיון שגופו קנוי, לכן לא מהני בי' מחילת ממון, ואילו לפי הרמב"ן וסייעתו הרי שפיר מהני מחילה על חלק הממון, רק לא על הקנין איסור עיין בדבריהם.

וכן מבואר גם בתד"ה והרב וכו' דעיין בדבריהם שהוכיחו שמחילה אין צריכה קנין מההו"א שרצינו שיועיל זיל בלי שום קנין,

ומבואר מדבריהם אלו שלפי המסקנא שגופו קנוי אין מחילה מועלת אפילו על הממון, דהא אם נאמר שמחילה מועלת על חלק הממון א"כ גם לפי האמת חזינן בע"ע שמחילה אינה צריכה קנין, דהיינו מהחלק של ממון, ואילו מתוס' מבואר שרק לפי ההו"א חזינן בע"ע שמחילה א"צ קנין.

ועיין לעיל באות ר"ב שהוכחתי משיטת רש"י ותוס' לעיל בדף י"ד ע"ב שהכוונה בע"ע גופו קנוי הרי היא לענין ממון. וכן נוכיח באות רכ"ח מתוס' בדף י"ז ע"א.

מיהו אכתי אין ראי' שרש"י ותוס' סוברים כהרא"ש והשיטה אלא יכול להיות שהם סוברים כשיטת הבעל העיטור שהביא המאירי כאן וז"ל, ומ"מ גדולי פרובינצה (הבעל העיטור) כתבו בחיבוריהם דוקא בשאין שם משכון אבל יש שם משכון מחילתו צריכה קנין, וכמו שאמרו כאן זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי, ודאי לאו קנוי לגמרי קאמר, שא"כ מה בינו לנעני, אלא קנוי כעין משכון וכמו שאמרו באמה היא גופה משכון, והלכך אין מחילתה אלא בקנין או בחזרת המשכון עכ"ל, הרי דס"ל שגופו קנוי קאי על הא דהאדון קונהו בתורת משכון וס"ל כהריטב"א בגיטין שלא מהני מה שהוא מוחזק בגופו לבטל דבר זה.

ועכ"פ מהבעל העיטור משמע ששטר שחרור אינו בגדר שטר קנין, וכן אינו פועל סוג חלות חדש של שחרור (עי' בהצדדים האלו לקמן באות רי"ח), אלא הרי זה בגדר מחילה, רק שצריכים לכתוב את המחילה בתוך שטר ועל דרך זה לעשות קנין על

המחילה ובלא זה לא חלה המחילה. ועי' גם בלשון הרמב"ם בפ"ד מהל' עבדים ה"ד (ועי' גם בפ"ב הי"א) דמשמע שכשהוא מוציא בשטר הרי הוא מוחל את מה שנשאר והרי אילו הי' בגדר שטר קנין או חלות של שחרור לא היינו צריכים את מחילתו*. וכן נראית דעת המהרי"ט והתוס' רי"ד שהבאתי באות רכ"א סק"ב דעיי"ש שהם סוברים שיציאת שטר הרי היא סוג מסוים של יציאת גרעון כסף משום שכשהאדון מוחל את החוב ע"י השטר הרי זה שוה להיכא ששילם העבד את החוב עיי"ש.

וע"ע בהאות הבאה בסק"ג וסק"ד.

רטז) ע"ע גופו קנוי (הערות על הרמב"ן וסייעתו).

א. הנה הרמב"ן והרשב"א והריטב"א כאן כתבו שהכוונה כאן במאי דאמר רבא שע"ע גופו קנוי הרי היא לענין קנין איסור אבל על הממון מהני באמת מחילה. והנה הכוונה ב"קנין איסור" היא להעובדא שהוא מותר בשפחה כנענית מכח הרב, וכתבו הראשונים הנ"ל שהרי זה דומה להקנין איסור שיש להאדון בעבד כנעני במה שהוא אסור בכת ישראל בגללו. מיהו צ"ב דבשלמא מה שעבד כנעני אסור בכת ישראל הרי זה שפיר נחשב בגדר תופעה של "קנין" לזכותו של האדון, שהרי העובדא שהוא אסור בכת ישראל הרי היא דבר שמגביל את העבד, וא"כ מכיון שהאדון הוא זה ששולט על הגבלה זו הרי זה שפיר נקרא שיש לו קנין בהעבד שהרי הוא מגבילו, אבל בעבד עברי

נותן גט שחרור אינו צריך למחול גם על החוב של ממון.

* וגם לפי הריטב"א שסובר שיש גם קנין איסור וגם חוב של ממון נראה ברור שכשהוא

הרי אדרבה הרי הוא נעשה מותר בהשפחה כנענית ואפילו בשפחה כנענית שאינה של רבו (ע"י בזה לקמן בסק"ד), ומה שהאדון יכול לכופו לישא את הש"כ שלו הרי זה בתורת עשיית מלאכה כדי שהולדות יהיו שלו ואין זה ענין לקנין איסור, וא"כ למה נחשב ההיתר לש"כ בגדר תופעה של "קנין" בהעבד. וי"ל שבכל זאת מכיון שהאדון הוא זה שפעל את ההיתר ע"י שקנה אותו וכן יש בידו לאוסרו ע"י שחרור, שפיר אפשר לומר שהעבד קנוי לו לענין איסור, ואפי' לפמ"ש"כ המקנה שגט שחרור מהני רק מדעת העבד (ע"י באות ר"א), אבל בכל זאת הרי העבד מסור ביד האדון שהרי אם העבד רוצה להשתחרר ע"י שטר שחרור הרי הוא צריך את הסכמת האדון.

ב. הנה הרשב"א כתב שלפי דרכו של הרמב"ן שכוונת רבא כאן בעבד עברי גופו קנוי היא לקנין איסור של היתר שפחה כנענית, א"כ יוצא שמוכר עצמו אין גופו קנוי לפי ת"ק לעיל שסובר שמוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה כנענית והרי מסתימת הגמ' משמע שכל ע"ע גופו קנוי. מיהו עיין בריטב"א שכתב שלעולם לפי דרכו של הרמב"ן גם מוכר עצמו גופו קנוי, והיינו משום שאע"פ שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית בעל כרחו אבל בכל זאת הרי הוא מותר בשפחה כנענית אם הוא רוצה. ומתוס' לעיל בסוף דף י"ד מבואר דס"ל כהרשב"א שאינו מותר.

ג. הנה יש לעיין דלפי מה שצדדנו לומר שהריטב"א סובר שהעבד אינו קנוי כלל לענין ממון אלא רק לענין איסור, למה צריכים לעיל בסמוך למעט מקרא שאין עבד

עברי נקנה בחזקה, תיפוק לי' משום שלא שייך קנין חזקה אלא היכא שהוא קונה את גוף החפץ וכמ"ש"כ הריטב"א לעיל בדף ג' ע"א שמשום כך לא שייך לומר שאשה תהי' נקנית לבעלה בחזקה כי הבעל אינו קונה את גופה של האשה אלא יש כאן רק קנין איסור לחוד (ודלא כתוס' שם שהקשו למה לא ילפינן מקיחה קיחה משדה עפרון שאשה תהי' נקנית בחזקה, וכתבו תירוצ' אחר).

וע"ע ברמב"ן בדף ב' ע"א בד"ה והיבמה וכו' שכתב שגבי עבד עברי פשיטא שלא מהני חזקה כיון שאין גופו קנוי כמו עבד כנעני ולא איצטרך המשנה למעוטי שעבד עברי אינו נקנה בחזקה, ודבריו תמוהין שהרי לעיל בדף ט"ז כאן מייטנין דשפיר איצטרך קרא למעט שאינו נקנה בחזקה.

והנה לכאורה מוכח מדברי הרמב"ן בדף ב' שם דס"ל שע"ע אינו נקנה כלל לענין ממון ואין גופו קנוי לענין מלאכה, דהא אם גופו קנוי לענין מלאכה א"כ שפיר שייך בו קנין חזקה, וא"כ מוכח דס"ל שהמלאכה הרי היא רק בגדר חוב בעלמא, וכבר הראתי שכן היא שיטת הרמב"ן בזה לעיל בהאות הקודמת.

מיהו באמת אין זה מוכח כי י"ל דס"ל להרמב"ן שגם אם גופו קנוי לענין מלאכה לא שייך בו קנין חזקה, דהא כן סובר השיטה שלא נודעה למי לקמן בדף כ"ב ע"ב וז"ל, עבד כנעני נקנה במשיכה דגופו קנוי לרבו כחמורו, ומשיכה שייכא במידי דגופו קנוי ממש, ומש"ה תיקנו רבנן משיכה, אבל בע"ע לא שייכא משיכה שאין גופו קנוי לו ממש אלא גופו קנוי למעשה ידיו עכ"ל, הרי שאפילו אם גופו קנוי ממש למעשה ידיו (וכמו דס"ל להדיא גם בסוגיין, עיי"ש בהאות

הקודמת) הסברא נותנת שלא תועיל בו משיכה, ופשיטא שה"ה לחזקה (ויש לדחות).

ד. הנה בב"ק דף קי"ג אמרינן שגם עבר עברי הנמכר לגוי גופו קנוי לפי רבא כאן ולכן אסור להעבד לרמות את הגוי כשהוא מחשב עמו את הסכום של גרעון כסף משום דהוי בגדר גזל עכו"ם ולא רק בגדר הפקעת הלואה כי יש כאן קנין הגוף ולא רק חוב מצד העבד לעשות מלאכה. ויש להקשות על זה מדברי הריטב"א לקמן בדף כ' ע"א דמוכח מדבריו שם דס"ל שע"ע הנמכר לגוי אסור בשפחה כנענית, דהא לפ"ז זה יוצא שהנמכר לגוי אין גופו קנוי דהא אין כאן שום קנין איסור והרי הריטב"א סובר כאן שגופו קנוי פירושו הוא לענין קנין איסור, וכן הקשה החזו"א בסי' קמ"ח בדבריו על דף ט"ז. ובספר קהלות יעקב בסי' כ"ב תי' שהטעם למה הריטב"א אוסר נמכר לעכו"ם בשפחה כנענית הרי זה משום שלא יצויר מכרוהו ב"ד לעכו"ם כי ב"ד לעולם אינם מוכרים ע"ע לעכו"ם ולא שייך אלא ציור של מוכר עצמו, ואע"פ שהריטב"א סובר שלכו"ע מוכר עצמו מותר בשפחה כנענית אבל היינו רק בשפחה כנענית של רבו אבל לא בש"כ של אדם אחר*), והרי לא יתכן שלגוי תהי' שפחה כנענית שהרי אמרינן ש"לא הם קונים זה מזה", וא"כ שוב ממילא יוצא שהנמכר לעכו"ם הרי הוא אסור בשפחה כנענית, אבל אין זה מחמת חלישות בכח קנינו של הגוי אלא הרי זה משום

חסרון צדדי מצד המציאות דהיינו שלא יתכן שלהגוי תהי' שפחה כנענית, אבל לעולם שפיר יש לו קנין איסור כי הרי אם הגוי יתגייר ויקנה שפחה כנענית אז יהי' העבד הזה מותר בה מכח אותה מכירה שנמכר לו בהיותו עדיין נכרי.

והנה החזו"א שם כתב ששוב הראו לו את דברי הנ"י ביבמות דף מ"ו דהנה על מאי דאמרינן שם שלא הם קונים זה מזה הקשה הנ"י דהא בהגמ' הנ"ל בב"ק מבורר שע"ע הנמכר לגוי גופו קנוי וא"כ כ"ש שגוי יכול לקנות גוי לגופו, ותי' הנ"י וז"ל, דהתם ה"ק גופו קנוי לו לענין משכון וכאילו היא מלוה שיש עלי' משכון דכי שקול למשכונני מיני' שלא כדין הוה לי' גזל והיינו דמייתי לה התם לראי' לענין גזל עכו"ם שהוא אסור, ריטב"א ז"ל עכ"ל.

מיהו אכתי צ"ע דהא בב"ק שם אמרינן שרבא אתי לטעמי' דס"ל שע"ע גופו קנוי, וא"כ משמע שהכוונה היא לאותה בחינה של גופו קנוי כמו בישראל, ואילו בישראל כתב הריטב"א כאן שהוא משום שהוא קנוי לענין קנין איסור, ולא לענין דחשיב משכון, ודברי הנ"י בשם הריטב"א ביבמות שם הרי הם כביאורו של הבעל העיטור בגופו קנוי שהבאנו לעיל באות רט"ו.

ברם ראיתי בריטב"א בגיטין דף ל"ח שכתב להדיא לפרש שע"ע גופו קנוי בסוגיין פירושו הוא לענין הקנין איסור, ואילו בב"ק דף קי"ג הכוונה היא לגזילת המשכון.

מ"א והיש"ש כאן בסי' כ"ב בדעת הרמב"ם שאוסרים), אבל מכל מקום הא דמוכר עצמו מותר בשפחה כנענית לפי הריטב"א הרי זה רק בשפחה כנענית של רבו עיי"ש מילתא בטעמי'.

(* דביאר שם שאפילו לפי השער המלך בפ"ג מהל' עבדים שסובר שמכרוהו ב"ד מותר גם בשפחה כנענית של אדם אחר על פי הסוגיא בתמורה דף ל' (ודלא כהמהרש"א בגיטין דף

ושור בבית הלוי בח"ב סי' כ"א סק"ה שהעיר דהא בב"ק שם איתא שרבא לטעמי, וא"כ איך אפשר לומר שהכוונה היא לבעל חוב קונה משכון, אלא שהבית הלוי שם נקט שמועיל מחילה גם על חוב שיש עליו משכון והציג את הקושיא דאיך אפשר לומר שבב"ק הכוונה היא לסוג קנין כזה ששפיר מהני על זה מחילה דהיינו מה שהעבד עברי הוא משכון על חוב המלאכה, דאיך שייך לומר על זה שרבא לטעמי דהא בקידושין קאמר רבא גופו קנוי כדי לומר שלא מהני מחילה על עבד עברי.

מיהו באמת אי משום הא לק"מ על דברי הריטב"א כי הריטב"א ס"ל שמחילה אינה מועלת על חוב שיש עליו משכון.

ועיין בהמקנה בסד"ה תוספות ד"ה אמר רבא וכו' שהקשה מהגמ' ביבמות על הגמ' בב"ק בסגנון אחר, והיינו שמהגמ' בב"ק משמע שהנמכר לגוי הרי גופו קנוי כמו נמכר לישראל (וכמו שדייקנו כבר בקושייתנו על הנ"י), ואילו מהגמ' ביבמות משמע שאע"פ שלא הם קונים מכס לגופו אבל בכל זאת ישראל שפיר יכול לקנות ישראל אחר לגופו וא"כ חזינן דשפיר יש חילוק ביניהם.

וע"ע לעיל שם בהמקנה בסד"ה זאת אומרת וכו' שכתב וז"ל, והא דאמר בב"ק דף קי"ג דאפילו בנמכר לגוי גופו קנוי, על כרחך צ"ל הא דגופו קנוי למעשה ידיו וכו' עכ"ל.

ובד"ה בתוספות ד"ה אמר רבא וכו' ביאר את כוונתו יותר וז"ל, אבל בהאי דב"ק דף

קי"ג דאמר שם נמי רבא לטעמי דמיירי בנמכר לנכרי, על כרחך אין רבו מוסר לו שפחה כנענית דלא עדיף ממוכר עצמו לישראל, ואפילו לפי מה שכתבתי לעיל דס"ל להרמב"ן דמוכר עצמו מותר בשפחה כנענית מודה בנמכר לנכרי (דאסור) דהא כתב המהרש"א בגיטין דף מ"א דאין מותר אלא בש"כ של רבו אבל לא בש"כ אחרת וכן דייק היש"ש כאן בסי' כ"ב מלשון הרמב"ם, וגבי נכרי לא שייך ש"כ שלו דהא קי"ל שהם אינם קונים זה מזה, א"כ לא קנה שפחתו והיא כנכרית בעלמא*), על כרחך צ"ל דהא דקאמר רבא שם גופו קנוי לאו לענין איסור אלא שיש לו בו קנין הגוף לענין ממון, ולפ"ז מהני בי' כי אמר לי' באפי תרי זיל עכ"ל. מיהו כבר הבאנו שהק' הבית הלוי דהא משמע בב"ק שם שהוא אותו סוג קנין הגוף כמו בישראל דלא מהני בי' זיל. ועוד דלא הבנתי מש"כ המקנה שיש לו קנין הגוף לענין מעשה ידיו ושמהני זיל, דהא אם מהני זיל הרי אין זה בגדר קנין הגוף אלא הרי זה בגדר חוב בעלמא.

רטז*) ע"ע גופו קנוי.

א. עיין בהמקנה בד"ה זאת אומרת וכו' שהוכיח שגם אמה העברי' גופה קנוי מהא דפסק הרמב"ם שהיא צריכה גט שחרור ואין מועיל בה אמירת זיל, וביאר שגם אמה העברי' גופה קנוי לענין איסור בזה שהוא יכול ליעדה בעל כרחו דאב (ועי' במה שנביא משמו לקמן באות רל"ח).

ב. והנה יש לעיין בכוונת תוס' ביבמות

כנענית אין זה מצד הדין אלא רק משום חסרון בהמציאות, הרי זה אכתי נקרא שגופו קנוי.

*) זהו דלא כדברי הקהלות יעקב שהבאתי לעיל שכתב שכיון שמה שאין כאן היתר לשפחה

דף ע' ע"ב בד"ה אלמא וכו' דעיי"ש שכתבו שאין גופו של עבד קנוי לענין שאמרינן יד עבד כיד רבו, וכן לענין שיהי' נחשב קנין כספו של האדון ויאכל תרומה, וכן לענין שיהי' נחשב כמו תושב ושכיר ולא יאכל בקרבן פסח, אלא כוונת רבא במה שאמר שגופו קנוי הרי היא לענין שהוא צריך גט שחרור ולא סגי במחילה. ולכאורה צ"ע דהא דבר זה אינו בגדר בחינה של "גופו קנוי", אלא אדרבה מכיון שגופו קנוי לענין איזה שהוא דין מדיני התורה הרי זה גורם לתוצאה זו שהוא צריך גט שחרור ושלא מהני אמירת זיל.

ג. עי' במילואים (אחרי אות ת"כ) שביארנו דברי תוס' לעיל בדף ט"ו ע"א בד"ה ואידך (השני) על פי מה שע"ע גופו קנוי.

ריז) לימא לי באפי תרי זיל וכו' זאת אומרת עבד עברי גופו קנוי.

עיי' בתוס' כאן שכתבו שאע"פ שאמירת זיל לא מהני בע"ע אבל הפקר שפיר מהני להוציאו לחירות. ולכאורה הכוונה היא שלאחר שהפקר מהני כדי להפקיע את בעלותו של האדון, שוב קונה העבד את עצמו. מיהו לפ"ז צ"ע למה לא מהני גם אמירת זיל מהאי טעמא, דהא בזה שהאדון אומר להעבד זיל הרי הוא נותן לו רשות לקנות את עצמו וא"כ למה אין העבד זוכה בעצמו.

ולעיל באות רט"ו ביארנו שהריטב"א סובר שבאמת מהני זיל על הממונות כי אחרי שהוא אומר זיל זוכה העבד בעצמו,

כלומר שהוא זוכה בחזרה את מה שהאדון קנה בו קנין של בעל חוב קונה משכון. ועוד ביאר שם הריטב"א שמאי דאיתא בגמ' זיל ומחילה לא מהני בעבד עברי הרי זה כי הוי כמתנה מהאדון להעבד ולא שייך ליתן את הקנין איסור במתנה, אבל הפקר שפיר מהני כי האדון שפיר יכול לסלק את עצמו מהקנין איסור ושוב יקנה אותו העבד מן ההפקר. ודבריו אינם מבוררים למה אין הקנין איסור יכול להנתן במתנה כמו הממונות. ועכ"פ דעת תוס' צ"ב כהנ"ל למה לא מהני זיל דשוב יקנה העבד את עצמו.

והקצה"ח בסי' רמ"א כתב שהטעם למה לא מהני זיל ושוב יקנה העבד את עצמו הרי זה משום שכיון שהוא עוד עבד אמרינן שיד עבד כיד רבו (ורק שטר שחרור מהני משום היסוד של גיטו וידו באין כאחד דביאר הקצה"ח בסי' ר' סק"ה ששייך לומר כן משום דסגי במעשה נתינה ולא בעינן שיזכה ויקנה את השטר). והקשה האמרי משה בסי' כ"ד סק"ב דהא יד עבד כיד רבו אמרינן רק בעבד כנעני אבל לא בע"ע (מיהו אולי כוונת הקצה"ח היא לומר שלענין לקנות את עצמו גם ע"ע לית לי' יד משום שעיקר היסוד של עבדות הרי הוא שיהי' ברשות האדון, והאמרי משה עצמו כתב להלן שם סברא זו וכמו שנביא להלן).

והנתיבות המשפט תי' שהטעם הוא משום שאין להעבד קנין במה לזכות בעצמו שהרי בעבד עברי מהני רק כסף ושטר. והקשה האמרי משה בסק"ג שם שבכל זאת למה לא מהני מה שהוא מוחזק בעצמו כמו שמצינו בדף כ"ג גבי גר שמת שהעבד שלו זוכה בעצמו ע"י שהוא מוחזק בעצמו אע"פ שאין שם לא כסף

ולא שטר וגם אין בזה משום קנין חזקה. והאמרי משה שם בסק"ד כתב שהטעם למה לא מהני זיל הרי זה משום שאין דרך מצד הסברא לומר שיקנה את עצמו מן האדון אלא ע"י שנאמר שהקנין שיש לאדון ניתק לגבי העבד והרי לא שייך לומר כן כי לא שייך עבדות לעצמו, והא דעבד כנעני יכול לזכות בעצמו וכדחזינן בדף כ"ג אין זה בגדר זכי' אלא הרי זה מדין גרות, וז"ל של האמרי משה, והוא ענין גרות דכיון דע"י ההפקר מסתלק רשות בעלים וחל עליו דין ישראל במקצת, ולא מיבעיא לרש"י דמעוכב גט שחרור אסור בש"כ, אלא אף לתוס' דמותר בשפחה מ"מ חל עליו דין ישראל במקצת ששוב אינו יכול למכור את עצמו לעבדות, ואפשר דיהי' עליו איסור דלא תעבוד בו עבודת עבד, ועל כן בעינן שירצה לזכות בעצמו שיחול עליו השחרור שהוא גרות במקצת, וכשאינו רוצה להיות משוחרר לא חל עליו דין גרות בעל כרחו, דדוקא בשחרור גמור משתחרר בעל כרחו דגמרי מאשה, אבל בשחרור במקצת ע"י הפקר בעינן שירצה העבד ענין הגירות במקצת, אבל אין זה מדין קנין וכו' עכ"ל.

ובסק"ה צידד לומר דמה שעבד כנעני קונה את עצמו מהפקר הרי זה באמת מדין קנין רגיל של חזקה, והיינו משום שמה שהוא מוחזק בעצמו הרי זה כמו שהוא משתמש בעצמו והרי זה בגדר קנין רגיל של חזקה, ולכן בעבד עברי לא מהני אמירת זיל כי עבד עברי אינו נקנה ולא קונה את עצמו בקנין חזקה.

וביאר עוד דהא דכתבו תוס' שאם הוא מפקיר את העבד עברי הרי זה שפיר מועיל להוציאו אין כוונתם משום שהעבד קונה את

עצמו מן ההפקר, אלא כוונתם היא לומר שאחרי ההפקר אין העבד צריך שום קנין בכלל, כי גם בלי זה אסור לאחריים לעבוד בו, וממילא הרי העבדות פקעה מאל"י.

ולהלן שם בסק"ו צידד לומר דשאני התם בדף כ"ג בגר שמת שהעבד כנעני קונה את עצמו מהפקר, אבל הכא הרי רוצים לומר שע"י אמירת זיל יוכל העבד לקנות את עצמו מהאדון, וא"כ י"ל שלא שייך שיקנה את עצמו כל זמן שהוא שייך במציאות להאדון "דכל זמן שהוא קנוי להבעלים לא שייך כלל לומר שיקנה את עצמו במה שמוחזק בעצמו שהרי זה עיקר עבדותו ששייך להרב, ועל כן לא שייך קנין במה שמוחזק בעצמו", אלא שהעיר שזהו דלא כהריטב"א כאן דשפיר שייך שיקנה את עצמו ע"י זיל, ושרק לענין קנין איסור אין זה מועיל.

ושוב ר"ל בסק"ז שלעולם גם ע"ע יכול לזכות בעצמו, אלא שהיינו רק מדעתו אבל הגמ' איירי בעל כרחו של העבד, והכוונה של הגמ' היא להקשות שתועיל אמירת זיל בעל כרחו של העבד כמו מחילת מלוה דמהני בעל כרחו של הלוה, ועל זה מתרצינן שעבד עברי גופו קנוי, אבל אה"נ מדעתו שפיר מהני אמירת זיל בתורת רשות מהרב להעבד שיזכה בעצמו. ודבריו הם דלא כדברי המקנה בד"ה אלא שחרור וכו' שכתב שמחילת מלוה וכן גט שחרור בע"ע מועילים רק מדעתו של הלוה והעבד.

וע"ע שם בסק"א שחקר האמרי משה אם יציאת עבד כנעני ע"י כסף הרי זה מדין שחרור, או האם זה משום שהוא מקנה את העבד לעצמו ע"י קנין כסף ומאחר שהוא קנוי לעצמו שוב ממילא פקע מיני' דין עבד

כנעני כי לא שייך עבדות לעצמו. ומבואר בדבריו שם שלפי הדרך השני לכאורה צ"ע למה צריכה הבריייתא בגיטין דף מ"א למילף מהפסוק של והפדה לא נפדתה שעבד כנעני יוצא בכסף (עיי"ש ברש"י) דהא פשיטא דמהני מצד שהוא מקנהו לעצמו, אלא שביאר שהקושיא קשה רק לפי ר"ע שסובר שגם אחרי כסף צריכים שטר שחרור כי הכסף לא מהני על האיסורים דלפי ר"ע מכיון שבין כך הכסף עושה רק ממנות א"כ למה צריכים פסוק לזה דלפי שמואל כיון שהקנה את הממנות להעבד הרי הוא יוצא לחירות ואינו צריך גט שחרור, ועוד כתב שה"ה שקשה לפי שמואל שסובר שמפקיר עבדו אין צריך גט שחרור. ותי' האמרי משה די"ל שאת זה גופא בא הפסוק להשמיענו דהיינו ששייך עשיית קנין על עצמו.

ובסק"ז צידד לומר עוד דבעינן והפדה כדי לחדש שהוא יכול להקנות את העבד כנעני לעצמו אפילו בעל כרחו.

ועכ"פ בתירוצו הראשון נוקט האמרי משה שבלי פסוק לא שייך מושג של עשיית קנין על עצמו ושהעבד יקנה את עצמו מהאדון בדרכי קנינים (בלי לומר שנאמר חלות חדש של שחרור). ובסק"א הוכיח שהקצה"ח בסי' ר' סק"ה אינו סובר כהנחתו דעיי"ש שהקשה הקצה"ח למה בעינן ששטר שחרור של עבד כנעני יהי' כתוב לשמו של העבד (דילפינן דבעינן כן מלה לה מאשה), הלא גם בלא זה למה לא יוכל להועיל מדין שטר קנין רגיל דהיינו שעל ידי השטר הרי האדון מקנה את העבד לעצמו, וזה גופה יגרום ששוב אינו צריך גט שחרור וכשמואל דאמר שהמפקיר עבדו אינו צריך ג"ש, ותי'

הקצה"ח שכדי שיועיל בתורת שטר קנין בעינן שהעבד יזכה בהשטר ולא סגי במעשה נתינה לחוד כמו לענין גט ושטר שחרור, והרי העבד אינו יכול לקנות את השטר כי יד עבד כיד רבו (וגטו וידו באין כאחד אמרינן רק היכא שסגי במעשה נתינה אבל לא היכא שצריכים שיזכה וכמו שביאר הקצה"ח שם). הרי שמבואר מדברי הקצה"ח דשפיר שייך מושג כזה שהעבד יקנה את עצמו בדרכי קנין מהאדון גם היכא דליכא קרא וכגון בקנין שטר ושפיר שייך קנין על עצמו (מיהו לא הבנתי כל כך דאולי כוונת הקצה"ח היא רק לאחר דכתיב והפדה דחזינן מזה ששייך מושג של קנין לעצמו, דאז ילפינן קנין שטר מקנין כסף לענין זה).

**ריח) אילימא דכתב לי' שטר
אדמי' וכו' אלא
שחרור.**

**בענין הגדר של יציאת עבד עברי
ע"י שטר.**

עיין באמרי משה בסי' כ"ד סקי"ט שהקשה איך שייך שיועיל שטר אדמי' הלא לקמן אמרינן שעבד עברי אינו לוח וגואל את עצמו משום דבעינן "והשיגה ידו", וא"כ היכא שהוא כותב שטר אדמי' למה זה עדיף מהיכא שהוא לוח וגואל, דהא גם הכא הרי הוא לוח וגואל שהרי הוא לוח מהאדון ואין כאן והשיגה ידו.

וכתב האמרי משה דהכא איירי מדעת האדון, ומדעת האדון הרי זה שפיר מועיל וילפינן כן מעבד כנעני (וכמש"כ רש"י לענין שטר דלא גרע מע"כ) דעבד כנעני יוצא בכסף מדעת האדון ולא בענין ב"י "והשיגה ידו".

אז הי' סגי אפילו אם אינו כתוב לשמו כמו שסגי בהכי בקנייתו, וא"כ מוכח שא"א ללמוד מקנייתו.

ושוב הביא שהמנחת חינוך כתב ששפיר אפשר להקנות ע"ע לעצמו ע"י שטר קנין (שאינו כתוב לשמו), רק שאכתי צריכים ללמוד שטר שחרור מעבד כנעני כי שטר קנין אינו מועיל כדי לשחרר את הקנין איסור שיש להאדון, אבל לענין ממון הרי הוא שפיר מועיל. והנה האמרי משה הקשה על המנ"ח דמהיכא תיתי לומר דמועיל שטר קנין כדי להקנות את הממונות של הע"ע לעצמו הלא רק קרקע נקנה בשטר ועבד עברי לא דמי לקרקע. ברם המנ"ח שם כתב להדיא דמועיל משום דילפינן ממה שהוא נקנה בשטר (*), והסיק המנ"ח שבאמת רק בשביל הקנין איסור צריכים ללמוד שטר שחרור בע"ע מעבד כנעני. והקשה האמרי משה על זה דהא מרש"י משמע שלית לי בכלל הך יסוד של קנין איסור שכתבו הרמב"ן וסייעתו בסוגיין ובכל זאת כתב דילפינן מעבד כנעני (עיי' בדברי האמרי משה שם בסקי"ט וסק"כ).

ועל כל פנים האמרי משה הוכיח כדבריו שהכא בסוגיין איירי מדעת האדון מדברי הרשב"א כאן שכתב כן, דעיי' ברשב"א שהקשה איך אמרינן כאן ששטר אדמי

אלא שבסק"כ ביאר האמרי משה שלא שייך ללמוד מעבד כנעני אלא א"כ נאמר ששחרור של עבד כנעני הרי הוא באמת הלכה מחודשת של שחרור, כלומר שאין הכוונה שהעבד קונה את עצמו מדין קנין מהאדון ושוב בדרך ממילא פקע מיני' הדין עבד שלו משום שלא שייך עבדות לעצמו, אלא הרי זה משום הלכה מחודשת של שחרור, דלפ"ז שפיר יש ללמוד עבד עברי מעבד כנעני וכמו שכתב רש"י דלא גרע עבד עברי מע"כ, אבל אם בעבד כנעני הרי זה מועיל מדין קנין רגיל א"כ שוב א"א ללמוד עבד עברי מיני' במה מצינו לענין שלוח וגואל מדעת האדון כי י"ל דשאני עבד כנעני שהוקש לקרקע ומש"ה מועיל בו כסף בתורת קנין כמו בקרקע אבל בעבד עברי הרי זה מועיל בתורת שחרור כי עבד עברי לא הוקש לקרקע. ואין לומר שאפשר ללמוד שעבד עברי קונה את עצמו בדרך קנין כסף ממה שהוא נקנה להאדון בתחילתו בדרך קנין כסף, דזה אינו משום שאם אפשר ללמוד מקנייתו א"כ למה הוצרך רש"י לומר שילפינן שע"ע יוצא בשטר משום שלא גרע מע"כ, תיפוק לי' משום דילפינן מקנייתו שהוא נקנה בשטר, ולא עוד אלא דהשתא דילפינן לי' מעבד כנעני א"כ צריכים שהשטר יהי' כתוב לשמו כמו בעבד כנעני אבל אם היינו לומדים מקנייתו

אבל כשהוא מקנהו לעצמו אין העבד מקבל שום כח בענין איסורים, ואת העובדא שקנין האדון נפקע הרי הוא ענין אחר ולא היינו לומדים דבר זה מקנייתו (מה שאין כן באשת איש שמתגרשת, שפיר שייך לשון של וקונה את עצמה לענין קנין איסור כי הרי היא קונה את הבעלות על האיסורים שהרי היא מקבלת את הכח להנשא מעתה לאדם אחר).

(* והנה דבר זה צריך ביאור קצת, כי הרי חזינן שכשהאדון קונה אותו בשטר הרי השטר מועיל גם לענין שהאדון קונה בו קנין איסור וא"כ למה לא נאמר כן גם כשהוא מקנה את העבד לעצמו. מיהו נראה דלא דמי כי כשהאדון קונהו הרי הוא מקבל באמת קנין מסוים של איסור דהיינו מה שהעבד הותר לשפחה כנענית בגללו ויש בידו לאוסרו שוב,

מהני הלא לקמן בדף י"ח קאמר אביי שאינו בדין שיועיל משום דכי ס"ד שנקט האדון מרגניתא בידיו ויהיב ליה העבד חספא, ותי' הרשב"א שאביי איירי שלא מדעת האדון ואילו הכא איירי מדעת האדון, אלא שהקשה האמרי משה שאם אביי איירי שם שלא מדעת האדון א"כ למה הוצרך לטעמא דנקט מרגניתא, תיפוק ליה משום דבעינן "והשיגה ידו" ואינו לזה וגואל.

והנה מדברי האמרי משה הנ"ל יוצא שמה שכתב רש"י שע"ע יוצא בשטר משום שלא גרע מע"כ הכוונה היא לחלות מחודשת של שחרור ע"י שטר ואין הכוונה לשטר קנין כי א"א ללמוד שבע"ע יועיל קנין שטר ממה שהוא מועיל בע"כ דהא שאני עבד כנעני שהוקש לקרקע וכמש"כ האמרי משה לענין כסף, וא"כ מזה שכתב רש"י שילפינן שע"ע יוצא בשטר מע"כ חזינן שבין בע"כ ובין בע"ע הרי זה מועיל משום חלות מחודשת של שחרור.

ועי' במהרי"ט במהדורא שני' בסד"ה בשטר מנ"ל וכו' שכתב שאי אפשר ללמוד שע"ע יוצא בשטר מע"כ כי בשלמא בע"כ מהני השטר כדי להפקיע את חלק האיסור ושוב ממילא נפקע הממון אבל בע"ע איך יועיל שטר שחרור עיי"ש*), וחזינן שהוא סובר שהשטר פועל חלות מחודשת של שחרור ואינו בגדר שטר קנין דהא אילו כן הרי הי' השטר פועל בדרך ישיר את חלק הממון.

וע"ע באור שמח בפ"ז מהל' גניבה ה"ו שכתב ששטר שחרור יכול להפקיע את הקנין איסור, ואילו הקנין ממון נפקע מאליו

(וכהמהרי"ט), וכתב כן כדי ליישב את קושיית רעק"א בגליון הש"ס בגיטין דף ל"ח ע"א עיי"ש.

והתוס' רי"ד בב"ק דף צ' כתב ששטר שחרור יכול להפקיע את הממון ושוב ממילא נפקע הקנין איסור. ועוד כתב שבשן ועין הדבר הוא להיפך והיינו שהתורה מפקיעה את הקנין איסור ושוב ממילא נפקע הקנין ממון. ולפי דבריו צ"ל שהמ"ד להלן בדף כ"ד ע"ב שסובר שהיוצא בשן ועין צריך גט שחרור סובר שמצד התורה לא חל כלום אלא הקנס הוא לכופו לשחרר דהא אם חל הפקעת הקנין איסור למה צריך גט שחרור הלא הממון נגרר אחר האיסור. מיהו צ"ע על זה מהדין של תחת עינו ולא תחת עינו ושינו. ואולי מודה הך מ"ד שנפקע הקנין איסור רק לא ס"ל שהממון נמשך אחר האיסור ולכן צריכים גט שחרור בשביל הממונות. ויש עוד לפלפל בזה.

והנה השיטה שלא נודעה למי כאן כתב שכותבים בתוך השטר שחרור הרי אתה לעצמך ודלא כ"הר' משה" סובר שכותבין הרי אתה בן חורין, ושמעתי מבארים שהר' משה סובר שלא מהני שטר קנין, אלא האמור כאן חלות מחודשת של שחרור ולכן ס"ל שצריכים לשון שחרור דהיינו הרי אתה בן חורין שהוא מלשון חרות והוי כמו המלה שחרור, אבל השיטה סובר שמהני גם שטר קנין וכהמנ"ח ומש"ה הרי הוא סובר ששפיר יכולים לכתוב הרי אתה לעצמך. וע"ע לעיל באות רי"ד שכתבתי עוד ביאור במחלוקתם.

בעבד עברי מושג של קנין איסור.

(* לכאורה אזיל המהרי"ט בדבריו הנ"ל שאין

רי"ט) בענין מיתת האב מוציאה מרשות אדון.

עי' בגמ' דאמר ר"ל שמיתת האב מוציאה מרשות אדון מק"ו, ומה סימנין שאין מוציאין מרשות אב מוציאין מרשות אדון, מיתת האב מוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון. וצ"ע דגם בלא ק"ו מסימנין למה לא נאמר שהיא יוצאת משום דכיון שהיא יוצאת מרשות האב א"כ עי"ז מתגלה שלא הי' להאב כח למוכרה ליותר מזה, ומש"ה הדין נותן שתצא מרשות האדון. וכן קשה לפי מאי דאיתותב ר"ל וק"ל שמיתת האב אינה מוציאה מרשות האדון דקשה כהנ"ל דהא מכיון שהיא יוצאת מרשות האב הרי בע"כ הרי היא יוצאת מרשות האדון כי לא הי' להאב כח למוכרה ליותר מזה. ועי' בפ"י שר"ל שבאמת הסברא הנ"ל הרי היא עיקר כוונת ר"ל. ועי' גם בהגהות פורת יוסף על ע"ב כאן שהקשה כהנ"ל. וגם הקובץ שיעורים לעיל על דף ד' באות י"ז הקשה כן ותי' שמה שמיתה מוציאה מרשות אב הרי זה בגדר הפקעה המתחדשת בשעת מיתה אבל בחייו הי' קנינו בבתו גם על הזמן שלאחר מיתתו ומש"ה שפיר יש מקום לומר שהוא יכול בחייו למוכרה גם על הזמן שלאחר מיתתו.

גם יש לעיין דהנה בגמ' לעיל בדף ד' שם רצו ללמוד בק"ו מסימנים שבגרות תוציא מרשות אדון כמו שהיא מוציאה מרשות האב, וגם על זה יש להקשות כהנ"ל דגם בלא ק"ו הלא מכיון שהיא מוציאה מרשות האב א"כ בע"כ צ"ל שהיא מוציאה גם מרשות האדון כי לא הי' להאב כח למוכרה ליותר מזה. ועיי"ש בתוס' שהקשו

על הק"ו דהא יש לומר שמיתת האב תוכיח, ורצו בקושייתם לומר שהדין ישאר באמת שבגרות תוציא רק מרשות האב אבל לא מרשות האדון, וכבר הקשה שם הקר"ש על זה דאיך יתכן דבר כזה, הלא לא הי' לו להאב כח למוכרה ליותר מעד בגרות (וצ"ע למה הקשה רק על תוס' ולא גם על הגמ' למה צריכים בכלל ללמוד שבגרות מוציאה מרשות האדון בק"ו מסימנים). ותי' כהנ"ל דצ"ל שבגרות היא יציאה המתחדשת אח"כ אבל לפני בגרות הי' קנינו של האב בבתו גם על הזמן שלאחר בגרות ומש"ה ס"ד שהוא יכול למוכרה גם על לאחר בגרות.

מיהו עי' ברמב"ן בע"ב כאן בד"ה ק"ו וכו' דמבואר שאפילו אם לא היתה יוצאת מרשות האדון בסימנים אבל בכל זאת היתה יוצאת ע"י בגרות כי אין להאב כח למוכרה יותר מזה כדחזינן מזה שהיא יוצאת מהאב בבגרות. וצ"ע דא"כ למה לעיל בדף ד' הוצרכו ללמוד מק"ו מסימנים שבגרות מוציאה מרשות אדון, הלא פשיטא דהכי הוא משום שלא מכר האב יותר מזה, וכן לפי סברתו צ"ע למה לא מהני טעם זה כדי לומר שמיתת האב תוציא מרשות האדון וכמו שהקשינו בתחילת האות.

רכ) מיתה שמוציאה מרשות אב אינו דין שמוציאה מרשות אדון.

פירש"י שמאי דאמרינן שמיתה מוציאה מרשות אב הכוונה היא למה שאין האב מוריש אותה לבניו לענין מעשי ידי' ומכירה לאמה, ומשמע שאם האב הי' שפיר מוריש אותה, אז הי' נקרא שבאמת אין היא יוצאת

מרשות האב. ולכאורה צ"ע דהא גם אם הוא מורישה לבניו הרי היא יוצאת מרשותו. מיהו יש לבאר על פי מה שצדדתי בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות ק"י שתמיד כשאדם מת, ובניו יורשים אותו, אין הכוונה שהתורה היא שנותנת את הנכסים להבנים, אלא המת עצמו יש לו דין מוריש ומקנה, דלפ"ז כשבניו אינם יורשים הרי זה שפיר נקרא שיש כאן הפקעת כחו וביטול רשותו יותר מהיכא שהם שפיר יורשים אותו.

גם יש לבאר שאם בניו היו יורשים את הבת, אז בכלל לא ה' נחשב שהיא יוצאת מרשות האב, והיינו על פי מה שצדדתי בספרי על ב"ב שם באות ה' דשאני ירושת הבן משאר כל הירושות בזה שבבן הרי זה נקרא שהבן עומד במקום האב ממש ואין זה נקרא העברה לרשות אחרת.

דף ט"ז ע"ב

(רכא) ד' מעניקים להם וכו' ואם איתא ניתני נמי מיתת האב, וכ"ת ה"נ תני ושייר.

א. צ"ע איך שיך לומר כאן תנא ושייר הלא יש להקשות על זה מאי שייר דהאי שייר דהא אזלינן השתא דשפיר תני גבי איש מיתת האדון של נרצע. והמהרש"א תי' דשייר יובל של רציעה. מיהו לכאורה צ"ע איזה מין שייר הוא זה הלא כבר קתני יובל של עבד רגיל וא"כ למה לו להתנא לשנות גם יובל של נרצע, דבשלמא לפי מאי דמסקינן דלא תני מיתת האדון של נרצע, התם שפיר אמרינן בגמרא שתני גם יובל של

עבד רגיל וגם יובל של נרצע והיינו משום שרצה התנא לאשמועינן בזה שגם לנרצע יש הענקה, אבל השתא דאזלינן דתני מיתת האדון של נרצע א"כ למה לן למיתני גם יובל של נרצע דלמה היינו חושבים שיציאת יובל של נרצע שאני משל עבד רגיל עד שש.

ב. ועכ"פ גם להלן בהמתיב רב עמרם אמרינן דכ"ת תנא ושייר וגם שם יש להקשות כהנ"ל דמאי שייר דהאי שייר. ועי' בע"י בסוף דף כ"ה של הספר שר"ל שהשייר הוא שטר, ונקט בזה הע"י שגם היוצא בשטר שחרור יש לו הענקה (וכ"כ המנ"ח בריש מצוה תפ"ב). מיהו יש לפקפק בזה כי אולי רק היכא שהוא יוצא מצד התורה בעל כרחו של האדון הרי האדון חייב להעניקו, אבל לא היכא שהאדון מוציאו מדעתו, כי בכה"ג יש לומר שכיון שהוא נותן לו את חרותו מדעתו אינו צריך גם להעניקו. ועכ"פ עי' בע"י שם שהקשה שא"כ אחרי שאומרים והא ארבעה קתני ושא"א לומר תני ושייר א"כ למה באמת לא תני שטר. ותי' משום דהוי "כ"ש מהנך דמאי שנא". וחזינן דס"ל סברא הפוכה ממה שכתבנו, והיינו שאם הוא מוציאו מדעתו א"כ כ"ש שהדין נותן שיעניק לו.

והנה התוס' רי"ד כאן בדף ט"ז (עי' היטב בדבריו) וכן המהרי"ט במהדורא שני' על המשנה כתבו שיציאת שטר הרי היא ביסוד דינה סוג מסוים של יציאת גרעון כסף, ונראה דס"ל שהאדון מוחל את החוב ע"י השטר וממילא הרי זה כמו ששילם העבד את החוב (עי' בזה לעיל באות רט"ו). וראיתי בספר ענפי ארז שכתב שלפ"ז לא יהי' חיוב של הענקה היכא שהוא יוצא

בשטר כמו שאין חיוב של הענקה כשהוא יוצא בגרעון כסף, ואתי שפיר למה לא הזכיר הרמב"ם שמעניקים להיוצא בשטר*). מיהו יש לעיין בזה כי הטעם שכתב הרמב"ם בפ"ג הי"ד למה אין מעניקים להיוצא בגרעון כסף לא שייך בשטר דעיי"ש שכתב דהיינו משום שהעבד הוא שפעל את השילוח (ועיין לעיל באות רי"ח שכתבנו עוד ביאורים ביסוד הדין של יציאת שטר ולא שהוא מועיל מדין גרעון כסף, והיינו שהוא בגדר שטר קנין שעל ידו העבד קונה את עצמו מהאדון, א"נ שהשטר פועל חלות מחודשת של שחרור).

ועכ"פ לפי מה שצדדנו לומר שכשהוא מוציאו בשטר שחרור אין חיוב להעניק א"כ לכאורה יוכל האדון תמיד לפטור את עצמו מהענקה ע"י שיוציאו בשטר רגע אחד לפני שש או יובל. ויש לפלפל באם שטר שחרור מהני בע"כ של העבד דהיינו אם בעינן שיקנה את השטר ואין זכי' בע"כ או האם זה כמו גט ושטר שחרור של עבד כנעני דכתב הקצה"ח בסי' ר' סק"ה שסגי להו בנתינה ולא בעינן זכי', והמקנה בד"ה אלא שחרור וכו' כתב דמהני רק מדעתו. ועיין בזה לעיל באות רי"א, ורט"ז סק"א, ורי"ז.

רכא*) הענקה במיתת האדון.

עי' ברש"י בד"ה ד' מעניקים להם וכן בד"ה שלשה וכו' דמשמע שאפילו אם מעניקים להיוצא במיתת האדון אבל הרי זה רק בנרצע שאינו עובד לא את הבן ולא את הבת, אבל לא בעבד עברי שיוצא במיתת האדון כשאינו בן, וצ"ע מה הוא החילוק.

*) והרי לעיל באות רט"ו הראנו שגם הרמב"ם

ועיין בזה לעיל בכרך א' בההערה על אות ט"ו.

שו"ר בהגהות תועפות ראם על היראים בסי' קל"ט אות ב' שרצה להוציא כהנ"ל מדברי הספרי, דהיינו שלנרצע שיוצא במיתת האדון מעניקין משא"כ לעבד עברי רגיל שיוצא במיתת האדון כשאינו בן (ודלא כהמנחת חינוך שהביא שכתב שגם בכה"ג מעניקין), ועיי"ש בהטעם שכתב לחלק, ודבריו צ"ע.

רכב) תד"ה מה לסימנין.

עיין בדבריהם שהקשו שנילף ק"ו משש ויובל שאין מוציאים מרשות האב ומוציאים מרשות האדון, מיתת האב שמוציאה מרשות האב אינו דין שמוציאה מרשות האדון, וכתבו תוס' דאיכא למימר מה לשש ויובל שכן מוציאים בע"ע תאמר במיתת האב שאינה מוציאה בע"ע, וכתבו על זה דאיכא למימר סימנין יוכיחו שאין מוציאים בע"ע ובכל זאת הרי הם מוציאים מרשות האדון, ולא משמע שכוונת תוס' במה שכתבו סימנין יוכיחו היא שנילף מסימנין אלא משמע שהכוונה היא שסימנין יוכיחו שהעובדא שדבר מסוים אינו מוציא בע"ע אינו מפריע. ולכאורה צ"ע מה שייך לומר שסימנין יוכיחו שאין מוציאים בע"ע, הלא לא שייך במציאות יציאה של סימנין בע"ע שהרי ע"ע נמכר רק כשהוא גדול אבל הרי שפיר יתכן שמיתת האב תוציא בע"ע וא"כ מכיון שאינה מוציאה אולי הרי זה שפיר נחשב גריעותא.

מיהו יש לעיין במה היא כוונת הך פירכא

סובר ששטר שחרור מהני מדין מחילת חוב.

של מה לשש ויובל שמוציאין בע"ע, דמצד אחד יש להבין שהכוונה היא כך, שמכיון שהם מוציאין בע"ע א"כ הרי זה מראה שיש בהם עדיפות מסוימת אשר בגלל העדיפות ההיא אמרה התורה שיוציאו בע"ע וא"כ אולי הטעם שהם מוציאין באמה העברי' הרי זה ג"כ משום העדיפות הנ"ל, אבל מיתת האב אינה מוציאה את האמה מרשות האדון כי אין בה העדיפות הנ"ל דהא חזינן שאינה מוציאה בע"ע, וא"כ לפ"ז קשה באמת לומר שסימנין יוכיחו שאין מוציאין בע"ע ומוציאין באמה העברי' כי יתכן שהטעם שסימנין מוציאין באמה העברי' הרי זה משום שגם לסימנין יש את העדיפות הנ"ל, רק שבכל זאת אין הם מוציאין בע"ע כי לא שייך כן במציאות וכמו שהערנו, אבל מיתת האב מכיון שהיתה יכולה להוציא בע"ע ואינה מוציאה הרי זה מראה שאין בה את העדיפות הנ"ל וא"כ גם באמה העברי' לא תוציא.

ועוד קשה דגם בנוגע למיתת האב לא שייך לומר שתוציא בע"ע דהא מה לו ולאביו הלא כבר גדול הוא, וא"כ אין כאן פירכא.

ברם יש דרך אחרת איך להבין את הפירכא של מה לשש ויובל שכן מוציאין בע"ע, והיינו דזה גופא שהם מוציאין בע"ע הרי זה נחשב לעדיפות וסיבה שיועילו גם באה"ע משא"כ מיתת האב מכיון שאין בה סיבה זו ממילא אכתי נימא שאין היא מוציאה באמה העברי'.

ולפ"ז שפיר י"ל ג"כ שסימנין יוכיחו כי אע"פ שא"א במציאות שיוציאו בע"ע אבל מ"מ מכיון שסוף סוף אין הם מוציאין בע"ע הרי יוצא שחסירה כאן הסיבה שיועילו

באה"ע ובכל זאת חזינן שהם שפיר מוציאין באה"ע.

וע"ע בענין "יוכיח" כזה לעיל באות מ"ב.

רכג) תד"ה והתנחלתם.

עיין בדבריהם שהקשו בשם הר"י מקורביל דל"ל דרשה הלא מכיון שידעינן שמעשי הבת להאב מההיקש לאמה, דכמו שאמה מעשי ידי' להאדון כמו כן מעשי ידי הבת לאבי', א"כ דיו לבא מן הדין להיות כנדון דכמו שבאמה אין האדון מוריש אותה לבנו ה"ה שאין האב מוריש אותה לבנו. ותירצו תוס' וז"ל, וי"ל הני מילי גדולה הוא דנפקא לן מלאמה אבל קטנה לא נפקא מלאמה אלא מסברא דהשתא זבוני מזבין לה וכו' ולהכי איצטריך והתנחלתם עכ"ל. ויש לעיין דהנה מדברי תוס' משמע שרק הם עצמם תירצו את תירוצם הנ"ל שבעינין והתנחלתם אותם בשביל קטנה, אבל הר"י מקורביל עצמו לא תי' כן, וצ"ע למה לית ליה תירוץ זה שהוא נראה תירוץ פשוט.

וי"ל דהיינו משום דס"ל דאחרי שידענו שאין האב מוריש זכותו בבתו נערה לבניו, תו איכא למילף מזה דה"ה לבתו קטנה.

מיהו יש להקשות על זה דאיך שייך ללמוד קטנה מנערה הלא י"ל שבקטנה יש לו יותר זכויות כדחזינן מזה שהוא יכול למכור את בתו קטנה אבל לא את בתו נערה.

מיהו י"ל דס"ל להר"י מקורביל דמה שאינו מוכר את בתו נערה אין זה משום חלישות בכח האב אלא הטעם הוא משום שהיא יוצאת בסימנים מהאדון דמכיון שלא תוכל להתקיים אצל האדון מש"ה אין

המכירה חלה מתחילה (עי' בערכין דף כ"ט ע"ב).

רכד) יצא בורח ויוצא בגרעון כסף שאין שילוחו מעמך.

עי' ברש"י שפי' שלא מיקרי שילוחו מעמך משום שאינו "מדעתך אלא מאליהם". ולכאורה יש לתמוה, דהא גם שש ויובל אינם מדעתך אלא מאליהם, ועוד דהא אמרינן לקמן שבורח איירי בכרח ופגע בו יובל וא"כ למה אין זה נקרא שילוחו מעמך כמו היכא שלא ברח.

ובלא דברי רש"י הי' נראה לפרש שהכוונה בבורח היא שאין שילוחו בשעה שהוא נמצא עמך שהרי כבר ברח.

והרמב"ם כתב שבגרעון כסף הטעם הוא משום שאין זה נקרא שהאדון שלחו חפשי כיון שהעבד הוא שפעל את השילוח, וכן בבורח אין זה נקרא שהאדון שלחו חפשי כיון שכבר ברח ואינו נמצא אצלו.

ועכ"פ לפי הטעמים הנ"ל יוצא שאם חזר קודם יובל והי' באמצע ההשלמה שפיר יש לו הענקה. מיהו הרש"ש בריש דף י"ז כתב שהי' נראה לו לפרש שמאי דממעטינן בורח הרי זה איירי באמת כשחזר לפני היובל והי' באמצע ההשלמה. ועי' עוד בזה בתוס' ר"י הזקן.

והנה לא הבנתי את מה שכתב הרמב"ם שבגרעון כסף אין זה נקרא שהאדון שלחו חפשי משום שהעבד פעל, דהא לכאורה צריכים להבין למה בשש ויובל הרי זה נקרא ששלחו חפשי הלא גם שם נהי שאין השילוח מכח העבד אבל הרי גם אינו מכח

האדון אלא מכח דיני התורה וא"כ למה זה נקרא שהאדון שלחו חפשי, ובע"כ צ"ל שהרי זה נקרא ששלחו חפשי משום זה לחוד שאין הוא מעכב את העבד מלצאת אלא הרי הוא נותן לו לצאת כדין התורה, וא"כ גם בנוגע ליוצא בגרעון כסף י"ל כהנ"ל דהיינו שהרי זה נקרא שהאדון שלחו חפשי משום זה שאין הוא מעכב את העבד מלצאת.

דף י"ז ע"א

רכה) בענין בורח, וכן בורח ופגע בו יובל.

עיין בגמ' דאמר רב ששת הכא במאי עסקינן כגון שברח ופגע בו יובל, מהו דתימא הואיל ואפיק ל' יובל שילוחו מעמך קרינן ב' ולא נקנסי' ונעניק ל' קמ"ל. וכתב הריטב"א דהכא עדיף מברח בתוך שש כי התם לא יצא העבד בכלל לחירות כי עוד לא עבד שש אבל הכא הרי שפיר חלה היציאה של יובל ומש"ה הוי ס"ד שנעניק לו. מיהו צ"ע למה צריכים למעט בכה"ג מצד שאין זה נקרא שילוחו מעמך, דאם נאמר שאינו חייב להשלים לאחר שחל היובל א"כ תיפוק ל' משום שבכלל לא גמר לעבוד את הזמן שהי' עליו לעבוד, ולא קרינן ב' "כי משנה שכר שכיר עבדך", דכי יעלה על הדעת שנעניק לו לאחר שלא קיים את דיני העבדות שלו והפסיד את האדון, ועוד דמשמע שמה שאין מעניקים לו הרי זה בגדר קנס, וצ"ע כהנ"ל למה לא מדינא. ואם נאמר שהוא חייב באמת להשלים א"כ פשיטא ופשיטא שלא צריכים פסוק להיכא

שלא השלים, ולאחר שישלים לכאורה שפיר יקבל הענקה ולא שייך למעט בכה"ג.
 מיהו עיין ברש"י שכתב שפגע בו יובל "אחרי כן למחרת", ובתוס' ר"י הזקן הגירסא בדבריו היא שפגע בו יובל "מיד למחרת", ואולי פ"י כן משום שהוקשה לו כהנ"ל שגם לאחר שפגע בו יובל הרי הוא חייב להשלים ואז באמת מעניקים לו, ואם לא השלים לא בעינן קרא למעט שאין מעניקים לו, ומש"ה פ"י דאיירי באופן שברח בסוף היום האחרון באופן שלא גרם על ידי זה להאדון שום הפסד מלאכה, ואין כאן חסרון עבדות רק שקמ"ל שבכל זאת קנסינן ל"י.

מיהו צ"ע דא"כ למה לן לאוקמי באופן שברח ופגע בו יובל הלא ה"ה שאפשר לאוקמי גם בברח ופגע בו שש ובאופן שברח בסוף שש וכהנ"ל.

מיהו אולי י"ל שבנוגע לשש מכיון שלא נשאר שום זמן ששייך לעבוד א"כ הרי הוא יוצא באמת לאלתר אע"פ שלא נשלם הזמן של שש שנים בדיוק, משא"כ בנוגע ליובל בעינן שתתקדש שנת החמשים ולכן בנוגע ליובל שפיר י"ל דאיירי באופן שברח בסוף היום האחרון בשעה שכבר אין שהות ביום לעשות מלאכה.

מיהו צ"ע דהיכא שברח בסוף היום האחרון ולא גרם להאדון שום הפסד מלאכה א"כ קשה באמת להבין למה קנסינן ל"י דהא לא גרם להאדון שום הפסד, ולמה זה גרע מהיכא שברח זמן רב לפני יובל ושוב השלים.

שו"ר בשיטה שלא נודעה למי דלא ככל הנ"ל, דעיי"ש שכתב דאיירי באמת באופן שהשלים וז"ל, ונראה דקס"ד נעניק ל"י והוא

ילך וישלים שיעור ימים שהי' לו להשלים עד היובל, או נפחות לו הענקתו שיעור השלמה דאיבעי ל"י לאשלומי, קמ"ל דאין מעניקין לו ואע"פ שהשלים אחר היובל עבודת הימים שברח מהם (אין מעניקים לו) דכי מטא יובל לא אחייב ל"י להעניק שלא הי' שילווחו מעמך, והשתא נמי דמשלים בתר יובל מה שברח מהם, כי נפיק אין שילווחו מעמך מחמת שש, דהא לא עביד גבי' שש, אלא שילווחו מחמת יובל שעבר, ובההיא שעתא לא אחייב ל"י בהענקה, ואפשר לחלוק על זה ולומר דיובל זמן חירות לכל הוא ואם ברח ופגע בו יובל אין חייב להשלים כלום אחר היובל וכו' עכ"ל.

והריטב"א כתב וז"ל, ואפילו את"ל דבתר יובל כייפינן ל"י להשלים מה שברח, ההיא לאו בתורת עבדות הוא אלא מדין תשלומין כפורע חובו וכי משלים ליכא שילווח עבד דנעניק ל"י דבן חורין גמור הוא מקודם לכן עכ"ל.

מיהו מדברי השיטה שהבאנו משמע שהתשלומין הם משום דיני עבדות, ולא מדין פריעת חוב בעלמא, אלא הרי הוא נקרא עוד בגדר עבד, ולאחר שהשלים הרי זה נקרא שעכשיו קיים את הדין עבדות שלו, ומש"ה כתב דשפיר הוה ס"ד שנעניק לו, רק שבכל זאת אין מעניקים לו משום שלא פעל הדין של יובל בשעתו אלא רק אח"כ, וצ"ע. גם י"ל שכוונת רש"י היא רק לומר דאיירי באופן שפגע בו יובל לפני שחזר להאדון משום שאם חזר להאדון קודם שפגע בו יובל אז שפיר יש לו הענקה. ועיין בזה בהאות הקודמת.

ומעתה יש לבאר את סברות המחלוקת שהבאנו באם ברח ופגע בו יובל חייב

פדין כשיעור דמי עבודתו שהי' יכול אז לעבוד.

רכו) דברי הריטב"א על ברה ופגע בו יובל.

ע"י בריטב"א שכתב וז"ל, ואפילו את"ל דבתר יובל כייפינן ל"י להשלים מה שברח, ההיא לאו בתורת עבדות הוא אלא מדין תשלומין כפורע חובו, וכי משלים ליכא שלוח עבד דנעניק ל"י, דבן חורין גמור הוא מקודם לכן, מ"מ נראין הדברים דכיון שפגע בו יובל ויצא לחירות שוב אינו משלים ואפילו מדין פרעון חוב ותשלומין דמה שברח ונתבטל אינו אלא גרמא בעלמא כמבטל כיסו ביתו ושדהו של חבירו שהוא פטור, וכן הוא דעת מורי רבינו נר"ו עכ"ל.

והנה הכ"מ בפ"ב מהל' עבדים ה"ד הביא שהסמ"ג פוסק כהירושלמי שסובר שיובל אינו מוציא את הבורח, ותמה עליו למה לא פסק כהבבלי דמשמע דיובל שפיר מוציאו וכדאמרינן הואיל ואפיק ל"י יובל וכו'. והלח"מ פ"י שהסמ"ג מפרש שכוונת הגמ' היא לומר דקמ"ל שבאמת לא מפיק ל"י יובל, ותמה המל"מ על הלח"מ דא"כ הדרה קושיא לדוכתה דהשלמה בעי ולאחר השלמה פשיטא שיעניקו לו, והסיק המל"מ שכוונת הסמ"ג היא שגם לפי הבבלי אכתי צריך להשלים מדין פריעת חוב (מיהו ע"י במה שהבאתי בהאות הקודמת מהשיטה שלא נודעה למי), וצ"ב במה פליגי ומה הן הסברות של שני הדרכים הנ"ל בענין אם חייב להשלים מדין פריעת חוב או לא.

ונראה דפליגי במה היא הכוונה שע"ע גופו קנוי, דהנה לעיל באות רט"ו הבאנו

להשלים מדין עבד או לא. ונראה שזה תלוי באיך נבין את הדין דילפינן מקרא דשש שנים יעבוד שהבורח לפני שש חייב להשלים, דאם נאמר דהיינו משום שעוד לא יצא בכלל לחירות וכמש"כ הריטב"א כי לא נקרא שהגיע שש כי הכוונה ביציאת שש היא לשש שנות עבודה ולא לשש שנים מזמן המכירה וקמ"ל הפסוק של שש שנים יעבוד שזוהי הכוונה ביציאת שש, א"כ א"א ללמוד מזה ליובל כי מהיכא תיתי לחדש שלאחר יציאת יובל הרי הוא חייב להשלים מדין עבדות, הלא כבר חלה מציאות של שנת היובל, אבל אם נאמר שהכוונה בשש היא לשש שנים משעת המכירה וקמ"ל הפסוק של שש שנים שאע"פ שהיתה כאן מציאות של שש אבל בכל זאת יש עליו חיוב של השלמה, א"כ שפיר יש ללמוד מזה ליובל. מיהו לפ"ז צ"ע למה לא העמידו בברה ופגע בו שש.

וע"י בלשון רש"י בד"ה השלמה בעי שכתב שלאחר שהשלים הרי הוא כיוצא בשנים ומעניקים, הרי שלא כתב שהרי הוא יוצא בשנים אלא כתב שהרי הוא כיוצא בשנים, ומשמע דס"ל שהזמן של שש אינו שש שנים של עבודה, דהא אילו כן הרי הוא עכשיו ממש בגדר יוצא בשנים, וא"כ משמע דס"ל שהזמן של שש הרי הוא שש משעת המכירה ולכן כאן אינו ממש בגדר יוצא בשנים אלא הרי הוא כיוצא בשנים.

וע"י בהמקנה בדף ט"ז ע"ב בסד"ה ענק אמה עברי' וכו' שנוקט שחובת השלמה הרי היא בגדר חיוב בפני עצמו כיון שאינה העבדות עצמה, ואינו יוצא אז בגרעון כסף, שהוא כשיעור דמי קנייתו, רק יש לו דין

סוברים שהכוונה היא שגופו קנוי לענין מלאכה, ולפ"ז הרי זה כמו כל קנין כסף שאם אח"כ המוכר לא נתן להקונה את החפץ הרי הוא מתחייב להחזיר את הכסף, וא"כ גם כאן אם ברח העבד ופגע בו יובל אין זה בגדר מבטל כיסו של חברו אלא הרי העבד בגדר מוכר שלא נתן להקונה את החפץ, והרי הוא חייב או להחזיר את הכסף שהוא כנגד הזמן שלא עבד או לעבוד.

והריטב"א קאזיל לשיטתו דס"ל שעבד עברי גופו קנוי אין פירושו לענין ממון, אלא בנוגע לממון נקטינן שיש עליו רק חוב בעלמא לשלם או לעבוד, ומאי דאמרינן גופו קנוי הכוונה היא לקנין איסור דהיינו לזה שהוא מותר בשפחה כנענית בגלל האדון, אבל המלאכה הרי היא רק בגדר חוב, דלפ"ז צודק הריטב"א דהיכא שברח ופגע בו יובל אינו חייב להשלים, והיינו משום שע"י שפגע בו יובל הרי נתבטל החוב, וגם אין לחייבו עבור זה גופא שהעבד גרם את ביטול החוב כי זהו רק בגדר מבטל כיסו של חברו.

וצריך חיפוש כעת מה היא שיטת הסמ"ג לענין גופו קנוי.

רכז) בענין ברח וחלה.

עיינ בתוס' ר"י הזקן שהביא מהירושלמי שאם ברח ואח"כ חלה הרי הוא חייב להשלים כי יכול האדון לומר אילו היית אצלי לא היית חולה, וכן אם חלה וברח כשהוא חולה יכול האדון לומר אילו היית אצלי היית מתרפא מהרה. וצ"ע הא עכ"פ הרי זה ספק ואיך רשאי האדון להעבידו מספק, דלפי השיטה שהבאנו לעיל באות

רט"ו שאין להאדון שום קנין הגוף בהעבד לענין ממון אלא יש על העבד רק חוב לעשות מלאכה בשביל האדון א"כ איך יכול האדון לגבות חובו בטענת ספק, ואפילו אם נאמר כהשיטה שהבאנו שהרי זה נקרא שהעבד הוא בגדר משכון עבור החוב, וכן אפילו אם נאמר כהשיטה שהבאנו שעבד עברי גופו קנוי פירושו הוא שגופו קנוי ממש להאדון לענין מלאכה אשר לפ"ז יוצא שמהות הספק היא בענין למי שייך העבד, גם לפ"ז קשה למה זוכה האדון הרי אין האדון מוחזק בהעבד אלא העבד הרי הוא מוחזק בעצמו.

איברא, לפי השיטה שהכוונה בע"ע גופו קנוי היא לענין מלאכה נראה ששפיר יש להמציא טעם למה בברח וחלה זוכה האדון, דהנה אם נאמר שגופו קנוי לענין מלאכה א"כ נראה לומר שכשהוא בורח הרי הוא כמו גזלן שגוזל חפץ מהאדון והרי הוא קונה בעצמו קנייני גזילה, דהא מה שהוא מוחזק בעצמו הרי זה בגדר קנין גזילה וכמש"כ תוס' בדף ט"ז ע"א שאין לך קנין גדול מזה (וע"ע באות רי"ז בשם האמרי משה), וא"כ הרי הוא חייב באחריות כדין כל גזלן, ומש"ה הדין נותן שיהי' חייב אם הוא חלה. מיהו הירושלמי לא אמרה טעם זה, ועוד דהא טעם זה שייך גם אם הי' ברור שהי' חולה גם אצל האדון, שהרי גזלן חייב באחריות גם אם אירע אונס שהי' אירע גם אצל הנגזל וכמו מתה כדרכה. ועוד דטעם זה לא שייך על היכא שכבר הי' חולה בשעה שברח והרי גם בכה"ג מחייבו הירושלמי להשלים. ועוד דלפי תוס' לעיל בדף ז' ע"א שכל אדם הוקש לקרקע ולא רק ע"כ (ודלא כרש"י שם שלאדם יש דין של מטלטלין)

כדברי תוס' עכ"ל. ומבואר פירוש אחר ממה שכתבנו, והיינו שלעולם י"ל שע"ע גופו קנוי גם לענין ממונות, רק שגם בשכירות הרי זה כך שגופו קנוי למלאכה לזמן השכירות. וע"ע בפ"י.

רכט) בענין הילפותות של שיעור הענקה.

ע"י בגמ' דמייתנין דת"ר כמה מעניקים לו ה' סלעים מכל מין ומין שהן חמש עשרה סלעים דברי רבי מאיר. ובגמ' אמרינן שר"מ יליף ריקם ריקם מבכור, וצ"ע אמאי לא הזכיר ר"מ בדבריו "כבכור" וכמו שהזכירו ר"י ור"ש "כעבד" ו"כערכין" (וע"י רמב"ן). ועוד צ"ע דעיין ברש"י שכתב על דברי רבי יהודה שבגמ' יליף טעמא, וצ"ע למה לא כתב כן כבר על שיטת ר"מ. ואולי הרי זה משום שרק ר"י הזכיר בתוך דבריו דמיון להלכה אחרת, דהיינו מה שאמר "כעבד", אשר לפ"ז דברי ר"י נראים בלתי מוסברים מה היא השייכות בין הענקה לשלשים של עבד ומש"ה הוצרך רש"י לומר שבגמ' מפרש טעמא (וכוונתו היא גם על דברי ר"ש שהזכיר אח"כ), אלא שהא גופא צ"ע וכמו שהערנו כבר, למה לא הזכיר רבי מאיר מהיכן הוא לומד.

ונראה דהיינו משום שמה שר"מ לומד ריקם ריקם מבכור אין הכוונה לג"ש ממש אלא הכוונה היא ללימוד סתום מן המפורש מה נקרא בתורה ריקם, ולכן לא קאמר רבי מאיר "כבכור" משום שלאחר הגילוי הרי זה ממש פירוש המלה של ריקם כאן, ואין זה בגדר ילפותא מבכור, אלא בככור גילתה לנו התורה שזהו הפירוש בריקם, אבל לאחר הגילוי יוצא שהכא גופא כתיב ט"ו סלעים

א"כ צריך לצאת שאין ע"ע נגזל כמו שאין קרקע נגזלת.

רכח) תד"ה חלה.

וז"ל, יש שהיו רוצים לומר שאותם שכירים מלמדי תינוקות אם חלו חצי הזמן לא יהיו משלימים את הזמן כמו ע"ע דהכא ויטלו כל השכירות כיון שהיו אנוסין וכו', וקשה וכו', דאין לדמותן כלל לע"ע, דע"ע גופו קנוי לאדונו הלכך חלה שלש אינו חייב להשלים דאין יכול לעשות מלאכה יותר מיכולתו, אבל מלמד אין גופו קנוי אלא שכר עצמו ללמוד עד הזמן וכו' עכ"ל. והנה סברת תוס' אתי שפיר רק לפי הדרך שהבאנו לעיל באות רט"ו שע"ע גופו קנוי פירושו הוא לענין ממון, דהיינו שגופו שייך להאדון לענין מלאכה וכמו שביארנו שם, וא"כ בדעת היש שהיו רוצים לומר י"ל שהם סוברים כהדעה שהבאתי שם שאין להאדון שום קנין בגוף העבד לענין ממון אלא יש חוב על העבד לעשות לו מלאכה ומש"ה הרי זה שפיר דומה לשכיר.

מיהו ע"י בקו"ש באות קי"ד שכתב וז"ל, זו (היש שהיו רוצים לומר) דעת מהר"ם מרוטנברג שו"ת סי' פ"ה, וכן דעת רבינו שמשון שם סי' שפ"ה דמדמין שכיר לעבד עברי, דשכירות ליומא ממכר הוא, ומהאי טעמא כתב שם הר"ח דאינו חייב להשתכר בשביל מזונו דונמכר בגניבתו ולא בחובו, וכן כתב בשו"ת הרא"ש בכלל ס"ח, אבל לפי מה שכתבו כאן בתוס' דאין לדמות שכיר לעבד א"כ אין ראי' מהא דאינו נמכר בחובו שלא יתחייב להשכיר עצמו, דאין זו מכירה, וע"י בהגהות מיימוניות בפ"ב מהל' אישות תשובת ר"ת דשכיר מיקרי עבד שלא

ולכן לא אמר ר"מ "כבכור", אבל מה שר"י יליף נתינה נתינה מעבד הרי זה בגדר ילפותא ממש מעבד, ולעולם השיעור של ל' כתוב רק שם ולא כאן בהענקה (דהא אין לומר שגם זה הרי הוא גילוי שנתונה פירושו הוא ל', דזה אינו, דהא לא חזינן שם כלל שפחות מל' לא מיקרי נתינה, אבל שפיר חזינן גבי בכור שפחות מחמש מיקרי ריקם). ועל פי זה יש ליישב את קושיית תוס' כאן, דעי' בדבריהם שהקשו למה לא תירצה הגמ' שר"ש לומד מערכין ולא מעבד משום דכתיב אשר ברכך כמו שאנו אומרים שרבי מאיר לומד מבכור ולא מראי' משום אשר ברכך, ומעתה לפי דברינו הנ"ל נראה שלק"מ והיינו משום שכבר ביארנו שכוונת רבי מאיר היא ללמוד סתום מן המפורש, וזה הרי אינו בגדר ילפותא שהתורה עשתה, אלא הרי אנחנו בעצמנו צריכים לקבוע מצד הסברא את הפירוש של המלה ריקם (וכן לפי ר"ש נקטינן שהתורה רק קבעה ג"ש לפרשת ערכין, והרי אנו בעצמנו צריכים להחליט מצד הסברא מאיזה ערך מסתבר יותר ללמוד), וא"כ בזה אמרינן שעל ידי הכלל של אשר ברכך גילתה לנו התורה דרך איך להחליט את הדבר, אבל בנוגע לאם ללמוד נתינה נתינה מעבד או מערכין הרי אין זה תלוי בסברא דידן, אלא התורה קבעה כאן ג"ש ואנן לא ידעינן איזו ג"ש קבעה התורה, וא"כ על זה לא נקטינן שגם התורה קבעה את הג"ש שלה על פי הכלל של אשר ברכך.

ועכ"פ לא משמע מתירוצם של תוס' שכוונתם היא לדרכנו הנ"ל. ועיי' במהרי"ט כאן שפירש שכוונת תוס' היא כך, דלעולם גם מה שר"מ לומד ריקם ריקם הרי זה

בגדר ג"ש רגילה, רק דשאני בשיטת ר"מ דכתיב חד ריקם בין על עולת ראי' ובין על בכור ואי אפשר באמת לדעת על מה קאי הג"ש, וא"כ גם התורה מתחילה ידעה שלא נדע, וא"כ בזה נקטינן שנתכוונה התורה להורות ע"י "אשר ברכך" מאיפוא ללמוד, אבל בנוגע לנתינה נתינה הרי הסיבה שאין אנו יודעים הרי היא משום שנתעלמה מאתנו ההלכה וא"כ על כגון זה אי אפשר למידרש מאשר ברכך.

והנה לכאורה יש להקשות על דברי המהרי"ט דאם הכוונה כאן היא שנתעלמה מאתנו הקבלה אם ללמוד מעבד או מערכין א"כ למה הוצרכו לתרץ שר"ש לומד מיכה מיכה הלא יכולנו לתרץ שר"ש שפיר ידע בקבלה שהג"ש היא נתינה נתינה מערכין ולא מעבד. ולכאורה מוכח שהגמ' בקושייתה סברה שבאמת לא גילה הקב"ה למשה אלא איזו מלה בתוך הפרשה ניתנה לג"ש אבל לאחר הגילוי הזה הי' מוטל באמת על משה עצמו לברר לאיזו פרשה נתכוין הקב"ה לדמות, וכן משמע מרש"י בד"ה מיכה, וא"כ אכתי צ"ע דנילף מאשר ברכך כמו לפי ר"מ.

והנה לפי שני הדרכים אכתי יש להקשות דכשהקשה הגמ' על ר"מ שאולי סגי בחמש סלעים סך הכל למה לא מתרצינן מאשר ברכך, ויש ליישב.

גם יש להקשות (לפי שני הדרכים) דהנה בגמ' אמרינן שרבי יהודה יליף מעבד משום דתפסת מרובה לא תפסת, והרי לכאורה גם הכלל הנ"ל שייך רק היכא שאנו צריכים לקבוע את הדבר בעצמנו, דאז אמרינן שמתברר לתפוס את המועט כל זמן שאין גילוי מפורש לתפוס יותר מזה, אבל כשאין

ידוע לנו איזו ילפותא קבעה כאן התורה א"כ איך אפשר לקבוע דבר זה על פי הכלל של תפסת מרובה לא תפסת, דהא אולי בכל זאת התורה רצתה חמשים ולא שלשים.

דף י"ז ע"ב

רל) בענין מה שעבד עברי עובד את הבן.

הנה המנ"ח במצוה מ"ב (בדף ס"ד ריש ע"ג) והאור שמח בפ"ב מהל' נחלות ה"א כתבו שמה שע"ע עובד את הבן אין זה מדין פרשת נחלות אלא הרי זה דין חדש מגזירת הכתוב (והאור שמח שם הגדיר דהיכא שאינו מדין פרשת נחלות הכוונה היא שהבן עומד במקום אביו ממש והרי זה כאילו האב עודנו קיים).

ועיינן שם שהוכיחו כן מהא גופא שעבד עברי עובד רק את הבן לחוד ולא את שאר הקרובים. והמנחת חינוך הוסיף להוכיח כן ממה שע"ע של גר צדק אינו עובד אפילו את הבן, דגם מזה מוכח שאינה ירושה רגילה. ועוד כתבו שם נפ"מ בענין זה, והיינו שמאחר שאינו מדין נחלות א"כ אין הבכור נוטל פי שנים בהעבדים העבריים של אביו. והמנ"ח כתב שגם לא יוכל האב לצוות להרבות לבן אחד ולמעט לבן אחר כמו שהוא רשאי לעשות בירושה רגילה.

והנה תוס' כאן הקשו אמאי לא הביאה הגמ' גם את מה שהבן קודם להאח בנחלות, ותירצו שלא הביאה הגמ' אלא הדברים שאין שם להאח כח כלל משא"כ בנחלות הרי גם האח יורש רק שהוא בא אחרי הבן,

וצריכים להבין את כוונת תירוצם. ולכאורה הי' נראה לפרש שכוונתם היא לתרץ שבאמת אין ראי' מנחלות לע"ע כי אולי רק בנחלות בן קודם לאח כיון שנשאר מיהא זכות מסוים גם לאח, אבל היכא שצריכים לבחור או זה או זה אכתי יש לומר שאח עדיף מבן.

מיהו לכאורה אין זו סברא, כי ממ"נ אם בן עדיף מאח א"כ גם כשלא תשאר שום זכות להאח הדין נותן שהבן יהי' קודם, ואם בן אינו עדיף מאח א"כ גם אינו בדין שיקדים לאח.

וביותר נראה לומר שכוונתם לומר שהגמ' בחרה להזכיר רק דברים שדומים ממש להציור של ע"ע, אבל אה"נ מצד איכות הראי' הי' אפשר להביא גם מנחלות, וכן מבואר בשיטה שלא נודעה למי.

מיהו צריכים להבין דלכאורה שייך לומר כהנ"ל רק אם מה שע"ע עובד את הבן אינו בעצמותו מגדר דין ירושה, דהא אם הוא מדין ירושה, רק שהכא מיעטה התורה שהאח אינו יורש, א"כ בודאי נראה שעדיף להביא מנחלות ולהראות שבאותו ענין שאנו דנין בו יפה כח הבן מכח האח (וע"ע בתוס' רי"ד כאן).

ובאמת יש להוכיח גם מקושיית תוס' שהם סוברים שמה שעבד עברי עובד את הבן אין זה בגדר הדין הרגיל של נחלות, והיינו משום שמלשון תוס' בתירוצם משמע שקושיית תוס' היתה רק שנחשיב גם את הדין של נחלות ביחד עם יעוד ושדה אחוזה (דכן משמע מלשון תירוצם שתירצו שלא חשיב אלא וכו'), וכן מתבאר בפירוש מלשונם בפרק יש נוחלין דף ק"ח ע"ב בד"ה שכן וכו' שכתבו שה"ה דהו"מ למיחשב נמי עבד עברי עיי"ש, אבל לכאורה קשה עוד

יותר מזה, והיינו שאם הוי בגדר דין נחלות א"כ היתה הגמ' צריכה להביא רק את הדין של נחלות לחוד, דהא מכיון דהוי מדין ירושה רגילה א"כ פשיטא שצריכים לרבות בן כיון שהוא קודם לאח לענין ירושה, ואם עוד לא יודעים את הדין בירושה, א"כ צריכים לקבוע את הדיון על כל ירושות דעלמא וכמו שעשתה הגמ' במס' ב"ב בריש פרק יש נוחלין עיי"ש, ולמה קבעו את הדברים על ירושת עבד עברי לחוד, וא"כ מזה שלא הקשו תוס' כן לכאורה מוכח לומר שמה שעבד עברי עובד את הבן אין זה משום הגדר הרגיל של ירושה של פרשת נחלות.

מיהו יש לדחות את הראיות הנ"ל כי י"ל שכל הבסיס לומר שמה שע"ע עובד את הבן הרי זה מדין ירושה רגילה, הרי זה רק לאחר שאנו מוצאים שגם בע"ע וגם בנחלות הדין הוא שבן עדיף מאח, דמאחר שחזינן שדיניהם שוה (רק שבע"ע יש גזיה"כ שאח אינו יורש כלל), א"כ מסתבר לומר שמה שהוא עובד את הבן הרי זה מדין ירושה, אבל כל עוד שלא ידענו שבן עדיף גבי עבד עברי, גם לא ידענו שהוא מדין ירושה, ואילו ה' נשאר הדין שע"ע עובד את האח ולא את הבן, אז בודאי היינו נוקטים שאינו מדין ירושה רגילה, וא"כ לפ"ז לא היתה הגמ' יכולה לומר שמרבה אני את הבן משום שהרי זה דין של ירושה ולענין ירושה בן עדיף, דהא עדיין לא ידענו שהוא מדין ירושה, ולכן הקשו תוס' רק שנוכיר גם את הדין של נחלות אבל לא שנוכיח מנחלות לחוד.

וכן על דרך זה יש להבין את כוונת תוס' בריש פרק יש נוחלין שם, דעיי"ש בגמ'

שרוצים להוכיח שבן קודם לאח בנחלות משום שהוא קם תחת אביו ליעוד ולשדה אחוזה, וכתבו תוס' דה"ה דהו"מ למינקט נמי עבד עברי, ולכאורה גם שם קשה כהנ"ל דהא מספיק למינקט רק ע"ע ולהוכיח משם לחודי' דהא גבי ע"ע חזינן שגבי נחלות גופא בן עדיף. מיהו יש לדחות כהנ"ל דכל זמן שלא ידענו שהדין בע"ע שוה הוא לכל הנחלות לא נקטינן שע"ע הוא מדיני נחלות, וא"כ א"א להוכיח שבן יהי' קודם לאח בנחלות ממה שמצינו שהוא עדיף בנחלות גבי ע"ע, דהא עוד לא ידענו שע"ע הרי הוא מדין נחלות.

מיהו מדברי תוס' בערכין דף כ"ה ע"א לכאורה יש להביא ראי' מוכרחת לדברי המנ"ח והאור שמח, דעיי"ש בגמ' דאמרין שמרבה אני את הבן לענין שדה אחוזה שכן קם תחת אביו ליעוד ולע"ע, והקשו תוס' דאמאי לא הזכירו גם שבן קודם לענין נחלות עיי"ש, הרי שהקשו שיחשבו גם ע"ע וגם נחלות, וא"כ מוכח שגם לאחר שאנו יודעים את כל הדינים על בוריים אכתי נקטינן שאינם מגדר אחד דהא אם הם מגדר אחד למה לן למיחשב תרוייהו, וביותר ה' להם לתוס' להקשות שנחשיב נחלות ולא ע"ע כיון שנחלות הרי הוא הדין הכללי, אבל לא ה' להם להקשות שנחשיב את שניהם.

והנה מדברי השיטה שלא נודעה למי כאן נראה ברור שהבין שמה שע"ע עובד את הבן הרי זה באמת מדין נחלות, דעיינ בדבריו שכתב שכל הס"ד לומר שהוא עובד את האח הרי זה רק במקום שאין בן אבל במקום שיש בן א"א לומר שיעבוד את האח

אלא בכה"ג לפי הס"ד לא יעבוד לא את הבן ולא את האח (ועוד כתב דגם אם יש בן לחודי' לא יעבוד את הבן), ובטעם הדבר למה א"א לומר שיעבוד את האח במקום שיש בן כתב דהיינו משום שע"ע הרי זה מדין נחלות ובנחלות אח בא אחרי בן, ודבריו צ"ב, אבל עכ"פ חזינן דס"ל דהוי גדר של ירושה. וז"ל, מרבה אני את האח דהיכא דליכא בן עובד את האח, אבל היכא דאיכא בן אינו עובד את הבן ואע"ג דליכא אח, מיהו ודאי אם הייתי מרבה את האח פשיטא דהיכא דאיכא בן אינו עובד את האח שאין יורש היכא דאיכא בן עכ"ל.

רלא) ע"ע אינו עובד את הבת.

עיי' ברשב"א שכתב שהטעם למה לא מרבינן בת בהדי הבן, הרי זה משום שבת גרעה מבן לענין ירושה, אבל התוס' רי"ד כתב משום שבת אינה מיעדת, ואע"פ שבכלל לא שייך מציאות של יעוד בבת אבל בכל זאת הרי זה נחשב חסרון. ויש לעיין במאי פליגי הרשב"א והתוס' רי"ד.

ונראה שדברי התוס' רי"ד תלויים באיך מבינים את מאי דאמרינן שיש סברא לרבות בן משום שהוא קם תחת אביו ליעוד וכן אח משום שהוא קם תחת אחיו ליבום, דיש לחקור אם הנך דברים הרי הם סימנים של קורבה במציאות, דהיינו שמכיון שקבעה התורה דין של יעוד על הבן ולא על האח הרי זה סימן שהקורבה של בן הרי היא חזקה יותר מהקורבה של אח, דמסתמא בגלל כן קבעה התורה את הדין של יעוד על הבן ולא על האח, או האם לעולם הדין של

יעוד והדין של קם תחת אחיו ליבום הרי הם בחינות עצמיות של קורבה על פי הלכה.

ומעתה אם נאמר שיעוד הרי הוא רק סימן של קורבה במציאות א"כ מכיון שגם לבת יש אותה קורבה כמו בן א"כ מה לי בזה שחסר לה הסימן של יעוד, ולכן הוצרך הרשב"א לומר שמ"מ מכיון שגזרה התורה שתהי' פחותה לענין ירושה אע"פ שקורבתה שוה לשל בן, והי' שייך במציאות שתירש ביחד עם הבן, א"כ הה"נ שגזרה כן התורה לענין ע"ע, אבל אם נאמר שמה שבן קם תחת אביו ליעוד הרי זה דבר עצמי של קורבה על פי הלכה, א"כ נהי שבבת אין מצד המציאות אפשרות של יעוד, אבל בכל זאת סוף סוף חסר לה את הדבר הזה של קורבה ואינו בדין שתשוה לבן וכמש"כ התוס' רי"ד.

ועיי' בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות א' שדנתי בהצדדים הנ"ל בפשט הסוגיא שם.

וע"ע בשיטה שלא נודעה למי כאן שכתב שע"ע עובד את הבת, וכנראה הרי הוא גורס "ולא את האח", וגם המאירי כאן הביא שיטה זו, וכן גורס רגמ"ה כמבואר בדבריו בב"ב דף ק"ט ע"א.

רלב) אמר רבא דבר תורה עובד כוכבים יורש את אביו.

עיי' בגמ' דיליף לה רבא מהא דדרשינן וחישוב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו. ובסוף הסוגיא יליף לה רחב"א בשם ר"י מכי לבני לוט נתתי את ער ירושה. ואמרינן שרחב"א מ"ט לא אמר כרבא מי כתיב

וחישוב עם קונהו ולא עם יורשי קונהו. ונראה שכוונת הגמ' היא שרחב"א סובר שמהפסוק של וחישוב עם קונהו אין הכרח דהא ה"ה שיש לדרוש ולא עם בני קונהו ושמהכא ילפינן שגם בכל מקום גוי אינו יורש את אביו, ומי יימר שצריכים לדייק ולא עם יורשי קונהו וללמוד מזה שבעלמא שפיר יש לו יורשים.

ברם עיין ברש"י דיש לפרש שכוונתו היא ליישב דבר זה שהרי כתב בד"ה דבר תורה וז"ל, מדאיצטריך למעוטי ע"ע עכ"ל, כלומר שמעצם הדרשה מוכח שבעלמא הרי הם יורשים משום שאת"ל שבא הפסוק למעט שאינם יורשים בשום מקום א"כ ביותר הי' ראוי לקבוע מיעוט כזה בתוך פרשת נחלות ולמה קבעה התורה את המיעוט בהדין הפרטי של עבד עברי, וא"כ מדאיצטריך לקבוע כן בע"ע מבואר שבעלמא הרי הם שפיר יורשים.

מיהו אע"פ שרש"י כתב כן בדעת רבא אבל בכל זאת בדעת רחב"א אכתי י"ל כמו שכתבנו, וכ"כ השיטה שלא נודעה למי בריש דף י"ח דהיינו שרחב"א אר"י סובר שמיעט רחמנא גבי ע"ע ומשם איכא למילף באמת לעלמא ולא אמרינן דהו"ל למיכתב המיעוט בפרשת נחלות.

גם יש להסביר את המחלוקת שבין רבא ורחב"א על פי הצדדים שהזכרנו לעיל באות ר"ל אם מה שע"ע עובד את הבן הרי זה בגדר הדין הרגיל של ירושת הבן את האב, רק שהכא מיעטה התורה ששאר היורשים אינם יורשים, או האם זה דין חדש שהוא עובד את הבן שלא מטעם ירושה, דהנה אם נאמר שאינו מטעם ירושה א"כ לא שייך לדייק מוחישוב עם קונהו ולא עם יורשי

קונהו שבעלמא הרי הם שפיר יורשים, דהא י"ל שלעולם גם בעלמא אינם יורשים, והא דאיצטריך למעוטי גבי ע"ע הרי זה משום שבלי הפסוק הו"א שהוא עובד את הבן שלא מטעם ירושה וכמו בישראל, וא"כ אין ראוי מכאן שבעלמא שפיר יש לו יורשים, אבל רבא סובר ששפיר יש ראוי, כי רבא סובר שמה שע"ע עובד את הבן הרי זה שפיר מדין ירושה וממילא שפיר מוכח מהא דאיצטריך למעוטי ע"ע שבעלמא גוי שפיר יורש.

רלג) דבר תורה עובד כוכבים יורש את אביו.

הנה יש לעיין למה נקט רבא רק ירושת הבן את האב, ומהלשון של "ולא עם יורשי קונהו מכלל דאית לי' יורשים" משמע שבאמת גם שאר קרובים יורשים אותו וא"כ למה נקט רבא רק את הציוור של ירושת הבן. ועיין ברמב"ם פ"ו מהל' נחלות ה"ט שפסק שבאמת דוקא הבן יורש את אביו אבל שאר קרובים אינם יורשים, וביאר המ"מ דהיינו משום שלא מצינו סדר נחלות אלא בישראל לחוד ולכן אע"פ שיש ילפותא שיש לגוי יורש אבל בכל זאת נקטינן שהכוונה היא רק להבן ולא לשאר יורשים.

ובאמת עצם הדרשה שמכלל דאית לי' יורשים קאי באמת רק על בן לחוד, דהנה הטעם למה בעינן פסוק כדי לומר שע"ע אינו עובד את הבן של הגוי הרי זה משום שבנמכר לישראל הרי הוא שפיר עובד את הבן, וא"כ יוצא שהדרשה של ולא עם יורשי קונהו באה במיוחד למעט בן, אבל אינה באה למעט את שאר היורשים דהא לשאר

היורשים ליכא אפילו ס"ד שיעבוד אותם, אלא כל הס"ד הרי הוא רק שהוא צריך לעבוד את הבן כמו בישראל, ולכן בעינין קרא למימר שאינו עובד את הבן, וא"כ לפ"ז כשאנו באים לדייק שבעלמא הרי הוא שפיר יורש א"א לדייק אלא על הבן לחוד (א"נ על בן הבן אם נאמר שע"ע עובד גם את בן הבן ע"י בזה בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות ד'. ולפ"ז י"ל שנקט רבא לשון של יורשי קונהו כי כוונתו היא לרבות גם בן הבן, ע"י כעין זה לעיל באות קצ"ב). ועיין בהמקנה על דף י"ח ע"א בד"ה מי כתיב וכו' שדייק כן.

מיהו יש לעיין דהנה מלשון הרמב"ם שם משמע שאפילו בת אינה יורשת אלא רק בן לחוד. ולכאורה יש לעיין למה לא מרבינן גם שהבת תירש ביחד עם הבן, דהא קורבתה שוה לשל הבן, ונהי שבישראל יש גזיה"כ של קדימת הבן אבל בעכו"ם למה נחלק בין בן לבת מאחר שקורבתם שוה ובעכו"ם הרי לא נאמר סדר נחלות, ונהי שביארנו שאפשר לדייק מהפסוק רק בנוגע לבן לחוד שבעלמא הרי הוא שפיר יורש אבל מ"מ מכיון שבת קרובה כמו הבן א"כ אמאי לא נרבה גם בת.

מיהו בספרי על ב"ב בפרק יש נוחלין באות ח' הארכתי לבאר שיש לחקור בנוגע למה שהקדימה התורה בן לבת בנחלות האם זה רק בגדר גזירת הכתוב של קדימה אע"פ שמצד הסברא שוים הם, או האם בן ובת חלוקים הם בעצם מהותם, והיינו משום שאע"פ שמצד קורבתם הרי קורבתם להאב שוה היא אבל בכל זאת בן עדיף משום שהוא נחשב כעומד במקום אביו ממש והרי זה כאילו אביו קיים, וזהו חלק מהמושג של

בן, וזהו הטעם למה הקדימה התורה בן לבת (וע"י במה שהבאנו לעיל בתחילת אות ר"ל מהאור שמח), ועי"ש שהבאנו הרבה מקורות בענין זה, וא"כ לפ"ז שפיר יש טעם לומר שגם בעכו"ם בן עדיף מבת, ולעולם אילו קדימת בן לבת היתה רק בגדר גזיה"כ של קדימה, אז לא הי' בן עדיף מבת בעכו"ם כי הגזיה"כ של סדר נחלות נאמרה רק לישראל, אבל מכיון דהוי משום שבת גריעא במציאות,

א"כ גם בעכו"ם גריעא היא במציאות מבן, וממילא אע"פ שנתרבה שבן יורש אין לנו רשות לרבות גם בת.

מיהו ע"י בקו"ש בב"ב באות שנ"ח מצידד לומר שלפי הרמב"ם גם בת עכו"ם יורשת, ועי"ש במש"כ בביאור דעת הרמב"ם. וגם המנ"ח במצוה ת' כתב שבעכו"ם בת יורשת עם הבן ושכוונת הרמב"ם היא להוציא רק שאר היורשים אבל בת בודאי יורשת עם הבן כי זה שבן לבדו יורש במקום בת הרי זה חלק מהסדר נחלות שנאמר לישראל וממילא אין זה נוהג בעכו"ם, וכתב שדבר זה מבואר בתוס' (וכתב שכעת אינו זוכר את מקום התוס'), ושוב הביא את דברי רש"י ביבמות דף ס"ב ע"א שכתב וז"ל, בנכריותן לאו בני דין נחלה נינהו דבן כבת ובכור כפשוט אבל ירושה נהגא בהו כדאמרינן בקידושין עכו"ם יורש את אביו דבר תורה עכ"ל. וגם הקו"ש לעיל שם באות שנ"ז הביא את דעת רש"י הנ"ל ביבמות שבעכו"ם הבת יורשת יחד עם הבן רק שמ"מ נסתפק במה היא שיטת הרמב"ם לגבי בת. ועוד כתב הקו"ש שמרבינו תם בב"ב דף קט"ו ע"ב מוכח שהוא סובר שבעכו"ם בן קודם לבת.

דף י"ח ע"א

רלה) יש בעברי שאין בעברי.

עיינן ברשב"א ובריטב"א שהקשו למה לא תני רציעה. ותני הריטב"א בתירוצו השני שהטעם למה אין רציעה באשה הרי זה משום שלא שייך אצלה התנאי של אהבתי את אשתי ואת בני, והרי הה"נ שבעברי ליכא רציעה כשלא נשלם תנאי זה, וא"כ נמצא שטעם הדין הרי הוא סיבה צדדית מצד המציאות ואינו משום חילוק יסודי בין עברי לעברי.

והנה לעיל דרשינן שאין רוצעין אמה עברי מקרא דאזנו ולא אזנה, וכן מקרא דהעבד ולא האמה וכמו שהביא הריטב"א עצמו כאן, וקשה למה צריכים את הדרשות האלו תיפוק לי' משום שאין כאן אהבתי את אשתי וגו', וצ"ל דהו"א שההיקש בין עברי לעברי דוחה את מה שלא מתקיים התנאי של אהבתי (דוגמת דברי תוס' בדף י"ד ע"ב בד"ה ולא), רק שלאחר שגלי לן קרא דאינה נרצעת א"כ מעתה י"ל שהטעם הוא באמת משום שלא נתקיים בה התנאי של אהבתי וגו' וכדברי הריטב"א.

רלה) בגניבתו ולא בכפילו, בגניבתו ולא בזממו, בגניבתו כיון שנמכר פעם א' שוב אי אתה רשאי למוכרו.

עיי' בריטב"א שביאר שיש באמת ג' מיעוטים בתוך המלה בגניבתו. ולפי דבריו יש לעיין האם הוא נמכר בחובו או בגזילתו כיון שאין מיעוטים לדברים אלו.

ועיי' בשו"ת הרא"ש בכלל ס"ח אות י' שכתב שכמו שדרשינן בגניבתו ולא בכפילו הה"נ דרשינן ולא בחובו, ומשמע דס"ל שיש כאן רק מיעוט אחד שממעט כל מידי שאינו הקרן של גניבה, אבל לפי הריטב"א שהמציא מיעוט נפרד לכל דבר ודבר א"כ יוצא שאין מיעוט לחובו ולגזילתו וא"כ יש לעיין כהנ"ל מה יהי' בחובו ובגזילתו. ואולי יש ללמדו במה הצד מכפילו וגניבתו וזממו, אבל א"א ללמוד חד מאידך כי יש פירוט, וצ"ע.

ואולי יש לתלות את השאלה הנ"ל אם צריכים למעט במיוחד גם חובו וגזילתו במה הוא יסוד הדין של מה שהוא נמכר בגניבתו, דהנה יש לחקור האם כוונת התורה היא שהוא נמכר עבור החיוב ממון שיש לו או האם הוא נמכר בתורת עונש על העבירה של גניבה שעבר, דאם נאמר שהוא נמכר בתורת עונש עבור העבירה של גניבה וזהו מה שנאמר בונמכר בגניבתו, א"כ פשיטא שלא בעינן מיעוט מיוחד לחובו, אלא גם בלי מיעוט אינו נמכר כי לא עבר על שום עבירה, וכן לגזילתו לא בעינן מיעוט מיוחד כי הרי גזילה היא עבירה אחרת ולא העבירה של גניבה, והא דבעינן מיעוט לזממו הרי זה משום שהכוונה היא להיכא שהעיד על אחד שגנב והוזם וכמש"כ רש"י, דאז ס"ד שהעד נמכר משום שזה הי' הזממה שלו, וכדרך זה כתב השיטה שלא נודעה למי כאן שלזממות אחרות ולחובות וכן לגזילות לא בעינן מיעוט אלא פשיטא שאינו נמכר עליהם משום שרק על גניבה הרי הוא נמכר.

והא דס"ל להרא"ש דשפיר בעינן מיעוט לחובו, י"ל דהיינו משום דס"ל שמה שהוא נמכר בגניבתו אין זה עבור העבירה של

גניבה אלא הרי זה בגלל החיוב ממון שהוא חייב, ולכן הי' שייך לומר שהוא נמכר גם עבור החיוב ממון של חובו משום שבנוגע לחיובי ממון אין סברא לחלק בין חיוב לחיוב ולכן הרי אנו צריכים למעט גם חובו, ועל זה כתב הרא"ש שהמיעוט קאי באמת על כל מיני חיובים שאינם החיוב קרן של גניבה.

ומעתה יש לעיין אם הוא נמכר לפי הרא"ש עבור גזילתו. ונראה שזה תלוי באם החיוב קרן של גניבה הוא חיוב אחד עם החיוב קרן של גזילה, ולא יצאה גניבה לדון לעצמה אלא לענין החיוב של כפל, אבל שני הקרנים הרי הם ביסודם חיוב אחד, דהיינו מהפסוק של והשיב את הגזילה כשהחפץ הוא בעין, ומהפסוק של ושילם היכא שהחפץ אינו בעין*), או האם לגניבה יש פסוק נפרד בשביל החיוב קרן שלה ואינו החיוב קרן של גזילה, ומעתה אם נאמר שיש פסוק נפרד לגניבה א"כ נהי שהוא נמכר עבור החיוב קרן של גניבה אבל בגזילה הרי יש חיוב אחר של קרן והרי זה כמו חוב, אבל אם הקרן של גניבה הוא אותו חיוב קרן כמו גזילה א"כ אז יוצא שהמיעוט אינו ממעט את החיוב קרן של גזילה אלא גם גזילה הרי היא בכלל ונמכר בגניבתו. ועי' בספרי על ב"ק בחלק א' אות ס"ה בענין מה הוא המקור להחייב קרן של גניבה.

והאבן האזל בפרק ג' מהל' גניבה הי"ג

הביא שצידד הגרי"ל דיסקין זצ"ל לומר שהדין של מכירה על גניבתו הרי הוא ביסודו דין של עונש. וראיתי בספר מעשה רוקח על הרמב"ם בסוף פרק ג' מהל' גניבה שר"ל שהיכא שהוא נמכר בגניבתו הרי הוא פטור מעתה מכפל (אם ישיג ממון אח"כ) משום שאין מענישים ב' עונשים, וא"כ חזינן דס"ל דהוי ביסודו דין של עונש.

רלו) כאן באדם אחד כאן בשני בני אדם.

א. שיטת רש"י.

שיטת רש"י היא שאם עשו ב' העמדות בדין, אז הרי הוא שפיר נמכר ב' פעמים כמו בב' בני אדם, ואפילו אם עמד בדין פעם שני' קודם שנמכר (דעיין ברש"ש שתמה על המלה "ונמכר" ברש"י ד"ה אלא וכו', וכתב שלא דוקא הוא, אלא הכוונה היא שנגמר דינו למכירה, אלא שהקשה שגם לא בעינן שעמד בדין בין הגניבות אלא סגי בזה שלא עמד בדין על שתיהן יחד). ועי' בחלק ההערות כאן שיש חילוקי ציורים בזה.

ב. שיטת הריטב"א.

מיהו הריטב"א כאן סובר דלא סגי בב' העמדות בדין אלא בעינן שהגניבה השני' תהי' לאחר שנמכר. ונראה דס"ל שהדין האמור בזה הוא שהוא נמכר עבור החובות של גניבה שיש עליו רק פעם אחת ולא ב' פעמים, ולכן גם אם עמד בדין ב' פעמים

* כן היא שיטת הרמב"ם ביד החזקה בריש הל' גזילה וכמו שביאר הגר"ח בדבריו בסוף הל' גזילה, אבל מדבריו בספר המצות מ"ע קצ"ד נראה שגם החיוב של תשלומין כשאינו בעין הרי הוא מוהשיב. ורש"י בסנהדרין דף ע"ב ע"א כתב משום דילפינן

משליחות יד והסברא לחייב היא משום שלא גרע משואל שכל הנאה שלו וכמשמעות הגמ' שם שאמרה מידי דהוי אשואל שכל הנאה שלו וחייב באונסין. וכבר ביארתי כל זה בספרי על ב"ק בחלק א' אות ס"ד, והבאתי שם עוד מקורות בענין זה.

אבל בכל זאת הרי זה נקרא שהוא נמכר ב' פעמים עבור ממון אחד כי א"א ליחד שפעם א' ה' עבור ממון זה ופעם א' עבור ממון זה, ואפי' אם עמד בדין על הגניבה השני' לאחר שנמכר אבל כיון שגנב הפעם השני' קודם שנמכר א"כ אח"כ כשעמד בדין איגלאי שנמכר גם עבור הגניבה השני' (מיהו אעפ"כ כתב שם הריטב"א שעכשיו שאינו נמכר ב' פעמים אלא רק פעם אחת, א"כ אותה פעם הרי היא בשביל הגניבה הראשונה), משא"כ כשגנב לאחר שנמכר א"כ הרי יש כאן מעתה חיוב חדש שעוד לא נמכר עבורו ולכן בכה"ג הרי הוא שפיר נמכר ונשנה אע"פ שב' הגניבות היו מאדם אחד. מיהו עיי"ש בריטב"א שסיים וז"ל, דכוותה בסיפא בשני בני אדם אפילו בגנב לזה וחזר וגנב לזה שלא היתה מכירה בנתים נמכר ונשנה, ואם עמד בדין עם הראשון קודם שגנב לשני נמכר לתשלומי ראשון תחילה, ואם לאו נמכר ונשנה לצורך שניהם ומחלקים ביניהם לפי חשבון עכ"ל, והרי גם בכה"ג יוצא שהוא נמכר בשביל הממון של כל אחד מהם ב' פעמים.

ג. שיטת הרמב"ם.

וע"ע ברמב"ם בפ"ג מהל' גניבה הט"ו שהביין את הגמ' כפשוטו, והיינו דמחמת אדם אחד לעולם אינו נמכר ב' פעמים אלא בעינן דוקא ב' בני אדם, אלא שהוסיף דבעינן שיגנוב מהשני אחרי שנמכר. וצ"ע למה הוסיף תנאי זה.

ונראה דהיינו משום דכיון שגדר הדבר הוא שאין מוכרין אותו יותר מפעם א' עבור אדם אחד, א"כ מעתה אם גנב

משניהם קודם שנמכר, א"א לומר שהוא נמכר ב' פעמים, שהרי לשניהם יש זכות למוכרו, וממילא כשהוא נמכר הרי זה נקרא שהוא נמכר עבור שניהם, ושניהם צריכים לחלוק בהכסף (והרמב"ם כתב להדיא דין זה), וכך הוא גם כשלא עמד בדין עם השני עד שנמכר, והיינו משום שכשעמד בדין אח"כ הרי איגלאי שגם לו היתה זכות למוכרו וממילא מעתה יצטרך הראשון לחלוק עמו בהכספים, וא"כ מכיון שהוא נמכר עבור שניהם, ממילא אם שוב ימכר פעם שני כדי לשלם את היתר הרי זה נקרא שנמכר עבור איש אחד ב' פעמים.

רבי אליעזר אומר אם ה' גניבו כנגד ממכרו נמכר ואם לאו אינו נמכר.

הנה לכאורה כוונת ר"א היא שאינו נמכר כלל, וכן איתא להדיא בתוך קושיית תוס' על רש"י. מיהו הריטב"א בד"ה ופרקינן אמר רבא וכו' כתב על דברי רבא וז"ל, יש מפרשים בשתי גניבות נמכר ונשנה כמתניתא דידן, וכי קתני כיון שנמכר פעם א' אי אתה רשאי למוכרו בגניבה אחת, שאם אינו שוה כנגד גניבתו אינו נמכר עלי' ב' פעמים כרבי אליעזר עכ"ל, ומשמע דס"ל שלפי ר"א הרי הוא שפיר נמכר פעם אחת. ועי' גם בתוס' רי"ד שכתב כן וז"ל, אבל להמכר פעם א' לא פליג ר"א דא"כ אין לך עבד עברי נמכר בגניבתו לעולם שא"א לצמצם שיהי' ממכרו כנגד גניבתו לא פחות ולא יותר, אלא ודאי להכי בעי כנגד גניבתו שלא ימכר פעמיים כי אם פעם אחת עכ"ל. ולפ"ז צ"ל שכוונת

ר"א היא כן, שאם הי' גניבו כנגד ממכרו הרי הוא נמכר בסכום כל הגניבה ואם לא אינו נמכר בסכום כל הגניבה אלא רק כסכום חלק מהגניבה כי אינו נמכר ונשנה.

מיהו לא ידעתי לפ"ז איך לפרש דברי רבא שהרי רבא רצה להוכיח כר"א משום שכמו שדרשין ונמכר כולו ולא חצי הה"נ דדרשין ונמכר בגניבתו ולא בחצי גניבתו והרי ונמכר כולו ולא חציו פירושו הוא שאינו נמכר כלל.

ר"לח) ומפדין אותה בע"כ.

עי' בגמ' דאמרין סבר רבא למימר בע"כ דאדון, א"ל אביי מאי ניהו דכתבנא לי' שטרא אדמי', אמאי נקיט מרגניתא בידי' יהיבנא לי' חספא. וצריכים לבאר במאי פליגי אביי ורבא.

והנה לעיל באות ר"י כתבנו שהטעם למה סובר אביי שבלא הטעם של נקיט מרגניתא הי' מועיל שטר אדמי' הרי זה משום שהוא סובר שע"ע אין גופו קנוי וכדברי הרשב"א שהבאנו שם שאם סוברים שע"ע גופו קנוי אז הדין נותן שלא יועיל שטר אדמי'. ועוד כתבנו שלפי רש"י י"ל ששטר אדמי' יועיל אפילו אם סוברים כרבא שע"ע גופו קנוי וכמו דחזינן באמת בסוגיין שרצה רבא לומר שמהני שטר אדמי'. מיהו עי' בהמקנה כאן שהביא את דברי הרשב"א שרק אם אין גופו קנוי מהני שטר אדמי' וכתב המקנה שהטעם למה סבר רבא למימר שמועיל שטר אדמי' הרי זה משום שאירי כאן באמה העברי' ובאה"ע גם רבא מודה שאין גופה קנוי כי לא שייך בה התירא לשפחה כנענית (וכהריטב"א שסובר שגופו

קנוי פירושו הוא רק לענין קנין איסור). מיהו עי' לעיל באות רט"ז* מה שהבאנו משמו במקום אחר שגם באה"ע יש לו קנין איסור דהיינו דין יעוד.

והנה המקנה בדבריו הנ"ל בא ליישב את דיוקו של המהרש"א כאן, דהנה בגמ' כאן פרכינן על אביי דאמר בעל כרחו דאב דאי הכי עברי נמי, ודייק המהרש"א בסד"ה אי הכי וכו' שמהלשון של "אי הכי" משמע שרק על אביי קשה אבל לא על רבא (וגם חזינן שאביי לא הקשה כן על רבא, מיהו אי משום הא אולי י"ל שעדיפא מיני' קמקשה), ועל זה כתב המקנה דהיינו משום שרבא סובר שע"ע גופו קנוי אבל אה"ע אין גופה קנוי.

והמהרש"א עצמו תי' שרבא סובר שרק בעברי' מכריחים את האדון משום שהאדון פשע בזה שקנה אותה מהאב נגד טובתה אבל בעברי אין שום טענות על האדון כי גם העבד עצמו רצה למכור את עצמו שהרי מכר את עצמו מרצונו (ובמכרוהו ב"ד הרי הוא עצמו אשם בזה שנמכר). מיהו צ"ע דמכיון שאזלינן ששטר אדמי' מיקרי בגדר כסף א"כ למה לא יוכל עבד עברי לפדות את עצמו בזה בעל כרחו של אדון כמו בכל כסף.

מיהו באמת מצינו עוד דין כזה לעיל בריש מכילתין דעיי"ש שדנו תוס' למה בעינן קרא בע"ע לומר ששואה כסף הוא ככסף, והר"ן שם הביא את דברי הראשונים שס"ד שבע"ע לא יועיל שואה כסף אע"פ שהוא ככסף כי כיון שהוא פודה את עצמו בעל כרחו של האדון ס"ד דבעינן כסף דוקא ולא שואה כסף, ולפ"ז י"ל דנהי דקמ"ל שסגי

כרחו עכ"ל. וכעין זה כתב גם השיטה שלא נודעה למי עיי"ש, וצ"ע.

דף י"ח ע"ב

(רמא) יעוד נישואין עושה או אירוסין עושה.

א. הנה הפ"י כאן צידד לומר שהצד לומר שיעוד נישואין עושה הרי זה כי כשהאב מוכרה הרי זה דומה למסר האב לרשות הבעל שזהו חופה, וכ"כ השיטה שלא נודעה למי, ושוב הקשה הפ"י על זה והסיק משום דכתיב בפרשת יעוד שארה כסותה ועונתה לא יגרע והרי רק לאחר נישואין הרי הוא חייב בשארה כסותה ועונתה (ולפי הצד שאירוסין עושה פי' הפ"י שכוונת הפסוק היא שאחרי שהוא מייעדה הרי הוא חייב לישאנה ולתת לה שאר כסות ועונה).

ולפי מה שכתבנו לעיל באות ז' ואות מ"ח שיעוד אינו במהותו אותה אישות של פרשת כי יקח אלא הרי הוא סוג חדש של אישות א"כ י"ל שמש"ה מספקא לה להש"ס שאולי באישות זו הרי היא נעשית נשואה כבר מתחילתה.

ב. והנה לקמן בדף י"ט ע"ב תניא שלאחר יעוד הרי הוא נוהג בה מנהג אישות ולא מנהג שפחות, ולכאורה מוכח מזה שיעוד נישואין עושה דעיין בקרית ספר שמפרש שהכוונה היא לחיוב שאר כסות ועונה (וע"ע בשיטה שלא נודעה למי בריש ע"ב), וצ"ע. והנה לעיל בדף י' איבעיא לן אם ביאה נישואין עושה או אירוסין עושה ואמרינן

גם בשוה כסף אבל בכל זאת אכתי י"ל שדבר שהוא יותר גרוע אפילו משוה כסף לא מהני בעל כרחו של האדון אע"פ שבאמת גם לו יש דין של כסף, והרי שטר אדמי' הרי הוא יותר גרוע אפילו משוה כסף וא"כ י"ל שמשום הכי קסבר רבא שאין זה מועיל בע"ע בעל כרחו של האדון, ואפילו מהתורה אין זה מועיל כמו שהיינו אומרים בשוה כסף, וילפינן כן מהא דבעינן קרא בעבד עברי כדי לומר ששו"כ הוא ככסף, אלא שהיינו דוקא בע"ע, אבל בעברי' מכיון שהאדון פשע, התם סובר רבא שלא אמרינן סברא זו כי בודאי לא חסה עליו התורה (ואביי סובר שה"ה שבעברי' לא כפינן ולא ס"ל לחלק דשאני עברי' שהאדון פשע).

(רלט) עברי נמי נכפינהו לבני משפחה.

הנה לכאורה צ"ל דאיירי בציור שהעבד מסכים שיפדוהו, דהא אם הוא רוצה להשאר א"כ איך שייך לומר שמוציאים אותו בעל כרחו, דהא חזינן שהתורה נותנת רשות גם לרוצעו כשאינו רוצה לצאת (ולא מצינו שתיקנו חז"ל שלא לעשות כן משום פגם משפחה).

(רמ) בענין הנ"ל.

מיהו עיין בתוס' רי"ד שכתב דאיירי כאן גם כשהעבד רוצה להשאר וז"ל, ונראה לי דה"ג (דלא כגירסא דידן) ע"ע ניכפונ' בני משפחה, פי' שאם היו לו קרקעות ומכר עצמו מפני שהי' חס על נכסיו ולא הי' רוצה למכור קרקעותיו יכופו אותו בני משפחה מפני פגמם וימכרו מנכסיו ויפדוהו בעל

אבל י"ל שביעוד לא אסרו חכמים כיון שמפורש ההיתר בהתורה.

רמב) בענין שפחות אחר שפחות, ושפחות אחר אישות.

הנה בסוגיית הגמ' מבואר שלפי המ"ד שסובר שאינו מוכרה לשפחות אחר אישות א"כ מאי דתניא שיתכן שימכור את בתו אלמנה לאמה הרי זה יצויר רק אחרי שנתאלמנה מן היעוד ולפי רבי יוסי בר"י שסובר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו אשר לפ"ז הרי זה נחשב אירוסין דידה.

מיהו הרמב"ם פוסק שאינו מוכרה לשפחות אחר אישות, וכן הרי הוא פוסק שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ובכל זאת הרי הוא פוסק כברייתא זו שהוא יכול למוכרה כשנתאלמנה מן היעוד, עי' בכל זה בפ"ד מהל' עבדים ה"ז הי"ב והי"ג, וצ"ע איך הוא יכול למוכרה הלא בסוגיית הגמ' מבואר שזה יתכן רק לפי רבי יוסי בר"י שסובר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו. וכבר נאמרו כמה דרכים ביישוב שיטת הרמב"ם.

א. דרכו של הלח"מ.

הלח"מ שם כתב וז"ל, ואולי יש לו לרבינו גירסא אחרת בגמ' דגריס אמר רב עמרם הכא בקידושי יעוד לבד, ולא גרס ואליאב דר"י בר"י, אלא סובר דאע"ג דמעות הראשונות לקידושין ניתנו, כיון שאינה מקדשה באותה שעה שמוכרה, אלא שאח"כ אומר לה הרי את מקודשת לי בקידושין שקיבל אביך, מיקרי קידושין

שהנפקא מינה הוא לענין ליורשה ולטמא לה ולהפר נדריו, והקשה המ"מ בפ"י מהל' אישות ה"א דאמאי לא אמרינן שהנפ"מ הוא לענין אם מותר לו לבועלה לאחר קידושי ביאה או האם אסור לו וכמו בכל הארוסות, ותי' שאפילו לפי הצד שנישואין עושה אינה מותרת לו בביאה אלא אחרי שיעשה חופה, וביאר הגר"ח בחי' הגר"ח על הש"ס שם דהיינו משום שאפילו אם ביאה נישואין עושה אבל אינה בגדר מעשה חופה אלא רק בגדר קנין אלים. והנה גם כאן לענין יעוד יש להקשות את קושיית המ"מ למה לא אמרינן שהנפ"מ אם נישואין עושה או אירוסין עושה הרי הוא לענין אם מותר לו לבועלה מיד אחרי יעוד, והכא א"א לתרץ כמו שם שלפי שני הצדדים הרי היא אסורה עד שיעשה חופה דהא לפי ביאורו של הפ"י והשיטה יעוד הרי הוא ממש מעשה חופה, וכן לפי מסקנת הפ"י שהטעם הוא משום שכתובים בפרשת יעוד החיובים של שאר כסות ועונה הרי חזינן שאם סוברים שנישואין עושה הרי היא מותרת בביאה שהרי הוא חייב בעונתה.

מיהו אולי י"ל איפכא, והיינו שגם אם אירוסין עושה יש כאן היתר ביאה ואפילו מדרבנן אע"פ שהיא עודה ארוסה ולכן לא אמרו נפ"מ זה. ובטעם הדבר י"ל כעין דברי הפ"י (אפילו לפי הצד שאירוסין עושה), והיינו דכיון דכתיב שארה כסותה ועונתה לא יגרע הרי זה מראה שהיא מותרת בביאה מיד אחרי יעוד, ולכן הרי היא מותרת אפילו לפי שיטת הראב"ד שהביא הרשב"א בכתובות דף ז' שארוסה אסורה בביאה מהתורה עד אחרי חופה, וכן לפי החולקים על הראב"ד דס"ל דהוי רק איסור דרבנן

דידה, ולכן יכול האב למוכרה אח"כ וכו', ולפ"ז אין לגרוס בגמ' בסוף הסוגיא ולרב נחמן בר יצחק דאמר אפילו לר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו במאי מוקים לה וכו', דלפי גירסא זו תי' רב עצמם הוי אליבא דכו"ע, ודברים אלו דברי טעם הם אם רבינו ז"ל גורס כמו שכתבנו, אבל לפי גירסת ספורינו לא מצאתי לו מקום עכ"ל.

ב. דרכו של המרכבת המשנה.

ובספר מרכבת המשנה כתב עוד דרך איך ליישב את דעת הרמב"ם, דהנה רש"י מפרש שהטעם למה אם מעות הראשונות לקידושין ניתנו הרי זה נחשב קידושין דידי' ואילו אם לאו לקידושין ניתנו הרי זה נחשב קידושין דידה הרי זה משום שאם לאו לקידושין ניתנו הרי יוצא שהאדון עושה את מעשה הקידושין עם האמה ע"י מחילת המלאכה שנשארה משא"כ אם לקידושין ניתנו הרי יוצא שכבר עשה את המעשה קידושין עם האב, ומעתה י"ל שהרמב"ם אינו מפרש כן דע"י לקמן דף י"ט ע"א דתני אביי ברי' דרבי אבהו דבעינן דעתה, ומפרש אביי ברי' דרבי אבהו שהכוונה היא רק אליבא דר"י בר"י דס"ל לאו לקידושין ניתנו, ושוב קאמר רב נחמן בר יצחק שאפילו אם נאמר שלקידושין ניתנו שאני הכא דאמר רחמנא יעדה דמשמע מדעתה, וא"כ י"ל שהטעם לומר שזה נחשב קידושין דידה הרי זה משום דבעינן דעתה, וסוגיית הגמ' כאן ס"ל שבעינן דעתה רק אם סוברים שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו וכמו שסובר אביי ברי' דרבי אבהו, ומש"ה אמרינן שרק אם לאו לקידושין ניתנו הרי זה נחשב קידושין דידה אבל אם סוברים שלקידושין

ניתנו הרי זה נחשב קידושין דידי', אבל הרמב"ם הרי פוסק שמע"ר לקידושין ניתנו ובכל זאת הרי הוא פוסק דבעינן דעתה והיינו משום שהוא סובר כר"נ בר יצחק שגם אם לקידושין ניתנו בעינן דעתה, ולפי רנב"י אפילו אם סוברים לקידושין ניתנו הרי זה נקרא קידושין דידה, ואע"פ שאם סוברים לקידושין ניתנו הרי יוצא שהאב עשה את המעשה, אבל בכל זאת הרי האמה גמרה את הדבר ע"י שהיתה לה דעת והכל נקרא על שם זה שגמר את הדבר, ומש"ה שפיר סובר הרמב"ם להלכה דמיקרי קידושין דידה אפילו לפי מה שהוא פוסק שמע"ר לקידושין ניתנו, והא דפרכינן כאן ולרנב"י דאמר אפילו לר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו במאי מוקים לה, הרי זה משום שהסוגיא כאן אזלה כאביי ברי' דרבי אבהו דס"ל שאם מעות הראשונות לקידושין ניתנו אז לא בעינן דעתה, אבל אה"נ רנב"י עצמו סובר שאפילו אם לקידושין ניתנו בכל זאת בעינן דעתה וממילא הרי זה נקרא קידושין דידה (מיהו צ"ע דלמעשה מה מקשה הגמ', הלא למעשה ליכא קושיא לא על דידן ולא על רנב"י, כי לדידן י"ל שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו ולכן בעינן דעתה והווי קידושין דידה, ולפי רנב"י הלא גם אם ריב"י סובר לקידושין ניתנו בעינן דעתה, וא"כ ג"כ חשיב קידושין דידה).

ג. דברי החמדת שלמה.

ועיין בחמדת שלמה כאן שכתב כדרכו של המרכבת המשנה, וכתב שאם לא משום הדין הנ"ל של דעתה, אין סיבה למה אם סוברים לאו לקידושין ניתנו הרי זה נקרא קידושין דידה יותר מאם סוברים שלקידושין ניתנו.

וחיובים אלו הרי הם חלים רק לאחר נישואין וא"כ משמע שיש לה דין נשואה מיד עכ"ד הפ"י.

והוסיף החמדת שלמה שזה גופא שידעה הגמ' שהצד של נישואין עושה הרי זה אפילו אם סוברים שלא לקידושין ניתנו הרי זה משום שרבה בר אבוה לא הזכיר בשאלתו שהדבר תלוי באם לקידושין ניתנו או לא לקידושין ניתנו. מיהו כל זה הוא בדעת רבה בר אבוה, אבל ר"נ בר יצחק שתי' לעיל הכא בקידושין דעלמא קאי הרי זה משום דס"ל שנישואין עושה (שהרי לא אמר אפילו תימא נישואין עושה אלא משמע דס"ל בדרך החלטי שנישואין עושה ומש"ה מוקי לה בקידושין דעלמא), ולפי ר"נ בר יצחק י"ל שבאמת הטעם למה הוא סובר שיעוד נישואין עושה הרי זה משום שהוא סובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו ומש"ה הרי זה דומה למסר האב לרשות הבעל, וא"כ לפ"ז י"ל שכוונת הגמ' היא להקשות כך, דלרנב"י סובר שאפילו לר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו אשר משום כך הרי הוא סובר שנישואין עושה, במאי מוקים לה, הא כיון שנשאת שוב אין לאבי רשות בה עכ"ד החמדת שלמה.

מיהו יש דוחק בדרך זה כי היתה לה

ובנוגע לקושיית הגמ' של ולרנב"י דאמר אפילו לר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו במאי מוקים לה הקשה גם החמדת שלמה דהלא לפי רנב"י אפילו אם סוברים שלקידושין ניתנו בעינן דעתה, וכתב החמדת שלמה שצ"ל שהרמב"ם לא גרס קושיא זו.

ושוב כתב ליישב שלעולם שפיר גורס הרמב"ם את הקושיא והיינו בהקדם דברי הפ"י כאן שר"ל שהטעם למה לומר שיעוד נישואין עושה הרי זה משום שסוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אשר לפ"ז כשהאב מוכרה הרי זה דומה למסר האב לרשות הבעל שזהו חופה*, ושוב דחה הפ"י שאין זה הטעם שהרי מוכח מסוגיית הגמ' שיש צד לומר שנישואין עושה אפילו אם סוברים שמעות הראשונות לא לקידושין ניתנו שהרי רצו להוכיח מהא דמוכרה אלמנה שיעוד אירוסין עושה והרי אמרינן שהברייתא ההיא סוברת שמעות הראשונות לא לקידושין ניתנו וא"כ מוכח שהצד לומר שנישואין עושה קיים גם אם נאמר שלא לקידושין ניתנו דאל"כ מה היא הראי' הלא כל הצד לומר שנישואין עושה הרי הוא רק אם סוברים שמ"ר לקידושין ניתנו**. והסיק הפ"י שהצד לומר שנישואין עושה הרי זה משום דכתיבי בפרשת יעוד החיובים של שאר כסות ועונה

דמי דהכא אם לא ירצה לייעדה הרשות בידו עכ"ל, הרי שמשמע שקיימי שני הצדדים גם אם סוברים שמעות הראשונות לא לקידושין ניתנו. ויש לדחות. ** מיהו צ"ע קצת על הוכחת הגמ' דאכתי אין הוכחה מהברייתא שגם המאן דאמר שסובר לקידושין ניתנה יסבור שאירוסין עושה, דהא יש לומר דכיון שמעות הראשונות לקידושין ניתנו הרי זה דומה למסר אותה האב להבעל.

* והנה הפ"י כתב דמי למסר האב לרשות הבעל רק לפי הצד שמעות ראשונות לקידושין ניתנו. מיהו עי' בשיטה שלא נודעה למי כאן דמשמע דס"ל שי"ל כן גם אם לא לקידושין ניתנו וז"ל, מי אמרינן נישואין עושה מידי דהוה אמסר האב לשלוחי הבעל, או דלמא התם מסר לה לשום אישות, הכא לא מסר לה לשום נישואין אלא לשום מכירה, ואפילו למ"ד מעות הראשונות לקידושין ניתנו לא

להגמ' לפרוך להדיא מהא דס"ל לר"נ בר יצחק בהגמ' לעיל שנישואין עושה*). ועכ"פ דרכם של המרכבת המשנה והחמדת שלמה בנוי על ההנחה שלפי הרמב"ם בעינן דעתה ממש וכדמשמע מדברי הרמב"ם בהלכה ח' וכמו שנקט הכ"מ, ודלא כתוס' לעיל בדף ה' ע"א שפירשו שהכוונה היא רק שהוא צריך להודיעה ואז הרי הוא יכול ליעדה גם בעל כרחא, דהא לפ"ז אין סברא לומר דחשיב אירוסין דידה.

ד. דרכו של המנחת חינוך.

וע"ע במנחת חינוך במצוה מ"ג דמבואר מדבריו עוד דרך איך ליישב למה פוסק הרמב"ם שהאב יכול למוכרה לשפחות אחרי שנתאלמנה מן היעוד אע"פ שהרמב"ם פוסק שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, דהנה המנ"ח שם כתב שאפילו אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו ג"כ יצויר לפעמים שהוא צריך לקדשה בהמלאכה של סוף שש, והיינו באופן שהיא ניתנה להאדון במתנה, או שהיא נקנית בשטר ואת המעות

זקף במלוה, דבהני גווני הרי הוא צריך לקדשה ע"י מחילת המלאכה שבסוף שש, דהא החוב אינו מועיל לכסף קידושין (עי' בזה לעיל באות קמ"ב ור"י. מיהו צ"ע למה אין עולה לכסף קידושין מה ששילם אח"כ את הכסף שהתחייב, דלמה גרע מהיכא שנתן מעות בשעת המכירה דאע"פ שהן דמי מקח אבל בכל זאת הרי הם משמשים גם לקידושין, והמנ"ח לא הזכיר טעם לזה), וא"כ הרי הוא מיעדה בכה"ג בהמלאכה שנשאת עלי' לעשות, וגם זה מיקרי יעוד כי גם רבנן מודים שהיכא שצריכים ליעדה בהמלאכה שבסוף הרי זה אפשרי והרי זה מיקרי בגדר יעוד (ואם יעוד מועיל בעל כרחא אז גם זה מועיל בעל כרחא), וזה מוכח משום שאל"כ למה אפשר לזקוף במלוה, וכן איך אפשר לתת אותה במתנה (כמש"כ התוס' רי"ד), הלא אינה ראוי ליעוד וכמו היכא שהוא מוכרה לקרובים, ובע"כ צ"ל שהיא שפיר ראוי ליעוד כי לכו"ע אפשר ליעדה בסוף המלאכה עכ"ד המנ"ח, וא"כ לפ"ז יוצא שגם אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אכתי

(* והנה החמדת שלמה הוסיף הוכחה לדבריו שלפי הרמב"ם לפי ר"נ בר יצחק צ"ל שנישואין עושה, וכן דוקא בגלל שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, דהנה לקמן אמר ר"נ בר יצחק שאפילו תימא מעות הראשונות לקידושין ניתנו בכל זאת בעינן דעתה ודלא כאביי ברי' דרבי אבהו שתלה דבר זה באם לקידושין ניתנו או לא, וכתב רש"י שלפי ר"נ בר יצחק הנפ"מ בין אם לקידושין ניתנו או לא הרי זה באם הוא יכול עוד למוכרה או האם זה נחשב אירוסין דידה (והא דלא כתב שהנפ"מ הוא אם מהני צאי וקבלי קידושין הרי זה משום דס"ל שצאי וקבלי קידושין מהני מדין ערב אפילו אם לקידושין ניתנו וכמו שהביא שם מהראשונים, ולכן פוסק הרמב"ם

שמהני צאי וקבלי קידושין אע"פ שהוא פוסק שמעות הראשונות לקידושין ניתנו), מיהו לפי הרמב"ם הרי יוצא שאפילו אם לקידושין ניתנו אין זה נחשב אירוסין דידה לפי ר"נ בר יצחק כיון דבעינן דעתה וא"כ אכתי קשה מה הוא הנפ"מ בין אם לקידושין ניתנו או לאו לקידושין ניתנו, וצ"ל כהנ"ל שכיון שלקידושין ניתנו הרי הם עושים נישואין. והוסיף שלפ"ז לא קשה כל כך ההערה נ"ל שהערנו בפנים על דבריו. וז"ל, ובזה אתי שפיר טפי דלא צריכה הגמ' (בהקושיא של ולרנב"י דאמר וכו') רק הא דאמר רנב"י אפילו תימא ריב"י מעות הראשונות לקידושין נתנו, דמזה מוכח דנישואין עושה, דאל"כ אין נפ"מ עכ"ל.

יתכן שהוא יכול למוכרה לאחר שנתאלמנה מן היעוד בהאופנים הנ"ל שלא נתיעדה בהמעות הראשונות, וזוהי כוונת הרמב"ם. וגם המנ"ח עצמו בסוף אות י"ז שם רמז שלפי דרכו לק"מ.

מיהו צ"ע דהנה המנ"ח עצמו באות י"ח שם הקשה על דבריו דלפי דבריו אכתי צ"ע על סוגיית הגמ' למה מוקי לה הגמ' לפי ר"י בר"י הלא גם לפי רבנן משכחת לה שיוכל למכור אלמנה מן היעוד וכהנ"ל, ועל זה תי' המנ"ח שאה"נ רק שחידוש זה שאפשר ליעדה בהמלאכה שנשאר חזינן מר"י בר"י, ומזה אנו לומדים שה"ה שגם רבנן מודים לזה, אבל בלי שהיינו מוצאים כן לפי ר"י בר"י לא היינו אומרים כן ולכן הביאה הגמ' את ריב"י אבל אין כוונת הגמ' לומר שהברייתא חייב להיות דוקא לפי ריב"י, ומש"ה הדר פרכינן שלפי ר"נ בר יצחק שסובר שגם לפי ר"י בר"י מעות הראשונות לקידושין ניתנו א"כ במאי מוקים לה, כי לדידי' לא מצינו חידוש זה לפי ר"י בר"י עכ"ד המנ"ח, וא"כ לפ"ז נופל התירוץ על הרמב"ם.

רמג) אלא נישואין מנישואין מי שאני.

עי' בשיטה שלא נודעה למי כאן.

דף י"ט ע"א

רמד) בנו אמר רחמנא בנו כל דהו או דלמא בנו דומיא דידי'.

יש לעיין מה היא ספיקת ריש לקיש. ולפי

תוס' בסוכה דף ל"א ע"א שסוברים שאדם יכול לדון היקש מעצמו (ואינו כמו גזירה שוה שאין אדם דן אותה מעצמו אלא הרי זה כמו ק"ו), א"כ יש לפרש שהשאלה היא באם לדון בעצמנו את היקש או האם "בנו כל דהו" הרי הוא משמעות חיובית נגד ההיקש.

מיהו עי' בפ"י שביאר שכוונת הצד של בנו כל דהו היא כך, דהנה מה שהוא יכול ליעד לבנו הרי זה בגדר חידוש אפילו בבנו גדול, כי קיימא לן שמעות הראשונות לקידושין ניתנו וחל היעוד למפרע (עי' בזה לקמן באות רס"ב סק"ד), והרי זה חידוש לומר שהיעוד מהני למפרע בשביל הבן שהרי הבן לא עשה את אביו שליח, וכן לא גילה דעתו בשעת מכירה שהוא רוצה לנושאה (לכאורה כוונתו בזה היא לבאר למה לא מהני מדין זכין לאדם שלא בפניו, ועל זה כתב שכל זמן שלא גילה דעתו אין זה נחשב זכות, וצ"ע), ואם מצינו שהיעוד שפיר חל הרי זה משום שלענין יעוד הבן נחשב בגדר קם תחת אביו, וא"כ הה"נ לקטן דהא אין סברא לחלק בין קטן לגדול בנוגע לדבר זה עכ"ד. ולפי דברי הפ"י הרי יוצא שהכוונה ב"בנו אמר רחמנא בנו כל דהו" אינה שיש משמעות חיובית לבנו קטן, אלא הכוונה היא רק שאין סיבה לחלק, וא"כ אכתי צ"ע דאם אדם דן היקש מעצמו למה לא נדון את ההיקש.

וכן צ"ע לפי רש"י בסוכה שם שסובר שאין אדם דן היקש מעצמו, דלפי שיטתו צ"ע מאי מיבעיא לי' לריש לקיש, הלא ממה נפשך אם נתקבל ההיקש מסיני א"כ איך אפשר לדרוש בנו כל דהו, ואם לא נתקבל א"כ גם בלא לומר שיש משמעות של בנו

כל דהו אינו בדין שנצטרך גדול. מיהו לפי דברי הפ"י שבאמת אין הכוונה למשמעות חיובית אלא הכוונה היא רק שאין סברא לחלק א"כ יש ליישב שכוונת ר"ל היא לשאול האם נתקבל היקש זה של בנו דומיא דיד"י או האם לא נתקבל אשר אז נשאר הדין שאין לחלק בין גדול לקטן.

גם י"ל שלעולם לא נתקבל ההיקש, רק שכוונת ר"ל היא למה מצינו ולא להיקש, דהיינו האם ללמוד את הבן מהאב במה מצינו, או האם לא ללמוד כי יש משמעות חיובית של בנו כל דהו, אי נמי כהפ"י שאין סברא לחלק בין בנו קטן לבנו גדול (ברם יש לעיין בענין אם זהו מספיק טעם כדי לבטל מה מצינו).

מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל דכיון שהטעם למה נקטינן דאיירי הפרשה באופן שהאב הוא גדול הרי הוא משום שאי אפשר במציאות להיות בענין אחר וכמו שנבאר להלן בהאות הבאה, א"כ איך אפשר ללמוד מזה במה מצינו להבין הלא אין למדים אפשר מאי אפשר במה מצינו.

רמה) מה הוא גדול.

עי' בהגהות מצפה איתן בסוף המס' שכתב וז"ל, וצריך ביאור דמהיכן פשיטא ל"י דהוא גדול, דאין לומר משום דקטן אין לו זכי' וא"כ אי אפשר לו לקנות אמה העבר'י, הא תינח להפוסקים דאף שדעת אחרת מקנה אותו אין לו זכי', אבל להפוסקים (וכן סוברים תוס' כאן בד"ה האומר) דיש לו זכי' מהתורה לקטן בשדעת אחרת מקנה אותו אי אפשר לומר כן. וגם אין לומר דפשיטא ל"י דהוא גדול משום דקטן אין בנו מתייחס אחריו, דהא בריש

פרק בן סורר מוכח דלמ"ד מוליד מתייחס אחריו. ואין לומר דר"ל ס"ל כרבה שם דקטן אינו מוליד, דמוכח ביבמות (דף מ"ז) דרוב קטנים קאמר דאין מולידין אבל מ"מ לפעמים קטן מוליד וכן הוכיח בספר תורת חיים שם. לכן נראה דהיינו טעמא דפשיטא לן דהוא גדול מדכתיב ב"י אשר לא יעדה ואיהו גופי' ודאי אינו יכול ליעד כשהוא קטן כמו שאינו יכול לקדש, רק בבנו מיבעיא ל"י עכ"ל.

וצ"ב למה פשוט הוא שהאדון אינו יכול ליעד בקטנותו ואילו בהבן אין זה פשוט. וי"ל דהיינו משום שדבר פשוט הוא שקטן אינו יכול לעשות מעשה קידושין רגיל דהא כי יקח איש אשה כתיב, וכן כתב רש"י בכתובות דף ע"ג ע"ב בד"ה קטן שמהאי טעמא קטן אינו יכול לקדש, ורק בנוגע לבנו קטן מספקא ל"י לריש לקיש אם בנו כל דהו אמר רחמנא והרי זה מועיל דוגמת מה שאדם מקדש את בתו קטנה.

ובאמת גם בלא המשמעות של כי יקח איש י"ל שפשיטא שקטן עצמו אינו יכול לקדש אשה, והיינו משום דהוי כמו כל הקנינים דקי"ל שקטן אינו יכול לעשות חלותים.

מיהו לכאורה יש לדחות טעם זה דהא כאן הרי יש דעת אחרת מקנה, דהיינו הדעת של האב אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ושיטת תוס' לקמן כאן היא שהיכא שיש דעת אחרת מקנה הרי קטן קונה מהתורה, ובשלמא אם מע"ר לאו לקידושין ניתנו, אז אין כאן דעת אחרת מקנה, אבל אם לקידושין ניתנו הרי יש כאן הדעת של האב.

מיהו כבר כתב הר"ן בנדריים דף ל' שבכל

קידושין אין זה נקרא שהאשה מקנה את עצמה אלא הרי היא כמפקירה את עצמה וכל הקיחה והקנין הרי הוא רק מצד הבעל, ולכאורה כן הוא גם בקידושי יעוד דהיינו שאין האב פועל כלום בהקידושין, וא"כ לפ"ז אין זה נקרא שיש כאן דעת אחרת שמקנה אותה לקידושין.

וגם בלא זה י"ל שלא שייך לומר בנוגע ליעוד שיש כאן הכח של דעת אחרת מקנה כי באמת לא בעינן את דעתו של האב כלל, דהא חכמים לקמן בע"ב סוברים שהאדון יכול ליעד אפילו אם האב התנה על מנת שלא ליעד כי הרי זה נקרא שהתנה על מה שכתוב בתורה דתנאו בטל, ואפילו רבי מאיר שסובר שהאב שפיר יכול להתנות אבל גם הוא מודה שאם לא התנה יכול האדון ליעד אפילו אם האב לא חשב אודות יעוד, וא"כ נמצא שהיעוד מועיל גם בלא דעתו של האב, וא"כ אין זה נקרא שיש כאן דעת אחרת מקנה, ואפילו אם שפיר נתכוין האב ליעדה אבל בכל זאת אין זה נקרא שהיעוד נפעל על ידי דעת אחרת, דכיון דלא בעינן דעתו, אין זה מועיל כלום בהיעוד ואין זה נקרא שהיעוד נעשה על ידי דעתו והקנאתו. ואם נאמר כהצד שהזכיר הקו"ש באות מ"ב ונ"ג שהבעל פועל בהמעשה קידושין רק חלות של איסור ואילו הקנין בא כתוצאה מזה מצד התורה א"כ בודאי לא שייך לומר שמהני המעשה קידושין מדין דעת אחרת מקנה.

והנה אולי יש ליישב את קושיית המצפה איתן בדרך אחרת אפילו אם נאמר שקטן יכול שפיר לקנות אמה העברית ולייעדה, והיינו על ידי שנאמר שאפילו לפי הצד שמיעד אדם לבנו קטן אבל בכל זאת הרי

הבן צריך להיות לכל הפחות בן ט' שנים ויום אחד שראוי לביאה, וכן י"ל שאפילו אם נאמר שיתכן לפעמים שקטן יוליד אבל הרי זה רק אם הוא כבר הגיע לבן ט' שנים ויום אחד, וא"כ לפי זה יוצא שאם יש להאדון בן שהוא בן ט' שנים ויום אחד בעל כרחך צ"ל שהאדון עצמו הרי הוא כבר גדול בשעה שהוא רוצה ליעדה לבנו, וא"כ י"ל שזהו הכוונה במה הוא גדול אף בנו גדול, דמה הוא גדול בשעה שהוא רוצה ליעדה ה"ה שצריכים שבנו יהי' גדול אז (אבל עכ"פ בשעה שקנה את האמה יתכן שהי' קטן דהיינו בציור שבנו הוא בן ט' בסוף שש ובן ג' בתחילת שש, דיתכן שהי' האדון בן י"ב בשעת תחילת שש).

מיהו לכאורה אין מקום למה שצדדנו לומר שיכול האדון ליעד רק לבנו שהוא בן ט' ויום אחד, דהא קיימא לן שמקדש אדם את בתו גם כשהיא פחותה מבת ג' שנים ויום אחד אע"פ שאינה ראוי' אז לביאה, ורק בביאה אינו יכול לקדשה כיון שאינה ראוי' אז לביאה וכמו שנפסק באבן העזר סי' ל"ז, ועיי"ש בפתחי תשובה שהביא את מה שחקר המל"מ אם הוא יכול להכניסה אז לחופה או האם לא מהני בה חופה כיון שאינה ראוי' לביאה, וא"כ מכיון שיעוד עושה רק אירוסין למה לא יועיל בבנו קטן הפחות מבן ט' שנים ויום אחד.

וע"ע בהמקנה שכתב שכיון שאם האדון הוא קטן אינו יכול ליעד א"כ הרי זה גורם שקטן אינו יכול בכלל לזכות באמה העברית וז"ל, לפי לשון האיבעיא אי אמרינן בנו דומיא דידן מה הוא גדול וכו' משמע דבעינן שיהא בנו גדול בשעת מכירה דומיא דידן, והטעם י"ל דבעינן שיהא ראוי ליעוד

בשעת המכירה וכל שכן לרבנן דס"ל מע"ר לקידושין ניתנו וכו' עכ"ל (וע"ע בהאות הבאה בענין אם צריכים שיהי' גדול בשעת המכירה).

רמז) הכא ביבם בן ט'.

עיי' ברש"י שפי' שכוונת המיעוט היא שאע"פ שיבם בן ט' קונה את יבמתו אבל בכל זאת אין המזנה עמה חייב מיתה, והרי זה כמו לעיל כשחשבנו שהפסוק בא למעט יעוד שחשבנו שכוונת הפסוק היא למעט שאע"פ שהוא שפיר קונה אותה ביעוד אבל בכל זאת אין חיוב מיתה, דגם עכשיו כשמסיק רב אשי דאייירי ביבם בן ט' כוונת הפסוק היא לומר שהוא קונה רק שאין חיוב מיתה.

מיהו תוס' פירשו שקמ"ל הפסוק שבאמת אין הוא קונה אותה, והקשה התוס' הרא"ש למה באמת לא מפרשינן שכוונת הפסוק היא למעט רק ממיתה אבל לעולם הרי הוא שפיר קונה אותה (וכמו שפי' באמת רש"י וכהנ"ל), ונהי שהביאו תוס' מהמשנה ביבמות שביאתו היא רק כמאמר בגדול אבל גם על המשנה יש להקשות כהנ"ל מנ"ל שאינו קונה. וכתב התוס' הרא"ש וז"ל, והיינו טעמא דלא אמרינן גבי יבום כדהוה בעי למימר גבי יעוד דמדאורייתא מצי קטן לייעד ואפילו הכי מיעטי' קרא מחיובא, דכיון דיבם בא מכח זיקת אחיו אם איתא דקני לה מדאורייתא לא מיסתבר למפטרי' ממיתה עכ"ל. וביאר הקובץ שיעורים באות קי"ט את כוונתו דדוקא גבי יעוד אמרינן שיתכן שיש אישות ושאיין חיוב מיתה ושזוהי כוונת הפסוק, והיינו משום שיעוד הוא חידוש, דהא חידוש הוא שיכול הוא

לייעד לבנו קטן, דלא מיבעיא לפי השיטה שאין אדם יכול לקדש אשה לבנו קטן, אלא אפילו לפי השיטה ששפיר יכול אדם לקדש אשה לבנו קטן הרי זה בגדר חידוש, והיינו משום שהתם גבי קידושין הרי זה מועיל מדין זכי', ואם ימחה כשיגדיל אין כאן קידושין (וכן כתב השאגת ארי' בהתשובה שבסוף הספר המועתק מספר בית אפרים שהוא יכול למחות), אבל הכא מה שהוא יכול לייעד אשה לבנו קטן אין זה מדין זכי' אלא אפילו אם ימחה הקטן בגדלותו אין האישות מתבטלת (וכ"כ השאגת ארי' שם), וא"כ הרי זה בודאי נחשב בגדר חידוש, ומשום הכי שפיר י"ל שהתורה מיעטה ממיתה, אבל מה שיבם בן ט' שנים קונה את יבמתו אין זה נחשב בגדר חידוש וכמו שביאר הרא"ש שהוא בא מכח אחיו המת, וממילא מכיון שאין זה חידוש לומר שהוא קונה לא מסתברא לומר שהתורה תקבע דין כזה שהוא קונה רק שאין עלי' חיוב של מיתה, אלא יותר מסתברא לומר שהתורה קבעה כאן גזירת הכתוב שבכלל אינו קונה אותה (וזה נראה יותר מסתברא מלומר שיש אישות ושאיין כאן חיוב מיתה, ועצ"ק).

ובזה תי' הקובץ שיעורים את מה שמקשים על השיטה שאדם מקדש אשה לבנו קטן, דהנה עיי' באבני מילואים בסי' א' סק"א שהביא את שיטת ר' יצחק בר יהודה בתשובות מהרי"ק סי' ל' שאדם יכול לקדש אשה לבנו קטן מדין זכין לאדם שלא בפניו, ושהמוראנ"ח בתשובותיו בסי' מ"א כתב שראה בספר אחד שהי' מי שחשש לסברא זו ושהמהר"י מינץ הסכים עמו, ושהקשה המהרי"ט על זה מהא דקאמר רבי זירא בסוגיין א"כ מצינו אישות לקטן, דמזה

מבואר שלא יתכן ציור של אישות לקטן, וכתב האב"מ שאי משום הא לא קשה כי י"ל שאה"נ הגמ' היתה יכולה להקשות כן על רבי זירא רק דעדיפא מיני' קפריך, אלא שאכתי קשה מהמשך הסוגיא דאמרינן ואלא מאי אינו מייעד אמאי קא ממעט לי' קרא תיפשוט מיני' דמייעד והפסוק בא למעט מחיוב מיתה, והרי על זה שפיר יש להקשות דלמא לעולם אינו מייעד לבנו קטן, רק שהפסוק של איש בא למעט מחיוב מיתה את הציור של מקדש אשה לבנו קטן, וכן קשה על רב אשי למה מוקי לה ביבם קטן ולא בהיכא שקידש אדם אשה לבנו קטן ובא הפסוק למעט מחיוב מיתה, וא"כ בע"כ מוכח שאינו יכול לקדש אשה לבנו קטן ע"כ קושיית האב"מ (ברם עיי"ש בקו"ש שהקושיא אינה מבוארת בדבריו כל צרכה). ותי' הקו"ש על זה שלפי הנ"ל לא קשה מידי כי אין זה בגדר חידוש לומר שחלה האישות בכה"ג ומשום הכי אין סברא לומר שתמעט התורה מחיוב מיתה.

מיהו לכאורה אכתי קשה למה לא אמרה הגמ' שבא הפסוק לומר שבכהאי גוונא ליכא אישות כלל דס"ד שתחול האישות מדין זכי' וקמ"ל הפסוק שאין אישות שהרי הכי אמרינן בנוגע ליבם בן ט' לפי תוס' והיינו שאע"פ שיש סברא לומר שתחול האישות אבל בכל זאת מיעט רחמנא שאינה חלה, וצ"ע.

והנה לפי הנ"ל יש לדחות את ראיית המנחת חינוך באות מ"ג אות י"ד, דעיי"ש שחקר לפי מאי דמסקינן שאין אדם מייעד לבנו קטן מה יהי' הדין אם הי' הבן קטן בשעת המכירה וגדול בשעת היעוד האם שפיר יכול לייעד לבנו בכהאי גוונא או לא,

וכתב שאם נאמר שמע"ר לאו לקידושין ניתנו אז הרי הוא שפיר יכול לייעד לבנו בכהאי גוונא, אבל אם נאמר שלקידושין ניתנו אז בעינן שיהי' הבן גדול בשעת המכירה, והוכיח כן משום שאם נאמר שגם לפי המ"ד שסובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו הרי הוא יכול לייעד לו אפילו אם לא הי' גדול בשעת המכירה, ורק אם הי' קטן בשעת היעוד קא מיבעיא לי' לריש לקיש, א"כ כשדחה רב אשי שלעולם איכא למימר שאינו מייעד לבנו קטן, למה הוצרך להעמיד את המיעוט ביבם בן ט', הלא הי' יכול לאוקמי בכהאי גוונא, והיינו שאזיל הברייתא כמ"ד שמעות הראשונות לקידושין ניתנו ואירי באופן שהי' קטן בשעת המכירה וגדול בשעת היעוד ושקמ"ל קרא שאע"פ שהיא נעשית אשת איש למפרע משעת המכירה אין חיוב מיתה אם זינתה אז, וא"כ בעל כרחך צ"ל שלפי הצד שאינו מייעד לבנו קטן א"כ דבר פשוט הוא מצד הסברא שגם בכהאי גוונא אינו מייעד לפי המ"ד שסובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו.

מיהו לפי דברי התוס' הרא"ש יש לדחות את ראייתו כי י"ל שלעולם היעוד שפיר מועיל כיון שהוא גדול בשעת היעוד, והרי זה מועיל אפילו לפי הצד שמיעד אדם רק לבנו גדול, רק שבכל זאת אי אפשר להעמיד בכהאי גוונא את המיעוט ולומר שבא הפסוק למעט שאין חיוב מיתה בכהאי גוונא כי הצד הזה נוקט שאין חידוש לומר שבכהאי גוונא חל היעוד (דהא אם הוי חידוש מנלן באמת חידוש זה), ולכן אי אפשר לומר שהפסוק בא לומר שאין בכהאי גוונא חיוב מיתה כדרך שכתב הרא"ש בהצד שמיעד

לבנו קטן*), וא"כ אכתי י"ל שגם אם סוברים שמע"ר לקידושין ניתנו הרי היעוד מועיל כיון שהי' גדול בשעת היעוד.

איברא, לכאורה אכתי יש להקשות דאכתי נימא שהפסוק בא לומר שבכה"ג אין אישות כלל ושגם בכה"ג אין אדם מייעד לבנו קטן (וכמו שממעטינן לפי תוס' שביבם בן ט' אין אישות כלל).

וצ"ל דלא אמרינן כן משום שבאמת גם בלא"ה פשיטא שאם בעינן בנו דומיא דידי' הרי זה ממעט גם היכא שהוא גדול בשעת היעוד מאחר שהי' קטן בשעת המכירה (עי' בזה להלן בסמוך).

על כל פנים הכרעת המנחת חינוך היא שאם נאמר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו אז מספיק אם יהי' גדול בשעת היעוד משא"כ אם מעות הראשונות לקידושין ניתנו אז בעינן שיהי' גדול בשעת המכירה. ועיין גם בהמקנה כאן שדן בזה וכתב שמהלשון של "בנו דומיא דידי'" משמע שהוא צריך להיות גדול בשעת המכירה דומיא דאביו (ואביו צריך להיות גדול בשעת המכירה כי בעינן שתהי' האמה ראוי' ליעוד בשעת המכירה, כך כתב שם, ועיין בזה לעיל בהאות הקודמת), אבל ממאי דאמרינן שאין יעוד אלא בגדול משום שאין יעוד אלא מדעת משמע דסגי בזה שיהי' גדול לבסוף, ואפילו אם נאמר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אבל בכל זאת י"ל שזה מועיל, והיינו משום שבציור זה הרי זה

כאומר לאחר ל' ולא כאומר מעכשיו ולאחר ל' עכ"ד. עי"ל שגם המ"ד שסובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו הרי הוא מודה שהיכא שאי אפשר לה להתקדש ע"י המעות הראשונות הרי הוא יכול לקדשה במחילת גרעונה וגם זה נקרא יעוד, עי' בזה באות רמ"ב סק"ד.

וע"ע בלשון השיטה שלא נודעה למי בשם הראב"ד שכתב וז"ל, מדקאמר אין יעוד אלא מדעת משמע מדעת אע"פ שהוא קטן מעיקרא עכ"ל, ומשמע שרק היכא שהי' קטן בשעת היעוד הרי זה נחשב חסרון.

רמז) אין יעוד אלא בגדול לפי שאין יעוד אלא מדעת.

הנה יש לעיין לפי מאי דמסקינן שאין יעוד אלא בבנו גדול א"כ מה הוא באמת החידוש בזה שכתוב ואם לבנו יעדנה, דלמה לא יוכל לקדשה לבנו מדעת הבן כמו שהוא יכול לקדש לו כל אשה דעלמא (ובלא דעת הבן בודאי לא מהני). ועיין בפני יהושע בד"ה דף י"ט וכו' שכתב שאם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אז שפיר יש חידוש בזה שהוא יכול ליעד לבנו כי החידוש הוא שהאישות חלה למפרע משעת המכירה אע"פ שבהיא שעתא לא עשה הבן את אביו שליח ולא גילה דעתו שניחא לו**), אבל אם נסבור שמע"ר לאו

** ובאמת אפילו אם אין האישות חלה למפרע, אבל בכל זאת יש בזה חידוש כיון שבשעה שעשו את המעשה קידושין לא היתה כאן דעת הבן.

* ובאמת חזינן שגם המנ"ח נוקט לדבר פשוט שא"א לומר שהפסוק בא לומר לפי המ"ד שסובר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו שבהציוור הנ"ל אם זינתה אחרי היעוד אינה חייבת מיתה.

לקידושין ניתנו אז צ"ע מה הוא החידוש בזה שהוא יכול לייעדה לבנו.

ברם נראה ששפיר יש בזה חידוש כי הרי נאמרו ביעוד הלכות שלא נאמרו בקידושין רגילין (אפילו אם נאמר שיעוד אירוסין עושה ולא נישואין), דהא לפי תוס' לעיל בסוף דף ה' ע"א הרי הוא יכול לקדשה בעל כרחו (רק שהוא צריך להודיעה כדאמרינן להלן כאן שהוא צריך לייעדה), ואפילו לפי משמעות דברי רש"י בסוגיין וכמו שהבין הרשב"א את דבריו שהוא יכול לייעדה רק מדעתה אבל הרי מבואר בע"ב שהוא יכול לקדשה גם בלא דעת האב משא"כ בעלמא אי אפשר לקדש קטנה בלא דעת האב (ועיין בזה בסוגיית צאי וקבלי קידושין), וא"כ שפיר יש חידוש בזה שהוא יכול לייעד לבנו גדול, דהחידוש הוא שגם בבנו נוהגים דינים אלו. ולפי ביאורו של הגר"ח במעות הראשונות לקידושין ניתנו שנביא לקמן באות רס"ב סק"ד א"כ יוצא שכל אופן החלות של דין יעוד הרי הוא חידוש עיי"ש. ועוד דאפילו אם ליכא שום חידוש בהלכות יעוד אבל הלא יעוד אמה העברי' הרי היא מצות עשה וא"כ י"ל שהחידוש הוא שגם על ידי שהוא מייעדה לבנו הרי הוא מקיים את המצות עשה של יעוד.

רמח) בענין הנ"ל.

שו"ר באב"מ בסי' א' סק"א שהקשה כעין הנ"ל (וכן הביא שהקשו הנו"ב וחתנו) על תחילת בעיית ר"ל דלפי רבינו יצחק בר יהודה שאדם יכול לקדש אשה לבנו קטן מדין זכין לאדם שלא בפניו מאי קמיבעיא ל' לר"ל אם מייעד אדם לבנו קטן דלמה לא יועיל מדין קידושין רגילין.

ותי' האב"מ וז"ל, וליישב דברי ר' יצחק בר יהודה נראה דהא דבעי ר"ל מהו שמיעד אדם לבנו קטן היינו מדין יעוד, דיעוד [מהני] אפי' בעל כרחו דידה ועיי"ש תוס' בפ"ק (דף ה') ד"ה שכן ישנה בע"כ דמיעד בע"כ של אב ובע"כ של בת, דהא דאמר לקמן אשר לא יעדה שצריך לייעדה לא שצריך לעשות מרצונה אלא שצריך להודיעה שלשם קידושין מייעדה ע"ש, וכ"כ הרשב"א בחידושו שאינו צריך לעשות מרצון האב ומרצון הבת רק גזירת הכתוב ביעוד שצריך להודיעה ע"ש, וא"כ אי לאו מדין יעוד לא הי' מועיל בעל כרחו, ועוד דאפילו ברצון האב וברצון הבת לא מהני לאחר ואפילו הוא גדול כיון דקי"ל מעות הראשונות לקידושין ניתנו וכמ"ש הרמב"ם בפ"ד מהל' עבדים והמעות הראשונות דניתנו לקידושין לא ניתנו אלא לדין יעוד לו או לבנו וכו', ואם ירצה האדון אח"כ לזכות במעות הקידושין לאחר שאינו בתורת יעוד אפילו לגדול ודאי לא מהני כיון שבתחילה לא ניתנו מעות הראשונות לקידושין אלא לתורת יעוד לו או לבנו, ואי נימא דבנו קטן אינו בתורת יעוד לא מצי זכי ל' לקידושין, דאפילו לגדול אם הוא אחר שאינו בתורת יעוד לא מהני, וכן למ"ד מעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו ומקדשה במה שנשתייר שוה פרוטה סמוך לשקיעת החמה נמי [לא מהני] [ד]דעת האב אינו אלא לדין יעוד וכמ"ש רש"י פ"ק דקידושין (דף י"ט) וז"ל, וכי משייר בה שוה פרוטה הוה קידושין אלמא כיון שמכרה ויודע שהאדון יכול לייעדה לאחר זמן מדעת' הוה כאומר לה קיבלי קידושין עכ"ל, ואינו כאומר קיבלי קידושין אלא למי שהאדון יכול לייעדה

אבל לא לאחר, דאב לא נתרצה אלא לזה שיודע שיכול ליעדה, ואי נימא דבנו קטן אינו בדין יעוד הו"ל כאחר וזה פשוט וברור עכ"ל.

וגם בשו"ת שאגת ארי בהתשובה בסוף הספר שהועתק מספר בית אפרים הקשה את הקושיא הנ"ל ות"ו וז"ל, הכי מיבעיא לי מהו שמיעד אדם לבנו קטן דאפילו הגדיל אינו יכול למחות (כלומר דאי מצד הדין של ר' יצחק בר' יהודה אם הגדיל הרי הוא יכול למחות כי איגלאי שאינו זכות בשבילו, ולכן מיבעיא לי לר"ל אם מהני מדין יעוד משום שאז אם הגדיל אינו יכול למחות), ועוד בלא"ה שאני קידושי יעוד מקידושי דעלמא, דקידושי יעוד באמה העברי' אינו אלא מגזיה"כ, ואפילו אם מקדשה לעצמו, ומש"ה לא ה"י ראוי שיחול הקידושין דהא בין לרבנן דס"ל מעות הראשונות לקידושין נתנו ובין למ"ד לאו לקידושין נתנו מן הדין לא ה"י ראוי לחול הקידושין שהרי בשעת נתינת המעות הראשונות לא פי' שנתן לשם קידושין, דהא מהאי טעמא אין יעוד אלא בכך ולא באח, וכ"ש באחר דומיא דבן, שאם האח והאחר עשה להאדון שליח לקדש לו אשה אמה העברי' במעות הראשונות לרבנן א"נ אם יש שהות ביום לעשות עמו בשוה פרוטה אפילו הכי לא מהני כדאמרין בפ"ק דקידושין, ואילו באב ובבן בכה"ג מהני, והיינו טעמא דלא מהני באחר בכה"ג משום דמעות הראשונים שנתנו לא פי' שנתן לשם קידושין, אלא קנה אותה סתם ולפיכך באחר לא מהני, אבל באב ובבן כיון שתלה הכתוב מצות יעוד לו ולבנו הו"ל כאילו פי' משעת נתינת המעות שאם ירצה ליעד לו ולבנו הרשות בידו, אבל אחר כיון שאינו בכלל

מצות יעוד לא מהני וכדפירש"י התם גבי הא דאמרין הא לא אמר לה לאחר ל' יום קמ"ל ופירש"י לא אמר לה בשעת מתן מעות על מנת שתתייעדי לי לאחר זמן וכו' קמ"ל דדמי להדדי כיון דתלי הכתוב במעות הללו לאחר זמן מעיקרא כי יהיבנא שאם ירצה ליעד מיעד [עכ"ל], ואפילו למ"ד מעות הראשונות לשם קידושין ניתנו בעל כרחך טעמו משום הכי הוא דתלי רחמנא דהא לא פירש, ודוקא לו ולבנו מהני דבהם תלי רחמנא מצות יעוד, אבל לאחר לא מהני דלא תלה רחמנא מצות יעוד בו, והשתא מיבעי לי לר"ל בנו קטן, אי תלי ב' רחמנא מצות יעוד והו"ל כגדול או לא תלי והו"ל כאחר עכ"ל.

רמ"ט) מהו יסוד הדין של יעוד לבנו לפי המסקנא שהוא מיעד רק לבנו גדול.

ע"י ברמב"ם בפ"ד מהל' עבדים ה"ז שכתב וז"ל, וכיצד מיעדה לבנו אם ה"י בנו גדול ונתן רשות לאביו ליעדה לו הרי האב אומר לה בפני שנים הרי את מקודשת לבני עכ"ל. ועיי' בלח"מ שם שהבין שכוונת הרמב"ם היא שהבן עושה את האב שליח, וכתב דלא פליג הרמב"ם על מה שכתב רש"י בחומש שהבן עצמו אומר לה הרי את מקודשת לי כי רש"י איירי באופן שהבן עצמו עשה את היעוד והרמב"ם איירי באופן שמינה את האב להיות שליח, וכן נקט המנחת חינוך בלשונותיו במצוה מ"ג שכוונת הרמב"ם היא לשליחות.

מיהו לפ"ז צ"ע דביותר ה"י לו להרמב"ם לכתוב ציור שהבן עצמו מקדשה כיון שזהו

הציור היסודי של יעוד בנו, ונהי שבשביל הדין המיוחד של יעוד ניבעי גם רשות אביו כיון שכתוב ואם לבנו יעדנה, אבל הרמב"ם הי' צריך לכתוב שהבן מקדשה ברשות אביו, ומה שהתורה תלתה את הדבר באביו בקרא דואם לבנו יעדנה הרי זה רק משום שבשביל הדין המיוחד של יעוד בעינן רשות אביו (כיון שיעוד הוא דין בהלכות עבדים, משא"כ לקידושין רגילין לא בעינן את רשות האדון אלא הרי אבי' של האמה יכול לקדשה גם בלא רשותו).

ומזה שצייר הרמב"ם באופן שאביו מקדשה לו הי' נראה שכוונתו היא לומר שהפירוש של הפסוק של ואם לבנו יעדנה הוא שבאמת האב הוא המקדש, והרי זה נחשב המעשה של האב, רק שהוא צריך את רשותו של הבן כי אינו יכול לקדש לו אשה בעל כרחו, אבל אין הכוונה לדין שליחות. ומדברי תוס' כאן בד"ה תרתי וכו' משמע דהוי מטעם שליחות, דהיינו שהוא שלוחו של הבן וז"ל, פשיטא דאין יעוד מועיל אלא בגדול שהרי קטן לא מצי לשוויי שליח עכ"ל. מיהו ממה שכתבו שוב בשם ה"ר אלחנן מבואר שיעוד הרי הוא המעשה של האב, דהא ר' אלחנן פי' שממאי דתניא שאין יעוד אלא בגדול משמע שאם הבן הוא גדול מהני יעוד אפילו שלא מדעת הבן, וא"כ מזה מוכח שאינו בשליחות הבן, דהא אילו הי' בשליחות הבן איך יתכן להועיל בלא דעת הבן כיון שהבן הוא גדול (עי' בח"א באות י"ח סק"ב) ולפי התי' של מאי דעת דעת דידה הרי כן נשאר גם למסקנא שאין יעוד אלא בגדול ואפילו שלא מדעת הבן.

ועיין בחידושי הגר"ח על הש"ס דאיתא בזה"ל, ברש"י כתב דבן המייעד לעצמו

אומר התייעדי לי, ואם האב מייעד צריך שיהי' שליח הבן, אבל ברמב"ם איתא דהאב הוא המייעד ברשות הבן, ומשמע דדוקא האב שהוא האדון אבל לא הבן אף שהוא הבעל והמקדש, משום דדין יעוד אינו רק מעשה קידושין בלבד, אלא דהוא דין חידוש, ויש מעשה יעוד, ובמעשה היעוד נעשית האמה לאשה להמקדש, ולזה המעשה שייך האדון ולא המקדש, ורק משום שבמעשה יעוד חלין קידושין לזה צריך שיהא מתאים לדיני מעשה קידושין, ולכן בעינן שיהא האדון שליח מהמקדש, וגם ילפינן על כסף קידושין מיעוד, אבל קידושין חלין ע"י מעשה יעוד ולא בעינן מעשה קידושין עכ"ל.

רמט"ו*) רנב"י אמר אפילו תימא לקידושין ניתנו שאני הכא דאמר רחמנא יעדה.

עיין בתוס' הרא"ש בדרכו השני' שכתב שכוונת רנב"י היא שרק לפי ר"י בר"י הוא כן, אבל לפי רבנן שסוברים ג"כ שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אין צריכים להודיעה וז"ל, אבל נראה יותר דלריב"י קאמר דלעולם קסבר דלקידושין ניתנו דומיא דההיא דבסמוך גבי והפדה, אבל לרבנן לא משמע כלל שצריך ליעדה כיון שמתקדשת בהכסף שקיבל האב, אבל לר"י בר"י שמתקדשת במחילת פרוטה אחרונה מסתבר שצריך להודיעה קודם לקידושין עכ"ל. ברם לכאור' דבריו צ"ע דהא רנב"י אזיל שמעות הראשונות לקידושין ניתנו וא"כ מה זה שכתב הרא"ש שהיא מתקדשת במחילת פרוטה אחרונה. וע"ע בשיטה שלא נודעה.

רנ) רש"י ד"ה לקידושין ניתנו.

וז"ל, ונפ"מ דהוה ל"י מכר את בתו לאישות ואם יעדה ונתארמלה אין מוכרה לשפחות עכ"ל. צ"ע למה לא כתב דנפ"מ היכא שלא היו בכלל שום מעות הראשונות וכגון היכא שקנה אותה בשטר קנין דאין כאן מעות הראשונות שיכולות לשמש ככסף קידושין, והרי ההתחייבות שהוא מתחייב בשעת המכירה לשלם אח"כ כסף תשלומין עבור שקנה אותה אינה יכולה לשמש ככסף קידושין, ואפילו אם כתב שטר ונתן להאב (עי' בזה באה"ע סי' כ"ט סעיף ו' ולעיל באות קמ"ב ור"י. מיהו יש לעיין למה כשילם אח"כ אין זה עולה לכסף קידושין, דלמה יגרע דבר זה מהיכא שנתן מעות בשעת המכירה דאע"פ שהרי הן דמי מקח אבל בכל זאת הרי הם משמשים גם לקידושין), וא"כ אם סוברים שמ"ר לקידושין ניתנו אין בכה"ג אפשרות של יעוד. וכן יש נפ"מ כשנתן את בתו לאמה במתנה (דמהני כמש"כ התוס' רי"ד) דגם בכה"ג אין מעות הראשונות.

רנא) בענין הנ"ל.

מיהו עיין במנחת חינוך במצוה מ"ג אות י"ח שכתב על ציורים אלו שלעולם גם המאן דאמר שסובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו הרי הוא מודה שאפשר לייעד גם על ידי הפרוטה האחרונה. ברם הקובץ שיעורים באות קכ"ח העיר על המנחת חינוך מדברי המרדכי שכתב שלפי רבנן שסוברים שמע"ר לקידושין ניתנו לא מהני צאי וקבלי קידושין, דחזינן מזה שהמרדכי סובר שלפי רבנן ליכא ציור

שמועיל יעוד על ידי הפרוטה האחרונה, ורק להראשונים שחולקים על המרדכי יש לומר כהמנחת חינוך עכ"ד הקו"ש. מיהו באמת עי' בדברי החולקים על המרדכי דמשמע שהם מפרשים שמרבי יוסי בר"י נשמע שגם לפי רבנן מהני צאי וקבלי כי למה נאמר שרבנן חולקים על הדין של צאי וקבלי קידושין, אבל לא משמע שהם מפרשים שיש רא"י לצאי לקבלי קידושין גם משיטת רבנן גופה משום שגם רבנן סוברים שלפעמים לאו לקידושין ניתנו.

רנב) תד"ה אומר אדם לבתו וכו'.

בענין מה שכתבו תוס' "כל שכן שאמר לבתו".

עי' בתוס' שכתבו וז"ל, תימה מאי אתא לאשמועינן פשיטא למה לא תתקדש, אפילו ה"י אומר תן מנה לפלוני ותתקדש בתי לך היתה מקודשת מדין ערב כדלעיל, כ"ש שאמר לבתו עכ"ל. ויש לעיין מה הוא הכל שכן.

והנה לעיל באות צ"ח - ק"א הבאנו שיש ד' דרכים איך להבין את הדין של מקודשת מדין ערב. א', שהיא מתקדשת תמורת ההנאה שהיא מקבלת מזה שהמקדש שומע לה ועושה את רצונה. ב', שכיון שקיים את הציווי שלה הרי זה כאילו בא הכסף לידה ועשתה בו כרצונה. ג', שהיא מתקדשת בהנאה שיש לה מזה שקיבל פלוני כסף בגללה. ד', שעצם הנתינה של הכסף להפלוני הרי זה עולה בשביל קנין כסף אע"פ שהאשה באמת לא קיבלה כלום.

ומעתה לפי ב' הדרכים הראשונים לכאורה אין כאן שום "כל שכן", אבל לפי

רנד) בא"ד.

שיטת תוס' בענין איך מהני צאי וקבלי קידושין.

וז"ל, וי"ל דלא הוי לא כאומר לו ולא כאומר לה, אלא הכי מוכיח, על כרחך קטנה יש לה יד לקבל קידושין מדאשכחן גבי יעוד דאמר רחמנא שתייעד על ידי עצמה, שאם לא הי' מועיל בעלמא כשנותן לה רשות להתקדש מדעת על ידי עצמה, לא הי' אומר הכתוב שיהי' מועיל לענין יעוד עכ"ל. והקשה הפני יהושע כאן וז"ל, אבל קשיא לי טובא (על דברי תוס') כיון דלא אמרינן נעשה כאומר לה ביעוד, א"כ אכתי היאך מקדשה הא לא אמר לה צאי וקבלי, אלא על כרחך דקידושי יעוד גזירת הכתוב היא עכ"ל. מיהו עי' בהמהר"ם שביאר וז"ל, והא דגבי יעוד מתקדשת אע"ג דכתבו תוס' בסמוך דהמכירה לא הוי לא כאומר לו ולא כאומר לה צ"ל דגזיה"כ, אבל אי אין לה יד לא שייך גזיה"כ בזה עכ"ל, וכן כתב הע"י. והנה הפ"י תירץ על קושייתו וז"ל, ויש ליישב דאפשר דאה"נ דלא בעינן דוקא צאי וקבלי קידושין אלא בגילוי דעת' דאב סגי כדמשמע קצת לקמן דף מ"ד בקטנה שנתקדשה שלא לדעת אבי' ושם אפרש עכ"ל, ומדבריו יוצא שבאמת הציור של יעוד לא חשיב מחודש טפי מצאי וקבלי קידושין משום שגם ביעוד יש גילוי דעת הניחא לי', וגם בצאי וקבלי קידושין לא בעינן יותר מזה, ומש"ה שפיר אפשר ללמוד צאי וקבלי מיעוד (וע"ע בלשון המהרש"א). מיהו יש להקשות על פירושו איך שייך לומר שגם יעוד מהני משום דמיקרי שנתן רשות ועשה גילוי דעת, הלא להלן אמרינן שאפילו אם הוא מתנה על מנת שלא ליעוד

הדרך השלישי שפיר י"ל ש"כל שכן" שיש לו הנאה מזה שבתו קיבלה. וכן לפי הדרך הרביעי י"ל ש"כל שכן" שהדבר מסוגל להיות נחשב בגדר קנין כסף כשהנתינה היתה להתקדשת עצמה (ויש לפקפק בזה).

רנג) בא"ד.

בענין מה שצידדו תוס' לומר דבעינן שידבר עם המקדש.

וז"ל, וכי תימא דהכא לא שייך דין ערבות דהא לא דיבר להמקדש וכו' עכ"ל. הנה לפי כל הביאורים הנ"ל שהזכרנו בהאות הקודמת במדין ערב יש לצדד אם צריכים שידבר עם המקדש, דלפי הצד שבדין ערב הרי זה נחשב כאילו באו המעות ליד הערב א"כ יש לצדד שסגי לזה בעצם העובדא שנעשה רצונו גם אם לא דיבר בעצמו עם המקדש, וכן יש לצדד שלא שייך לומר שהרי זה כאילו באו לידו מהמקדש אלא היכא שדיבר הוא עצמו עם המקדש ואז המקדש עשה על פי דיבורו. וכן לפי הדרך שמדין ערב מהני משום שיש לו הנאה ממה שקיים את ציוויו א"כ לכאורה זה שייך רק כשציווהו באמת לעשות כן. ולפי הדרך שמדין ערב מהני משום שיש לו הנאה מזה שהלה קיבל, אז הרי זה תלוי באם הנאתו היא דוקא משום זה שקיבל הלה כתוצאה מציוויו או האם הנאתו היא מעצם קבלתו אפילו אם לא הי' משום ציוויו. ולפי הדרך שעצם נתינת הכסף להפלוגי הרי הוא בגדר קנין כסף גם בלי שיחשב כאילו קיבל המצוה כסף או הנאה א"כ אולי סגי בזה שגילה את רצונו גם בלי שיצוה להנותן. וע"ע במה שכתבתי בזה לעיל באות קס"ה סק"א.

הרי האדון יכול ליעדה משום דחשיב מתנה על מה שכתוב בתורה (ואפילו רבי מאיר שם שסובר שהוא שפיר יכול להתנות, אבל מ"מ גם איהו מודה שאם לא התנה, רק שלא ידע בכלל אודות דין יעוד, הרי האדון יכול ליעד אע"פ שלא היתה כאן נתינת רשות וגילוי דעת).

ועי' ברש"י כאן שכתב וז"ל, הואיל ומכרה ויודע שהאדון יכול ליעדה לאחר זמן, מדעת"י הוה, והוה כאומר לה קבלי קידושין עכ"ל, וכבר הקשה עליו האב"מ בסי' ל"ז סק"ג את מה שהערנו שאפילו אם הוא אומר על מנת וכו' אין זה מועיל.

והאב"מ שם הבין שכוונת תוס' כאן היא כהרשב"א, דעיין בהרשב"א שכתב וז"ל, כשאומר לה צאי וקבלי קידושין הו"ל כאילו נותן לה זכותו שנתן וזכה לו התורה עלי' שיקבל בה קידושין והיא תתקדש לדעתה לכל מי שתרצה, וזה דומה לדר"י בר"י שהמכירה אנו חושבין כאילו אמר זכות שיש לי בכך אני נותן לך שתתקדש עצמך לאדון זה, ואע"פ שאינו דומה לגמרי דבהא דר"י אילו רצה האב לחזור בו אינו יכול אא"כ קדשה ממש לאחר ובאומר לבתו צאי וקבלי קידושין אם רצה לחזור בו הדעת נותן שחזור עכ"ל, ולהלן שם ביאר האב"מ את הדבר וז"ל, ונראה דזה דהוי כאומר לה קבלי קידושין לאו מצד אמירת האב הוא,

אלא דהתורה היא שאמרה דכל המוכר את בתו שיהי' בה דין יעוד ושיהי' ניתן זכות האב שיש לו בבתו לבת, ומש"ה אפילו התנה בפירוש על מנת שלא ליעדה הוי לי' מתנה על מה שכתוב בתורה, וילפינן מיני' דאומר אדם לבתו וכו' דאי לא מצי יהיב לה כלל זכותו לקדש נפשה א"כ במכירתו לאדון ליכא למימר שהתורה אמרה שבמכירתו יהי' כאילו נותן לה כחו וזכותו כיון שלא מהני, אלא ודאי דמהני עכ"ל*).

ושוב כתב וז"ל, והשתא ניחא דהאב אינו יכול לחזור אע"ג דבאומר אדם צאי וקבלי קידושין האב יכול לחזור וכמו שכתב הרשב"א, משום דכיון דבדין מכירה אית בה דין יעוד אפילו פסק על מנת שלא ליעדה, א"כ הו"ל מעשה ממש, ותו לא אתי דיבור ומבטל מעשה כיון דהמכירה הוא המעשה, אכתי אית בה דין יעוד, ואינו חוזר אא"כ מקדשה, דהו"ל פנוי' וקידושין תופסין בה עכ"ל. הרי שהי' קשה לו להאב"מ למה אינו יכול לחזור בו, ונראה שהי' קשה לו משום שהוא סובר שמה שאנו אומרים שביעוד הבת מקבלת את כחו של האב אין הכוונה שדבר זה נחשב כנפעל מצד התורה לחוד, אלא הביאור הוא שהתורה היא שגזרה שהמעשה מכירה שהאב עושה הרי זה נחשב ממש כהרשאה מצד האב אפילו אם לא היתה דעתו לכך** (ולכן הוקשה להאב"מ

* ועי' באב"מ שם שהקשה דהא לפי דעת תוס' הרי היא מתקדשת גם בעל כרחא (עי' לעיל בסוף דף ה' ע"א), וא"כ אכתי חזינן שביעוד שפיר גזרה התורה שיועיל דבר שבעלמא הוא בלתי אפשרי, וא"כ אולי בעלמא לא מהני צאי וקבלי קידושין ובכל זאת גזרה כן התורה ביעוד, ותי' האב"מ וז"ל, ואפשר שהיכי דיהיב לה כחו וזכותו, הרי יש לה

כח לקבל קידושין, אז הוא דאמרינן שיעוד הוא בעל כרחא, ואפילו אינה רוצה, אבל אי לאו דמצי יהיב לה כחו וזכותו, א"כ לא שייך בעל כרחא, כיון דהיא לאו בת קידושין, ואכתי צ"ע עכ"ל. ** וכוונת תוס' היא רק שמצד המציאות לא היינו מסתכלים על זה כאילו דיבר האב עם הבת דהא אילו כן הרי זה גם כאילו דיבר עם האדון.

רנה) דרכם של הגרנ"ט (בביאור הרמב"ן בדף ט'), והגר"ש הכהן.

ע"י בחידושי הגרנ"ט כאן שביאר את הדין של צאי וקבלי קידושין, שלעולם גם להקטנה עצמה יש דין קידושין ואין היא רק בגדר החפץ של האב, אלא יש לה ג"כ דין קידושין, רק שהתורה נתנה את הכח לקדשה להאב, ולכן האב יכול לסלק את עצמו ואז הבת עצמה נשארת הבעלים לקדש את עצמה, אלא שאכתי צ"ב איך הקטנה יכולה להקנות את עצמה הלא קטן אינו יכול לעשות קנינים, אלא שזה לא קשה כי בשביל מעשה הקנין מספיק גם בכוונה ומחשבה, וגם לקטן יש כוונה ומחשבה, ואע"פ שבשביל חלות הקנין בעיני רצון החלטי אבל את זה הרי יש כאן על ידי האב בזה שהוא אומר צאי וקבלי קידושין, ויתומה אינה יכולה לקדש את עצמה משום שחסר רצון החלטי.

ועיי"ש בהגרנ"ט שביאר שלדרכו הנ"ל נתכוין הרמב"ן בדבריו לעיל בדף ט' (עיי"ש באות קס"ה) ואין כוונתו לומר שצאי וקבלי קידושין מהני מדין ערב וכמו שהבינו האבני מילואים בסי' ל"ז סק"ג והריטב"א כאן בסוף דבריו.

וע"י בחידושי הגר"ש הכהן בסי' י"ט בד"ה אלא נראה ברור וכו' ולהלן שם שכתב באריכות כעיקרן של דברים אלו (ובסי' א' קרוב לתחילתו הזכיר מזה בקיצור) אבל בשינוי קצת, והיינו שהגרנ"ט נקט שהבת עצמה יכולה לעשות את המעשה הקנאה, ואילו הגר"ש אזיל שם עם דברי הר"ן בנדרים שבכל קידושין אין האשה מקנה את עצמה אלא הרי היא כמפקירה את עצמה

דנהי שאינו יכול להתנות על דין התורה ולפעול שהמכירה לא תהי' כמו צאי וקבלי קידושין, אבל בכל זאת לבתר שחל הדין שהמכירה היא כמו צאי וקבלי קידושין למה אינו יכול להתחרט מעצם אמירת צאי וקבלי ועל דרך זה לעכב את האדון מלייעד, ועל זה כתב האבני מילואים דלא אתי דיבור ומבטל מעשה, אבל לפי הדרך דהוי לגמרי מצד התורה א"כ לא קשה מידי שיוכל האב להתחרט, דהא בכלל אין הדבר בא מצדו (ועיין בלשונו להלן בסמוך שם בד"ה והנה וכו' שכתב וז"ל, כיון דהתורה אמרה במכירה שיהי' בה דין יעוד ושיאמר האב צאי וקבלי קידושין עכ"ל).

וגם מהריטב"א כאן נראה כהביאור הנ"ל שהרי זה נחשב שקיבלה את ידה מהאב, דהנה הריטב"א הקשה על הדרך הנ"ל שצאי וקבלי קידושין מהני משום שהאב יכול לתת את כחו להבת, דלפ"ז למה בצאי וקבלי קידושין אם מת האב שוב אין הבת יכולה לקבל את הקידושין, הלא הדין נותן שלא יתבטל וכמו ביעוד שהאדון יכול לייעד גם אם כבר מת האב, ולכאורה צ"ע מהו הדמיון, הלא ביעוד הכח של הבת בא מצד התורה ולא מצדו של האב, וא"כ שפיר לא מפריעה מיתת האב, משא"כ בצאי וקבלי קידושין הרי הבת קבלה את כוחה מצד האב, וא"כ מדברי הריטב"א נראה שגם ביעוד הרי זה נחשב שהבת מקבלת את כוחה מהאב ומש"ה הקשה שכמו שביעוד אין זה מתבטל ע"י מיתת האב הה"נ בצאי וקבלי קידושין.

למימר דהכא במאי עסקינן כשאין כאן זכיות ממון כגון שמקדשה בשטר שאינו ממון דליבעי יד לזכות וביד בעלמא דאית לה לקבל קידושי' סגי לה וכו' עכ"ל.

(רנז) שיטותיהם של הרשב"א והריטב"א והר"ן.

והנה לעיל באות רנ"ד הבאנו מהרשב"א, והאב"מ בדעת תוס', שצאי וקבלי קידושך מהני משום שיכול האב לתת להבת את כחו לקבל קידושין.

ועיין ברשב"א ובריטב"א ובר"ן שהביאו דרך אחרת, והיינו שלעולם בצאי וקבלי קידושך הרי זה נחשב שהאב עצמו הוא זה שקידשה, וכן שהאב עצמו הוא זה שמקבל את הכסף קידושין, אלא שבענין איך זוכה האב חלוקים הם הריטב"א והר"ן, דהריטב"א ביאר שהבת עצמה יכולה לזכות בהכסף בשביל האב (כיון שיש דעת אחרת מקנה), וחזינן כן מיעוד כי רב נחמן אזיל לשיטתו לקמן דס"ל שאמה העברי' דומה למלוה שיש עלי' משכון וס"ל להריטב"א שכשהוא מקדשה ביעוד הרי הוא מקדשה בהחזרת המשכון ולא במחילת המלוה ודלא כתוס' שסוברים שהוא מקדשה בהמלוה ולא בחזרת המשכון), ומכיון שבע"ח קונה משכון א"כ צריכים כאן הקנאה, ומכיון שחזינן שהוא יכול לקדשה ע"י החזרת המשכון הרי מוכח שהיא יכולה לזכות בהכסף בשביל האב. ברם הר"ן כתב דרך אחרת וז"ל, י"ל דקטן ודאי אין זוכה לאחרים (כלומר אפילו ע"י דעת אחרת מקנה) והכא נמי איהי לדידה היא דזכיא אלא דאב נמי זכי ממילא דכיון דכל שבח

והמקדש הוא זה שעושה את כל הקנין, דלפ"ז צ"ע מה הוא החידוש בצאי וקבלי קידושך הלא מאחר שהאב מתרצה והרי היא יכולה לקנות את הכסף הקידושין על ידי דעת אחרת מקנה א"כ מה הוא החידוש בזה שהיא יכולה להפקיר את עצמה, ותי' דמה שהיא מפקירה את עצמה אין זה כמו נתינת רשות לקחת אותה, אלא הרי זה נחשב בגדר חלות כעין החלות של הפקר, ולכן הרי זה שפיר נחשב חידוש שהיא יכולה לעשות כן ברשות האב, והרי היא יכולה לעשות כן כי שפיר יש לה מחשבה וכוונה, רק לא רצון החלטי, ולכן בעינן גם את האב דע"ז יש גם רצון החלטי להחלות קידושין וכהנ"ל.

(רנו) בא"ד.

וז"ל, וא"ת היאך היא מתקדשת באומר לה צאי וקבלי קידושך והלא קטן לית לי' זכי' מן התורה וכו', וי"ל דבדעת אחרת מקנה יש לה זכי' מדאורייתא וכו' עכ"ל. מדבריהם מבואר דלא סגי שיעשה המקדש מעשה נתינת כסף להאשה אלא בעינן שהאשה תקנה את הכסף, ולעיל באות הבאנו י' הרבה מקורות בענין זה.

עוד הבאנו שם שאפילו אם נאמר שבקידושי כסף בעינן שפיר שתקנה את הכסף אבל בקידושי שטר אכתי י"ל דסגי במעשה נתינה ולא בעינן שתקנה את השטר ולכן מועיל שטר קידושין גם על איסורי הנאה עיי"ש שהבאנו מקורות בענין זה. ולכאורה מבואר מדברי הריטב"א כאן שבקידושי כסף בעינן שתזכה בהכסף אבל בשטר סגי במעשה נתינה, דעיין בדבריו שהקשה את קושיית תוס' איך היא יכולה לזכות בכסף קידושי', ותי' וז"ל, ואיכא

נעורים לאבי' כל מה שהיא זוכה הרי היא של אב, ומיהו כי אמרינן דקטן אית לי' זכי' מדאורייתא לנפשי' הני מילי כי איכא דעת אחרת מקנה אבל במציאה וכיוצא בה לא וכו' עכ"ל.

ונראה שהריטב"א לא פי' כהר"ן שהאב זוכה מצד הדין של כל שבח נעורים לאבי' משום שיש לחקור מה הוא יסוד הדין של כל שבח נעורים לאבי', האם הכוונה היא שבתחילה זוכה הבת ושוב זוכה האב ממנה, או האם האב זוכה בדרך ישיר מזה שנותן את הכסף להבת וזכיית הבת היא מתחילה בשביל האב, די"ל שהר"ן סובר כהצד השני שזכיית הבת הרי היא מתחילה בשביל האב ולכן ע"י הדין של כל שבח נעורים לאבי' הרי זה שפיר נקרא שקיבל האב כסף קידושין מהמקדש, אבל הריטב"א סובר שהבת זוכה לעצמה, ורק אח"כ זוכה האב מהבת, וא"כ לפ"ז אכתי לא מיקרי שהאב קיבל כסף קידושין מהמקדש, ומש"ה הוצרך הריטב"א לומר שהרי זה נקרא שהאב קיבל את הכסף מהמקדש משום שקטן יכול לזכות בשביל אדם שלישי (מיהו לפ"ז צ"ל שכוונת הר"ן בלשונו הנ"ל אינה שהיא זוכה ממש לעצמה אלא כוונתו היא לומר דכיון שיש לה כח לזכות לעצמה א"כ שוב פועל הדין של כל שבח נעורים לאבי' שזכי' זו תקנה בשביל האב, וצ"ע).

וע"ע בביאורו של הרשב"א בענין איך היא זוכה בשביל האב. ועכ"פ יש להעיר בדברי הרשב"א דעיי"ש שבתחילת דבריו כתב כהדרך שהבאנו לעיל באות רנ"ד (וגם הריטב"א הביא את הדרך ההיא בתחילת דבריו בשם יש מפרשים), שהאב נותן את כחו להבת, וא"כ הרי זה סותר את סוף

דבריו שכתב כהריטב"א והר"ן שהאב בעצמו הוא המקדש והמקבל את כסף הקידושין.

רנח) דעת הרא"ש בצאי וקבלי קידושין.

עיין בדברי הרא"ש כאן שכתב שצאי וקבלי קידושין מהני מדין שליחות, דכיון שזה לטובת הבת עצמה א"כ בכחאי גוונא קטן שפיר יכול להיות שליח, ועיין לעיל באות קס"ה סק"ב במה שביארנו בשיטתו, וכן ע"י בספר קהלות יעקב בסוף סימן כ"ו במה שביאר בשיטתו.

והנה בספר קהלות יעקב שם הקשה שיש סתירה בדברי הרא"ש מיני' ובי', דהא בסוף דבריו ביאר הרא"ש שצאי וקבלי קידושין מהני משום שהבת נעשית שלוחו של האב, ואילו מתחילת דבריו נראה כהביאור שהבת עצמה מקבלת יד וכח לקדש את עצמה, וז"ל הרא"ש בתחילת דבריו, אלא קמ"ל רב נחמן שאותו כח וזכות שזיכה לו התורה בקידושי בתו יכול הוא ליתנו להתקדש את עצמה עכ"ל. מיהו נראה דלא קשה מידי כי הרא"ש בתחילת דבריו נתכוין רק לומר דלא מיקרי שהאב עצמו עשה בגופו את מעשה הקידושין עם המקדש על ידי דין ערב, ואין זה נקרא שהאב הוא זה שעשה בגופו את הקנין כסף ע"י דהוי כאומר תן מנה לבתי ותתקדש לך, אלא הרי זה נקרא שהוא נתן כח להבת לקדש את עצמה והרי הבת עושה את מעשה הקידושין ומקבלת את כסף הקידושין, אלא שהא ודאי שהיא עושה כן בשליחות האב ולעולם הרי זה נקרא שהאב מקדש אותה וכמו שביאר בסוף דבריו, וכוונתו בתחילת דבריו היא רק לאפוקי שאין

זה נקרא שהאב עצמו קיבל בגופו את הכסף קידושין ועשה בגופו מעשה קידושין עם המקדש על ידי הדין של ערב. שו"ר בב"ש בסי' ל"ז סק"ז שכתב בשם התרומת הדשן (בחלק הפסקים והכתבים סי' מ"ט, ודלא כמו שצויין בב"ש שם) שבאמת דברי הרא"ש הרי הם שני טעמים נפרדים וצריכים לחשוש לשניהם עיי"ש.

רנט) תד"ה במלוה וכו'.

וז"ל, וי"ל דהיכא דאיכא משכון גרוע טפי דס"ד דלא סמכה דעתה כיון שאינו מחזיר לה משכון קמ"ל מילתא דר"י דמקודשת עכ"ל. ומשמע שכוונתם היא להוכיח מיעוד דשפיר סמכה דעתה. והקשה הקובץ שיעורים באות קכ"ה דהא ר"ת ס"ל לעיל בדף ה' סוף ע"א שאמה העברי' מתייעדת בעל כרחה, רק שצריכים להודיעה, וא"כ חזינן שיעוד מועיל גם בלי סמיכות דעתה. וכתב הקו"ש דצ"ל שתוס' כאן אזלי כרש"י כאן בד"ה הוא תני לה (וכן לעיל בדף ה' שם שפי' בדרך אחרת איך מצינו כסף בעל כרחה באמה העברי') שסובר שביעוד שפיר בעינן דעתה. ולפי דבריו יוצא שתוס' כאן נקטו שלא כדבריהם לעיל שם בשם ר"ת שאמה העברי' מתייעדת בעל כרחה.

והנה הקו"ש אזיל בדבריו הנ"ל כדרכו של הרשב"א כאן בד"ה מלמד וכו' שיש באמת מחלוקת בין רש"י ור"ת, אבל הפ"י כאן בד"ה איבעית אימא וכו' כתב שבאמת רש"י קאמר שצריכים דעתה רק אם נסבור שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו, דאז שפיר צריכים דעתה כשהוא מקדשה בסוף, אבל אם מעות הראשונות לקידושין ניתנו,

אז לא בעינן דעתה לבסוף, וגם ר"ת שסובר דלא בעינן דעתה הרי הוא אזיל רק אם מע"ר לקידושין ניתנו, אבל אם לאו לקידושין ניתנו, אז הרי הוא מודה ששפיר בעינן דעתה עכ"ד הפ"י, וא"כ לפ"ז מכיון דקיימינן הכא אליבא דר"י בר"י דס"ל שלאו לקידושין ניתנו, שפיר נקטו תוס' דבעינן דעתה משום שגם ר"ת סובר כן (ועכ"פ הרמב"ם פוסק שמ"ר לקידושין ניתנו ובכל זאת הרי הוא פוסק דבעינן דעתה).

ברם יש להעיר על כל עיקר הנחתו של הקו"ש, והיינו משום שאפילו אם אמה העברי' מתייעדת בעל כרחה אבל בכל זאת הרי בעינן שיתן לה כסף קידושין, וא"כ י"ל שאם בכה"ג לא סמכה דעתה אין זה חסרון רק בדעת ורצון להתקדש, אלא הרי זה חסרון בכל עיקר הכסף קידושין, והיינו משום שי"ל שכסף כזה שאין היא בטוחה בו אינו בגדר כסף קנין, וא"כ לפ"ז יוצא שאפי' אם נאמר שאמה העברי' מתייעדת בעל כרחה אבל בכל זאת אתי שפיר דברי תוס'.

רס) בא"ד (בסוף דבריהם).

וז"ל, ומיהו בע"כ לא בהקנאת גופה שהיא קנוי' לו מקדשה דא"כ איך תקדש בלא שטר שחורר ובלא הפקר עכ"ל. עיין ברש"ש שהקשה דהא היא יוצאת ע"י גרעון כסף שהרי מה שהיא מתקדשת להאדון הרי זה כמו שקיבל האדון כסף פדיון וא"כ הרי היא יוצאת בגרעון כסף וא"כ שפיר יכול להאדון לקדשה בהקנאת גופה, ע"כ קושייתו.

מיהו לא הבנתי קושייתו דהא הדרך הזה שכתב הרש"ש הרי זה בגדר קנין חליפין, דהיינו שהם מחליפים הקנאת גופה תמורת

קנין קידושין, וחליפין לא מהני בקידושין (לכל הפחות מדרבנן), אבל בקנין כסף הרי הרי הוא מקנה לה כסף בקנין נפרד מהקידושין, והרי זה שלב שבא קודם לחלות הקידושין, והרי זה הדבר שגורם לחלות הקידושין, ומה שהיא קונה את הכסף הרי זה ע"י הגבהה ולא ע"י זה גופה שהיא מתקדשת, ונהי שאם לא יחולו הקידושין הרי היא צריכה להחזיר את הכסף, אבל הרי זה משום שהכסף ניתן רק על מנת שיחולו הקידושין, אבל בכל זאת עצם היכולת לקנות את הכסף אינו תלוי בחלות הקידושין, משא"כ בהדרך שכתב הרש"ש הרי היא קונה את הכסף קידושין, דהיינו גופה, דוקא ע"י שהיא מתקדשת, וכל זמן שאינה מתקדשת לא הגיע לידה שום כסף קידושין, וא"כ הרי זה בגדר קנין חליפין, דהיינו שהאישות היא חליפי קנין גופה.

דף י"ט ע"ב

רסא) כיצד מצות יעוד אומר לה בפני שנים וכו'.

יש לעיין למה הוצרך התנא לומר דבעינן בפני שנים, דלמה היינו חושבים שיעוד שונה מכל קידושין ושלא בעינן בו עדים. ויש לומר דקמ"ל שאפילו אם המכירה היתה בפני שנים, וכן אפילו אם נאמר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, אבל בכל זאת בעינן שהאמירה של הרי את תהי' בפני שנים. מיהו לכאור' זה נראה פשוט. וביותר י"ל דקמ"ל שאם לא היו שנים בשעת המכירה, לא איכפת לן בזה, אלא סגי בזה, לחוד שיש עכשיו שני עדים בשעת האמירה,

דאם לא כן הי' התנא צריך להשמיענו שגם המכירה צריכה להיות בפני שנים, כי גם זה הרי הוא חלק מהיעוד. מיהו צ"ע למה לא ניבעי באמת עדים בשעת המכירה אם סוברים שמ"ר לקידושין ניתנו כמו בכל קידושין שעדים צריכים לראות נתינת הכסף. ולכאורה יש לדחות שלעולם אם סוברים שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אז גם המכירה צריכה להיות בפני שנים, רק שהתנא של הברייתא קבע את דבריו על האמירה כי אזיל לפי רבי יוסי בר"י שסובר שמעות הראשונות לאו לקידושין ניתנו. מיהו זה אינו דהא רבי יוסי בר"י נזכר רק להלן בתוך הברייתא, ועוד דאי אפשר לומר שהתנא אזיל שמ"ר לאו לקידושין ניתנו דהא אילו כן הרי דבר פשוט הוא שצריכים עדים בשעת האמירה ומאי קמ"ל בזה, וא"כ בע"כ צ"ל כמו שכתבנו לעיל שהתנא אזיל אפילו לפי המ"ד שסובר שמ"ר לקידושין ניתנו וקמ"ל דסגי בעדים בשעת האמירה, אלא שקשה להבין דבר זה למה צריכים עדים רק בשעת אמירתו ולא בשעת המכירה וכמו שהערנו כבר.

ועיין בפ"י כאן שכתב וז"ל, כבר כתבתי דאע"ג דלרבנן מעות הראשונות לקידושין ניתנו אפילו הכי צ"ל לה בסוף בשעת היעוד לשון קידושין כדי להחזיקה כאשת איש בפני עדים דאין דבר שבערוה פחות משנים, אע"ג דרבנן מדמו לה לאומר מעכשיו ולאחר שלשים והתם אין צ"ל כלום לאחר ל', מכל מקום שאני הכא שלא אמר לה כלום ולא גילה דעתו שרוצה לייעדה אלא שאומר בסוף לשון קידושין הוכיח סופו על תחילתו ונעשה כאומר מעכשיו ולאחר זמן כשארצה עכ"ל.

רסב) אילימא משל לר"י בר"י הא אמר אם יש שהות ביום וכו'.

א. ביאור ההכרח שלפי ר"י בר"י
יעוד אינו כאומר מעכשיו אפילו אם
הוא סובר שמעות הראשונות
לקידושין ניתנו.

הנה יש לעיין בדברי הגמ' דהא לפי רב
נחמן בר יצחק לעיל לא קשה מידי קושיית
הגמ' הנ"ל, שהרי לדידי' יוצא שר"י בר"י
סובר דבעינן שישאר שוה פרוטה אע"פ
שמעות הראשונות לקידושין ניתנו וא"כ
למה אי אפשר לומר גם לפי ריב"י שיעוד
הוא בגדר האומר מעכשיו כמו לפי רבנן.
ונהי שבהברייתא השני' קאמר ר"י בר"י
שאם קידשה האב שיחק באדון אשר מזה
חזינן דלא הוי כמעכשיו, אבל הרי הגמ' לא
הקשה משם אלא רק מדברי ר"י בר"י
בברייתא זו.

ועי' ברש"י שפי' וז"ל, הא אם יש שהות
ביום וכו' אלמא השתא הוא דמתחלי
קידושין בגרעון שיש לו עלי' עכ"ל, וצ"ע
כהנ"ל דלפי רבנ"י לא חזינן מזה כלל
שמהשתא הוא דמתחלי קידושין.

ועיין בריטב"א כאן שכתב וז"ל, פי' ולא
מיבעיא אי ס"ל (לר"י בר"י) מ"ר לאו
לקידושין ניתנו וכו' אלא אפילו ס"ל מ"ר
לקידושין ניתנו, נהי דניתנו לקידושין אבל
לא מקדשה למפרע משעת המכירה אלא
משעת יעוד וכו' עכ"ל. וצ"ע כהנ"ל מנ"ל
דלא הוי בגדר מעכשיו כמו לפי רבנן, ולא
הביא הריטב"א כאן את דברי ר"י בר"י
בהברייתא השני' ששיחק באדון.

והרמב"ן בע"א בסוף ד"ה ורב נחמן כתב

וז"ל, והא דאקשינן נמי בקמייתא משל
למאן, אליבא דמאן דאמר לקידושין ניתנו
(כצ"ל) לא הוה לן למיפרך אלא מאידך
ברייתא וכו' עכ"ל. הרי שהוא סובר
שקושיית הגמ' מדברי ר"י בר"י דבעינן
שישאר שו"פ הרי היא מכוונת באמת רק
לפי המ"ד שר"י בר"י סובר לאו לקידושין
ניתנו אבל לפי המ"ד שסובר שר"י בר"י
סובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו
באמת אין ראי' מברייתא זו שלפי ר"י בר"י
אין זה כאומר מעכשיו, וא"כ לפי הרמב"ן
אתי שפיר דברי הגמ', אבל על הריטב"א
אכתי צ"ע כהנ"ל דהא מבואר מדבריו
שדברי הגמ' כאן אתי שפיר אפילו לפי
המ"ד שסובר שר"י בר"י סובר לקידושין
ניתנו דגם לדידי' פשיטא שלפי ר"י בר"י
אינו כמו האומר מעכשיו, וצ"ע למה.

ונראה דס"ל להריטב"א שכל הסברא
לומר דהוי כמו האומר מעכשיו הרי היא
קיימת רק אם סוברים שאין צריכים שישאר
שו"פ, ונבאר דברינו, דהנה י"ל שסובר
הריטב"א שמיסודו של דין יעוד הוא שתבוא
חלות אישות במקום חלק מזמן השפחות,
וס"ל להריטב"א שלכן סובר ר"י בר"י (לפי
רב נחמן בר יצחק) שאפילו אם נאמר שמ"ר
לקידושין ניתנו בכל זאת בעינן שישאר
שו"פ כי אם לא נשאר שו"פ א"כ לא נהפך
שום חלק מהשפחות להיות אישות, וסובר
ר"י בר"י (לפי רב נחמן בר יצחק) שזהו
הטעם למה בעינן שישאר שו"פ, והטעם
שרבנן סוברים דלא בעינן שישאר שו"פ הרי
זה משום שרבנן סוברים שמהני היעוד
למפרע משעת המכירה, ולמפרע נתגלה
שמעולם לא היתה שפחה אלא אשת איש
(עי' בזה באריכות בסק"ד), ועל הדרך הזה

מתקיים התנאי דבעינן שהיעוד יהפוך שפחות לאישות, ולכן ס"ל לרבנן דלא בעינן שישאר שו"פ כי גם בלא"ה באה האישות במקום שפחות, וא"כ מכיון שר"י בר"י סובר שגזרה התורה שישאר שו"פ כדי שתבוא האישות במקום חלק מהשפחות א"כ מזה מוכח דס"ל שאין היעוד חל למפרע, דהא אילו הי' חל למפרע לא היינו צריכים שו"ר של שו"פ, וא"כ לפ"ז שפיר מוכח שר"י בר"י סובר שהיעוד אינו כאומר מעכשיו ואפילו אם הוא סובר שמ"ר לקידושין ניתנו, כי אילו הי' דומה למעכשיו, לא היתה התורה גוזרת שישאר שו"פ כי גם בלא"ה יש כאן אישות שבאה תחת שפחות כי למפרע מתהפכת כל השפחות לאישות.

והנה עיין ברש"י בד"ה לרבנן שכתב וז"ל, מדברי חכמים אנו למדים למעכשיו ולאחר ל', דאמרי אפילו אין שהות דקסברי לכך ניתנו מעות ראשונות דאי בעינן ליעודי יהא יעוד מעכשיו דאי לאו מההיא שעתא מתחלי במאי מקדשה השתא עכ"ל, והקשה הרש"ש דאיך כתב שאין אפשרות אחרת אלא רק שתתחיל מעכשיו, דאמאי לא יכול להיות כמו האומר הרי את מקודשת לאחר ל' יום, והנה אנחנו כתבנו סברא לפי רבנן למה הרי זה מוכרח להיות כמו מעכשיו דהיינו בכדי שיתהפך שפחות לאישות, אבל חזינן שרש"י לא כתב טעם זה, וא"כ צ"ע כקושיית הרש"ש על דבריו. ולקמן בסק"ג נבאר בס"ד את דברי רש"י.

ב. ביאור דברי הגמ' שלפי ר"י בר"י יעוד דומה להמקדש לאחר ל'.

הנה לקמן בהברייתא השני' אמרינן שיעוד הרי הוא כמו המקדש אשה לאחר ל'

יום, ואמרינן דהוי משל לר"י בר"י, ופרכינן פשיטא שלפי ר"י בר"י יעוד דומה למקדש אשה לאחר ל', ומתרצינן מהו דתימא הא לא אמר לה לאחר ל' קמ"ל, ופירש"י וז"ל, קמ"ל דדמי אהדדי דכיון שתלה הכתוב יעוד במעות הללו לאחר זמן, מעיקרא להכי יהבינהו שאם ירצה ליעד מייעד, ואפילו הכי כיון דלא אמר מעכשיו מקודשת לשני עכ"ל. ולכאורה זה מובן רק אם נאמר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו אבל אם ס"ל לר"י בר"י שמ"ר לאו לקידושין ניתנו א"כ איך זה דומה להנותן מעות לאשה ואומר לה הרי את מקודשת לאחר ל', שהרי ביעוד לא עשה כלום בשעת המכירה.

ועיין בריטב"א שהקשה כן ותי' שכוונת התנא היא לומר שלא מיבעיא אם ר"י בר"י סובר שמ"ר לאו לקידושין ניתנו שאז פשיטא שאין יעוד דומה להציוור של מעכשיו והרי היא מקודשת להשני אלא אפילו אם הוא סובר שמ"ר לקידושין ניתנו אין זה כאומר מעכשיו אלא הרי זה כאומר לאחר ל', אבל באמת אם הוא סובר שמ"ר לאו לקידושין ניתנו אין זה אפילו כמו לאחר ל'. ועכ"פ גם כאן יש לפרש שהטעם למה ר"י בר"י סובר שאם מ"ר לקידושין ניתנו הרי זה כמו לאחר ל' ולא כמו מעכשיו ולאחר ל' הרי זה משום דס"ל שצריכים שישאר שו"פ וס"ל שהטעם שגזרה כן התורה הרי הוא משום דבעינן שתבוא האישות תחת חלק מהשפחות, וא"כ מזה שקבעה התורה שבעינן שישאר שו"פ חזינן דלא הוי כמו מעכשיו דהא אילו הי' כמו מעכשיו א"כ כבר עי"ז הי' מתקיים התנאי דבעינן שהאישות תבוא תחת שפחות.

והנה הרמב"ן פי' בדרך אחרת את דברי

הגמ' שהוא משל לפי ר"י בר"י, והיינו שר"י בר"י קאמר לפי דבריהם דרבנן, כלומר דלדידי שאני סובר שמ"ר לאו לקידושין ניתנו א"כ אין זה אפילו כמו האומר לאחר ל', אבל לדידכו שאתם סוברים שמ"ר לקידושין ניתנו אודו לי מיהא דהוי כמו לאחר ל' ולא כמו מעכשיו ולאחר ל' עכ"ד. ולפי דרכנו הנ"ל אין דברי הרמב"ן עולים יפה דהא כיון שרבנן סוברים שלא בעינן שישאר שו"פ א"כ איך סובר ר"י בר"י שהדין נותן שיהי' כמו לאחר ל' ולא כמו האומר מעכשיו ולאחר ל', הלא אדרבה הדין נותן שיהי' כמו מעכשיו ולאחר ל' כדי שיצא שיש כאן אישות תחת שפחות (ודוחק לומר שכוונת ר"י בר"י היא לומר לפי דבריהם של רבנן שמ"ר לקידושין ניתנו אבל בצירוף מה שהוא עצמו סובר דבעינן שישאר שו"פ).

ויה"ל שהרמב"ן סובר שלפי ר"י בר"י לא בעינן שהיעוד יבוא תחת חלק מהשפחות, ואין זה הטעם למה גזרה התורה שישאר שו"פ, וכן אין זה טעם לומר דהוי כמו האומר מעכשיו, ורק מדברי הריטב"א בפירושו על הגמ' לעיל יצא לנו דבעינן שתבוא האישות תחת חלק מהשפחות, אבל הרמב"ן הרי פ"י שם בדרך אחרת וכמו שהבאנו כבר.

ג. אם ר"י בר"י סובר שמ"ר לקידושין ניתנו א"כ יוצא שהמ"ר פועלים שני קנינים נפרדים, דהיינו שפחות עד הזמן של היעוד וקידושין לאחר מכאן.

הנה כבר הבאנו שהגמ' כאן נוקטת שלפי ר"י בר"י יעוד הרי הוא דומה לקידושין לאחר ל' יום, והבאנו שמרש"י והרמב"ן

והריטב"א כאן מבואר שהרי זה רק אם הוא סובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו, ולפ"ז יוצא שהיכא שיעוד את האמה מתברר שהכסף פעל שני סוגי קנין, שהרי עד היעוד היתה שפחה, ולאחר היעוד הרי היא מתהפכת להיות אשת איש, אבל רק מהיעוד ואילך אבל לא למפרע, וא"כ יוצא שהמעות הראשונות פעלו שני סוגי קנין, ויש לעיין באם שייך באמת שמעשה אחד של קנין יפעל שני סוגי קנין, ובשלמא אם סוברים שיעוד הרי זה כמו האומר מעכשיו א"כ לפ"ז יוצא שלאחר היעוד הכסף פעל באמת רק קנין אחד כי איגלאי מילתא שמעולם לא היתה אמה העברי' אלא אשת איש (עי' בזה בסק"ד), אבל אם סוברים שזה כמו האומר לאחר ל' א"כ יוצא שהכסף פעל שני מיני קנין.

והנה לעיל באות קצ"ה הבאנו מהחמדת שלמה שלפי שיטת הסמ"ע בסי' ק"צ שבכל קנין כסף בעינן שהכסף ינתן בתורת תשלומי החפץ, א"כ כשהוא נותן מעות בשביל העבד או האמה הרי הוא נותן כל פרוטה ופרוטה מהכסף בשביל חלק מהעבדות. ולפ"ז אין כאן כסף אחד שעשה שני סוגי קנין והיינו משום שכשהוא מפסיק את השפחות באמצע על ידי יעוד הרי מעתה נשאר שחלק מהכסף לא פעל שום קנין שפחות, והרי החלק הזה שפיר יכול לשמש מעתה בתורת כסף קידושין כי עוד לא שימש לכלום, וא"כ יוצא שכשהוא נותן את המעות הראשונות לקידושין הכוונה היא שהחלק של הכסף שיהי' כנגד הזמן של שפחות הרי הוא פועל שפחות, ואילו החלק שישאר הרי הוא פועל אישות, ולעולם אין כאן כסף אחד שפועל שני קנינים.

ולפי זה יש עוד סברא למה רבנן סוברים שיעוד הרי זה כאומר מעכשיו, דלעיל כתבנו שהם סוברים כן משום שאם לא כן לא תהי' תופעה של שפחות שמתהפכת להיות אישות כיון שהם סוברים שאפשר לייעד אפילו אם לא נשאר שו"פ. מיהו לפי דברינו עתה י"ל שטעם הדבר הוא משום שמכיון שהם סוברים שאפשר לייעד אפילו אם לא נשאר שו"פ א"כ אם נאמר דהוי כמו לאחר ל' ולא מתבטלת השפחות למפרע א"כ יוצא שכסף אחד יצטרך לעשות ב' סוגי קנין דהא לא נשאר מכסף המכירה שו"פ כדי לעשות קידושין דהא לא נשאר בה שוויות של שוה פרוטה אשר נוכל לומר שפרוטה מהכסף מכירה היתה כנגד שוויות זו ושעתה מתברר שהיא רק בשביל קידושין.

ולפי"ז י"ל עוד טעם מה הוא ההכרח שריב"ז סובר דהוי כלאחר ל' ולא כמעכשיו, ד"ל משום שכל הטעם למה צריכים שישאר שו"פ הרי זה כי עי"ז יוכל להיות כמו שביארנו שחלק מהכסף יהי' בשביל שפחות וחלק בשביל אישות, משא"כ אם ס"ל דהוי כמעכשיו אין סיבה להצריך שישאר זמן של מלאכת שו"פ. וכן נראה כוונת השיטה שלא נודעה למי כאן וז"ל, עוד י"ל בע"כ לר"י בר"י אינה מקודשת מעכשיו, דליכא למימר גזיה"כ היא דבעי שיעור פדי' אתא לאשמועינן (כלומר אבל לעולם הקנין קידושין נעשה בשעת מכירה), [אלא] דאע"ג דמעו' הראשונות לקידושין ניתנו אינה מקודשת מעכשיו אלא הוי כמאן דא"ל פרוטה שיש במעות אלו מדמי פרוטה אחרונה שיהא לה לעשות עמך תהוי מקודשת בה משעה שתרצה לייעדה, ואם אין שהות לעשות עמו שו"פ אשתכח שאין

לו שו"פ ביד האב, אבל אי אמרינן דמקודשת מעכשיו, שיעור פדי' למה לי ממו"ר נר"ו עכ"ל.

מיהו יש לפקפק בזה, כי זה ברור שהאדון משלם בתחילה פחות ממה שכל המלאכה של שש שנים שוה, כי אולי תהי' חולה או תמות, וכן את המלאכה הרי הוא מקבל לאט לאט ולאחר זמן, וא"כ נמצא שגם היכא שנשארה מלאכה של שו"פ אבל לא הי' כנגד זה שו"פ בכסף מקנתה, וא"כ אכתי יוצא שכסף אחד משמש שני תשמישים.

מיהו י"ל שהכוונה היא שצריכים שתשאר בסוף שש שהות כנגד שו"פ מכסף מקנתה. וגם אם סוברים שמע"ר לאו לקידושין ניתנו והרי הוא מקדשה במחילת המלאכה י"ל כן, כי י"ל שמודדים את המלאכה כפי כמה כסף תצטרך להחזיר לו (מכסף מקנתה) אם לא תעשה את המלאכה, דאם לא תצטרך לתת לו פרוטה אין זה נקרא שנתן לה פרוטה, ויש עוד לפלפל בזה.

ולפי דרכנו הנ"ל יש לבאר את דברי רש"י כאן שהבאנו לעיל, דהנה רש"י כאן כתב שלפי רבנן בע"כ צ"ל דהוי כאומר מעכשיו "דאי לאו מההיא שעתא במאי מקדשה השתא", והקשה הרש"ש אמאי לא יוכל להיות כמו לאחר ל'. מיהו לפי דברינו עתה הלא לפי רבנן אינו יכול להיות כמו לאחר ל' כי אז יצא שכסף אחד פעל שני סוגי קנין וזהו שכתב רש"י שאם נאמר שהרי זה כמו לאחר ל' א"כ לא ניתותר כסף קידושין כי המעות הראשונות כבר שימשו לשפחות.

והנה עוד הבאנו שם מהחמדת שלמה שאם נאמר כהט"ז שבקנין כסף לא בעינן

על מנת שהמעשה ידים ישארו שלו. ולכאורה כל זה נראה פשוט. מיהו עיין בחידושי הגר"ח על הרמב"ם בפ"ד מהל' יבום הט"ז בד"ה והנה וכו' שכתב וז"ל, אכתי לא נעשית אשת איש למפרע (אפילו למ"ד מע"ד לקידושין ניתנו ואע"פ דהוי כמעכשיו) וכו' אלא ודאי דהא מיהא דביעוד שוב אין קידושין גומריין אלא מדעת האדון לחוד, ועל כן למ"ד מע"ד לקידושין ניתנו דנעשה מעשה הקידושין לענין זה שאין הייעוד תלוי בדעתה, על כן אהניא זאת גם לענין זה שאינה יכולה לקבל עוד קידושין מאחר וכו' עכ"ל.

ד. האם הכוונה במאי דאמרינן דהוה כמעכשיו היא שהאישות חלה למפרע ממש.

הנה בסוגיין מבואר שרבנן סוברים שמוכרה לפסולים אבל לא לקרובים ור"א סובר שמוכרה אף לקרובים. ועיין בריטב"א לעיל בדף י"ד ע"ב שכתב שאי אפשר למכור אמה העבריי' לנכרי כי אין מייחדין לו ערוה, ועוד משום שאינו ראוי לייעד, ואפילו המ"ד שסובר שמוכרה לקרובים הרי הוא מודה שהיכא שאינו ראוי לייעד שום אמה העבריי' בעולם אין דין מכירה.

ועיין במכילתא פרשת משפטים דתניא לעם נכרי (לא ימשל למכרה) זה אזהרה לב"ד (גירסת הגר"א, לאב) שלא ימכרנה לנכרי. והקשה המלבי"ם שם דהא אי אפשר לקיים בה את הדין של יעוד, כלומר דמה שייך אזהרה על זה הלא אין כאן דין מכירה כלל כיון שאי אפשר לקיים בה דין יעוד. ותירץ דאזיל כמו המ"ד שסובר שמוכרה לקרובים, כלומר ולכן בא הכתוב לחדש שאע"פ שהמכירה קיימת אבל בכל זאת יש

שהכסף יהי' לשם תשלומין אלא הרי זה בגדר מעשה בעלמא של עשיית קנין א"כ לפ"ז יוצא שכל הכסף שהקונה נותן הרי הוא כסף קנין עבור כל רגע ורגע וכל חלק וחלק. ולפ"ז אפילו בציור שעדיין נשאר עלי' לעבוד שוה פרוטה אכתי יוצא שעד היעוד פעל הכסף שפחות ושללאחר היעוד הרי הוא פועל אישות אם יעוד הרי הוא כמו לאחר ל' (מיהו צ"ע על זה דא"כ לפי רנב"י שסובר שריב"י סובר שמעות הראשונות לקידושין ניתנו א"כ איך הוא סובר דהוי כלאחר ל' לפי הט"ז).

ד. האם הכוונה במאי דאמרינן דהוה כמעכשיו היא שהאישות חלה למפרע ממש.

והנה עד כאן נקטנו שמאי דאמרינן שאם מעות הראשונות לקידושין ניתנו הרי זה כאומר מעכשיו, הכוונה בזה היא שהאישות חלה למפרע ממש, ואיגלאי שמעולם לא היתה אמה אלא אשת איש. וכן כתב רש"י בסוף ע"א שהיעוד חל למפרע, וכ"כ התוס' הרא"ש כאן בסד"ה משל וכו' שיש כאן איסור אשת איש למפרע, וכ"כ המאירי כאן, וכן איתא בפ"י. והרמב"ן לעיל בע"א בד"ה ורב נחמן וכו' כתב שהטעם לומר שאינו כאומר מעכשיו הוא משום שיעדנה להבא משמע, הרי שאם אומרים שהיעוד חל מעכשיו הכוונה היא לומר שהיעוד חל למפרע. ועיין גם בירושלמי שאמרו שאם מע"ד לקידושין ניתנו הרי איגלאי מילתא שהיתה כארוסה משעת המכירה והדין נותן שכל המעשה ידים שעשתה יחזרו להאב, רק שהטעם שאינם חוזרים הוא משום שהרי זה כאלו התנה האדון שאם ייעד אותה הרי זה

על זה אזהרה (כן משמע לי כוונת המלבי"ם שם). וכתב שהרמב"ם לא הביא את דברי המכילתא כי הוא פוסק שאין מוכרה לקרובים. מיהו לפי הריטב"א עדיין צ"ע דהא לפי הריטב"א הלא לכו"ע אין כאן דין מכירה כיון שאינו ראוי לייעד בשום מקום, וא"כ אכתי קשה קושיית המלבי"ם מה שייך אזהרה על זה. וצ"ל לפי הריטב"א שאע"פ שבאמת אין המכירה חלה אבל בכל זאת קבעה התורה לאו על המעשה מכירה אע"פ שבאמת אינה חלה ולא אהני מעשיו.

ועיין בספר זרע אברהם בריש סי' כ"ג שהקשה איפכא מקושיית המלבי"ם, והיינו שתיסגי בהלאו של לעם נכרי לא ימשל למכרה, דכיון שיש לאו הרי זה צריך לגרום שהמכירה אינה חלה וא"כ למה צריכים את הטעם של אינה ראוי ליעוד עיי"ש שפלפל בזה (מיהו מה שכתב שם שהרמב"ן הוא זה שנחית לומר שאפילו למ"ד שמוכרה לקרובים אינו מוכרה לעכו"ם הוא טעות דהא דבר זה אינו בחידושי הרמב"ן אלא בחידושי הריטב"א).

ועכ"פ עי' בפירש"י על התורה שפי' שלעם נכרי אין פירושו גוי אלא הרי זה אזהרה להאב ולהאדון לא למוכרה פעם אחרת ואפילו לישראל, אחרי שכבר נמכרה.

רסד) בענין מוכרה לפסולים.

עי' בגמ' דתניא לאמה מלמד שמוכרה לפסולים וכו', ר"א אומר אם ללמד שמוכרה לפסולין הרי כבר נאמר אם רעה בעיני אדוני' שרעה בנישואי' מה ת"ל לאמה מלמד שמוכרה לקרובים. ועיין בפ"י שהקשה על דברי ר"א דאכתי שפיר בעינן לאמה למימר שהוא יכול למוכרה לפסולים והיינו משום

שאינן ראוי מהפסוק של ואם רעה בעיני וגו' שהוא יכול למוכרה והיינו משום דאיכא למימר שהפסוק של ואם רעה וגו' איירי באופן שנעשה האדון פסול אחרי המכירה אשר בכה"ג הרי כבר חלה המכירה ובודאי שתו לא פקעה, וא"כ י"ל שבא הפסוק לומר שבכה"ג אינו צריך לייעדה, וקמ"ל שדוקא בכה"ג אינו צריך לייעדה אבל בצירור רגיל של אמה העברי' שפיר חייב האדון לייעדה וכופין אותו על זה. ותי' הפ"י שהצירור היחידי ששייך לומר שהפסוק איירי בו הוא היכא שהאמה היתה אלמנה והאדון התמנה להיות כהן גדול, אבל אי אפשר לומר דאיירי בשאר פסולים כגון שנעשית חללה או זונה "דכיון דכתיב בתרי' דהאי קרא דואם רעה ואם לבנו יעדנה והיכי משכחת לה שפסולה לאביו בחייבי לאוין וכשירה לבנו אם לא באלמנה לכהן גדול", וא"כ י"ל דס"ל לר"א שאין מוכרה לשפחות אחר אישות עכ"ד.

ועי' בהמקנה שהקשה דה"ה דמשכחת לה באופן שהאדון הוא כהן והיא נעשית חללה או זונה. ותי' המקנה שאי אפשר להעמיד את הפסוק של ואם רעה וגו' באופן שנפסלה האמה אחרי המכירה, כי בכה"ג באמת שפיר יוכל לייעדה כי שפיר אמרינן שעשה דוחה לא תעשה וכמו שהדין צריך להיות (ולא משמע לי' להמקנה שהפסוק בא לקבוע גזירת הכתוב שכאן לא אמרינן שעשה דוחה ל"ת), ולכן בע"כ צ"ל דמיירי הפסוק באופן שהוא כבר נפסל לפני המכירה אשר בכה"ג הוה אמרינן שלא ימכרנה לפסולים כיון שאי אפשר לייעד אלא על ידי הדין של עשה דוחה לא תעשה, וקמ"ל שהוא שפיר יכול למוכרה, ולעולם שפיר יוכל לייעדה ואין כוונת הפסוק לומר שאינו

תפסי בה קידושין דמבואר מדבריו שאם אין קידושין תופסין באשה מסוימת א"כ הוא הדין שאם בשעת הקידושין לא היתה קיימת הסיבה אלא רק אח"כ נולדה הסיבה הרי הקידושין נפקעין, וא"כ לפ"ז גם כאן אמאי לא נאמר שמכיון שאין המכירה חלה היכא שהוא פסול א"כ הוא הדין שאם הוא נעשה פסול אח"כ הדין נותן שהקנין יפקע, ועיי"ש בתוס' שחולקים על רש"י.

ב. גם יש לדון אם שייך כאן בכלל לומר שעשה דוחה לא תעשה, והיינו משום שלעיל מסקינן שיעוד אירוסין עושה אשר לפ"ז נשאר שאם יעדה ושוב גירשה לפני הנישואין בודאי קיים בזה מצות יעוד, אלא שזה מיהא נראה ברור שבעינין בשביל המצוה שיהי' מותר לו לעשות עמה נישואין וביאה, דהא בודאי לא קבעה התורה את המצוה היכא שיצטרך לגרשה ולא לבועלה, דהא מה תועלת יש לה בזה הלא הוא יכול לשחררה גם בלי לקדשה. ובאמת כן מוכח מדברי המקנה והיינו משום שאם לא היינו צריכים שיהי' מותר לו לבועלה א"כ לא היינו צריכים להגיע להדין של עשה דוחה לא תעשה כדי לומר שהוא יכול ליעדה, אלא גם בלא"ה למה לא יוכל ליעדה הלא יוכל לארסה ולגרשה, וא"כ מוכח שאפילו אם יעוד אירוסין עושה וסגי בזה למצות יעוד אבל בכל זאת ליכא מצוה אלא כשמותר לו לנושאה ולבועלה, ומש"ה שפיר נקט המקנה שמותר ליעדה רק בגלל הדין של עשה דוחה לא תעשה. ומעתה צ"ע איך שייך לומר כאן שעשה דוחה לא תעשה הלא

והסכמתה אבל מצוה ליכא אלא כשהיא מסכימה.

יכול ליעדה, וכתב שרבנן לא ס"ל כר"א כי הם סוברים שיעוד מהני רק מדעתה אשר לפ"ז הדין נותן שלא נאמר עשה דוחה לא תעשה וכדאמרינן בכתובות דף מ' ע"א שכל היכא שצריכים דעתה בשביל המצוה לא אמרינן שעשה דוחה לא תעשה, וא"כ גם כאן הדין נותן שלא נאמר עשה דוחה לא תעשה(*), ומש"ה שפיר י"ל דאירי הפסוק באופן שהאדון נעשה פסול אח"כ, וכוונת הפסוק היא לומר שאינו מייעדה משום שלא אמרינן כאן שעשה דוחה לא תעשה (מיהו לא הבנתי, דהא למה לי פסוק לזה, אם לא משום שמכאן ילפינן כן לכל דוכתי שצריכים דעתה, וכבר הבאנו שהפ"י כתב ד"ל דקמ"ל שבעלמא יעוד הוי בגדר מצות עשה) וא"כ אכתי י"ל שאם הוא נפסל לפני המכירה אין האב יכול למוכרה לו ומש"ה ס"ל לרבנן דבעינן קרא דלאמה כדי לומר ששפיר יכול האב למוכרה לפסולים.

והנה יש לפקפק בדברי הפ"י והמקנה משני טעמים:

א. הנה דברי המקנה והפ"י בנויים הם על ההנחה שאפילו אם הדין הוא שאינו מוכרה לפסולים אבל בכל זאת אם כבר מכר אותה ואח"כ נעשה האדון פסול אין המכירה נפקעת ואפילו אם נשאר אסור לו ליעוד, ולכן הקשו שלעולם י"ל שאינו יכול למוכרה לפסולים רק שהפסוק של אם רעה איירי באופן שנפסל אח"כ, ולכאורה יש לפקפק על מה שהם סוברים שהיא נשאת מכורה, דעי' ביבמות דף מ"ט ע"ב ברש"י ד"ה דהא

(* והמנ"ח כתב שאפי' אם לא צריכים דעתה

דף כ' ע"ב

**(רסה) ע"ע הנמכר לעכו"ם
נגאל לחצאין או אינו
נגאל לחצאין.**

הנה יש ד' דרכים איך להבין את הכוונה בנגאל חצאין. א', שיפלו השנים האחרונות. ב', שישתחרר עכשיו לכמה שנים ואח"כ יחזור לשיעבודו. ג', שיהי' הוא והאדון שותפים ויעבוד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד. ד', שיהי' הוא והאדון שותפים ויחלקו האדון והעבד את מעשה ידיו של כל יום.

והנה רש"י כאן פי' ש"ימעט חצי שניו מעליו", ומן הסתם משמע שכוונתו היא להשנים האחרונות, וכן פי' הריטב"א להדיא. מיהו להלן גבי בתי ערי חומה פי' רש"י שהכוונה בנגאל לחצאין היא שיצא חצי הבית מן הלוקח, וכוונתו היא שיהיו שותפין בו, דהא התם לא שייך לומר שיצא הבית לחצי מן הזמן שקבעו דהא הפרשה איירי באופן שהבית לא נמכר לזמן מסוים, וא"כ צ"ע למה לא פי' רש"י כאן גבי עבד עברי כמו התם גבי בתי ערי חומה דהיינו שהכוונה בנמכר לחצאין היא שיהיו שותפין ויעבוד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד או שיחלקו את מעשה ידיו של כל יום.

והנה לקמן בסוגיין מרבינן שמקדיש שדה אחוזה נגאל לחצאין והקשה הריטב"א בד"ה דתניא וכו' דמאי שנא ממאי דאמרין בערכין שאם אמר שהוא נותן בכל שנה ושנה סלע ופונדיון כדי לפדות מהקדש את השדה אחוזה שהקדיש אין שומעין לו, ותני' וז"ל, דשאני התם שאע"פ שנתן דינר

הביאה אינה חלק מגוף המצוה, אלא ההיתר לבועלה הרי הוא רק כעין הכשר מצוה שגורם שהאירוסין יהיו בגדר מצוה אבל המעשה מצוה הרי הוא רק האירוסין וכמו שביארנו, וא"כ למה מותר לו לבועלה כיון שאין בזה גופא שום קיום מצוה.

והנה באמת יש אומרים שגם הכשר מצוה שאי אפשר לקיים את המצוה בלעדו הרי הוא דוחה לא תעשה משום דחשיב כמו גוף המצוה, וכבר הבאתי הרבה דעות בזה בספרי על יבמות באות ק"כ. מיהו הכא יש שלשה טעמים לומר דגרע טפי מהציוור הרגיל של הכשר מצוה, דהא י"ל שלא שייך לומר שההכשר נחשב כגוף המצוה אלא כשהוא בא לפני המצוה אבל לא כשהוא בא אחרי שהמעשה מצוה כבר נעשה. ועוד ד"ל שלא שייך שיחשב חלק מהמצוה אלא כשהוא דבר שבלעדו אי אפשר לעשות את המצוה במציאות, דבכהאי גוונא גם המעשה ההוא חשיב על המדריגה של מצוה, אבל הכא הרי שפיר אפשר לעשות מעשה יעוד דהיינו אירוסין גם בלי לעשות אח"כ נישואין וביאה, רק שהתורה לא היתה מחשיבה את האירוסין למצוה אם אין לו היתר אח"כ לישאנה ולבועלה, וא"כ בכהאי גוונא י"ל שהיכולת לבועלה לא חשיב כחלק מעצם המצוה אלא רק כתנאי צדדי אשר בלי זה לא היתה התורה קובעת את האירוסין למצוה. ועוד יש לחלק דהנה כבר כתבנו דהכא באמת לא בעינן שישאנה ויבעלנה ממש אלא סגי בזה לחוד שמותר לו לעשות כן, אבל לאחר שמותר לו אז גם אם גירשה הרי קיים מצות יעוד, וא"כ מכיון שביאה בפועל אינה מוספת כלום בהמצוה א"כ אולי אי אפשר לחשבה כחלק מעצם המצוה.

ופונדיון לשנה עדיין כל השדה מוקדש בשביל חיוב של שנים אחרות, ואין כלום ממנו יוצא לחולין לגמרי, וכל שנה ושנה עומד בשיעבודו, אבל כשנתן פדיון כל מקצתו לגמרי ויוצא לחולין, נגאל לחצאין עכ"ל, וכן פי' הרמב"ן בשם הראב"ד. ולפי"ז לא שייך לפרש שהכוונה בע"ע נגאל לחצאין היא שיפלו השנים הראשונות, דהא אכתי אין לנו שום גאולה מוחלטת, אבל אם הכוונה היא שיפלו השנים האחרונות, אז כשבא זמן הגאולה שפיר יש כאן גאולה מוחלטת. ונר' שגם אם נפרש שהם נשארים שותפים יש כאן גאולה מוחלטת לעולם על חלק מהעבד רק שאופן החלוקה היא על דרך חלוקת מעשה ידיו או על הדרך של עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, משא"כ התם הרי הוא פודה את כל השדה רק לשנה אחת ולכן אין כאן גאולה מוחלטת.

ובאמת עי' בחידושי הרשב"א שנחית להוכיח שאין הכוונה שיעבוד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד, אבל לא הוכיח כן מהגמ' בערכין שם, ונראה דהיינו משום מה שביארנו שהתם הרי זה יותר גרוע מעובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד.

רסו) ע"ע הנמכר לעכו"ם נגאל לחצאין או אינו נגאל לחצאין.

עיין בריטב"א כאן שפי' שהכוונה היא שירדו השנים האחרונות (עי' בזה בהאות הקודמת), והוכיח כן בזה"ל, אבל אין לומר שיעבוד שתי שנים האחרונות בחמשים הנשארים, (דזה אינו משום) שהחמשים הנשארים חוב הם עליו ודין הוא שיתפרע

מהם האדון לאלתר, תדע דהא אם איתא דנמכר לעכו"ם נגאל לחצאין הוא הדין נמכר לישראל או משום דילפינן שכיר שכיר או משום וא"ו מוסיף על ענין ראשון, והאיך אפשר לומר שיהא עבד זה היום מותר בשפחה ולמחר אסור ואח"כ מותר כשיחזור לעבדותו אלא ודאי אם איתא דנגאל לחצאין כך יהא דינו כמו שאמרנו לעיל עכ"ל. והנה יש להעיר על מה שכתב שאם נמכר לעכו"ם נגאל לחצאין הוא הדין נמי לנמכר לישראל משום שכיר שכיר או וכי תשיג דלמה בעינן ילפותא לזה דהא לפי הצד שנמכר לעכו"ם נגאל לחצאין הרי אין שום ילפותא לזה אלא הרי זה מצד הסברא לחוד, וא"כ גם בנמכר לישראל נאמר כן. ועי' ברמב"ם שפסק שנמכר לעכו"ם נגאל לחצאין משא"כ נמכר לישראל, וכבר תמהו עליו דהא רב ששת פשט שאינו נגאל לחצאין. וגם יש להקשות עליו מאי שנא נמכר לישראל מנמכר לעכו"ם הלא יש ללמוד שכיר שכיר או וכי תשיג, ולא עוד אלא שגם בלא ילפותא הדין נותן שגם הוא יהי' נגאל לחצאין וכמו שביארנו.

רסז) עוד בדברי הריטב"א.

והנה צריכים לבאר גם את המשך דברי הריטב"א שם, דהנה כבר הבאנו שכתב שאי אפשר לומר שעכשיו הוא משתחרר ואח"כ יחזור לשיעבודו משום שדבר כזה לא שייך לגבי ההיתר לשפחה כנענית, וצריך ביאור למה לא שייך דבר כזה בנוגע לשפחה כנענית כמו שהוא שייך בנוגע להעבודה. ועוד דבאמת גם לגבי העבודה צ"ע איך שייך לומר שיעבוד את עצמו עכשיו ושוב יחזור לשיעבודו, דמה מחזירו לשיעבודו

מאחר שכבר יצא לחירות הלא לא עשו שום קנין חדש.

ועוד דעיין בדברי הריטב"א להלן בד"ה דתניא וכו' שכתב (וכ"כ הרמב"ן) וז"ל, ואי קשיא לך (על מאי דאמרינן לקמן בע"ב שהמקדיש שדה אחוזה גואל לחצאין) הא דאמרינן במס' ערכין הריני נותן דבר שנה בשנה אין שומעין לו כלום דמקדיש שדה אחוזה נגאל לחשבון זרע חומר שעורים בחמשים שקל דהוי סלע ופונדיון לשנה ואם אמר שנותן בכל שנה ושנה סלע ופונדיון אין שומעין לו אלמא אינו נגאל לחצאין, ואיכא למימר דשאני התם שאע"פ שנותן דינר ופונדיון בשנה, עדיין כל השדה מוקדש בשביל חיוב של שנים אחרות, ואין כלום ממנו יוצא לחולין לגמרי, וכל שנה ושנה עומד בשיעבודו, אבל כשנותן פדיון כל מקצתו לגמרי ויוצא לחולין, נגאל לחצאין עכ"ל, ולכאורה צ"ע דהא כאן נוקט הריטב"א ששפיר הי' אפשר לומר שהעבד משתחרר לענין מלאכה עכשיו ושוב הרי הוא חוזר לשיעבודו, והרי זה שפיר נקרא בגדר פדיון אע"פ שאין שום חלק ממנו משתחרר לצמיתות.

ונראה שהריטב"א אזיל בזה לשיטתו בדף ט"ז ע"א דס"ל שם שמאי דאמרינן שע"ע גופו קנוי אין הכוונה שהוא קנוי למלאכה, אלא המלאכה הרי היא רק בגדר חוב בעלמא, ולעולם על המלאכה לחוד שפיר מהני מחילה ולא בעינן שטר שחרור, אלא הכוונה בע"ע גופו קנוי היא להקנין איסור שיש להאדון בזה שהוא מותר בגלל העבדות לשפחה כנענית.

ומעתה לפ"ז בנוגע להמלאכה בודאי הי'

שייך שיהי' פטור מחיובו לעבוד השנה אבל לא מחיובו לעבוד בשנה הבאה, ואין שום קושי או מוזרות בדבר זה, כי הרי זה כמו היכא שלוח ממנו סכום כסף והתחייב לשלם כל שנה חלק מזה, דבודאי יכול המלוה למחול לו את החלק שהוא חייב לשלם בשנה זו, וכשתבוא השנה הבאה הרי הוא יכול לחזור לחיובו, ואין כאן שום צורך לקנין אשר נוכל להקשות מי מחזירו לקניינו, וכן אין זה דומה לשדה אחוזה משום שהתם גוף השדה קנוי' להקדש ומשום כך כתב הריטב"א דלא מיקרי שחלק מהשדה יצא מהקדש, אבל לענין ש"כ שפיר כתב הריטב"א שאיך אפשר שישתנה דינו אח"כ הלא מי מחזירו לקנין גופו (כן יש לפרש את כוונתו ושאינו כוונתו לענין של דרכי' דרכי נועם). ובאמת גם מלשון הריטב"א הנ"ל בסוגיין מבואר דאזיל שאין העבד קנוי למלאכה שהרי כתב וז"ל, שהחמשים הנשארים חוב הם עליו ודין הוא שיתפרע מהם האדון לאלתר עכ"ל.

והנה חזינן שהכא גבי ע"ע כתב הריטב"א שא"א לומר שהוא משתחרר עכשיו לכמה שנים כי א"כ מי מחזירו אח"כ לקנין גופו וכמו שביארנו. ברם התם גבי מקדיש שדה אחוזה כתב שלא מיקרי פדיון משום שכל השדה מוקדש בשביל השנים האחרונות ואין כלום ממנו יוצא לחולין. מיהו באמת הכל אחד, והיינו שכיון שאם הי' יוצא לחולין או לחירות, לא הי' אפשרי שיחזור לקנין גופו, מש"ה אינו יוצא לחולין או לחירות ואין כאן שום פדיון (ואם כוונתו כאן היא רק לענין של דרכי' דרכי נועם א"כ קשה למה לא כתב את הטעם שכתב לענין סלע ופונדיון).

רסח) דברי הגרש"ש בסוגיין בביאור דברי הרשב"א.

הנה בגמ' מבואר שלפי הצד שע"ע נגאל לחצאין, מצד הסברא לחוד ידעין כן בלי שום ילפותא, וא"כ מוכרחים אנו לפרש שהכוונה היא לסוג כזה של "לחצאין" שהי' מועיל גם במקח וממכר, דהא אל"כ מהיכא תיתי לומר שהוא מועיל בגאולת עבד עברי מצד הסברא לחוד בלי ילפותא.

והנה בשיעורו של הגרש"ש כאן נמצאת טעות וכמו שרשם המחבר עצמו בהערה שם, והיינו שנקט בתוך השיעור שלפי הצד שע"ע נגאל לחצאין הרי אנו לומדים כן משדה אחוזה, והרי זה טעות דהא אדרבה שדה אחוזה אינה נגאלת לחצאין, ואדרבה לפי הצד שע"ע אינו נגאל לחצאין הרי אנו לומדים כן משדה אחוזה.

ועכ"פ לפי טעותו שלומדים גאולה לחצאין משדה אחוזה כתב שם שאם הכוונה היא לדבר שהוא מועיל גם במקח וממכר א"כ בעל כרחך צ"ל שאנו לומדים משדה אחוזה רק הא לחוד שגאולה לחצאין מהניא גם בעל כרחו של האדון, דבלא ללמוד משדה אחוזה לא היינו יודעים דבר זה, אבל שזה מועיל מדעתו של האדון אין אנו צריכים ללמוד משדה אחוזה דהא גם במקח וממכר הרי זה מועיל, אבל אם הכוונה ב"נגאל לחצאין" הרי היא למין חלות כזה שאינו מועיל במקח וממכר אז הרי אנו צריכים ללמוד משדה אחוזה את כל עיקר יכולת החלות.

ודן שם הגרש"ש אם הכוונה היא לחלות שהיתה מועלת גם במקח וממכר, דעיי"ש בד"ה ואח"כ וכו' שבתחילה רצה לומר שאם הכוונה היא שימעט מספר שניו ולא יעבוד

את השנים האחרונות א"כ דבר כזה לא מצינו בקנינים, וביאר בזה"ל, וגם לא שייך לומר שיהי' ככל קנין לאחר זמן (כלומר שהרי הוא קונה את עצמו לאחר זמן), (דזה אינו משום) דלא כיוונו רק לעשות גאולה מעכשיו, ועוד אם יהי' כך לא יהי' עכשיו דין גאולה כלל, ועוד יש לדון בכה"ג אם איכספ אין צריך ליתן דמים רק כפי שורת הדין שעליו ליתן בשעת חלות הגאולה, דאופני הפרעון הוא כפי שעת חלות הגאולה, וכיון דליכא גאולה בכה"ג, ולפרעון לא קבלי', דרק לגאולה קבלי', וכיון דלא מהני לגאולה גם פרעון לא הוה, והוה פקדון גבי' עכ"ל. ושוב בד"ה אמנם וכו' כתב וז"ל, דבשדה משכחת קנינים בכה"ג (למעט את מספר השנים) שיהי' לאדם קנין בשדה על זמן שלאח"כ כמו שכתב הר"ן לענין שותפין פרק השותפין וכמו באחריו לפלוני וכו' עכ"ל.

ושוב כתב בביאור הצד שע"ע נגאל לחצאין שאין הכוונה שע"י הגאולה הרי הוא ממעט מספר השנים וכמו שהבין הריטב"א, אלא הכוונה היא שחשיב גאולה למעט דמי סכום פדיונו, כלומר שהועילה גאולתו לענין שבשעת הגאולה בשלימות לא יצטרך ליתן אלא החצי כאילו הי' רק חצי עבד, ואם הי' שוה מאתיים ונתן מנה וגאל את עצמו לחצאין ושוב הכסיף ועמד על מנה הרי הוא צריך לתת רק חמשים, אבל עכ"פ כל זמן שלא נתן את הדמים הנשארים הרי הוא עבד גמור עד ששנים או עד יובל כשאר עבדים.

ועוד ביאר שכיון שדבר זה הרי הוא סוג חלות מחודשת א"כ משום כך לפי הצד שאינו נגאל לחצאין אז לא מהני אפילו

מדעת האדון, רק שאע"פ שלפי הצד הזה יוצא שאין האדון יכול לעשות חלות גאולה לחצאין אפילו אם הוא רוצה אבל בכל זאת אם קיבל האדון את הכסף י"ל שאינו רק בגדר פקדון גבי' אלא הרי זה נחשב פרעון למעט את ערך התשלומין שעליו דאם קנה אותו במאתיים ונתן לו העבד מנה והסכים האדון לקבלו בתורת פרעון הרי זה כמו שקנה אותו רק במנה ודינו של העבד הוא מעתה לשלם בשעת יציאה מנה, ואפילו אם הכסף ועמד על מנה הרי הוא חייב עוד לתת לו מנה כיון שבשעה שנתן המנה הי' שוה מאתים וכשנתן מנה עדיין נשאר כסף מקנתו מנה ועתה שוה ג"כ מנה והרי לא נפרק עבדותו כלום*).

והנה דברי הגרש"ש באו כפירוש לדברי הרשב"א בסוגיין כאן, דהנה בגמ' קאמר אביי שאם ע"ע אינו נגאל לחצאין, ובכל זאת נתן להאדון את חצי דמי פדיונו, הרי זה נשאר פקדון ביד האדון עד שיתן לו את הכל. והקשה הרשב"א וז"ל, תמיהא לי היכי הווי פקדון והא איהו לפרעון קבלנהו, דאף כשתמצי לומר דאינו נגאל לחצאין, היינו שאינו יכול לכוף את האדון לקבל פדיונו לחצאין וכו', אבל אי ארצי' ואיתרצי וקביל לפרעון אמאי לא הוי פרעון כיון דקבילי' קבילי' וכו', ואיכא למימר דהכא בדקביל סתם וכו', והכא כיון דקבלינהו סתם ומדינא

לא הוי פרעון דבר תורה, חשבינהו לו כפקדון עד דפרע ל' דמי כולי', אבל אי אתני בפירוש שהיא פרעון, בין שתמצי לומר נגאל או אינו נגאל, פרעון הוי, ויהיב ל' מאי דאשתאר עלי' ונפיק עכ"ל, וביאר הגרש"ש דס"ל להרשב"א שהצד של נגאל לחצאין פירושו הוא רק שהרי זה נקרא שכבר נתן דמי חצי גאולתו (וגם זה הרי הוא חלק מחלות גאולה) אבל אין הכוונה שחל עכשיו חלות פדיון על חציו, והצד שסובר שאינו נגאל לחצאין סובר שלא נאמר סוג חלות כזה של גאולה ואפילו לא מדעת האדון כיון שלא מצינו כעין זה בקנינים, ולקמן נבאר את הכרחו של הגרש"ש לומר שכן לומד הרשב"א, וס"ל להרשב"א שגם הצד שסובר שאינו נגאל לחצאין מודה שאם האדון רוצה הרי הוא יכול לקבל את המעות בתורת פרעון, אבל אז אין זה נחשב כחלק מהדין של "גאולה", אלא הרי זה נחשב כאילו מתחילה שילם האדון פחות בשביל העבד, רק שהכא מכיון שהאדון קיבל את הכסף בסתם בלי לומר כלום א"כ נקטינן שהוא רוצה לקבלם רק בתורת פקדון כיון שלא שייך גאולה לחצאין אפילו כשיש רצון האדון. ועיי"ש שהביא הגרש"ש שהמנ"ח (במצוה מ"ב, בדף ס"ו טור ג' של הספר) הבין שהרשב"א סובר שמדעת האדון לכו"ע אמרינן שהעבד נגאל לחצאין, ודחה

(* והנה לקמן בדף ס"א ע"א הביאו תוס' את פי' הרשב"ם שיוצא מדבריו שאינו יכול לפדות את חלק מהשדה אחוזה שהקדיש, ותמהו עליו דהא אמרינן כאן ששפיר גואל הוא לחצאין. וכתב הרמב"ן וז"ל, ומשמע דס"ל להרב (הרשב"ם) דהא דאמרינן גואל לחצאין לא שיאמר הילך חצי דמיו ותן לי חצי השדה וכו' אלא לומר שמה שיכול

לכופו לקבל חצי הדמים ולכשיהיו לו חצי דמיו האחרים יתנם לו ויהי' שלו, ונפ"מ במוכרין ליוקרא וזולא כדאיתא בפ"ק דמכילתין בע"ע ומוכר שדה אחוזה את"ל נגאל לחצאין היינו שיאמר לו הא לך חצי דמיו שעד היובל לפי דמיו של עכשיו ואוכל אותו חצי השנים ואחר כך החזירוהו כולו אבל לא להעביר חצאין עכ"ל.

הגרש"ש שלא משמע שכוונת הרשב"א היא לחלות של גאולה.

ועכשיו נבאר את הכרחו של הגרש"ש לומר שכן מפרש הרשב"א את הצד של נגאל לחצאין, דהנה הרשב"א שם כתב וז"ל, ומהכא נמי משמע דאף כשתמצי לומר נגאל לחצאין בעבד, אינו עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד, ואם קרקע הוא כגון בית בבתי ערי חומה, אינו נוטל חצי פירותיו, אלא כולהו פירות דלוקח הוא עד דפרע ל' כולי, דאי לא תימא הכי, האי נמי כי איתרצי פרעון גמור הוי וכו' עכ"ל, ותמה הגרש"ש דהא כבר כתב הרשב"א שהאדון קיבלו סתם וממילא הרי זה נשאר פקדון אצלו, וא"כ מה היא הוכחת הרשב"א. ועל זה ביאר דס"ל להרשב"א שלפי הצד שלחצאין פירושו הוא שהעבד עובד את רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד א"כ השאלה היא רק אם זה מהני בעל כרחו של האדון, אבל מדעתו הרי זה בודאי מהני כמו שדבר כזה מהני בכל הקנינים, ולכן גם בסתם אמדינן שדעתו של האדון היא לגאולה כזאת כיון שמדעתו הרי זה בודאי מועיל, וזהו שכתב הרשב"א שאם הכוונה היא לעובד את עצמו יום אחד ואת רבו יום אחד אם כן מכיון שקיבל האדון מדעת הרי בודאי הדין נותן שזה יועיל אפילו לפי הצד שאינו נגאל לחצאין בעל כרחו של האדון, ואין מובן למה אמרינן בגמ' שהוא בגדר פקדון בידו, אבל אם הכוונה בלחצאין היא להדרך הנ"ל שכתב הגרש"ש (וזהו כוונת הרשב"א במה שכתב "שכולהו פירות דלוקח הוא עד דפרע ל' כולי") אשר דבר כעין זה לא מצינו בשאר קנינים א"כ רק אם נאמר שע"ע נגאל לחצאין הרי זה מהני וגם בעל כרחו של

האדון, אבל אם נאמר שאינו נגאל לחצאין אז אין זה מועיל אפילו מדעתו של האדון ושפיר אמרינן שהרי זה בגדר פקדון בידו, רק שבכל זאת הוסיף הרשב"א שיכול האדון לקבלו בתורת פרעון בעלמא, אבל זה כבר אינו בגדר חלות גאולה, וכן לא אמרינן מן הסתם שכן היתה דעתו.

ובסברת הדבר למה אם לא מצינו כוותי' בקנינים הרי זה מהני רק לפי הצד שנגאל לחצאין אבל לפי הצד שאינו נגאל לחצאין אין זה מועיל אפילו מדעתו ביאר הגרש"ש דהיינו משום דנגאל לחצאין למדים משדה אחוזה ובלא ילפותא לא ה' מועיל אלא מה שמהני בקנינים, אבל אם לחצאין הרי הוא דבר שמהני באמת גם גבי קנינים אז ספיקת הגמ' היא רק אם הוא מועיל כאן אפילו בעל כרחו של האדון אבל מדעתו הרי זה בודאי מהני כי לא גרע כאן מכל דוכתי.

מיהו כבר הבאנו שהגרש"ש עצמו העיר שזה טעות כי הצד לומר שע"ע נגאל לחצאין הרי הוא מסברא, ואדרכה הצד שאינו נגאל לחצאין הרי זה משום דהכי ילפינן משדה אחוזה, וא"כ מכיון שהצד לומר שנגאל לחצאין הרי הוא מצד הסברא א"כ א"א לומר שהכוונה בנגאל לחצאין הרי היא לחלות מחודשת שלא מצינו גבי קנינים.

דף כ"א ע"א

**רסט) מה לצד השה שכן
הורע כוחם ליגאל
בשנה שני'.**

צ"ע וכי לא ידעו רב אחא סבא ורב אשי

רעא) בענין גאולת קרובים והקרוב קרוב קודם.

הנה עיין בגמ' דמייתנין מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע גבי שדה אחוזה אם גאולת קרובים היא רשות (רבי יהושע) או חובה (רבי אליעזר), ובגמ' מבואר שטעמו של ר"י שסובר רשות הרי הוא משום דכתיב כי לא יהי' לו גואל, דס"ל שהכוונה היא שאין לו גואל משום שקרובו אינו רוצה לגאול, וטעמו של ר"א הוא משום דכתיב בכל גאולה תתנו (בכל ארץ אחוזתכם גאולה תתנו לארץ) וס"ל לר"א שבא הכתוב לקובעו חובה (ולא לרבות בתי ערי חומה). והנה צריכים לבאר מה עושה ר"א עם כי לא יהי' לו גואל. וי"ל שהוא מפרש שכוונת הפסוק היא שאין לו גואל כי אין לקרובו כסף כדי לגאול, וכן פירש"י על הפסוק וז"ל, והאי כי לא יהי' לו גואל דריש בשאי אפשר ביד הראוי ליורשו לגאול ואין הגאולה מוטלת אלא על הקרוב מן הכל עכ"ל.

מיהו צ"ע דהא זה ידעינן כבר מהדרשה של הקרוב קרוב קודם דמייתנין להלן בסמוך מיגאלנו יתירא.

ולכאורה יש ליישב בב' דרכים. א', דס"ד שהיא דרשה של הקרוב קרוב קודם איירי רק באופן שיש לשניהם כסף וקמ"ל שבכה"ג החיוב הוא על הקרוב ואין שום חיוב על הרחוק, אבל כשאין להקרוב כסף, אכתי הוה אמינא שאז שפיר יש חיוב על הרחוק והרי הוא יכול לכופף את הקונה, ובזה קמ"ל הדרשה של כי לא יהי' לו גואל שגם בכה"ג אין עליו חיוב.

ב', שמהדרשה של הקרוב קרוב קודם ידעינן שגם כשאין להקרוב כסף אין חיוב

שיש לפרוך כן. וי"ל דשפיר ידעו רק שהיו סבורים שאין זה נקרא שיש לשניהם חסרון שוה, כי הרי זה משני טעמים שונים שהרי בשדה אחוזה הרי זה משום שעוד לא הגיע הזמן ובבתי ערי חומה הרי זה משום שכבר עבר הזמן.

ער) רש"י ד"ה תאמר במקדיש שיפה כחו לגאול לעולם.

וז"ל, לעולמו של יובל אם לא מכרה הגזבר, דאין מתחלקת לכהנים עד היובל עכ"ל. הנה יש לעיין בענין הא שבמקדיש שדה אחוזה הרי השדה יוצא לכהנים ביובל, האם תחילת הדין היא שאין השדה חוזר אליו אם לא פדה עד היובל ורק כתוצאה מזה אמרה התורה שהוא יוצא לכהנים, או האם תחילת הדין היא שהתורה אמרה שהוא יוצא לכהנים ביובל ורק כתוצאה מזה אין השדה חוזר אליו ביובל. והנפקא מינה הוא בציור שהשדה יוצא לכהנים לפני יובל (אם הי' שייך ציור כזה) האם יוכל לפדותו מן הכהנים, דלפי הצד הראשון הרי בכה"ג שפיר יוכל לפדותו מהכהנים, אבל לפי הצד השני לא יוכל לפדותו כי הרי יצא לכהנים וזהו סיבה ששוב לא יוכל לפדותו. ומלשון רש"י הנ"ל משמע כהצד השני, דהיינו שמה שהשדה מתחלק לכהנים הרי זה הסיבה שגורמת שלא יוכל לפדותו (ולא להיפך), ולכן כתב שהוא יכול לפדותו עד היובל כי עוד לא יצא לכהנים, ומבואר שאם הי' יוצא, אז גם לפני יובל הרי זה הי' גורם שלא יוכל לפדותו.

של כי לא יהי' לו גואל אינו בגדר קרא יתירא אשר חייבים לומר שהוא בא להשמיענו חידוש נוסף יותר ממה שידעינן כבר מהקרוב קרוב קודם.

וע"ע ברש"י ביבמות דף נ"ד ע"ב בד"ה מה להלן וכו' שכתב לענין עבד עברי הנמכר לגוי שאע"פ שמשפחת האם אינה קרוי' משפחה, אבל בכל זאת גם קרובי האם חייבים לגאול, רק שהקרובים מצד האב חייבים יותר. וביאר המאירי שכוונתו היא לומר שאם אין קרובים מצד האב, או שיש אבל אין ידם משגת לפדות, אז משפחת האם חייבת עכ"ד, הרי שהתם הקרוב הרחוק שפיר חייב לגאול כשאינן להקרוב יותר שום כסף.

דף כ"א ע"ב

ע"ב) אין עבד עברי כהן נרצע.

עיין בקובץ שיעורים שכתב וז"ל, וקשה כיון שאינו ראוי לרציעה לא תהא מכירה כלל, כמו במכירה שאינה ראוי' ליעוד ולגרעון וליובל, ושמה י"ל דדוקא מילי דאיתנייהו באותה מכירה מעכבי, אבל רציעה היא קנין למכירה אחרת כדתנן הנרצע נקנה ברציעה, והרציעה היא לאחר שש שכבר כלתה המכירה הראשונה, אינה מעכבת להמכירה עכ"ל.

של מצוה) הרי זה כדי לומר שכשהקרוב היותר רחוק פודהו יש לזה דין של גאולת אחרים ולא דין של גאולת קרובים לענין אם העבד הולך לשיעבוד או לגאולה, כן כתב המקנה בד"ה בגמרא לקובעו חובה.

על היותר רחוק, רק דאכתי הוה אמינא שנהי שאין חיוב על הרחוק אבל בכל זאת גם הוא יכול לגאול אם הוא רוצה בעל כרחו של הקונה (ואולי אפילו כשיש להקרוב כסף) ובוזה קמ"ל הדרשה של כי לא יהי' לו גואל שאינו יכול לכופו ואפילו כשאינן להקרוב כסף. ועי' במש"כ המקנה על דברי רש"י.

מיהו עיין ברשב"א בד"ה כדאמר וכו' שכתב שכבר נכלל בהדרשה של הקרוב קרוב קודם מקרא דיגאלנו שאם אין להקרוב כסף אז אינו נגאל מהרחוק יותר, ומבואר מדבריו שם שאינו יכול לכוף את הלוקח אפילו אם ירצה, ולא רק שאין עליו חיוב*). ולפ"ז הדרה קושיא לדוכתא מה עושה ר"א עם הפסוק של כי לא יהי' לו גואל הלא כבר ידעינן כולה מילתא מיגאלנו.

ועיין בריטב"א בד"ה רבי אליעזר שכתב וז"ל, רבי אליעזר אומר וגאל את ממכר אחיו חובה פי' והא דכתיב כי לא יהי' לו גואל מיירי כשהקרוב יותר הוא עני, וקי"ל הקרוב קודם, וכיון שכן הקרוב פטור מפני עניותו והשאר פטורים מפני שהם רחוקים עכ"ל, הרי שכתב רק שהם פטורים ומשמע שאם הם רוצים הרי הם שפיר יכולים לכוף את הלוקח. ועכ"פ מדבריו משמע שיודעים כל זה כבר מהפסוק של יגאלנו, דהא זוהי כוונתו במה שכתב וקי"ל דקרוב קרוב קודם, וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל למה בעינן כי לא יהי' לו גואל. ואולי ס"ל להרשב"א והריטב"א שהפסוק

(* ועל כל פנים דברי הרשב"א הנ"ל אמורים רק לענין שדה אחוזה, אבל בנמכר לגוי הרי אפילו אחרים יכולים לגאול ואם כן בעל כרחך צ"ל שמה שכתוב בנמכר לגוי סדר של קרוב קרוב קודם (גם לפני שידענו שהכתוב קבעו חובה ושיש כאן ענין

מיהו עיין במכילתא דתניא רבי מאיר אומר אין כהן נרצע, והן (כלומר וחכמים) אומרים נרצע, אין כהן נמכר, והן אומרים נמכר, והגר"א שם אינו גורס את המחלוקת לענין מכירה, אבל המלבי"ם כתב וז"ל, רבי מאיר ס"ל שעל ידי שאינו נרצע אינו נמכר כלל כי לא יוכל לקיים בו רציעה, וכן במכילתא (פרשה ג') אומר שהבת אינה נמכרת על גניבתה מפני שאינה נרצעת, מבואר שמי שאינו נרצע אינו נמכר עכ"ל, הרי שסובר ר"מ שמכיון שאינו נרצע אינו נמכר ודלא כסברת הקו"ש אלא גם מה שאינו נרצע הרי זה יכול לגרום שאינו נמכר.

ברם ראייתו מהמכילתא באמה העברי' צ"ע, דעיי"ש שרצו שאשה תהי' נמכרת בגניבתה מק"ו דמה אם הבן שאין אביו רשאי למוכרו הרי הוא נמכר בגניבתו, הבת שאבי' רשאי למוכרה אינו דין שתמכר בגניבתה, ודחינן לא אם אמרת בבן שהוא נרצע, לכך הוא נמכר בגניבתו, תאמר בבת שאינה נרצעת לפיכך לא תימכר בגניבתה, ומעתה לכאורה אין שום ראי' מזה לכהן כי התם הפסוק של ונמכר בגניבתו הרי הוא כתוב באיש, וממילא כשאנו רוצים ללמוד מק"ו שגם אשה תהי' נמכרת בגניבתה, שפיר אמרינן שאין ק"ו כי יש פירכא כי הרי חזינן שמיעטה התורה באשה ציורים של עבדות כגון נרצע וא"כ אולי מיעטה גם שאינה נמכרת בגניבתה, אבל אין הכוונה שעצם העובדא שאינה נרצעת הרי זה הסיבה שגורמת שלא תהי' נמכרת, משא"כ כשאנו דנין על כהן מצד הלשון של הפרשה הדין של עבד עברי נוהג בכהן כמו בישראל,

וא"כ הכא הרי אנו צריכים לומר שהעובדא שאינו נרצע הוא סיבה בפועל שגורמת לנו לומר שהה"נ שאינו נמכר, והרי מהיכא תיתי לומר כן. ועוד שהרי חזינן שאה"ע שפיר נמכרת ע"י האב אע"פ שאינה נרצעת. ברם נראה שאכתי שפיר יש להביא ראי' מהמכילתא גבי אה"ע שכהן אינו נמכר והיינו משום שאם נאמר שכהן נמכר ואינו נרצע א"כ אכתי היו יכולים לומר שכהן יוכיח שנמכר בגניבתו אע"פ שאינו נרצע, וא"כ מוכח שבאמת אינו נמכר.

ועיין במשנה למלך בפ"ג מהל' עבדים ה"ח בד"ה גרסינן וכו' שכתב וז"ל, ותימה דכיון דס"ל לרבי מאיר דאין כהן נמכר איך הביא ראי' שהרציעה היא מן הסחוס ממה שאין כהן נרצע דמשמע שאם הי' מן המילתא (כצ"ל) הי' נרצע, הא לדידי' אינו נמכר, וליכא למימר דס"ל לר"מ דכל שאינו בר רציעה אינו בר מכירה (כמו שביאר המלבי"ם את סברתו של רבי מאיר), דהא לא הא בהא תליא, ואמה ומי שאין לו אשה ובנים יוכיחו [שהם נמכרים אע"פ שאינם נרצעים]* דהא אמה העברי' נמכרת ע"י האב] עכ"ל.

והנה מה שכתב המל"מ שמי שאין לו אשה ובנים יוכיח שהוא נמכר אע"פ שאינו נרצע צ"ע כי י"ל שהוא נמכר כי עוד יתכן שישא אשה ויוליד במשך שנות עבדותו. ואולי ס"ל שאם אין לו אשה ובנים בשעת מכירה אז אין רבו מוסר לו שפחה כנענית אפילו אם אח"כ נשא אשה והוליד בנים. מיהו לעיל בדבריו על ה"ד חקר מה הדין בצירור זה שלא היו לו אשה ובנים בתחילה

לו ש"כ והיכא שלא מסר לו ש"כ אינו נרצע.

* כי אם אין לו אשה ובנים אין רבו מוסר

אלא אח"כ האם רבו מוסר לו שפחה, וגם חקר שאפילו אם היכא שאין לו אשה ובנים אין רבו מוסר לו בעל כרחו אבל אולי מדעתו שפיר דמי.

רעג) בענין מה עושה יודן בריבי עם ראיית חכמים.

הנה בסוגיין תניא אר"א יודן בריבי דורש כשהן רוצעין אין רוצעין אלא במילתא, וחכמים אומרים אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום וא"ת במילתא הם רוצעים היאך עבד עברי כהן נעשה בעל מום הא אין נרצע אלא בגובה של אוזן. וצריכים לבאר מהו טעמו של יודן בריבי למה עבד עברי נרצע במילתא. וברמב"ן מבואר דהיינו משום שהוא סובר שע"ע כהן שפיר נרצע ולכן עושין במילתא ולא בסחוס כדי שלא יהי' בעל מום (ומכיון שמוכח שע"ע כהן נרצע במילתא א"כ כך נשאר הדין גם בע"ע ישראל כי מסתמא המקום של רציעה שוה הוא בכל העבדים). ובאמת צ"ע מנא להו לרבנן שע"ע כהן אינו נרצע. ובשיטה שלא נודעה למי כתב שכן היתה קבלה בידם.

והנה השיטה שלא נודעה למי הזכיר את טעמו של הרמב"ן למה לא ס"ל ליודן בריבי את הראי' שהביאו חכמים, ושוב כתב פירוש אחר, והיינו שלעולם גם יודן בריבי סובר שכהן אינו נרצע, רק שהוא סובר שהטעם אינו כדי שלא יעשה בעל מום אלא הטעם הוא משום שאין מוסרין לו שפחה כנענית. מיהו לפ"ז אכתי אין מוסבר למה הוא סובר שרוצעין דוקא במילתא דבשלמא לפי דרכו של הרמב"ן הרי זה כדי שכהן נרצע לא יהי'

בעל מום, אבל לפי השיטה שלא נודעה למי יוצא שגם יודן בריבי סובר שכהן אינו נרצע. והנה י"ל דרך אחרת למה לא ס"ל ליודן בריבי ראיית חכמים, והיינו משום דס"ל שגם אם נעשה רציעה בהמילתא אתי שפיר למה אין ע"ע כהן נרצע, והיינו משום שגם על ידי זה הרי הוא נפסל מעבודה, ונבאר דברינו, דהנה בהאות הבאה נביא שהגמ' בבכורות דף ל"ז ע"ב הקשה על חכמים למה א"א לעשות את הרציעה של הכהן בגובה של אוזן ע"י חור פחות מכעדשה אשר בכה"ג אינו נעשה בעל מום, ותירצו משום שגם אם יעשו פחות מכעדשה הרי הוא נפסל לעבודה, וביארו תוס' שם בחד פירושא שהוא בגדר מום עובר כי זה חוזר ומתרפא, ואע"פ שהוא נפסל רק עד שיתרפא, אבל מ"מ ממעטינן מושב אל משפחתו דבעינן שלא יהי' פסול אפילו לשעה. והנה הרי"ט אלגזי שם באות נ"ב בד"ה והנה ממאי וכו' הביא מרש"י על המשנה שם שגם חור בהעור, דהיינו האלי', כלומר המילתא, הרי זה בגדר מום עובר, ותמה הרי"ט אלגזי דהא מבואר בדברי חכמים שאם רציעה היתה בהמילתא אז שפיר היו יכולים לרצוע את ע"ע כהן, ולפי תוס' הרי מוכח מזה שחור בהמילתא אינו נחשב אפילו בגדר מום עובר ואינו נפסל אפילו לשעה וא"כ איך כתב רש"י שהרי זה שפיר בגדר מום עובר. ותי' הרי"ט אלגזי שצ"ל שרש"י סובר שלא איכפת לן במה שהוא נפסל לשעה ודלא כאותו פירוש שכתבו תוס', ותוס' שסוברים ששפיר איכפת לן בזה הרי הם יסברו שחור בהמילתא אינו אפילו בגדר מום עובר עכ"ד הרי"ט אלגזי. ולפ"ז י"ל שטעמו של יודן בריבי למה לא

ס"ל כהוכחת חכמים הרי זה משום שהוא סובר שגם אם רוצעין בהמילתא נחא למה עבד עברי כהן אינו נרצע והיינו משום דהוי לכל הפחות בגדר מום עובר וס"ל דשפיר איכפת לן בזה שהוא נפסל לשעה (ורבנן סוברים או שאינו נקרא מום עובר וכתוס', או שלא איכפת לן בזה שהוא נפסל לשעה וכמו שביאר הרי"ט אלגזי בדעת רש"י).

והנה כבר הבאנו את ביאורם של תוס' שם שפחות מכעדשה הרי הוא בגדר מום עובר, רק שבכל זאת אי אפשר לרצוע כהן על דרך זה כי מושב אל משפחתו ילפינן שבעינן שלא יהי' פסול אפילו לשעה. ברם אם כשהוא נרצע הי' עוד הרבה זמן עד היובל עד שיוכל להתרפא עד אז, א"כ למה אינו נרצע, הלא כשיצא שפיר ישוב אל משפחתו.

רעד) בענין למה אי אפשר לעשות חור שהוא יותר קטן מהשיעור של מום.

הנה בסוגיין תניא אר"א יודן בריבי הי' דורש כשהן רוצעין אין רוצעין אלא במילתא, וחכמים אומרים אין עבד עברי כהן נרצע מפני שנעשה בעל מום וא"ת במילתא הם רוצעין היאך עבד עברי כהן נעשה בעל מום הא אין רוצעין אלא בגובה של אוזן. ויש לעיין למה אין יכולים לעשות את הרציעה ע"י חור שהוא פחות מכדי כרשינא שהוא השיעור של מום. וכן הקשו בירושלמי כאן על חכמים, ותירצו דהיינו משום גזירה שמא יעשה כשיעור כרשינא.

וגם הבבלי הקשה קושיא זו בבכורות דף ל"ז ע"ב דהביאו שם מחלוקת רבי יוסי ב"ר

יהודה וחכמים כמה הוא שיעור נקיבת האוזן דר"י בר"י אומר בכעדשה וחכמים אומרים בכרשינא, והקשו על ר"י בר"י דס"ל בכעדשה דלפ"ז למה אי אפשר לעשות רציעה לכהן בפחות מכעדשה דהא ר"י בר"י קאמר הכא שאפשר גם במחט, ותירצו שאע"פ שלענין לשחוט את הבכור על המום לא חשיב מום עד שיהא בו כדי עדשה, אבל בכל זאת גם בפחות מכאן אין כהן יכול לעבוד עבודה, וכתבו תוס' שם ג' ביאורים לזה. א', שלעולם שפיר חשיב מום רק שבכל זאת גבי בכור גזרו רבנן שלא ישחט על פחות מכעדשה משום שכיון שאינו ניכר יפה גזרו אטו מומים שבסתר. ב', שלעולם אינו נחשב מום רק שבכל זאת כהן נפסל עבור זה מעבודה בגלל הדין של "אינו שוה בזרעו של אהרן". ג', שהרי זה בגדר מום עובר ואסור לעשות לע"ע כהן אפילו מום עובר משום שהדין של ושב אל משפחתו מחייב שלא יהי' נפסל אפילו לשעה.

ובדעת הרמב"ם כתב המל"מ טעם אחר למה אי אפשר בחור פחות מכדי כרשינא או עדשה, דהנה הרמב"ם פוסק שכל שאין החור בגודל של כרשינא אכתי כשר הכהן לעבוד עבודה, הרי שהוא סובר שאינו בגדר מום קבוע, וגם לא בגדר מום עובר, וגם לא בגדר אינו שוה בזרעו של אהרן, והקשה המל"מ בפ"ג מהל' עבדים ה"ט בד"ה ונוקב (השני) דלפ"ז למה אמרינן שע"ע כהן אינו נרצע הלא יתכן לרצוע ע"י חור פחות מכדי כרשינא, ואי אפשר לומר שהטעם הוא משום גזירה שמא יעשה חור בגודל של כרשינא דהא חזינן שהבבלי אינה סוברת את הגזירה הנ"ל של הירושלמי. ותי' המל"מ שהרמב"ם סובר שכוונת ה"דבר אחר"

בהברייתא כאן שאמר "להביא מרצע הגדול" הרי היא לומר שבעינין בדוקא מרצע הגדול, ומרצע הגדול עושה תמיד חור שהוא לכה"פ כדי כרשינא, והגמ' בבכורות הוא לפי הסוברים דסגי גם במחט, וכן הביא המל"מ מהריטב"א כאן שיודן בריבי סובר דבעינין מילתא כי ס"ל שע"ע כהן נרצע וכיון שצריכים מרצע הגדול א"כ בהכרח ישאר בעל מום, וכן גם חכמים ס"ל שצריכים מרצע הגדול ולכן ס"ל שאם נרצע לע"ע כהן (בגובה של אוזן) הרי הוא יעשה בעל מום, וכן מבואר ברמב"ן כאן.

והנה בהברייתא גרסינן "דבר אחר להביא מרצע הגדול", והרש"ש כתב שצריכים למחוק את המלים "דבר אחר". מיהו לפי מה שסוברים הרמב"ן והריטב"א דבעינין בדוקא מרצע הגדול ניחא הלשון של דבר אחר, כי הרי זה חולק באמת על מה שהכשירו לעיל גם מחט והאחרים (מיהו הרש"ש הביא שבספרי ליתא להמלים "דבר אחר").

מיהו עיין בתוס' הרא"ש כאן דמבואר דס"ל שאין כוונת הברייתא לומר דבעינין דוקא מרצע הגדול אלא הרי זה בגדר רבותא דהיינו שרציעה כשירה אפילו במרצע הגדול אע"פ שאינו רוצע אלא חותך.

ועיין במאירי כאן שכתב וז"ל, הרציעה לא סוף דבר שהיא נעשית במרצע לבד, אלא אף במחט או מקדח וכו', וכשהוא מרצע אין צריך למרצע הגדול אלא אף בקטן, ואע"פ שכתוב בו המרצע ודרשו בו מרצע הגדול אין הלכה כן עכ"ל. והנה בתחילה כתב שאין צריכים דוקא מרצע אלא הוא הדין נמי למחט, וא"כ צ"ע למה הוצרך לומר בהמשך דבריו שאין צריכים דוקא מרצע הגדול אלא

ה"ה למרצע הקטן, ולכאורה צ"ל דס"ל להמאירי שהתנא שסובר דבעינין מרצע הגדול סובר כן רק במרצע אבל גם איהו מודה שאפשר לעשות רציעה במחט ולכן הוצרך המאירי להוסיף דלא בעינין מרצע הגדול אע"פ שכבר כתב דסגי גם במחט, מיהו לכאורה אין זה מובן.

והנה כבר הבאנו את דברי הרמב"ן והריטב"א שכתבו שיודן בריבי סובר דבעינין מילתא כי ס"ל שגם כהן נרצע וכן ס"ל שבעינין מרצע הגדול, מיהו בהמשך דבריהם שם הביאו שבאמת גם אם מספיק במחט ניחא למה ס"ל דבעינין מילתא והיינו משום הטעם של הירושלמי של גזירה, אלא שצ"ע למה לא הזכירו הרמב"ן והריטב"א שגם הבבלי בבכורות שם הקשה את קושיית הירושלמי ואמרה תירוץ אחר, וכן העיר הרי"ט אלגזי בבכורות שם באות נ"ב בד"ה עוד אמרינן.

ועכ"פ הרי"ט אלגזי שם כתב שמה שמבואר בדברי הריטב"א (והרמב"ן) שצריכים מרצע הגדול (לפי הדבר אחר) אין הכוונה דבעינין כן לעיכובא, אלא הכוונה היא דבעינין מרצע הגדול רק לכתחילה, והיינו משום שאם ס"ל להריטב"א שהוא לעיכובא א"כ יוצא שקושיית הירושלמי שיעשה פחות מרשינא אינה קשה לפי הדבר אחר שסובר דבעינין מרצע הגדול וא"כ למה לא ביאר הריטב"א דבר זה שהרי הוא עצמו הביא להלן שם את קושיית הירושלמי ואת התירוץ של גזירה, וא"כ בע"כ צ"ל דהוי רק דין לכתחילה ומש"ה קאי קושיית הירושלמי גם על המ"ד שסובר דבעינין מרצע הגדול דהיינו דפריך שגבי כהן נעשה על הדרך של בדיעבד עכ"ד. וזהו דלא

כדברי המל"מ שהבאנו שלפי הדבר אחר לא קשה הקושיא שנעשה פחות מכרשינא או כעדשה.

והנה נראה שלא שייך לומר שיש דין לכתחילה להשתמש במרצע הגדול א"כ נאמר שרציעה היא בגדר מצוה וכמו שכתב רש"י כאן, אבל אם היא רק בגדר קנין, ודין מדיני התורה, א"כ לא שייך בזה הענין של לכתחילה ובדיעבד, דהא רק אם הוי בגדר מצוה ומעשה טוב, רק אז שייך לומר שיש דרך לכתחילה איך לעשות את המצוה ושאם הוא עושה כהדרך ההוא הרי זה נחשב מעשה אפילו יותר טוב, אבל אם אינו נחשב בגדר מצוה אלא הרי הוא רק בגדר מעשה קנין בעלמא א"כ איך שייך לומר שיש דרך איך לעשותו לכתחילה, הלא יותר מקנין לא בעינן כאן. ועי' בתוס' לקמן בדף כ"ה ע"ב בד"ה בהמה וכו' שכתבו וז"ל, ור"ת הקשה על פירוש רשב"ם וכי מצות הן משיכה ומסירה שמבטלות זו את זו שאין לעשות אלא מן המובחר עכ"ל, והיינו כסברתנו הנ"ל.

והנה ע"ע ברש"י בבכורות שם שפי' שהכוונה במחט בהברייתא כאן היא למחט רגיל שתופרים בו ושהוא עושה חור כל שהוא, אבל הרי"ט אלגזי שם הביא מהתוס' חיצוניות שהר"י פי' שהכוונה היא למחט של סקאים שהוא מחט שעושה נקב גדול, והעיר הרי"ט אלגזי שם באות נ"ב בד"ה עוד אמרינן וכו' שלפי הר"י צ"ע איך פרכינן שיעשו בע"ע כהן נקב קטן הלא בעינן מחט של סקאים, ובע"כ צ"ל לפי הר"י שהגמ' הבינה שרק לכתחילה בעינן מחט של סקאים (וכמו שכתב שם לענין מרצע הגדול), ועוד צידד לומר שלעולם ליכא דין

לכתחילה כזה, אלא הכוונה היא רק שמותר לעשות נקב גדול ולהזיק אע"פ שסגי בפחות.

ערה) בענין הא דע"ע כהן מותר בשפחה כנענית.

א. סוגיית הגמ'.

בגמ' אמרינן ע"ע כהן מהו שימסור לו רבו שפחה כנענית, חידוש הוא לא שנא כהנים ולא שנא ישראל או דילמא שאני כהנים הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתירות. והנה מלשון הגמ' הי' נראה שכאן בנוגע לשפחה כנענית ליכא יותר איסור לכהן מלישראל, רק שמכיון שבעלמא ריבה בהן הכתוב מצות יתרות מש"ה יש להחמיר בו לענין ש"כ. מיהו באמת שפיר יש כאן איסור נוסף כי נכרית ושפחה אסורות לכהן משום זונה, וכן הזכיר רש"י להלן בנוגע למה שהתירה התורה יפת תואר, והיינו שלכהן היתה צריכה להיות אסורה משום זונה, וכן הזכיר המל"מ בפ"ג מהל' עבדים ה"ג בד"ה וכופהו וכו' שיש כאן משום זונה, ולקמן בסק"ד נביא את דברי המקנה בזה.

ב. שיטת הרמב"ם שאין איסור לאו על ישראל לבעול שפחה כנענית, ומחלוקת המפרשים אם יש מיהא איסור דאורייתא או רק איסור דרבנן.

והנה הרמב"ם בפ"ב מהל' איסורי ביאה הי"א כתב שאין איסור לאו על ישראל לבעול שפחה כנענית, והוכיח כן מהא דע"ע מותר בשפחה כנענית, דהא אם יש כאן לאו איך יתכן שהתורה התירה את הלאו, והמהרשד"ם, הובא במל"מ בהל' עבדים שם, נקט שהרמב"ם סובר שליכא שום

שעל שפחה אין לאו הלא כמו שחזינן שהתורה התירה בע"ע את האיסור בעלמא שיש בזה, אולי התורה התירה גם את הלאו. וכבר העירו האחרונים על זה (עי' בפ"י כאן, ובמל"מ שם, ובהערות מעשה חושב על השער המלך בפט"ו מהל' איסורי ביאה אות רצ"ט).

ד. הצעת תירוץ, ודרכם של המקנה והפ"י.

ואולי י"ל שלעולם גם הרמב"ם מודה שש"כ אסורה מן התורה אבל הטעם הוא משום האיסור עשה של כי יקח איש אשה דילפינן מזה שיש איסור עשה שלא לבעול בזנות בלי אישות כמש"כ המ"מ בפ"א מהל' אישות ה"ד, וא"כ י"ל שבע"ע חידשה התורה שאם רבו מוסר לו ש"כ אין זה בגדר ביאת זנות אלא הרי זה חלק מהעבדות שלו, ומעתה לפ"ז יוצא שלאחר שקבעה התורה שזהו מעין פלגשות של עבדות ואינו בגדר זנות הרי יוצא שלא התירה התורה שום איסור, אלא התורה הסירה את כל עיקר סיבת האיסור ע"י שחידשה שאין זה נקרא ביאת זנות, אבל לעולם אם הי' נשאר איזה איסור, אז באמת לא היתה התורה מתירה שפחה כנענית לע"ע, וא"כ שפיר הוכיח הרמב"ם מהא דע"ע מותר בשפחה כנענית שאין כאן שום איסור מיוחד מחמת השם של שפחה, ובכל זאת גם אתי שפיר מאי דאמרינן בסוגיין ש"חידוש הוא", והיינו משום שנתחדש כאן חידוש שאין זה בגדר זנות אלא הרי זה חלק מהעבדות דזהו דבר שלא היינו אומרים מצד הסברא.

מיהו אכתי צ"ע משום שנהי שיש בזה שרבו מוסר לו שפחה כנענית חידוש מסוים

איסור מן התורה כלל אלא רק איסור דרבנן, ובפט"ו שם ה"ד כתב הרמב"ם שממזר מותר בשפחה משום "שלא גזרו על השפחה לממזר מפני תקנת הבנים" הרי דהוי רק בגדר גזירה. מיהו הקרית ספר בפ"ב כתב שמדברי הרמב"ם שם משמע שרק לאו ליכא והיינו משום שלא יהי' קדש וגו' מיירי בזנות ולא בשפחה כנענית, אבל לעולם גם הרמב"ם מודה שאסור מיהא מהתורה באיסור בעלמא משום שהרי הם בגדר עם הדומה לחמור. וגם מלשון המגיד משנה בפ"ב שם משמע שיש בזה איסור מהתורה שהרי כתב שהטעם למה כתב הרמב"ם שם שהוא לוקה מכת מרדות הרי זה משום "שלא גרע מאיסור של דבריהם" ומשמע שהוא עצמו אינו בגדר איסור מדבריהם, וא"כ יוצא שיש כאן איסור מסוים מהתורה. והמקנה כאן כתב שלפי הרמב"ם הרי היא אסורה משום האיסור המוזכר ביבמות דף ק' ע"ב שאסר הקב"ה לאאע"ה לישא שפחה כי עי"ז הרי הוא מפקיר את זרעו כיון שולדה כמותה.

ג. קושיות על הרמב"ם מהגמ' כאן.

והנה דברי המהרשד"ם שם נראים תמוהים מסוגיא דידן דהא בגמ' אמרינן שהרי זה נחשב בגדר חידוש מה שע"ע מותר בשפחה כנענית, וא"כ חזינן ששפיר יש בזה איסור כי אם אין בזה איזה איסור אין כאן שום חידוש ואיך אפשר ללמוד מזה שגם לכהן יהי' מותר הלא לכהן הרי היא אסורה משום זונה. אלא שבאמת גם דברי הקרית ספר נראים תמוהים משום שאם הרמב"ם סובר ששפיר יש כאן איסור מהתורה רק שאין לאו א"כ איך הוכיח מע"ע

בזה שלא חשיב ביאת זנות, אבל אין נראה שמחמת חידוש זה יש סברא לומר שה"ה שהתורה התירה לכהן את האיסור של זונה, דהא זה שייך לומר רק אם חזינן בישראל שהתורה התירה לו איסור מסוים, דאז י"ל שמסתמא הוא הדין שהתורה נתכוונה להתיר גם לכהן את האיסור נוסף שיש לכהן, אבל מכיון שבישראל ליכא שום התרת איסור א"כ מה היא הסברא לומר שלא שנא כהן ל"ש ישראל*).

מיהו באמת כעין זה הקשה המקנה אפילו לפי שיטתו שלפי הרמב"ם יש איסור דאורייתא לבעול שפחה משום האיסור להפקיר זרעו, דהקשה המקנה שכיון שאין לאו א"כ מה היא הסברא לומר שמכיון שהתירה התורה את האיסור הקל הזה לישראל, הוא הדין שהיא התירה לכהן את הלאו של זונה**), ותי' המקנה דאיירי כאן באופן שהשפחה לא זינתה אשר בכה"ג ס"ל לתוס' במס' יבמות שאין על כהן איסור זונה. ולפ"ז כן י"ל גם לפי הדרך שכתבנו לעיל בביאור הגמ' לפי הרמב"ם. ומדברי המקנה יוצא שמאי דאמרינן דדלמא שאני כהנים שריבה בהן הכתוב מצות יתירות אין הכוונה שכאן בשפחה יש לכהן ציווי נוסף

אלא הכוונה היא שמכיון שבעלמא ריבה בהן הכתוב מצות יתירות א"כ משום כך יש סברא לומר שהכא לא התירה להם התורה את האיסור (וכן לא חידשה להם הך פלגשות).

מיהו אכתי יש להעיר כי בשלמא לפי דרכו של המקנה שפיר י"ל דכיון שריבה בהן הכתוב מצות יתירות הרי זה סיבה לומר שלא התירה התורה לגבייהו את האיסור הנ"ל של שפחה, אבל לפי דרכנו שהכוונה בחידוש הוא היא שהתורה חידשה שאין זה נקרא בגדר ביאת זנות אלא הרי זה נחשב בגדר סוג מסוים של פלגשות, א"כ כיון שמה שהתורה חידשה כאן הרי זה בגדר מציאות מסוימת ולא בגדר התרת איסור א"כ קשה לומר שמה שריבה בהן הכתוב מצות יתירות הרי זה טעם לומר שבכהנים התורה לא חידשה מציאות זו (והרי איסור זונה ליכא כי אזלינן דאיירי באופן שלא זינתה וכהנ"ל).

ה. דרכו של הקרן אורה.

שו"ר בקרן אורה ביבמות דף כ"ג בד"ה שוב ראיתי וכו' שכתב כעין דרכנו הנ"ל וז"ל, ולענ"ד נראה דהיינו טעמא דבמסירת

מחוייב לעשות מצד העבדות, האשה וילדי' תהי' לאדוני, ועוד דהאדון הוה לי' גורם דגורם וליכא איסורא כל כך, כן נ"ל ליישב דבריו בדוחק ועדיין צ"ע עכ"ל. וגם על זה קשה מה שהקשינו.

** והמקנה נקט שאם היתה שפחה כנענית אסורה לישראל מחמת לאו, אז שפיר הי' שייך לומר שהוא הדין שהתורה התירה לכהן עוד לאו, דהיינו הלאו של זונה לכהן אבל אם האיסור לישראל הוא רק איסור בעלמא, אז אין סברא לומר שכיון שהתורה התירה איסור דאורייתא הוא הדין נמי ללאו.

* וע"ע בדרכו של הפ"י כאן שהקשה ג"כ מסוגיא דידן על הרמב"ם וכתב וז"ל, ואפשר דלהרמב"ם ז"ל הא דאמרינן הכא חידוש הוא היינו במה שמוסרה לו בעל כרחו, ועי"ל דודאי אם הי' איסור מצד הביאה עצמה לא הי' התורה מתירה להשיאה בעל כרחו של העבד והיאך מאכילין האדם בעל כרחו דבר האסור לו, אבל השתא שאין האיסור מצד הביאה עצמה אלא מה שגורם לבן לסור (כצ"ל), והאי איסורא אין העבד עושה אלא האדון, וא"כ י"ל דאה"נ דהאדון עביד איסורא אלא דתורה דינא קאמרה דאם אדוניו יתן לו אשה אפילו בע"כ, והעבד

הרב להעבד לא הוי אתנן (בפרק ו' דתמורה) משום דקנוי' היא לו קצת וכמו שכתוב אם אדוניו יתן לו אשה, ולחד תנא הבא עלי' באשם קאי, אלמא דיש לו בה קצת קנין ומש"ה לא הויא זונה וכו', ויש ליישב בזה ג"כ מה שאמרו בקידושין דע"ע כהן ג"כ רבו מוסר לו שפחה כנענית אע"ג דלכהן אסורה מן התורה משום זונה, ומאי דאמרינן התם חידוש הוא כבר הקשה על זה המל"מ דלדברי הרמב"ם ז"ל אין כאן חידושא, ולפי הנ"ל נראה דחידושא הוא שאמרה תורה דמיוחדת היא לו ויש לו בה קצת קנין, א"כ ממילא אין בעבד עברי כהן משום איסור זונה כיון דיש לו בה קצת קנין עכ"ל, הרי שכתב כעין דרכנו הנ"ל אלא שהוסיף שזהו באמת הטעם למה אין בכהן משום איסור זונה דכיון שהיא קנוי' לו קצת אין כאן איסור זונה. מיהו דבריו צריכים ביאור משום שהרי גם היכא שכהן נושא זונה ויש כאן אישות הרי הוא עובר בלאו דזונה לא יקחו.

ו. דרכו של הגרי"ז.

מיהו שוב ראיתי בחידושי הגרי"ז על תמורה דף ל' שכתב כעין דברי הקרן אורה עם הוספת ביאור שמתרץ את קושייתנו הנ"ל, דעיי"ש בגמ' דתנן שאם הוא אומר תלין שפחתך אצל עבדי והרי הוא משלם לו עבור זה הרי זה בגדר אתנן, ובגמ' פרכינן למה הוי אתנן דהא שפחה לעבד מישראל שריא, ובחידושי הגרי"ז שם איתא בזה"ל, בשיטת הרמב"ם דאיסור שפחה אינו אלא מדרבנן הקשה (עי' מל"מ בפ"ג מהל' עבדים) דהא בפ"ק דקידושין ע"ע כהן מהו בשפחה חידוש הוא ל"ש כהן ל"ש ישראל, והיינו שכמו שהותר איסור שפחה בישראל

הותר ג"כ באיסור זונה לכהן, או דלמא שאני כהנים הואיל וריבה בהם הכתוב מצות יתירות, ולהרמב"ם הרי אין חידוש כלל בישראל דליכא שום איסור גבי', ומאחר דלא מצינו דשרא רחמנא מידי בישראל ע"ע, מהיכא תיתי נאמר שהותר איסור זונה לכהן. והנה לכאורה לפי שיטת הרמב"ם לא נאמר בדין מסירת שפחה לע"ע דין התירא כלל, כיון שאין שום איסור בדבר, כי אם זכות דיני ממונות לכופו על זה, אמנם מהא דמבואר שעל מתניתין דתלין שפחתך אצל עבדי הרי זה אתנן פריך בגמ' שפחה לע"ע מישרי יותר מבישראל, ואם דין שפחה לע"ע אינו מדבר אלא מזכות כפי', א"כ מאי פריך דשפחה לע"ע מישראל שריא והרי אינו חלוק בהתירו מבישראל דעלמא. ונ"ל דהנה בעצם קושיית הגמ' דשפחה לע"ע מישראל שריא קשה הא להחיל דין אתנן לא בעינן ביאת איסור כי אם שתהא ביאת זנות, דהא לעיל קאמרינן דלר"א דפנוי הבא על הפנוי עשאה זונה הוי אתנן אף דליכא איסורא, וא"כ בשפחה לע"ע דהוי ביאה דלא תפסי בה קידושין והוי ביאת זנות, שפיר הוי אתנן אף דשריא ל', וצ"ל דכיון דהתירה התורה שפחה לע"ע תו פקע מינה גם שם ביאת זנות, ובזה הוא דחלוק מישראל דעלמא, דבישראל אף דליכא איסורא לדעת הרמב"ם מ"מ הוי ביאת זנות ומש"ה הוי אתנן, משא"כ בע"ע דאיכא התירא לא הוי אפילו ביאת זנות, והיינו דפריך מישראל שריא. והנה שפחה מצד עצמה לא הויא זונה רק משום דהביאה הויא ביאת זנות אבל לא שבעצם החפצא הוי דין זונה עלה, וא"כ בע"ע דהתירה התורה וליכא על הביאה דין ביאת זנות, ממילא הרי ליכא איסורא דזונה, והיינו

**רעו) חידוש הוא ל"ש כהנים
ל"ש ישראל או דלמא
שאני כהנים הואיל
ורובה בהן הכתוב מצות
יתירות.**

הנה תוס' בסוגיין הזכירו שיש על ש"כ לאו של לא יהי' קדש בבני ישראל, וכן תרגם אונקלוס על פסוק זה (ודלא כשיטת הרמב"ם שהלאו איירי באיש המפקיר את עצמו לזנות). והנה לעיל בהאות הקודמת הבאתי ביאור אחד שכוונת הגמ' כאן היא שכמו שהותר הלאו הנ"ל לישראל הה"נ להלאו של זונה לכהן. והצד השני של האיבעיא הוא שמכיון שיש בכהן לאו נוסף של זונה א"כ אינה מותרת לו כי לא אמרינן שכמו שהתורה התירה את הלאו של לא יהי' קדש הה"נ להלאו של זונה. וצריכים לבאר מה הן צדדי השאלה אם אמרינן שכמו שהתורה התירה את הלאו של ש"כ הה"נ להלאו של זונה.

והנה ביבמות דף ז' ובזבחים דף ל"ב יש סוגיא של הואיל ואישתרי אישתרי, דעולא קאמר שם שהואיל והותר למצורע להכניס ידיו לעזרה לבהונות אע"פ שהוא טמא הה"נ שמותר לו לעשות כן גם כשהוא בעל קרי בנוסף על צרעתו, ומשום כך רצתה הגמ' ביבמות שם לומר שבלי הפסוק של "עלי" היינו חושבים שמותר ליבם את אחות אשתו כי כמו שהותר האיסור של אשת אח הה"נ להאיסור של אחות אשה. ובזבחים שם צדדה הגמ' לומר שהיכא שרוב הציבור היו טמאי מתים וגם זבים הרי הם יכולים לעשות פסח ראשון כי כמו שהותר טומאת מת הה"נ לטומאת זיבה. ומבואר שם בהסוגיא שיש סברא לומר שלא אמרינן הואיל ואישתרי

דקאמר חידוש הוא ל"ש כהן ל"ש ישראל ואין הפירוש דמדהותר איסור שפחה בישראל הותר נמי איסור זונה לכהן, רק דכיון דהותרה שפחה לע"ע ולא הוי הביאה ביאת זנות א"כ ממילא הרי ליכא בזה איסור זונה, ומדוייק לישנא דגמרא דקאמר חידוש הוא ל"ש כהן ל"ש ישראל, ולא קאמר הואיל ואישתרי אישתרי כמו גבי יפת תואר עכ"ל.

והנה ראיתי מתמיהים על דברי הגרי"ז ששפחה לכהן הוא רק בגדר ביאת זנות אבל השפחה עצמה אינה בגדר זונה ממה שכתב הרמב"ם בפ"ח מאיסורי ביאה ה"ג שגם משוחררת אסורה לכהן משום זונה והתם הרי מכיון דתפסי בה קידושין הרי אין הביאה בגדר ביאת זנות, וא"כ בע"כ חזינן שהיא עצמה חשיבא חפצא של זונה.

ז. והנה המקנה הסיק שאדרבה מהכא יש ראי' לשיטת הרמב"ם, והיינו משום שיש להעיר למה שאלה הגמ' רק בכהן הלא גם בישראל יש לצייר ציור כזה שהשפחה אסורה על הישראל בלאו חוץ מהאיסור של שפחה כנענית, והיינו באופן שהיא מואבית או אדומית, א"נ מהז' עממים דיש עלי' לאו של לא תתחתן בם, וא"כ למה לא שאלה הגמ' בציור זה אם גם בכה"ג מותר כיון דחידוש הוא או דלמא הרי היא אסורה כיון שיש כאן לאו יתירה, וכתב המקנה שלפי הרמב"ם אתי שפיר כי כיון שש"כ אינה אסורה בלאו א"כ אין סברא לומר שהתורה התירה גם לאו גמור, ורק בכהן יש סברא לומר שהתורה התירה גם בכהן כי איירי באופן שאין שום הוספת לאו של זונה וכמו שהבאנו לעיל בסק"ב בשם המקנה.

אישתרי אלא היכא שהמדובר הוא באיסור אחד וכגון ההוא דמצורע שנעשה בעל קרי שאם הוא מכניס ידיו לבהונות ליכא אלא איסור אחד של ביאת מקדש בטומאה, רק שבמצורע רגיל יש סיבה אחת למה יש את האיסור הנ"ל ואילו במצורע שנעשה בעל קרי יש ב' סיבות, אבל עכ"פ אין כאן אלא איסור אחד, אבל בהציור של יבום באחות אשה הרי יש כאן ב' איסורים נפרדים, דהיינו האיסור של אשת אח והאיסור של אחות אשה, וא"כ בכה"ג לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי (עי' בזה בספרי על יבמות באות ק"ע). וכן יש אומרים שלא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי היכא שחלים ב' האיסורים בבת אחת, אלא רק היכא שכבר חל והותר האיסור הראשון אמרינן שהכלל של הואיל ואישתרי אישתרי מהני לפעול שלא יחול האיסור השני (עי' בזה בספרי שם באות קנ"ח). וכן יש אומרים (רבא בזבחים דף ל"ב ע"ב ודלא כאביי שם שאומר איפכא) שלא אמרינן הואיל ואישתרי ואישתרי אלא היכא שהאיסור הראשון נדחה אבל לא היכא שהאיסור הראשון הותר. ורבינא בזבחים דף ל"ג סובר שבכלל לא אמרינן הואיל ואישתרי אישתרי עיי"ש. ולפי כל זה י"ל שטעמו של רב בסוגיין, וכן הסברא של הצד של חידוש הוא ל"ש כהנים ל"ש ישראל, הרי הוא משום הסברא של הואיל ואישתרי אישתרי כלומר דהואיל ואישתרי האיסור של שפחה ה"נ להאיסור של זונה, והצד השני של האיבעיא, וכן שמואל, סוברים שלא שייך לומר כאן הואיל ואישתרי אישתרי כיון שב' ההיתרים צריכים לבא בבת אחת, או משום דהוי ציור של הותרה ולא של דחוי' (מפני מצוה), או מפני

שהם ב' שמות נפרדים של איסור. וכן יש לומר שלית להו בכלל הדין של הואיל ואישתרי אישתרי, ודוחק.

גם י"ל דהכא אין הכוונה להגדר של הואיל ואישתרי אישתרי שמוזכר בהסוגיא שם אלא הכא עדיף מהתם, כי התם האישתרי הראשון הרי הי' לשם תכלית מסוימת של מצוה, וכגון מצות יבום או טהרת מצורע או עשיית קרבן פסח, אבל הכא מה שהתורה התירה את האיסור של שפחה אין זה לצורך מצוה, וא"כ חזינן שהכא הי' קל להתורה להתיר גם שלא לצורך מצוה, וא"כ אולי משום כן נקטינן שאמרינן הואיל ואישתרי אישתרי אע"פ שלא הושלמו כל התנאים הנ"ל שהזכרנו, וכן י"ל סברא הפוכה והיינו שדוקא התם אמרינן שהואיל ואישתרי אישתרי כיון דהוי מיהא לצורך מצוה משא"כ הכא שאין זה לצורך מצוה.

רעז) כהן מהו ביפת תואר חידוש הוא ל"ש כהן ל"ש ישראל.

א. מה הוא החידוש.

יש לעיין מה היא הכוונה במאי דאמרינן שההיתר של יפת תואר לישראל הרי הוא בגדר חידוש. ויש לומר בזה כמה דרכים. א', שהתורה התירה כאן את האיסור שיש מהלכה למשה מסיני לבוא על נכרית בפרהסיא. ב', יש כאן חידוש בזה שהיא מותרת לו אפילו בציור שיש כאן משום הלאו של לא תתחתן במ בתו לא תקח לבנך וכמו שנבאר. ג', יש כאן חידוש בזה שהיא מותרת לו אפילו אם היא אשת נכרי ויש עשה של ודבק באשתו ולא באשת חבירו,

והפסוק הזה מחייב גם את ישראל שלא לבעול אשת נכרי וכמו שסוברים תוס' כאן. ד', יש כאן חידוש בזה שהגרות חלה אע"פ שהיא בעל כרחיה, וכ"כ הרמב"ן והריטב"א כאן לפי רש"י.

ועתה נבאר את כל אחד מהחידושים הנ"ל, אבל בתחילה נקדים שיש ב' מחלוקות יסודיות בסוגיין. א', בענין מתי הוא מותר בביאה ראשונה ויש בזה ג' שיטות. א', שיטת רש"י (כפי שהבינו תוס' את כוונתו, עי' בזה באות רפ"א) שהיא מותרת רק לאחר כל המעשים, ב', שיטת ר"ת שהיא מותרת מיד במלחמה, ג', שיטת הרמב"ם שהיא מותרת לפני כל המעשים אבל לא בתוך המחנה אלא במקום פנוי או בביתו.

וגם יש מחלוקת בענין אם ע"י כל המעשים הכתובים בתוך הפרשה הרי הוא יכול באמת לגיירה או האם היא נשאת נכרית רק שבכל זאת גזירת הכתוב היא שהוא מותר בה, ולקמן באות רפ"א נביא את כל הדעות בזה וכן את מסקנת המפרשים שרש"י סובר שהיא נשאת באמת נכרית.

ב. החידוש שהותר האיסור לבעול נכרית בפרהסיא.

והנה מה שכתבנו שיש כאן חידוש בזה שהוא מותר בה אע"פ שאסור לבעול נכרית בפרהסיא מהלכה למשה מסיני, כן ביאר הריטב"א כאן. מיהו חידוש זה שייך רק כל זמן שהיא נכרית אבל לא בביאה שני' שהיא לאחר כל המעשים כולם לפי הצד שהיא נעשית באמת גיורת, וכן לא בביאה ראשונה לפי הסוברים שגם היא מותרת רק לאחר כל המעשים, ועוד דהביאה ההיא הרי היא בביתו בצינעה ולא בפרהסיא. ועיין

בריטב"א שכתב באמת שטעם זה שייך רק במלחמה, וכ"כ הפ"י שדרך זה לא אתי שפיר לפי רש"י והרמב"ם שסוברים שאסור לבוא עלי' במלחמה או בתוך המחנה. והלח"מ בפ"ח מהל' מלכים ה"ב כתב דאתי שפיר גם לפי הרמב"ם כי נהי שהוא לוקח אותה למקום פנוי או לביתו אבל כיון שהוא לוקח אותה לעין כל א"כ הרי זה שפיר נחשב פרהסיא, ולפ"ז גם הביאה בביתו לאחר כל המעשים נקראת בפרהסיא, והתוס' הרא"ש והרשב"א כתבו שהרי זה נקרא בצינעה. ותוס' בסוגיין כתבו שבאמת בביאה שני' ליכא חידוש בזה שהיא מותרת לישראל.

גם יש לעיין איך שייך לומר לפי הטעם הזה ש"לא שנא ישראל ל"ש כהן", דהא לפי הלשון הראשון דאיירי בביאה ראשונה א"כ בכהן יש גם לאו של זונה בעודה בגיורתה (ודלא כהשיטה שיש לאו של זונה רק לאחר גירות, עי' בזה בתוס' ביבמות דף ס"א ע"א בד"ה אין זונה וכו'), וא"כ איך אפשר לומר ל"ש ישראל ל"ש כהן, הלא אין ראי' מישראל שהתורה התירה גם לא תעשה גמור של זונה, ואפילו אם הכוונה היא שלא איכפת לן אם בכהן יש תוספת איסור, אבל אכתי קשה כי בכהן אין זה רק בגדר עוד איסור, אלא האיסור השני הוא על מדריגה יותר גדולה של חומר, כי בכהן הרי זה לאו גמור בתורה.

מיהו יש לומר שהאיסור של הלכה למשה מסיני הרי הוא חמור כמו לאו מאחר שחזינן שקנאים פוגעים בו עבור זה. ועוד דלעיל גבי ש"כ לע"ע הזכרנו דרך ששפיר שייך לומר שהואיל וחידוש הוא שהתורה התירה איסור בעלמא הה"נ לאיסור לאו. ועכ"פ לפי השיטה שליכא איסור זונה

בעודה בגיורתה ניהא בפשיטות הצד של לא שנא ישראל ל"ש כהן, וכוונת הצד השני של הואיל וריבה בהן הכתוב מצות יתרות אינה שכאן יש בכהן איסור נוסף אלא הכוונה היא שבעלמא ריבה בהן הכתוב מצות יתירות כגון טומאה.

ג. החידוש שהותר הלאו של לא תתחתן במ וגו' בתו לא תקח לבנך.

ועתה נעיין בהחידוש השני שכתבנו שהתורה התירה לישראל את הלאו של לא תתחתן במ וגו' בתו לא תקח לבנך. והנה רש"י בד"ה דיברה תורה כתב שהתורה התירה כאן "אזהרה", ולכאורה יש לפרש שכוונתו היא להלאו של לא תתחתן במ בתו לא תקח לבנך דהויא לא תעשה שבתורה והרי היא נקראת בשם "אזהרה".

מיהו יש לעיין בזה כי בלא תתחתן וגו' בתו לא תקח לבנך עוברים דוקא כשהוא בועל דרך חיתון וא"כ לא שייך לא תתחתן וגו' בתו לא תקח לבנך בביאה ראשונה אלא לפי רש"י שביאה ראשונה אסורה במלחמה ואינה מותרת אלא בביתו שזהו דרך חיתון, אבל לפי תוס' שביאה ראשונה מותרת גם במלחמה, וכן לפי הרמב"ם שהיא מותרת במקום פנוי, א"כ אין כאן דרך חיתון, וא"כ נצטרך לומר שזה ששאל את האיבעיא נתכוין לשאול רק על הביאה בביתו דהתם שפיר יש חידוש לישראל ושייך לומר לא שנא ישראל ולא שנא כהן (מיהו יש לדחות ולומר שכמו שהתורה

התירה לישראל כשמגיע איסורו הה"נ לכהן בשעת איסורו).

ואם נאמר שהגירות חלה, אז יש אזהרה רק בז' עממים ורק לפי הלישנא בתרא של רבא ביבמות דף ע"ו ע"א שסובר שאע"פ שבתו לא תקח לבנך איירי בגויותן אבל לא תתחתן איירי בגירותן בז' עממים*).

גם נוכל לומר דאיירי בכל האומות לפי הרמב"ם, וכן לפי הדרך בהמפרשים (דלא כהבנת תוס') שרש"י סובר דנהי שביאה ראשונה אסורה במלחמה אבל הרי היא מותרת בביתו מיד ואפילו לפני כל המעשים כולם, דהא לפ"ז הרי היא עוד גוי, וא"כ יש כאן הלאו של בתו לא תקח לבנך גם בשאר אומות (לפי רבי שמעון בן יוחאי בע"ז דף ל"ו ע"ב שסובר שיש אזהרה בגויותן בכל האומות ולא רק בז' עממים).

ועיין בפ"י כאן שכתב שיש לומר שהחידוש הוא משום שהוא בועלה בדרך אישות, ונר' שכוונתו היא כהנ"ל, דהיינו משום שבכה"ג יש משום לא תתחתן וגו' בתו לא תקח לבנך.

ועי' באב"מ בסי' ט"ז סוף סק"א שהבין כן את דבריו, וגם הסיק כדבריו, וגם כתב שמוכח מזה כפסקו של הרמב"ם שיש לאו בדרך חיתון בגויותן בכל האומות ולא רק בהז' עממים (וכדעת רבי שמעון בן יוחאי). אלא ששוב כתב שבאמת אין ראוי להרמב"ם כי הרי רש"י בפרשת כי תצא כתב שקרא דושבית שביו מרבה גם ז' עממים שבתוך ארץ ישראל וכן איתא בספרי (ותמה על היראים שכתב שדין יפת תואר הוא רק

אבל הרמב"ם בפ"ב מהל' איסורי ביאה ה"א פוסק שהכל איירי רק בגויותן וכמו שביאר הכ"מ שם.

* כן היא שיטת תוס' ביבמות שם ובע"ז דף ל"ו ע"ב דלא תתחתן איירי בגירותן וסיפא דקרא בגויותן,

כשאינה מהז' עממים), וא"כ לפ"ז יוצא שיש חידוש גם אם ליכא אזהרה בשאר אומות. ועוד כתב שלפ"ז מיושבת קושיית תוס' כאן על רש"י שהקשו שאם היא מותרת רק לאחר כל המעשים אמאי קרי לה בשר תמותות הלא היא גיורת וליכא איסורא, וכתב האב"מ שלפי הנ"ל לק"מ כי גם בכה"ג הי' צריך להיות נוהג לאו דלא תתחתן בו' עממים לפי הל"ב של רבא (ולקמן נביא בס"ד עוד תירוצים על קושיית תוס').

ד. החידוש שהותר האיסור של ודבק באשתו ולא באשת חבירו.

הנה הפ"י כאן הזכיר דהוי חידוש משום שהותר האיסור של ודבק באשתו ולא באשת חבירו, והאבני מילואים שם השיג על זה שהניחא לפי תוס' כאן בד"ה באשת וכו' שסוברים שאיסור זה נאמר גם לישראל, אבל הרמב"ם, וכן הרשב"א כאן, סוברים שאיסור זה נאמר רק לבני נח וא"כ א"א לפרש כן.

ועי' בהמקנה בד"ה אשת וכו' שהעיר שלפי רש"י שביאה ראשונה מותרת רק לאחר שנתגיירה א"כ אז כבר לא שייך הך איסור כי לאחר שנתגיירה פקעה ממנה האישות של בן נח.

ובאמת גם בלאו הכי קשה איך נוכל לומר שמכיון שחידשה התורה שהותר איסור עשה הה"נ לזונה לכהן שהוא בלאו בשעה שלא מצינו שהתורה התירה לישראל איסור לאו.

ועיין בתוס' הרא"ש כאן שכתב שהוצרכה התורה להתיר יפת תואר משום

האיסור של ודבק באשתו וגם משום האיסור של ביאת נכרית בפרהסיא.

ה. החידוש שמתגיירת בעל כרחיה.

והנה כבר כתבנו שי"ל שהחידוש הוא שהגירות חלה אע"פ שהיא מתגיירת בעל כרחה, וכ"כ הריטב"א כאן, דעיין בדבריו שהבין כתוס' שכוונת רש"י היא לומר שביאה ראשונה מותרת רק לאחר כל המעשים כולם, וכן הבין רש"י סובר שהגירות חלה באמת, והקשה שא"כ מה הוא החידוש ולמה קרינן לזה בשר תמותות, ות"י כהנ"ל וז"ל, איכא למימר דאע"ג דמתגיירת באונס ושלא בלב שלם והוא כגירי אריות, התירה התורה ואמרה שתהא גירותה גירות וכדאמרינן לקמן ולקחת ליקוחין יש לך בה כלומר אע"פ שלא נתגיירה ברצון גירותה גירות וקידושין תופסין בה כגירות גמורה עכ"ל. מיהו צ"ע איך שייך לומר דחידוש הוא ל"ש כהן ול"ש ישראל הלא לבסוף בישראל ליכא שום התרת איסור משא"כ ככהן יש לאו של זונה.

רעח) כי פליגי בביאה שני'.

עי' בסוגיין שהלישנא קמא סוברת שבביאה ראשונה כו"ע לא פליגי דשרי, כי פליגי בביאה שני', רב אמר מותר הואיל ואישתריא אישתרי, ושמואל אמר אסור דהא הוא לא גיורת וגיורת אסורה לכהן. והנה יש לפרש את כוונת רב בב' דרכים.

א', דכוונתו היא לומר דהואיל ואישתרי האיסור לישראל הה"נ לכהן, משום דכיון דחידוש הוא בישראל, ממילא אמרינן שלא שנא ישראל לא שנא כהן. ולפי הדרך הזה הרי אנו נוקטים שגם בישראל יש חידוש,

ולפי המבואר בהאות הקודמת הרי זה או משום שגם לאחר גירות הביאה היתה צריכה להיות אסורה משום לא תחתן אם היא מז' עממים, או משום שהיא נתגיירה בעל כרחא וחידוש הוא שהגירות חלה. ואם נאמר שהגירות אינה חלה אז יש חידוש בזה שהיא מותרת אע"פ שהכל יודעים וחשיב פרהסיא וביאת נכרית בפרהסיא אסורה מהל"מ. ועוד שיש כאן הלאו של לא תחתן בתו לא תקח לבנך.

ב', הדרך השני היא שכוונת רב היא לומר שהואיל ואישתרי ביאה ראשונה אישתרי נמי ביאה שני', והטעם שאנו אומרים כן הרי זה משום דהכי חזינן גבי ישראל דהואיל והותרה לו ביאה ראשונה משום יצרו הותרה לו נמי ביאה שני' אע"פ שפג יצרו ומש"ה ל"ש ישראל ול"ש כהן. וגם לפ"ז יוצא שיש בישראל חידוש בביאה שני'.

מיהו תוס' כאן סוברים שבביאה שני' ליכא בישראל שום חידוש. ולפי דבריהם א"א ללמוד את סברת רב כהדרים הנ"ל, כי איך אפשר ללמוד שבכהן התירה התורה גם ביאה שני' מזה שהתורה התירה בישראל, הלא בישראל ליכא בזה שום חידוש, ובשלמא אם גם בישראל יש חידוש, אז שפיר יש ללמוד אע"פ שבכהן יש גם לאו דזונה וכמו שהזכרנו לעיל, אבל אם ליכא בישראל שום חידוש כלל א"כ איך אפשר ללמוד כהן מישראל.

ולפי דבריהם צריכים לומר כדברי הרשב"א כאן שכתב לבאר שאין כוונת רב ללמוד הך סברא מישראל אלא ס"ל לרב שיש כאן סברא עצמית שכמו שהותרה ביאה ראשונה הה"נ לביאה שני' כי לא מסתברא לומר שהתורה התירה לו ביאה ראשונה

ושוב ציוותה לו לגרשה, והביא הרשב"א דוגמא מאיסור אשת אח שהותרה גם ביאה שני' במקום יבום ולא רק ביאה ראשונה. ולפ"ז יוצא שסברת רב אינה כמו הצד של האיבעיא של הואיל וחידוש הוא לא שנה כהן ל"ש ישראל דהא רב איירי בביאה שני' והתם ליכא חידוש בישראל.

ולפי הדרך הזה שכתבנו זה עתה צריכים אנו לבאר את סברת שמואל וכן סברת הלישנא בתרא לפי רב למה לית להו הך סברא עצמית של הואיל ואישתרי ביאה ראשונה הה"נ לביאה שני'. והרשב"א עצמו כתב לבאר דבר זה בזה"ל, י"ל דלא דמי לאשת אח (לפי שמואל) דהתם מצוה רמיא עלי', וליכא למימר דביאה ראשונה רמיא עלי' מצוה ובביאה שני' אהדרי' לאיסורי', אבל יפת תואר לאו מצוה היא וכו', ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עיניו ומשם ואילך באיסורי' קאי, והכא נמי מביאה ראשונה ואילך דנתקרה הדעת אסור עכ"ל. והמנחת חינוך במצוה תקל"ב כתב משום שהביאה הראשונה לא הותרה בדרך היתר גמור אלא רק בדרך דחי'. ובקומץ המנחה הבין שכן היא גם כוונת הרשב"א.

גם י"ל ששמואל והל"ב סוברים שא"א לומר הואיל ואישתרי אישתרי כי בהביאה הראשונה עודה גוי' משא"כ בביאה שני' הרי היא כבר גיורת וס"ל שאחרי שנתגיירה יש כאן לאו דזונה משא"כ קודם שנתגיירה וא"כ לא שייך לומר הואיל ואישתרי אישתרי דהא לא מצינו בביאה ראשונה שהאיסור של זונה אישתרי. ועיין בקו"ש כאן שהקשה באמת על רב איך שייך לומר שהואיל והותר ביאה ראשונה ה"ה לב"ש

הלא בהביאה ראשונה אין כאן לאו דזונה (לפי השיטה שבגוי' ליכא לאו דזונה ושבביאה הראשונה הרי היא עוד גוי'), אבל בביאה שני' יש כאן לאו דזונה, וא"כ לא מצינו בב"ר שאישתרי הלאו של זונה.

רע"ט) ביאור האיכא דאמרי סובר שפליגי בביאה ראשונה.

עיין בגמ' דאמרינן איכא דאמרי בביאה שני' כו"ע לא פליגי דאסירא כי פליגי בביאה ראשונה רב אמר מותר דהא לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע ושמאל אמר אסור כל היכא דלא קרינא ב"י והבאתה אל תוך ביתך לא קרינא ב"י וראית בשבי'. והנה תוס' כתבו שבביאה שני' ליכא שום חידוש בזה שיפת תואר הותרה לישראל, ולפי דבריהם צ"ל שכוונת האיבעיא לעיל שאמרה חידוש הוא וכו' היתה לחקור רק בנוגע להביאה הראשונה.

ואם נאמר כהדרכים שגם בביאה שני' יש חידוש (דהיינו שיש חידוש שהיא מותרת אע"פ שיש כאן לאו דלא תתחתן, א"נ דכיון שהכל יודעים יש כאן האיסור לבעול גוי' בפרהסיא, א"נ שיש חידוש בזה שהגירות חלה בעל כרחיה, ע"י בזה לעיל באות רע"ז), א"כ לפ"ז יוצא שכוונת האיבעיא היתה גם על ביאה שני'.

מיהו אפילו אם גם בהביאה שני' יש חידוש אבל בכל זאת לא ס"ל לרב להשוות כהן לישראל ולומר שהותרה ביאה שני' גם לכהן, והיינו משום שבביאה שני' אין את הטעם של יצר הרע.

והנה יש לעיין למה הוצרך שמואל

להטעם הנ"ל שהזכיר ולא אמר משום שריבה בהם הכתוב מצות יתירות.

רפ) תד"ה בביאה שני'.

עיין בדבריהם שכתבו שבביאה שני' ליכא בישראל שום חידוש, ומש"ה בביאה שני' כו"ע מודים שהיא אסורה לכהן, משא"כ לעיל גבי שפחה כנענית מסקינן שהיא מותרת לכהן כי התם שפיר יש חידוש בזה שהיא מותרת לישראל כי הרי הותרה לגבי' הלאו של לא יהי קדש וגוי', ומש"ה שפיר אמרינן ל"ש ישראל ול"ש כהן. והנה יש לעיין במה שכתבו שביפת תואר לישראל ליכא חידוש בהביאה השני' דהא בספרי מרבינן שיפת תואר מותרת אפילו אם היא מז' העממים, ובז' העממים סוברת הלישנא בתרא של רבא ביבמות דף ע"ו ע"א שיש לאו של לא תתחתן גם לאחר גירותו וא"כ יוצא לפ"ז שבמה שהותרה ביאה שני' לישראל שפיר יש חידוש שהרי התירה התורה לגבי' את הלאו של לא תתחתן (ונהי שהיראים בסי" ש"ב כתב שיפת תואר מותרת רק משאר האומות אבל כבר תמה עליו האבני מילואים בסי"ט סוף סק"א מהספרי הנ"ל. ועיין בהגליון לקמן בדף ס"ח ע"ב שנקט כהיראים. מיהו באמת אין הכרח מהגמ' שם לומר כן אלא מוכרחים לומר רק דאיירי מיהא גם בשאר אומות אבל לעולם י"ל דאיירי גם בז' עממים, וכוונת הגמ' היא רק שמן הסתם איירי גם בשאר אומות).

(ולעיל באות רע"ז הבאנו עוד דרכים איך לומר שבביאה שני' שפיר יש חידוש, והיינו שאם לא חלה הגירות, וכן אם נאמר דחשיב שהוא בועלה בפרהסיא כיון שהכל יודעים, א"כ יש חידוש בזה שהיא מותרת לו אע"פ

שבעילת נכרית בפרהסיא אסורה מהלל"מ, ועוד יש כאן משום לא תתחתן במ בתו לא תקח לבנך. ועוד הבאנו שיש לומר שיש חידוש בזה שהגירות חלה אע"פ שהיא מתגיירת בעל כרחיה.)

והנה תוס' כאן כתבו שרש"י סובר שאפילו ביאה הראשונה מותרת רק לאחר כל המעשים כולם דהיינו לאחר שכבר נתגיירה ונעשית ישראלית. ולפ"ז יוצא שלפי רש"י ליכא בביאה הראשונה חידוש יותר מבביאה שני' אלא כמו שביאה ראשונה היא חידוש הה"נ לביאה שני'. ולפ"ז מכיון שגם ביאה שני' היא חידוש אכתי קשה קושיית תוס' למה לעיל מסקינן שש"כ מותרת לע"ע כהן משום דחידוש הוא ולא שנא כהן לא שנא ישראל, ואילו הכא מבואר שביאה שני' אסורה.

והנה אין לומר שרש"י סובר שלפי האיכא דאמרי ליכא באמת שום חידוש ביפת תואר לישראל ולכן לכו"ע הרי היא אסורה לכהן, דזה אינו, כי אם ליכא שום חידוש א"כ למה רב מתיר ביאה ראשונה לכהן, דהא איך אפשר ללמוד כן מישראל, הלא בישראל ליכא שום חידוש אבל בכהן הרי יש לאו דזונה וכמו שכתב רש"י, וא"כ בע"כ צ"ל ששפיר יש חידוש בזה שהתירה התורה יפת תואר לישראל, והרי לפי רש"י יוצא שהחידוש קיים בין בביאה ראשונה ובין בביאה שני' כי אין לחלק ביניהם וכמו שביארנו, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה שאני ביאה שני' דיפת תואר מהיתירא דשפחה כנענית לע"ע.

ועיין במהרי"ט על תוס' ד"ה שלא ילחצנה במלחמה שכתב שלפי רש"י שפיר שאני ביאה ראשונה מביאה שני', ונהי

שבביאה שני' אין חידוש ומש"ה כו"ע לא פליגי שהיא אסורה לכהן, אבל בביאה ראשונה שפיר יש חידוש שהישראל מותר בה בלי קידושין, אבל בביאה שני' הרי היא מותרת רק בקידושין וז"ל, ונראה דאף לפירש"י אע"ג דנעשו בה כל המעשים והותר לו ביאה ראשונה, אינה חשובה כאשתו ופוטרה בלא גט, אלא אם רצה אח"כ לקיימה מקדשה דכתיב בתר הכי והיתה לך לאשה, אבל מקמי הכי אין לו הוי' בה, וטעמא משום דלא התירה התורה בשר תמותה זו אלא כנגד יצר הרע, ושמא יתפייס בביאה ראשונה, הלכך ביאה ראשונה הותרה לכהן דאיכא יצר, ועוד דחידוש הוא שאע"פ שנתגיירה בעל כרחיה בשר תמותה מיקרי כיון שאין לרבה תפיסת קידושין, אבל ביאה שני' דע"י קידושין לישראל הותרה, דשריא גיורת לגבי, לכהן אסירא וכו' עכ"ל.

רפא) בענין יפת תואר.

הנה תוס' בסוגיין כתבו שרש"י משמע שאפילו ביאה ראשונה הרי היא אסורה עד לאחר כל המעשים, והקשו תוס' שא"כ היתה תמר אחותו של אמנון והיתה אסורה לו וא"כ איך אמרה שדוד לא ימנענה ממנו. והנה לכאורה י"ל שנהי שרש"י כאן כתב שלא ילחצנה במלחמה פירושו הוא שלא יבוא עלי, אבל אולי הרי היא מותרת מיד בביתו או במקום פנוי וכשיטת הרמב"ם, ומנ"ל לתוס' שרש"י סובר דבעינן לאחר כל המעשים. והנה עיין ברש"י בתחילת הגמרא על הא דמיבעיא לן אם כהן מותר ביפת תואר שכתב וז"ל, כהן אסור בגיורת שהיתה זונה קודם עכ"ל. ומשמע דקאי שם בין על ביאה ראשונה ובין על ביאה שני', דהא

משמע שדבריו שם קאי על כל הסוגיא, וא"כ שפיר יוצא שגם ביאה ראשונה הרי היא לאחר שכבר נתגיירה וכמו שהבינו תוס' בכוונתו. מיהו עיין בפ"י כאן, ובבית שמואל באה"ע סי' ט"ו סקי"ח, וכן במזרחי, ששפיר רצו לומר בדעת רש"י שהיא מותרת לפני כל המעשים וכהרמב"ם, וכ"כ היש"ש כאן בדעת רש"י.

עוד יש ליישב את דעת רש"י ע"י שנאמר שגם לאחר כל המעשים אינה גיורת כיון שמגיירים אותה בעל כרחה, רק שבכל זאת גזירת הכתוב היא שהוא מותר בה ושיש לו בה ליקוחין ושחייבין עלי' חנק, וכן דייקו הרמב"ן והריטב"א כאן מדברי רש"י בסנהדרין, אלא שדחו דבריו והסיקו שמהא דאמרינן שיש לך בה ליקוחין מוכח שהיא נעשית גיורת גמורה. והריטב"א הביא את דעת רבי יוחנן בירושלמי שביאה ראשונה אסורה במלחמה ורצה לומר שרבי יוחנן סובר שהיא שפיר נשאת גוי' כדי לתרץ ההיא דתמר, אלא שכתב שלפ"ז צ"ל שרבי יוחנן לית לי' הדרשה של ליקוחין יש לך בה.

ועכ"פ לכאורה כל המקור לומר שהיא נעשית ישראלית הרי זה מהא דדרשינן שליקוחין יש לך בה, דמזה מוכח שהיא נעשית ישראלית וכדברי הרמב"ן והריטב"א. מיהו עיין בשיטה שלא נודעה למי שהוא סובר שהיא נעשית באמת ישראלית ושוב הקשה וז"ל, פשיטא דכיון שנתגיירה יש לך בה ליקוחין, י"ל הוה אמינא דכיון שנתגיירה בעל כרחה לא תפסי בה קידושין עכ"ל. ומשמע שפשיטא לו גם בלא הדרשה של ליקוחין יש לך בה ושהיא נעשית ישראלית, ולכן הקשה למה לי הדרשה של ליקוחין יש

לך בה, ות' דנהי שהיא נעשית ישראלית אבל אכתי הוה אמינא שאין לך ליקוחין בה, וצ"ע.

ועל כל פנים עיין בתוס' רי"ד כאן שהוא סובר דלא כהרמב"ן והריטב"א, אלא הרי הוא סובר שהיא נשאת באמת גוי' כי אי אפשר לגיירה בעל כרחה, רק שגזירת הכתוב היא שיש לו בה ליקוחין ושהבנים הרי הם בניו, וכן סובר האבני מילואים בסי' ד' סקי"ב בדעת רש"י שאינה גיורת, רק שגזירת הכתוב היא שקידושין תופסין בה ושחייבין עלי' חנק, וכן הביא מהבעל הטורים על התורה. ועוד הקשה האבני מילואים דנהי שתמר לא היתה אחותו של אמנון אבל למה לא היתה אסורה לו משום ממזרת לפי המ"ד שסובר שישראל הבא על עובדת כוכבים הולד הוא ממזר, ות' שהטעם שהולד הוא ממזר הרי זה או משום שהביאה אסורה, או משום שאין קידושין תופסין בה, והרי ביפת תואר לא שייכים טעמים אלו שהרי ביפת תואר ליכא שום איסור שהרי התורה התירה אותה, וכן קידושין שפיר תופסין בה וכדדרשינן ליקוחין יש לך בה, ומש"ה אין הולד ממזר.

וע"ע במש"כ המקנה בביאור שיטת רש"י.

דף כ"ב ע"א

(רפב) עד שיאמר וישנה.

עיין בגמ' דתנו רבנן אם אמר יאמר עד שיאמר וישנה, אמר בתחילת שש ולא אמר בסוף שש אינו נרצע שנאמר לא אצא חפשי עד שיאמר בשעת יציאה, אמר בסוף שש

ולא אמר בתחילת שש אינו נרצע שנאמר אם אמר יאמר העבד עד שיאמר כשהוא עבד. ואמר רבא שהכוונה בתחילת שש ובסוף שש היא לתחילת פרוטה אחרונה וסוף פרוטה אחרונה, ומפירש"י יוצא שכוונת הברייתא היא שהוא צריך להתחיל ולגמור פעם אחת לפני שהתחילה הפרוטה האחרונה וכן פעם אחת לאחר שכבר התחילה הפרוטה האחרונה. מיהו עי' בלשון הרמב"ם בפ"ג מהל' עבדים ה"י שכתב וז"ל, ואם אמר יאמר העבד עד שיאמר כשהוא עבד, אבל אם אמר אחר שש אינו נרצע, עד שיאמר וישנה בסוף שש בתחילת פרוטה אחרונה, כיצד כגון שנשאר מהיום שוה פרוטה מדמי מכירתו או יתר מעט, אבל אם נשאר פחות משוה פרוטה הרי זה כאומר אחר שש עכ"ל. הרי שלא הזכיר שהוא צריך לומר בב' זמנים שונים כמו שיוצא לפי רש"י.

והלח"מ ביאר שכוונתו היא שהוא צריך לגמור את שני הפעמים כשעוד נשאר שוה פרוטה או יתר מעט, וכן הרי הוא צריך להתחיל לא הרבה זמן לפני זה. ומה שהזכיר רבא תחילת פרוטה אחרונה וסוף פרוטה אחרונה הכוונה היא שבזמנים אלו אין זה מועיל, ותחילת פרוטה אחרונה פירושו הוא הרבה זמן לפני התחלת הפרוטה האחרונה, וכוונת הברייתא היא שאם אמר בתחילת פרוטה אחרונה לא מהני משום שאין זה זמן יציאה, ואם אמר בסוף פרוטה אחרונה אין זה מועיל משום דלא מיקרי שאמר כשהוא עבד, ולכן בעינן שיתחיל ויגמור סמוך לתחילת פרוטה אחרונה.

והקשה המל"מ על דרכו דלפ"ז היתה הברייתא צריכה לומר רק שאם אמר בתחילת פרוטה אחרונה אין זה מועיל,

ואילו הברייתא אמרה שאם אמר בתחילת פרוטה אחרונה ולא אמר בסוף פרוטה אחרונה אין זה מועיל ומשמע משום שלא השלים את התנאי שצריכים לומר גם בסוף פרוטה אחרונה, אבל מה שאמר בתחילת פרוטה אחרונה הרי זה שפיר עולה לאמירה אחת.

וביאר המל"מ בדרך אחרת את כוונת הרמב"ם והיינו שכוונתו היא לומר שהוא צריך לומר ב' פעמים, והתחלת הפעם הראשונה צריכה להיות לפני התחלת הפרוטה האחרונה, והגמר של הפעם השני צריך להיות באמצע הפרוטה האחרונה, ולעולם סגי אם הוא אומר רק מלה אחת לחוד לפני התחלת הפרוטה האחרונה, וכן אם עשה איפכא ואמר רק את המלה האחרונה בתוך הפרוטה האחרונה הרי זה ג"כ מועיל. ושוב האריך שם להסביר שלפ"ז לא קשה הקושיא למה לן למידרש מאם אמר יאמר העבד דבעינן ב' פעמים, הלא משני הפסוקים הנ"ל של בשעה שהוא עבד ובשעת יציאה מוכח כבר דבעינן ב' פעמים, דזה קשה רק לפי דרכו של רש"י, אבל לפי דרכו של הרמב"ם לק"מ, כי אילו מהתם הו"א שהכל הוא פעם אחת, וקמ"ל הדרשות רק שהתחלת האמירה תהי' לפני הפרוטה, דהיינו בשעה שהוא עבד, והסוף תהי' באמצע הפרוטה, דהיינו בשעת יציאה, וכמו שיוצא לפי האמת שיש ב' אמירות, אבל לפי רש"י שהכוונה היא שכל אמירה ואמירה תהי' בזמן נפרד ומוגדר לעצמו, שפיר קשה דהא מוכח מזה גופא דבעינן ב' אמירות ולמה בעינן למידרש כן מאם אמר יאמר, ועיין במפרשים מה שכתבו ליישב קושיא זו (דהתוס' הרא"ש והשיטה שלא נודעה למי

בהאות הבאה נביא שלא ברירא הך מילתא ושיתכן שהרציעה היא לאחר שש. ועכ"פ מאחר שבגמ' לא הובאה הדרשה של "העבד" על לאחר שש ממש אלא רק על לאחר שהתחילה הפרוטה האחרונה א"כ גם הרמב"ם לא הי' לו לכתוב כן.

וי"ל שהרמב"ם גורס כהגירסא שדחה רש"י כאן וכמו שנבאר, שהרי לפי הגירסא ההיא יוצא שבתחילה אמרה הברייתא עד שיאמר כשהוא עבד עוד לפני שהתחילה לדון על תחילת פרוטה אחרונה וסוף פרוטה אחרונה, וא"כ י"ל שבתחילת הברייתא כוונת התנא היא לומר דבעינן שיהי' מיהא לפני שנגמרו השש שנים לגמרי וכמו שכתב הרמב"ם בתחילת דבריו, ואח"כ המשך התנא לומר שאם אמר בתחילת פרוטה האחרונה ולא בסוף פרוטה האחרונה אין זה מועיל כי בעינן שיאמר וישנה, ושוב אמר התנא שאם אמר בסוף פרוטה האחרונה ולא אמר בתחילת הפרוטה האחרונה לא מהני משום דבעינן בשעת יציאה. ולפ"ז יוצא שבאמת לא נאמר שום דין שהוא צריך להמשיך את האמירה לתוך הפרוטה האחרונה אלא הוא הדין שמהני גם אם גמר את שתי האמירות לפני התחלת הפרוטה האחרונה, דהא אמר ושנה, וגם אמר בשעת יציאה שפירושו הוא לפני התחלת פרוטה האחרונה לפי גירסא זו (משא"כ לפי גירסת רש"י פירושו הוא לאחר שהתחילה כבר הפרוטה האחרונה).

ולפ"ז יוצא שבאמת בזה שאמרה התורה שבעינן שעת יציאה לא נתחדש שום דין חדש, אלא הרי זה בגדר גילוי מילתא שמאי דאמרינן דבעינן שיאמר כשהוא עבד אין הכוונה רק שלא יאמר לאחר שכבר כלו שש

כתבו שבאמת אין הכוונה לדרוש מיתורא דאמר יאמר, אלא כוונת הברייתא היא רק לומר שהכוונה באם אמר יאמר הרי היא לב' פעמים משום דהכי מוכח מקרא דהעבד ומקרא דלא אצא חפשי. ועוד צידד השיטה לומר שמאם אמר יאמר דרשינן שהאמירה של שעת עבדות צריכה להיות ב' פעמים, וביחד הרי הוא צריך לומר ג' פעמים. והמל"מ הביא מהמהריב"ל שהכוונה היא שצריכים לומר ד' פעמים דהיינו ב' פעמים כשהוא עבד וב' פעמים בשעת יציאה. מיהו התוס' הרא"ש הראה מהירושלמי דסגי בב' פעמים סך הכל).

מיהו אכתי צ"ע על דברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם שם לא הדגיש כלל שהאמירות צריכות להסתיים לאחר שכבר התחילה הפרוטה האחרונה, ואילו הי' הדבר כן, וכמו שכתב המל"מ, הרי הי' הרמב"ם צריך להדגיש כן, וגם הי' צריך להביא טעם או ילפותא לזה כמו שהביא לענין מה שהאמירות צריכות להתחיל לפני הפרוטה האחרונה וכמו שכתב שם משום שבאמצע פרוטה האחרונה הרי זה נחשב כבר כמו לאחר שש דלא מהני משום דכתיב העבד עד שיאמר כשהוא עבד.

ועוד צ"ע על תחילת דברי הרמב"ם שכתב שמאם אמר יאמר העבד ילפינן שהוא צריך לומר את האמירה לפני שנסתיימו השש שנים, ולא מהני אם יאמר כן לאחר שש, דצ"ע למה כתב דבר זה דהא בגמ' לא אמרו דרשה זו, וגם בלא קרא דה"עבד" ידעינן שאינו יכול לומר לאחר שש ממש, והיינו משום דבעינן שגם הרציעה עצמה תהי' לפני שכלתה שש וכדכתיב ורצע אדוני, בשעה שהוא עוד אדוני. מיהו לקמן

לגמרי, אלא הכוונה היא שיאמר בשעה שיש עליו עוד שוה פרוטה, אבל אם אין עוד שוה פרוטה הרי זה כאילו כבר יצא.

ולפי הנ"ל לא קשה קושיית רש"י על גירסא זו, דעיין בדבריו שהקשה על הא דאמרו שלא סגי בסוף פרוטה אחרונה משום דבעינן שעת יציאה, דלמה לא אמרו משום דבעינן שיאמר בשעה שהוא עבד מקרא דהעבד, ומעתה לפי הנ"ל לא קשה מידי כי מצד הפסוק של העבד לחוד היינו פוסלים רק אם אמר לאחר שכבר כלו שש לגמרי, וזו היתה באמת כוונת התנא בזה שדרש בתחילת דבריו מהמלה של העבד דבעינן שיאמר בשעה שהוא עבד, ורק מהפסוק של לא אצא חפשי ידעינן שהכוונה בהעבד הרי היא לתחילת פרוטה אחרונה.

מיהו אכתי קשה הקושיא השני' שהקשה רש"י על הסיפא של הברייתא דהנה כבר הבאנו שבהסיפא תני שאם אמר בסוף ולא בתחילה אינו נרצע משום דבעינן בשעת יציאה, והקשה רש"י למה לא אמרו משום שלא אמר ושנה. מיהו אולי יש להוסיף על מה שכתבנו ולומר שלפי הגירסא ההיא וכן לפי הרמב"ם שתי האמירות צריכות להתחיל לפני הפרוטה האחרונה, וא"כ עדיפא מיני' קאמר התנא, והיינו דהיכא שאמר אמירה אחת בסוף הפרוטה האחרונה (והכוונה היא שגם התחיל את האמירה השני' בסוף הפרוטה האחרונה), א"כ לא רק שלא אמר ושנה אלא אפילו האמירה שאמר לא עלתה לו כי לא אמר בשעת יציאה, ורש"י הקשה את קושייתו על פי ההנחה שגם לפי הגירסא ההיא בעינן שהאמירה השני' תתחיל בסוף הפרוטה האחרונה, ולכן באמת האמירה הזאת שאמר בסוף הפרוטה האחרונה הרי

היא כשירה, רק שאינו נרצע משום שלא אמר גם בתחילת הפרוטה האחרונה, ולכן הקשה רש"י שתיפוק לי' משום שלא שנה. מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל דהא הרמב"ם לא כתב שהיכא שהתחיל את האמירה השני' בתוך הפרוטה האחרונה אין זה מועיל אלא משמע דשפיר מהני. ועוד יש להקשות על הדרך הנ"ל מהבבא של אמר בתחילת פרוטה אחרונה ולא אמר בסוף פרוטה אחרונה דהא קתני שאינו נרצע משום שאין כאן אמר ושנה, ומשמע שאם אמר גם בסוף פרוטה אחרונה (וגם בזה הכוונה היא שגם התחיל בסוף הפרוטה אחרונה) אז שפיר דמי ואילו לפי דרכנו הנ"ל הרי לא סגי בזה כי האמירה השני' היתה בשעה שכבר אינו כעבד וא"כ מוכח דס"ל להגירסא ההיא ששפיר סגי אם אמירה אחת היתה בסוף פרוטה אחרונה וא"כ הדרה לדוכתה מה שהקשה רש"י על הסיפא דתיפוק לי' משום שלא אמר ושנה.

והיש"ש כאן כתב על דברי הרמב"ם וז"ל, ולדבריו אי אמר כל זמן שהוא עבד הוא נרצע, ובסוגיא משמע דבעי תרוייהו, שיאמר סמוך ליציאה, דהיינו סוף פרוטה אחרונה, וג"כ קודם פרוטה אחרונה דיהא עבד, ובודאי תפס גירסא אחרת, וכבר השיג עלי' רש"י וכו', ואולי הי' להרמב"ם גירסא שלישית, וכל זה דוחק, ותמה על בעל קרית ספר שעשה עצמו מבלי מרגיש עכ"ל.

ועיין במהרי"ט שכתב וז"ל, ועוד קשה עלי' (על הגירסא שהביא רש"י) מנ"ל השתא דאמירה בסוף פרוטה האחרונה מהניא, הא כולהו קראי משתמעו עד שיאמר כשהוא עבד. ויש ליישב דלהך לישנא כיון דלא אצא משמע שעדיין לא יצא, על כרחך העבד

מייתר לי' למידרש שיאמר כשהוא עבד, כלומר בזמן שעובד אפילו סמוך לשקיעת החמה לאפוקי אחר שקיעה, אלמא באותו זמן מהני עכ"ל.

רפג) בענין אם גם הרציעה צריכה להיות בשעה שהוא עוד עבד.

הנה בסוגיין מבואר שהוא צריך לומר את ב' האמירות לפני שכלתה שש. ויש לעיין אם גם הרציעה עצמה צריכה להיות בתוך שש. ומצאתי כמה מקורות לזה ואסדרם אחד אחד.

השיטה שלא נודעה למי על דף כ"א ע"ב בד"ה לעולם, וכן המקנה בסוגיין בד"ה ונראה, כתבו דבעינן שגם הרציעה עצמה תהי' בתוך שש משום דכתיב ורצע אדוניו דמשמע שהוא עוד אדונו.

מיהו הרמב"ם בפ"ג מהל' עבדים ה"י כתב שהטעם שלא מהני האמירות לאחר שכבר כלתה שש ממש הרי זה משום דכתיב אם אמר יאמר העבד עד שיאמר כשהוא עבד, ומדבריו מוכח שלא בעינן שגם הרציעה עצמה תהי' בתוך שש, דהא אילו בעינן כן, א"כ פשיטא שגם האמירות הבאות קודם להרציעה הרי הן צריכות להיות בתוך שש, ולא בעינן למידרש כן מקרא דהעבד, אלא בעינן למידרש מיני' רק דבעינן לפני התחלת השוה פרוטה האחרונה.

ומצאתי באור שמח על הלכה י"א שנקט ג"כ שהרציעה היא לאחר שכבר כלתה שש, דהנה הרמב"ם שם פסק שאם שניהם חולים אינו נרצע, ולכאורה צ"ע מנין לו לפסוק כן מאחר שבסוגיין נשאר הדבר בתיקו (ועיי"ש בכ"מ שכתב וז"ל, ופסק

רבינו להקל על העבד ולא יוכל להשתעבד בו אף אם העבד רוצה עכ"ל), וכתב האור שמח וז"ל, דכיון שמספקא לן אם הוא נרצע, הוי ספק אם מותר בשפחה כנענית או אסור, וכמו שכתב רבינו לעיל הלכה ה' דנאסר בשפחה כנענית כשיצא לחירות, וכיון דמספקא אסור בשפחתו, תו לא קרינא בי' אהבתי את אשתי וכו', ואינו נרצע מצד ודאי עכ"ל, וביאור דבריו הוא כך, דס"ל להאור שמח שהעבד נרצע לאחר שכבר נגמרו שש, רק שאע"פ שהוא יצא לחירות, אכתי הרי הוא מותר בשפחתו כיון שהולכים לרוצנו, ובאמת בעינן בדוקא שיהי' מותר גם אז, כי אם הוא אסור, הרי יוצא שנפסק המצב של אהבתי את אשתי דהא אינה אשתו, כך נוקט האור שמח, ולכן כתב שבכל ציור של ספק אינו יכול להיות נרצע כי מכיון שהוא נרצע לאחר כלות שש א"כ מיד כשנגמר שש הרי הוא נאסר בהשפחה מספק, וממילא חסר התנאי של אהבתי וגו', ושוב בתורת ודאי אינו נרצע.

ועיין בחזו"א בחלק אה"ע בסי' קמ"ח על דף כ"ב ע"א שכתב וז"ל, לכאורה נראה דדוקא אמירה צריך שש, אבל רציעה שרי אפילו לאחר שש, והימים לאחר שש עד רציעה הוא בן חורין ואסור בשפחה (בדבריו אלו הרי הוא נוקט דלא כהאור שמח שסובר שזה צריך לגרום שאינו יכול להיות נרצע), ולא משמע כן, ואין לומר דכל שאמר ושנה אינו יוצא בשש, דהא תנן הנרצע נקנה ברציעה, משמע דעד רציעה הרי הוא בן חורין, ואי נימא דגם רציעה צריך להיות תוך שש ניחא טפי, ובר"מ פ"ג ה"ט כתב והגישו לסוף שש אל הדלת, ואינו מוכרע אי ר"ל לאחר שש או תוך שש עכ"ל החזו"א.

וע"ע בקובץ שיעורים באות קכ"ט שכתב וז"ל, אבל רציעה היא קנין למכירה אחרת כדתנן הנרצע נקנה ברציעה, והרציעה היא לאחר שש שכבר כלתה המכירה הראשונה עכ"ל.

דף כ"ב ע"ב

(רפד) אמר שמואל עבד כנעני נקנה במשיכה.

עיינן בגמרא דאמר שמואל שעבד כנעני נקנה במשיכה, ויש לעיין מנא לי' לשמואל דבר זה, דהא מאחר שעבד כנעני הוקש לקרקע, בדין הוא שיהי' כקרקע שאינה נקנית במשיכה.

והגר"א בחו"מ סי' קצ"ו כתב משום שמשכיח מהני רק מדרבנן ובמילי דרבנן השוו רבנן עבד כנעני למטלטלין כמו שהביא שם. ועוד מבואר בדבריו שזהו הטעם למה ר"ש סובר שמהני הגבהה, ושת"ק דר"ש סובר שגם במילי דרבנן עבדים הם כקרקע. ועי' גם בשיטה שלא נודעה למי שכתב שמה שמשכיח מהני בעבד כנעני הרי זה מדרבנן.

מיהו הניחא לפי רבי יוחנן דס"ל שדבר תורה מעות קונות ומשיכה מהני רק מדרבנן, אבל ריש לקיש הרי סובר שמשכיח מהני במטלטלין מן התורה וא"כ אכתי צ"ע דהא בדברים שהם מן התורה עבדים הרי הם כקרקע. גם צ"ע דלפי הגר"א לא מתוקמא מה שיהיב רבי שמעון טעמא משום שלא

תהא חזקה גדולה מהגבהה דהא יכול להיות שגם ת"ק מודה לסברא זו רק שגזירת הכתוב היא שעבדים הוקשו לקרקעות. ועוד דגם לפי רבי שמעון הרי הטעם אינו משום ק"ו מחזקה אלא משום שבמילי דרבנן עבדים הם כמטלטלין. ועוד דהא גם לפי ר"ש יוצא שחזקה עדיפא שהרי חזקה מועילה מהתורה ואילו הגבהה מועילה רק מדרבנן.

והחזו"א בחלק אה"ע סי' קמ"ח על קידושין דף כ"ב ע"ב תי' דכיון שריש לקיש לומד קנין משיכה מאו קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד א"כ גם עבד הרי הוא בכלל פסוק זה כיון שהוא דבר המיטלטל ונקנה מיד ליד. וגם לפי החזו"א לא את שפיר הטעם שאמר רבי שמעון שהרי גם הגבהה ילפינן מהפסוק של מיד ליד וא"כ גם הגבהה מהני מפסוק זה ולא צריכים ק"ו מחזקה.

והנה כבר הבאנו שהגר"א פי' שעבד כנעני נקנה במשיכה כי לענין קנינים שהם מדרבנן נתנו חז"ל לעבד כנעני דין של מטלטלין ומש"ה גם בעבד כנעני נוהג הקנין דרבנן של משיכה. מיהו הפ"י כאן הקשה דהנה רבי יוחנן סובר שדבר תורה מעות קונות אלא ששוב תיקנו רבנן שלא יהיו מעות קונות שמא יאמר לו נשרפו חטיף בעלי' ומש"ה תיקנו חז"ל שרק משיכה קונה, והרי בהמשנה תנן שעבד כנעני שפיר נקנה במעות וא"כ חזינן מזה שבעבד אין חשש של נשרף בעלי', וא"כ קשה למה נקנה העבד במשיכה*), ותי' הפנ"י שבעבד כנעני

רק שהמשנה קאמר את הדין דאורייתא, דזה אינו, דהא בגמרא מבואר שבהמשנה לא תני קנינים

(* וכתב הפ"י שאין לומר שגם בעבד כנעני קיים הך חשש ובאמת מדרבנן אינו נקנה בכסף,

גם רבי יוחנן מודה שמשיכה מועלת מהתורה כי הטעם למה רבי יוחנן סובר במטלטלין שמשיכה אינה קונה מהתורה הרי זה משום דכתיב וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך דילפינן מזה שלעמיתך דהיינו לישראל יש קנין שונה ממה שיש לגוי ואמרינן שלישאל יש קנין אחד דהיינו מעות ולגוי יש קנין אחד דהיינו משיכה, אלא שהילפותא הזה קיימא באמת רק על מטלטלין וכדמשמע מהלשון של "מיד עמיתך", אבל מכיון שעבדים הוקשו לקרקעות לא קאי עלייהו דרשה זו (עי' בהמקנה ובחמדת שלמה בנוגע לנקודה זו), ולכן הרי הם שפיר נקנין במשיכה מצד הסברא וכמו שמתנה נקנית במשיכה וכן זכ"י מהפקר כיון שאינם בכלל המיעוט, אלא שאכתי צריכים להסביר שממה נפשך מכיון שעבדים הוקשו לקרקעות א"כ אינו בדין שיהיו נקנין במשיכה כיון שקרקע עצמה אינה נקנית במשיכה, ועל זה תירץ הפ"י דנקטינן שההיקש לקרקע בא כדי לרבות קנינים ולא כדי למעט קנינים, ועוד דמה שקרקע אינה נקנית במשיכה הרי זה משום שלא שייך במציאות למשוך קרקע, אבל אילו הי' שייך במציאות לעשות משיכה בקרקע אז גם קרקע היתה נקנית במשיכה, ולכן עבדים שפיר נקנין במשיכה כיון ששייך לעשות בהם משיכה (וכן כתב המאירי כאן שקרקע אינה נקנית במשיכה משום שאינה בת משיכה).

מיהו עיין בנתיה"מ בסי' קצ"ו, ובקו"ש

כאן, שהקשו על הפ"י מהא דמבואר בגיטין דף כ"ב ע"א שגם עצוץ נקוב אינו נקנה במשיכה מאחר שהוא כקרקע והרי התם שפיר שייך מציאות של משיכה. והחזון איש תי' על זה בזה"ל, י"ל דלא שייך משיכה בעצוץ נקוב כיון שהוא מחובר לקרקע והוא חלק מהארץ דהו"ל כמושך מקצתו ולא כולו וכטלית שהגביה חציו וחציו מונח ע"ג הארץ דלא חשיב משיכה וכדאמר בב"מ ט' ע"א עכ"ל. ועל קושיית הפ"י למה תיקנו כאן משיכה הלא לא שייך החשש של נשרף בעלי' תי' הנתיה"מ שגם כשאין חשש לא עקרו קנין משיכה, אלא השאירו גם קנין כסף (כיון דלא שייך החשש) וגם קנין משיכה וכמו שהראה שם.

ועל כל פנים לפי דרכו של הפ"י א"ש נתינת טעמו של רבי שמעון כי לפי דרכו יוצא שכיון שעבדים אינם בכלל המיעוט של לישראל בחדא, שוב מועלת משיכה מצד הסברא כמו במתנה, וא"כ שפיר הוסיף ר"ש שיש גם ק"ו מחזקה.

(וע"ע באבן האזל על פ"ב מהל' מכירה ה"ב שכתב לבאר שלפי הרמב"ם משיכה בעבד כנעני מועלת מדין חזקה אבל הגבחה אינה מועלת מדין חזקה, ובהאות הבאה נאריך בזה יותר.)

והנה יש לעיין למה עבד עברי אינו נקנה במשיכה. והשיטה שלא נודעה למי כתב וז"ל, עבד כנעני נקנה במשיכה דגופו קנוי לרבו כחמורו, ומשיכה שייכא במידי דגופו קנוי ממש, ומש"ה תיקנו רבנן בי' משיכה,

מועיל במטלטלין ובכל זאת תני שעבד נקנה בכסף, וא"כ חזינן שלא שייך בעבד חשש של נשרף בעלי'.

שמועילים במטלטלין, והרי מדאורייתא כסף שפיר מועיל במטלטלין לפי רבי יוחנן, וא"כ מוכח שהמשנה איירי לאחר התקנה דרבנן שכסף אינו

אבל בע"ע לא שייכא משיכה שאין גופו קנוי לו ממש אלא גופו קנוי למעשה ידיו עכ"ל, וכעין זה כתבו הראשונים לעיל בדף ג' ע"א כדי ליישב למה לא ילפינן מקיחה קיחה משדה עפרון שאשה מתקדשת בחזקה, דתירצו דהיינו משום שאין גופה קנוי. מיהו כבר הקשינו לעיל באות רט"ז שא"כ למה הוצרכה הגמ' בדף ט"ז ע"א למעט מפסוק שאין עבד עברי נקנה בחזקה הלא גם בלא זה י"ל שאינו נקנה בחזקה משום שאין גופו קנוי כחמורו. וע"ע בדבר אברהם בחלק א' סי' י'.

רפה) בענין משיכה והגבהה בעבד כנעני.

עיי' בגמ' דאמר שמואל שעבד כנעני נקנה במשיכה, ושוב מייטנין מחלוקת בין ת"ק ור"ש בענין אם הוא נקנה בהגבהה, דהיינו אם רבו מגביהו, דת"ק סובר שאינו נקנה ור"ש סובר שהוא שפיר נקנה. ולכאורה דברי שמואל אתי שפיר רק לפי רבי שמעון אבל לפי ת"ק כמו שאינו נקנה בהגבהה הה"נ שאינו נקנה במשיכה, ולא עוד אלא שכל שכן הוא כיון שהגבהה עדיפא שהרי היא קונה גם כשאינו הדרך. וכן מבואר באמת בחידושי הרשב"א כאן דעיי' בדבריו שכתב שההלכה היא כר"ש שהרי שמואל קאמר שאפילו משיכה מהניא עכ"ד, הרי שהוא נוקט שלפי ת"ק משיכה אינה קונה ומש"ה מוכח מדברי שמואל שההלכה היא כר"ש.

וע"ע בריטב"א שהביא גירסא שאינה גורסת בדברי רב אשי שת"ק סובר שהגבהה לא מהני, אלא לעולם ליכא בהגבהה שום מחלוקת, שהרי בתוך גוף הברייתא נזכר

באמת רק שר"ש אומר שהגבהה קונה אבל לא נזכר שת"ק חולק, וא"כ לעולם י"ל שכולי עלמא סוברים כן, רק שרבי שמעון הוא זה שאמר כן להדיא. וגם הראב"ד בפ"ב מהל' מכירה ה"ב הביא גירסא זו.

מיהו הטור בחו"מ סי' קצ"ו פוסק שהגבהה לא מהני וכת"ק ושכל זאת משיכה שפיר מהני, והקשה על הרמב"ם למה הוא פוסק כר"ש שהגבהה מהני מאחר שת"ק חולק. מיהו כבר כתבו המפרשים שהרמב"ם גורס כהגירסא שת"ק אינו חולק. ועכ"פ צ"ע על הטור דמאחר דס"ל שהגבהה אינה קונה א"כ למה הוא פוסק שמהני משיכה דלמה עדיפא משיכה מהגבהה.

והחזו"א באה"ע סי' קמ"ח על קידושין דף כ"ב ע"ב כתב שי"ל שעבד כנעני הגבהה גרעה באמת ממשכה, ואפילו הגבהה בידו ממש, והיינו משום שכשרבו מגביהו הרי זה נראה כמו שרכו משמש אותו ולכן אין זה פועל קנין עבדות (וכתב שזהו דלא כהנתייה"מ שם בסק"ב שנביא להלן שכתב שהטור נתכוין לומר רק שהגבהה מכחו לא מהני אבל הגבהה בידו שפיר מהני).

וע"ע ברשב"ם בב"ב דף נ"ג ע"ב שכתב בביאור דעת ת"ק דלא שייכא הגבהה כי אם במטלטלי, שאין דרך להגביה בני אדם עכ"ל, והתוס' רי"ד שם הקשה עליו דהא הגבהה קונה גם כשאין דרכו בכך כמו בפיל להלן בדף כ"ה ע"ב וכ"ו ע"א ומשום כך שלל את הגירסא שת"ק חולק על ר"ש.

ועי' במאירי כאן שכתב וז"ל, וכן יש אומרים (לפי ת"ק) שעבד קטן נקנה מהגבהה הואיל ודרכו להגביה (זהו

כהרשב"ם שהטעם הוא משום שאין דרכו בכך), ואין נראה כיון שאין לחלק בין דברים שדרכן להגביה לדברים שאין דרכן להגביה וכו' ואע"פ כן בעבד כנעני אמרו שאינו נקנה בהגבהה לפי שהוא דבר שאין אדם רגיל לעשות כך שיהא הרב מגביה את העבד עכ"ל. ויש לפרש שכוונתו היא כהחזו"א.

והאבן האזל בפ"ב מהל' מכירה ה"ב כתב עוד דרך איך להסביר למה יתכן שהגבהה גרעה ממשיכה, והיינו משום ש"ל שבאמת קניני מטלטלין אינם מועילים בעבד לפי ת"ק, רק שמשיכה מועיל מדין חזקה (ולכן כתב הרמב"ם שם לך חזק וקני ולא לך משוך וקני עיי"ש), כי מה שהוא תוקפו ומחזיק בו הרי זה נחשב חזקה, אבל הגבהה אינה יכולה להחשב חזקה משום "שאיין זה מדרך חזקת אדון בעבדו שיגביה אותו", אבל ר"ש סובר ששפיר שייך שיועיל קנין של מטלטלין בעבד ולכן הרי הוא סובר שהגבהה מהני מתורת הגבהה, אבל עכ"פ גם לדידי' י"ל שמשיכה מהני רק מדין חזקה ולא מדין משיכה כי בשביל משיכה צריכים שיהי' דרכו למשוך (משא"כ הגבהה קונה בכל דבר) ואין זה הדרך למשוך עבדים.

ברם יש להעיר על דברי האבן האזל שמשיכה מועיל בעבד כנעני מדין חזקה ולא מדין משיכה, דהא בגמ' פרכינן על שמואל למה לא תני משיכה בהברייתא בהדי קניני עבד כנעני ואילו לפי הנ"ל לק"מ דהא כבר תני חזקה ומשיכה היא בכלל חזקה.

והנה הנתיחה"מ שם כתב שמה שת"ק

סובר, וכך הטור, שהגבהה לא מהני, הרי זה רק הגבהה מכחו, אבל הגבהה בידו מהני לכו"ע משום שזה כמו משיכה לרשותו דמהני לפי שמואל, דהא גם ע"י הגבהה בתוך ידו הדבר נכנס לתוך רשותו, דהא ידו היא כמו רשותו. ויש להעיר על הנתיחה"מ דממ"נ אם משיכה מהני באמת מטעם משיכה א"כ למה לא מועיל גם הגבהה מכחו מדין הגבהה כמו בכל מקום.

מיהו י"ל כדרכו של הנתיחה"מ אבל לא מטעמי', אלא כעין דרכו של האבן האזל, והיינו די"ל שגם הגבהה מועיל מדין חזקה ע"י שהוא תוקפו ומחזיק בו (ודלא כהאבן האזל שרק משיכה שייך להחשב חזקה), ומש"ה לכו"ע הגבהה בידו מהני כי זה שפיר שייך להחשב חזקה ע"י שהוא מחזיק בו ותוקפו, וס"ל להטור שר"ש ות"ק פליגי בהגבהה מכחו ור"ש סובר שמהני באמת מדין הגבהה אבל ת"ק סובר שלא מהני בעבד קניני מטלטלין רק שבכל זאת הגבהה בידו שפיר מהני מדין חזקה וכהנ"ל, וכן גם משיכה מועילה מדין חזקה.

ועיין באמת ברמב"ם בפ"ב מהל' מכירה ה"ב שכלל הגבהה בהדי הציורים של חזקה, וכאילו הגבהה היא ציור של חזקה, ובתוספתא בפ"א דקידושין תניא על הגביהו רבו לו דאמר רבי שמעון אין לך חזקה גדולה מזו*).

ובאמת מזה שכתב הרמב"ם שם בהתחלת הפרק שעבד כנעני נקנה בכסף שטר וחזקה, ולא הזכיר שם משיכה והגבהה

דאיתא בברייתא דידן, והיינו שאין דינה של חזקה להיות גדולה מזו, כלומר מהגבהה, כי הגבהה קונה בכל מקום.

* ועל כל פנים, עיין בתוספתא שם שיש גירסא אחרת והיינו שאמר רבי שמעון ש"אין חזקה גדולה מזו", ויש לפרש גירסא זו כעין מאי

מבואר לכאורה שמשיכה והגבהה מועילים מדין חזקה.

ולפי שפיר יש לקיים את דינו של הנתייה"מ בדעת הרמב"ם על הדרך שכתבנו, והיינו שהגבהה ומשיכה מועילות מטעם חזקה, וכדעת רבי שמעון לפי התוספתא וכמו שמדויק מדברי הרמב"ם עצמו, ומש"ה הרי זה מהני רק כשהגביה בידו אבל לא בהגבהה מכחו.

מיהו בפ"ה מהל' עבדים ה"א כתב הרמב"ם שעבד כנעני נקנה בחמשה דברים דהיינו כסף שטר חזקה חליפין ומשיכה, ומזה משמע שמשיכה אינה מדין חזקה, והא דלא הזכיר הגבהה הרי זה משום שכיון שמזכירים משיכה אין צורך להזכיר בהכלל גם את הגבהה וכמו שהמשנה בדף כ"ו הזכירה גבי מטלטלין רק משיכה ולא הזכירה הגבהה.

ועיין עוד בחזון יחזקאל על התוספתא הנ"ל שהעיר כמה נקודות מהנ"ל, ועיין בהדרך שסלל הוא בענין זה.

רפ) בענין קנין חזקה בעבד כנעני.

א. לפי הרמב"ם שאכילת פירות מהני בקרקע האם זה מהני גם בעבד כנעני.

עיין בגמ' דתניא כיצד בחזקה התיר לו מנעלו או הוליך כליו אחריו לבית המרחץ

הפשיטו הרחיצו סכו גרדו הלבישו הגביהו קנאו. ועיין ברמב"ם בפ"א מהל' מכירה הט"ו שפסק שבגבי קרקע אם הוא אוכל פירות הרי זה נחשב קנין חזקה, והראב"ד שם חולק עליו וגם הרמב"ן והרשב"א והריטב"א כאן חולקים עליו. ומדברי הרמב"ן והרשב"א והריטב"א כאן משמע שלפי הרמב"ם ה"ה שגם בעבד כנעני תועיל אכילת פירות, דהיינו שאם העבד עושה בשביל הרב איזו מלאכה כגון שהוא תופר לו בגד הרי זה מועיל, וכן מבואר במ"מ בפ"ב שם ה"ב שכן יוצא לפי הרמב"ם.

מיהו הכ"מ שם כתב לחלק שגם הרמב"ם מודה שבעבד כנעני לא תועיל עשיית מלאכה* כי אם העבד עושה בשביל הרב מלאכה כגון תפירת בגד אין ניכר מתוך מעשיו של העבד שהוא עושה מלאכה זו בשביל הרב ולכן אין זה מועיל, אבל הדברים המוזכרים בסוגיין הם בגופו של האדון, וא"כ ניכר שהוא עושה בשביל האדון, וכן הוא בהולכת כליו אחריו. ועכ"פ גם לפי דרכו של הכ"מ בדין הוא שתועיל היכא דשפיר ניכר שהוא לצורך הרב וכגון היכא שהוא צובע לו ביתו וכדומה.

ועוד נראה לחלק שעשיית מלאכה אינה מועלת בעבד כנעני משום שאין ניכר מתוך העשיית מלאכה שהרב רוצה לקנותו לעבד כנעני, דהא יכול להיות שהוא עבד עברי או פועל, ואנן בעינן שמתוך מעשה החזקה יהי ניכר שהוא עבד כנעני, כי המעשה של

מהני, וא"כ בעל כרחך צריכים לחלק בין קרקע לעבד כנעני, וכ"כ הע"י כאן בדעת הטור. והב"י בסי' קצ"ב לא העיר על דעת הטור אבל העיר שהרא"ש כאן כתב שאכילת פירות לא מהני ואילו גבי קרקע הרי הוא סובר דשפיר מהני.

* וכהחילוק הזה בין קרקע לעבד בדעת הרמב"ם צריכים לומר גם בדעת הטור דהנה בסי' קצ"ב כתב הטור כהרמב"ם שאכילת פירות מהני בקרקע וכ"כ גם בסי' רע"ה, ואילו בסי' קצ"ו הביא הטור לענין עבד כנעני את דברי הרא"ש כאן שאכילת פירות לא

החזקה צריך להוכיח על טיב הקנין וכמו בקרקע שהוא מוכיח בעלות על הקרקע. מיהו צ"ע דא"כ אולי גם בקרקע הוא מתקן משום שהוא פועל.

ועוד דגם אכילת פירות אינה מורה על מכירה, דהא יכול להיות שהוא רק שוכר את הקרקע. מיהו יש לומר דס"ל להרמב"ם ששכירות ליומי' ממכר הוא (מיהו עיין בב"י וש"ך בסי' שי"ג), אשר לפ"ז גם שכירות היא כמו מכר, וא"כ שפיר יוצא שחזקה מראה על מכר, ונהי שאינה מראה אם הוא עושה מכר לעולם או רק ליומי', אבל י"ל דלא בעינן שהחזקה תוכיח לכמה זמן הרי הוא עושה את הקנין. מיהו אכתי יכול להיות שהוא שואל.

וא"כ מוכח מכל הנ"ל שאין צריכים שסוג הקנין יהי' ניכר, וא"כ אכתי יוצא כדרכו של הכ"מ שצביעת ביתו ושאר מלאכות דניכר שהן להרב ג"כ מועילות לקנות עבד כנעני.

ב. דעת הריטב"א בסוגיין בענין למה מועילים כל הני דסוגיין אם אכילת פירות לא מהני בקרקע.

והנה עי' בריטב"א כאן שכתב שאכילת פירות לא מהני בקרקע אלא רק תיקון או הנאה מגוף הקרקע כמו במציע מצעות בנכסי הגר, רק שבכל זאת כל הדברים הנזכרים בתוך הברייתא הרי הם מועילים בעבד משום שאינם בגדר אכילת פירות אלא הרי הם בגדר שימוש בגופו (כלומר שהרב משתמש בגופו של העבד דוגמת מציע מצעות בנכסי הגר שהזכיר לעיל), רק שבנוסף לזה צירף לזה את העובדא שאסור לעשות כן בעבד עברי. ויש לעיין למה

צריכים שיהי' אסור בע"ע. ולכאורה הרי זה משום דס"ל דשפיר צריכים שסוג הקנין יהי' ניכר, ומש"ה אילו היו מועילים בעבד עברי לא הי' אפשר לקנות על ידם עבד כנעני כי אין ניכר שהוא עושה קנין של עבד כנעני אלא יכול להיות שהוא עבד עברי.

ג. הולכת כליו אחריו לבית המרחץ.

והנה צריכים להסביר מה שסובר הריטב"א שגם הולכת כלים לבית המרחץ מיקרי שימוש בגופו, דהא בשלמא הנעילו הרחיצו והאחרים הרי הם שפיר דרכים איך האדון נהנה ומשתמש בגופו של העבד וא"כ הרי הם עדיפי מאכילת פירות, אבל למה חשיבא הולכת כליו אחריו לבית המרחץ שימוש והנאה מגופו הלא דבר זה הרי הוא רק בגדר עשיית מלאכה כמו שאר מלאכות וכגון תפירת בגד דהא אין האדון נוגע בכלל בגופו של העבד.

מיהו י"ל דחשיב משתמש בגופו כי הרי זה נחשב שהעבד פורק מעל האדון את המשא של הכלים.

ועיין במאירי שהביא שחכמי ההר סוברים שעשיית מלאכה שפיר מהני, והוכיחו כן מהולכת כליו לבית המרחץ, והמאירי עצמו כתב שאין מזה רא"י, כי הולכת כליו לבית המרחץ חשיבא תשמיש בגופו כיון שהוא "צורך תשמיש גופו". והתוס' רי"ד בב"ב דף נ"ג כתב וז"ל, דוקא אחריו דהוי תשמיש לגופו של אדון שהי' צריך להוליכם הוא שהרי הי' הולך למרחץ והולכה עבדו, אבל אם שלח כלים על ידו למרחץ או אם אמר לו תחמם לי את המרחץ, כשאר מלאכות דעלמא דמיין שאינו תשמיש גופו ולא הוי חזקה עכ"ל. ולכאורה

דבריו מובנים היטב לפי הביאור שכתבתי שהרי זה נחשב כפורק משא מעל האדון.

ד. דרכם של הרמב"ן והר"ן.

והנה הקרבן נתנאל כאן הביא מהרמב"ן שלעולם הולכת כליו לבית המרחץ אינה נקראת שימוש בגופו של העבד אלא הרי זה בגדר אכילת פירות, רק שבכל זאת הרי זה מועיל כיון שאסור לעשות כן בעבד עברי.

ועיין גם בר"ן כאן שהביא כן מהרמב"ן וז"ל, וכתב הרמב"ן ז"ל דחזקה דהכא היינו שנהנה האדון בגופו של העבד כגון הלבישו סכו ואינך דמינתו בברייתא, וכגון הוליך כליו אחריו לבית המרחץ לפי שהיא מלאכת בזיון, אבל בישל קדירה וכו' הני אכילת פירות נינהו וכו' עכ"ל, הרי שהולכת כליו אחריו לבית המרחץ אינה בגדר הנאה מגופו רק שבכל זאת הרי זה מועיל משום שהיא בגדר מלאכת בזיון.

גם רואים מדברי הר"ן שבשביל להסביר למה הנעילו והאחרים מועילים לא הוצרך לטעמא דמלאכת בזיון, והיינו משום שהם הרי הם הנאות מהגוף של העבד, ורק בשביל הולכת כלים הוצרך לטעם זה משום שאינה נקראת הנאה מגופו של עבד.

מיהו הרמב"ן בחידושו לא הזכיר בנוגע להנעילו והאחרים שהם הנאה מגופו אלא רק את העובדא שאסור לעשות כן בע"ע, ורק בהגביהו לרבו הזכיר דמיקרי הנאה מגופו, וכן מבואר ברשב"א.

ועכ"פ לפי הרמב"ן יוצא שמועיל או שימוש בגופו או מלאכה שמוכיחה על עבדות. ולכאורה צ"ע דבשלמא שימוש מועיל משום דמיקרי "ישיבה" ו"ישיבה" מהני אפילו אם אין ניכר לשם מה הוא יושב

(עי' לקמן בדף כ"ו ע"א דמבואר שגדר קנין חזקה הוא "ישיבה") וכמו במציע מצעות בנכסי הגר, אבל למה מועיל עשיית מלאכה שאסור בכך חורין וע"ע, הלא חסר בעצם מעשה החזקה דהא אין כאן שום תיקון או הנאה מגוף העבד.

ה. דברי הרמ"מ.

וע"ע במ"מ בפ"ב ממכירה שכתב שאפילו לפי השיטה שאכילת פירות לא מהני בקרקע, וכן בעבד תפירת בגד וכדומה לא מהני, אבל בכל זאת כל הני שהזכירו בהברייתא מועילות משום שהן מלאכות של עבד לרבו, כלומר שהן דברים שאסור לעשות בעבד עברי, ולא הזכיר כלל הענין של שימוש מגוף העבד, וייחס את דבריו להרשב"א והרמב"ן, וצ"ע כהנ"ל מה מהני מה שהן מיוחדים לעבד כנעני, הלא חסר בעצם מעשה החזקה דהא אין כאן שום תיקון.

גם צ"ע איך שייך לומר שצריכים עבודת עבד, דהא לפ"ז מאי פרכינן ששפחה כנענית תהי' ניקנית בכיאה הלא התם אינו מלאכת עבד.

ו. שיטת הר"י מיגש במציע מצעות בנכסי הגר.

והנה הראשונים הנ"ל בכתבם ששאני שימוש בגוף העבד דזה שפיר מהני סמכו עצמם על הגמ' בב"ב דף נ"ג ע"ב שהמציע מצעות בנכסי הגר קנה דפי' שם הרשב"ם דאיירי ששכב שם דהיינו שימוש בגוף הקרקע, והגמ' שם באמת נסתייע מהברייתא כאן דקתני שאם העבד שימש את הרב הרי הוא קונה. מיהו הר"י מיגש כתב שם לפרש שמציע מצעות בנכסי הגר קונה משום שזה

נחשב שהוא ייפה את הקרקע, ומבואר שם שהוא מפרש שהסיוע מהברייתא הוא משום שהברייתא מתכוונת גם להיכא שהרב עושה כן להעבד ולא רק להיכא שהעבד עושה כן להרב.

ז. דרך מחודשת בדעת הרמב"ם.

הנה מפשטות דברי הרמב"ם בפ"ב מהל' זכ"י ומתנה ה"ד משמע שהוא מפרש ההיא דמציע מצעות כמו הר"י מיגש, שהרי כללו בין שאר דברים שהם מעשים להקרקע. ועוד דאם כוונת הרמב"ם שם היא משום שהוא שוכב א"כ הי' לו לפרש ולא לסתום.

מיהו לפי הרמב"ם צ"ע מה היא הראי' למציע מצעות מחזקה בעבד כנעני, דהא כבר הבאנו שהר"י מיגש מפרש שהראי' היא משום שהברייתא של חזקה בעבד כנעני איירי גם כשהאדון עושה כן להעבד, אבל הרמב"ם הביא את הברייתא אך ורק לענין היכא שהעבד עושה את המעשים ההם להאדון, וא"כ איזה ראי' יש מזה להיכא שהוא מיפה את הקרקע ע"י הצעת מצעות.

וי"ל שהרמב"ם מפרש שכל הני מעשים שמוזכרים בהברייתא של חזקה בעבד כנעני מועילים משום שבזמן שהעבד עושה את המעשים ההם הרי זה נחשב שהאדון תיקן את גופו של העבד שהרי באותו רגע תנוחת וצורת גופו של העבד משתנה לתנוחה של עשיית מלאכה, וא"כ נמצא שהאדון הכניס שינוי בעצם צורת גופו של העבד והכשירו למלאכה באותו רגע, וא"כ הרי זה מועיל מדין נעל גדר ופרץ, ואע"פ שהתיקון ההוא הרי הוא ארעי ולשעה לחוד, ואינו כמו נעל גדר ופרץ שהם קבועים, אבל הרי זה מועיל, והרי זה כמו התיקון של מציע מצעות שהוא

רק לשעה ואינו שינוי קבוע בהקרקע, ומעתה לפ"ז הגמ' בב"ב שם מובנת היטב, כי החידוש של מציע מצעות היא שגם תיקון ארעי כזה מיקרי חזקה, ועל זה מיייתנן ראי' מחזקה בעבד כנעני שהוא ג"כ תיקון שאינו קבוע.

מיהו לכאורה יש להקשות על זה דהא לפי שיטת הרמב"ם שאכילת פירות הוי חזקה א"כ מה היא הראי' מחזקה בעבד כנעני הלא התם הרי זה יכול להיות מדין אכילת פירות ועשיית מלאכה.

ברם לק"מ כי מדברי הרמב"ם בפ"א מהל' מכירה נראה שעשיית פירות חשיבא חזקה רק בדברים שלא שייך בהם תיקון שהרי כתב הרמב"ם את הדין של העמדת בהמות ושטיחת פירות רק בקרקע צחיח סלע שאינו ראוי לגדר ונעילה, אבל בעבד הרי שפיר שייך לעשות כל מיני תיקונים, וא"כ בעבד הרי זה יכול להועיל רק מדין נעל גדר ופרץ.

ברם כבר דיברו האחרונים אם באמת הרמב"ם סובר שאכילת פירות קונה רק היכא שלא שייך נעל גדר ופרץ, עיין במרכבת המשנה שם ובמחנה אפרים ובדבר אברהם.

רפז) השתא דאמרת הגביהו הוא לרבו קנאו אלא מעתה שפחה כנענית תקנה בביאה.

פירש"י וז"ל, דהא אגבהה לי' עכ"ל. והנה התוס' רי"ד כתב שהגמ' היתה יכולה לתרץ דמה ששפחה כנענית אינה נקנית בביאה הרי זה כשלא היתה היא למטה ולא הגביהתו.

מהקירוב בשר שפיר יש לה הנאה עכ"ד, ולפ"ז אכתי צ"ע דנהי שאי אפשר שתהי נקנית ע"י הגבהה שזו היא שימוש בבשר גופה כי מהקירוב בשר הזה עצמו גם לה יש הנאה, אבל אכתי תהי נקנית ע"י שהוא מכניס את אברו דהא מזה אין לה הנאה והרי הוא משתמש ונהנה מגופה עי"ז ואין לה הנאה משימוש זה.

רפח) שלוף לי מסנאי ואמטינהו לביתא.

הנה יש לעיין דבשלמא מה ששלף ממנו נעלו הרי זה בגדר חלץ לו מנעלו דתניא לעיל בתוך הברייתא דחשיב קנין חזקה, אבל מה שהביא את נעלו לביתו אין זה דומה להדוגמאות של הברייתא שם אלא הרי זה בגדר עשיית מלאכה שהעבד עושה להאדון, והרי זה בגדר אכילת פירות דס"ל להרמב"ן וסייעתו דלא מהני וכמו שהבאנו לעיל באות רפ"ז. ובשלמא לפי מה שמשמע בהרמב"ן שם שהבין בדעת הרמב"ם שעשיית מלאכה ע"י העבד שפיר מהני גבי עבד כנעני כמו אכילת פירות גבי קרקע א"כ אתי שפיר כי לפ"ז אמטינהו לביתא שפיר מהני, אבל הרמב"ן עצמו סובר שאכילת פירות לא מהני, אלא בעינן שישתמש בגופו. מיהו כבר הבאנו שהרמב"ן סובר שמלאכה שאסור לעשות עם עבד עברי שפיר מועיל כדי לקנות עבד כנעני אע"פ שהיא בגדר אכילת פירות, וא"כ י"ל שלשלוה אותו לביתו עם מנעלו אסור בעבד עברי. ושור"ר בחמדת שלמה כאן שהעיר כהנ"ל וכתב שהולכת כליו לביתו הרי זה שפיר נחשב מעשה עבדות של בזיון ומש"ה הרי זה שפיר מועיל, אלא שהקשה שלפי דרכו של

מיהו עיין בתוס' הרא"ש שכתב שקושיית הגמ' אינה משום שיש כאן הגבהה אלא משום שיש לו שימוש ממנה על ידי הביאה וז"ל, אלא מעתה שפחה כנענית תקנה בביאה שהיא משמשתו עכ"ל (ולא גילה לנו טעמו למה הוא מפרש כאן).

מיהו מלשון הגמ' משמע כרש"י שהכוונה היא משום הגבהה. מיהו הרא"ש לא הי' גורס בתוך הגמ' "השתא דאמרת הגביהו הוא לרבו קנאו וכו'" אלא הי' גורס רק "אלא מעתה שפחה כנענית תקנה בביאה".

גם י"ל שלעולם גם בלא גירסא דידן יש לפרש כהרא"ש, כי י"ל שכוונת הגמרא אינה משום הגבהה אלא משום שימוש בגופה, דעיין בהמקנה שכתב וז"ל, אך אלמלא דבריו (של רש"י) הי' נראה דלאו מטעם הגבהה אלא שלפי שכתב הרשב"א בשמעתיך דהטעם בכל אלה דחשיב הברייתא הוא מטעם עבודת עבד ובהגבהה לרבו הטעם הוא שגוף האדון נהנה מגוף העבד עי"ש, ולפ"ז נראה דעיקר קושיית הש"ס מטעם הנאת שימוש שגוף האדון נהנה מגוף העבד, ולא מקשה מאידך משום דהתם הוי עבודת עבד משא"כ בביאה, לכן מקשה מהגבהה דהטעם משום הנאת הגוף עכ"ל.

מיהו אכתי יש לעיין בדרכו של התוס' הרא"ש דהנה בגמ' מתרצינן שאינה נקנית בביאה כי גם לה יש הנאה, ואפילו בביאה שלא כדרכה, וכתב המהרי"ט שאע"פ שמוכח בכמה מקומות שאין לה הנאה מביאה שלא כדרכה אבל הכוונה שם היא רק שאין לה הנאה מהכנסת האבר אבל

הכ"מ שהבאנו לעיל לא הי' צריך להועיל כי אין ניכר שהוא עושה כן בשביל מר זוטרא. ולעיל באות רפ"ו הבאתי שהתוס' ר"ד בב"ב דף נ"ג כתב שהולכת כליו למרחץ חשיב אכילת פירות ולא מהני, ודוקא הולכת כליו "אחריו" מהני עיי"ש.

דף כ"ג ע"א

רפ"ט) וא"ד קטן הוי ודלא כאבא שאול.

הנה דרכו של רש"י כאן היא שמר זוטרא אמר לו מחיים כדי שכשימות יהי' העבד עסוק בשימוש, ולפי הלשון שהעבד הי' קטן הרי זה אזיל כרבנן ודלא כאבא שאול משום שלפי רבנן גם עבד קטן של גר זוכה בעצמו ומש"ה הוצרך מר זוטרא להעסיקו בשימוש מיד, אבל לפי אבא שאול לא הי' צורך לזה כי הי' יכול לזכות בו אחרי מיתת ר' יהודה הינדואה. ולפי דרכו של רש"י יוצא שאם הזוכה משתמש בהעבד בשעה שהעבד הי' צריך לזכות בעצמו אז זכייתו של המחזיק היא עדיפא. ודבר זה צריך ביאור למה המחזיק עדיף מהעבד.

ובתחילה נקדים לבאר את המחלוקת שבין אבא שאול ורבנן, דהנה בהסוגיא בגיטין על פי ביאורם של תוס' כאן בסוף דבריהם מבואר שטעמייהו דרבנן הוא משום שמיתת הגר היא כמו מיתת הבעל, וממילא מיתתו של הגר מהני להקנות את העבד לעצמו ולעשותו בן חורין שמותר לבת ישראל, ואין הכוונה שהעבד נעשה הפקר ואז הרי הוא זוכה בעצמו מן ההפקר, אלא הכוונה היא שהוא משתחרר בדרך ישיר מן

הגר כמו במיתת הבעל, ומבואר בגמ' שם שמהאי טעמא אפילו אם סוברים שהמפקר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור אבל בכל זאת י"ל שעבדו של גר שמת אינו צריך גט שחרור, ומעתה מכיון שאין העבד צריך לעשות קנין בעצמו (ע"י שהוא מחזיק בעצמו) ולקנות את עצמו מן ההפקר, לכן מהני מיתת הגר גם לעבד קטן, והיינו משום שהדין הזה שהמיתה מתרת ומשחררת אותו כמו מיתת הבעל הרי זה מועיל גם בקטן כמו שמיתת הבעל מהני אפילו לאשה קטנה, ואבא שאול סובר שמצד עצם מהותה יש בכחה של המיתה של הגר רק להתיר את האיסור לבת חורין אבל אינה מסוגלת להקנות את העבד לעצמו בדין ממון אלא הרי העבד נחשב כמו שאר נכסי הגר שהם נעשים הפקר ולכן צריך העבד לזכות בעצמו מן ההפקר, ובאמת רק אחרי שהעבד זוכה בעצמו הרי המיתה יכולה להתיר מעתה את האיסור לבת חורין, ומש"ה סובר אבא שאול שעבד קטן אינו יוצא לחירות משום שאינו יכול לזכות בעצמו.

ומעתה בעבד גדול לפי אבא שאול ניחא בפשיטות למה הי' מר זוטרא קונה ולא הי' העבד זוכה בעצמו, והיינו משום שמכיון שלפי אבא שאול הרי הוא צריך לזכות בעצמו מן ההפקר א"כ הכא מכיון שהי' עסוק בעבודתו של מר זוטרא חזינן שאינו רוצה לזכות בעצמו וכהסברא שהביאו תוס' בסוף דבריהם מהר"י.

מיהו סברא זו שייכת רק לפי אבא שאול, אבל לפי רבנן הרי אינו צריך לזכות בעצמו, אלא ע"י מיתת הגר הרי התורה מכניסה את העבד לתוך רשות עצמו, וא"כ זה יכול להועיל גם בלי כוונת העבד, וא"כ אכתי

צ"ע מאי אולמי' חזקתו של מר זוטרא מהזכות הזאת שהתורה זיכתה להעבד.

והנה הקו"ש כאן הקשה בדרך אחרת וז"ל, ואינו מובן לפירש"י מתי תחול הזכי' של מר זוטרא דבחי"ר יהודה הינדואה עדיין יש לו בעלים, ומיתת הגר מתרת, דעבדו דגר כאשתו דמיתת הבעל מתירתה, ומבואר בתמורה כ"ה באומר על הבכור עם יציאת רובו יהא עולה דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, היינו כיון דקדושת בכור היא מאל"י, והקדש עולה הוא מכח אדם, והכי נמי שיחרור ע"י מיתת הגר היא מאל"י, וקנינו של מר זוטרא היא מכח אדם, איך תועיל חזקת מר זוטרא עכ"ל.

והנה לא הבנתי מה קשה לו להקו"ש מהגמ' בתמורה שם, הלא י"ל שהטעם בתמורה שם אינו סתם בגלל שקדושת בכור היא מאל"י, אלא שאני התם שיש רצון חיובי אצל התורה שלהולד יהי' דין בכור ושיקריבו אותו בתורת בכור, וא"כ התם שפיר שייך לומר שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, אבל גבי עבד הלא נהי שהמיתה מוציאה את העבד לחירות, אבל הרי לא קיים אצל התורה רצון חיובי שהעבד יצא דוקא לחירות, אלא סוף הדין הוא רק שהתורה קבעה שהעבד יצא על ידי המיתה כשאין כאן גורם אחר, וא"כ י"ל שהיכא שקדם מי שהוא זוכה, אז על דעת כן לא קבעה התורה את הדין, ואין זה נקרא שעל ידי קנינו מתבטל רצון התורה, ולא שייך לומר בזה שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, והרי חזינן מדברי הגמ' שם בבכורות שאלמלא הסברא של דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין הי' שפיר

אפשר שאחד יקדים ויגרום לביטול דין התורה, והיינו משום שנקטינן שהתורה קבעה את הדין רק כשאין כאן איזה גורם אחר, ורק היכא שיש להתורה רצון חיובי כמו בכור שם שהתורה רצתה בקדושת בכור, רק אז אמרינן שהתורה קבעה כן גם כשיש גורם אחר.

ולפ"ז גם אי אפשר להקשות על הדרך שהקשינו לעיל, שהרי הקשינו שסו"ס מה אולמי' חזקתו של מר זוטרא מהדין שמיתה מוציאה, דלפי הנ"ל לק"מ כי נקטינן שהתורה חידשה את היציאה ההיא רק בהעדר קונה אחר.

עוד נראה שגם לפי רבנן צריך הגר לזכות בעצמו, אשר לפ"ז גם לפי רבנן, כמו לפי אבא שאול, אתי שפיר למה מר זוטרא זכה בהעבד וזכייתו קדמה לזכיית העבד, ונבאר דבר זה, דהנה אע"פ שהר"י בתוס' סובר שכוונת רבנן היא ללמוד ממיתת הבעל שמיתת הגר היא בגדר הפקעה מחודשת של עבדות ואינה בגדר הפקר ומש"ה לפי רבנן קודם העבד לזכות בעצמו, אבל מרש"י גם כאן וגם בגיטין מבואר שאינו לומד כהר"י, שהרי רש"י בהל"ק כאן כתב שהעבד משתחרר ע"י שהוא זוכה בעצמו מן ההפקר אע"פ שהל"ק אזיל גם לפי חכמים, ובגיטין דף ל"ט כתב רש"י וז"ל, עבדו דגר כאשתו כלומר אין הפקר זה דומה להפקר מחיים, דעבד גמר לה לה מאשה, הלכך מחיים אין לו תקנה בלא גט כאשה, אבל הפקר שלאחר מיתה כי היכי דאשה משולחת בלא גט עבדו נמי לא בעי גט עכ"ל, הרי שגם לפי חכמים הרי זה מדין זכי' מהפקר רק דילפינן מאשת איש שבכה"ג אין צריכים גט שחרור. מיהו

צ"ע דבשלמא לפי הר"י קטנים משוחררים לפי חכמים משום דהוי חלות חדש של היתר מיתה, אבל לפי רש"י שהם נשאים הפקר צ"ע איך קטן זוכה בעצמו. ברם עיין בריטב"א שם שכתב שהואיל ואין זה זכי מעלמא אלא הרי זה זכי בעצמו, שפיר יכול גם קטן לזכות זכי, ונהי שהריטב"א כתב כן בהס"ד שם אבל סברא זו י"ל גם בהמסקנא. ומעתה כיון שאין זה בגדר שחרור מאלי, אלא גם העבד צריך לזכות בעצמו, א"כ כיון ששימש את מר זוטרא, שפיר קנה מר זוטרא לפי חכמים כמו לפי אבא שאול.

רצ) בענין תירוצו של הקו"ש.

והנה הקו"ש כתב ליישב את קושייתו שהדין שמיתה מוציאתה הרי הוא חל רק לאחר גמר מיתת הגר וכמו הדין שמיתת הבעל מתרת אשת איש וכמו שהוכיח מגמ' בפרק יש נוחלין שההיתר חל רק לאחר גמר מיתת הבעל, אבל הדין שנכסי הגר נשאים הפקר הרי הוא חל עם גמר מיתה, שזהו רגע אחד לפני הרגע של לאחר גמר מיתה, והביא משו"ת הרשב"א שהחלות של ירושה חלה עם גמר מיתה שזהו רגע אחד לפני הרגע של לאחר גמר מיתה (מיהו בנדרים דף ל"ד ע"ב ובב"ק דף ק"ח ע"ב כתב שחלה לאחר מיתה), וכתב הקו"ש שגם הדין הפקר של נכסי הגר הרי הוא חל עם הגמר מיתה משום שהפקר בנכסי הגר הרי זה במקום ירושה, ולפ"ז יוצא שבשעת גמר מיתת ר' יהודה, שהיא השעה שהעבד נעשה הפקר, הרי העבד הי' עובד בשביל מר זוטרא, ובאותה שעה זכה בו מר זוטרא, ומש"ה כשבאה השעה של לאחר גמר מיתה

לא חלה היציאה של מיתה כי כבר הי' העבד שייך למר זוטרא.

מיהו יש לפקפק במה שכתב הקו"ש שהפקר בנכסי הגר חל עם גמר מיתה, דהיינו בעוד שהגר חי, והיינו משום שלכאורה מה שנעשים נכסיו הפקר אין הכוונה שהתורה מפקירה את נכסיו אשר נוכל לומר שהתורה עושה כן גם בעודו חי, אלא לכאורה הכוונה היא שמכיון שמת ואין להחפצים בעלים, כי אין בעלות לאחר מיתה, א"כ בדרך ממילא הרי הם נשאים הפקר, וא"כ כל זמן שהגר הוא חי אינם נעשים הפקר, אלא רק לאחר גמר מיתתו הרי הם נעשים הפקר, וא"כ לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה דכיון שאז חל הדין של מיתה מתרת לפי רבנן בין לענין ממון ובין לענין איסור א"כ איך הי' מר זוטרא יכול לזכות (אלמלא התירוצים שכתבנו לעיל).

רצא) שיטת ר"ת בסוגיין.

עיין בפירושו השני של ר"ת שהביאו תוס' כאן שהוא מפרש שהכוונה של האיכא דאמרי היא שהי' קטן, ושהועיל רק אליבא דאבא שאול כי בקטן אליבא דאבא שאול אין העבד יכול לזכות בעצמו, ומש"ה שפיר הי' מר זוטרא יכול לזכות, אבל עבד גדול הרי הוא קודם לכל לזכות בעצמו כיון שיש לו יד. ולכאורה נראה שהלישנא קמא שסוברת שגדול הי' הרי היא חולקת על זה וסוברת ששפיר י"ל שאיירי בגדול וששפיר הי' מר זוטרא יכול לזכות בהעבד ואין העבד קודם לזכות בעצמו. ועיין ברשב"א שפקפק בפירוש זה כי כתב שדוחק לומר שבהכי פליגי ב' הלשונות דהיינו באם העבד הוא קודם לכל אדם לזכות בעצמו. ועכ"פ

צריכים לבאר סברת ר"ת למה קודם העבד לזכות בעצמו. והרשב"א כתב בביאור דברי ר"ת שהאב"א סוברת שלפי אבא שאול הרי זה משום שעבד גדול יש לו יד וכדאיתא בתוס' ולפי רבנן הרי זה משום שמשמיה קא זכו ל"י, ולא הבנתי כוונתו במש"כ שלפי אבא שאול הרי זה משום שיש לו יד, דהא מה בכך שיש לו יד, הלא גם להמחזיק יש יד (אבל מה שכתב שלפי רבנן הרי זה משום שמשמיה קא זכו ל"י י"ל שכוונתו היא כהסברא שהבאנו באות רפ"ט מהקו"ש שכיון שיש דרשה שהרי זה כמו מיתת הבעל וכמו שהביאו תוס' בסוף דבריהם א"כ שוב אמרינן שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ועיי"ש במה שכתבתי על דבריו).

וי"ל שר"ת סובר שהעבד עצמו אינו צריך לעשות מעשה קנין על עצמו כדי לזכות בעצמו מהפקר (כלומר ע"י קנין חזקה דהיינו מה שהוא מוחזק בעצמו דאין לך חזקה גדולה מזו), כי בשלמא אם הפקר הי' בגדר רשות בפני עצמה השייכת לכל העולם, אז באמת הי' יוצא שע"י מיתת הגר הרי העבד שייך להפקר והרי הוא צריך לזכות בעצמו מרשות הפקר ע"י מעשה קנין, ואז מכיון שגם העבד צריך מעשה קנין לא הי' שייך לומר שהוא קודם לכל אדם, דהא מאי אולמי' קנין דידי' מקנינו של מר זוטרא, אבל ר"ת סובר שהפקר אינו בגדר רשות בפני עצמה השייכת לכל העולם, אלא גדר הדבר הוא שבכלל אין כאן שום בעלים, וממילא לפ"ז י"ל שאע"פ שמר זוטרא הי' צריך לעשות מעשה קנין כדי לזכות בהעבד, אבל העבד עצמו אינו צריך מעשה קנין, אלא גם בלא מעשה קנין הרי הוא נעשה של עצמו כשאין עליו בעלות אחרת, וא"כ מכיון

שמר זוטרא הי' צריך מעשה קנין, ואילו העבד אינו צריך מעשה קנין, מש"ה הרי העבד קודם לזכות בעצמו, כי באותו רגע שמר זוטרא הי' באמצע לעשות את הקנין, הרי אצל העבד כבר חל שהוא נעשה של עצמו גם בלי מעשה קנין, אלא שהני מילי בעבד גדול שיש לו דעת, אבל בעבד קטן שאין לו דעת סובר אבא שאול שאין הוא נעשה בעלים על עצמו, ואע"פ שאין צריכים כאן מעשה קנין, ומש"ה בעבד קטן שפיר הי' מר זוטרא יכול לזכות. מיהו צריכים להוסיף שאע"פ שבעלמא מצינו שקטן יכול שפיר להעשות בעלים על ממון היכא שאין צריכים שהוא יעשה מעשה קנין וכגון בירושה, אבל היינו רק משום שהתם לא בעינן בשביל חלות הבעלות שיהי' בן דעת, אבל הכא סובר אבא שאול שבשביל שיעשה בעלים על עצמו בעינן שיהי' בן דעת ושבלא"ה אין הדין חל, וצ"ע.

רצב) שיטת הר"י.

עיי' בתוס' שהביאו את שיטת הר"י שלפי רבנן שמדמים למיתת הבעל הרי העבד תמיד קודם לזכות בעצמו, וגם לפי הל"ק, וביארנו לעיל דהיינו משום סברת הקו"ש דכיון שחלה הפקעה מצד התורה הרי אנו אומרים שדברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין, ורק לפי אבא שאול יש אפשרות שאדם אחר יקדים כי אבא שאול סובר שלא חל השחרור מצד התורה קודם שהעבד בעצמו קונה את עצמו מן ההפקר לענין ממונות, ומש"ה שפיר יכול אדם אחר להקדימו. ולפי הלישנא קמא גם בעבד גדול הי' יכול מר זוטרא להקדימו אע"פ שיש להעבד יד לזכות בעצמו, והיינו משום שלא רצה העבד

לקנות את עצמו. והאיכא דאמרי סובר שבכל זאת עבד גדול קונה את עצמו. ולכאורה צריך ביאור למה העבד קונה כשאינו רוצה. מיהו יש לומר דהיינו על פי מה שביארנו באות רצ"א שבאמת אין העבד צריך לזכות בעצמו מהפקר בדרך מעשה קנין, כי הפקר אינו רשות בפני עצמה השייכת לכל העולם, אלא מאחר שמת הגר ועכשיו אין שום בעלים הרי בדרך ממילא העבד נשאר בעלים על עצמו גם בלי מעשה קנין, רק דס"ל לאבא שאול שלא אמרינן כן אלא בעבד גדול אבל עבד קטן שאין בו דעת אי אפשר לו להעשות בעלים על עצמו, ומעתה יש להוסיף דמה שכתבו תוס' כאן שלא רצה העבד לזכות בעצמו אין כוונתם שהיתה לו התנגדות לזה, אלא הכוונה היא רק שלא נתכוין לכך, וגם לא ידע שבכחו לצאת לחפשי, דבכה"ג שפיר י"ל שהאיכא דאמרי סובר שחלה בעלות על עצמו בדרך ממילא מצד התורה, אבל היכא שהעבד מתנגד בפועל לכאורה קשה לומר כן.

רצג) האי כספא לחוד והאי כספא לחוד.

פירש"י שזה ניתן לעבדות וזה ניתן לשחרור. והנה לעיל בדף ה' ע"א פרכינן שכמו שאשה מתקדשת בכסף נימא שהוא הדין שהיא מתגרשת בכסף, ודחינן דהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד, ופירש"י וז"ל, כשהוא נותן מפרש על מנת מה הוא נותן עכ"ל. מיהו נראה שאין זה כוונת רש"י במש"כ שזה ניתן לעבדות וזה ניתן לשחרור שהרי לא כתב כמש"כ לעיל כאן גבי שטר שזה לשון קני' וזה לשון שחרור, וא"כ נראה שכוונתו כאן בכסף היא לעצם העובדא

שנתינת כסף זה צריכה לפעול שחרור ואילו נתינת כסף זה צריכה לפעול קנין, ומעתה צ"ע למה לא פירש גם כאן שהכוונה היא שמילי דהאי כספא לחוד ומילי דהאי כספא לחוד.

וי"ל על פי מה שביארנו לעיל באות נ"ג סק"א בשם כמה מפרשים דשאני האמירה גבי קידושין מהאמירה גבי שאר קנינים בזה שגבי שאר קנינים הרי האמירה באה רק כדי לגלות שיש כאן דעת קונה ומקנה לשם מה עושים את הקנין, אבל גבי קידושין הרי האמירה נחשבת חלק מגוף מעשה הקידושין כי הרי היא חלק ממעשה הקיחה שהבעל צריך לעשות משום שכי יקח כולל גם קיחת דברים, וא"כ לפ"ז שפיר פירש"י בדף ה' שגבי קידושין האמירה שונה מהאמירה גבי גירושין, כי דבר זה שפיר נחשב חילוק מהותי בין מעשה קידושין לבין מעשה גירושין, והרי זה שפיר נחשב שהאי כספא (כלומר האי מעשה קיחה ע"י כסף) לחוד והאי כספא לחוד, אבל גבי שחרור וקנין עבדים הרי האמירה היא רק כדי לגלות שיש כאן דעת קונה ומקנה אבל אינה חלק מהקנין, ומש"ה לא שייך לפרש שהעובדא שיש ב' מיני אמירה קובע שהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד, ומש"ה פירש"י שהחילוק הוא משום שנתינת כסף זה צריכה לפעול שחרור ואילו נתינת כסף זה צריכה לפעול קנין.

מיהו אכתי צ"ע למה לא פירש"י שם שהכוונה בהאי כספא לחוד והאי כספא לחוד היא שזה ניתן לגירושין וזה ניתן לקידושין, דלכאורה זה עדיף מלומר שהאמירות הן שונות, כי מה שנתינת כסף זה צריכה לפעול גירושין ואילו נתינת כסף

זה צריכה לפעול קידושין הרי זה חילוק בעצם נתינת הכסף משא"כ האמירה הרי היא מעשה לחודה.

רצד) אלא מדעתו.

עייין ברש"י שבנוגע לשטר פירש שהכוונה ב"מדעתו" היא שהעבד אומר קבל גטי, אבל בנוגע לכסף לא הגדיר רש"י מה הוא הפירוש של מדעתו, וצ"ע למה לא פי' גם בנוגע לכסף שהפירוש של מדעתו הוא שהעבד אומר לאחרים תנו עבורי כסף.

ויש ליישב ע"י שנקדים דהנה בכסף ע"י אחרים אין אנו צריכים שהאחרים יהיו בגדר שלוחו של העבד, אלא נתחדש כאן דין מיוחד שאדם אחר יכול לתת כסף עבור העבד אע"פ שאינו נחשב שלוחו של העבד, וגם אע"פ שאין הכסף שייך להעבד, וזה נקרא מדין עבד כנעני שהזכיר רבא לעיל בדף ז' ע"א ושלומדים ממנו שגם בקידושין אם אמר לה הילך מנה והתקדשי לפלוני הרי היא מקודשת. והנה רש"י לעיל בדף ז' שם כתב שהנותן הרי הוא שפיר שלוחו של הבעל, אבל נראה שרק גבי קידושין הצריך רש"י כן והיינו משום שגבי קידושין הטעם שצריך המקדש לומר הרי את מקודשת אינו רק כדי לגלות שיש כאן דעת המקדש והמתקדשת, אלא הרי זה נחשב חלק מעצם מעשה הקידושין, כי הכוונה בכי יקח היא גם לקיחת דברים וכמו שביארנו באות נ"ג סק"א בשם כמה מפרשים, וא"כ לכן לא סגי בזה שאדם אחד יתן כסף להאשה ויאמר הילך מנה והתקדשי לפלוני והבעל כבר גילה דעתו דניחא לי', דהא אכתי אין כאן אמירת הבעל וחסר כאן קיחת דברים, ונהי שגבי עבד כנעני נתחדש שאין אנו צריכים

שהקונה יתן את הכסף אבל מנלן לומר שאין אנו צריכים שהבעל עצמו יאמר את האמירה (דהא אין ראי' משחרור עבד כנעני לענין זה כי גבי שחרור עבד כנעני ליכא בכלל שום דין מיוחד של אמירה, אלא כל התפקיד של האמירה הרי הוא רק כדי לגלות שיש כאן דעת), ולכן צריכים שהנותן יהי' שלוחו של הבעל כדי שתיחשב אמירתו כאילו הבעל עצמו אמר. ועכ"פ כל זה הוא בנוגע לקידושין אבל גבי שחרור עבד כנעני בודאי מספיק בזה שנדע שהעבד ניחא לי' בהשחרור דאז יכולים האחרים לתת את הכסף גם בלי שיהיו שלוחו של העבד, ולכן בהציור של כסף ע"י אחרים מדעת העבד לא כתב רש"י שהעבד אומר בפירוש שהם יתנו עבורו כי באמת אין אנו צריכים שליחות כלל, אבל גבי שטר ע"י אחרים שפיר כתב רש"י שמדעתו פירושו הוא שהעבד אמר להם קבלו גטי ועשה אותם שליח, כי את העובדא שהעבד משתחרר ע"י שטר הרי אנו לומדים מגט אשה, וא"כ הרי אנו צריכים מעשה נתינה להעבד כמו גבי גט אשה שצריכים מעשה של ונתן בידה, ולכן שפיר צריכים שהאחרים יהיו נחשבים שלוחו של העבד, ולכן התם שפיר כתב רש"י לשון של קבלו גטי דמשמע שהוא עושה אותם שליח, אבל גבי כסף אין אנו צריכים שיעשה אותם שליח אלא סגי בזה לחוד שאנו יודעים דניחא לי' בהשחרור ולכן גבי כסף לא כתב רש"י כלום.

ברם מעתה יש לעיין למה לפי ר"מ צריכים אנו דעתו של העבד, דהנה בגמ' מבואר שהרי זה משום שאין חבין לאדם אלא בפניו, ופירש"י שהכוונה היא שאין אדם נעשה שלוחו של חבירו שלא מדעתו

אלא כדי לזכות עבדו אבל לא כדי לחוב לו, הרי דס"ל שרק היכא שצריכים שיהי' שלוחו יש דין של אין חבין אלא מדעתו, ומעתה יש לעיין דבשלמא אם היינו צריכים שהאחרים יהיו נחשבים שלוחו של העבד א"כ שפיר הי' שייך לומר שצריכים דעתו של העבד, אבל מכיון שזכינו לדין שלא צריכים שיהיו שלוחו א"כ צ"ע למה צריכים שיהי' מדעתו.

והנה יש כמה ראשונים לקמן בסוגיין שסוברים שזכי' אינה מטעם שליחות, וא"כ לדידהו הי' אפשר לתרץ שבאמת נכלל בהדין של זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם אלא בפניו שגם כשאין צריכים לדין שליחות אי אפשר לאדם אחר לחוב לו שלא מדעתו, ולכן שפיר צריכים בכסף ע"י אחרים דעתו של העבד אע"פ שלא צריכים שיהי' שלוחו, אבל לפי רש"י אכתי קשה שהרי מלשונו הנ"ל משמע שרק היכא שצריכים שליחות נאמר שאינו נעשה שלוחו לחובתו, והיינו משום שרש"י סובר שזכי' היא שפיר מדין שליחות אשר לפ"ז חזינן מהברייתא

של זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו רק הא לחוד שהיכא שצריכים שיהי' שלוחו כמו בזכי' אין זה מועיל לענין חובה, וא"כ צ"ע כהנ"ל איך אמרינן לענין בכסף ע"י אחרים שאין חבין לאדם אלא בפניו ושצריכים דעתו של העבד הלא אין אנו צריכים שיהי' שלוחו של העבד*).

ולכאורה הי' נראה דמוכרח לומר שמה שכתב רש"י לעיל בדף ז' שהנותן הוא שלוחו של הבעל אין זה דוקא לענין קידושין אלא הה"נ לכל היכא שאמרינן מדין עבד כנעני, והחידוש היחידי במדין עבד כנעני הרי הוא רק שלא צריכים שהכסף יהי' של העבד אלא הרי הוא יכול להיות של הנותן, דאם לא היינו מוצאים כן גבי עבד כנעני היינו אומרים שהכסף צריך להיות של הקונה, אבל לעולם שפיר צריכים שהנותן יהי' שלוחו של הקונה, ומש"ה שפיר פירש"י כאן שהכוונה באין חבין לאדם אלא בפניו היא שאין אדם נעשה שלוחו של אדם אחר לחובתו שלא מדעתו, דהרי זה שפיר

* גם י"ל שלעולם ס"ל לרש"י שזכי' אינה מטעם שליחות רק שרש"י מפרש שהכוונה בזה היא כמו שביאר הברכת שמואל בסי' י' סק"ג בשם הגר"ח שאין הכוונה שאינה בגדר חלות של שליחות אלא הכוונה היא שאינה הדין של שליחות שלומדים מהפסוק של אתם גם אתם, אלא הרי היא דין חדש של שליחות הלמד מקרא דזכי' וממילא כל הני שממעטינן משליחות מקרא דאתם גם אתם אינם ממועטים מהדין של זכי', וא"כ גם לפ"ז אתי שפיר למה הזכיר רש"י כאן את הענין של שליחות, אבל על כל פנים מדברי רש"י אכתי יוצא דהיכא שבכלל אין צריכים שיחשב שלוחו לא שייך הדין של אין חבין לאדם אלא בפניו וא"כ אכתי צ"ע כהנ"ל למה צריכים שכסף ע"י אחרים יהי' מדעתו של העבד. והנה עוד יש להעיר כאן, דהנה בגמרא אמרינן שכסף ע"י אחרים שהזכיר רבי מאיר איירי מדעתו

של העבד וקמ"ל שע"י אחרים אין ע"י עצמו לא, ומשמע שכל החידוש הוא רק שע"י עצמו לא מהני אבל מה שזה מהני ע"י אחרים אינו חידוש כיון דאיירי מדעתו. ולכאורה צ"ע דהא גם מה שמהני ע"י אחרים הרי זה חידוש והיינו דמהני אע"פ שהכסף אינו של העבד. מיהו יש לדחוק שזה נכלל באמת במה שאמרו שאשמועינן שע"י עצמו לא דהא הטעם למה ע"י עצמו לא מהני הרי זה משום שמה שקנה עבד קנה רבו וא"א שיהי' לו כסף וא"כ הרי זה כולל גם שבהציור של כסף ע"י אחרים הכסף הוא של אחרים דהא אי אפשר שיהי' להעבד עצמו כסף.

מיהו אכתי צ"ע למה לא אמרו שגם בהציור של ע"י אחרים יש חידוש והיינו במה שלא בעינן שהאחרים יהיו שלוחו של העבד, ועיין בפ"י שהקשה כן.

משמש כטעם לומר שצריכים דעת העבד בהציוור של כסף ע"י אחרים.

מיהו לפ"ז הדרה לדוכתה מה שהקשינו למה לא פירש רש"י כבר בהציוור של כסף ע"י אחרים שהעבד צריך לצוות להם ולעשות אותם שלוחו וכמשמעות דבריו גבי שטר.

שו"ר בקצה"ח בסי' קצ"ה סק"ט שכתב שכיון שבכסף ע"י אחרים אין הכסף שייך להעבד א"כ מוכח מזה שאין אנו צריכים שהנותן יהי נחשב שלוחו של העבד, דהא לא שייך בכלל שיחשב שלוחו כיון שהכסף הוא של הנותן, רק שגם היכא שאין צריכים שיהי שלוחו אבל בכל זאת צריכים שיהי נחא ל"י כי אי אפשר להקנות לאדם דבר בעל כרחו. וע"ע לעיל באות ק"ג שהבאתי עוד מקורות בענין אם שייך שיחשב שליח היכא שהוא משתמש בכסף של עצמו (ולפי דברי הקצה"ח צ"ל שכוונת רש"י לעיל בדף ז' היא רק שהנותן נעשה שלוחו על האמירה, אבל לא על הנתינה כיון שהכסף הוא של הנותן).

מיהו הקצה"ח המשיך להקשות על זה מדברי הר"ף שהטעם שכסף ע"י אחרים מהני לפי רבנן גם שלא מדעתו של העבד הרי זה משום שזכות הוא לעבד לצאת לחירות וזכין לאדם שלא בפניו, וכוונת הקצה"ח היא משום דס"ל שזכי' היא מטעם שליחות אשר לפ"ז יוצא שכוונת הר"ף היא שבכסף ע"י אחרים הרי הנותן בגדר שלוחו של העבד.

ובספר קהלות יעקב כאן רצה לתרץ שהר"ף והרמב"ם סוברים שזכי' אינה מטעם שליחות. מיהו כבר הבאנו בהערה

לעיל בסמוך את דברי הגר"ח שגם לפ"ז הרי זה באמת סוג מסוים של שליחות.

ועכ"פ לא הבנתי למה כתב הקצה"ח רק שדברי הר"ף הם דלא כדבריו הלא בגוף דברי הגמ' מוכח דלא כדבריו, דהנה בגוף סוגיית הגמ' אמרינן שלפי רבנן כסף ע"י אחרים מהני גם שלא מדעתו משום שזכות הוא לעבד שיצא מתחת רבו לחירות וזכין לאדם שלא בפניו (והנה יש ראשונים שפירשו שבאמת לפי רבנן אין אנו צריכים את הטעם הזה שהרי אפילו אם הוי בגדר חוב אבל בכל זאת שאני כסף הואיל וקני ל"י בעל כרחי' מקני ל"י בעל כרחי' א"נ דשאני כסף שקבלת רבו גרמה לו וכדאמרינן בדעת רבי מאיר, אלא לרווחא דמילתא אמרו בגמ' את הטעם הנ"ל, והרי זה כאילו אמרו שאפילו אם לית לן הסברות של הואיל וקני ל"י בעל כרחי' וכו' הדין נותן שיועיל שלא מדעת העבד לפי רבנן כיון שהם סוברים שזכות הוא לו, מיהו באמת גם לפ"ז יוצא שעכ"פ גם הטעם של זכות הוא לו הרי הוא ג"כ טעם אמתי וא"כ צ"ע כהנ"ל למה לא הקשה הקצה"ח מגוף דברי הגמ').

רצה) בענין הסברא של הואיל וקני ל"י בע"כ מקני ל"י בע"כ, וכן הסברא של קבלת רבו גרמה לו.

הנה בסוגיין אמרינן שאביי סובר שכסף ע"י אחרים מהני בעל כרחו של העבד משום שהואיל וקני ל"י בע"כ מקני ל"י בע"כ, ורבא סובר שהטעם הוא משום שקבלת רבו גרמה לו, ולכאורה שני טעמים נפרדים הם. מיהו מהר"ן על המשנה משמע שגם רבא מודה

להטעם של אביי אלא שהוצרך לומר את הטעם של קבלת רבו גרמה לו כדי לתרץ למה גם בשטר לא אמרינן שהואיל וקני לי בע"כ מקני לי בע"כ, דלית לי תירוצו של אביי של האי שטרא לחוד והאי שטרא לחוד (דגם לעיל בדף ה' ע"א לית לי לרבא חילוק זה וכמו שהביא התוס' הרא"ש כאן), אבל עכ"פ גם הטעם של קבלת רבו גרמה לו אינו מספיק אלא צריכים גם את הטעם של הואיל וקני לי בע"כ מקני לי בע"כ, וצ"ב מה הוא הצירוף של שני הטעמים דאיך מהני הטעם של קבלת רבו גרמה לו כדי לפעול שהטעם של הואיל וקני לי בעל כרחו מקני לי בעל כרחו שייך רק בכסף אבל לא בשטר, וכן למה לא סגי בהטעם של קבלת רבו גרמה לו לחוד, וז"ל הר"ן, אפילו הכי כיון דקני לי רבו בעל כרחו בכסף מקנה לי נמי בעל כרחו אבל בשטר אינו נקנה (לעצמו מהאדון) ע"י אחרים שלא מדעתו כיון דחוב הוא לו, והיינו דתנן במתניתין בשטר ע"י עצמו כלומר ולא ע"י אחרים ומוקמינן לה בגמרא שלא מדעתו דאי מדעתו אפילו ע"י אחרים נמי נקנה בשטר, ואע"ג דבכסף נקנה (לעצמו מהאדון) ע"י אחרים אפילו שלא מדעתו דאי מדעתו אפילו בשטר נמי נקנה (לעצמו) ע"י אחרים מדעתו, הא אמרינן בגמ' דלא דמי כסף לשטר דכסף קבלת רבו גרמה לו ושטר קבלת אחרים גרמה לו כלומר דהיינו טעמא דבכסף ע"י אחרים אפילו שלא מדעתו משום דכסף שיוצא בו לחירות קבלת רבו גרמה לו שהרב מקבל המעות ולפיכך מוציאו לחירות וביד הרב לשחררו כל שעה שירצה אפילו בעל כרחו כי היכי דקני לי בעל כרחו, אבל חירות השטר קבלת אחרים גרמה לו ואין חבין

לאדם שלא מדעתו ולהכי לא מקני לי בעל כרחו דחוב הוא לו, ומש"ה אמר רבי מאיר דבשטר דוקא ע"י עצמו, ואע"ג דאין יד לעבד גיטו וידו באין כאחד עכ"ל.

ויש לבאר את דברי הר"ן ע"י שנקדים לבאר את דברי רש"י כאן שכתב שכיון שבכסף קבלת רבו גרמה לו, ממילא אין זה נקרא בכלל שהאחרים חבין להעבד, דלכאורה צ"ב למה אין זה נקרא שהם חבין להעבד הלא אם האדון יזכה בכסף מן ההפקר ויתכוין שע"י יצא העבד לחירות הלא בודאי לא מהני אלא צריכים בדוקא שאחרים יתנו להאדון, וא"כ שפיר יוצא שע"י נתינתם חבו להעבד.

וי"ל שכוונת הך סברא של קבלת רבו גרמה לו הרי היא שרק קבלת הרב נחשבת היא כעצם מעשה השחרור אבל לא נתינת האחרים, ונהי שצריכים שהאחרים יתנו להרב וכמו שביארנו אבל אין זה חלק מהשחרור, אלא הרי זה תנאי צדדי, דהיינו שקבלת הרב מהני בתנאי שקיבל את הכסף מאחרים שנתנו לו לשם כך, והרי זה בגדר הכשר ולא עצם מעשה השחרור עצמו, ומעתה בשלמא אם גם הנתינה היתה נחשבת חלק ממעשה השחרור אז הרי זה שפיר הי' נחשב שהאחרים חבין לו, אבל מכיון שאינה נחשבת חלק ממעשה השחרור אלא הרי זה נחשב רק בגדר הכשר אין זה נקרא שהם אלו שחבין לו.

גם יש לומר סברא אחרת בזה אבל מסופקני אם אפשר להכניסו ללשון רש"י, והיינו די"ל שלעולם הרי זה שפיר מיקרי שהאחרים חבין לו מכיון שאי אפשר בלעדם, רק שאעפ"כ לא נאמר על כגון זה ההלכה שאין חבין לאדם אלא בפניו, והיינו

משום דעיין ברש"י לעיל בסמוך כאן שפי' שזכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לו אלא בפניו פירושו הוא שהיכא דצריכים שיהי' שלוחו אז הרי הוא נעשה שלוחו גם שלא מדעתו אם מדובר לענין לעשות זכות, אבל לחובתו אינו נעשה שלוחו שלא מדעתו, וא"כ יוצא מדבריו דהיכא שאין אנו צריכים בכלל שיהי' נחשב שלוחו, אז הרי הוא יכול אפילו לחוב לו שלא מדעתו, וא"כ י"ל שבשלמא אם נתינת האחרים היתה נחשבת חלק מעצם מעשה השחרור, אז מכיון שהם עושים חלק מעצם מעשה השחרור, שפיר היינו צריכים שהם יהיו נחשבים שלוחו של העבד, והרי שלא מדעתו אי אפשר להם להחשב שלוחו כיון דהוי לחובתו, אבל מאחר שקבלת רבו גרמה לו ואין הם נחשבים כעושים חלק מעצם מעשה השחרור, א"כ תו לא צריכים שיהיו נחשבים שלוחו וממילא הרי הם שפיר יכולים לתת להאדון לשם שחרור אפילו שלא מדעתו של העבד.

ומעתה בדעת הר"ן י"ל דס"ל שלעולם גם היכא שלא צריכים שיהיו נחשבים שלוחו של העבד אכתי אי אפשר לחוב לו שלא מדעתו, והכלל של אין חבין לאדם אלא בפניו קאי גם על היכא שלא צריכים שיהי' נחשב שלוחו, דגם בכה"ג אי אפשר לחוב לאדם שלא מדעתו, ולכן ס"ל להר"ן שלא סגי בהסברא של קבלת רבו גרמה לו לחוד, כי הרי הוא סובר כדרכנו השני' שהרי זה שפיר נקרא שהם חבין לו, ואע"פ שאין נתינתם נחשבת חלק מגוף השחרור אבל בכל זאת ס"ל להר"ן שגם על כגון זה אמרינן שאין חבין לאדם שלא בפניו, ולכן צריכים גם את הסברא של הואיל וקני לי'

בעל כרחו מקני לי' בעל כרחו, אלא שגם בההיא לא סגי כי באמת איזה דמיון הוא זה שמכיון שקני לי' בעל כרחו מקני לי' בע"כ, הלא היכא שהוא מקני לי' בע"כ הרי צריכים שאלו שנותנים להאדון את הכסף יהיו נחשבים שלוחו של העבד שלא מדעתו והרי בהציור של קני לי' בעל כרחו לא מצינו כעין זה, וא"כ נהי שקני לי' בע"כ אבל מהיכא תיתי לומר שגם מקני לי' בע"כ הלא צריכים שהאחרים יהיו נחשבים שלוחו של העבד, ולזה מהני הסברא של רבא דס"ל לרבא שזהו באמת הטעם למה לא מהני ה"הואיל" גבי שטר, והיינו משום שגבי שטר צריכים אנו באמת שהאחרים יהיו נחשבים שלוחו של העבד משום שקבלתם הרי היא חלק מעצם מעשה השחרור, וא"כ מכיון שצריכים שיהיו נחשבים שלוחו של העבד לא מהני על זה ה"הואיל" כי גבי הציור של קני לי' בע"כ לא מצינו דבר זה, אבל בכסף שפיר י"ל שהואיל וקני לי' בע"כ מקני לי' בע"כ כי גבי כסף הנתינה של האחרים אינה נחשבת חלק מגוף מעשה השחרור, כי רק קבלת רבו גרמה לו, ולכן לא צריכים שהאחרים יהיו נחשבים שלוחו, וא"כ שפיר י"ל שהואיל וקני לי' בעל כרחו מקני לי' בעל כרחו כי לא צריכים בהציור של מקני יותר ממה שצריכים בהציור של קני דהא לא צריכים בהציור של מקני שהאחרים יהיו נחשבים שלוחו שלא מדעתו אשר נוכל להקשות שדבר זה לא מצינו בהציור של קני.

וע"ע בברכת שמואל בסי' י"א סק"ו בענין המחלוקת שבין אביי ורבא לפי הר"ן, וכתב בזה עוד בסוף סי' ט"ו שם.

וע"ע בהגהות פורת יוסף בסוף המס' כאן

שהעיר שמדברי הר"ן מבואר דס"ל שתירוצו של רבא אינו תירוץ חדש, אלא גם הוא מודה לטעמו של אביי, רק שבא לחלק חילוק אחר בין כסף לשטר.

רצו) בענין למה מהני כסף ע"י אחרים.

הנה ר"מ בהמשנה קאמר שעבד כנעני יוצא בכסף ע"י אחרים, ובגמרא מבואר שכוונתו היא גם שלא מדעת העבד, ואע"פ שר"מ סובר שחוב הוא לעבד שיצא מתחת יד רבו לחירות ותנינא שאין חבין לאדם שלא בפניו, אבל בכל זאת הרי זה מועיל, ואביי אמר שהטעם שזה מועיל הרי זה משום שכסף הואיל וקני לי' בע"כ מקני לי' בע"כ, ורבא קאמר משום שכסף קבלת רבו גרמה לו. ושוב מיייתנין מה שרבנן בהמשנה קאמרי שכסף מועיל ע"י עצמו ופרכינן וע"י אחרים לא, והא רבנן סברי שזכות הוא לעבד שיצא מתחת רבו לחירות והרי זכין לאדם שלא בפניו. והקשו הרמב"ן והרשב"א למה לא הקשו שכסף ע"י אחרים יועיל משום הסברות של אביי ורבא, והסברות ההן הרי הן עדיפות שהרי הן מועילות גם להיכא שהעבד עומד וצווח משא"כ לפי הטעם של זכות הוא לעבד הרי אם העבד עומד וצווח לא מהני זכיית האחרים (חוץ מלפי שיטת הרשב"א כאן בסוף דבריו דשפיר מהני עיי"ש בטעמו), ותירצו משום שא"א להקשות מן הסברות ההן על רבנן משום שאולי לא ס"ל לרבנן את הסברות ההן ומש"ה א"א להקשות אלא ממה שהם עצמם סוברים שזכות הוא לעבד וכו' וזכין

לאדם שלא בפניו (שהוא כלל מוסכם מהכל).

והנה שוב מסקינן שרבנן סוברים שבין כסף ובין שטר מהני בין ע"י אחרים ובין ע"י עצמו ופרכינן וליערבינהו וניתנינהו, והקשו הרמב"ן והרשב"א דנימא שלא ערבינהו משום שאין הדין שוה בשני הצדדים שהרי כסף ע"י אחרים מועיל גם בעל כרחו של העבד משום הסברות של אביי ורבא, אבל שטר ע"י אחרים אינו מועיל בעל כרחו, וא"כ אמאי לא אמרינן שהטעם למה לא עירבו רבנן את שני הדינים הרי זה משום שהם סוברים שבכסף הטעם הוא משום סברות אביי ורבא, ועיי"ש בתירוצם, וכן בק"נ אות נ' מה שהקשה על תירוצם.

ועכ"פ הרי"ף כתב שטעמם של רבנן בכסף ע"י אחרים הרי הוא באמת משום שהם סוברים שזכות הוא לעבד וזכין לאדם שלא בפניו, וכתב הפ"י בד"ה רבא אמר וכו' שהכרחו לומר כן הרי זה משום קושיית הגמ' של ניערבינהו וניתנינהו, דחזינן שהגמרא נקטה שטעמם של רבנן אינו משום סברות אביי ורבא. ובטעמא דמילתא כתב הפ"י שהטעם של קבלת רבו גרמה לו מהני רק לסלק את בעלותו של האדון אבל לא לעשותו ישראל דהא חוב הוא לעבד, וא"כ הרי זה מועיל רק כדי לסלק את בעלותו של האדון, רק שהטעם שסובר ר"מ שהעבד נעשה ישראל הרי זה משום שר"מ סובר שהמפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור, כלומר דכיון שפקע בעלותו של האדון, שוב בדרך ממילא פקע הדין עבד גם בנוגע לאיסורים*), ולפ"ז הרי זה מהני

לעיל באות רי"ג ששמואל סובר שהפקר מהני

(* ודברי הפ"י הם דלא כדברי הריטב"א שהבאתי

באמת גם אם העבד עומד וצווח, אבל אנן קי"ל דשפיר צריך גט שחרור, וכן אנן קי"ל כרבנן דמתניתין כאן דמהני כסף ע"י אחרים, ומשמע שאחרי הכסף אינו צריך גט שחרור, וא"כ מוכח שטעמייהו דרבנן הוא משום שזכות הוא לו והאחרים נעשים באמת שלוחו להוציאו לחירות לגמרי (ואם העבד עומד וצווח אין זה מועיל).

והנה האמרי משה בסי' כ"ד כתב ביאור אחר בהמחלוקת שבין ר"מ ורבנן בכסף ע"י אחרים אם הוא משום הסברות של אביי ורבא או משום שזכות הוא לעבד וזכין לאדם שלא בפניו, דעיין בתחילת הסי' שחקר אם יציאת עבד כנעני ע"י כסף מהני מדין שחרור כמו שטר, או האם הוא מדין קנין לעצמו דהיינו שהאדון מוכר את העבד לעצמו, דכמו שהוא יכול למוכרו לאחרים בכסף הה"נ שהוא יכול למוכרו לעצמו, ומאחר שהוא קנוי לעצמו הרי הוא ממילא בגדר בן חורין כי לא שייך עבדות לעצמו (ויש לעיין אם כן יהי' גם אם סוברים שמפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור). ובסק"ט הוכיח מדעת רבי מאיר דהוי מדין שחרור שהרי ר"מ סובר דמהני אע"פ שחוב הוא לו ופשיטא דהה"נ אם הוא עומד וצווח, וא"כ מוכח דהוי מדין שחרור כמו שטר, ואי אפשר לומר שהוא מדין מכירה, דהא אפילו אם נאמר בכל מכירה שקבלת המוכר גרמה, אבל בכל זאת הרי בודאי א"א להקנות להקונה בעל כרחו, או שלא מדעתו היכא שזה בגדר חוב (ודע שכוונת האמרי משה בהצד של שחרור אינה

שזה כמו מפקיר עבדו והרי הוא רק מסלק את בעלותו, אלא משמע שכוונתו היא שהוא עושהו בן חורין ממש ע"י חלות חדש של שחרור). ועוד כתב שיתכן שזהו הטעם למה סובר הרי"ף בדעת רבנן שהטעם שכסף ע"י אחרים מהני שלא מדעתו אינו משום שקבלת רבו גרמה לו אלא משום שזכות הוא לעבד שיצא מתחת רבו, והיינו משום דס"ל לרבנן דהוי באמת מדין מכירה אשר לפ"ז א"א לומר דמהני בעל כרחו, או שלא מדעתו אם סוברים שחוב הוא לו, ולכן מכיון דס"ל לרבנן שכסף מהני מדין מכירה שוב לא מספיק בהטעם של קבלת רבו גרמה לו אלא בע"כ צ"ל שהוא משום שזכות הוא לעבד אשר לפ"ז שפיר יכולים האחרים לפעול שהעבד יקנה את עצמו במכירה אפילו שלא מדעתו.

מיהו צ"ע דאם כל הטעם למה סובר הרי"ף שלפי רבנן לא אמרינן סברות אביי ורבא הרי זה משום שהגדר של יציאת כסף הוא גדר של מכירה א"כ הא גופא קשיא מנ"ל להרי"ף שכן סוברים רבנן הלא אולי הרי זה מדין שחרור וכמו שסובר רבי מאיר. ואפילו אם נאמר כהפ"י שמוכח מקושיית הגמ' של ניערבינהו וניתנינהו שלפי רבנן לא מהני הסברות של אביי ורבא אבל בכל זאת הא גופא צ"ע מנא ידעה הגמ' כן, ובשלמא לפי הפ"י הרי הקושיא מבוססת על מאי דקי"ל שהמפקיר עבדו צריך גט שחרור אבל לפי האמרי משה הלא אולי גם רבנן סוברים דהוי מדין שחרור.

שוב צידד האמרי משה בסק"י לומר

את הקנין איסור שיש לו על העבד, אלא דברי הפ"י הם כדברי הקצה"ח שהבאתי שם עיי"ש.

בדרך ישיר כדי להפקיע גם את חלק האיסור כמו חלק הממון והאדון הרי הוא מפקיר גם

שלעולם י"ל שלפי ר"מ הגדר של יציאת כסף הוא כמו חלות רגילה של העברת בעלות, רק דהא דמהני גם שלא מדעת העבד אע"פ שחוב הוא לו הרי זה משום דמהני רק לסלק את בעלותו של האדון ולא להקנות את העבד לעצמו, ושפיר שייך לעשות רק סילוק בעלותו של המוכר, והרי זה חלות רגילה של שינוי בעלות ולא חלות מחודשת של שחרור, והיינו משום שהגדר של החלות המחודשת של שחרור הוא שהאדון עצמו מחיל על העבד שם של ישראל בן חורין משא"כ הכא הרי הוא רק מוציאו מבעלותו, וצריכים להוסיף שאפילו אם סוברים שמפקיר עבדו יצא לחירות וצריך גט שחרור אבל הכא אינו צריך גט שחרור (ודלא כדרכו של הפ"י בדעת רבי מאיר) והיינו משום דקמ"ל קרא דוהפדה (ויקרא י"ט) דמיני' ילפינן יציאת כסף ע"י אחרים שזה גופא שסילק ראובן את בעלותו ע"י קבלת כסף הרי זה מהני להוציאו לחירות.

ועע"ש שם שהקשה האמרי משה דאם הוי גדר מחודש של שחרור א"כ איך ילפינן מיני' שגם בקידושין ומקח וממכר אין אנו צריכים שהקונה יתן את הכסף וכמו שאמר רבא לעיל בדף ז' שמהני מדין עבד כנעני גם בלי שהקונה יתן את הכסף, הלא אולי רק בע"כ הרי זה מועיל אבל לא בקנינים. ותי' שאפשר לומר שילפינן מעבד כנעני שכל היכא שצריכים שיתן מעות הרי זה מספיק גם אם אדם אחר נותן את המעות.

מיהו הגרא"ז כאן בהגהותיו על הרמב"ן כתב שהכרחם של הרי"ף והרמב"ם לומר שכסף ע"י אחרים מועיל לפי רבנן משום זכי' ולא משום שקבלת רבו גרמה לו הרי זה משום שלפי הטעם של קבלת רבו גרמה לו קשה על רבא לעיל בדף ז' איך הוא לומד קידושין ומקח וממכר מעבד כנעני הלא אין ראי' מעבד כנעני לקידושין משום שבעבד כנעני הרי הנתינה אינה בכלל חלק מעיקר המעשה אלא רק קבלת האדון חשיבא עיקר המעשה, כן אפשר להבין את קושייתו עיי"ש שסתם את דבריו.

ועל קושיא זו לא מספיק תירוצו של האמרי משה, שהרי תירוצו של האמרי משה מספיק רק על מה שהקשה שאם יציאת כסף הרי היא חלות מחודשת של שחרור א"כ מה הוא הראי' לחלות קני', דעל זה שפיר תי' שסובר רבא לעיל בדף ז' דשפיר אפשר ללמוד לכל היכא שצריכים שיתנו כסף שאין זה משנה מי הוא הנותן, אבל הגרא"ז הקשה שגבי שחרור יש סיבה חיובית לומר שלא צריכים שהקונה יתן והיינו משום שנתנית הכסף אינה חלק מעצם מעשה הקנין, וא"כ על זה אכתי לא תי' האמרי משה כלום.

והנה מדין עבד כנעני שהזכיר רבא לעיל בדף ז' כולל בתוכו שני חידושים חדא שאין אנו צריכים שהנותן יהי' שלוחו של הקונה*, ב', שאין אנו צריכים שהכסף יהי' של הקונה. ולכאורה נראה שהסברא הנ"ל שכתב הגרא"ז מהני רק לענין שלא נוכל

שהנותן יהי' שלוחו של הבעל בנוגע לאמירת הלשון של התקדשי וכמו שביארנו לעיל באות רצ"ד, ועיין שם שכתבנו גם דרך אחרת בביאור שיטת רש"י.

* ומה שהזכיר רש"י שם גבי קידושין ששפיר עשאו שליח הרי זה רק לענין קידושין, והיינו משום שבקידושין צריכים גם קיחת דברים, דהיינו האמיר של הרי את מקודשת לי, ולכן צריכים

רצז) גיטו וידו באין כאחד.

הנה בסוגיין מבואר שהטעם לומר דמהני שטר ע"י עצמו הרי הוא משום שגיטו וידו באין כאחד, ועיין בקצה"ח בסי' ר' סק"ה שהסיק שלא אמרינן באין כאחד אלא בגט אשה ושטר שחרור משום שבהני דוכתי אין אנו צריכים שהאשה והעבד יקנו את השטר אלא סגי במעשה נתינה לחוד וכדכתיב ונתן בידה, וכדחזינן מזה שהם מועילים גם בעל כרחם של האשה והעבד אע"פ שאין אדם קונה בעל כרחו, וא"כ בע"כ צ"ל שלא צריכים בהו קנין אלא סגי במעשה נתינה לחוד, ולכן רק התם אמרינן באין כאחד, אבל היכא שצריכים שהוא יקנה את השטר התם לא אמרינן באין כאחד, וכגון היכא שהוא רוצה להקנות בית להלוקח ע"י שהוא זורק את השטר מכירה לתוך הבית, דגם שם אי אפשר להלוקח לקנות את השטר בקנין חצר לפני שקנה את הבית, וכן אינו קונה את הבית עד שיקנה את השטר, וכתב הקצה"ח שהתם לא נגיד שביתו ושטרו באין כאחד.

והנה סברתו של הקצה"ח לא ברירא למה רק היכא שמספיק במעשה נתינה אמרינן באין כאחד.

ועוד דאם נאמר שסגי בעבד ואשה במעשה נתינה ושלא צריכים קנין א"כ בכלל אין שום צורך לחדש שגיטו וידו באין כאחד אלא גם בלא זה הרי הדין נותן שיועיל, דבשלמא אם היינו צריכים שהעבד יקנה את השטר מרבו א"כ אז ה"י קשה באמת איך הוא יכול לקנות מרבו הלא יד עבד כיד רבו, ובהכרח היינו צריכים לומר שגיטו וידו באין כאחד, אבל מאחר דסגי במעשה נתינה לחוד א"כ לא קשה מידי, כי נהי שמה שקנה עבד

ללמוד מעבד כנעני שגם בשאר קנינים אין אנו צריכים שהנותן יהי' שלוחו של הקונה, דבזה שפיר יש לחלק שאולי רק בעבד כנעני לא קפדינן על זה משום שבכלל אין הנתינה נחשבת חלק מעיקר המעשה אלא רק קבלת רבו גרמה לו, אבל בנוגע לאם צריכים שהכסף יהי' של הקונה שפיר יש ללמוד מעבד כנעני דלא צריכים שהכסף יהי' של הקונה, דהא לענין זה אין נראה שום סברא לחלק, והיינו משום שנהי שגבי עבד כנעני אין הנתינה נחשבת חלק מעיקר המעשה אבל בכל זאת למה דבר זה ישמש כטעם לומר שלא צריכים שהכסף יהי' של הקונה יותר מהיכא שהנתינה היא שפיר חלק מעיקר המעשה, והרי גם בעבד כנעני הרי זה ברור שאם האדון יזכה בכסף מהפקר בדעה שהעבד יצא ע"י לחירות אין העבד משתחרר, ורק בענין אם צריכים שהקונה יהי' נחשב זה שעושה את המעשה ע"י שליחות, רק לענין זה יש סברא לחלק ולומר דהיכא שאין הנתינה נחשבת חלק מעיקר המעשה לא קפדינן על מי הוא זה שעושה את הנתינה.

מיהו עיין בחמדת שלמה בע"ב בד"ה עי' בהר"ן וכו' שהקשה בדרך אחרת, והיינו שאולי רק בעבד מהני כשאין הכסף של העבד כי מה שמתרחש בכסף ע"י אחרים הוא רק סילוק האדון (וכדרכו של הפ"י ברבי מאיר) ושוב העבד ממילא יוצא לחירות משום שאינו צריך גט שחרור, אבל בקידושין שהאיש קונה קנין קידושין ע"י הכסף אולי צריך הכסף להיות שלו, הרי שהוא רוצה לחלק גם בנוגע לאם צריכים שהכסף יהי' של הקונה.

קנה רבו, ויד עבד כיד רבו, אבל הלא גופו של העבד אינו נחשב גופו של הרב אלא הרי זה גוף אחר, וא"כ שפיר יש כאן מעשה נתינה להעבד ולמה צריכים לומר חידוש דין של באין כאחד.

מיהו שו"ר בריטב"א להלן בע"ב בד"ה והנכון ובר"ה ורבי אליעזר וכו' שכתב שכגוף אחד דמי, וצ"ע.

שו"ר באמרי משה בסי' כ"ה סק"ו שהבין שכוונת הקצה"ח היא באמת להסברא הנ"ל שכתבנו דאין כאן חלות מיוחד של באין כאחד וז"ל, והנראה דזה החילוק בין שטר קנין לגט, דבשטר קנין אמרינן דע"י מה שהקונה זוכה מקודם השטר, נקנה הדבר הנקנה להלוקח, וקנין השטר הוא ע"כ רגע קודם מקניית הדבר הנקנה, ועל כן לא שייך בזה גיטו וידו באין כאחד, דהרי ע"כ צריכים אנו להתחיל מקודם בקניית השטר, וזה אי אפשר כל זמן שאין לו יד לזכות, אבל בגט אין מכוין התורה מפני שהיא קונה הגט על כן נפקעת רשותו, דהעיקר היא הנתינה לחוד לידה וברגע זו שמקבלה היא מתגרשת, ועל זה שייך גיטו וידו באין כאחד, היינו כיון דנותן לידה הגט או ליד עבד הגט שחרור, ברגע זו שמקבל הגט שחרור משתחרר, ובאין כאחד הנתינה והשחרור, וממילא דקונה ג"כ הגט שחרור או הגט אשה אף שהוא בעל כרחו, אבל בשטר קנין שצריכים להתחיל מקודם בקניית השטר ל"ש גיטו וידו באין כאחד דכל זמן שאינו משוחרר אין לו יד לקנות השטר וכו' עכ"ל.

ועי' בחזו"א בסי' קמ"ח על הגמרא כאן שסובר את הסברא הנ"ל שכתבתי שלענין ליחשב מעשה נתינה אין אנו צריכים חלות מחודשת של באין כאחד, אלא שהחזו"א

שם אזיל דשפיר צריכים שהעבד גם יזכה בהגט, ולעולם תרתי בעינן דהיינו גם נתינה וגם זכי', דעיי"ש שהביא את דברי הירושלמי בפ"ז דגיטין שאפשר ליתן שחרור לעבדו על מנת שיחול לאחר שלשים יום וכן את הברייתא בגיטין דף מ"ג ע"ב דתניא שם דין זה, ודן שם החזו"א איך זוכה העבד בהשטר מיד האדון דהא כיון שהוא נשאר עכשיו עבד הרי א"א לומר שגיטו וידו באין כאחד, וא"כ כשמגיע לאחר שלשים הרי זה בגדר טלי גיטך מעל גבי קרקע, דהא כיון שהוא מונח אצל העבד אין כאן מעשה נתינה מהאדון להעבד. ורצה לתרץ שעל ידי מה שהוא נותנו עכשיו להעבד שפיר יש כאן מעשה נתינה אע"פ שהוא נשאר עכשיו עבד (והיינו כמו שביארנו שאע"פ שהוא נשאר עבד, שפיר שייך מעשה נתינה ואין צריכים לומר בשביל זה שיש חלות מחודשת של באין כאחד), וממילא אין כאן חסרון של טלי גיטך מעל גבי קרקע, ואח"כ כשמגיע הזמן של שלשים הרי הוא יכול לזכות מכח שגיטו וידו באין כאחד, וא"כ שפיר יש כאן בין נתינה ובין זכי'.

ושוב צידד לומר שהיכא שהוא משתחרר לאחר ל' אולי צריכים שהאדון יזכה להעבד את השטר עכשיו ע"י אחרים דע"י שהם נעשים שלוחו שפיר יש כאן מעשה נתינה (בדבריו אלו הרי הוא נוקט שבאמת לא שייך לעשות להעבד עצמו מעשה נתינה, בלי להגיד שגיטו וידו באין כאחד).

ושוב כתב וז"ל, ולמש"כ לעיל סי' קמ"ז בסוגיא מ"ב א', דגיטו וידו באין כאחד היינו שיש לו יד למקני נפשו, אפשר דיש לו יד למחשב קבלה אף שנשאר עדיין עבד. ומיהו משמע דלא נאמר אלא בזמן שמשתחרר

נמי לא מצי משוי. והנה לפי הצד שאינו יכול לעשות שליח צריכים להסביר למה מהני שטר ע"י אחרים.

וי"ל דהא דמהני הרי זה מדין זכי' וזכי' אינה מטעם שליחות. מיהו הברכת שמואל בסי' י' סק"ג הביא בשם הגר"ח שגם אלו שסוברים שזכי' אינה מטעם שליחות הרי הם מודים שזכי' היא ביסודה חלות דין של שליחות, רק שכוונתם היא שאינה הדין הרגיל של שליחות הלמד מקרא דגם אתם (גם לרבות שלוחכם) אלא הרי זה דין חדש של שליחות הלמד מקרא דזכי', ומש"ה בהסוג הזה של שליחות לא מיפסלי כל הני שממעטים אותם מקרא דגם אתם (וע"י עוד בדבריו בסי' ט"ו סק"ד). ולפ"ז לכאורה אי אפשר לומר כהדרך הנ"ל שכסף ע"י אחרים מהני מדין זכי' משום שזכי' אינה מטעם שליחות, דהא גם לפ"ז הרי היא ביסודה דין של שליחות וא"כ אכתי קאים בדוכתי' שכל מידי דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי.

ברם באמת הרי זה תלוי במהותו של הדין הזה שכל מידי דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי, והיינו משום שאם הפסול הזה הרי הוא מצד הסברא, דהיינו שסברא היא שכל מה שהוא עצמו אינו יכול לעשות הה"נ שאי אפשר שיהי' לו שליח על זה, א"כ הוא הדין שזה צריך לנהוג גם בהשליחות המחודשת של זכי', אבל אם הטעם למה אמרינן שכל מידי דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי אינו מצד הסברא, אלא הרי זה משום דהכי ילפינן מכן תרימו גם אתם, משום דמשמע דאיירי באופן שגם הוא עצמו יכול לתרום, א"כ לפ"ז הדין נותן שהשליחות המחודשת של

עכשיו עכ"ל. הרי שצידד לומר שבאמת הכוונה בגיטו וידו באין כאחד אינה לחלות מחודשת של באין כאחד אלא הכוונה היא שלענין לזכות בעצמו שפיר יש לו יד ולענין זה לא סילקה התורה את ידו ולא אמרינן לענין זה שיד עבד כיד רבו.

וע"ע בקובץ שיעורים כאן באות ק"מ עוד ביאור בכוונת הגמרא בגיטו וידו באין כאחד אשר גם לדבריו אין הכוונה לחלות מחודשת של באין כאחד וכמו שהי' נראה מפשטות הלשון.

ועיין עוד בקו"ש כאן באות קל"ח שכתב שאין הדבר פשוט כל כך שבגט אשה ושחרור עבד סגי במעשה נתינה לחוד ושלא צריכים קנין ושיש ראיות להיפך (וע"י בירושלמי בפ"ו דגיטין ה"א דאמרינן תמן התורה זיכת אותה בגיטה. וע"ע בגיטין דף כ' ודף ע"ה דאמרינן שאם אמר הרי את מגורשת והנייר שלי אינה מגורשת ופירש"י משום שאין זה נקרא ונתן אלא אותיות פורחות באויר, הרי שפירושו של ונתן הוא זכי').

דף כ"ג ע"ב

רחצ) בעי רבה לר"ש בן אלעזר עבד כנעני מהו שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו.

עיין בגמרא כאן דבעי רבה עבד כנעני מהו שיעשה שליח לקבל גיטו מיד רבו, כיון דגמר לה לה מאשה כאשה, או דלמא אשה דאיהו מצי מקבלת גיטה שליח נמי מצי משויא, עבד דאיהו לא מקבל גיטי' שליח

זכי' תנהוג אפילו אם איהו לא מצי עביד כיון שלא פסלינן בשליחות זו כל הני שממועטים מהדרשה של גם אתם.

גם י"ל שלפי הצד ששליחות לא מהני, הטעם למה מהני שטר ע"י אחרים אינו מטעם זכי' אלא לעולם גם זכי' הרי היא מטעם שליחות (א"נ כהגר"ח, ונוסיף שהפסול של איהו לא מצי עביד הרי הוא מצד הסברא לחוד), אלא הטעם הוא משום דהכא חידשה התורה שיכולים אחרים לפעול בשבילו גם בלי שליחות וזכי', וכן אפילו אם חשיב לחובתו, ודלא כהסוגיא בע"א, וכן ביאר המהר"ם כאן שי"ל שאזלינן כאן דלא כהסוגיא בע"א אלא אזלינן ששטר יועיל גם בעל כרחו משום שגם בשטר אמרינן שהואיל וקני לי' בעל כרחו מקני לי' בע"כ. ולפי הדרך הזה הרי זה מועיל אפילו בעומד וצווח.

והנה תוס' בד"ה מהו וכו' בפירושם השני אזלי שאם שליחות לא מהני הה"נ שזכי' לא מהני. וי"ל דהיינו משום דאזלי בהפירוש הזה שזכי' הרי היא מטעם שליחות (א"נ אפילו אם אינה מטעם שליחות אבל ס"ל כגדרו של הגר"ח שגם לפ"ז הרי היא ביסודה דין של שליחות וס"ל שגם בהדין הזה של שליחות יש חסרון של איהו לא מצי עביד וכמו שביארנו), ולכן כתבו תוס' שלפי הצד ששליחות לא מהני, אז מה ששטר מועיל ע"י אחרים הרי זה גם בלא הדין של זכי', אלא אפילו אם השחרור נחשב כחוב וכן אפילו אם הוא עומד וצווח הרי הוא יכול לקבל בשביל העבד.

ולפי הצד בגמ' ששליחות שפיר מועיל ס"ל לתוס' בפירושם השני שאם השחרור

נחשב חוב אין זה מועיל שלא מדעתו וכל שכן שאינו מועיל אם הוא עומד וצווח. ובדרכם הראשון משמע דאזלי תוס' שלפי שני הצדדים עומד וצווח לא מהני, והיינו משום שאם שליחות לא מהני אז הטעם למה מועיל שטר ע"י אחרים הרי זה משום זכי' (ובעומד וצווח אינו מועיל), ואזלי תוס' שזכי' אינה מטעם שליחות (א"נ דאזלי תוס' כהגר"ח שלעולם הרי זה שפיר בגדר חלות דין של שליחות רק לא השליחות של פרשת אתם גם אתם ואזלי תוס' שבהסוג הזה של שליחות לא נאמר החסרון של איהו לא מצי עביד).

ובדרך זה נוקטים תוס' שלפי שני הצדדים של האיבעיא מהני זכי', רק הנפקא מינה בין הצדדים הוא שלפי הצד ששליחות לא מהני א"כ אם הוא עשאו שליח הרי זה מקלקל ואינו יוצא לחירות מדין זכי'. ויש לעיין למה הוצרכו תוס' לומר בדרך זה שגם לפי הצד ששליחות מהני גם זכי' מהני, הלא י"ל שבאמת אינה מועלת משום דילפינן לה לה מאשה ובאשה צריכים שליחות דוקא ולא מהני שם זכי' משום שחוב הוא לאשה להתגרש. ברם נר"פ שאדרבה מכיון שכל הטעם למה זכי' אינה מועלת באשה הרי זה משום שלא זכות הוא לה א"כ הרי זה מחייב שבעבד שפיר תועיל זכי' כיון שזכות הוא לו, דאל"כ הרי אדרבה מעתה יוצא שעבד אינו שוה לאשה כיון שגבי אשה זכי' היתה שפיר מועלת אילו הי' בגדר זכות.

רצ"ט) משמעות לשון רש"י בביאור האיבעיא.

והנה מעתה יש לעיין בענין אם יש משמעות מלשון רש"י כאן לאחד מהדרכים

הנ"ל שכתבו תוס'. ועיין בלשון רש"י שכתב וז"ל, כאשר דמי ועושה שליח וכו' והיינו דקאמר על ידי אחרים. או דלמא וכו', וע"י אחרים דקאמר, שיזכה לו רבו גיטו ע"י אחרים והם (לכאורה כן צ"ל) עושים שלא מדעתו עכ"ל. ומשמע שכוונת רש"י היא לומר שאם שליחות לא מהני אז הכוונה בעל ידי אחרים הרי היא מדין זכין לאדם שלא בפניו וקא אזיל רש"י שזכות היא לעבד, וס"ל לרש"י שהדין של זכי' מועיל אפילו אם שליחות לא מהני והיינו משום דקאזיל שזכי' אינה מטעם שליחות*). ונראה עוד שלפ"ז בודאי הדין של זכין לאדם מועיל גם לפי הצד ששליחות שפיר מהני וכמו שביארנו בדעת תוס', דהא דין מוסכם הוא שזכין לאדם שלא בפניו, וא"כ הנפ"מ בין צדדי האיבעיא הוא שאם שליחות לא מהני אז אם עשאו שליח הרי זה מקלקל וכמו שביארו תוס'.

ולפי הדרך הנ"ל צ"ל שמה שכתב רש"י בתחילת דבריו "והיינו דקאמר ע"י אחרים" כוונתו היא שהיינו נמי דקאמר ע"י אחרים, כלומר שע"י אחרים כולל גם שליחות (וכן צידד הע"י לפרש בכוונתו), אבל אין כוונתו לומר שזה כולל דוקא שליחות אלא לעולם הה"נ שזה כולל זכי' כמו לפי הצד השני ששליחות לא מהני.

מיהו התוס' הרא"ש כאן כתב שמרש"י משמע כהדרך השני של תוס', ולכאורה כתב כן משום שהבין שמה שכתב רש"י "והיינו

דקאמר ע"י אחרים" כוונתו בזה היא לומר שרק שליחות לחוד מועיל אבל לא דבר אחר, והרי הדין נותן שזכי' בודאי תועיל דהא דין מוסכם הוא שזכין לאדם שלא בפניו, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת רש"י היא לומר שרק שליחות מהני משום דאזיל שחוב הוא לעבד. ולפי זה יוצא שלפי הצד השני של האיבעיא ע"י אחרים מהני גם בלא שליחות ואפילו אם חוב הוא לעבד וכן אפילו עומד וצווח וכהדרך השני של תוס'. ועי' בע"י שציידד כהנ"ל בכוונת רש"י במש"כ "והיינו דקאמר ע"י אחרים".

מיהו אם נאמר שרש"י סובר כהדרך השני של תוס' א"כ הי' לו לרש"י להדגיש שלפי הצד השני גם אם הוא עומד וצווח הרי זה מועיל, וכן גם סתמא אפילו אם סוברים שחוב הוא לעבד (ועי' בע"י שכתב וז"ל, ומדלא הזכיר [רש"י] בסוף דבריו אפילו עומד וצווח כמו שכתבו תוס' נראה דלא ס"ל כפי' השני שכתבו תוס', ובדוחק נראה דס"ל כפי' השני וס"ל כדעת אחרים שכתבתי בשם הר"ן דלא מהני עומד וצווח בחלוקת שטר עכ"ל, ולא הבנתי דבריו דהא השיטה ההיא סוברת שסתמא מהני משום שזכות הוא לעבד וזכין לאדם שלא בפניו, והרי דרכם השני של תוס' לא אזיל כן דהא אם זכות הוא לעבד הרי זה מהני לפי שני הצדדים של הגמ' ומיבעיא לה להגמ' שאולי שליחות מקלקל וכהדרך הראשון של תוס').

והברכת שמואל בסי' י"א סק"א כתב

שליחות הלמד מקרא דגם אתם, אלא הרי הוא דין מחודש של שליחות הלמד מקרא דזכי', וא"כ י"ל שבאותו דין מחודש של שליחות לא מפריע מה שאיהו לא מצי עביד וכמו שביארנו כאן.

(* ואע"פ שמדבריו לעיל בע"א בד"ה תנינא אין חבין וכו' מבואר שזכי' הוא שפיר מטעם שליחות וכמו שהערנו שם, אבל כבר ביארנו שם שיכול להיות דס"ל כביאורו של הגר"ח שאינו אותו דין

ששני הדרכים נכללים בלשון רש"י. ונראה דהיינו משום שהוא גורס כהגירסא שלפנינו ברש"י דהיינו שע"י אחרים דקאמר היינו "שיזכה לו רבו גיטו ע"י אחרים או הם עושים שלא מדעתו", דהיינו שרש"י מזכיר כאן ב' דרכים, חדא שאם שליחות לא מהני הרי הוא משתחרר ע"י זכי' כי זכות היא לעבד, וזה מהני באמת גם לפי הצד הראשון של האיבעיא, רק שהצד הראשון סובר ששליחות מקלקלקת, ושוב הזכיר רש"י את דרכם השני של תוס' שלפי הצד ששליחות לא מהני אז ע"י אחרים הוא באמת שלא מדעתו ואפילו באופן שלא מיקרי זכי', דהיינו בעומד וצווח, או בסתמא אם חוב הוא לעבד, ולפי הצד ששליחות שפיר מועלת אז צריכים אנו דוקא שליחות.

(ש) או דלמא עבד דאיהו לא מצי מקבל גיטי' שליח נמי לא מצי משוי'.

יש לעיין בהך דין של כל דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי האם זה דבר של סברא, דסברא היא שאם איהו לא מצי עביד הה"נ שא"א שיעשה שליח, או האם אינה בגדר סברא פשוטה אלא דהכי ילפינן מכן תרימו גם אתם (שהוא הפסוק של שליחות) דילפינן שצריכים שגם המשלח יוכל לעשות כמו התם בהפסוק של גם אתם דמשמע שגם המשלח יכול לתרום דהא כן היא הפשטות של כן תרימו גם אתם, והרי זה בגדר גזירת הכתוב וכעין מה שממעטים משם שאין קטן נעשה שליח, דהוא הדין דילפינן משם דבעינן שהוא עצמו יוכל לעשות ואם אינו יכול לעשות הרי זה גופא פוסל את השליחות.

והנה יש נפ"מ בהצדדים הנ"ל בפשט הסוגיא כאן, דהנה מדברי תוס' כאן משמע שבדרכם הראשון הרי הם נוקטים שלפי שני הצדדים עומד וצווח לא מהני, והיינו משום שלפי הצד ששליחות לא מהני אז ע"י אחרים פירושו הוא ע"י זכי' משום שזכות הוא לעבד וזכין לאדם שלא בפניו, וכתבו הראשונים כאן דס"ל להך דרך שזכי' אינה מטעם שליחות ומש"ה אע"פ ששליחות לא מהני אבל זכי' שפיר מהני. והנה הברכת שמואל בסי' י' סק"ג הביא בשם הגר"ח שגם לפי הצד שזכי' אינה מטעם שליחות הרי היא ג"כ נחשבת ביסודה חלות דין של שליחות, רק שהכוונה היא שאינה הדין של שליחות הלמד מקרא דאתם גם אתם, אלא הרי היא סוג אחר של שליחות הלמד מהפסוק של זכי', וממילא כל אלו שפסולים לשליחות מקרא דגם אתם, אכתי כשרים הם לשליחות זו של זכי' (וע"ע בסי' ט"ו סק"ד מה שכתב עוד בענין זה), ומעתה יש לעיין אם שייך לומר לפ"ז כדרכם של תוס' שזכי' מועלת אפילו לפי הצד ששליחות אינה מועלת, ונראה שזה תלוי בהנ"ל, והיינו משום שאם החסרון של איהו לא מצי עביד וכו' הרי הוא מצד הסברא, א"כ כמו שדבר זה נחשב חסרון בהשליחות שלמד מקרא דגם אתם, הה"נ שדבר זה צריך להיות נחשב חסרון גם בהשליחות שלמד מקרא דזכי', וא"כ כמו ששליחות לא מהני מהאי טעמא, הה"נ לזכי', ולא נוכל לומר כביאורם של תוס' שאפילו לפי הצד ששליחות לא מהני אבל מ"מ זכי' שפיר מהני משום שזכי' אינה מדין שליחות, דהא גם לפ"ז הרי היא ביסודה דין של שליחות ויש כאן החסרון של איהו לא מצי עביד, אבל לפי הצד השני

שהחסרון של איהו לא מצי עביד אינו בגדר סברא פשוטה, אלא הרי זה למד מקרא דגם אתם, א"כ לפ"ז יוצא שהוא חסרון רק בהשליחות שלמד מקרא דגם אתם, אבל לא בהשליחות שלמד מקרא דזכי, וא"כ שפיר י"ל כביאורם של תוס' שגם לפי הצד השליחות לא מהני, זכי שפיר מהני, ואפילו לפי דרכו של הגר"ח שגם אז נקטינן שהרי היא ביסודה חלות דין של שליחות.

ולכאורה יש להוכיח שהחסרון של איהו לא מצי עביד אינו בגדר סברא פשוטה מעצם סוגיית הגמ' כאן, שהרי בגמרא אמרינן שהצד לומר ששליחות שפיר מהני ושאינן כאן חסרון של איהו לא מצי עביד וכו' הרי זה משום שלומדים מלה לה מאשה ששליחות שפיר מהני. ולכאורה צ"ע דאם הכלל של כל מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' הרי היא סברא פשוטה, מה מהני הג"ש הלא הדבר הוא בלתי אפשרי שיהי' לו שליח היכא שהוא עצמו אינו יכול לעשות את הדבר, ואם בכלל לא ס"ל להצד ההוא את הסברא הנ"ל א"כ למה צריכים ללמוד מלה לה מאשה הלא גם בלא ג"ש בודאי נוהג כאן דין שליחות כמו בכל התורה כולה ולמה צריכים ילפותא לכך, וא"כ בע"כ צ"ל שהכלל של כל מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' אינו בגדר סברא פשוטה אלא הרי זה בגדר ילפותא, ומש"ה שפיר י"ל שמלה לה מאשה מרבינן שגבי גט שחרור לא נוהג דין זה כיון שנקטינן שהג"ש קאי גם על הדין של עושה שליח, וא"כ מוכח לכאורה שלכה"פ הצד הראשון של הגמרא סוברת שאינה בגדר סברא פשוטה וכהנ"ל.

והנה עיין בחמדת שלמה כאן בד"ה שם גמ' כיון דגמר וכו' שהקשה על הצד

שמועיל שליח משום דילפינן לה לה מאשה, דהנה חזינן שאע"פ שמשכחת לה שאשה תתגרש על ידי עצמה אבל בכל זאת לא משכחת לה שעבד ישתחרר בשטר ע"י עצמו לפי ר"ש בן אלעזר, וא"כ למה לא נאמר שאע"פ שאשה מתגרשת ע"י שליח אבל בכל זאת עבד אינו משתחרר ע"י שליח, ולמה מוכרחים אנו לומר שכמו שאשה מתגרשת ע"י שליח הה"נ לעבד הלא חזינן מהציוור של ע"י עצמו שאינו מוכרח שעבד יהי' כמו אשה, ואם מוכרחים אנו ללכת נגד הסברא של איהו לא מצי עביד ולומר שהוא שפיר יכול לעשות שליח כדי לקיים את הג"ש של לה לה גם לענין שטר שחרור, א"כ הה"נ שנלך נגד הסברא של מה שקנה עבד קנה רבו כדי לקיים את הג"ש ולומר שהוא משתחרר ע"י עצמו כמו שאשה מתגרשת ע"י עצמה, ע"כ קושיית החמדת שלמה בביאור קצת.

מיהו לפי הצד שכתבנו שהדין של כל דאיהו לא מצי עביד וכו' אינו בגדר סברא פשוטה, אלא הרי הוא בגדר הלכה הלמדה מקרא דגם אתם א"כ לק"מ, כי י"ל שלענין שישתחרר העבד ע"י עצמו א"א ללמוד לה לה מאשה ולומר שהוא משתחרר ע"י עצמו כי אין אפשרות לזה מצד הסברא דהא אין לו יד ומה שקנה עבד קנה רבו, אבל בנוגע לע"י אחרים הרי הטעם למה היינו אומרים שעבד אינו יכול לעשות שליח אינו משום שמצד הסברא לא שייך דבר כזה, אלא משום דילפינן מקרא דגם אתם שצריכים שיהי' בגדר "איהו מצי עביד", וא"כ על זה שפיר יש לומר שילפינן מג"ש דלה לה שגבי שחרור לא צריכים כן.

ועכ"פ כל דברינו הנ"ל הרי הם רק לפי

דרכם הראשון של תוס', דהנה לפי דרכם הראשון של תוס' יוצא שהצד השני של הגמ' סובר ששליחות לא מהני אלא רק זכי' לחוד מהני משום שאינה מטעם שליחות, והצד הראשון של הגמ' סובר שלא רק זכי' מהני כמו בכל התורה כולה שזכין לאדם שלא בפניו, אלא גם שליחות מהני, דלפ"ז יוצא שמאי דאמרינן שהצד הראשון של הגמ' דורש מלה לה מאשה הכוונה בזה היא שהצד הראשון סובר שהטעם שגם שליחות מהני הרי זה מלה לה מאשה, והתפקיד בהגמ' של לה לה מאשה הרי זה כדי לרבות שליחות, וא"כ לפ"ז שפיר מוכח שהסברא של כל מידי דאיהו וכו' הרי זה בגדר ילפותא ולא בגדר סברא פשוטה כי אילו היתה בגדר סברא פשוטה לא הי' שייך לרבות מג"ש וכמו שביארנו*), אבל הדרך השני של תוס' סובר שלפי הצד השני של הגמרא מהני קבלת אחרים אפילו אם העבד עומד וצווח, והצד הראשון סובר שרק שליחות מהני (וכן זכי' משום שהיא מטעם שליחות), וכתבו תוס' בתוך לשונם בדרכם השני שאת הדבר הזה שצריכים שליחות (או זכי') ושעומד וצווח לא מהני ילפינן מלה לה מאשה, וא"כ לפ"ז לעולם י"ל שהצד השני של הגמ' סובר שהכלל של כל דאיהו לא מצי עביד וכו' הרי זה סברא פשוטה ולא הלכה הלמדה מגם אתם, והצד הראשון סובר ששליחות מהני משום דלית לי' בכלל להצד הראשון סברא זו, ובאמת גם בלא ללמוד מלה לה מאשה הי' הצד הראשון סובר ששליחות מהני, רק שהוצרך הצד

הראשון ללמוד מלה לה מאשה שצריכים בדוקא שליחות (או זכי') ושעומד וצווח לא מהני וכמו שכתבו תוס' בלשונם וכהנ"ל.

והנה בגמ' פרכינן שלפי הצד הראשון שסובר שלא אמרינן את הכלל של כל מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' א"כ גם בכהנים הי' צריך להיות כן, ולכאורה צ"ע על זה לאור מה שביארנו לעיל בדרכם הראשון של תוס', שהרי ביארנו שלעולם גם הצד הראשון של הגמ' מודה שהי' בדין לומר את הכלל הנ"ל וללמוד כן מהפסוק של אתם גם אתם, רק דס"ל שאתי לה לה מאשה למימר שלא נילף כן, וא"כ לפ"ז אכתי יוצא שבכהנים שפיר נאמר את הכלל הנ"ל, ולק"מ קושיית הש"ס. מיהו י"ל בפשיטות דסברה הגמ' שמאחר שגילתה לנו התורה מלה לה מאשה שלא אמרינן את הכלל הנ"ל גבי שחרור א"כ מעתה בדין הוא שנילף כן לכל מקום. וכעין זה מבואר בחמדת שלמה כאן בד"ה אלא הא דאמר ר"ה עיי"ש ביתר דבריו. ברם אכתי צ"ע דמהיכא תיתי ללמוד שאר מקומות משחרור יותר מתרומה.

והנה הגמ' תירצה דשאני גבי כהנים שאין אנו שייכים בעבודה כלל, אבל עבד שפיר שייך בתורת קבלת גט שחרור שהרי חזינן שהוא יכול לקבל גט שחרור של חבירו מיד רבו של חבירו, ויש לעיין בחילוק זה שחילקה הגמ' לאור שני הביאורים שכתבתי באיהו לא מצי עביד.

ונראה שאם נאמר כמו הצד שהדין של כל מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' הרי היא בגדר סברא פשוטה דאי אפשר שיהי' לו

* ואם בכלל לא סבירא לי' להצד ההוא את הסברא הנ"ל, א"כ למה צריכים ללמוד מלה לה

מאשה, הלא גם בלא גזירה שוה בודאי נוהג כאן דין שליחות כמו בכל מקום וכמו שביארנו.

שכל מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' הרי זה מצד הסברא א"כ לפ"ז לא נראה שיועיל סתם מה שבעלמא יש ציור שהוא שפיר יכול לעשות, כיון שבציור זה אינו יכול לעשות, דהא הסברא הנ"ל מחייבת שהציור הזה שלפנינו יהי' בגדר איהו מצי עביד, ולכן הוצרכנו לבאר לעיל שכוונת הת"י היא משום דהוי רק מצד חסרון במציאות).

(שא) עבד דאיהו לא מקבל גיטי שליח נמי לא מצי משוי.

הנה מתוס' משמע שבדרכם הראשון נקטו שלפ"ז יצויר לפי ר"ש בן אלעזר שטר ע"י אחרים באופן שזוכים בשבילו על פי הדין של זכין לאדם שלא בפניו, וביארו הראשונים דהיינו משום דאזלינן שזכי' אינה מטעם שליחות ולכן אע"פ ששליחות לא מהני לפי הצד הזה אבל בכל זאת זכי' שפיר מועלת. מיהו עיין בר"ן בריש פרק האיש מקדש בסוף דף ט"ז שבריי"ף שנקט שאפילו אם זכי' הוי שפיר מטעם שליחות, אבל בכל זאת י"ל שזכי' מהני אע"פ ששליחות לא מהני, דעיי"ש שרצה להוכיח מכאן שזכי' אינה מטעם שליחות וכהנ"ל דמשום כך מועלת זכי' ע"י אחרים אפילו לפי הצד ששליחות לא מהני, ושוב דחה שמה שזכי' מועלת הרי זה אתי שפיר אפילו אם זכי' היא שפיר מטעם שליחות, והיינו משום דנהי שהעבד עצמו אינו יכול לקבל גיטו ולא אמרינן שגיטו וידו באין כאחד משום שנאמרה גזירת הכתוב שצריכים שיצא הגט לרשות אחרת וכמו באשה וכדאמרינן לעיל, אבל זכי' שפיר מהני משום שעל ידי זכי' שפיר יצא הגט לרשות אחרת.

שליח אם הוא עצמו אינו יכול לעשות את הדבר, א"כ יש לפרש את החילוק שחילקה הגמ' כך, דגבי עבד לא שייכא הסברא הנ"ל משום שבאמת ליכא שום סיבה עצמית למה העבד לא יוכל לקבל את הגט שחרור שלו, אלא כל הטעם הוא רק משום חסרון צדדי שאין לו יד לקבלו משום שיד עבד כיד רבו, ומש"ה מיד רבו של חברו הרי הוא שפיר יכול לקבל, שהרי בכה"ג אין כאן החסרון הנ"ל אלא שפיר יש לו יד, ומש"ה גם לענין הגט שחרור שלו אין זה נקרא שאיהו לא מצי עביד, וממילא הרי הוא שפיר יכול לעשות שליח, אבל גבי עבודה הרי ישראלים מופקעים מעבודה מצד הדין ולא משום שאינם יכולים במציאות, וא"כ התם הרי זה שפיר מיקרי שאיהו לא מצי עביד. מיהו אכתי יש להעיר דהא לפ"ז לכאורה לא היתה הגמרא מוכרחת להביא את הדין שהוא יכול לקבל גיטו של חברו מיד רבו של חברו אלא גם בלא זה הרי הדבר ברור שכל הטעם למה אינו יכול לקבל את גיטו שלו הרי זה רק משום חסרון במציאות.

ולפי הדרך שהכלל של כל מידי דאיהו לא מצי עביד וכו' אינו בגדר סברא פשוטה אלא הרי זה בגדר גזה"כ בלי סברא מקרא דאתם, דילפינן משם שצריכים שיהי' בגדר איהו מצי עביד, א"כ לפ"ז יש לפרש שכוונת הת"י היא שכדי לצאת ידי הך תנאי של איהו מצי עביד מספיק אם בעלמא באיזה ציור שהוא הרי הוא מצי עביד אע"פ שבהציור הזה שאנו דנין עליו לא נתקיים התנאי של "איהו מצי עביד". ולפ"ז שפיר ניחא למה הוצרכו להביא דמקבל מיד רבו של חברו, כי הוצרכו להראות שיש ציור שבו הוא שפיר מצי עביד (אבל לפי הצד שכתבנו

ועיין בברכת שמואל בסי' י"ב סק"ד שנתקשה בהבנת דברי הר"ן כי לפ"ז הדין נותן שגם שליחות תועיל משום שגם שם הרי יצא הגט לרשות אחרים, ואם אין זה נקרא רשות אחרים כי הרי הם כמו העבד א"כ גם בנוגע לזכי' נאמר כן כיון דאזלינן שזכי' היא מטעם שליחות. ועיי"ש שלכאורה כוונת הברכ"ש היא לחלק שבציור של שליחות ממש הרי זה נחשב כאילו המשלח עצמו עושה את המעשה, ומש"ה אין זה נקרא שהשטר יצא לרשות אחרים אלא הרי זה כמו היכא שנתנו האדון להעבד, אבל בהציור של זכי' אין זה כמו שהזוכה עושה בעצמו, אלא האמור בדין זכי' הוא שהמעשה עולה בשביל הזוכה כמו היכא שהוא עשה שליח, ומה שהמעשה מתיחס להזוכה הרי זה משום שלענין זה יש להעושה כח של שליח, אבל מ"מ עצם המעשה לא מיקרי מעשהו של הזוכה, ומש"ה הרי זה שפיר נקרא שהשטר יצא מרשות האדון לרשותן של אחרים*).

מיהו אכתי דברי הר"ן צ"ע דהא בגמ' מבואר שהדבר תלוי בזה שאיהו לא מצי

עביד ובנוגע לזה הרי אין חילוק בין זכי' לשליחות.

ונראה שהר"ן סובר שכוונת הגמרא בהך צד שני של כיון שהעבד לא מצי מקבל הה"נ לשלוחו אינה לומר שעצם הדבר שהעבד לא מצי מקבל הרי זה נחשב חסרון וסיבה למה א"א שיהי' לו שליח, דזה אינו, כי לפ"ז הדין נותן שגם זכי' לא תועיל כיון שזכי' היא מטעם שליחות לא יתכן שיהי' לו שליח מאחר שהוא עצמו אינו יכול לעשות את המעשה, וא"כ בע"כ צ"ל שכוונת הגמ' היא כך, שאותה סיבה עצמה שגורמת שאיהו לא מצי עביד, דהיינו מה שצריכים שיצא השטר לרשות אחרים, א"כ אותה סיבה עצמה גורמת שגם שליח לא מצי משוי כי גם אם נותן האדון לשלוחו של העבד לא יצא השטר לרשות אחרים**), ומעתה לפ"ז שפיר מהני העובדא שבזכי' הרי זה שפיר נקרא שיצא לרשות אחרים.

מיהו בהמשך הגמרא פרכינן מאי שנא שגבי כהנים אמרינן שכיון שהיהשאל לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי, ובקושיא זו בודאי רצתה הגמרא שבשחרור עצם

מיהו לכאורה א"א לומר כשיטת הרי"ף בדעת רבי שמעון בן אלעזר דהא לית ליה גיטו וידו באין כאחת וא"כ מה מועיל מה דאתי ליד העבד. ברם י"ל שאחרי שהאדון אינו יכול להתחרט גם רבי שמעון בן אלעזר מודה שיש להעבד יד.

** ולפ"ז יוצא שהדין של כל דאיהו לא מצי עביד שלוחי' נמי לא מצי עביד הרי זה סברא. מיהו בהאות הקודמת חקרנו שאולי הוי ילפותא מתרומה משום שבתרומה איירי כשאיהו מצי עביד. ואם הוא מסברא לא צריכים ילפותא מתרומה, ואם ילפינן מתרומה צ"ל שילפינן מתרומה שצריכים את עצם העובדא שאיהו מצי עביד ואם אינו יכול לעשותו הרי זה גופא משמש כחסרון.

* שו"ר שכן ביאר האבן האזל בפ"כ מהל' מלוה ולוה בד"ה והנראה וכו' את דעת הר"ן. וראיתי מקשים שא"כ איך מהני זכי' בגט ביבמות בסוף פרק האשה שלום היכא שיש קטטה הלא צריכים ונתן בידה. ותירצו על פי דברי הרי"ט אלגזי בבכורות דף י"א אות ז' שבזכות גמור נחשבת זכי' שליחות ממש ובזכות שאינו גמור הוי מדין שליחות.

גם ראיתי מקשים איך מהני זכי' בגט שחרור, הלא צריכים נתינה ליד העבד כמו בגט אשה, ותירצו על פי שיטת הרי"ף בפ"ק דגיטין שהיכא שהוא מזכה שטר שחרור לעבדו נהי שאינו יכול לחזור משום שכבר זכה העבד בהגט אבל אינו משוחרר עד שיגיע לידו (ויש בזה אריכות דברים).

הדבר שאיהו לא מצי עביד הרי זה יגרום שאינו יכול לעשות שליח וכמו שמצינו בכהנים שמהאי טעמא אינם נחשבים שלוחי דידן, שהרי התם בכהנים אין הכוונה שאותו דבר שפוסל את הישראל הרי הוא פוסל גם את הכהנים, דזה אינו, שהרי בכהן ליכא מציאות של זרות כמו שיש בהישראל, וא"כ התם בכהנים בודאי הכוונה היא שעצם הדבר שהישראל לא מצי עביד הרי זה גורם שא"א שיהי' לו שליח.

מיהו י"ל שזוהי באמת כוונת התי' של הגמ' שם, דעיי"ש שתירצו שישראל לא שייכי בעבודה כלל אבל עבד שפיר מקבל גיטו של חברו מיד רבו של חברו, די"ל שכוונת הגמ' היא לומר שמשום כך בעבד לא שייך לומר שעצם העובדא שאיהו לא מצי עביד הרי זה נחשב בגדר חסרון כי שפיר יש ציור שאיהו מצי עביד רק שבכל זאת יתכן שבהציוור של שחרור דידי' אמרינן את הדין השני של איהו לא מצי עביד דהיינו שאותו דבר שגורם שאיהו לא מצי עביד הרי זה גורם ג"כ ששלוחו לא מצי עביד והרי דבר זה לא שייך בכהנים.

שב) עבד דאיהו לא מקבל גיטי' וכו'.

עיין בתוס' שכתבו שני ביאורים בהצד הזה של הגמרא. ועיין בברכת שמואל בסי' י"א סק"א - סק"ד שביאר סברת תוס' בדרכם הראשון שכתבו שלפי הצד השני של הגמרא שליחות מקלקלת. ובסק"ה וסק"ו ביאר את דרכם השני וכן למה צריכים את הגזירה שוה של לה לה מאשה.

שב*) בענין כהני שלוחי דידן.

עיין בנדרים דף ל"ה דאיבעיא לן אם כהני שלוחי דרחמנא או שלוחי דידן, והאיבעיא לא איפשטא, והקשו הראשונים דהא בסוגיין מסקינן שאי אפשר לומר שהם שלוחי דידן דהא כל דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי. והרשב"א כאן פי' שהכוונה בנדרים היא לשחיטה דכשירה בזר, וממילא הוי שפיר בגדר איהו מצי עביד, וממילא שפיר שייך לומר שהכהן יהי' שלוחו. ותוס' בסוגיין כתבו בחד תירוצא שלעולם הכוונה היא לכל העבודות, רק שאין הכוונה בנדרים לצדד דהוי רק שלוחי דידן אלא הכוונה היא לצדד באם הוי נמי שלוחי דידן, וממילא אין חסרון של איהו לא מצי עביד. ולכאורה דבריהם אינם מובנים כי מה לי בזה דהוי בודאי שלוחי דרחמנא ומספקינן רק אם הוי נמי שלוחי דידן, הלא גם על זה קשה איך שייך לומר דהוי נמי שלוחי דידן הלא כל דאיהו לא מצי עביד שליח נמי לא מצי משוי. ועיין בקובץ הערות בסי' ע"ו אות י"ז שר"ל שכיון שיש להכהן כח לעשות את העבודה גם בלי שליחות דידן, כי הוי שלוחי דרחמנא, וכל השליחות היא רק כדי לייחס את העבודה להישראל, א"כ בזה אין צריכים איהו מצי עביד.

וע"ע בספרי על נדרים פרק אין בין המודר אות כ"א בנוגע לסוגיא זו.

שג) מה שקנה עבד קנה רבו.

הנה יש לומר כמה דרכים בביאור הא דיד עבד כיד רבו ומה שקנה עבד קנה רבו,

ובתחילה אבאר את הצדדים ואח"כ נעיין בדברי הגמרא והראשונים כאן.

א', י"ל שהעבד נחשב כגוף אחד עם רבו, וידו הרי היא כיד רבו במציאות ממש, וכשנותנים לתוך ידו של העבד הרי זה כמו שנותנים לתוך ידו של הרב. ועי' בריטב"א בד"ה והנכון וכו' ובד"ה ורבי אליעזר וכו' שהזכיר דרך זה.

ב', לעולם העבד חשיב גוף בפני עצמו, רק הכוונה ביד עבד כיד רבו היא שאין לו כח לעשות קנין לעצמו, אלא כשהוא עושה מעשה קנין הרי זה קונה בשביל האדון. ועי' באמרי משה בסי' כ"ה סק"א שהזכיר דרך זה, וכתב שלפי הצד הזה יוצא כדעת הרשב"א כאן (וכ"כ תוס' בדף כ"ד ע"א) שה"ה שהאדון עצמו אינו יכול להקנות להעבד. ולפי הצד הזה צריך לצאת שהממון שהי' לו מקודם שנעשה עבד הרי הוא נשאר שלו, ודלא כהקצה"ח בסי' רמ"ט סק"ב שהוכיח מכמה סוגיות כדברי השו"ת לחם רב בסי' ק"ל שגם הממון ההוא הרי הוא נעשה של האדון.

ג', אפילו אם מצד מעשה הקנין שפיר היינו אומרים שיש לו כח לעשות מעשה קנין לעצמו אבל בכל זאת אי אפשר שתהי' להעבד בעלות על נכסים אלא כל מה שצריך להיות שלו הרי הוא עובר בדרך ישיר מהמקנה להאדון, ומש"ה המעשה קנין שלו קונה בשביל האדון.

ד', לעולם העבד נחשב כגוף אחר, וכן יש לו כח לקנות לעצמו, וכן הרי הוא יכול להיות בעלים על נכסים, רק שלאחר שנעשו

הנכסים שלו הרי הם עוברים לבעלותו של האדון. וגם את הצד הזה הזכיר האמרי משה בסק"ב שם. ועיי"ש בסק"ג איך שתי' את קושיית הרשב"א על שיטה זו למה צריכים גיטו וידו באין כאחד הלא לפי שיטה זו האדון יכול להקנות לו גם כשהוא עבד. ולפי הצד הרביעי יש רגע אחד שהנכסים הם של העבד משא"כ לפי הצדדים הקודמים שכתבנו אין רגע כזה.

גם יש לחקור בנוגע להצד שאי אפשר שהעבד יעשה מעשה קנין לעצמו, וכן בנוגע להצד שאי אפשר שתהי' להעבד בעלות על הנכסים, האם הכוונה בכל זה היא שזהו גופא חלק מזכותי האדון בהעבד, או האם אינם חלק מזכותי האדון בהעבד, אלא סברא היא שאדם שיש עליו דין עבד כנעני וגופו שייך להאדון אינו יכול לקנות לעצמו או להיות בעלים על נכסים. מיהו לפי הצד השני אכתי לא מיושב למה ילכו להאדון אם לא משום זכותי האדון בעבדו (ולפי הצד שבתחילה זוכה העבד לעצמו ורק אח"כ זוכה ממנו האדון הרי זה בודאי משום זכותי האדון, דהא אם לא כן אין שום סיבה לומר שהעבד יפסיד את הנכסים.

דש) האוקימתא שרבנן כאן סוברים שיש קנין לעבד בלא רבו.

והנה בתחילה רצתה הגמרא לומר שהטעם למה סוברים רבנן שמהני כסף ע"י עצמו הרי זה משום שהם סוברים שיש קנין לעבד בלא רבו, ופירש"י וז"ל, אם נתנו לו מתנה, הואיל ודעת אחרת מקנהו, ונותן זה לא גמר בלבו שיזכה בו הרב, הויא דעבד ומיפרק בי' ע"י עצמו עכ"ל, הרי שלא כתב

סוברים כאן שכסף מהני ע"י עצמו הרי זה בפשטות מהתורה, וא"כ לפי רש"י צריכים לחלק שאע"פ שלפי האוקימתא הזאת מהני דעת אחרת מהתורה אבל מ"מ היינו רק גבי עבד לתקן את החסרון של עבדות אבל גבי קטן אינה מועלת, א"נ גם רש"י יודה שלפי האוקימתא הזאת מהני דעת אחרת מקנה בקטן מהתורה, ודוחק.

שה) ביאורו של הראב"ד בהאוקימתא של רב ששת.

הנה ע"י בגמ' דאמר רבה אמר רב ששת דאיירי באופן שנתנו לו אחרים על מנת שאין לרבו רשות בו, דרבי מאיר סובר שגם בכה"ג קנה רבו, ורבנן סוברים דשפיר מהני התנאי, וכתב הרשב"א בשם הראב"ד וז"ל, דטעמא דמילתא משום דיד עבד כיד רבו לזכות לו לאדון אמרינן אבל לא לחוב לו (פי' שיהא נחשב כאילו התנה עם האדון), והלכך ס"ל לרבי מאיר דכיון דאמר לי' קני, קני עבד וקני רבי', דכשנתנו לעבד כאילו נתנו לרבו ממש, וכשהתנה עם העבד כאילו התנה עם אחר (כיון שזהו לחובתו של האדון), ואין זה כשאר תנאין דעלמא דמתנה עם המקבל בעצמו, ורבנן סברי דמעיקרא קני עבד אלא דלכי זכי עבד זכי אדון מכח זכיית העבד, והלכך כשהתנה עם העבד הו"ל כשאר תנאין דעלמא דמתנה עם מקבל המתנה בעצמו, וכיון שכן תנאו קיים, דאי אמרת מ"מ ליזכי אדון מיד עבד, כבר קדמו תנאי הנותן שלא יהא לרבו רשות בו עכ"ל. ועי' באבני מילואים בסי' ל"ח סקכ"ב ובסי' פ"ה בד"ה והרשב"א וכו' ולהלן שם בענין דברי הראב"ד, אבל עכ"פ מבואר מדברי

שנתנו על מנת שיהי' של העבד ושלא יהי' לרבו רשות בו, דהא זהו באמת האוקימתא השני' של רב ששת, אלא כתב רק שלא כיוונו להדיא שיהי' של הרב, ואע"פ שאם ירצה העבד לזכות מן ההפקר הרי הרב קונה אבל בהציור הזה שיש דעת אחרת הרי העבד שפיר קונה לעצמו.

ולפ"ז נראה שהדין של מה שקנה עבד קנה רבו אינו דחשיב גופו של האדון, דהא אילו כן מה שייך שתועיל דעת אחרת מקנה הלא סוף סוף הרי הוא נותנו לתוך ידו של האדון, וגם אי אפשר לומר את הצד שבאמת העבד יכול לעשות מעשה קנין בשביל עצמו רק שא"א שיהיו לו נכסים, א"נ שלאחר שהנכסים נעשים שלו הרי הם עוברים לבעלותו של האדון, כי גם לפ"ז איך תועיל דעת אחרת מקנה לתקן חסרונות אלו, ובעל כרחך צ"ל כהצד שאין להעבד כח לעשות מעשה קנין לעצמו, אלא שצריכים להוסיף שהטעם לזה אינו משום שזהו חלק מזכותי האדון בהעבד, דהא גם לפ"ז לא שייך שתועיל דעת אחרת מקנה, דהא איך יכול המקנה לשלול מהאדון את הזכויות שלו בתוך עבדו, וא"כ צ"ל שאין זה חלק מזכותי האדון בהעבד, אלא הרי זה בגדר תוצאה מהעבדות שלו, דסברא היא שאדם שיש עליו דיני עבד אין לו כח לקנות לעצמו, דלפי הדרך הזה נראה ששפיר יש לומר שדעת אחרת מקנה מהני להוסיף לו כח לעשות מעשה קנין (ועדיין צ"ב).

והנה שיטת תוס' לעיל בדף י"ט ע"א וכן בגיטין דף ס"ד ע"ב היא שהיכא שיש דעת אחרת מקנה יכול קטן לקנות מהתורה, אבל רש"י בסוכה דף מ"ו ע"ב סובר שגם בכה"ג יכול קטן לקנות רק מדרבנן, ברם מה שרבנן

הראב"ד שלפי האוקימתא של רב ששת רבנן סוברים שהדין של מה שקנה עבד קנה רבו הוא שבתחילה נעשה העבד בעלים ורק אח"כ קונה האדון מהעבד, ואילו רבי מאיר סובר שהאדון קונה מיד המזכה, והיינו משום שרבי מאיר סובר שגופו של העבד הרי זה כגופו של האדון, או משום שהמעשה קנין שהעבד עושה הרי הוא קונה בשביל האדון (משום שא"א להעבד לעשות קנין לעצמו, א"נ א"א שיהי' בעלים על נכסים), דלשתי ההבנות האלו נראה דאית שפיר מה שכתב הראב"ד בדעת ר"מ שהרי זה כמו שהוא נותנו להאדון ומתנה עם העבד שהוא כאדם אחר לענין חובתו של האדון.

ושגופו קנוי להאדון אינו יכול לעשות קנין לעצמו, וס"ל לרב ששת שגם דעת אחרת מקנה אינו מספיק אלא צריכים בדוקא שיתנה על מנת שאין לרבו רשות בו, ותנאי שפיר מועיל כי אין הוא מתנה לבטל דבר שהוא מזכותי האדון (ולפי הצד שבתחילה קונה העבד לעצמו ורק אח"כ עוברים הנכסים להאדון בודאי לא שייך שיועיל דעת אחרת מקנה כדי לעכב דבר זה, שהרי באותה שעה כבר נסתלקה הדעת אחרת, ולכן צריכים שיעשה תנאי, אלא שלכאורה גם תנאי לא יועיל כיון שלפי הצד הזה הרי זה מזכותי האדון). מיהו לכאורה אין מובן איך מהני תנאו של הנותן להוסיף כח להעבד.

שו) ביאור אחר בהאוקימתא של רב ששת.

והנה בלא דברי הראב"ד הי' נראה לפרש בדרך אחרת, והיינו שהטעם למה אמרינן שמה שקנה עבד קנה רבו הרי זה משום שאי אפשר לעבד לעשות קנין לעצמו, א"נ אי אפשר שיהי' בעלים על נכסים, דמעתי י"ל שרבי מאיר סובר שהרי זה מזכותי האדון בהעבד שלו (וכל שכן שהכי הוא לפי הצד שבתחילה קונה העבד ורק אח"כ עוברים הנכסים להאדון וכהנ"ל), ומש"ה לא שייך שיועיל תנאי לבטל דבר זה כי איך יכול הנותן לבטל את זכותו של האדון בעבדו, וכל שכן שלפי הצד שהעבד נחשב גוף אחד עם רבו לא שייך שיועיל תנאי כדי לבטל דבר זה.

אבל רבנן סוברים כהצד שהזכרנו שהרי זה רק בגדר תוצאה מהדין עבד שלו, דהיינו שסברא היא שאדם כזה שהוא עבד כנעני

שז) ביאורו של הגר"ש הכהן במחלוקת רבי מאיר ורבנן לפי רב ששת.

ובחידושי הגר"ש הכהן כאן ראיתי ביאור אחר במחלוקת ר"מ ורבנן לפי רב ששת, והיינו שרבנן סוברים שמה שקנה עבד קנה רבו הרי זה דין בזכותי האדון, רק שהם סוברים שהזכות הזה שיש לו להאדון ניתנה לו רק בדבר ששייך שהאדון יקנהו, אבל מכיון שהתנה הנותן על מנת שאין להאדון רשות בו, ואי אפשר להאדון לקנות, שהרי אם יקנה תבטל המתנה, א"כ מכיון שאי אפשר להאדון לקנות, שפיר יש כח להעבד לקנות, ובאופן זה אין כאן שום מיעוט בזכותי האדון אם העבד יקנהו, כי כיון ששלל הנותן מהאדון את האפשרות לקנות א"כ בממון כזה לא ניתנה לו זכות על עבדו, ורבי מאיר סובר שבכל זאת אי אפשר

להעבד לקנות כי נהי שאין בזה שום מייעוט בזכותי האדון אבל יש גם חסרון מצד העבד עצמו דמכיון שהוא בגדר עבד כנעני אין לו כח לקנות (וזהו כהצד שכתבנו שמה שקנה עבד קנה רבו הרי זה בגדר תוצאה מהעבדות, אלא שאנחנו בדרכנו לעיל נקטנו שתנאי שפיר יועיל כדי לתת לו כח ולכן יחסנו את הצד הזה לרבנן, ואילו הגר"ש נוקט שגם תנאי לא יועיל ומש"ה ייחס צד זה לרבי מאיר).

(ועיי"ש בד"ה ונאמרו וכו' שכתב בביאור דעת רבנן וז"ל, ואופן התנאי בכה"ג הוא ענין נפלא, דאיך יהני תנאי שלא יזכה האדון כיון שקנה העבד, ובעל כרחך צריך לפרש על פי מה שכתבנו בהרבה מקומות שכל חלות שאם יחול החלות יתבטל החלות מצד אחר, אינו חל כלל וכו', והכא הרי התנה שאם יזכה האדון שתתבטל המתנה לגמרי, ומש"ה אם תחול זכיית האדון תבטל זכיית העבד באופן שאין מציאות דין זכי' להאדון, וכל היכא שאין מציאות זכי' להאדון יכולה המתנה להשאר אצל העבד עכ"ל).

ועיין גם באמרי משה בסי' כ"ה סק"א שכתב כביאורו של הגר"ש בדעת רבנן בענין למה מהני התנאי.

והנה הרמב"ן והרשב"א הקשו על דעת רבי מאיר דנהי שאין התנאי יכול לחול אבל בכל זאת למה קונה האדון, הלא הדין נותן שהמתנה תתבטל כיון שלא רצה הנותן לתתו להאדון, ולקמן בהאות הבאה נביא את תירוץ, אבל על כל פנים לפי הביאור הנ"ל של הגר"ש בדעת רבי מאיר לק"מ והיינו משום שביאר שאי אפשר בכלל שהעבד יקנה משום שחסר לו כח, וא"כ לפ"ז יוצא

שהתנאי הרי הוא תנאי שא"א להתקיים דקי"ל שהתנאי בטל והמעשה קיים משום שהרי הוא כמפליג בדברים, והר"ן כאן תי' באמת כעין זה על הקושיא הנ"ל של הראשונים, ולקמן באות שי"ב נבאר את דבריו.

שח) דברי הרמב"ן בסוגיין.

עיין ברמב"ן כאן שכתב וז"ל, היאך אפשר לומר כן (כרבי מאיר שגם כשהתנה על מנת שאין להרב רשות בו קנה הרב) שאם התנה עליו שלא יקנה רבו וכפל תנאו כדינו לדברי רבי מאיר שאם יקנה רבו לא יקנה הוא, היאך קנה רבו ואין מתנתו בטילה עכ"ל, והנה חזינן שלא הקשה הרמב"ן שהדין נותן שיקנה העבד, והיינו משום שזה פשיטא לי' שאי אפשר שהעבד יקנה, ואי אפשר שהתנאי יפעול דבר זה, כי זהו נגד זכותי האדון (אבל לא משום דס"ל שמצד המציאות אין כח להעבד להיות בעל נכסים, דא"כ הי' לו לתרץ כהר"ן דהוי תנאי שאי אפשר לקיימו), ולכן הקשה הרמב"ן רק שהמתנה תהי' בטילה.

ותי' הרמב"ן וז"ל, והטעם בזה שוה למה שאמרו שכל המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל אע"פ שכפל תנאו, שכל התנאים שעקרן למעשה אינו תנאי, לפי שמשעה שאמר לאשה הרי את מקודשת לי או לעבד הרי מעות הללו נתונים לך במתנה חל המעשה שהרי אפשר להתקיים התנאי שלא יהי' לרבו רשות בו ושלא יהי' לאשה שאר כסות ועונה, וכיון שחל המעשה לא חל לחצאין, לפי שאין אישות לחצאין, ואין יד עבד בלא רבו דין תורה, ואינו דומה לשאר

התנאים שלא קיימן בסוף, שזה משעה שחל המעשה בטל, וזה הטעם רחוק למי שלא העמיק במדות חכמים אבל עיקר הוא עכ"ל. והנה יסוד תירוצו של הרמב"ן הוא שבאמת היכא שאי אפשר להדין לחול על הדרך שהוא רצה, אז באמת אמרינן שאין החלות חלה כלל כי אי אפשר לה לחול על הדרך אחרת ממה שרצה הוא, והא דסובר רבי מאיר שהכא הרי הרב שפיר קונה אע"פ שזהו נגד רצונו, הרי זה משום דאזיל הרמב"ן שמה שקנה עבד קנה רבו פירושו הוא שבתחילה הרי העבד קונה לעצמו, רק שאח"כ נעשה הממון של האדון, וא"כ לפ"ז יוצא שאע"פ שהתנה הנותן שלא ילך להאדון אלא להעבד אבל בכל זאת הרי גם לפי הדין של התורה של מה שקנה עבד קנה רבו הרי הנכסים הולכים מתחילה להעבד, וא"כ שוב אמרינן שאין הדבר חל לחצאין, ואע"פ שאת ההמשך של החלות לא רצה הנותן וגם תלה בזה את ההתחלה, אבל מ"מ אם דעתו מסכמת להתחלה, הרי ההתחלה חלה ושוב מתפשט הדין מצד התורה, ובשלמא אם הדין של מה שקנה עבד קנה רבו ה"י שאי אפשר בכלל שהעבד יקנה לעצמו, א"כ אז ה"י יוצא שהוא התנה שהעבד שפיר יקנה לעצמו ואילו הדין הוא שהאדון קונה ולא העבד, ובכה"ג היינו אומרים באמת שאי אפשר שיחול דין התורה מאחר שהוא אינו רוצה בכך, אבל מכיון שהוא התנה שיקנה העבד ושישאר אצל העבד, ואילו הדין של התורה הוא שיקנה העבד ואח"כ יעבור להאדון, א"כ מכיון שהוא שפיר נתרצה לתחילת הדין של התורה, שוב אין הדבר תלוי בדעתו אלא הרי הוא מתפשט וחל במילואו.

והביא הרמב"ן דוגמא לזה ממה שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ושאם התנה שאין לך עלי שאר כסות ועונה תנאו בטל, והיינו משום שגם שם הרי הוא מסכים לעצם חלות האישות שהתורה עושה, רק שהוא רוצה שלא יחולו החיובים שנובעים מהאישות, דהיינו שאר כסות ועונה, ובזה אמרינן שכיון שגם הוא רוצה שתחול האישות, שוב אינה חלה לחצאין. ולקמן באות ש"י נבאר למה באמת הוצרך הרמב"ן לדמות למתנה על מה שכתוב בתורה, ואין הציור הזה אצלנו נחשב הוא עצמו בגדר ציור של מתנה על מה שכתוב בתורה.

ועכ"פ דברי הרמב"ן מתוקמי רק לפי הצד שמה שקנה עבד קנה רבו פירושו הוא שבתחילה קונה העבד ורק אח"כ קונה האדון מהעבד, דלפ"ז שפיר יוצא שגם הנותן רוצה את תחילת החלות של התורה, דהיינו שיקנה העבד, ולכן שפיר אמרינן שסגי בכך וששוב אין הדבר חל לחצאין וכמו שביארנו.

והנה אכתי צריכים לבאר את סוף דברי הרמב"ן שכתב וז"ל, ואינו דומה לשאר תנאין שלא קיימן בסוף, שזה משעה שחל המעשה בטל וכו' עכ"ל, הרי שחילק הרמב"ן שהכא הרי התנאי בטל מאילו מתחילתו, ואילו בהציור הרגיל של תנאי התנאי מתבטל אח"כ ע"י הבעל דבר, ולכאורה צ"ע מה היא כוונתו בזה, הלא כבר חילק שהכא חל המעשה כי מכיון שהוא מתרצה לתחילת החלות, שוב אין אנו צריכים את דעתו בשביל ההמשך.

מיהו נראה שכוונת הרמב"ן היא כך, דהנה על ידי דבריו הראשונים מתיישב רק

למה אין חסרון של העדר דעת מקנה, שהרי נהי שהסכים שיחול הקנין להעבד, אבל לא הסכים שאח"כ יעבור להאדון, ועל זה שפיר תי' הרמב"ן שלא צריכים דעת מקנה בשביל ההמשך, אלא כיון שחלה עיקר החלות מצד עצמה, אינה נשארת לחצאין, אבל אכתי קשה שהרי נכלל בפרשת תנאי דהיכא שלא נתקיים התנאי הרי זה גופא נחשב חסרון, וא"כ נהי שאין כאן חסרון מצד הדין הרגיל שצריכים דעת מקנה, אבל אכתי יש כאן חסרון מצד שהתנה ולא נתקיים התנאי, ונוקט הרמב"ן שאין הכוונה בפרשת תנאי שע"י התנאי נקבע שהיכא שלא נתקיים התנאי אין כאן הדין הרגיל של דעת מקנה (משא"כ בלי הפרשה של תנאי היינו אומרים שהוא מפליג בדברים ושאינן כוונתו דוקא לתלות את החלות בהתנאי), אלא הכוונה בפרשת תנאי היא שעצם הדבר שלא נתקיים התנאי הרי זה מבטל את החלות, וא"כ גם כאן הרי הטיל בו תנאי ולא נתקיים התנאי, ועל זה תי' הרמב"ן שהכא אין התנאי דומה לשאר תנאין, והיינו משום שלא היתה כאן שום אפשרות לקיים את התנאי (כיון שהדין מתפשט ואינו נשאר לחצאין), ומאחר שאין זה התנאי של פרשת תנאים, שוב לא חל כאן הדין שמה שלא נתקיים התנאי הרי זה מבטל את החלות.

שט) דברי הרשב"א בסוגיין.

ע"י ברשב"א בד"ה הא וכו' שכתב וז"ל, הא דאמרינן הכא במאי עסקינן כגון דאקני לי' אחר מנה ואמר לי' ע"מ שאין לרבוך רשות בהן וכו' וכי אמר לי' ע"מ לאו כלום קאמר, ותימה היאך אפשר לומר כן שאם התנה עליו שלא יקנה רבו שיקנה בעל כרחו

של נותן והרי כפל תנאו לדברי רבי מאיר שאם יקנה רבו שלא תהי' מתנתו מתנה כלל, וא"כ איך קנה רבו ולמה אין מתנתו בטילה, וי"מ שהטעם בזה מפני שמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל מפני שכל תנאי שעוקר את המעשה אינו תנאי לפי שמשעה שאמר לאשה הרי את מקודשת לי או לעבדו הרי מתנה זו נתונה לך חל המעשה שהרי ראוי היא לחול ולהתקיים שלא יהא לרבו רשות בו ושלא תהא לאשה שאר כסות ועונה על בעלה ואלו אינן מבטלין מתנאי המתנה ולא כלום, אלא דדברי תורה שאין אישות בלא שאר כסות ועונה ואין יד לעבד בלא רבו, וכיון שחל המעשה לא חל לחצאין, אבל שאר תנאים דעלמא כפי (כצ"ל) שהתנו עליו מבטל תנאו מדעתו, בטל המעשה בביטולו של תנאי לפי שהי' כח לתנאי להתקיים בקיומו של מעשה וכיון שלא נתקיים התנאי נתבטל המעשה ואינן דומין לזה שמשעה שחל המעשה בטל התנאי עכ"ל.

והנה מלשון הרשב"א הי' נראה שכוונתו לומר דהכא הרי זה באמת ציור של מתנה על מה שכתוב בתורה ושלכן הדין הוא כמו שם שהתנאי בטל. מיהו באמת זה אינו דהא חזינן שגם בקושייתו, דהיינו גם מקודם שהזכיר מתנה על מה שכתוב בתורה, הי' ניחא לי' להרשב"א הא דס"ל לר"מ שהתנאי בטל, רק שהקשה שאם התנאי בטל הדין נותן שה"ה שגם המעשה יהי' בטל, וא"כ מוכח שכוונתו במה שהזכיר מתנה על מה שכתוב בתורה אינה לומר למה התנאי בטל, אלא לעולם הטעם למה התנאי בטל הרי הוא טעם אחר וכמו שהזכרנו לעיל, אלא שהי' קשה לו להרשב"א שא"כ הדין נותן

שגם המעשה יהי' בטל, ועל זה תי' שהטעם הוא כמו הטעם במתנה על מה שכתוב בתורה, דגם שם מצינו שאע"פ שהתנאי בטל אבל מ"מ לא אמרינן שהמעשה בטל משום חסרון דעת. וכוונת הרשב"א היא ממש כדברי הרמב"ן, והי"מ שהביא הרשב"א הרי זה הרמב"ן.

שי) הבנת השער המלך והאבני מילואים בדברי הרשב"א.

ברם השער המלך בהל' עבדים הבין את דברי הרשב"א דלא כביאורנו הנ"ל אלא הבין שכוונת הרשב"א היא לומר שגם הטעם למה התנאי אינו מועיל כדי לבטל את קנינו של האדון הרי זה משום דהוי מתנה על מה שכתוב בתורה ומש"ה הקשה השער המלך שהלא איירי הכא בדבר שבממון ורבי יהודה סובר שבדבר שבממון תנאו קיים ורק רבי מאיר סובר שגם בדבר שבממון תנאו בטל וא"כ איך קאמר רבי אלעזר שבעל מנת שאין לרבו רשות בו כו"ע לא פליגי שתנאו בטל הלא רבי יהודה סובר שבדבר שבממון תנאו קיים, והכי קי"ל (ועי' עוד בזה בהמקנה כאן).

ועיין באבני מילואים בסי' פ"ה סק"ב שתי' שהכא לא שייך הדין של בדבר שבממון תנאו קיים, דהנה הרשב"א לקמן בפרק האומר סובר שהטעם למה בדבר שבממון תנאו קיים הרי זה משום שאנו אומרים שכוונת תנאו לא היתה שהדין של קידושין תחול בלי שאר ועונה, אלא כוונת תנאו היתה על מנת שתמחלי את השאר ואת חסות אחרי חלות הקידושין, וא"כ הכא

בעבד לא שייך שיועיל התנאי, כי אם הכוונה של המתנה היא שבכלל לא יזכה הרב א"כ הרי זה מתנה על מה שכתוב בתורה, ואם כוונת המתנה היא שלאחר שהאדון זוכה שוב ימחול לגבי העבד כלומר שהוא ירשה להעבד לקנותו ממנו א"כ גם זה אינו מועיל כי אין העבד יכול לקנות מתנה מיד רבו וכמש"כ תוס' כאן, ולכן לא שייך כאן הדין של בדבר שבממון תנאו קיים.

ושוב הביא ששיטת הרמב"ן בפרק יש נוחלין היא שכוונת רבי יהודה היא שבדבר שבממון מהני באמת התנאי לבטל מעיקרא את כל עיקר החיוב, ואינו בגדר תנאי שימחול, אלא הרי הוא תנאי שלא יחול הדין מלכתחילה, וס"ל לרבי יהודה שבדבר שבממון שפיר מהני תנאי כזה, והיינו משום דכיון שהוא יכול למחול את החיוב א"כ הרי זה סימן שלא חייבה אותו התורה אלא אם כן המקבל רוצה בכך, ולכן אם המקבל מסכים, שפיר מהני תנאי לבטל את עיקר החיוב. וכתב האבני מילואים שגם גדר זה לא יועיל בעבד, כי כיון שיד עבד הוא כיד רבו א"כ לא שייך שיועיל מה שהאדון יאמר שהעבד יקנה וא"כ שוב לא מהני מה שמתנה הנותן שהעבד יזכה לעצמו והאדון לא יזכה.

ועי' בחידושי הגר"ש בהסימן הנ"ל שהעיר שאין משמעות לשונות הרמב"ן והרשב"א מוכיחות כהבנת השער המלך והאבני מילואים, ונחית הגר"ש לבאר שבאמת אין זה דומה להציוור של מתנה על מה שכתוב בתורה וא"א לומר שטעמו של ר"מ למה התנאי בטל הרי הוא משום הדין של מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל

וז"ל, אמנם נלענ"ד דמתנה על מה שכתוב בתורה אינו אלא בדבר שרוצה לחדש איזה מעשה נגד גדר ורצון התורה וכו', אבל בנותן לעבד על מנת שאין לרבו רשות בו, אם הי' היכולת ביד הנותן לעשות באופן שלא יזכה בו האדון על פי כללי דיני הקנינים, הדבר ברור ודאי שאין במעשה הזה שום התנגדות לכוונת רצון התורה, דזה ודאי שהכלל של מה שקנה עבד קנה רבו אינו הוספה מצד התורה שרצתה לזכות את האדון, רק הרי הוא גדר וכלל מכללי הקנינים שבתורה כמו ולד פרה השייך לבעל הפרה, וכמו שבנותן פרה על מנת שלא יזכה בולדה לא שייך ענין של התנגדות לרצון התורה כמו כן גם הכא לא שייך זה עכ"ל.

שיא) ביאורו של הרא"ש בנוגע לעל מנת שאין לרבו רשות בו.

היוצא מכל הנ"ל הוא שהרמב"ן והרשב"א סוברים שהטעם למה תנאי אינו מועיל הרי זה משום שאין בכחו לבטל את זכות האדון, והא דאין עיקר המתנה בטילה הרי זה כי מה שקנה עבד קנה רבו פירושו הוא שהעבד קונה לעצמו ואח"כ הנכסים עוברים להאדון, והרי שפיר יש להנותן רצון עבור תחילת החלות שהנכסים יהיו של העבד, והתחלה זו הרי היא שפיר בגדר דבר שיכול להיות, ולכן הרי היא שפיר חלה, וכיון שהיא חלה הרי הדבר ממשיך הלאה גם בלי רצונו, כי סגי בזה שיש לו דעת לעיקר החלות, אבל אם הכוונה במה שקנה עבד קנה רבו היא שהיד של העבד קונה מתחילה בשביל האדון, א"כ אז אכתי הי' קשה שתיבטל המעשה ולמה אנו אומרים

שהאדון קונה הלא להמקנה לא היתה שום דעת לזה כלל.

מיהו מהרא"ש כאן מבואר טעם אחר למה המעשה נשאר קיים, ובאמת יתכן שכוונתו בטעמו הנ"ל הרי היא גם לבאר למה בכלל אמרינן שהתנאי בטל, כי באמת טעמו מהני גם לבאר דבר זה (ודלא כמו שהסקנו בכוונת הרמב"ן והרשב"א שהם סוברים שיש טעם מסוים למה התנאי בטל ושלא סגי בטעם זה לבאר למה המעשה קיים אלא הוצרכו לומר טעם אחר לזה), ונבאר דברינו, דעיין ברא"ש שכתב שהטעם למה אמרינן שלא מהני מה שהתנה על מנת שאין להרב רשות הרי זה משום שהתנאי בא לעקור את המעשה והרי זה כאומר הרי החפץ שלך ע"מ שלא יהי' שלך, ומעתה הרי הטעם הזה יכול לשמש כטעם למה בכלל התנאי בטל, והיינו משום שאי אפשר שתנאי כזה יחול כיון שהוא עצמו עושה היפך התנאי, וכן הרי זה יכול לשמש גם כטעם למה המעשה קיים ולמה לא אמרינן שגם המעשה בטל משום שאין כאן דעת מקנה שהרי נתן על מנת שלא יהי' להרב רשות בו, דגם זה מיושב, כי כיון שהוא עצמו נותן להרב ע"י שהוא נותן להעבד, א"כ תו לא מהני מה שהוא אומר שאין לו דעת שיהי' להאדון אלא אמרינן שמעשיו עוקרים את דיבורו.

ברם צריכים להבין שדברי הרא"ש הרי הם מיוסדים על ההנחה שמה שקנה עבד קנה רבו פירושו הוא שאין להעבד שום כח כלל לקנות נכסים לעצמו, אבל אם מה שקנה עבד קנה רבו פירושו הוא שבתחילה קונה העבד לעצמו ורק אח"כ זוכה האדון

הגר"ש שם בד"ה ומדברי הרא"ש וכו' ולהלן שם מה שכתב בדעת הרא"ש.

שיב) ביאורו של הר"ן.

והנה עיין בר"ן כאן שכתב וז"ל, ולפיכך יש שמתמיהין היאך אפשר דקני עבד וקני רבו, והרי הוא מתנה ואמר שאם יהא לרבו רשות בו שאינו רוצה שיקנה כלל, ונהי דס"ל דאי אפשר לתנאי זה שיחול, מ"מ הוה להו למימר דלא האי יקנה ולא האי יקנה (הרי שלא הקשה הר"ן מהו הטעם שהתנאי אינו מועיל אלא הקשה שמעתה שאינו מועיל למה לא מתבטל המעשה וזהו כמו הדרך שביארנו כבר שהקשו הרמב"ן והרשב"א), ולא קושיא היא שהרי שנינו בפרק המגרש ובסוף פרק הפועלים שהאומר הרי זה גיטך ע"מ שתעלי לרקיע ע"מ שתרדי לתהום שאע"פ שלא נתקיים התנאי הרי זה גט דכלל אמר ר"י בן תימא כל שא"א לקיימו בסופו והתנה עליו בתחילתו אינו אלא כמפליג בדברים וכשר, ופסקו התם הלכה כרבי יהודה, וטעמא דמילתא משום דמאן דמתנה בתנאי שאפשר לקיימו, דעתו שאם יתקיים התנאי יקנה, ואי לא לא, אבל מי שהתנה בדבר שא"א לקיימו, אמרינן ודאי האי גברא דעתו לאקנוי, דאי לא לשתוק, דהא ידע דמאי דקא מתנה אי אפשר לו להתקיים, הלכך ודאי תנאה דרמי במילתא אינו אלא לשחק בו ולא לעיכובא, דה"נ (כאן בעבד) אי אפשר לקיימו עכ"ל. והנה מדברי הר"ן מבואר דלא כהרא"ש שהחסרון הוא שהתנאי סותר את המעשה, אלא ס"ל שלעולם המעשה הוא בדבר אחד והתנאי הוא בדבר אחר, רק שהתנאי הוא תנאי כזה שא"א לקיימו. ונראה דס"ל שמה

מהעבד א"כ אז לא הי' נקרא שהוא מתנה לעקור את מה שהוא עושה, שהרי הוא עכשיו מקנה להעבד, ואילו דיבורו ותנאו הרי הוא על אח"כ, דהיינו שאח"כ לא ילכו הנכסים להאדון.

וז"ל הרא"ש, רבי מאיר סובר כדאמר לי' קני, קני עבד וקני רבו, וכי אמר לי' ע"מ לאו כלום קאמר, ואפילו אומר לו על מנת שאין לרבו רשות בו קני לך, לא הי' מועיל, משום דיד עבד כיד רבו, והוי כמו נתן מתנה לחבירו ואמר לו על מנת שלא יהא שלך יהי' לך, דקנה, דכל תנאי שסותר המעשה לא הוי תנאי, ורבנן סברי כיון דאמר על מנת אהני לי' תנאי עכ"ל.

והנה בדעת רבנן לפי הרא"ש לכאורה הי' נראה לומר שהם סוברים שמה שקנה עבד קנה רבו אין פירושו שתחילת זכיותו של העבד הרי היא להאדון, אלא לעולם העבד זוכה לעצמו רק שלאחר מכאן הנכסים עוברים להאדון, ולכן הרי הם סוברים ששפיר מהני תנאי. מיהו הק"נ ביאר בדרך אחרת את סברת רבנן לפי הרא"ש, והיינו דמה שכתב הרא"ש שלא מועיל תנאי הסותר את המעשה הרי זה משום שהכי ילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן וטעמייהו דרבנן הוא משום דס"ל שלא צריכים דומיא דבני גד ובני ראובן. מיהו לכאורה צ"ע דהא לפי הסברו של הרא"ש אין הטעם משום ילפותא מב"ג וב"ר, אלא משום שהרי זה דבר בלתי אפשרי במציאות שיחול התנאי, והרי זה בגדר סברא פשוטה, דהא להעבד אין כח לקנות בשביל עצמו אלא בשביל האדון, וא"כ הרי זה כנותן לחבירו ואומר לו הרי זה שלך (להאדון) על מנת שלא יהי' שלך אלא של אדם אחר (העבד). וע"ע בחידושי

שקנה עבד קנה רבו פירושו הוא שבתחילה קונה העבד ורק אח"כ זוכה הרב מהעבד, ומש"ה כשהוא נותן להעבד ואומר על מנת שאח"כ לא יקנה האדון הרי זה נחשב תנאי ומעשה בשני דברים ואין זה נקרא שהתנאי סותר את המעשה, וכבר ביארנו בכוונת הרמב"ן והרשב"א שהטעם למה התנאי אינו מועיל הרי זה משום שאינו יכול להתנות למעט את זכותי האדון, אלא שהקשו כמו שהקשה הר"ן שא"כ מכיון שהתנאי אינו מתקיים למה לא מתבטל המעשה, ועל זה תירץ הר"ן דשאני הכא שא"א להתנאי להתקיים במציאות כי אי אפשר במציאות שישלול את זכותי האדון, ולכן הרי זה כמפליג בדברים.

שיג דברי הריטב"א.

א. עיין בריטב"א בד"ה מיהו וכו' שכתב וז"ל, מיהו צריך תלמוד הרב שנתן מתנה לעבדו וזוכה לו ע"י אחרים, אם זוכה בה לגמרי דומיא דאשה ואין לאדון בו כלום, או דלמא אין קנין לעבד בלא רבו ואפילו במתנה שזכו לו אחרים מיד הרב חוזר הרב וזוכה לגמרי כשם שזוכה במתנה שזיכו לו אחרים מיד אחרים עכ"ל.

והנה חזינן דפשיטא לי' להריטב"א דהיכא שזיכו לו אחרים מיד אחרים אז שפיר קונה הרב, רק דמספקא לי' היכא שהרב הוא זה שמזכה להם בשביל העבד.

ונראה שסברת הריטב"א היא כך, דבשלמא היכא שזיכו לו אחרים מיד אחרים א"כ אע"פ שהם יכולים לקנות בשביל העבד ונעשה הממון ממונו של העבד אבל בכל זאת נאמר בזה דין שני שלאחר שנעשה הממון ממונו של העבד הרי הוא עובר

להרב, וכבר כתבנו לעיל שי"ל שזהו הביאור במה שקנה עבד קנה רבו, דהיינו שלעולם העבד שפיר קונה רק ששוב זוכה האדון מעבד, רק דמספקא לי' להריטב"א היכא שהרב עצמו זיכה לו ע"י אחרים, והיינו משום שהכא הרי ידעינן שהרב אינו רוצה לזכות מהעבד, ונהי שלא התנה ע"מ שלא יהי' לו לעצמו רשות בו (וכהציוור הבא שכתב הריטב"א) אבל בכל זאת ידעינן שכוונתו היא שלא לזכות, ומספקא לי' להריטב"א אם הא דזוכה הרב הרי זה אפילו כשאינו רוצה, או האם הוא זוכה רק כשהוא רוצה.

מיהו דברי הריטב"א צריכים ביאור כי איך אפשר להיות שהאדון זוכה אפילו אם אינו רוצה הלא ליכא זכי' בעל כרחו.

מיהו נראה דלק"מ, דהנה הדין הוא שאם אמר היום את אשתי ומחר אין את אשתי הקידושין חלין לעולם, והיינו משום דכיון שהוא רוצה בהתחלת הקנין הרי הדבר חל ושוב אין בכחו לשנות את הדינים של חלות הקידושין, וא"כ גם כאן כוונת הריטב"א היא לחקור אם מה שהחפץ עובר להאדון הרי זה מילתא דממילא ולכן אע"פ שידעינן שהאדון אינו רוצה לקנות הרי הוא קונה מכיון שהקנין של העבד שפיר חל, או האם מה שהחפץ עובר להאדון אין זה מילתא דממילא אלא הרי זה דוקא משום שיש לו להאדון רצון חיובי לכך, ולכן כאן שאנו יודעים שאין אצלו רצון חיובי אין החפץ עובר אליו.

מיהו אכתי צריכים לבאר דהא לגבי גט שחרור מסקינן שאע"פ שאין האדון יכול לתת ג"ש להעבד עצמו משום שיד עבד כיד

רבו, אבל הרי הוא שפיר יכול לתתו לשלוחו של העבד, וא"כ למה אי אפשר לו להקנות כסף להעבד ע"י שליח. מיהו י"ל דשאני התם דסגי במעשה נתינה ולא צריכים שיקנה העבד את הגט וכמש"כ הקצה"ח בסי' ר' סק"ה, וא"כ שפיר יש כאן מעשה נתינה לרשות אחר, אבל הכא מכיון שהעבד ישאר הבעלים של הכסף אכתי י"ל דלא מהני.

והנה יש להקשות על דברי הריטב"א דהנה לעיל באות ש"ג הבאנו שהרשב"א כאן הביא שיטה שאפילו להעבד עצמו יכול האדון להקנות, וגם בלי שאחרים יזכו בשבילו, והבאנו שהאמרי משה בסי' כ"ה הסביר שהם סוברים כהצד הנ"ל שמה שקנה עבד קנה רבו פירושו הוא שבתחילה קונה העבד ורק אחרי שהנכסים הם של העבד, זוכה האדון מעבד, ומש"ה כשאדון עצמו מזכה להעבד ואינו רוצה בהנכסים אז העבד שפיר קונה, מיהו מדברי הריטב"א חזינן דס"ל דהא פשיטא שאין העבד עצמו יכול לעשות את הקנין, ובאמת הריטב"א הרי סובר שנכלל במה שקנה עבד קנה רבו שנחשב העבד כגוף אחד עם רבו וכמש"כ להלן בד"ה והנכון ובד"ה ורבי אליעזר וכו' ומש"ה אינו יכול לעשות מעשה קנין, וא"כ לפ"ז הדין נותן שלא יועיל אפילו אם יקנה לו האדון ע"י אחרים כי כיון שהוא גוף אחד עם האדון הרי א"א שיהיו לו נכסים.

ב. וע"ע בריטב"א שם שכתב שמסתבר לו שגם הציור הנ"ל (שזיכה האדון להעבד ע"י אחרים) לא מהני, והוכיח כן כי אם הי' מועיל א"כ משכחת לר"מ כסף ע"י עצמו. ונראה שכוונתו לומר שגם לפי רבנן אין זה מועיל כי אם זה מועיל א"כ הי' יכול רב

ששת לומר דפליגי רבי מאיר ורבנן בציור זה.

ג. שוב כתב הריטב"א וז"ל, מיהו אם זיכה לו רבו ע"י אחרים על מנת שלא יהא בו רשות כלל, מהני תנאי כי היכי דמהני במתנה דאחרים, וכל דכן נמי הוא עכ"ל. ולכאורה צ"ל שרק לפי רבנן הרי זה מועיל אבל לא לפי רבי מאיר, דהא אילו מועיל גם לפי רבי מאיר הרי אכתי משכחת לרבי מאיר כסף ע"י עצמו. ואין להקשות למה לא אמר רב ששת שפליגי ר"מ ורבנן בציור זה, כי זה לא קשה מידי, כי הרי גם בלא"ה אמר רב ששת דפליגי היכא שאמר ע"מ שאין לרבו רשות וא"כ י"ל שנקט שאחרים אמרו כן כדי להודיעך כוחם של רבנן.

וע"ע בריטב"א שסיים וז"ל, ועדיין צריכין עיון עכ"ל, ויש לעיין על איזה מהדינים הנ"ל קאי דבריו.

שיד) על מנת שתצא בו לחירות.

הנה בגמרא מייתנין שר"א סובר שבע"מ שאין לרבך רשות בו כו"ע לא פליגי דלא קנה, כי פליגי בע"מ שתצא בו לחירות רבי מאיר סבר כי אמר לי' קני עבד וקני רבי, וכי אמר לי' ע"מ לאו כלום קאמר לי', ורבנן סברי לדידי' נמי הא לא קא מקני לי' דהא לא אמר לי' אלא ע"מ שתצא בו לחרות. ונחלקו הרשב"א והריטב"א בביאור דעת רבנן, דמהרשב"א משמע שיכול באמת העבד לקנות לתשמיש מיוחד, אבל מהריטב"א מבואר שגם בכה"ג לא קנה העבד אלא קנה הרב, רק דכיון שהקנה לו

ע"מ שתצא בו לחירות א"כ גם הרב קונה רק בתורת כסף פדיון וממילא יוצא העבד לחירות. וז"ל הרשב"א בדף ס"ו ע"א באמצע טור א', ורבנן סברי כיון דייחד לו דבר, לאו מתנה גמורה יהיב ליה, ואין לו בו אלא פדיונו לבד עכ"ל*). וז"ל הריטב"א בסד"ה ורבי אליעזר, א"נ דלרבה לא פליגי ר"מ ורבנן אלא בע"מ שאין לרבך רשות בו, אבל בע"מ שתצא בו לחירות אפילו ר"מ מודה דאהני ליה תנאי, דהא לדידי נמי לא אקני ליה אלא ע"מ שיצא בו לחירות, והא דקתני ר"מ דכסף ע"י עצמו לא אע"ג דהא אפשר ע"י האי תנאה דמקני ליה ע"מ שתצא בו לחירות, כל כה"ג לא חשיב על ידי עצמו שהרי לא ריקן הנותן זכות האדון כלל אלא שנתנו לו לחירות, וכשחל זכות האדון אינו חשיב אלא כזוכה מיד הנותן ולא מיד העבד כלל, והרי זה ככסף על ידי אחרים וכו' עכ"ל. ולכאורה לפי הריטב"א גם טעמם של רבנן לפי ר"א הרי הוא כהסברא הנ"ל שכתב הריטב"א רק שר"א סובר שהרי זה שפיר נקרא ציור של על ידי עצמו כי למעשה העבד מקבלו ונותנו להאדון. ובתוס' ד"ה ור"א וכו' משמע שבאמת שפיר קונה העבד רק שהרי זה נראה גם כמו על ידי אחרים כיון שלא קנאו העבד לענין הכל עיי"ש.

ויש לעיין בסברות המח' שבין הרשב"א והריטב"א באם לפי רבנן קונה העבד או לא.

ונראה שמחלוקתם תלוי בהצדדים שחקרנו לעיל באות ש"ג אם מה שקנה עבד קנה רבו הרי זה משום זכות האדון, או האם זה בגלל שהעבד מחמת עצם המהות של עבדות אין לו שום כח לקנות או להיות בעלים על נכסים, דלפי הצד שמחמת עצם המהות של עבדות א"א שיהיו להעבד נכסים א"כ גם כאן זוכה הרב, רק שגם הרב זוכה רק על מנת שיצא בו העבד לחירות, אבל לפי הצד שכתבנו שמה שקנה עבד קנה רבו הרי זה משום זכותי האדון ולא מהני מה שהוא מתנה על מנת שאין לרבך רשות בו משום שאין בכחו להגביל ולבטל את זכותי האדון בהעבד, א"כ בכה"ג שפיר יקנה העבד כי אין בזה שום ביטול של זכותי האדון דהא גם להעבד הקנה רק על מנת שיתנהו להאדון ולא מיקרי שביטול את זכותי האדון אלא כשהתנה שיהי' להעבד שימוש מבלעדי האדון, ואע"פ שהכא כשיתנהו העבד להאדון הרי יצא עי"ז לחירות אבל בכל זאת אין זה נקרא שגרם למעט זכותי האדון שהרי האדון רוצה להוציא לחירות ע"י כסף.

והנה עיין בחו"מ סי' רמ"ט סעיף ג' שנפסק שהנותן מתנה לעבד קונה האדון, וכתב הקצה"ח וז"ל, ואם נותן מתנה לעבד שאין לרבו רשות בו לא מהני, אלא דאם אומר לעבד על מנת שתעשה בו דבר מיוחד

שתירצי עשי, לדידה נמי לא יהיב לה לגמרי אלא לאותו דבר שתירצי לעשות בהן בכל שעה ושעה, וסבירא ליה לשמואל דכי היכי שמייחד לדבר אחד מיוחד מהני, הכי נמי כיון דמייחד לאותו דבר שתירצי לעשות מהן כל שעה ושעה, מהני שאין קנין חל אלא באותה שעה שתירצה לעשות בהן איזו דבר לאותו דבר בלחוד עכ"ל.

(* ועי' בר"ן בנדרים דף פ"ח ע"ב לפני המשנה בדבריו על הציור של המקנה לאשה ואומר לה ע"מ שתירצי בו עשי שכתב וז"ל, והקשו עליו (על דברי הרמב"ם שהביא שם) וכי מה מוסיף במאי דאמר לה תו מה שתירצי עשי הא אינו אלא כאומר ע"מ שאין לבעליך רשות בהן בלחוד. ונראה לי דהיינו טעמא משום דכי אמר לה מה

לרבו שיזכה בה יותר מן העבד והרי הוא זוכה בו ע"מ שיצא בו לחירות עכ"ל.

דף כ"ד ע"ב

שטו) שאני אדם כיון דבר דעת הוא איהו מבעית נפשי.

כלומר דמיפטר משום גרמא בניזקין. והקשה השער המלך בפ"ה מהל' עבדים ה"ז דהא אע"פ שגרמא בניזקין פטור מדיני אדם אבל אכתי חייב הוא מדיני שמים, והרי שיטת רש"י בב"מ דף צ"א היא שכל היכא שהוא חייב מדיני שמים מהני תפיסה, והכא הרי כתב הרמב"ן שהעבד מיקרי תפוס בעצמו וכמו שנביא באות שי"ז, וא"כ גם כשהכה כנגד אזנו הדין נותן שיצא לחפשי.

והשער המלך שם כתב ליישב בב' דרכים: א', על פי דברי הים של שלמה שדברי רש"י הנ"ל אמורים רק היכא שהוא פטור מדיני אדם משום הדין של קים ל"י בדרכה מיני, והיינו משום שהתם הרי באמת מחויב ועומד הוא, רק שאין דינו מסור לב"ד להעניש אותו בב' עונשים, אבל מצד טיב המעשה הרי הוא חייב, אבל היכא שגם מצד טיב המעשה אי אפשר לחייבו מדיני אדם, רק שבכל זאת הרי הוא אכתי חייב בדיני שמים, בכהאי גוונא לא מהני תפיסה. מיהו עיי"ש שהקשה על היש"ש ממה שכתבו הראב"ד והחינוך שגם בשאר ציורים של חייב לצאת ידי שמים מהני תפיסה וכמו שהביא שם ולא רק בהציוור של קלב"מ. ב', שבראשי אברים היכא שאינו חייב

כתב בפרישה ביו"ד הל' עבדים כהאי גוונא מהני ולא זכה האדון ועיי"ש, ובט"ז ביו"ד שם השיג על הפרישה וכתב שלא עלה על דעת שום פוסק לומר דמהני בעבד ע"מ שתעשה בו דבר מיוחד והפרישה דמשה עבד לאשה לא דק אלא דוקא בכסף ע"י אחרים היינו שנותנין לו על מנת שיצא בו לחירות דאין נותנין לעבד כלום עכ"ל. וכנראה הט"ז הבין כהריטב"א שבעל מנת שתצא בו לחירות אין העבד זוכה כלום אבל הפרישה הבין כהרשב"א. ועיי"ש בקצה"ח שהראה שהרמב"ם בפ"ג מהל' זכי' כתב להדיא שהמקנה לעבד ע"מ שיעשה בו תשימש מיוחד אין האדון זוכה.

ודע שהריטב"א כתב את דבריו הנ"ל בדרכו השני שם, דהנה עיי"ש בדרכו השני שר"ל שלפי רבה בשם רב ששת גם רבי מאיר מודה שע"מ שתצא בו לחירות מהני, דלפ"ז הוצרך לבאר כהנ"ל כדי שיהי' בגדר ע"י אחרים ולא בגדר ע"י עצמו, דהא אילו הוי בגדר ע"י עצמו הרי יקשה שא"כ מצינו לפי רבי מאיר שכסף ע"י עצמו שפיר מהני, ומש"ה הוצרך לכתוב את הביאור הנ"ל דהוה בגדר כסף ע"י אחרים, אבל לעיל שם בדרכו הראשון כתב שלפי רבה בשם רב ששת ה"ה דפליגי ר"מ ורבנן בע"מ שתצא בו לחירות, והתם לפני דרכו הראשון שם כשביאר את טעמם של רבנן לפי ר"א כתב לבאר את הטעם של רבנן בע"מ שתצא בו לחירות בדרך שמשמע מיני' דחשיב באמת בגדר ע"י עצמו כי העבד שפיר זוכה לעצמו, וזה מתאים באמת לדרכו הראשון וז"ל, אבל השתא דאמר ל"י ע"מ שתצא בו לחירות לא זיכה לו אלא לכך וכיון דכן אי אפשר לו

בדיני אדם הרי הוא פטור גם מדיני שמים כי יש איסור עשה לשחרר עבד כנעני בחנם. ועוד יש לתרץ על קושיית השער המלך, דהנה בירושלמי בסוף פ"ג דכתובות חקרו בענין הא דמודה בקנס פטור האם הוא חייב לכל הפחות מדיני שמים, והוכיחו שאינו חייב מהמעשה של ר"ג ורבי יהושע דאמר ל"י ר"ג לר"י ראינו טבי עבדי שיצא לחרות שסמיתו את עינו, ואמר לו רבי יהושע שאינו יוצא משום שאין עדים ומודה בקנס הרי הוא פטור, והקשה הירושלמי דהא מכל מקום הרי הוא חייב מדיני שמים לשחררו, והוכיחו מזה שאין שום חיוב מדיני שמים, ולכאורה מוכח משם שבקנס ליכא שום חיוב מדיני שמים היכא שאינו חייב מדיני אדם וא"כ גם בהציור של גרמא לא יהי' חייב בדיני שמים כמו שאינו חייב היכא שהוא מודה בקנס.

מיהו באמת גם השער המלך הביא את דברי הירושלמי הנ"ל (והקשה דמה היא הראי' משן ועין לכל הקנסות הלא י"ל ששאני בעבד כנעני שאין חיוב מדיני שמים משום שיש איסור עשה לשחררו בחנם וכהנ"ל), אבל לא כתב השער המלך שלפי הירושלמי מתורצת קושייתו, ונראה דהיינו משום שהבין שכוונת הירושלמי היא רק להיכא שהודה בקנס, דרק בכהאי גוונא ליכא חיוב מדיני שמים, משום שפרט למרשיע את עצמו פטור אותו גם מדיני שמים.

מיהו יש לעיין אם שייך לומר שכוונת הירושלמי היא רק לציור של מודה בקנס ומשום מיעוטא דקרא, דהנה בב"ק דף ע"ד אמרינן שלפי רב שסובר שמודה בקנס ואח"כ באו עדים פטור (והלכתא כוותי')

א"כ צריך לצאת שגם אם היו באים אח"כ עדים הי' מיפטר רבן גמליאל, רק דאירי באופן שהודה ר"ג חוץ לב"ד אשר בכה"ג גם רב מחייב אם אח"כ באו עדים, רק שכל זמן שלא באו עדים הרי הוא פטור כי אי אפשר לחייבו על פי הודאת עצמו, וביאור הדבר הוא שכשהוא מודה בב"ד אז הודאתו היא בגדר דבר הפוטר והרי הוא פטור אפילו אם אח"כ באו עדים, אבל כשהוא מודה חוץ לב"ד אז אין הודאתו בגדר דבר הפוטר, רק שבכל זאת נאמר דין שני שגם אם אין הודאתו בגדר דבר הפוטר אי אפשר לחייבו על פי הודאתו ולכן הי' ר"ג פטור כל עוד שלא באו עדים, ומעתה מכיון שבהציור של ר"ג אין כאן הפוטר של מודה בקנס אלא סוף הדין בהציור ההוא הרי הוא רק שאי אפשר לחייבו על פי הודאתו א"כ אין כאן שום סיבה לומר שיהי' פטור גם מדיני שמים, והיינו משום שרק היכא שחל הפוטר של מודה בקנס י"ל שזה פוטר מד"ש, אבל הדין שאי אפשר לחייבו על פי הודאת עצמו הרי הוא אמור רק לב"ד, אבל בדיני שמים הרי הוא מחויב ועומד, ואם מצינו שהוא פטור הרי זה ראי' שתמיד בקנס ליכא חיוב בדיני שמים, וא"כ שפיר מוכח מהירושלמי שליכא בקנס שום חיוב בדיני שמים כלל.

ועיין גם בהגהות ציון ירושלים על הירושלמי שם שהבין שאין כוונת הירושלמי דוקא משום הפטור של מודה בקנס אלא הטעם שהוא פטור מדיני שמים הרי הוא משום שלא נאמר בקנס חיוב מדיני שמים כלל אשר לפ"ז גם בגרמא לא יהי' חייב מדיני שמים וז"ל, הטעם נלענ"ד על פי מש"כ בטעם דמודה בקנס פטור משום דקנס לא שייך רק במה שאינו רוצה לשלם וכו',

אבל מה שמודה מעצמו, והרי יכול לכפור ולא רצה, איך שייך קנס וכו', ולפ"ז מה שייך לומר לו שיצא ידי שמים, הרי זה לא מיקרי קנס, שאם לא ירצה אין בדינו לכופו, ושוב לא מיקרי קנס במה שרוצה מעצמו לצאת ידי שמים עכ"ל (וציין שם לדברי השער המלך הנ"ל). ועיין בקובץ שיעורים בחלק ב' סי' י"ג שכתב כהדרך הנ"ל בביאור מודה בקנס פטור.

ועיין גם ברש"ש כאן שכתב ליישב את קושיית השער המלך ע"י שנאמר שכל היכא שהוא פטור מקנס ליכא חיוב בדיני שמים, וכתב דהיינו משום שכיון שהחיוב של קנס הוא בגדר חידוש א"כ אין לך בו אלא חידושו דהיינו חיוב מדיני אדם ולא חיוב מדיני שמים.

והנה יש לומר סברא אחרת בענין למה מיפטר מדיני שמים, והיינו לפי הצד שהחיוב של קנס אינו חל בשעה שעשה את המעשה אלא רק משעה שב"ד מחייבים אותו כי הפסק של ב"ד הרי זה הדבר שמחיל עליו את החיוב של קנס, דלפ"ז י"ל דהיכא שהוא פטור מדיני אדם, א"כ מכיון שאין כאן שום פסק ב"ד, ממילא ליכא שום חיוב כלל, וגם חיוב בדיני שמים ליכא, ולא שייך לומר שב"ד יעשו פסק שהוא חייב מיהא בדיני שמים ויחילו עליו חיוב בדיני שמים, כי י"ל שהכח של ב"ד הוא לפסוק רק על דיני אדם, ונהי שהם יכולים להודיעו שחל עליו חיוב מסוים מדיני שמים, אבל לא מסור לב"ד לעשות חלות חיוב מדיני שמים.

שוב ראיתי את דברי תוס' בכתובות בסוף דף ל"ג שכנראה רצו לומר את הביאור הנ"ל שכתבתי וז"ל, דדוקא בממון וכו' דמחייב

לצאת ידי שמים אבל קנס לא מחייב אלא על פי ב"ד כדאמרינן אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו עכ"ל, דיש לפרש כוונתם כך, דהא דמודה בקנס פטור הרי זה משום הדרשה של אשר ירשיעון אלהים פרט למרשיע את עצמו, ומפרשים תוס' שהטעם הוא משום שכל עיקר החיוב חל רק ע"י הפסק של ב"ד דלכן שייך לומר שאם הודה קודם לכן הרי זה פוטרתו כיון שעוד לא נתחייב, אבל אם הוא מחויב ועומד משעת המעשה ס"ל לתוס' שלא שייך שהתורה תגזור שהודאתו תפקיע את החיוב, וא"כ מכיון שמוכח מהדרשה של פרט למרשיע את עצמו שכל עיקר החיוב של קנס חל רק ע"י ב"ד א"כ משום כך לא שייך חיוב מדיני שמים וכמו שביארנו שלא נמסר לב"ד להחיל חיוב בדיני שמים. וע"ע בספרי על ב"ק בחלק א' באות רכ"א, ובחלק ב' על דף ע"ד באות ס"ז וע"ד מה שביארתי בענין מתי חל החיוב של קנס.

ובש"ט"מ בכתובות שם בד"ה עביד מצאתי כסברת הרש"ש וז"ל, ועוד דבשלמא בממון איכא למימר דחייב לצאת ידי שמים, דמי פטרו מחיובא דחברי, אלא דב"ד לא נחתי לנכסי וכו', אבל קנסא דהא קניס לי' רחמנא, מאיזה טעם נאמר שיתחייב לצאת ידי שמים, דיו במה דקנס לי' רחמנא וכו' עכ"ל.

והנה בדברינו הנ"ל נקטנו שגם בקנס דראשי אברים ליכא חיוב לצאת ידי שמים משום שגם הקנס הזה אינו מתחייב אלא על ידי פסק ב"ד. מיהו תוס' בב"ק דף ל"ג ע"ב כתבו דשאני קנס דראשי אברים משאר קנסות בזה שהוא מתחייב בו משעת המעשה

וכדמוכח מהא דדרשינן תחת עינו ולא תחת עינו ושינו דמוכח מזה שמשעת ההכאה הרי הוא בן חורין ולכן מתחייב האדון לשלם אם שוב הפיל את עינו. מיהו יש מפרשים שכוונת תוס' היא רק שלאחר הפסק דין הרי החיוב חל למפרע, אבל לעולם שפיר צריכים פסק דין, וכבר הבאנו את דעות המפרשים בזה במרובה שם באות ס"ז.

והנה יש לומר עוד סברא למה לא שייך חיוב של בדיני שמים בראשי אברים, דהנה לפי התנאים שסוברים שהיוצא בשן ועין אין צריך גט שחרור לכאורה לא יתכן בזה חיוב בדיני שמים, דהא בשלמא אם הוא שפיר צריך גט שחרור, אז ניחא, כי אז הכוונה היא שגם כשאינו חייב לשחררו בדיני אדם הרי הוא חייב לשחררו מדיני שמים, אבל אם אין העבד צריך ג"ש א"כ חזינן שהדין שחרור חל מצד התורה, וא"כ אם הוא פטור והתורה אינה משחררת מהיכא תיתי לומר שמד"ש הרי הוא עצמו חייב לשחררו, הלא בהציור הרגיל של יציאת שן ועין אין הוא עושה את הדבר ולא הצריכה התורה שהוא ישחררו ע"י גט שחרור, וא"כ מהיכא תיתי לומר שיש ציור שהוא עצמו שפיר חייב לשחררו ולתת ג"ש.

ובאמת גם לפי הצד שצריך גט שחרור לכאורה אין הכוונה שלא נעשה כלום מצד התורה והאדון הוא שצריך לעשות את כל השחרור, אלא לכאורה הכוונה היא שהממונות שפיר פקע רק שאכתי יש לו דין עבד לענין איסורים עד שנותן לו גט שחרור כמו במפקיר עבדו דיצא לחירות וצריך גט שחרור לפי רבי יוחנן, וא"כ גם לפ"ז י"ל כסברתנו הנ"ל דהיכא שהוא

פטור, כלומר דהתורה לא מפקיעה את הממון, מהיכא תיתי לומר שמדיני שמים הרי הוא עצמו חייב לעשות כן (ובנוגע למה שנקטנו כאן ששטר שחרור פועל על האיסורים עי' בתוס' רי"ד על ב"ק דף צ' ע"ב שכתב ששטר שחרור יכול לפעול על הממונות ושוב נגרר הקנין איסור אחר הממון, ואילו ראשי אברים מפקיעים את הקנין איסור ושוב נגרר הממון אחר האיסור [למ"ד א"צ גט שחרור]. וע"ע בזה בספרי על גיטין דף ל"ח באות ל"ב).

שטז) תד"ה מיבעי לי.

עיין בדבריהם שכתבו וז"ל, השתא משמע דכולי עלמא כשלא נתכוין לעין פטור ותימה דבפרק כיצד הרגל אמר רבה היתה מונחת לו אבן בחיקו ולא הכיר בה מעולם ועמד ונפלה לעין עבדו פלוגתא דרשב"ג ורבנן, וי"ל דשאני הכא דאיכא תרתי לטיבותא שהוא מתכוין לטובה ולא נתכוין לעין כלל, אבל בההיא דהתם הוי דומיא לכחול לו עין וסמאה דאיכא חדא לטיבותא שנתכוין לרפאותו וחדא לריעותא שנתכוין לעין עכ"ל.

והנה הרשב"א כאן הקשה על דרכם של תוס' דכיון שלפי רבנן נתכוין לטובה לחוד לא מהני, וכן לא נתכוין להאבר לחוד לא מהני, א"כ איך מצטרפים שני הדברים יחד להועיל כיון שכל אחד לחוד לא מהני. והנה צריכים להבין מה קשה לו להרשב"א, הלא בגמ' מבואר שהטעם של רשב"ג הוא משום דכתיב ושחתה והרי הוא דורש שאפילו כשנתכוין לאותו לאבר (וכדמשמע מהאות "הא" של ושחתה) אכתי צריכים שיתכוין

גם לגרוס "ולרבנן" ולפרש שכוונתו היא לרבנן לפי רבה).

ונראה פשוט שכוונתו היא להקשות מאי שנא לכחול לו עינו ממכניס ידו, והיינו משום שעל זה שפיר תי' שגבי מכניס ידו לא ראה את העין ולא נתכוין לה, אבל אם כוונתו היא להקשות מאי שנא הניח אבן ממכניס ידו קשה להבין את תירוצו, דהא גם בהניח אבן בחיקו לא ראה את עין הניזק ולא נתכוין להעין, ואם כי ידע שהוא נמצא שם עם עינו הרי גם במכניס ידו למעי שפחתו הרי הוא יודע שיש שם עובר עם עין, וא"כ נראה שכוונתו היא להקשות מאי שנא לכחול לו עינו ממכניס ידו דעל זה שפיר תירץ דשאני לכחול לו עינו שמכיון שהוא מתכוין לאותו אבר הרי הוא חייב.

מיהו לפ"ד יוצא שאכתי לא תי' הרשב"א את הקושיא השני' למה הניח אבן הוא גרע ממכניס ידו והרי התירוץ של תוס' כאן שלפי רבנן צריכים תרתי לטיבותא לא ניחא ל' להרשב"א.

ברם י"ל שהרשב"א סובר שגם הציוור של הניח אבן הרי זה נחשב כמתכוין לאותו אבר, והיינו משום שלא צריכים שיהי' מתכוין ממש לאותו אבר, אלא סגי גם בפשיעה, דמכיון שפשע א"כ כשאנו דנין על השם פושע שלו הרי הוא נקרא פושע על כל חלק מהגוף בנפרד וגם העין בכלל, ומש"ה בהניח אבן הרי הוא נקרא פושע במיוחד גם לגבי העין, והרי סגי בפשיעה ואין אנו צריכים כוונה ממש (אבל אכתי נראה שקיים בדוכתי' מה שכתבנו שלשון הרשב"א מכוונת לחילוק בין לכחול לו עינו למכניס ידו ולא בין הניח אבן למכניס ידו).

להשחתה, אבל אם הוא נתכוין לטובה הרי הוא פטור, ורבנן לא משמע להו מהאזות "הא" של ושחתה דאיירי בנתכוין לאותו אבר, וממילא נוקטים רבנן דאיירי בלא נתכוין לאותו אבר ושעל זה הוא דכתיב דמהני מה שנתכוין לטובה, וא"כ מה קשה לו להרשב"א הלא מעצם הפסוק יוצא דמהני תרתי לטיבותא כיון דלא איירי הפסוק בנתכוין לאבר מסוים. ברם נראה שכוונת הרשב"א היא דנהי שרבנן סוברים שאין משמעות בתוך הפסוק לומר דאיירי בנתכוין לאבר מסוים אבל אנחנו מעצמנו היינו צריכים לומר שנתכוין לטובה פטור אפילו כשהוא מתכוין לאותו אבר, כי אם לא כן, אלא שהוא מהני רק כשאנו מתכוין לאותו אבר א"כ נמצא שב' דברים שאין בכל אחד כח להועיל מצטרפים להועיל יחד.

והנה עיין ברשב"א בב"ק שם שכתב וז"ל, ואיכא למידק ולרבנן מאי שנא ממושיט ידו במעי שפחתו וסימא עין העובר שבמעי' דאמרי רבנן דלא יצא לחירות מדכתיב ושחתה כדאיתא בפ"ק דקידושין, י"ל דשאני התם דאין מתכוין לעין כלל ולא ראהו ולא ידעו הלכך לא קרי בי' כלל ושחתה, אבל כאן שהי' רואהו הי' לו ליזהר בו עכ"ל. והנה יש לעיין האם כוונתו בקושייתו היא להקשות שלפי רבנן מה היא סברת הפסוק לחלק בין לכחול לו עינו דחייב ובין מכניס ידו למעי שפחתו דפטור, דהא בב' הציורים הרי הוא מתכוין לטובה, או האם כוונתו היא להקשות שלפי רבנן מאי שנא הניח אבן בחיקו ממכניס ידו למעי שפחה דהא בב' המקומות אין כוונתו להאבר (ולפי ההבנה השני' בקושייתו הי' נראה יותר לגרוס ולרבה מאי שנא. מיהו יש

וכדרך זה תי' השיטה שלא נודעה למי כאן וז"ל, ואי קשיא הא דאמרינן בפרק כיצד הרגל דף כ"ו היתה אבן מונחת לו בחיקו ונפלה כיון שאינו מתעסק בה בעין, י"ל כיון דאדם מועד לעולם כשנפלה אבן מחיקו וסימה העין כמתכוין לעין דמי, אבל מושיט ידו למעי שפחתו אנוס גמור הוא דלא הוה מצי לאזדהור בעינו כיון שאינו רואהו עכ"ל.

ומעתה לפי פירושנו בדעת הרשב"א בב"ק שוב לא קשה קושייתו כאן איך מצרפין שני דברים שכל אחד מהם לבדו לא מהני, דלק"מ כי מעתה יוצא שהכל תלוי רק במתכוין לאותו אבר.

שיז) בענין הא דהביא הרי"ף דיני יציאת ראשי אברים.

הנה הרי"ף כאן הביא את הדינים של יציאת ראשי אברים המוזכרים בסוגיין, והקשה בחידושי הרמב"ן בדף כ"ה ע"א דהא בזמן הזה לא דיינינן דיני קנסות וא"כ לא הי' לו להרי"ף להביאם. ותי' שטעמו של הרי"ף הוא משום דאמרינן בב"ק דף ט"ו ע"ב שגם בזמן הזה אם תפס לא מפקינן מיני' את הקנס והרי הכא העבד תפוס בעצמו (עי' בזה בקצה"ח בסי' פ"ח סק"ט) ומש"ה שפיר צריכים לדעת גם בזמן הזה את הדינים של יציאת ראשי אברים. ועוד הביא הרמב"ן מאי דפליגי תנאי בענין אם היוצא בראשי אברים צריך גט שחרור או לא, וכתב הרמב"ן שבזמן הזה לכולי עלמא הרי הוא צריך גט שחרור דהא לא יצא לחירות על פי סמוכין, דהא משעת העמדה בדין הרי הוא יוצא לחירות ולא משעת

החבלה, ובזמן הזה ליכא שעת העמדה בדין כיון שאין לנו סמוכין, ומש"ה אע"פ שא"א להאדון להשתעבד בו כיון שהעבד תפוס בעצמו, אבל אכתי הרי הוא צריך גט שחרור.

והנה בענין מש"כ הרמב"ן שהעבד יוצא רק בשעת העמדה בדין עי' בתוס' בב"ק דף ל"ג ע"ב שכתבו שאע"פ שכן הוא בשאר קנסות אבל בשן ועין הרי העבד יוצא משעת החבלה כדמוכח מהדרשה של תחת עינו ולא תחת עינו ושינו דמבואר מזה שכבר יצא לחירות משעת חבלת עינו ומש"ה מתחייב האדון לשלם לו עבור שינו. מיהו עי' בספרי על ב"ק בחלק ב' על דף ע"ד באות ס"ז שהבאנו שי"א שכוונת תוס' שם היא רק שבשעת העמדה בדין הרי העבד יוצא למפרע אבל לעולם גם תוס' מודים שאינו יוצא קודם העמדה בדין.

והנה מדברי הרמב"ן יוצא שמאי דקי"ל שגם בזמן הזה אם תפס לא מפקינן מיני' את הקנס אין הכוונה שיש על זה באמת תורת תשלומי קנס, דהא אילו הי' על זה תורת תשלומי קנס א"כ לפי המ"ד שסובר שהיוצא בראשי אברים אין צריך גט שחרור הדין נותן שגם כאן לא יצטרך, ואילו הרמב"ן כתב דשפיר צריך, וא"כ מוכח שאין על זה דין של תשלומי קנס, והטעם הוא משום שלפני העמדה בדין לא חל הקנס וכמו שביארנו.

מיהו באמת דבר זה תלוי באשלי רברבי דעיין ברא"ש בדף ט"ו שם שכתב וז"ל, והראב"ד ז"ל כתב, ואע"ג דלא מגבינן האידנא קנסות, אמרו רבנן דמשמתינן ליה עד דמפייס ליה לניזק כראות ב"ד, ואם יש

הרבה מקורות בענין מתי חל החיוב של קנס.

דף כ"ה ע"א

שיח) כ"ד ראשי אברים וכו' ככולן עבד יוצא בהן לחירות.

הנה מדברי ת"ק בהבחייתא כאן הי' נראה שכדי שיצא העבד לחירות הרי אנו צריכים בדוקא שיחתוך לו מראשי אבריו אבל אם אינו מראשי אבריו אינו יוצא לחירות אפילו אם הוי מום שבגלוי ואינו חוזר, וכן נראה מלשון הברייתא שהביאו לעיל בדף כ"ד ע"א דתניא שיוצא בשן ועין וראשי אברים שאינן חוזרין.

מיהו מהברייתא שהביאו בע"ב שם נראה לא כן שהרי תניא שהוא יוצא גם אם דלדל בו עצם הזקן.

וכן נראה גם מלשון הגמ' בדף כ"ד ע"א על ההיא ברייתא דתניא בה שהוא יוצא בשן ועין וראשי אברים שאינן חוזרין, דהא אמרינן בגמ' שם דומיא דשן ועין מה שן ועין מומין שבגלוי ואינן חוזרין אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין, הרי שלא הקפידו לומר מה שן ועין ראשי אברים שבגלוי ואינן חוזרין. מיהו הרשב"א בסוף דבריו על דף כ"ד ע"ב גורס בהגמ' הנ"ל "מה שן ועין ראשי אברים וכו'" עיי"ש, ובמכילתא איתא "הצד השוה שבהן שהן (שן ועין) מומין קבועין וראשי אברים ובגלוי וכו'".

ועיין בלשון הרמב"ם בפ"ה מהל' עבדים ה"ד שכתב וז"ל, כיצד בראשי אברים, המכה וכו' וחסרו אחד מכ"ד ראשי אברים

להם קצבה מן התורה כחמשים של אונס ומפתה, עד דיהיב לי' אותה קצבה, ולא נהירא דאמרינן דלא משמתינן אלא אי אומני' לדינא לא"י ולא בעי אזיל, ועוד לדבריו הרי גובין דיני קנסות בבבל דאין לך גובינא גדולה מזו הא דמשמתינן לי' דלינקטי' בכובסי' דלישבקי' לגלימי' עכ"ל, ובדעת הראב"ד נראה פשוט דס"ל שפרעון כזה בלא גמר דין לא מיקרי בגדר קנס, ואין זה נקרא שאנו דנין דיני קנסות בבבל, משום שכל עוד שלא נגמר דינו אכתי אין עליו שום חיוב של קנס, אבל הרא"ש סובר שגם זה מיקרי תשלומי קנס משום דס"ל דרכיב עלי' חיובא משעת המעשה.

וע"ע ברא"ש שם שכתב וז"ל, והר"ם הלוי כתב דהא דאמרינן אי תפס לא מפקינן מיני' היינו דוקא כשיעור נזקי' או בציר מנזקי', אבל טפי מנזקי' כגון כפל ודו"ה אי תפס מפקינן מיני', דלא אשכחן דאמור רבנן גבי נזקי' דאי תפיס לא מפקינן מיני' אלא במאן דלא תפיס טפי מנזקי' כגון פלגא נזקא וכו', ועוד תקנתא דעבדו לי' לניזוק הוא וכי עבדו לי' תקנתא בקרנא דלא ליפסוד ממוני', אבל לארווחי מידי ממונא דאחריני לא תקינו לי'. ולא נראה דלאו תקנתא אלא דינא הוא, דמדאורייתא מחייב לי', אלא שאין לו דין בבבל שיכופנו ליתן לו, בכל כהאי גוונא עביד איניש דינא לנפשי' עכ"ל. וגם מדבריו אלו מבואר שהחיוב של קנס חל עליו משעת המעשה ומש"ה הרי זה שפיר נקרא שהוא חייב לו ושייך לומר בזה עביד איניש דינא לנפשי'.

וע"ע בספרי על ב"ק בחלק א' אות רכ"א ובחלק ב' על דף ע"ד באות ס"ז וע"ד עוד

שאינן חוזרין יצא לחירות וצריך גט שחרור, א"כ למה נאמר בתורה שן ועין, לידון מהן מה שן ועין מומין שבגלוי ואינן חוזרין אף כל מומין שבגלוי ואינן חוזרין עכ"ל, ויש להקשות על דבריו את אותה קושיא שהקשינו על הגמ' דהיינו שבהבחייתא תני ראשי אברים ואילו בהילפותא לא הזכירה הגמ' דבר זה, דהא גם הרמב"ם כשקבע את ההלכה הזכיר ראשי אברים אבל בהילפותא לא הזכיר דבר זה.

והנה הרא"ש והטור הביאו להלכה את הברייתא של דלדל בו עצם הזקן, אבל הרי"ף לא הביאו, וכתב הקרבן נתנאל כאן באות ר' דהיינו משום שהרי"ף סובר שהברייתא שהזכירה ראשי אברים חולקת באמת על הדין הזה והרי"ף פוסק כמו הברייתא של ראשי אברים.

מיהו עיין בר"ן כאן שכתב על דברי ת"ק כאן וז"ל, וכולן עבד יוצא בהן לחירות, וה"ה לשאר אברים שבגלוי ואינן חוזרין, והני איצטריך דאע"ג דלענין נגעים לא קרינן בהו לכל מראה עיני הכהן לענין עבד מום שבגלוי הוא עכ"ל. ולכאורה כוונתו במש"כ שה"ה לשאר אברים שבגלוי הרי היא לשאר מומים שבגלוי שאינם ראשי אברים.

ועיין עוד בשיטה שלא נודעה למי כאן שכתב וז"ל, בכולן עבד יוצא בהן לחירות, והא דלא תני שן ועין, א"נ דלדול עצם בזקנו או חטיטת עין, דהכא לאו גבי עבד קאי אלא גבי מחי', ואגב אורחי' קתני דבכל אלו דאין מטמאין משום מחי' עבד יוצא בהן לחירות וכו' עכ"ל, הרי שגם השיטה סובר שגם לפי הת"ק של הברייתא כאן לא צריכים דוקא ראשי אברים.

ועיין גם בתוס' רי"ד שכתב שכ"ד הן לאו

דוקא כדחזינן מדלדל עצם הזקן אלא כל דחשיב מום גבי בכור כגון חתך ריס של עין או שפתו הדין הוא שעבד יוצא בו לחירות וכמו שהביא הק"נ משמו, וכן הביא מהב"ח ביו"ד סי' רס"ז. מיהו הר"ן הזכיר רק אברים (כגון דלדול עצם זקנו). ועוד כתב התוס' הרי"ד דהא דהזכירו כאן "ראשי אברים" אע"פ שכל מומים הם בכלל וכהנ"ל הרי זה רק כדי למימר שצריכים מום שבגלוי.

והנה רש"י בד"ה רבי וד"ה ואלא נוקט שת"ק פליג על רבי ובן עזאי, ודוקא קאמר שבכ"ד אברים עבד יוצא לחירות. ולפי רש"י יוצא שת"ק סובר שעבד אינו יוצא ע"י שדלדל האדון בו עצם הזקן. ובאמת מרש"י בד"ה רבי משמע דס"ל שגם רבי ובן עזאי סוברים שאינו יוצא בדלדל בו עצם הזקן שהרי הקשה למה לא הוסיפו גם שן ועין, ותי' משום דהוי זיל קרי בי רב וגם ת"ק מודה לזה, וא"כ משמע דס"ל רש"י דלית להו שעבד יוצא ע"י שדלדל בו עצם הזקן, דהא אם ס"ל לרש"י דאית להו שעבד שפיר יוצא הרי הי' צריך רש"י לתת טעם גם למה לא הזכירו דבר זה.

ועיין בתוס' הרא"ש שכתב כעין דברי רש"י גם על דלדל בו עצם הזקן וז"ל, לא הוצרך רבי להוסיף אף תלש בזקנו ודלדל בו עצם, דמילתא דפשיטא דאף ת"ק מודה בה וכו' עכ"ל. הרי שהרא"ש סובר שבדלדל בו עצם הרי זה יותר פשוט שהעבד יוצא לחירות מבסירוס, ודלא כמו שנקטתי ברש"י שגם רבי מודה שאינו יוצא בו. ועכ"פ גם מהתוס' הרא"ש עדיין אין רא' לדברי התוס' רי"ד דלא בעינן אפילו אברים.

והנה ע"י ברמב"ם בפ"ה מהל' עבדים ה"י שפסק שהעבד יוצא לחירות ע"י שדלדל

בו עצם הזקן אבל כתב משום שע"ז ביטל האדון את מעשה השיניים. והמאירי כאן הבין שכוונת הרמב"ם היא משום שהרי זה נקרא שחיסרו את השיניים והרי זה נקרא שהוא יוצא בשינו. ברם ע"י בתוס' ר"י הזקן כאן שהביא את דברי הרמב"ם ומשמע מדבריו שהבין שלעולם הרי הוא יוצא בגלל ההיזק להעצם, רק שצריכים לזה שביטל את מעשה השיניים כדי שיהי' נקרא מום שבגלוי.

והנה התוס' ר"ד בדבריו כאן הביא מתוס' בבכורות שכ"ד ראשי אברים הם דוקא. והקשו תוס' באמת מאי שנא מבכור דמרבין אפילו ריס של עין, ותירצו דשאני גבי בכור דכתיב כל מום רע, והקשה התוס' ר"ד עליהם דאע"ג דגבי עבד לא כתיב כל אבל הרי כתיב לחפשי ישלחנו שזהו ג"כ בגדר ריבוי. מיהו נראה שכוונת תוס' היא בגלל הלשון של מום ולא בגלל המלה כל, דמהלשון של מום משמע כל דבר שהוא בגדר מום.

ועכ"פ התוס' ר"ד הקשה על תוס' מסוגיית הגמ' כאן דס"ד להש"ס שרבי סובר שאינו יוצא ע"י לשון ומקשינן על זה מהא דגבי בכור הרי זה נקרא בגדר מום וא"כ מזה מוכח שנקטינן שכל דבר שמיקרי מום גבי בכור מוציא את העבד לחירות. ברם לא הבנתי ראייתו כי יתכן שכוונת הגמ' היא רק להוכיח משם שלשון מיקרי גלוי אבל בודאי צריכים גם להא שלשון הוא בגדר ראש אבר ולא סגי בסתם מום.

וע"ע ברמב"ם בפ"ה מהל' עבדים ה"ד שפסק שאם הרב סירס את העבד בכיזים או חתך את לשונו אין העבד יוצא לחירות משום שאינם מומים שבגלוי, והקשה

הלח"מ דהא בגמ' מדמינן עבד לבכור וגבי בכור הרי פסק הרמב"ם שלשון חשיב שפיר בגדר מום. ויש לעיין למה הקשה הלח"מ על לשון ולא על סירוס דהא הרמב"ם פוסק שגם סירוס חשיב מום. והאור שמח שם הקשה באמת גם על סירוס, ועיי"ש שתי' האור שמח שהדמיון של הגמ' הוא רק לפי רבי שאומר אף הסירוס, פי' ות"ק חולק על רבי ובן עזאי. ודבריו מיישבים גם את קושיית התוס' ר"ד על תוס'. והתוס' ר"ד הקשה את מה שהקשה כי הוא סובר שת"ק אינו חולק על רבי ובן עזאי.

שיח* (ורבי לשון לא וכו').

הנה בגמ' ס"ד שרבי סובר שאין העבד יוצא לחירות אם האדון חתך את לשונו, ומזה חזינן ששן הוא יותר גלוי מהלשון, וכתב השיטה שלא נודעה למי וז"ל, לשון מכסי טפי שהוא לפנים מן השיניים עכ"ל, כלומר שחלק מהלשון הרי הוא יותר אחורה אפילו מהשיניים הפנימיים. מיהו צ"ע דהא קצה הלשון שחתך אינו יותר פנימי מהשיניים הפנימיים, וגם אינו יותר מכוסה מהן, שהרי כשהוא סוגר את שיניו כמו שאין רואים את הלשון כך אין רואים את השיניים הפנימיים. מיהו י"ל שהרי חלק מחיבור הלשון להגוף הרי הוא יותר אחורה אפילו מהשיניים הפנימיים, ואותו הבשר הרי הוא החיבור גם של הקצה החיצוני, ומש"ה גם הקצה החיצוני הרי הוא נחשב פנימי. מיהו לפי מאי דמסקינן שרבי מודה שהוא יוצא גם ע"י הלשון א"כ שוב י"ל שלשון אינו נחשב יותר פנימי משן. מיהו אם ת"ק סובר שאינו יוצא ע"י הלשון וכמו שנוקט רש"י כאן בד"ה אלא בכיזים, א"כ אכתי צריכים

בלי שום היקישא דקרא כיון שעל ידי זה נצטרך לומר פלגיןן ולמה לא נוח להם לדמות עבד לטומאה.

דף כ"ה ע"ב

שיט) וחכמים אומרים בהמה דקה נקנית במשיכה.

א. ביאור המחלוקת תנאים אם בהמה נקנית במשיכה.

הנה בהמשנה והגמרא כאן מבואר שר"מ ור"א סוברים שבהמה גסה נקנית במסירה אבל לא במשיכה (לפי רש"י), ובהמה דקה נקנית בהגבהה ולא במשיכה, וחכמים בהמשנה מודים שבהמה גסה נקנית במסירה ולא במשיכה אבל הרי הם סוברים שבהמה דקה נקנית שפיר במשיכה, וחכמים בהברייתא סוברים שבין גסה ובין דקה נקנית במשיכה, ופירש"י שהטעם למה ר"מ ור"א סוברים שבהמה גסה אינה נקנית במשיכה הרי זה משום שאין דרכה בכך להעבירה לפניו (ולא הבנתי דבריו דכי אין דרכו להוליכה לפניו ברה"ר ולהכניסה להרפש ולהוציאה), ולכאורה צ"ל שהטעם של חכמים בהמשנה הרי הוא משום שהם סוברים שבהמה דקה הדרך היא שפיר להוליכה לפניו ולכן הרי היא שפיר נקנית במשיכה, דאין לומר שהם סוברים שלא איכפת לן בזה שאין דרכה בכך, דהא חזינן בבהמה גסה שהרי הם שפיר סוברים שהיא נקנית במסירה אבל לא במשיכה. מיהו בדעת חכמים בהברייתא שסוברים שזו וזו במשיכה שפיר אפשר לומר שהם סוברים שבכלל לא איכפת לן בזה שאין דרכה בכך. ומעתה צריכים לבאר מה הן הסברות

לומר בדעת ת"ק שלשון חשיב יותר פנימי משן, ויש לדחות.

והנה בגמ' מיייתנן שלענין הזאה סובר רבי שלשון הוא כאיבראי משום דיליף מטומאה וחכמים סוברים שהוא ככפנים משום דילפי מטבילה, והקשו תוס' שלפ"ז מה ה' קשה להגמ' על מה שסברו שרבי סובר שאינו יוצא בלשון הלא י"ל שרבי מדמה עבד לטבילה, ותירצו תוס' על זה שהגמ' סברה שאי אפשר לומר שרבי סובר שמדמים עבד לטבילה כי חזינן שאינו דומה לטבילה שהרי בטבילה שן נחשבת כבית הסתרים ואילו בעבד הרי היא נחשבת כאיבראי, והקשה המהרש"א שאכתי מה נאמר לפי ת"ק של הברייתא שהרי ת"ק סובר שאינו יוצא בלשון וא"כ בעל כרחך הרי זה משום שהוא שפיר מדמה עבד לטבילה וא"כ צ"ע כהנ"ל איך שייך לומר שהוא מדמה עבד לטבילה הלא בנוגע לשן חזינן שעבד אינו שוה לטבילה.

והנה קושיית המהרש"א בנוי' על ההנחה שת"ק סובר שאינו יוצא בלשון וכמו שכתב רש"י, אבל בדעת תוס' י"ל דס"ל כהדעה שת"ק באמת לא פליג על לשון.

והנה המהרש"א תי' על קושייתו דכיון שרבנן מדמין הזאה לטבילה א"כ משום כך הרי הם מדמין גם עבד לטבילה אע"פ שנצטרך לומר פלגיןן ושרק לענין לשון מדמין אבל לא לענין שן, אבל בנוגע לרבי מכיון שהוא מדמה הזאה לטומאה א"כ אין לנו לומר שהוא מדמה עבד לטבילה כיון שנצטרך לומר עי"ז פלגיןן. והנה לא הבנתי את תירוצו דהא גם בדעת רבנן נהי שהם מדמים הזאה לטבילה מחמת ההיקש של הפסוק אבל למה הם מדמים עבד לטבילה

לומר שצריכים דרכה בכך או לא.

ונראה שזה תלוי במה הוא היסוד של קנין משיכה, דהנה בתוס' ובראשונים כאן מבואר שקנין משיכה מהני משום שהוא מושכו לתוך רשותו, ולכן צריכים לכל הפחות סימטא כי סימטא בשעה שהוא משתמש בו הרי הוא כמו רשותו, מיהו יש גם סוברים שהקנין הוא מצד עצם המעשה שהוא מושכו וכמו שנביא בסק"ב. ויש להסתפק לפי הצד שהוא משום עצם מעשה המשיכה גם בלי כניסה לרשות האם יסוד הקנין הוא עצם המעשה כמו בסודר או האם יסוד הקנין הוא ההוראת בעלות שיש בזה, ומעתה אם נאמר שיסוד הקנין הוא המעשה א"כ נראה שאין טעם להקפיד שתהא דרכה בכך, אבל אם נאמר שצריכים הוראת בעלות א"כ אז שפיר י"ל שצריכים שיהי' דרכה בכך ושאם אין דרכה בכך אין זה מראה על בעלות.

ובאמת הצדדים הנ"ל יש לחקור גם בהצד שהקנין הוא מצד הכנסה לרשות, דהיינו האם יסוד הקנין הוא עצם המעשה של הכניסה לרשות או האם יסוד הקנין הוא משום ההוראת בעלות שיש בזה. וגם בזה י"ל שאם נאמר שיסוד הקנין הוא המעשה א"כ נראה שאין טעם להקפיד שתהא דרכה בכך, אבל אם נאמר שצריכים הוראת בעלות א"כ אז שפיר י"ל שצריכים שיהי' דרכה בכך ושאם אין דרכה בכך אין זה מראה על בעלות.

מיהו יש גם לומר שאפילו אם הכניסה לרשות היא משום הוראת בעלות אבל ה"ה לתועיל גם כשאינו כדרך, כי סוף סוף הכניסה לרשות מראה בעלות. גם י"ל שאפילו אם יסוד הקנין הוא עצם

המעשה ולא ההוראת בעלות אבל בכל זאת הרי זה מהני רק אם הוי כדרך אבל בשלא כדרך לא נתחדש שדבר זה יקנה.

ב. יסוד הדין של קנין משיכה.

ועתה נסדר את מה שנמצא בדברי הראשונים והאחרונים בענין מה הוא היסוד של קנין משיכה, דהיינו האם משיכה מהני מצד עצם המעשה או האם מצד שהוא עושה כניסה לרשותו.

הנה בכתובות דף ל"א פליגי רב אחא ורבינא שם בענין אם משיכה ברה"ר מהני לקנין גניבה, דרב אחא סובר דלא מהני ורבינא סובר דשפיר מהני, והר"י בתוס' שם כתב שפליגי רק בגנב אבל במכר ומתנה כו"ע מודים שמשיכה ברה"ר לא מהני, אבל הריצב"א שם סובר שרבינא סובר שגם במכר ומתנה מהני משיכה ברה"ר, וכן היא דעת הירושלמי כאן בהלכה ד' וכן בגיטין בפ"ח ה"א, דתני שם בשם רבי חיי' שמטלטלין ניקנין ברה"ר במשיכה. מיהו הסכמת כל הראשונים והפוסקים להלכה היא דלא מהני וכאביי ורבא בב"ב דף ע"ו ע"ב.

ובטעמא דמילתא למה לא מהני כתב הרמ"ה בב"ב פרק ה' אות כ"ו דהיינו משום שיסוד הקנין הוא כניסה לרשותו וזה לא שייך ברה"ר. וכדבריו מבואר ברשב"ם שם בדף פ"ו ע"א בד"ה במשיכה, וכן בדף ע"ו ע"ב בד"ה לא קשיא, שהרי כתב שהוא מושך "לרשותו", ומשמע שהעיקר הוא הכניסה לרשותו. וכ"כ תוס' ביבמות דף צ"ג ע"א בד"ה קנוי. והאבן האזל על פ"ב מהל' מכירה ה"ט כתב שכן הוא ביאור דברי הר' חיים כהן בתוס' כאן.

וכן יוצא מדברי תוס' בב"ב דף ע"ו בד"ה ספינה שכתבו ששוכר את מקומו מהני משום משיכה משום שיש כאן כניסה לרשותו. ועיין גם בפרישה בסי' קצ"ז סק"ט שכתב ששוכר את מקומו אינו מדין חצר אלא מדין משיכה כי עי"ז נכנס לרשותו. וראיתי מובא שבשו"ת המהרש"ם בחלק ב' סי' ר"י הקשה על דבריו מהגמ' בב"מ דף י"א דבעינן לקנין חצר עומד בצד שדהו ופרכינן ממקומו מושכר לו דרבן גמליאל ורבי יהושע ורבי עקיבא, ואילו לפי תוס' והפרישה נתרץ שנתכוונו לקנין משיכה. ועי"ש במה שפלפל ליישב.

מיהו האבן האזל שם, וכן לעיל בה"ח שם, וכן להלן שם בפרק ד' ה"ד, כתב לפרש שחולקים בזה הרמב"ם והראב"ד ושהרמב"ם סובר שמשכה מהני מצד עצם המעשה ולא מצד הכנסה לרשותו.

ברם צ"ב דאם יסוד הקנין הוא מצד המעשה ולא מצד כניסה לרשותו א"כ למה לא מהני ברה"ר. ובשלמא מה שלא מהני ברשות המוכר י"ל שרשות המוכר מופקע מעשיית קנינים ולא משום שאין כאן הכנסה לרשותו של הקונה אבל מה חסר ברה"ר אם נאמר שאין צריכים כניסה לרשותו.

וי"ל דהנה הרשב"א בב"ב דף ע"ו ע"ב בד"ה לא וכו' כתב שמשכה ברה"ר לא מהני משום שצריכים כניסה לרשותו אבל גם הוסיף עוד טעם והיינו משום שברה"ר אי אפשר למשוך משום שהרבים מעכבים עי"ש, כלומר ולא הוי כדרך.

וכדרך זה כתבו בשו"ת בית מאיר סי' כ"ד, והוא נסתמך על דברי הרשב"ם בב"ב דף ע"ו ע"ב בד"ה משיכה שכתב שמשכה מהני בסימטא כי "משיכה אורחא ברשות

שיש לו חלק בה". מיהו כבר הבאנו שבשני דיבורים אחרים כתב הרשב"ם "לרשותו", ולא כתב "ברשותו", וא"כ משמע שהעיקר הוא הכניסה לתוך רשותו, רק שבד"ה משיכה נתכוין להוסיף שאין בסימטא חסרון של שלא כדרך.

ובספר חשן אהרן על סי' קצ"ז סעיף ה' כתב ג"כ שמשכה מהני מכח עצם המעשה רק שברה"ר לא מהני כי אין הדרך למשוך ברה"ר, אלא שכתב שזהו דלא כהרשב"ם בדף פ"ד ע"ב בד"ה והניח ע"ג סימטא קנה שכתב שיסוד קנין משיכה הוא כניסה לרשותו עי"ש וצ"ע.

ושניהם יישבו עי"ז למה רכוב קונה אף ברה"ר משום משיכה, והיינו משום דהתם הוי שפיר הדרך. ועיין גם בקצה"ח ונתיב"מ בסי' קצ"ז סק"ב שהקשו למה רכוב ברה"ר מהני משום משיכה, והקצה"ח נשאר קשה, אבל הנתיב"מ כתב ב' יישובים עי"ש. והחשן אהרן כתב עוד בסוף דבריו דכיון שהוא תופס את הבהמה ברגליו א"כ הרי זה נקרא משיכה לתוך רשותו גם כשהם ברה"ר, כן נראית כוונתו שם.

וצריכים להוסיף על ביאור זה דהא דלא מהני ברשות שאינה של שניהם הרי זה כי איירי באופן שאין לו רשות מהבעלים של הרשות למשוך שם וכמש"כ הרשב"א בב"ב להלן שם בד"ה אביי ורבא וכו' ולכן גם כאן יש עיכוב מסוים למשיכתו והוי שלא כדרך, וכן אינו מראה על בעלות, וצ"ע.

והאבן האזל עצמו כתב ביאור אחר בענין למה משיכה לא מהני ברה"ר לפי הרמב"ם, דעיין בדבריו בפרק ד' ה"ד שכתב וז"ל, אבל דעת הרמב"ם דאין הקנין משום הכנסה לרשותו אלא דהוא מעשה קנין, וצריך

להוסיף שהוא מגדר קנין חזקה שבזה שמושכה מרשות הבעלים לרשותו או לסימטא הוי בזה גדר בעלות, שמראה בזה בעלות על החפץ הנקנה, ומה דלא קנה ברה"ר זהו דברה"ר אין בזה הוכחה על בעלות כיון דהבעלים אין מניחין שם חפציהם עכ"ל.

ועיין עוד בתוס' רי"ד על ב"מ דף ט' שכתב ששאני משיכת מטלטלין ממשכת בהמה, דמשיכת מטלטלין מהני מטעם כניסה לרשותו, וכתב שלכן צריך בסימטא לקרבו אצלו ולא להרחיקו, וכן לכן לא מהני ברה"ר, אבל משיכת בהמה שפיר מהני ברה"ר כי התם המשיכה מהני משום המעשה של עקירת יד ורגל (ועוד כתב שגם בבהמה הרי הוא יכול לעשות את המשיכה של כניסה לרשותו, ואם הוא רוצה באמת בזה א"כ שוב צריכים את התנאים של כניסה לרשות).

ולהלן באות שכ"ה נביא מקורות בענין קנין הגבהה האם הוא מצד הכניסה לרשות או האם הוא מצד עצם מהמעשה, ועיי"ש במה שחידשנו שיש שני מקורות בתורה בשביל קנין הגבהה ומשיכה, חדא מצד כניסה לרשות, וחדא מצד עצם המעשה.

שכ) בענין משיכה ומסירה.

א. עיין ברמב"ם בפ"ג מהל' מכירה ה"ג שכתב שספינה הואיל ויש במשיכתה טורח גדול ואינה נמשכת אלא לרבים לא הצריכו בה משיכה אלא הרי היא נקנית במסירה וכן כל כיוצא בזה. ומדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר שבספינה שפיר שייך לעשות קנין משיכה ע"י שרבים מושכים אותה. ולכאורה הכוונה היא שרבים ימשכו בשליחותו של

הקונה, ולא מיקרי שאיהו לא מצי עביד כיון שהרי זה רק מצד חסרון בכח גופו. ובאמת אפילו אם נרצה לומר שגם בכ"ה יש חסרון של איהו לא מצי עביד אבל בכל זאת אכתי יש אפשרות לומר שיועיל על ידי שהרבים יזכו בשבילו ונאמר שזכי' אינה מטעם שליחות ושאינם נשארים שלוחים שלו (גם י"ל כהגר"ח שגם אם זכי' אינה מטעם שליחות הרי זה ג"כ ביסודו דין של שליחות, רק שהכוונה היא שאינה השליחות של פרשת אתם גם אתם, אלא הרי זה סוג אחר של שליחות, ולא מיפסלי בה אלו שפסולים בשליחות רגילה, דלפ"ז י"ל שה"ה שאין אנו צריכים בכהאי גוונא שיהי' איהו מצי עביד אם נאמר שהטעם שצריכים כן הרי זה משום הדרשה של אתם גם אתם ולא מצד הסברא לחוד, ועיין בכל זה לעיל באות ש').

ב. עי' ברמב"ם בפ"ב מהל' מכירה ה"ה שפסק שבין גסה ובין דקה נקנית במשיכה, וכתב המ"מ וז"ל, כך היא מסקנא דסוגיא בפ"ק דקידושין דזה וזה במשיכה אבל במסירה לא דטפי עדיפא משיכה ממסירה ועיקר עכ"ל. והקשה הלח"מ מהא דכתב הרמב"ם בפ"ז מהל' גזילה ה"ו שבהמה של הפקר ושל נכסי הגר שמת אינה נקנית במסירה, וכתב שם המ"מ שהרי זה משום שאין שם דעת אחרת מקנה, וא"כ מזה יוצא שבמכירה ומתנה שפיר מהני מסירה, וכן איתא בב"מ דף ח' דמהני, ועיי"ש בתירושו של הלח"מ, ובדברי האבן האזל שם.

שכא) אלא מעתה פיל לר"ש במה יקנה.

צ"ע למה לא הקשו על כל בהמה גסה

דאיך קאמר ר"ש שבהמה גסה נקנית בהגבהה דכי ס"ד שיגביה פרה או שור. מיהו י"ל שיתכן ע"י שהרבה אנשים יחד יגביהו את הבהמה ובאופן שהקונה עושה אותם שלוחים ואין זה נקרא שאיהו לא מצוי עבד כיון דהוי רק מצד חסרון בכח גופו (ועיין עוד בהאות הקודמת שכתבנו עוד דרכים לבאר למה אין כאן חסרון של איהו לא מצוי עבד), אבל פיל אי אפשר להגביהו אפילו ע"י הרבה בני אדם.

ועיין עוד בב"ק דף י"א ע"ב דמייתנין דברי רבי שמעון ופירש"י שם וז"ל, זו וזו גסה ודקה בהגבהה, וגסה מתרצינן בקידושין שנותן חבילי זמורות תחת רגלי' והיא עולה עליהן עכ"ל, ולכאורה צ"ע דהכא אמרו כן רק בשביל פיל אבל לא בשביל כל בהמה גסה. מיהו לפי הנ"ל י"ל שנהי שהקשו רק על פיל כיון שבבהמה גסה רגילה הדבר אפשרי על ידי הרבה אנשים, אבל מכל מקום הרי האוקימתא של חבילי זמורות שייכת גם בבהמה גסה ובכה"ג יוכל לבדו לעשות קנין הגבהה בלי אנשים אחרים, וא"כ לבתר דמתרצינן שיתכן ע"י חבילי זמורות בשביל הציור של פיל י"ל שזה קאי באמת גם על כל בהמה גסה.

והנה תוס' כאן הקשו על דרכו של רש"י שר"מ ור"א סוברים שמשכיכה לא מהני בבהמה גסה דלפ"ז למה לא הקשו גם על ר"מ ור"א איך אפשר לקנות בהמה גסה במציאה ונכסי הגר הלא ליכא מאן דמסר לו ומשיכה הרי לא מהני, ולכאורה צ"ע למה הקשו מכל בהמה גסה הלא חזינן שרב יוסף הקשה רק מפיל.

ולכאורה נראה דהיינו משום שרב יוסף הקשה על רבי שמעון, והרי רבי שמעון אמר

בהברייתא שבהמה גסה נקנית בהגבהה ומש"ה אי אפשר להקשות אלא מפיל כיון שא"א להגביהו אפילו על ידי הרבה אנשים יחד, אבל על בהמה גסה לא קשה כי שפיר אפשר להגביהו ע"י הרבה אנשים יחד וכמו שכתבנו כבר, אבל על ר"מ ור"א יש להקשות גם מכל בהמה גסה, והיינו משום שכמו שהם סוברים שמשכיכה לא מהני בבהמה גסה ה"ה שי"ל שהם סוברים שגם הגבהה לא מהני, ולכן שפיר יש להקשות גם על כל בהמה גסה. מיהו צ"ב למה לא מהני הגבהה בבהמה גסה לפי ר"מ ור"א, הלא בשלמא משיכה לא מהני משום דאזלי תוס' שמשכיכה גרע ממסירה, וברש"י איתא משום שאין דרכה בכך, אבל הגבהה עדיפא ממסירה והרי היא מועלת גם בדבר שאין דרכו בכך.

וצ"ל שתוס' סוברים שבכל זאת י"ל שאין הגבהה מועלת בדבר שאין דרכה כלל בהגבהה ודלא כהריטב"א כאן בד"ה בהמה שכתב שאין לך דבר שאינו נקנה בהגבהה.

מיהו מדברי תוס' לא נראה שכוונתם היא להקשות מכל בהמה גסה משום דס"ל שלפי רבי מאיר ור"א לא מהני הגבהה בבהמה גסה, שהרי כתבו וז"ל, ועוד קשה דבגמ' בעו פיל לר"ש במה יקנה, תיבעי נמי בהמה גסה במציאה ונכסי הגר במה יקנה אליבא דר"מ ור"א, במסירה לא אפשר דמאן מסר ל"י דליקני, ומשיכה לא קניא בבהמה גסה לדידהו עכ"ל, וצ"ע דה"י להם לסיים גם שהגבהה לא קניא, ובעל כרחך צ"ל שתוס' מודים שהגבהה שפיר צריכה להועיל, רק שבכל זאת הקשו תוס' משום דלא שייך להגביהו, אלא שא"כ הדרה קושייתנו לדוכתה דה"י להם להקשות רק מפיל ולא

מכל בהמה גסה, דהא חזינן מקושיית רב יוסף דשפיר שייך הגבהה בכל בהמה גסה וכמו שביארנו דשייך ע"י הרבה בני אדם.

שכב) תוס' ד"ה בהמה (הראשון).

עיינן בדבריהם שהסיקו שבקנין מסירה לא צריכים מסירה מיד ליד אלא סגי בלך חזק וקני.

ובתוך דבריהם הביאו תוס' את הגמרא בב"ב דף ע"ו דאמרינן שם "אי דאמר לי' לך חזק וקני הכי נמי" ומשמע מהגמ' הנ"ל שבקנין מסירה צריכים בדוקא שיאמר לו לך חזק וקני, ולכאורה נראה שלא מיבעיא אם לא צריכים מסירה מיד ליד, דאז בודאי צריכים לך חזק וקני, דהא לא עדיף מקנין משיכה, אלא אפילו אם שפיר צריכים מיד ליד, בכל זאת צריכים גם שיאמר לו לך חזק וקני, אלא שהקשו תוס' דהוה לי' למימר תא חזק וקני ולא לך חזק וקני.

והנה יש להקשות למה צריכים בכלל שיאמר לו תא חזק וקני היכא שהוא מוסר מיד ליד, הלא בב"ב דף נ"ב ע"א אמרינן שהמוכר עדר לחבירו כיון שמסר לו משכוכית קנה (ומשכוכית הוא הדבר שמושך את כל העדר אחריו, וחד מ"ד שם קאמר שהכוונה היא להפעמון שהרועה מצלצל בו והעדר נמשך אחריו, וחד מ"ד קאמר שהכוונה היא להעז שהולך לפני העדר), ופרכינן היכי דמי אי במשיכה ליקני במשיכה, אי במסירה ליקני במסירה, ומתצינן לעולם במשיכה ובעי למימר לך חזק וקני וכיון שמסר לו משכוכית כמאן דאמר לי' לך חזק וקני, ומעתה צ"ע דא"כ כל שכן שאם הוא מוסר לו את החפץ הנקנה

מיד ליד (או האפסר) הרי זה כאומר לך חזק וקני וא"כ למה צריכים שיאמר לו תא חזק וקני.

ואולי לפי השיטה שסוברת שצריכים מסירה מיד ליד, באמת אין אנו צריכים שיאמר לו תא חזק וקני ולא דוקא קאמרה הגמרא בב"ב שאמר לו לך חזק וקני, רק שהזכירה כן הגמרא כי רצתה לסיים שבנוגע למשיכה איירי שם באופן שאמר לו לך משוך וקני עיי"ש.

ועל כל פנים לפי מסקנת תוס' שאין אנו צריכים מסירה מיד ליד, בודאי צריכים בדוקא שיאמר לו לך חזק וקני דהא לא עדיף ממשיכה. מיהו לפ"ז צ"ע למה אמרו בב"ב שם דאיירי במשיכה, הלא ה"ה שהיו יכולים לומר דאיירי במסירה, רק שצריכים גם שיאמר לו לך חזק וקני, וכיון שמסר לו את המשכוכית הרי זה כאומר לך חזק וקני. ולהלן באות שכ"ג סק"ג נכתוב ישוב על זה, ובאות שכ"ד נכתוב עוד ישוב.

שכג) תד"ה בהמה (השני). א. למה לומר שמסירה עדיפא ממשיכה.

עיינן בדבריהם שהביאו את דברי ר"ת שסובר שמסירה עדיפא ממשיכה. מיהו לא ביארו כאן למה. מיהו בב"ב דף ע"ו ע"א בד"ה ספינה וכו' הביאו את דברי ר"ת באריכות יותר וז"ל, ור"ת פי' דמסירה עדיפא ממשיכה משום דמסירה מיד ליד ובפניו וקניא ברה"ר עכ"ל. ברם לכאורה כאן לא ס"ל לתוס' שטעמו של ר"ת הוא משום שצריכים מיד ליד (וממילא גם בפניו), דא"כ היו צריכים להביא שגם ר"ת סובר כמו שמשמע מדברי רש"י כאן

שצריכים מיד ליד, ואילו מדברי תוס' משמע שרק רש"י סובר כן.

ומה שכתבו תוס' שמסירה עדיפא משום שהיא מועלת ברה"ר לכאורה צ"ע דהא הטעם שמשיכה אינה מועלת ברה"ר אינו משום שהיא קנין חלש אלא הרי זה משום שבמציאות לא שייך לעשות קנין משיכה ברה"ר, דהא יסוד הדין של קנין משיכה הוא שימשכנו לתוך רשותו וזה לא שייך ברה"ר אלא רק בסימטא דהויא כרשותו של המשתמש שם וכמו שביארו תוס' והראשונים כאן.

מיהו עיין לעיל באות שי"ט סק"ב שהבאתי דיון גדול במה הוא יסוד קנין משיכה.

ב. עוד בענין הנ"ל.

ואלמלא דברי תוס' הי' נראה לומר טעמים אחרים בענין למה מסירה עדיפא ממשיכה, דהנה במסירה צריכים שהחפץ יבוא לתוך ידו של הקונה וא"כ י"ל שהעובדא שהחפץ בא לתוך ידו הרי זה גורם שיתחשב קנין יותר חזק.

גם י"ל שהטעם הוא כי במשיכה אין המוכר משתתף בעצם מעשה הקנין, ואע"פ שהוא אומר לך חזק וקני אבל אמירה זו הרי היא רק כדי לגלות דעת דניחא לי אבל אין זה חלק מעצם מעשה הקנין, אבל במסירה י"ל שאמירת לך חזק וקני הרי היא חלק מעצם המסירה דעל ידי זה הרי זה נקרא שהמקנה מסר לו.

מיהו יש להעיר על הדרך השני שכתבנו, דהנה הדין הוא שהיכא שהקונה משך בפניו של המקנה הרי הוא קונה אפילו אם המקנה לא אמר לך חזק וקני כי בכה"ג הרי זה

כאילו אמר לו לך חזק וקני, ובשו"ע חו"מ סי' קצ"ח נפסק כן גם לגבי מסירה דהיינו שאם לקחו הקונה בפני המקנה הרי זה כאומר לך חזק וקני, ולכאורה צ"ב דבשלמא במשיכה שהפעולה של לך חזק וקני היא רק כדי לגלות שיש כאן דעת מקנה א"כ שפיר יש מקום לומר את הדין הנ"ל, והיינו משום שגם על ידי שהוא מושך בפניו והלה שותק חזינן דניחא לי, אבל אם נאמר שבמסירה אמירת לך חזק וקני היא חלק מגוף המסירה א"כ למה לא צריכים כן גם היכא שמסר לו בפניו. מיהו י"ל שגם ע"י שהוא לוקח בפניו הרי זה נחשב שהמקנה מסרו לו ומשתתף בהמסירה כמו באמירת לך חזק וקני. מיהו נהי שיש מקום לומר כן אבל אכתי קשה דמהיכא תיתי לומר שכן הוא באמת, הלא ממשיכה אין ראי' וכמו שביארנו, וא"כ למה פסקו כן גם במסירה.

ועיין עוד בב"ב דף נ"ג ע"א דמבואר שאם הי' מדובר בין הקונה והמקנה שהוא נותן לו מתנה, יכול הקונה למשוך גם בלי שיאמר לו המקנה לך חזק וקני אם סוברים שהנותן מתנה בעין יפה הוא נותן, ולכאורה נראה שדבר זה לא יועיל במסירה כי בשלמא במשיכה הרי כבר ביארנו שפעולת האמירה של לך חזק וקני הרי היא כדי להראות שיש לו דעת בשעת הקנין, וא"כ י"ל שבמתנה מכיון שדיברו ביניהם שיתן לו מתנה הרי זה לחוד מספיק כדי להראות שיש לו דעת מקנה בשעת הקנין, אבל בנוגע למסירה הרי כבר ביארנו שמה שהוא אומר לו לך חזק וקני הרי זה נחשב חלק מגוף מעשה הקנין משום שעיי"ז הרי זה נקרא שהוא מוסרו לו, וא"כ בשביל זה בודאי צריכים איזו שהיא פעולה מצד המקנה

בשעת הקנין, דהיינו שיאמר לך חזק וקני או שיעמוד שם וישתוק, אבל בהציור הנ"ל שהי' מדובר ביניהם שהוא נותן לו לשם מתנה הרי לא עשה המקנה שום דבר שיהי' נחשב כמסירה.

ובספרי על ב"ק בחלק א' אות תרכ"ז חקרתי שאולי גם במשיכה מה שהוא אומר לו לך חזק וקני אין זה רק כדי לגלות שיש כאן דעת מקנה אלא הרי זה נחשב חלק מעצם מעשה הקנין, והקשיתי על זה מהגמ' הנ"ל של מתנה. ועיי"ש וכן בספרי על ב"ב בפרק השותפין אות ל"ו שדנתי עוד בנוגע ליסוד הדין של לך חזק וקני.

שו"ר באבן האזל על פרק ב' מהל' שכנים ה"י שדן בענין מה הוא יסוד הדין של לך חזק וקני, ותלה את זה באם בכל קנין הרי זה נקרא שהמקנה עושה הקנאה, או האם כל הקנין הוא מצד הקונה, והמקנה רק נותן רשות, אבל אינו משתתף בעצם הקנין, דאם נאמר שהמקנה שפיר עושה הקנאה אז י"ל שע"י אמירת לך חזק וקני הרי הוא עושה את ההקנאה והרי זה נקרא חלק מעצם הקנין. ותלה האבן האזל את השאלה הנ"ל בהמחלוקת בין הקצה"ח והנתייה"מ בסי' רמ"ד, דהקצה"ח בסק"ב שם סובר שהשליח לתת מתנה אינו יכול לעשות עוד שליח משום שאם יעשה עוד שליח הרי זה נשאר מילי ומילי לא מימסרן לשליח, והנתייה"מ בסק"א שם כתב שהוא שפיר יכול לומר לאחר כי באמת אין עליו בכלל תורת שליח, כי התפקיד שלו הוא רק להודיע להקונה שיש רשות מצד הבעלים, אבל אין הוא פועל כלום, וביאר האבן האזל שהקצה"ח סובר שתמיד הרי זה נקרא שהמקנה עושה מעשה הקנאה, ומש"ה כשהוא אומר לאדם

אחר להקנות הרי אנו צריכים לדין שליחות, כי בכה"ג הרי זה נקרא שהשליח עושה את ההקנאה ע"י שהוא אומר לו לך חזק וקני, ולכן צריכים אנו לתורת שליחות, ולכן אין השליח עושה שליח כי מילי לא מימסרן לשליח, אבל לפי הנתייה"מ אין המקנה פועל כלום, ולכן אין צריכים לתורת שליחות, אלא השליח הרי הוא רק זה שמודיע שיש כאן דעת מקנה, ועיין ביתר דברי האבן האזל שם.

ועכ"פ אפילו אם נאמר שבמשיכה הוי לך חזק וקני בגדר מעשה הקנאה אבל עכ"פ אכתי י"ל את הטעם שכתבנו לעיל למה מסירה עדיפא ממשיכה, כי במשיכה אכתי אין המקנה פעיל בגוף מעשה הקנין שעושה הקונה, אלא הרי הוא מקנה את החפץ ע"י מעשה נפרד של לך משוך וקני, אבל במסירה הרי הוא פעיל בגוף מעשה המסירה. ובאמת הא דבמסירה הרי הוא פעיל בעצם מעשה הקנין אכתי אין זה מכריח לומר שיש כאן פעולה של הקנאה מצד המקנה, אלא לעולם י"ל שכל ההעברה מיקרי שנעשה ע"י הקונה אע"פ שהמקנה עוזר במעשה הקנין).

ולקמן באות של"ח* נאריך עוד בהמחלוקת הנ"ל שבין הקצה"ח והנתייה"מ על פי ביאורו של האבן האזל.

ג. ישוב הגמ' בב"ק דף נ"ב.

והנה לפי הנ"ל יש ליישב את דברי הגמ' בב"ק דף נ"ב ע"א, דעיי"ש דאמרינן המוסר עדר לחבירו כיון שמסר לו המשכוכית קנה, ופרכינן אי במשיכה ליקני במשיכה אי במסירה ליקני במסירה, ומתצינן לעולם במשיכה רק שצ"ל לו לך משוך וקני וכיון

במשיכה לא מהני מדין מסירה כי המסירה קודמת להמשיכה והרי עוד לא רצה לקנות באותה שעה, ומעתה מה בכך הלא אכתי יכול לקנות בשעת המשיכה מדין מסירה, ובע"כ צ"ל כהנ"ל שאפשר לקנות במסירה רק באותה שעה שהדבר נכנס לתוך שליטתו. ולהלן בסוף אות שכ"ד נכתוב עוד ישוב על הגמ' הנ"ל בב"ק דף נ"ב.

ד. למה לומר שמשיכה עדיפא ממסירה.

והנה תוס' כאן הביאו גם את דעת הרשב"ם והר"י שמשיכה עדיפא ממסירה, אבל גם לזה לא כתבו תוס' שום הסבר וטעם, מיהו עיין בשיטה שלא נודעה למי שכתב וז"ל, וזהו דרך רבינו שמואל ז"ל שהוא אומר דמשיכה עדיפא ממסירה דבמשיכה קעקר לי' מדוכתי' וליכא במסירה שום מעלה דליכא במשיכה דבתרוייהו לא צריכים שימסור לו מיד ליד אלא שיאמר לו מוכר לך חזק וקני וכו' עכ"ל.

וע"ע ברמב"ן בסוף דבריו על הסוגיא שכתב וז"ל, וכן המסירה משעה שנמסרה לידו דרכו למושכה, ותחילת משיכה הוא, נמצאת אומר שמשיכה בנין אב לכולן עכ"ל, ולכאורה דבריו יכולים לשמש כטעם למה משיכה היא יותר חשובה ממסירה. ברם הרמב"ן שם כתב גם על הגבחה כדבריו על מסירה, דהיינו שהגבחה היא תחילת משיכה, והרי הגבחה עדיפא ממשיכה שהרי דבר שדרכו בהגבחה אינו נקנה אלא בהגבחה.

שכד) בענין קנין משיכה וקנין מסירה.

הנה יש לעיין למה לן בכלל קנין משיכה,

שמסר לו המשכוכית הרי זה כאומר לו לך משוך וקני. וצ"ע למה נקטו רק משיכה ולא נקטו מסירה, ובשלמא לפי רש"י שמסירה צריכה להיות מיד ליד א"כ אי אפשר להעמיד במסירה כי כיון שמסר לידו הרי זה גם כאומר לו לך וקני ואין צורך למסירת המשכוכית, אבל לפי השיטה שמסירה אינה צריכה להיות מיד ליד ה"ה שיש לומר שאירי במסירה ומסירת המשכוכית הרי היא במקום לך חזק וקני, והמסירה תהי' אח"כ כשיתפוס את הבהמה, וא"כ לכאורה יש ראי' משם לשטת רש"י שמסירה צריכה מיד ליד. מיהו לפי מה שכתבנו שבמסירה המקנה משתתף בעצם המסירה ע"י ע"י לך חזק וקני לק"מ, כי י"ל שכיון שמסר לו המשכוכית, שוב א"א לו לקנות ע"י מסירה ע"י שיתפוס את הבהמה בשערותיהן וכדומה, כי הבהמה כבר בשליטתו של הלוקח ע"י אחיזת המשכוכית, ומה שאחז אח"כ בשערותיהן במצות המוכר (שצוה לו לעשות כן ע"י שמסר לו את המשכוכית) אין זה נקרא שהמוכר מסרו לו באותו רגע, כי הבהמה כבר מסורה אצלו ע"י המשכוכית, והרי אנחנו צריכים שהמוכר ימסור לו וכהנ"ל.

ולפי הנ"ל נראה לחדש שהיכא שהמוכר רוצה שהלוקח יקנה ע"י מסירה ואומר לו לך וקני, והבהמה נכנסה לחצר הקונה (ואינו קונה בחצר) ושוב תפס בה הקונה, לא קנה, כי הבהמה כבר יצאה משליטת המוכר ולכן לא שייך לומר שהוא מוסרה עכשיו בשעת תפיסת הלוקח.

והעירוני שיש הכרח לומר כהיסוד הנ"ל שהיכא שהחפץ כבר נמצא תחת שליטתו לא שייך מסירה מדברי המל"מ שנביא להלן באות שכ"ד שכתב שהיכא שרצה לקנות

הלא בכל מעשה משיכה נכלל גם מעשה מסירה, וא"כ תיפוק לי' משום שהוא עושה מסירה, ובשלמא אם נאמר שבמסירה צריכים אנו שימסור לו מיד ליד, אז לא קשה מידי, כי צריכים קנין משיכה להיכא שלא מסר לו מיד ליד, אבל אם נאמר שבקנין מסירה אין צריכים מסירה מיד ליד, צ"ע כהנ"ל למה לן קנין משיכה, תיפוק לי' משום שיש בכללו מעשה מסירה.

ולפי הרשב"ם שהביאו תוס' שמסירה קונה רק ברה"ר ומשיכה קונה רק בסימטא לק"מ, כי בסימטא לא שייך שמשיכה תועיל משום מסירה, דהא מסירה לא מהני בסימטא.

ולפי הסכמת הראשונים (חוץ מדעה אחת שהביא הר"ן) שמסירה אינה מועלת בדברים קלים א"כ צריכים משיכה לדברים קלים (ועיין בר"ן דמבואר בדבריו שהדעה היא סוברת שמסירה מועלת רק ברה"ר ולא בסימטא).

ועיין בר"ן כאן שהקשה איך שייך לומר שמסירה מהני ברה"ר ולא משיכה הלא בכל משיכה נכללת גם מסירה, ותי' דכיון שמשך הרי זה גילוי דעת שהוא רוצה דוקא קנין משיכה עיי"ש, והרי הוא נוקט בקושייתו שמסירה לא בעיא מיד ליד ומש"ה שפיר הקשה שבכל משיכה נכללת גם מסירה. ועוד חזינן שהוא נוקט שמאי דאמרינן שמסירה מועלת ברה"ר ולא משיכה הכוונה היא שבאותו חפץ עצמו דאמרינן שמהני בו מסירה ברה"ר, דהיינו בדברים כבדים, באותו חפץ עצמו לא מהניא משיכה ברה"ר, ולכן הקשה דתועיל המשיכה מדין מסירה, אבל בלא דבריו הי' אפשר לפרש דמאי דאמרינן שברה"ר לא מהני משיכה הכוונה

היא לחפצים דלא מהני בהו מסירה אשר בהם אי אפשר לומר שתועיל המשיכה מדין מסירה.

והנה בנוגע לתירוצו של הר"ן עי' ביד רמה בב"ב פרק ה' אות כ"ו בד"ה ברם וכו' שתי' ג"כ כהר"ן דכיון שמשך הרי גילה דעתו שלא ניחא לי' במסירה והביא שזה דומה למאי דאמרינן בב"מ דף י' ע"א שהיכא שנפל על המציאה גלי דעת' שבנפילה ניחא לי' דליקני ולא בקנין ד' אמות. מיהו עי' בני' ובחי' הר"ן בב"מ שם בד"ה מתני' ראה וכו' שכתב שרק התם לא מהני משום שד' אמות הוא קנין דרבנן ובדבר שהוא מדרבנן הרי הוא יכול לומר אי אפשרי בתקנת חכמים, והרי מסירה היא דאורייתא לפי ר"ל שסובר שדבר תורה משיכה קונה, וגם יש ראשונים שם שסוברים שאין ההלכה כהתירוץ ההוא בב"מ, וא"כ לפ"ז אכתי קשה למה משיכה אינה יכולה להועיל מדין מסירה (ועי' עוד ברמב"ן בב"ב דף ע"ה שהביא את התי' הנ"ל של הרמ"ה והר"ן בשם הר"י מיגש).

ובב"ב שם בדף ע"ו ע"ב מבואר שגם דעת המקנה בעינן להקנין המסוים שהקונה עושה, ושלכן היכא שהמקנה רצה דוקא משיכה והקונה עשה מסירה לא קנה כי המקנה רצה משיכה.

וע"ע בחו"מ סי' קצ"ח סעי' י"ב שפסק המחבר שאם המוכר לא אמר לו כלום והלוקח משך ברה"ר לא קנה כי משיכה ברה"ר לא קני, וגם לא מהני מדין מסירה כי כיון שמשך גילה הלוקח דעתו שאינו רוצה במסירה (וכתב הבה"ג שכ"כ המ"מ בשם הרשב"א בשם הר"י מיגש). ורעק"א, וכן הפ"ת שם בשם המשכנות יעקב, הקשו

אדעתי' להתכוין למסירה, וממילא לא מהני מדין מסירה כי אין אצלו דעת להשתתף בעצם מעשה הקנין, והמ"ד שסובר מראה מקום הוא לו סובר שנתכוין בפועל שאם יעשה מסירה אז הרי הוא עושה כגדר קנין מסירה. ודרך זה הוא יותר מסתבר מלומר שהוא ממש מקפיד עליו לעשות דוקא משיכה ואינו רוצה מסירה כי למה ירצה בכך.

הרי שכתבנו שני דרכים למה לא מהני מסירה כשהמוכר אמר משוך, א', טעמו של המל"מ כי המסירה באה קודם להמשיכה, ב', הטעם שכתבנו שאין המוכר מתכוין להשתתף במעשה המסירה. והנה יתכן נפ"מ בין שני הדרכים הנ"ל והיינו בציוור שהמוכר רצה מסירה והלוקח עשה משיכה האם זה יכול להועיל מדין משיכה (והרמ"ה שכתב שם שאין זה מועיל הרי זה כי אזיל עם הגמ' בב"מ דף י' דתמיד צריכים דעת לקנין המועיל, אבל אנחנו קיימין שאין צריכים חוץ מהיכא ששייך הסברא של המל"מ או הסברא שכתבנו אנחנו), דלפי הסברא השני' שכתבנו לכאורה בכה"ג אין סיבה למה לא יוכל להועיל מדין משיכה דמה איכפת לן אם המקנה חשב להשתתף בעצם מעשה הקנין ואינו משתתף, דבשלמא היכא שחשב לא להשתתף ואילו אנו צריכים ששפיר ישתתף, התם חסר באמת, אבל היכא שחשב להשתתף ולבסוף אין צריכים לו מה חסר בזה, אבל לפי המל"מ יתכן שגם בכה"ג יש חסרון כי גם בכה"ג בשעה שהקנין עומד להעשות אין המקנה מודע לזה (מיהו גם י"ל שבכל זאת מכיון שרצה כבר להקנות, שוב לא איכפת לן אם הקנין אירע אח"כ קצת, ורק היכא שרוצים להקדימו איכפת

שבסי' רס"ח סעיף א' הביא הרמ"א שיש אומרים שמהני קנין המועיל אפילו אם לא נתכוין לזה (כי אין ההלכה כהלשון שבנפילה נוחא לי' דליקני וכו'), וא"כ גם בסי' קצ"ח הי' לו להרמ"א לחלוק. והפתי תשובה כתב ליישב על פי דברי המל"מ בפ"ב מהל' זכי' ה"ט שכתב שנהי שאין צריכים שיתכוין להקנין המועיל אבל מ"מ הא מיהא צריכים שיתכוין באותה שעה לקנות, ומעתה הרי הכא בשעת המסירה ברה"ר לא נתכוין לקנות כי הוא מתכוין לקנות במשיכה והמעשה של משיכה באה רק אח"כ כשהוא מעבירו מרה"ר לסימטא או לרשותו.

ולפי מה שהבאנו לעיל דבמסירה המוכר משתתף בעצם המעשה מסירה משא"כ במשיכה י"ל טעם אחר למה אי אפשר שמשיכה תועיל ברה"ר מדין מסירה, כי מכיון שהמוכר רוצה להקנות במשיכה א"כ יוצא שלא נתכוין בכלל לעשות מסירה ולהשתתף בהמעשה קנין ולכן לא שייך לאתויי עלה מדין קנין המועיל. ולפי הסברא הזאת החסרון הוא מצד המקנה ולא כלשון הר"ן ועוד ראשונים שהוא מצד הקונה.

מיהו יש לעיין אם שייך לומר סברא זו בציוורו של המחבר שם שהמוסר לא אמר כלום, דהא נצטרך לדחוק ולומר שכיון שראהו עומד למשוך לא נתכוין למוסרו לו בפועל. אבל עכ"פ י"ל כדרכנו הנ"ל היכא שאמר לו משוך וקני, דהנה אנחנו פוסקים כהמ"ד בב"ב דף ע"ו שקפידא הוי ולא מראה מקום ובעינן דוקא משיכה, וא"כ יש לפרש שהכוונה בקפידא אינה שהוא מקפיד בפועל וביודעים, אלא הכוונה היא רק דלא אסיק אדעתי' טפי ממשיכה, דלא אסיק

שכה) בענין קנין הגבהה.
א. דבר שדרכו בהגבהה אינו נקנה
אלא בהגבהה.

הנה משיכה מועלת רק בדבר שדרכו בכך אבל הגבהה מועלת אפילו בדבר שאין דרכו בכך. ולכאורה הטעם למה עדיפא קנין הגבהה מקנין משיכה הרי זה משום שבהגבהה הרי הוא לוקח את הדבר לתוך ידו ממש משא"כ בקנין משיכה. מיהו יש לעיין בזה, דנהי שכשהוא מושך בקול הרי לא לקח את הדבר לתוך ידו, אבל היכא שהוא אוחז בו ומושכו למה זה גרע מהגבהה. מיהו נראה פשוט דהיינו משום שבכה"ג אין זה נקרא שהדבר נמצא בתוך ידו שהרי אין ידו מעמידו, כי גם בלא ידו ה"י הדבר מתקיים שם על הארץ, מה שאין כן כשהוא מגביהו הרי הדבר עומד רק על ידי ידו ולכן הרי זה שפיר נקרא שהדבר נמצא בידו.

גם צ"ע דהנה קי"ל שדבר שדרכו בהגבהה נקנה רק בהגבהה, וצ"ע דנהי שבקנין הגבהה הרי הדבר נמצא בתוך ידו אבל למה משמש דבר זה כטעם לומר שלא יועיל קנין משיכה, הלא גם משיכה היא קנין, ובשלמא אם נאמר שכולן הן רק מדרבנן א"כ י"ל שהכי תיקנו, אבל אם הגבהה ומשיכה קונות מהתורה א"כ למה בדבר שדרכו בהגבהה צריכים דוקא הגבהה. ובאמת גם אם הן מועילות רק מדרבנן צריך טעם למה תיקנו רבנן שבדבר שדרכו בהגבהה לא תועיל משיכה.

והנה ר"ת הקשה באמת על הרשב"ם איך שייך לומר שצריכים דוקא משיכה ושלא מהני מסירה משום שמשיכה היא קנין עדיפא, דלמה מחויב הוא לעשות את הקנין

לן בזה כי עוד לא רצה להקנות באותה שעה).

ועפ"ז יש לבאר את הגמ' בב"ק דף נ"ב ע"א דאמרינן שהמוסר עדר לחבירו כיון שמסר לו משכוכית קנה (ומשכוכית הוא הדבר שמושך את כל העדר אחריו, וחד מ"ד שם קאמר שהכוונה היא להפעמון שהרועה מצלצל בו והעדר נמשך אחריו, וחד מ"ד קאמר שהכוונה היא להעזו שהולך לפני העדר), ופרכינן היכי דמי אי במשיכה ליקני במשיכה, אי במסירה ליקני במסירה, ומתצינן לעולם במשיכה ובעי למימר לך חזק וקני וכיון שמסר לו משכוכית כמאן דאמר לי לך חזק וקני, וצ"ע למה נקטו רק משיכה ולא נקטו מסירה, ובשלמא לפי רש"י שמסירה צריכה להיות מיד ליד א"כ אי אפשר להעמיד במסירה כי כיון שמסר לידו הרי זה גם כאומר לו לך וקני ואין צורך למסירת המשכוכית, אבל לפי השיטה שמסירה אינה צריכה להיות מיד ליד ה"ה שיש לומר שאירי במסירה ומסירת המשכוכית הרי היא במקום לך חזק וקני, וא"כ לכאורה יש ראי' משם לשיטת רש"י שמסירה צריכה להיות מיד ליד. מיהו לפי הנ"ל י"ל דכיון שמסר לו המשכוכית א"כ רואים מזה שהוא רוצה שימשוך ויקנה ע"י משיכה שהרי המשכוכית לפי שני הפשטים בהגמ' שם הרי הוא הדבר אשר על ידו הוא מזיז וגורם להעדר לזוז, ולכן הרי זה כאומר לו לך ומשוך ולכן אין הקונה יכול לקנות ע"י מסירה. מיהו אכתי יש להעמיד כשהמקנה אומר בפירוש שהוא רוצה מסירה.

וע"ע לעיל באות שכ"ג סק"ג שכתבנו עוד ישוב על הסוגיא הנ"ל בב"ק.

העדיפא, ובתוס' בב"ב דף ע"ו ע"א בד"ה ספינה וכו' השיב הר"י דשפיר חזינן דאמרינן דבר כזה, שהרי קי"ל שדבר שדרכו בהגבהה אינו נקנה אלא בהגבהה, מיהו הא גופא צ"ע למה אמרינן כן מכיון שכולן הרי הן קנינים טובים.

ב. ההגבהה של חבילי זמורות.

גם יש להקשות דהנה בסוגיין מבואר לענין חבילי זמורות שהגבהה מהני גם כשהוא רק פעל שהדבר יהי' מורם אע"פ שלא עשה כן ע"י שהוא לוקחו לתוך ידו, ומבואר שלפי ר"ש זהו הדרך היחידי איך שאפשר לקנות פיל, כי לא מהני בי' משיכה או מסירה, וצ"ע דכיון שעל ידי ההגבהה הזאת אין הוא לוקח את הפיל לתוך ידו א"כ למה עדיף זה ממשיכה. מיהו י"ל שבאמת הגבהה זו אינה עדיפא ממשיכה, רק שאין בהמה גסה נקנית במשיכה לפי ר"ש משום דס"ל שאין דרכה במשיכה וכמו שסוברים ר"מ ור"א לפי רש"י. מיהו לכאורה גם אין דרכה בהגבהה כזו והרי אזלינן שהגבהה זו של חבילי זמורות לא עדיפא ממשיכה.

ג. למה מהני הגבהה ברשות המוכר והגבהה מכחו.

גם צ"ע דהנה בגמרא משמע שההגבהה הנ"ל של חבילי זמורות מהני אפילו ברשות המוכר וכמו תמיד שהגבהה קונה בכל מקום ואפילו ברשות המוכר, והרי לכאורה הטעם למה תמיד הגבהה מהני ברשות המוכר הרי זה משום שמכיון שהקונה לוקחו לתוך ידו א"כ אע"פ שהוא נמצא ברשות המוכר הרי זה נקרא שהקונה הביאו לתוך רשותו, וכן כתבו היד רמה על ב"ב בפרק ה' אות כ"ו

והתוס' רי"ד שם בדף ע"ו בביאור דבר זה, ומעתה לפ"ז ההגבהה הנ"ל של חבילי זמורות לא היתה צריכה להועיל ברשות המוכר דהא בהציוור ההוא הרי לא הביאו לתוך ידו.

שו"ר ברשב"א כאן בסוף דבריו על הסוגיא שהקשה כן ונשאר בצ"ע, וז"ל הרשב"א, וקשיא לי אם אינו מגביהו ממש כיון שעומד באויר חצירו של מוכר היכי קני ל"י לוקח והא קי"ל דאויר חצירו כחצירו וכל שסופו לנוח כנח על גבי קרקע חשבינן ל"י כדאמרינן במציעא בפרק השואל גבי הקולט מן האויר הרי אלו שלו וצ"ע עכ"ל. מיהו באמת לאחר העיון בדברי הרשב"א נראה שאין זו קושייתו, דהא מהמשך דבריו שם משמע שקשה לו רק על פירושו של הרב משולם בחבילי זמורות אבל לא על פירושו של רש"י, והיינו משום שעל היכא שאין סופו לנוח ברשות המוכר לא קשה לו מידי, ומש"ה קשה לו רק על רבינו משולם כי לפי רבינו משולם הרי זה סופו לנוח ברשות המוכר אבל לפי רש"י אין סופו לנוח.

ובאמת גם בלא"ה צ"ע למה בכלל מועילה הגבהה דחבילי זמורות הלא אינו לוקח את הפיל לתוך ידו ורשותו.

וע"ע בתוס' בב"ב דף צ"ח ע"א שסוברים על פי דברי הגמ' שם שאם התיז את הדבר מיד חבירו הרי זה נקרא שהגביהו והרי הוא קונה אלא שכתבו שהיכא שהתיז באופן שהחפץ הולך דרך ירידה אין זה נקרא הגבהה, אלא רק כשהולך בדרך עלי' הרי זה נחשב הגבהה, וגם הביאו שם את הגמ' בחולין דף קמ"א שאם הוא מטריף את הקן ומפריח את היונים הרי זה נקרא קנין

הגבחה. וגם על כל זה קשה דהא לא הכניסו לתוך ידו ורשותו.

וראיתי שהקצה"ח בסי' רע"ג סק"ד כתב ששיטת תוס' שם היא דלא כהרשב"א בקושייתו על הרב משולם כי תוס' שם איירי בצירורים שעשה הגבחה מכחו ברה"ר או ברשות המוכר ובכל זאת נקטי דשפיר קונה ואילו הרשב"א לא רצה לסבול דבר זה. ברם דברי הקצה"ח צ"ע כי מהרשב"א משמע דקשה לו דוקא בגלל דהוי סופו לנוח ברשות המוכר, וא"כ אין זה סותר את דברי תוס' שם כי הצירורים של תוס' שם לא איירי דוקא במקום שיש עליו דין של רשות המוכר אלא יכול להיות דאיירי בסופו לנוח ברה"ר, וכן העיר הדבר אברהם בחלק א' סי' כ"א אות ט"ז על הקצה"ח (ועיי"ש איך שביאר את הצירור של עני המנקף בראש הזית שהביאו תוס' שם).

ולכאורה ה' נראה מהמקורות הנ"ל שהטעם למה הגבחה קונה אינו משום שעיי"ז הביאו לתוך ידו, אלא עצם מעשה ההגבחה כשהוא לעצמו הרי הוא הדבר שגורם קנין, וכיון שאינו מטעם הכנסה לתוך רשותו כמו משיכה מש"ה הרי זה מהני גם ברשות המוכר, וממילא גם ההגבחה של חבילי זמורות מהני אפילו ברשות המוכר כיון שגם בכה"ג הרי הוא עושה מעשה הגבחה.

מיהו לפ"ז שוב הדרה קושיא לדוכתה למה עדיפא קנין הגבחה מקנין משיכה. ועוד דמנ"ל בכלל קנין הגבחה הלא אינו משום הפסוק של דבר הבא מיד ליד שהרי אינו שוה במהותו למשיכה לפי הסוברים שמשיכה מהני משום הכנסה לרשותו, עי' בזה לעיל באות שי"ט סק"ב.

וכן קשה למה לא תני לה להגבחה במתניתין דלקמן כיון שאינה שוה במהותה למשיכה.

ועוד צ"ע דעיין בר"ן לקמן על המשנה בדף כ"ו שהקשה למה תנן שם רק שמטלטלין נקנין במשיכה ולא תני גם הגבחה (ומסירה), והנה הרמב"ן קרוב לסוף דבריו על דף כ"ה תי' שבאמת משיכה דמתניתין כוללת גם הגבחה, והיינו משום שלפי ריש לקיש שסובר שמשיכה קונה מן התורה משום דכתיב או קנה מיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד א"כ כמו שזה כולל משיכה הרי זה כולל גם הגבחה, מיהו הר"ן על המשנה שם כתב דלא כהרמב"ן אלא שלעולם הפסוק של או קנה מיד עמיתך איירי רק בקנין משיכה כי מיד ליד משמע משיכה דיצא מרשות מוכר לרשות לוקח (כלומר אבל מסירה והגבחה מהני גם ברה"ר דכבר יצא מכבר מרשות המוכר), רק שאנן ילפינן קנין הגבחה מקנין משיכה, ומעתה צ"ע איך ילפינן דהא אינן שוות במהותן דהא טעמא דהגבחה אינו משום כניסה לרשות אלא משום עצם המעשה.

שו"ר את דברי הדבר אברהם שם שר"ל שגם הגבחה מכחו חשיב כעין הכנסה לרשותו כיון שהוא מורם מכחו, ודימה לזה הגבחה רגילה היכא שהחפץ בולט חוץ מידו, דרצה לומר שם שגם על החלק ההוא הרי זה רק בגדר הגבחה מכחו. ולפי דבריו יוצא ששפיר י"ל שהגבחה ומשיכה גדריהם שוה משום שגם הגבחה מכחו היא בגדר כניסה לרשותו.

ועיין גם באבני מילואים בסי' קל"ט סק"ו שכתב כדברי הדבר אברהם, דעיי"ש שכתב שהטעם למה אם זרק גט לחצירה ונשרף

כתב דשאני הגבהה משום שעצם מעשה ההגבהה כשהוא לעצמו הרי הוא בגדר דבר שגורם קנין משא"כ במשיכה בעיני כניסה לרשותו, אלא מבואר בדבריו שלעולם הגבהה שוה היא במהותה למשיכה, רק שמשיכה היא על הקרקע, והגבהה היא בהאוויר, ואויר חצירו של המוכר אינו נחשב רשות חשובה כל כך, ובאמת גם משיכה היתה מועלת שם אילו הי' שייך לעשות כן. ולכאורה ס"ל שבין משיכה ובין הגבהה מועילות משום עצם המעשה ולא משום הכנסה לרשות, והדין הוא שמעשה קנין אינו מועיל בתוך חצירו של המוכר אבל הרי הוא שפיר מועיל בתוך אויר חצירו שהוא רשות קלישא (אבל אין לומר דס"ל דהוי מטעם הכנסה לרשותו דהא גם באויר אכתי אין כאן הכנסה לרשותו).

ד. הגבהה ג' טפחים.

הנה רש"י כאן על האוקימתא של חבילי זמורות כתב שצריכים שיגביה ג' טפחים, והראשונים כאן חלקו עליו וס"ל דסגי בטפח, ומבואר בדבריהם שהמחלוקת הזאת בינם לבין רש"י איירי גם כשהוא לוקח את החפץ לתוך ידו ולא רק בהציוור של חבילי זמורות, ולכאורה צ"ע דבשלמא בחבילי זמורות שאין הוא לוקח את הפיל לתוך ידו אלא הרי הוא עושה מעשה הגבהה גרידא, התם שפיר שייך לומר שהוא צריך להגביהו ג' טפחים או טפח אחד, אבל היכא שהוא לוקח את החפץ לתוך ידו א"כ אפילו אם ידו מונחת על גבי הקרקע למה אין זה נקרא שעשה מעשה קנין ע"י שלקחו לתוך ידו שהיא רשותו, כמו שהוא קונה במשיכה בגלל שעיי"ז הביאו לתוך רשותו (מיהו כבר

בדרך עלייתו דאינה מגורשת אע"פ שהוא בחצירה הרי זה משום דכיון שיש כאן עוד הגבהה מכחו של הבעל הרי זה כאילו הוא בידו משום שכל הגבהה הוי כמו בידו ממש. ועיין לעיל בההערה באות שי"ט סק"ב שהבאנו שהאבן האזל כתב להוכיח ששיטת הרמב"ם היא שגם יסוד הדין של קנין משיכה אינו משום הכנסה לרשותו אלא משום המעשה משיכה לשם עצמו.

ועי' בפ"י כאן בדבריו על רש"י ד"ה נקנית וכו' שכתב שהטעם למה הגבהה עדיפא ממשיכה הרי זה משום שהגבהה הרי היא מעשה אשר ניכר ממנו שהוא עושה כן לשם קנין כי אין טעם אחר למה הוא מגביהו, משא"כ בזה שהוא מושכו הלא יכול להיות שיש איזו סיבה למה הוא עושה כן ואין ניכר מתוך עצם המעשה שהוא עושה כן לשם קנין, וכתב שמהאי טעמא לא מהני משיכה בדבר שאין דרכו בכך או בדבר שדרכו להגביה. ויש לעיין אם דבריו שייכים גם בהגבהה דחבילי זמורות.

שו"ר ברשב"א בב"ב דף ע"ו ע"ב בד"ה והגבהה וכו' שכתב ביאור אחר בענין למה הגבהה מהני ברשות המוכר משא"כ משיכה וז"ל, אבל יש לפרש דשאני הכא דאיכא דעת אחרת וכיון דעקר מן החצר ממש אין אוירו חשיב כל כך שלא תקנה שם הגבהתו, אע"פ שאין משיכה קונה בחצירו ממש ואע"פ דאיכא דעת אחרת כנ"ל עכ"ל, הרי שלא כתב שהטעם למה משיכה ברשות המוכר לא מהני הרי זה משום שבמשיכה ברשות המוכר אין הקונה מכניס את החפץ לתוך רשותו משא"כ בהגבהה הרי ידו נחשבת כרשותו (ובין משיכה ובין הגבהה מועילות משום הכנסה לרשותו), וגם לא

הבאנו בסק"ב שי"א שגם משיכה אינה מועלת משום הכנסה לרשותו).

שו"ר בתוס' בכתובות דף ל"א ע"א בד"ה דאי וכו' שכתבו טענה זו, דעיי"ש בגמרא דמבואר שיתכן ציור שהוא אוכל בלי להגביהו קודם אכילתו בדרך הראוי לקנין, והיינו ע"י שהוא אוכלו מעל גבי קרקע לתוך פיו דאינו קונה בהגבהה כי למטה מג' לאו הגבהה היא, כן פירש"י שם, והקשו תוס' עליו וז"ל, וקשה לר"י דמה שייך הגבהה בדבר שהוא תופס בידו או בפיו דונתן בידה אמר רחמנא ואמרינן בגיטין זרק לתוך קלתה מגורשת וכו' עכ"ל, כלומר שגם בכה"ג הרי הוא קונה כי הגוף שלו מיקרי רשותו והרי הוא קונה עי"ז כדחזינן גבי גט.

מיהו י"ל שרש"י סובר שבגט אין אנו צריכים שהאשה תזכה ותקנה את הגט אלא סגי במעשה נתינה לחוד וכמו שכתב הקצה"ח בס"י ר' סק"ה וא"כ אין ראי' מזה להיכא שצריכים קנין, וכבר הארכנו בזה לעיל באותו י"ז (וע"ע בשט"מ בכתובות שם בד"ה והתוספות וכו' שכתב שאין ראי' מגט לדרכי הקנין, ויתכן שכוונתו היא כהנ"ל מדלא כתב שאין ראי' מידו לפיו עיי"ש).

(* והמקנה כאן רצה לומר שמהפסוק של אם המצא תמצא בידו הגניבה מוכח שידו קונה משום שלא גרע פשטות הפסוק דמשמע שידו קונה ממאי דמרבנן מהמצא תמצא שחצירו קונה.

מיהו עיין בגיטין דף ע"ז דאמרינן שאי אפשר ללמוד קנין חצר מהמצא תמצא לחוד כי אולי שאני גנב דקנס' רחמנא ומש"ה בעינן גם ריבוי גבי גט שחצר קונה. ומעתה צ"ע איך ילפינן יד מגנב לחוד, והרי גם מגט אי אפשר ללמוד דהא יד גבי גט הוא מדין נתינה ולא קנין (אבל חצר בגט הוא מדין קנין דאל"כ כשעשו שם צריכותא בין גט לגנב לענין חצר היו צריכים לומר שהוי ב' גדרים שונים זה מזה,

ובע"ב שם בד"ה רב אשי כתב השיטה שי"ל שרש"י סובר שונתן בידה איירי באמת באופן שהיא מגביהה אותו ג"ט. ולפ"ז יוצא שיש פסוק מפורש גבי גט שהוא קונה בהגבהה [מיהו הרמב"ן והר"ן על המשנה לקמן בדף כ"ו ע"א ביארו שלפי רבי יוחנן שסובר שמשיכה קונה רק מדרבנן אז גם קנין הגבהה מהני רק מדרבנן, ולפי ר"ל שסובר שמשיכה מהני מהתורה הרי אנו משווים הגבהה למשיכה**].

ה. דברי הסמ"ע על הגבהה ברשות המוכר, ושיעור טפח, והשגות הקצה"ח והנתיחה"מ.

שו"ר בסמ"ע בס"י קצ"ז סק"ג שכתב לבאר כהדרך שכתבנו לעיל שהגבהה מהני ברשות המוכר משום שידו היא כרשותו וז"ל, הגבהה קונה בכל מקום, הטעם משום דאף אם הוא ברה"ר או ברשות המוכר מ"מ במה שמגביהו בידו מביא אותו לרשותו דכל מה שהוא ביד האדם הרי הוא כאילו מונח בביתו עכ"ל.

ובס"י קצ"ח סק"ד כתב לבאר את סברת השיטה שסגי בטפח וז"ל, שלושה טפחים: כדי שיצא מדין לבוד, וי"א בהגבהה טפח

ויש לפלפל בזה).

מיהו אולי לבתר דגלי קרא בגט שריבויא דחצר קאי על כל מקום ולא רק בגנב א"כ מעתה אמרינן כן גם בנוגע לידו ולא אמרינן שגנב שאני. ויש עוד לפלפל בזה.

** ברם ראיתי במשובב נתיבות על ס"י ע"ב בסוף סק"ל, וכן בשו"ת חת"ס חלק חו"מ ס"י צ"ט בסד"ה ובר, שכתבו שאפילו אם משיכה מהני רק מדרבנן אבל הגבהה מהני מדאורייתא (ומלשון הרמב"ן בהקטע שהבאתי יש משמעות לומר איפכא, והיינו שאפילו אם משיכה היא מהתורה אבל הגבהה היא רק מדרבנן, וצ"ע).

כיון שהוא בידו הרי הוא כאילו ברשותו עכ"ל. וגם דבריו אלו הרי הם כהדרך שכתבנו שהגבהה מהני משום שהכניסו לרשותו.

מיהו הקצה"ח בסי' קצ"ז סק"א השיג על דבריו בסי' קצ"ז מדברי תוס' הנ"ל בב"ק דף צ"ח ע"א שהגבהה מהני גם אם לא בא לתוך ידו. מיהו כבר הבאנו לעיל את דברי הדבר אברהם שגם הגבהה מכחו הוי בגדר הכנסה לרשותו.

ועי' גם בנתיחה"מ בסי' קצ"ח סק"ג שכתב על דברי הסמ"ע בסי' קצ"ח וז"ל, דבריו תמוהין מאד דודאי כשלוקחו בידו אפילו ליכא טפח קנה מטעם חצירו כמש"כ תוס' ב"ק כ"ט ד"ה אלא אמר ר"א ע"ש, רק דפלוגתייהו הוא באם לא הגביהו בידו רק שהוגבה מכוחו. ונראה דאם בולט חוץ לידו שאינה גבוהה מן הקרקע טפח, אז הדין כך דאם בולט למעלה נגד אויר ידו קונה מטעם חצר כמו נגד אויר חצירו דלא בעינן מחיצות כשהוא נח וכו', אבל אם הוא בולט לצד ידו אינו קונה מטעם ידו רק מטעם הגבהה ובעינן שיהי' מוגבה למר ג"ט ולמר טפח וכו' עכ"ל.

ועכ"פ הסמ"ע הוא כדרכו של רש"י שגם בידו ממש הרי זה רק גדר של מעשה הגבהה וצריכים טפח או ג' טפחים ואילו הנתיחה"מ הוא כדרכם של תוס' שבתוך ידו הוא גדר חדש.

וע"ע בקצה"ח בסי' רס"ח סק"ב שהביא את דברי המהרי"ט שידו קונה שלא מדעתו משום ק"ו מחצירו, והביא הקצה"ח ששיטת רש"י בכתובות שם היא שידו אינה יותר עדיפא מהגבהה רגילה ושתוס' שם ס"ל שידו שפיר עדיפא.

ועי' בנתיחה"מ שם שכתב כשיטתו הנ"ל בסי' קצ"ח, אבל מדבריו בסי' קצ"ו סק"ב נראה שגם מה שבולט חוץ לידו חשיב כחצירו (דהא העבד בולט חוץ מידי של הרב עיי"ש), ורק הגבהה מכחו לא חשיב כחצירו, וצ"ע איך ציין בסי' קצ"ו לדבריו בסי' קצ"ח.

ו. שני סוגים של הגבהה ומשיכה.

והנה לפי תוס' בכתובות והנתיחה"מ יוצא שידו ממש עדיפא מהגבהה, וכתבו כן תוס' מקרא דונתן בידה (ודלא כהמהרי"ט שכתב כן מצד הסברא), וא"כ לפ"ז יוצא שיש שני דינים של הגבהה, חדא מקרא דונתן בידה להיכא שהדבר מכונס בידו ממש, וחדא מיד עמיתך דילפינן משם הגבהה כמו משיכה, וזה אתי להיכא דהוי הגבהה מכחו או להיכא שאינו מכונס בידו אלא בולט, ולכן התם בעינן טפח או ג"ט.

ועי' בתורת גיטין על אה"ע סי' קל"ט סעיף ט"ו שכתב שאפילו אם אשה אינה מגורשת ע"י שתקנה את הגט בקנין סודר או אגב אבל אם היא עשתה קנין משיכה או הגבהה הרי היא שפיר מגורשת משום שהני הוו בגדר יד דהא ילפינן משיכה מקרא דמיד עמיתך.

מיהו האבני נזר בחלק אה"ע סי' קס"א אות ו', וכן החלקת יואב בחלק אה"ע סי' י"ב בד"ה והנה וכו', השיגו עליו מדברי הרמב"ן בפרשת משפטים על הא דכתיב וגונב איש ומכרו ונמצא בידו שצריכים שהלוקח יכניסנו לרשותו אבל לא סגי בזה שיעשה קנין משיכה או הגבהה כשהוא עומד בחצר שהיא של שניהם.

ובשו"ת רעק"א סי' רכ"ב אות כ"ג כתב

שאשה אינה מגורשת ע"י שקנתה את הגט בקנין הגבחה אלא צריכים שיהי' כל הגט בתוך ידו ממש.

ועכ"פ על פי דברי תוס' בכתובות שם רצינו לומר דלא כדברי התורת גיטין דכל משיכה והגבחה הן כמו ידו מקרא דמיד עמיתך, אלא שיש באמת שני סוגים של הגבחה חדא מונתן בידה וחדא ממיד עמיתך שזה אינו כמו ונתן בידה וכמו שביארנו.

וכן בנוגע למשיכה י"ל כהנ"ל, דהיינו שיש משיכה שהיא כניסה לרשותו מקרא דונתן בידה וזה מועיל גם בלי מעשה משיכה וכגון שוכר את מקומו (כמו שנביא בהאות הבאה בסק"ג), וכן יש משיכה מקרא דמיד עמיתך שהוא מעשה משיכה ואפילו אם לא נכנס לרשותו, וכגון רכוב ברה"ר (דהוי משיכה לדעת הרמב"ם ומהני משום דחשיב כדרך כמו שביארנו באות שי"ט סק"ב) וכגון היכא שהסיטו ממנו והלאה.

שכה* שיעור בענין משיכה והגבחה. (מהדורא אחרת

של אות שי"ט ואות שכ"ה).

דברי הנתיחה"מ בענין קנין הגבחה.

הנה עיין בסוגיין שהזכירו תוס' שיש מחלוקת אם בהגבחה צריכים להגביה טפח או ג' טפחים. והסמ"ע בסי' קצ"ח סק"ד כתב לבאר את סברות השיטות וז"ל, שלושה טפחים: כדי שיצא מדין לבוד, וי"א בהגבחה טפח כיון שהוא בידו הרי הוא כאילו ברשותו עכ"ל.

ועי' בנתיחה"מ בסי' קצ"ח סק"ג שכתב על דברי הסמ"ע שם וז"ל, דבריו תמוהין מאד דודאי כשלוקחו בידו אפילו ליכא טפח קנה מטעם חצירו כמש"כ תוס' ב"ק כ"ט ד"ה

אלא אמר ר"א ע"ש, רק דפלוגתייהו הוא באם לא הגביהו בידו רק שהגביה מכחו. ונראה דאם בולט חוץ לידו שאינה גבוהה מן הקרקע טפח, אז הדין כך, דאם בולט למעלה נגד אויר ידו קונה מטעם חצר כמו נגד אויר חצירו דלא בעינן מחיצות כשהוא נח וכו', אבל אם הוא בולט לצד ידו אינו קונה מטעם ידו רק מטעם הגבחה ובעינן שיהי' מוגבה למר ג"ט ולמר טפח וכו' עכ"ל. ומדברי הנתיחה"מ יוצא שנאמרו שתי הלכות בהגבחה, חדא כשהדבר הוא בידו ממש ומהני מדין חצירו ורשותו, וחדא כשהוא עושה הגבחה מכחו דאז מהני מדין מעשה הגבחה. וצריכים להבין את המקור בשביל שתי הלכות אלו. והנה להלן נביא את דברי המהרי"ט שכתב שיד מהני מצד הסברא בק"ו מחצר, אבל גם נביא כאלו שסוברים שיד שפיר צריך מקור בתורה.

ומקודם עלינו לבאר יותר את היסוד של קנין משיכה והגבחה האם הוא משום עצם מעשה המשיכה והגבחה שהוא עושה, או האם הוא משום הכניסה לרשותו שנעשה עי"ז.

א) יסוד קנין משיכה.

א. משיכה, מעשה או כניסה לרשות. ועתה נסדר את מה שנמצא בדברי הראשונים והאחרונים בענין מה הוא היסוד של קנין משיכה, דהיינו האם משיכה מהני מצד עצם המעשה או האם מצד שהוא עושה כניסה לרשותו.

ב. דברי האמוראים במשיכה ברה"ר. הנה בכתובות דף ל"א פליגי רב אחא ורבינא בענין אם משיכה ברה"ר מהני לקנין

גניבה דרב אחא סובר דלא מהני ורבינא סובר דשפיר מהני, והר"י בתוס' שם כתב שפליגי רק בגנב אבל במכר ומתנה כו"ע מודים שמשיכה ברה"ר לא מהני, אבל הריצב"א שם סובר שרבינא סובר שגם במכר ומתנה מהני משיכה ברה"ר, וכן היא דעת הירושלמי כאן בהלכה ד' וכן בגיטין פ"ח ה"א דתני שם בשם רבי חי' שמטלטלין ניקנין ברה"ר במשיכה. מיהו הסכמת כל הראשונים והפוסקים להלכה היא דלא מהני וכאביי ורבא בב"ב דף ע"ו ע"ב.

ג. דברי הראשונים בענין יסוד הדין של קנין משיכה ובענין למה לא מהני משיכה ברה"ר.

ובטעמא דמילתא למה לא מהני כתב הרמ"ה בב"ב פרק ה' אות כ"ו דהיינו משום שיסוד הקנין הוא כניסה לרשותו וזה לא שייך ברה"ר. וכדבריו מבואר ברשב"ם שם בדף פ"ו ע"א ד"ה במשיכה, וכן בדף ע"ו ע"ב בד"ה לא קשיא, שהרי כתב שהוא מושך "לרשותו", ומשמע שהעיקר הוא הכניסה לרשותו. וכ"כ תוס' ביבמות דף צ"ג ע"א בד"ה קנוי. והאבן האזל על פ"ב מהל' מכירה ה"ט כתב שכן הוא ביאור דברי הר' חיים כהן בתוס' כאן.

וכן יוצא מדברי תוס' בב"ב דף ע"ו בד"ה ספינה שיסוד הדין של קנין משיכה הוא הכניסה לרשות ולא עצם המעשה שהרי כתבו ששוכר את מקומו מהני משום משיכה משום שיש כאן כניסה לרשותו כמו במשיכה (ולא משום קנין חצר), והרי בשוכר את מקומו יש רק כניסה לרשות ואין שם מעשה משיכה. ועיין גם בפרישה בסי' קצ"ז

סק"ט שכתב ששוכר את מקומו אינו מדין חצר אלא מדין משיכה כי עי"ז נכנס לרשותו. ובשו"ת המהרש"ם בחלק ב' סי' ר"י הקשה על דבריו מהגמ' בב"מ דף י"א דבעינן לקנין חצר עומד בצד שדהו ופרכינן ממקומו מושכר לו דרבן גמליאל ורבי יהושע ורבי עקיבא, ואילו לפי תוס' והפרישה נתרץ שנתכוונו לקנין משיכה. ועי"ש שכתב יישוב בדרך פלפול.

מיהו האבן האזל שם, וכן לעיל בה"ח שם, וכן להלן שם בפרק ד' ה"ד, כתב לפרש שחולקים בזה הרמב"ם והראב"ד ושהרמב"ם סובר שמשיכה מהני מצד עצם המעשה ולא מצד הכנסה לרשותו.

ד. דברי הרשב"א והבית מאיר והחשן אהרן והאבן האזל בענין למה לא מהני משיכה ברה"ר.

ברם צ"ב דאם יסוד הקנין הוא מצד המעשה ולא מצד כניסה לרשותו א"כ למה לא מהני ברה"ר. ובשלמא מה שלא מהני ברשות מוכר י"ל שרשות המוכר מופקע מעשיית קנינים ולא משום שאין כאן כניסה לרשותו של הקונה אבל מה חסר ברה"ר אם נאמר שאין צריכים כניסה לרשותו.

וי"ל דהנה הרשב"א בב"ב דף ע"ו בד"ה לא וכו' כתב שמשיכה ברה"ר לא מהני משום שצריכים כניסה לרשותו אבל גם הוסיף עוד טעם והיינו משום שברה"ר אי אפשר למשוך משום שהרבים מעכבים עי"ש, כלומר דלא הוי כדרך.

וכדרך זה כתבו בשו"ת בית מאיר סי' כ"ד, והוא נסתמך על דברי הרשב"ם בב"ב דף ע"ו ע"ב בד"ה משיכה שכתב שמשיכה מהני בסימטא כי "משיכה אורחא ברשות

שיש לו חלק בה". מיהו כבר הבאנו שהרשב"ם בשני דיבורים אחרים כתב "לרשותו", הרי שכתב "לרשותו" ולא "ברשותו", וא"כ משמע שהעיקר הוא הכניסה לתוך רשותו, רק שבד"ה משיכה נתכוין להוסיף שאין בסימטא חסרון של שלא כדרך.

ובספר חשן אהרן על סי' קצ"ז סעיף ה' כתב ג"כ שמשיכה מועיל מכח עצם המעשה, רק שברה"ר לא מהני כי אין הדרך למשוך ברה"ר, אלא שהוא כתב שזהו דלא כהרשב"ם בדף פ"ד ע"ב ד"ה והניח ע"ג סימטא קנה שסובר שיסוד קנין משיכה הוא כניסה לרשותו עיי"ש וצ"ע.

ושניהם יישבו עי"ז למה רכוב קונה אף ברה"ר משום משיכה, והיינו משום דהתם הוי שפיר הדרך. ועיין גם בקצה"ח ונתייה"מ בסי' קצ"ז סק"ב שהקשו למה רכוב ברה"ר מהני משום משיכה, והקצה"ח נשאר קשה אבל הנתייה"מ כתב ב' יישובים עיי"ש. והחשן אהרן כתב עוד בסוף דבריו דכיון שהוא תופס את הבהמה ברגליו א"כ הרי זה נקרא משיכה לתוך רשותו גם כשהם ברה"ר, כן נראית כוונתו שם.

וצריכים להוסיף על ביאור זה דהא דלא מהני ברשות שאינה של שניהם הרי זה כי איירי באופן שאין לו רשות מהבעלים וכמש"כ הרשב"א להלן בד"ה אביי ורבא וכו', שם, ולכן גם כאן יש עיכוב מסוים למשיכתו והוי שלא כדרך, וצ"ע.

והאבן האזל עצמו כתב ביאור אחר בענין למה משיכה לא מהני ברה"ר לפי הרמב"ם, דעיין בדבריו בפרק ד' ה"ד שכתב וז"ל, אבל דעת הרמב"ם דאין הקנין משום הכנסה לרשותו אלא דהוא מעשה קנין וצריך

להוסיף דהוא מגדר קנין חזקה שבזה שמושכה מרשות הבעלים לרשותו או לסימטא הוי בזה גדר בעלות שמראה בזה בעלות על החפץ הנקנה ומה דלא קנה ברה"ר זהו דברה"ר אין בזה הוכחה על בעלות כיון דהבעלים אין מניחין שם חפציהם עכ"ל.

ה. דברי התוס' רי"ד שהוא צריך לקרבו אצלו.

ועיין עוד בתוס' רי"ד על ב"מ דף ט' שכתב ששאני משיכת מטלטלין ממשיכת בהמה, דמשיכת מטלטלין מהני מטעם כניסה לרשותו, וכתב שלכן צריך בסימטא לקרבו אצלו ולא להרחיקו, וכן לכן לא מהני ברה"ר, אבל משיכת בהמה שפיר מהני ברה"ר כי התם המשיכה מהני משום המעשה של עקירת יד ורגל (ועוד כתב שגם בבהמה הרי הוא יכול לעשות את המשיכה של כניסה לרשותו, ואם כן הוא רוצה שוב צריכים את התנאים של כניסה לרשות).

(ב) גדרי קנין הגבהה.

ו. בענין מה שהגבהה מהני גם בדבר שאין דרכו בהגבהה.

הנה משיכה מועלת רק בדבר שדרכו בכך, אבל הגבהה מועלת אפילו בדבר שאין דרכו בכך. ולכאורה הטעם למה עדיפא קנין הגבהה מקנין משיכה הרי זה משום שבהגבהה הרי הוא לוקח את הדבר לתוך ידו ממש משא"כ בקנין משיכה. מיהו יש לעיין דנהי שכשהוא מושך בקול הרי לא לקח את הדבר לתוך ידו, אבל היכא שהוא אוחז בו ומושכו למה זה גרע מהגבהה. מיהו נראה פשוט דהיינו משום

שבכה"ג אין זה נקרא שהדבר נמצא בתוך ידו שהרי אין ידו מעמידו, כי גם בלא ידו הי' הדבר מתקיים שם על הארץ, מה שאין כן כשהוא מגביהו הרי הדבר עומד רק על ידי ידו ולכן הרי זה שפיר נקרא שהדבר נמצא בידו.

ז. דבר שדרכו בהגבהה אינו נקנה אלא בהגבהה

גם צ"ע דהנה קי"ל שדבר שדרכו בהגבהה נקנה רק בהגבהה, וצ"ע דנהי שבקנין הגבהה הרי הדבר נמצא בתוך ידו אבל למה משמש דבר זה כטעם לומר שלא יועיל קנין משיכה, הלא גם משיכה היא קנין, ובשלמא אם נאמר שכולן הן רק מדרבנן א"כ י"ל שהכי תיקנו, אבל אם הגבהה ומשיכה קונות מהתורה א"כ למה בדבר שדרכו בהגבהה צריכים דוקא הגבהה. ובאמת גם אם הן מועילות רק מדרבנן צריך טעם למה תיקנו רבנן שבדבר שדרכו בהגבהה לא תועיל משיכה.

והנה ר"ת הקשה באמת על הרשב"ם איך שייך לומר שצריכים דוקא משיכה ושלא מהני מסירה משום שמשיכה היא קנין עדיפא, דלמה מחויב הוא לעשות את הקנין העדיפא, ובתוס' בב"ב דף ע"ו ע"א בד"ה ספינה וכו' השיב הר"י דשפיר חזינן דאמרינן דבר כזה, שהרי קי"ל שדבר שדרכו בהגבהה אינו נקנה אלא בהגבהה, מיהו הא גופא צ"ע למה אמרינן כן מכיון שכולן הן קנינים טובים.

ח. ההגבהה של חבילי זמורות.

גם יש להקשות דהנה בסוגיין מבואר לענין חבילי זמורות שהגבהה מהני גם כשהוא רק פעל שהדבר יהי מורם אע"פ

שלא עשה כן ע"י שהוא לוקחו לתוך ידו, ומבואר שלפי ר"ש זהו הדרך היחידי איך שאפשר לקנות פיל, כי לא מהני בו משיכה או מסירה, וצ"ע דכיון שעל ידי ההגבהה הזאת אין הוא לוקח את הפיל לתוך ידו א"כ למה עדיף זה ממשיכה. מיהו י"ל שבאמת הגבהה זו אינה עדיפא ממשיכה, רק שאין בהמה גסה נקנית במשיכה לפי ר"ש משום דס"ל שאין דרכה במשיכה וכמו שסוברים ר"מ ור"א לפי רש"י. מיהו לכאורה גם אין דרכה בהגבהה זו של חבילי זמורות.

ט. ביאורו של הפ"י.

ועי' בפ"י כאן בדבריו על רש"י ד"ה נקנית וכו' שכתב שהטעם למה הגבהה עדיפא ממשיכה הרי זה משום שהגבהה הרי היא מעשה אשר ניכר ממנו שהוא עושה כן לשם קנין כי אין טעם אחר למה הוא מגביהו, משא"כ בזה שהוא מושכו הלא יכול להיות שיש איזו סיבה למה הוא עושה כן ואין ניכר מתוך עצם המעשה שהוא עושה כן לשם קנין, וכתב שמהאי טעמא לא מהני משיכה בדבר שאין דרכו בכך או בדבר שדרכו להגביה. ויש לעיין אם דבריו שייכים גם בהגבהה דחבילי זמורות.

י. למה מהני הגבהה, וכן הגבהה מכחו, ברשות המוכר וברה"ר.

גם צ"ע דהנה בגמרא משמע שההגבהה הנ"ל של חבילי זמורות מהני אפילו ברשות המוכר וכמו תמיד שהגבהה קונה בכל מקום ואפילו ברשות המוכר, והרי לכאורה הטעם למה תמיד הגבהה מהני ברשות המוכר הרי זה משום שמכיון שהקונה לוקחו לתוך ידו א"כ אע"פ שהוא נמצא ברשות המוכר הרי

ומש"ה קשה לו רק על רבינו משולם כי לפי רבינו משולם הרי זה סופו לנוח ברשות המוכר אבל לפי רש"י אין סופו לנוח. וראיתי שהקצה"ח בסי' רע"ג סק"ד כתב ששיטת תוס' שם היא דלא כהרשב"א בקושייתו על הרב משולם כי תוס' שם איירי בציורים שעשה הגבחה מכחו ברה"ר או ברשות המוכר ובכל זאת נקטי דשפיר קונה ואילו הרשב"א לא רצה לסבול דבר זה. ברם דברי הקצה"ח צ"ע כי מהרשב"א משמע דקשה לו דוקא בגלל דהוי סופו לנוח ברשות המוכר, וא"כ אין זה סותר את דברי תוס' שם כי הציורים של תוס' שם לא איירי דוקא במקום שיש עליו דין של רשות המוכר אלא יכול להיות דאיירי שסופו לנוח ברה"ר, וכן העיר הדבר אברהם בחלק א' סי' כ"א אות ט"ז על הקצה"ח (ועיי"ש איך שביאר את הציור של עני המנקף בראש הזית שהביאו תוס' שם).

יא. למה מהני בכלל הגבחה מכחו.

ובאמת קשה עוד יותר דאם יסוד קנין הגבחה הוא מה שהחפץ נמצא מורם בתוך ידו א"כ הגבחה מכחו לא היתה צריכה להועיל כלל ואפילו בסימטא כי אינו לוקח את החפץ לתוך ידו או רשותו.

יב. הדרך שיסוד קנין הגבחה הוא המעשה ולא מצד כניסה לידו.

ולכאורה הי' אפשר לומר שהטעם למה הגבחה קונה אינו משום שעיי"ז הביא את החפץ לתוך ידו, אלא עצם מעשה ההגבחה כשהוא לעצמו הרי הוא הדבר שגורם קנין, וכיון שאינו מטעם הכנסה לתוך רשותו כמו משיכה מש"ה הרי זה מהני גם ברשות המוכר, וממילא גם ההגבחה של חבילי

זה נקרא שהקונה הביאו לתוך רשותו, וכן כתבו היד רמה על ב"ב בפרק ה' אות כ"ו והתוס' רי"ד שם בדף ע"ו בביאור דבר זה, ומעתה לפ"ז ההגבחה הנ"ל של חבילי זמורות לא היתה צריכה להועיל ברשות המוכר דהא בהציור ההוא הרי לא הביאו לתוך ידו, ואילו מהגמ' כאן משמע דשפיר מהני. ועיי"ן גם בתוס' בב"ק דף צ"ח ע"א שהוכיחו מכמה מקומות שהגבחה מכחו מהני ויש גם שמייירי ברה"ר וברשות המוכר. שו"ר בסמ"ע בסי' קצ"ז סק"ג שכתב לבאר כהדרך שכתבנו לעיל שהגבחה מהני ברשות המוכר משום שידו היא כרשותו וז"ל, הגבחה קונה בכל מקום, הטעם משום דאף אם הוא ברה"ר או ברשות המוכר מ"מ במה שמגביהו בידו מביא אותו לרשותו דכל מה שהוא ביד האדם הרי הוא כאילו מונח בביתו עכ"ל. מיהו הקצה"ח בסי' קצ"ז סק"א השיג עליו מדברי תוס' הנ"ל בב"ק דף צ"ח ע"א שהגבחה מהני גם אם לא בא לתוך לידו.

שו"ר ברשב"א כאן בסוף דבריו על הסוגיא שהקשה כן ונשאר בצ"ע, וז"ל הרשב"א, וקשיא לי אם אינו מגביהו ממש כיון שעומד באויר חצירו של מוכר היכי קני לי' לוקח והא קי"ל דאויר חצירו כחצירו וכל שסופו לנוח כנח על גבי קרקע חשבינן לי' כדאמרינן במציעא בפרק השואל גבי הקולט מן האויר הרי אלו שלו וצ"ע עכ"ל. מיהו לאחר העיון בדברי הרשב"א נראה שאין זו קושייתו, דהא מהמשך דבריו שם משמע שקשה לו רק על פירושו של הרב משולם בחבילי זמורות אבל לא על פירושו של רש"י, והיינו משום שעל היכא שאין סופו לנוח ברשות המוכר לא קשה לו מידי,

זמורות מהני אפילו ברשות המוכר כיון שגם
בכה"ג הרי הוא עושה מעשה הגבהה.

מיהו לפ"ז שוב הדרה קושיא לדוכתה
למה עדיפא קנין הגבהה מקנין משיכה.

ועוד צ"ע מנ"ל בכלל קנין הגבהה הלא
אינו משום הפסוק של דבר הבא מיד ליד
שהרי אינו שוה במהותו למשיכה לפי
הסוברים שמשיכה מהני משום הכנסה
לרשותו, עי' בזה לעיל כאן.

(ובאמת לעיל הבאנו סוברים שגם
במשיכה יסוד הקנין הוא המעשה, רק שבכל
זאת אינה מועלת ברשות המוכר כי רשות
המוכר מופקעת מקנינים.)

**יג. הראשונים סוברים שהגבהה
ומשיכה הם גדר אחד.**

עוד צ"ע דעייך בר"ן לקמן על המשנה
בדף כ"ו שהקשה למה תנן שם רק
שמטלטלין נקנין במשיכה ולא תני גם
הגבהה (ומסירה). והנה הרמב"ן קרוב לסוף
דבריו על דף כ"ה תירץ שבאמת משיכה
דמתניתין כוללת גם הגבהה, והיינו משום
שלפי ריש לקיש שסובר שמשיכה קונה מן
התורה משום דכתיב או קנה מיד עמיתך
דבר הנקנה מיד ליד א"כ כמו שזה כולל
משיכה הרי זה כולל גם הגבהה. מיהו הר"ן
על המשנה שם כתב דלא כהרמב"ן אלא
שלעולם הפסוק של או קנה מיד עמיתך
איירי רק בקנין משיכה כי מיד ליד משמע
משיכה דיצא מרשות מוכר לרשות לוקח
(כלומר אבל מסירה והגבהה מהני גם ברה"ר
דכבר יצא מכבר מרשות המוכר), רק שאנן
ילפינן קנין הגבהה מקנין משיכה, ומעתה
צ"ע איך ילפינן דהא אינן שוות במהותן

דהא טעמא דהגבהה אינו משום כניסה
לרשות אלא משום עצם המעשה.

**יד. הסוברים שמשיכה היא מדרבנן
והגבהה מדאורייתא.**

ברם ראיתי במשובב נתיבות על סי' ע"ב
בסוף סק"ל, וכן בשו"ת חת"ס חלק חו"מ
סי' צ"ט בסד"ה ובר, שכתבו שאפילו אם
משיכה מהני רק מדרבנן אבל הגבהה מהני
מדאורייתא (ומלשון הרמב"ן בהקטע
שהבאתי יש משמעות לומר איפכא, והיינו
שאפילו אם משיכה היא מהתורה אבל
הגבהה היא רק מדרבנן, וצ"ע). ולפי
דבריהם בודאי אין הכרח לומר שגדר
הגבהה וגדר משיכה שוים הם.

וצ"ע מאיפוא נובע דין דאורייתא של
הגבהה אם מיד עמיתך דמשמע משיכה הוי
רק אסמכתא (לרבי יוחנן).

**טו. הדבר אברהם והאבני מילואים
שגם הגבהה מכחו הוא מצד כניסה
לרשותו.**

שו"ר את דברי הדבר אברהם שם שר"ל
שגם הגבהה מכחו חשיב כעין הכנסה
לרשותו כיון שהוא מורם מכחו (ועוד כתב
שבכל הגבהה רגילה החלק של החפץ
שבולט חוץ מידו הרי זה רק בגדר הגבהה
מכחו).

וכדברים אלו כתב גם האבני מילואים
בסי' קל"ט סק"ו דעיי"ש שכתב שהטעם
למה אם זרק גט לחצירה ונשרף בדרך
עלייתו אינה מגורשת אע"פ שהוא בחצירה
הרי זה משום דכיון שיש כאן עוד הגבהה
מכחו של הבעל הרי זה כאילו הוא בידו
משום שכל הגבהה הוי כידו ממש.
ולפי דבריהם יוצא ששפיר י"ל שהגבהה

ומשיכה גדריהם שוה משום שגם הגבהה
מכחו היא בגדר כניסה לרשותו.

טז. דברי התורת גיטין ורעק"א.

והנה התורת גיטין על אה"ע סי' קל"ט
סעיף ט"ו כתב שאפילו אם אשה אינה
מגורשת ע"י שתקנה את הגט בקנין סודר או
קנין אגב אבל אם עשתה קנין משיכה או
הגבהה הרי היא שפיר מגורשת משום
שקנינים אלו הם בגדר יד דהא ילפינן
משיכה מקרא דמיד עמיתך.

מיהו האבני נזר בחלק אה"ע סי' קס"א
אות ו', וכן החלקת יואב בחלק אה"ע סי'
י"ב בד"ה והנה וכו', השיגו עליו מדברי
הרמב"ן בפרשת משפטים על הא דכתיב
וגונב איש ומכרו ונמצא בידו שצריכים
שהלוקח יכניסנו לרשותו אבל לא סגי בזה
שיעשה קנין משיכה או הגבהה כשהוא
עומד בחצר שהיא של שניהם.

ובשו"ת רעק"א סי' רכ"ב אות כ"ג כתב
שאשה אינה מגורשת ע"י שקנתה את הגט
בקנין הגבהה אלא צריכים שיהי' כל הגט
בתוך ידה ממש.

יז. דרכו של הרשב"א למה מהני הגבהה ברשות המוכר.

שו"ר ברשב"א בכ"ב דף ע"ו ע"ב בד"ה
והגבהה וכו' שכתב ביאור אחר בענין למה
הגבהה מהני ברשות המוכר משא"כ משיכה
וז"ל, אבל יש לפרש דשאני הכא דאיכא
דעת אחרת וכיון דעקר מן החצר ממש אין
אורו חשיב כל כך שלא תקנה שם הגבהתו,
אע"פ שאין משיכה קונה בחצירו ממש
ואע"פ דאיכא דעת אחרת כנ"ל עכ"ל. הרי
שלא כתב שהטעם למה משיכה ברשות
המוכר לא מהני הרי זה משום שבמשיכה

ברשות המוכר אין הקונה מכניס את החפץ
לתוך רשותו משא"כ בהגבהה הרי ידו
נחשבת כרשותו (ובין משיכה ובין הגבהה
מועילות משום הכנסה לרשותו), וגם לא
כתב דשאני הגבהה משום שעצם מעשה
ההגבהה כשהוא לעצמו הרי הוא בגדר דבר
שגורם קנין משא"כ במשיכה בעינן כניסה
לרשותו, אלא מבואר בדבריו שלעולם
הגבהה שוה היא במהותה למשיכה, רק
שמשיכה היא על הקרקע, והגבהה היא
בהאזיר, ואזיר חצירו של המוכר אינו נחשב
רשות חשובה כל כך, ובאמת גם משיכה
היתה מועלת שם אילו הי' שייך לעשות כן.
ולכאורה ס"ל שבין משיכה ובין הגבהה
מועילות משום עצם המעשה ולא משום
הכנסה לרשותו, והדין הוא שמעשה קנין
אינו מועיל בתוך חצירו של המוכר אבל הרי
הוא שפיר מועיל בתוך אור חצירו שהוא
רשות קלישא, (אבל אין לומר דס"ל דהוי
מטעם הכנסה לרשותו דהא גם באזיר אכתי
אין כאן הכנסה לרשותו).

יח. תוס' בכתובות שהגבהה בידו ממש לא הוי משום מעשה ההגבהה אלא משום יד.

ועיין בכתובות דף ל"א ע"א דמבואר
שיתכן ציור שהוא אוכל בלי להגביהו קודם
אכילתו בדרך הראוי לקנין, והיינו ע"י שהוא
אוכלו מעל גבי קרקע לתוך פיו דאינו קונה
בהגבהה כי למטה מג' לאו הגבהה היא, כן
פירש"י שם, והקשו תוס' עליו בד"ה דאי
וכו' וז"ל, וקשה לר"י דמה שייך הגבהה
בדבר שהוא תופס בידו או בפיו דונתן בידה
אמר רחמנא ואמרינן בגיטין זרק לתוך קלתה
מגורשת וכו' עכ"ל, כלומר שגם בכה"ג הרי

הוא קונה כי הגוף שלו מיקרי רשותו והרי הוא קונה ע"ז כדחזינן גבי גט.

מיהו י"ל שרש"י סובר שבגט אין אנו צריכים שהאשה תזכה ותקנה את הגט אלא סגי במעשה נתינה לחוד וכמו שכתב הקצה"ח בסי' ר' סק"ה, וא"כ אין ראי' מזה להיכא שצריכים קנין. וכבר הארכנו בזה לעיל באות י"א* (וע"ע בשט"מ בכתובות שם בד"ה והתוספות וכו' שכתב שאין ראי' מגט לדרכי הקנין, ויתכן שכוונתו היא כהנ"ל מדלא כתב שאין ראי' מידו לפיו עיי"ש).

ובע"כ שם בד"ה רב אשי כתב השיטה שי"ל שרש"י סובר שונתן בידה איירי באמת באופן שהיא מגביהה אותו ג"ט. ולפ"ז יוצא שיש פסוק מפורש גבי גט שהגבהה קונה (מיהו הרמב"ן והר"ן על המשנה לקמן בדף כ"ו ע"א ביארו שלפי רבי יוחנן שסובר שמשכיכה קונה רק מדרבנן אז גם קנין הגבהה מהני רק מדרבנן, ולפי ר"ל שסובר שמשכיכה מהני מהתורה הרי אנו משווים הגבהה למשיכה).

יט. המהרי"ט שבידו ממש מהני אפילו שלא מדעתו כמו חצירו.

וע"ע בקצה"ח בסי' רס"ח סק"ב שהביא את דברי המהרי"ט שידו קונה שלא מדעתו משום ק"ו מחצירו, והביא הקצה"ח ששיטת

רש"י בכתובות שם היא שידו אינה יותר עדיפא מהגבהה רגילה ושתוס' שם ס"ל שידו שפיר עדיפא. ועי' בנתיה"מ שם שכתב כשיטתו בסי' קצ"ח שהבאנו בתחילת האות, אבל מדבריו בסי' קצ"ו סק"ב נראה שגם מה שכולט חוץ לידו חשיב כחצירו (דהא העבד בולט חוץ מידי של האדון עיי"ש), וק הגבהה מכחו לא חשיבא כחצירו, וצ"ע אין ציין בסי' קצ"ו שם לדבריו בסי' קצ"ח.

כ. שני סוגים של הגבהה ומשיכה.

והנה לפי תוס' בכתובות יוצא שידו ממש עדיפא מהגבהה, וכתבו כן תוס' מקרא דונתן בידה (ודלא כהמהרי"ט שכתב כן מצד הסברא) וא"כ יוצא שיש שני דינים של הגבהה, חדא מקרא דונתן בידה להיכא דהוי מכונס בידו ממש, וחדא ממיד עמיתך דילפינן משם הגבהה כמו משיכה, וזה אתי להיכא דהוי הגבהה מכחו או להיכא שאינו מכונס בידו אלא בולט, ולכן התם בעינן טפח או ג"ט. ומוכנים דברי הנתיה"מ שהבאנו בראשית דברינו.

וגם את האחרונים שהבאנו שסוברים שהגבהה היא מהתורה יש להסביר בדרך הנ"ל והיינו דמהני מדין חצר אלא שלפ"ז רק הגבהה בידו יועיל מהתורה ולא הגבהה מכחו.

הוא מדין נתינה ולא קנין (אבל חצר בגט הוא מדין קנין דאל"כ כשעשו שם צריכותא בין גט לגנב לענין חצר היו צריכים לומר שחצר גבי גט וחצר גבי גנב הם שני גדרים שונים זה מזה, ויש לפלפל בזה).

מיהו אולי לבתר דגלי קרא בגט שריבויא דחצר קאי על כל מקום ולא רק בגנב א"כ מעתה אמרינן כן גם בנוגע לידו ולא אמרינן שגנב שאני. ויש עוד לפלפל בזה.

* והמקנה כאן רצה לומר שמהפסוק של אם המצא תמצא בידו הגניבה מוכח שידו קונה משום שלא גרע פשטות הפסוק דמשמע שידו קונה ממאי דמרבין מהמצא תמצא שחצירו קונה.

מיהו עיין בגיטין דף ע"ז דאמרינן שאי אפשר ללמוד קנין חצר מהמצא תמצא לחוד כי אולי שאני גנב דקנסי רחמנא ומש"ה בעינן גם ריבוי גבי גט שחצר קונה. ומעתה צ"ע איך ילפינן יד מגנב לחוד, והרי גם מגט אי אפשר ללמוד דהא יד גבי גט

כא. שני סוגים של משיכה.

והנה כבר הבאנו לעיל בסקט"ז את דברי התורה גיטין על אה"ע סי' קל"ט סעיף ט"ו שכתב שאפילו אם אשה אינה מגורשת ע"י שתקנה את הגט בקנין סודר או קנין אגב אבל אם עשתה קנין משיכה או הגבהה הרי היא שפיר מגורשת משום שקנינים אלו הם בגדר יד דהא ילפינן משיכה מקרא דמיד עמיתך.

מיהו י"ל אחרת, והיינו די משיכה שנחשבת כיד מקרא דונתן בידו וזה מדובר היכא ששייך להחשב כניסה לרשות הקונה, ואפילו בלי מעשה וכגון שוכר את מקומו, וכן יש דין של משיכה מצד המעשה וכגון היכא שהוא מסיט ממנו והלאה, וכן כגון ברה"ר (דהוי משיכה לדעת הרמב"ם), וזה מועיל מקרא דמיד עמיתך דבר הנקנה מיד ליד דזה מורה על מעשה.

דף כ"ו ע"א**שכו) נכסים שיש להן אחריות נקנין בכסף ובשטר ובחזקה.**

עיי' בתיו"ט שהקשה למה לא תני נמי חליפין.

ותמה רעק"א על קושייתו דהא קושיא זו מקשינן לעיל בדף כ"ב ע"ב בגמ' לענין עבד כנעני דהיינו למה לא תני שם שעבד כנעני נקנה בחליפין ומתריצין משום דמילתא דאיתא במטלטלין לא קתני, וכן הביא התיו"ט עצמו לעיל, ואם כן הוא הדין שיש לתרץ כן גם כאן.

ועיי' בתוס' רי"ד שהקשה באמת כהתיו"ט ותי' כתירוצו של רעק"א. מיהו י"ל שהתוס' יו"ט סובר שרק התם אפשר לתרץ כן והיינו משום שבאמת עבד הרי הוא דבר המיטלטל כמו מטלטלין ומש"ה הוה אמינא שהוא נקנה רק בקניני מטלטלין ומש"ה אתי התנא שם לחדש שאע"פ שהוא דבר המיטלטל אבל בכל זאת יש לו קניני קרקע, וזהו החידוש של המשנה שם, ולכן לא הוצרך התנא שם לומר שהוא נקנה גם בחליפין כי גם מטלטלין נקנין בחליפין וס"ל להתנא שפשיטא שלא גרע עבד משאר מטלטלין, ולכן אמרינן שם דמילתא דאיתא במטלטלין לא איצטריך לאשמועינן, אבל הכא הרי קרקע שונה במהותה ממטלטלין וא"כ למה לא הוצרך התנא לאשמועינן שגם קרקע נקנית בחליפין ולמה נאמר שמילתא דאיתא במטלטלין לא איצטריך לאשמועינן.

שכז) ואי פריש פריש.

צ"ע דלכאורה מילתא דפשיטא היא שהוא יכול לפרש ולומר שהוא רוצה שהקנין יחול על ידי כסף לחודי' כיון שמהתורה כסף לחודי' קונה, ועי' בפני יהושע מה שכתב על זה.

מיהו עיי' ברש"י שכתב וז"ל, ואם פריש אם רצוני יקנה לי כספי או יקנה שטרי עכ"ל, הרי שלא פירש כפשוטו דאיירי באופן שאמר שהוא רוצה לקנות ע"י כסף לחודי' אלא פי' דאיירי בגוונא דרב אידי בר אבין שהוא רוצה להשאיר לעצמו את הברירה לחזור בו. וי"ל שפי' כן משום שבציור שהוא אומר שהוא רוצה לקנות בכסף לחודי' לכאורה הדבר הוא פשוט וכמו

שהערנו, ולכן פי' שהכוונה היא לאשמועינן שאפשר לעשות כמו רב אידי בר אבין. מיהו אכתי צ"ע כי לכאורה גם זה פשיטא כי כמו שהוא יכול להתנות על מנת שירצה אבא א"כ למה לא יוכל להתנות שהכסף לחודי' יקנה רק אם ירצה הוא עצמו אחר כך.

וי"ל דשפיר יש חידוש בזה שהוא יכול להתנות והיינו משום שהי' אפשר לומר שאין זה נקרא שיש כאן דעת קונה כיון שהוא עצמו מסופק אם ירצה לחזור.

ולכאורה י"ל שגם לפי האמת הרי זה מועיל רק באופן שלפי המצב עכשיו הרי הוא שפיר רוצה שהכסף לבדו יקנה, רק שהוא מסופק שמא יולד בהעתיד דבר שישנה את דעתו, די"ל שרק בכה"ג הרי זה נקרא שיש כאן עכשיו דעת קונה, אבל היכא שגם עכשיו הרי הוא מסופק, והרי הוא אומר שהוא עושה עכשיו מעשה קנין כסף והרי הוא יחליט אח"כ אם הוא רוצה לקנות בזה, אין זה מועיל כי אין זה נקרא שיש כאן דעת קונה.

שכח) בענין יסוד הדין של קנין חזקה.

עיין בגמ' דיליף חזקי' קנין חזקה מקרא דשבו בעריכם אשר תפשתם במה תפשתם בישיבה, ותנא דבי רבי ישמעאל יליף מקרא דוירשתם אותה וישבתם בה במה ירשתם בישיבה.

והנה מצינו בגמרא כמה ציורים של קנין חזקה, דמצד אחד מצינו שאם הוא מתקן את הקרקע וכגון שנעל או פרץ הרי זה נקרא

קנין חזקה וכדתנן בב"ב דף מ"ב ע"א, ורש"י על המשנה כאן הביא שהה"נ לרפק בה פורתא או דיש אמיצרי (דהיינו שהוא מתקן את גבולי השדה ומגביהה וכמו שפירש"י בב"מ דף י"ד ע"ב).

ועוד מצינו בב"ב דף נ"ג ע"ב שאם הוא מציע מצעות בנכסי הגר ושוכב עליהם הרי הוא קונה, ונסתייעו שם בגמרא לזה מהא דמצינו שעבד כנעני נקנה בחזקה ע"י שהעבד מגביה את הרב, דהה"נ למציע מצעות אשר בכהאי גוונא הקרקע מגביהה אותו. וחזינן מראיית הגמרא מעבד כנעני שנכסי הגר לאו דוקא הוא אלא הה"נ לקונה מחבירו דוגמת הציור של עבד כנעני שהביאו שאינו קונה מהפקר אלא מהעבד עצמו בגויותו או מישראל חבירו (והא דנקטו נכסי הגר י"ל דהיינו כדי להורות דאיירי בתחילת הקנין אבל היכא שיש מערער שטוען שהיא גזולה, והמחזיק טוען שקנאה והרי הוא רוצה לזכות בחזקת ג' שנים על ידי שהציע מצעות ג' שנים, אין זה נקרא חזקה, וכן מבואר בכ"מ בפ"ב מהל' זכי' ומתנה ה"ד בשם רבינו יהושע מבני בניו של הרמב"ם שכוונת הרמב"ם שם במה שהזכיר נכסי הגר הרי היא לאפוקי דבר זה).

והנה הרשב"ם בב"ב דף נ"ג שם כתב שהטעם למה מציע מצעות מהני הרי זה משום שעל ידי זה הרי הוא עושה מעשה ישיבה והרי לפי הדרשות שבסוגיין יוצא שחזקה היא על ידי שהוא עושה מעשה ישיבה*). מיהו לפי דבריו צריך ביאור אמאי מהני אם הוא מתקן את השדה. וי"ל דהיינו

משום שהוא מייפה בזה את הקרקע ולא משום שהוא נהנה מהקרקע, והראי' של הגמ' שם

*) מיהו שיטת הר"י מיגש, הובא במ"מ בפ"ב מהל' זכי' ומתנה ה"ד, היא שמציע מצעות מהני

משום שגם מעשה תיקון נקרא בגדר מעשה ישיבה בהקרקע. וגם י"ל ביאור אחר, והיינו שהטעם למה הוא קונה על ידי ישיבה אין זה משום מעשה הישיבה בזכות עצמו, אלא הטעם הוא משום ההוראת בעלות שיש בזה, ומשום הכי סברא היא שסגי גם בדרכים אחרים של הוראת בעלות, וכגון היכא שהוא מתקן את השדה ואפילו אם אין על זה שם של "ישיבה".

והרמב"ן לעיל בדף כ"ב ע"ב כתב משום שנעל וגדר וכדומה הם צורך ישיבה ומש"ה הרי הם בכלל ישיבה.

וע"ע ברשב"ם בדף נ"ג ע"א שכתב ש"נעל" פירושו הוא שיתקן מנעול דהיינו בנין, אבל אם סגר את הדלת ונעלו במפתח אין זה מועיל בנכסי הגר, ואע"פ שבפסחים דף ד' גבי שכירות בתים אמרינן שמהני מסירת מפתחות אבל הרי זה מועיל רק בקונה מחבירו אבל לא בנכסי הגר, ותוס' שם חולקים על הרשב"ם וסבירא להו שגם בקונה מחבירו לא מהני מסירת מפתחות. ובדעת הרשב"ם י"ל שגם מה שהוא מחזיק את המפתח הרי זה נקרא ישיבה (א"נ הוראת בעלות) וממילא הרי זה קונה, אלא שאכתי צריך ביאור למה אין זה מועיל בנכסי הגר, דהא מה שהוא מחזיק את המפתח הרי זה צריך להיות נחשב ישיבה גם בלי שימסרנו לו.

ועי' ברש"י בפסחים דף ד' ע"א שכתב שמסירת מפתחות הרי היא קנין המועיל

בשכירות, והקשו תוס' שם מהא דאמרינן שכשם שקרקע נקנית בכסף שטר וחזקה כך שכירות קרקע נקנית בכסף שטר וחזקה, ולא אמרו שהיא נקנית גם במסירת מפתחות עכ"ל. והנה משמע דהא דהקשו כן על רש"י הרי זה משום שהבינו שכוונת רש"י היא לומר שרק בשכירות קרקע מהני מסירת מפתחות אבל לא במכירת קרקע, והיינו משום שמסירת מפתחות אינה נכללת בקנין חזקה, ולכן הקשו שגם בשכירות קרקע צריכים דוקא כסף שטר וחזקה. מיהו בדעת רש"י י"ל דס"ל שמסירת מפתחות מועלת באמת גם במכר משום דהויא שפיר בכלל חזקה וכמו שביארנו בדעת הרשב"ם*).

ועל כל פנים לפי היסוד הנ"ל יש להבין את שיטת הרשב"ם בכ"ב דף נ"ד ע"א בד"ה אדעתא דחיותא וכו' דעיי"ש שהוא סובר שלקנין חזקה לא סגי בכוונה לקנות אלא צריכים גם כוונה לתקן (ועיי"ש בתוס' דלפי פירושו אין הכרח לומר שצריכים שיתכוין גם לתקן), ולכאורה אין שום טעם להצריך כן. מיהו לפי הנ"ל יש לדחוק דהיינו משום שבלי כוונה לתקן חסר בהשם של ישיבה אע"פ שתיקן.

והנה הריטב"א כאן בד"ה חזקה וכו' כתב שיטה אחרת בזה, והיינו שבאמת יש ב' מיני חזקה, א', ע"י ישיבה, וב', ע"י תיקון, ויש להן ב' ילפותות, וז"ל, פי' ומהאי קרא שמעינן שפיר תרי דיני חזקה, תיקון בקרקע, ותשמיש בגופו, שהרי תפסו ערים להם

זה מועיל בנכסי הגר אבל מ"מ בדעת רש"י י"ל שהוא סובר שאה"נ הרי זה מועיל גם בנכסי הגר כי גם מה שהוא מחזיק את המפתח חשיבא ישיבה גם בלי שימסרנו לו.

מהברייתא של עבד כנעני שהובאה לעיל בדף כ"ב ע"ב היא משום שכוונת הברייתא היא גם להיכא שהאדון מלביש ומנעיל את העבד עיי"ש. (* ואע"פ שעל הרשב"ם נשארנו קשה למה אין

ולמקניהם, ומה שישבו בה קנו בישיבה דומיא דמציע מצעות בנכסי הגר, ומה שעשו למקניהם קנו בתיקון דלא סגיא דלא תיקנו גדרות לצאנם עכ"ל.

וע"ע בשיטה שלא נודעה למי כאן שכתב שהכוונה במאי דאמרינן שקרקע נקנית בישיבה הרי היא רק לקרקע שהיא הפקר כמו הציור של הפסוק, וכגון מציע מצעות בנכסי הגר שהן הפקר, רק דגמרינן שכמו שבהפקר מהני חזקה כל דהו של תשמיש בעלמא, דכיון דליכא זכותא דאחר בגוה חזקת תשמיש חשיבא חזקה, א"כ מזה גמרינן שבממכר נמי קניא חזקה הראוי' בו כגון שמתקן גבול הקרקע עכ"ד. ונראה שהטעם שאפשר ללמוד כן מישיבה הרי זה משום שגם הטעם למה מהני תיקון הרי זה משום שהוא נחשב בגדר מעשה ישיבה*) וכמו שביארנו לעיל, רק שבנכסי הגר גם על ידי ישיבה כל שהוא הרי זה נראה שהוא יושב שם כיון שאין שם בעלים אחרים שהוא צריך להראות שהוא מסלק אותם. ברם מה שנוקט השיטה שמציע מצעות מיקרי מעשה ישיבה רק בנכסי הגר צ"ע מהמשך הסוגיא בב"ב שם שהוכיחו שמציע מצעות מהני מהא דעבד כנעני נקנה בחזקה והרי בעבד כנעני הרי הוא שפיר קונה מאדם אחר ולא מן ההפקר.

ועיין בתוס' הרא"ש כאן שכתב ז"ל, במה תפשתם בישיבה, תימה לי ובישיבה מי קונה, והא תיקון בעי נעל גדר ופרץ, וי"ל דאורחא דמילתא הדר בבית מתקן המנעול, אי נמי כדאמר בחזקת הבתים הציע מצעות בנכסי הגר קנה עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור

שהרי בתירוצו הראשון הרי הוא נוקט שתמיד צריכים תיקון, וא"כ לפי זה צריך ביאור איך יפרש ההיא דמציע מצעות בנכסי הגר דכי נאמר שבתירוצו הראשון עוד לא אסיק אדעתיה ההיא דמציע מצעות. וצ"ל שתירוצו הראשון יסבור כהר"י מיגש שהבאנו לעיל בההערה באות זו שהטעם שמציע מצעות מהני הרי זה משום שהוא מיפה עי"ז את הקרקע, ותירוצו השני סובר שבמציע מצעות החזקה היא במה שהוא שוכב שם, וצ"ע.

ולפי כל הנ"ל יוצא שיש ג' שיטות: א', שיטת הרשב"ם והרמב"ן והשיטה שלא נודעה למי שהכל תלוי בהשם של ישיבה. ב', שיטת הריטב"א שיש באמת ב' מינים של חזקה, א', ישיבה, ב', תיקון. ג', שיטת הרא"ש בתירוצו הראשון שהכל תלוי בתיקון.

שכט) בענין קנין אגב.

יש לעיין אם בקנין אגב המעשה קנין שהוא עושה על הקרקע הרי זה מועיל בדרך ישיר גם על המטלטלין והרי זה נחשב שגם להמטלטלין הי' מעשה קנין, או האם המעשה קנין מתיחס באמת רק להקרקע, רק שהמטלטלין נקנין בדרך ממילא בלי שום מעשה קנין כלל.

והנה הקצה"ח בסי' שמ"ח סק"ב כתב להוכיח מדברי רש"י בב"מ דף י' ע"ב שגנב וגזלן אינם מתחייבים אלא א"כ עשו מעשה, ולא סגי בזה לחוד שהם עושים קנין, ולכן כתב רש"י שם שאם נכנסה צבי לחצירו ונתכוין לגונבה אינו מתחייב אלא א"כ נעל

היסוד של המעלה של "ישיבה".

(* א"נ הוראת בעלות לפי הדרך שכתבנו שזו היא

בפני, והיינו כהנ"ל שלא סגי בקנין חצר אלא בעינן גם שיעשה מעשה גניבה.

ברם בב"ק דף קי"ח ס"ל לרבי אליעזר שקרקע נגזלת ואמרינן שם שלפ"ז הרי הוא נעשה גזלן גם על הפרה הרבוצה בה משום קנין אגב (כן פירש"י שם) וא"כ בעל כרחך צ"ל דחשיב קנין ישיר גם על המטלטלין דאל"כ נהי שהמטלטלין נקנין לו אבל הלא אין כאן מעשה גזילה על המטלטלין. ובאמת גם אם נאמר שהקנין חשיב קנין ישיר גם על המטלטלין צע"ק על הקצה"ח שהרי סוף סוף לא עשה שום מעשה ממש שמשפיע על גופם של המטלטלין.

שוב ראיתי בריטב"א בדף כ"ז ע"ב בד"ה אמר רב אחא וכו' שכתב ש"אגב עבדינהו כקרקע עצמו וכגוף אחד דמו", וכן כתב הסמ"ע בסי' ר"ב סק"ג על הציור של ציבורים, וא"כ לפי זה שפיר חשיב מעשה גזילה גם בהמטלטלין כיון שהם נחשבים גוף אחד עם הקרקע.

מיהו אולי י"ל שהכוונה בב"ק דף קי"ח שם לפי רש"י היא שיקנה את הקרקע בגזילה ע"י שינעול את הקרקע באופן שלא תוכל הפרה לצאת וא"כ שפיר יש כאן מעשה גזילה גם על הפרה כמו ברש"י הנ"ל בב"מ.

ועי' בספרי על ב"ק בחלק א' אות תרצ"ג שהבאתי שיש חולקים על הקצה"ח וסוברים שכוונת רש"י בב"מ שם היא רק לענין הכפל של גנב אבל לא לענין הקרן של גנב וגזלן. והנה יש לצייר כמה נפ"מ בנוגע להצדדים הנ"ל שחקרנו במהות קנין אגב וכדלהלן:

(א) היכא שרוצה לקנות המטלטלין עכשיו והקרקע לאחר ל', דאם נאמר שמעשה הקנין

פועל גם על המטלטלין י"ל דשפיר דמי, אבל אם נאמר שהקנין פועל על הקרקע לחוד רק שהמטלטלין ניקנין ממילא עם הקרקע א"כ הכא לא שייך לומר שיהיו ניקנין שהרי הקרקע עוד לא ניקנית.

(ב) היכא שהקנה הקרקע במכירה והמטלטלין במתנה ועשה קנין כסף, וסוברים כמו הסמ"ע בסי' ק"צ שבקנין כסף הכסף צריך להיות נתון לשווי החפץ ולא כהט"ז שם שסובר שנתנת הכסף היא רק מעשה בעלמא של עשיית קנין, דמעתי לפי הסמ"ע הרי לא שייך שהקנין כסף יתיחס להמטלטלין דהא הן ניתנו במתנה והכסף אינו ניתן כתשלומין עבורם, אבל אם אין צריכים שהקנין של הקרקע יפעל גם על המטלטלין אלא שהן קנויין מאליהן בדרך ממילא אז אתי שפיר.

ומסוגיית הגמ' כאן מבואר בפשטות דשפיר מהני שהרי בהמעשה של ר"ג ורבי יהושע קנו את הקרקע בשכירות ע"י קנין כסף שהרי איתא שקבלו דמים זה מזה, והרי המטלטלין, דהיינו המעשרות, היו במתנה.

(ג) היכא שהקנה המטלטלין אגב קרקע שנקנה על ידי דינו של שמואל של עשר קרקעות בעשר מדינות החזיק באחת מהן קנה כולן, לפי הצד שכוונת שמואל היא ששאר הט' קרקעות שלא החזיק בהן ניקנין מאליהן, דלפ"ז הרי אין באותה קרקע מעשה קנין ששייך שיתיחס להמטלטלין, אבל לפי הצד שהמטלטלין קנויין בדרך ממילא בהדי הקרקע שפיר דמי.

של) בענין הא דאין קרקע נקנית אגב.

בגמ' ילפינן קנין אגב מהא דכתיב ויתן

להם אביהם מתנות לכסף ולזהב ולמגדנות עם ערי מצורות ביהודה.

והנה מהלשון של המשנה מבואר לכאורה שרק מטלטלין נקנין אגב קרקע, אבל קרקע אינה יכולה להיות נקנית אגב קרקע אחרת, וכן כתבו תוס' בב"ק דף י"ב ע"א בד"ה בעינן וכו' בביאור הסוגיא שם, וביאר הרשב"א שם שהטעם הוא משום שקרקע אינה בכלל כסף וזהב.

והנה אלמלא דברי הרשב"א הנ"ל הי' אפשר לומר הכרח אחר מהפסוק שאין קרקע נקנית באגב, והיינו משום דחזינן שהקנה להם אביהם כסף וזהב אגב הערים ולא הקנה להם את כל הערים אגב עיר אחת.

מיהו יש לדחות שאין מזה ראי' משום שאפילו אם קרקע היתה שפיר נקנית באגב אבל מכל מקום י"ל שהיינו צריכים שתהי' בגדר ציבורים וכמו הציור שהזכיר הרשב"א שם של קני סמוך לתהום ואגבו הקרקע שעליו, ואע"פ שבמטלטלין מסקינן בדף כ"ז דלא בעינן ציבורים, אבל מכל מקום שאני מטלטלין שגם בלא להיות ציבורים הרי המטלטלין יכולים להיות נחשבים טפלים להקרקע מחמת חשיבותה של הקרקע, אבל בקרקע אכתי י"ל שהיינו צריכים דוקא ציבורים, ולכן אין ראי' מהא דלא הקנה להן את כל הערים אגב עיר אחת שאין קרקע נקנית באגב, אלא לעולם י"ל שקרקע שפיר נקנית באגב, רק דשאני התם שלא היו ציבורים.

מיהו אכתי יש לפקפק בזה כי גם השתא בהציור של הרשב"א שקרקע אחת היא למעלה וקרקע אחת היא למטה נהי שיש כאן מציאות של ציבורים אבל אכתי למה חשיבא העליונה טפילה יותר מהתחתונה,

דמאי אולמי' האי מהאי, ואין זה כמו מטלטלין אשר מעצם טבעם הרי הם פחות נחשבים טפלים להקרקע, וא"כ יוצא שבקרקע אין הבדל בין ציבורים לאינם ציבורים.

מיהו עי' בסמ"ע בסי' ר"ב סק"ג שכתב שמעלת ציבורים היא בזה שעל ידי ציבורים הרי המטלטלין נחשבינן כדבר אחד ממש עם הקרקע וכגוף אחד (וכן כתב הריטב"א לקמן בדף כ"ז ע"ב בד"ה אמר רב אחא וכו' וז"ל, דאגב עבדינהו כקרקע וכגוף אחד דמו עכ"ל), ולא כתב משום דחשיב דבר טפל ונגרר, וא"כ אכתי י"ל שאפילו אם קרקע נקנית באגב היינו רק בציורו של הרשב"א כי רק בכה"ג הרי הן נחשבות כגוף אחד (אבל מטלטלין נקנין אגב קרקע אפילו בלי להיות ציבורים מחמת העובדא שהן נטפלין להקרקע).

מיהו באמת גם אם אינן ציבורים אכתי י"ל שחשיבי כגוף אחד על ידי הסברא של סדנא דארעא חד הוא כי גם עי"ז הרי צריך להיות נחשב שכולם גוף אחד. מיהו י"ל שסדנא דארעא חד הוא פועל רק שיהיו נחשבות מחוברות אבל אינו פועל שיהיו נחשבות כקרקע אחת ממש ולכן אכתי אין כאן מעלת ציבורים ולכן אפילו אם קרקע נקנית באגב אבל מ"מ היינו רק בציורו של הרשב"א אשר בהציור ההוא הכל נחשב קרקע אחת ממש (ועי' בלשון הסמ"ע שם לענין אגב שכתב וז"ל, דמחשבינן המטלטלין שעל הקרקע כאילו הן מגוף הקרקע ומחוברין אצלה).

שוב ראיתי בשיטה שלא נודעה למי בדף כ"ז ע"א בד"ה איבעיא להו וכו' שהוכיח כהנ"ל, והיינו שלמה הוצרכו להחזיק בכל

הערים הלא הי' אפשר להחזיק רק באחת מהן ולקנות את השאר בדרך קנין אגב.

מיהו באמת אכתי יש לפקפק בכל עיקר הראי' הזאת, והיינו משום דמי יימר שהקנה לכל בן יותר מעיר אחת, הלא אולי הקנה לכל בן רק עיר אחת אשר משום כך לא היתה אפשרות לקנות קרקע אגב קרקע כי הרי זה כמו מטלטלין לאחד וקרקע לאחר, ונהי דהוי איבעיא דלא איפשטא בסוגיין אם זה מועיל או לא, אבל מהיכא תיתי לומר שהטעם למה לא הקנה את כל הערים אגב עיר אחת הרי זה משום שאין קרקע נקנית באגב, הלא הטעם יכול להיות משום שהי' לשני בני אדם.

ועוד דאפילו אם הקנה לכל בן יותר מעיר אחת אי אפשר להקשות למה היו צריכים להטריח ולהחזיק בכל עיר ועיר הלא גם את הערים הי' אפשר לקנות על ידי קנין אגב כמו המטלטלין, דזו אינה קושיא, כי מי יימר שהחזיק כל בן בכמה ערים הלא יתכן שהחזיק רק באחת מהן והשאר נקנו לו משום הדין של שמואל של סדנא דארעא חד הוא, ואין להקשות למה הוצרכו לקנות את הערים על פי דינא דשמואל והמטלטלין על ידי אגב הלא היו יכולים לקנות את הכל באגב, דגם זו אינה קושיא כי על ידי דינא דשמואל ליכא טירחה יותר גדולה מעל ידי אגב.

ואולי אפשר לומר דשפיר מוכח שהחזיקו בכל הערים כי מהפסוק משמע שקנו את המטלטלין אגב כל הערים ולא רק אגב עיר אחת, והרי יש מקום לומר שאי אפשר לקנות מטלטלין אגב קרקע היכא שאותה קרקע נקנית מצד הדין של שמואל של סדנא דארעא חד הוא כיון שהיא עצמה נקנית בלי

מעשה קנין בגופה אלא בדרך ממילא, וכבר הזכרנו דבר זה לעיל באות רכ"ט.

מיהו אם נאמר כהצד שבהציוור של י' קרקעות הרי זה נחשב כמו שעשה מעשה חזקה גם בהיא קרקע משום שהכל נחשב קרקע אחת ממש א"כ שפיר נראה שיוכל לקנות מטלטלין אגב ההיא קרקע, וכן לפי הצד שלעולם המעשה חזקה נעשה רק בהקרקע שבו הוא עומד רק שהקנין פועל בדרך ישיר לקנות את כולן מאחר שהן מחוברות, גם לפ"ז נראה שיוכל לקנות מטלטלין אגב ההיא קרקע, ורק אם נאמר שכל יתר הקרקעות עוברות לבעלותו בלי שתייחס אליהן מעשה קנין מסוים, רק אז יש לומר שאי אפשר שיקנה מטלטלין אגביהן.

**של* (בענין למה קרקע
ועבדים אינם נקנין
באגב אבל נקנין
בחצר.**

א. עי' בתוס' וברשב"א בב"ק דף י"ב ע"א שכתבו שקרקע אינה נקנית באגב, והרשב"א שם ביאר דהיינו משום דכתיב כסף וזהב, והשיטה שלא נודעה למי כאן כתב משום שחזינן שהקנה להם כל הערים ולא כל הערים אגב עיר אחת, וכבר פלפלנו בראי' זו בהאות הקודמת.

והנה תוס' והרשב"א שם קאי על הדין שעבדים אינם נקנין באגב, וביארו דהיינו משום שהם כקרקע וקרקע אינה נקנית באגב. מיהו לכאורה צ"ע דבפשטות הטעם למה קרקע אינה נקנית באגב אינו משום שהילפותות הנ"ל של הרשב"א והשיטה הם

בגדר מיעוטים מצד הדין, אלא הרי זה רק משום שקרקע אינה יכולה להטפל לקרקע. ולפי הרשב"א הרי זה בודאי כך כי לא הזכיר בכלל שום גילוי חיובי שלא מהני קנין אגב על הקרקע כמו לפי השיטה שלא נודעה למי. וא"כ מכיון שעבד שפיר יכול להבטל לקרקע, כי אינו חשוב כל כך כמו קרקע, למה לא יהי' נקנה באגב. והרי זה דומה למה שכתב הפ"י בדף כ"ב ע"ב שעבד כנעני נקנה במשיכה אע"פ שהוקש לקרקעות כי כל הטעם למה קרקע אינה נקנית במשיכה הרי זה משום חסרון במציאות ובעבד ליכא חסרון במציאות.

מיהו אם נאמר שבלי ההיקש לקרקעות היינו אומרים שלעבד אין שום קנין כלל כי אינו בגדר מטלטלין רגילין, ומה שהוקש לקרקע בא לחדש אצלו קניני קרקע (ומשיכה והגבהה מועילים מדין חזקה, עי' בזה בדברינו בדף כ"ב ע"ב), א"כ יוצא שמאי דליתא בקרקע ליתא בעבד אפילו אם בקרקע הרי זה משום חסרון במציאות, כי סוף סוף אין לנו מאיפוא לחדש דבר כזה בעבד, וא"כ אתי שפיר למה אין עבד נקנה באגב. ולפ"ז ליתא לסברת הפ"י בענין למה הוא נקנה במשיכה. ועיין דוגמא לזה בתוס' רעק"א על משניות ברכות באות כ"ח.

ב. והנה האור שמח בפ"א מגירושין ה"ו בד"ה אולם אחר העיון וכו' הוכיח מתוס' בב"ק דף י"ב ע"א בד"ה ל"ל עומדין וכו' ומעור מקומות שקרקע נקנית בחצר, ודלא כהנתייה"מ בסי' רמ"א סק"ג שסובר שקרקע אינה נקנית בחצר. ולכאורה צ"ע למה קרקע נקנית בחצר הלא גם קנין חצר כתוב אצל

מטלטלין דהיינו אם המצא תמצא בידו הגניבה דהיינו מטלטלין שהרי אין קרקע נגזלת, וכן ונתן בידה דגט דמרבה חצר איירי במטלטלין שהרי אין כותבין גט על מחובר לקרקע, וא"כ כמו שאמרינן גבי אגב דכיון דכתיבא גבי מטלטלין אין קרקע בכלל, א"כ הה"נ נימא הכי לענין חצר.

מיהו י"ל דשאני אגב כי לענין אגב יש סברא (וכמו שכתבנו לעיל שאין קרקע יכולה להטפל לקרקע), ולהכי אמרינן שסוף וזהב דוקא הוא, אבל גבי חצר אין סברא.

ובספרי על ב"ק בח"א אות קצ"ב הארכתי בזה יותר עיי"ש.

דף כ"ו ע"ב

(שלא) קרקע כל שהוא וכו' ולקנות עמה נכסים שאין להם אחריות.

הנה יש לעיין מה הוא החידוש בזה שאמרו שקרקע כל שהוא סגי כדי לקנות על גבה מטלטלין, דבשלמא הא דתנן שקרקע כל שהוא חייבת בפאה ובביכורים, הוי שפיר בגדר דבר של חידוש, דהא להדינים ההם בעינן קרקע, ואם יקנה פירות מן השוק אינו חייב בפאה וביכורים, וא"כ שפיר הוצרך להשמיענו דסגי בשיעור קרקע כל שהוא, כי הו"א שיש איזה שיעור של קרקע. וכן בהא דתנן שכותבין פרוזבול על קרקע כל שהוא יש ג"כ חידוש והיינו שאע"פ שהציור הזה של שיעבוד קרקעות אינו מצוי כי אינו מצוי שאדם ילוה מעות על סמך של קרקע כל שהוא אבל בכל זאת הלל תיקן בדרך לא

פלוג שמכיון שבדרך כלל מלוים מעות על סמך של קרקע א"כ הוא הדין נמי לקרקע כל שהוא (ולפי הפירוש השני שהביאו תוס' קמ"ל שמהני מה שראוי לפעמים לגבות את הקרקע כמה פעמים), אבל מה הוא החידוש בזה שתני שלקנין אגב סגי בקרקע כל שהוא, ובשלמא לפי מה שרצתה הגמ' להוכיח מהמשנה הנ"ל שלא בעינן ציבורים א"כ הא גופא קמ"ל התנא דלא בעינן ציבורים, אבל לפי מאי דדחינן שאירי במחט א"כ קשה כהנ"ל מאי קמ"ל בזה. וי"ל שזוהי באמת כוונת רב יוסף בקושייתו שהקשה דכי איצטריך התנא להשמיענו את הציור של מחט, דאין כוונתו להקשות משום דהוי מילתא דלא שכיחא או משום שמחט אינו דבר חשוב, אלא כוונתו היא משום שאין בזה שום חידוש, ועל זה תירץ רב אשי דאירי באופן שתלו לו מרגניתא ברישי' וקמ"ל בזה שאע"פ שהמרגניתא אינה כנוסה לתוך שטח הקרקע אלא הרי היא בולטת לחוץ אבל בכל זאת גם זה מיקרי ציבורים.

מיהו אכתי צ"ע משום שלפ"ז לא הי' רב אשי צריך לנקוט מרגניתא אלא הוא הדין לחפץ אחר, ומזה שנקט מרגניתא חזינן שהקושיא היתה משום שמחט אינו דבר חשוב.

ועכ"פ מתחילת ראיית הגמ' מוכח שאם מטלטלין שוכבין על הקרקע והרי הם יוצאים מחוץ לגבולותי' אין זה נקרא ציבורים, דהא אם נאמר שגם זה מיקרי ציבורים א"כ אין שום ראי' מהציור של קרקע כל שהוא שלא בעינן ציבורים, כי לעולם י"ל דשפיר בעינן ציבורים, רק שבקרקע כל שהוא יש כאן ציבורים על ידי

שהחפץ שוכב גם על הכל שהוא, וא"כ בעל כרחך צ"ל שאין זה נקרא ציבורים. ברם אע"פ כן נראה שבהציור הנ"ל של מרגניתא הרי זה שפיר מיקרי ציבורים והיינו משום שהתם הרי קרקע כל שהוא מעמידה את כל המרגניתא בלי שום סיוע מקרקע אחרת. ולפ"ז אולי הרי הוא קונה גם היכא שחלק גדול מהחפץ מונח על הקרקע שהוא מקנה לו באופן שהי' יכול להשאר שם גם בלי הסיוע של קרקע אחרת.

והנה אכתי יש לעיין למה לא השמיענו התנא שקרקע כל שהוא מספיק כדי לקנות גם בקנין חצר, ובשלמא לפי הסלקא דעתך דאירי בקונה דבר גדול ואשמועינן שלא בעינן ציבורים א"כ דין זה שייך רק באגב אבל בחצר באמת לא יקנה כי בקנין חצר הרי שפיר בעינן שהדבר הנקנה יהי' בתוך החצר ולא סגי בזה שרק כל שהוא מהחפץ מונח על החצר, אבל לפי מאי דמוקי לה רב אשי במחט ומרגניתא בראשה א"כ לכאורה גם קנין חצר קונה בכה"ג כיון שהחצר מעמידה את החפץ.

גם י"ל שבאמת קנין חצר לא יקנה בהציור של מחט ומרגניתא והיינו משום שבקנין חצר לא סגי בזה שהחצר מעמיד את הדבר הנקנה אלא בעינן שהדבר הנקנה יהי' כנוס בתוכו, אבל באגב דבעינן ציבורים כדי שהמטלטלין יהיו נחשבין טפלים להקרקע אי נמי כגוף אחד עם הקרקע (עי' בזה לעיל באות שכ"ט וש"ל) א"כ לזה י"ל דסגי בזה לחוד שהקרקע מעמידה את המטלטלין.

שו"ר דיון גדול בענין אם קנין חצר ויד מועילים לקנות גם את מה שבולט לחוץ, דהנתיבות המשפט בסי' קצ"ח סק"ג (הובא לעיל באות שכ"ה סק"ו) כתב שלא מהני,

וכן סובר רעק"א בתשובה רכ"ב אות כ"ג, וכן סובר המקנה בתחילת דבריו על דף כ"ו, והביא המקנה שהמגיני שלמה בכתובות דף ל"א כתב להוכיח שאינו קונה את מה שבולט לחוץ משום שאילו כן למה לן קנין מסירה תיפוק לי' משום יד שהרי הוא מחזיק חלק בידו.

וראיתי בשם שו"ת צמח צדק החדש בחלק אה"ע סי' ד"ש דלא כהנתייה"מ, והרי הוא מחלק שאם הוא בולט לתוך האויר אז הרי הוא שפיר קונה אבל היכא שהוא נגרר על גבי קרקע אז אינו קונה את מה שנגרר על גבי קרקע.

וראיתי מוכיחים שהוא שפיר קונה את מה בולט לחוץ מהאוקימתא של רבי זירא לעיל בדף כ"ה ע"ב של מביא ארבעה כלים והניחן תחת רגליו, דחזינן שהוא קונה גם את מה שמוטל בין הרגלים באויר. וראיתי דוחים דשאני התם שהרגלים של הפיל הרי הם החלק הטבעי של הפיל שעומד על הארץ ומש"ה סגי בזה שהן לבדן נמצאות ברשותו. ומהנתייה"מ בסי' קצ"ו סק"ב נראה שגם מה שבולט חוץ לידו חשיב כמונה בתוך חצירו (דהא העבד בולט חוץ לידו עיי"ש בדבריו), ורק הגבהה מכחו לא חשיב כמונה בתוך חצירו. וצ"ע איך ציין בסי' קצ"ו שם לדבריו בסי' קצ"ח שהבאנו לעיל.

דף כ"ז ע"א

שלב) בענין יסוד הדין של שכירות.

יש לעיין אם המהות של שכירות היא שיש לו להשוכר קנין בגוף החפץ לפירותיו

לזמן מסוים, או האם אין לו שום קנין בהגוף אלא הרי הוא קונה את הפירות לחוד לזמן מסוים.

והנה תוס' כאן בד"ה ומקומו מושכר לו כתבו ששכירות קרקע אינה נקנית בחליפין אע"פ שקרקע עצמה שפיר נקנית בחליפין, ובערכין דף ל' ע"א בסד"ה ולא ידענא וכו' ביארו דהיינו משום שכל דבר שחוזר להבעלים כגון שאלה ושכירות ומתנה על מנת להחזיר אינו נקנה בחליפין. ולכאורה דבריהם מחוורים רק אם נאמר שהמהות של שכירות היא שהוא קונה את הגוף לפירותיו לזמן מסוים, דאז הרי זה שפיר נקרא שהדבר שקנה חוזר לבסוף להבעלים, אבל אם המהות של שכירות היא שהוא קונה את הפירות א"כ אין כאן דבר שחוזר להבעלים דהא הפירות שקנה הרי הם שלו לעולם ואילו את הגוף הרי לא קנה מעולם (ובנוגע למתנה על מנת להחזיר נצטרך לומר שאולי תוס' שאינה בגדר קנין לעולם בתנאי שיחזיר לבסוף, אלא הרי זה בגדר קנין לזמן, עי' בזה לעיל באות פ"ו).

ולכאורה כן יש להוכיח מהא דשכירות קרקע נקנית בכסף שטר וחזקה כמו קרקע עצמה, דהא אם נאמר שהוא עושה קנין רק בהפירות א"כ למה מועילים קניני קרקע. וכן מוכח מזה שהוא יכול לקנות מטלטלין אגב שכירות קרקע וכדמוכח ממעשה דר"ג ור"י, דהא אם אין לו שום קנין בהקרקע אין כאן מציאות של מטלטלין אגב קרקע.

ועוד דאם אין לו קנין בגוף הקרקע איך שייך לומר שהשוכר קונה בקנין חצר (עי' בזה בסוגיא דב"מ דף י"א וברמב"ם וראב"ד בפרק ו' מהל' שכירות ה"ה, וכן ברש"י

בב"מ דף ק"ב ע"א, ובהגהות הגר"א שם),
 דהא אין לו שום זכות בגוף הקרקע.
 ועוד דאיך שייך לומר שהוא קונה רק את
 הפירות הלא הפירות הם דבר שלא בא
 לעולם. מיהו י"ל צד שלישי, והיינו
 שהמשכיר מתחייב לתת להשוכר את הפירות
 תמורת השכר (ובשאלה בחנם).

והנה הרמ"א בסי' ר"ב סעיף א' פסק
 בשם יש אומרים, דהיינו רבינו ירוחם, שגם
 אם הוא רוצה לקנות את הקרקע בשכירות
 ואת המטלטלין במתנה הרי הוא קונה את
 המטלטלין בקנין אגב, ותמה הש"ך למה
 כתב כן הרמ"א בשם יש אומרים, שהרי
 בגמ' הוכיחו שאם הקרקע הוא במכר
 והמטלטלין הן במתנה הרי זה מועיל
 מהמעשה של ר"ג, והרי בהמעשה של ר"ג
 הקרקע היתה בשכירות, וא"כ מוכח שגם זה
 מהני. ותי' החמדת שלמה כאן וז"ל, ולענ"ד
 אפשר לומר דלמא ר"ג ס"ל קנין פירות
 כקנין הגוף דמי ועל כן לדידי' ודאי שכירות
 מהני ושפיר פשיט הגמ' דעל כל פנים לדידן
 במכר מהני, אבל שכירות אפשר לומר לדידן
 דקי"ל כריש לקיש דקנין פירות לאו כקנין
 הגוף דמי י"ל דלא מהני לקנות אגב קרקע,
 ועל כן הוצרך הרמ"א להשמיענו דין זה
 בשם רבינו ירוחם עכ"ל. מיהו החמדת
 שלמה לא ביאר למה באמת מהני קנין אגב
 בהציור של קרקע בשכירות לפי מאי דקי"ל
 כר"ל שקנין פירות לאו כקנין הגוף דמי.
 ולכאורה צ"ל דהיינו משום שבאמת המהות
 של שכירות אינה רק קנין הפירות אלא
 המהות של שכירות הרי היא קנין בגוף
 הקרקע לפירותיו (לזמן). מיהו לכאורה זהו
 גופא הכוונה בקנין פירות.
 מיהו עיין בר"ן בנדרים דף מ"ה ע"ב,

וכן בדף מ"ו ע"ב, שכתב בשם ר"ת
 ששכירות היא גדר של שיעבוד, דהיינו
 שהקרקע משתעבדת לשימוש, ושמש"ה אי'
 בערכין דף כ"א ע"א שהמשכיר יכול
 להקדישו כי הקדש מפקיע מידי שיעבוד,
 ולפ"ז אין הכוונה שהשוכר קונה קנין של
 בעלות ממש בגוף הקרקע לפירותיו (לזמן).
 ובאמת כל הראיות הנ"ל שהבאתי הרי
 הן ראיות רק שיש כאן יותר מקנין פירות
 אבל אכתי יש לומר שאין לו קנין של בעלות
 בגוף הקרקע אלא הרי הקרקע משועבדת
 לו, דגם לפ"ז א"ש למה נוהגים כאן כל
 ההלכות של קניית קרקע (מיהו אכתי יש
 לעיין אם מספיק בשיעבוד כדי לקנות בקנין
 חצר). ועי' בזה בהאות הבאה בנוגע לשאלה.
 מיהו עיין ברמב"ם בפ"א מהל' שאלה
 ופקדון ה"ה שכתב ששכירות היא קנין בגוף
 החפץ לפירותיו לזמן (לכה"פ כשכבר נתן
 דמי השכירות עיי"ש ובהר"ן הנ"ל בשם
 אחרים ואכמ"ל).

ועיין עוד בריב"ש בתשובה תק"י שכתב
 שלא מהני מחילה בשכירות משום ששכירות
 היא מכירה ליומי' וכדאמרינן בב"מ דף נ"ו
 ע"ב שמהאי טעמא יש איסור אונאה
 בשכירות עכ"ד, הרי שהקרקע נמכרת ליומי',
 ולכאורה הכוונה היא שהקרקע נמכרת ממש
 לזמן ולא רק לפירותי' לזמן אשר נראה
 שזוהי הכוונה בקנין פירות.

ברם עיין בש"ך בחו"מ סי' שי"ג שכתב
 שרק לענין אונאה אמרינן ששכירות היא
 מכירה ליומי'. והביא שהב"ח כתב שמדובר
 בשכירות היא קנין גם לשאר דברים.

ובקובץ שיעורים על קידושין באות
 קי"ד הביא את דעות הראשונים בענין
 אם יש לשכיר דינים מסוימים של עבד

עברי בגלל ששכירות היא ממכר ליומי'.
 שוב שמעתי בשם הגרי"ז זצ"ל שלכל
 השומרים יש קנין מסוים בגוף הפקדון, דאם
 לא כן למה הוצרכו תוס' בב"מ דף ו' ע"א
 בד"ה הקדישה וכו' לטרוח להוכיח
 שהמפקיד יכול להקדיש את הפקדון. מיהו
 אולי הוצרכו להוכיח כן משום דהוי ס"ד
 דסגי בזה שאינו בביתו של המפקיד כדי
 לקבוע שלא מיקרי ברשותו (ולא משום
 שחסר בהתנאי של שלו). וחזינן שקיימת
 באמת סברא כזו מזה שיש אומרים
 שהמפקיד יכול להקדיש רק משום שהשומר
 משאיל לו את מקום החפץ (עי' בזה בספרי
 על ב"ק בחלק ב' אות פ"ז סק"ב).

וע"ע בקובץ הערות בסי' נ"ג, ובספרי על
 נדרים פרק השותפין אות ח', בענין הגדר
 של שכירות.

שלג) עוד בענין יסוד הדין של שכירות.

עיין בש"ך בסי' ר"ב סק"ב שכתב וז"ל,
 וכתב עוד ר' ירוחם שם וקרקע מושאל
 ומטלטלין במתנה יש מי שכתב דלא קנה
 ומדברי תוס' נראה דקנה עכ"ל, ומביאו ב"י
 וד"מ, ולא ידעתי למה יגרע שאלה
 משכירות, וכן מוכח להדיא מדברי תוס'
 פ"ק דמציעא דף י"א ע"ב ומדברי הרא"ש
 שם גבי עובדא דר"ג וזקנים דקרקע מושאל
 ומטלטלין במתנה קנה כמו בשכירות
 ומביאם ב"י לעיל סי' קצ"ה ס"ס י"ב עיי"ש
 עכ"ל הש"ך.

וכתב הקצה"ח שם בזה"ל, ואינה קושיא
 (מה שהקשה הש"ך מ"ש שאלה משכירות)
 דודאי שני ושני שאלה משכירות, דאשכחן

לענין חליפין דבשכירות מהני, ושאלה אינו
 נקנה בחליפין וכמו שכתב הב"י בסי' קצ"ה
 בדברי הטור שכתב בשם אביו הרא"ש
 דשאלה אינה נקנה בחליפין, ולא כתב נמי
 שכירות כמו שכתבו תוס' דשכירות נמי
 אינה נקנה בחליפין, ומשום דהרא"ש לא
 כתב אלא בשאלה עיין שם, א"כ י"ל דהוא
 הדין לענין אגב אינו מוכח משם דמהני
 אגב שאלה, והרי אשכחן דשכירות ליומא
 ממכר וכמו שכתב הב"י בסי' שי"ג, ואע"ג
 דהש"ך שם העלה דלא אמרינן שכירות
 ליומא ממכר אלא לענין אונאה אפילו הכי
 מודה דודאי עדיפא שכירות משאלה וזה
 פשוט. ומה שכתב הש"ך דכן מוכח מדברי
 הרא"ש גבי עובדא דר"ג וזקנים, והיינו
 מדכתב הרא"ש להקשות למה נתקבלו שכר
 זה מזה הי' לו להשאיל בקנין סודר, ואינו
 ראוי דשם הקשה הרא"ש בסוגיא דב"מ,
 ושם מפרש לה מטעם חצר, וגבי חצר מהני
 אפילו שאלה, אבל בתורת אגב אפשר לומר
 דשאלה לא מהני, ומה שכתב רבינו ירוחם
 דמדברי תוס' נראה דקנה, היינו משום
 דבתוס' הקשו קושיא זו דהי' להם להשאיל
 שם בקידושין דף כ"ז, ושם אזלא הסוגיא
 לפרשו בקנין אגב, א"כ משמע דאפילו
 בתורת שאלה נמי מהני, אבל מדברי הרא"ש
 אינו נשמע, דהרא"ש הקשה קושיא זו
 בסוגיא דפ"ק דב"מ שם, דתורת חצר ודאי
 מהני אפילו בשאלה וכו' עכ"ל.

ועיין עוד בתוס' הרא"ש כאן בד"ה
 ומקומו וכו' שכתב וז"ל, ובסיפא קתני
 נתקבלו שכר זה מזה, ותימה למה לא
 השאיל להם המקום ויקנהו להם בחליפין
 ובכך יקנו המעשר כדאמרינן בהזורק וכו',

תי' דשדה בשאלה ומטלטלין במתנה לא מקנו באגב וכו' עכ"ל.
 והריטב"א כאן בד"ה ואסיקנא וכו' כתב דשפיר מהני אם הקרקע היא בשאלה.
 והנה חזינן שהש"ך הבין שכוונת תוס' כאן כשהקשו למה קיבלו שכר זה מזה היא להקשות דהי' לו לר"ג להשאל להם מקום. מיהו החמדת שלמה כאן הבין כוונת תוס' בדרך אחרת, והיינו שאין כוונת תוס' כאן להקשות שהי' לו להשאל, אלא כוונתם היא להקשות שהי' לו לעשות דין שכירות בלי לקבל מעות, וכן משמע באמת מלשון תוס' כאן שגם בקושייתם אתו עלה מדין שכירות. והנה הקצה"ח בדבריו הנ"ל כתב בשם הב"י שבטור שם מבואר שהרא"ש סובר ששאלה אינה נקנית בחליפין. מיהו באמת מסקנת הרא"ש היא ששאלה שפיר נקנית בחליפין, וכמו שהביא הטור שם, אלא שהטור הביא שם גם שיש אומרים ששאלה אינה נקנית בחליפין. וגם בב"י לא מצאתי שכתב שהרא"ש סובר ששאלה אינה נקנית בחליפין אבל כן כתב הדרישה שם בשם הרא"ש. ועכ"פ אם כי כן הבין הב"י שם את דברי הטור אבל הד"מ והב"ח חולקים, וז"ל הטור שם, וכשם שקרקע נקנה באחד מאלו הארבעה דברים (כסף שטר חזקה וחליפין), כך שכירות נקנה בהם, ובשאלת קרקע יש אומרים שאין מועיל חליפין, וא"א הרא"ש כתב שמועיל בהן חליפין עכ"ל, וכתב הב"י וז"ל, ותמיהני על רבינו שכתב דבשאלת קרקע י"א שאינו מועיל, ובשכירות קרקע כתב סתם דנקנה בחליפין ולא כתב שי"א שאינו נקנה עכ"ל, מיהו הד"מ והב"ח שם כתבו דלאו דוקא כתב הטור שאלה אלא הה"נ לשכירות.

ועכ"פ צריכים להבין את סברת הדבר למה לחלק בין שאלה לשכירות דהא אם שכירות נקנית בחליפין אע"פ שסופה לחזור למה לא גם שאלה.

ואולי י"ל דהיינו משום שהמהות של שאלה היא שהדבר משתעבד לו לפירותיו, אבל שכירות היא קנין בגופו ממש לפירותיו (עי' בזה באריכות בהאות הקודמת). מיהו חזינן שהקצה"ח אזיל אפילו להש"ך שסובר שבעלמא לא אמרינן ששכירות היא ממכר ליומי, דגם לפי הש"ך כתב הקצה"ח שבודאי שכירות עדיפא משאלה. ועוד דגם לפי הביאור הנ"ל ששאלה היא בגדר שיעבוד אכתי לא מוסבר למה לא מהני חליפין, ואי משום שסופו לחזור א"כ הדין נותן שגם בשכירות לא יועיל.

גם יש אפשרות לומר ששכירות היא בגדר שיעבוד על גוף הקרקע, אבל שאלה הוי רק בגדר התחייבות מצד המשאל לתת לו להשתמש אבל אין השואל מקבל שום קנינים או זכות או שיעבוד על גוף החפץ אלא סוף הדין הוא רק חיוב גברא על המשאל לתת לו להשתמש, ומש"ה יש אומרים שא"א לקנות מטלטלין אגב שאלת קרקע כי באמת אינו מקבל שום קנין או שיעבוד כלל בהקרקע (ועיין בתוס' בכתובות דף נ"ד ע"ב בדברי רבינו אליהו דס"ל שאדם יכול לחדש על עצמו חיוב לחבירו לשלם וכדומה. ועיין במשנת רבי אהרן בריש הלכות שכנים שדן בזה בנוגע להשיטות בענין אם קנין אתן מהני או לא).

ואולי זוהי כוונת הריטב"א בדף מ"ז ע"ב שכתב שבשאלה אין הוא קונה את הגוף לפירותיו, וכן אינו קונה את גופו לזמן, אלא

הרי הוא קונה רק את התשמיש. ועיין בדברינו שם באות פ"ד שדננו על דבריו.

ברם לפ"ז אכתי אין מוסבר איך שואל קונה בחצר, וכן אכתי לא מוסבר למה לא מהני חליפין בשאלה כמו בשכירות, אם לא שנאמר שלפי ה"ש מי שכתב" שהביא רבינו ירוחם מהני באמת חליפין וכן שואל אינו קונה חצר (א"נ דכיון שלמעשה הוא שולט על החצר כדן הרי זה מספיק בשביל חצר משום יד איתרבאי אע"פ שאין לו בה שום קנין, ודוחק).

ועי' ברמב"ם בפ"א מהל' שאלה ה"ה שכתב שגם בשאלה יש לו קנין בגופו לפירותיו (לזמן) כמו שכתב שם בנוגע לשכירות.

שלד) שאני שטר דאפסירא דארעא הוא.

יש לעיין אם הכוונה היא שדבר זה מועיל כדי שלא נצטרך ציבורים או האם הכוונה היא שדבר זה מועיל שלא בעינן בכלל תורת אגב כי השטר נקנה בלא שום קנין כלל.

ונראה שפליגי בזה הקצה"ח והנתייה"מ בסי' ער"ה, דהנה הקצה"ח שם בסק"א האריך להוכיח שקנין אגב מהני גם כשאינן דעת אחרת מקנה, אלא גם מהפקר אפשר לקנות ע"י קנין אגב, אלא שכתב הקצה"ח שמאי דקי"ל שאין צריכים ציבורים הרי זה רק כשיש דעת אחרת מקנה, אבל הקונה מהפקר הרי הוא קונה רק אם היו המטלטלין ציבורים, והוכיח הקצה"ח בסוף דבריו שקנין אגב מהני כשקונים מהפקר מדברי הרשב"א בב"ק בפרק הפרה בדף נ"ב שכתב שאם קנה קרקע מהפקר הרי השטר נקנה

עמו משום ששטר אפסירא דארעא הוא, וכתב הקצה"ח וז"ל, וזה שהחזיק בקרקע דקונה השטר בכל מקום שהוא הוא בתורת אגב וכמבואר בפרק הספינה דף ע"ז (כצ"ל) בהא דתני שם ג' שטרות וכו' עיי"ש, והתם פרק הפרה מיירי בנכסי הגר א"כ מוכח דקונה אגב קרקע וזה ברור עכ"ל. הרי דס"ל ששטר אפסירא דארעא פועל רק שלא צריכים ציבורים אבל אכתי שפיר צריכים לתורת קנין אגב. מיהו הנתייה"מ השיג עליו וז"ל, וזה אינו דשטר אפסירא דארעא הוא עדיף דהוי כאילו הוא מחובר לקרקע ונקנה עם הקרקע עכ"ל, ומשמע שרצונו לומר שנקנה בלי תורת קנין אגב.

מיהו יש להעיר על דברי הרשב"א דהנה בסוגיין מסקינן שהשטר נקנה בתורת אגב בלא הסברא של אפסירא דארעא. וצ"ל דס"ל להרשב"א שגם לפי המסקנא נשאר הסברא של אפסירא דארעא רק דלא בעינן לה כי כיון דלא בעינן ציבורים הרי השטר יכול להיות קנוי בקנין אגב גם בלי הסברא של אפסירא דארעא, אבל לעולם גם הסברא של אפסירא דארעא נשאר אמת, ובאמת גם לפי המסקנא הרי אנו צריכים את הסברא של אפסירא דארעא בהציוור של נכסי הגר כדי לעשות מדריגת ציבורים לפי ביאורו של הקצה"ח, ולפי הנתייה"מ כדי לפעול שיהי' השטר קנוי גם בלי קנין אגב. מיהו צ"ע על הרשב"א מנא לי' לומר שבאמת גם לפי המסקנא נשאר הסברא של אפסירא דארעא.

שלה) בענין אמירת קני.

בגמרא מסקינן שאגב וקני בעינן,

ופירש"י וז"ל, שיאמר לו קני קרקע וקני מטלטלין אגבה עכ"ל. ומדבריו מבואר שהוא צריך לומר במיוחד לשון "קני" גם על המטלטלין, ולא סגי אם יאמר קני קרקע ומטלטלין אגבה.

מיהו בד"ה עד דאמר קני לא הזכיר רש"י קני לגבי מטלטלין וז"ל, הוצרך לומר לאחר זכה בטפח על טפח לפלוני ועמו מאה צאן שבידי שלא אוכל לחזור בי עכ"ל, הרי שלא כתב וזכה עמו מאה צאן וכו'.

ועיין עוד ברש"י בד"ה שדה לאחד ומטלטלין לאחר שכתב וז"ל, ואמר לבעל השדה קני השדה לעצמך ואגבה יקנו מטלטלין לפלוני עכ"ל. מיהו נראה שמהתם ליכא ראי' לכל דוכתי דבעינן לשון קני גם על מטלטלין והיינו משום שמכיון שהמטלטלין הם לאדם אחר א"כ י"ל שהתם פשיטא דבעינן שיאמר עליהם לשון קני.

ועי' בשיטה שלא נודעה למי.

שלו) בענין אמירת אגב.

עיי' בגמרא דמסקינן שהמוכר צריך לומר לשון של אגב, וכתב הר"ן שמדברי רש"י נראה שהכוונה היא לאפוקי לשון "עם" דהיינו שלא סגי אם הוא אומר שיקנה את המטלטלין "עם" הקרקע אלא בעינן שיאמר אגב הקרקע. מיהו הר"ן הביא את דעת הרא"ה דסגי גם בעם, רק שכוונת הגמרא היא לאפוקי דלא סגי אם יאמר שיקנה הקרקע והמטלטלין עיי"ש, ומבואר מכל זה שמאי דבעינן לשון אגב אין זה רק כדי לגלות שיש כאן דעת מקנה להקנות את

המטלטלין, דהא אילו כן בודאי הי' סגי גם בלשון "עם" או ו' החיבור, וא"כ מבואר שאמירת לשון אגב הרי היא חלק מגוף הקנין והיינו משום שצריכים שהמטלטלין יהיו טפלים להקרקע לפי רש"י, ולפי הרא"ה אינו צריך לעשותם טפלים אבל הרי הוא צריך להצמידם להקרקע.

ולכאורה יש לפרש את סברות המחלוקת כך. דהנה יש לחקור אם היסוד של קנין אגב הוא שזה נחשב שעשה מעשה קנין גם בגוף המטלטלין משום שהם נחשבים כגוף אחד עם הקרקע, או האם לעולם המעשה שלו נחשב מעשה קנין רק בהקרקע, רק שהמעשה הקנין שעשה בהקרקע הרי הוא פועל בדרך ישיר לקנות גם את המטלטלין כמו שהוא פועל לקנות את הקרקע, וכן י"ל שהמטלטלין נקנין באמת בדרך ממילא בלי שום קנין, ומעתה י"ל שרש"י סובר דבעינן לשון אגב כי הוא סובר כאחד משני הצדדים האחרונים שהזכרנו אשר לפי הצדדים ההם בעינן שהמטלטלין יהיו נטפלין להקרקע שהרי המעשה קנין נעשה רק בהקרקע רק שהקנין מועיל גם בשביל המטלטלין ומש"ה הרי הוא צריך להראות בלשונו שהמטלטלין נטפלין ונגררים אחרי הקרקע, והרא"ה סובר דסגי בלשון "עם" משום שהוא סובר כהצד הראשון שיסוד הדין של קנין אגב הוא שזה נחשב מעשה קנין בגוף המטלטלין על ידי שהם נחשבים כגוף אחד עם הקרקע (ולקמן נביא את המפרשים שכתבו כן), וא"כ גם על ידי הלשון של "עם" אפשר לעשותם גוף אחד, אבל ע"י ו' החיבור עדיין לא מוכח שהוא מצמידם להיות גוף אחד*).

* של "עם" משמע שהמטלטלין נטפלים להקרקע.

* א"נ י"ל שהרא"ה סובר שגם על ידי הלשון

ע"א כאן בד"ה והלכתא וכו' דדעתו נוטה לומר שצריכים דוקא לשון אגב, וא"כ לפי זה לא קשה מידי על הסמ"ע, אלא לעולם יסוד הדין של אגב אחד הוא, והיינו דבעינן שהמטלטלין יהיו נחשבים גוף אחד עם הקרקע, רק דכשהם ציבורים על ידי מה שהם ציבורים הרי הם נחשבים גוף אחד עם הקרקע, וכשאינם ציבורים אז דוקא על ידי הלשון של אגב הרי הם נחשבים גוף אחד עם הקרקע, ולעולם הא דבעינן לשון אגב הרי זה כדי להחשיבם גוף אחד, ועדיין צ"ע בכל זה.

שלז) קרקע במכר ומטלטלין במתנה מהו.

צ"ע מה הוא הצד לומר דלא מהני, דמה לי בזה שבשביל המטלטלין אינו לוקח דמים, הלא זהו דבר צדדי (ועי' בתוס' הרא"ש).

וי"ל שהצד לומר דלא מהני הוא דמכר ומתנה הרי הם נחשבים באמת ב' חלותים נפרדין, ורק היכא שהכל הוא במכר, וגם הקרקע וגם המטלטלין נקנים בחלות אחת, רק אז שייך לומר שהמטלטלין נחשבים טפלים להקרקע, וכן רק אז שייך לומר שהם נחשבים כגוף אחד עם הקרקע, עי' לעיל בהאות הקודמת שהבאנו את הצדדים הנ"ל בכיבור יסוד הדין של קנין אגב, וצ"ע.

מיהו יש לעיין בזה כי לכאורה ה"ה כשגם המטלטלין הן במכר הרי המכירה של הקרקע והמכירה של המטלטלין הרי הן ב' חלותים נפרדין, ולא עוד אלא אולי כל שוה פרוטה של שוויות הרי הוא מתחלק לחלות

והנה עיין בחו"מ סי' ר"ב סעיף ב' שפסק המחבר כדעת הרמב"ם שאם המטלטלין הן ציבורים אז לא בעינן לשון אגב, אבל אם אינם ציבורים אז שפיר בעינן לשון אגב, והרמ"א שם בסוף הסעיף הביא את המחלוקת אם צריכים דוקא לשון אגב או האם סגי גם בלשון עם, וביאר הסמ"ע שטעמו של הרמב"ם הוא משום שעל ידי שהמטלטלין הם ציבורים הרי הם נחשבים גוף אחד עם הקרקע, ולפי דרכנו הנ"ל צ"ע דאם מאי דבעינן הוא שיהיו נחשבים גוף אחד א"כ מה הוא הטעם לומר שכשאינם ציבורים בעינן דווקא לשון אגב ולמה לא סגי בלשון "עם" שהרי גם על ידי זה אפשר לחשבם כגוף אחד ולמה צריכים לשון שמשמע שהן טפלים. ולכאורה ה"י אפשר לומר דנהי שכשהם ציבורים הרי הם נקנים עם הקרקע משום דחשיבי גוף אחד עמה אבל כשאינם ציבורים לא שייך למיחשבינהו גוף אחד עמה אלא שבכל זאת על ידי לשון אגב הרי הם נטפלים והרי הם נקנים אע"פ שלא עשה בהם עצמם מעשה קנין.

מיהו לפי זה יוצא שיש ב' סוגים של קנין אגב ולכאורה אי אפשר לומר כן.

מיהו שוב ראיתי בריטב"א כאן על ע"ב בד"ה אמר רב אחא שכתב שבאמת כדי לעשותם גוף אחד בעינן דוקא לשון אגב, וכנראה ס"ל להריטב"א שדוקא על ידי שהוא עושה אותם טפלים להקרקע אפשר להחשיבם גוף אחד עם הקרקע, וז"ל הריטב"א, מטלטלי דקני בחזקת מקרקעי היינו משום דאגב עבדינהו כקרקע עצמו וכגוף אחד דמי וכו' עכ"ל, ועיין לעיל על

מכירה נפרדת, והרי בכל זאת חזינן דמהני קנין אגב.

שהקרקע תוכל לקנות בשבילו מדין קנין חצר.

ברם מאידך גיסא י"ל גם איפכא והיינו שגם בשני חפצים נפרדים הרי זה נחשב הכל בגדר חלות אחת, וכן אפילו אם אחד הוא במכר ואחד הוא במתנה י"ל שהעברת בעלות של שני החפצים מאדם אחד להשני הרי היא נחשבת הכל חלות אחת.

שלח) קרקע לאחד ומטלטלין לאחר.

בענין אם באגב וכן במכר י' קרקעות בענין דעת אחרת מקנה.

עיינן בקצה"ח בסי' ער"ה סק"א שהוכיח שבשביל שיועיל קנין אגב לא בעינן דעת אחרת מקנה, אלא גם כשהוא קונה מהפקר הרי הוא יכול לקנות מטלטלין אגב קרקע, ואע"ג דמסקינן בגמ' שצריכים שיאמר המקנה אגב וקני, ובהפקר הרי אין מי שיאמר כן, אבל הלא שיטת הרמב"ם היא שכשהמטלטלין הם ציבורים אין אנו צריכים שיאמר לו אגב וקני, וא"כ כשהמטלטלין הם ציבורים שפיר יוכל לקנות מהפקר. והוכיח כן הקצה"ח מהא דאמרינן בב"ק דף קי"ח שלפי רבי אליעזר שסובר שקרקע נגזלת אז אם גזל קרקע והיתה פרה רבוצה בה הרי הוא נעשה גזלן גם על הפרה ופירש"י דהיינו משום קנין אגב, והרי בגזילה ליכא דעת אחרת מקנה, וא"כ חזינן שגם בלא דעת אחרת מקנה מהני אגב. ועוד ביאר הקצה"ח דהא דלא פירש"י שהוא קונה את הפרה מדין קנין חצר הרי זה משום דלא סגי בזה שיש לו קניני גזילה בהקרקע כדי לפעול

ובסוף דבריו כתב וז"ל, וכאשר כתבתי הדברים לגדול אחד השיב וז"ל, ונ"ל ראי' ברורה מש"ס פ"ק דקידושין דף כ"ז דבעי שדה לאחד ומטלטלין לאחר מאי ואמאי לא בעי הש"ס איפכא שאם קנה קרקע אצל אחד ומטלטלין אצל אחר ואמר הקונה שיקנה המטלטלין אלו אגב קרקע של זה, אלא ודאי דלא אזלינן כלל בתר הקונה, רק בתר דעת מקנה א"כ בהפקר לא קנה המטלטלין אגב קרקע וכו' עכ"ל. וכתב הקצה"ח על זה וז"ל, אין זו השגה דמה שכתב דאמאי לא בעי בקנה קרקע אצל אחד ומטלטלין אצל אחר, ודאי מודינא בשני בני אדם דהבעלים מחלקים, דהא בקונה מאדם אחד וליכא מיצר מפסיק קנה בחזקה אחת כולה, ואילו קנה משני בני אדם אע"ג דליכא מיצר מפסיק צריך חזקה לכל אחד ואחד דרשות המוכרין מחלקין, וכיון שטעמא דקונה הפקר בתורת אגב כל שציבורים בתוכו היינו משום דהו"ל כמו גוף הקרקע, ובשני בני אדם אפילו הן מחוברין רשות המוכרין מפסקת ביניהם עכ"ל.

הרי שהגדול ההוא סובר שהחסרון בהציור של ב' מוכרים הרי זה משום שאין כאן דעת אחרת לחברם יחד ולכן גם מהפקר לא מהני, ואילו הקצה"ח סובר שאין אנו צריכים דעת אחרת כדי לחברם ואין זה החסרון בהציור של שני מוכרים, אלא עצם הדבר שהוא קונה מב' רשויות הרי זה מחייב קנין אחד לכל רשות, אבל כשאין כאן חסרון זה אכתי י"ל שהם שפיר יכולים להתחבר ולהחשב גוף אחד על ידי זה שהמטלטלין

שלח* עוד בענין אם באגב בעינין דעת אחרת מקנה.

עיין בהאות הקודמת שהבאתי מחלוקת הקצה"ח והנתייה"מ, דהקצה"ח סובר שאגב מהני מהפקר כי אין צריכים דעת אחרת מקנה ואילו הנתייה"מ סובר דלא מהני.

והנה עיין באבן האזל בפ"ב מהל' שכנים ה"י שכתב לבאר ששיטת הנתייה"מ בסי' רמ"ד סק"א היא שבמקח ומתנה הקנין הוא לגמרי מצד הקונה ולך חזק וקני הרי זה רק כדי לגלות שיש כאן דעת אחרת מקנה, ואילו הקצה"ח שם בסק"ב סובר שלך חזק וקני הרי הוא בגדר מעשה הקנאה מצד המקנה, ומש"ה סובר הקצה"ח שאינו יכול לעשות שליח לומר לך חזק וקני כי בעינין לזה דין שליחות כי לך חזק וקני הרי הוא בגדר מעשה הקנאה ומילי לא מימסרן לשליח, אבל הנתייה"מ סובר דלא חשיב בגדר מעשה הקנאה ולא הוי אלא גילוי שיש דעת מקנה ומש"ה לא בעינין דין שליחות.

מיהו לכאורה צ"ע על הנתייה"מ דאם לא בעינין הקנאה א"כ איך מהני אגב, דמי טפלם יחד, דהא ודאי שהמוכר יכול לחברם רק דרך מעשה הקנאה, אבל סתם להגיד על נכסיו שזה טפל לזה אינו אלא חוכא וטלולא, והרי הנתייה"מ סובר שלכא מעשה הקנאה, וגם הקונה אינו יכול לחברם לפי

שהקונים מחלקים ביניהם ע"י קנינם, וצ"ע. ועכ"פ צ"ע מאי מייתי הקצה"ח מזה שבשני מקנים הרי אנו צריכים שיעשה הקונה שני קנינים, הלא גם כשאדם אחד מקנה לשני קונים הרי אנו צריכים שיעשו ב' קנינים, ובכל זאת מיבעי לן אם מהני אגב.

הם ציבורים בתוך הקרקע וגם בלי דעת אחרת מקנה*).

ברם יש להקשות על הקצה"ח דהא גבי הדין של מכר י' קרקעות ב' מדינות מצינו ששפיר צריכים דעת אחרת מקנה, והיכא שאין דעת אחרת אלא הרי הוא קונה מן ההפקר לא סגי בחזקה אחת וכמו שנביא באות ש"מ, וא"כ צ"ע מאי שנא קנין אגב מ' קרקעות. וצ"ל שגבי קרקעות שיש הפסק מקום או מיצר באמצע, הדבר הוא יותר קשה למיחשבינהו כגוף אחד או כמחבורים מגבי מטלטלין אגב קרקע כשהן ציבורים, וצ"ע.

ועיין בקהלות יעקב בסי' ל' ססק"א שכתב וז"ל, ובעיקר הדין אי הפקר נקנה באגב דעת הקצה"ח דמהני, ודעת הנתייה"מ בסי' ער"ה ובסי' ר"ב דלא מהני, ובבאר יצחק סי' ג' האריך דהעיקר כהקצה"ח דמהני עיי"ש, ובאור שמח תפס בפשיטות דלא מהני ע"ש בפ"ב מזכ"ה"א ושם הביא מתוספתא דמשמע דלא מהני, והאריך בתוספתא זו גם בספר ראשית ביכורים דף י"א עיי"ש בארוכה, ובודאי הסברא הפשוטה הוא דכל קנין אגב הוא מצד המקנה ולא שייכא כלל בהפקר, וכן תפס בפשיטות בספר בית הלוי ח"ג סי' מ"ו ע"ש, אבל ראיות הקצה"ח אי אפשר לדחות אלא בדחוקים [גם בספר דבר אברהם האריך בזה עיי"ש] עכ"ל.

* והנה את עיקר דברי הקצה"ח שהמוכרים מחלקים יש להבין על פי דבריו שהבאנו לעיל באות שכ"ג סק"ב (בקטע "שו"ר") שהמקנה עושה חלות הקנאה, דלפ"ז י"ל שהיכא שיש ב' מקנים הרי זה נקרא ב' חלותים, משא"כ היכא שיש מקנה אחד, רק שני קונים, הרי זה נקרא חלות הקנאה אחת, רק

הנתייה"מ דהא אילו כן למה לא מהני אגב מהפקר.

וצ"ל שגם הנתייה"מ מודה שאע"פ שאין צריכים דוקא שהמוכר יעשה מעשה הקנאה אלא כל הקנין יכול להיות מצד הקונה אבל בכל זאת גם הוא מודה שיכול להיות גם מצד המקנה בדרך הקנאה, ובאגב בעינן בדוקא דרך הקנאה.

ובאמת גם בלא"ה צריכים לומר כן בדעת הנתייה"מ משום שאל"כ איך מצינו דינים מיוחדים היכא שדעת אחרת מקנה, וכגון הא דס"ל לתוס' לעיל בדף י"ט ע"א דהיכא שיש דעת אחרת מקנה קטן יכול לקנות מדאורייתא, דאם אינו משום שיש בכה"ג מעשה הקנאה מצד המקנה מאי אולמי' (מיהו י"ל כשיטת הרמב"ם שהמקנה עושה בכה"ג זכי' בשביל הקטן, ודלא כתוס' שסוברים דהוי באמת מחמת הקנאתו, הובא בקצה"ח בסי' רמ"ג סק"ז עיי"ש).

והנה בודאי גם הקצה"ח מודה שאפשר לקנות בצורה שהכל הוא מצד הקונה וכגון הזוכה מהפקר, וא"כ מעתה יוצא לפי הנ"ל שגם הקצה"ח וגם הנתייה"מ מודים שיתכן רק מצד הקונה וכן שיתכן גם ע"י הקנאה מצד המקנה, רק שהם חולקים במכירה רגילה שיש שם אדם שמקנה, דבזה הקצה"ח סובר שהקנין יכול לפעול רק בדרך הקנאה משום דכיון שיש שם אדם שהחפץ נמצא בבעלותו הרי זה עובר רק על ידי מעשה הקנאה דידי', ואילו הנתייה"מ סובר שגם בכה"ג הרי זה יכול להיות מצד הקונה לחוד.

ולפ"ז יוצא שגם הנתייה"מ יודה שבאגב לא יוכל המקנה לעשות שליח לומר לך חזק

וקני כי באגב חייבים דוקא דרך מעשה הקנאה וה"לך חזק וקני" הוי בגדר מעשה הקנאה.

והנה על דרך זה יש להסביר את דברי רש"י בגיטין דף ע"ז ע"ב שאשה מתגרשת ע"י שהבעל מקנה לה הגט אגב קרקע. והשיג שם הר"ן עליו דבעינן ונתן בידה, דלפי הנ"ל י"ל שגם רש"י מודה ששאר קנינים אינם מועילים, ורק אגב מועיל כי התם צריכים מעשה הקנאה, ולכן הרי זה שפיר נקרא ונתן בידה, אבל שאר קנינים מכיון שהם יכולים להיות גם מצד הקונה לחוד א"כ אפילו אם רוצה לעשות בגדר הקנאה אין זה נקרא ונתן בידה כיון שיכול להועיל גם מצד הקונה, כי מי שמסתכל על הנעשה אינו רואה בהכרח מעשה מצד הבעל דהא יכול להיות שכל הקנין הוא מצד האשה, אלא שחוף מאגב גם מעשה נתינה לידה מועיל ומיקרי ונתן כי ונתן כולל או מעשה נתינה או הקנאה, ובלבד שיהי' מכח הבעל.

גם י"ל שרש"י סובר שכל קנין מהני כי ס"ל ששפיר צריכים הקנאה וכהקצה"ח (א"נ אפילו אם אין צריכים אבל שפיר אפשר לעשות על דרך הקנאה וכשעושים על דרך הקנאה הרי זה מיקרי ונתן בידה).

שלט) בענין הא דבעינן דמי כולן.

עיי' בגמ' דאמר רבא לא שנו אלא שנתן דמי כולן אבל לא נתן דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו. ומבואר ברש"י שרק בכהאי גוונא אחזקי' המוכר להלוקח אדעתא למיקני מטלטלין אבל אם לא נתן דמי כולן

נתן דמי כולן, אי אפשר לומר שגם במתנה יש חסרון כזה שהרי כתיב ויתן להם אביהם מתנות רבות וגו', וגם איתא כאן מטלטלין במתנה.

מיהו לא הבנתי את דברי הגר"א שהרי הרא"ש בעצמו סיים שאם אמר המוכר להדיא שיקנה את כל הקרקעות הרי אנו אומרים את הדין של החזיק באחת מהן קנה כולן גם במתנה, וא"כ גם לפי הגירסא שלנו י"ל שגם במתנה יש חסרון בזה שלא נתן דמי כולן, רק דהייא דמטלטלין במתנה איירי באופן שאמר להדיא שיקנה את כל המטלטלין, וכן כתב המקנה בריש ע"ב וביאר עוד דהא באגב בעינן שיאמר קני ואגב וא"כ הרי זה כמי שאומר בפירוש קנה כולן.

(ועכ"פ צריכים להבין שגם היכא שצריכים דמי כולן אבל אכתי צריכים גם כן שיאמר קנה המטלטלין, דהא לעיל אמרינן דאגב וקני בעינן, וקאי בפשיטות גם על מכר, ורבא קאמר דבעינן דמי כולן, וא"כ נמצא דתרתיה בעינן, רק שבמתנה מכיון שאין מעות, מהני לשון קני לחוד. וכן ביאר המקנה שם וכן הביא מרמזי הרא"ש שגם אם אמר קנה כל המטלטלין אכתי בעינן דמי כולן. מיהו נראה דהיכא שנתן דמי כולן סגי בקנה המטלטלין בלי שיאמר כל המטלטלין.)

מיהו באמת המקנה שם הסיק שאי אפשר להתאים את דברי הרא"ש הנ"ל במתנה לגירסא דידן, והיינו משום שמדברי הרא"ש הנ"ל במתנה משמע שגבי מכר לו י' קרקעות מהני דמי כולן גם בלי שיאמר קני כל הקרקעות, שהרי כתב הרא"ש שבמתנה

נקטינן שאין כאן גמירת דעת מצד המקנה להקנות את כולן. ועיי' גם ברשב"א בד"ה בד"א, וכן בשיטה שלא נודעה למי, דמבואר בדבריהם שבלא נתן דמי כולן החסרון הוא משום שאין בכהאי גוונא גמירת דעת מצד המקנה. וברשב"א מבואר שלפ"ז במתנה דליכא שום מעות הרי הוא קונה אע"פ שלא נתן דמים (ודלא כהראשונים שנביא לקמן שסוברים שגם בהפקר ונכסי הגר יש חסרון בזה שאין כאן דמי כולן).

והנה את הדין הזה דבעינן דמי כולן הוכיחו בגמ' מהא דגבי מכר לו י' קרקעות והחזיק באחת מהן הרי הוא קונה את כולן רק אם נתן לו דמי כולן אבל אם לא נתן דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו, ובחור"מ בסי' קצ"ב סעיף י"ב הובאה דעת הרמב"ם (וכ"כ התוס' רי"ד כאן) שבמתנה ליכא חסרון של לא נתן דמי כולן בעשר קרקעות אלא גם בלא דמי כולן מהני חזקתו לכל הקרקעות, אבל בשם הרא"ש הובא שגם במתנה לא קנה את כל הקרקעות כי בעינן בדוקא דמי כולן, וכתב הסמ"ע דהיינו משום שכיון שלא קיבל הנותן דמי כולן מסתמא דעתו היא שיוכל לחזור בו כל זמן שלא החזיק המקבל בכל השדות.

וכתב הגר"א שם שהרא"ש אתי לשיטתו דעי' ברי"ף וברא"ש שהביאו את הדין של דמי כולן רק על י' קרקעות, וביאר הר"ן שאינם גורסים כגירסא דידן שרבא קאי על אגב, אלא הרי הם גורסים דברי רבא רק על דינא דיי' קרקעות, אבל באגב ס"ל דלא בעינן בכלל דמי כולן, וכתב הגר"א שמכיון שכן שפיר יכול הרא"ש לסבור שבמתנה יש חסרון של לא נתן דמי כולן, אבל לפי הגירסא שלנו שגם באגב יש חסרון של לא

דליכא דמי כולן מהני אם אמר קנה כולן, ומשמע שבמכר מכיון שהוא נותן דמי כולן לא בעינן שיאמר קנה להדיא על האחרות, וכתב המקנה שהרא"ש אתי בזה לפי שיטתו שהוא גורס מילתא דרבא רק על י' קרקעות, דהא בי' קרקעות לא הוזכר בגמרא שצריכים שיאמר קנה גם האחרות וא"כ י"ל שאה"נ דסגי בדמי כולן לחוד, אבל לפי הגירסא שלנו הרי יוצא שבאגב בעינן גם שיאמר קנה המטלטלין וגם שיתן דמי כולן ולא סגי בדמי כולן לחוד אלא בעינן גם שיאמר קנה כולם (אלא שכבר כתבנו שלכאורה סגי גם אם יאמר קנה המטלטלין, בלי המלה "כל"), וא"כ גם בי' קרקעות י"ל שכן הוא.

שמ) דעת הרשב"ם.

והנה מדברי הרשב"ם בב"ב מבואר שהבין שהטעם למה בעינן דמי כולן אינו משום שבלי זה חסר בגמירת דעת מצד המקנה, אלא הרי זה משום שרק היכא שכבר נתן דמי כולן ונשתעבדו לו, רק אז יש אפשרות שיהיו נקנין לו אע"פ שלא עשה עליהן מעשה קנין בנפרד, דהנה בדף נ"ג ע"א שם אמרינן שאם יש לגר ב' שדות הסמוכות זו לזו ומיצר ביניהן, ומת והחזיק אדם אחד באחת מהן, הרי הוא קונה רק את אותה שהחזיק בה ולא את חבירתה, ולכאורה צ"ע דלפי שמואל למה לא קנה שתיהן שהרי בכה"ג אין כאן חסרון של לא נתן דמי כולן שהרי הוא קונה מן ההפקר ואין כאן שום מקנה ולא שייך לומר שחסרה גמירת דעת של המקנה, והריטב"א כאן בד"ה והא דאמרינן וכו', וכן התוס' הרא"ש בד"ה מכר לו וכו', תירצו משום שהדין של שמואל נאמר רק היכא שיש הכח של דעת

אחרת מקנה אבל בלי הכח של דעת אחרת מקנה אין הקרקעות האחרות נקנות בלי חזקה בגופן, וכן כתב הסמ"ע בסי' ער"ה סקי"ד (והקצה"ח שם בסק"א האריך להוכיח שבאגב לא בעינן דעת אחרת מקנה, ועי' במה שכתבנו על דבריו לעיל באות של"ח), מיהו הרשב"ם בדף נ"ג ע"ב שם כתב תירוץ אחר על הקושיא הנ"ל, והיינו דשאני בנכסי הגר שלא נתן דמי כולן, ורק היכא שנתן דמי כולן מהני דינא דשמואל, והיינו משום דכיון שקיבל המוכר כל הדמים של העשר שדות הרי אשתעבד כולהו ללוקח בשביל מעותיו שנתן לו ודי לו בחזקת אחת מהן עכ"ל, וכן משמע בתוס' שם.

מיהו צ"ע על הרשב"ם, דהא גם באגב בעינן דמי כולן וילפינן כן מי' קרקעות, והרי מבואר בגמ' שמטלטלין במתנה מהני, וגם כתיב ויתן להם אביהם מתנות רבות וגו', וא"כ חזינן דהיכא שליכא בכלל דמים אין חסרון של דמי כולן, ואילו לפי הרשב"ם צ"ע דהא סוף סוף לא אשתעבדו לי' המטלטלין, ובשלמא לפי רש"י שהטעם למה בעינן דמי כולן הרי זה משום שבלי זה אין כאן גמירת דעתו של המוכר, א"כ כשאין מעות י"ל שגם בלא דמי כולן יש כאן גמירת דעת, אבל לפי הרשב"ם הרי לא נשתעבדו לו המטלטלין. ודוחק לומר שהרשב"ם ס"ל כגירסת הרי"ף שגורס רק בי' קרקעות את הדין של דמי כולן.

ברם עיין בהמקנה כאן בריש ע"ב שהקשה כעין זה, ותי' שגם הרשב"ם יודה למה שכתב הרא"ש דהיכא שאמר קנה כל הקרקעות או קנה יתר הקרקעות הרי זה מועיל כמו נתן דמי כולן, וממילא לא קשה

מידי ממטלטלין במתנה כי כיון דבעינן שיאמר אגב וקני א"כ הרי זה כאומר קנה כולן.

מיהו כבר הבאנו בהאות הקודמת שהמקנה שם הסיק שא"א להתאים את דינו הנ"ל של הרא"ש במתנה לגירסא דידן עיי"ש.

והנה עוד יש להקשות על הרשב"ם דהנה בב"ק דף קי"ח ע"א מבואר שלפי רבי אליעזר שסובר שקרקע נגזלת, אם גזל קרקע והיתה פרה רבוצה בה, הרי הוא נעשה גזלן גם על הפרה, ופירש"י דהיינו מדין קנין אגב, וצ"ע דבשלמא לפי רש"י דבעינן דמי כולן משום גמירת דעת מקנה, א"כ בקניני גזילה מכיון דליכא בכלל דין של דעת מקנה, שפיר מהני אע"פ שלא נתן דמי כולן, אבל לפי הרשב"ם דבעינן דמי כולן משום שעל ידי זה משתעבדים לו המטלטלין ובעינן שהמטלטלין ישתעבדו לו, א"כ איך מהני שם קנין אגב. ואולי ילמד הרשב"ם שהטעם שהוא נעשה שם גזלן על הפרה אינו משום קנין אגב אלא הרי זה משום קנין חצר (ולעיל באות של"ח הבאתי את דברי הקצה"ח בענין למה לא למד רש"י משום קנין חצר).

שמא) עוד בענין דמי כולן.

הנה בסוגיין מבואר שהדין של מכר לו י קרקעות והחזיק באחת מהן קנה כולן הרי זה נוהג רק אם נתן דמי כולן, ובאות של"ט ואות ש"מ ביררנו שיש בזה ב' שיטות, א', שיטת רש"י שצריכים דמי כולן כי רק עיי"ז יש לנו גמירת דעתו של המוכר, ובנכסי הגר לא מהני הדין הנ"ל של י קרקעות אע"פ שלא בעינן שם דעת מקנה כי כל עיקר הדין

של שמואל נאמר רק היכא שיש דעת אחרת מקנה, וב', שיטת הרשב"ם שהטעם שצריכים דמי כולן הרי זה כדי שכל הקרקעות ישתעבדו לו ע"י מעותיו וממילא בנכסי הגר מכיון שאין מעות אין כולן נקנות לו.

ולכאורה צריך ביאור דכיון שיש בי' קרקעות סברא של סדנא דארעא חד הוא א"כ מה שיין לומר שיש תנאי נוסף של דעת אחרת מקנה א"נ שישתעבדו לו ע"י מעותיו, הלא גם בלא זה הדין נותן שיועיל משום שסדנא דארעא חד הוא.

מיהו נראה שלא קשה מידי משום שאם נאמר שהכוונה בסדנא דארעא חד הוא היא שכולן נחשבות קרקע אחת ממש והרי זה מעשה חזקה בכולן א"כ י"ל שנהי שאפשר להסתכל עליהן כקרקע אחת אבל הה"נ שאפשר להסתכל עליהן כעל קרקעות נפרדות, ולכן היכא ששילם מעות, וכולן נשתעבדו לו ועומדות למכירה, הרי זה קובע שכולן נחשבות במכר זה כקרקע אחת ממש, אבל בלא זה מסתכלים עליהן כעל קרקעות חלוקות, וצ"ע.

וכן אם נאמר שהכוונה בסדנא דארעא חד הוא אינה שכולן נחשבות קרקע אחת ממש אלא לעולם הרי הן קרקעות נפרדות רק שהכוונה היא שהן מחוברות אחת לחבירתה וזה פועל שהקנין על אחת מהני להקנות את כולן (אי נמי שהאחרות נקנות בדרך ממילא בלי קנין) א"כ לפי זה פשיטא שי"ל שנאמר בזה תנאי שתהא כאן דעת אחרת שמקנה את כולן או שישתעבדו לו על ידי מעותיו.

שמב) עוד בענין דמי כולן.

עיי' בגמ' דאמר רבא שאין מטלטלין נקנין

אגב קרקע אלא א"כ נתן דמי כולן, ומסייעין ל"י מהא דתניא גבי י' קרקעות שאם החזיק באחת מהן קנה כולן רק אם נתן דמי כולן. מיהו צ"ע דהנה בב"ק דף קי"ח מבואר שלפי רבי אליעזר שסובר שקרקע נגזלת, אם גזל קרקע והיתה פרה רבוצה בה הרי הוא נעשה גזלן גם על הפרה, ופירש"י דהיינו משום קנין אגב, והוכיח מזה הקצה"ח בסי' ער"ה סק"א שקנין אגב מהני גם כשאין דעת אחרת מקנה, מיהו לענין י' קרקעות מצינו בב"ב דף נ"ג שאם החזיק בקרקע אחת של גר שמת לא קנה את כולן, וכתב הריטב"א כאן בד"ה והא דאמרינן וכו', והתוס' הרא"ש בד"ה מכר לו וכו', והסמ"ע בסי' ער"ה סק"ד, דהיינו משום שבשביל הדין של י' קרקעות בעינן את הכח של דעת אחרת מקנה. ולפי זה רואים שנקל יותר למטלטלין להיות נקנין אגב הקרקע מהדין של י' קרקעות, וא"כ צ"ע מה היא הראי' מהא דבעינן דמי כולן בי' קרקעות שכן הוא גם במטלטלין אגב קרקע, אולי כמו דלא בעינן דעת מקנה ה"ה דלא בעינן דמי כולן. (מיהו עי' בקצה"ח שם שכתב שרק היכא שיש מעלת ציבורין מהני מטלטלין אגב קרקע גם כשאין דעת אחרת מקנה. ברם זהו רק מטעם צדדי כי היכא שאין צבורים בעינן אמירת אגב וקני. ועוד דלא משמע שבעינן דמי כולן רק כשאין כאן ציבורין.)

גם צ"ע, דהנה הרי"ף הביא את הדין של דמי כולן רק על י' קרקעות ולא על אגב, וביאר הר"ן שהרי"ף גורס מימרא דרבא רק על י' קרקעות ולא על אגב, ועיין גם ברמב"ם שפסק רק גבי י' קרקעות דבעינן דמי כולן אבל גבי אגב לא הזכיר כן, ולכאורה הרי זה משום שהוא גורס כהרי"ף,

מיהו המ"מ בפ"ג מהל' מכירה ה"ח כתב ביאור אחר, והיינו דס"ל להרמב"ם שמה שאמר רבא גבי אגב דבעינן דמי כולן הרי זה איירי רק היכא שהוא עא"ל ונפיק אזוי ולכן לא הזכיר כן הרמב"ם כי כבר פסק במקום אחר שהיכא שהמוכר עא"ל ונפיק אזוי אין הקונה קונה אלא א"כ נתן כל המעות, אבל בי' קרקעות ס"ל להרמב"ם דבעינן דמי כולן אפילו אם לא עא"ל ונפיק אזוי, ומעתה גם לפי זה צ"ע מאי מייתי ראי' מי' קרקעות דהא חזינן ששאני י' קרקעות דבעינן דמי כולן אפילו אם לא עא"ל ונפיק אזוי. ועיין בע"י שהקשה כן וכתב שאין כוונת הגמ' ללמוד אגב מי' קרקעות אלא הרי זה דמיון בעלמא שבב' המקומות מצינו דין של דמי כולן, וכעין זה כתב הלח"מ בפ"ג ה"ח עיי"ש בדבריו. ולפי זה גם לא קשה קושייתנו הנ"ל שהקשינו מדעת אחרת מקנה.

(שמג) בענין י' קרקעות בי' מדינות.

עיין בסוגיין דתניא שאם מכר לו עשר קרקעות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן, ומפרשינן דהיינו משום שסדנא דארעא חד הוא. ולכאורה הי' נראה לומר שהכוונה בזה היא שכולן נחשבות קרקע אחת ממש במציאות, והרי זה כמו שהוא מוכר לו קרקע אחת שאם החזיק במקום אחד הרי הוא קונה את כולה, דכמו כן בי' קרקעות מאחר שהן נחשבות קרקע אחת הרי זה נקרא שעשה מעשה חזקה בכולן. ולפי זה מובן היטב למה בכסף ושטר לא מהני קנין באחת מהן כדי לקנות את כולן, והיינו משום דהיכא שכתב רק קרקע

אחת בתוך השטר הרי לא עשה קנין שטר אלא על אותה קרקע לחוד, וכן היכא שאמר בשעת נתינת הכסף שהוא רוצה שהנתינה תהי' מעשה קנין רק על אחת מהן (אבל הוא רוצה שכולן יהיו קנויות ע"ז) הרי לא עשה קנין כסף אלא באותה קרקע לחוד, אבל בחזקה הרי מכיון שהן נחשבות קרקע אחת א"כ יש כאן במציאות מעשה תיקון בכל אותה קרקע גדולה.

מיהו מצד שני הרי לפי הביאור הנ"ל צ"ע למה נחשב דבר זה כחומרא ועדיפות בקנין חזקה (וכמו שאמרה הברייתא שיפה כח חזקה מכח כסף ושטר), הלא הטעם שמועילה החזקה לקנות את כולן אינו בגלל עדיפות בקנין חזקה, אלא הרי זה משום שבמציאות החזיק בכל הקרקעות, והרי גם אם יכתוב את כולן בתוך השטר הרי זה יועיל לקנות את כולן, וכן בכסף אם יאמר שהכסף יהי' כסף קנין על כל העשר קרקעות הרי זה יועיל.

ולכאורה הי' נראה לומר שלעולם הרי הן נחשבות י' קרקעות נפרדות, ופעולת הסברא של סדנא דארעא חד הוא אינה להחשיבם קרקע אחת ממש, אלא הרי זה פועל רק שהן נחשבות מחוברות זו לזו, ולעולם כשהחזיק הרי זה נקרא מעשה תיקון רק באותה שהחזיק בה, רק דכיון שהן מחוברות זו לזו הרי כולן נקנות לו בהדי אותה קרקע אע"פ שאת המעשה תיקון עשה רק באותה קרקע לחוד, דלפ"ז שפיר יוצא שיש עדיפות בחזקה מבכסף ושטר שהרי היכא שהוא כותב רק שדה אחת בתוך השטר וכן היכא שהוא אומר שהמעשה קנין של כסף הוא רק על אחת מהן, אין האחרות נגררות אחרי', ואילו היכא שהחזיק באחת מהן, האחרות

שפיר נקנות. מיהו מעתה צ"ע באמת למה שונה קנין חזקה מקנין כסף ושטר לפי הדרך הזה, ולמה גם בכסף ושטר לא מהני מה שסדנא דארעא חד הוא כדי לפעול שכולן תהיינה נקנות בהדי הראשונה כמו בקנין חזקה (דהא אזלינן השתא שבקנין חזקה אין זה נקרא מעשה תיקון בהכל). ועי' עוד בחידושי רבנו מאיר שמחה כאן מה שכתב בענין זה.

והנה עיין בב"ב דף ס"ז ע"א דאיכא דעה בגמרא דהיכא שאין שתי הקרקעות עשויות לתשימש אחד, לא מהני חזקה באחת מהן כדי לקנות גם את השני' ואפילו כשהן סמוכות זו לזו. ונראה שדבר זה מובן לפי שני הדרכים שביארנו, שהרי י"ל שמכיון שהן עשויות לב' תשמישים לא שייך להחשיבם קרקע אחת, וכן לא מהני מה שהן מחוברות כדי לפעול שאחת תהי' קנוי' מכח קנייתה של חבירתה.

ועיין ברשב"ם שם שכתב וז"ל, לא קנה מצולה שהרי שני תשמישים הן, זה לחול וזה לכסף וזהב ושני שמות הן, ואע"פ שסמוכין זה לזה לא מהניא חזקת חולסית לקנות מצולה, והיינו טעמא דמהאי קרא נפקא לן חזקת הקונה קרקע במסכת קידושין ושבו בעריכם אשר תפשתם במה תפשתם בישיבה, ועוד קרא אחרינא וירשתם אותה וישבתם בה במה ירשתם בישיבה, משם למדנו שאותו קרקע שהוא יושב בו או אותה העיר שהוא יושב בה הוא קונה בחזקת ישיבה אבל עיר אחרת אינו קונה בישיבת חבירתה, הלכך חולסית ומצולה שהן שני דברים חלוקין זה מזה באותו שהוא מחזיק הוא זוכה ולא בחבירו עכ"ל. ומבואר מדבריו שפעולת הסברא של סדנא דארעא

חד הוא הרי היא להחשיבם קרקע אחת ועיר אחת ממש (ולא רק מחוברים), ולכן היכא שהיא במהותה קרקע אחרת וכגון היכא שעושים בהן שני תשמישים לא מהני חזקה דאחת לחבירתה.

מיהו צ"ע דהא בחצר אחת מהני חזקה אחת אפילו אם חציו לתשמיש זה וחציו לתשמיש אחר, וא"כ מ"ש י' קרקעות לפי הצד שכולן נחשבות קרקע אחת.

מיהו כבר צדדנו באות שמ"א שי"ל שאפשר להסתכל על כולן כקרקע אחת, וכן אפשר להסתכל עליהן כעל י' קרקעות, וא"כ י"ל שכשהן מיועדים לב' תשמישין מסתכלים עליהן כעל ב' קרקעות נפרדות.

ויש להביא ראיה מב"ק דף י"ב ע"ב שאין הטעם בי' קרקעות משום דחשיבי קרקע אחת ממש, דעיי"ש דאמרינן שמכיון שעבדים הוקשו לקרקעות א"כ אם מכר לו קרקע ועבד והעבד עומד בתוך הקרקע והוא החזיק בהקרקע הרי הוא קונה גם את העבד משום הדין של י' קרקעות, והתם הרי אי אפשר לומר שהעבד נחשב גוף אחד ממש עם הקרקע ושחשיב מעשה חזקה גם בהעבד, וא"כ בע"כ צ"ל שלעולם חשיבא החזקה כמעשה חזקה רק באותה קרקע שהחזיק בה, רק שמכיון שסדנא דארעא חד הוא הרי כולן נחשבות מחוברות זו לזו, והעובדא שכולן מחוברות זו לזו הרי זה מועיל כדי לומר שכולן נגררות אחרי זו שהחזיק בה, וסוברת הגמרא שגם מה שהעבד עומד בתוכה הרי זה צריך להועיל כדי לגרום שיהי' קנוי בהדי הקרקע ונגרר אחרי הקרקע כמו שמועיל העובדא שהן מחוברות, אבל אם סיבת הקנין היא משום

שכולן נחשבות קרקע אחת ממש ויש כאן מעשה תיקון בכל השטח א"כ איך שיך להמשיך דבר זה על הציור של קרקע עם עבד עומד בתוכה.

מיהו נראה שיש לדחות את מה שכתבנו שאי אפשר לומר שהעבד נחשב גוף אחד ממש עם הקרקע דהא כבר הבאנו באות שכ"ט מהריטב"א והסמ"ע שבקנין מטלטלין אגב קרקע המטלטלין נחשבים כגוף אחד עם הקרקע והרי זה נחשב שעשה את המעשה קנין גם בהמטלטלין.

ויש להוכיח מתוספתא דמס' ב"ב ומדברי הרמב"ם בפ"א מהל' מכירה שמה שהוא קונה את כל הקרקעות אין זה משום שכולן נחשבות קרקע אחת ממש, דעיי"ש בסוף פרק א' שכתב הרמב"ם וז"ל, היו מקצת הקרקעות במכר ומקצתן בשכירות כיון שהחזיק בין במכירה בין בשכירות קנה הכל עכ"ל, ומקורו הוא מתוספתא דמס' ב"ב כמו שהביא המ"מ שם, ואם נאמר דחשיב הכל בגדר קרקע אחת ומיקרי שהחזיק ממש בכולן א"כ למה היינו חושבים שצריכים שכולן יהיו במכר, דהא לא גרע מקרקע אחת שהקנה מקצתה במכר ומקצתה בשכירות, ואם גם שם יש ס"ד לומר דלא מהני חזקה אחת כדי לפעול שני מיני קנין אפילו בקרקע אחת, א"כ התם הוה לי' לאשמועינן דבר זה, וא"כ בע"כ צ"ל שבקרקע אחת הרי זה דבר פשוט שמועיל כיון דחשיב מעשה תיקון ממש בכל הקרקע, אבל בי' קרקעות, דלא חשיב תיקון ממש בכל הקרקעות, רק שהקנין מועיל לכולן, א"כ בזה שפיר יש סברא לומר שאינו מועיל לכולן אלא א"כ הוא קונה בכולן מין קנין אחד (ברם יש

לדחות שאת זה גופא קמ"ל התוספתא דחשיב תיקון ממש בכולן, ומשום הכי קני, מה שאין כן אם לא הי' חשיב תיקון וחזקה בכולן, אז באמת לא הי' קונה).

והנה בגמרא הוכיחו שגבי אגב הרי אנו צריכים נתן דמי כולן ממה שצריכים כן גבי " קרקעות, ופירש"י דהיינו משום שמטלטלין הנקנין עם הקרקע הרי הם כשדה הסמוכה לה, והנה כבר הבאנו לעיל מהריטב"א והסמ"ע שהגדר של קנין אגב הוא שהמטלטלין נחשבים כגוף אחד עם הקרקע, וא"כ לפי זה צ"ע דאם גבי " קרקעות אין הן נחשבות כקרקע אחת ממש, ואין זה נקרא שעשה מעשה תיקון בכולן, א"כ מה היא הראי' מהא דבעינן בי' קרקעות דמי כולן דבעינן כן גם באגב, הלא קנין אגב עדיפא שהרי התם הרי הן כגוף אחד ממש והרי זה נקרא שעשה מעשה קנין ממש גם בהמטלטלין, ומהר"ן בד"ה אמר שמואל משמע באמת שגם באגב וגם בי' קרקעות אין הן נחשבות כגוף אחד וז"ל, ומ"מ מדאמרינן סתמא אבל לא נתן דמי כולן לא קנה אלא כנגד מעותיו משמע אע"ג דלא עייל ונפיק אזווי, דאע"ג דבקנין חזקה קונה הכל בלא דמים כלל כל היכא דלא עאיל ונפיק, ובכסף קונה מיהא במקצת דמים כדמוכה ההיא דהשוכר את האומנין שכתבתי למעלה, התם הוא לפי שהוא קונה גוף הדבר מצד עצמו בין בכסף בין בחזקה, אבל הכא שקונה דבר אחד בחבירו כמטלטלין אגב קרקע ושדה שבמדינה אחרת אגב שדה וקרקע שבמדינה זו כיון דהקנאה גריעא היא אע"ג דלא אעיל ונפיק אזווי לא קנה אלא כנגד מעותיו עכ"ל (ונקטתי בדברי בקטע זה שאם באגב הם נחשבים כגוף אחד

א"כ הדין נותן שיהיו נחשבים כגוף אחד גם בלי נתן דמי כולן).

גם יש לעיין, דהנה לעיל גבי אגב שאלו בגמרא מה יהי' היכא שהקרקע היא במכר והמטלטלין הן במתנה וכן כשהקרקע היא לאחד והמטלטלין הן לאחר, ולכאורה צ"ע למה לא חקרו כן גם גבי הדין של " קרקעות.

והנה אם אגב וי' קרקעות הם גדר אחד א"כ אז יש ללמוד באמת מזה על זה, אבל אם הגדר של קנין אגב הוא שע"י שהן נטפלין להקרקע הרי הן נחשבות גוף אחד עם הקרקע, ואילו בי' קרקעות אין כולן נחשבות גוף אחד, א"כ אע"פ שבאגב מהני מכר ומתנה אבל אכתי י"ל שגבי " קרקעות אינו מועיל, אבל אם נאמר שבאגב אין הכל נחשב גוף אחד, אבל בהציוור של שמואל חשיב הכל גוף אחד, א"כ מכיון שבאגב מהני מכר ומתנה פשיטא וכ"ש הוא שכן הוא גם בהדין של שמואל.

ובנוגע לב' אנשים, אם באגב אינם גוף אחד אבל ביו"ד קרקעות הרי הם נחשבים גוף אחד א"כ ביו"ד קרקעות יש פחות סברא לומר שיועיל בשני בני אדם כי כיון שאחד מהם עשה חזקה ממש בכל הקרקעות א"כ מהיכא תיתי לומר דיועיל גם להשני. ובשלמא אם חשיב גופים שונים רק שהקנין על אחד מועיל גם על השני א"כ שפיר יש מקום לומר שהשני יהי' נקנה לאדם אחר כמו באגב, אבל אם הכוונה היא שהכל הוא קרקע אחת והחזיק בכל אותה קרקע א"כ איך שייך לומר שהמעשה שהוא עושה בהקרקע השני מועיל לבן אדם השני (הלא לא עשהו שליח).

והנה לפי מה שכתבנו שבי' קרקעות אין

כולן נחשבות בגדר קרקע אחת ואין זה נחשב שעשה מעשה חזקה בכולן, אלא הרי זה נחשב רק שהקנין על אחת מהן מועיל להקנות את כולן, א"כ יש להוכיח מהתוספתא הנ"ל שהבאתי מה הוא יסוד הדין של שכירות, דהיינו שיש להוכיח ששכירות פירושה הוא קנין בגוף הקרקע לפירותיו לזמן (א"נ שגוף הקרקע משועבדת לו לאכילת פירות), ואין פירושה שהשוכר קונה רק את הפירות, דהא אם נאמר שאינו קונה שום קנין בגוף הקרקע, א"כ למה הוא קונה את הקרקעות של שכירות, דהא מה שייך לומר על זה הסברא של סדנא דארעא חד הוא, הלא בשכירות אין הוא קונה שום קנין בהקרקע (אבל אם זה נחשב מעשה חזקה בכל הקרקעות אז שפיר שייך לומר שבאותה של שכירות הרי הוא קונה את הפירות דהא חזקתו היא מעשה תיקון גם בהקרקע ההיא). ולעיל באות של"ב הבאתי גם בלאו הכי הרבה ראיות ששכירות אינה רק קנין על הפירות עיי"ש.

שדמ) בענין י' קרקעות.

עיינן בסוגיין דתניא שאם מכר לו י' קרקעות בי' מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן במה דברים אמורים שנתן דמי כולן. ופירש"י וז"ל, במה דברים אמורים דקנה בחזקה דזו את שדה אחרת שאינה סמוכה לה בזמן שנתן לו וכו' עכ"ל, ומבואר מדבריו שהיכא שהן סמוכות זו לזו אין צריכים דמי כולן. ונראה דהיינו משום שרק היכא שאין השדות סמוכות זו לזו הרי זה חידוש לומר שקנה כולן משום שסדנא דארעא חד הוא, אבל בב' שדות

הסמוכות זו לזו גם בלי הסברא של סדנא דארעא חד הוא הרי החזקה נחשבת חזקה בשתייהן, ומש"ה נקט בדבריו שבכה"ג לא בעינן נתן דמי כולן. מיהו נראה דהיינו רק היכא שאין מיצר מפסיק ביניהן, אבל אם יש מיצר ביניהן הרי זה כמו היכא שאינן סמוכות, דהא בב"ב דף נ"ג מבואר שאם מת גר ויש לו ב' קרקעות ומיצר מפסיק ביניהן והחזיק באחת מהן לא קנה את חברתה, ופי' הרשב"ם דהיינו משום שחסר התנאי של דמי כולן, וא"כ חזינן שהיכא שיש מיצר מפסיק אז גם היכא שהן סמוכות זו לזו צריך לתת דמי כולן. מיהו לפ"ז יוצא שאין הדבר תלוי בסמוכות ולא סמוכות, אלא הרי זה תלוי במיצר מפסיק או אין מיצר מפסיק, והיינו שאם מיצר מפסיק הרי אנו צריכים דמי כולן אפילו בסמוכות, וכן כשאין סמוכות הרי זה תמיד כמו היכא שמיצר מפסיק כיון שיש שדות אחרות ביניהן, וא"כ נמצא שהכל תלוי בהעובדא של מיצר מפסיק, וא"כ למה תלה רש"י את הדבר בסמוכות ולא סמוכות הלא לפעמים אפילו בסמוכות הרי אנו צריכים דמי כולן דהיינו היכא שיש מיצר מפסיק.

והנה עיינן בב"ב דף ס"ז ע"א דאמר רב נחמן מכר לו חולסית (שפת הנהר שהוא חול) ומצולה (קרקעית הנהר), החזיק בחולסית לא קנה מצולה, החזיק במצולה לא קנה חולסית, ופרכינן איני והא אמר שמואל מכר לו עשר שדות בעשר מדינות כיון שהחזיק באחת מהן קנה כולן, ומתריצין התם סדנא דארעא חד הוא וכולה חדא תשמישתא אבל הכא הא תשמישתא לחוד והא תשמישתא לחוד, ולכאורה חזינן

מקושיית הגמ' שם שאפילו בסמוכות זו לזו ואין מיצר מפסיק הרי אנו צריכים לדברי שמואל שסדנא דארעא חד הוא. מיהו יש לדחוק שגם בהקושיא ידעה הגמרא שכיון שאין תשמישן שוה וגם הרי הן ניכרות כל אחת לעצמה הרי זה לכל הפחות כמו מיצר מפסיק.

דף כ"ז ע"ב

שמה) עשר בהמות באפסר אחד.

ע"ן בגמרא דאמר רב אחא ברי' דרב איקא תדע (דבעשר קרקעות מהני חזקה אחת לכולן) שאילו מכר לו עשר בהמות באפסר אחד ואמר לי' קני מי לא קני א"ל מי דמי התם איגודו בידו הכא אין איגודו בידו. ולכאורה הי' נראה לומר שהכוונה היא להיכא שכל הבהמות קשורות כל אחת בחבל קצר למקום אחד מסוים על האפסר ומסר לו את ראש האפסר, וכוונת הדיחוי היא דהתם גבי י' בהמות הרי זה ממש בגדר י' מעשים של מסירה, רק שעשה את כל העשרה מעשים בבת אחת, מה שאין כן בי' שדות לפי שמואל הרי עשה רק מעשה אחד של חזקה וא"כ מהיכא תיתי לומר שזה מועיל גם להשדות האחרות, ואפילו אם נאמר שטעמו של שמואל הוא משום שכולן נחשבות שדה אחת ממש, אבל מכל מקום שאני התם שעשה י' מעשים של מסירה ויש כאן מעשה נפרד של מסירה לכל בהמה ובהמה, רק שעשה את כולן בבת אחת, אבל הכא הרי עשה רק מעשה אחד של חזקה וא"כ צריכים אנו

להגיע לידי כך שכולן נחשבות שדה אחת ועל זה הרי ליכא שום ראי' מי' בהמות.

מיהו צ"ע איך לא ידע ר"א ברי' דר"א חילוק זה דהתם הרי זה ממש י' מעשים של מסירה.

ועוד דלפי מאי דלא ידע הך סברא א"כ למה הי' פשוט לו יותר שהתם מהני ואיך תלה לא תניא בדלא תניא.

ועל כל פנים חזינן שר"א ברי' דר"א סבר שהטעם שהוא קונה את כל הבהמות אין זה משום הסברא של איגודו בידו אלא הרי זה משום שהאפסר מחבר אותן ולכן הוכיח מזה שגם בקרקע מהני החיבור של סדנא דארעא, ולעיל באות שמ"ג הארכנו באם הטעם בי' קרקעות הוא באמת משום שעל ידי החיבור הרי הן נחשבות בגדר קרקע אחת ממש או האם הן נחשבות כעשר קרקעות נפרדות רק שהן נחשבות מחוברות אחת לחבירתה ומשום הכי כולן נקנות עם זאת שהחזיק בה, ונראה שר"א ברי' דר"א סובר שכולן נחשבות קרקע אחת ממש, והיינו משום שאי אפשר לומר שהוא סובר שלעולם בעשר קרקעות אין הן נחשבות כקרקע אחת אלא הרי הן נחשבות עשר קרקעות נפרדות רק שהן נחשבות מחוברות כולן לזאת שהחזיק בה ומשום הכי כולן נקנות עם זאת שהחזיק בה, דהא לדבר זה אין שום ראי' מי' בהמות דהא בי' בהמות לא עשה מסירה על אחת מהן יותר מעל חבירתה כמו בי' קרקעות שהחזיק רק באחת מהן, וא"כ בע"כ הראי' היא שכמו שבבהמות הרי הן נחשבות ע"י האפסר כבהמה אחת ממש הה"נ בי' קרקעות.

מיהו לכאורה תמוה טובא לומר דהתם

חשיבי בהמה אחת אלא בודאי חשיבי בהמות נפרדות, וא"כ צ"ע כהנ"ל.

והנה אולי יש לפרש בדרך אחרת לגמרי באופן ששפיר מובן למה ר"א ברי' דר"א לית לי' הסברא של איגודו בידו, והיינו שאין הכוונה כאן להציור הנ"ל שכתבתי שכולן קשורות למקום אחד מסוים בהאפסר והוא תופס בראש האפסר, אלא אולי איירי באופן שהבהמות עומדות בשורה אחת וכל אחת קשורה לזאת שלפני' על ידי חבל קצר ובהראש של הראשונה תלוי אפסר והוא החזיק באותו אפסר, דבכהאי גוונא סבר ר"א ברי' דר"א שאין זה נקרא שהוא עושה י' מעשים של מסירה אלא הרי זה ממש כמו הציור של י' קרקעות, דהא גם בבהמות הרי החזיק בדרך ישיר רק בהבהמה הראשונה ובכל זאת כולן נקנות, והיינו או משום שהרי הן נחשבות כחפץ אחד ממש או משום שכיון שכולן מחוברות הרי כולן נקנות, וא"כ הה"נ בי' קרקעות.

ועל זה דחי הש"ס שהציור של בהמות עדיף כי הרי זה נקרא שמסר לו את כולן לתוך ידו ממש כי אין זה נקרא שהאפסר הוא רק של הראשונה אלא האפסר נחשב באמת של כולן ומש"ה הרי זה נקרא שאיגודן של כולן הוא בידו ושכולן ממש נמסרו לו לתוך ידו ושעשה י' מעשים של מסירה.

וכהציור הנ"ל שציירנו נראה שהבין התוס' רי"ד וז"ל, וקנה כולן מפני שאיגודן בידו ולא אמרינן דלא קנה אלא הסמוכה לראש האפסר עכ"ל.

והנה לכאורה הי' אפשר לצייר ציור אחר קצת והיינו שאין כל בהמה מחוברת בחבל קצר לזאת שלפני', אלא יש אפסר אחד ארוך

וכל בהמה מחוברת אלי' בחבל קצר לאורך כל האפסר (ולא כמו הציור שכתבנו לעיל בראשית דברינו שכל החבלים הקצרים קשורים למקום אחד על האפסר), דגם בכהאי גוונא שפיר יש הוה אמינא לומר שהמסירה מתיחסת רק להראשונה שסמוכה לראש האפסר שהוא אוחו שם. ברם לא כתבתי ציור זה כי נראה לומר שגם בכה"ג הדבר פשוט שיש כאן י' מעשים נפרדים של מסירה, רק שעשה אותם כולם יחד, ורק בהציור השני שכתבתי יש ס"ד לומר שאין כאן מעשה מסירה אלא על בהמה אחת לחוד, כי בהציור ההוא הרי האפסר שהוא אוחו בו הרי הוא מחובר באמת רק להבהמה הראשונה לחוד. מיהו מהלשון הנ"ל של התוס' רי"ד שהבאתי משמע יותר כהציור שכתבתי זה עכשיו דהיינו שכולן מחוברות לכל אורך האפסר ולכן כתב לשון של סמוכה ל"ראש האפסר", וס"ל שגם בכהאי גוונא יש ס"ד שרק על הראשונה יש מעשה מסירה.

והנה תוס' פירשו דאיירי ר"א באופן שכולן קשורות לאפסר אחד, אלא שהקונה לא החזיק את האפסר אלא החזיק את אונה של אחת מהבהמות, כי אם החזיק בהאפסר עצמו אז פשיטא שהוא קונה את כולן כי הרי זה נקרא שעשה י' מעשים של מסירה בבת אחת, ורק היכא שהחזיק באונה הרי זה נקרא שהחזיק רק באותה בהמה בלבד. ויש לבאר את דברי תוס' בב' דרכים. א', שלעולם הרי זה נקרא שעשה מעשה מסירה רק באחת מהן רק דכיון שהן מחוברות על ידי האפסר הרי כולן נקנות לו ומש"ה הה"נ בקרקעות על ידי שהחזיק באחת מהן הרי הוא קונה את כולם כיון שהן מחוברות. ב',

דמכיון שכולן קשורות להאפסר הרי כולן נקראות בגדר חפץ אחד, וא"כ הוא הדין נמי לקרקעות מכיון שסדנא דארעא חד הוא הרי כולן נחשבות כקרקע אחת והרי החזיק בכל אותה הקרקע.

והנה תוס' כתבו שכוונת הדיחוי היא דשאני גבי בהמות שהי' אפשר לו לקנות כולן ע"י החזקת האפסר, ולכאורה כוונתם היא כך, דאזלי כמו הביאור השני שכתבנו בדבריהם וכוונתם לומר דבבהמות הרי הן נקראות חפץ אחד ממש כי באמת הי' אפשר לו לתפוס את כולן יחד ע"י האפסר. מיהו אם זוהי כוונתם א"כ למה הוצרכו לכתוב שהי' יכול לקנותן ע"י אחיזת האפסר הלא מספיק לומר שהי' יכול במציאות לתפוס את כולן ע"י האפסר, דזה עושה אותן כחפץ אחד ומה מוסיף מה שהי' יכול לקנותן לענין לעשותן חפץ אחד. ומזה נראה כמו הדרך הראשון שכתבנו דהיינו שכוונתם היתה לומר שכיון שהן מחוברות הרי כולן נקנות אגב הראשונה, דלפי זה שפיר כתבו שכוונת הדיחוי היא שדוקא גבי בהמות אמרינן כן משום דכיון שהי' לו דרך איך לקנות את כולן ע"י פעולה אחת, ממילא הרי הוא קונה את כולן ע"י הפעולה הזאת שעשה באחת מהן. ועכ"פ סברת דבר זה לא ברירא.

שמו) אלא על ידי גלגול.

פירש"י וז"ל, שקינא לה כשהיא נשואה ונסתרה ומגלגל עלי' שבועה על האירוסין אע"פ שלא היו ראויין לשבועה בפני עצמה שהרי לא קינא לה עכ"ל. ויש לעיין למה הקפיד רש"י לומר שקינא לה כשהיא נשואה

דהא הוא הדין דהוה מצי למימר שקינא לה כשהיא ארוסה ונסתרה כשהיא נשואה דמגלגל עלי' את ימי האירוסין, וא"כ הי' לו לרש"י לסתום את דבריו ולומר שקינא לה ונסתרה כשהיא נשואה דלשון זה יש במשמעה גם שקינא לה כשהיתה ארוסה.

ולכאורה מוכח דס"ל לרש"י שהיכא שקינא לה כשהיתה ארוסה מה שהיא נשבעת גם על ימי האירוסין אין זה מדין גלגול אלא הרי זה חלק מהשבועה העיקרית, והיינו משום שהשבועה העיקרית אינה רק שלא נטמאה בשעת הסתירה, אלא השבועה העיקרית היא שלא נטמאה לאחר הקינוי אפילו מחוץ להסתירה שהעידו עלי'.

ויש להוסיף שהוכרח רש"י לפרש כן משום שהי' קשה לו קושיית תוס' דאמאי לא הוכיחו גלגול שבועה מזה שהיא נשבעת שלא נטמאת מאיש אחר, די"ל דס"ל לרש"י שלא הוכיחו משם משום שגם זה הרי הוא חלק מהשבועה העיקרית וכהנ"ל שהשבועה העיקרית היא שלא זינתה לאחר הקינוי, ומעתה מאחר דס"ל לרש"י שעיקר השבועה היא על כל זנות שאחרי קינוי לכן כתב רש"י שקינא לה כשהיא נשואה כדי להדגיש שיש כאן מקום לגלגל רק בגלל הא לחוד שקינא לה כשהיא נשואה, ולכן הוכרח רש"י לפרש שהציור של גלגול הוא כשקינא לה כשהיא נשואה והרי היא נשבעת שלא נטמאת אפילו כשהיתה ארוסה. ובאמת הוא הדין שהי' יכול רש"י לפרש דאיירי באופן שקינא לה כשהיא ארוסה ושהגלגול הוא על זנות בימי האירוסין לפני הקינוי אלא שמילתא פסיקא נקט, אבל אם הי' נוקט שקינא לה סתם בלי לומר מת, ונסתרה כשהיא נשואה, אכתי הי' אפשר להבין שכל

מה שחוץ להסתירה הרי זה בגדר גלגול.

מיהו לכאורה יש להקשות דא"כ מה הוא ההכרח באמת לומר שנאמר דין של גלגול שבועה הלא יש לומר שהאמן השני בא לרבות באופן שקינא לה כשהיא ארוסה אשר בכהאי גוונא הרי זה חלק מהשבועה העיקרית, ואע"פ שכבר ידענו מאיש אחר יסוד זה שעיקר השבועה הוא על כל זנות שלאחר קינוי ואפילו שלא מתוך הסתירה, אבל אכתי לא ידענו שהיא נשבעת גם על זנות מן האירוסין. מיהו נראה דלא קשה מידי כי מכיון שכבר ידעינן שהוא מקנא לה כשהיא ארוסה מהריבוי של איש איש וכמו שהביאו תוס', וכן ידענו שהשבועה העיקרית כוללת כל זנות שאחרי הקינוי, א"כ שפיר ידענו גם שהיא נשבעת שלא זינתה אחרי הקינוי של האירוסין ולא בעינן קרא לזה, כי מהיכא תיתי לחלק, ומשום הכי בעל כרחך צ"ל שהפסוק בא לומר שהיא נשבעת על ידי גלגול שלא זינתה מן האירוסין אע"פ שלא ה' אז שום קינוי.

דף כ"ח ע"א

שמז) אשכחן ודאי ספק מנלן.

פירש"י וז"ל, אי מק"ו לא דמי דסוטה כל שבועתה ספק וגלגול נמי ספק, ממון עיקר שבועתו אינו בא אלא בטענת ודאי וכו', גלגול דיד"י נמי בטענת ודאי ולא בטענת ספק עכ"ל. צ"ע דהא גם בממון הרי הוא נשבע לפעמים על טענת שמא דהיינו בשבועת שומרים שאין המפקיד יודע מה עלה עם הפקדון.

ועיין ברמב"ן שהקשה כן, ות"י שאה"נ בשומרים שפיר היינו יודעים שמגלגלין על השומר אפילו שבועה שהיא על טענת שמא, רק שקושיית הגמרא היא מנלן שמגלגלין שבועה על טענת שמא גם בשבועת מודה במקצת ושבועת עד אחד.

וחזינן מדברי הרמב"ן שאע"פ שמצינו בצירור אחד של ממון שמגלגלין שבועה על טענת שמא, אבל אין זה מכריח שכן יהי גם בשאר הצירורים, ולכן אע"פ שמצינו כן בשבועת השומרים אכתי אין ללמוד מזה לשבועת עד אחד ומודה במקצת כיון שהתם השבועה העיקרית הרי היא על טענת ודאי.

ולפי זה יש ליישב את קושיית הפ"י כאן, דהנה בגמרא ילפינן גלגול שבועה בממון בק"ו מסוטה, דמה סוטה שלא ניתן להתבע בעד אחד מגלגלין, ממון שניתן להתבע בע"א אינו דין שמגלגלין, והקשה הפ"י למה לא אמרו עוד יותר, והיינו שממון ניתן להתבע אפילו על פי תביעת עצמו בשבועת השומרים ועיי"ש מה שתי' (ועע"ש שביאר שמשבועת מודה במקצת שמשביעין על תביעת עצמו לא קשה כי התם יש טעם מיוחד של אישתמוטי הוא דקא משתמיט). מיהו לפי הנ"ל לא קשה מידי, והיינו משום שנהי שמצד ק"ו זה היינו יכולים ללמוד שמגלגלין בשבועת השומרים, אבל עדיין לא היינו יודעים שמגלגלין היכא שנתחייב לו שבועת ע"א, דהא היכא שאין הנתבע בגדר שומר או מודה במקצת הרי הוא חייב שבועה רק על פי ע"א ולא על פי טענת התובע לחוד, ולכן הוצרכו לומר שגם כשהוא נשבע על פי טענת ע"א יש לעשות ק"ו מסוטה (וכל שכן בשבועת השומרים

שהדין הוא שמשביעין על פי תביעת עצמו לחוד ולא בעינן אפילו ע"א).
 מיהו לכאורה יש ליישב את קושיות הרמב"ן והפ"י בדרך אחרת, והיינו על פי היסוד שהזכרתי בספרי על ב"ק בחלק א' את קפ"ו שהחיוב להשבע שבועת השומרים אינו רק בגדר הזדמנות לברר לב"ד את העובדא כדי להיות פטור מלשלם, אלא מצד עצם הדין שומר שלו הרי הוא חייב או להחזיר את החפץ להמפקיד או להשבע להמפקיד, והרי זה חיוב להמפקיד כמו החיוב לשמור, והיכא שלא נשבע הרי הוא חייב לשלם משום שלא יצא ידי עיקר חובתו להמפקיד בתורת שומר, וא"כ לפי זה י"ל שאילו היינו אומרים שהיסוד של שבועת השומרים הוא רק בגדר חיוב לברר לב"ד את העובדא, א"כ שפיר הי' אפשר לומר שכיון שנשבעין על שמא הרי זה דומה לסוטה ומגלגלין גם מספק, וכן שפיר הי' אפשר לומר דכיון שהתורה חייבה שבועה אפילו על תביעת עצמו יש ק"ו מסוטה שמגלגלין, אבל לפי הנ"ל שהוא נשבע משום שזהו מעיקר חיוביו בתורת שומר א"כ אכתי אין בזה שהוא נשבע על פי טענת שמא שום תופעה שהתורה חייבה אותו להשבע בקלות אשר נאמר בגלל זה שנאמר בממון דין של גלגול שבועה, וכן אפי' על ספק, אלא זהו עיקר דין שמירה שקבעה התורה דהיינו שישלם מעות או ישלם שבועה, וא"כ אין זה דומה למה שאמרה התורה בסוטה שהיא נשבעת על ספק, והיינו משום שבממון הרי זה בגדר תשלומין ולא משום שמחייבים אותו להשבע בקלות. ואין להקשות דא"כ מנלן באמת שבשבועת שומרים מגלגלין, כי י"ל שמאחר דידעינן

בשבועת ע"א שוב לא מחלקינן בין ממון לממון אפילו כשיש סכרא לחלק, וצ"ע.
 מיהו עיין בחידושי הגרש"ש הכהן על ב"ב בסי' י"ט אות ב' שכתב בביאור כוונת הרשב"א כהיסוד הנ"ל שכתבנו גם בנוגע לשבועת ע"א ושבועת מודה במקצת, והיינו שאין החיוב שבועה רק בגדר דין בירור לב"ד אלא הרי הוא גם חיוב להבעל דין, והיינו דהיכא שהודה במקצת או שבא ע"א הרי הוא חייב להתובע או ממון או שבועה, וא"כ לפי זה חוזרת למקומן הקושיות הנ"ל כי א"א לומר שהטעם למה נשבעין שבועת השומרים גם על טענת שמא הוא משום שהשבועה היא חיוב להבעלים דהא גם שבועת מודה במקצת היא חיוב להתובע ובכל זאת אין נשבעין על טענת שמא.
 וז"ל הגרש"ש שם, ובשיטה מקובצת כתב בזה וז"ל, כתב הרשב"א ז"ל וז"ל, אבל ריב"ם ז"ל כתב דשבועת ע"א תשלומין נינהו דכי איכא תרי לא מיפטר מידי תשלומין בשבועה אלא שלומי משלם, וכי ליכא אלא חד פטרי' רחמנא מתשלומי ממון ובלבד שישבע, והלכך או ישלם ממון או שבועה, ועד דמשתבע שבועה דע"א לא מפטר מיני', וזה נכון עכ"ל, וגם דבריו הק' אינם מבוארים בהשקפה שיטחית, ונלענ"ד בכוונתו דהנה חידש לנו הרשב"א יסוד בעיקר ענין השבועה לאמר שהוא ג"כ ענין תשלומין, היינו דבפשטות הי' ראוי לאמר דענין השבועה הוא רק תחבולה להפטר מממון, אבל אינה חיובית, וכמו בכל דין המוציא מחבירו עליו הראי' דלא שייך לומר שמחויב להביא עדים, אלא ברצונו תלוי, אם יברר יזכה ואם לא יפסיד, כמו כן הי' מקום לאמר בענין הבירור של שבועה, ומלמדנו

שמט) החליף דמי שור בפרה (למה אין כאן חסרון של מוכר במלוה).

א. רש"י והר"י מיגש.

צ"ע איך הוא קונה בכהאי גוונא, דהא יוצא ששילם במלוה, והמקדש במלוה אינה מקודשת, וכן במכר לא קנה, וכמו שמבואר לעיל בדף ו' ע"ב ולקמן בדף מ"ז, והיינו משום שמלוה להוצאה ניתנה ומיקרי שלא נתן עכשיו כלום וכמו שמבואר בדף מ"ז שם. ועיין במהרש"א כאן שהביא תוס' בב"מ בסוף דף מ"ו כתבו דאיירי כאן באופן שהוא אומר בהנאת מחילת מלוה דזה שפיר מהני, וכן כתבו הרשב"א כאן בסוף דבריו על דף כ"ח והרמב"ן בב"מ.

ועיין בע"י כאן שהביא תשובה מהר"י מיגש שכתב לבאר למה מהני כאן אע"ג דהוי מלוה וז"ל, ודכוותה גבי מכר שא"ל מכור לי חפץ זה במלוה שיש לי בידך לא קני משום דמלוה להוצאה ניתנה וכמו שלא נתן לו מעות דמי, ומה שאמרו מילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן, הוא במי שהחליף דמי שור, שאותם דמי שור אינם מלוה אצל הקונה השור כדי שנאמר שלהוצאה ניתנה, הנה הוא כמו שהביא מעות בעת שקנה ממנו הפרה, ולהיות הדבר מלתא דלא שכיחא וכו' לא גזרו רבנן, אבל מי שהי' לו חוב אצל חבירו ופסק עמו בסחורה אין אומרים בו דין זה לפי שאותו החוב מלוה ומלוה להוצאה ניתנה וכמו שלא נתן לו כלום דמי עכ"ל הר"י מיגש. ולכאורה דבריו צריכים ביאור כי גם היכא שהמלוה בא מדמי מכר הרי אין כאן מעות בעין ואין כאן אלא מחילת מלוה לחוד.

ויש ליישב בהקדם דברי רש"י לעיל בדף

הרשב"א שענין השבועה הוא ג"כ בגדר תשלומין, שחייב לישבע, היינו שמוטל עליו או לשלם בדמים או בשבועה עכ"ל.

שמח) כל הנעשה דמים באחר.

עיין בגמ' שפי' רב יהודה שכוונת התנא היא לומר שכל הנישום דמים באחר וכו', ופירש"י וז"ל, כל דבר שאם בא לתתו דמים באחר צריך לשומו בדמים וכו' עכ"ל. הרי שרש"י מפרש שהכוונה היא להיכא שבאים להשתמש בו בשביל קנין כסף.

ברם עיין בר"ן כאן שפי' דלא כרש"י שהכוונה בכל הנישום דמים היא להיכא שבאים להשתמש בו בשביל קנין כסף, אלא הכוונה היא לכל הנישום דמים כשבאים למכור אותו.

וגם הריטב"א פי' דלא כרש"י, דעיין בדבריו שפי' שהכוונה היא להיכא שמשתמשים בו כדי לעשות קנין חליפין, וכן הביא שפי' ר"ת ולכן דייק ר"ת מכאן שצריכים לשום את החליפין, דס"ל לר"ת שהכוונה בכל הנישום היא שצריכים לשומו (וגם הר"ן הביא פי' זה ודחהו עיי"ש). והריטב"א עצמו הקשה עליו מהא דמסקינן לעיל ששיראין לא צריכי שומא. מיהו י"ל שר"ת אזיל לשיטתו דעיין בדף ט' ע"א שהביאו תוס' משמו שרק שיראין לחוד אין צריכים שומא משום ששומתן ידוע קצת ואין רגילין לטעות בו כל כך, אבל שאר דברים שפיר צריכים שומא, ועיי"ש באות ק"ל. ועיין עוד לעיל באות י"ד סק"ג שהבאנו את יתרו דברי הריטב"א כאן על דברי ר"ת ודננו בדבריו.

ו' ולקמן בדף מ"ז, דעיין לעיל בדף ו' ע"ב שכתב רש"י וז"ל, ומלוה להוצאה ניתנה וכבר הן שלה ומעות אחרים היא חייבת לו עכ"ל, מיהו בדף מ"ז כתב וז"ל, להוצאה ניתנה הלוח רשאי להוציאה בהוצאה ואינו חייב להעמידם בעסקא שתהא מצוי' בכל עת שיתבענו וכו' עכ"ל, ומשמע דס"ל שאם ה' חייב להעמידם בעסקא, אז ה' שפיר מהני אע"פ שאותן מעות עצמן שנתן לו כבר אינן לפנינו ומעות אחרות הוא חייב לו, דבכל זאת מכיון שהוא חייב להשאיר מעות תחת ידו, ועכשיו ויתר לו על זה, הרי זה שפיר נקרא שהוא נתן לו עכשיו מעות ממש, וא"כ לפ"ז יש לבאר דס"ל להר"י מיגש שהיכא שהוא חייב לו המעות בשביל תשלומי מכר, אין זה כמלוה בעלמא, אלא הרי הוא חייב באמת להעמיד המעות לכל הפחות בעסקא ואינו רשאי להשאיר את עצמו בלי מעות, וזוהי כוונתו במה שכתב שאין זה בגדר מלוה להוצאה ניתנה.

מיהו בודאי אכתי טעמא בעי למה בהציוור הזה הרי הוא חייב להעמיד מעות בעסקא יותר מבכל מלוה.

ואולי יש לבאר בדרך אחרת והיינו דס"ל להר"י מיגש דהיכא שמכר לו חפץ וזקף את התשלומין בחוב אין זה נעשה בגדר מלוה אלא כיון שהם עוסקים במקח ומכר הרי זה נקרא שהלוקח הקנה לו חלק מסוים ושותפות מסוימת בנכסיו, וממילא המוכר שפיר יכול להשתמש בנכס זה ככסף קנין.

ועל כל פנים הר"י מיגש הדגיש בתוך דבריו שאינו מועיל אלא היכא שההלואה היתה מדמי מקח, אבל לא היכא שהיתה בידו הלואה רגילה על המקנה, מיהו עיין

ברש"י על מילתא דלא שכיחא שכתב דהוי מילתא דלא שכיחא שיהי' חייב לו דמים קודם לכן, ומשמע מדבריו שכוונתו היא לכלול כל היכא שהי' חייב לו דמים קודם לכן ולא רק היכא דהוי מחמת דמי מקח, אלא גם היכא דלא הוי מחמת דמי מקח הרי זה נקרא מילתא דלא שכיחא ויועיל, ובאמת יתכן שגם הר"י מיגש יודה דהוי מילתא דלא שכיחא רק דס"ל שאכתי יש חסרון של מקדש במלוה, ורק היכא שהוא מחמת דמי מקח אין כאן חסרון של מקדש במלוה, אבל רש"י סובר שאין כאן חסרון של מקדש במלוה משום דאיירי בהנאת מחילת מלוה ולכן פ"י באופן שמשמע שכל היכא שיש עליו חוב מקודם הרי זה מועיל.

ב. הרמב"ם.

הנה הרמב"ם בפ"ז מהל' מכירה ה"ד פסק ששפיר אפשר לקנות מקח במלוה ודלא כהסוגיא בדף מ"ז, רק שמדרבנן אין זה מועיל משום הגזירה שגזרו שמעות אינן קונות אלא רק משיכה קונה, אבל בכל זאת לענין מי שפרע הרי זה שפיר מועיל כמו כל היכא שעשה קנין כסף דמהני לענין מי שפרע גם לאחר שגזרו שבעינן משיכה. ולעיל שם בפרק ה' ה"ד פסק שבהציוור שהמוכר ה' חייב להלוקח דמי מקח מקודם, והקונה מוחל להמוכר את ההיא מלוה, הרי זה מועיל אפילו מדרבנן וכדאמרין בסוגיין משום שלא גזרו על מילתא דלא שכיחא. והמ"מ בפ"ז שם ביאר שהרמב"ם אינו פוסק כהסוגיא בדף מ"ז כי הוא סובר שהסוגיא שלנו חולקת על הסוגיא ההיא וסוברת

ששפיר אפשר לקנות במלוה, והרמב"ם פוסק כסוגיא דידן כיון שהיא שנוי' גם בפרק הזהב ששם הוא עיקר המקום של הלכות מכירה. ובפרק ה' ה"ד כתב עוד המ"מ וז"ל, והנראה לי מדברי המחבר שאינו סומך על הסוגיא דהאיש מקדש כמו שיתבאר פרק ז', מ"מ נראה שהוא מחלק בין מלוה מחויבת מחמת מכר למלוה מחויבת מחמת שהלוהו ממש מעות בעין, וטעם לזה נראה לי לפי שחוב הנעשה מחמת מכר אינו מצוי ולא תיקנו בו משיכה. וא"ת מ"מ במה יקנה והא הנך מעות ליתנהו בעולם, איכא למימר דכיון דמחמת מכר נינהו הוה לי' כאילו לא נתחייב לו מעולם במעות וכאילו החליפו פרה בשור דכיון שמשך האחד נקנה השאר בכל מקום שהוא, אבל במעות הלואה ליכא למימר הכי, ומכל מקום יש בהן מי שפרע וכו' עכ"ל. והקשה הלח"מ דנהי שתי' המ"מ למה במלוה הבאה מחמת מכר יש כאן מעות, אבל עדיין לא תי' למה מהני מלוה רגילה לקנות וחשיב מעות, ועוד הקשה שם עוד כמה קושיות עיי"ש, ותי' וז"ל, ונ"ל לתרץ כל הקושיות ולומר דה"ה ז"ל הוקשה לו כאן בלשון זה, אבל בפ"ז ניחא, דהתם כיון שהיו מעות בשעת הלואה חשיב כאילו הי' בשעת המכר, אבל כאן הוקשה לו דמעולם לא היו כאן מעות ובמה יקנה, וזה אמרו והא הנך מעות ליתנהו בעולם, כלומר דלעולם לא היו כאן מעות, ותי' דכיון דמחמת מכר בא, הוה לי' כאילו החליף, כלומר אע"פ שהפרה שמכר לו אינה בעולם, שהרי לא הצריך רבינו ז"ל שיהי' הפרה ברשותו, אלא כיון שנתחייב הדמים באותן דמים קנה, דהכי משמע לישנא דאמר דמים שהם כחליפין, וחשבינן לה כאילו

עתה בעולם והחליף פרה בשור, ומכאן למד רבינו ז"ל לכל מלוה דאע"פ שאינה בעולם, חשבינן למעות כאילו היו עתה בעולם, ומפני כן כתב בפ"ז דמלוה קונה, דכי היכי שכשנתחייב לו מעות הפרה חשבינן לפרה כאילו היא בעולם אע"ג דליתא, משום המעות שנתחייב לו, מעתה הוא הדין למעות שהיו בשעת ההלואה דחשבינן להו כאילו היו עתה בעולם, ומה שכתב ה"ה אבל במעות הלואה ליכא למימר הכי ר"ל מטעמא דהוי דבר שהוא מצוי ולהכי ליכא אלא מי שפרע לבד, אבל אין כוונתו לומר דבמעות לא שייך לומר שהמעות איתנהו בעולם, אלא דאע"ג שאיתנהו משום דהוי דבר מצוי לא קני עכ"ל.

והנה גם הע"י כאן ביאר את דברי המ"מ כעין דרכו של הלח"מ אלא שהע"י נשאר קשה על סוף לשונו של המ"מ וז"ל הע"י, ואי קשיא (על רמב"ם) כיון דמעות אינם בעולם במה יקנה, דהא הך קושיא הקשה המ"מ בהל' מכירה ותי' דכיון שמעות מכר נינהו, הוה לי' כאילו לא נתחייב לעולם, אבל במלוה סתם שהמעות אינם בעולם מה יתרץ ז"ל. ונראה דבמעות דשאר הלואה ס"ל ז"ל דכיון דנתן מעות מעיקרא סמיך המוכר דעתו והוה לי' כאילו הם בעין, ולא הוקשה את הרב המגיד כי אם במעות מכר שמעולם לא נמצאו מעות בעולם, והוצרך לתרץ מה שתי', אבל בשאר מעות הלואה דעלמא פשיטא ופשיטא דמהני ולכן בקרקע קנה, אבל הלשון שכתב הרב המגיד בפרק ה' קשה ביותר שסיים וכתב [אבל במעות הלואה ליכא למימר הכין] ומכל מקום חייב בהם מי שפרע, כנראה דשאר מעות דהלואה גריעי, ולדעתו ז"ל תיקשי לך בקרקע אמאי

קני ובמטלטלין אמאי קאי במי שפרע עכ"ל, הרי שהע"י נשאר קשה על סוף דבריו של המ"מ.

שנ) תד"ה ש"מ.

וז"ל, ומה טעם שמטבע נעשה חליפין למ"ד פירי לא עבדי חליפין וכו' עכ"ל. הנה לפי הפי' של הר"ח והר"י שהביאו תוס' להלן בד"ה הכי קאמר וכו' לא קשה מידי, שהרי הם סוברים שכוונת ר"נ היא רק לאפוקי פירי לחוד משום שאין משתמשים בהם ולא חזי למלאכה, אבל אין כוונתו לאפוקי מטלטלין אחרים שאינם כלים, וא"כ לפי ביאורם שפיר י"ל שמטבע עדיף מפירי שהרי שפיר משתמשים בהם (אע"פ שאין עושים בהם מלאכה). והריטב"א כתב ביאור אחר בדעת הסוברים שכוונת רב נחמן היא לאפוקי רק פירי ולא כל מטלטלין, והיינו דשאני פירי משום שאינם מתקיימים אלא מתרקבים, וא"כ גם לפי זה י"ל שמטבע עדיף כי הרי הוא שפיר מתקיים (אלא שצריכים להוסיף שאין דעתו אצורתא שהיא עבידא להתבטל, א"נ דצורתא חשיב יותר מתקיים מפירות, ועיין בב"מ דף מ"ה ע"ב דאר"פ שהטעם של המ"ד שסובר שמטבע אינו נעשה חליפין הרי זה משום שדעתו אצורתא דעבידא דבטלא וכמו שהביא רש"י בסוף הסוגיא כאן), ואם כן יוצא שכל קושיית תוס' כאן היא רק לפי רש"י בע"ב שסובר שכוונת רב נחמן היא לאפוקי כל דבר שאינו בגדר כלי, דלפי זה שפיר צריכים

להסביר למה חשיב מטבע כמו כלי. מיהו יש לעיין בעיקר קושיית תוס' מאן להו באמת שמטבע עדיף מכל פירות ושאפילו רב נחמן שסובר שפירי לא עבדי חליפין הרי הוא יכול להודות שמטבע שפיר נעשה חליפין.

מיהו באמת כן מוכח מסוגיית הגמרא שהרי פרכינן שלפי מאי דס"ד שהרישא בא להשמיענו שמטבע נעשה חליפין מאי כיצד, ומתריצינן דהכי קאמר ופירי נמי עבדי חליפין, ועל החידוש הנוסף הזה בא הכיצד, וא"כ מוכח שמטבע עדיף מפירי דאל"כ למה בעינן למימר ופירי נמי עבדי חליפין הלא כבר ידענו את זה ממטבע. ועוד דשוב פרכינן על זה דהניחא לרב ששת אבל לר"נ מאי איכא למימר, ומשמע דקשה רק על ההוספה הזאת של פירי נמי עבדי חליפין, אבל על מה שאמרו שהמשנה בא להשמיענו שמטבע נעשה חליפין לא קשה מידי מפירי, דהא אם לא כן הרי היתה הגמ' צריכה להקשות כן כבר קודם (ויש ליישב).

ועיין ברמב"ן במלחמות בב"מ דף מ"ו בריש דף כ"ז שברי"ף שכתב את ההכרח הראשון שכתבנו וז"ל, ועוד דאמרינן למאי דס"ד מעיקרא מטבע, ופירי נמי עבדי חליפין כיצד החליף בשר שור בפרה ואס"ד דמטבע היינו פירות ואשמועינן רישא מטבע נעשה חליפין וכ"ש שאר פירות אמאי איצטריך למיהדר ומתני' תו ופירות נמי דהא אנן פירות אמרינן ובפירות עסקינן ובעדיפא מינייהו דהיינו מטבע עכ"ל*).

וכיצד בחליפין וכו' עכ"ל, עיי"ש בפירוש"י ובאיך שדחה הרמב"ן את פירושו.

(* והוסיף הרמב"ן וז"ל, ואע"פ שרש"י ז"ל (בב"מ) דחק ופי' דהכי קאמר כל הנעשה דמים באחר דהיינו מטבע אם נתנו בתורת חליפין קנה

במטבע (והרמב"ן במלחמות שם השיג על דרכו וכמו שהבאנו כבר דמסוגיין מבואר שמתבע עדיף מחליפין).

והנה לכאורה יש להקשות על מה שכתב רש"י שהמ"ד שסובר שמטבע אינו נעשה חליפין הרי הוא סובר שפירי שפיר עבדי חליפין, דהנה לקמן בע"ב מבואר שאם סוברים שפירי עבדי חליפין הה"נ לבשר שור ובשר פרה וצ"ע דגם בבשר יש אותו החסרון שיש במטבע שהזכיר רש"י בב"מ שם דהיינו החסרון של דבר שאינו מסוים שפירושו הוא דבר שאינו שלם (דפירש"י שם שכיון שצורתא עבידא דבטלא הרי זה כדבר שאינו מסוים).

ברם עיין עוד שם ברמב"ן במלחמות בב"מ שכתב וז"ל, קס"ד דכרב ששת ס"ל (לריש לקיש) ובשר שור שחוט קאמר דהיינו פירי, ואע"ג דבשר לאו דבר מסוים הוא, קס"ד מעיקרא רב ששת אפילו פירות דלא הוו דבר המסוים קנו, דהא לא שמעינן לרב ששת ולא לשום אמורא אחרינא דאמר אבל דבר שאינו מסוים לא, אלא פירושא דגמרא הוא דאיתמר לקמן ולא ס"ד דמעיקרא, א"נ בשר שור כשהוא שלם דבר המסוים מיקרי עכ"ל. וצריכים לבאר כוונתו בב' תירוציו. ונראה לבאר דהנה אם מטבע נעשה חליפין י"ל באחד מב' דרכים, א', שגם לפי זה דעתו היא על הצורתא רק שלא בעינן דבר מסוים, וב', שלעולם שפיר נאמר דין של דבר שאינו מסוים רק שאין דעתו אצורתא אלא דעתו היא רק על המתכת דלא עבידא להתבטל והמתכת הוא שפיר דבר שלם, ורק היכא שדעתו אצורתא אמרינן שהמתכת לבדו אינו נחשב לגבי דידי' דבר שלם. ונראה שבזה

מיהו מרש"י בב"מ דף מ"ה ע"ב מבואר דס"ל שלפי ר"נ שסובר שפירי לא עבדי חליפין הה"נ שאין מטבע נעשה חליפין כי מטבע לא עדיף מפירי, דעיי"ש דאמר רב פפא מאי טעמא דמ"ד מטבע לא עבדי חליפין משום דדעת' אצורתא וצורתא עבידא דבטלא ופירש"י וז"ל, מ"ט דמ"ד מטבע אין נעשה חליפין, דהא ליכא למימר דאית לי' דרב נחמן דאמר לקמן אין קונין אלא בכלי דנעלו כתיב, דא"כ אדמפלגי במטבע ליפלגו בכל דבר שאינו כלי, אלא על כרחך ס"ל דכל מטלטלין נעשין חליפין לקנות את שכנגדו, ובמטבע לחוד פליגי משום דדעתה אצורתא, דעתו של מקנה את החפץ, ונוטל המטבע בחליפין, אינו סומך אלא על הצורה שבו, שאין המטבע חשוב אלא על ידי צורה שבו, וצורתא עבידא דבטלא שהמלך פוסלה וגוזר לצור צורה אחרת, הלכך הוה לי' כדבר שאינו מסוים עכ"ל, ולכאורה צ"ע למה אי אפשר לומר שהמ"ד שסובר שמטבע אינו נעשה חליפין הרי הוא סובר כר"נ, והא דלא קאמר בכל פירי הרי זה משום שבכל פירי גם המ"ד השני (שסובר שמטבע שפיר נעשה חליפין) הרי הוא מודה שפירות אינם נעשים חליפין, רק שהם חולקים בענין אם מטבע עדיף מפירי או לא, ומזה שלא כתב רש"י כן מבואר דס"ל שזה ברור שמטבע אינו עדיף משאר פירי, ולכן בעל כרחך צ"ל שהמ"ד שסובר שמטבע נעשה חליפין הרי הוא סובר שגם פירי עבדי חליפין, ולכן כתב רש"י שהמ"ד שסובר שמטבע אינו נעשה חליפין סובר שפירי שפיר נעשים חליפין, רק דס"ל שמטבע גרע טפי משום שדעתו אצורתא, דאל"כ, א"כ ליפלגו בכל פירי ולא רק

חלוקים תירווציו של הרמב"ן דבתירווצו הראשון אזיל דס"ל להך מ"ד שלא נאמר בכלל דין של דבר שאינו מסוים, ובתירווצו השני אזיל דשפיר נאמר דין כזה רק דאיירי בבשר שור שלם.

דף כ"ח ע"ב

(שנא) הניחא לרב ששת וכו' אלא לר"נ דאמר פירי לא עבדי חליפין מא"ל.

עיינ ברש"י שהסיק שהקושיא היא בין על הס"ד ובין על מסקנת רב יהודה דכל הנישום קאמר, אבל תוס' הסיקו כהר"י והר"ח שהקושיא היא רק על הס"ד. ולכאורה צ"ע מה קשה על הס"ד הלא מכיון שהס"ד הוא בין כך להיפך ממאי דקי"ל שמטבע אינו נעשה חליפין א"כ מאי איכפת לן אם יהי גם דלא כרב נחמן.

מיהו קושייתנו קשה רק לפי מה שפירש"י בתחילת הסוגיא, דהנה בתחילת הסוגיא כאן פירש"י שהקושיא בנוגע למטבע היא קושיא על מאי דקי"ל שמטבע לא נעשה חליפין דמקשינן שבהמשנה כתוב דבר שאינו אמת להלכה, ברם הסוגיא בב"מ אזלה בדרך אחרת קצת דעיי"ש דפליגי אמוראי באם מטבע נעשה חליפין או לא, ומקשינן מהמשנה כאן על המ"ד שסובר שאין מטבע נעשה חליפין, ומשמע שלפי המ"ד שסובר שמטבע נעשה חליפין אתי המשנה שפיר, ושוב מתרץ רב יהודה שהכוונה היא כל הנישום דמים באחר,

ושלפי הס"ד כוונת הכיצד היא שפירי נמי עבדי חליפין, ועל זה מקשינן דאכתי לא אתי שפיר לפי רב נחמן שסובר שפירי לא עבדי חליפין, וא"כ לפי הדרך הזה אתי שפיר קושיית הגמ' בין על רב יהודה ובין על המ"ד שסובר שמטבע נעשה חליפין כי המ"ד שסובר שמטבע נעשה חליפין מפרש את ה"כיצד" דפירי נמי עבדי חליפין וא"כ קשה דכי המ"ד שסובר שמטבע נעשה חליפין מוכרח לסבור כרב ששת ודלא כר"נ, אבל רש"י בסוגיין פי' שהקושיא על מטבע הרי היא קושיא על איך שקי"ל להלכה, דהיינו שהקושיא היא שבהמשנה כתוב דבר שאינו אמת להלכה, וא"כ צ"ע כהנ"ל מה קשה לפי ר"נ, הלא רב נחמן יגיד שלפי מאי דס"ד הוא הדין שכתוב גם עוד דבר בתוך המשנה שאינו אמת להלכה, אבל הדרך של סוגיא דהתם היא שלפי האמת אלו שסוברים שמטבע נעשה חליפין הרי הם יכולים ללמוד שהמשנה איירי במטבע וכן שה"כיצד" איירי בפירות וא"כ על זה שפיר קשה דמה יגידו לפי רב נחמן, וכי הם מוכרחים לסבור כרב ששת.

ולכאורה הי' רש"י כאן צריך לפרש בדרך אחרת, והיינו דמה שאמרו בתחילת הסוגיא כאן שש"מ שמטבע נעשה חליפין אין זה בדרך קושיא על מאי דקי"ל שמטבע אינו נעשה חליפין, דזה אינו, דא"כ מאי איכפת לן אם לפי הדרך הזה בביאור המשנה יוצא גם דלא כרב נחמן, אלא הי' רש"י צריך לפרש שהכוונה היא לומר ש"מ שמטבע נעשה חליפין בניחותא, כלומר שמוכח מכאן שלהלכה מטבע שפיר נעשה חליפין דעל זה שפיר יש להקשות איך חשבו ללמוד כן הלא לפ"ז יוצא מהסיפא שפירי נעשים חליפין.

דף כ"ט ע"א

(שנב) תד"ה משכו.

הנה בגמ' אמרינן משכו במאתים ולא הספיק לפדותו עד שעמד במנה נותן מאתים מ"ט לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש, והקשו תוס' וז"ל, תיפוק לי' מטעם דאמירתו לגבוה כמסירתו להדיוט עכ"ל, ולכאורה צ"ע למה לא הקשו כן על תחילת הברייתא לעיל דתניא שאם הגזבר נתן מעות בבהמה קנה, דגם שם יש להקשות דהיכא שההדיוט רצה לחזור בו משום שהוקר א"כ גם בלא טעמא דקנין כסף אינו יכול לחזור בו משום הדין של אמירה לגבוה. ובאמת הרמב"ן ועוד ראשונים כאן קבעו את הקושיא על תחילת הברייתא.

ויש ליישב בהקדם קושיית המקנה ורעק"א כאן, דעיין בהמקנה כאן, וכן בתוס' רעק"א על משניות כאן, שהקשו מה קשה להו לתוס' הלא הטעם של לא יהא כח הדיוט חמור מהקדש עדיף טפי, והיינו משום שאם הטעם הוא צריך לתת להקדש מאתיים הרי הוא משום הדין של אמירה לגבוה הרי על זה מהני שאלה, והרי הוא מועיל גם מדאורייתא כדכתיב ונתן הכסף, אבל אם הטעם הוא משום שכבר קנה את הדבר ונתחייב לשלם, אז לא מהני שאלה כיון שאינו מדין נדר אלא מדין קנין. מיהו בדעת תוס' בע"כ צ"ל דס"ל שהטעם של לא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש הרי הוא רק מדרבנן (וכל שכן שהכי הוא לפי רבי יוחנן שסובר שגם בהדיוט מהני משיכה רק מדרבנן), ולכן העדיפו את הטעם של

(* והנה התוס' ישנים שם כתבו שאע"פ שאשה

אמירתו לגבוה כיון שהוא מהתורה אע"פ שאינו מועיל נגד שאלה.

ומעתה לפ"ז יש ליישב למה לא הקשו תוס' את קושייתם על היכא שהגזבר קנה בשביל הקדש, והיינו משום שהתם עדיף באמת לומר את הטעם של קנין כסף משום שהטעם של קנין כסף מהני להוסיף שלא מועלת שאלה, והרי הוא מועיל גם מדאורייתא כדכתיב ונתן הכסף, אבל כאן דאיירי באופן שהפודה קונה מהקדש ע"י משיכה ואמרינן בגמ' שהוא קונה משום שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש וטעם זה הרי הוא רק מדרבנן וכהנ"ל א"כ הכא שפיר הקשו תוס' שהי' עדיף לומר את הטעם של אמירתו לגבוה שהוא מהתורה אע"פ שאפשר עוד בשאלה.

(שנג) כל מצות הבן על האב אנשים חייבים ונשים פטורות.

א. עיין בגמרא דמייתנין הא דתניא שהאב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה ולהשיאו אשה וללמדו אומנות ויש אומרים אף להשיטו במים. ויש לעיין למה השמיט התנא הא דהאב חייב לחנכו במצות.

ולכאורה י"ל דהיינו משום שחיוב זה חל גם על האם, ואילו בהברייתא תני רק את הדברים שרק האב לחודי' חייב בהם. ואע"פ שהתוס' ישנים ביומא דף פ"ב ע"א בד"ה בן שמונה כתבו שהאם פטורה מלחנך את בנה, אבל רעק"א בגליון הש"ס בסוכה דף ב' ע"ב הוכיח מהגמ' בסוכה שם שהיא שפיר חייבת*.) ועיין במאירי כאן, ובר"ן בדף ל'

פטורה מלחנך את בנה אבל בכל זאת מצוה

ע"ב, ובהגהות פורת יוסף, ובהגהות הרד"ל בדף ל' ע"ב שם, בענין למה אשה פטורה מלהשיא את בנה אשה ומלמדו אומנות ומלהשיטו במים, ובסק"ב נדון על זה יותר.

והנה אם נאמר שגם אשה חייבת לחנך את בנה למצות א"כ יש להקשות איך תנן בהמשנה שכל מצות הבן על האב נשים פטורות, הלא חינוך הוא מצות הבן שהיא על האב והרי נשים שפיר חייבות בה.

מיהו הקושיא הזאת תלוי' היא באיך נפרש את מאי דתנן "כל מצות הבן על האב", דאם נפרש ש"על האב" הוא לאו דוקא, אלא כוונת התנא היא לומר כל מצות הבן שעל ההורים אנשים חייבים ונשים פטורות, א"כ לפ"ז שפיר קשה שהרי חינוך הרי הוא מצוה שעל ההורים והרי גם האם חייבת בה ולא רק האב, אבל אם נפרש שכוונת התנא היא לומר כל מצות הבן שהן על האב ממש, רק אנשים חייבים בהן ולא נשים, א"כ לפ"ז לק"מ כי לפ"ז יוצא שחינוך אינו נכלל בכוונת התנא שהרי החיוב של חינוך הוא על שני ההורים ולא רק על האב לחודי'.

מיהו לפי הדרך השני שכל מצות הבן על האב הרי הוא דוקא א"כ קשה להבין את כוונת התנא כי כיון שכבר אמר התנא שהמצוה היא רק על האב א"כ מה זה שסיים שאנשים חייבים ונשים פטורות. ואולי יש לדחוק שהסיפא של אנשים חייבים ונשים פטורות בא לרבות שגם כשאין אב הרי הן

פטורות, וכוונת התנא היא לומר שכל מצוה, שבדרך כלל, כשיש ב' הורים, הרי היא חלה על האב, א"כ לעולם האם פטורה, אפילו כשאין אב.

מיהו לכאורה מן הסיפא מוכח ש"על האב" הוא לאו דוקא, שהרי תנן שכל מצות האב על הבן גם נשים חייבות, ולכאורה צ"ע איך קתני "על הבן", הלא המצוה אינה רק על הבן אלא גם נשים הרי הן חייבות, ובע"כ צ"ל שהכוונה היא שכל מצות האב שהן על הדור השני, בין אנשים ובין נשים חייבים. מיהו יש לדחות שלעולם הכוונה היא לבן דוקא, והכוונה היא שכל מצות האב על הבן כלומר שכתוב להדיא רק שהבן חייב בהן, וכדכתיב כבוד את אביך, ואיש אמו ואביו תיראו, באמת גם הבנות חייבות (אבל את הרישא של כל מצות הבן על האב אי אפשר לפרש כן, כי ללמדו תורה לא כתיב בפירוש רק על האב אלא כתיב "ולמדתם" שזה יכול לכלול גם אנשים וגם נשים).

ב. גם י"ל דהא דלא תני בהברייתא גם חינוך הרי זה משום דלא תני אלא הדברים שהוא חייב לעשותם לבנו ולא לבתו ואילו לחנך במצות הרי הוא חייב גם לבתו.

ולפי דרך זה הרי אנו מוכרחים לומר שהוא חייב ללמד רק את בנו לחוד לשוט במים ולא את בתו. ולכאורה י"ל דהיינו משום שאשה אין דרכה להפליג בספינה וליכא באשה חשש טביעה כמו שיש באיש.

בעלמא איכא. ברם אי אפשר לומר שגם לפי הת"י לא תני חינוך כי גם באשה יש מיהא מצוה בעלמא, דזה אינו, כי לכאורה גם לענין למול

ולפדות הרי אע"פ שאינה חייבת אבל בודאי יש מיהא מצוה בעלמא ובכל זאת תנן שהיא פטורה כיון שאינה חייבת וא"כ ניתני בהברייתא נמי חינוך.

שנה) והיכא דלא מהלי' אבוה מחייבי בי דינא למימהלי'.

ע"י בגמ' דאמרינן דהיכא דלא מהלי' אבוה מחייבי בי דינא למימהלי', והיכא שלא מהלי' בי דינא מחייב איהו למימהל נפשי'. ויש לעיין למה לא אמרו גם דהיכא שלא מל איהו נפשי' חייבים בי דינא למימהלי'.

וי"ל שאה"נ רק שלא דקדקו לפרט כן. א"נ י"ל שלא פרטו כן כי נהי שגם אז הרי הם חייבים למולו בעל כרחו אבל אז אין זה משום שחל עליהם חיוב מיוחד של מילה אלא הרי זה משום החיוב הרגיל של כפי' על המצות ואיפרושי מאיסורא, דהיינו שהם חייבים לראות שהשני לא יעבור, אבל הכוונה בהמול לכם כל זכר הרי היא שיש על ב"ד עצמם מצות מילה, דהיינו שהם עצמם חייבים לעשות את המילה בשביל התינוק ואתי הפסוק למימר שהחיוב מוטל באמת על בית דין, ודבר זה נוהג רק בתינוק שלא מל אותו אביו ואינו יכול למול את עצמו אבל לא בגדול שיכול למול את עצמו.

שנו) איהי מנ"ל דלא מחייבא.

בענין אם "בי דינא" הוא דוקא ב"ד או האם הכוונה היא לכל ישראל, וכן האם אמו ושאר נשים ממועטות גם מהחיוב הזה.

הנה רש"י לקמן גבי פדיון הבן כתב שהטעם למה היינו חושבים שהיא חייבת לפדות את עצמה הרי זה משום שאשה חייבת במצות עשה שלא הזמן גרמא, והא דלא כתב רש"י כן גם כאן בתור טעם למה

ולפ"ז י"ל שזהו גם הטעם למה האם פטורה מללמד את בנה לשוט בנהר (וכדמשמע בפשוטות שגם ממצוה זו שעל האב נשים פטורות) די"ל דהיינו משום שאין היא יודעת. מיהו לפ"ז אכתי תהי' חייבת להשכיר אחרים ללמד את בנה היכא שאין לו אב. והפורת יוסף והרד"ל בדף ל' ע"ב כתבו טעם אחר למה היא פטורה.

מיהו יש להקשות על הדרך הנ"ל שהרי בהברייתא תני להשיאו אשה ובדף ל' ע"ב מבואר שהוא חייב להשיא גם את בתו.

ובענין שאר הדברים עיין בהמקנה שם שהסיק שהוא חייב ללמד גם את בתו אומנות, וכתב שמה שיחסו התנאים את הדבר לבן הרי זה קאי על ללמדו תורה. מיהו ע"י בר"ן שם שכתב שאשה אינה חייבת ללמד את בנה אומנות כי לאו אורח ארעא הוא, וא"כ לפ"ז ה"ה שאין חייבים ללמד את הבנות אומנות. ברם עיין בהגהות פורת יוסף שם שצייד לומר שהר"ן קאי על להשיטו במים ולא על אומנות. והמאירי כאן כתב וז"ל, ותלמוד תורה נשים פטורות וכו' וכן הן פטורות להנשא שאין מצוות על פרי' ורבי', ואומנות אע"פ שאשה צריכה לו מ"מ דיו להיות כתלמוד תורה, וכן שכל כבודה בת מלך פנימה, ואם תצריכה להזיק את בנה ללמוד אומנות הרי היא צריכה לילך לפני האומנין תמיד לראות בלימודו עכ"ל.

שנד) כל מצות הבן על האב.

צ"ע למה לא הביא הרמב"ם שהאב חייב להשיאו אשה וכן ללמדו אומנות. ובפ"כ מהל' אישות הביא שציוו חכמים לתת לבתו מעט נכסים כדי שתנשא בו.

היינו סוברים שהיא חייבת למול את בנה (דהיינו כתוס' כאן דלא חשיב זמן גרמא), הרי זה משום שכאן איירי קודם מתן תורה, וקודם מתן תורה י"ל שלא הי' קיים פטור על מ"ע שהזמ"ג, ולכן גם בלי לומר שהיא מצות עשה שלא הזמ"ג יש ס"ד לומר שהיא חייבת כמו שהאב חייב.

גם י"ל דס"ל לרש"י כהרמב"ן והריטב"א והר"ן, דעיין בדבריהם שהקשו את קושיית תוס' למה בעינן קרא למיפטר נשים ממילה הלא מילה היא מ"ע שהזמ"ג. ותירצו דהא דפטרינן נשים ממ"ע שהזמ"ג הרי זה רק היכא שהמצוה היא חיוב שמונח על האדם עצמו כמו תפילין, אבל מצוה שכל החיוב הוא לעשותו לאחרים, בזה הו"א שהיא שפיר חייבת אפילו במ"ע שהזמן גרמא מידי דהוה אבית דין.

(מיהו אכתי יש להעיר דהי' לו לרש"י עכ"פ לומר את הטעמים הנ"ל למה היינו מחייבים אותה.)

מיהו יש לעיין בדברי הראשונים הנ"ל דהנה לכאורה הי' נראה שכוונתם היא לומר שהיינו מחייבים את האם באותו מין חיוב שיש על האב, ולא רק בחיובא דב"ד, אלא שלפ"ז אין מובן מה שנסתייעו מזה שב"ד חייבים דהא איך רואים מזה שהאם חייבת בחיובא דאב, וא"כ לכאורה מוכח שכוונתם היא לומר שהיינו מחייבים את האם רק בחיובא דב"ד דכמו שיש חיוב על ב"ד לעשות לאחרים כמו כן היינו מחייבים גם את האם בחיוב זה (אבל אין כאן הו"א לחייבה בחיובא דאב, ולקמן באות שנ"ח סק"ד נכתוב טעמים למה אין הו"א כזה). מיהו גם זה אינו מובן כי מה עניינה של האם אצל ב"ד (ויש לפלפל לפי השיטה

שאשה כשרה לדון). וצ"ל דס"ל שמאי דאמרינן בגמ' "בי דינא" לאו דוקא הוא, אלא כוונת הגמרא היא לכל ישראל, ומש"ה שפיר היינו מחייבים גם את האם מהאי טעמא.

ולפ"ז צ"ל שהיינו מרבים לא רק את האם אלא גם כל הנשים, וכן כשאנו פוטרים את האם הכוונה היא לכל הנשים, דהא איך יתכן לומר ששאר נשים נשארות בכלל החיוב לכל ישראל, ואילו האם פטורה.

מיהו אכתי לא הבנתי את דברי הראשונים הנ"ל משום שמנ"ל לחדש כלל כזה שנשים חייבות (בחיובא דכל ישראל) אע"פ שהוא זמ"ג כיון שהיא מצוה שצריכים לעשות לאחרים, הלא אולי גם מזה הרי הן פטורות מטעם זמ"ג. ועי' לקמן באות שנ"ח סק"ד וסק"ה שנבאר את סברתם בזה.

ועיין בהמקנה בד"ה גמרא וכו' שכתב ש"בי דינא" לאו דוקא הוא, רק שנקטו בי דינא כי ב"ד הרי הם האחראים על הציבור והממונים להזהיר, וכן הביא מהרא"ש בפרק כיסוי הדם שבאמת כל ישראל חייבים ולא רק ב"ד. ברם מהפ"י כאן בד"ה גמרא וכו' וכן מדבריו על תד"ה אותו מבואר שהוא ניקט שב"ד הוא דוקא וכמו שנבאר בסוף האות, ובכל הפוסקים נזכר לשון "בית דין".

וע"ע בהמקנה בד"ה ואיהי וכו' שחקר באם הכוונה של המיעוט של אותו היא למעט נשים רק מחיובא דאב, כלומר שאין האם חייבת ביחד עם האב, אבל אם אין אב הרי היא שפיר חייבת כמו כל ישראל (וכשיטתו שב"ד הוא לאו דוקא), או האם הכוונה היא למעט נשים גם מחיובא דב"ד

והרי הן ממועטות אפילו כשאין אב (וכמו שמבואר מדברי הראשונים הנ"ל שהבאנו).

וכתב המקנה שם עוד נפ"מ, והיינו באם אשה חייבת למול את העבדים שלה, דהא אם היא ממועטת רק מחיובא דאב, אז הרי היא שפיר חייבת במילת עבדים, אבל אם היא ממועטת גם מחיובא דב"ד א"כ חזינן מזה שהיא ממועטת מכל הפרשה וא"כ הרי היא פטורה גם מלמול את העבדים שלה. והנה מדברי המקנה שם משמע שאם היא ממועטת רק מחיובא דאב א"כ הרי היא אכתי חייבת במילת עבדים מצד שהיא האדון ולא רק מצד חיובא דב"ד וכל ישראל, ולכאורה יש לעיין בזה, והיינו משום שמלשון הרמב"ם בספר המצות וכן בהל' מילה מבואר שהחיוב על אדם למול את בנו ואת עבדיו הרי הוא ביסודו חיוב אחד, דהיינו חיוב למול כל זכר בביתו, וא"כ יוצא שאם אשה ממועטת מהחיוב של אב למול את בנו ה"ה שהיא ממועטת מהחיוב של אדון למול את עבדיו, וכל החיוב הרי הוא רק כמו שאר ישראל.

וז"ל, החזו"א כאן, מחייבי ב"ד למימהלי, יש לעיין אם נהג דבר זה קודם מתן תורה, די"ל דזה נאמר לדורות כאשר הוזהרו על מינוי שופטים ונכנסו בברית וערבות כל אחד לכל ישראל (מדבריו אלו לא ברירא מילתא אם ס"ל שהחיוב הוא רק על ב"ד או על כל ישראל), ואף שנאמר לאברהם אבינו ע"ה, מ"מ אפשר שנאמר לדורות שהרי כתיב דורות בקרא, ואף אם נהג קודם מתן תורה, שפיר ילפינן דיש מצוה על האב מקרא וימל אברהם את יצחק בנו מיתורא דקרא דבנו, א"נ מדכתיב כאשר

צוה אותו ולא אותה, דמדין ב"ד אין צריך קרא למעט נשים (לכאורה משום דס"ל שהכוונה היא לב"ד ממש. מיהו אולי ב"ד הוא לאו דוקא, רק שבכל זאת אין צריך קרא למעט נשים משום שאשה אינה בכלל ערבות כמש"כ הרא"ש בפ"ג ממס' ברכות סי' י"ג), ואי גם נשים חייבין מדין ב"ד (כלומר "ובי דינא" הוא לאו דוקא), לא הוי ממעט ל"י קרא עכ"ל.

ועי' בפ"י על תוס' כאן דמבואר דס"ל שכוונת המיעוט של אותו ולא אותה היא למעט אשה רק מחיובא דאב, דעיי"ש שהוא מצדד לומר שכוונת קושיית הגמ' של לדורות מנלן היא שאולי רק באברהם אבינו לבד היו נוהגים החיובים של אב וב"ד אבל לא לדורות הבאים ואפילו לא הדורות שלפני מתן תורה, ועל זה הקשה הפ"י דחיובא דב"ד בע"כ נהג גם אח"כ שהרי כתיב המול לכם כל זכר לדורותיכם, וחיובא דאב נמי בעל כרחך נהג גם אחרי אברהם אבינו משום שאל"כ למה הוצרכה התורה למעט נשים, הלא אין נפ"מ מזה כיון שבלא"ה אין האב חייב לדורות עכ"ד, ומוכח לכאורה דס"ל שממעטינן נשים רק מחיובא דאב ולא מחיובא דב"ד, דאת"ל שממעטינן להו גם מחיובא דב"ד א"כ מה היא הוכחתו בנוגע לחיובא דאב הלא י"ל שממעטינן להו באמת רק מחיובא דב"ד ולעולם חיובא דאב נהג רק לשעה, וא"כ מוכח דס"ל שממעטינן להו רק מחיובא דאב. ונראה דס"ל כן בפשטות כי ס"ל שהכוונה כאן היא לב"ד דוקא ולא לכל ישראל (ועי' גם בדבריו בד"ה גמרא).

וע"ע להלן בסוף אות שנ"ח.

שנז) האב חייב בכנו למולו.

הנה יש ג' שיטות בנוגע ליסוד חיובו של האב. א', שהמצוה על האב הרי היא לעשות מעשה מילה (לתיקון הבן) ומהני שליחות, וכן סוברים הדרכי משה והתבואות שור, הובאו בקצה"ח בסי' שפ"ב סק"ב. ב', דעת הקצה"ח שם בדעת הרא"ש והא"ז והש"ך דהוי מעשה מצוה של מילה על האב, אבל הרי הוא בגדר מצוה שבגופו (כי הוא בגדר תיקון להאב לעשות מעשה זה לבנו) כמו תפילין ולא מהני בזה שליחות. ג', שחיובו של האב אינו בגדר חיוב לעשות מעשה מילה אלא חיובו הוא לפעול שיהי' בנו מהול, ואם הוא מל ע"י אחר הרי הוא מקיים את חיובו אפילו אם אין השני נעשה שלוחו על מעשה המילה, כי גם עי"ז הרי האב מקיים את חיובו כיון שכל חיובו הוא רק לפעול שיהי' בנו מהול, וכ"כ החזו"א כאן.

שנח) בענין קושיית תוס' שנפטור נשים ממילה משום שהן פטורות ממ"ע שהזמ"ג.

א. דרכם של תוס'.

עיין בתוס' כאן שהקשו למה לי קרא דאותו ולא אותה כדי לפטור אשה ממילת בנה תיפוק ל' משום שמילה הרי היא מצות עשה שהזמן גרמא שהרי היא נוהגת רק מיום השמיני ואילך. ותירצו תוס' וז"ל, כיון דמיום השמיני ואילך אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא עכ"ל. ולכאורה יש לבאר שכוונתם היא לומר שהפטור של זמ"ג שילפינן מתפילין הרי הוא נוהג רק בציוור שהוא דומה לתפילין, דהיינו שגם אחרי שהתחיל זמן המצוה הרי המצוה תלוי

בזמנים מסוימים, אבל אין הפטור נוהג בכגון מילה שאחרי שהמצוה מתחלת שוב אין לה הפסק.

מיהו יש גם לפרש את כוונתם בדרך אחרת, והיינו שכוונתם היא לומר דשאני מילה משום שמה שאין המצוה נוהגת לפני יום השמיני אין זה משום חסרון בזמן, אלא הרי זה משום חסרון בהחפצא משום דבעינן תינוק שהוא בגודל של שמונה ימים, והוכיחו כן ממה שאחרי יום ח' הרי המצוה נוהגת בלי הפסק.

ויש להביא דוגמא לזה מהדין של נשים בקידוש לבנה וברכת החמה, דעיין במגן אברהם באו"ח סי' תכ"ו שהביא מהשל"ה הקדוש שנשים פטורות מקידוש לבנה משום שהיא מצוה שהזמ"ג, והקשה בהגהות חכמת שלמה על השו"ע שם שלכאורה לא שייך בכה"ג הפטור של זמ"ג, דהא מה שא"א לברך על הלבנה בסוף החודש אין זה משום עיכוב מצד הזמן, אלא הרי זה משום חסרון בהחפצא דליכא אז לבנה בחידושה, אבל אילו הי' יתכן לבנה בחידושה גם בסוף החודש, אז היינו מברכים גם בסוף החודש, וא"כ נמצא שאין הזמן גורם אלא הלבנה גורמת. ובדעת השל"ה צ"ל דנהי שא"א לברך בסוף החודש משום דליכא אז לבנה בחידושה, אבל מ"מ לבסוף, כשתיקנו ברכת הלבנה, כללו בתוך התקנה שבאמת גם עצם הזמן של תחילת החודש גורם, ומש"ה שפיר כתב השל"ה דהוי זמן גרמא. ולפ"ז יש ליישב למה לענין ברכת החמה בתקופתה כל כ"ח שנה לא הזכירו הפוסקים שנשים פטורות משום זמ"ג, דלפי הנ"ל י"ל שהרי זה משום שהתם באמת כל הסיבה למה אנו מברכים רק פעם אחת בכ"ח שנה הרי היא

משום שרק אז יש המציאות של חמה בתקופתה באופן שאין הזמן גורם אלא החמה גורמת. שוב הראוני את החילוק הזה בין ברכת הלבנה לברכת החמה בשו"ת מהרי"ל דיסקין בקונטרס אחרון בסי' ה' אות כ"ו.

וע"ע בנוגע לסברא זו לקמן בסוף סק"ד, וכן לקמן באות ת"א, וכן בחלק ההערות דף ל"ו הערה כ"ב, וכן בספרי על חומש בפר' תרומה, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם (כ"ה, ח') [ב] [קטע "והנה בשלמא"], ובפר' כי תצא, תמחה את זכר עמלק (כ"ה, י"ט) [ב] סק"א.

ב. התוס' רי"ד והרש"ש.

והנה התוס' רי"ד כאן תי' דלא חשיב זמן גרמא כי הזמן שבו פטורים, דהיינו עד שמונה ימים, אינו זמן קבוע ומסוים בהשנה, והפטור של מ"ע שהזמ"ג הוא רק כשהפטור הוא על זמן מסוים כגון לילות או שבת וכמו שהוא אצל תפילין.

והרש"ש תי' דשאני מילה שאע"פ שעל התינוק הזה ליכא עכשיו חיוב של מילה, אבל בכל זאת הרי שייך שיהי' בהעולם תינוק אחר אשר גם עכשיו חייבים למולו (אע"פ שהתינוק הזה שלפנינו עודנו תוך שמונה), ואילו הפטור של זמ"ג הרי הוא רק אם לכל העולם המצוה אינה נוהגת בזמן מסוים וכמו לילה או שבת.

ג. הרמב"ם.

הנה לכאורה יש ליישב את קושיית תוס' בדרך אחרת, והיינו בהקדם מה שמבואר ברמב"ם בריש הלכות מילה שהחיוב שעל האב למול את בנו והחיוב שעל האדון למול את עבדיו אינם בגדר שתי מצות ושני

חיובים נפרדים, אלא הכל הוא ביסודו חיוב אחד, והיינו שיש חיוב למול כל זכר בביתו, ועיין עוד ברמב"ם שם וביו"ד סי' רס"ז דמבואר על פי סוגיית הגמ' במס' שבת שיש ציורים שהאדון חייב למול את עבדו רק כשהגיע לח' ימים, ויש גם ציור שהוא חייב למולו גם בפחות מבן ח', וא"כ לפ"ז יוצא שהחיוב הזה למול כל זכר בביתו אינו תלוי דוקא בח' ימים, ונהי שבהציור של בן הדבר תלוי בח' ימים, אבל בהציור של עבד אין הדבר תלוי תמיד בח' ימים, ומעתה אם החיוב למול את בנו הי' נחשב מצוה נפרדת ממילת עבדו, א"כ י"ל שאז היתה שפיר נחשבת בגדר זמ"ג, אבל כיון שהיא במהותה חיוב אחד עם מילת עבדיו א"כ משום כך אינה נחשבת בגדר מ"ע שהזמ"ג, והיינו משום שהחיוב הזה בכלליותו אינו תלוי בח' ימים דוקא, ולא איכפת לן אם ציור אחד של החיוב אינו שייך בכל הזמנים. מיהו באמת אין זה מספיק כי נהי שמתורץ עי"ז למה לא חשיב זמ"ג מחמת הדין של יום השמיני אבל אכתי קשה שיחשב זמ"ג מחמת הדין של ביום ולא בלילה שהרי גם מילת עבדים היא רק ביום ואפילו כשהוא נימול ליום ראשון וכמו שנפסק ביו"ד ר"ס רס"ז.

ועכ"פ גם על ידי היסוד הזה יש ליישב את מה שהערתי בסק"א למה בברכת הלבנה הוזכר פטור של זמ"ג ולא בברכת החמה, והיינו משום שברכת הלבנה הרי היא מצוה נפרדת שנוהגת רק בזמן מסוים, אבל ברכת החמה אינה בגדר מצוה נפרדת שהרי הברכה היא "עושה מעשה בראשית" והרי את הברכה הזאת אין מברכים על חמה בתקופתה לחוד אלא ה"ה שמברכין אותה

על כל התופעות הנפלאות בהבריאה, וא"כ יסוד המצוה היא לברך על התופעות הנפלאות שבהבריאה, והרי את המצוה הזאת יתכן לקיים בכל זמן, וא"כ לא איכפת לן אם הציור המיוחד של חמה בתקופתה אינו שייך בכל הזמנים. ועיין בשו"ת מהרי"ל דיסקין שם שכתב גם את הדרך הזה. ועי' עוד דוגמא לזה להלן בסוף אות ת"א.

ד. דרכם של הרמב"ן והריטב"א ור"ן.

והנה הרמב"ן והריטב"א והר"ן כאן כתבו תי' אחר על קושיית תוס', והיינו דמכיון שהחיוב אינו בגדר דבר שאדם חייב לעשות לעצמו, אלא הרי הוא בגדר חיוב שחייבים לעשות לאחרים, א"כ בזה היינו אומרים שלא נאמר הפטור של זמ"ג, אלא היינו אומרים שהיא חייבת דומיא דב"ד (וכבר ביארנו באות שנו' שהם סוברים ש"בי דינא" הוא לאו דוקא, והכוונה היא לכל ישראל). ויש לעיין למה לא כתבו שהיינו מחייבים אותה דומיא דהאב. וי"ל דהיינו משום שמשמע להו מהפרשה שהחיוב המיוחד של אב חל באמת רק על האב ולא על האם, וממילא כל ההו"א לחייב את האם הרי זה רק כשאין אב משום שגם היא נכללת בקרא דהמול לכם כל זכר דומיא דב"ד.

גם י"ל שלעולם שפיר הי' שייך לחייב גם את האם ביחד עם האב ואין משמעות הפרשה נגד זה, אלא שמהחיוב של אב אפשר באמת למעטה משום דהוי מ"ע שהזמ"ג, והיינו משום שיסוד הדין של הך מצות מילה שחייב בה האב אינו בגדר חיוב שהוא חייב לעשות לאחרים כעין ערבות ואחריות שגם השני יקיים את חיובו, אלא

הרי זה בגדר תיקון בהאב עצמו, דהיינו שמחויב הוא שיהי' בנו מהול ולא ערל, ושכל הזכרים בביתו יהיו מהולים, ומש"ה על זה שפיר שייך הכלל של זמ"ג, רק שאכתי היינו מחייבים אותה משום דלא גרעה מב"ד וכל ישראל, שהרי התם הטעם שהם חייבים אינו כדי לתקן את עצמם, אלא יסוד חיובם הרי הוא רק בכדי שגם השני יהי' מהול, ומש"ה בסוג חיוב כזה שפיר הוה אמינא שלא נאמר הפטור של זמ"ג וכמו שנבאר להלן (ברם עיין בקהלות יעקב בסי' ל"ב סק"ב שביאר בדבריהם שגם חיובא דאב הרי הוא כדי שיתקיים דינו של הבן, ואינו משום תיקונו של האב עצמו, אלא הרי זה ג"כ רק בגדר חיוב שהוא חייב לעשות לאחרים).

והנה אכתי צריכים לבאר את גוף סברתם של הראשונים הנ"ל למה לומר שבחיוב שהוא חייב לעשות לאחרים לא נאמר הפטור של זמ"ג. ועי' בהמקנה כאן שהבין שכוונתם היא לסברת התוס' רי"ד שנביא לקמן בסמוך. והקהלות יעקב בסי' כ"ח אות ב' כתב שקצת קשה לומר כן מצד משמעות דבריהם, וביאר הוא דכיון שכל החיוב הוא כדי שיקוים דינו של הבן א"כ הטעם שאין החיוב של האם נוהג בלילה הרי זה משום שגם הבן אינו חייב אז, וא"כ יוצא שהטעם שהיא פטורה בלילה אינו משום "הזמן", אלא בגלל שהבן עצמו אינו חייב אז, ומש"ה אין זה נחשב זמ"ג, דלא חשיב זמ"ג אלא היכא שעצם הזמן הרי הוא הדבר שפוטר את חיובו אבל לא היכא שהזמן גורם לדבר אחר, והדבר ההוא הרי הוא סיבת הפטור. וע"ע בנוגע לסברא זו לעיל בסק"א ולקמן באות ת"א.

ה. התוס' רי"ד.

עיינ בתוס' רי"ד שתי' על הקושיא של תוס' מקודם ח' ומלילות בזה"ל, אבל מצוה דלא תליא בגופה, כגון למול את בנה, אע"פ שמילת הבן יש לה זמן, נהי שקבוע הזמן לבן הנימול, אבל האב שציווהו הבורא להתעסק במילת בנו, העסק ההוא אין לו זמן, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין את צרכי המילה, והלכך אי לאו אותו הוה מחייבין גם האשה ואין זמן הקבוע לכן פוטרה, דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום בין בלילה עד שתימול את בנה בזמנו, אבל הציצית היא מצוה שתלוי' על גופו של אדם, ואי הוה מחייבין האשה היתה מצוותה תלוי' בזמן, הלכך פטורה עכ"ל. ומשמע לכאורה שרק בנוגע להחויב שעל האב וב"ד ס"ל להתוס' רי"ד שיסוד המצוה אינה המעשה מילה אלא המצוה היא לגרום את התוצאה שיהי' מהול (וכ"כ האו"ז בסי' י"א על האב), אבל בנוגע לערל גדול שחייב למול את עצמו והוי מצוה שתלוי בגופו של האדם עצמו, יש מצוה בעצם מעשה המילה (ובאמת גם בערל גדול י"ל דחשיבי גם ההכנות בגדר גוף המצוה משום דלא גרע מאב וב"ד, רק שנאמר בו גם קיום מצוה מיוחד בעצם מעשה המילה).

ולכאורה אפשר לומר כדבריו באב בין אם נאמר שיסוד מצות מילה של האב הוא להשגיח שהבן לא יהי' ערל ומחוסר הקיום של מילה, ובין אם נאמר שמילת בנו היא נחשבת תיקון וקיום בעניני האב עצמו, דלפי שני הצדדים י"ל שמעשה המצוה אינו עצם מעשה המילה אלא גרמת הך תוצאה של קיומו של הבן או תקנת האב.

ו. הפ"י.

עיינ בפ"י שתי' וז"ל, דלא שייך האי כללא דמצות עשה שהזמ"ג נשים פטורות אלא במצות הגוף שא"א לקיים ע"י שליח כגון כל הנך דחשיב לקמן לולב שופר סוכה ותפילין, משא"כ במצות האב על הבן דאפשר לקיים ע"י שליח אפשר דלא שייך האי כללא, כן נ"ל ברור, וקרוב לזה יש בחידושי הריטב"א עכ"ל.

ז. שיטת הרמב"ם לענין ברכת להכניסו.

והנה לפי מה שצדדנו שיתכן שבאב יסוד החיוב למול את בנו משום תיקונו של האב עצמו משא"כ יסוד הדין של המצוה של ב"ד הוא משום ערבות ואחריות שהשני יקיים את חיובו, א"כ יש ליתן טעם למה סוברים הרבה פוסקים שרק האב מברך את הברכה של להכניסו בבריתו של אברהם אבינו אבל לא אחר שמל מצד הדין של המול לכם כל זכר, והיינו משום שי"ל שהברכה של להכניסו נתקנה רק להאב מאחר שהדבר הוא מקיומי דנפשי'.

ועי' ברמב"ם בפ"ג מהל' מילה ה"א שכתב וז"ל, מצוה על האב למול את בנו יתר על המצוה שמצווין ישראל שימולו כל ערל ביניהן, לפיכך אם אין שם אביו אין מברכין אחרי' ברכה זו, ויש מי שהורה שיברכו אותה ב"ד או אחד מן העם, ואין ראוי לעשות כן עכ"ל. ומלשונו משמע שמה שהאב חייב קודם לאחרים אין זה רק דין של קדימה אלא הרי זה באמת סוג אחר של חיוב, ויש להגדיר את החילוק כהנ"ל (עוד נראה די"ל שמש"כ "בית דין" הרי זה משום שהוא סובר שהכוונה בהגמ' היא לבי דינא

ממש, ומה שכתב "או אחד מהעם" כוונתו היא בתורת שליח ב"ד, ויש לדחות).

שנט) הוא לפדות ובנו לפדות.

הנה בגמ' מבואר שפליגי ת"ק ור"י היכא שיש לו חמש משועבדים וחמש בני חורין דלפי ת"ק הרי הוא פודה את עצמו מבני חורין ואת בנו אינו פודה, ולפי רבי יהודה הרי הוא פודה את בנו מבני חורין ואת עצמו מנכסים משועבדים. וצ"ע למה אינו יכול לפדות את שניהם מבני חורין ע"י מתנה ע"מ להחזיר דמהני בפדיון הבן כדאמרינן לעיל בדף ו' ע"ב, דהיינו שקודם יפדה את עצמו ואח"כ כשיחזיר לו הכהן את הכסף יפדה את בנו*. ועי' בחזו"א מה שתי' על זה, וכן בדברי הקצה"ח בסי' רמ"ג סק"ד שציין החזו"א לדבריו.

שס) כל היכא דליכא אלא ה' סלעים הוא קודם לבנו.

עי' בבאור הלכה בסי' תרנ"ו בד"ה אפילו וכו' שהקשה שאם ליכא אלא ה' סלעים הרי הוא פטור לגמרי שהרי אינו חייב לבזבז יותר מחומש נכסיו על המצות. ותי' דנהי שאינו חייב לבזבז הון רב שמא יעני ויצטרך לבריות, אבל מי שיש לו פרנסה קבועה ומתפרנס ממלאכתו הרי הוא חייב להוציא כל הכסף שיש לו עכשיו כי שוב ישתכר עוד כסף, וז"ל, וצ"ל שהם (הפוסקים שאינו חייב להוציא על המצות יותר מחומש) מחלקים מסוגיא דקידושין להא דב"ק וסוכה באופן זה (שביאר לעיל שם),

(* ועיין בדברי הים של שלמה שנביא בדברינו

דלפ"ז הון רב אמנם אין מחויב ומשום הטעם דשמא יעני ויצטרך לבריות וכמש"כ הראב"ד, וזה לא שייך במי שאין לו רק חמש סלעים וכיוצא בו ומתפרנס ממלאכתו ולא יגרע פרנסתו במה שיוציא זה על המצות, וכן להיפך לא יתחזק מצבו במה שלא יוציא עכ"ל.

ועוד הקשה שם מהגמ' לקמן בהמשך הסוגיא דפליגי רבי יהודה ות"ק בלפדות את בנו ולעלות לרגל איזה מהן קודם, דקשה דכיון שיש לו רק כדי אחת מהמצות הרי הוא פטור משתייהן משום הדין שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש. ותירוצו הנ"ל שם קאי גם על הקושיא הזאת.

והנה לכאורה ה' אפשר לתרץ שאין הכוונה כאן שיש לו רק סך של ה' סלעים, אלא לעולם יש לו יותר, רק שהכוונה היא שאם יפדה רק פעם אחת, אז עדיין אין זה מגיע ליותר מחומש נכסיו, אבל אם יפדה גם את עצמו וגם את בנו, אז הרי זה שפיר יגיע ליותר מחומש נכסיו, וכגון היכא שיש לו סך הכל ל' סלעים, דעשר סלעים הרי זה יותר מחומש, אבל ה' סלעים אינם יותר מחומש, וכן יש לפרש גם בההיא דלפדות את בנו ולעלות לרגל, דהיינו שכדי שניהם יעלה יותר מחומש.

מיהו בגמ' כאן איתא כל היכא דליכא אלא חמש וכו', ופירש"י וז"ל, כל היכא דלית ל' נכסי אלא ה' סלעים עכ"ל, ולכאורה צ"ב מה הוסיף רש"י לפרש יותר ממה שכתוב להדיא בתוך הגמ'. ברם לפי הנ"ל אולי י"ל שמצד הלשון של הגמ' של "דליכא אלא חמש" ה' אפשר לומר

לקמן בהערה על אות שס"א.

שלעולם שפיר יש לו יותר, רק שמהכסף שהוא חייב להוציא על מצות, ושפנוי לעשיית מצות, אין לו יותר מה' סלעים, אבל באין לו כלל יותר מה' סלעים אכתי י"ל שהוא פטור לגמרי, ולכן בא רש"י לומר דאיירי באופן שבאמת אין לו בכלל נכסים יותר מה' סלעים, וכמו שמשמע מלשונו, ובכל זאת הרי הוא חייב להוציאם והיינו בציורו של הבה"ל.

והנה לכאורה יש ליישב את קושיית הבה"ל בדרך אחרת, והיינו דשאני פדיון הבן משאר מצות בזה שאינו רק בגדר מצות נתינה להכהן, אלא הרי זה גם חוב של ממון, דהא בסוגיין מבואר שהוא נגבה מנכסים משועבדים, ואילו לא ה' בגדר חוב של ממון אלא רק בגדר מצות נתינה, נראה פשוט שלא היו גובין מלקוחות אלא רק מבני חורין משום הדין של כופין על המצות, וא"כ מוכח שיש כאן חוב של ממון להכהן, וא"כ לפ"ז הרי הוא שפיר חייב לבזבז גם יותר מחומש כמו בכל חוב ממון שהוא חייב לאחרים.

מיהו לפי הדרך הזה אכתי קשה מההיא דלפדות את בנו ולעלות לרגל, למה חייב הוא לעלות לרגל, הלא העלי' לרגל תעלה לו יותר מחומש נכסיו. מיהו אולי י"ל שמכיון שאפילו אם לא יעלה לרגל הרי יצטרך לתת את המעות לפדיון הבן (כיון שהוא חוב של ממון וכהנ"ל), א"כ מעתה אם לעלות לרגל הוא קודם, בדין הוא שיעלה לרגל כיון שבין כך ובין כך אין זה גורם לו הפסד ממון.

ועכ"פ דרכנו הנ"ל ניחא רק אם נאמר שפדיון הבן הרי הוא חוב ממון עצמי להכהן, אבל אם נאמר שתחילת הדין היא

מצות נתינה, ורק היכא שנשלמו התנאים של החיוב מצוה, שוב חל כאן חוב של ממון, א"כ לכאורה גם החוב חל רק כשלא יעלה יותר מחומש, וא"כ אכתי קשה הקושיא הנ"ל למה הוא צריך לתת את כל ממונו, הלא מכיון שביותר מחומש הרי הוא פטור מהמצוה א"כ שוב ממילא אין כאן חוב.

שו"ר בחזו"א כאן שכתב כהנ"ל (דהוי חיוב ממון) כדי לתרץ למה הוא חייב לבזבז יותר מחומש, וכתב שם תירוצים אחרים על לעלות לרגל, ושוב הקשה איך שייך לומר שלעלות לרגל קודם הוא לפדיון הבן, הלא פדיון הבן הרי הוא חיוב ממון להכהן, ופשיטא "דפורע חובו שהרי המלוה גובה בעל כרחו", ותי' כהנ"ל שכל החיוב ממון הרי הוא רק כשהוא חייב גם מצד המצוה, וא"כ אם מצד החיוב מצוה של פדיון הבן הדין נותן שיעלה לרגל א"כ מכיון שהוא פטור עכשיו מהמצוה הה"נ שאין כאן חוב עכ"ד. וצ"ע איך לא הרגיש שעי"ז נופל תירוצו דלעיל על הקושיא איך אמרינן שהוא חייב לבזבז יותר מחומש על פדיון הבן.

וע"ע לעיל בדף ו' ע"ב באות צ"א בענין אם פדיון הבן הוא בגדר חיוב ממון להכהן, וכן בענין אם החוב הוא תוצאה מהחיוב מצוה.

דף כ"ט ע"ב

שסא) כי פליגי היכא דאיכא ה' משועבדים וה' בני חורין.

ע"י בגמרא דאמרינן כל היכא דליכא אלא ה' סלעים הוא קודם לבנו מאי טעמא מצוה

החיוב של האב, ומש"ה החיוב שלו לפדות את בנו הוא חיוב יותר חזק מהחיוב שלו לפדות את בנו הרי זה החיוב היסודי, וע"י בזה בחלק ההערות בהערה ל"ג*).

והנה בגמ' מבואר שאם יש לו ברירה לפדות את בנו או לעלות לרגל קסבר ת"ק שהוא פודה את בנו כי כתיב וכל בכור בניך תפדה והדר ולא יראו פני ריקם, ורבי יהודה אומר שלעלות לרגל הוא קודם כי הרי היא מצוה עוברת. ויש לעיין מה יהי' בלפדות את עצמו ולעלות לרגל, שהרי לפדות את בנו הוא חיוב יותר חלש מהחיוב לפדות את בנו לפי רש"י, וא"כ יש לחקור האם גם על זה יאמר ת"ק שלפדות את עצמו הוא קודם.

והנה מתוס' כאן נראה שכוונתם היא באמת להקשות את הקושיא הנ"ל על רש"י שהקשינו, דעיין בדבריהם שהקשו וז"ל, ואין כאן אונאה ללקוחות דמצות בניו עליו יותר ממצות גופו כפ"ה, וקשה דאדרבה יש אונאה ללקוחות דמצות גופו עדיף ויאמרו לו פדה את עצמך בתחילה וכו' עכ"ל. מיהו נראה שאין זה כוונתם שהרי לא כתבו שמש"כ רש"י "שהרי מצות בנו עליו יותר ממצותו" אינו אמת, אלא משמע מרהיטת דבריהם שלעולם הרי הם מודים לרש"י בזה, רק שכוונתם היא להקשות שבכל זאת מכיון שיש גם סברא של מצוה דגופי' עדיף וכמו שביארנו א"כ למה אין הלקוחות יכולים לדרוש ממנו שיבחר תיקון גופו כיון שיש לו

דגופי' עדיפא, כי פליגי היכא דאיכא חמש משועבדים וחמש בני חורין וכו', ופירש"י דהיכא שיש ה' משועבדים וה' בני חורין, מכיון דס"ל לת"ק שמלוה הכתובה בתורה ככתובה בשטר דמיא, הרי הוא פודה בתחילה את בנו מהבני חורין, ושוב בא הכהן ומוציא מלקוחות עבור פדיון דידי'. והקשה רש"י שלכאורה יש בזה אונאה להלקוחות כי הם יכולים לומר תפדה את עצמך קודם ושוב לא יוכל הכהן לגבות מאתנו לפדיון בנך (דהא מכר ללקוחות לפני שחל חובת הפדיון של בנו). ותי' רש"י שאין כאן אונאה כי בדין הוא שיפדה את בנו קודם כי מצות בנו היא חובה עליו יותר ממצוה דנפשי'. ברם לכאורה יש לתמוה שהרי זה סותר את מה שאמר רבי ירמי' שלכו"ע מצוה דגופי' עדיפא. מיהו י"ל שלעולם גם רבי ירמי' מודה שהחיוב לפדות את בנו הוא חיוב יותר חזק, רק שבכל זאת כשאין כאן כדי שניהם, יש לו זכות לתבוע את תיקון גופו. ולפ"ז יוצא שגם רבי ירמי' יודה שהוא רשאי לוותר על תיקון גופו ולפדות את בנו כיון שסוף סוף זהו חיוב יותר חזק.

ובביאור הדבר למה לפדות את בנו הרי זה נחשב חיוב יותר חזק, י"ל דהיינו משום שעיקר החיוב בפדיון הבן הרי הוא לפדות את בנו, ואילו החיוב שיש על הבן עצמו היכא שלא פדאו אביו הרי זה רק משום שעשאו התורה כעין ממלא מקום לקיים את

עדיף אלא היכא דאין לו אלא ה' סלעים אבל היכא דיש לו לפדות גם את בנו שמא בזה כולי עלמא מודו שפודה את בנו תחילה משום שמצוותו עליו. ומכל מקום מסתבר שלא לחלק שקודם הוא לבנו לכל מילי וכן פסק הרמב"ם עכ"ל.

(* ועיין ביש"ש כאן בסי' נ"ה שכתב וז"ל, והטור כתב וז"ל, ואם הוא לפדות ויש לו בן לפדות פודה עצמו תחילה ואח"כ בנו וכו', והנה מה שכתב שיפדה עצמו מקודם אינו מוכרח כל כך, דאיכא למימר עד כאן לא קאמרי דגופא

רשות לעשות כן. מיהו צ"ע אם שייך לומר שיש ללקוחות טענה כזו שיבחר תיקון גופו אע"פ שאינו חייב לבחור כן.

והנה לקמן אמרינן הוא ללמוד ובנו ללמוד הוא קודם לבנו. ולכאורה הרי זה משום דמצוה דגופי' עדיפא. ולפי דרכנו הנ"ל שזהו רק בגדר זכות א"כ גם שם יוכל לוותר לבנו, ומה שאמר רבי יהודה שם שאם הי' בנו זריז יותר בנו קודמו הכוונה היא שבכה"ג הרי הוא חייב לוותר לבנו.

והנה לעיל בע"א פריך הש"ס מנ"ל שאין אשה בכורה חייבת לפדות את עצמה, ופירשו רש"י ותוס' דס"ד שאע"פ שאין האב חייב לפדותה אבל בכל זאת היא עצמה שפיר חייבת לפדות את עצמה. והנה לפי הס"ד הוזה בודאי יוצא דלא כהיסוד הנ"ל שכתבנו שהחיוב היסודי הוא שהאב יפדה את הבכור ומה שהבכור חייב לפדות את עצמו הרי זה רק בגדר חיוב לעשות את חיובו של האב, דהא אילו כן לא הי' שייך לומר שאשה תפדה את עצמה מאחר שאין כאן חיוב על האב, וא"כ מוכח לכאורה שיש חיוב יסודי על הבכור עצמו.

מיהו יש ליישב דנהי שמהוה אמינא של הגמרא לעיל שם (שאשה תהי' חייבת לפדות את עצמה), יוצא כהנ"ל, אבל אכתי י"ל שכשמתרצת הגמ' דדרשינן שכל שאין אחרים חייבים לפדותו אינו חייב לפדות את עצמו הכוונה של הדרשה היא שבאמת החיוב היסודי הוא על האב.

ועי' במהרש"א כאן שכתב סברא אחרת בכוונת רש"י בזה שכתב שמצות בנו עליו יותר, ודלא כהסברא שכתבנו שהחיוב היסודי הוא על האב לפדות את בנו, וז"ל, אע"ג דכו"ע ס"ל דמצוה דגופי' עדיף,

בדאיכא נמי ה' משועבדים קאמר רבי יהודה דמצות בנו עליו יותר ממצותו, דהיינו להקדים מצות בנו מבני חרי משום דמצותו הי' כבר חל על אביו עכ"ל.

והנה לעיל כאן כתבנו שמצוה דגופי' עדיף הרי זה רק בגדר זכות אבל לעולם הרי הוא יכול לוותר ולעשות מצות בנו. מיהו מלהלן כאן לא נראה כן שהרי אמרינן שרבי יהודה אומר שאם הי' בנו זריז וכו' בנו קודמו כי הא דרב יעקב ברי' דראב"י שדרי' אבואה לקמי' דאבבי וכו', ולכאורה כוונת הש"ס היא ששדרי' משום הדין של רבי יהודה שבנו קודמו, ולכאורה צ"ע מנ"ל שדרי' משום שהוא סובר כרבי יהודה, הלא לעולם י"ל שהוא סובר כרבנן שגם בכה"ג מצוה דגופי' עדיפא, רק שרצה לוותר ולזכות את בנו, ולכאורה מוכח דהיכא שמצוה דגופי' עדיפא אינו רשאי לוותר אשר לפ"ז שפיר מוכח ששלח אותו משום שהוא סובר כרבי יהודה.

שסב) רבי יהודה אומר אם הי' בנו זריז וממולח ותלמודו מתקיים בידו בנו קודמו.

עי' ברמב"ם בפ"א מהל' ת"ת ה"ד שכתב על זה וז"ל, ואע"פ שבנו קודמו לא יבטל הוא שכשם שמצוה עליו ללמד את בנו, כך מצוה ללמוד עצמו עכ"ל. וכתב הכ"מ שהרמב"ם כתב כן "כי היכי דלא נימא הרי עוסק לפרנס בנו הלומד וליפטר איהו מת"ת, קמ"ל דלא כיון דתרי מצות נינהו". והנה אין כוונת הכ"מ לומר שהו"א שאין האב צריך ללמוד אע"פ שיש לו פנאי ולא יצטרך למעט מלימוד בנו, דאיזו הוה אמינא הוא

ביום ובלילה או יהי תורתו אומנותו לא יוכל האב לקיים בעצמו איזו קביעות קטנה כדי לקיים מצות תלמוד תורה.

שסג) אמר להו לא ליתב לי איניש אושפיזא.

ע"י במהרש"א שהקשה איך הותר לאבי לסמוך על הנס ולהכניסו לסכנה. מיהו לכאורה י"ל דאזיל אביי לשיטתו בפסחים דף ס"ד ע"ב דס"ל שם שמותר לסמוך על הנס ולהכנס לסכנה, דעיי"ש דתנן נכנסה הראשונה (כת הראשונה של עושי פסח) נתמלאה העזרה, נעלו דלתות העזרה וכו', ובגמ' אמרינן אביי אמר ננעלו תנן (פירש"י, מאליהן ומעשה נסים), רבא אמר נועלין תנן, מאי בינייהו, איכא בינייהו למיסמך אניסא, אביי אמר ננעלו תנן כמה דעילו מעלו וסמכינן אניסא, רבא אמר נועלין תנן ולא סמכינן אניסא.

וע"ע בירושלמי פ"א דיומא ה"ד שהקשו למה היו מתקינין כהן אחר תחת הכהן גדול מחשש שמא יראה קרי ביוה"כ, הלא תנן בפרק ה' דאבות שאחד מהעשרה נסים שהיו בבית המקדש הי' שלא אירע קרי לכהן גדול ביוה"כ, ותירצו שני תירוצים, א', דאין סומכין על הנס, ועוד תירצו לחלק דהנס הי' רק בבית ראשון אבל לא בבית שני. ולכאורה י"ל דפליגי שני התירוצים בהמתחלוקת הנ"ל שבין אביי ורבא. מיהו י"ל שגם רבא יכול לסבור כהתי' השני של הירושלמי כי גם רבא יכול להודות שאחרי שהוחזק הנס מותר לסמוך עליו ואין צריכים

לא יפטור אחד את חברו עכ"ל, וכן הבין היש"ש כאן בסי' נ"ו את כוונת הרמב"ם עיי"ש.

זה*), וא"כ בעל כרחך צ"ל שכוונתו היא שאפילו אם הוא צריך למעט קצת מהחזקת בנו ויצטרך בנו לעבוד קצת, בכל זאת הרי הוא עצמו ג"כ חייב ללמוד. ועיין ביו"ד סי' רמ"ג ובביאור הגר"א שם בסק"ז דמבואר שמעט מלאכה כדי חייו אינו מגרע בהשם של תורתו אומנותו, וא"כ גם אם יעבוד בנו קצת אכתי יהי נקרא בגדר אדם שתורתו אומנותו.

ולפ"ז יוצא שכוונת רבי יהודה היא שאם בנו הוא ממולח יותר הרי זה עדיף שיעשה בנו את תורתו אומנותו, אבל אין זה דוחה את כל עיקר המצוה שיש על האב לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה, וגם אין זה נקרא בגדר שעת הדחק בשביל האב אשר בכה"ג הרי הוא יכול לפטור את עצמו ע"י קריאת שמע שחרית וערבית וכמו שפסק הרמ"א ביו"ד סי' רמ"ו סעיף א', אלא אמרינן שמצוה דגופי' עדיפא.

וצריך ברור כעת מה יהי היכא שיש סיפק רק ביד אחד מהם לקבוע עתים לתורה ביום ובלילה, האם גם בכה"ג סובר רבי יהודה שבנו קודמו כשהוא זריז ושהאב יבטל לגמרי כיון שאם הוא עצמו יקבע עתים לתורה יתבטל בנו לגמרי. וכן יש לעיין אפילו בציוור שאם ילמד האב לא יתבטל בנו לגמרי אלא שלא יהי תורתו אומנותו האם גם בכה"ג אומר רבי יהודה שבנו קודמו ויהי הוא בטל לגמרי כדי שבנו יהי תורתו אומנותו. מיהו נראה שדוחק לצייר ציורים כאלו שאם בנו יקבע עתים

* מיהו המאירי כאן שפיר טרח לכתוב דבר זה וז"ל, ומכל מקום אם יש בידו בכדי למוד שניהם

להתקין כהן אחר תחתיו, רק שבפסחים שם לא סמכו בתחילה אלא היו נועלין וממילא אף פעם לא הוחזק הנס.

מיהו ע"י בפירוש עיון יעקב בעין יעקב בפסחים שם שכתב שאביי קאמר שמותר לסמוך על הנס רק בנוגע לקרבן פסח שם משום שהי' בבית המקדש דשכיחי שם נסים וגם מדובר ברבים ובמקום מצוה. ולפ"ז אכתי קיימת קושיית המהרש"א כאן איך סמך אביי על הנס.

וע"י במהרש"א שתי' וז"ל, דודאי סמך אביי על חסידותו, ושמתוך תפילתו לא יהי' ניזוק, ויהרוג את המזיק, ואין זה מיקרי נס, אלא שאמר (אביי בלשון של אולי מתרחיש לי' ניסא) שמא קודם תפילה יתרחש ניסא וינכו מזכותיו, ומשום זה אין למנוע הודאי שיהרוג אותו עכ"ל (פי' שאביי אמר שבגלל החשש שמא יקרה על דרך נס וינכו מזכותיו אין למנוע אותו מללון שם כי יותר נחוץ העובדא שבתורת ודאי יהרוג את המזיק).

וגם מדרכו של המהרש"א בתענית דף כ' ע"ב ודף כ"א ע"א יוצא שדברי אביי כאן אינם דוקא לפי שיטתו בפסחים שם אלא אתי שפיר גם לפי רבא, דעיי"ש בדף כ' ע"ב דמבואר שרב הונא סמך שיקרה נס לרב אדא בר אהבה ושלא יתמוטט הבית כל עוד שהוא נמצא בתוכו, וכן בדף כ"א ע"א הובא שנחום איש גם זו אמר שיפנו את הכלים ואח"כ יפנו אותו כי כל זמן שהוא בתוך הבית לא יתמוטט, וביאר המהרש"א דהיינו משום שצדיק גמור יכול לסמוך על הנס.

ובאמת כדבריו איתא בשו"ת הרשב"א בח"א תשובה תי"ג בד"ה וזה כולל עיי"ש. וכן איתא בחינוך במצוה תקמ"ו שכתב שעושים מעקה משום שאין סומכין על הנס,

ויש צדיקים גמורים שהטבע מסור בידיהם, אבל אנשים רגילים אין סומכין על הנס עכ"ד, הרי שצדיק גמור רשאי לסמוך על הנס (וצ"ל שגם צדיק גמור מחוייב לעשות מעקה שמא יפול אדם אחר מגגו).

ובכ"ב דף קי"ט ע"ב אמרינן שבנות צלפחד התחתנו בגיל מאוחר מאד כי קודם לכן לא הצליחו למצוא הגונים להן, ואירע נס והולידו אע"פ שהיו למעלה מגיל ארבעים, וכתב הרשב"ם שסמכו על הנס זה, והקשה הקובץ שיעורים שם מדברי רבא בפסחים שאין סומכין על הנס.

שסד) בענין י"ח לחופה.

הנה בפרק ה' דאבות תנן בן י"ח לחופה (וע"י בספרי שם באות שכ"ו בענין אם הכוונה היא לתחילת י"ח או לי"ח שלימות, וכן בסוף אות שכ"ז שם בנוגע להשיעור של כ'). וביאר הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות שזהו הזמן שבו הוא מתחייב במצות פרו ורבו. ברם אעפ"כ מצוה מן המובחר איכא לישא אשה מבן י"ג שנה ואילך כמו שנפסק בשו"ע אה"ע בסי' א' סעיף ג', אבל מקודם לכן אסור לפי הרמב"ם. ולפי רש"י ותוס' יש מצוה גם חצי שנה קודם י"ג כמו שהביאו הנושאי כלים שם. ועיי"ש בביאור הגר"א שכתב שמה שאמר רב חסדא בסוגיין דאי הוה נסיבנא בארביסר הוה אמינא לשטן גירא בעינך כוונתו היא לתחילת י"ד לאחר שעברו י"ג שלימות וכהרמב"ם והטור והמחבר שרק אז יש מצוה אבל קודם לזה אסור, ודלא כרש"י ותוס' הנ"ל.

והנה דברי הטור והמחבר הנ"ל הם לפי הבנתם בדברי הרמב"ם, דהנה הרמב"ם בפכ"א מהל' א"ב הכ"ה כתב וז"ל, מצות

חכמים ששיא אדם בניו ובנותיו סמוך לפירקן וכו' ואסור להשיא אשה לקטן שזה כמו זנות היא עכ"ל, והבינו שהרמב"ם אוסר כל זמן שהוא קטן דהיינו פחות מי"ג שלימות, ומה שכתב שיש מצוה סמוך לפרקן כוונתו היא סמוך לפרקן אחרי י"ג ודלא כרש"י ותוס' שפירשו שהכוונה היא לשנה או חצי שנה לפני י"ג. מיהו הכ"מ שם הביא שיש מפרשים שגם הרמב"ם סובר כרש"י ותוס' ומה שאסר בקטן כוונתו היא ללפני תחילת שנת י"ג ואין כוונתו למה שנקרא בכל התורה בגדר קטן אלא למה שנחשב כאן בגדר קטן. והב"ח שם כתב לחלק שעל האב יש שפיר מצוה להשיא חצי שנה או שנה קודם גדלות אבל אסור שהקטן עצמו יעשה כן.

והנה הא דלא חייבוהו מבין י"ג שנה ואילך בחיוב גמור כמו בשאר מצות הרי זה משום שמגיל י"ח הרי הוא עומד על פרקן להנשא וכמש"כ רש"י באבות שם, וגם משום שהוא צריך ללמוד וכמש"כ הנושאי כלים בשו"ע שם, ואע"פ שגם לימוד תלמוד שמתחיל בהיותו ט"ו שוהה ה' שנים כמש"כ רש"י באבות שם בסד"ה בן חמש, אבל צ"ל שמ"מ חייבוהו בהגיעו ל"ח משום הרהור. ובשו"ע של בעל התניא בהל' ת"ת פ"ג סעיף א' כתב שמסתמא גם לאחר הנישואין יוכל ללמוד ב' או ג' שנים בלי טרדות כל כך טרם שיוליד בנים הרבה.

והנה באמת אם הוא דואג שטרדות פרנסה יפריעו אותו מללמוד מותר לו לכתחילה לאחר יותר מי"ח וכמו שנפסק בשו"ע שם, וכ"כ הרמב"ם בהל' אישות שם, ואפילו יותר מבין כ' (ועי' בהגהות רעק"א על אבן העזר בסי' א' אות ג' בענין עד מתי

מותר להתאחר, והיש"ש כאן כתב עד גיל כ"ד על פי הגמ' בריש דף ל'), וא"כ נמצא שהשיעור של י"ח נאמר לשני סוגים, א', למי שאינו לומד, רק שלא חייבוהו מגיל י"ג כי עוד לא עמד על פרקן להנשא, ב', למי שלומד אבל ע"י שישא לא יתבטל הרבה מלימודו עד גיל כ' שהן שנות לימוד תלמוד (וכמש"כ הבעל התניא שם שמן הסתם יוכל ללמוד כמה שנים גם לאחר הנישואין) ואינו מחפש להמשיך אחרי גיל כ' בהתמדת לימודו. ולפ"ז יוצא שהמצוה מן המובחר להנשא בגיל י"ג איירי במי שלא יתבטל הרבה עי"ז מלימודו עד גיל כ' (או במי שבין כך ובין כך לא ילמוד יותר אפילו אם ישאר פנוי), דהא אם יצטרך להתבטל הרבה מלימודו לכאורה ליכא שום מצוה דהא לכתחילה דחו את המצוה עד י"ח כדי שיוכל ללמוד בלי טרדת גידול בנים הרבה.

והנה בדברינו לעיל נקטנו על פי דברי הרמב"ם בהל' אישות והשו"ע בריש אה"ע שמי שע"י שישא לא יצטרך להתבטל הרבה עד גיל כ' צריך באמת להתחתן בגיל י"ח. מיהו עיין ביש"ש כאן בסי' נ"ז שהבין שהרמב"ם סובר שגם בכה"ג אינו צריך להתחתן בגיל י"ח, דעיי"ש שכתב וז"ל, והרמב"ם (בפ"א מהל' ת"ת ה"ה) כתב והטור אחריו ז"ל, לעולם ילמוד אדם תורה ואח"כ ישא אשה שאין דעתו פנוי' לו ללמוד, ואם אי אפשר לו בלא אשה לפי שיצרו מתגבר עליו ישא אשה תחילה ע"כ, והיינו שפסק כסתמא דברייתא, ותימה הא שמואל פסק הלכה שישא אשה תחילה ואח"כ ילמוד תורה, ואף רבי יוחנן לא פליג אלא היכא דלא אפשר כגון לבני בכל שצריכין לילך ממקומותיהם וכו' וכמו שפי'

פירושו של ר"ת בתוס' כאן יוצא שרב הונא גער ברב המנונא על זה וא"כ יוצא שאסור, אבל לפי דרכו של רש"י אין ראי' עיי"ש.

דף ל' ע"א

שסה) למדו מקרא אין מלמדו משנה.

ע"י במהרש"א בחידושי אגדות בד"ה עד וכו' שהקשה דהא להלן אמרינן ושננתם לבניך אל תיקרי ושננתם אלא ושלשתם לעולם ישלש אדם את שנותיו שלישי במקרא שלישי במשנה שלישי בתלמוד וכו', וא"כ מזה מבואר שחייב אדם ללמד את בנו גם משנה ותלמוד דהא ושננתם לבניך כתיב. ותי' המהרש"א שלעולם הרי הוא חייב ללמד את בנו גם משנה ותלמוד (והלכות ואגדות) ומאי דאמרינן שאם לימדו מקרא אין מלמדו משנה הרי זה איירי בבן בנו (ועוד כתב שמהרא"ש כאן משמע שגם את בנו אינו חייב ללמד יותר ממקרא).

והנה לכאורה דבריו תמוהין, חדא דושננתם לבניך פירושו הוא לתלמידים שנקראו בנים וכדאיתא בספרי, ומש"ה בתחילת הסוגיא לא הביאה הגמ' את הפסוק הזה כמקור להא דחייב אדם ללמד את בנו תורה אלא הביאה את הפסוק של ולמדתם אותם את בניכם וכמו שביאר הפ"י שם.

וביותר יש לתמוה על המהרש"א שלפי דבריו מה הקשו על שמואל מהברייתא של למדו מקרא אין מלמדו משנה, הלא שמואל איירי בבנו, שהרי שמואל בא לומר עד היכן חייב אדם ללמד את בנו, וא"כ שפיר קאמר שמואל כזבולון בן דן שלימדו אבי אביו את

בשם בשם תוס' אבל היכא שיכולין ללמוד במקומותיהם ישא אשה ואח"כ ילמוד, ואף לפירש"י דוקא במקום שצרכי בית מוטלים עליו שאז לא יכול ללמוד אבל הבחורים שלנו שאין צרכי הבית מוטלים עליהם פשיטא שישא אשה וילמוד תורה בטרהרר עכ"ל, הרי שהבין שלפי הרמב"ם והטור אפילו אם לא יהיו לו טרדות אבל בכל זאת ילמוד תחילה כי אחרי שישא אשה לא תהי' דעתו פנוי' כמו לפני שנושא אשה, ומשמע שהבין דאיירי אפילו לאחר י"ח. וצ"ע דהרמב"ם בפט"ו מהל' אישות מבואר שרק מי ש"מתירא מלישא כדי שלא יטרח במזונות מותר לו להתאחר".

וכשמגיע כ' (שלימות, וכלשון הרמב"ם שכתב "עברו כ') כל ימיו הם בהרהור עבירה והקב"ה אומר תיפח עצמותיו כדאיתא בסוגיין (והרמב"ם כתב בהל' אישות שם שמעתה הרי זה נקרא שביטל מצות עשה דפרו ורבו), אם לא שהוא מתאחר משום תלמודו וכהנ"ל. ויש להוסיף שהרי בהגיעו לגיל כ' הרי כבר גמרו החמש שנים של תלמוד.

והנה כבר הבאנו את מה שפסקו הרמב"ם בפט"ו מהל' אישות ושאר הפוסקים שלצורך תלמודו מותר לו לאחר, והרמב"ם שם כתב דהיינו משום שעוסק במצוה פטור מן המצוה, מיהו אעפ"כ כתבו הפוסקים רק שמותר לו לאחר אבל לא כתבו שהוא חייב לאחר, ועיין בחלק ההערות שדננו בענין אם לפי הטעם הזה של עוסק במצוה פטור מן המצוה צריך לצאת שהוא חייב לאחר.

ובענין מה שכתבו הפוסקים שמותר לו לאחר אפילו יותר מבן כ' לצורך לימודו, עיין בחלק ההערות בהערה נ' שהבאנו שלפי

הכל, והיינו משום שנהי שקי"ל שאבי אביו חייב באמת ללמדו רק מקרא, אבל שמואל הרי איירי רק באביו, אלא שנקט לי' לההיא דזבולון בן דן למשל בעלמא, אבל לעולם רק אביו חייב ללמדו את הכל, וכן הקשה המקנה כאן על המהרש"א. ועוד דלפי המהרש"א איך אמרינן ששמואל נתכוין לומר "זבולון בן דן שלימדו אבי אביו ולא זבולון בן דן דאילו התם מקרא משנה וכו' ואילו הכא מקרא לבד", הלא שמואל איירי בבנו וא"כ לא סגי במקרא לבד.

וצ"ל שהמהרש"א הביין שמכיון שאמר שמואל זבולון בן דן א"כ צריכים לומר שהתכוין גם לחייב על בן בנו, דאל"כ למה לו לשמואל להביא הא דזבולון בן דן, דכי לא היו חכמים שלימדו את בניהם את הכל, וא"כ בודאי כוונת שמואל היתה לחייב גם על בן בנו, ועל זה קאמרה הגמרא זבולון בן דן ודלא זבולון בן דן, כלומר ששמואל סובר שחייב אדם ללמד את בן בנו רק מקרא, אבל לעולם הרי הוא חייב ללמד את בנו את הכל, וכן מבואר בדברי המהרש"א למעין שם היטב.

ועכ"פ עם דברי המהרש"א יש ליישב גם קושיא אחרת, דהנה לעיל אמרינן שרבי יהודה סובר שאם הי' בנו יותר ממולח ממנו בנו קודמו, ומייתנין עובדא דרב יעקב ברי' דרב אחא בר יעקב ששלחו אביו לקמי' דאביי, ומבואר מהמשך המעשה שעשה כן משום שחשב שהוא ממולח יותר ממנו (דהא כשנודע לו שהוא עצמו ממולח יותר, ומסוגל ללמוד יותר מאביי, החזירו והלך הוא עצמו ללמוד, וא"כ מוכח ששלחו בתחילה כי חשב שהוא יצליח יותר, ועוד דהא בשוים או בגרוע מיני' גם רבי יהודה

מודה שמצוה דגופי' עדיף), ולכאורה צ"ע דהא בודאי כבר לימדו מקרא ושלחו כדי ללמוד משנה וגמ', וכן משמע ממה שאמרו שם שראה שלא "מחדדין שמעתי", וא"כ צ"ע למה שלחו והקדימו ללימוד דנפשי' הלא כיון שכבר לימדו מקרא שוב אינו חייב ללמדו יותר וכדפירש"י כאן שמכאן ואילך ילמוד הוא עצמו, וא"כ למה הקדימו ללימוד דנפשי', הלא רבי יהודה קאמר רק שאם בנו הוא ממולח יותר הרי הוא קודם לו, ומשמע שאדם אחר אינו קודם לו אפילו אם הוא ממולח יותר, אלא דוקא בבנו ס"ל לרבי יהודה כן כיון שמצוותו עליו, וא"כ מכיון שלימדו כבר מקרא הרי הוא מעתה כמו אדם אחר, וא"כ למה שלחו לקמי' דאביי. מיהו לפי המהרש"א לק"מ כי את בנו ממש הרי הוא חייב ללמד את הכל וכהנ"ל, ורק בנוגע לבן בנו אמרינן דסגי במקרא לחוד.

והנה המקנה כאן תי' את קושייתו של המהרש"א בדרך אחרת, והיינו שמאי דאמרינן שאינו חייב ללמד את בנו יותר ממקרא הרי זה איירי בשכר אבל בחנם הרי הוא חייב ללמדו את הכל, רק שהקשו על שמואל מהברייתא של מקרא ולא משנה כי ידעו ששמואל נתכוין לומר שהוא חייב ללמדו הכל אפילו בשכר, שהרי שמואל קאי על מה שהקשו על המשנה עד היכן, והרי המשנה איירי דומיא דמילה ופדין הבן דהיינו אפילו בשכר, וא"כ כשהקשו עד היכן חייב אדם ללמד את בנו הפירוש הוא עד היכן חייב הוא ללמדו אפילו בשכר, ועל זה קאמר שמואל לפי הס"ד שהוא חייב ללמדו את הכל, ולכן שפיר הקשו עליו מהברייתא. והמקנה שם הסתמך על לשון הרמב"ם

אדם ללמד את בנו תורה וא"כ חזינן שידעה הגמ' ששמואל חיובא קאמר.

וגם לפ"ז מיושבת ההיא דרב יעקב ברי' דראב"י והיינו משום שי"ל שגם משום זה שהוא מקיים מצות ולמדתם אותם את בניכם הרי הוא רשאי להקדים את בנו אם הוא ממולח יותר אע"פ שחיובא ליכא.

והנה י"ל עוד יישוב על קושיית המהרש"א קרוב לדרכו של המקנה שחילק בין בחנם לבין בשכר, והיינו על פי שיטת הרמ"ה שהביאו הטור והמחבר ביו"ד סי' רמ"ה דהא דסגי במקרא לחוד הרי זה רק אם דחיקא לי' שעתא, כלומר שקשה לו לתת זמן ללמד את בנו כי יחסר לו מפרנסתו וכן קשה עליו לשלם למלמד, אבל היכא שלא דחיקא לי' שעתא הרי הוא שפיר חייב ללמדו את הכל (המחבר שם כתב "מצוה" אבל הטור כתב "חייב"), והא דלא תירצה הגמ' ששמואל איירי באופן שלא דחיקא לי' שעתא (וכן הקשה הלח"מ עיי"ש) יש ליישב על פי דרכו של המקנה דהא שמואל קאי על החיוב שנזכר בהמשנה ללמד את בנו תורה והרי החיוב הזה איירי אפילו בדחיקא לי' שעתא דוגמת מילה ופדיון הבן. וגם לפ"ז לא קשה ההיא דרב יעקב ברי' דראב"י כי י"ל שלאחר שהי' עובד ומתפרנס לא הי' דחיקא לי' שעתא לפרנס את בנו, ושור' שכן תי' היש"ש כאן בסי' נ"ו.

וע"ע בחזו"א כאן שהקשה את הקושיא

בפ"א מהל' ת"ת ה"ז שכתב וז"ל, הי' מנהג המדינה ליקח מלמד התינוקות שכר, נותן לו שכרו. חייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה עכ"ל*), וכתב המקנה שמשמע שבחנם הרי הוא חייב יותר מזה, וכן נקטו הבאר הגולה ביו"ד סי' רמ"ה סק"ז והגר"א שם בסק"ז בכוונת הרמב"ם ועיי"ש בטעמא דמילתא. מיהו הכ"מ כתב וז"ל, ומשמע לי שמכאן ואילך אין חייב ללמדו אפילו בחנם עכ"ל, ולכאורה נראה שכן ס"ל גם בכוונת הרמב"ם.

ועכ"פ גם לפי המקנה לא קשה ההיא דרב יעקב ברי' דרב אחא בר יעקב דהא י"ל שלא הי' נקרא שם שהוא מלמדו בשכר במה שהוא מפרנסו, ודוחק.

והנה לכאורה י"ל יישוב אחר על קושיית המהרש"א הנ"ל, והיינו שאע"פ שחיובא ליכא על יותר ממקרא, אבל מצוה איכא, ואם הוא עושה כן הרי זה נקרא הוספת קיום של המצוה המיוחדת של ללמד את בנו תורה אע"פ שחיובא ליכא על יותר ממקרא (וכעין זה כתב הע"י כאן בנוגע להחיוב של אבי אביו, דעיי"ש שכתב שאפילו מאן דפוטר הרי הוא סובר רק שחיובא ליכא, אבל לעולם גם הוא מודה שיש בזה קיום מצוה של ולמדתם אותם את בניכם), והא דלא תירצה הגמ' שמה שאמר שמואל שהוא מלמדו מקרא ומשנה וכו' כוונתו היתה רק למצוה אבל לא לחיובא, הרי זה משום ששמואל קאי על מה שהקשו עד היכן חייב

* דלא כרש"י שכתב רק חמשה חומשי תורה, דלשון "תורה שבכתב" כולל לכאורה גם נביאים וכתובים, וכן הבין הים של שלמה כאן בסי' נ"ו מלשון הרמב"ם הנ"ל, ועיין בזה בנושאי כלים על השולחן ערוך. ובספרי על ב"ק בחלק א'

אות מ"ז הארכתי בענין אם נביאים וכתובים הם באמת בגדר תורה שבכתב, או האם הם בגדר תורה שבעל פה כיון שתחילת נתינתם היתה בהר סיני בצורת תורה שבעל פה רק שאחר כך נצטוו הנביא שבכל דור ודור לכתוב אותו עיי"ש.

דף ל' ע"ב

(שסו) איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות וכו' נתגרשה שניהם שוים.

הנה עיין ברש"י בד"ה סיפק דמשמע מדבריו שהטעם למה אשה אין סיפק בידה לעשות הרי זה משום שהבעל מוחה, ותוס' פירשו משום שבמציאות אינה מצויה אצל אבי'. ולכאורה צריכים להוסיף לדרכו של רש"י שאע"פ שמהתורה מעשה ידי' אינם של הבעל וכמו שכתבו תוס' אבל בכל זאת הרי הוא שפיר יכול למחות שלא תהי' רשות אבי' עלי'. ולכאורה נראה שלפי דרכו של רש"י אם הבעל אינו מוחה, אז הרי היא שפיר חייבת בכבוד אבי', וכן כתב החיי אדם בכלל ס"ז עיי"ש. וכן לפי תוס' אם היא שפיר גרה בקרבת האב, הרי היא שפיר חייבת לכבד אותו.

והנה יש להעיר דבשלמא לפי רש"י הרי שפיר קמ"ל הפסוק דין חדש והיינו שהבעל יכול למחות, אבל לפי תוס' מאי קמ"ל, הלא הסיבה היא משום שבכלל אין אפשרות שתכבד את אבי', וא"כ למה לי קרא, וכי ס"ד שכל אשה שיש לה אב תעזוב את בעלה ותגור במקומו של אבי'.

גם צ"ע מה קמ"ל רב בזה שאמר שאם נתגרשה שניהם שוים, דלמה הוה ס"ד שאינה חייבת אז לכבד את אבי'. ועוד יש לעיין למה נקט רב דוקא שאם נתגרשה שניהם שוים ולא נקט בזמן שהיא נשואה בציוור ששפיר יש בכחה לכבד את אבי'. והנה עיין בר"ן שכתב על דברי רב דהא

הנ"ל מהכא על מעשה דר' יעקב ברי' דראב"י, ושוב הביא שם את שיטת הרמ"ה והקשה עליו דא"כ איך הקשו על שמואל מהברייתא הלא יש לתרץ ששמואל איירי באופן שלא דחיקא לי' שעתא. ועוד הקשה שלפי הרמ"ה יוצא שלפי המסקנא ששמואל נתכוין לומר כזבולון בן דן ודלא כזבולון בן דן ושלעולם הרי הוא מלמדו רק מקרא לחוד א"כ יוצא ששמואל איירי רק בדחיקא לי' שעתא, וכן הברייתא, וזה דוחק דהא סתמא קאמרי, ונהי שי"ל ששמואל איירי גם בדחיקא לי' שעתא אבל דוחק לומר דאיירי רק בדחיקא לי' שעתא (וזה קשה גם על דרכו של המקנה של בחנם ובשכר, דהא לפי דרכו יוצא שלמסקנא איירי שמואל והברייתא רק בשכר, וזה נראה דוחק, דהא נהי שי"ל שאיירי גם בשכר וכמו במילה ופדיון הבן, אבל מהיכא תיתי לומר שאיירי רק בשכר). ועוד הקשה דמנ"ל להרמ"ה לחדש את כל עיקר חילוקו.

וכתב החזו"א בביאור שיטת הרמ"ה וז"ל, ונראה דמצות עשה המיוחדת בלימוד בנו אינו אלא מקרא כדמסיק בגמ', ומיהו עדיין האב חייב בחינוך בנו לשמור דרכי ה' שהעיקר בזה לימוד התורה, ואם נתחייב ללמדו אומנות משום דחיותא היא כל שכן תורה שמוצאה מוצא חיים, אלא שבזה אי אפשר להגביל לכל אדם, ואיש איש כפי מעלתו ובטחונו ביוצרו ית', וזהו שכתב שחייב עדיין ללמדו בעצמו או לשכור לו אם אפשר לו כמו שכתוב כי ידעתיו למען אשר יצוה וגו', והכא בסוגיין איירי בעיקר המצות עשה של ולמדתם שכופין לכל אדם, ובוה יוצא במקרא עכ"ל.

כן על אמצע נישואי' כי אז הרי היא באמת פטורה (ודלא כהחיי אדם).
וי"ל עוד שזוהי באמת כוונת הר"ן והיינו שאין כוונתו לומר שהיינו חושבים שכיון שנישאת הרי היא פטורה לעולם מטעם שכבר יצאה מרשות אבי' לענין שאר דברים, דזה אינו וכמו שהקשינו (ומש"ה לא נקט רב בוגרת), אלא כוונתו היא שהו"א דפקע מינה חיובא כי כבר יצאה מרשותו לענין כיבוד אב גופא שהרי גם בימי נישואי' היתה פטורה לגמרי ואפילו כשהי' סיפק בידה לכבודו.

ונראה שיש להוכיח כדרכנו הנ"ל מסוגיית הגמ' לקמן בדף ל"ה ע"א דאמרינן שאילו לא הי' כתוב בתורה "תיראו" לחייב נשים היכא שסיפק בידן לעשות, לא היינו לומדים מפרו ורבו שהן חייבות (לפי ריב"ב שמחייב נשים בפרו ורבו), והיינו משום שהיינו אומרים שמכיון שפטרה אותן התורה משום שאין סיפק בידה לעשות א"כ הוה אמרינן שלא יתחייבו כלל ואפילו כשהן פנויות בחורות, ולכאורה יש לתמוה למה היינו אומרים כן הלא כשהן פנויות שפיר סיפק בידן לעשות. מיהו לפי הנ"ל ניחא כי כיון שהכוונה ב"איש" הרי היא לדין של פטור, ולא רק לסיבה בעלמא מצד המציאות, אלא התורה פטרה בדרך לא פלוג, לכן היינו אומרים שהפטור הזה בא לפטור אפילו פנוי' ושגם זה נכלל בהלא פלוג.

ויש להוכיח עוד כדרכנו הנ"ל מתוס' בסוף דף ל"ד שכתבו שאין ללמוד ממורא שנשים חייבות במ"ע שלא הזמן גרמא, כי גם במורא לפעמים הרי הן פטורות, דהיינו כשהיא נשואה כיון שאין סיפק בידה

דהוצרך רב לאשמועינן שאם נתגרשה שניהם שוים הרי זה משום דהוה ס"ד דכיון שנישאת פקע חיובא מינה. וגם דבריו צ"ע משום דנהי שהיא יוצאת מרשותו לענין הפרת נדרים ומעשה ידים ושאם נתגרשה אינו יכול שוב לקדשה, אבל מהיכא תיתי לומר שהיא נפטרת מכבודו. ועי' ברד"ל שפי' להדיא שס"ד דכיון שבנשאת הרי היא יוצאת מרשות האב לענין שאר מילי הה"נ לענין כיבוד אב. והפורת יוסף כתב שהר"ן דחק בזה הרבה. ועכ"פ אפי' אם נאמר ששפיר יש ס"ד לומר שנישואין מפקיעין אכתי צ"ע למה נקט רב דוקא שאם נתגרשה שניהם שוים ולא נקט בזמן שהיא נשואה בציוור ששפיר יש בכחה לכבד את אבי'. ועוד למה לא נקט שאם בגרה שניהם שוים, דהא גם בגרות מוציאה מרשות האב, וא"כ גם כשבגרה נימא שס"ד שהיא נפטרת מכבוד אב.

וי"ל שבין לפי רש"י ובין לפי תוס' גם בלא הפסוק הוה ידעינן שהבעל יכול למחות (לפי רש"י) וכך שאין היא חייבת בכבוד אבי' משום שאינה מצויה אצלו (לפי תוס'), רק דקמ"ל הפסוק שהיא פטורה לחלוטין בימי נישואי', ואפילו כשיש בכחה לכבודו, דכיון שבדרך כלל הרי היא פטורה, א"כ מש"ה פטרה התורה בדרך לא פלוג בכל הציורים. ומעתה לפ"ז ניחא קצת למה הוצרך רב לאשמועינן שאם נתגרשה שניהם חייבים, והיינו משום שהיינו חושבים שהפטור הנ"ל שחידשה התורה הרי הוא נמשך גם לאחר שנתגרשה ושגם זה נכלל במה שפטרה אותה התורה בדרך לא פלוג, ולכן הוצרך רב לאשמועינן שאם נתגרשה הרי היא חוזרת ומתחייבת, אבל לא קאמר

לעשות, ולכאורה זה ניחא רק אם הוי באמת דין של פטור, ועיין בדברינו להלן על תוס' שם.

וע"ע בהגהות פורת יוסף בסוף המס' מה שכתב בענין מה הוא החידוש בדברי רב.

מה ת"ל איש, איש, איש סיפק בידו לעשות, אשה אין סיפק בידה לעשות.

צ"ע דהנה הפסוק הזה של איש וגו' איירי במצות מורא ולא במצות כבוד, ולקמן ברף ל"א ע"ב מבואר שכל הדברים של מורא הרי הם בשווא"ת, דהיינו שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו ולא יסתור את דבריו וכו' עיי"ש, וא"כ איך אפשר לדרוש מפסוק זה שאשה פטורה מדברים אלו משום שאין סיפק בידה לעשות, הלא אשה שפיר יש בכחה להמנע מדברים אלו גם כשהיא נשואה, ואם התורה נתכוונה לפטור אשה היתה התורה צריכה לקבוע את המיעוט בתוך הפסוק של מצות כבוד, אבל ממורא באמת אין היא פטורה.

והנה יש שני דרכים בהמפרשים איך לתרץ קושיא זו, דהנה המזרחי בפרשת קדושים על פסוק זה, וכן החרדים בפ"א ממצות עשה אות כ"ו, כתבו שאם אינו ענין (של דרשה זו) לענין מורא תנהו ענין לכבוד*), וכן נראה מדברי רש"י כאן בד"ה נתגרשה, והיינו דמשמע מדבריו שעד

שנתגרשה הרי היא פטורה באמת רק ממצות כבוד, וכן משמע מדבריו ברף ל"ה ע"א בד"ה סיפק בידה לעשות ודו"ק.

ברם המקנה לקמן בסוף דף ל"א תי' בדרך אחרת, והיינו שאע"פ שהדברים שנזכרו בגמ' שם בענין מורא הם בשווא"ת אבל בכל זאת יש ציור אחד שמקיימים מורא על ידי קום ועשה, ולכן שפיר שייך למעוטי אשה ממורא בגלל שאין סיפק בידה לעשות, וכתב המקנה שהציור הוא היכא שהאב צוה את בנו לעשות דבר אפי' אם אין לו מזה הנאת הגוף (דאילו יש לו מזה הנאת הגוף הרי זה בכלל כבוד כמו מאכילו ומשקהו), דבכה"ג אע"פ שאין הבן חייב לקיים את ציוויו מחמת החיוב של כבוד אבל הרי זה נחשב בגדר מורא משום שאם לא יקיים את ציוויו הרי זה כסותר את דבריו (וה"ה כשציווהו דבר של הנאת הגוף יש בזה גם משום מורא נוסף על כיבוד). ועי' בדברי המקנה שכתב להוכיח כהנ"ל מיבמות דף ה', וגם דן בזה בדברי תוס' לקמן ברף ל"ב בד"ה רב וכו' עיי"ש באות שפ"ו.

וכדברי המקנה יש להוכיח מתוס' לקמן ברף ל"ד ע"ב בד"ה ונילף וכו' דעיי"ש שהקשו שנילף שאשה חייבת במצות עשה שלא הזמן גרמא ממה שהן חייבות במורא אב מריבויא דתיראו, ותירצו שא"א ללמוד ממורא כי לפעמים הרי הן פטורות, דהיינו בנשואה משום שאין סיפק בידה לעשות, ולכאורה לפי דרכם של המזרחי והחרדים יש

כל הדברים של מורא הרי הם בגדר שב ואל תעשה, שהרי לכן הוצרך החרדים לומר שהדרשה של אשה אין סיפק בידה לעשות אינה ענין למורא, וא"כ איך שייך לומר "שהתחיל במצות מורא", הלא אין כאן עשיית מעשה.

(* מיהו צ"ע על לשון החרדים להלן שם באות כ"ז שכתב וז"ל, ואם מתעסק בכבוד אב ואם ונודמנה מצות עשה לפניו פטור שהעוסק במצוה פטור מן המצוה אבל אם קודם שהתחיל במצות כבוד ומוראם נודמנה לפניו וכו' עכ"ל, דהא

להקשות דנהי שהן פטורות בכה"ג ממצות כבוד אבל במצות מורא שהיא בשוא"ת הרי הן תמיד חייבות, וא"כ אכתי גילף ממצות מורא שנשים חייבות במ"ע שלא הזמ"ג, אבל לפי דרכו של המקנה לק"מ כי כשהן נשואות הרי הן פטורות באמת גם מצד מסוים של מצות מורא, דהיינו הציור של קיום ציווים.

והנה הראנו שהמקנה נוקט שקיום ציווים שאין להאב מזה הנאה הרי זה רק ענין של מורא אבל לא ענין של כבוד. מיהו עי' בשו"ת רעק"א בסי' ס"ח בד"ה ומעתה וכו' שכתב וז"ל, וי"ל דגוף ענין השמעת קול אביו ואמו הוא כמו נחת רוח, שזהו נחת רוח להם שיקויים רצונם, ובהיפוך צער להם וכו', דגם זה ענין כיבוד שנוהר בדבריהם, ואפשר שהוא בכלל מורא שצריך לירא שלא לעבור על צוואתם וזה שייך גם לאחר מיתה וכו' עכ"ל, ואירי שם בצוואות שאין בהן הנאה להאב, וא"כ חזינן שהוא מצדד לומר ששפיר יש בכה"ג חיוב של כבוד.

ובאמת יסודתו של שאלה זו מה דינם של ציווים שאין להאב מהם שום הנאת הגוף הרי הוא בדברי הרשב"א והרמב"ן ביבמות דף ו' ע"א, דעיי"ש בגמרא דאמרינן שממה שאין כיבוד אב דוחה את הלאו של מחמר בשבת (שאינן בו כרת) אין ראי' שאין עדל"ת בכל התורה כולה, והיינו משום שי"ל דשאני כיבוד אב משום דהוי רק בגדר הכשר מצוה כדי להביא לאביו גוזלות, והקשו הרמב"ן והרשב"א על זה דכיון שאביו ציווהו לחמר כדי להביא את הגוזלות א"כ גם מה שהוא מחמר הרי זה מיקרי בגדר גוף הכיבוד כיון שאביו ציווהו על זה,

ותי' הרשב"א וז"ל, לפי שאין עיקר כבוד אלא במה שיש לו הנאה וכדאמרינן בקידושין איזה כבוד מאכילהו וכו', אבל אמר לו לעשות דבר שאין לו בו הנאה של כלום אין זה כבוד שנצטוה עליו, וכבוד כזה אין בו עשה של תורה שידחה אפילו לאו גרידא וכו' עכ"ל. וכעין דבריו כתב הרמב"ן שם, ודייק הגר"א בסוף סי' ר"מ שאע"פ שמדברי הרמב"ן נראה שאין זה נקרא בגדר כיבוד אב כלל, אבל מלשון הרשב"א נראה שהוא סובר שדוקא לענין לדחות ל"ת אמרינן שאין זה מיקרי מצות כיבוד אבל לעולם שפיר יש בזה מצות כיבוד אב. ונראה שדיוקו של הגר"א הוא ממה שכתב הרשב"א שאין זה עשה של תורה שידחה וכו' דמשמע שרק לענין שידחה לא חשיב עשה אבל מצוה שפיר איכא, והא דכתב הרשב"א שאין זה כבוד "שנצטוה עליו" כוונתו היא שאין חיוב בדבר אבל מצוה שפיר איכא וכהגדרת הברכת שמואל שנביא לקמן בסמוך. ועוד מבואר בהגר"א שם שהטעם של דינו של המהרי"ק שהביא הרמ"א שם שאינו חייב לשמוע לאביו אם הוא אוסר עליו לעשות את השידוך שלבו חפץ הרי זה משום שהציווי הזה הרי הוא בגדר ציווי שאין להאב הנאה ממנו והמהרי"ק סובר כהרמב"ן (אבל לפי הרשב"א יש מיהא מצוה לשמוע).

ובגדר הדבר לפי הרשב"א ביאר הברכת שמואל ביבמות בסי' ג' סק"ב שלעולם כשמצוהו האב ציווי שאין לו הנאה ממנו, שפיר יש בזה מצוה של כיבוד אב, רק שהתורה לא קבעה חיוב על זה, אבל אם הבן קיים את ציוויו הרי זה שפיר נקרא קיום מצוה של

כיבוד אב, וכתב שכן הבין הגר"א ביו"ד סי' ר"מ סקל"ו את דברי רשב"א.*).

מיהו החזו"א על להלן בדף ל"ב ע"א הבין בדרך אחרת את דברי הרשב"א, והיינו שלעולם גם כשאין לו הנאה יש כאן מצוה חיובית ודלא כהברכת שמואל, רק דכיון שאינו הציור של עיקר המצוה, כי עיקר המצוה היא כשיש להאב הנאה, לכן בכה"ג אין עשה דוחה ל"ת, ואין ראוי מדבר זה שגם בכל התורה כולה אין עדל"ת, ולפי ביאורו צ"ל דמה שכתב הרשב"א שאין זה כבוד שנצטוה עלי, כוונתו היא שאין זה עיקר כיבוד אב שנצטוה עלי וכתחילת לשונו.

ושוב כתב החזו"א כאן עוד ביאור בדברי הרמב"ן והרשב"א ודלא כהגר"א, אלא שכוונת הרמב"ן והרשב"א היא רק להיכא שאין להאב שום רצון אמתי באותו דבר שצוה להבין לעשות, שהרי הוא ציווהו לחמר רק כדי להביא את הגזולות, אבל היכא שיש להאב רצון אמתי גם הם מודים שהוא חייב לשמוע אע"פ שאין להאב מזה הנאת הגוף, והיינו משום שיש בזה משום מורא, דאיך מותר לצער בזה, וגם למה הרי זה יותר קל מסותר את דבריו בדברים של הכרעת הדעת בלבד, ולכן אי משום שיטת הרמב"ן אכתי הי' צריך לשמוע להאב בנוגע לשידוכין כיון שיש להאב רצון אמתי בזה, רק שהמהרי"ק שם כתב טעמים אחרים עכ"ד החזו"א. ולפי דברי החזו"א יוצא שדברי רעק"א בתשובה

ס"ח שם אינם להיפך מדברי הרמב"ן שהרי רעק"א שם איירי בדבר שיש בו להאב רצון אמתי עיי"ש.

ועכ"פ מהמקנה שם משמע שרצונו לומר שגם כשאין להאב רצון אמתי, יש בזה משום סותר את דבריו (ובאמת מצד סותר את דבריו מהיכא תיתי לחלק, ודלא כדברי החזו"א שהבאנו לעיל בסמוך).

וגם החזו"א כתב להוכיח עוד כדברי המקנה מדברי תוס' בדף ל"ב בסד"ה רב וכו' אבל רק כשיש לו רצון אמתי עיי"ש.

דף ל"א ע"א

שסח) בענין אתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

עיין בגמרא דמבואר שהקדים הקב"ה כיבוד אב לכיבוד אם כי בטבע הדברים הבן מכבד את אמו יותר מאביו. והקשה המהרש"א כאן למה לא אמרינן שהקדימו משום שכבודו של האב דוחה את כבודו של האם וכדאמרינן לקמן בשמעתין שאם שניהם אמרו לו השקיני מים הרי הוא צריך לעסוק בכבוד אביו קודם. ותי' המקנה בסוף דבריו על דף ל' שאת היסוד הנ"ל ידעינן כבר מדרשה אחרת, דהיינו ממאי דדרשינן ביבמות דף ה' ע"ב מהפסוק של איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' שאם אמר לו אביו לחלל שבת אסור לו

מיהו אולי שאני הכא שמלבד ממה שהיא מצוה קיומית הרי זה גם ציור טפל של המצוה כי יש בכלל המצוה גם ציור של מצוה חיובית, והחזו"א כתב באמת סברא זו וכמו שנביא להלן בסמוך.

(* ומביאורו יוצא שאין מצוה קיומית דוחה ל"ת שהרי את זה שפיר אפשר ללמוד ממה שאין כיבוד אב דוחה שבת. וכבר דנתי בספרי על יבמות באות פ"ו וקפ"א בענין אם מצוה קיומית דוחה ל"ת.

לשמוע לו משום שכולכם חייבים בכבודי, ופירש"י שם וז"ל, אתה ואביך חייבים בכבוד המקום, מאני ה' דריש לי' עכ"ל, וא"כ ה"ה נמי לענין אביו ואמו יש ללמוד מהדרשה הנ"ל שכבוד אביו קודם משום שהוא ואמו חייבים בכבוד אביו. ובאמת כדברי המקנה כתבו תוס' ביבמות שם בד"ה כולכם, דעיי"ש שהקשו למה לן קרא דאני ה' תיפוק לי' משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום וכדאמרינן גבי אביו אומר השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים דאמרינן שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, וכן אמרינן שאם אביו אומר השקיני מים ויש לפניו מצוה לעשות דיעשה את המצוה משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום, ותירצו שאת הדין של אתה ואמך חייבים בכבוד אביך לא ידעינן מצד הסברא לחוד אלא ילפינן לי' באמת מהא גופא שאמרה התורה אני ה' כולכם חייבים בכבודי, דכמו שאומרים שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום, הה"נ אמרינן שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

והנה הערוך לנר ביבמות שם הקשה על דברי תוס' שם מהמשך הסוגיא שם דמוקמינן להפסוק בלאו דמחמר, דהיינו שהאב אמר להבן לחמר בשבת אחרי בהמה כדי להביא לו גזולות, ופרכינן דא"כ נילף מזה שאין עשה דוחה ל"ת (דהא מחמר בשבת הוא בלאו גרידא ואינו במיתה), ותירצו דשאני מחמר דהוי רק בגדר הכשר מצוה, ואילו לפי דברי תוס' הלא גם בלא הסברא של הכשר מצוה איך אפשר ללמוד משם שאין עשה דוחה ל"ת הלא י"ל דשאני התם שקיימת הסברא של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום, וכעין זה הקשה גם

הקובץ הערות בסי' י"ח סק"א עיי"ש.

והנה לכאורה יש לעיין למה הקשו הערל"נ והקובץ הערות רק לפי דברי תוס' הנ"ל הלא גם בלא דברי תוס' יש להקשות בדרך ישיר מסוגיא דידן דהיינו שאיך אפשר ללמוד ממחמר שאין עדל"ת הלא י"ל דשאני כיבוד אב שיש סברא של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום כמו שיש סברא של אתה ואמך חייבים בכבוד אביך. וראיתי בקרן אורה שם על דף ו' ע"א בד"ה שכן וכו' שהקשה באמת גם בלי דברי תוס' אלא מזה לחוד שיש סברא של אתה ואביך וכו' עיי"ש.

מיהו נראה שבאמת אין הדבר פשוט כל כך ששייך לומר לענין שבת את הסברא של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום, ורק תוס' שם סוברים כן, אבל התוס' הרא"ש שם כתב שאין הסברא הנ"ל שייכת שם, וא"כ לפ"ז שפיר הקשו הערל"נ והקה"ע רק לפי תוס', וז"ל התוס' הרא"ש, וי"ל דהאי טעמא (של אתה ואביך חייבים בהמצוה) לא שייך אלא במקום מצוה, אבל הכא שהבן מחלל שבת כדי לכבד אביו אין האב מוזהר על חילול שבת של הבן, והא דמצריך קרא לקמן לאל תחזיר שלא ישמע לו, מיירי שהאב זקן ואינו לפי כבודו ואינו מחוייב בעשיית המצוה עכ"ל.

והנה הקובץ הערות תי' על קושייתו שבאמת הגמ' לא היתה יכולה לומר שא"א ללמוד ממחמר משום דשאני התם שיש סברא של אתה ואביך וכו', והיינו משום שבאמת א"א לומר שזהו הטעם של התורה, כי אילו הי' הדין נותן מצד דיני דחי' שכיבוד אב ידחה את הלאו של מחמר א"כ

זהו גופא רצונו של מקום, וגם בזה יש כבוד שמים, וא"כ בתחילה צריכים לקבוע שאין מצות כיבוד אב דוחה לאו דמחמר כי מחמר הרי הוא בגדר הכשר מצוה למצות כיבוד אב, ולאחר שזכינו לדין שאסור לו לעשות רצון אביו ולחמר א"כ מעתה מהני הסברא של אתה ואביך וכו' כדי לחדש שאפילו אם עשה את רצון אביו אין בידו מצוה של כיבוד אב עיי"ש בדבריו.

ודרכו של הקובץ הערות היא דלא כתוס' שם דהא תוס' בקושייתם כתבו ששפיר סגי בהטעם של אתה ואביך וכו', וכן בתירוצם הרי כתבו שאת הסברא הנ"ל ילפינן מהדרשה של אני ה', ואילו לפי הקוה"ע הלא הטעם של הפסוק הרי הוא משום שמחמר הרי הוא בגדר הכשר מצוה לכיבוד אב וקמ"ל הפסוק שהכשר מצוה אינה דוחה ל"ת וכדאמרינן בסמוך שם, רק שלאחר שזכינו לדין שאין כאן דין דחי' א"כ מעתה הרי אנו בעצמינו מוסיפים לומר שאפילו אם יעשה רצון אביו אין בידו מצות כיבוד אב כי אתה ואביך חייבים בכבוד המקום.

ועכ"פ חזינן שהקובץ הערות נקט שהסברא של אתה ואביך וכו' גורמת שאם עבר ועשה רצון אביו אין בידו שום מצוה של כיבוד אב, וגם הערל"ג בקושייתו על תוס' כתב בתוך לשונו שהסברא הנ"ל גורמת שאין כאן מצות כיבוד אב. ולקמן בהאות הבאה נדון בזה.

והנה לפי דרכו של הקובץ הערות עדיין צריכים להסביר למה אם אביו אומר השקיני מים ויש לו מצוה שא"א לעשותה ע"י אחרים הרי הוא חייב לעשות את המצוה משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום,

דאמאי לא דיינינן בתחילה מצד דיני דחי' ונאמר שמאי אולמי' האי עשה מעשה דכיבוד אב, דהא השקיני מים אינו בגדר הכשר מצוה אלא הרי הוא בגדר גוף המצוה.

מיהו לק"מ משום שכבר ביארו תוס' ביבמות להלן בדף ו' ע"א בד"ה שכן הכשר מצוה וכו' דילפינן מאני ה' שאפילו גוף הכיבוד אינו דוחה מצות, והיינו משום שמאחר "שרוב עניני כיבוד רגילין להיות ע"י הכשר מצוה, קאמר רחמנא דלא דחי בכל ענין", וא"כ ה"ה שבאביו אומר השקיני מים ויש לו מצוה לעשות ילפינן מאני ה' שאין כיבוד אב דוחה את המצוה ואסור לו לבטל את המצוה, ושוב מהני הטעם של אתה ואביך למימר שאפילו אם עשה רצון אביו אין בידו מצוה של כיבוד אב.

שסט) בענין אתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

עיין בגמרא ששאל בן אלמנה אחת את רבי אליעזר אבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים איזה מהם קודם, אמר ל' הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. וביבמות דף ה' ע"ב ילפינן שאם אמר לו אביו לחלל שבת לא ישמע לו משום דכתיב איש אמו ואביו תיראו ואת שבתותי תשמורו אני ה' כולכם חייבים בכבודי, כלומר דהכי ילפינן מאני ה' וכמו שפירש"י שם. והקשו שם תוס' למה לן למילף מקרא הלא יש לדעת כן מהסברא של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום וכמו דאמרינן כאן גבי אביו אומר השקיני מים ואמו אומרת השקיני מים דאמרינן שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, וכן גבי אביו

אומר השקיני מים ומצוה לעשות דאמרינן שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום, ותירצו תוס' שאת הסברא הנ"ל ילפינן באמת מקרא דאני ה'. ועי' בזה בהאות הקודמת.

והנה החינוך במצות כיבוד אב (מצוה ל"ג) כתב וז"ל, משרשי מצוה זו שראוי לו לאדם שיכיר ויגמול חסד למי שעשה עמו טובה ולא יהי' נבל ומתנכר וכפוי טובה שזה מדה רעה ומאוסה בתכלית לפני אלקים ואנשים, ושיתן אל לבו שהאב והאם הם סיבת היותו בעולם, ועל כן באמת ראוי לו לעשות להם כל כבוד וכל תועלת שיוכל כי הם הביאוהו לעולם, גם יגעו בו כמה יגיעות מקטנותו, וכשיקבל זאת המדה בנפשו יעלה ממנה להכיר טובת הא-ל ב"ה שהוא סיבתו וסיבת כל אבותיו עד אדם הראשון ושהוציאו לאור העולם וסיפק צרכיו כל ימיו וכו' עכ"ל. ולפי דבריו לכאורה א"א לתרץ כדברי תוס' ביבמות שם דהא לפי דבריו איך אפשר ללמוד ממה שקמ"ל הפסוק שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום דה"ה שבנוגע לאביו ואמו אמרינן שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך, הלא י"ל שרק בנוגע לכבוד אביו וכבוד המקום אמרינן כן כי י"ל כהחינוך שחלק מהטעם של המצוה של כיבוד אב הוא באמת כדי שיעמוד מתוך כך על חיובו לכבוד את המקום, וא"כ משום הכי שפיר אמרינן שכיבוד אב אינו דוחה את כבוד המקום, אבל בנוגע לאביו ואמו הלא כיבוד אב הרי הוא מצוה לשם עצמה ולא בכדי שיתחנך

לכבוד את אביו, וא"כ אולי בכה"ג לא אמרינן שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך. (מיהו יתכן שאין כוונת החינוך לומר ששורש המצוה הוא כדי להגיע לכיבוד הקב"ה, אלא שורש המצוה הוא לכבוד את האב בזכות עצמו כי עשה עמו טובה, רק שהוסיף הוספה שאינה בכלל המצוה, והיינו שעיי"ז יבוא גם לכיבוד הקב"ה. והרמב"ם בפיה"מ בריש פאה כתב דחשיב בין אדם לחבירו, ועיי"ש בפ"י הרא"ש, ודלא כהברכ"ש ביבמות סי' ג' שכ' דהוי בין אדם למקום, ולפי דבריו צ"ע למה מהני מחילה.) ולכאורה הי' אפשר לתרץ את קושיית תוס' בדרך אחרת, דהנה לכאורה משמע מסתימת הגמ' שאם הוא מבטל את כבוד אביו ועוסק בכבוד אמו, אע"פ שעשה שלא כשורה, אבל אכתי יש בידו מצות כיבוד אב*), וכך אמר לו אביו השקיני מים ויש לפניו מצוה לעשות, נהי שהיא חייב לעשות את המצוה אבל בכל זאת אם לא עשה אותה אלא עסק בכבוד אביו, לכאורה שפיר יש בידו מצות כיבוד אב, וא"כ י"ל שלעולם גם בלא הפסוק של אני ה' הוה ידעינן שאסור לו לעשות את רצון אביו אלא חייב הוא לשמור את השבת, אבל בכל זאת הוה אמרינן שאם הוא קיים את צוואת אביו וחילל את השבת, אכתי יש מיהא בידו מצות כיבוד אב, וא"כ י"ל שצריכים את הפסוק של אני ה' כדי לאשמועין שאין בכה"ג מצות כיבוד אב. ובסברת הדבר יש לומר שהפסוק של אני ה' איירי באופן שאביו

* ולא שייך לומר שהיא מצוה הבאה בעבירה, דהא הציור הזה דומה למה שאמרו בירושלמי לענין הקורע על מתו בשבת שהוא שפיר יוצא

ידי קריעה ולא מיקרי מצוה הבאה בעבירה כי הרי זה בגדר "איהו עבר עבירה", ואינו בגדר "היא גופא עבירה".

יודע שעליו לשמור את השבת והרי הוא יודע שציוויו הוא נגד המצוה, וא"כ י"ל שמש"ה קאמר רחמנא שאין כאן בכלל מצות כיבוד אב (ולפ"ז באביו אומר השיקני מים ואמו אומרת השקיני מים, אפילו אם אמו יודעת שגם אביו צוה לו, אם עשה מצות אמו, יש בידו מצות כיבוד אב, אם לא שנאמר שאני ה' מגלה על כל מקום שאמרינן את הסברא שאין בידו מצוה).

והנה כבר הקשו המפרשים על ההיא דאביו אומר לחלל שבת דתיפוק לי' שאינו חייב לשמוע לאביו משום שאביו הוא בגדר אינו עושה מעשה עמך. ונראה שהדיון הנ"ל בענין אם בדיעבד הרי זה נקרא שיש בידו מצות כיבוד אב הרי הוא תלוי בהתירושים שנאמרו על קושיא זו, ונבאר דברינו, דהנה עי' בתוס' לקמן בדף ל"ב ע"א שפירשו שהציור שהזכירו שם שאמר לו אביו שלא להחזיר אבידה הרי זה איירי באופן שהאב צוה כן להנאתו משום שהוא צריך להבין לאיזה שימוש, ופירשו כמה אחרונים שתוס' כתבו כן כדי לתרץ את הקושיא הנ"ל דהיינו דתיפוק לי' משום שאינו בגדר עושה מעשה עמך, דעל זה תירצו תוס' שכיון שכוונת האב היא להנאתו הרי הוא אכתי נקרא עושה מעשה עמך. והיראים בסוף סי' רכ"ב, וההג"מ על פ"ו מהל' ממרים אות ח' בשם הסמ"ג, כתבו שהטעם שלא פטרינן משום שאין האב עושה מעשה עמך הרי זה משום שהאב חוטא רק בדיבור במה שהוא מצוה להבין, ואינו חוטא במעשה. ולפי דברי היראים בסי' קע"ד שהצריך כדי להחשב אינו עושה מעשה עמך שיעבור כמה פעמים א"כ י"ל דאיירי באופן שלא עבר האב כמה פעמים. ולפי דברי הסמ"ג שהביא ההג"מ

שם באות ז' שהצריך שנוכיה אותו ואינו שב, א"כ י"ל דאיירי כאן באופן שלא הוכיח אותו. גם י"ל דאיירי באופן שהאב הוא שוגג והרי הוא חושב שמותר לעשות כן בשבת. ומעתה אולי אם נאמר דאיירי כשהאב הוא שוגג א"כ דוחק לומר שהתורה עקרה את כל עיקר המצוה של כיבוד אב מחמת שצוה לו לחלל שבת, דהא האב חושב שמותר לו לצוותו כן (וגם משום מצוה הבאה בעבירה ליכא כמו שכתבנו בהערה לעיל בסמוך), אבל אם נעמיד באופן שהאב שפיר יודע שאין ציוויו דוחה שבת, רק שבכל זאת צוה לבנו לחלל שבת עבור הנאתו, או כדי להכעיס, א"כ בהני גווני שפיר יש מקום לחדש כהנ"ל כיון שהאב יודע שהוא מצוה נגד מצות התורה.

והנה כבר הבאנו שהסמ"ג והיראים הקשו למה בעינן קרא דאני ה', תיפוק לי' משום שאינו עושה מעשה עמך, ותירצו שמחמת דיבור לבד אינו נקרא בגדר אינו עושה מעשה עמך, ויש להעיר למה לא תירצו דאיירי באופן שצוה האב להנאתו, א"נ שהוא שוגג. ולפי הנ"ל י"ל שלא תירצו כן כי הבינו שהפסוק בא לומר שאפילו אם עשה רצון אביו אין לו מצוה, והרי הם סוברים שהיכא שאביו אינו יודע שצוואתו היא נגד מצות התורה, וכן היכא שהוא מצוהו להנאתו, אין מקום מצד הסברא לומר כן (ובנוגע להציור של להנאתו י"ל עוד דס"ל שגם כשהוא מצוהו להנאתו הרי הוא נחשב בגדר אינו עושה מעשה עמך).

וע"ע בהאות הקודמת שהבאנו שהערוך לנר והקובץ הערות נקטו שגם הטעם של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום מספיק כדי לגרום שאין בידו מצות כיבוד אב.

שע) בענין אתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

עיינן בגמרא ששאל בן אלמנה אחת את ר"א אבא אומר השקיני מים ואמא אומרת השקיני מים איזה מהם קודם, א"ל הנח כבוד אמך ועשה כבוד אביך שאתה ואמך חייבים בכבוד אביך.

ויש לעיינן בכוננת סברא זו, דמצד אחד יש לבאר שהכוונה היא שאמו גופה הרי היא חייבת לוותר על כבודה לגבי כבוד אביו ומש"ה הדין הוא שהבן צריך לעשות כבוד אביו, ולפי הדרך הזה מובן היטב למה אם נתגרשה אמרינן שכבוד שניהם שוה, והיינו משום שלאחר שנתגרשה אין אמו חייבת בכבוד אביו ואינה חייבת לוותר לו כלום. ברם מצד שני י"ל שהכוונה היא שמאחר שאמו גופה חייבת בכבוד אביו הרי זה מראה שאביו הוא נכבד יותר מאמו ומש"ה כבודו דוחה את כבוד אמו.

ברם לכאורה הצד השני שכתבנו אינו ברור כל כך מצד הסברא דהא מה שהאם חייבת לכבד את אביו הרי זה משום צורת היחס שבין אשה לבעלה והרי ענין זה אינו שייך לגבי הבן ואין זה מראה שגם בנוגע לכבוד הורים האב נחשב הורה יותר נכבד מהאם. ועוד דלפי דרך זה למה אם נתגרשה שניהם שוים הלא אכתי נשאר העובדא שאביו הוא נכבד יותר.

(* והנה אם נאמר שכל הסיבה למה הוא חייב לכבד את זקנו הרי זה כי הרי זה נחשב כבוד לאביו א"כ לק"מ כי לפ"ז פשיטא שכבוד אביו עדיף ושבמקום כבוד אביו אינו חייב כלום לאביו אביו.

ובלקט יושר בח"ב יו"ד עמ' נ"ב הביא שהתה"ד פסק למי שנסתפק אם לקרוא בנו כשם אביו או כשם יצחק אבינו שאתה ואביך חייבים בכבוד יצחק אבינו,

והנה בסי' ר"מ סעיף כ"ד הביא הרמ"א שיש אומרים שאין אדם חייב בכבוד אביו אביו, והרמ"א עצמו כתב ששפיר חייב אדם לכבד את אביו אלא שכבוד אביו עדיף מכבוד אביו אביו, וביאר רעק"א שם בשם האלי' זוטא שלעולם הרי הוא חייב לאביו אביו את כל הכיבודים שהוא חייב לעשות לאביו כגון להאכילו וכדומה, רק שהכוונה היא שאם גם אביו וגם אביו אביו זקוקים להכיבוד, הכבוד של אביו בא קודם. ולכאורה צ"ע למה גם שם לא אמרינן שאתה ואביך חייבים בכבוד אביו אביו* (ורעק"א בתשובה ס"ח הביא שהלויית חן יישוב קושיא זו שאה"נ כשאביו חי אז כבוד אביו אביו עדיף משום הסברא הנ"ל שאתה ואביך חייבים בכבוד אביו אביו, ורק לאחר מיתת אביו לענין הדין של מכבדו לאחר מיתת עדיף כבוד אביו מכבוד אביו אביו. ובשו"ת שאלת יעב"ץ חלק ב' סי' קכ"ט השיג על ספר שתי הלחם סי' מ"ג שכתב שבפני אביו הרי הוא חייב בכבוד זקנו יותר מכבוד אביו כי הוא ואביו חייבים בכבוד זקנו).

מיהו נראה שבאמת הרי זה תלוי בשני הצדדים הנ"ל שצדדנו, דהא אם הטעם הוא משום שאמו גופה צריכה לוותר א"כ גם שם הרי זה כך שהרי אביו חייב לוותר לאביו דילי', אבל אם הטעם הוא משום שמזה שהאם חייבת לכבד את האב חזינן שכבודו

ולפי הדרך הנ"ל אולי א"ש כי אולי כלפי האבות יש חיוב עצמי של כבוד. מיהו לפי הלויית חן והשתי הלחם שנביא בסמוך הפסק הנ"ל צ"ע.

וממה שהגר"א בשו"ע שם כתב לחלק בין אביו לאביו אמו (ושאינו חייב בכבוד אביו אמו כי בני בנות אינם כבנים) מוכח דלא כהנ"ל כי מצד הנ"ל הדין נותן שיכבד גם את אביו אמו כי יש בזה כבוד לאמו.

עדיף ושהוא נחשב נכבד טפי א"כ י"ל שגבי אבי אביו אין אומרים כן משום שלגבי הבן הרי זה דבר ודאי שאביו הוא נכבד טפי (וכן א"ש פסקו של התה"ד כי אינו דבר מוכרח שכבוד אביו גדול יותר מכבוד אבות האומה) (ובאמת כבר נתקשינו גם בנוגע לאביו ואמו איך חזינן כן מזה שאשה חייבת לכבד את בעלה), וא"כ מזה שהרמ"א סובר שלא אמרינן שם שאתה ואביך חייבים בכבוד אבי אביך הי' נראה שהוא סובר שהסברא הנ"ל הרי היא בגדר הוכחה מי נחשב נכבד טפי, אלא שא"כ קשה מה שהקשינו למה הסיקו שבנתגרשה כבוד שניהם שוים הלא הדין הזה בנוי הוא על ההנחה שהסברא של אתה ואמך חייבים בכבוד אביך היא שאמו חייבת לוותר לגבי אביו וכמו שביארנו.

ויש לעיין בענין זה בסי' רמ"ב סעיף כ"א, דהנה הרמ"א שם כתב שמה שאין חולקים כבוד לתלמיד במקום הרב, הרי זה רק אם גם המכבד הוא תלמידו של ההוא רב, אבל אם אינו תלמידו של ההוא רב, אז הרי הוא שפיר רשאי לכבד את התלמיד שהוא רבו דילי' או אביו, ואע"פ שגם בכה"ג הרי הוא חייב לכבד את הרב ההוא לכה"פ מדין תלמיד חכם, אבל בכל זאת הרי הוא מותר לכבד את רבו דילי' או את אביו בפניו כי הכבוד של הרב שלו או של אביו עדיף מהחיוב שיש עליו לכבד את הרב ההוא מדין תלמיד חכם. ולכאורה צ"ע למה לא אמרינן בציוור שאינו תלמידו של הרב של רבו שאתה ורבך או אביך חייבים בכבוד הרב ההוא. ברם באמת גם הציוור הזה הרי הוא דומה להציוור של אביו וזקנו משום שגם כאן הרי לגבי דידי' הכח המחייב של

אביו או של רבו הרי הוא יותר חמור מהכח המחייב של ההוא חכם, וא"כ י"ל שהרמ"א הולך בזה לשיטתו דס"ל שבכה"ג לא שייך הסברא הנ"ל, דהא מדבריו לעיל בסי' ר"מ יוצא שלא אמרינן כן לגבי אביו וזקנו משום שדבר ברור הוא שאביו מחייב יותר, וא"כ כן הוא גם בהציוור הנ"ל שבסי' רמ"ב וכמו שביארנו. וככעין זה חילק בהגהות נחלת צבי על השו"ע שם אבל בהסבר אחר עיי"ש.

מיהו הש"ך שם הביא משו"ת שארית יוסף שגם בהציוור הנ"ל שאינו התלמיד של ההוא רב לא יכבד את התלמיד של ההוא רב, וטעמו הוא כי שפיר אמרינן שאתה ורבך חייבים בכבוד ההוא רב וכמו שהביא הנחלת צבי שם מהשארית יוסף, ועוד ביאר השארית יוסף דהא דלא אמרינן כן גבי אביו וזקנו הרי זה משום שאין שום חיוב כלל לכבד את זקנו משא"כ הכא הרי הוא שפיר חייב לכבד את רבו של רבו מדין חכם אע"פ שאינו רבו דידי'. ושיטת השארית יוסף עולה שפיר עם הדרך שכתבנו שהסברא של אתה ואמך חייבים בכבוד אביך היא משום שאמו גופה חייבת לוותר לאביו את הכיבוד, דלפ"ז שפיר שייך לומר כן גם ברבו ורבו דרבו אבל לא שייך לומר כן באביו וזקנו כי כיון שהנכד אינו חייב לכבד את אבי אביו א"כ א"א להכריח את הנכד לתת לזקנו את הכבוד שיותר עליו אביו.

והנה כבר הבאנו מרעק"א בשם האלי' זוטא שבאמת הרי הוא חייב לעשות לאבי אביו את כל הדברים שהוא חייב לעשות לאביו כגון להאכילו וכדומה. מיהו בשו"ת תשובה מאהבה בחלק א' סי' קע"ח הוכיח מהגמ' ורש"י בסוטה דף מ"ט שגם לפי

הרמ"א שסובר שחייבים לכבד את אבי אביו אבל בכל זאת בע"כ צ"ל שאינו חייב לאבי אביו את כל הדברים שהוא חייב לעשות לאביו אלא הרי הוא חייב לכבדו רק כסתם זקן בעלמא (כלומר אע"פ שלא הגיע לכלל זקנה ושיבה), וכן הוכיח הערוך השולחן בסי' ר"מ מהגמ' בסוטה שם, וכ"כ השבות יעקב בחלק ב' סי' צ"ד. ובשאלת יעב"ץ בחלק ב' סי' קכ"ט כתב שאינו חייב לכבדו אלא בקימה והידור, ולהלן שם משמע שגם בזה אינו חייב בקימה מליאה אלא רק בקצת הידור וכבוד טפי משאר אינשי.

שעא) בענין מורא אביו.

עיינ בגמרא דאמר רב דימי פעם אחת הי' לבוש (דמא בו נתינה) סירקון של זהב והי' יושב בין גדולי רומי ובאתה אמו וקרעתו ממנו וטפחה לו על ראשו וירקה לו בפניו ולא הכלימה. והביאו תוס' שבמדרש איתא שהיתה מטורפת מדעתה. וביאר בהגהות מהריעב"ץ בסוף המס' שאילו לא היתה מטורפת אלא היתה עושה כן מתוך רשעות א"כ לא הי' צריך לכבדה (עי' לקמן באות שפ"ו בענין אם חייב אדם בכבוד אביו רשע), וגם הי' צריך להפרישה מאיסור גזילה שנצטוו עליו בני נח. והוכיח כן מלקמן בדף ל"ב ע"א דאמרינן עד היכן כיבוד אב ואם עד כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו ואינו מכלימו, וכתבו תוס' דאיירי באופן שהוא זורקו כדי למירמא אימתא אינשי ביתי' דהא אם הוא זורקו בחנם הרי הוא רשע שהרי הוא עובר בבל תשחית כלומר ואינו חייב לכבדו. ודע שהתם איירי בענין להכלימו לפני שזורק כדי למונעו מלזרוק, דכן מוכח ממה שרצו בגמ' לאוקמי

בארנקי של בן ולהוכיח מזה שחייב אדם לכבד את אביו גם משל בן, דהא אם איירי לאחר המעשה א"כ פשיטא שאסור להכלימו גם אם סוברים שהוא חייב לכבדו רק משל אב, דהא מה יצא לו מזה שיכלימו, וא"כ בע"כ צ"ל דאיירי קודם שזרק, וכן מוכח ממה שאמרו שם שהרי זה נקרא בגדר כבוד, דהא אם איירי לאחר שכבר זרק אין זה נקרא בגדר כבוד אלא בגדר מורא, כי כבוד מיקרי רק היכא שהוא נותן לו דבר חיובי וכדאמרינן לקמן בע"כ איזהו כבוד וכו', וכן הוא בהציוור של קודם המעשה שהוא מרשהו לזרוק ולבוא על סיפוקו שזהו דבר חיובי, אבל לאחר המעשה הרי זה בגדר מורא בזה שהוא שותק ואינו מתרעם עליו.

והנה עיינ ברמב"ם בפ"ו מהל' ממרים ה"ז שכתב וז"ל, עד היכן כיבוד אב ואם אפילו נטלו כיס של זהובים שלו והשליכו בפניו לים לא יכלימם ולא יצער בפניהם ולא יכעוס וכו' ועד היכן מוראן אפילו הי' לבוש בגדים חמודות ויושב בראש בפני הקהל ובא אביו ואמו וקרעו בגדיו והכוהו בראשו וירקו בפניו לא יכלימם וכו' עכ"ל. וצ"ע למה קרא להציוור הראשון בשם כבוד, ולהציוור השני שהוא הציוור שבסוגיין בשם מורא. ולכאורה נראה דהיינו משום שבהציוור הראשון איירי הרמב"ם באופן שיש בידו לעכבם קודם המעשה ולכן בזה שאינו מכלימם ומעכבם אלא נותן להם לעשות רצונם הרי זה נקרא שהוא מכבדם, אבל הציוור השני איירי לאחר המעשה, וממילא בזה שאינו מכלימם לאחר המעשה יש רק קיום של מורא כמו בזה שאינו סותר את דבריהם. ועל הציוור הראשון דאיירי קודם המעשה כבר הקשה הכ"מ למה אסור לו להבן למנוע את אביו מלזרוק את

הארנקי שלו הלא קי"ל שכיבוד אב הרי הוא משל אב ולא משל בן, ותירץ דס"ל להרמב"ם שבמקום לצערו ולבזותו הרי הוא חייב גם משל בן, וכתב שהגמ' בדף ל"ב היתה יכולה באמת לדחות כן ולומר שאין רא"י מכאן שכיבוד אב הוא משל בן (והנה הרמב"ם לא הזכיר שאירי באופן שאביו הוא מטורף וכמו שכתבו תוס'. ונראה דהיינו משום דאזיל לשיטתו בה"א שם שחייב אדם בכבוד אביו רשע, ועוד שאפילו הטור שחולק הרי הוא מודה שאסור לו לבזותו, עיין כל הפרטים בזה לקמן באות שפ"ו).

והנה הלח"מ שם כתב שהטעם שפסק הרמב"ם שלא יכלימונו כשזרק את הארנקי של הבן הרי זה כי כוונת הרמב"ם היא באמת להציור של לאחר המעשה אשר אז כבר לא יעזור להכלימו. מיהו כבר כתבתי שלכאורה א"א לומר כן כי אילו כן הרי יוצא שזהו ציור של מורא ולא ציור של כבוד.

והנה עיין ביו"ד סי' ר"מ בסעיף ג' וח' שהביא המחבר את דברי הרמב"ם בנוגע לעד היכן כבוד ומורא, ועל מה שהביא בסעיף ח' את הציור של ארנקי בתור משל להחייב של כבוד הוסיף הרמ"א שי"א שהוא שפיר רשאי למונעו כיון שהוא של הבן, ואילו לעיל בסעיף ג' לא כתב כן הרמ"א על הציור של מורא. וי"ל דהיינו משום שבסעיף ג' הרי אירי לאחר המעשה וכמו שביארנו וא"כ כבר לא שייך למונעו.

ובע"י כאן ראיתי שכתב ביאור אחר בענין למה כתב הרמב"ם שיש בהציור שבסוגיין גם משום מורא, והיינו משום שנהי שמה שקרעה את בגדיו הרי זה בגדר כיבוד, אבל מה שטפחה לו על ראשו הרי

זה בגדר מורא ונסתייע מלשון הסמ"ג שכתב וז"ל, וכן במורא אפילו הכהו וכו' עכ"ל. ולפי דבריו צ"ל שלעולם גם הציור הזה איירי בלפני המעשה, ומש"ה מה שהוא מותר על בגדיו הרי זה באמת בגדר כבוד כי הוא נותן לאביו את בגדיו, אבל מה שהוא נותן לו להכותו על ראשו הרי זה בגדר מורא כי אינו נותן לו שום דבר או שימוש חיובי, רק שאינו מעכבו מלעשות רצונו ואינו סותר את רצונו (וזהו דלא כמו שנקטתי לעיל כאן שגם מה שהוא נותן לאביו לבוא על סיפוקו הרי זה בגדר כבוד, דהא לפ"ז גם מה שהוא נותן לו להכותו ולהכלימו הרי זה ענין של כבוד). מיהו לפ"ז הי' הרמ"א צריך להוסיף גם על ההיא דסעיף ג' שי"א שהוא שפיר רשאי למונעו ושאינו חייב להפסיד.

והנה כבר הבאנו שהרמב"ם והשו"ע הביאו את הציור הזה של קריעת בגדיו כדי להפליג עד כמה הרי הוא חייב במורא. ויש להעיר דבשלמא לפי דרכו של הע"י דאירי לפני המעשה א"כ שפיר יש בזה רבותא, דהיינו שהוא חייב אפילו לסבול בזיונות לשם מורא אב ואם, אבל לפי הדרך שכתבנו דהוי בגדר ציור של מורא כי אירי באמת לאחר המעשה א"כ צ"ע מה היא הרבותא בהציור הזה של מורא, דהא פשיטא שאסור לו להכלימו, דהא מה ירויח עי"ז.

מיהו יש ליישב על פי מה שמבואר בסמ"ע בחו"מ סי' תכ"א סק"ו, ובחינוך במצוה של"ח, שאם חרפו אותו ונתרגזו וחירף בחזרה, אע"פ שאין זה מדת חסידות, אבל ליכא עבירה בידו כי הוא נחשב כעין אנוס, דלפ"ז י"ל דקמ"ל שלהכלים את אביו

יש איסור גמור אפילו בכה"ג שהוא נחשב קצת כמו אנוס.

דף ל"א ע"ב

(שעב) מאבוך לא תקבל דכיון דבר תורה הוא חלשה דעתי.

א. צ"ע למה אסור לו לקבל הלא אביו מוחל לו על זה, והרי קי"ל שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול. מיהו י"ל דכיון שהי' בן תורה ודעתו נחשלת הרי זה נחשב בגדר בזיון ושיטת הראב"ד (הובא בכ"מ בסוף הל' ת"ת) היא שעל בזיונות לא מהני מחילה, ואולי זוהי כוונת המהמרש"א שהקשה קושיא זו, ותי' דכיון שדעתו נחלשת א"כ אע"פ שהוא מוחל אבל אינו מחול, וכבר האריך הברכי יוסף בדעת הראב"ד ביו"ד סי' ר"מ והביא הרבה מקורות בענין זה, ועי' בזה לקמן באות שפ"ג ושפ"ד.

ב. הנה לכאורה קשה דהא כיון שאביו רוצה בכך א"כ חזינן שאין דעתו נחלשת וא"כ למה אמרינן שחלשה דעתו. מיהו עיין בלבוש בסי' ר"מ על הלכה זו שביאר שבכל זאת בודאי בשעת מעשה תחלש דעתו. והלבוש כתב שחלשה דעתו "ולא עבד כל כך מרצונו הטוב", ואולי כוונתו היא לומר שבאמת אין כאן מחילה גמורה. וזה מתרץ גם את הקושיא שהקשינו בסק"א. ועכ"פ לפי הלבוש והמהרש"א יוצא שאפילו אם מפציר בו האב הרבה לא יעשה, אם לא שנחלק שבכה"ג שפיר קים לן שלא

תחלש דעתו. והברכי יוסף בסי' ר"מ הביא בשם הפרי חדש שגם בכה"ג נקטינן שתחלש דעתו. והר"ן כאן כתב שאם הוא מפציר בו הרבה, יקבל. וי"ל דהיינו משום שהוא סובר שבכה"ג נקטינן שבאמת לא תחלש דעתו. ועיי"ש שהוכיח כן מהא דהורו לרבי ישמעאל לתת לאמו לרחוץ את רגליו ולשתות את המים, ונראה שכוונת הר"ן היא משום שמן הסתם בדבר כזה גם באמו אמרינן שתחלש דעתה אע"פ שאינה בגדר בן תורה, ובכל זאת חזינן שאם היא מפצירה בו הרבה הרי הוא צריך לקבל, וי"ל כהנ"ל דהיינו משום שבכה"ג נקטינן שלא תחלש דעתה.

ג. והנה עד כאן נקטנו שהטעם שאסור לו לקבל הרי זה משום החיוב של כיבוד אב. מיהו עיין בחיי אדם בכלל ס"ז סעיף כ"ו שכתב שלא יקבל "אם האב בן תורה דבלא"ה אסור להשתמש בבן תורה", ומבואר דס"ל שהאיסור אינו מצד כיבוד אב אלא משום כבוד חכם. מיהו צ"ע דאם אין כאן חסרון בכיבוד אב משום דמהני מחילה על כיבוד אב א"כ למה אסור משום כבוד חכם דהא קי"ל שגם הרב שמחל על כבודו כבודו מחול (מיהו עיין בדברי הגרי"ז שנביא באות שצ"ד).

ועכ"פ מדברי הר"ן הנ"ל חזינן דלא כהחיי אדם, דהא לפי החיי אדם אי אפשר להוכיח מאמו של רבי ישמעאל להיכא שאביו הוא בן תורה, דהא באמו של רבי ישמעאל לא הי' שייך בכלל כל עיקר האיסור, דהא כל האיסור שייך רק בבן תורה משום כבוד תורתו, וגם באביו לא אסרינן משום כיבוד אב אלא משום כבוד חכם.

ד. ועכ"פ עד כאן נקטנו שהטעם למה

אסור לגרום לאביו חלישות הדעת הרי זה משום פגיעה בכבודו ולכן הקשינו דמה לי בזה שתחלש דעתו הלא הוא מוחל על זה וכבודו מחול. מיהו י"ל ביאור אחר בזה, והיינו דהא דאסור הרי זה משום שעצם החלישות הדעת הרי זה היזק לרוחניות שלו ואסור לגרום לו היזק כזה, והרי מצינו שאם האב מבקש מהבן אוכל שהוא מסוכן לבריאותו, אסור להבן לתת לו, וא"כ גם בנידון דידן י"ל שהטעם הוא משום שכל חלישות הדעת הרי היא היזק לרוחניות שלו, אבל אילו היתה הקפידא רק משום המצוה של כיבוד אב, אז שפיר היתה מחילה מועלת.

מיהו עי' בברכי יוסף על יו"ד סי' ר"מ סעיף ט"ו שכתב וז"ל, אם הי' אביו חולה ואומר לו שישקוהו דבר שמזיקו אבל ודאי דליכא סכנה, ישמע לו, וכן משמע ממה שכתב בספר חסידים סי' רל"ד דבמידי דסכנה לא ישמע לו, ומוכח הא אי ליכא סכנה אף שמזיקו שרי, הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובה כתב יד סי' קי"ג עכ"ל.

שעג) לקראת אמו מהו וכו' הדר אתא וכו'.

הנה לכאורה הי' נראה לבאר את כוונת הגמ' כך דשאל ממנו רב אסי מהו לצאת לקראת אמו ואח"כ לחזור לא"י, ועל זה השיב לו רבי יוחנן שאינו יודע, ושוב ברכו על זה לשלום. מיהו רש"י לא פירש כן, אלא פירש שבסוף כשחזר ובא לפניו וברכו לשלום חשב רבי יוחנן שהוא רוצה לחזור לבבל. ולכאורה יש להקשות דא"כ איך ברכו לשלום הלא כבר אמר לו שזה אסור.

והמהרי"ט הקשה דאיך לא הבין רבי יוחנן שהוא חוזר ובא לפניו כדי לדעת אם מותר לו לצאת לקראת אמו ולחזור לא"י, וכן הקשה המהרש"א עיי"ש. ועוד הקשה המהרי"ט למה שאל רב אסי ולמה אמר רבי יוחנן שאינו יודע אם מותר לצאת לקראת אמו הלא פשיטא שמותר לצאת בדרך ארעי לשם איזה צורך ובפרט לקראת אמו. ועוד הקשו המהרי"ט והמהרש"א שלפי רש"י צריכים להוציא את המלה "יחזירך" מפשוטו ולפרש שכוונתו היתה לומר יחזירך לבבל וכמש"כ רש"י "יחזירך עד מקומך".

והמהרש"א בעצמו כדי ליישב את קושיותיו רצה לפרש שלעולם שפיר הבין רבי יוחנן שכוונת רב אסי היתה לשאול עוד הפעם אם מותר לו לצאת לקראת אמו ולחזור לא"י ועל זה ברכו שילך לשלום ויחזור לשלום. מיהו אכתי קשה מה שהעיר המהרי"ט למה נסתפקו רב אסי ורבי יוחנן בתחילה באם מותר לו לצאת לקראת אמו ולחזור לא"י הלא פשיטא דשרי.

והנה לכאורה אפשר לפרש בדרך אחרת את כוונת רש"י כאן, והיינו שכששאל רב אסי לקראת אמו מהו הבין רבי יוחנן שכוונתו היתה לשאול אם מותר לו לצאת לקראת אמו ושוב לחזור לבבל, דכיון שעצם היציאה היתה מותרת אילו הי' יוצא על מנת לחזור לא"י א"כ אולי הרי הוא רשאי לעשות כן אפילו כדי לחזור אח"כ לבבל והיינו משום שאין זה נקרא שהיציאה היתה כדי לחזור לבבל אלא הרי זה נקרא שהיציאה היתה כדי לקבל פני אמו (אבל על כל פנים כל השאלה הרי היא רק כשהוא יוצא לצורך מסוים כגון לקראת אמו, אבל

שעו) בענין מורא אב לאחר מיתתו.

עיינ בגמ' דאמרינן איזהו מורא ואיזהו כיבוד, מורא לא עומד במקומו ולא יושב במקומו ולא סותר את דבריו ולא מכריעו, כיבוד מאכיל ומשקה מלביש ומכסה מכניס ומוציא, וכתב התוס' ר"י הזקן וז"ל, ומסתברא דכל הני דוקא בחייו עכ"ל. וכתב כן לאחר שהביא את מילי דמורא ומשמע שכוונתו היא למילי דמורא שנזכרו בהברייתא כאן, דהא א"א לומר שכוונתו היא למילי דכבוד דהא להדיא אמרינן לענין כבוד שהוא שפיר חייב לכבדו גם לאחר מותו במה שאפשר, ובמה שאי אפשר וכגון להאכילו וכו' הרי פשיטא שהוא פטור ואין צריך לאומרו, וא"כ מסתבר דקאי התוס' ר"י על מילי דמורא. ולכאורה נראה שטעם הדבר הוא משום דס"ל שכל הענין של מורא שייך רק בחייו ולא לאחר מותו, דלאחר שאינו חי לא שייך לומר שיירא ממנו, אבל כבוד שפיר שייך גם לאחר מיתתו.

והנה לכאורה הי' אפשר לדחות שטעמו של התוס' ר"י אינו משום דס"ל שלא שייך הענין של מורא לאחר מותו, אלא טעמו הוא משום שלאחר מותו אין זה נקרא בגדר "מקומו" כיון שכבר אינו משתמש שם, ומש"ה הוא דמותר לעמוד ולישב שם. ברם אם זהו טעמו של התוס' ר"י א"כ אכתי מה נאמר בנוגע לסותר את דבריו, דלמה מותר לעשות כן לאחר מותו, דכי נאמר שלאחר מיתתו אין זה נקרא בגדר דבריו. מיהו באמת שיטת הט"ז ביו"ד סי' ר"מ סק"ג היא שאפילו בחייו האיסור שלא לסתור את דבריו הרי הוא נוהג רק בפניו ודלא כהש"ך שם (וכן האיסור שלא להכריעו הרי הוא

אכתי לא יוכל לומר שהוא יוצא לזמן מועט בדעה ששוב יאריך את הזמן ויחזור לבבל, כי בכה"ג הרי זה שפיר נקרא שהיציאה היתה כדי לחזור לבבל). ועל זה אמר לו רבי יוחנן שאינו יודע, ושוב ברכו לשלום.

וע"ע בספרי על גיטין בההערות הקצרות בדף ב' הערה ל"ה.

שעד) איזהו כבוד.

עי' בספר חרדים בפ"א ממ"ע אות ל"ה ול"ו שכתב שעיקר כיבוד אב ואם הוא בלב דהיינו שידמה בלבו שהם גדולים ונכבדי ארץ. ועיי"ש באות ל"ז שכתב שבכלל כבוד הוא גם שיאהוב אותם.

שעה) גדר מקלה אביו ואמו.

עי' בספר חרדים בפ"א ממ"ע אות ל"ה שכתב וז"ל, שהמבזה אביו או אמו בלבו או בדברים או במעשה שסותר דבריהם או יושב במקום המיוחד להם, על כיוצא בזה נאמר ארוך מקלה אביו ואמו, ופירשו שאינו לשון קללה אלא לשון בזיון, ואשכחן בזיון בלב דכתיב ותבז לו בלבו וכו' עכ"ל.

מיהו מדברי הרמב"ם בספ"ה מהל' ממרים נראה להדיא שאינו עובר בארוך אא"כ ביזה אותם לכה"פ ברמיזה, והמחבר ביו"ד בסי' רמ"א סעיף ו' העתיק את לשונו וז"ל, כל המבזה אביו ואמו אפילו בדברים אפילו ברמיזה הרי זה בכלל ארוך וכו' עכ"ל. מיהו החיד"א בשו"ר ברכה שם הבין כנראה שאין כאן מחלוקת וז"ל, ובכלל זה אם מבזהו בלבו. הרב ספר חרדים וכו' עכ"ל. ועיינ בערוך השולחן בסי' ר"מ אות ח'.

נוהג רק בפניו כמו שפסק המחבר (שם), וא"כ אכתי שפיר י"ל שטעמו של התוס' ר"י הוא משום דלא מיקרי בגדר "מקומו". ברם לפ"ז צ"ל שמה שכתב התוס' ר"י שכל הני אסורים רק בחייו הרי זה קאי רק על לא יעמוד ולא ישב במקומו, אבל לא על סותר את דבריו כיון שאפילו בחייו אין זה נוהג אלא בפניו (וכן לא קאי על לא מכריעו כיון שגם זה נוהג רק בפניו), וצ"ע דהא מהלשון של "כל הני" שכתב התוס' ר"י משמע דקאי על כולם ולא רק על שנים לחוד, ושגם סותר את דבריו הרי זה מותר רק לאחר מותו אבל לא בחייו, וא"כ מסתבר שהטעם הוא משום שלא שייך מורא לאחר מיתה אע"פ שהרי זה אכתי נקרא בגדר דבריו.

והנה יש להקשות על התוס' ר"י הזקן מסנהדרין דף כ"ב ע"א, דאמרינן שם שאבישג היתה אסורה לאדוניהו משום שאסור להשתמש בשרביטו של מלך, ובדף י"ז ע"א שם תנן שאין נושאים אלמנתו, ודבר זה הוא ענין של מורא כמו הענין של לא לעמוד במקומו, דהיינו שיסוד האיסור הוא שמחמת יראתו צריכים שלא להשתמש בכלי תשמישו, וא"כ צ"ע דהא התם הרי קאי על לאחר מיתת דוד וא"כ לפי התוס' ר"י לא שייך בכה"ג החיוב של מורא.

ויש ליישב על פי דברי רבינו יונה בחידושו בסנהדרין שם שכתב שהחיוב של כבוד ויראת מלך הרי הוא ביסודו משום כבוד הציבור, דהיינו שבמה שמכבדים את זה שעומד בראש הציבור, מתבטא כבוד לכל הציבור, ולפי דבריו אתי שפיר, ואין לדמות מורא מלך למורא אב, דהא לפי דבריו יוצא שמה שאין משתמשים בשרביטו של מלך הרי זה משום מורא הציבור שהוא

עומד בראשו, וא"כ י"ל שמורא הציבור שפיר שייכת גם לאחר מיתתו של המלך, והיינו משום שהציבור עדיין קיים, וא"כ גם השתא מתקיים מורא ציבור במה שאין משתמשים בכסאו ושרביטו של מי שהי' מלך עליהם, אע"פ שבדידי' גופי' לא שייך מורא לאחר מיתתו וכהנ"ל (וצריכים להוסיף שגם עכשיו הרי זה שפיר נקרא בגדר שרביטו).

וע"ע ברעק"א בתשובה ס"ח בד"ה ומעתה וכו' שכתב ששייך מורא גם לאחר מותו וז"ל, ומעתה לענין קיום צוואת אביו י"ל שגוף ענין השמעת קול אביו ואמו הוא כמו נחת רוח, שזה נחת רוח להם שיקויים רצונם, ובהיפוך צער להם, ולזה יש לדון דלא שייך לאחר מותם (כי לא שייך נחת רוח כשאינו מרגיש), אף דמשמעות דברי השו"ע סי' ר"ע סעיף ט' [היא] דמחויב לעשות צוואתו לאחר מותו, גם מדברי הב"י משמע כן להדיא, וע"כ דגם זה ענין כבוד דנזהר בדבריהם, ואפשר דהוי (לקיים צוואות אביו ואמו) בכלל מורא שצריך לירא שלא לעבור על צוואתם וזה שייך גם לאחר מיתה, וההיא דהט"ז (בסק"ג) דאינו סותר דבריו הוא רק בפניו, קיום צוואות שאני דאינו בכלל סותר את דבריו דפירושו דאינו סותר לומר אין הדבר כן ואין הלכה כן, דזה ליכא גנאי רק בפניו, אבל לא לעבור על צוואתו הוא ענין אחר, ושייך בכל ענין אף שלא בפניו, וי"ל דה"ה לאחר מיתה עכ"ל.

וע"ע בתפארת ישראל כאן באות נ"ד שכתב שכל עיקר החיוב של כבוד ומורא לאחר מיתה הרי זה רק מדרבנן, ומש"ה קאמר רב אסי לעיל שאילו הי' יודע שאמו כבר נפטרה לא הי' יוצא מארץ ישראל

לקראת הארון דלכאורה אין הדבר מובן למה לא הי' יוצא וכי אין זה ג"כ בגדר כבוד, ובע"כ צ"ל שכבוד ומורא אב לאחר מיתה הרי זה רק מדרבנן ורבנן לא התירו עבור זה את האיסור לצאת מארץ ישראל עכ"ד התפא"י (מיהו אכתי צ"ע דהא מותר לצאת אפילו לצורך הדיוט אם דעתו לחזור וכמו שהבאנו לעיל באות שע"ג שהקשה המהר"י"ט).

והנה עיין עוד בסנהדרין דף מ"ז ע"א דמייתנין הא דחזקיהו המלך גירר עצמות אביו, והקשה רש"י שם למה לא חש לכבוד אביו, ות"י משום שהי' רשע. והנה לכאורה מה שגירר עצמות אביו הרי זה ציור של ביטול מוראו, שהרי עשה מעשה שמראה שאינו ירא ממנו וכמו היכא שהוא יושב במקומו, אבל אין זה נקרא מילי דכבוד (במה שאינו גורר), דהא לא מיקרי כבוד אלא היכא שהוא עושה לו דבר חיובי, וביטול כבודו מיקרי כשאינו עושה לו את הדבר החיובי ההוא וכדמשמע בסוגיין כאן דאמרינן איזהו כבוד ומייתנין דברים חיוביים ואמרינן איזהו מורא ומייתנין מניעות של דברים שליליים, ומה שכתב רש"י שם "כבוד אביו" צ"ל דלאו דוקא הוא. ולפ"ז יוצא ששפיר שייך חיוב של מורא גם לאחר מיתתו ודלא כהתוס' ר"י הזקן. מיהו אולי י"ל דשאני התם שלא הי' נחשב בגדר מילי דמורא לחוד, אלא הי' נחשב בגדר מבזה ומקלה, וא"כ אולי בזיון שפיר שייך גם לאחר מיתה. ברם כבר הבאנו לעיל באות שע"ה בשם הספר חרדים שכשהוא עובר על מילי דמורא הרי הוא נקרא בזה בגדר מקלה, וכן איתא בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' אות כ"א (אבל

מה שכתב רבינו יונה שם שה"ה אם הוא מזלזל בכבודו אין נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מבטל ואינו עושה מילי דכבוד כגון שאינו מאכילו, אלא נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מזלזל בכבודו בקום ועשה), והרי בכל זאת חזינן שכתב התוס' ר"י הזקן שלא שייכי מילי דמורא לאחר מותו, וא"כ אם נרצה לומר שרש"י סובר כהתוס' ר"י הזקן רק דס"ל שמילי דמקלה שאני א"כ נצטרך לומר שהוא סובר שהדברים של מורא אינם בכלל מקלה ודלא כרבינו יונה והחרדים.

גם י"ל שבדוקא כתב רש"י כבוד אביו, והיינו משום דס"ל שהיכא שהוא מבטל מילי דמורא הרי זה מיקרי ג"כ שהוא מבטל את כבודו, ונהי שאם לא האכיל את אביו אין זה נקרא ביטול מוראו אבל אם הוא עומד במקומו הרי זה שפיר נקרא ביטול כבודו, ולכן הי' קשה לרש"י שאפילו אם לא שייך מורא לאחר מיתה אבל אכתי הי' צריך להיות אסור משום ביטול כבודו. מיהו גם זהו דלא כהתוס' ר"י הזקן כי מהתוס' ר"י הזקן חזינן דס"ל שמילי דמורא אינם בכלל כבוד דהא אילו כן אכתי היו צריכים להיות אסורים גם לאחר מיתה משום כבודו.

ובאמת יש לדון טובא בסברא זו שכתבתי שאם עבר על מילי דמורא הרי זה נקרא גם שביטול מצות כיבוד ושלכן הרי זה שייך גם לאחר מיתה, דהנה יש לבאר דבר זה בב' אופנים, א', שעצם הדבר שלא פחד ממנו הרי זה נקרא גם ביטול כבודו, כי כמו כשהוא חייב לתת לו אוכל ואינו נותן הרי זה נחשב ביטול כבודו, ה"ה שכשהוא חייב לתת לו מורא ואינו נותן הרי זה נחשב ביטול כבודו. ולפי ביאור זה אכתי לא שייך

לומר שהדבר נוהג לאחר מיתה כי לאחר מיתה לא שייך לתבוע ממנו מורא וא"כ שוב אין כאן ביטול כבודו.

ב', שעצם המעשה של עמידה במקומו הרי זה נחשב מצד עצם מהותו בגדר מעשה של ביטול כבודו כמו שזה נחשב שלא פחד ממנו. ולפ"ז נהי שעצם הענין של פחד לא שייך לאחר מותו אבל אכתי אפשר לומר שהמעשה של עמידה במקומו מיקרי אי כבוד גם לאחר מותו.

ועכ"פ חזינן מרש"י שם שכבוד או מורא או מקלה נוהגים גם לאחר מיתה מהתורה דאילו מדרבנן (וכמש"כ התפא"י לענין כבוד ומורא) לא קשה מידי על חזקיהו, דהא נוכל לומר בפשיטות שהמעשה של חזקיהו קרה לפני שגזרו.

והנה יש להקשות עוד על התוס' ר"י הזקן מהדין של לא יקראנו בשמו אפילו לאחר מותו, שהרי הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים כלל דין זה בכלל מילי דמורא וא"כ מוכח דשפיר שייך חיוב של מורא גם לאחר מותו. מיהו יש לומר שהתוס' ר"י יחלוק באמת על הרמב"ם ויסבור שאינו ממילי דמורא לחוד, אלא אם הוא קוראהו בשמו הרי זה בכלל מקלה, וכבר צדדנו שמקלה שפיר נוהג גם לאחר מותו אפילו לפי התוס' ר"י הזקן) משא"כ שאר מילי דמורא אינם בגדר מקלה).

דף ל"ב ע"א

שעז) משל בן.

עיין בגמ' דמבואר שרב יהודה סובר שכבוד אב הוא משל בן ורבי נתן בר

אושעיא סובר משל אב. ויש לעיין אם כוונתם היא להיכא שיש להאב כסף לפרנס את עצמו דאפילו בכה"ג סובר רב יהודה משל בן, או האם איירי באופן שאין לו כסף ורק בכה"ג סובר רב יהודה משל בן ואפילו בכה"ג רב נתן פוטר, או האם איירי בשני הצדדים.

והנה תוס' בתחילת ד"ה אורו, וכן הרי"ף, כתבו שכשאין להאב כדי לפרנס את עצמו אז גם רב יהודה סובר שהבן חייב מדין צדקה, ומסוף דברי תוס' משמע שהוא חייב בכה"ג מדין כיבוד אב (ועיין לקמן באות שפ"ז שנביא את כל השיטות בענין זה), ומזה משמע שהגמרא עצמה איירי כשיש להאב כדי לפרנס את עצמו ושאפילו בכה"ג סובר רב יהודה משל בן.

ברם, בחזו"א כאן ראיתי שכתב שמסתבר שרב יהודה סובר משל בן רק כשאין להאב. ולהלן שם בדבריו על תד"ה רב יהודה כתב וז"ל, שאינו חייב ליתן מתנות לאביו מפני שהאב חומד חפציו, ואפילו למ"ד משל בן אינו חייב בזה, כמו שאינו חייב בהעדפה עכ"ל. והנה לכאורה ראייתו מהעדפה אינה מוכרחת והיינו משום דנהי שהיכא שכבר נתן לו עד כדי העדפה, שוב אינו חייב, אבל אכתי י"ל דהיכא שלא נתן לו עד כדי העדפה, אלא להאב עצמו יש שיעור זה, אכתי חייב הבן לתת לו העדפה, והיינו משום שי"ל שהשיעור של העדפה אינו שיעור בכמה יהי' להאב ויפטור הבן מלתת לו, אלא הרי זה שיעור בענין כמה חייב הבן ליתן, והיינו שהבן חייב ליתן לו רק את הסכום שהוא כמו הסכום של עד העדפה דהיינו שצריך לתת לו שיעור פרנסה רגילה, ולכן היכא שעוד לא נתן לו כלום הרי הוא

חייב לתת את הסכום הזה אע"פ שאצל האב הרי זה בגדר העדפה. מיהו דרך זה נראה דחוק, והיינו משום שבפשטות בודאי נראה שהשיעור של העדפה הרי הוא שיעור בכמה יהי' להאב ויפטור הבן מלתת לו.

ובחי' המהרי"ט כאן ראיתי שהבין כהחזו"א, דעיין בתוס' סד"ה אורו וכו' שהביאו את דברי הירושלמי שבכיבוד אב חייב הבן בין אם יש לו להבן ובין אם אין לו, והוכיחו תוס' מזה שהיכא שאין להאב חייב הבן משל בן מדין כיבוד, והקשה המהרי"ט דמה היא ראיית תוס' הלא י"ל שהירושלמי אזיל שכיבוד אב הוא משל בן אבל מנ"ל שאם סוברים משל אב ואין להאב חייב הבן משל בן (ובאמת כן כתב הר"ש משאנן בריש פאה בחד פירושא שהירושלמי ס"ל משל בן), ועוד הקשה שהרי תוס' בדבריהם הנ"ל הרי הם סותרים את תחילת דבריהם דמשמע שהבן חייב רק משום צדקה וכן הקשה המהרש"א, והחזו"א תי' שתוס' בסוף דבריהם באו להוסיף שהוא חייב לא רק מדין צדקה אלא גם מדין כיבוד, אבל המהרי"ט תי' (כ"נ כוונתו) שלעולם כוונת תוס' גם בסוף דבריהם הרי היא להוכיח שהוא חייב משום צדקה, והיינו משום דס"ל לתוס' שהחיוב של משל בן הרי הוא רק באופן שאין להאב כדי לפרנס את עצמו, וס"ל שהירושלמי אזלה באמת כהמ"ד משל בן, והרי חזינן דס"ל להירושלמי שהחיוב משל בן הרי הוא אפילו אם יצטרך לחזור על הפתחים וכדאיתא בירושלמי שם, והיינו כשאין להאב וכהנ"ל, ומעתה מזה מוכח שלפי המ"ד שסובר משל אב, אין הבן חייב בזה, אבל משמע שאם יש להבן, אז הרי הוא שפיר חייב לתת לאביו,

וזוהי ראיית תוס' שגם המ"ד שסובר משל אב הרי הוא מחייב משל בן כשאין להאב עצמו, אבל לעולם י"ל דס"ל לתוס' שהחיוב הזה הרי הוא מדין צדקה. מיהו לא הבנתי את דברי המהרי"ט, דאיך מוכח מהירושלמי שגם המ"ד שסובר משל אב הרי הוא מחייב כשיש מיהא להבן (ואין להאב), דנהי שיכול להיות שהוא חייב אבל אין הכרח לזה.

ועכ"פ נראה שמצד הסברא קשה מאד לומר שהאב יוכל לשמור על כספו ולומר להבן פרנסני משלך.

שעח) רב נתן בר אושעיא אמר משל אב.

לכאורה צ"ע למה סובר רב נתן בר אושעיא שכיבוד אב הוא רק משל אב, דמאי שנא כיבוד אב מכל המצות שחייב אדם לקיימם משלו ולהוציא הוצאות על קיומם. ולכאורה נראה לומר שלעולם גם בכיבוד אב חייב הבן להוציא הוצאות כדי לקיים את המצוה, רק דס"ל לרב נתן בר אושעיא שנתנית מעותיו להאב אינה נחשבת בגדר "כיבוד", אבל אה"נ את הדברים שהתורה חייבה אותו בהם הרי הוא חייב לקיים אפילו אם יעלה הדבר בהוצאות ממון וכגון אם יצטרך להוציא הוצאות הדרך כדי להגיע לאביו כדי להאכילו משל אב.

מיהו בלשון רש"י אולי יש לפרש שהוא סובר שהמ"ד שסובר משל אב הרי הוא סובר שהבן פטור גם מהוצאות הדרך וכדומה (ואינו חייב אלא בביטול מלאכה לחוד), דעיין בדבריו שכתב "משל מי מאכילהו ומשקהו ומכבדו", וצ"ב מה היא כוונת הך הוספה של "ומכבדו" הלא גם "מאכילו ומשקהו" הרי הם ציורים של

"מכבדו". וי"ל שכוונתו היא להוצאות שהוא צריך להוציא כדי לכבדו דגם בזה פליגי והמ"ד שסובר משל אב הרי הוא פוטר את הבן גם מלהוציא הוצאה זו, ודוחק.

ותוס' כאן בשם הר"י הסיקו שאפילו לפי המ"ד שסובר משל בן אין הבן חייב להוציא הוצאות שאין להאב הנאה מגוף הממון שהוציא. מיהו ראיתי בהגהות מהריעב"ץ בסוף המסכתא שהשיג על דבריהם דמה היא הסברא של דבר זה, והסיק להיפך, והיינו שאפילו לפי המ"ד שסובר משל אב הרי הבן חייב להוציא הוצאות כדי לכבד את האב אע"פ שאין להאב הנאה מגוף הממון שהוציא, ודבריו הרי הם כדרכנו הנ"ל (ועיי"ש שהוסיף דהוי גם ספק אם הבן ימצא את אבדתו).

והנה מפשטות דברי תוס' כאן בסד"ה אורו וכו', ומעור ראשונים כאן, מבואר שהיכא שאין להאב, חייב הבן לפרנס את האב משל בן מדין כיבוד אב ולא רק מדין צדקה. ולכאורה לפי שיטה זו א"א לומר כמו הצד שצדדנו שהטעם של המ"ד שסובר משל אב הרי הוא משום שנתנת ממון אינה נחשבת בגדר מציאות של כיבוד, דהא אילו כן הדין נותן שיהי' פטור גם כשאין להאב, וא"כ בע"כ מוכח לומר שמה שהבן פטור משל בן הרי זה משום שהתורה פטרתו מכיבוד זה, ונאמר בזה שאינו חייב בנתינת מעות, אבל לעולם הרי זה שפיר נקרא חפצא של כיבוד אב ולכן שפיר יש מקום לומר שהיכא שאין להאב הרי הוא שפיר חייב לתת לו כסף בגלל הדרשה של כבד את ה' מהונך (אבל לומר שהיכא שאין להאב, אז משתנה עצם המושג של מה מיקרי כיבוד, זה לא מסתבר).

וכן יש להוכיח גם מדברי הכ"מ ורעק"א, דהנה עיין ברמב"ם בפ"ו מהל' ממרים ה"ז שכתב עד היכן כיבוד אב עד שיטול את הארנקי של הבן וזורקו לים ואינו מכלימו, ותמה הכ"מ דהא הרמב"ם פוסק משל אב ובסוגיין הרי מבואר שלפי המ"ד שסובר משל אב אין הבן מחויב לוותר על הארנקי שלו אלא שפיר מותר לו להכלימו, ות"י הכ"מ בחד תירוץא שלפי המ"ד שסובר משל אב נהי דחיובא ליכא משל בן אבל אם הוא מכבדו משל בן הרי זה שפיר נקרא מצוה של כיבוד אב, וכן כתב רעק"א בתשובה ס"ח, וכתב עוד רעק"א שמשום כך היכא שיש לפניו כיבוד אב משל בן וכיבוד אם משל האם, לא אמרינן שיעסוק בכבוד אמו, ושבכה"ג אין אביו קודם, אלא לעולם הרי הוא רשאי לעסוק בכבוד אביו אם הוא רוצה, כי נהי שאין כאן חיוב אבל הרי זה שפיר מיקרי בגדר כיבוד אב, ומש"ה הרי הוא שפיר רשאי להקדים את אביו משום שהוא ואמו חייבים בכבוד אביו (אבל אינו חייב להקדים את אביו כיון שהוא פטור מלכבד את אביו משל בן), ומדבריהם מוכח שטעמו של המ"ד שסובר משל אב אינו משום דס"ל שמשל בן אינו נחשב בכלל בגדר חפצא של כבוד, דהא אילו כן הרי גם אם הוא עושה כן אין כאן מצוה של כיבוד אב, אלא טעמו הוא משום שהתורה לא חייבה אותו בכבוד זה, אבל אם הוא שפיר רוצה לעשות כן הרי זה שפיר נקרא חפצא של כבוד.

והנה אם נאמר שהטעם של המ"ד שסובר משל אב הוא משום שהתורה פטרה אותו מלהוציא הוצאות, והרי הוא פטור גם מהוצאות שהוא צריך להוציא כדי להאכיל

להאב כסף משלו, והר"ש בפאה שם הזכיר פירוש שהירושלמי קאי לפי המ"ד שסובר משל בן, וגם לפי הפירושים האלו שהבן צריך לתת להאב כסף הרי מבואר בירושלמי שהוא חייב יותר ממה שהוא חייב בשאר מצות דהא בירושלמי שם סיימו שהבן צריך אפילו לחזור על הפתחים, ואילו מהבבלי כאן משמע שכיבוד אב הרי הוא רק שוה לשאר מצות, וכן משמע ממאי דאמרינן לעיל שהשווה הכתוב כבוד אב לכבוד המקום (מהך קרא דכבד את ה' מהונך). וצ"ע למה פסקו הטור והמחבר כהירושלמי ולא כהבבלי.

והנה הטור הביא בשם הרמ"ה שאין הבן חייב בביטול מלאכה עד כדי חזרה על הפתחים, אלא הרי הוא חייב להתבטל ממלאכתו רק אם יש לו לאיתזוני ההוא יומא, ובאמת הרמ"ה כתב רק אם אית ל" לאיתזוני, והטור הוא שהוסיף "ההוא יומא" וכמו שכתב הרדב"ז בתשובה תרס"ג, והסיק הרדב"ז דלא כהטור כי אם יש לו רק לאותו יום לחוד אין זה נקרא שיש לו לאיתזוני, ועכ"פ רבינו ירוחם בהביאו את הרמ"ה כתב שהטעם הוא משום שכן הוא בשאר מצות. ונראה לבאר את שיטת הרמ"ה לפי ביאורו של הטור, דהנה כבר כתב המ"ב בביאור הלכה בסי' תרנ"ו בד"ה אפילו וכו' שאע"פ שאין אדם חייב לבזבז יותר מחומש על מצות, אבל הרי זה רק אם יש לו סכום קבוע, אבל אם הוא משתכר כל יום את פרנסתו וביום המחרת ישתכר עוד כסף, הרי הוא חייב לתת את כל ממונו היום (חוץ ממה שהוא צריך להיום), וא"כ על פי זה אתי שפיר דברי הרמ"ה לפי ביאורו של הטור דהיכא שיש לו לההוא יומא הרי הוא

את אביו משל אב (ודלא כהריעב"ץ), א"כ לכאורה הבנת הענין היא מוקשה מאד, והיינו משום שמצד אחד חזינן שהתורה חייבה אותו בביטול מלאכה אפילו אם יצטרך אח"כ לחזור על הפתחים וכדאיתא בירושלמי (וכהרא"ש והר"ן והר"ש משאנן שמפרשים שכוונת הירושלמי היא לחייבו לפי המ"ד שסובר משל האב בביטול מלאכה עד כדי חזרה על הפתחים ועד בכלל), ומאידך גיסא חזינן שאינו חייב בשום הוצאות בפועל אפילו אם יש לו ממון רב.

שעט) מה התם בחסרון כיס אף כאן בחסרון כיס וכו' לביטול מלאכה.

הנה מהדרשה בגמ' כאן משמע שהבן חייב בביטול מלאכה רק כמו בשאר מצות אבל לא יותר מזה. מיהו עיין בתוס' כאן בסד"ה אורו וכו' שהביאו את דברי הירושלמי שבכיבוד אב הבן חייב בין אם יש לו ובין אם אין לו, ובירושלמי שם איתא שהוא חייב אפילו אם יצטרך לחזור על הפתחים, והר"ש בריש פאה והרא"ש והר"ן כאן פירשו דקאי לפי המ"ד שסובר משל אב, ואתי לאשמועינן שהבן חייב בביטול מלאכה אפילו אם יצטרך אח"כ לחזור על הפתחים, ולכאור' זהו דלא כמשמעות הדרשה כאן שהוא חייב רק כמו בשאר מצות.

ובאמת גם לפי הפירושים האחרים שנאמרו בדברי הירושלמי יוצא כהנ"ל, דהנה תוס' כאן פירשו שהירושלמי איירי לפי המ"ד שסובר משל אב (דלא כפירושו של המהרי"ט שהבאנו באות שע"ז) ובאופן שאין להאב וקמ"ל שבכה"ג הבן חייב לתת

שסובר משל אב הרי הוא מודה שכשאינן להאב אז חייב הבן משל בן, והכא הרי איירי כשאינן להאב, וא"כ גם לפי המ"ד שסובר משל אב קשה דנמצא שהבן פורע חובו משל עניים. ועי' בשיטה שלא נודעה למי שהקשה כן ותי' דמה שהבן חייב משל בן בציוור שאין להאב הרי זה רק מדין צדקה אבל לא מדין כבוד (עי' לקמן באות שפ"ז שנדון על זה בדברי תוס'), וכיון דהוי רק מדין צדקה הרי הוא שפיר רשאי לתת לו ממעות צדקה שלו. וגם בחזו"א ראיתי שהוכיח מקושיית הגמרא כאן שהמ"ד שסובר משל אב הרי הוא סובר שאפילו כשאינן להאב אין הבן חייב משל בן מדין כבוד. מיהו המקנה בסוף דבריו על התוס' הנ"ל הקשה קושיא זו ותי' שאע"פ שהמ"ד שסובר משל אב הרי הוא מודה שכשאינן להאב חייב הבן משל בן מדין כבוד לפי תוס', אבל בכל זאת אין החיוב הזה בגדר חיוב גמור אלא אם יכול האב להתפרנס מצדקה של אחרים אין הבן חייב, ומש"ה שפיר יכול הבן לתת להאב מכסף מעשר עני, משא"כ אם סוברים משל בן הרי זה חיוב מוחלט על הבן, ואפילו אם האב יכול להתפרנס משל צדקה, ומש"ה נמצא באמת שהבן פורע חובו משל עניים.

והנה לכאורה ביאורו של המקנה נראה דוחק, משום שממ"נ אם בכה"ג חייב הבן משל בן מדין כיבוד אב א"כ למה נאמר שאינו בגדר חיוב גמור, ולמה אין על הבן חיוב לזונו משלו כשהוא יכול להתפרנס ממעשר עני.

ונראה לבאר בדרך אחרת קצת, והיינו שמכיון שלפי המ"ד הזה הבן חייב משל בן

חייב להתבטל ממלאכתו, והיינו משום שכן הוא גם בשאר מצות כי ישתכר גם מחר.

ועוד נראה שיתכן שגם הרמ"ה סובר כהראשונים שמפרשים שהירושלמי איירי לפי המ"ד שסובר משל אב ובנוגע להחייב להתבטל ממלאכתו, רק שאע"פ שהירושלמי מחייב עד כדי חזרה על הפתחים אבל הרמ"ה פוטר מזה כי הרי הוא סובר שהבבלי חולק על הירושלמי ומחייב רק כמו בשאר מצות וכהנ"ל, וכן ביאר הב"ח ביו"ד סי' ר"מ וכן ביאר הגר"א שם בסק"ד.

ועוד פי' שם הגר"א בדרך אחרת את שיטת הרמ"ה, והיינו שלעולם הרמ"ה קאי שפיר בשיטת הירושלמי, והיינו שהרמ"ה סובר שהירושלמי קאי לפי המ"ד שסובר משל בן, ועל זה קאמר הירושלמי שהוא חייב גם לחזור על הפתחים כדי לכבדו משל בן, אבל לפי המ"ד שסובר משל אב אינו חייב להתבטל ממלאכתו עד כדי חזרה על הפתחים. ברם לא הבנתי חילוק זה למה נאמר שלפי המ"ד שסובר משל בן הרי הוא חייב אפילו עד כדי חזרה על הפתחים ואילו לפי המ"ד שסובר משל אב אין הוא חייב בביטול מלאכה עד כדי שיעור זה.

וע"ע בדברי הגר"א שתמה על איך שהביא המחבר את דברי הרמ"ה.

שפ) ואי אמרת משל בן נמצא זה פורע חובו משל עניים.

הנה מקושיית הגמ' משמע שאם סוברים משל אב אז ניחא, וצ"ע דהא מדברי תוס' בסד"ה ואורו וכו' מבואר שאפילו המ"ד

רק אם אין לו להאב א"כ היכא שהאב יכול להתפרנס ממעות צדקה הרי הבן פטור כי הרי זה נקרא שיש להאב, אבל אם סוברים משל בן אז הרי זה נקרא שהוא פורע חובו כי אע"פ שגם לפי המ"ד הזה מותר להאב לקחת מצדקה אבל החיוב של משל בן י"ל שהרי הוא אפילו כשיש להאב.

ועכ"פ השיטה והחזו"א אינם סוברים כהדרך הנ"ל אלא הרי הם סוברים שאם נאמר שכשאינן להאב חייב הבן לפרנסו משל בן מדין כיבוד אב, א"כ הרי זה שפיר נקרא שהוא פורע את חובו משל עניים (ולכן הוצרכו לומר דהוי רק משום צדקה), ולא אמרינן שמכיון שיש כאן מעות צדקה שהאב יכול להתפרנס מהם הרי זה נקרא שיש לו להאב והבן פטור. ובאמת החזו"א הוכרח לפי שיטתו לסבור כן שהרי החזו"א סובר שהמ"ד שסובר משל בן ס"ל הכי רק היכא שאין לו להאב וכמו שהבאנו לעיל באות שע"ז בשמו, והרי חזינן שבכל זאת הקשה הגמ' שהרי זה נקרא שהבן פורע את חובו משל עניים (וכבר הערנו שם שדבריו הם דלא כמו הנראה מתוס' שגם המ"ד שסובר משל אב הרי הוא סובר שכשאינן להאב חייב הבן משלו מדין כיבוד אב).

שפא) עד היכן כיבוד אב ואם וכו' כדי שיטול ארנקי ויזרקנו לים בפניו.

יש לעיין האם איירי באופן שהוא יכול להכלימו ולהפסיקו קודם המעשה, והכוונה היא שלא יעשה כן, או האם איירי באופן שכבר זרק את הארנקי, והכוונה היא שלאחר שזרק לא יכלימו מתוך כעסו.

ולכאורה נראה פשוט שהכוונה היא שלא יכלימו קודם המעשה כדי להפסיקו אלא יוותר לו את הארנקי, דמה שהוא נותן לו את הארנקי הרי זה בגדר כבוד כמו במאכילו ובמשקהו, אבל אם איירי לאחר המעשה וקמ"ל שלא יכלימו מתוך כעסו א"כ אין זה ענין של כבוד אלא הרי זה ענין של מורא וכן של ארור מקלה אביו ואמו. וכן מבואר בתוס' בסד"ה רב יהודה וכו' שדגנו למה הוא חייב לוותר לאביו ולהניחו ליהנות מהארנקי. והעצמות יוסף הוכיח דאיירי לפני המעשה מהלשון של יטול ויזרקנו שזה לשון עתיד, מיהו עיין במאירי שהביא את דברי הגמ' בסגנות של לשון עבר.

ולכאורה יש להוכיח עוד דאיירי קודם המעשה מקושיית הגמ' כאן, שהרי הגמ' הקשה דאס"ד משל אב מאי נפקא לי' מיני', כלומר ואי אפשר לומר דאיירי בהארנקי של הבן (עיין בזה באריכות בהאות הבאה) שהרי לפי המ"ד שסובר משל אב מותר באמת להבן להכלימו אם הוא נוטל את הארנקי של הבן, ומזה מוכח דאיירי קודם המעשה שהרי אם איירי לאחר המעשה א"כ גם אם נטל את הארנקי של הבן הדין נותן שיהי' אסור לו להכלימו שהרי מה יצא לו מזה וא"כ מה היא הראי' מהברייתא שהדין הוא משל בן אולי הדין הוא משל אב רק דאיירי באופן שלקח האב את הארנקי של הבן.

מיהו יש לדחות שלעולם איירי לאחר המעשה והא דלא אמרו שלעולם משל אב רק דאיירי באופן שלקח את הארנקי של הבן הרי זה משום שהגמ' סברה שהכוונה בלא יכלימו היא שלא יתבענו לדין וא"כ בזה

שפיר י"ל שלפי המ"ד שסובר משל אב אם נטל את הארנקי של הבן מותר לו להבן להכלימו כלומר לתובעו לדין.

מיהו באמת א"א לומר שהגמ' סברה שהכוונה בלא יכלימנו היא שלא יתבענו לדין דהא א"כ איך אתי שפיר אם סוברים משל בן דאיך אפשר לומר שאפילו אם זרק את הארנקי של הבן לא יתבענו לדין דהא פשיטא שא"א לו לתובעו לדין.

ועוד דהמל"מ בפ"ו בהל' ממרים נוקט שלתובעו לדין אין זה נקרא הכלמה, והמל"מ שם קאי על דברי הרמב"ם שכתב שלא יכלימנו אפילו אם נטל את הארנקי של הבן*), וכתב המל"מ שגם לפי הרמב"ם מותר לו לתובעו לדין לאחר הזריקה משום שאין זה נקרא הכלמה, ודלא כשו"ת המנהיר שהביא שם שסובר שאם אסור לו להכלימו לפני הזריקה הה"נ שאסור לו לתובעו לדין לאחר הזריקה משום שגם זה מיקרי הכלמה.

ועיין בב"ח שכתב בשיטת הרמב"ם שהטעם שהוא סובר שאסור לו להכלים קודם המעשה (אם זרק את הארנקי של הבן ואע"פ שהוא פוסק משל אב) הרי זה משום שהוא יכול לתובעו לדין לאחר המעשה (וכתב שהרמב"ם מבאר שכוונת הגמ' היא כך, דא"א משל אב מאי איכפת לי' להבן ואפילו אם לקח את של הבן שהרי יוכל לתובעו בדין).

ועי' בתוס' הרא"ש כאן בחד פירושא שכתב דאיירי כאן לאחר המעשה, וכתב כן

כדי ליישב את קושיית תוס' בסד"ה רב יהודה עיי"ש.

שפב) ואס"ד משל אב מאי נפקא לי' מיני'.

בענין אם כדי שלא לצער את האב כו"ע סוברים משל בן.

עיין בגמ' דאמרינן ת"ש שאלו את ר"א עד היכן כיבוד אב ואם אמר להם כדי שיטול ארנקי לים בפניו ואינו מכלימו, ואי אמרת משל אב מאי נפקא לי' מיני', כלומר ואי אפשר לומר דאיירי באופן שלקח את הארנקי של הבן, דהא אז מותר לו באמת להכלימו. וצ"ע דעיין ברי"ף שכשהביא את דברי ר"א כתב בזה"ל, כדי שיטול ארנקי שלו ויזרקנו לים עכ"ל, וכן כשהביא את העובדא של רבי טרפון כתב בזה"ל, כלום זרק ארנקי שלך לים בפניך וכו' עכ"ל, הרי שכתב שאפילו אם האב נוטל את הארנקי של הבן לא יכלימנו, והרי הרי"ף פוסק משל אב, וכן קשה על הרמב"ם שפוסק משל אב ובכל זאת צייר בארנקי של הבן.

ועיין בכ"מ שתי' שאע"פ שאינו חייב לכבד משל בן, אבל שלא להכלימו הרי הוא חייב אפילו משל בן. ועוד תי' הכ"מ שאע"פ שרב נתן בר אושעיא אינו מחייבו לכבד משל בן אבל אם הבן עושה כן הרי הוא שפיר מקיים בזה מצוה רק שחיובא ליכא, ומש"ה כתב הרמב"ם שכיבוד אב הוא אפילו עד כדי דבר זה. ועוד כתב הכ"מ שבאמת היתה הגמ' עצמה יכולה לדחות כן, והיינו שלעולם י"ל משל אב, רק דאיירי

הרמב"ם שם), מותר להבן להכלים את האב אם נטל את הארנקי של הבן.

(* ודלא כמשמעות הגמרא שלפי המאן דאמר שסובר שכיבוד אב הוא משל אב (וכמו שפוסק

הברייתא בארנקי של הבן וקתני שלא יכלימונו משום הטעמים הנ"ל דהיינו או משום שלצערנו שאני או משום שמצוה איכא גם משל הבן. ועוד העיר הכ"מ בתוך לשונו שלפי הביאור הראשון שכתב שכדי שלא לצערנו שאני א"כ אין זה ענין של כיבוד אשר שייך לומר על זה עד היכן כיבוד אב ואם אלא הרי זה ענין של מורא וכן שלא לעבור על ארור מקלה אביו ואמו, ונסתייע מזה הכ"מ לדרכו השני.

וע"ע בלח"מ ובע"י ובמהרי"ט שפירשו שהרי"ף והרמב"ם איירי באופן שהאב כבר זרק ולכן גם לפי המ"ד שסובר משל בן לא יכלימונו כי מה יצא לו להבן מזה (ולתובעו לדין מותר לו באמת, כי אין זה נקרא הכלמה וכמש"כ הפוסקים).

ובשו"ת חת"ס בחי"ד סי' רכ"ט ראיתי שהביא בשם שו"ת מהר"ם מלובלין בסי' קל"ו שכתב שהרמב"ם ספוקי מספקא לי' אם ההלכה היא כהמ"ד שסובר משל אב או כהמ"ד שסובר משל בן ומש"ה הרי הוא פוסק ששוא"ת עדיף.

והב"ח בסי' ר"מ כתב שטעמו של הרמב"ם הוא משום שיוכל הבן לתובעו לדין אח"כ ולא יפסיד כלום ומש"ה אסור לו להכלימו, ושכוננת הגמרא היא לומר דאס"ד משל אב מאי נפקא לי' מיני' דהא אפילו אם נטל את הארנקי של הבן אבל הרי יוכל לתובעו אח"כ לדין, וכעין זה ממש פי' השיטה שלא נודעה למי בשם הראב"ד אלא שבעל השיטה עצמו כתב שלא נראה לו פי' זה.

והנה גם הר"ן כתב כדברי הכ"מ שכדי שלא לצערנו כו"ע סוברים שחייב הבן גם משל בן, וכתב כן כדי ליישב למה לא מוכח

כמו המ"ד שסובר משל בן ממה שהביא רבי אליעזר לעיל את המעשה של דמא בן נתינה כדי להוכיח עד היכן כיבוד אב ואם, ובעל כרחך צ"ל דהיינו משום שכדי שלא לצערנו (וכמו בעובדא דדמא בן נתינה שם שהי' צריך להעיר אותו משנתו), כו"ע סוברים שחייב הבן משל בן. ולפי דברי הר"ן לכאורה צ"ל שבאמת ה"ה שהיתה הגמרא יכולה לדחות שמשום כך אין רא' מהעובדא של ארנקי שכיבוד אב הוא משל בן, כי גם לפי המ"ד שסובר משל אב אתי שפיר וכהנ"ל וכמש"כ הכ"מ. מיהו אכתי צ"ע דכיון שהגמ' לא נחתה כאן לדחות כן א"כ למה הוכיחה הגמ' מארנקי ולא מדמא בן נתינה.

והנה גם האחרונים כאן הקשו למה לא הוכיחה הגמ' מהא דהביא ר"א לעיל את המעשה של דמא בן נתינה שכיבוד אב הוא משל בן, ותירצו כהר"ן דהיינו משום שהתם איירי לענין שלא לצערנו, ובזה כו"ע מודים שחייב הבן משל בן, אלא שכתבו שהכא בארנקי לא היתה הגמרא יכולה לדחות כן, כי בהציוור של ארנקי לא הי' הבן צריך לוותר על ארנקי שלו אילו איירי בהארנקי של הבן, ולא אמרינן בכה"ג שכדי שלא להכלימו כו"ע סוברים משל בן, אלא הרי הוא שפיר יכול להכלימו לפי המ"ד שסובר משל אב, ומש"ה שפיר אמרו בגמ' שלמ"ד משל אב מאי נפקא לי' מיני' מאחר דמוכח דאיירי בשל האב (וכהנ"ל דאילו לקח את של הבן הרי הוא שפיר רשאי להכלימו). ובביאור דבר זה למה הכא עדיף משם כתב המקנה בסוף דבריו על תד"ה רב יהודה וכו' דהיינו משום שהתם הי' צריך לצערנו על ידי מעשה, דהיינו על ידי להעיר אותו, אבל הכא הי'

צריך להכלימו רק על ידי דיבור לחוד וזה שפיר מותר במקום הפסד, ואינו חייב לכבדו משל בן כדי שלא להכלימו על דרך זה. מיהו לא הבנתי את סברת הדבר, דהא הרמב"ם כתב שאפילו היכא שהוא מכלימו ע"י רמז הרי הוא עובר על האיסור של ארור מקלה אביו ואמו וא"כ מכיון שגם זה מיקרי מקלה למה נחלק ונאמר שעל הציור הזה של מקלה אינו חייב משל בן משא"כ היכא שהוא מקלה ע"י מעשה הרי הוא שפיר חייב משל בן, ובשלמא החילוק של הר"ן והכ"מ שפיר יש להבין כי שפיר י"ל שאע"פ שאינו חייב לכבדו משל בן אבל בכל זאת כדי שלא לעבור על מקלה אביו ואמו הרי הוא שפיר חייב אפילו משל בן, אבל לחלק במקלה עצמו קשה.

והמהרי"ט כתב שהכא אינו חייב להפסיד את הארנקי שלו כדי שלא להכלימו משום "דעביד איניש דינא לנפשי" ואם אכלים אכלים דאיהו דמכלים לנפשי' ולא עושה מעשה עמך הוא".

והפ"י כתב דרך אחרת בענין למה לא הוכיחו מדברי ר"א בדמא בן נתינה שכיבוד אב הוא משל בן, והיינו משום שר"א שם נתכוין מצד לפנים משורת הדין ומצוה מן המובחר שהרי מצד הדין בודאי הי' מותר כיון שיש לשער שלא הי' אביו מקפיד על זה עיי"ש בכל דבריו.

ובשיטה שלא נודעה למי כאן איתא כהדרכים הנ"ל וז"ל, ולא קשה לי' הא דאמר ר"א צאו וראו מה עשה גוי אחד באשקלון וכו', דשאני התם דאין לו לעשות מעשה לצער את אביו, ועוד דלא דמי לזורק ארנקי לים דהתם אביו עשה שלא כהוגן, א"נ התם

לא קאמר ר"א למימר דמחייב איניש בהכי אלא לשאת ק"ו מאותו גוי ולעשות לפנים משורת הדין וכו' עכ"ל.

ועכ"פ לפי הדרכים שבכגון הציור של דמא בן נתינה יש חיוב גמור שלא להעיר את אביו הרי זה להיפך מדברי הר"י בתד"ה רב יהודה, שהרי כתב הר"י שאפילו המ"ד שסובר משל בן הרי הוא מודה שאינו חייב להוציא הוצאות היכא שלא יהנה האב מגוף הממון שהוא מוציא, וא"כ גם בהציור של דמא בן נתינה לא נהנה האב מגוף ההוצאה.

ואולי י"ל שכדי שלא לצער את האב משתנה כל עיקר הגדר של משל בן והרי הוא חייב בדברים שאפי' רב יהודה פטרו מהם.

והנה בגמרא מבואר שלפי המ"ד שסובר משל בן אתי שפיר הברייתא של ארנקי, והיינו משום דשפיר איירי באופן שנטל את הארנקי של הבן, ולכן שפיר איכפת לי' להבן, ובכל זאת לא יכלימונו אלא יכבדנו משל בן ע"י ויתור הארנקי. והקשה החזו"א דהא גם למ"ד משל בן הרי הוא פטור על העדפה והרי זריקת ארנקי לים הרי היא בגדר העדפה (מיהו לפי מה שכתבו תוס' שהאב מרגיש שהוא זקוק לזה כדי למירמי אימתא על ביתי' א"כ לכאורה אין זה העדפה אלא מצרכיו ממש), ועוד הקשה דלפמש"כ לעיל שם שהמ"ד שסובר משל בן סובר כן רק כשאין לו להאב, א"כ בכה"ג אין זה נקרא שאין לו להאב. ותי' שבאמת מאי דאמרינן שלא יכלימונו אין זה משום שהוא חייב לוותר להאב את הארנקי, אלא הרי זה משום שהוא חייב שלא להכלימו, ושלא להכלימו אין זה בגדר העדפה, ולכן

לפי המ"ד שסובר משל בן הרי הוא חייב אפילו להוציא הוצאות על זה וכגון ויתור הארנקי.

והנה החת"ס בחידושו על כתובות דף פ"ו ע"א (מהדורא בתרא משנת תקע"ג) כתב שגם כדי לקיים מילי דמורא כו"ע סוברים משל בן. ועי' בדרכי משה על סי' ר"מ אות ג' שכתב וז"ל, המהרי"ק סי' קס"ו [מחלק] בין כיבוד ומורא עכ"ל, כלומר שבמורא כו"ע סוברים משל בן. מיהו עיין בחידושי הגהות שם שכתב וז"ל, ר"ל שמחלק בין כיבוד אב לצער אביו ולצערו קרי מורא עכ"ל, וכן מוכח באמת כמו שיתבאר להמעיין בפנים שם. ורעק"א בתשובה ס"ח בד"ה אולם וכו' כתב שאין הבן חייב להוציא הוצאות בכדי לקיים את צוואת אביו אע"פ שלעיל שם כתב שהבן חייב לשמוע לצוואת אביו משום מורא. ולכאורה יש לעיין דהנה החרדים בפ"א ממ"ע אות ל"ה כתב שאם עובר הבן על מילי דמורא הרי זה נקרא שהוא מקלה באביו והרי הוא קאי בארור מקלה אביו ואמו, וכן איתא בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' אות כ"א (ומה שכתב רבינו יונה שם שה"ה אם הוא מזלזל בכבודו אין נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מבטל ואינו עושה מילי דכבוד כגון שאינו מאכילו אלא נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מזלזל בכבודו בקום ועשה כגון שיושב במקומו), ומעתה אם נאמר שחייב הבן להוציא הוצאות כדי שלא לבזותו, א"כ למה אינו חייב להוציא הוצאות כדי שלא לעבור על מילי דמורא בקום ועשה, דהא אם

יעבור על מילי דמורא הרי זה נקרא שהוא מבזהו.

שפג) דמחיל לוי ליקריי.

בענין הגדר של מחילת האב, וכן בענין אם מהני מחילה על בזיונות והכאה וקללה.

הנה הטורי אבן במגילה דף כ"ח (עי' בגליון הש"ס שציין לדבריו) הקשה מהכא על דברי הריב"ש בשם הראב"ד שהביא הכ"מ בסוף הל' תלמוד תורה, וכן בבדק הבית על יו"ד סי' של"ד, שאע"פ שהאב והרב שמחלו על כבודם כבודם מחול אבל אינם יכולים למחול על בזיונם, דקשה על זה דהא הכא מבואר שרב הונא שפיר הי' יכול למחול על בזיונו. ועי' גם בשאלות בסוף שאילתא ס' שכתב שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול הנ"מ כבודו אבל הכאתו וקללתו לא*), והנצי"ב הביא גירסא בדברי השאלות שגורסת אבל צערו הכאתו וקללתו לא. והרמ"א בסי' רמ"ב סעיף ל"ב על ההלכה שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול הביא בשם פסקי מהרא"י שאסור מיהא לבזותו, ומיירי שם בפסקי מהרא"י באופן שהוא מחל גם על בזיונו עיי"ש.

והחיד"א בשיורי ברכה על סי' ר"מ תי' דהכא לא הי' קיים חשש שבנו יבזהו, אלא הי' קיים חשש רק שמא יאמר לפניו איזה דבר קטן שהוא נגד מורא אב, ועל זה שפיר מהני מחילה, וכן מבואר בחינוך במצוה רי"ב שמהני מחילה על מילי דמורא וכמו

החיד"א בשיורי ברכה ביו"ד סי' ר"מ שבאמת אין כוונת הספר חסידים שם להתיר עיי"ש.

* וכ"כ בספר חסידים בסי' תק"ע. ומה שנראה מדבריו בסי' תקע"ד שמהני מחילתו, כבר כתב

ולא רק העדר מורא, רק שגם בזה אמרינן שהיכא שהאב מוחל אינה נחשבת בגדר בזיון דוגמת הדברים של מורא.

שפד) עוד מקורות בענין הנ"ל.

המנחת חינוך בריש מצוה מ"ח כתב שהאב יכול למחול לבנו שיכנו ויקללנו, ומה שלא נתנו חז"ל לבניהם להוציא להם את הקוץ, כמו שהביא שם מפרק הנחנקים, הרי זה משום שחששו שמא יעשה הבן בשוגג יותר מהצורך ויותר ממה שמחלו. מיהו דבריו הם דלא כדברי השאלתות שהבאנו בהאות הקודמת שלא מהני מחילה על זה. ועיין גם במהר"ם שיק במצוה מ"ח שכתב שלא מהני מחילה, וכן הוכיח הנצי"ב בפירושו על השאלתות שם שהרי גם המקלל את עצמו עובר בלאו וכן אסור לו לאדם לחבול בעצמו אע"פ שהוא מוחל לעצמו, וא"כ פשיטא שגם לגבי אחר לא מהני מחילה, ולכן לא מהני מחילת האב על הכאתו וקללתו וצערו, וא"כ מכיון דאיכא איסורא גם לאחר מחילת האב, שוב יש על זה גם חיוב מיתה (מיהו לא הבנתי סברת דבר זה, דהא נהי שחזינן ממקלל את עצמו וחובל בעצמו שלא מהני מחילה על הלאו של חבלה וקללה, אבל מנ"ל שלא מהני מחילת האב לסלק את החומר המיוחד של מקלל ומכה אביו וממילא לא יהי חייב מיתה).

ועוד הביא הנצי"ב שהרד"ל הוכיח שלא מהני מחילה מהעובדא של אמתא של בית רבי שנידחה אדם אחד שהכה את בנו הגדול משום שעבר על לפני עור שמא יכנו בחזרה, דלכאורה צ"ע מנא ידעה לנדוהו הלא אולי מחל לו האב מעיקרא וכמו שעשה רב הונא

שהביא הברכי יוסף בסי' ר"מ באות י"ג ועיי"ש בדברי האחרונים שהביא על זה, וכן פסקו הערוך השולחן והחיי אדם (ס"ז ח'). מיהו לכאורה יש להקשות איך מהני מחילה על מורא הלא החרדים בפ"א ממ"ע אות ל"ה כתב שהיכא שאינו מקיים מילי דמורא הרי הוא נחשב בגדר מקלה אביו ואמו, וכן איתא בשערי תשובה לרבינו יונה בשער ג' אות כ"א, והרי על בזיונות קיימינן שלא מהני מחילה (ומה שכתב רבינו יונה שם שה"ה אם הוא מזלזל בכבודו הרי זה נחשב בגדר מקלה אין נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מבטל ואינו עושה מילי דכבוד כגון שאינו מאכילו אלא נראה שכוונתו היא להיכא שהוא מזלזל בכבודו בקום ועשה כגון שיושב במקומו).

מיהו י"ל שלאחר שהוא מוחל על מוראו א"כ שוב אין הדברים האלו נקראים בגדר בזיונות ורק בזיון גדול מיקרי בזיון גם אם האב מוחל, ולעולם אין הכוונה שהמחילה מועלת לסלק איסור מקלה, אלא המחילה גורמת שאין זה נקרא בכלל בגדר בזיון.

וע"ע בקובץ הערות בסי' י"ז שהביא את הדין שבן מסב בליל פסח בפני אביו ושכתבו המפרשים דהיינו משום שמן הסתם האב מוחל, והקשה הקובץ הערות דהא גם בלא"ה הלא כיבוד אב אינו דוחה מצות, וכי תימא דשאני הסבת הבן שהיא בגדר בזיון להאב ובזיונו של האב שפיר דוחה מצות, ולכן בעינן שהאב ימחול, א"כ צ"ע איך מהניא באמת מחילתו לפי הריב"ש בשם הראב"ד שסובר שלא מהניא מחילה על בזיונות, ע"כ קושיית הקובץ הערות. מיהו יש ליישב על ידי הדרך הנ"ל כי י"ל שלעולם הסבה חשיבא שפיר בגדר בזיון

בסוגיין, אלא בע"כ צ"ל שלא מהני מחילה לענין הכאת האב. ודחה הרד"ל את ראייתו משום שלעולם י"ל דשפיר מהני מחילה, רק שהתם אפילו אם מחל בלבו אבל הרי לא הודיע להבן שמחל כמו שעשה רב הונא כמש"כ תוס', וממילא אכתי יש כאן לפני עור כי אכתי הוי הבן בגדר נתכוין לאכול בשר חזיר ועלה בידו בשר כשר וכמו שכתבו תוס' כאן. מיהו הנצי"ב קיים את ראייתו של הרד"ל משום שמ"מ היתה צריכה לחשוש שמא מחל להבן וגם הודיע להבן על כך, ועוד אפילו אם לא הודיע, נהי שעובר האב על זה שהוא מכשילו בהך ענין של נתכוין לאכול בשר חזיר וכו', אבל אכתי נראה שאין האב חייב נידוי על זה כיון שאינו מכשילו באיסור חמור, וא"כ בע"כ צ"ל שהי' חייב נידוי מפני שבאמת לא מהניא מחילת האב.

שפה) עוד בענין מחילה על בזיונות, וכן בענין רצונו הוא כבודו.

והנה מעתה יש לעיין, מה היא הסברא לומר שלא מהני מחילה על בזיונות, אלא רק על מידי דכבוד לחוד (או מורא).

ולכאורה יש לבאר דהיינו משום שהטעם למה כבודו מחול אין זה משום שמחילה מועלת לפטור את הבן מלכבודו, אלא הטעם הוא משום דכיון שרצונו של אדם זהו כבודו, וכמו שהביאו תוס' בסוף דף ל"א מהירושלמי על עובדא דאמו של רבי ישמעאל, א"כ נמצא שבאמת לא נתמעט כבודו כלל על ידי המחילה, אלא בזה גופא מתקיימת מצות כבודו (וכן ראיתי שכתב הברכ"ש סברא זו ביבמות סי' ג' בביאור

דברי תוס' בכתובות דף מ' ע"א), ומעתה י"ל שזה שייך רק היכא שמחל האב על מילי דכבוד (או מורא), אבל אם נתן לבנו רשות להכותו או לקללו או לצערו או לבזותו א"כ גם לאחר מחילת האב הרי זה נשאר בגדר הכאה וקללה וצער ובזיון (אע"פ שיש כאן גם הכבוד של עשיית רצונו), ושאינו אמו של רבי ישמעאל משום שהיא עשתה את הדבר לעצמה, רק שרצה ר"י לעכבה, ועל זה אמרו לו חכמים שמכיון שהיא רוצה שלא יעכב אותה א"כ בזה שאין הוא מעכבה הרי הוא מכבדה, אבל אכתי בודאי עצם רחיצת רגליו ושתיית המים הרי זה בגדר בזיון רק שאת זה הרי היא עשתה לעצמה.

מיהו לכאורה מוכח דלא כהנ"ל ממה שיש מצוה לכבדו גם לאחר מחילה וכמו שהביאו רעק"א והפ"ת ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ט מהרדב"ז בשם הרמ"ה, וכן הובא בשם הרמ"ה בשט"מ בב"מ בדף ל"ב (ברם עיי"ש שהובאו עוד תירוצים על קושייתו. ועי' בקו"ש על כתובות באות קמ"ד שתמה מנ"ל להרמ"ה דבר זה), דהא לפי הסברא הנ"ל הלא אדרבה בזה שאינו מכבד את האב הרי הוא מקיים מצות כבוד כי זהו רצונו וא"כ איך מותר לו לעשות את הדבר שאביו מחל עליו (מיהו אולי מן הסתם נקטינן שרצונו של האב הוא רק שלא יהי' בגדר חיוב והכרח על הבן). וכן מוכח דלא כהנ"ל מזה שכתב הספר חסידים בסי' תקע"ג שמאי דאמרינן שכבודו מחול הרי זה רק לענין מדיני אדם (כלומר לענין שאין ב"ד כופין את נהן על זה) אבל לא לענין מדיני שמים אלא מד"ש עדיין חייב, דלכאורה מוכח שמה שכבודו מחול אין זה משום הדין שרצונו זהו כבודו אלא הרי זה בגדר דין

מחילה ממש, אלא שמעתה צ"ב למה באמת לא שייך בזה הדין של רצונו זהו כבודו. וי"ל שרצונו של אדם זהו כבודו מהני רק כשהאב עושה את הדבר לעצמו וכמו בהושטת כוס לבנו או כמו באמו של רבי ישמעאל, אבל לא כשהבן עושה להאב, או כשהוא מונע את עצמו מלעשות להאב. ויש לבאר חילוק זה כי י"ל שהכוונה ברצונו של אדם זהו כבודו אינה דהוי ממש כבוד חיובי להאב, דהיינו שאם הוא אומר להבן שאינו צריך לעמוד בפניו אז מה שאינו עומד הרי זה נחשב כבוד חיובי, דאילו כן הדין נתן שיחשב כבוד חיובי להאב גם כשהבן עצמו עושה או מונע את עצמו מלכבדו כמו בהציוור הנ"ל, אבל י"ל שהכוונה היא רק שאינו נראה שהבן גורם להאב אי כבוד, אשר לפ"ז שפיר יש לחלק שרק כשהאב עושה לעצמו הרי זה מותר כי אין זה נראה שהבן גורם להאב אי כבוד, וגם אם הבן יעכב את האב מלעשות את הדבר לעצמו הרי זה יגרום רק שלא יהי' האב במצב של אי כבוד, אבל לא יהי' כאן כבוד חיובי מצד הבן להאב, אבל אם האב אומר להבן לא לעמוד א"כ נהי שאם הבן לא יעמוד אין זה נקרא אי כבוד מצד הבן, אבל בכל זאת הרי הוא צריך לעמוד כי ע"י זה הרי הוא עושה לו כבוד חיובי.

א"נ י"ל דלא שייך לומר שרצונו זהו כבודו אלא היכא שהאב רואה לעצמו תועלת מסוימת בזה וכמו באמו של רבי ישמעאל, אבל לא שייך ענין זה היכא שהוא מוחל רק בגלל שאינו רוצה להטריח את הבן.

ועכ"פ לפ"ז הדרה קושיא לדוכתה דכיון

שמוכח שנאמר באמת דין מיוחד שמחילה מהניא לפוטרו מחיובו (מדיני אדם), א"כ למה אינו יכול למחול גם על בזיונות וצ"ע. ועי' בשו"ת מהר"ם שיק בחיו"ד סי' רי"ח שכתב וז"ל, אלא ודאי לפענ"ד פשוט דאין כאן (כלפי האב) שיעבוד הגוף, וא"כ לא שייך באבות ואינן מחילה כי אם על דרך הריני כאילו התקבלתי, וזה הוא רצונו, וא"כ אינו יכול למחול כלל על דבר שלא בא לעולם, ורק כל זמן שאינם חוזרים היא מחילה חדשה, אבל פשיטא דיכולים לחזור והוא פשוט לפי ענ"ד עכ"ל. מיהו כבר הקשינו שאם מחילה מועלת משום שרצונו הוא כבודו א"כ איך שייך לומר שהוא חייב מדיני שמים או שיש מצוה גם אחרי המחילה, והרי כן יש להקשות גם אם הוי משום מחילת שיעבוד או משום הריני כאילו התקבלתי.

ולכאורה נראה לומר שאינו בגדר מחילת שיעבוד, וכן לא בגדר הריני כאילו התקבלתי, וכן אין הטעם משום שרצונו זהו כבודו, אלא הגדר הוא שסברא היא שהתורה לא חייבה אותו כשהאב מוותר, ומש"ה שפיר י"ל שאכתי יש מצוה, א"נ חיוב מדיני שמים, וכן אתי שפיר למה האב יכול לחזור בו.

ועכ"פ אכתי אין מוסבר מ"ש בזיונות ממילי דכבוד.

וצ"ל שסברא היא שאת האיסור של ארוור מקלה אביו ואמו לא תלתה התורה ברצון האב אלא חייבה התורה גם כשהוא מוותר. ואם נרצה לאתויי עלה מדין מחילה י"ל כחילוקו של הגרי"ז בהל' ת"ת שחילק בין כבוד רבו לכבוד תלמיד חכם דעל הדברים המיוחדים של כבוד רבו מהני מחילה כי

כבוד רבו הרי הוא חיוב שהוא חייב להרב משא"כ כבוד תלמיד חכם הרי הוא בגדר מצוה כלפי שמיא ולכן על זה לא מהני מחילה, דכן י"ל גם כאן שכבוד ומורא הם חיובים שהוא חייב להאב אבל מקלה הוא איסור כלפי שמיא.

שפו) תד"ה רב יהודה.

א. וז"ל, דאל תחזור בחנם לא צריך קרא עכ"ל. עי' בהמקנה לעיל בדף ל"א ע"ב בד"ה ת"ר איזהו מורא וכו' שהבין שהטעם למה לא היינו צריכים קרא הרי זה משום שבכלל אינו חייב לשמוע לציווי האב היכא שאין להאב הנאה מזה, דאין זה נחשב בגדר כבוד או מורא, והקשה מזה על מה שכתב לעיל שם שדבר זה נכלל במורא כי אם אינו שומע להציווי הרי זה בגדר סותר את דבריו, עיי"ש ביתר דבריו בזה.

והפ"י פי' שכוונתם היא לומר שאם איירי במצווהו בחנם לא בעינן קרא משום שאביו הוא רשע ואינו בגדר עושה מעשה עמך. מיהו יש להעיר דהא רק להלן גבי ארנקי הזכירו תוס' טעם זה וא"כ משמע שכאן כוונתם היא לסברא אחרת.

ועכ"פ מדברי תוס' הנ"ל לפי פירושו של הפ"י, וכן מדבריהם להלן בדיבור זה לענין ארנקי, יוצא שאין אדם חייב לכבד את אביו רשע, וכן מותר לו אפילו להכלימו. ויש בענין זה ג' שיטות, דכדברי תוס' כאן סוברים תוס' גם ביבמות דף כ"ב ע"ב, דהיינו שאם לא עשה האב תשובה, מותר להבן להיות שליח ב"ד להכותו ולקללו (אלא שתוס' שם איירי רק כשהוא שליח ב"ד).

ושיטת הרי"ף שם היא שאסור לו להיות

שליח ב"ד, ואע"פ שאינו חייב מיתה אם הכה או קילל את אביו רשע, אבל בכל זאת איסורא מיהא איכא, וגם הטור ביו"ד סי' רמ"א סובר שאסור לו לבזותו אע"פ שהוא סובר לעיל בסי' ר"מ שאינו חייב לכבדו (כן יוצא לפי דרכו השני של הט"ז בסי' ר"מ סקי"ז ומהש"ך שם בסק"כ, ודלא כדרכו הראשון של הט"ז).

ודעת הרמב"ם בפ"ו מהל' ממרים הי"א היא שהוא חייב אפילו לכבד את אביו רשע. ובספרי על יבמות באות ת"ט כתבת הרבה פרטים בנוגע לשיטות אלו וכן באם הטור מחייבו לכל הפחות במורא.

והנה בב"ק דף צ"ד ע"ב אמרינן שאם האב הי' גזלן ומת מתוך רשעו בלי לעשות תשובה אין הבן חייב להחזיר את הגזילות ולכבד בזה את אביו (דהרי זה כבוד לאביו אם יחזירו את הגזילות), והקשו המפרשים משם על שיטת הרמב"ם שהבן חייב לכבד את אביו רשע, וכבר נאמרו בזה הרבה תירוצים, והפ"י שם תי' שגם הרמב"ם מודה שבאותה עבירה עצמה שהאב הוא רשע בה, אין הבן חייב לכבדו. ונראה שכן היא גם דעת התוס' הרא"ש כאן, שהרי תוס' כאן כתבו שאם האב זרק את הארנקי בחנם הרי הוא רשע ואין הבן חייב לכבדו, אבל התוס' הרא"ש כתב שאין הבן חייב לכבדו "בזה", ומשמע שבשאר דברים הרי הוא שפיר חייב לכבדו וכהרמב"ם, ורק בדבר זה שהוא רשע בו אין הוא חייב לכבדו.

ב. והנה כבר הבאנו בסק"א את ביאורו של הפ"י שמה שכתבו תוס' שאל תחזור בחנם לא צריך קרא כוונתם היא משום שאביו הוא רשע. ולפ"ז יוצא שתוס'

מתרצים שהטעם למה צריכים קרא לומר שיחזיר את האבירה ולא פטרינן ל' משום שאביו הוא רשע הרי זה משום דאיירי באופן שאביו ציווהו כן להנאתו. והנה בדברי ראשונים אחרים מבואר עוד טעמים למה לא חשיב אביו בגדר רשע שאינו עושה מעשה עמך, והבאתי דבריהם לעיל באות שס"ט עיי"ש.

ורעק"א בדו"ח על ב"מ דף ל' ע"א יישוב שלא שייך לפוטרו כאן משום רשע משום שאדרבה אם הדין נותן שכיבוד אב ידחה מצות א"כ אינו בגדר רשע בזה שהוא מצוה את הבן לבטל את המצוה שהרי אינו אומר להבן לעשות שום עבירה שהרי לאחר הציווי חייב הבן על פי דין תורה לשמוע לאביו ולבטל את המצוה. והנה רעק"א שם הזכיר בתוך דבריו דאיירי באופן שציווהו האב להנאתו. ולא הבנתי למה כתב כן שהרי אם אזיל רעק"א שציווהו להנאתו א"כ בזה לחוד מספיק כדי לגרום שאין האב נחשב בגדר אינו עושה מעשה עמך, וצ"ל דאזיל רעק"א שגם להנאתו הרי הוא נחשב בגדר אינו עושה מעשה עמך. מיהו אכתי צ"ע משום שסברת רעק"א שייכת גם כשאינו מצווהו להנאתו (והרי רעק"א בשו"ת בסי' ס"ח סובר שהוא חייב לשמוע לציוויים של אביו אפילו אם אין להאב הנאה מזה עיי"ש) וא"כ למה הוצרך להזכיר בכלל שהאב ציווהו להנאתו.

וע"ע בחזו"א כאן שצידד לומר כסברת רעק"א ושוב דחה דרך זה בזה"ל, מדבריהם (של תוס' כאן) משמע דאפילו אם מצוה לשמוע להאב בדבר שאינו נהנה ג"כ, מ"מ באומר אל תחזיר בחנם לא איצטריך קרא, ואע"ג דאי עשה דכיבוד אב דוחה לא מיקרי

האב רשע שהרי הבן עושה בהיתר, ואף שביד האב לקיים שניהם, מ"מ ביד הבן אין אפשרות לקיים שניהם (זוהי סברת רעק"א), משמע להו לרבותינו דמ"מ לא איצטריך קרא, שעל האב לחנכו במצות ולא לגרום שלא יתקיים מצות עכ"ל.

שפז) תד"ה אורו.

בענין היכא שאין להאב, האם הבן חייב מדין צדקה או האם גם מדין כיבוד אב. וכן בענין הגדר של הך חיוב צדקה. וכן בענין הירושלמי שיחזור על הפתחים.

הנה תוס' כאן כתבו דהיכא שאין להאב אז גם המ"ד שסובר משל אב הרי הוא מודה שהבן צריך לפרנסו, ובתחילת דבריהם הביאו ראיות שהבן חייב בכה"ג מדין צדקה, ושוב כתבו שמאי דאיתא בירושלמי שבכיבוד אב חייב הבן בין אם יש לו ובין אם אין לו הרי זה איירי באופן שאין להאב, והקשה המהרש"א שמהירושלמי משמע שהבן חייב מדין כיבוד אב ולא רק מדין צדקה (שהרי דרשינן הכי בנוגע לקרא דכבד את אביך). והחזו"א כאן כתב שאה"נ בתחילת דבריהם הוכיחו שהבן חייב לכה"פ מדין צדקה, ושוב הוכיחו שהוא חייב גם מדין כיבוד אב, וכן איתא בהמקנה שתוס' סוברים שהבן חייב בכה"ג מדין כיבוד אב. מיהו הר"ש בריש מס' פאה דחה דין זה משום שבגמ' כאן הביאו ראי' שכיבוד אב הוא משל בן ממאי דתניא שחייב הבן בחסרון כיס ואילו לפי הנ"ל למה לא תירצו דאיירי באופן שאין להאב דבכה"ג חייב הבן משל בן מדין כיבוד אב, ובע"כ צ"ל שאינו

הפתחים לקבץ נדבות בשביל אביו אלא בכה"ג הציבור יפרנסו את אביו.

והנה הטור כתב דהיכא שאין להאב, אין הבן חייב לחזור על הפתחים כדי להאכיל לאביו, וגם בכוננת הטור כתב הב"ח שאין הבן חייב לקבץ נדבות כדי להאכיל את אביו כי אין להאב הנאה מבזיון זה (ובדעת הטור כתב שה"ה שאינו צריך להשכיר את עצמו כדי לפרנס את האב), וכן מבואר בש"ך בסק"ה עיי"ש, מיהו החזו"א כאן ביאר בדרך אחרת את כוונת הטור, והיינו שכוונתו היא לומר שכיון שפוסקים משל אב א"כ אפילו כשאין לו להאב אין הבן חייב לתת להאב את כל מה שיש לו ולסבב הוא על הפתחים (וכמו שיוצא מהבנת תוס' בהירושלמי לפי המהרש"א), והיינו משום שחיובו בכה"ג הוא רק מדין צדקה, אבל כשאין לו להאב ויש לו לדידי' לעצמו ואין ידו משגת להאכיל לאביו משלו, וצריך האב לחזור על הפתחים, חייב הבן לחזור על הפתחים לקבץ מן המנדבים לאביו, ששימוש זה שהולך תחת אביו הוא בכלל כיבוד, דמה לי להביא גוזלות לאביו ומה לי להביא מעותיו שבני העיר נותנים לו, אלא שמקבל הצדקה בשביל אביו ולא לעצמו, והוא עצמו מתפרנס משלו, והב"ח פי' דברי הטור דפטור מטורח זה, וכן פי' הש"ך, ודבריהם ז"ל תמוהים מאד עכ"ל החזו"א.

ועי' בשט"מ בב"מ דף ל"ב בד"ה כתוב בגליון תוס' שכתב וז"ל, ועוד דממעטינן מכולכם חייבים בכבודי שהאב עצמו מוזהר על כבוד הבריות, ואע"פ שהבן חייב לחזור על הפתחים לפרנס את אביו ואע"פ שבזה הוי זקן ואינו לפי כבודו, היינו משום

חייב בכה"ג מדין כיבוד אב אלא רק מדין צדקה ולכן שפיר הוכיחו שכיבוד אב הוא משל בן מהדרשה הנ"ל שהבן חייב בחסרון כיס והיינו משום שמהדרשה הנ"ל משמע שהוא חייב כן מדין כיבוד אב. ברם הריטב"א כאן כתב שאה"נ הגמרא היתה יכולה באמת לתרץ שהדרשה איירי באופן שאין לו להאב (והב"ח תי' שהגמרא לא רצתה לאוקמה באופן שאין להאב משום דמשמע דאיירי בכל גוונא). ומבואר מהריטב"א שהוא סובר שהיכא שאין להאב חייב הבן מדין כיבוד אב, וע"ע בר"ן כאן שהוכיח מתוך קושיא זו דהוי מדין צדקה. ורשום אצלי שכן סוברים הסמ"ג והסמ"ק והמאירי כאן בד"ה אי זהו וכו' והיש"ש בס"י ס"א והאורחות חיים. וע"ע בזה לעיל באות ש"פ.

וכתב הב"ח בשם הסמ"ק בשם ר"ת דהיכא שאין להאב אשר בכה"ג חייב הבן מדין כיבוד (וממילא הרי הוא חייב לתת יותר ממה שהי' חייב לתת אילו הי' החיוב רק מדין צדקה), חייב הבן לתת את כל מה שיש לו ואפילו אם יצטרך לחזור על הפתחים, אבל אינו חייב לחזור על הפתחים כדי לקבץ נדבות בשביל אביו (היכא שאין לו בעצמו מה לתת לו) והיינו משום סברת הר"י בתד"ה רב יהודה וכו' דהיכא שאין להאב הנאה מגוף הממון שמוציא הבן, לא רכיב על זה חיוב של משל בן, וא"כ גם כאן אין להאב הנאה מגוף הבזיון שמתבזה הבן בשעה שהוא מקבץ נדבות ומש"ה אין הבן חייב בדבר זה. מיהו לא הבנתי לפ"ז למה הבן חייב להשכיר את עצמו וכמו שהביא שם מהסמ"ק. וע"ע ברדב"ז בתשובה תרס"ג שכתב שלא ראה מי שסובר שהבן יחזור על

שאלמלא לא הי' מחזור, האב הי' צריך לחזור עכ"ל.

ורשום אצלי שמהסמ"ג והיש"ש ורבינו יונה בספר היראה מבואר שצריך הבן לקבץ נדבות בשביל אביו.

והנה הר"ש בפאה שם הזכיר עוד פי' בהירושלמי והיינו דאתי הירושלמי כמו המ"ד שסובר משל בן, וכן הגר"א בסי' ר"מ סקי"ד הזכיר פירוש זה, וכתב הר"ש שאין כוונת הירושלמי לומר שלפי המ"ד שסובר משל בן חייב הבן לקבץ נדבות בשביל אביו, אלא הכוונה היא שיתן את כל מה שיש לו אפילו אם יצטרך הוא עצמו לחזור על הפתחים בשביל פרנסתו (ועיין לעיל בסמוך מה שהבאתי מהב"ח).

ועוד הזכיר הר"ש שם עוד ביאור בהירושלמי, וכ"כ הר"ן כאן בשמו, וכ"כ הרא"ש, והיינו שלעולם אתי הירושלמי לפי המ"ד שסובר משל אב וכוונת הירושלמי היא שהבן חייב בכיטול מלאכה אפי' אם הוא יצטרך לחזור על הפתחים (ודלא כהטור בשם הרמ"ה שסובר שהוא חייב בכיטול מלאכה רק אם יש לו לאיתזוני ההוא יומא). והנה כבר הבאנו שתוס' כאן סוברים שהירושלמי אתי כהמ"ד שסובר משל אב ואתי לארוי שהיכא שאין להאב, אז גם המ"ד ההוא מודה שכיבוד אב הוא משל בן. מיהו לפי הפירושים האחרים שהבאנו בהירושלמי יוצא שלפי המ"ד שסובר משל אב היכא שאין להאב חייב הבן ליתן להאב רק מדין צדקה, שהרי אין לנו דרשה למימר שהבן חייב מדין כיבוד, וכ"כ הרי"ף כאן בשם הגאונים שהיכא שאין להאב חייב הבן מדין צדקה, וכ"כ הר"ש בפאה שם, וכן התוס' ר"י הזקן, וכן סובר הבית יוסף

להלכה, וכן הביא הרמ"א (ועי' בשו"ת חת"ס בחיור"ד סי' רכ"ט). ועי' בדברי המהרי"ט שהבאנו באות שע"ז.

והנה בהציור הזה שהבן חייב לתת להאב מדין צדקה הרי הוא חייב להקדים את אביו לשאר עניים וכמו שמבואר ביו"ד סי' רנ"א סעיף ג', והחת"ס (בהתשובה הנ"ל) כתב שאע"פ שבעלמא מוטב לתת לכמה עניים ולא את הכל לעני אחד אבל כאן יתן את הכל לאביו.

ועוד כתב החת"ס ליישב לפ"ז את הסתירה בתוס' שהרי בתחילת דבריהם משמע שהוא חייב משום צדקה ואילו מסוף דבריהם משמע מדין כיבוד אב וז"ל, וא"ש השתא דמייתי לי' ירושלמי מקרא דכיבוד וקשה כיון דאינו אלא מטעם צדקה מאי שייטי' דקרא דכיבוד הכא ולהנ"ל ניחא שיהי' צריך ליתן לו כל מתנותיו עכ"ל.

והנה הרמ"א בסי' ר"מ כתב שהוא חייב ליתן לו רק מה שהוא מחוייב ליתן לצדקה, וצוין שם שכן כתב הב"י שנראה מדברי הרי"ף והרא"ש שכתבו שהוא חייב משום צדקה, ושכן כתב הר"ן, ובבית יוסף שם דייק כהדין הנ"ל גם מלשון הרמב"ם והטור, ולכאורה השיעור הוא חומש כמו בכל דוכתי שהמבזבז אל יבזבז יותר מחומש. מיהו החת"ס שם כתב שיתן לו כל מה שיש לו חוץ ממה שהוא צריך לההוא יומא, כי רק באושא התקינו שלא יבזבז יותר מחומש והכא גבי אביו השאירו את הדבר על דין התורה. והבן איש חי בשנה ב' פרשת שופטים אות ח' כתב חוץ ממה שהוא צריך לשלשים יום.

והחת"ס כתב עוד שלכאורה קשה למה הוצרכו תוס' להוכיח שהוא חייב מדין צדקה

הלא הדבר הוא פשוט דלמה יגרע אביו משאר עניים, וכתב שלפי הנ"ל אתי שפיר משום שהך חיוב של צדקה מחייבתו יותר מבכל דוכתי. מיהו לפי דרכו יוצא שדברי תוס' הם סתומים והעיקר חסר מהספר.

שפח) אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות.

פירש"י וז"ל, ויש מצוה אחרת לפניו לעשות כגון לקבור את המת או לוי' עכ"ל. והנה לכאורה הא דנקט רש"י מצות אלו הרי זה משום שרצה לבאר בזה את כחו של אלעזר בן מתיא, והיינו שאע"פ שמצות אלו הרי אפשר לעשותן ע"י אחרים (ועי' בהירושלמי שהביא התוס' ר"י הזקן לקמן בסוף דף מ') אבל בכל זאת יעסוק בהמצוה ולא בכבוד אביו.

מיהו עיין ביש"ש כאן בסי' ס"ז שכתב וז"ל, עוד דקדק רבינו ירוחם בשם הרא"ש מדברי רש"י קבורת מת או לוי', דהיינו במצוה עוברת עסקינן, דאי אינה עוברת, אע"פ שאי אפשר לעשות ע"י אחרים יעסוק בכבוד אביו ואח"כ יעשנה עכ"ל, ומשמע שהבין שכוונת רש"י היא לאיסי בן יהודה ומש"ה הקפיד רש"י לצייר באופן שהמצוה היא מצוה עוברת כי רצה לאשמועיןן שרק בכה"ג ס"ל לאיסי בן יהודה שאומרים לו להניח את אביו, אבל אם אינה מצוה עוברת הרי הוא יכול לעסוק בכבוד אביו אפילו אם א"א להמצוה להעשות ע"י אחרים.

מיהו לא הבנתי למה הרי הן נחשבות מצות עוברות, דכי אי אפשר לקבור את המת אחרי שישתה אביו קצת מים, ואם כוונתו היא שאנשים אחרים יחטפו ממנו את

המצוה א"כ כ"ש שקשה דהא נמצא שהמצוה אפשר להעשות ע"י אחרים. ועוד דאם זו היא כוונת רש"י א"כ הי' לו לכתוב כן על דברי איסי בן יהודה ואילו מהדיבור המתחיל משמע שקאי על דברי אלעזר בן מתיא.

ואולי י"ל שלעולם כוונת רש"י ורבינו ירוחם היא גם לפי אלעזר בן מתיא כי אע"פ שלא ס"ל לאלעזר בן מתיא את ההיתר של אפשר לעשות ע"י אחרים אלא ס"ל שהוא עצמו צריך לעשות את המצוה אבל אכתי יתכן לומר שהוא סובר את ההיתר של מצוה שאינה עוברת כיון שהוא עצמו יוכל לעשות את המצוה אח"כ.

שפט) בענין אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות.

עיין בגמ' דמיייתנן שאלעזר בן מתיא אומר אבא אומר השקיני מים ומצוה לעשות מניח אני כבוד אבא ועושה את המצוה שאני ואבא חייבים במצוה, איסי בן יהודה אומר אם אפשר למצוה ליעשות ע"י אחרים תיעשה ע"י אחרים וילך הוא בכבוד אביו. והנה בספר חרדים בפ"א ממ"ע אות כ"ז, וכן בהגהות מהר"י קאשטרו ביו"ד סי' ר"מ על הלכה זו, איתא שאם הוא כבר התחיל בכבוד אביו, אז לא יפסיק אפילו בשביל מצוה שא"א לעשות ע"י אחרים, ולכאורה צ"ע דהא לפי הטעם שהזכיר אלעזר בן מתיא שאני ואבא חייבים במצוה אין סברא לחלק כן אלא אפילו אם הוא באמצע כבוד אביו הדין נותן שיפסיק.

מיהו באמת יש לעיין במה הוא טעמו של איסי בן יהודה, דמצד אחד י"ל כמו שנקטנו

עד עכשיו שלעולם גם הוא סובר כטעמו של אלעזר בן מתיא, רק שהוא סובר שלא אמרינן כן היכא שאפשר להמצוה ליעשות ע"י אחרים, כי אז אין חיוב מוחלט דוקא עליו לעשות את המצוה.

מיהו גם י"ל שאיסי בן יהודה לא ס"ל בכלל כטעמו של אלעזר בן מתיא כי הרי גם אם יעשה את רצון אביו הרי הוא עושה בזה את רצון המקום, ואע"פ שגוף הציווי שציווהו האב הרי הוא כבודו של האב ולא כבודו של המקום אבל מ"מ מאחר שקיימת מצות כיבוד אב א"כ הרי יש בזה בדרך ממילא גם כבוד המקום, וא"כ אין כאן סברא להעדיף את המצוה שהרי גם כשהוא עושה כבוד אביו הרי הוא עושה כבודו של מקום (ולקמן כאן נעיין יותר בהשגה זו).

ולפ"ז י"ל שאיסי בן יהודה סובר שהטעם שיעשה את המצוה הרי זה משום דהכי ילפינן מהדרשה דמייתנין ביבמות דף ה' ע"ב שאם אמר לו אביו לחלל את השבת יכול ישמע לו ת"ל אני ה' כולכם חייבים בכבודי וס"ל דהוי מטעם גזירת הכתוב ודלא כתוס' שם שכתבו טעם הפסוק הוא משום הסברא של אתה ואביך חייבים בכבוד המקום ושמהתם ילפינן סברת אלעזר בן מתיא (וכן משמע באמת מלשון הברייתא שם שאמרה אני ה' כולכם חייבים בכבודי), וכן י"ל שטעמו של איסי בן יהודה הוא מההיא דב"מ דף ל"ב שילפינן מקרא שאם אמר לו אביו אל תחזיר אלא עסוק בכבודי לא ישמע לו, וא"כ מכיון שאיסי בן יהודה סובר דהוי מטעם גזירת הכתוב ולא מטעם הסברא של אתה ואביך וכו', ממילא הרי הוא סובר שאמרינן כן רק במצוה שא"א לעשות ע"י אחרים כמו שמירת שבת (מיהו

צ"ע דהא מאבידה אפשר ללמוד שלא ישמע לאביו אפילו אם אפשר להמצוה ליעשות ע"י אחרים שהרי יש ציורים שגם אדם אחר יכול להחזיר את האבידה ולכאורה גם על כה"ג קאי הדרשה שלא ישמע לאביו. ועוד דאיך אפשר ללמוד משבת והשבת אבידה לשאר מצות [בלי לומר שטעם הפסוק הוא משום שאתה ואביך חייבים בכבוד המקום] הלא שאני שבת שהוא איסור סקילה, וכן אבידה שיש בה עשה ול"ת).

ולפי הנ"ל י"ל שלפי אלעזר בן מתיא שאמר את הטעם של אתה ואביך א"כ הדין הוא באמת שיעשה את המצוה אפילו אם כבר התחיל בכבוד אביו וכמו שהערנו שהטעם של אתה ואביך שייך גם בכה"ג, ומה שפסקו החרדים והגהות מהר"י קאשטרו שאם התחיל כבר בכבוד אביו לא יפסיק הרי זה משום דס"ל שאיסי בן יהודה לית ליה הטעם הנ"ל אלא טעמא דאיסי בן יהודה הרי הוא משום דס"ל שהכי ילפינן משבת ומאבידה והרי א"א ללמוד משבת ואבידה להיכא שכבר התחיל בכבוד אביו ושייך לומר שהעוסק במצוה פטור מן המצוה כי כולי האי לא חזינן התם.

מיהו יש להעיר דהא לפי דרכנו הנ"ל שדינו של אלעזר בן מתיא קיים אפילו היכא שכבר התחיל בכבוד אביו א"כ לכאורה לא ה"י צריך לומר אבא אומר השקיני מים, דמשמע שעוד לא התחיל, אלא ה"י לו למינקט רבותא טפי דהיינו היכא שכבר התחיל בכבוד אביו, דגם בכה"ג יפסיק כדי לעשות את המצוה. ויש ליישב.

והנה לעיל כאן הערנו שלכאורה יש להקשות על סברת אלעזר בן מתיא שהרי גם כיבוד אב הרי הוא מצוה וכבוד המקום.

מיהו באמת הרי זה תלוי באיך מבינים את הסברא של אתה ואביך, דאם הכוונה היא שמכיון שגם האב חייב בהמצוה הרי זה משמש כראי' שהחיוב לעשות את המצוה הרי הוא יותר חמור מכיבוד אב, א"כ שפיר יש להקשות כהנ"ל שבאמת אין שום ראי', שהרי כשהבן מכבד את אביו הרי הוא מקיים בזה מצות המקום של כיבוד אב ומה היא הראי' שמצוה זו גריעא מהמצוה ההיא, אבל אם נאמר שכוונת הסברא של אלעזר בן מתאי היא שמכיון שהאב חייב ג"כ בהמצוה א"כ הרי זה גורם שהוא מחויב לוותר על רצונו כדי שתתקיים המצוה ואין לו זכות לדרוש מהבן להשקוהו מים א"כ על זה לא שייך להשיג את ההשגה שהשגנו, שהרי נהי שאם הבן ישקה את אביו הרי הוא ג"כ עושה מצוה אבל בכל זאת אין לו להאב זכות לדרוש את הכיבוד במקום מצוה. מיהו לכאורה זה אינו, כי למה חייב אביו לוותר, הלא אם לא יוותר יתקיים עי"ז גם רצונו וגם מצות המקום של כיבוד אב. ועי' בדברי רעק"א והחזו"א שהבאנו באות שפ"ו סק"ב.

שצא) אב שמחל על כבודו כבודו מחול.

עיי' בספר חסידים בסי' קנ"ב שכתב שטוב לו להאב למחול להבן בנוגע לדברי שימוש שבתוך הבית כי אי אפשר שלא יכשל הבן בכיבוד אב, והביא לדוגמא את מה שרב הונא קרע שיראין באפי רבה ברי' ומחל לו. מיהו בסי' תקע"ג כתב שאע"פ שכבודו מחול אבל זהו רק מדיני אדם (כלומר לענין שאין ב"ד כופין את הבן על זה) אבל לא מדיני שמים, וא"כ הרי זה סותר את דבריו בסי' קנ"ב. וכן קשה על רב הונא דמחילתו לא הועילה מד"ש. והחיד"א בסי' קנ"ב שם כתב לתרץ שגם

שצ) תיעשה ע"י אחרים וילך הוא בכבוד אביו.

יש לעיין אם הכוונה היא שהוא חייב בדוקא לעשות כבוד אביו ואינו רשאי לעשות את המצוה או האם הוא שפיר רשאי לעשות את המצוה. ונראה שיש להביא ראי' מדברי השט"מ בב"מ דף ל"ב, דהנה עיין בגמרא שם דמייטנין הא דאם אמר לו אביו להחזיר את האבידה לא ישמע לו, ודרשינן הכי מקרא, ופרכינן קרא למה לי, תיפוק לי' שאין עדל"ת ועשה, ומתרצינן דמהו דתימא דכיון

בסי' קנ"ב אין כוונת הס"ח לומר שמהני המחילה לגמרי אלא ש"אהני המחילה קצת" (מיהו לפ"ז אכתי קשה אין ר"ה קרע שיראין על סמך מחילתו, והחיד"א עצמו בתירוצו השני שם רמז שלפי תירוצו הראשון אכתי קשנ על רב הונא).

ושוב כתב לחלק בין דבר גדול לדבר קטן, דהיינו שבדברים קלים מהניא מחילתו לגמרי, וכן היכא שהאב הוא הגורם שהבן מיקל בכבודו וכהיא דרב הונא מהניא מחילתו לגמרי.

מיהו אולי יש לפרש בדרך אחרת את כוונת הס"ח בסי' תקע"ג, והיינו שכוונתו היא להיכא שהאב רוצה למחול על בזיונו והכאתו וקללתו, ומה שכתב שמדיני אדם מהני מחילתו כוונתו היא שאם מחל על הכאתו וקללתו הרי זה מועיל לענין שאין ב"ד ממיתין אותו (עי' עוד בזה בספר חסידים בסי' תק"ע ותקע"ה ובדברינו לעיל באות שפ"ג ושפ"ד), אבל בדיני שמים לא מהני מחילתו, ואפילו על בזיונות וכדברי הריב"ש בשם הראב"ד שהבאנו לעיל באות שפ"ג, אבל בסי' קנ"ב איירי הספר חסידים בנוגע לכבוד אביו, דהיינו שהאב רוצה למחול לבנו שלא ישמשנו, ובה ס"ל שהמחילה מהניא גם מדיני שמים (מיהו ממה שכתב בסי' תקע"ג "מה שאמרו" משמע שכוונתו היא לכיבודים).

עוד כתב החיד"א להשוות את שני הסימנים, והיינו דמש"כ בסי' תקע"ג שמחילה לא מהני מדיני שמים הכוונה היא שלא מהני לגמרי אבל מעט מהני גם מדיני שמים, וזוהי כוונתו בסי' קנ"ב, אלא שלפ"ז אכתי קשה על רב הונא.

ובברכי יוסף ביו"ד סי' ר"מ תי' החיד"א

שבסי' תקע"ג מיירי הספר חסידים באופן שהאב מחל לאחר המעשה (צ"ע לפ"ז מה היא הכוונה בזה שכתב דמהני מחילה בדיני אדם, דהא כבר לא שייך כפי'), אבל המעשה של רב הונא ורבה ברי' איירי כשמחל קודם המעשה, וקודם המעשה שפיר מהני מחילה לגמרי. מיהו מלשון הס"ח בסי' קנ"ב משמע שכוונתו היא למחילה לאחר המעשה דהא משמע מדבריו שם שרב הונא רצה למחול רק לאחר המעשה דכתב וז"ל, כי הא דרב הונא קרע שיראי באפי רבה ברי' להקניטו לראות אם יכעוס וימחול לו עכ"ל, ויש לדחות (שו"ר נוסח אחר שכתוב "ומחל לו"). ועוד תי' בברכי יוסף על מעשה דרב הונא דשאני התם שרב הונא עצמו הי' זה שגרם, ובזה בודאי מהני מחילתו לגמרי, וכבר הבאנו שכן כתב גם בפירושו על הס"ח. ועוד תי' דלא קשה על המעשה של רב הונא כי אע"פ שאכתי קיימא בדיני שמים אבל על דבר כזה אין איסור של לפני עור.

והנה ממה שכתב החיד"א שמחילה מהני אפילו מדיני שמים רק קודם המעשה אבל לא לאחר המעשה הרי יוצא דס"ל שמחילה לאחר המעשה גריעא ממחילה קודם המעשה. מיהו מגוף דברי הריב"ש הנ"ל בשם הראב"ד שהביא הכ"מ בסוף הל' ת"ת לא נראה כן שהרי הוכיח שם שהאב והרב אינם יכולים למחול על בזיונם ממאי דאמרינן שכל ת"ח שמוחל ואינו נוקם ונוטר כנחש אינו ת"ח, הרי שהוכיח ממחילה לאחר המעשה למחילה קודם המעשה.

מיהו מדברי הרמב"ם בפכ"ו מהל' סנהדרין ה"ו מבואר דשפיר יש לחלק במחילה בין קודם המעשה לבין לאחר

המעשה דעיי"ש דמבואר שמה שאין דיין יכול למחול על קללתו הרי זה רק לאחר הקללה משום "שכבר חטא ונתחייב", ויש לדחות עיי"ש.

וע"ע בבן איש חי בשנה ב' פרשת שופטים אות כ"ב שסתם שמחילה לא מהני לענין דיני שמים.

וע"ע ביו"ד סי' ר"מ סעיף י"ט בחידושי רעק"א שהביא מהרדב"ז בשם הרמ"ה שגם לאחר מחילה נהי דלא מיקרי מבטל מצוה אבל בכל זאת מצוה מיהא איכא לכבודו, וכן הובא מרמ"ה בשט"מ על ב"מ דף ל"ב ע"א, ועי' בקו"ש על כתובות באות קמ"ד שתמה מנלן דבר זה.

דף ל"ב ע"ב

(שצב) לרב מרי ולרב פנחס ברי' דר"ח ולא קמו מקמי', איקפד וכו'.

עי' במהרש"א שהקשה איך מביאים ראי' שאין כבודו מחול, הלא גם אם נאמר שאין כבודו מחול קשה, שהרי קשה איך שימש אותם ומחל הלא גם זה שמוחל הרי הוא עובר על איסור וכמו שהוכיח שם. ובאמת אפילו אם אין המוחל מוזהר אבל איך הותר לו לשמשם ולהכשילם, וכן איך קיבלו ר"פ ור"ה ברי' דר"י ממנו את השימוש.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר שאין הכוונה שהוא הושיט להם את הכוס כדי שישתו, אלא הכוונה היא שהרים את הכוס כדי לסלקו לאחר ששתו, אשר לפ"ז יוצא שלא קיבלו ממנו שום שימוש אלא הוא עשה לעצמו. ואולי זוהי כוונת התוס' ר"י הזקן שכתב וז"ל, מגביה להם הכוס ששתו

(בלשון עבר) עכ"ל. מיהו אין זה משמעות הלשון של "משקי", וכן המהרש"א והמהרש"ל כתבו שהי' משקה להם, וגם בדברי הר"י הזקן מסתבר שצ"ל "שישתו".

ויש ליישב שאפילו אם אין כבודו מחול אבל בכל זאת הי' מותר להם לקבל את השימוש משום שרצונו זהו כבודו (עי' לעיל באות שע"ב שהבאנו מתי אומרים דין זה שרצונו זהו כבודו).

ברם לפ"ז צ"ע על מעשה של רבי אליעזר ורבי יהושע ור"ג, למה לא רצה ר"א לקבל מר"ג את הכוס הלא אפילו אם אין כבודו מחול אבל הלא רצונו זהו כבודו.

מיהו י"ל שלא רצו לקבל משום מה שאינא לעיל בדף ל"א ע"ב שאמר רב יוסף שמאבוך לא תקבל דכיון דבר תורה הוא חלשה דעתו.

ברם לפ"ז חוזרת הקושיא איך הי' מותר להם לקבל שימושו של רבא בגלל שרצונו זהו כבודו ולא לחשוש שיחלוש דעתו.

מיהו י"ל שלא שייך חלישות הדעת אלא התם בהמעשה של רב יוסף מפני שעשה האב כן בגלל שחשב שבאמת הבן הוא יותר גדול ממנו, וכן בהמעשה של ר"א ור"ג הרי ר"ג שימש אותם מחמת גדלותם בעיניו, אבל הכא בהמעשה של רבא הלא הי' גלוי וידוע לכל שרבא הי' הרב והם היו התלמידים ושרבא עושה כן רק בגלל שמחת ההילולא והכנסת אורחים וא"כ לא שייך לומר שתחלש דעתו.

ולפ"ז גם באב ובנו היכא שגלוי לכל שהאב עולה על בנו, יוכל הבן לקבל את שימושו של האב ולא אמרינן בכה"ג שתחלש דעתו של האב, מיהו המחבר בס"י ר"מ סתם שהיכא שהאב הוא בן תורה לא

יקבל הבן ממנו משום שחלשה דעתו ולא חילק בענין מה היא מדריגת הבן. וע"ע בר"ן לעיל שם שכתב שהיכא שהאב מקפיד הרבה, אז שפיר יקבל הבן, מיהו הכא לא מצינו שרובא הקפיד הרבה.

שצג) בענין הדין מלך של משה רבינו.

הנה למרע"ה הי' דין מלך, וכדאייתא בזבחים דף ק"ב ע"א שגיסה של אלישבע (דהיינו משה) הי' מלך. וכן איתא ברש"י בשבועות דף ט"ו ע"א וברמב"ם בפ"ו מהל' בית הבחירה הי"א, דעיי"ש דמבואר שאין מוסיפין על העיר ועל העזרות אלא על פי מלך כמו שמצינו שהמשכן נעשה על פי משה שהי' מלך (וא"כ הכוונה היא שהי' מלך ממש כמו שצריכים במוסיפים).

ועיין בהמקנה כאן שהקשה איך שימש משה בהסעודה שעשה ליתרו הלא מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול. ותי' משום דקודם כניסה לארץ לא נצטוו בשום תשים עליך מלך דילפינן מיני' שאין כבודו מחול, וממילא עוד לא הי' נוהג הדין שאין כבודו מחול (ועיי"ש איך שביאר את הילפותא להא שאין כבודו מחול). והרי הוא נוקט בדבריו האלו שעצם הדין שצריכים לכבד מלך ידעינן גם בלי קרא דשום תשים, ומש"ה החיוב ההוא הי' נוהג גם לפני קרא דשום תשים, רק שהדין אז הי' שכבודו שפיר מחול וכהנ"ל. וצ"ע דהא גם את עצם הדין כבוד ידעינן רק מקרא דשום תשים עליך דדרשינן שתהא אימתו עליך, עי' בכתובות דף י"ז ע"א.

ועי' במכילתא בפרשת יתרו שהובא שמה הי' משמש עליהם, והביאו במכילתא

שם על זה את המ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול, ומשמע דאזיל המכילתא שלמשה הי' דין נשיא, וכן ראיתי שדייק המשך חכמה בפרשת יתרו מדברי המכילתא, והקשה דהא למרע"ה הי' דין מלך והרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וכתב וז"ל, אכן הלא דרשו (שמות רבה נ"ב א') על ויהי בישורון מלך זה משה, וכתוב בהתאסף ראשי עם וזה בעת מתן תורה יום הקהל, אבל יתרו בא קודם מתן תורה, ולתנאי דסברי דלאחר מתן תורה בא יתרו, א"כ משה לא הי' עומד ומשמש עליהם וכו' עכ"ל.

והנה גם יש להקשות דלמ"ד שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול איך הי' יכול למחול על כבודו. ועל פי דרכו של המשך חכמה י"ל שגם המ"ד ההוא סובר שלא עמד עליהם ושימש.

ועוד י"ל שהמ"ד ההוא סובר שקודם שנאמרה פרשת אספה לי שבעים איש (בהשנה השני' לצאתם ממצרים) לא היתה קיימת סנהדרין גדולה וממילא עוד לא הי' למשה דין נשיא. מיהו יש מקום לומר שגם קודם שנאמרה פרשת אספה לי שבעים איש הי' נוהג דין סנהדרין, ושהשבעים איש שעלו עמו להר סיני היו בגדר סנהדרין וכמו שביארתי בספרי על סנהדרין באות ה', וא"כ שפיר הי' לו דין נשיא. ועוד דיש מקום לומר שגם קודם שנהג דין סנהדרין הי' נוהג הדין ש"משה במקום ע"א קאי" וכמו שצדדתי שם, וא"כ נכלל בזה גם דין נשיא.

ועכ"פ מדרכו של המשך חכמה יוצא שהמ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו כבודו מחול סובר שגם קודם מתן תורה הי' למרע"ה דין של נשיא.

מיהו יש להקשות על דרכו של המשך חכמה מהגמ' להלן בדף ל"ג ע"ב שלמדו מוהביטו אחרי משה שחייבים לעמוד עד שישב הנשיא במקומו, ופירש"י שמשו נשיא הי', וצ"ע דהא זה כבר הי' אחרי מתן תורה וא"כ כבר הי' לו דין מלך וא"כ מה היא הראי' שחייבים לעשות כן גם לנשיא הלא י"ל שעשו כן משום היותו מלך.

ועיין בהגהות מצפה איתן שם שהקשה כן והביא מהתנחומא בפר' עקב אות ט' שאמרו שמשו קיבל דין מלך רק בלוחות שניות, וכן מצאתי גם בתנחומא כי תשא אות כ"ט, ואילו המעשה של והביטו אחרי משה הי' לפני הלוחות שניות.

מיהו על המשך חכמה והשמות רבה עדיין קשה כי בהתאסף ראשי עם איירי בהלוחות הראשונות שהרי לא מצינו אסיפת כלל ישראל בהלוחות השניות.

ועכ"פ דברי המצפה איתן צ"ע כי דבריו אתי שפיר רק לדעת הרמב"ן בפרשת כי תשא (ל"ג ז') שסובר כהנ"ל שהי' קודם לוחות שניות, אבל לפי רש"י עצמו והאבן עזרא שם שמפרשים שהי' לאחר לוחות שניות אכתי קשה כהנ"ל.

ועוד יש להקשות דהא רש"י בפרשת יתרו שהביא שמשו הי' עומד ומשמש עליהם הרי כתב בתחילת הפרשה שם שיתרו הי' מתכבד במשה ואומר אני חותן המלך, וא"כ חזינן שהוא נוקט ששפיר הי' מלך באותה שעה, וא"כ צ"ע למה לענין כבוד הי' לו רק דין נשיא (וי"ל דחותן המלך לאו דוקא הוא אלא הכוונה היא למנהיג).

ועוד קשה, דהנה על ויהי ממחרת וגו' כתב רש"י שמשו הי' יושב כמו מלך וכל העם עומד עליו והי' קשה ליתרו על כבודם

של ישראל, וצ"ע דהא כך נאה וכך יאה למי שיש לו דין מלך על ישראל, שהרי אמרינן שתהא אימתו עליך, וא"כ מה הוא הזלזול אם יעמדו סביב מלכם באימה ויראה והכנעה, ולכאורה מוכח משם שבאמת לא הי' לו דין מלך אע"ג דאיירי לאחר הלוחות השניות ממחרת ליוה"כ, וקשה מהמקומות שהבאנו ששפיר הי' לו דין מלך.

והנה יש לתרץ את הקושיות הנ"ל בדרך אחרת, דהנה נראה לבאר שיש שני סוגי מלך, א', מלך שנעשה מלך ע"י שכלל ישראל מינו אותו למלך וכדכתיב שום תשים עליך מלך, וב', מי שנעשה מלך לא ע"י מינוי אלא משום שעצם מדריגתו הרי היא מדריגת מלך, וכמו משה רבינו שלא מצינו שמינו אותו למלך, אלא שמחמת עצם מדריגתו הי' לו דין מלך. והנה הדין של כבוד מלך נלמד הוא מהפסוק של שום תשים עליך מלך דדרשינן מעליך שתהא אימתו עליך, וא"כ י"ל שהדין של כבוד מלך נאמר רק במלך שנעשה מלך על ידי "שום תשים" אבל לא במי שיש לו דין מלך מחמת מדריגתו, וא"כ לפ"ז י"ל שבאמת לא הי' נוהג כלפי מרע"ה דין כבוד מחמת היותו מלך. ובאמת כן נראה גם בנוגע לשאר דיני מלך הנזכרים בפרשת כי תשא, דכי יעלה על הדעת שמרע"ה הי' מצווה בלא ירבה לו נשים וכסף וזהב, והרי משה עשיר הי' כדאמרינן בנדרים דף ל"ו שהעשיר מפסולתן של לוחות (מיהו יש לדחות דשאני התם שהי' על פי הדיבור כדאמרינן שם שאמר לו הקב"ה פסולתן שלך יהא).

והנה עי' בכ"מ בפ"א מהל' מלכים שהקשה על מה שפסק הרמב"ם שאין מושחים בשמן המשחה אלא מלכי בית

דוד, אבל מלכי ישראל מושחין רק בשמן אפרסמון ורק כשיש שם מחלוקת, דלפ"ז למה נמשח שאול, ותי' בזה"ל, שיש לחלק בין מלך ראשון בערך עצמו לראשון בערך כל ישראל כשאול שלא קדם לו מלך על ישראל עכ"ל. ולכאורה צ"ע שהרי כבר הי' לכלל ישראל מלך שהרי משה הי' מלך.

וכן יהושע הי' מלך שהרי ילפינן מיני' שמורד במלכות חייב מיתה בסנהדרין דף מ"ט. וכן ביזמא דף ע"ג ע"ב אמרינן ש"הוא" (יהושע) זה מלך, לענין שהוא שואל באורים ותומים. וגם הרמב"ם בפ"א מהל' מלכים ה"ג כתב שיהושע הי' מלך והועמד על פי נביא וב"ד של ע"א*). מיהו עי' ברש"י בבראשית ל"ו ל"א, ובתנחומא אמור בסוף סי' ב', ובילקוט שמעוני ששואל א' בסוף סי' קי"ז דמבואר כהכ"מ ששואל הי' המלך הראשון, וצ"ע. ובהערה כאן הבאתי עוד מקורות בענין אם יהושע הי' מלך.

ועכ"פ לפי דברינו לעיל י"ל דרך אחרת מהכ"מ, והיינו שלא רק המלך הראשון שלא קדם לו מלך צריך משיחה, אלא גם המלך הראשון אחרי תקופה שלא היתה בה מלך הרי הוא צריך משיחה, ומש"ה שואל הי'

צריך משיחה אע"פ שלא הי' המלך הראשון, והא דמשה רבינו לא הי' צריך משיחה הרי זה משום שלא הי' מלך על דרך שום תשים והמשיחה הרי היא חלק מהשום תשים, והא דיהושע לא הי' צריך משיחה, אע"פ שהי' על דרך שום תשים וכדברי הרמב"ם הנ"ל שהועמד על פי נביא וב"ד, הרי זה משום שבא אחרי מלך אחר ולא אחרי הפסקה, וסגי בזה שבא אחרי מלך אפילו אם אותו מלך אינו מלך על דרך שום תשים.

מיהו יש להקשות על הדרך הזה ממה שבמדרש תהלים מזמור א' אות ג' איתא שגם שמואל הי' מלך כמשה (ובתנחומא פר' שמיני אות ב' איתא שעלי הי' מלך), וא"כ לפ"ז יוצא שגם שואל לא בא אחרי הפסקה.

מיהו ראיתי במכילתא בפרשת בשלח דאיתא בזה"ל, ושים באזני יהושע מגיד שאותו היום נמשח יהושע למלכות, הרי להדיא שיהושע שפיר נמשח, וא"כ לפ"ז י"ל שגם מלך שנתמנה ע"י שום תשים צריך משיחה אם הוא בא אחרי מלך שנעשה מלך בלי שום תשים ולכן גם שואל הי' צריך משיחה אע"פ ששמואל הי' מלך, וכן יהושע הי' זקוק למשיחה, ונמשח באמת, אע"פ שלמשה הי' דין מלך.

ובבראשית רבה צ"ח כ"א איתא שהיתה המלכות שואלה בידו (של יהושע).

ובמכילתא פר' בשלח על הפסוק ושים באזני יהושע איתא שהקב"ה הראה למרע"ה קודם מיתתו את "יהושע במלכותו". ועוד איתא לעיל שם "מגיד שאותו היום נמשח יהושע (למלכות)".

והרשב"ם בב"ב דף ע"ה ע"א בד"ה אוי לה וכו' כתב שיהושע הי' גם נביא וגם מלך כמו משה.

מיהו בזוהר פר' תרומה איתא שמשה הי' היחידי שהי' גם מלך וגם נביא והרי יהושע הי' נביא. מיהו גם דוד הי' נביא וכמש"כ רש"י במגילה דף י"ד ע"א.

(* וזהו דלא כדברי הר"ן בדרשה י"א שיהושע לא הי' מלך.

ומרש"י בסוכה דף כ"ז ע"ב בד"ה שלא וכו' מבואר דס"ל שיהושע הי' בגדר שופט.

מיהו בילקוט שופטים באות מ"ב השמיטו יהושע מרשימת השופטים. ועוד משמע שם שיהושע לא הי' מלך.

וגם בבראשית רבה צ"ז ז' משמע שיהושע לא הי' מלך.

ובבראשית רבה נ"ט ט' איתא יהושע ראש למלכות משבט אפרים, דוד ראש למלכות משבט יהודה.

והנה צ"ע על דרכינו הנ"ל, דבזבחים דף ק"ב שם הקשו מהא דאמר עולא שמשה ביקש מלכות ולא ניתנה לו, וצ"ע למה לא תירצו שהכוונה היא שלא ניתנה לו המלכות של פרי' שום תשים. ואולי י"ל שזהו באמת כוונת רבא במה שתי' שם שהכוונה היא שלא ניתנה מלכות לו לבניו אחריו.

שצד) בענין אב ורבו ותלמיד חכם שמחלו על כבודם.

עי' בסוגיין דאמר ר"י בר שילא בשם רב חסדא שאע"פ שאב שמחל על כבודו כבודו מחול אבל רב שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ורב יוסף פליג וסובר שגם ברב אמרינן שכבודו מחול שנאמר וה' הולך לפנייהם יומם, ופריך רבא דדילמא שאני הקב"ה דתורה דילי' היא, ומשני דת"ח נמי תורה דילי' היא. ולכאורה צ"ע דמאי שנא שגבי אב לכו"ע אמרינן שכבודו מחול בלא שום ילפותא או טעם מיוחד, ואילו בת"ח רק רב יוסף סובר שכבודו מחול, וגם הוצרך את הטעם של תורה דילי' היא.

ונראה דהיינו משום שכבוד אביו וכבוד רבו הרי הם חלוקים בעיקרם ויסוד דינם, דיסוד הדין האמור בכיבוד אב הרי הוא דין כבוד להגברא, והמחייב של כיבוד אב הרי הוא הגברא בגלל שהוא אביו, ומש"ה פשיטא גם בלא קרא שהוא יכול למחול, אבל יסוד הדין האמור בכבוד רבו ות"ח הרי הוא דין כבוד התורה, והמחייב של הכבוד אינו הגברא בגלל שקנה תורה אלא תורתו, ומש"ה שפיר הוי אמרינן שאינו יכול למחול אי לאו משום שתורה גופא דילי' היא.

מיהו אכתי צ"ב דאם נאמר שברב החיוב של כבוד הוא לתורתו א"כ למה חייב אדם

לעשות לרבו דברי כבוד שאינו חייב לעשות לסתם תלמיד חכם שאינו רבו, הלא בשני הציורים הגדלות בתורה הרי היא שוה. וי"ל שהיכא שהוא רבו, הכיבודים המיוחדים שנתחדשו הם חיוב כבוד להגברא עבור היותו רבו ולא רק חיוב כבוד לתורתו. ברם לפ"ז יוצא שאת הטעם של תורה דילי' היא בעינן רק כדי שיוכל למחול על המדריגה של כבוד שמגיע לכל ת"ח, וכן רק על דבר זה חולק ר"ח, אבל בכדי שיוכל למחול על הכיבודים המיוחדים של רב לא בעינן שום טעם אלא הרי זה משום שכל עיקר הדין כבוד הרי הוא דין כבוד להגברא כמו באב ומש"ה פשיטא שהוא יכול למחול. מיהו צ"ע דהא בע"כ צ"ל שרב חסדא סובר שגם הדברים המיוחדים שהוא חייב כלפי רבו אינם ניתנים למחילה, דהא אם נאמר שהוא מודה שהם שפיר ניתנים למחילה, והרי הוא חולק רק בנוגע להדברים שהוא חייב לכל ת"ח א"כ למה נקט רב חסדא "רב" ולא "חכם", וא"כ בע"כ צ"ל שרב חסדא חולק גם בנוגע להכיבודים של רבו, ומעתה צ"ע למה ס"ל שאינו יכול למחול עליהם הלא לכיבודים אלו לא בעינן את הטעם של תורה דילי' היא, אלא הרי הוא בדברים אלו כמו אב אשר גם רב חסדא מודה שהוא יכול למחול וכן למה הוצרך רב יוסף לומר בנוגע לרבו את הטעם של תורה דילי' היא.

ועוד דעיין בחידושי הגרי"ז בהל' ת"ת שביאר ששיטת הרמב"ם היא שאדרבה אפילו לפי רב יוסף רק הדברים של כבוד רבו הרי הם ניתנים למחילה משום הטעם של תורה דילי' היא אבל לא הדברים של כבוד חכם, ורב חסדא ורב יוסף פליגי רק בנוגע

להדברים המיוחדים של רבו עיי"ש בטעמו. ולכאורה מוכרחים לומר שבאמת גם הדברים המיוחדים של כבוד רבו הרי הם משום כבוד תורתו ולא משום חיוב כבוד להגברא עבור היותו רבו, ומש"ה שפיר שייך על דברים אלו הטעם של תורה דילי' היא, וכן אלמלא טעם זה לא הי' יכול למחול, ואע"פ שלסתם חכם אין חייבים לעשות דברים אלו אבל בכל זאת לרבו שפיר חייב אדם לעשות דברים אלו כי מאחר שהוא רבו הרי הוא חייב בחיוב יותר חזק לכבד את תורתו. ועי' בדברי הגרי"ז שם.

שצה) עוד בענין אם החיוב כבוד הוא להגברא או להמדריגה שבו.

א. בענין אב ורב.

הנה עיין ברמב"ם בסוף הל' ת"ת ובכ"מ שם שהביא בשם הריב"ש בשם הראב"ד שאע"פ שרב ואב יכולים למחול על כבודם, אבל מ"מ אינם יכולים למחול על בזיונם. ויש לעיין דאפילו אם נאמר כדבריו בנוגע לרב, ונאמר שלא ניתנה לו בעלות כזו על תורתו שיוכל למחול גם על בזיון תורתו, אבל מ"מ באב בודאי קשה להבין אמאי לא יוכל למחול על בזיונו מאחר שהוא דין כבוד להגברא. ועי' בזה לעיל באות שפ"ה.

ב. בענין כהן הדיוט.

הנה עיין במרדכי בפ"ה דגיטין בסי' ת"א שכתב שכהן הדיוט יכול למחול על הדין של וקדשתו משום שכהונה דילי' היא, דכמו שכתב בת"ח ובתורתו יהגה, הוא הדין

שכתב בכהנים כהונתכם. ומדבריו חזינן שכבוד כהן אינו ביסודו דין כבוד להגברא, דהא לפ"ז אין אנו צריכים את הטעם של כהונה דילי' היא כמו שאין אנו צריכים את הטעם הזה בכיבוד אב, וא"כ צ"ל דס"ל שמה שמכבדים הרי זה קדושת כהונתו, ומש"ה אי לאו משום שכהונה דילי' היא לא הי' יכול למחול.

אמנם עיין ברמב"ם בסה"מ במ"ע ל"ב שכתב שכהן הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, וכן הביא שם מהספרא דתניא שמקדשים אותו בעל כרחו. אמנם מדבריו שם משמע שאין זה דרשה גמורה מריבויא דקרא, אלא שכוונת הספרא היא לומר שמכיון שיש מצות המקום של וקדשתו א"כ מצד הסברא לחוד אין הוא יכול להפקיעה ע"י מחילתו. וי"ל דהיינו משום שהדין כבוד הרי הוא לכהונתו ולא ס"ל שכהונה דילי' היא. אמנם ביותר נראה לומר דס"ל להרמב"ם שהדין של וקדשתו, שצריכים לכבדו, הרי זה ביסודו דין כבוד השי"ת וכמו שכתב הרמב"ם עצמו שם, ויתכן שיש בזה גם משום כניסה והכנה לעבודה, דמה שהוא מורם מהעם הרי זה קובע שהוא מיוחד לעבודה(*), ומש"ה ס"ל דלא מהניא מחילה משום שאינו יכול למחול על הכבוד של השי"ת וכן לא על הדין של חינוך לעבודה, ולא שייך לומר בזה שדילי' הוא.

ג. בענין כהן גדול, ועוד בענין כהן הדיוט.

והנה עיין ברמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש ה"ג שפסק שכהן גדול שמחל על

למה יש דין של כבוד גם כלפי כהן בעל מום. ויש ליישב.

(* ועיין בזה בדבריו בריש פ"ד מהל' כלי המקדש ובחינוך במצוה רס"ט. מיהו לפי טעם זה צ"ע קצת

הכבוד המיוחד של כהן גדול (הלמד מקרא דהכהן הגדול מאחיו) כבודו מחול, ואם רצה שירחצו אחרים עמו הרשות בידו, ומקורו הוא מתוספתא בסנהדרין בפ"ד, ועיי"ש בתוספתא דפליג רבי יהודה ויליף מקרא דוקדשתו שמקדשים אותו בעל כרחו ואינו יכול למחול על כבודו. ובדעת חכמים י"ל שגם בכבוד כהן גדול יסוד הדין האמור בו הרי הוא דין כבוד להגברא, והמחייב של כבודו הרי הוא היותו גברא דכהן גדול, ומש"ה פשיטא שהוא יכול למחול כמו שמצינו גבי כיבוד אב, ולא דמי לכבוד ת"ח, משום דהתם המחייב של כבודו הרי הוא תורתו, והרי זה ביסודו דין כבוד התורה, ומש"ה קיימת סברא לומר שאינו יכול למחול וכהנ"ל. עוד י"ל שגם כבוד כהונה גדולה אינו ביסודו דין כבוד להגברא אלא מה שמכבדים הרי הוא קדושת כהונה גדולה (ועי' בזה בספרי על סנהדרין באות קנ"ח), רק שגם בזה אמרינן שכהונתו דילי' היא כמו שכתב המרדכי בנוגע לכהן הדיוט משום ש"כהונתכם" קאי גם על כהונה גדולה. והא דס"ל לרבי יהודה שאינו יכול למחול י"ל דהיינו משום הסברות שהזכרנו בכהן הדיוט, וזהו מה שקמ"ל הדרשה של וקדשתו.

ולפ"ז י"ל דהא דס"ל להמרדכי שכהן הדיוט יכול למחול על כבודו אע"ג דתניא בספרא שמקדשים אותו בעל כרחו הרי זה משום דס"ל שחכמים בהתוספתא שם פליגי גם בכהן הדיוט (ומש"ה ס"ל שמאי שמקדשים אותו בעל כרחו הרי זה איירי דוקא לענין איסורי כהונה וכמו שכתב המרדכי שם).

והנה כבר הבאנו שהרמב"ם סובר שכהן

הדיוט אינו יכול למחול על כבודו, ולא ס"ל שכהונה דילי' היא, ומ"מ ס"ל שכ"ג שפיר יכול למחול על הך כבוד יתירה שנאמר בקרא דהכהן הגדול מאחיו, וצ"ל דס"ל כהדרך הראשון שכתבנו והיינו שהכבוד הוא להגברא דכהן גדול ולא לכהונתו, וההיא ברייתא דספרא דתניא גבי כהן הדיוט שוקדשתו הוא בעל כרחו הרי זה קאי רק על כהן הדיוט.

וע"ע באו"ח סוף סי' קכ"ח ברמ"א ובנושאי כלים בענין כהן שמחל על כבודו אם כבודו מחול או לא.

וע"ע בספרי על אבות באות מ"ב.

ד. בענין מלך.

עיין ברש"י בכתובות דף י"ז ע"א דמבואר בדבריו שהדין שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי הוא למד מקרא דשום תשים, וז"ל שם, שום תשים עליך מלך, ישראל הוזהרו שישמו עליהם שימות הרבה כלומר שתהא אימתו עליהם, הלכך אין כבודו מחול, שלפיכך ריבתה הכתוב שימות הרבה עכ"ל, הרי שפירש שמיטורא דשום תשים הוא דילפינן שאין כבודו מחול, אבל בלא קרא הוי אמרינן דשפיר יכול המלך למחול. ונראה דהיינו משום דס"ל לרש"י שגם במלך החיוב כבוד הוא אליו ולא לשררתו, ומש"ה שפיר הי' יכול למחול אי לאו משום ריבויא דשום תשים, דלא דמי לכבוד רבו שהוא ביסודו דין כבוד לתורתו, ולא להגברא עצמו. ויש לומר עוד דאתי קרא לאשמועינן שהכבוד הרי הוא באמת להמלכות ולא לדידי', ושלא אמרינן שמלכות דילי' היא, וכעין זה כתב המרדכי בגיטין שם שמלך אינו יכול למחול משום

דכתיב כי לה' המלוכה, ולא שייך לומר שמלכות דילי' היא (ועיין במהרש"א כאן שהזכיר את דבריו), וכתב עוד המרדכי שזהו הטעם של הפסוק דכתיב שום תשים עיי"ש. אמנם מדברי תוס' בסנהדרין דף י"ט ע"א בד"ה ינאי המלך (הראשון) מבואר להדיא דס"ל דהא דאמרינן שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול אין זה מיתורא דקרא אלא הרי זה משום הא לחוד שהוא מצות המקום, וז"ל שם, והא דת"ח יכול למחול על כבודו משא"כ מלך הוא משום קרא דקאמר שום וגו' שתהא אימתו עליך כי כבודו בא לו משום דמצות המקום כך הוא ואין יכול להפקיע מצות המקום אבל תלמיד חכם תורה דילי' ויכול למחול היטב על כבודו דשלו הוא וכו' עכ"ל. וכן נראית כוונת הריטב"א כאן שכתב וז"ל, שנאמר שום תשים עליך מלך שתהא אימתו עליך ואם מוחל כבודו לא תהא אימתו עלינו עכ"ל. ולכאורה צ"ע על דבריהם למה חלוק הוא כבוד המלך מכיבוד אב דחזינן שהוא שפיר יכול למחול אע"פ שהוא מצות המקום. ולפי המרדכי י"ל דסבירא להו שגם בלא קרא ידעינן שהכבוד הוא להמלכות ושלא אמרינן שמלכות דילי' היא.

גם י"ל דסבירא להו לתוס' כדברי רבינו יונה בסנהדרין שם שכתב שכבוד המלך הוא ביסודו דין כבוד הציבור, וא"כ מכיון שאינו דין כבוד האמור להגברא בזכות עצמו, שפיר אמרינן גם בלא ריבויא דקרא שאינו יכול למחול, ולא דמי לכיבוד אב. ועי' גם בתוס' בע"ז דף י"א ע"א בד"ה עוקרין וכו' שכתבו שכבוד המלך הוא משום כבוד הציבור ושלכן חשיב עשה דרבים. מיהו מפשטות לשון תוס' לא משמע

כהביאורים הנ"ל, אלא משמע שכבוד מלך הוא בגדר מצוה כלפי שמיא לכבוד את המלך, ולא קבעה התורה חיוב להגברא, ומש"ה לא מהני מחילה (וכעין דברי הגרי"ז בהל' ת"ת שגם המ"ד שסובר שרב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי הוא סובר כן רק בנוגע להכיבודים המיוחדים של רבו אבל לא בנוגע להכבוד שהוא חייב לכל ת"ח, והיינו משום שכבוד ת"ח הוא מצוה כלפי שמיא ולא חיוב כבוד להגברא או לתורתו).

ה. בענין נשיא.

והנה לכאורה צ"ע על דברי רש"י בכתובות שם מדין נשיא, דהא בסוגיין מבואר דאיכא מ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, והיינו בלא שום ילפותא כלל, ולכאורה צ"ע דהא אפילו אם נאמר שכבוד נשיא אינו ביסודו דין כבוד תלמיד חכם אשר שייך לומר שכבודו מחול משום שתורה דילי' היא, אלא הרי זה דין כבוד האמור להשררה של נשיא (עיין לקמן בהאות הבאה שנאריך בזה), או דין כבוד הציבור, אבל מ"מ אמאי אמרינן שאין כבודו מחול בלא שום פסוק, הלא במלך חזינן דבעינן ריבויא דשום תשים כדי לאשמועינן דברים אלו. וע"ע בזה בהאות הבאה.

שצו) בענין כבוד נשיא.

עיין לקמן בדף ל"ג ע"ב דאמרינן חכם עובר עומד מלפניו ד' אמות וכיון שעבר ד' אמות יושב וכו', נשיא עובר עומד מלפניו מלא עיניו ואינו יושב עד שישב במקומו שנאמר והביטו אחרי משה עד בואו האהלה ופירש"י וז"ל, ומשה נשיא הי' עכ"ל. ולכאורה נראה פשוט שהך נשיא שמוזכר

שם הוא נשיא הסנהדרין ולא נשיא שבט, דהא מייתנין ראי' ממשה ומשה לא הי' נשיא שבט אלא נשיא הסנהדרין כדתנן בריש סנהדרין שמושה על גביהן.

ויש לחקור אם הך כבוד יתירה שנוהגים בנשיא הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה הלמד מקרא דאת ה' אלוקיך תירא לרבות ת"ח, ואע"פ שלא סגי בזה שהוא הגדול בחכמה מכולם אלא בעינן בדוקא שיהי' נשיא, אבל מ"מ עצם החיוב כבוד הרי הוא ביסודו דין כבוד התורה בתנאי שהוא נשיא, או האם הגורם של הך כבוד מיוחד שנוהגים בנשיא אינו תורתו אלא הרי הוא משום השררה של נשיא, רק שאין ממנים לנשיא אלא הגדול בתורה שבכולם (עיין ברמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג שכתב שממנים את הגדול בכולם).

והנה בסוגיין מבואר שרבי אליעזר סובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וכן ס"ד להש"ס שפוסק רב אשי, והרי גם הך נשיא בסוגיא דמחילה הוא נשיא הסנהדרין כמו רבן גמליאל, ומעתה אם נאמר שאין כבודו מחול א"כ מוכח לכאורה שאינו ביסודו דין כבוד התורה אלא הרי הוא דין כבוד להשררה של נשיא, שהרי אילו הי' ביסודו דין כבוד התורה א"כ למה לא אמרינן גם בנשיא שהוא יכול למחול משום שתורה דילי' היא, וא"כ בע"כ צ"ל דס"ל לרבי אליעזר שהגורם הוא השררה שלו, ולא אמרינן שהשררה דילי' היא, ומש"ה שפיר ס"ל שאין כבודו מחול, והיינו משום שהוא כמו מלך שאין כבודו מחול אע"פ שאין קרא יתירא למימר הכי וכמו שכתבו תוס' בסנהדרין דף י"ט שאין כבודו מחול משום הא לחוד שמצות המקום כך

היא עיי"ש, וכבר ביארנו בהאות הקודמת שי"ל דהיינו משום שהוא דין כבוד לשררתו ולא אמרינן שמלכות דידי' היא. ועוד צדדנו לומר שכוונת תוס' היא משום שהוא דין של כבוד הציבור, א"נ משום שהוא בתחילתו דין של מצוה כלפי שמיא ולא חיוב להמלך ומש"ה לא מהני מחילה ולא דמי לאב שהוא חיוב כבוד להגברא ומש"ה הרי הוא שפיר רשאי למחול, וגם הטעמים הנ"ל שייכים בנשיא.

ברם לפי דעת רש"י שהבאנו שם דס"ל דבעינן קרא מיוחד למימר שמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, אבל בלא"ה אמרינן שכבודו שפיר מחול משום דדמי לכיבוד אב, א"כ אכתי צ"ע למה אמרינן בנשיא שאין כבודו מחול.

ואולי י"ל שהמ"ד שסובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול הרי הוא סובר שהדין המיוחד של כבוד נשיא נובע מהפסוק של הכהן הגדול מאחיו דדרשינן מיני' שנוהגין בו גדולה יתירה וכמש"כ הרמב"ם בפ"ה מהל' כלי המקדש, ואע"פ שהפסוק ההוא כתיב גבי כהן גדול, אבל מ"מ הרי הוא קאי על כל בעלי שררה וכמו שהוכחתי בספרי על הוריות באות ק"ה מרש"י בסוטה דף מ' והגמ' בחולין דף קל"ד ע"ב ומהב"ח והש"ך ביו"ד סי' רמ"ו לענין הדין של גדלהו משל אחיו שנלמד מהפסוק ההוא, ונוסיף להנ"ל שהוא סובר כרבי יהודה בהתוספתא דמס' סנהדרין פרק ד' שסובר שכהן גדול אינו יכול למחול על כבודו, ומש"ה הרי הוא סובר שנשיא שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ומה שאנחנו פוסקים שנשיא יכול שפיר למחול על כבודו הרי זה משום שאנחנו פוסקים כרבנן דרבי יהודה

שם שסוברים שאם רצה הכהן גדול שירחצו אחרים עמו הרשות בידו ואינם דורשים וקדשתו וכמו שפסק הרמב"ם בהל' כלי המקדש שם.

ברם אולי י"ל שלעולם לא פליגי רבי יהודה ורבנן בהתוספתא שם אלא מר אמר חדא ומר אחר חדא ולא פליגי, והיינו דרבי יהודה איירי בבזיון, וגם רבנן מודים שאינו יכול למחול על זה (כמו שהביא הכ"מ בסוף הל' ת"ת בשם הריב"ש בשם הראב"ד לענין אב ורב), ורבנן לא קאמרי אלא שהוא יכול למחול על מילי דכבוד (וננקוט שלרחוץ עם אחרים אין זה בגדר בזיון), ובזה גם רבי יהודה מודה, ולפ"ז צ"ל שבכל זאת רבי אליעזר סובר שאין כבודו מחול ודלא כרבי יהודה ורבנן. וע"ע ברשב"ם בכ"ב צ"ט ע"ב ד"ה דרך, וביקרא רבה כ"ו ח'.

ונראה שלעולם י"ל שרבי אליעזר מודה שהכבוד יתירה שנוהגים בנשיא הרי זה משום תורתו והרי זה בעיקרו דין כבוד התורה, והא דאינו יכול למחול על כבודו אע"פ שאמרינן שרב שמחל על כבודו כבודו מחול משום שתורה דילי' היא הרי זה משום דשאני נשיא שהוא עמוד התורה של כל הדור וממילא אין תורתו נחשבת דבר פרטי שלו ולא אמרינן שתורה דילי' היא ומש"ה אין כבודו מחול.

ועל כל פנים כל זה הוא בדעת רבי אליעזר שסובר שאין כבודו מחול, ומעתה יש לעיין בדעת שאר התנאים שסוברים שכבודו שפיר מחול, האם ס"ל שהכבוד

המיוחד של נשיא הוא ביסודו דין כבוד התורה, והא דיכול למחול הרי זה משום שתורה דילי' היא, או האם אינו ביסודו דין כבוד התורה, והא דיכול למחול על כבודו, ולא דמי למלך שאינו יכול למחול על כבודו, הרי זה משום שכבוד נשיא אינו דין כבוד לשרתו (או להציבור), אלא דין כבוד להגברא משום היותו נשיא, ומש"ה הרי הוא יכול למחול כמו שאב יכול למחול*).

ואולי יצויר נפ"מ במה שחקרנו בנוגע לכבוד נשיא לענין אם נוהג הך דין כבוד גם בריש גלותא, והיינו משום שאם נאמר שהך כבוד יתירה שנוהגין בנשיא הוא ביסודו דין כבוד ת"ח, א"כ לא שייך לומר כן אלא בנשיא לחד שהוא הגדול שבכולם בחכמה וכמו שכתב הרמב"ם בפ"א מהל' סנהדרין ה"ג, אבל לא בריש גלותא שאינו מוכרח להיות ת"ח, אבל אם נאמר שהכבוד הוא משום השררה של נשיא, א"כ כ"ש שחייבים לעשות כן גם לריש גלותא אפילו אם הוא עם הארץ, דהא לענין הדין שררה שלו חזינן שעדיף הוא מנשיא, שהרי הכא שבט והתם מחוקק כדאמרינן בסנהדרין בדף ה' ע"א, ולא מסתברא לומר שאפילו אם החיוב כבוד הוא משום היותו נשיא אבל מ"מ נאמר בזה תנאי נוסף דבעינן שיהא הגדול שבכולם, דזה בודאי לא מסתברא, אלא מאי דבעינן שיהא הגדול שבכולם הרי זה רק בכדי למנותו נשיא, וא"כ בריש גלותא מכיין שלא נאמר דבעינן שיהי' ת"ח, א"כ אפילו אם אינו ת"ח אכתי ינהג בו כבוד זה משום

נשארתי בצ"ע על רש"י, אבל מ"מ אכתי יתכן שבמלך הרי הוא דין כבוד להשררה שלו (אפילו מצד הסברא לחד) ואילו בנשיא הרי הוא דין כבוד להגברא.

(* הנה בסוף האות הקודמת נקטתי שאם כבוד המלך הוא מצד הסברא דין כבוד להגברא ולא להשררה א"כ מסתברא דהה"נ לנשיא, ומש"ה

שררתו לחוד מאחר שבהדין שררה שלו עדיף הוא מנשיא וכהנ"ל.

ברם, אפילו אם נאמר שהוא משום השררה של נשיא, אבל מ"מ אכתי אפשר לומר שאינו נוהג בריש גלותא, והיינו משום שי"ל שהדין כבוד נאמר רק משום הך שררה שהוא ראשו של הסנהדרין, ואע"פ ששררתו של ריש גלותא עדיפא טפי אבל מ"מ אכתי לית ליה הך מעלה של ראש הסנהדרין, ואין הוא זה שעומד תחת משה רבינו (עיין ברמב"ם בפ"א מה"ס ה"ג).

והנה עיין במחבר ביו"ד סי' רמ"ד סעיף ט' שפסק שבפני רבו מובהק חייב אדם לעמוד עד שישב במקומו. ופי' הגר"א שם שלומדים כן מנשיא. ולכאורה אין מובן איך ילפינן רבו מובהק מנשיא. ברם עיי"ש בסעיף י' דמבואר שגם בפני חכם מופלג וגדול הדור חייב אדם לעמוד עד שישב במקומו משום שהוא כרבו מובהק. ולפ"ז י"ל שגם הא שצריכים לעמוד בפני נשיא הרי זה משום דין זה שחכם מופלג הרי הוא כרבו מובהק (מיהו עי' בחלק ההערות דף ל"ג הערה מ"א), ומש"ה שפיר שמעינן מנשיא דין רבו מובהק, דהא הדין כבוד בנשיא גופא הרי הוא משום דהוי כרבו מובהק. ברם הנ"ל ניחא רק אם נאמר שדין כבוד נשיא הוא ביסודו משום כבוד התורה שלו, אבל אם הוא משום השררה של נשיא אכתי קשה איך חזינן מזה חכם מופלג ורבו מובהק.

ועכ"פ לפי דברינו אלו שסוף דינו של כבוד נשיא הוא משום היותו רב מופלג א"כ יוצא שהה"נ לרב מופלג שאינו נשיא וכמו שהבאנו מהשו"ע שם, ומה שהוא נשיא אין זה מוסיף כלום, וזהו דלא כמו שכתבנו

בראשית דברינו שאפילו אם הוא משום כבוד התורה שלו אבל מ"מ נאמר גם תנאי של ראש הסנהדרין.

והנה לפי דברינו הנ"ל מבוארים דברי רבי יהושע בסוגיין שהרי בסוגיין מייטנין שרבי יהושע הוכיח שנשיא יכול למחול על כבודו מהא דחזינן שאברהם אבינו מחל על כבודו אע"פ שהי' גדול הדור, ולכאורה אין הראי' מובנת דהא נהי שהי' גדול הדור אבל אנן בנשיא עסקינן. ועיין במהרש"א שעמד על זה והביא את הפסוק של נשיא אלקים אתה בתוכנו. מיהו א"כ הי' רבי יהושע צריך להזכיר שהי' נשיא ולא שהי' גדול הדור, ועוד דמה הוא ענינו של ההיא נשיאות לנשיא הסנהדרין דסוגיין. מיהו לפי דרכנו הנ"ל אתי שפיר שהרי הוכחנו שבאמת המעלה של נשיא אינה דוקא משום השררה של נשיא אלא משום שהוא בגדר חכם מופלג, והוא הדין נמי לכל חכם מופלג, וא"כ שפיר הוכיח רבי יהושע מאברהם אבינו שחכם מופלג וגדול הדור הרי הוא יכול למחול על כבודו.

מיהו אכתי צע"ק משום שנהי שרבי יהושע עצמו סובר שיסוד הדין של כבוד נשיא הוא משום חכם מופלג, וממילא אליבא דשיטתו שפיר הוכיח מאברהם אבינו שנשיא יכול למחול על כבודו, אבל אכתי איך הקשה מזה על רבי אליעזר, הלא י"ל שהטעם שרבי אליעזר שסובר שאין כבודו מחול הרי זה משום שהוא סובר שהדין של כבוד נשיא אינו דין כבוד התורה אלא הרי הוא ביסודו דין כבוד להשררה של נשיא, אשר לפ"ז לא מוכח כלום מזה שאברהם אבינו מחל על כבודו.

מיהו לפי הדרך שהזכרנו שגם רבי

אליעזר מודה שיסוד הדין של כבוד נשיא הרי זה משום כבוד התורה רק שהוא סובר שמכיון שהוא עמוד התורה של הדור א"כ תורתו אינה בגדר דבר פרטי ולא אמרינן בכה"ג שתורה דילי היא, א"כ לפ"ז שפיר הוכיח לו רבי יהושע דלא כסברתו מאברהם אבינו (ונקטתי בזה ששייך הגדר הנ"ל גם בגדול הדור שאינו נשיא).

ועכ"פ צ"ע על דרכנו הנ"ל שכבוד נשיא הוא משום רב מופלג דהוי כרבו מובהק, למה בנשיא רבי אליעזר הוא זה שסובר שאין כבודו מחול ואילו כרבו הרי זה רב חסדא.

שצז) בענין כבוד ומורא תלמיד חכם ורבו.

הנה המורם מסוגיית הגמ' כאן היא שיש ג' שיטות בין התנאים איך לפרש קרא דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן, דתנא קמא סובר שנאמר כאן רק דין אחד, והיינו דין קימה בפני בעל שיבה שיש בו גם מקצת חכמה אע"פ שאינו חכם מופלג. ורבי יוסי הגלילי סובר שנאמרו כאן שני דינים, דמפני שיבה תקום איירי בבעל שיבה שיש בו קצת חכמה (עי' בתוס' בסד"ה מאי שנא), ואילו הכוונה בזה הדרת פני זקן הרי היא לדין שני של קימה בפני מופלג בחכמה אפילו אם הוא רך בשנים. ואיסי בן יהודה סובר כרבי יוסי הגלילי שחייבים לקום גם בפני יניק וחכים (לפי רש"י ודלא כהרי"ף), וכן הרי הוא סובר שצריכים לקום בפני בעל שיבה אפילו אם הוא בגדר זקן אשמאי.

והנה בב"ק דף מ"א ע"ב מייתנין הא דשמעון העמסוני ואמרי לה נחמי העמסוני הי' דורש כל אתין שבתורה עד שהגיע לאת ה' אלוקיך תירא ואז פירש כי לא ידע מה

לרבות עד שבא ר"ע ודרש לרבות תלמידי חכמים, וכתבו תוס' שם וז"ל, וא"ת מפני שיבה תקום למה לי תיפוק לי מהכא, וי"ל דהכא ברבו מובהק כדתנן מורא רבך כמורא שמים או ברב מופלג דהוי כעין רבו עכ"ל (ואת ה' אלוקיך צריכים להשוותו לשכינה). והנה מה שהזכירו בקושייתם את הפסוק של מפני שיבה תקום לכאורה כוונתם היא לסיפא דקרא דכתיב והדרת פני זקן, דהנה לפי ת"ק בכלל אין כאן שום קושיא שהרי לפי ת"ק לא נאמר כאן בכלל דין כבוד ת"ח אלא רק דין כבוד זקן שיש בו חכמה קצת, והדין כבוד הוא מחמת זקנותו, וכל הקושיא היא רק לפי רב יוסי הגלילי, וכן לפי איסי בן יהודה (לפי רש"י) דקי"ל כוותי, דמפרשי שוהדרת פני זקן איירי ביניק וחכים, והרי גם לדידהו מרישא דקרא דמפני שיבה תקום לק"מ.

(והנה נקטתי בדברי הנ"ל שלפי ת"ק לא בעינן שיהי' חכם מופלג וגם לא סתם ת"ח אלא סגי בחכם קצת. ועכ"פ תוס' כאן כתבו בשם הר"י שיניק וחכים דריה"ג הוא חכם מופלג, ולפ"ז אכתי קשה למה צריכים והדרת פני זקן הלא תוס' בב"ק שם כתבו שחכם מופלג הוא בכלל את ה' אלוקיך תירא).

והנה במס' אבות פ"ד תנן ומורא רבך כמורא שמים, ופירש"י שם וז"ל, דהא דרשינן את ה' אלוקיך תירא לרבות ת"ח וכ"ש לרבו עכ"ל, ולכאורה צ"ל שאין כוונתו לרבות כל ת"ח, דא"כ מפני שיבה תקום (כלומר והדרת פני זקן) למה לי וכמו שהקשו תוס' בב"ק שם, וא"כ בעל כרחך צ"ל שכוונתו היא לרב מופלג, רק שמדברי תוס' בב"ק שם משמע שרב מופלג ורבו

מובהק הרי הם שקולים מצד הסברא, ואילו מרש"י חזינן שהוא סובר שרבו פשיטא טפי, רק שאע"פ שאין כל ת"ח בכלל אבל אכתי שייך לחדש שגם רב מופלג הוא בכלל את ה' אלוקיך תירא, ולא אמרינן שיש לנו לתפוס רק את הפשוט יותר, והיינו משום שמאחר שיש ריבוי שמורא רבו הרי הוא כמורא שמים א"כ מצד הסברא גם מוראו של רב מופלג צריך להיות כמורא שמים, ודוחק.

וע"ע בפסחים דף כ"ב ע"ב שכתב רש"י שאת ה' אלוקיך תירא איירי ברבו, ובשבועות דף ל' ע"ב בד"ה והאי עשה כתב דאתי לרבות תלמידי חכמים.

והנה לכאורה יש ליישב את קושיית תוס' שם אפילו אם נאמר שאת ה' אלוקיך תירא בא לרבות סתם ת"ח, והיינו משום ש"ל שמהפסוק ההוא לא חזינן אלא חיוב מורא, אבל אכתי לא ידעינן חיוב עמידה שזהו בכלל כבוד, ולכן בעינן קרא דוהדרת כדי לחדש דין כבוד, וכדחזינן גבי אב ואם דבעינן קרא מיוחד לכבוד וקרא מיוחד למורא. ועוד דאולי בלי והדרת פני זקן לא היינו יודעים בכלל שאת ה' אלוקיך תירא בא לרבות ת"ח שאינו רב מופלג או רבו מובהק לענין מורא, אלא רק לאחר שכתוב והדרת וגו' דילפינן מיני חיוב כבוד וקימה לסתם ת"ח, רק אז אמרינן שמסתמא גם סתם ת"ח הרי הוא בכלל החיוב של מורא שילפינן מאת ה' אלוקיך תירא וכן שהוקש מוראו למורא שמים, אבל בלא מפני שיבה תקום והדרת פני זקן הוה מוקמינן את ה' אלוקיך תירא רק ברב מופלג ורבו מובהק.

והראוני שהרשב"א בהתשובות העמיד את הפסוק של את ה' אלוקיך תירא בכל

ת"ח דכתב בחלק א' תשובה ת"ס "שכל חכם ויושב בישיבה הרי הוא בכלל את ה' אלוקיך תירא". ברם עיין בדבריו שם שכתב וז"ל, דכל כבוד חכם ומוראו מתרבה מאת ה' אלוקיך תירא עכ"ל, הרי שכלל גם כבוד בהפסוק של את ה' אלוקיך תירא.

ולפי דרכם של תוס' שאת ה' אלוקיך תירא איירי רק ברבו א"כ יש לעיין באם יש חיוב מורא כלפי סתם תלמיד חכם. והמגן אברהם באו"ח סי' ס"ו סעיף א' כתב שרק רב מופלג בדורו (או רבו מובהק) הרי הוא בכלל מורא, ודלא כמשמעות לשון המחבר שם שיש חיוב מורא גם כלפי כל מי שהוא גדול ממנו. מיהו עיין בכמדבר רבה ט"ו י"ג דדריש קרא דוהדרת פני זקן בזה"ל, ואי זה הידור אמרה תורה והדרת, שלא יעמוד במקומו ולא ישב במקומו ולא יהא סותר את דבריו וכשהוא שואל הלכה שואל ביראה וכו' ע"כ (וכן איתא בתוספתא דמס' מגילה פ"ג ברייתא ט"ו, ובספרא פרשת קדושים על פסוק זה), והרי דברים אלו הרי הם בגדר דברי מורא וכדאמרינן לעיל בדף ל"א ע"ב, וא"כ חזינן שבכלל והדרת נכלל דין מורא אשר לפ"ז יוצא שיש חיוב מורא כלפי כל ת"ח. מיהו עיי"ש במדרש שסיימו שכל מי שאינו נוהג ברבו כל המדות האלו נקרא רשע ומשמע שרק כלפי רבו מובהק הרי הוא חייב בדברים אלו. מיהו יש לדחות שהכוונה היא שרק ברבו נקרא רשע.

וע"ע ברמב"ם בסה"מ מ"ע ר"ט דמבואר בדבריו שרק כלפי רבו יש חיוב מורא, וכן שגם הדין המיוחד של רבו מובהק הוא בכלל והדרת פני זקן. מיהו בשורש ב' הביא את ה' אלוקיך תירא גם על סתם ת"ח.

(התלמיד בפני הרב), דאילו מדין תלמיד חכם הי' פטור וכדאמרן עכ"ל. והנה לכאורה נראה מדברי הריטב"א שנאמרו ב' הלכות נפרדות, א', כבוד חכם, וב' כבוד רבו שאינו מובהק אפילו אם הוא עכשיו יותר גדול ממנו. ברם ביותר נראה שלא נאמר שום דין מיוחד של רבו שאינו מובהק, אלא נאמר רק דין אחד שחייב אדם לעמוד מפני מי שהוא נחשב בגדר חכם וזקן לעומתו, והיכא שלא למד ממנו א"כ מי שהוא יותר חכם ממנו הרי הוא מיקרי זקן לעומתו, ואילו היכא שלמד הוא עצמו ממנו (אפילו דבר אחד, רמב"ם בפ"ה מהל' ת"ת ה"ט על פי מס' אבות פ"ו), א"כ מחמת זה לחוד הרי הוא נחשב זקן לעומתו אפילו אם עכשיו כבר אינו יותר גדול ממנו.

והנה עיין לקמן בע"ב דמיבעיא לן בבנו והוא רבו אם הבן חייב לעמוד מפני אביו, וכן האם האב חייב לעמוד מפני הבן, ומהא דנקטו שהבן הוא רבו לכאורה משמע שאם אינו רבו, אלא רק חכם יותר ממנו, עדיין נשאר הדין של כיבוד אב בדוכתי, וכ"כ החזו"א שם (ולקמן בהאות הבאה נביא שהרמב"ן והר"ן כתבו לא כן), ושוב חקר החזו"א מה יהי' אם הבן הוא רבו שאינו מובהק של האב האם גם בכה"ג מיבעי ליה להש"ס, ומדבריו חזינן שהוא סובר ששפיר יש דין מיוחד של רבו שאינו מובהק.

ועכ"פ יש אומרים שרבו שאינו מובהק שוה הוא אפילו לרבו מובהק, וכל דיני רבו מובהק נוהגים בו, דעיין בב"מ דף ל"ג ע"א שרבי יהודה סובר שרק רבו מובהק שלימדו רוב חכמתו מיקרי רבו, ואילו רבי יוסי סובר שגם בפחות מזה מיקרי רבו אפילו אם האיר עינו רק במשנה אחד, וביאר הלח"מ בפ"ט

וע"ע בחזו"א לעיל על דף ל"א ע"ב שהקשה מעצמו קושיית תוס', ותי' שצריכים את הפסוק של מפני שיבה תקום והדרת פני זקן בשביל הענין המיוחד של קימה כי מצד הסברא לא היינו אומרים שקימה היא בכלל כבוד ת"ח. ועוד תי' שי"ל שהתורה רצתה לקבוע מצוה מיוחדת על קימה.

גם י"ל שר"ע שדורש לרבות ת"ח הרי הוא סובר כת"ק בסוגיין שסובר שלא איירי קרא דמפני שיבה תקום והדרת פני זקן בת"ח אלא הכוונה היא רק לזקן בשנים שיש בו חכמה קצת, וריה"ג ואיסי בן יהודה שסוברים דאיירי בת"ח הרי הם סוברים כשמעון העמסוני שאינו מרבה ת"ח מאת ה' אלוקיך תירא. מיהו מ"עד שבא ר"ע" משמע ששמעון העמסוני הודה לר"ע והמשיך לדרוש אתין.

דף ל"ג ע"א

שצח) רבו שאינו מובהק.

עיין בגמ' דאמר אביי לא אמרן דסגי בד' אמות אלא ברבו שאינו מובהק אבל ברבו מובהק מלא עיניו. ולכאורה צ"ע למה תלה אביי את הדין של ד' אמות ברבו שאינו מובהק הלא גם בפני כל חכם חייבים לעמוד. וראיתי בריטב"א לעיל בד"ה רבי יוסי הגלילי שהקשה כן ותי' וז"ל, והרר' אליעזר ממיץ הי' מדקדק מכאן שאין חיוב עמידה בפני תלמידי חכמים מדאורייתא אלא מדרבנן כדאמרינן בפרק אלו הן הלוקין, ואין זה נכון, אלא דבתלמידו אפילו הן שוים או גדול ממנו (כלומר שהתלמיד נעשה יותר גדול מהרב) חייב לעמוד בפניו

מהל' אבל הי"א שדעת הטור ביו"ד סי' רמ"ב וש"מ היא שרבי יהודה ורבי יוסי פליגי בענין מה מיקרי רבו לענין כל דיני רבו, אבל מ"מ גם לפי רבי יהודה נאמר דין של קורע ואינו מאחה גם על רבו שאינו מובהק ודלא כהבנת הטור בדעת הרמב"ם שמחמיר עוד ומחייב לקרוע עד לבו (והלח"מ תמה דברמב"ם מבואר להדיא שקורע כעל שאר מתים) וכן דלא כהרמב"ן שמיקל וסובר שקורע ומאחה, וביאר הלח"מ שם שכן היא גם דעת רש"י בב"מ שם (כהטור), ודעת המהרי"ק בתשובה קס"ז היא להיפך מדרכו של הלח"מ והיינו שלעולם גם רבי יוסי מודה שרק רבו מובהק מיקרי רבו לכל דיני רבו, ולא פליגי אלא לענין קורע ואינו מאחה.

והנה יש להעיר על דרכנו הנ"ל שהחויב ברבו שאינו מובהק הוא רק מחמת הדין של חכם, דהנה הרמב"ן והר"ן כתבו שהרי"ף פוסק כת"ק שאין חיוב לעמוד בפני יניק וחכים אלא רק בפני זקן חכם, מיהו בכל זאת חזינן שהרי"ף הביא את המימרא של אביי דלא שנו אלא רבו שאינו מובהק וכו', ולפי דברינו הנ"ל שהחויב ברבו שאינו מובהק הוא רק מחמת הדין של חכם, אבל אין כאן חיוב מחמת היותו רבו, א"כ לכאורה לא הי' לו לרי"ף להביא דבר זה בצורה דמשמע שגם אם אינו זקן. מיהו י"ל שלא הביאו הרי"ף אלא בשביל הסיפא שברבו מובהק הרי הוא חייב מלא עיניו.

עוד יש להעיר על דרכנו הנ"ל דהנה תוס' לעיל כתבו שהדין של יניק וחכים איירי באופן שהוא מופלג בחכמה, וכתב הש"ך ביו"ד סי' רמ"ד סק"ב שאין הכוונה שהוא מופלג משאר חכמי הדור (אשר בכה"ג יש

לו דין של רבו מובהק וכמו שפסק המחבר שם בסעיף י'), אלא הכוונה היא שהוא מופלג בחכמה משאר העם, אבל אם הוא רק מופלג בחכמה ממנו אינו חייב לעמוד, וא"כ לפ"ז בע"כ צ"ל שהחויב ברבו שאינו מובהק הוא משום השם של רבו שאינו מובהק ולא משום דמיקרי חכם לעומתו דהא לא סגי בחכם לעומתו. ועי' בפסחים דף קי"ג ע"ב שהיודע בחבירו שהוא גדול ממנו אפילו בדבר אחד חייב לנהוג בו כבוד.

שצט) קימה שיש בה הידור.

עיין בגמ' דאמרינן איזוהי קימה שיש בה הידור הוי אומר זה ד' אמות, אמר אביי לא אמרן אלא ברבו שאינו מובהק אבל ברבו מובהק מלא עיניו. ולכאורה צ"ע דהא קימה זו של מלא עיניו אינה קימה שיש בה הידור וא"כ למה חייבים לעשותה. ולכאורה הי' נראה לומר שברבו מובהק יש חיוב מיוחד של קימה גם בלי התנאי של הידור ומש"ה הרי הוא חייב לעמוד בפניו מלא עיניו. מיהו הניחא לפי שיטת תוס' בב"ק דף מ"א ע"ב שילפינן כבוד רבו מובהק מקרא דאת ה' אלוקיך תירא, דאתי המלה "את" לרבות רבו מובהק, אבל לפי מה שמשמע בתוספתא דמס' מגילה פ"ג ברייתא ט"ו, ובספרא פרשת קדושים על הפסוק של מפני שיבה תקום, ובבמדבר רבה ט"ו י"ג, וכן הרמב"ם בסה"מ מ"ע ר"ט, שהוא נכלל בכלל והדרת פני זקן, א"כ הדין נותן שגם בזה בעינן גדר של הידור, וא"כ צ"ע כהנ"ל למה נאמר חיוב קימה על מלא עיניו.

והש"ך בסי' רמ"ד סק"ו כתב בשם הב"ח שבסתם חכם, מכיון שאינו חייב לעמוד מפניו יותר מד' אמות, א"כ הדבר הזה גופא

הרי הוא גורם שביותר מד' אמות אין כאן הידור, אבל ברבו מכיון שהחיוב לעמוד בפניו הוא אפילו יותר מד' אמות א"כ הרי זה גורם שגם בזה יש הידור, וז"ל, משמע דאסור לעמוד עד שיגיע לתוך ד"א, דאי לאשמועינן דאינו חייב, כבר נתבאר לעיל בסעיף ב', ואע"ג דבנשיא ואב"ד ורבו מובהק עומד מלא עיניו, אלמא דאיכא חיוב אפילו במקום רחוק, התם ודאי כיון דחייבין לעמוד בפניו כמלא עיניו איכא הידור, אבל בחכם בעלמא כיון דליכא חיוב לא מוכחא מילתא שמפניו הוא עומד, אלא נראה כעומד לצרכו עכ"ל.

ומדבריו מבואר שהטעם שאינו חייב ביותר מד' אמות אינו משום שאין בזה הידור, אלא הרי זה שיעור עצמי במצות קימה, ואדרבה מזה נובע העובדא שאין בזה הידור, ומעתה בא הפסוק של הידור לאסור עליו לעמוד כשהוא חוץ לד' אמותיו ולמימר שלא יצא בזה ידי חובתו אפילו כשיגיע לתוך ד' אמות כי כיון שאינו חייב בזה א"כ אין ניכר שעמד לכבודו, אבל ברבו מכיון שהוא חייב אפילו ביותר מד' אמות שזהו ג"כ דין עצמי, א"כ הרי זה גורם שזה שפיר נחשב קימה שיש בה הידור משום ששפיר ניכר שהוא עומד לכבודו.

ולפי דרכו יוצא שהדין שלומדים מהמלה הידור שהוא פטור מלעמוד לפניו בבית הכסא, וכן הדין שלומדים מהמלה הידור שהוא חייב רק תוך ד' אמות, הרי הם שני סוגים נפרדים של הלכות, והיינו שלענין בית הכסא הרי אנו לומדים שהוא פטור מעמידה כזאת שאין בה הידור, ואילו לגבי חוץ לד' אמות הרי אנו יודעים גם בלא"ה שהוא פטור, רק שאנו לומדים שאסור לו להתחיל

לעמוד כשהוא חוץ לד' אמות. ואולי בגלל זה אין קפידא בזה שהפסיק התנא של הברייתא בין שני הדינים עם הדין של חסרון כ"ס.

ברם עיין בחזו"א דמשמע דרך אחרת וז"ל, דברבו מובהק שמוראו מוטלת יותר, שפיר מינכר מילתא במלא עיניו עכ"ל. ומדבריו משמע שהוא סובר שלעולם העובדא שבעינן קימה שיש בה הידור הרי הוא הדבר שקובע מה הוא השיעור, ובחכם השיעור הוא ד' אמות כי ביותר מזה אין כאן הידור, אבל ברבו מכיון שסיבת החיוב היא יותר חזקה א"כ יש כאן הידור ומינכר מילתא אפילו ביותר מד"א עד מלא עיניו, ומש"ה הרי הוא חייב לעמוד כשיעור מלא עיניו. ברם עי"ש שהבין שכן היא כוונת הש"ך ואילו מדברי הש"ך לא נראה כן, אלא נראה שאדרבה בתחילה נאמר מה הוא השיעור של המרחק ושוב מזה נובע שיותר מזה אינה קימה שיש בה הידור.

והנה מדברי הר"ן בסוגיין יוצא כדרכו של החזו"א, דהנה מדברי הר"ן בסוגיין מבואר שבכלל לא נאמר שום דין מיוחד של עמידה בפני רבו מובהק אלא כל הטעם שהוא חייב לעמוד הרי זה רק בגלל הדין של עמידה בפני חכם וא"כ לפ"ז צ"ל כהחזו"א דהא דחייב לעמוד בפני רבו מובהק מלא עיניו משא"כ בסתם חכם הרי זה רק משום שברבו מובהק גם זה מינכר משא"כ בסתם חכם, אבל אין זה משום שנאמרו באמת שיעורים שונים דהא אילו כן הרי הי' מוכרח שנאמר באמת חיוב מיוחד של רבו מובהק.

ועתה נבאר את מה שכתבנו שמדברי הר"ן מבואר שכל הטעם למה הוא חייב

לעמוד בפני רבו מובהק הרי זה רק בגלל הדין של עמידה בפני חכם, דהנה בדברי הר"ן להלן על ע"ב בד"ה גרסי' בגמ' איבעיא להו וכו' מבואר שהבעיא של בנו והוא רבו אינו דוקא בכנו והוא רבו אלא גם בכנו והוא יותר חכם ממנו, ובע"כ צ"ל שהר"ן הבין שהלשון של הגמ' של בנו והוא רבו הרי היא כוללת גם את הציור של בנו והוא יותר גדול ממנו, אלא שצ"ע מהיכא תיתי להוציא כן מדברי הגמ', ובע"כ צ"ל כהנ"ל שבאמת אין שום דין מיוחד של עמידה בפני רבו אלא כל החיוב הוא רק מחמת היותו חכם ומש"ה א"א לומר שכוונת הגמ' היא דוקא לרבו, וכ"כ הר"ן שם להדיא שהחיוב לעמוד בפני רבו הרי הוא רק משום הדין עמידה בפני חכם. ולכאורה יש להוכיח שהאיבעיא היא גם בסתם חכם מראיית הגמ' מרב יהודה ורב יחזקאל כי מסתמא לא ה"י רב יהודה רבו המובהק של רב יחזקאל (וכבר ביארנו לעיל באות שצ"ח שלא נאמר שום דין מיוחד של רבו שאינו מובהק עיי"ש).

וגם מהרמב"ן מוכח שהבין שהלשון של בנו והוא רבו כוללת גם בנו והוא יותר חכם ממנו, דעיין בדבריו בדף ל"ב ע"ב בד"ה מדקיימא וכו' שהוכיח דליכא חיוב עמידה אלא מפני חכם הגדול ממנו אבל לא אם הוא שוה לו, והוכיח כן מהבעיא של בנו והוא רבו, דהא משמע שרק ככה"ג יש שאלה אבל לא אם הם שוים, ובע"כ צ"ל דהיינו משום שבכה"ג אין בכלל חיוב לעמוד בפניו, ולכאורה אין ראייתו מובנת דהא הכי נמי משמע שאין שאלה אפילו אם הבן הוא יותר גדול מהאב (רק שאינו רבו), והרי ככה"ג בודאי איכא חיוב של כבוד,

ובע"כ צ"ל שהרמב"ן הבין שהלשון של הגמ' של בנו והוא רבו הרי היא כוללת גם את הציור של בנו והוא יותר גדול ממנו וכמו ביארנו (אבל לא את הציור של בנו והם שוים).

דף ל"ג ע"ב

(ת) בנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו.

הנה בגמ' מיבעיא לן בכנו והוא רבו מהו לעמוד מפני אביו ופשטינן שהוא שפיר חייב מהא דאמר שמואל לרב יהודה לעמוד מפני רב יחזקאל אביו, ודחינן דשאני רב יחזקאל דבעל מעשים ה"י ואפילו שמואל עצמו ה"י קם מקמי'.

והנה יש לבאר ששאלת הגמ' היתה כך, דלעולם הרי זה פשוט שגם אם הבן הוא רבו של האב, אכתי יש כאן חיוב של כיבוד אב, רק דמספקא לן שמכיון שהוא רבו א"כ אולי הרי הוא פטור מהך כבוד של עמידה מפני הדין של זקן ואינו לפי כבודו, ועל זה אמרינן שמכיון שאביו הוא בעל מעשים אשר אפילו מר שמואל קם מקמי' א"כ אין זה בגדר פחיתות כבוד בשביל הבן אם הבן קם מפניו, ולכן הבן חייב לעמוד מצד החיוב של כיבוד אב. ולפי זה יוצא שמה שפשטינן שהוא חייב היכא שאביו הרי הוא בעל מעשים אין זה משום שיש חיוב קימה בפני בעל מעשים, אלא י"ל שלעולם דליכא חיוב כזה (וגם שמואל לא ה"י חייב לקום) אלא מה שה"י חייב רב יהודה לקום הרי זה ה"י משום כיבוד אב, ואפילו אם שפיר יש חיוב לעמוד בפני בעל מעשים אבל מ"מ הה"נ

שהדר לדוכתי' החיוב לעמוד בגלל שהוא אביו כי יורד הפטור של זקן ואינו לפי כבודו.

ונראה שכן הבין הרמב"ן שהרי בגמ' מבואר שההלכה היא כאיסי בן יהודה, ושיטת רש"י לעיל בסוף דף ל"ב היא שגם איסי בן יהודה מודה שיש דין קימה בפני יניק וחכים, מיהו הר"ן והרמב"ן הביאו שהרי"ף חולק על זה והרי הוא סובר שאיסי סובר שליכא חיוב כזה, אלא יש רק חיוב לקום בפני בעל שיבה, והקשה הרמב"ן שבהרבה מקומות מבואר ששפיר יש חיוב לעמוד בפני חכם, ותי' שבכל אותן המקומות החכם הי' באמת גם בעל שיבה, רק דאיירי באופן שזה שהי' צריך לעמוד הי' ת"ח, ומש"ה הדין נותן שיהי' פטור מהעמידה משום זקן ואינו לפי כבודו, ומש"ה הוצרכו לומר שהבעל שיבה הי' גם חכם דמחמת כן שפיר חל מעתה חיוב לעמוד בפני הזקנה שלו, וכתב הרמב"ן שזוהי גם כוונת הגמ' במאי דאמרינן ששאני רב יחזקאל שהוא בעל מעשים כלומר שמפני כן לא הי' נחשב ציור של זקן ואינו לפי כבודו, ומבואר מדבריו שהאיבעיא היתה שיהי' הבן פטור משום שהוא זקן ואינו לפי כבודו, ועל זה דחו שאפילו אם נאמר כן אבל בציור של רב יחזקאל לא הי' רב יהודה בגדר זקן ואינו לפי כבודו.

והנה יש דרך אחרת איך לבאר את ספיקת הש"ס, והיינו דאולי היכא שבנו הוא רבו אין כאן בכלל מקום בשביל חיוב כיבוד אב, כי באמת כבודם הוא שוה, ומה שאדם רגיל חייב לכבד את אביו אין זה רק משום השם של אביו, אלא בעינין גם שהשם של אביו מחשיבו כלפי הבן כאדם שהוא יותר נכבד

מהבן, וא"כ יש לומר שהיכא שהוא רבו של אביו הרי הוא פטור משום שבכה"ג כבודם שוה אשר לפ"ז לא שייך בכלל החיוב של כיבוד אב (ודלא כהדרך הראשון ששפיר יש כאן התנאים של מצות כיבוד אב רק דמיפטר מהך כבוד של עמידה משום הדין של זקן ואינו לפי כבודו). ובביאור הצד שהוא שפיר חייב י"ל דהיינו או משום שבאמת אין כבודם שוה אלא האב עדיף, או משום דסגי בהשם של אב אפילו אם כבודם שפיר שוה.

ולפי הדרך הזה יתכן שכוונת הדיחוי של שאני רב יחזקאל היא כך, שאפילו אם נאמר שאין הבן שהוא רבו חייב לעמוד בפני אביו משום שכבודם שוה, אבל בכל זאת שאני רב יחזקאל שבעל מעשים הוא ועצם העובדא שהוא בעל מעשים הרי זה מחייב כבוד (ולקמן נסתפקתי בכוונת הר"ן שהבאתי שם שאולי לפי הדיחוי הרי זה משום כיבוד אב גם לפי הדרך הזה).

והנה יש נפ"מ לדינא בין שני הדרכים שכתבנו והיינו שלפי הרמב"ן הטעם שהוא חייב לעמוד בפני אביו כשהוא בעל מעשים הרי זה משום החיוב של כיבוד אב וא"כ יהי' חייב לעמוד כשיעור מלא עיניו, אבל לפי הדרך הנ"ל שהטעם הוא משום בעל מעשים א"כ יהי' חייב רק בד' אמות.

והנה ראיתי שהר"ן מפרש כהדרך השני שכתבתי, והיינו דמיבעיא לן שמא כבודם שוה ולא שייך בכה"ג בכלל הענין של כיבוד אב, ומש"ה הקשה דאיך שייך לפרש כהרמב"ן שהפעולה של בעל מעשים הרי היא לסלק את הפוטר של זקן ואינו לפי כבודו, דהא לא סגי בזה שהרי בכל זאת לפי

הצד שאינו חייב לעמוד למה הי' רב יהודה צריך לעמוד בפני אביו הלא הצד הזה סובר שכבודם שוה, והרי הרמב"ן סובר שגם העובדא של בעל מעשים אינו מועיל אלא כדי לסלק את הפוטר של זקן ואינו לפי כבודו, אבל לא לחדש חיוב חדש של עמידה. ולפיכך חולק הר"ן על הרמב"ן וביאר שהכוונה בבעל מעשים היא שגם לרב יחזקאל היתה מעלת חכם בגלל המעשים שלו ומש"ה מכיון שהי' גם אביו וגם כמו חכם ממילא אינם שוים אלא כבודו של רב יחזקאל עדיף טפי. ויש לעיין אם כוונת הר"ן היא לחייבו בעמידה מדין כיבוד אב כי כיון שאביו חשיב נכבד טפי שוב חל חיוב של כיבוד אב, או האם כוונתו היא לחייבו רק מדין כבוד חכם אבל לא מדין כיבוד אב כי כאן לא הי' נחשב רב יחזקאל יותר נכבד מבנו באותה מדה כמו כל אב וכן.

דף ל"ד ע"א

תא) וכללא הוא והרי מצה שמחה וכו' (בענין הגדר של זמן גרמא).

עייין בגמרא כאן דמבואר שמצות שמחה ברגל הרי היא מ"ע שהזמן גרמא וכן איתא גם בע"ב, ולכאורה צ"ע דהא בשלמא מצה חשיבא שפיר מצות עשה שהזמן גרמא משום שמה שמחייב את המצוה הרי זה הזמן של ט"ו בניסן, אבל מה שמחייב את מצות שמחה אינו הזמן של ט"ו ניסן אלא קדושת היו"ט, והמצוה אינה תלויה בזמן אלא בהקדושה של יו"ט,

ונהי שהקדושה של יו"ט תלויה היא בזמן מסוים, אבל סוף סוף הרי המחייב הישיר של מצות שמחה הרי הוא הקדושה של יו"ט ולא הזמן, וא"כ מי יימר שזה נחשב זמן גרמא (וע"ע בנוגע לסברא זו לעיל באות שנ"ח סק"א).

מיהו באמת מצינו בתוס' שכתבו אפילו יותר מזה, דהנה הקשו תוס' כאן למה חשיבא ציצית בגדר זמן גרמא הלא כסות לילה פטורה אפילו ביום וכסות יום חייבת אפילו בלילה. ותירצו וז"ל, ואומר ר"י כיון שחיובו תלי במה שהזמן גורם לבישתה ביום, יש לה להחשב זמן גרמא, שזמן לבישתה גורם החיוב עכ"ל, הרי שהתם מה שגורם מצות ציצית הרי הוא החפצא של כסות יום ולא הזמן, ואע"פ שזה גופא שהכסות נחשבת בגדר כסות יום הרי זה בגרמא "זמן" אבל בכל זאת הקשו תוס' שאינו בדין שתהי' נחשבת זמן גרמא מאחר שכסות יום חייבת בציצית גם בלילה, ועל זה תירצו תוס' שבכל זאת מכיון שהגורם לזה שתהי' נחשבת כסות יום הרי הוא העובדא של זמן מסוים א"כ הרי זה שפיר נקרא שהזמן של יום הרי הוא הגורם של המצוה, ולכן הרי היא נקראת מצות עשה שהזמן גרמא אע"פ שלמעשה המצוה נוהגת בין ביום ובין בלילה, וא"כ לפי דבריהם הה"נ כאן נהי שהגורם הישיר הרי זה הקדושה של יו"ט אבל מ"מ מכיון שהאופי של זמן הרי הוא הדבר שמביא את הקדושה של יו"ט הרי זה שפיר נחשב שהמצוה תלויה היא בזמן.

(והנה כתבתי שבתוס' מצינו "יותר מזה" משום שהתם המצוה של ציצית נוהגת למעשה בכסות יום בין ביום ובין בלילה

ובכל זאת כתבו תוס' דשפיר מיקרי זמן גרמא. מיהו יש גם לומר סברא הפוכה, והיינו שהתם יש יותר סברא להחשיבה באמת זמן גרמא כיון שבגוף הכסות יש אופי של "זמן" דהיינו היותה כסות יום, משא"כ קדושת יו"ט הרי היא סוג מסוים של קדושה שאין בו אופי של זמן רק שהיא נוהגת רק בהזמן של יו"ט.)

והנה תוס' לעיל בדף כ"ט ע"א הקשו למה לא חשיבא מילה מצות עשה שהזמ"ג כיון שהיא נוהגת רק ביום ולא בלילה (אפילו לאחר שמיני לחד מ"ד עיי"ש), והרמב"ן והריטב"א והר"ן תירצו שכל הפטור של זמ"ג הרי הוא רק במצוה שאדם חייב לעשות לעצמו אבל מה שהאב חייב למול את בנו הרי זה בגדר חיוב שהוא חייב לעשות לאחרים ובזה לא נאמר הפטור של זמן גרמא. ובספר קהלות יעקב בסי' ל"ב כתב לבאר את דבריהם וז"ל, ואפשר דכוונתם ז"ל הוא דענין חיוב האב הוא שאחריות מצות הבן מוטל על האב, והגורם לחיובא דאב הוא חיובא דבן, דאע"פ שהבן קטן ואינו בחיוב מצוה, מ"מ החפצא דבן הוא מחוייב במילה, ואחריות קיום מצוה זו מוטל על האב, וענין הזמן המיוחד למילה דוקא ביום הוא מפאת לתא דבן, שיסוד קיומה וכשרותה הוא דוקא ביום, וממילא לא שייך בהאב קיום מצוה דרמיא עלי' אלא ביום, אבל לא שהיום גורם חיובא דאב, דחיוב האב נובע ממה שהבן מחוייב, וחיוב הבן אינו אלא ביום עכ"ל. מיהו לפי מה שביארנו לעיל א"א לומר כן, שהרי נהי שהדבר שגורם להחיוב של האב הרי זה החיוב של הבן ולא הזמן, אבל מ"מ מכיון שהחיוב של הבן הרי הוא תלוי בזמן, א"כ

הרי זה שפיר נקרא שהענין של זמן מסוים הרי הוא הדבר שגורם לחיובו של האב. והנה הקה"י שם הביא דוגמא לדבריו ממה שהאשה חייבת לחנך את בנה במצות סוכה, דלכאורה צ"ע דהא החיוב הזה של חינוך הרי הוא בגדר זמן גרמא וא"כ איך אשה חייבת בזה, וכתב שלפי דבריו אתי שפיר כי גם שם הדבר שגורם להחיוב של האם אינו החפצא של זמן אלא הגורם הוא המצוה של הבן, ונהי שהמצוה של הבן תלוי' היא בזמן אבל בכל זאת לא איכפת לן בזה.

מיהו לכאורה יש ליישב את קושייתו מחינוך בדרך אחרת, והיינו שהחיוב לחנך במצות אינו חיוב נפרד על כל מצוה ומצוה, אלא החיוב לחנך במצות הוא חיוב כללי לחנך את הבן בכל המצות, וממילא אין זה נקרא שהמצוה תלוי' בזמן מסוים, שהרי בכל זמן יש אפשרות לחנך לאיזו מצוה, ולא איכפת לן בזה שהציור הפרטי של חינוך למצות סוכה שייך רק בזמן מסוים, דהא מ"מ הרי את החיוב של חינוך אפשר לקיים בכל עת, וממילא הרי היא מחוייבת גם לחנך במצות סוכה.

וכבר הבאתי דוגמא לזה מהדין של נשים בברכת החמה לעיל באות שנ"ח סק"ג.

(תב) בענין דברי הרמב"ן בביאור גדר הל"ת של אבידה מעקה ושילוח הקן.

עיינן בתד"ה מעקה וכו' שהקשו למה לן בסוגיין לחייב נשים במעקה והשבת אבידה ושילוח הקן משום דהוי מצות עשה שלא הזמ"ג, תיפוק לי' משום שיש באותן המצות

גם ל"ת דהיינו הל"ת של לא תוכל להתעלם ולא תתן דמים בביתך ולא תקח האם על הבנים. ותי' הרמב"ן, והובא גם בריטב"א, דשאני הלאווין ההם משום שאינם איסורים נפרדים בפני עצמם, אלא כוונת התורה היא לחדש לאו בגלל שאינו מקיים את העשה, ולכן אילו היו נשים פטורות מן העשה משום זמן גרמא, אז ממילא הי' יוצא שגם לאו אין כאן, ולכן שפיר צריכים לחייב נשים גם בהמצות עשה.

ובספר קהלות יעקב כאן בסי' ל' כתב שיש ליישב בזה את קושיית הבית יעקב בכתובות דף מ"ט בדבריו על תוס' שם בד"ה אכפיי', דעיי"ש שהקשה הבית יעקב איך אמרינן שהעוסק במצות השבת אבידה הרי הוא פטור מלתת פרוטה לעני הלא העובדא שהוא עוסק במצוה הרי זה פוטר אותו רק ממצות עשה אבל אין לו רשות לעבור על לאווין (אלא על זה נאמר דין מיוחד של עשה דוחה ל"ת היכא שנשלמו כל התנאים הדרושים לדין זה), והרי כשאינו נותן צדקה הרי הוא עובר גם על לאו דלא תקמוץ ולא רק על עשה*). ותי' הקה"י

כהנ"ל שגם בלאו דצדקה מכיון שהוא לאו שעוברים עליו בדרך שוא"ת א"כ י"ל שהמהות של הלאו הוא לאו על זה שאינו מקיים את העשה, וממילא היכא שהוא פטור מן העשה, שוב מסתעף מזה שהוא פטור גם על הלאו.

ועוד כתב שם שגם תוס' מודים שגבי צדקה אמרינן שהלאו הוא על זה שאינו מקיים את העשה, ורק במעקה ואבידה ושילוח הקן לית להו לתוס' כסברת הרמב"ן כיון ששייך העשה בלי הלאו.

והנה באמת כבר העיר הט"ז בחו"מ סי' רס"ו סעיף ה' כהנ"ל דאיך שייך לומר שהעוסק במצוה פטור ממצות צדקה הלא בצדקה יש גם לאו, והוכיח מזה הט"ז שאה"נ העוסק במצוה פטור גם מלאווין (שהן בשוא"ת), וחדש מתוך כך דהיכא שהוא כבר עוסק במצות כיבוד אב הרי הוא פטור מלהשיב את האבידה משום שהעוסק במצוה פטור מן המצוה**), ואע"פ שבאבידה יש גם לאו של לא תוכל להתעלם, אבל מ"מ שפיר מהני עוסק במצוה לפוטרו גם מזה, ומאי דאמרינן בגמ'

*) והנה הרמב"ם ברפ"ב דאבות על המשנה של הוי זהיר במצוה קלה כבחמורה שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, כתב שהטעם למה התורה אמרה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הוא בגלל הכלל הנ"ל שאין אנחנו יודעים מתן שכרן של מצות איזה עדיף. וביאור דברי הרמב"ם הוא כך, דבודאי הדין שהעוסק במצוה פטור מן המצוה הרי זה גזירת הכתוב וכדילפינן בברכות דף י"א, רק שלכאורה היינו צריכים לחלק ולומר שהתורה נתכוונה לפטור רק ממצוה יותר קלה או ממצוה השווה לה, ועל זה כתב הרמב"ם דלא אמרינן כן כי באמת לא ידעינן איזו היא יותר קלה. ועכ"פ לפי הרמב"ם צריך לצאת באמת שהעוסק במצוה אינו פטור מלאווין דהא העונש של לאווין הרי הוא יותר גדול מהעונש של מצות עשה וכדאמרינן ביבמות דף ז' ע"א

וברש"י שם שהרי לוקין על לאו ולא על מ"ע, והמאירי בחד פירושא באבות שם כתב שגם העונש שהוא מקבל בידי שמים על לאו שאין לוקין עליו הרי הוא חמור כמו העונש של מלקות, ובאידך פירושא כתב המאירי שם שעכ"פ הרי הוא קרוב להחומר של עונש מלקות, וא"כ בצירוף של לאו שאין בו מעשה בהדי מצות עשה, וכגון צדקה, הרי בודאי עדיף להשגיח על העשה והלאו ולא שייך לומר בכה"ג שאין אתה יודע מתן שכרן של מצות, וא"כ קשה באמת למה אמרינן שהעוסק במצוה פטור מעשה וגם מלאו שאין בו מעשה (והרמב"ם באבות שם כתב שלאו שאין לוקין עליו הרי הוא יותר קל בעונשו מלאו שלוקין עליו).

**) וכשיטת החרדים והמהר"י קאשטרו שהבאתי לעיל באות שפ"ט שאם כבר התחיל בכבוד אביו

שכיבוד אב אינו דוחה השבת אבידה הרי זה רק היכא שעוד לא התחיל לכבד את אביו אבל לא היכא שכבר התחיל אשר בכה"ג הרי הוא בגדר עוסק במצוה וכהנ"ל. ברם הט"ז לא כתב שום סברא למה העובדא שהוא עוסק במצוה מהני לפוטרו מלאו שהוא בשוא"ת. ברם לפי הנ"ל הדבר מוסבר והיינו משום שכיון שהלאו הוא בשוא"ת הרי זה מראה שעיקר מהותו הוא בגדר לאו על אי קיום העשה, וממילא מכיון שהוא נפטר מהעשה, תו ליכא לאו. מיהו בזה חלוקים דברי הרמב"ן מביאורנו בדברי הט"ז (וכן מדברי הקה"י שכתב כביאורנו הנ"ל), דהנה הט"ז תלה את הדבר בהיותו לאו שאין בו מעשה שעוברים עליו בשוא"ת, ואילו הרמב"ן כתב את סברתו גם על לאו דלא תקח האם על הבנים, והתם הרי הוא עובר ע"י מעשה לקיחה וא"כ לכאורה הלאו הוא על עצם מעשה הלקיחה, רק דס"ל להרמב"ן שהסיבה למה התורה אסרה את הלקיחה הרי היא בגלל שאינו מקיים את העשה.

וע"ע בקו"ש בב"ב אות מ"ח שהזכיר סברא זו שהיכא שהלאו הוא בגלל שאינו מקיים את העשה אז העוסק במצוה פטור גם על הלאו משום דכיון שהוא פטור מן המצוה אין לאו, והוסיף וז"ל, אלא דהתיינה אם נפרש דבשעה שעוסק במצוה הוא פטור ממצות ואם יקיים המצוה האחרת לא יצא וצריך אח"כ לחזור ולקיימה כמו באוכל מצה בשעה שהי' שוטה ואח"כ נשתפה, אבל אם נאמר דעוסק במצוה אינו פטור

ממש אלא שהוא כמו אנוס מלקיים האחרת ואם עמד וקיימה יוצא באחרת (ועי' בזה במשנה ברורה בסי' תע"ה בשער הציון אות ל"ט, ובט"ז ונקודות הכסף ביו"ד סי' שמ"א, וכבר ביארתי צדדים אלו בספרי על חומש בדברים ט"ו ז' עיי"ש) א"כ מצות צדקה רמיא עלי' ואיכא ל"ת עכ"ל.

וע"ע בספרי על ב"ב פרק השותפין אות קי"ז שהוספתי שם כמה נקודות בזה.

(תג) תד"ה מעקה (בענין דברי הר"י מא"י שהעשה מחזק את הלאו).

עיין בתוס' שהקשו למה הוצרכה הגמרא לומר שאשה חייבת בהשבת אבידה ובמעקה ובשילוח הקן משום שהן מ"ע שלא הזמן גרמא, תיפוק לי' משום שיש בהן לאוויין. וכתבו לתרץ בשם יש מפרשים דשפיר בעינן לזה שנשים חייבות גם בהמצות עשה והיינו להיכא שהיא רוצה לעבור כדי לקיים מצוה אחרת, דאם היא פטורה מן המ"ע הזאת, אז היינו אומרים שתעשה את המצוה האחרת משום שעשה דוחה ל"ת, אבל מאחר שהיא חייבת גם בהעשה של השבת אבידה ומעקה ושילוח הקן א"כ מעתה אין העשה האחר דוחה משום שאין עשה דוחה ל"ת ועשה. ושוב הביאו את דברי הר"י מא"י שגם אם נשים היו פטורות מהמצות עשה של אבידה ומעקה ושילוח הקן, בכל זאת לא היינו אומרים שעשה אחר דוחה את הלאו של אבידה ומעקה ושילוח הקן, והיינו משום

כיבוד אב פטור מן המצות כמו שכל עוסק במצוה פטור מן המצוה.

אינו מפסיק כדי לקיים מצות, ואפילו לא למצוה שאי אפשר להיעשות ע"י אחרים, כי עוסק במצות

שכיון שיש בזה מיהא מצות עשה א"כ גם הלאו חשיב אלים ואין עשה דוחה אותו אפילו באשה אע"פ שאין היא מצווה על העשה.

והנה תוס' בחולין דף קמ"א הביאו את שיטת הריב"א בענין הא דאין עשה דוחה ל"ת ועשה דס"ל להריב"א שבאמת העשה שפיר דוחה את הל"ת, רק שאכתי נשאר העשה, ובוה נקטינן שאין עשה דוחה עשה. ולכאורה ביאורו של הריב"א אינו עולה יחד עם דברי הר"י מא"י, דהא לפי הר"י מא"י הרי יוצא שכיון שיש עשה א"כ גם הל"ת אינו נדחה משום שהלאו חשיב יותר חמור מלאו רגיל, שהרי אפילו במי שאינו חייב על העשה סובר הר"י מא"י שאין הלאו נדחה, וא"כ כ"ש בהציור של הריב"א שם שהוא מצווה גם בהעשה, וא"כ לפי הר"י מא"י צריך לצאת דהיכא שאמרינן שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, לוקין באמת עבור הל"ת. ובאמת גם תוס' שם בדעת הריב"א ס"ל במקצת כיסודו של הר"י מא"י שהרי כתבו תוס' שם שגם הריב"א יצטרך להודות שנהי שעשה דוחה את הל"ת לענין שאין מלקות אבל מ"מ איסורא מיהא נשאר גם מצד הל"ת ולא אמרינן שהעשה דוחה את הל"ת לגמרי, וצ"ע מה הוא הביאור בזה.

והנה תוס' ביבמות דף ג' ע"ב כתבו שעשה דוחה ב' לאוין וכגון הלאו של אשת אח והלאו של אחות אשה, וביאר הקובץ הערות בסי' ח' סק"ג שאין זה סותר את הכלל שאין עשה דוחה ל"ת ועשה והיינו משום דשאני התם שהעשה אינו נדחה משום שאין עשה דוחה עשה.

מיהו לכאורה דבריהם ביבמות שם אינם כדברי הר"י מא"י כאן, שהרי לפי הר"י

מא"י הדין נותן שכל לאו יחזק את הלאו השני. מיהו י"ל שהר"י מא"י סובר כן רק היכא שהעשה והלאו הרי הם על ענין אחד וכגון בהציורים של אבידה ומעקה ושילוח הקן, אבל גם הר"י מודה לתוס' ביבמות שם שהלאוין של אחות אשה ואשת אח אינם מחזקים זה את זה כיון שהם על שני ענינים נפרדים. ברם צריכים להוסיף שאע"פ שגם אצלנו הרי כתבו תוס' שיתכן ציור שהוא עובר על העשה של מעקה ושל אבידה ושל שילוח הקן בלי לעבור על הלאו, וכן בב"מ דף כ"ו ע"ב מבואר שיתכן גם ציור שהוא עובר על הלאו של אבידה בלי לעבור על העשה, אבל בכל זאת אע"פ שיתכן ציורים כאלו, אבל סוף סוף העשה והלאו הם על ענין אחד, ולכן הרי הם מחזקים זה את זה.

והנה ביבמות דף כ' ע"א אמרינן שמצד הכלל של עדל"ת הדין נותן שהעשה של יבום ידחה את הלאו של אלמנה לכהן גדול (באלמנה מן האירוסין דאיכא רק הלאו של אלמנה וליכא העשה של בתולה ולא בעולה), והאחיעזר בחלק אה"ע סי' ד' אות ה' הביא את קושיית הגאון מלובלין שהקשה שלפי החולקים על תוס' שסוברים שעשה אינו דוחה ב' לאוין א"כ איך אמרינן בכה"ג שעדל"ת הלאו באלמנה יש שני לאוין דהיינו לא יקח ולא יחלל. ולפי דברינו הנ"ל יתכן שיש להקשות כן גם לפי תוס' עצמם, דהא ביארנו שי"ל שתוס' סוברים שעשה דוחה ב' לאוין רק בכגון אשת אח ואחות אשה ששני הלאוין הם על שני ענינים נפרדים, אבל הרי גם לא יקח וגם לא יחלל באים לאוסרה משום היותה אלמנה, וא"כ בכה"ג י"ל שמודים תוס'

שכל לאו מחזק את חבירו וששוב אין עשה דוחה אותם וכיסודו של הר"י מא"י (ויש לדחות).

שו"ר בערל"נ בדף כ' שם בד"ה אבל באמת וכו' שהקשה את קושיית הגאון מלובלין, ותי' דהיכא ששני הלאוין הרי הם על שם אחד וכגון לא יקח ולא יחלל, אז לכו"ע עשה שפיר דוחה את שניהם, וזהו להיפך מדרכנו לעיל כאן.

דף ל"ד ע"ב

תד) בענין הס"ד ללמוד סוכה בט"ו ט"ו מחג המצות.

עיינן בגמ' דאמר רב איצטריך סד"א נילף ט"ו ט"ו מחג המצות מה להלן נשים חייבות אף כאן נשים חייבות, ופירש"י שהכוונה היא דהוה ילפינן ממה שנשים חייבות באכילת מצה. והקשו תוס' למה בעינן את ההיקש של מצה לחמץ כדי לחייב נשים במצה, הלא מזה שנכתב גבי סוכה האזרח להוציא את הנשים הרי מוכח שנשים חייבות במצה, משום שאילו היו פטורות לא היינו צריכים פסוק להוציא נשים מסוכה. והנה מהמשך דברי תוס' מבואר דס"ל שהקושיא הנ"ל קשה רק לפי פירושו של רש"י. ונראה דהיינו משום שאלמלא דברי רש"י הי' אפשר לפרש שכוונת רבא היא שהיינו לומדים ט"ו ט"ו ממה שנשים אסורות לאכול חמץ, דמזה היינו לומדים שהן חייבות במצות סוכה ולכן בעינן האזרח להוציא את הנשים, וא"כ לפ"ז אכתי שפיר בעינן

את ההיקש לחייב נשים במצה משום שאלמלא ההיקש היינו פוטרין אותן משום דהוי מ"ע שהזמן גרמא, א"נ משום ט"ו ט"ו מחג הסוכות.

ומעתה צ"ע באמת למה פירש"י שכוונת רבא היא שהיינו לומדים מאכילת מצה ולא פ"י שכוונתו היא שהיינו לומדים ממה שהן מוזהרות על חמץ.

ויש ליישב על פי דברי הריטב"א לעיל בדף ל"ג ע"ב שהקשה למה ילפינן מהסמיכות של כלאים לציצית רק הא לחוד שעשה דוחה ל"ת ולמה לא ילפינן גם שנשים חייבות בציצית כמו שהן מוזהרות על כלאים, ותי' הריטב"א וז"ל, כיון דאיכא למידרש ב"י למיפטר כלאים בציצית, תו לא דרשינן ב"י אידך, דאתי לסתור הכלל שבידינו דכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות עכ"ל, ולכאורה צ"ע דא"כ איך ס"ד כאן למידרש ט"ו ט"ו מחג המצות לחייב נשים בסוכה, הלא דבר זה בא לסתור את הכלל הנ"ל (שלומדים מתפילין) שממ"ע שהזמן גרמא נשים פטורות, ואין לומר דשאני הכא שאין לנו דבר אחר ללמוד מהג"ש, דזה אינו כי בע"כ צ"ל ששפיר נתקבלה הך ג"ש לדברים אחרים, דאל"כ איך ס"ד למידרש ג"ש שלא נתקבלה מסיני, וא"כ בע"כ צ"ל ששפיר נתקבלה הך ג"ש לדברים אחרים, וא"כ צ"ע כהנ"ל איך אנו באים לדורשה גם לענין לסתור את הכלל שבידינו שנשים פטורות על זמ"ג. וכן לקמן איך ס"ד דהוי ילפינן ראי' ראי' מהקהל לחייב נשים בראי' הלא לימוד זה בא לסתור את הכלל שבידינו שמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.

וי"ל שבהקומות הנ"ל אין אומרים את

רחמנא ראי' ולא כתב תפילין הוה ס"ד לחייב נשים בתפילין ע"י ההיקש למזוזה, ולכאורה התם שפיר יש להקשות איך היינו משתמשים בההיקש ממזוזה לסתור את הכלל שבידינו (מראי') שנשים פטורות מזמן גרמא, והתם הרי רוצים ללמוד ממזוזה ולא ממזוזה שהזמן גרמא שמצינו בה שהתורה חייבה נשים.

והנה בריטב"א גופא ראיתי שהשתמש כאן בסוגיין בהסברא הנ"ל שכתב לעיל שאי אפשר ללמוד ג"ש כדי לסתור את הכלל שבידינו שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא אבל השתמש בה בדרך אחרת, דעיין בדבריו דמשמע שהוא קאי על המסקנא דכתיב אזרח להוציא את הנשים וכתב הריטב"א שהטעם שאנו דורשים מאזרח למעט נשים ולא דרשינן מהג"ש לרבות נשים הרי זה משום שהג"ש של ט"ו ט"ו בא לסתור את הכלל שנשים פטורות מזמן גרמא, ומש"ה מעדיפים אנחנו לדרוש מהאזרח להוציא את הנשים, ולא הבנתי דבריו דהא מהס"ד חזינן דשפיר היינו דורשים את הג"ש להך מילתא, וכבר ביארנו למה הכא שפיר היינו דורשים אותה לסתור את הכלל שבידינו*), ועוד די"ל בפשטות שמה שלא דורשים אותה למסקנא הרי זה משום דכתיב מיעוט מפורש במצות סוכה למעט את הנשים שזה מורה לנו לא לדרוש את הגזירה שוה, אלא להעמיד את הג"ש בדברים אחרים, ולא קשה כלל למה למסקנא ממעטינן לה מהאזרח ולא מרבינן לה מהג"ש.

כלאים את הסברא שאין למדים מגזירה שוה לסתור את הכלל שבידינו.

סברת הריטב"א משום שאנו רוצים ללמוד ממקום אשר מצינו שם שהתורה הלכה באמת נגד הכלל שנשים פטורות ממ"ע שהזמן גרמא, דהא רוצים ללמוד שנשים יהיו חייבות בסוכה ממה שהן חייבות במצה, וא"כ בכגון זה שפיר ס"ד שכשהלכה התורה נגד הכלל של זמן גרמא וחייבה נשים במצה, א"כ ה"ה שחייבה התורה נשים בסוכה נגד הכלל של זמן גרמא, ואין זה קשה כל כך כיון שמצינו שהלכה התורה נגד הכלל הנ"ל גבי מצה, ומשם הרי אנו רוצים ללמוד, משא"כ בהציוור של הריטב"א הרי אנו רוצים ללמוד שנשים חייבות בציצית ממה שהן מוזהרות על כלאים, והרי במה שהן מוזהרות על כלאים לא מצינו שהלכה התורה נגד הכלל שנשים פטורות מזמן גרמא, ומש"ה שפיר כתב הריטב"א שאין ללמוד מכלאים דבר שיסתור את הכלל הנ"ל.

ומעתה לפ"ז מובן שפיר למה הוצרך רש"י לפרש שהכוונה היא שהיינו לומדים שנשים חייבות בסוכה ממה שהן חייבות במצה ולא הי' יכול רש"י לפרש שהכוונה היא שהיינו לומדים ממה שנשים מוזהרות על חמץ, והיינו משום שמזה לא היינו יכולים ללמוד דין שהוא סותר את הכלל שבידינו שנשים פטורות על מצות עשה שהזמן גרמא כיון שאפשר להעמיד את הגזירה שוה על מילי אחרית.

והנה לכאורה יש להקשות על דרכנו הנ"ל מהגמ' להלן כאן דאמרינן דאי כתב

(* מיהו יש ליישב דסבירא לי' להריטב"א שרק לאחר שגלי לן רחמנא גבי סוכה לא ללמוד את הגזירה שוה לענין לחייב נשים, רק אז אמרינן גבי

תה) תד"ה ונילף.

א. וז"ל, עי"ל דאין סברא לומר נילף ממורא דמורא נמי לפעמים דאינה חייבת היכא דרשות אחרים עלי' כדאמרין אשה אין סיפק בידה לעשות עכ"ל. הנה צ"ע מה היא סברא זו שכתבו תוס' שבמורא נמי לפעמים הרי היא פטורה, הלא מ"מ אמאי לא נוכל ללמוד לחומרא ממה שהיא חייבת היכא שאין רשות אחרים עלי' (*). ועוד שבמורא מה שהיא פטורה כשרשות אחרים עלי' לפי פירושה של תוס' לעיל אין זה בגדר קולא אלא הרי זה משום שבמציאות א"א לה לכבד את אבי' כיון שהיא גרה אצל בעלה, והרי זה כמו אנוס, ולפי רש"י שם הרי זה משום שיש לבעלה זכות לעכב, וא"כ כ"ש שקשה למה יגרום דבר זה שאי אפשר ללמוד ממורא שהיא חייבת בשאר מצות.

מיהו את הקושיא השני' יש ליישב על פי מה שביארנו באות שס"ו שמכיון שבדרך כלל הרי היא אנוסה מלכבד את אבי', א"כ הרי זה גורם שהתורה פטרה אותה בימי נישואי' אפי' כשאינה אנוסה, ולעולם כוונת המיעוט של איש היא לחדש דין פטור.

ובאמת כן מוכח גם מהגמ' להלן בריש דף ל"ה שהרי מבואר בגמ' שם שאילו לא הי' כתוב במורא "תיראו" לחייב נשים, לא היינו יכולים ללמוד מפרו ורבו (לפי ריב"ב) שהן חייבות, והיינו משום דהוי ס"ד שכיון

שיש פסוק לפוטרה מטעם שרשות אחרים עלי' א"כ אולי פטרינן להו אפילו כשהן פנויות, ולכאורה הדבר תמוה דהא מכיון שאנו תולין שהטעם שפטרה התורה הרי זה משום שאשה אין סיפק בידה לעשות משום שרשות אחרים עלי' א"כ למה היינו פוטרים אותה גם כשהיא פנוי'. מיהו לפי הנ"ל אתי שפיר, כי כיון שנאמר כאן באמת דין פטור וכמו שביארנו, א"כ שפיר הוה ס"ד שפטרה אותה התורה לא רק בימי נישואי' אלא גם כשהיא פנוי'.

ועכ"פ צ"ע על דברי הגמ' שם למה הוצרכה להטעם של אשה אין סיפק בידה לעשות ולא אמרה שאילו לא הי' כתוב תיראו לחייב נשים היינו ממעטים אותן מטעם גזירת הכתוב וכדכתיב "איש" ולא מטעם שאין סיפק בידו לעשות.

ב. הנה לעיל באות שס"ז הבאנו את קושיית המקנה איך אמרינן שאשה אין סיפק בידה לעשות הלא הכא במורא קיימינן וכל הדברים של מורא הרי הקיום שלהם הוא ע"י שוא"ת כדאמרין בדף ל"א ע"ב, וא"כ למה אין סיפק בידה לעשות. ותי' המקנה שיש ציור של מורא שקיומו הוא ע"י קום ועשה, והיינו באופן שאמר לו אביו לעשות דבר, ואפילו בציור שאין לו להאב הנאת הגוף מזה דבכה"ג אין זה בכלל כבוד, אבל בכל זאת אם אינו עושה את הדבר הרי זה

אבי' וא"כ אין זה סיבה לפטור משאר מצות, ועוד דאי משום הסברא הנ"ל אכתי נלמוד ממורא שהיא חייבת כשהיא פנוי' או כשנתגרשה דלא שייך בהני גווני הסברא של רשות אחרים עלי', ואילו מתוס' משמע שהכוונה היא שנלמוד מתלמוד תורה לגמרי כיון שבמורא יש ציור אחד שהיא פטורה.

(* והי' אפשר לומר שכוונת תוס' היא שאין ללמוד ממורא משום שאז היינו פוטרים גם משאר מצות כשהיא נשואה משום שרשות בעלה עלי', דמכיון שהיא משועבדת לבעלה בדין הוא שתהי' פטורה ממצות. מיהו זה אינו, חדא דתוס' לעיל פירשו שהכוונה ברשות אחרים עלי' היא להעבדא שהיא גרה במקום בעלה ולא במקום

נקרא שעבר על מורא כי לא גרע דבר זה מסותר את דבריו, וא"כ בכה"ג יש לנו ציור שכדי שלא לעבור על מורא הרי הוא צריך לעסוק בקו"ע. ועוד הבאנו שם שגם המזרחי והחרדים נתעוררו על קושיית המקנה ותירצו שאה"נ במצות מורא ליכא ציור שאין סיפק ביד האשה לעשות, רק דמוקמינן את המיעוט על כבוד כי אם אינו ענין למורא תנהו ענין לכבוד. ונראה שמדברי תוס' כאן מוכח כדרכו של המקנה, שהרי כתבו שלא היינו לומדים ממה שהן חייבות במורא משום שבמורא גופא יש ציור שהן פטורות דהיינו היכא שרשות אחרים עלי', ואילו לפי הדרך של המזרחי והחרדים נהי שבמצות כיבוד הרי זה כך, אבל במורא הרי היא תמיד חייבת, וא"כ למה לא נוכל ללמוד ממורא שהיא מצוה נפרדת, דהא מה זה מפריע לנו אם בכבוד יש ציור שהוא פטורה. ויש לדחות.

דף ל"ה ע"ב

(תו) איבעית אימא סברא דהא לא אית להו זקן.

הנה נראה שכוונת הגמרא בסברא זו הרי היא למעטה מהלאו גם אם עלה לה זקן, והיינו או משום דחשיב שומא בעלמא, או משום סברת המהרי"ט כאן בד"ה אי בעית וכו', דכיון שבדרך כלל אין להן זקן לכן נקטינן שלא נתכוונה התורה לנשים ואפילו כשיש להן זקן, אבל אי אפשר לומר שלפי

האיבעית אימא סברא נקטינן שנשים שפיר חייבות כשיש להן זקן, רק דמכיון שבדרך כלל אין להן זקן פטרה אותן התורה על הלאו של להקיף אחרים וכוונת המשנה היא לפוטרו רק מלאו דמקיף אבל לא מלאו דניקף כשיש להן זקן, דזה אינו, דהא משמע שכוונת המשנה היא לפוטרו לגמרי, ועוד דלא משמע שיש נפ"מ לדינא בין האב"א סברא לבין האב"א קרא, ועוד דמשמע שהקושיא מהברייתא שזקן אשה שהעלה שער הרי הוא כזקן לכל דבר הרי היא קושיא גם על האיבעית אימא סברא, ועוד דע"י בתוס' שהקשו למה הוצרך אביי לג"ש דפאת פאת ולא סגי ל"י בהסברא או בהמיעוט של זקנך (כן גורס המהרש"א על פי הת"י שהקושיא היא גם למה לא סגי ל"י בהאב"א סברא), וא"כ חזינן מזה דס"ל שלא נשאר למעט כלום אחרי הסברא, אלא ע"י הסברא כבר נתמעט הכל ואפילו כשיש להן זקן, דהא אילו נשאר מה למעט א"כ שפיר בעינן ג"ש דפאת פאת. ועיין בדברי הע"י כאן שיש להעיר עליהם טובא.

ברם אכתי יש לעיין בזה כי אפילו אם נאמר שהסברא ממעטת גם היכא שיש להן זקן, אבל אכתי יוצא שיש נפ"מ לדינא בין האב"א סברא להאב"א קרא, דהנה עיין ברמב"ם בפ"ב מהל' ע"ז ה"ב שכתב שעבד חייב על השחתת זקן ולא פטרינן ל"י משום ג"ש דלה לה מאשה משום שבאשה כל הטעם למה היא פטורה הרי זה משום חסרון בהמציאות, דהיינו משום שאין לה זקן*).

* דזה גורם שגם כשיש להן הרי זה בגדר שומא, או משום שכיון שבדרך כלל אין להן זקן לא מסתברא שאסרה התורה כשיש להן אלא אמרינן

הרי גם הכוונה בפאת פאת היא להסברא. ולפי דרכו יוצא שבאמת גם בנוגע לעבד אין נפ"מ בין הסברא לבין המיעוט של זקנך או פאת פאת, כי גם הטעם של המיעוטים הרי הוא הסברא הנ"ל.

וע"ע בשבועות דף כ"ב ע"ב שכתבו תוס' שם על מאי דאמרינן שם (בנוגע לענין אחר) אב"א קרא, אב"א סברא, שגם האב"א קרא מודה שכוונת הפסוק היא לאשמועינן את הסברא, רק דס"ל שבלא הפסוק לא היינו יודעים את הסברא, וזהו כעין דברי החזו"א בסוגיא דידן.

תז) בענין השחתת זקן כעבד.

הנה כבר הבאנו שהרמב"ם כתב את הסברא של לית להו זקן וכתב שלפיכך עבד שפיר חייב בהשחתת זקן. וראיתי בתוס' רעק"א על משניות ברכות בפ"ג משנה ג' שכתב שזה תלוי באיך מבינים את כוונת הגזירה שוה של לה לה מאשה, דעי' בתיו"ט שם שכתב שהטעם למה עבדים פטורים ממ"ע שהזמ"ג הרי זה משום שילפינן כן מג"ש דלה לה מאשה, והסיק שם רעק"א שגם בלא הג"ש של לה לה מאשה ידעינן שהם פטורים, והיינו משום שמן הסתם הדיו נותן שעבדים יהיו פטורים מכל המצות, ופעולת הגזירה שוה של לה לה מאשה הרי היא לחייבם במ"ע שלא הזמן גרמא כאשה, אבל שהם פטורים ממצות עשה שהזמ"ג ידעינן גם בלא הג"ש של לה לה מאשה כי מן הסתם אין שום סיבה לחייבם. ושוב כתב שמדברי הרמב"ם הנ"ל מבואר דלא כהדרך הנ"ל אלא מוכח כהתיו"ט דהא לפי הדרך

ומכיון שכן בעבד שפיר יש לאו, וא"כ מזה יוצא שלפי הדרך שבאשה הרי זה משום מיעוטא דקרא א"כ שפיר נילף מינה עבד, כי לפי הדרך הזה יוצא שבאשה אין הפטור נובע ממה שאין לה זקן (אלא אי משום זה לחוד אכתי שפיר היתה חייבת כשעלה לה זקן), רק הטעם שאשה פטורה הרי זה משום גזירת הכתוב לחוד, וא"כ שפיר יש למעט גם עבד מהג"ש של לה לה מאשה.

מיהו החזו"א כאן כתב שגם לפי הטעם של פאת פאת הדין הוא שעבד יהי' חייב והיינו משום שהכוונה של הגזירת הכתוב של פאת פאת היא לאשמועינן את הסברא הנ"ל של לא אית להו זקן, והוכיח כן משום שאם לא נאמר כן אלא נאמר שהוא מטעם גזיה"כ א"כ אז יצא חילוק דין בין אשה לסריס והיינו שבאשה אפילו אם העלה זקן אין היא מוזהרת בהלאו, משא"כ סריס מכיון דליכא גזיה"כ של פאת פאת, א"כ אם העלה זקן, שפיר יהי' מוזהר בהלאו, ואילו מהברייתא משמע שאין חילוק בין אשה לסריס אלא אם באשה הכוונה היא רק למצורע הה"נ לסריס, וא"כ בע"כ צ"ל שהג"ש של פאת פאת משמיענו את הסברא, ומכיון שמהפסוק משמע שהיא פטורה בכל גווני א"כ בע"כ שגם בכה"ג יש סברא לפוטרה והיינו משום שאין זה הזקן שציוותה עליו התורה (עי' לעיל כאן שכתבנו גם ביאור אחר, והיינו שנקטינן שהוא שומא), ושוב אמרינן גם בסריס שהוא פטור אפילו אם העלה זקן כי אין זה הזקן שציוותה עליו התורה. ועוד כתב החזו"א שלפ"ז ל"ק מה שהקשו על הרמב"ם למה כתב את הסברא ולא את מסקנת אביי של פאת פאת, כי לפי הנ"ל

שכתב הוא הדין נותן שעבדים לא יהיו מצווים על השחתת הזקן כי סוף סוף אין לנו מאיפוא לרבות אותם כיון שנשים פטורות, וא"כ מוכח מדברי הרמב"ם כהתיו"ט, והיינו שמן הסתם הדין נותן שעבדים יהיו חייבים בכל המצות, רק שהגזירה שוה של לה לה מאשה מהני לפוטרים ממה שאשה פטורה וכדרכו של התיו"ט, וא"כ שפיר י"ל שהג"ש פוטרת אותם רק ממה שנשים פטורות משום גזירת הכתוב אבל הג"ש אינה פוטרת אותם מלאו דהשחתה כיון שנשים גופיהו היו חייבות בזה אילו הי' להן זקן.

ברם לא הבנתי את ראית רעק"א מהרמב"ם, כי לעולם י"ל שמן הסתם הדין נותן שעבדים יהיו פטורים מכל המצות, ופעולת הג"ש של לה לה מאשה הרי היא לחייבם במה שאשה חייבת, רק שבכל זאת אפשר לחייב עבדים בהשחתת זקן כי יש להקישם לנשים ולומר שכיון שנשים היו חייבות אילו הי' דרכן לגדל זקן א"כ מש"ה עבדים שפיר חייבים.

ועכ"פ יש להוכיח מתוס' בב"ק דף פ"ח ע"א כהצד שהזכיר רעק"א שמן הסתם הדין נותן שעבדים יהיו פטורים מהכל ופעולת הג"ש הרי היא לחייבם לכה"פ במה שנשים חייבות, דעיי"ש שכתבו שא"א ללמוד מלה לה מאשה לפסול עבד לעדות כי לה לה מאשה בא להחמיר על עבד לעשותו כאשר, ולא לגרעו מאיש, ולכן הדין נותן שיהיו כשרים לעדות כי הרי הם בכלל ועמדו שני אנשים ולא אמרינן שהג"ש באה לגרעם עכ"ד, הרי שהם סוברים שבלי הג"ש הדין נותן שיהיו פטורים מהכל והג"ש באה לחייבם במ"ע שלא הזמ"ג.

והנה ע"ע במל"מ בפ"י מהל' מלכים ה"ז

בד"ה הכלל העולה (השלישי) שהקשה למה עבד חייב בפרו ורבו, הלא הדין נותן שנפטור אותו כמו שאשה פטורה, וכתב המל"מ דלא פטרינן מלה לה מאשה אלא כשהטעם שאשה פטורה הרי זה משום שהמצוה היא מ"ע שהזמ"ג אבל לא היכא שאשה פטורה משום גזיה"כ כמו בפרו ורבו שאשה פטורה משום דכתיב וכבשוה (עיי"ש בכל הקטע וכן בקטע המתחיל עוד ראיתי). והנה לא הבנתי את דבריו דהא מה שאשה פטורה ממ"ע שהזמ"ג הרי זה משום שילפינן מתפילין, ותפילין ילפינן מתלמוד תורה דכתיב בי' בניכם ולא בנותיכם, וא"כ גם מה שנשים פטורות מזמ"ג הרי זה בגדר גזירת הכתוב, וא"כ מה זה משנה מה היא הגזירת הכתוב.

ועוד כתב המל"מ שלפי היסוד הנ"ל שכתב ניחא למה עבדים חייבים על השחתת זקן אע"פ שנשים פטורות והיינו משום שמה שנשים פטורות אין זה מטעם מ"ע שהזמ"ג. מיהו העיר שם שהרמב"ם עצמו כתב טעם אחר והיינו משום שמה שאין אשה מצווה על השחתת זקן הרי זה משום חסרון מציאות.

וע"ע בדברי המגיה במל"מ שם שרצה לבאר מה שעבד חייב בפרו ורבו על פי דברי תוס' הנ"ל בב"ק שהבאנו שהג"ש של לה לה מאשה אינה באה לגרעה מאיש. מיהו דבריו צ"ע, כי תוס' כתבו כן רק על עדות, והיינו משום שמהפסוק של ועמדו שני אנשים משמע גם עבדים וכמו שכתבו תוס' שם ומש"ה בזה אמרינן שלה לה מאשה אינה באה להפקיע, אבל פרו ורבו דמי לכל המצות אשר מן הסתם היינו אומרים

שעבדים פטורים מהן (וכמו שהראנו לעיל שסוברים תוס'), וא"כ מנ"ל שהם חייבים כיון שאשה פטורה.

ולפי מה שכתבנו לעיל י"ל שעבד חייב בפר"ו משום ג"ש דלה לה מאשה והיינו משום דאמרינן שהוא חייב כמו שאשה היתה חייבת אילו היתה דרכה לכבוש.

תח) מלקט.

פירש"י וז"ל, פליינא של מצחצחי חרבות שמחליקין בם את תיק הסייף עכ"ל. הנה מדבריו משמע שאין הכוונה לצפת שמושך ועוקר את השערות אלא הכוונה היא לדבר שמשפשפין בו וע"י השפשוף נחתכים השערות. ולפ"ז יוצא שהרי זה בגדר גילוח כי הרי הוא חותך ולא עוקר, ומובן היטב למה כתב רש"י בד"ה ת"ל לא יגלחו שאינו דרך גילוח ולא כתב שבכלל אינו בגדר גילוח.

והנה הרמב"ם לא הביא שמלקט ורהיטני לא אסירי. וי"ל דהיינו משום שהוא סובר שהכוונה היא לדברים שעוקרים אשר זה אינו בגדר גילוח כלל, והרי שפיר הזכיר שם בתוך דבריו כמה פעמים "גילוח" וא"כ שוב לא הי' צריך להביא במיוחד שמלקט ורהיטני לא אסירי.

ועי' עוד ברש"י ביבמות דף מ"ג ע"א שפי' על מלקט המוזכר שם דהיינו מלקחיים.

ועי' בפתחי תשובה בסי' קפ"א סק"ה שכתב וז"ל, הבית הלל אוסר לפספס באבן מסיר שער, ועיין תשובות נוב"ת חיו"ד סי' פ"א שכתב דדוקא באבן אסור שעל ידי חידודו חותך השער כאותו שקורין פיסמן

שטיין אבל במשחה הנעשה כעין טיח וטיט וחריפות שבו שורף השער מותר וכו' עכ"ל.

תט) תד"ה להשחתה.

הנה יש לעיין בדברי הרא"ש כאן דעיין בדבריו שהביא להלכה את הדרשה של זקנך ואילו לפי דרכם של תוס' הי' לו להביא את מסקנת אב"י דילפינן מג"ש דפאת פאת.

ונראה שהרא"ש אזיל לשיטתו דעיין בתוס' הרא"ש שכתב דלא כדרכם של תוס' אלא כתב שאב"י חולק באמת על הילפותא של זקנך ועל הסברא של לית להו זקן, וא"כ מכיון שיש כאן מחלוקת הרי שפיר יכול הרא"ש להביא את הדרשה של זקנך.

ועי' בע"י שהקשה על דרכם של תוס' דמאחר דדרשינן פאת פאת למה שני קרא דזקנך מדיבורי' ותי' וז"ל, ואפשר לפי דרכם ז"ל שהשתא דאית לן פאה פאה לא קפדינן אהך דשני קרא בדיבורי' עכ"ל. ולפי הרא"ש כן צ"ל לפי אב"י שלומד מפאת פאת.

דף ל"ו ע"א

תי) הסמיכות (בענין הפטור של זמן גרמא).

הנה בהמשנה כאן תנן שנשים אינן בכלל עבודות הקרבנות, ובגמ' מיייתנן ילפותות כדי להוכיח כן, והקשו תוס' למה בעינן למילף כן מקראי הלא כל העבודות הרי הן מצות עשה שהזמן גרמא שהרי אינן כשירות אלא ביום וא"כ גם בלא ילפותא ידעינן שנשים פטורות. וראיתי בחידושי המהרי"ט שהקשה על תוס' בזה"ל, תימה לי דעיקרו של קרבן זמן גרם לו, שאינו נוהג אלא ביום,

ואעפ"כ נשים חייבות בקרבן, וא"כ יהיו נוהגות בה כל מצות שבקרבן עכ"ל.

מיהו יש ליישב את קושייתו ולומר שעצם העובדא שהן חייבות בהקרבן אין זה מתנגד להדין שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג, והיינו משום שי"ל שמה שנשים פטורות ממ"ע שהזמ"ג הרי זה רק במצות דוגמת תפילין וראי' שכל התכלית של הפעולה הרי היא רק קיום הציווי, אבל בקרבנות כגון חטאת הרי תחילת הדין היא שהיא צריכה את כפרת החטאת, רק שהתורה קבעה למצוה שתשיג את התכלית הנ"ל, וא"כ י"ל שהיכא שעשיית המצוה הרי היא לשם השגת איזו תועלת שהיא זקוקה לה, רק שהתורה קבעה את השגת התועלת למצוה, על כגון זה לא נאמר הפטור של זמן גרמא, וכן י"ל לענין כל הקרבנות שהם מכפרים או מכשירים או מרצים*).

מיהו יש להקשות על זה, דהנה בסוגיא דלעיל אמרינן שמורא אב ואם הרי זה דוגמא של מצוה שלא הזמן גרמא, ובסוגיית הגמ' שם ילפינן שנשים חייבות במ"ע שלא הזמ"ג ממה שהן חייבות במורא, ואילו לפי הנ"ל צ"ע דהא ליכא שום ראי' ממורא, כי אפילו אם היתה בגדר מ"ע שהזמ"ג הדין נותן שיהיו חייבות במורא, והיינו משום שלכאורה גם במורא תחילתה של החיוב אינה הלכה של קיום מצוה, אלא לכאורה הרי זה בגדר חיוב שהתורה חייבה אותה כלפי האב, דהיינו שחייבים לתת לו כבוד ומורא כמו שחייבים לפרוע חובות של ממון, דגם כאן התורה חייבה לתת להאב כבוד ומורא גם בלי שיהי' בגדר מצוה, רק

שבנוסף לזה גם קבעה התורה למצוה מה שפורעים להאב את החוב הנ"ל של מורא, וא"כ מכיון שתחילת עשיית הדבר אינה מטעם מצוה, אלא לשם איזו סיבה אחרת, רק שהתורה קבעה את השגת התכלית ההיא למצוה, א"כ בכה"ג לא שייך הפטור של זמן גרמא.

מיהו יש לעיין במה שכתבנו שמורא אב בתחילת דינו הרי הוא בגדר חיוב שחייבים להאב, דהנה לכאורה שייך לומר גם איפכא, והיינו שכל עיקרו הרי הוא רק בגדר מעשה מצוה, וכמו שצדקה הוא מעשה מצוה של נתינת מעות להעני ואינה בגדר חוב (שהרי גם לאחר הציווי אין זה נקרא שהוא חייב מעות להעניים), דגם במורא אב י"ל שהוא רק בגדר מעשה מצוה ואינו בגדר חוב שהוא חייב להאב.

מיהו נראה שיש להוכיח מהדין של מחילה שמורא אב הרי הוא בעיקרו בגדר חוב שהתורה חייבה לתת להאב, ונבאר דברינו דהנה כבר כתבנו לעיל באות שצ"ד שהטעם שאמרינן שהאב שמחל על כבודו כבודו מחול גם בלי שום פסוק לומר כן, אלא מצד הסברא לחוד אמרינן כן, הרי זה משום שעיקר הדין של כיבוד אב הרי הוא חיוב כבוד שהוא חייב להגברא מחמת היותו אביו, ואינו כמו כבוד רבו שהכבוד הוא לתורתו (אשר משום כך בעינן לטעמא דתורה דילי' היא), אלא עיקר הדין כבוד הרי הוא להגברא עצמו מחמת היותו אביו, ומש"ה דבר פשוט הוא שהוא יכול למחול, ומעתה נראה להוסיף שמזה שהאב יכול למחול מוכח שיסוד הדין של החיוב כבוד

התכלית הרי היא רק עצם הקיום של הציווי.

(* ויש לפקפק במה שכתבנו שבכל המצות כל

כמו שאנו רואים שהן מחוייבות בהבאת הקרבן אע"ג דהוי מ"ע שהזמ"ג.

תיא) בענין סמיכה.

עיין בתוס' כאן שהקשו למה הוצרכה הגמרא ללמוד מקראי שאשה אינה בכל עבודות הקרבנות הלא תיפוק ל' משום שהן מ"ע שהזמ"ג שהרי העבודות כשירות הן רק ביום, ותיצרו דבעינן קרא למימר שאפילו אם עשו את העבודה הרי העבודה פסולה, ונפסל הקרבן עבור זה. ושוב הקשו דאכתי קשה למה בעינן קרא למימר שנשים אינן בסמיכה הלא התם א"א לתרץ כהנ"ל שהרי הקרבן כשר גם בלא סמיכה וא"א לומר שאם אשה סמכה הרי זה פוסל את הקרבן. והנה לכאורה אפשר ליישב שקמ"ל הפסוק של סמיכה שאפילו אם סמכה אין כאן קיום מצוה, דבלא הפסוק היינו אומרים שנהי שהיא פטורה, אבל בכל זאת אם עשתה כן, שפיר יש כאן מדריגה של אינה מצווה ועושה, ולזה קמ"ל הפסוק שאין כאן מצוה כלל. מיהו י"ל שלא תירצו כן תוס' משום דס"ל דליכא שום נפ"מ למעשה מזה, כי נהי שיוצא מזה שאין היא יכולה לברך על הסמיכה, אבל הברכה הרי היא רק מדרבנן, וכן אין לומר שיש נפ"מ לענין שאם עשתה סמיכה אין היא נחשבת בגדר עוסק במצוה ואינה פטורה מן המצוה, די"ל דס"ל לתוס' שאפילו אם היתה שפיר נחשבת מצוה, ג"כ לא היינו אומרים שהיא פטורה מן המצוה, כי ס"ל לתוס' שאם אדם עושה מצוה שאינו מצווה על זה, נהי דמיקרי שהוא עושה מצוה אבל אינו פטור בגלל זה ממצוה שהוא חייב בה, וא"כ יוצא דליכא נפ"מ למעשה מזה שאין זה נחשב בגדר

אינו בגדר מעשה מצוה, דהא אילו כן למה נחשב האב בגדר בעלים למחול, וא"כ צ"ל שתחילת הדין היא שהתורה קבעה כאן על הבן חוב להאב, ושוב קבעה התורה למצוה שיפרע את החוב הזה, ומש"ה מכיון שתחילת הדין הרי היא חיוב מסוים שהבן חייב להאב א"כ משום כך האב שפיר נחשב בגדר בעלים למחול על זה.

וכהיסוד הנ"ל מבואר בחידושי הגרי"ז על הרמב"ם בהל' ת"ת, דעיין שם שביאר בדעת הרמב"ם שמה שהרב שמחל על כבודו כבודו מחול הרי זה אמור רק לענין הדברים המיוחדים שחייבים לעשות לרבו מובהק, אבל על הדברים שחייבים לעשות לכל ת"ח לא מהני מחילה, והיינו משום שהדברים שחייבים לעשות לכל ת"ח אינם בגדר חוב להת"ח אלא הרי הם בגדר מעשה מצוה בעלמא של עשיית דברי כבוד, ומש"ה אין הת"ח נחשב בגדר בעלים למחול על זה, אבל הדברים הנוספים שחייבים לעשות רק לרבו מובהק הרי הם בגדר חוב שחייבה התורה להרב וממילא שפיר מהני מחילה על דברים אלו.

ומעתה מכיון שגם על מורא אב מהני מחילה וכמו שהבאנו לעיל באות שפ"ג, א"כ מוכח שגם יסוד הדין של מורא אב הרי הוא בגדר חוב להאב ולא דין של מעשה מצוה, והרי בכל זאת חזינן מסוגיית הגמ' לעיל שאילו היתה בגדר מ"ע שהזמ"ג הדין הי' נותן שנשים יהיו פטורות על זה, וא"כ חזינן דלא כהיסוד הנ"ל שכתבנו אלא חזינן שגם על כגון מצות אלו שייך הפטור של זמ"ג, וא"כ הדרה קושיית המהרי"ט לדוכתה דאולי היינו חושבים שנשים איתנהו בעבודות הקרבן אע"ג דהוי מ"ע שהזמ"ג

מצוה וא"כ לא מסתבר לומר שהפסוק בא לזה (ויש לדחות). ועי' ברמב"ן כאן.

תיב) תד"ה הקבלות (תי' הריטב"א על קושייתם).

עיי' בתוס' שהקשו למה לן הני קראי דמייתי הגמרא כדי לומר שאשה אינה בכל העבודות הנזכרות בהמשנה הלא תיפוק לי' גם בלא קרא משום שהן מ"ע שהזמ"ג שהרי העבודות כשירות הן רק ביום. ותי' הריטב"א וז"ל, ואיכא למימר דכי אמרינן מ"ע שהזמ"ג נשים פטורות במצות שבחובה לגמרי דכי מטי זמן חיובי' לא סגי' דלא לקיומינהו, אבל הנהו אינן בחובה לגמרי אלא שבאי' להכשיר קרבנו אם ירצה שיעלה לרצון, והוה אמינא דאחד אנשים ואחד נשים קמ"ל עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור למה לא תי' כמו התי' של תוס' דבעינן קרא כדי לפסול את העבודה ואת הקרבן, והרי בודאי גם הוא מודה לתוס' שהיא פוסלת, וא"כ למה לא תי' כמותם שזהו באמת החידוש של הפסוק.

ולכאורה י"ל בפשטות שלא תי' כן כי ס"ל שאכתי קשה מסמיכה ותנופה, ולא ניחא לי' בתירוצי תוס' על זה, ומש"ה הוצרך לתרץ את התירוץ שתירץ.

גם י"ל שלא תי' כתוס' משום דס"ל שגם בלא פסוק יתירא ידעינן שהן פוסלות את העבודה ואת הקרבן, והיינו משום שנקטינן שכוונת התורה בהפסוק היתה גם להכשיר וגם לחייב, וא"כ מכיון שאינן בכלל החיוב הה"נ שאינן בכלל ההכשר.

מיהו התוס' הרא"ש כאן הוסיף בתוך התי' של תוס' ראי' נגד הסברא הנ"ל שכתבתי,

דעיי"ש שהביא שבמילה איכא מ"ד שסובר שאע"פ שאשה פטורה מלמול את בנה אבל בכל זאת אם עשתה כן הרי המילה כשירה ואין צריכים לעשות עוד הטפת דם ברית (וגם המ"ד שסובר שהיא פוסלת את המילה הרי זה משום ילפותא מיוחדת לזה, אבל מצד זה לחוד שהיא פטורה, אכתי היינו אומרים שאין היא פוסלת).

דף ל"ו ע"ב

תיג) תד"ה חוץ.

וז"ל, וי"ל דמיירי שלבשו את הבגדים א"נ י"ל כיון שלא נצטוו בבגדי כהונה לא הוו מחוסרי בגדים עכ"ל. הנה מלשונם בתירוץ השני משמע שזה ידעו גם בקושייתם שנשים לא נצטוו בבגדי כהונה והיינו משום דכתיב שם אהרן ובניו, רק שסברו בקושייתם שבכל זאת גם בנשים שייך הפסול של מחוסר בגדים אע"פ שלא נצטוו והיינו משום שהפסול של מחוסר בגדים הרי הוא משום שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם והוה להו זרים (לשון הגמ' בסנהדרין דף פ"ג), ולכן הקשו דא"כ הה"נ לנשים, דכי ס"ד שלנשים קל יותר לקבל מדריגת כהונה לעבודה מלאנשים, ועל זה תירצו תוס' בתירוץ הראשון דמיירי באופן שלבשו בגדי כהונה (ולכן באמת דקדקו תוס' לבנות את קושייתם על הא דבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם, כי זה שייך גם בנשים אע"פ שלא נצטוו, ולא הקשו סתם מהמשנה בריש פ"ב דזבחים דתנן שמחוסר בגדים פוסל עבודה, כי אם הוי פסול בעלמא פשיטא

שי"ל שבנשים ליכא פסול זה כיון שלא נצטוו).

ובתירוצם השני אזלי תוס' שמאי דאמרינן שבזמן שאין בגדיהם עליהם אין כהונתם עליהם אין הכוונה שלמדריגת כהונה לעבודה בעינן באמת בגדי כהונה, דהא אילו כן איך אפשר לומר שלנשים לא בעינן כן וכהנ"ל, אלא ס"ל שהכוונה היא שמאחר שנצטוו ועברו על הציווי, פסלה התורה את העבודה וחייבה מיתה כאילו אין כהונתם עליהם, והרי זה רק בגדר משל.

גם י"ל שהתורה הדביקה עליו את הפסול והחויב מיתה של זרות אע"פ שאינו במהותו זר, וא"כ בנשים שלא נצטוו פשיטא שי"ל שלא עשתה התורה כן.

גם י"ל שהרי זה כעין קנס של ירידת מדריגה ממש מחמת זה שעבר על הציווי, ולא שבעצם ובמציאות צריכים בגדי כהונה, וא"כ בנשים מכיון שלא נצטוו ליכא דבר זה.

ועיין בחזו"א שכתב ביאור אחר בתירוצם השני, והיינו דס"ד שיוכלו לעבוד משום שהן נטפלות להאנשים אשר מהאי טעמא הרי הן נטפלות לאביהן ואוכלות בתרומה, וגם נותנים להן זרוע ולחיים וקיבה אפילו אם נישאת לזר, ויש מ"ד שסובר שכל היכא שכתוב כהן הרי זה כולל גם כהנת (אשר לפ"ז נותנים להן גם חמש סלעים של פדיון הבן) ולכן הו"א שה"ה שהן יכולות לעבוד גם בלי בגדים.

תיד) כל מצות וכו' (בענין קושיית הירושלמי מחלה).

עיין בתוס' שהביאו את קושיית הירושלמי אמאי לא תני בהמשנה שגם חלה

הרי היא יוצאת מן הכלל שהרי היא מצוה התלויה בארץ ובכל זאת הרי היא נוהגת גם בחו"ל, ותירצה הירושלמי דלא תני בהמשנה אלא דברים שנוהגים גם בשל עכו"ם וכגון ערלה וכלאים משא"כ חלה אינה נוהגת בעיסת עכו"ם. ובספר עצמות יוסף הקשה על זה מסוגיית הגמרא לקמן בסמוך דבתחילה ס"ד שהכוונה במצוה התלויה בארץ היא למצוה שכתובה בה ביאה ושאינה תלויה בארץ היא מצוה שלא כתובה בה ביאה, ופרכינן על זה והרי תפילין ופטר חמור דכתיב בהו ביאה והרי הן נוהגין גם בחו"ל, כלומר וא"כ הי' לו להתנא לומר גם חוץ מתפילין ופטר חמור וכמו שביארו תוס' שם בד"ה הרי וכו', ואילו לפי הירושלמי לק"מ כי י"ל שלא פרט התנא תפילין ופטר חמור משום שאינן נוהגין בגוי, ועיי"ש במה שתי' על זה, וכן עיין במהרי"ט מה שכתב על קושיא זו.

ובהמקנה ראיתי שהוכיח מזה שהבבלי באמת לא ס"ל להכלל הנ"ל של הירושלמי, והא דלא קשה לי' להבבלי אמאי לא תני בהמשנה חוץ מחלה הרי זה כי הבבלי סובר שחלה הרי היא באמת מצוה שאינה תלויה בארץ כיון שהחויב בא ע"י לישת עיסה ולא קודם. ודרכו של המקנה היא דלא כרש"י בדף ל"ז ע"א בד"ה חובת קרקע שכתב שחלה הרי היא שפיר נחשבת מצוה התלויה בארץ, והמקנה בעצמו הביא את דברי רש"י ונשאר עליו בצ"ע. ולכאורה צריכים לבאר מה הם הצדדים לומר שחלה מיקרי תלויה בארץ או לא.

ונראה לבאר שאם נאמר שהחויב של חלה הרי הוא חל על החפץ הזה שנקרא עיסה א"כ אין זה נקרא תלויה בארץ כי

העיסה הרי היא חפצא חדש ואין זה נקרא שהמצוה מוטלת על הקרקע או על גידולי הקרקע, אבל אם נאמר שלעולם החיוב הוא על הקמח שבתוך העיסה, ועשיית העיסה הרי היא כמו זמן חלות החיוב, דהיינו שהוא חייב על הקמח רק כשהוא עושה מזה עיסה, א"כ לפי הצד הזה הדין נותן שתחשב שפיר תלוי בארץ כי החיוב שפיר מוטל על גידולי קרקע.

תטו) בענין ספק ערלה. ספק ערלה כשיש רוב לאיסור.

עיינ בתוס' שהקשו איך אנו משתמשים בהענבים של גוי הלא כל שנה ושנה הרי הם מבריקים, ואפילו אם יש שאין מבריקים אבל הרי הרוב מבריקים. ומבואר מדבריהם שהם סוברים שאע"פ שספק ערלה מותר בחו"ל אבל בכל זאת היכא שיש רוב לאיסור אסרינן.

מיהו עיין ברא"ש כאן שהקשה ג"כ את קושיית תוס' והזכיר בתוך הקושיא שהם רגילים להבריק, ולכאורה כוונתו בזה היא כתוס' שיש רוב לאיסור, ואעפ"כ בסוף דבריו תי' הרא"ש שבכל זאת הרי זה מותר מאחר שזה ספק, ומבואר דס"ל שספק ערלה מותר בחוץ לארץ אפילו אם יש רוב לאיסור. ולכאורה יש לבאר דס"ל להרא"ש שכיון שספק ערלה מותר בחו"ל (או משום שערלה בחו"ל הרי היא אסורה רק מדרבנן, או משום שערלה בחו"ל הרי היא אסורה מהלכה למשה מסיני רק שנאמר בתוך ההלכה שספק מותר), א"כ כל שיש על זה

שם של ספק הרי זה מותר, והרי גם היכא שיש רוב לאיסור הרי זה נקרא עוד מציאות של ספק ולכן ס"ל להרא"ש שלא איכפת לן בזה שיש כאן רוב לאיסור. וכעין זה כתב השט"מ בב"מ דף ו' ע"ב בשם הרא"ש דעיי"ש שכתב שהדין במעשר בהמה שבעיני עשירי ודאי ולא עשירי ספק נאמר גם היכא שיש רוב לאיסור כי גם כשיש רוב הרי זה נקרא שיש כאן מציאות של ספק. וביאור הדבר הוא שהיכא שיש רוב אין זה נקרא שיש לנו בירור בהמציאות, אלא הדין של רוב הרי הוא בגדר גזירת הכתוב של התנהגות, דהיינו שהתורה גזרה שהיכא שלא ידועה לנו המציאות נלך בתר רוב, אבל אין זה בירור בהמציאות, אלא המציאות נשארת עדיין בגדר ספק.

ובדעת תוס' י"ל דס"ל שרוב הרי הוא שפיר בגדר בירור המציאות ודלא כהשיטה בב"מ בשם הרא"ש, אלא שצ"ע איך יתרוצו תוס' את קושיית השט"מ שם בשם הרא"ש.

גם י"ל שלעולם מודים תוס' שהדין של רוב הרי הוא רק בגדר גזירת הכתוב של התנהגות, רק שבכל זאת הרי הם סוברים שלא נאמרה ההל"מ של ספק ערלה מותר בחו"ל היכא שיש רוב [אע"פ שעדיין יש שההל"מ מתכוונת להתיר מציאות של ספק גם כנגד הכח של רוב. וראיתי בהמקנה בד"ה מפני מה וכו' הסבר לדבר זה, והיינו שאם נסבור שספיקא דאורייתא הרי הוא לקולא מן התורה א"כ באמת לא בעינן את ההל"מ כדי להתיר ספק, כי גם בלא"ה הרי

הרי היא רק מדרבנן) היכא שיש ההכרעה של רוב.

(* וכן לא נאמר הדין של ספיקא דרבנן לקולא (לפי המאן דאמר שסובר שערלה בחוץ לארץ

זה מותר מהתורה, וא"כ בע"כ צ"ל שהלל"מ באה להתיר אפילו כשיש רוב, וכן סובר הרא"ש, אבל אם נאמר שספיקא דאורייתא הרי הוא לחומרא מהתורה א"כ בעינן את הלל"מ כדי להתיר אפילו בהציוור של ספק, וא"כ שוב אין לנו רשות להתיר גם כשיש לנו את ההכרעה של רוב כי מהיכא תיתי לומר שהלל"מ בא להתיר גם דבר זה.

מיהו אכתי יש לפקפק בזה, כי כבר כתבו האחרונים שאפילו אם נאמר שספיקא דאורייתא היא לקולא מהתורה אבל בכל זאת הרי זה רק בגדר היתר לסמוך לקולא, אבל אם הדבר אסור באמת, אז שפיר יש בידו איסור, וא"כ לפ"ז אכתי י"ל שאפילו אם ספיקא דאורייתא היא לקולא מהתורה, אכתי בעינן את ההלל"מ בשביל הציוור של ספק רגיל (בלי רוב), והיינו משום דבעינן את ההלכה כדי להתיר בתורת ודאי אפילו אם כלפי שמיא גליא שהוא ערלה.

והנה עיין במהרי"ט כאן שהקשה על מה שכתבו תוס' שהיכא שיש רוב הרי זה אסור מהגמרא שהביאו תוס' בעצמם כאן שספק ערלה בחו"ל יורד ולוקח ובלבד שלא יראנו לוקט דהא מזה מבואר שגם היכא שיש רוב הרי זה מותר, פי' דהמהרי"ט הבין כמו שהביא המקנה כאן שמפרש הרמב"ם, והיינו דאיירי באופן שהכרם הוא ודאי ערלה, רק שבכל זאת תלינן אפילו בצד רחוק שהגוי לא לקח מהערלה, ומש"ה אם לא ראה בעיניו שהגוי לקט את הערלה הרי זה מותר אע"פ שיש רוב צדדים לומר שהגוי לקח מהערלה כיון שאינו ודאי גמור, ולכן הקשה

המהרי"ט דחזינן מזה שלא אזלינן בתר רוב כדי לאסור. וכתב המקנה שצ"ל שתוס' מפרשים דלא כהרמב"ם אלא הרי הם מפרשים דאיירי בפירות שהם בעצמם ספק ערלה, וכגון שיש ספק מאיזו שנה הם, ועל כה"ג איתא שהם מותרים כי ספק ערלה בחו"ל מותר, רק שבכל זאת החמירו רבנן שאם ראה בעצמו איך שהגוי לקטן הרי הם אסורים, וא"כ לפ"ז אכתי י"ל שהיכא שיש שם פירות שהם ודאי ערלה רק שאין ידוע אם הגוי הביא לו את הערלה או פירות אחרות, בכה"ג שפיר אזלינן בתר רוב צדדים לאסור וכמו שנקטו תוס' שבערלה בחו"ל שפיר אסרינן כשיש רוב.

מיהו מדברי תוס' לקמן בדף ל"ז ע"א בד"ה הרי וכו' נראה שהם מפרשים שההיא דיורד ולוקח איירי בציוור שיש שם ודאי ערלה, רק שיש ספק אם הגוי לקח ממנו או לא, ובחו"ל לא אזלינן בתר רוב אלא הרי זה מותר א"כ ראה להדיא שלקח את הערלה וכדרך שהבין המהרי"ט וכדרך שמפרש הרמב"ם, דהנה תוס' שם כתבו להוכיח שערלה בחו"ל הרי זה אסור מדרבנן מהדין של יורד ולוקח, משום שאם הוא אסור מהלל"מ הדין נותן שיהי' אסור ליקח, ומעתה בשלמא אם איירי באופן שהכרם הוא ודאי ערלה רק שאין ברור אם הגוי ליקט אותו או לא א"כ לפ"ז שפיר הוכיחו תוס', כי אם האיסור הוא מהלל"מ א"כ הדין נותן שגם אם לא ראהו אסור כי צריכים לילך בתר רוב צדדים ולא מסתבר שהלל"מ התירה ספק גם כנגד רוב*), וא"כ שפיר

ודאי גמור, והיינו משום שההלל"מ שספיקו מותר בא להתיר אפילו כשיש רוב צדדים וכמו שהבאנו

(* מיהו הרמב"ם פסק שערלה בחו"ל אסורה מהלל"מ ובכל זאת פסק שמותר כל היכא שאינו

מוכח שהאיסור הרי הוא רק מדרבנן כי בזה שפיר י"ל שרבנן הקילו לא למיזל בתר רוב*) , אבל אם נאמר שהתם איירי בפירות שהם בעצמותם ספק ערלה, ובתורת ודאי ליכא הכא יותר מציור של ספק ערלה אפילו אם הגוי ליקט באמת את הפירות ההם, א"כ איך הוכיחו מזה שהאיסור הוא רק מדרבנן, הלא אפילו אם האיסור הוא מהל"מ, אכתי יתכן לומר שאין איסור לירד וליקח, כי הל"מ היא שספק ערלה בחוץ לארץ מותר וכדאיתא בדף ל"ט ע"א וברש"י שם, והרי גם כאן הרי זה ספק ערלה וליכא רוב לאיסור.

שראב"צ סובר שאין מקדשים ביום ל"א הרי זה משום שאין צורך בהקידוש כי בין כך ובין כך כבר קידשוהו בשמים, ואפילו אם ה' לנו איזה דרך איך לקדש את היום הל"א לפני שקידשוהו בשמים לא היינו צריכים לעשות כן כי הרי זה לחנם כיון שקידשוהו בשמים, ולכן הקשה החזו"א שה"ה לגבי שבת הרי אין שום צורך לקדשה, ואע"פ שאפשר במציאות לקדשה לפני כניסתה אבל הלא לפי ראב"צ לא יתכן דין כזה כי הרי הקידוש הזה יהי' רק למותר כי מקדשין אותה בשמים.

מיהו לכאורה יש לומר ביאור אחר בדברי ראב"צ, והיינו דהא דאין מקדשין את יום ל"א הרי זה כי לא יתכן בכלל שב"ד יקדשוהו, כי הרי ביום ל' א"א להם לקדש את יום ל"א כי מהתורה הרי הם מקבלים עדי החודש כל היום, וא"כ אם יבואו עדים אפילו בסוף יום ל' הרי הם צריכים לקדש את יום ל', וביום ל"א הרי כבר קידשוהו בשמים, וא"כ בהכרח שלא קבעה התורה דין קידוש על יום ל"א**, אבל בשבת הרי יתכן לקדשה קודם כניסתה, וא"כ שפיר הו"א שצריכים לעשות כן.

ב. והנה יש לעיין בזה גם בנוגע לקידוש מועדות וכמו שנבאר, דהנה יש לעיין בהך לשון של תיבעי קידוש כי מועדות, דהא לא המועדות צריכים קידוש ב"ד אלא החודש הוא שצריך קידוש וא"כ למה תלו את הדבר

דף ל"ז ע"ב

תטז) תיבעי קידוש כי מועדות.

א. עי' בחזו"א שהביא את דברי רבי אלעזר ב"ר צדוק במס' סנהדרין שרק אם באו עדים ביום ל' מקדשים את החודש ומקדשים יום ל' להיות הראשון של החודש הבא, אבל אם לא באו עד יום ל"א לא מקדשים את יום ל"א כי כבר קידשוהו בשמים להיות יום ראשון של החודש הבא כי אין חודש יותר מל' יום, וא"כ לפי דברי ר"א ב"ר צדוק איך ס"ד ששבת תיבעי קידוש ב"ד הלא גם בלא קידוש ב"ד כבר קידשוהו בשמים. מיהו קושייתו בנוי' על ההנחה שהטעם

* אלא שקשה על תוס' אצלינו שכתבו דשפיר אזלינן בתר רוב לאסור וכקושיית המהרי"ט.
** וכן נשאר הדבר גם עכשיו שתיקנו חכמים שמקבלים את העדים ביום ל' רק עד המנחה, וצ"ע.

כבר, וכבר עמד הפ"י על דברי תוס' והקשה מהא דמבואר להלן שהדין של יורד ולוקח מתוקמא לפי המ"ד שסובר שעולה בחו"ל אסורה מהל"מ. ועי' גם ברש"ש.

בהמועדות. ועי' גם בב"ב דף קכ"א ע"א דדריש ריה"ג מוידבר משה את מועדי ה' דמועדי ה' צריכים קידוש ב"ד ואין שבת בראשית צריכה קידוש ב"ד, וצ"ע כהנ"ל מה היא הכוונה שמועדי ה' צריכים קידוש ב"ד. ועי' ברשב"א שם שכתב וז"ל, פי' ר"ש ז"ל שלא המועדות בעצמן צריכין קידוש אלא ראשי חדשים, שהן תיקון המועדות, והיינו דתנן בקידוש החודש ואומרים מקודש מקודש, ור"ח ז"ל כתב וז"ל, מועדי ה' צריכין קידוש ב"ד, משה רבינו קדשם שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, דיבור זה קידוש מועדות הוא מפני משה, שמעינן מינה שהמועדות צריכים קידוש ב"ד לקבעם ולומר המועד ביום זה המקודש עכ"ל. הרי שפליגי הני שיטות באם צריכים לקדש את המועדות בקידוש מיוחד מלבד ממה שמקדשים את החודש דלפי הר"ח הרי הם צריכים לקדש גם את המועדות.

ויש לעיין בדברי הר"ח הנ"ל אם כוונתו לומר שבאמת נתחדשה בהך קרא דוידבר משה הלכה מיוחדת של קידוש מועדות, או האם גם הך קידוש מועדות אינו אלא חלק מקידוש החודש, ולא נאמר בזה שום קידוש מיוחד של מועדות, אלא שבדיני קידוש החודש נאמר שכשמקדשים את החודש הרי הם צריכים לקדשו בהדי מועדיו. ולכאורה יש נפ"מ בזה באם לפי ראב"צ יצטרכו לקדש את המועדות היכא שאין מקדשים את החודש בגלל שלא נראה הירח בזמנו, דלפי הצד דהוי חלק מקידוש החודש א"כ לא יצטרכו, אבל לפי הצד שנאמר בזה דין מיוחד ונפרד של קידוש מועדות א"כ לפ"ז שפיר יצטרכו.

ואין להקשות איך שייך לומר לפי ראב"צ שיש דין מיוחד של קידוש מועדות גם כשלא נראה הירח בזמנו, הלא גם לענין המועדות י"ל שאין צריכים קידוש כי כבר קידשוהו בשמים, דזה אינו, כי כבר צדדנו לעיל שטעמו של ראב"צ הוא משום שבכלל לא יתכן לקדשו מקודם שמקדשין אותו בשמים, אבל הרי את המועדות שפיר אפשר לקדש לפני שמקדשין אותן בשמים וא"כ בזה גם ראב"צ מודה.

תיז) תיבעי קידוש ב"ד כי מועדות.

עי' בב"ב דף קכ"א ע"א דדריש ריה"ג ששבת בראשית אינה צריכה קידוש ב"ד מהא דכתיב וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל דדרשינן מועדי ה' צריכים קידוש ב"ד ואין שבת בראשית צריכה קידוש ב"ד, והקשו תוס' שם שזה סותר את המבואר בסוגיין דדרשינן כן מקרא דמושבותיכם, ותירצו בחד תירוץ דדרשה דהכא אתיא כבן עזאי שדורש בב"ב שם דבר אחר ממועדי ה'. מיהו אכתי צ"ע על ריה"ג, דלדידי' למה בעינן קרא דמושבותיכם.

עוד תירצו תוס' שם די"ל דבעינן באמת ב' קראי, חד למימר דלא בעינן קידוש ע"י מומחין וחד למימר דלא בעינן קידוש אפילו ע"י הדיוטות.

מיהו לכאורה לפי רש"י כאן א"א לומר כתירוץ השני, שהרי מרש"י מבואר שהוא מפרש שילפינן ממושבותיכם שלא בעינן קידוש ב"ד כי מושבותיכם משמע אפילו כשלא נמצאים בארץ יהודה עכ"ד, וא"כ מאחר דידיעיןן ששבת נוהגת גם כשאינם

נמצאים בארץ יהודה הרי חזינן מזה דלא בעינן קידוש כלל, לא ע"י מומחין ולא ע"י הדיוטות, כי גם אם היינו צריכים קידוש ע"י הדיוטות, אכתי היינו צריכים ארץ יהודה.

תיח) תד"ה מושב דכתב רחמנא גבי מצה ל"ל.

וז"ל, תימה דבסוף ערבי פסחים מפיק מיני לקובעו חובה בזמן הזה עכ"ל. הנה גירסא זו בדבריהם אינה מובנת שהרי גם כאן מפיק לה הש"ס לקובעו חובה בזה"ז, וא"כ מה קשה להו.

ובאמת גם תירוצם של תוס' אינו מובן. וכבר האריכו המפרשים לבאר דברי תוס' אלו, וכן את דבריהם בהדיבור הבא.

א. דרכו של המהרש"ל.

הנה המהרש"ל כתב שמדבריהם בד"ה מושב וכו' מוכח שלא היו גורסים כגירסא דידן בהגמ' כאן דהיינו דאתי לאשמועינן "בזמן" דליכא פסח, אלא היו גורסים "במקום" דליכא פסח, כלומר דאתי לאשמועינן חו"ל בזמן שבית המקדש הי' קיים, ועל זה הקשו תוס' דהא בפסחים שם דרשינן מיני "בזמן" דליכא פסח, ועל זה תירצו דשמא תנאי היא והתנא שבסוגיין מפיק בזמן הזה מבערב תאכלו מצות. ושוב הקשה המהרש"ל דהא בסוגיין אין הדברים דברי תנא אלא הרי הם דברי סתמא דגמ' וגם התם אין הדברים דברי תנא אלא דברי רבא, ועוד הקשה דהא התם בערבי פסחים לא מצינו שדרשו מידי ממושבות דמצות.

ועכ"פ המהרש"ל הסיק שדברי תוס' בד"ה מושב וכו' הרי זה דברי גליון תוס'

ולא דברי תוס' עצמם, שהרי דבריהם סותרים את דבריהם בד"ה בזמן וכו', שהרי מדבריהם בד"ה בזמן וכו' חזינן להדיא שהיו גורסים כאן "בזמן" דאיכא פסח.

והנה תוס' בד"ה בזמן וכו' הקשו דהכא נפקא לן בזה"ז ממושבות ואילו בפסחים נפקא לן הכי מבערב תאכלו מצות, ותירצו וז"ל, דתרי קראי מושבותיכם ובערב תאכלו מצות צריכי חד לחו"ל בזמן שבית המקדש קיים וחד לחו"ל בזמן שאין ביהמ"ק קיים עכ"ל, והקשה המהרש"ל דהא התם אמרינן שבערב תאכלו מצות אתי לזמן שאין ביהמ"ק קיים ואילו הכא אמרינן שמושבותיכם אתי לכך, וא"כ אכתי יש סתירה בין הכא להתם.

והסיק שצריכים לגרוס בדבריהם חד לארץ בזמן שאין ביהמ"ק קיים וחד לחו"ל בזמן שאין ביהמ"ק קיים, כלומר ולעולם שני הפסוקים קאי על בזמן הזה. מיהו הע"י דחה דרך זה כי כיון שאין בית המקדש קיים אין לחלק בין א"י לחו"ל (מיהו אולי אזלי שקדושה שני' קידשה לעתיד לבוא).

ב. דרכו של המהרש"א.

הנה המהרש"א מקיים את הגירסא שלנו בתד"ה בזמן, והרי הוא מפרש שמה שכתבו תוס' דבעינן חד קרא לחו"ל בזמן שביהמ"ק קיים וחד קרא לחו"ל בזה"ז, בודאי אין כוונתם דוקא לחו"ל, והיינו משום שלענין קרבן פסח, תוך ארץ ישראל אינו נחשב בחינה של "דאיכא קרבן" יותר מחו"ל, שהרי את הפסח עצמו הקריבו פעם בחו"ל, וא"כ א"א לומר שיש חידוש בחו"ל מחמת

שאינו מקום פסח, אלא הכוונה היא שחד קרא אתי לזמן הזה בין בארץ ובין בחו"ל וחד קרא אתי לזמן הבית בהציוור שהוא עצמו לא עשה קרבן פסח וכגון שהי' בחו"ל. ואת הקושיא למה הכא אמרינן שקרא דמושבתיכם אתי לזה"ז ואילו בפסחים אמרינן שקרא דבערב תאכלו מצות אתי לזה"ז, תי' המהרש"א שבאמת אין בזה שום סתירה כי כיון שאין הכרח איזה פסוק בא לזה"ז ואיזה פסוק בא לזמן הבית כשלא עשה פסח, לכן בכל מקום אמרה הגמרא את הרבותא היותר גדולה, דהיינו שמצה נוהגת אפילו בזה"ז.

ועוד כתב שדבריהם בד"ה מושב וכו' הרי הם דברי גליון, ושדבריהם שם קאי על דברי התוס' בד"ה בזמן וכו', והיינו שהי' קשה לבעל הגליון את הקושיא הנ"ל למה התם מיייתנן בזה"ז מבערב תאכלו מצות והכא מיייתנן לי' ממושבתיכם, ועל זה תירץ בעל הגליון דהוי מחלוקת תנאים מה לדרוש מאיזה פסוק, אלא שהסיק המהרש"א שדברי הגליון קשים כי הקושיא הנ"ל בכלל לא קשה מידי וכמו שביאר בביאור דברי תוס' בד"ה בזמן וכמו שהבאנו, ומה שכתבו תוס' בתוך דבריהם שבערבי פסחים מפיק מיני' וכו' הכוונה היא מפיק מיני' מבערב תאכלו מצות.

ג. התוס' הרא"ש.

הנה בתוס' הרא"ש כאן מבואר להדיא שכוונת הקושיא בד"ה מושב וכו' היתה דהתם ילפינן בזה"ז מבערב תאכלו מצות עיי"ש.

והחזו"א ג"כ פי' כן בכוונת תוס' בד"ה מושב וכו', והיפך את המלים בתוס' כדי

שיתפרשו דבריהם כן, וכתב שצ"ל בתוס' בזה"ל, תימה דבסוף ערבי פסחים מפיק לי' מבערב תאכלו מצות, וי"ל דשמא תנאי היא דהאי תנא מפיק מיני' לקובעו חובה בזמן הזה.

ד. דרכו של העצמות יוסף.

הע"י בד"ה מושב וכו' גורס בדברי תוס' בזה"ל, ותימה דבפרק ערבי פסחים לא מפיק מיני' לקובעו חובה אלא מבערב תאכלו מצות, וי"ל דשמא האי תנא (דהכא) לא מפיק לי' מבערב תאכלו מצות עכ"ל, הרי שביאר את קושייתם כהמהרש"א וכדאיתא בתוס' הרא"ש, אלא שמבואר בדבריו שם שהוא מפרש שכוונת תירוצם היא שהתנא דהכא מפיק רק ממושבתיכם ולא דריש מבערב תאכלו מצות, וכן התנא דהתם מפיק רק מבערב תאכלו מצות ולא דריש ממושבתיכם, ודלא כתוס' בהדיבור השני שכתבו דתרוייהו צריכי, אלא דבריהם בד"ה מושב וכו' הרי הם דברי גליון שחולק על דבריהם בד"ה בזמן, וזהו דלא כדרכו של המהרש"א שגם בהדיבור הראשון הרי הם מודים שתרוייהו צריכי רק דפליגי בענין איזה פסוק בא לאיזו דרשה.

ה. ועי' עוד בשיטה שלא נודעה למי.

דף ל"ח ע"א

תיט) תד"ה וה"ה לערלה בשתים.

וז"ל, ופיר"ת דערלה זו בשנה רביעית דיש היתר לאיסורו ע"י פדיון וכו' עכ"ל.

הנה לכאורה דברי ר"ת אינם מובנים שהרי בהשנה הרביעית אין הפירות ערלה אלא הרי הם רבעי ואין עליהם האיסור אכילה של ערלה, אלא יש עליהם מצות עשה לאוכלם בירושלים, ואם אכלם חוץ לירושלים בלי פדיון הרי הוא עובר על העשה הנ"ל, אבל אין עליהם הלאו של ערלה, וא"כ אכתי נשאר שלאיסור ערלה אין היתר לאיסורו.

ובהמשך דבריהם כתבו תוס' וז"ל, והרר' י"ט פ"י דבערלה ממש קאמר וכו' עכ"ל, ומלשון זה משמע שגם ר"ת מודה שבהשנה הרביעית אין זה בגדר ערלה ממש, וא"כ צ"ע מאי קאמר.

והתוס' הרא"ש כתב וז"ל, ומפר"ת דה"ה לערלה בשתים בשנה הרביעית קאמר ובכל עניני ערלה קאמר לפי שבא איסורו משום ערלה כוללו עם ערלה, ורבעי יש היתר לאיסורו ע"י חילול, אבל ערלה גופה אתיא אף בג' עכ"ל, הרי שאין כוונת ר"ת לומר דהוי באמת ערלה אלא קרי לה ערלה משום שהוא בא מערלה.

מיהו צ"ע איך אפשר לומר שכוונת רשב"י היא לעשות ק"ו לענין רבעי, הלא יש לפרוך דמה לחדש שהוא בל"ת משא"כ ברבעי ליכא ל"ת אלא רק עשה לחוד. ועוד דמה לחדש שהרי הוא איסור מוחלט של אכילה עד ט"ז ניסן או עד הקרבת העומר, משא"כ ברבעי הרי יש תמיד היתר לאיסורו בירושלים וכן ע"י פדיון, וכן הקשה המהרי"ט. ועוד הקשה המהרי"ט דהא מפירושו של ר"ת יוצא שרבעי אסור בהנאה דהא מבואר מפירושו שמצד הכח של איסור הנאה שפיר יש ק"ו מחדש לרבעי, והרי זה אינו דהא רבעי אינו אסור בהנאה.

(ובאמת לפי רש"י שמפרש שהכוונה היא לערלה ממש יש לעיין מה יסבור רשב"י בנוגע לרבעי בחו"ל, האם יסבור שאינו אסור כי לענין רבעי ליכא ק"ו כי יש לפרוך את הפירות הנ"ל, או האם יסבור דשפיר אסור כי האיסור של רבעי תלוי הוא בערלה דהיינו שעצם העובדא שחל איסור ערלה הרי זה גורם בדרך ממילא שבהשנה הרביעית יהי' עליו דין רבעי.)

והנה עיין בריטב"א שהבין בדרך אחרת את הפי' הנ"ל של ר"ת וז"ל, ולפיכך פי' הוא (ר"ת) ז"ל דערלה איסורה איסור עולם אבל יש היתר לאיסורה שהרי פירות רבעי איסורה משום ערלה כל זמן שלא נפדו ולאחר פדיון מותרים עכ"ל. הרי להדיא דס"ל שבהשנה הרביעית אם הוא אוכלו חוץ לירושלים הרי הוא עובר על האיסור של ערלה.

ואולי י"ל שלעולם מודה הריטב"א שאין כאן איסור לאו אלא רק איסור עשה, רק דס"ל שהך איסור עשה הרי הוא ביסוד דינו איסור אכילה של ערלה, רק שהתורה נתקה אותה בהשנה הרביעית מלאו לעשה (ע"י דוגמא לזה ביבמות דף י' ע"ב בתד"ה איהו וכו').

שו"ר בשו"ת חת"ס בחיו"ד סי' רפ"ה שכתב וז"ל, לשון חייב בערלה דתנן בכולי מתנייתא צ"ע קצת מה לשון חייב, דהוה ל"י למימר אסור משום ערלה או ערלה נוהג, מה לשון חייב וכו', והיותר נראה משום דבכלל דיני ערלה הוא רבעי שצריך פדיון שיך לשון חייב וכו' עכ"ל.

וראיתי טוענים שלפי הנ"ל חצי כזית

ערלה וחצי כזית רבעי יצטרפו להחשב כזית שלם של איסור.

ועכ"פ גם לפ"ז מפירושו של הריטב"א יוצא שאם הוא אוכל את הפירות בהשנה הרביעית חוץ לירושלים הרי הוא עובר על איסור עשה של אכילה, ואינו רק בגדר מבטל את המצות עשה לאוכלו בירושלים, דהא אילו הי' נחשב רק בגדר מבטל את המצות עשה לאוכלו בירושלים לא הי' שייך לקרוא לזה איסור אכילה של ערלה, אבל לפי התוס' הרא"ש אין דבר זה מוכח אלא לעולם י"ל שסוף הדין של רבעי הרי הוא רק מצות עשה לאוכלו בירושלים, ואם אינו אוכלו שם הרי הוא רק בגדר מבטל מצות עשה, ומאי דאמרינן שאין איסורו איסור עולם הכוונה היא להאיסור שיש לבטל את המצות עשה, דאיסור זה יכול להתבטל ע"י פדיון.

והנה תוס' כאן כתבו בשם ר"ת שבהשנה הרביעית הרי זה נקרא שיש היתר לאיסורו כי מותר לאוכלו חוץ לירושלים ע"י פדיון. מיהו בפסחים הוסיפו גם דמיקרי שיש היתר לאיסורו כי יש היתר לאוכלו בירושלים (עי' לעיל כאן במה שהבאתי מהמהרי"ט), ומדבריהם בפסחים מוכח שחוץ לירושלים רכיב על הפירות איסור אכילה ממש ולא רק מצות עשה לאוכלו בירושלים, דהא אם נאמר שיש רק מ"ע לאוכלו בירושלים איך שייך לומר שיש היתר לאיסורו לאוכלו בירושלים, הלא לא נאמר בכלל שום איסור לאוכלו חוץ לירושלים, והכא אי אפשר לפרש שהכוונה היא להאיסור שיש לבטל את המ"ע, דהא א"א לומר שהאיסור שיש לבטל את המ"ע לאוכלו בירושלים, יש לו

היתר בירושלים (דלא שייך לומר אלא שיש להאיסור הזה היתר גם חוץ לירושלים לאחר פדיון).

דף ל"ח ע"ב

(תכ) תד"ה השמטת כספים.

וז"ל, ועוד קשה דהיאך נוכל לפרש לעיל שתנהוג שמיטת כספים במדבר והלא שמיטות אינו אלא לאחר ירושה וישיבה כדאמרינן בסוף פירקין גדול ת"ת שקדם לשמיטה ס"א שנה עכ"ל.

והנה לפי רש"י יוצא שקושיית הגמ' היתה ששמיטת כספים תנהוג גם במדבר כיון שהיא חובת הגוף, וא"כ אמאי קאמר רבי אלעזר ברבי שמעון שנהגה רק לאחר כניסתם לארץ, ועל זה תירצה הגמרא שדבר זה תלוי ברבי ורבנן, דלפי רבי לא נהגה במדבר כי בעינן זמן שאתה משמט קרקע, אבל לפי רבנן שפיר נהגה גם במדבר, ועל זה הקשו תוס' דהא דבר ברור הוא שלא נהגה במדבר וכדאמרינן בההיא דסוף פירקין שהביאו, וכוונתם היא להקשות שגם חכמים מודים בזה ולא פליגי אלא לאחר שחרב ביהמ"ק אבל במדבר גם הם מודים שלא נהגה השמטת כספים. ועי' במהרי"ט שתמה על דבריהם דמה קשה להו על רש"י הלא רש"י יוכל לומר שגם על ההיא דסוף פירקין יכלה הגמ' להקשות דכיון שחובת הגוף היא הדין נותן שתנהוג גם קודם כניסתם לארץ, וכן לתרץ שההיא אתיא כרבי, וכמו שהקשה ותירצה הגמ' בנוגע לדברי רבי אלעזר ברבי שמעון, וא"כ

מה קשה על רש"י מהתם. וכתב המהרי"ט דמשמע להו לתוס' שההיא דסוף פירקין אתי לכו"ע ולא רק לפי רבי (וע"ע במהרש"א).

ועכ"פ לפי רש"י יוצא שגם הציור של מדבר תלוי הוא בהמחלוקת שבין רבי ורבנן, ואילו לפי תוס' גם רבנן מודים שלא היתה השמטת כספים נוהגת במדבר, וצ"ב במאי פליגי רש"י ותוס', ומה היא סברת רבנן לפי תוס', דלמה לא נהגה במדבר כיון דלית להו ההיקש להשמטת קרקע.

ונראה לבאר שגם רבנן שסוברים שהשמטת כספים נוהגת גם לאחר שבטלה השמטת קרקע הרי הם מודים שצריכים שיחול על השנה שם של שנת השבע למנין השנים, רק שס"ל שאין צריכים בנוסף לזה שיהי' נוהג הדין של השמטת קרקע, וא"כ י"ל דפליגי רש"י ותוס' באם שייך לומר שהתחיל מנין השנים בזמן שהי' נוגע רק לענין השמטת כספים, דהיינו בהמדבר, דרש"י סובר דשפיר יתכן דבר כזה, ולכן גם בהמדבר נהגה השמטת כספים כי גם אז חל על השנה שם של שנת השבע כי כבר התחיל

מנין השנים אע"פ שהי' נוגע אז רק להשמטת כספים, אבל תוס' סוברים שלא שייך לומר שהתחיל מנין השנים כשזה נוגע רק להשמטת כספים ולכן ס"ל שגם לפי רבנן לא נהגה השמטת כספים במדבר כיון שעוד לא התחיל מנין שנים, אבל לאחר שנכנסו לארץ והתחיל מנין שנים אז הרי זה ממשיך גם לאחר שגלו גם בלי השמטת קרקע, ואע"פ שמתחיל מנין חדש של שמיטה חדשה, והיינו משום שהשנה מצד עצם מהותה ראוי' להשמטת קרקע רק שחסרה המציאות של רוב יושבי' עלי', אבל מה שלא נהג בהמדבר לא הי' רק בגלל שלא היו רוב יושבי' עלי' אלא הי' קיים דין מסוים שהמצוה של השמטת קרקע מתחילה רק בכניסתם לארץ, ומש"ה לא הי' שייך מנין שנים וגם לא לענין השמטת כספים לחוד, אלא שלא רצו תוס' להקשות מצד הסברא, אלא הקשו מההיא דדף מ', משום דס"ל שקשה לומר שהכוונה שם היא רק לפי רבי וכמו שביאר המהרי"ט, ומשם מוכח באמת כסברתם שגם לפי רבנן לא נהגה השמטת כספים במדבר.

מילואים

לאות רט"ז*

מיהו הא ליתא, כי לפ"ז למה להו לרבנן
מיעוט נוסף למעטו מהענקה.

וביותר י"ל דאזלי תוס' ששייך לומר
שע"ע גופו קנוי גם לענין איסור וגם לענין
עשיית מלאכה, ומש"ה נהי שמהמיעוט
שאינן רבו מוסר לו שפחה כנענית יוצא
שאינן גופו של מוכר עצמו קנוי לענין
איסור, אבל אכתי היינו חושבים שמעניקין
לו כי גופו קנוי לענין עשיית מלאכה,
ולכן צריכים מיעוט כדי למעטו מהענקה,
ותוס' סברו בתחילה שמכיון שלפי רבנן
העבד ממועט משני הדברים, ובנוגע למה
שהוא ממועט משפחה כנענית יוצא שאין
גופו קנוי לענין איסור, א"כ שוב מסתבר
לומר שגם כוונת המיעוט של הענק תעניק
לו ולא למוכר עצמו אינו בגדר מיעוט
בעלמא, אלא הטעם הוא משום שאין גופו
קנוי גם לענין עשיית מלאכה, וזהו מה
שקמ"ל המיעוט של הענק תעניק לו, וטעם
התורה בשניהם הוא שאין רצונה שעבד
עברי יהי' גופו קנוי לענין שום דבר,
ומעתה מכיון שפוסקים כרבנן לענין שפחה
כנענית, ה"ה לענין הענקה, כי כוונת שני
הדינים היא לדבר אחד, והיינו שלא יהי'
גופו קנוי.

ושוב הסיקו תוס' שאין הכרח לומר כן,
אלא לעולם י"ל שאע"פ שאין רבו מוסר לו
שפחה כנענית ואין להאדון קנין איסור, אבל
אכתי י"ל שההלכה היא ששפיר מעניקין לו
כי גופו שפיר קנוי לענין מלאכה, ואין כוונת
התורה לומר בהמיעוט מהענקה שאין גופו

הנה תוס' לעיל בדף ט"ו ע"א בד"ה
ואידך (השני) הביאו את דברי ר"ת שהוכיח
מלהלן בדף ס"ט ע"א שההלכה היא כרבנן
שמוכר עצמו אין רבו מוסר לו שפחה
כנענית, וכתבו תוס' "וכי היכי דבההיא לית
הלכתא כוותי' (דרבי אליעזר), בהא דקאמר
מעניקין לו נמי לית הלכתא כוותי'", ובסוף
דבריהם כתבו "אין זה ראי', דילמא בההיא
אין הלכה כמותו, אבל באחריני הלכתא
כוותי'". וצ"ע מה היתה הס"ד שלהם,
דמהיכא תיתי לומר שכיון שההלכה היא
כחכמים בזה שהם סוברים שאין רבו מוסר
לו שפחה כנענית ה"ה שההלכה כמותם לענין
שאינן מעניקין לו, דהא בגמ' מבואר שיש
לשני הדברים ילפותות שונות.

וי"ל דאזלי תוס' ששייך לומר שע"ע גופו
קנוי רק לענין קנין איסור, דהיינו שרבו יכול
למוסר לו שפחה כנענית, וא"כ יוצא שלפי
חכמים שסוברים שאין רבו מוסר לו שפחה
כנענית אין גופו קנוי ואינו שונה מכל שכיר
בעלמא, ומש"ה גם אין מעניקין לו (אלא
שהיינו רק לפי רש"י ותוס' לעיל שסוברים
שלפי חכמים הרי הוא אסור בשפחה כנענית
כמו כל ישראל, אבל לפי הריטב"א שסובר
שגם לפי חכמים הרי הוא מותר בשפחה
כנענית, רק שאין רבו יכול לכופו לישא
שפחה כנענית, א"כ עדיין יש לרבו קנין
איסור בזה שבגללו העבד מותר בשפחה
כנענית ובידו של רבו לאוסרו ע"י שחרור).

קנוי לענין שום דבר, אלא לעולם גופו שפיר קנוי לענין עשיית מלאכה, רק שבכל זאת גזרה התורה שאין מעניקין לו. ולפ"ז יוצא ששני הדברים אינם תלויים זה בזה אלא אפשר לפסוק כחכמים לענין שאין רבו מוסר לו שפחה כנענית אבל לא לענין שאין מעניקין לו.

והנה גם על הדרך זה יש להקשות, דאיך סברו בהס"ד שהלכה היא כרבנן גם בהענקה, דהיינו שמוכר עצמו אין מעניקים לו, ושהטעם הוא משום שאין גופו קנוי

לענין עשיית מלאכה כמו שאין גופו קנוי לענין איסור, דהא לפ"ז יוצא שדברי רבא שעבד עברי גופו קנוי הם דלא כהלכתא אלא כר"א, או שרבא נתכוין רק למכרוהו ב"ד, וזהו דוחק גדול.

ועי' בפורת יוסף שהביא שתוס' בכתובות דף פ"ח ע"ב בד"ה לאפוקי וכו' הביאו מר"ת לענין אחר כעין דבריהם בקידושין כאן, והיינו שכיון שאין הלכה כהמ"ד שם לענין הא, הה"נ להא, והתם לכאורה אין קשר בין שני הדברים.