תוספתו מרובה על העיקר

מסכת קידושין -

פרק שני - האיש מקדש

דף מא עמוד א - דף נח עמוד ב

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

הרב שגיב הלוי עמית

אדר תשפ"ה אלעד

לחתונת המחבר

שגיב עב"ג הודיה

עמית

כ"ו אדר תשפ"ה

לע"נ הורי הכלה

ציונה בת שמעון
ל מנחם אב

שאול בן יחיא
כו טבת

מנחם

לע"נ אבי מורי

נתנאל בן ירחמיאל **עמית** ז"ל

נלב"ע שביעי של פסח, תשס"ז

שגיב עמית
sagivamit@gmail.com
052-770-3732

עימוד ר. רוט 0722114@gmail.com

הספרים הינם לזיכוי הרבים, וניתן להשתתף בעלויות. הם בגודל דף הדפסה רגיל הם מצויים באוצר החוכמה, פורטל הדף היומי, וכן ניתן להוריד אותם *באתר חב"ד אפ אם>ספריה>ספרים להורדה>ספרי הרב שגיב הלוי עמית>תוספתו מרובה על העיקר*

מסכת בבא בתרא - פרק חזקת הבתים א, ב, ג;
פרק השותפין 1, 2;

מסכת גיטין - פרק א 1, 2; פרק השולח 1; יש נוחלין;

מסכת תענית

מסכת מגילה

מסכת מכות - פרק א, פרק ב, פרק ג;

מסכת כתובות - פרק א1, א2 - ב1, ב2, ג1 2; פרק ה;

מסכת בבא קמא - פרק א ארבע אבות , פרק ב כיצד הרגל, פרק ו הכונס, פרק ט הגוזל עצים 1, 2, פרק י הגוזל ומאכיל;

מסכת ברכות - פרק א - ב;

מסכת קידושין - פרק ב האיש מקדש;

קידושין – פרק שני - האיש מקדש

הקדמה - כל הכתיבה היא הרגשת שליחות, וכשאתה מקבל סימנים שמימיים זה העידוד

התוספות כיצירת שפה חדשה של מונחים "תמרורים"

כל הכתיבה היא הרגשת שליחות, וכשאתה מקבל סימנים שמימיים זה העידוד

על מנת שיצאו לאור כמות כה גדולה של ביאורים, זה דורש התמסרות מעל ומעבר. הדברים אינם נעשים מאליהם, ובוודאי שלא רק שאין רווח כלכלי, הרי אדרבא, זה גורר הוצאה. רק אדם עקש למעליותא (כלומר שמנצל את מידת העקשנות לטובה), יכול להצליח. ובמהלך התקופה האחרונה ראיתי כמה מעלות. מישהו ביקש את כל הגמרא של הרב עדין שטיינזלץ על מנת להעלות זאת לשימוש כלל עולמי, ולא רק שהוא הסכים, אלא סייע להם בקבצים המקוריים. כיום, עצם זה שהחומר עובר לאוצר החוכמה, ולפורטל הדף היומי, וגם העליתי זאת לתלמידים שלומדים מסכת כתובות - הרי זה עצמו יש בו סימן ברכה, שמגיעים אלי מכל מיני מקומות ומבקשים זאת. וכעת זה מופיע בחינם 23 כרכים שיצאו לאור לעת עתה, באתר חב"ד אפ אם chabad.fm (חב"ד אפ אם / ספריה / ספרים להורדה/ ספרי הרב שגיב הלוי עמית).

תגובה מעניינת זכיתי לשמוע מהרב יוסף הלוי וינברג, שמסר שיעורי תניא ברדיו, והרבי עשה לו הגהות, ועוד הוציאו זאת כשיעורים בספר התניא, שבהתחלה הרבי דחה אותו פעמים רבות. אלא שהוא התעקש, וזכה לסייע לרבים. רק אדם הסובר, כי נדרש ממנו כוחות, אינו מוותר ומצליח.

בקהילה שלנו יש רב, שיש לו קשיים בקריאה, דיסלקציה, ואעפ"כ כמות הידיעות שלו וכושר הניתוח מדהימה. הוא לימד את בנו תוספות בבית הכנסת, וכאשר רב אחר, המלמד כר"מ בישיבה, ראה שאני כותב, על פרק האיש מקדש, שכעת הוא בדיוק לומד. הוא שלח אותי להראות לו. ופרט לכך שגם הר"מ יצא בהתפעלות רבה. הרי אותו רב עם הקשיים, פתח את ליבו וציין לי כי אינו מצליח להבין את שוטנשטיין, אבל מכיוון שהקב"ה זיכה אותי בסגנון כתיבה ייחודי, הרי הוא נהנה ביותר.

וברכה נוספת זכיתי, מאחר והכנתי זאת לפי בקשת ראש ישיבת עטרת שלמה באלעד, בדיוק אדם קרוב לי ביותר, התמנה ללמד בכיתה ח', באחד מתלמודי התורה, והתגובות שקיבלתי ממנו היו מדהימות. (מה שסלל את הרצון להכין לא רק את הפרקים הנלמדים בישיבות, אלא גם לתלמודי התורה, כולל כאלה שעדיין אינם מלמדים עם התוס', או בחלקם).

ונמצא, כי לצערנו, רבים עסוקים כיצד להגדיל את הונם, אבל כאן זו ממש לשם מצווה, ובטח שלא על מנת לקבל שכר. והנה כבר מזכים אותך בחייך, שהתגובות מתחילות להגיע. ומאחר ולא אטריד את מי שכבר הסכים, וההסכמות שניתנו הינן חשובות ביותר, די לחלוק זאת עם הקוראים.

ואף שקיבלתי הסכמה חשובה בכתב מאחד הרמי"ם הליטאיים, מה שמוכיח כי כאשר התורה הינה נחלת הכלל, הרי לא נכנסים למחנאות הטפשית. והשמחה הגדולה ביותר מבחינתי היא השורה האחרונה, שהבחורים הטובים נהנים מהדברים.

"הקונטרס המפואר הינו, פרי עמל - שקידה - כשרון רב, ומסירות אין קץ שחברו להם יחדיו. ובכן, עתידה היא היצירה שתפאר עוד שנים רבות את ארון הספרים של היהודי המעיין. לבי אומר לי כי בעלי התוס' צופים בשמחה ממקומם בגן עדן בתופעה הפלאית, איך כבודו עמל בכוחות אדירים

לדקדק בכל שורה פיסקה מילה ואות בדבריהם הקד', איך הופך את החושך לאור, את המעקשים למישור את הסתום למבואר, ואת כל מבנה התוס' למהלך ברור, ולאור בהיר בדברי הגמרא כולה. אני שמח לבשר לך, כי טובי הבחורים החלו להתענג על הקונטרס."

וגם כאן לא הסתפקנו בר"מ של שיעור ג' ששם הבחורים משתמשים בזה רבות, אלא גם הר"מ של שיעור א', שהינו אדם המלמד באופן יסודי, מצד אחד אמר לי, כי אין עניין אותו אני מניח בצד, אך מצד שני, שזכיתי לכתוב בכתיבה סוחפת, ורואים עד כמה הינך מצליח להדביק באהבתך גם את הלומד.

והחשוב מכל, שאחרי כתיבת פרק האיש מקדש, וזיכויה לרבים, הרי בקרוב אזכה לקיים, בפועל ממש, מצווה זאת. ודווקא כשאדם אינו יודע מהיכן צומחת הישועה, אז היא מגיעה. בבחינת ישועת השם כהרף עין, באותו שבריר שניה בה הוא עוצם את העין - שם מגיעה הישועה.

התוספות כיצירת שפה חדשה של מונחים "תמרורים"

התוספות הינו המשך ישיר לגמרא, אשר יצרה שפה משלה המלאה מונחים

רבים הבאים בשערי לימוד הגמרא, לדאבוננו, אינם מכירים את החלק המשמעותי והמרכזי בגמרא, והוא השפה שיצרה. למען האמת, הלומד אשר רואה את המילה איתמר, כלל אינו יודע שכעת הולכת להיות לו הצגה שלימה של מחלוקת אמוראים, אשר בדבר כזה יש את הנושא עליו הם דנים, בעלי השמועה החולקים, וטעמיהם, וממילא הגמרא הרי תמשיך ותקשה לכל צד מדוע אינו נוקט כצד השני, וכל זה כבר מקופל במילת הפתיחה "איתמר".

דוגמא נוספת הוא ה"מיתיבי". על מנת להקשות יש להביא את המקור, ועליו הוא מביא דיוק, וממנו יש קושי, על מה שנאמר תחילה, וממילא נפתח כאן דיון. וכמו כן היכי דמי, אינו כפי מי שמנסה לתרגם כיצד מדובר? אלא שיש כאן הקדמה לחקירה, בה דוחים צד אחד ולעתים אף צד שני, ועוד ממשיכים, לעולם, הכוונה כמו צד אחד, ומה שחשבת בתחילה - שיש קושי, יש לתרצו באופן מסויים.

חשיבות לימוד התמרורים הללו, היא כבר ברמת התלמיד בתחילת דרכו

התלמיד בשעה שהוא לומד את הגמרא, הרי הביטויים הללו אינם סתם אוצר מילים, אלא כלי מרכזי בהבנת הגמרא. ומאחר ואינו דומה לשון התורה בני אדם וחכמים, עלינו להבין את שפתם של חז"ל. מה היא קשיא ותיובתא ופירכא.

גדולי ישראל השקיעו זמן מרובה בלימוד הכללים הללו

לא בכדי גדולי עולם, החל מספר הכריתות של רבי שמשון מקינון, מבעלי התוספות, ולאחר מכן ספר הליכות עולם, לרב ישועה בן יוסף הלוי, עליו התווספו כללי הגמרא, לבעל השולחן ערוך , הרב יוסף קארו, וכן יבין שמועה לרב שלמה אלגאזי. ובאמצע היה את הספר קטן הכמות ורב האיכות של דרכי התלמוד, לר"י מקנפנטון, שבעל הליכות עולם הושפע ממנו. ואכן דבריו "ולעולם בבל ספרי מפרש או מחבר, אשר תעיין בו, הוי משתדל לדעת תחילה דרכי המפרש ההוא שמוליך בדבריו וכו'". ומן הראוי לציין את הספר הליכות העולם במהדורה המפוארת של מכון שער המשפט, ולקרוא שם את ההקדמות, וכן לטעום ולהבין את העושר האדיר.

רק כאשר רואים את העושר הנוצר, מבחינת שפה ומושגים, רואים את העומק והחשיבות

כאשר הינך בא ללמוד את שפתם של בני הישיבות, הרי הינך רואה שנוצרה כאן שפה שלמה של מושגי חקירה. "גברא" מול "חפצא" ובפרט לשונו של הרוגו'צובער, עליו בנה הרב כשר בספרו מפענח צפונות, שנכתב ארבעים שנה לאחר פטירתו, כעשרים פרקים בהם ריכז את שפתו העשירה, ואף הדגימה בריבוי דוגמאות. וגם בספרי "אשר צפנת", הבאתי על כך שבעים דוגמאות משיחותיו ותורותיו של הרבי, בהקשר למושגים הללו.

פעם שאלו בחור אחד, אשר לימד חסידות במקום בו אינם רגילים בכך, אלא שהם באו אליו בטענה, מדוע הוא מלמד רק חסידות חב"ד. וביארו לו, משמו של הרבי, כי מאחר והם רגילים כל העת ללמוד ניגלה, שיש בזה עיון רב, הרי בחסידות חב"ד, שיש ריבוי אוצרות, מונחים, ויצרה שפה והבנה עמוקה, הרי זה יכול להתקבל אצלם. וכל זה הוא רק הקדמה לעושר האדיר שבתוספות.

התוס' יצרו שפה אדירה של מילות מפתח, שעובר כחוט השני בכל התוספות, וחובה להבינה

וממילא מובן חיבורי על התוס', שבניגוד לכל מפרשי התוס' בדורנו, אשר כל מה שעניין אותם היה לבאר "מה" נאמר, הרי כאן ירדנו לבאר את ה"איך", שהרי נוצרה כאן שפה עשירה ומגוונת.

בנימה אישית, כדרכי, אפתח שאני בכל תוספות שהנני מבאר עומד המום מחדש. תמיד אני בוחר לשים דגש על מילות מפתח אחרות. והנה זה פשוט לא נגמר. כל פעם אני גם סופר בצורה מתוחכמת עד כמה הביטוי מופיע בכל התוספות, כולל אותיות תחיליות, ועוד כלי חיפוש שמשתכללים כל העת. והינך רואה, שכמעט לא קיים ביטוי אשר אינו מופיע בעוד מקומות בתוספות נוספים, לעתים עשרות, ולעתים אף במאות פעמים. מה שמראה שיש כאן דרך. וגם זה נותן התייחסות עד כמה ביטוי זה הינו משמעותי ושכיח.

ובשעה שהינך לומד מה אמרו התוספות בדיבור המתחיל הזה, כאשר הינך לומד את הכללים, הרי לא רק שאתה מבין טוב יותר מה נאמר כאן, אלא שזה סולל לך להבין טוב יותר, כיצד להתבונן בתוס' חדש, ושעליך לשים לב למילות הקישור, שרחוקות הן מלהיות סתמיות. ומאחר ומזמן עברתי את הביאור לאלף תוספות, ובכל פעם אני עומד מופתע מגילוי אחר, הרי דרכי היא טעימה מדוגמאות חיות.

כל דוגמא יש בה מה ללמד לכל לימוד התוס', ובכלל כמבוא לקניית גדר ה"לומדות"

הדוגמא הבאה הינה דוגמא הבאה להראות את העושר שבדבר, והיא נכתבה על אחד התוס' בפרק אלו נערות ממסכת כתובות. יש לציין כי בספר, כל הדוגמאות הללו מובלטות בפונט מודגש, ועל רקע אפור, מה שבא ללומד להבין עד כמה זה חשוב מצד אחד, ושזה כתוספת העשרה. "אחד הכלים החשובים בתוס' כפרשן משווה הוא החילוק. וכאן משתמשים בשילוב של שני כלים. הכלי האחד הוא הייחוד "דוקא גבי" או דדוקא גבי", שרק כאן יש את הדין המיוחד. שהוא עצמו מופיע בתוס' כחמישים פעמים. הכלי השני הוא "אבל בעלמא", שבא להדגיש אל השונות וההפרדה לגבי שאר העולם, והוא עצמו מופיע גם מעל ארבעים פעמים בתוספות. אבל בעצם הקובע הוא הכלי השלישי, שהוא השילוב בין "דוקא גבי .. אבל", שכאן אנו בבת אחת מתייחסים לפער בין שני המצבים."

ואכן אחד הדגשים שהבאתי בשפת הלימוד, כי בכללי התוס' אנו רואים בשימוש בצמדים. ולא רק הידועים של "וא"ת .. וי"ל, או "ואע"ג .. מכל מקום", אלא הינך רואה כיצד הם נותנים פעמים רבות כלל המשולב מכמה כללי ביניים, המתייחס לשני כיוונים משלימים או אף מעט סותרים.

ממש היה ניתן ליצור עבודה שלימה רק מהחלקים המודגשים

מאחר ואני מקפיד להראות, כי בכל תוס' יש עניין ללמוד ממנו לא רק בתוכן אלא ב"איך", דרך הלימוד, הרי רק בפרק זה יש קרוב למאה וחמישים עניינים המתבארים. ולעתים בעניין אחד יש כמה חלקים. ואפילו ניתן למפות את הדברים, הן על סוגי הנושאים הנידונים. קיום גירסא, השוואת סוגיות, התייחסות לפרשן רש"י, רבינו חננאל, הערוך או לפסיקות של בעל הלכות גדולות, השאילתות, וכן לירושלמי. אולם גם הם יוצרים שפה עם קשת בעוצמת הדברים, לא רק בבחינת כן או לא, אלא למשל "ולחינם דחק".

תוספתו מרובה על העיקר – פרק האיש מקדש

[דף מא עמוד א]

השתא בשלוחו מקדש בו מיבעיא -

ואין שייך לתרץ הכא - **לאו דוקא,**
ור"ל - לא זו אף זו,
דלא שייך לשנויי הכי - **אלא בשתי בבות,**
אבל **בשתי תיבות - לא.**

הגמרא אכן מתפלאת, מה צורך למשנה לומר שיכול לקדש בעצמו, אם כבר ניתן לקדש על ידי שליחו

המשנה אומרת, כי האיש מקדש בו ובשלוחו, כלומר על מנת להשיג תוצאת קידושין, יש לאדם שתי אפשרויות, או בעצמו או דרך שליחו. מזדעקת הגמרא, הרי ברור לנו, כי אם על ידי שליח אפשרי לקדש, הרי השליח כל כוחו נשאב מהמשלח. ולכאורה, בשאלה זו ההצעה הסמויה היא שמספיק היה לנו לספר שהוא מקדש על ידי שליח, וממילא נדע, כי גם בעצמו הוא יכול לקדש, שהרי קל וחומר הוא.

תירוץ הגמרא הוא שונה ממה שהתוס' עומדים על כך כבר בשלב השאלה

הגמרא אכן תירצה, שעם היות והתוצאה שהאשה נהית מקודשת עבורו מתרחשת בשניהם, אבל מצד מעשה הקידושין, יש מעלה ויתרון, בשעה שהדבר נעשה על ידי עצמו, כך שאין אלו שתי הצעות שוות, שמספיק לי לומר את החידוש. ואם כן לא מדובר כאן בשתי אפשרויות שוות, שהייתי יכול ללמוד את הראשונה בקל וחומר, אלא מה שהמשנה פתחה בו, היא ההצעה לכתחילה, ואמנם בדיעבד, גם על ידי שליח, אכן מעשה הקידושין יתפוס.

פעמים רבות ניתן לתרץ, נכון שניתן ללמוד בקל וחומר, אך יש גם דרך ללמוד באופן של לא זו אף זו

התוס' דנים על נסיון לתרץ זאת באופן אחר, ודוחים נסיון זה. לשם כך נלמד את עצם המושג תחילה. הדרך הרגילה כאשר מובאות שתי אפשרויות במשנה, הרי החידוש מופיע תחילה. אולם יכולה להיות אפשרות נדירה יותר, בה החלק החידושי מופיע דווקא בסוף. ומציאות זו נקראת "לא זו אף זו". כלומר, לא רק המקרה הפשוט, אלא גם החידוש. הגדרה זו עונה בדרך כלל על שאלת הגמרא מה צורך בדבר השני, ואחת התשובות הינה שעם היות ואין באמת צורך - אכן כך שנויות שתי האפשרויות. ואכן הן הריטב"א והן בתוס' הרא"ש, בניגוד לתוס', אכן כן מקבלים את האפשרות לתרץ כן, אלא שהם מביאים סיבה עוקפת, מדוע כאן הגמרא לא בחרה לתרץ כך, שהיה לגמרא תירוץ עדיף. אבל התוס' בהחלט באים ושוללים לימוד זה.

כאשר צוללים לעומק בניית המשנה, מאליה סרה האפשרות להשתמש כאן בכלל זה

על מנת לבאר את דברי התוס', ראוי להבין כיצד סידר רבי את המשנה. הוא קיבץ את כל החכמים, ומאחר ונשנה החלק הראשון של המשנה, הרי רק היא היתה קיימת, ועומדת בפני עצמה, ואילו לאחר מכן שכבר היו התלמידים רגילים בנוסח המשנה, הרי משנה לא זזה ממקומה, ונמצא כי מטרת הזיכרון והשינון גוברת על האמת, שלא היינו צריכים לשנות את הדין השני.

אמנם, שיטה כזאת יכולה להיווצר, רק כאשר יש לנו שתי בבות נפרדות, שיש אמירה מלאה ושלימה של כל אחד. אבל לא כאשר זה בבבא אחת. ואפילו אם תנסה לדחוק ולומר שהראשון אמר האיש מקדש בו, ובא השני ואמר האיש מקדש בשלוחו, הרי מאחר וחייב אדם לומר בלשון רבו, לא היה יכול רבי להפוך זאת ליחידה אחת של האיש מקדש בו ובשלוחו, וממילא יש מקום לשאלת הגמרא, וכן לדחיית הנסיון לומר כך.

סיבה נוספת מדוע בכל זאת התוס' לא קיבלו הצעה זו, שיש ראשונים שקיבלו אותה

והתוס' לא רצו לקבל את התירוץ האחר, כי אז שני הצדדים שווים, ואילו כעת שלא ניתן לתרץ כן, הרי בעקיפין, התוס' באים ואומרים, שיש כאן שני מקרים שונים, ויש בזה חידוש. ויש שלמדו שאכן לא היה ניתן להשאיר רק את הבבא הראשונה לבדה, שהרי זו מצוות קידושין, ומה יש לשנות דבר שיש עליו פסוק, שברור שאם עליו מוטלת המצווה הרי הוא יכול מסברא לקדש בעצמו.

התוס' באומרם שלא שייך לתרץ כך, מלמדים אותנו הן דין כללי, והן התייחסות פרטית

[התוס' באים לא רק לבאר את הגמרא, אלא מדוע הגמרא לא בחרה בתירוץ שלכאורה הוא הגיוני, ואפשרי, ואף נאמר במקומות אחרים על מקרה דומה. ובכך התוס' הינם הרחבה של הגמרא, כי הם דנים על שלילת אפשרות שהגמרא לכאורה היתה יכולה לענות.

מילות המפתח "אין שייך" מצויות למעלה ממאה פעמים בתוספות. אלא שזה ביחס לפעלים שונים. "אין שייך לומר/ לתרץ / לחלק/ לפרש/ להקשות/ למיתני/ להעמיד" וכדומה. כלומר, אם היית רוצה לבחור את אחת הפעולות, הרי כאן אצלינו יש מניעה. והמעניין שכאשר זה נאמר בלשון "לא שייך" הרי יש למעלה מאלף פעמים, כלומר, התוס' באים לשלול אפשרות, שלכאורה הלומד הטבעי היה מנסה לתרץ, ומראש כבר עונים לו, מדוע לא ניתן כאן לתרץ כך.]

אי איתמר דרב יוסף אסיפא איתמר -

ולהכי - **לא מוקי ארישא,**
וכגון שמכירה,
משום דהא מנ"ל,
דלמא מתניתין מיירי בין מכירה ובין אין מכירה,

ואפילו איסורא - איכא,
ומלתא דרב יוסף - לא נדע.

הכלל של מצווה בו יותר מבשלוחו, יכול להיאמר רק על הסיפא, על מנת שלא יגיע לידי איסור

המשנה אמרה כי האיש מקדש בו ובשלוחו. אלא שהגמרא שאלה, אם על ידי שליח ניתן לקדש, הרי מובן מאליו שעל ידו ניתן. וענתה הגמרא, ששני המקרים אינם שווים. וכאן רב יוסף נתן טעם חיובי. שהדגש על המעלה בו לעומת השליח, כלומר אנו מחזקים את האפשרות בו, והביאה הגמרא על כך דוגמא, כיצד מגדולי האמוראים בעצמם כיבדו את השבת, בהכנת המאכלים, ולא השתמשו במשרתים, ומצד חביבות המצווה בגופם.

ואז הגמרא הביאה גם מקרה שלילי, בו אנו מחלישים את האפשרות של שליח, מכיוון שאם לא ראה הגבר את הכלה, עלולה לצאת מכך תוצאה בעייתית, עד כדי איסור. שממש אסור לקדשה אם לא שראה אותה. ומתוך קושי זה העמידה הגמרא, כי דברי רב יוסף, נאמרו על הסיפא של המשנה, בקידושי האשה, ששם איסור זה לא קיים, באשר האשה מוכנה אף להתקדש ללא ראיית הבעל. מאחר והדגש שלה שיהיה לה איש שיחה, במקום אשר תישאר בודדה.

התוס' דנים על אפשרות כן להעמיד את דברי רב יוסף על הרישא

הקושי במקרה הראשון הוא שאיש חייב לראות את האשה לפני שהוא מקדש אותה. על מנת שלא תתגנה עליו וישנא אותה. והרי מאחר והוא יכול לראותה, יש לו לסלק את המניעה. ועם היו שמתוך קושי זה הגמרא בחרה לא להשאיר את דברי רב יוסף על הרישא, הרי דנים התוס' על תירוץ אפשרי. הוא הרי יכול להכיר אותה קודם, ועדיין את מעשה הקידושין לבצע על ידי שליח. ומאחר ותירוץ זה הינו אפשרי, הרי עולה לנו השאלה, מדוע הגמרא לא השתמשה בו.

עונים התוס', אכן זה אפשרי, אבל עדיף לבחור את הסיפא, ולא לצמצם את המשנה

[כל מושג ההעמדה הינו בעצם צמצום, דווקא באופן המסויים. "כגון" זה דוגמא מסויימת, הבאה לשלול מצבים אחרים, רק כאשר הבעל הבוחר לקדש על ידי שליח מכיר אותה. ומילת מפתח זו מצויה אלפי פעם, בהיותה כה בסיסית, וגם ב"וכגון" זה כמאתיים פעם. ואפילו אם מכירה, יש קושי שמא בינתיים נהיה בה דבר מגונה.

אלא על כך התוס' מביאים את הקושיא במילות המפתח "דהא מנא ליה", מדוע בחרת דווקא לקחת את המקרה הפרטי, שהרי עדיף שהמשנה תדבר בכל המצבים. ואז באה ההצעה המרחיבה, שניתן להעמיד בכל המקרים לא רק כשמכירה, אלא אף כשלא מכירה.

ומילות המפתח "מיירי בין .. ובין" מצויות מעל עשרים פעמים בתוס'. ומאחר ולא ידענו על איזה מקרה דיבר רב יוסף, הרי לא היה לנו לדחוק ולהעמיד את המשנה, בשעה שניתן לבחור לכל המצבים. וזאת הסיבה שהגמרא בחרה להעביר את דבריו על הסיפא, שעדיף לנו לצמצם את דבריו שלו, ולא את המשנה.]

אסור לאדם שיקדש אשה כו' -

אף על גב דקתני האיש מקדש **לכתחילה**,
לא נקט ליה,
אלא לאשמועינן **דין קידושין.**

רב לומד, כי אין לאדם לקדש ללא שיראה את האשה, ואיסור קיים בדבר

הגמרא הביאה, כי עם היות והמשנה אמרה שהאיש מקדש בו ובשלוחו, הרי בא רב יהודה אמר רב ואמר דין בדיני דרך ארץ. שאינו ראוי לעשות כך, שעלול הוא לשנוא אותה אם לא ראה אותה. לשון זה משמעו הינו איסור.

הקושי הלשוני אינו מונע את מעשה הקידושין גם על ידי שליח

התוס' נוקטים שאלה בסגנון של "אף-על-גב", שמשמעו שיש קושי, שמלכתחילה ידוע לנו שניתן לתרצו. והקושי, עד שהינך אומר איסור, הרי המשנה נשנתה בסגנון לשוני של האיש מקדש, שהוא סגנון לכתחילה. ואם זה לכתחילה, הרי מה איסור יש בדבר? ועונים לנו התוס', שיש כאן בעצם חילוק בין שני דברים. אכן לכתחילה בגלל איסור זה, לא ראוי לקדש על ידי שליח, ובפרט כשאינו מכירה. אבל בעולם הקידושין, יתפסו ויחולו הקידושין.

מתי הקידושין לכתחילה על ידי שליח, ומה תוקף דין הקידושין

[עם היות ולשון לכתחילה מורה שאין בעיה בדבר. הרי זה במקרה שהוא לכתחילה, שקיימת בידו האפשרות לבחור או לקדש בעצמו או על ידי שליח. אבל כאשר המציאות עצמה הינה של חוסר ברירה, וכגון יצחק שלא היה יכול לצאת מהארץ, הרי מלכתחילה יכל הוא שאליעזר יבצע כשליח את הקידושין עבורו. ונמצא כי מילות המפתח "לא נקט ליה אלא" באו לא על ה"גברא", למרות שהלשון הוא על האיש, שהוא מקדש. אלא בדגש על ה"חפצא", שאכן הקידושין יחולו.]

כשהיא נערה אין כשהיא קטנה לא -

וא"ת,
ודלמא לרבותא נקט נערה, וכל שכן קטנה.

וי"ל,
דדייק מדקתני **כשהיא** נערה,
ולא קתני, האיש מקדש את בתו נערה,
משמע דוקא נערה, אבל - לא קטנה.

א"נ י"ל,
דדייק **מדלא קתני** במתניתין,

האיש מקדש את בתו **סתם**,
כדתנן (כתובות דף מו:),
האב זכאי **בבתו** בקדושיה,
ולא מפרש נערה כי הכא,
משמע **דהכא דמפרש**,
נערה - **הוי דוקא**, ולא קטנה.

הגמרא מדייקת כי מה שהאיש מקדש את בתו בהיותה נערה, בא לומר שראוי שלא יעשה כן עם קטנה

המשנה למדה, כי "האיש מקדש את בתו כשהיא נערה." ודייקה על כך הגמרא, "כשהיא נערה - אין, כשהיא קטנה - לא;" לאחר מכן תמכה זאת הגמרא, מכלל נוסף, שלא רק שמלכתחילה כך ראוי לדייק, אלא שבאפשרות השניה, אותה אנו באים לשלול, גם יש מרכיב של איסור. "מסייע ליה לרב, דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי אלעזר: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה."

מאחר וברור, כי האב יכול לקדשה בהיותה תחתיו ואינה עצמאית עוד טרם היותה נערה, יש להבין מדוע הגבלנו זאת

אלא כאן מעלים התוס', שאלה שהיא מתבקשת מאליה. שהרי מבחינה דינית, וודאי שהאב יכול לקדש את בתו בעודה קטנה. כי אם אפילו שהיא גדלה והפכה נערה, עדיין היא בבעלות האב לעניין הקידושין, הרי כל שכן בהיותה קטנה. ואז היה לנו מקום להבין, כי מה שנאמר במשנה, הוא על מנת להשמיע לנו את החידוש, שעדיין ביכולתו לקדשה. ומדוע הינך רוצה לצמצם ולהעמיד את המשנה שלא ראוי לקדשה בהיותה קטנה.

ועל כך עונים התוס', בשתי הדגשות של המשנה, הן מצד דברי המשנה כאן, והוספת מילת היחס "כשהיא", שהרי יכולנו ללמוד גם אם היינו מחסירים את המילה כשהיא, ולדוגמא בתו נערה. וההדגשה השניה, היא כבר בהשוואה למשנה אחרת, שנאמר במסכת כתובות כי האב זכאי בבתו בקידושיה, ולא נאמר כלל את המילה נערה. ומאחר וכן קיימת אפשרות אחרת, ואעפ"כ בחרה הגמרא להדגיש, הרי זה בדווקא. וכל מה שדייקו התוס' הוא מעצם לשון המשנה. ומה שהגמרא הוסיפה את דברי רב, הרי זה רק הרחבה מצד דרך ארץ.

התוס' ממש מכריחים אותנו להבין, כי לא ניתן להרחיב וללמוד גם קטנה, אלא מה שנאמר הוא בדווקא

[אחד היסודות החשובים הינו שכבר המשנה רמזה לנו דינים רבים, מעצם ניסוחה. וכאן קיימות שתי אפשרויות לשנות, לשנות באופן סתמי "סתם" או באופן בו הוא מפרש, ואז אנו אומרים שאין להרחיב, ולומר מסברא שכל שכן גם מה שלא נאמר. וההוכחה היא שהמשנה יודעת לכתוב בשתי האפשרויות, ומתוך כך שכאן היא בחרה לציין - הרי זה בכוונה, בדווקא. ואכן מילות המפתח "דהוי דוקא" מופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוס'. ו"משמע דווקא" הן מעל מאה פעמים. וכן מילות המפתח "הכא דמפרש" מופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוס', ולעתים זה אף מודגש עם מילה נוספת, "הכא דמפרש בהדיא".

ואז אם נסתכל על כללות מהלך הבנת המשנה הרי בעצם התוס' נוקטים מספר מילות מפתח, של הנסיון להרחבה מצד אחד, מול ההכרעה שאין לעשות כן, אלא אדרבא יש לדייק ובדווקא מצד שני, וכפני שראינו כיצד התוס' כוללים רצף של כמה כללי מפתח. ויש להדגיש, כי התוס' מביא שתי הוכחות, אחת באופן החיובי, ואחת הוכחה באופן השלילה. "ודלמא לרבותא נקט .. מדקתני כשהיא .. משמע דוקא .. מדלא קתני במתניתין .. סתם כדתנן .. משמע הכא דמפרש .. הוי דוקא."]

אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה -

ואף על גב דאמר לעיל,
דאיסורא ליכא, משום דטב למיתב טן דו,
ה"מ בגדולה,
שהיא מתקדשת **ע"י עצמה,**
דכיון שנתרצית - **ליכא למיחש שמא תחזור**,
אבל קטנה, שמתקדשת **ע"י אביה**,
איכא למיחש, שמא אם היתה גדולה,
לא היתה מתרצית.

ועכשיו, **שאנו נוהגים** לקדש בנותינו **אפילו קטנות**,
היינו משום שבכל יום ויום הגלות מתגבר עלינו,
ואם יש סיפק ביד אדם עכשיו לתת לבתו נדוניא,
שמא לאחר זמן לא יהיה סיפק בידו,
ותשב בתו עגונה לעולם.

לכאורה, מאחר וניתן להתקדש על ידי שליח אצל אשה לכתחילה – מדוע נאמר לשון איסור

הגמרא מביאה את הכלל "דאמר רב יהודה אמר רב, ואיתימא רבי אלעזר: אסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה." מבארים התוס', שלכתחילה אין להקשות, שהרי אם ניקח את האב בתור שליח, הרי אין בעיה לאשה שתתקדש על ידי שליח, מאחר ואומרת היא שטוב לישב יחדיו בחברה מאשר להישאר לבד. ואם כן מה איסור יש בדבר?

יש חילוק האם מדובר בגדולה או קטנה, ולא רק בגלל הגיל, אלא כל התהליך כאן שונה

ומתוך כך מבארים התוס', שיש חילוק יסודי, האם היא זו ששלחה את השליח, או שרק מעשה הקידושין נעשה בלא דעתה, מדין שיש לאב זכות זו, שרשאי לקדשה. כי בשליחות למעשה יש שני שלבים, השלב הראשון הוא החלטתה ובחירתה בפלוני, והשלב השני הוא פעולת הקידושין. ונמצא כי בשעה שהגדילה, הרי השליח הוא רק לאחר שהיא בדקה, והשאירה לו רק לבצע את פעולת הקידושין עבורה. והתוס' קוראים לכך שהיא בעצם מתקדשת על ידי עצמה. כי בעצם הבדיקה הינה בשני מישורים, מראה וטוב לב, כלומר מידות.

ויש לנו חשש שהאב מטעם תאוות ממון, עלול לא לבצע את הבדיקה כראוי מצד המידות. והיא אף שלא ראתה אותו, בשומעה כי הוא אדם טוב, והיא סומכת על השליח שלה שבירר כראוי - הרי היא מוכנה להתקדש. והיא בכך מוכיחה, שהיא כרוב הנשים, אשר אומרות כלל זה. אבל הכלל שעדיף להיות עם אדם נוסף אינו בהכרח שזו המציאות אצל כל הנשים.

החשש שלא היתה מתרצית – הוא הגורם לאיסור, בכך שהוא מוחק את הטעם של טב למיתב טן דו

אבל כאשר הדבר נעשה בלא ידיעתה, יתכן שאם היתה גדולה, כלל לא היתה מתרצית. והבעיה אינה רק שהדבר נעשה כעת ללא רצונה, אלא יש לנו חשש לגבי העתיד, שקידושין הללו בסופו של דבר יתפרקו, שהיא תחזור בה. ונמצא כי ב"כוח" אין כאן קידושין. כלומר, לא רק שאין הדבר מומלץ מדין דרך ארץ ונישואי בוסר, אלא שהחשש של מה שלא תתרצה, מקלקל את כל מעשה הקידושין, שמטרתו היא התוצאה, שלא רק שכעת יהיו נשואים, אלא שיהיה כאן נישואין יציבים.

מנהגנו לקדש כעת קטנות, אף הוא מתוך הסתכלות על העתיד

טעם למנהג, הוא כאשר יש לנו שני צדדים, ועם היות שלא כדאי לשדך בהיותה קטנה, ואף איסור יש בדבר. הרי הוא מתוך הנחה, שתמתין, ואז קידושיה יהיו עדיפים. אבל אם ההמתנה תגרום שכלל לא תתקדש לעולם, הרי וודאי שראוי לקדשה, למרות הפגם כעת. והטעם לכך הוא סביבה כלכלית וצוק העיתים, והגזירות הקשות שהוטלו עלינו בגלות. והתוס' ציירו זאת בצורה מוחשית, כיצד שאין זו בעיה מקומית, אלא אנו בתהליך כולל של הידרדרות, שבכל יום מתחדשות צרות, ועלולים ליקח את הנדוניא. ולכן הקדימו את גיל הנישואין, כי בסופו של דבר זה לטובת הבת.

ולמעשה יש כאן שתי הסתכלויות, סילוק הבעיה, שזה על הטעם השלילי, וטעם חיובי. בכך שמוכנים לקדש, הרי אומרים כי אין זה כל כך איסור ממשי, אלא זו הנהגה של דרך ארץ. ואמנם אינו נקרא עבריין, אבל רק על ידי הטעם של מניעת האיסור, עדיין אין זה הופך להיות מומלץ. ולכן יש שבחרו לדייק, כי מאחר והאב כיום נותר את המוהר, וכלל הוא שאין אדם זורק את כספו לשווא, לכן סבורים אנו כי לבטח מצא לה מישהו טוב, שתתרצה בו, ולא יתבטלו השידוכים. והמטרה היא בסופו של דבר לסייע לתוצאת הנישואין. ולכן הטעם כאן קובע, שהיתרם של התוס' נבע ממצב מסויים, ולכן מאחר ומאז השתפר המצב, כיום לא נוהגים להשתמש בהיתר זה.

כיצד המנהג כיום הוא הפוך מהאיסור, ומה טעם רואים, שיש הנוהגים אחרת

[כאן התוס', לא רק שבאים לבאר מנהג טוב שאנו עושים, אלא לבאר מנהג, שלכאורה ממבט ראשון הוא כנגד ההלכה שאמרנו. דבר זה בעצם פועל משני כיוונים. האחד, להחליש את האיסור, שאין זה אכן אסור כל כך. והשני לחזק את המנהג, ולבאר מה הטעם שאנו מחזקים את המנהג, ולא חוששים לאיסור. וזה בגלל טעם חיצוני נוסף, כי כאשר נוצרה מציאות חדשה, ממילא היא גוברת על הכלל של לכתחילה. ובאה לתקן בעיה אחרת שנוצרה. ומילות המפתח הינן "ועכשיו שאנו נוהגים .. אפילו .. היינו משום .. שמא".]

ושלח ושלחה מלמד שהשליח עושה שליח -

פ"ה **דתרי ושלחה כתיב** בפרשה.

וא"ת,
הא איצטריך חד ושלחה,
למדרש דקטנה ושוטה אינה יכולה להתגרש,
דהכי משמע ושלחה,
מי שמשלחה ואינה חוזרת,
פרט לזו שמשלחה והיא חוזרת.

וי"ל,
דושלחה בתרא - יש שתי דרשות,
דמצי למימר ונתן בידה ולשתוק,
מדכתב ושלח - ש"מ לדרשא,
ומה"א דושלחה - **נפקא דרשא אחרת.**

ור"ח פירש,
דמושלחה אחרון - דריש כולהו,
ודריש שלח - **דהוה מצי למימר ונתן בידה,**
וכן **וי"ו** דושלחה,
וכן **ה'** דושלחה,
ואידך ושלחה - **איצטריך להך דרשא,**
דמשלחה ואינה חוזרת,
וזה לשון ר"ח,
דתניא שלח - מלמד שעושה שליח,
פירוש,
ושלחה מביתו - אחרון,
הוה ליה למיכתב ונתן בידה,
ולמה כתב שלח,
לומר שעושה שליח,
הוסיף ה' דכתיב שלחה - מלמד שהיא עושה שליח,
ושלחה - **הוסיף ו' עוד** - מלמד שהשליח עושה שליח.

הגמרא לומדת את דין השליחות בגירושין, ובקידושין

מאחר ושנינו במשנה כי הן האיש מקדש בו ובשלוחו, והן האשה מתקדשת בה ובשלוחה, חוזרת הגמרא ללמוד מה מקור הדין בתורה. (שזאת משמעות השאלה מנלן?) ועונה הגמרא בברייתא המדייקת בפסוק הנוגע לגירושין. (כי תצא כד, א) כִּי־יִקַּח אִישׁ אִשָּׁה וּבְעָלָהּ וְהָיָה אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו כִּי־מָצָא בָהּ עֶרְוַת דָּבָר וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ: ולאחר מכן תלמד הגמרא מההיקש בפסוק הבא, שכמו שראינו שביציאה יש שליח, הרי יש להקיש זאת גם להוויה, והיתה, שזה הקידושין, שאף בו יש שליח. וְיָצְאָה מִבֵּיתוֹ וְהָלְכָה וְהָיְתָה לְאִישׁ־אַחֵר:

ומדייקת הברייתא, שיש לנו ללמוד עבור שלושה דינים שונים. שליח ההולכה לבעל, שליח הקבלה לאשה, והיכולת

של השליח, למנות שליח במקומו. ולאחר שהתחתנה בפעם השניה, גם כאן יש גירושין. וכאן יוצא שבפרשה נכתבה ושלחה פעם נוספת. וּשְׁנֵאָהּ הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן וְכָתַב לָהּ סֵפֶר כְּרִיתֻת וְנָתַן בְּיָדָהּ וְשִׁלְּחָהּ מִבֵּיתוֹ אוֹ כִי יָמוּת הָאִישׁ הָאַחֲרוֹן אֲשֶׁר־לְקָחָהּ לוֹ לְאִשָּׁה: וכפי שנראה בהמשך מהיכן מדייקים, את כל שלושת הדיוקים. "שליחות מנלן? דתניא: ושלח - מלמד שהוא עושה שליח, ושלחה - מלמד שהיא עושה שליח, ושלח ושלחה - מלמד שהשליח עושה שליח." חייבים אנו ללמוד גם לכלל של משלחה ואינה חוזרת

פותחים התוס' בהבאת פי' רש"י, דתרי ושלחה כתיבי, וקשה לפירושו, דחד ושלחה - דרשינן ביבמות קיג, ב בפרק חרש, משמו של תנא דברי רבי ישמעאל, מי שמשלחה ואינה חוזרת, יצאת זו שמשלחה וחוזרת. כלומר, אפילו נלך כדבריו, עדיין נזדקק לדרשה אחת מהם לגבי קטנה וחרשת, שלא יהיה מצב בו הוא משלחה, ודבר זה אינו עוזר. כי היא אינה מבינה שהנישואים כבר התפרקו .

השלמת הדרשות – נלמדות בכמה אופנים

עצם הרעיון של לשלחה, היה יכול להילמד במילה אחרת, כמו ונתן בידה, והרי יש לה את הגט. ומכאן שהמילה ושלחה היא בכלל מיותרת. ואז ניתן ללמוד מכך דין נוסף. ואם נחבר על כך שת שתי הפעמים שנכתבו - הרי יש לנו את הדרשות החסרות. ואילו רבינו חננאל, לומד את הכל ממילה אחת. כי כמו שכתוב נערה לפעמים בכתיב חסר - נער, הרי גם כאן ההא האחרונה - באה לחדש דין נוסף. וכמו כן הואו של ושלחה - באה ללמד דין נוסף. ונביא את דבריו מתוס' הרא"ש "ור"ח גריס הכא שלח - מלמד שהוא עושה שליח, שלחה - מלמד שהיא עושה שליח, ושלחה - מלמד ששליח עושה שליח, ודריש הכל - מחד ושלחה."

שאלת התוספות על רש"י יכולה להיות מתורצת ביותר מדרך יחידה

[בתוס' זה אנו רואים, כי התוס' לא מצמצמים לענות על שאלה באופן יחיד על ידי פרשן בודד, אלא פעמים רבות יש יותר מפירוש אחד לשאלה. התוס' משתמשים ברבינו חננאל מאות פעמים "ורבינו חננאל פירש" או בכתיב חסר "ור"ח פי". ויש מקומות בהם מודגשת גירסתו, בעוד כאן הדגש הוא על גוף פירושו. וכאן הכוונה בתוס' היתה להביא דרך שונה, העונה על אותו קושי שהוצג.]

תורם כדעת בעל הבית -

פירוש,
לפי מה שמכיר בבעל הבית - עינו יפה או עינו רעה.

ויש בתרומה **שלש מדות,**
לפי שלא נאמר בה שיעור מפורש,
אלא ראשית דגנך **דמשמע כל שהוא,**
ובירושלמי מפרש להו,
א"ר לוי,
בינונית - א' מן החמשים, ונפקא ליה מתרומת מכס,
דכתיב (במדבר לא),
וממחצית בני ישראל - תקח אחד אחוז מן החמשים,
כל מה שאתה אוחז - אחוז א' מחמשים,
וכמו שמצינו תרומת מכס אחד מחמשים,
אף כל תרומה - תורם אחד מחמשים,
וזו מדה בינונית.

ועין רעה - אחד מששים,
ונפקא ליה מקרא,
דכתיב (יחזקאל מה) ששית האיפה מחומר החטים,
וששיתם האיפה מחומר השעורים,
וחומר - הוי שלשים סאין, ואיפה - ג' סאין,
נמצא ששית האיפה - עולה חצי סאה,
וכשתורם ששית האיפה מחומר,
נמצא דהיינו אחד מששים,
והיינו עין רעה.

ועין יפה - אחד ממ',
נפקא ליה נמי מהאי קרא,
דכתיב ששית האיפה,
וכתיב נמי בהאי קרא וששיתם,
כלומר, וששיתם - קאי אחומר חטים וחומר שעורים,
דבכל חד וחד - איכא שתות,
דהיינו סאה לשני חומרים,
ותן ששית האיפה דכתיב בהאי קרא על וששיתם,
נמצא דהיינו אחד מארבעים,
דהויא סאה וחצי לששים סאין,
דהיינו חומר חטים וחומר שעורים.

השליחות בתרומה

משנתנו דנה לגבי שליחות. ראינו כי המקום בו נאמר בתורה שליחות - הינה בגירושין. וכעת הגמרא מביאה שליחות בתרומה. המשנה במסכת תרומות פ"ד מ"ד מציינת את יכולתו של בעל הכי למנות שליח, וכיצד ראוי שיתרום. "הָאוֹמֵר לִשְׁלוּחוֹ צֵא וּתְרוֹם, תּוֹרֵם כְּדַעְתּוֹ שֶׁל בַּעַל הַבָּיִת. אִם אֵינוֹ יוֹדֵעַ דַּיְעָתּוֹ שֶׁל בַּעַל הַבָּיִת, תּוֹרֵם כַּבֵּינוֹנִית, אֶחָד מֵחֲמִשִּׁים. פִּחֵת עֲשָׂרָה אוֹ הוֹסִיף עֲשָׂרָה, תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה."

התוס' מבארים שני דברים, הן את שלושת השיעורים בבני האדם בתרומתם, והן את יכולת הערכת השליח, וההתייחסות באם טעה

מאחר ונאמר לשון ראשית דגנך, הרי מן התורה - אין לה שיעור, אלא חיטה אחת של תרומה - פוטרת את כל הכרי. אבל חכמים קבעו שלושה שיעורים. כאשר הוא בוחר את השיעור שהוא תורם יותר - נקרא הדבר עין יפה. וכאשר הוא תורם את השיעור הנמוך - נקרא הדבר עין רעה. ובאמצע קיים שיעור נוסף שנקרא עין בינונית. ומאחר וכמו שאין פרצופיהם של אנשים שווים, כך דעותיהם, מצד המידות, וכאן של הנדיבות הן שונות.

לכאורה, השליח קיבל זכות לתרום לפי הבנתו, מה לדעתו היה השיעור אותו בעל הבית היה מיוזמתו תורם, והתוס'

נקטו עין יפה או עין רעה, כי הערכתו היא בעיקר בשעה שהוא מבחין בשוני בינו לשאר האנשים. אך אם אינו יודע, עדיף לנקוט את מידת האמצע. ואעפ"כ גם אם טעה לשני הצדדים, אין בכך כלל בעיה.

הגדרת תרומת אחד מן החמישים – עין בינונית – ומקורה מתרומת המכס במלחמת מדין

במלחמת מדין תרומת המכס היתה לפי מה שהתורה נתנה שיעור, והוא אחד מן החמישים. (מטות לא, ל) וּמִמַּחֲצִת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל תִּקַּח אֶחָד מִן־הַחֲמִשִּׁים מִן־הָאָדָם מִן־הַבָּקָר מִן־הַחֲמֹרִים וּמִן־הַצֹּאן מִכָּל־הַבְּהֵמָה וְנָתַתָּה אֹתָם לַלְוִיִּם שֹׁמְרֵי מִשְׁמֶרֶת מִשְׁכַּן ה': ומאחר וכבר נקטה התורה בזה לשון תרומה, הרי לוקחים שיעור זה לכל שאר תרומות. וַיִּתֵּן מֹשֶׁה אֶת־מֶכֶס תְּרוּמַת ה' לְאֶלְעָזָר הַכֹּהֵן כַּאֲשֶׁר צִוָּה ה' אֶת־מֹשֶׁה: ובירושלמי מובא בשם רבי לוי שכך הוא השיעור.

הגדרת עין רעה – אחד מתוך הששים, ומקורה מיחזקאל

הפסוק ביחזקאל מה, יג "וְזֹאת הַתְּרוּמָה אֲשֶׁר תָּרִימוּ שִׁשִּׁית הָאֵיפָה מֵחֹמֶר הַחִטִּים וְשִׁשִּׁיתֶם הָאֵיפָה מֵחֹמֶר הַשְּׂעֹרִים:" ועורכים התוס' את החשבון. בחומר קיימים שלושים סאה. האיפה הינה שלושה סאין. ושישיתם הוא לשון חלוקה לשש. ונמצא כי בששית האיפה יש חצי סאה. ועל כן החשבון הינו אחד משישים, וזהו השיעור הפחות ביותר שנתנו חכמים. ומאחר והוא בוחר לתת כל כך מעט - הגדירו זאת כעין רעה.

הגדרת עין יפה נלמדת אף היא מיחזקאל, בהבנה אחרת

כעת אנו קוראים את הפסוק ביחזקאל בהבנה אחרת, ששית הסאה כבר ראינו שהוא חצי סאה. אלא שאנו אומרים שיש לתת זאת גם על חטין בנפרד, וגם על השעורין בנפרד, וגם על שניהם כקבוצה, ואז יש לנו כבר סאה וחצי, ומאחר ואנו מתחשבים בששים סאין, הרי החשבון הינו אחד מן הארבעים.

ובירושלמי מובא זאת משמו של שמואל. שְׁמוּאֵל אָמַר לומד שיעור נוסף תֵּן שִׁשִּׁית עַל שְׁשִׁיתָם כלומר, צרף את הששיות שבשניהם וצרף את החומרים, נמצאו ג' ששיות שהוא סאה ומחצה משני חמרים, כלומר, אחד וחצי משים וְנִמְצָא תּוֹרֵם אֶחָד מֵאַרְבָּעִים - וזה שיעור עין יפה.

חכמים בבואם לתת מידה, רק נשענו על פסוק, כולל מהנביא, וגופא על אותו הפסוק דרשו כמה מידות

[על שאלת הגמרא מנלן, הרי משמעו מנא לן, כלומר, עלינו למצוא מקור מהתורה. וכאן מאחר וחכמים הם אלו שתיקנו את כמות ההפרשה המומלצת, הרי רק רבי לוי, הביא על כך מקור מהתורה. וחכמים יכלו ללמוד גם מהנביא. שהרי אין כאן דין תורה, אלא סמכו להביא מקור לדבריהם. ומילות המפתח "נפקא ליה מקרא .. נפקא ליה נמי מהאי קרא". ובמקום אחר ביארו התוס'. "נפקא ליה מהאי קרא" - כלומר שמפסוק זה יוצאה הדרשא שלהם.]

[דף מא עמוד ב]

פיחת י' או הוסיף י' תרומתו תרומה -

פירש בקונטרס,
פיחת - שתרם אחד מארבעים,
וקאי פיחת - **אבעל הבית.**

וי"מ איפכא,
דפיחת - שתרם אחד משישים,
וקאי - פיחת אתרומה.

מ"מ משמע,
היכא דתרם השליח,
ואפילו אתא בעה"ב ואמר לו,
לא היה בדעתי לכך,
אפ"ה תרומתו - תרומה.

וקשה,
דמאי שנא מהא דאמר (ב"מ דף כב.),
האומר לשלוחו צא ותרום,
והלך ותרם,
אם א"ל בעה"ב כלך אצל יפות,
אם נמצאו יפות מהן - תרומתו תרומה,
ואם לאו - אין תרומתו תרומה,
ומוקי לה התם ,כגון דשויה בעה"ב שליח,
ואפ"ה - אין תרומתו תרומה,
כיון **שלא פירש לו בהדיא** שמתרצה ליפות.

וי"ל,
דהתם - היינו טעמא,
לפי שאין דרך בני אדם,
לברור היפות כדי לתרום, אלא הבינונים;
אבל הכא - **דיש הרבה בני אדם,**
דדרכן לתרום בעין יפה,
מצי למימר ליה - להכי אמדתיך,
ובטלת דעתך אצל דעתי, למה שאמדתיך.

השליח יכול לטעות בשני הכיוונים, ואעפ"כ התרומה חלה

לעניין שליחות שנינו לגבי תרומה. האומר לשלוחו צא תרום - תורם כדעת בעל הבית, ואם אינו יודע דעת בעל הבית - תורם בבינונית אחד מחמשים, פיחת עשרה או הוסיף עשרה - תרומתו תרומה.

מדייקים התוס' שני פירושים הפוכים מה הכוונה בפיחת עשרה. האם הוא העריך את בעל הבית כנדבן, והפחית את התבואה. דהבעל הבית רצה לתרום רק אחד מחמישים והוא תרם אחד מארבעים, כנדיב, ובעין יפה. ובפרט שהטעות היא רבע יותר ממה שרצה. ויש גם אפשרות לפרש לצד השני.

שהוא תרם פחות ממה שרצה בעל הבית, כלומר, נתן פחות מהתרומה.

אין לבעל הבית יכולת להתנגד למעשה התרומה שלו

כלומר, עם היות והיה עליו באי ידיעה להפריש אחד מן החמישים, או אפילו שהיתה לו ידיעה, ובעל הבית אומר לו שלא העריכו נכון, עד שהוא אינו מרוצה ממעשיו, ואומר שלא נוח לו, הרי בכל מקרה פעולת התרומה חלה. ובהמשך בהשוואת הסוגיות יש כמה ביאור על כך.

על מנת לבאר סתירה בין שני מקומות בש"ס, זה מצריך אותנו להבין כי החילוק נובע שיש גורם נוסף המשנה

[הפעם לפני שנציג את קושיית התוס' ותשובתם, נביא תחילה את הכלל. התוס' בהיותו פרשן השוואתי, ובפרט שיש סתירה בין סוגיות, שכאן אפילו השליח טעה - התרומה התקבלה, ומקרה אחר בו התרומה לא חלה, בגלל טעותו של השליח. הרי בדרך כלל דבר זה גורם להבנה עמוקה יותר של פעולת התרומה, והבנת יכולת ההערכה של השליח, ואם שייכת כאן מציאות של טעות.

ומילות המפתח הן "וקשה, דמאי שנא מהא דאמר .. דהתם - היינו טעמא (ומבארים שאין זה דרך בני אדם, בהפרשת התרומה, לבחור רק את האיכותיות, כך שאם יטעה, אינו יכול לומר שיש עוד אנשים שכך נוהגים) .. אבל הכא (שטעות של הערכה כמותית היא מצויה, כי על כל טעות שיעשה, יימצאו אנשים שכך מפרישים)".

תירוץ נוסף, מבוסס על עצם מה שתקינו רבנן כל אותם שעורין, ומצאו סמך לדבריהם ואם עשה כתקנת חכמים, אף על פי שקשה לבעלים, לעצמו יש לו על מה להישען, ועבור בעל הבית יוכל לדחותו, ויאמר לו השליח בהכי אמדתיך, אבל יפות לא תקנו חכמים, לכן אם עבר על דעת בעלים - אין תרומתו תרומה. כי כאן אין לו על מה להישען.]

במקרה של אלו מציאות, יש לפרש כי הבעל בית מלגלג על השליח, שהוא אינו נוהג כדרך אדם מן היישוב, וממילא התרומה לא תחול

הגמרא שם העמידה שאכן מדובר שהתורם היה שליח, ואעפ"כ קיים מצב בו מעשהו בהפרשת התרומה לא הועיל. "הכא במאי עסקינן - כגון דשויה שליח, ואמר ליה: זיל תרום, ולא אמר ליה תרום מהני. וסתמיה דבעל הבית כי תרום - מבינונית הוא תרום, ואזל איהו ותרם מיפות. ובא בעל הבית ומצאו, ואמר ליה כלך אצל יפות, אם נמצאו יפות מהן - תרומתו תרומה, ואם לאו - אין תרומתו תרומה." והכוונה כי התרומה הולכת מכיסו של הבעל הבית. ועם היות שבביכורים שזה פרי יחיד, הוא לוקח כסמל את הטוב, הרי בכמות, אף אחד לא הולך לתת את סחורתו הטובה ביותר לקב"ה. ונמצא כי מה שאמר לו מדוע לא הלכת ולקחת פירות משובחים יותר, היא עקיצה. ואם אכן כן יש פירות משובחים יותר, עדיין זה בגבול הסביר, ואז התרומה מתקבלת. אבל אם עשה מעשה הזוי וקיצוני, הרי זו טעות מוכחת, ולא יוכל לזקוף את מעשהו לטובת בעל הבית. ובלשון התוס' שם "אבל מיפות אין רגילות לתרום, ולכך לא היה לו לתרום בשום ענין מהם, בלא רשותו."

בסוגייתנו גם כאשר השליח טועה – התרומה חלה

דבפרק אלמנה ניזונית (כתובות דף צט: ושם ד"ה פיחת) אמרינן דסתמיה דבעל הבית הוי אחד מחמשים ואם השליח פיחת י' או הוסיף י' - תרומתו תרומה, דמצי א"ל כיון שלא פירשת לי, בהכי אמדתיך. הוי כולה שיעור תרומה. ואף שהרגילות היא לתרום בעין בינונית, הרי דעותיהן של בני אדם אינן שוות. שיש תורם בעין יפה ויש תורם בעין רעה ויש תורם בבינונית הילכך כשאמר לו צא ותרום ולא פירש לו דעתו שכל מה שיעשה שליח - יהא עשוי. ולא רק שמבחינה דינית התרומה תופסת, אלא שהתוס' גם שמים בפיו יכולת טענה לבעל הבית, על מנת להרגיעו.

מה לגירושין שכן ישנן חול -

אבל לא מצי למימר שכן ישנן בע"כ,
כי ההיא דלעיל,
דאיכא למימר קידושין יוכיחו,
אבל לעיל - לא מייתי ליה, אלא גבי קידושין.

הדין הקודם בהם למדה הגמרא כי מסברא לא ניתן ללמוד דין שליחות בקידושין מגירושין מכיוון שיש בהם חומרת בעל כורחה

הגמרא החלה ללמוד, כי דין שליחות נלמד מגירושין, שעל כך יש פסוק ברור . לאחר מכן שאלה הגמרא מהיכן דין קידושין, וביארה כי לא ניתן ללמוד האחד מהשני, כי יש חומרה מיוחדת בגירושין, שהדבר יכול להתבצע בעל כורחה של האשה, אבל יתכן שכאן לא נוכל שיהיה שליח. אמנם לאחר מכן תירצה הגמרא, כי הדבר נלמד מהיקש, שהרי באותו פסוק נאמר גם על יציאה, גירושין וגם והיתה, כלומר קידושין.

הדין השני היה על דיני שליחות בתרומה, וכפי שהמשנה ביארה? אלא שגם כאן שאלה הגמרא על מקור מהתורה. מציעה הגמרא ללמוד מגירושין, אלא שהיא דוחה, שהגירושין הינם חול, בעוד שהתרומה הינה קודש. ולכן לא ניתן ללמוד משם.

הסיבה שהגמרא לא יכולה להשתמש בעיקרון של הדין הראשון כעת

נעמדים התוס', והרי מדוע מביאה הגמרא סיבה חדשה לדחייה, ומה רע לכאורה להשתמש במה שהשתמשנו לדחות לגבי קידושין, שכן הגירושין הינם בעל כורחה. ועונים על כך התוס', שמאחר ולמדנו כבר על קידושין, הרי השילוב בין שניהם, מביא את הלימוד, והיינו עונים קידושין יוכיחו. ותשובה כזאת תיתכן רק כעת לאחר שהוכחנו לגבי הקידושין ממקום אחר.

פירכא שהועילה בשלב הקודם של הסוגיא, כאן כבר אינו יכול לעבוד

[התוס' נעמדים על ההתקדמות בחלקי הסוגיא. והנה התירוץ שהועיל בשלב הראשון "אבל לא מצי למימר

.. כי ההיא דלעיל", יש לבאר מה השתנה כעת. ואכן מילות המפתח "אבל לעיל" מופיעות קרוב לארבעים פעמים בתוס'.]

לכאורה יש לשאול על עצם הפירכא בעל כורחה, מה זה נוגע לתרומה

הפני יהושע מקשה מה קושית תוס' שנפרוך מה לגירושין שהוי בע"כ, משא"כ בהפרשת תרומה - הרי גם בהפרשת תרומה יכול לתרום כרצונו, ואין מי שיעכב על הבעלים, וא"כ הוי כמו גירושין?

הדרכי דוד והפני שלמה מתרצים, דהמעלה של בעל כרחה, הוי כשיש לאדם זכות לעשות בע"כ של מישהו אחר, וזה ראיה שיש לו זכות יתירה, ולכן יש לו זכות גם למנות שליח. אבל בתרומה - אין לבעלים זכות יתרה בע"כ של אדם אחר.

שכן ישנה במחשבה -

ומיהו קידושין - **הוו אתו מתרומה ומגירושין, דכי פרכת,**
מה לגירושין **שכן ישנן בע"כ - תרומה תוכיח,**
מה לתרומה **שכן ישנה במחשבה - גירושין יוכיחו.**

ומיהו מהיקישא דויצאה והיתה,
לא הוה מצי מפיק,
דאיצטריך לשאר דרשות.

הגמרא מבררת מדוע לא ניתן ללמוד את כל גדרי שליחות רק מתרומה

הגמרא לומדת את המקור לשליחות בתרומה. ממה שאמר הפסוק: "כן תרימו גם אתם תרומת ה'", והיה לו לומר: "כן תרימו אתם", ואמר: "גם אתם", כדי לרבות את השליח. אלא שבשל כך עולה הקושיה: ומאחר שלמדנו שליחות בתרומה מ"גם אתם", אם כן נכתוב רחמנא דין שליחות רק בתרומה, וניתו הנך - יבואו אלו, גירושין וקדושין - ונגמרו מיניה [וילמדו מתרומה], ולא תאמר התורה "ושלחה" לרבות שליחות בגירושין, וממנה לקדושין בהיקש "ויצאה והיתה"!? ועונים על כך: משום דאיכא למיפרך [יש להשיב]: מה לתרומה שכן ישנה להפרשתה במחשבה לבד.

מדגישים התוס', שניתן ללמוד דין שליחות בקידושין בצד השווה מתרומה וגירושין

אמנם עדיין לאחר שאמרנו כי לא ניתן ללמוד הכל מתרומה, לצורך קידושין לומדים בצד השווה. כי מה שיש חומרה לגבי קידושין בעניין אחד, יבוא השני ותלמד ממנו. ולאחר שלמדנו כי זה העיקר, הרי ההיקש שלמדנו בתחילה, כבר אינו נצרך, מאחר ולומדים ממנו לענייינים אחרים, כמו ששליח עושה שליח גם בקידושין.

לימוד הצד השווה הוא משני דברים

[התוס' מביאים את מילות המפתח "דכי פרכת מה" עבור לימוד בצד השווה בעוד כמה מקומות. כי הצורך של הלימוד בצד השווה, שעם היות ויש קושי מצד הדבר הראשון שאנו למדים ממנו, יבוא הצד השני וילמד. ועם היות ובצד השני קיים קושי נוסף, הרי כאן הצד הראשון יסייע לו.]

נפקא ליה מדר' יהושע בן קרחה -

וא"ת,
אמאי לא יליף,
דשליחות - מהני בקדשים, **משחיטת פרו של אהרן, מדאיצטריך לומר שהיה בבעלים,**
כדכתיב (ויקרא טז) ושחט את פר החטאת אשר לו,
מכלל דבשאר קדשים - לא בעינן בעלים.

וי"ל,
דהא דממעטינן מפרו של אהרן,
היינו חטאת דווקא - דומיא דפרו של אהרן,
וה"ט - משום דבחטאת כתיב **אותו אפילו בע"כ,**
והלכך,
כיון דאי איתא לקמן - מקריבין אותו בע"כ,
דין הוא שיעשה שליח,
אבל שאר קרבנות, דלא מקריבין בע"כ,
לא הוה ידעינן שיכול לעשות שליח,
אי לא דנפקא ליה מדר' יהושע בן קרחה.

מאחר וראינו כי יש שליחות בקדשים מקרבן פסח, יש למצוא את המקור

הגמרא מביאה כי אכן ניתן למנות שליחות בקדשים, בקרבן הפסח, ומחפשת את מקור הדין של שליחות בקדשים. והא דתנן שעושה אדם שליח לשחיטת קדשים, וכמו ששנינו במסכת פסחים: חבורה - שנמנתה על שה לקרבן פסח - שאבד פסחה, ואמרו לאחד מהם: צא ובקש את השה שאבד, ושחוט עלינו, והלך ומצא את השה ושחט, ואף הן - שאר בני החבורה - לקחו שה אחר ושחטו בשביל עצמם, כך הוא דינם: אם שלו נשחט ראשון, הרי הוא אוכל משלו [מן השה ששחט לפסחו], ואף הם - שאר בני החבורה - אוכלים עמו, כלומר: מן הפסח שלו, ואילו שלהם פסול, שהרי כבר נשחט עליהם הפסח על ידי שלוחם.

הגמרא מביאה את המקור, שלמרות שנאמר שכל קהל ישראל שוחט, עדיין זה מבוצע על ידי אדם בודד, שהוא השליח עבור כולם

אלא שהגמרא מבהירה, שנדרש מקור חדש לדין השליחות בקדשים, כי כאן זה מקרה שונה, ולא ניתן ללמוד קדשים מענייני חולין, וגם התרומה ביחס לקרבנות נחשבת כחולין. ועונה כי נפקא ליה מדרבי יהושע בן קרחה! דאמר רבי יהושע בן קרחה: מנין ששלוחו של אדם כמותו, משום שנאמר בקרבן פסח: "ושחטו אותו כל קהל עדת בני ישראל בין הערבים", וכי כל הקהל כולן שוחטין, עד שהכתוב אומר: "ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל", והלא אינו שוחט אלא אחד!? אלא מכאן: ששלוחו של אדם כמותו.

מקשים התוס', שלכאורה ניתן ללמוד מפרו של הכהן גדול ביום הכיפורים

הפסוק מציין כיצד הקרבן של פרו של אהרן הכהן ביום הכיפורים, היה חייב להיות דווקא שלו. (אחרי מות טז, יא) וְהִקְרִיב אַהֲרֹן אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ וְכִפֶּר בַּעֲדוֹ וּבְעַד בֵּיתוֹ וְשָׁחַט אֶת־פַּר הַחַטָּאת אֲשֶׁר־לוֹ: והלימוד מאחר ורק כאן הדגישו שהוא שלו, הרי כל שאר הקורבנות, לא נדרש שיהיה של הבעלים, אלא זה בשליחות עבורם. והרווח בהצעה זו, שבניגוד לפסח כאן יש ראיה מפורשת.

אופן הדיוק הוא לא ממה שכן נאמר, אלא דווקא מהקבוצה המשלימה

[אחד ההדגשים שהתוס' מדייקים הוא לא ממה שנאמר, אלא דווקא ממה שלא נאמר. וכאן מילת המפתח לכך הינה "מכלל דבשאר", שמופיעות במקומות נוספים בתוס'. וכדרכם הלימוד הוא מצירוף של שני כללים, מה כן ומה לא. "מדאיצטריך לומר .. מכלל דבשאר".]

החילוק אינו רק מהמילה אותו, אלא שהוא גם נתמך בסברא

בפסוק של החטאת שהיא מהות כפרת החוטא, הרי יש עליו חובה להביא את חטאתו ואכן כופין אותו אף בעל כורחו. ולכן מאחר והמטרה הינה איך שיסלק את חובו, ראוי לשחרר לו את האפשרות לבצע זאת אף על ידי שליח. אבל בקרבן שאין כפייה, לכן אין טעם שתהיה שליחות. לעומת זאת רבי יהושע בן קורחה לומד אמנם מהפסח, אבל אין כל סיבה שהוא בא לצמצם שכל השליחות תהיה רק בקרבן זה. ולכן - ניתן להרחיבו לכל ענייני קדשים. ועל מנת ללמוד משאר הקורבנות, אנו חוזרים ללמוד זאת מדרשת רבי יהושע בן קרחה.

שכן ישנן במחשבה -

תרומה - דכתיב (במדבר יח) **ונחשב** לכם תרומתכם,
וקדשים - דכתיב בדברי הימים (ב כט),
כל **נדיב לב** עולות.

הגמרא דנה אפשרויות ללמוד את השליחות מהאחד (גירושין וקידושין) דרך האחרים (תרומה וקדשים)

מדייקת הגמרא במקור לשליחות. שמא נאמר: לא נכתוב רחמנא שליחות בגירושין, ותיתי לגירושין וקדושין מהנך [מתרומה וקדשים], הרי יש להשיב: מה להנך - תרומה וקדשים - שכן ישנן במחשבה, שאף המקדיש שור לעולה במחשבתו הרי הוא קדוש, ואף שלא הקדישו בדיבור.

התוס' מביאים את ההוכחה לדין המחשבה מהפסוקים. לעניין תרומה המילה ונחשב באה ללמד אותנו דין זה. (קרח יח, כז) וְנֶחְשַׁב לָכֶם תְּרוּמַתְכֶם כַּדָּגָן מִן־הַגֹּרֶן וְכַמְּלֵאָה מִן־הַיֶּקֶב: ונביא את פירושו של רבי שמשון רפאל הירש "והנה לא נאמר כאן "והיתה לכם תרומתכם" אלא "ונחשב לכם תרומתכם", ונמצא שייעוד שתיהן הוא בתחום המחשבה; ולמדו מכאן שגם תרומה גדולה וגם תרומת מעשר "ניטלת במחשבה": באין אומר ובאין מעשה אלא במחשבה גרידא אפשר לייעד את הפירות לתרומה או לתרומת מעשר, ומשחשב עליהם כך, רואים את הפירות כאילו הופרשו ושאר הפירות יצאו מכלל טבל: "נותן עיניו בצד זה ואוכל בצד זה" (שבת קמב ע"א)."

ולעניין קדשים - (דברי הימים ב כט, לא) וַיַּעַן יְחִזְקִיָּהוּ וַיֹּאמֶר עַתָּה מִלֵּאתֶם יֶדְכֶם לַה' גְּשׁוּ וְהָבִיאוּ זְבָחִים וְתוֹדוֹת לְבֵית ה' וַיָּבִיאוּ הַקָּהָל זְבָחִים וְתוֹדוֹת וְכָל־נְדִיב לֵב עֹלוֹת: ומה שדייקו שבא במחשבה, הוא נדיב לב, שניתן לעשותו במחשבה וללא צורך בדיבור.

העובד כוכבים והכותי שתרמו תרומתן תרומה -

פירש הקונטרס,
ליאסר לזרים,
דקסבר,
אין קנין לעובד כוכבים בארץ ישראל להפקיע,
ומירוח העובד כוכבים - אינו פוטר מן התרומה,
ובמנחות (דף סז.),
יליף טעמא מדגנך דגנך - תרי זימני,
למעושי דיגון עובד כוכבים,
ואין מיעוט אחר מיעוט - אלא לרבות,
מדמעת - אם נפלה בחולין, אוסרתה,
וחייבין עליה חומש - האוכלה בשוגג,
ור"ש פוטר,
דקסבר אין מירוח העובד כוכבים חייב בתרומה,
ויליף מדגנך - ולא דיגון עובד כוכבים,
ולדידיה - ליכא מיעוט אחר מיעוט,
דמצריך להו אצרוכי עכ"ל.

וקשה לפירושו,
דמשמע דפליגי ביש קנין לעובד כוכבים,
ובפרק השולח (גיטין מז.) **פליגי בה אמוראי,**
ואין סברא לומר, דפליגי תנאי בפלוגתא דאמוראי.

לכך פירש ר"י,
דת"ק סבר **דאפי' יש קנין,**
משכחת שפיר שתבואתו חייב בתרומה,
כגון שגדלה שליש בידי ישראל;
ואי משום מירוח העובד כוכבים דפוטר,
י"ל, **דמיירי שמרחו ישראל;**
ואי משום זרעך ולא לוקח,
י"ל **דמיירי שלקחם קודם מירוח ואח"כ מירחם ישראל,**
ופטורא דלקוח - **אינו אלא אחר מירוח,**
כן פירש ר"ת.

וקשה,
דא"כ דומיא דהכי פוטר ר"ש,
ומאי טעמא.

וי"ל,
דטעמא כדאמר [בזבחים] (דף מה.),
דאמר ר"ש, קדשי עובדי כוכבים - אין בהם מעילה,
משום דילפינן חטא חטא מתרומה,
ובתרומה כתיב בני ישראל ולא עובדי כוכבים,
אלמא - ממעט ליה מקרא בהדיא.

הלימוד ששליח בתרומה חייב להיות יהודי דווקא

בתחילת העמוד בגמרא ראינו כי הלימוד של שליח בתרומה הוא מהפסוק "כן תרימו גם אתם תרומת ה'", ומאחר והפסוק היה יכול להביע את הציווי לתרומה גם אם היה כותב ללא המילה "גם", הרי מילה זו הינה מיותרת, ומדייקים כי זה בא ללמדנו לרבות את שלוחכם.

אלא שבהמשך הגמרא למדה את דין השליח בתרומה מגירושין וקדשים. ואז התפנתה שוב המילה גם אתם, שהיה יכול לכתוב רק אתם. ועונה על כך הגמרא, כי ריבוי זה נועד ללמדנו את הדין שכמו שאנחנו בני ברית, יהודים, גם השליח חייב להיות יהודי, וממעטים מכאן שליח גוי.

ממשיכה הגמרא ומקשה, שלכאורה ניתן היה ללמוד זאת ממקום נוסף. שהרי קיימת דרשה דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: אין העבד נעשה שליח של האשה לקבל גט מיד בעלה של אשה, לפי שאינו בתורת גיטין וקידושין!? ומזה ניתן להרחיב, ויש לנו ללמוד שאין גוי נעשה שליח לתרומה, היות ואינו בתורת תרומה; ולמה לי ריבוי ד"גם אתם" כדי ללמד דין זה!?

דוחה הגמרא נסיון זה, ועונה כי קיים הפרש יסודי בין העבד, שמאחר ואינו בענייני קידושין, גם לא יוכל להיות בענייני גירושין, ואף לא כשליח. אבל הגוי מאחר ויכול להפריש מעצמו את התרומה שלו, הרי כן יכול הוא להיות גם שליח של הישראל. שהרי משנה מפורשת היא בתרומות, העובד כוכבים והכותי שתרמו - תרומתן תרומה. (אמנם רבי שמעון פוטר את האוכל תרומת גוי, מחומש, ואכן הוא ילמד את הדיוק של אתם - גם אתם, באופן אחר).

התוס' מביאים בתחילה את פירוש רש"י, הן בדעת תנא קמא, והן בדעת רבי שמעון בעניין תרומת הגוי

קיימית שני מושגים שבהם הדבר מתוקן. לגבי מעשר זאת פעולת הדיגון, המירוח שהוא ליישר זאת. במעשר לא הקרקע היא הגורמת את החיוב, אלא דיגון, צבירת היבול לכרי, הוא דקא גרים ליה [שגורם לו] את החיוב, שרק עם הדיגון נקבעה חובת הפרשת המעשרות מן התבואה. מושג דומה קיים לגבי חלה, ששם מה שיוצר את חיוב הפרשת החלה הוא הגילגול שלה, שהוא ערבוב המים עם הקמח, והפיכתם לעיסה.

בגמרא במנחות התבאר הטעם של רבי מאיר לרבות הגוי למירוח. והשאלה היתה האם גם לגבי הגלגול, של הגוי הפטור. דדוקא התם במירוח גוי הוא דפוטר, משום דכתיב "דגנך" "דגנך" יתירי [יתרים], כי שלש פעמים נאמר כן בתורה, ואם כן הוי מיעוט אחר מיעוט, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות אפילו מירוח גוי - כלומר, שלש פעמים "דגנך" שנאמרו בתורה, האחד למעט מירוח הקדש שהוא פוטר לכולי עלמא, והשני והשלישי הם שני מיעוטים למעט מירוח הגוי, וכלל הוא בידינו "אין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות", ולכן סוברים רבי מאיר ורבי יהודה לחייב אפילו מירוח גוי.

וסיכם רבא את ספקו: מאן דאמר מירוח הגוי פוטר סובר שאף גלגול הגוי פוטר - ומאן דאמר מירוח הגוי אינו פוטר, סובר שאף גלגול הגוי אינו פוטר, ומשום דילפינן ראשית ראשית - והמשנה הפוטרת גלגול גוי מחלה, רבי יוסי ורבי שמעון היא, שהם פוטרים גם במירוח הגוי. ולומדים דגנך ולא דיגון גוי.

ומתוך כך מדייקים התוס', שניתן לתמצת את מחלוקתם שהוא בעצם על הנושא במשנה תרומות פ"ג מ"ט נאמר "תְּרוּמַת הַנָּכְרִי, מְדַמַּעַת, וְחַיָּבִין עָלֶיהָ חֹמֶשׁ. וְרַבִּי שִׁמְעוֹן פּוֹטֵר:" כלומר לפי התנא קמא אין קניין לעכו"ם בארץ ישראל להפקיע ממעשר, ואילו לרבי שמעון יש קנין.

במסכת גיטין נחלקו אמוראים בגדר קניינו של הגוי בקרקע בארץ ישראל ולהפקיע את מצוות המעשר

במסכת גיטין ראינו במשנה, כי אם מישהו מכר שדהו לגוי, עליהם לחזור וליקח ממנו את הפירות בדמים יקרים, על מנת שיחזור ויפדה אותו מהם. ומביאה הגמרא מחלוקת אמוראים שלדעת רבה, אפילו שהגוי מחזיק בשדה, אין בכוחו להפקיע את קדושת הארץ מדין מעשר. ומשמעות הדבר, שאפילו כל התבואה גדלה בהיותה תחת הגוי, אם חזר הישראל וקנאה ממנו קודם המירוח, והוא עצמו ביצע את המירוח - הרי נשארה על היהודי חובת המעשר. והוא לומד כי המילה דגנך באה ללמד דיגונך (לשון מירוח התבואה) ולא דיגון גוי. בעוד שרבי אלעזר סובר שעצם זה שהתבואה גדלה על הקרע בהיותה ביד הגוי, הרי היא פטורה מהמעשר, שיש בידו קניין, הכולל את יכולת ההפקעה.

שתי דרכים לבאר מהי כאן קושיית התוספות

הדרך הראשונה היא של המהרש"א וכתב לבאר, שהתוספות הקשו בדרך ממה נפשך, שאם דעת רש"י שבין לרבנן ובין לר' שמעון - אין קנין לעכו"ם להפקיע מיד מעשר, כיצד נחלקו בדין זה אמוראים במסכת גיטין. ולא הוכיחה הגמרא ממשנה זו למאן דאמר אין קנין, ואם דעת רש"י שנחלקו גם ביש קנין לעכו"ם, כיצד יתכן שנחלקו אמוראים במחלוקת של תנאים.

ויש שכתב (המהר"ם), שהתוספות סבירא להו, שמחלוקת אם מירוח עכו"ם מחייב תלויה במחלוקת אם יש קנין לעכו"ם. דמאן דאמר יש קנין - סובר שמירוח עכו"ם פוטר, שכן מה שיש קנין נלמד ממה שנאמר דגנך ולא דגן עכו"ם. ומדגנך השני נלמד ולא דיגון עכו"ם, דהיינו מירוח. ומאן דאמר אין קנין - סובר שמיותרים שניהם לדרוש דגנך ולא דיגון עכו"ם, ואין מיעוט אחר מיעוט אלא לרבות דיגון עכו"ם, ולכן הקשו התוספות, שמחלוקת האמוראים היא מחלוקת תנאים.

אכן לבוא ולומר כי האמוראים נחלקים על מה שכבר נחלקו תנאים – אינו מן ההגיון

[התוס' בקושייתם, דוחים מצד סברא. ואכן מילות המפתח "אין סברא לומר" מצויות למעלה מחמישים פעמים בתוס'. כי אם מעמידים אנו שעניין זה הוא מחלוקת תנאים, לא הגיוני שבמקום אחר יש באותו

עניין מחלוקת אמוראים. בנוסף התוס' התייחסו ל"פלוגתא דאמוראי" מעל עשרים פעמים.]

התוס' מפרשים באופן שניתן לבאר, כי מחלוקת האמוראים אינה רק לצד אחד

הנכרי והכותי שתרמו - תרומתן תרומה. פירש"י משום דקסבר אין קנין לגוי, ונראה לפרש דאפי' למ"ד יש קנין, משכחת לה כגון שגדלה שליש ביד ישראל ואח"כ קנאו הנכרי, ולא מפטר מטעם לוקח, דתבואת זרע - קרינא ביה, כיון שגדל הרבה ברשות הגוי, א"נ זרעה גוי ומכרה לישראל וגידלה שליש וחזר הגוי וקנאה ממנו, וכן אם חכר שדה מישראל הגדל בו - חייב בתרומה אפי' יש קנין לגוי, וכן נמי מצינא למימר דסבר דמירוח הגוי פוטר, וכגון שתרם בשבלים.

הדיון לשיטת רבי שמעון

ור"ש פוטר. פירש"י דקסבר דיגונך ולא דיגון גוי, וקשה לר"ת, דאכתי משכחת לה תרומה ביד גוי כגון שהפרישה בשבלים, דבשבלים נמי חל שם תרומה ומעשר, כדאמרי' מעשר ראשון שהקדימו בשבלים - פטור מתרומה גדולה, ונראה לפרש, דקסבר דגוי - לאו בר הפרשה הוא, אפי' בדבר שהוא בר חיובא מדאורייתא.

ויש לציין כי מאחר ורבי שמעון ממעט מהמילים בני ישראל לגמרי בתרומה, הרי לכן הוא פוטר, וכפי שגם בעניין קדשי עכו"ם הוא לומד שאין בהם מעילה. כלומר, הפטור הוא אינו מצד הפעולה של המירוח, אלא מצד הגברא, בהיותו לא נכלל בבני ישראל.

[דף מב עמוד א]

ודילמא שאני התם דאית ליה שותפות בגווייהו -

פירוש,
אבל לשוויה שליח, **היכא דליכא שותפות - מנליה.**

ואין לומר,
דאין הכי נמי,
היכא דליכא לו שותפות בגווייהו,
לא מצי שוויה שליח,
דהא תנן בפרק האשה (פסחים דף פח:),
הרי שאמר לו רבו צא ושחוט עלי הפסח,
ושכח מה אמר לו רבו גדי או טלה,
יקח גדי וטלה ויאמר,
אם גדי אמר לי רבי - **טלה שלי** וגדי שלו,
ואם טלה אמר לי רבי,
גדי שלי וטלה שלו,
ומדקאמר טלה שלי וגדי שלו,
משמע שאין לו שותפות בגדי,
אפ"ה - שוחט גדי עבור רבו,
אלמא דמצי לשויה שליח,
אפילו היכא דלית ליה שותפות בגויה.

וא"ת,
אמאי לא דחי לעיל נמי,
דההיא דר' יהושע בן קרחה,
מיירי דאית ליה שותפות בגויה,
כדאמר הכא.

וי"ל,
דלרבי יונתן דמפיק מהאי קרא,
דכל ישראל יוצאין **בפסח אחד,**
דקסבר אכילת פסחים - לא מיעכבא,
א"כ האי דקאמר אחד שוחט לכולן,
מיירי דאית ליה שותפות בגויה,
דהא בהכי קרא מיירי,
אבל לרבי יהושע בן קרחה,
דאמר דכל ישראל - **אין יוצאין בפסח אחד,**
לפי שצריך דכל אחד יאכל כזית,
א"כ האי ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל,
ר"ל דאחד שוחט פסחים הרבה,
דמחד פסח - ליכא לכל אחד כזית,
וא"כ מפיק שפיר,
דהיכא דליכא שותפות דמצי שחיט.

הגמרא דוחה שלשיטת רבי יונתן לא ניתן ללמוד שליחו מהקרבת אחד מהשותפים של הפסח, בהיותו חלק מכך

הברייתא מביאה את דברי רבי יונתן האומר, מנין שכל ישראל כולן יוצאים בפסח אחד בלבד, ואף על פי שאין בו כזית לכל אחד ואחד - משום שנאמר: "ושחטו אותו כל קהל עדת בני ישראל בין הערבים", וכי כל הקהל כולם שוחטין, והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן שכל ישראל יוצאין בפסח אחד. ורוצה ללמוד מכאן דין שליחות, שהרי האחד הוא השוחט בשליחות כולם. ועונה על כך הגמרא, שמאחר והוא חלק מהכלל, הרי הוא שותף, והוא כעין נציג. אבל הייתי מצפה כי שליח הינו אדם זר לחלוטין, וכדוגמת המשנה שהאיש מתקדש על ידי שליח, שהוא מקבל דבר שאינו חלק ממנו.

מחדדים התוס', כי שאלת הגמרא, אינה על עצם המקרה בו מצד אחד הוא שליח ומצד שני אינו שותף, אלא מהיכן המקור לכך

ואכן התוס' מדייקים, כי אמנם כי בהיותו שותף יכול הוא להיות שליח, ולא באנו לשלול שליחות זו, אלא הדיון הינו על המקרה, שאין שותפות, ובכל זאת הוא יכול לבצעה כשליח.

מבהירים התוס', כי השאלה אינה על עצם היכולת להיות שליח במצב כזה, ומביאים הוכחה, לכך מגמרא בפסחים, בה רבו שלח אותו לשחוט עבורו פסח. רק שאינו זוכר האם גוף הבקשה היה זה גדי או טלה. ומציעה הגמרא פתרון לכך. שיכפיל, וישחט גם גדי וגם טלה, ויתנה, כי אם רבו ביקש האחד, לו יהיה השני, ולהיפך. וכך ברור לנו כי מה שהוא שוחט עבור רבו לא יכול להיות שהוא גם עבור עצמו. ובדוגמא

שנקטו התוס', שהגדי הוא שלו, הרי השליח לעצמו יצאה בטלה, ולא בגדי. ונמצא כי השאלה היא רק על מציאת המקור לציור כזה.

אכן השאלה כאן נהדרת, אלא יש להבין מדוע בדרשת רבי יהושע בן קרחה, שלכאורה כמעט זהה לה, לא העלתה אותה הגמרא

[התוס' בהיותו פרשן משווה, הרי כאן יש שני לימודים שונים ודומים. כי גם אצל רבי יהושע בן קרחה יש שליחות משחיטת הפסח עבור האחרים. וכפי שנאמר "דא"ר יהושע בן קרחה: מנין ששלוחו של אדם כמותו? שנאמר: ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, ששלוחו של אדם כמותו.", ואם כן אותה קושיה לגבי השותפות, ששאלנו כאן על דברי רבי יונתן, מדוע לא נשאלה קודם?

ומילות המפתח הינן "אמאי לא דחי לעיל נמי, דההיא .. מיירי .. כדאמר הכא". ואכן לעיל נמי מופיע בתוס' בעוד מקומות. ובמילים אחרות, באופן טבעי עולה השאלה, מדוע רק כאן קופצת דחייה זו, ולא היתה יכולה לעלות כבר קודם. כלומר, עצם השאלה מכריחה אותנו להבין שיש כאן חילוק יסודי, שרק כאן יכולה דחייה זו לעלות, ולא שם.]

תשובת התוס', אכן יש כאן חילוק יסודי בין המקרים

מבארים התוס' שיש יסוד המשנה את המקרים. כי לשיטת רבי יונתן לא נדרשת גם אכילה בפועל של כזית לכל אחד ואחד, ודבר זה מאפשר לשחוט רק קרבן פסח יחיד לכל כלל ישראל, ובהכרח הוא שותף בו. אבל לרבי יהושע בן קרחה, המחייב אכילה כזית, חייבים להיות ריבוי פסחים, כי אין בפסח יחיד די זיתים לכלל ישראל. ואז אפילו ישחוט רק אחד לכלל ישראל, הרי יהיו הרבה פסחים בהם לא יהיה שותף בהם. וממילא הדין של שליח גם במקרה בו אינו שותף, הוא חלק מהלימוד שלו.

אחת הנקודות המעניינות היא היכן עולה שאלת התוס'

מעניינת גישת תוס' הרא"ש שלא ממתין עם השאלה לכאן, מאחר ודחיית הגמרא היא כאן, ואז עולה השאלה למה לא הקדמנו ושאלנו בתחילה, וכפי שביארנו. אלא תוס' הרא"ש מעלים את הקושי כבר במקרה הראשון, והבאנו את דבריו, כי בתירוצו יש הרחבה, שהפסוק עצמו הוא סתום, ולכן מפסוק זה ניתן להכפיל וללמוד הן למקרה בו הוא שותף, והן למקרה בו אינו שותף.

"מפסח גופיה היכי מצי למילף? דילמא ה"מ היכא דאית ליה שותפות בגויה, כדפריך לקמן בשמעתין על ר' יונתן, וי"ל דהתם ניחא - דבשותפים איירי, כדקאמר שכולם יוצאים בפסח אחד. אבל הכא - אמאי יש לן לאוקומי קרא בשיש לו בו שותפות, כיון דקרא סתמא כתיב - איירי בכל ענין."

איש זוכה ואין קטן זוכה -

ואם תאמר,
ולמה לי קרא,
והא קי"ל (גיטין דף לט.) **דאין יד לקטן.**

וי"ל,
דלגבי פסח **איצטריך,**
דס"ד **הואיל דשייך באכילת פסחים,**
וצריך להמנות עליו,
דכתיב (שמות יב) שה לבית - **אפילו קטן,**
אימא אף לאחרים זכה, קמ"ל.

הגמרא כשדנה בדיני שליחות לומדת מאיש שה לבית אבות, שאין הקטן יכול להיות שליח הזוכה עבור כלל משפחתו

הגמרא מנסה לברר מהו המקור בתורה לשליחות בקדשים. בתחילה למדה זאת מקרבן הפסח. מאחר ונאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולם שוחטים? והלא אינו שוחט אלא אחד! אלא מכאן, שכל ישראל יוצאים בפסח אחד. וניסתה הגמרא לדחות ששם בהיותם שותפים, הרי כאילו הוא שוחט גם בעבורו. מציעה הגמרא מהמסגרת המשפחתית. ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית. אלא שגם כאן ניתן לדחות ולומר שיש כאן שותפות. אלא מאחר ואין צורך בשני פסוקים לעניין אחד, למדו כי פסוק זה מיועד לדרשת רבי יצחק, דא"ר יצחק: איש זוכה, ולא הקטן זוכה!

מקשים התוס', שאת הסברא שהקטן לא יקנה ניתן ללמוד אף ללא הפסוק

[אחד הכללים בלמדנות הוא שניתן ללמוד או מפסוק או מסברא. אבל כוחה של הסברא הוא כה גדול, שאם ניתן ללמוד עימה, הרי לא מובנת מטרת הפסוק. ואכן קרוב למאה פעמים בתוס' מובאות מילות המפתח "למה לי קרא?". שמאחר וניתן ללמוד את הכלל שאין קטן זוכה, ממה שידוע לנו כי אין יד לקטן. ממילא עולה השאלה, להבין מדוע בכל זאת התורה הביאה פסוק זה.

ואף התירוץ מורכב משניים. שמאחר והקטן אינו סתם נספח, אלא גם הוא עצמו אוכל בפסחים ושוחטים גם עליו את הקרבן פסח, והוא חלק מבני החבורה. הרי הייתי סובר שניתן להרחיב בחינה זאת לכל שאר המקרים. וכאן מילות המפתח הינן "אימא אף", שמופיעות בעוד מקומות בתוס'. ולכן הפסוק בא ללמדנו שלא ניתן לומר כן. ושוב חזרנו ללמוד בצמדים "אימא אף .. קמ"ל".]

אלא לחוב ע"מ לזכות -

וקשה,
דאמר בפרק הניזקין (גיטין ד' נב.),
דאין האפוטרופין רשאין לחוב ולזכות בנכסי יתומים,
ופריך התם, לזכות - אמאי לא,
ומשני לחוב ע"מ לזכות.

וי"ל,
דהתם - מיירי ב**תביעת חובות שיש לאחרים עליהם,**
ובהא - ודאי אין רשאין,
דשמא לא יתבעום כשהן גדולים,
אבל כשהן תובעין בשביל היתומים כי הכא,
בחלוקה דקרקעות,
דכי גדלי - נמי צריכין לחלוק בהם,
ודאי מעמידין אפוטרופוס לחוב ע"מ לזכות.

אכן נלמד מחלוקת הארץ, כי ממנים אפוטרופוס לדון אפילו עבור היתומים הקטנים בחלוקת הקרקעות

הגמרא מנסה להביא הצעה נוספת על לימוד של דין שליחות מחלוקת הארץ. אמר רב גידל אמר רב: מניין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר בחלוקת הארץ: "ונשיא אחד, נשיא אחד ממטה תקחו לנחול את הארץ". ודוחה הגמרא שהנשיא זוכה לאדם אף שלא בפניו, והרי היו שם קטנים, שמאחר ואין הם נחשבים, הרי זה בדוגמת שלא בפניו. ושוב חקרה הגמרא, שבחלוקת הארץ לא כל הדעות שוות, ויש מי שנוח לו בבקעה ויש מי שנוח לו בהר.

ומתוך כך חוזרת בה הגמרא ולומדת מחלוקת הארץ את דין חלוקת הנכסים ליתומים. דאמר רבא בר רב הונא אמר רב גידל אמר רב: מנין ליתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, שבית דין מעמידים להן לקטנים שבהם אפוטרופוס לחוב ולזכות - ומקשה הגמרא: וכי אמאי נעמיד להם אפוטרופוס לחוב ליתומים!?

אלא כך הוא שאמר רב: מנין ליתומים שמעמידים להם אפוטרופוס לחוב על מנת לזכות, כלומר: אם יש דין ליתומים, מעמידים אנו להם אפוטרופוס שידון עבורם, ואף אם בסופו של דבר יפסיד בדין, מכל מקום מה שעשו עשו? ועונה הגמרא שזה נלמד מחלוקת הארץ.

מקשים התוס' מגמרא בגיטין בה אנו רואים כי גם לחוב על מנת לזכות לא יכולים האפוטרופסים

הגמרא בגיטין מביאה ואין אפוטרופין רשאין לדון עם מי שמערער על נכסי יתומים, שמא יתחייבו יתומין בטענותיהם, אלא ידחו את הדין, ולכשיגדלו היתומין ידונו עמו. וקא סלקא דעתין, דאינן רשאין לדון בין לחוב ובין לזכות בדין על נכסי יתומים. אלא שהדבר תמוה: על מנת לזכות, אמאי לא יהיו האפוטרופין רשאין לדון עמו, ואם דנו, ואכן זכו היתומין, אמאי לא הוי דינא!? ומפרשינן: אלא הכי קאמר, אין כח לאפוטרופוס "לחוב" ליתומין, ואף על פי שנכנס לדין "על מנת לזכות" בנכסי יתומים, מכל מקום, אם נתחייבו, אין היתומין נפסדין.

הדיון בהבדל בין הגמרות על חובת החלוקה על ידי אפוטרופסים קשור האם יש תועלת בהמתנה לא לדון

[זה שהתוס' מקשים מגמרא אחת לשנייה ומוצאים חילוק, הרי קיים בריבוי מקרים בתוספות. אלא כאן יש נושא חדש שעליו קיים ההבדל והוא ההמתנה. האם ההמתנה יש בה תועלת, או שהיא רק מריחת התחייבות שלא ניתן להיפטר ממנה, ולא תהיה כל תועלת בהמתנה.

והחילוק בין הגמרות מכניסה אותנו לדיון על כך. תביעת חוב, יש תועלת בהמתנה, שאין ביטחון שהיא תמיד תהיה, ושמא לא תגיע, ובכך שממתינים זה עצמו פועל לטובת היתומים. ועל כך דנה הגמרא בגיטין, ולכן מנעו מהאפוטרופסין לדון, שהרי אין כל וודאות שהדבר יהיה לתועלת. ובפרט הגדר של לחוב על מנת לזכות, ניתן לבארו שיוציאו הוצאות על כך. מצד שני, חלוקת הקרקעות הינו דבר שלא יהיה ניתן לברוח ממנו, ואז יש חובת חלוקה.]

הוכחת התוס' רא"ש על חובת החלוקה, כשיש גם יתומים קטנים

"אבל אם מקצתם גדולים - חולקים בעל כרחם של קטנים, שאם לא כן - לקתה מדת הדין. שיאמרו גדולים אנו רוצים לעבוד ולשמור נכסינו, וכן מוכח בההיא דפ' מי שמת, דתנן הניח בנים גדולים וקטנים, והשביחו הגדולים - הנכסים השביחו לאמצע. ואם אמרו, ראו מה שהניח לנו אבינו, הרי אנו עושין ואוכלין - השביחו לעצמן. ופרשב"ם אמרו גדולים לקטנים ראו מה שהניח לנו אבינו, ורוצים אנו לחלוק, ומה שנשביח - נשביח אנו מחלקנו, ונתעצלו ב"ד לחלוק - אז השביחו לעצמם, אלמא כשתובעים גדולים לקטנים לחלוק - צריכים ב"ד לחלוק עמהם."

יתומים שבאו -

אומר ר"ת,
דדוקא שבאו,
אבל אם היה האחד **מוחה,**
אין להעמיד אפוטרופוס לחלוק **בעל כרחם.**

ומחלוקת הארץ - אין להביא ראיה,
שהיו שם כמה יונקי שדים,
דשאני התם - שהיה על פי הדיבור ואורים ותומים.

ומיהו קשה,
מהא דאמר פרק אלמנה לכ"ג (יבמות דף סז.),
גבי כהן שמת, והניח אשה מעוברת ועבדים,
וקאמר התם - זכרים יאכלו,
ואי משום חלק העובר,
פירוש דשמא ימצא עובר זכר,
וקי"ל (שם) ילוד - מאכיל,
שאינו ילוד - אינו מאכיל,
עבדינן להו תקנתא כרב נחמן,

דאמר רב נחמן אמר שמואל, יתומים שבאו לחלוק כו', מ"מ **שמעינן מהתם, דאע"ג שהאחד קטן ביותר, ואין בו דעת לישאל, אם רוצה לחלוק אם לאו דומיא דעובר, דעבדינן** ליה **תקנתא, והכא - אמרינן דוקא באו.**

ושמא יש לומר, דהתם - **תקנה היא לעובר - שמתעלה חלקו בכך, שהעבדים אוכלים בתרומה,** לפי שהתרומה בזול.

ועוד, **משם לא משמע, שאם האחד היה מוחה בפירוש, שנוכל** להעמיד לו **על כרחו** אפוטרופוס לחלוק.

אופן החלוקה ביתומים, הן על ההכרח לחלוק, והן על היכולת למחות לכשיגדילו

מביאה הגמרא מחלוקת על היכולת למחות לכשיגדילו. "א"ר נחמן אמר שמואל: יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, בית דין מעמידים להם אפוטרופוס ובוררים להם חלק יפה, ואם הגדילו - יכולים למחות; ורב נחמן דידיה אמר: אם הגדילו - אינם יכולים למחות, דא"כ, מה כח בית דין יפה."

יש לחלק האם לחלוקת הקרקע יש הסכמה, או אין הסכמה וגם אין סירוב, וכאילו אינו, או שיש מי שמוחה

כאשר באים אנו לבצע חלוקה יכולות להיות שלוש אפשרויות, או שהוא יוזם ובא, כלומר בחינה חיובית, או שהוא אדיש או שהוא מתנגד וממש מוחה בעת החלוקה, כלומר מרכיב שלילי. התוס' רא"ש דנים על הציור שרק אחד יוזם והשני אדיש. נראה דלאו דוקא שבאו שניהם, דה"ה אפילו לא בא אלא אחד. ואילו ר"ת מציין כי מספיק שיהיה גורם יחיד שימחה - כבר לא ניתן לבצע עימם חלוקה בעל כורחם. והוא מדייק זאת מהלשון שבאו, כלומר כי הרבים היו כאן בגישה חיובית, וביוזמתם.

והראייה שיש את שלושת המצבים מתוס' ד"ה באו לחלוק בגיטין לד, א "אומר ר"ת דוקא שניהם רוצים, אבל אחד רוצה ואחד אינו רוצה - לא. והיכא שלא באו שניהם, אלא אחד והשני - אינו בפנינו, אמר ר"י דחולקין."

אין הוכחה לחלוקת היתומים מחלוקת הארץ, שהיה זה דין פרטי

דהא מייתי לה מחלוקת ארץ ישראל, שהיו שם כמה תינוקות יונקי שדים, ומיהו, אין ראיה ברורה משם, דלא עבדינן ממש הני יתומים, כי ההיא דע"פ הדבור היתה חלוקת הארץ, והיה שם אורים ותומים והגדילו ולא יכלו למחות. והא דדריש ליה מקרא מחלוקת הארץ - אסמכתא בעלמא הוא, דהתם על פי נביא היה ואורים ותומים.

בנוסף קיים כאן הבדל יסודי, באשר בחלוקת נכסי יתומים כיחידים העיקרון שמנחה את בית הדין בתור 'אביהם של יתומים' הוא טובת היתומים, ולכן אם אחד מבקש לדחות את החלוקה עד שיגדל, בית הדין נעתר לבקשתו. לעומת זאת, חלוקת הארץ נגעה לכלל ישראל גם מבחינה רוחנית, לאור המצוות התלויות בחלוקתה שמיטה ויובל, ונמצא שחלוקתה היא מצוה. ומצוה אינה מתחשבת ברווחת הפרט.

לעובר של אשת כהן שמת והשאירה מעוברת עושים תקנה, גם בלא יוזמתו

על מנת להבין את הצורך בתקנה, יש להקדים מספר כללים. אשת כהן שהיתה ישראלית, יכולה לאכול בתרומה, שכאילו הוא קנה אותה, ומאכיל אותה. אלא שיכולת האכלה זו יכולה להימשך רק אם היה לה זרע של בנים ממנו. ואם לא - חוזרת לבית אביה, ואינה יכולה לאכול בתרומה. אלא שיכול להיות מצב של ספק, שיש לה רק בנות ממנו ועובר. ורק אם העובר יהיה זכר - תוכל להמשיך ולאכול.

אמנם אם כן היו לה בנים, ובנוסף היא מעוברת, כאן יש חלוקה בין סוגי העבדים שלה. העבדים שהם נכסי מלוג, שבעלה היה יכול להשתמש בהם, ולא להחזירם לה, יאכלו, בזכות הבן שכבר יש לו. ואילו עבדי הצאן ברזל, שהם רק שלה, והבעל מחוייב להחזירם לה אם יגרשה, לא יאכלו לאכול. כי העובר מקלקל. שלאחר שנולד יהיה ישראל, וממילא לא תוכל להמשיך לאכול. ואם היו לה רק בנות, לשיטת רשב"י, העבדים של צאן ברזל אינם יכולים לאכול, שמא יהיה זכר ויהיה בן יחיד בן הבנות ויירש את כולם. ובהיותו עובר אין ביכולתן להאכילם תרומה.

אלא מקשה הגמרא לשיטת רשב"י, והרי אם היו עוד בנים, מדוע הוא מתיר לכל עבדי צאן ברזל לאכול, שמא יהיה בן, ולא ברור למי העבד שייך. ואולי יפול תחת העובר. ולכן אומרים כי או שאינו חושש למיעוט, שהרי יכול להיות או בן או בת או הפלה, כלומר רק במיעוט המקרים יהיה זכר. ואפילו אם יחוש למיעוט יש לנו כאן תקנה. שמבצעים את החלוקה עוד מחיים, ונותנים לבנים החיים את העבדים, וכך הם יכולים לאכול מחמת חלוקה זו. על כל פנים אנו רואים שבמקרה הזה התבצעה חלוקה אף שיש עובר, כלומר לא מדעת כולם. ובכך משווים את הקטן לעובר, שאין לו מספיק דעה, ואעפ"כ מבצעים חלוקה. והרי יש בכך סתירה לדברי רבינו תם, שרק כשבאו כולם.

מתרצים התוס', שבעובר זה תקנה לטובת כולם

כל התקנה שישאירו את עבדי הצאן ברזל אצל החיים היא לטובת העובר, וכביכול אנן סהדי שירצה בכך, שהרי האכלת העבדים בתרומה, זה מזון זול יותר. ואין לנו מקום לשאול את דעתו, שלא הגיוני שירצה למחות. ועוד, שגם שם אין הוכחה, כי תמיד היה בכוח של אחד מהבנים למחות, ואז החלוקה לא היתה יכולה להתבצע.

שתי דרכים על מנת לסלק קושי

[התוס' בהיותם פרשן השוואתי הביאו את דעת רבינו תם כאן, שמעמיד ומצמצם שדווקא כשבאו כולם לחלוק ניתן לבצע חלוקה עם אפוטרופוס לקטנים. והקשו מעובר ביבמות, שעושים חלוקה אף בלא שבפועל בא. ועל מנת לסלק את הקושי אנו מחלישים את הקושי.

אופן אחד הוא לטעון שאף שבפועל לא בא העובר, הרי לא רק שלא התנגד, אלא שב"כוח" הוא כן בא. כי מאחר ושיש תקנה גדולה לעובר בחלוקה זו שחלקו מתעלה בכך - הרי כאילו גם הוא בא.

אופן שני לבאר, הוא לומר ששם לא היה את הקושי, ומאחר והקושי הוא שמא ימחה אחד מהאחים, הרי אם אחד משאר האחים היה מוחה - אכן לא היו גם שם לחלוק.]

ובוררין להם חלק יפה -

מלשון בוררין,
היה מדקדק ר"י, **דהיינו בלא גורל,**
דמה ברירה שייך בגורל,
והיה מפרש,
שאין צריכין גורל ולא שומת ב"ד,
וכל החלוקה תלויה בדעתו,
כמו **שהיו עושים יתומים עצמם** אם היו גדולים,
ושהיה כל אחד בורר לעצמו וזוכה בשלו.

וכן לענין דינא דגוד או איגוד,
נמי נראה לר"י,
דהוו כיתומים עצמן,
ויכולין לחלוק שני חפצים,
אף על גב דתרוייהו צריכי להאי וצריכי להאי,
ושייך ביה גוד או איגוד,
שהעמידו חכמים אלו אפוטרופים,
שנעשו ע"י ב"ד כמו יתומים עצמן,
לחלוק בלא שומת ב"ד ובלא גורל,
דבסברותם לבד תלויה החלוקה,
כשני אחים גדולים החולקים בנכסי אביהן,
שבורר כל אחד לעצמו,
וה"ה **לענין דינא דגוד או איגוד,**
דמהניא חלוקת האפוטרופא לגמרי,
ולא יוכלו למחות כשיגדלו.

ור"ת מפרש,
דהיינו **דוקא בגורל,**
וכי טריחותא להטיל גורלות,
וגם צריך שומת ב"ד,
ודוקא בדבר,
דלא שייך ביה גוד או איגוד ובוררין,
שייך שפיר בגורל,
כגון אם יש שם שלש שדות,
שלא יחלוקו כל אחת לג' חלקים,
אלא בוררין כל אחת לבדה,
שיהא כל אחד חלקו אחד בבת אחת,
וכמה ענייני ברירות יש בחלונות וסולמות,
ושייך לומר שפיר חלק יפה,
ושוב הודה ר"י לפי' ר"ת.

אופן החלוקה של האפוטרופוסים

מכיוון שהגמרא דנה בענייני שליחות, ואחת הסברות היתה ללמוד את זה שנשיא השבט שהוא כשליח של כל אנשי השבט, הרי יש כאן גם חלוקה וגם שליח, ועוברים ליתומים, הנדרשים לחלוק. ואומרת הגמרא "א"ר נחמן אמר שמואל: יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, בית דין מעמידים להם אפוטרופוס, ובוררים להם חלק יפה."

שיטת ר"י – אין כאן תהליך של גורל ושומת בית דין, אלא רק הבנת ושיקול הדעת של האפוטרופוס

ומבאר התוס' רא"ש בתחילה את שיטת ר"י אצלנו. "היה נראה לדקדק מלישנא דבוררים, שיש כח לאפטרופוס לחלוק בלא גורל, דבגורל - אין שייך ברירה, וגם בלא שומת ב"ד, דבוררים - קאי אאפוטרופין, ובמקום יתומים קיימי, וקיימת החלוקה בברירה הנעשית מדעת האפטרופסין, אפילו בלא גורל, כאלו היו עושים אותה היתומים עצמם אם היו גדולים.

ומתוך כך היה נראה דאפילו במילתא דהוה שייך בה גוד או איגוד, דצריכי תרווייהו להאי ולהאי - יש כח לאפטרופוסים לחלוק, ואף על גב דמייתי לה אחלוקת הארץ שהיתה בגורל ובשומת ב"ד - לא לגמרי מדמינן לה לחלוקת הארץ כדפרישית." נמצא שבשיטה זו - הוא לבדו כן יכול לבצע ברירה לכל אחד ואחד כרצונו. אלא שנדרש שהחלוקה תהיה הוגנת. כי היסוד שהוא כיד היורשים וכשלוחם, ולכן יש לו כוח גם לשום, וגם לחלוק, ולא רק לשמר את נכסיהם עד שיגדלו, וגם אפילו לוותר בדבר אחד תמורת הדבר השני, שזו בחינה של גוד או אגוד.

שיטת ר"ת – הברירה היא הכנה לקראת הגורל לאחר מכן

"אבל ר"ת מפרש דבוררים להם חלק יפה בגורל, מיירי ואפי' בגורל - שייך לברור חלק יפה. כגון אם יש שלש שדות, דטוב שיטול כל אחד שדה אחת, ויהיה כל חלקו במקום אחד ממה שיטול כל אחד שליש של כל שדה ושדה, וכמה ענייני ברירות יש בחלונות ובסולמות ובדרך (כמו שחלק מהבתים ניתן לעלות רק עם סולם או שיש או אין חלון, ומראש מגדירים חלוקה שהיא הגיונית, שלכל אחד יש בו מעלה וחיסרון), הילכך חולקין דוקא בגורל ושומת ב"ד ובדבר דלא שייך ביה גוד או איגוד, ומדקדק ר"ת דאי אפי' בדבר דשייך ביה גוד או איגוד חולקים - אמאי דוחק לומר יכולים למחות ברוחות הו"ל למימר יכולין למחות בגוד או איגוד."

שיטת ר"ח בתוס' הרא"ש – מטרת האפוטרופוס שהוא שליח, לאחר מעשה בית דין

יסוד שיטה זו היא כעין הסתעפות של שיטת ר"ת, שאין כוח לאפוטרופס להיות הגורם המבצע והגורם המחליט בו זמנית. "ונראה לפר"ח שהעמדת אפטרופוס - אינה לחלוק אלא לשמור לכל אחד חלקו דעד השתא לא היה כי אם אפטרופוס אחד לכולם, והשתא מעמידים להם אפוטרופוס לכל אחד ואחד ואפטרופוס דנקט לשון יחיד - היינו אפטרופוס לכל אחד ואחד, או א"נ גם עכשיו אפוטרופוס אחד לכלם, וה"ק מעמידים להם אפוטרופוס לשמור לכל אחד חלקו בפני עצמו,

ולא כמו שהיה עד עכשיו, שהיה שומר את הכל ביחד, וניחא השתא דנקט אפוטרופוס לשון יחיד ובוררין לשון רבים.״

הצגת הדברים יש בה גם משנה סדורה ויש גם הכרעה

[התוס' כאן הציגו שתי גישות מנוגדות. ויש הגיון בכל שיטה ושיטה. אמנם חלק מהגדלות, היא היכולות להודות. אמנם הראשונים והפוסקים, לאו דווקא שקיבלו את חזרת ר״י, אלא חלקם נשארו בדעתם זו. וגם להלכה יש את שתי הקצוות. ונמצא כי התוס' הביאו את בית המדרש, שכל אחד מביא את הבנתו לסוגיה. ואחרונים אכן חקרו, מה בעצם צד הלמדנות בכל גישה. ונאמר זאת בסגנון אחר האם הוא צד ״פעיל״ או צד משמר ומקפיא, שמטרתו היא רק לא לקלקל עד שיגדילו.]

[דף מב עמוד ב]

הא דטעו הא דלא טעו -

ה״ה דמצי למימר,
הא - דטעו **בשתות**,
והא - דטעו **בפחות משתות**,
ולא איצטריך לומר,
יכולין למחות **ברוחות**.

מחלוקת רב נחמן המביא את דעת שמואל, בעניין יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם

לומדת הגמרא, אמר רב נחמן אמר שמואל: יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, בית דין מעמידים להן - לכל יתום ויתום מן הקטנים שבהם - אפוטרופוס, ובוררים להם האפוטרופסים כל אחד ליתום שהוא אפוטרופסו, חלק יפה. ואם הגדילו היתומים, יכולים הם למחות ולבטל את החלוקה.

ורב נחמן דידיה - שלא משם שמואל רבו - אמר: אם הגדילו אינם יכולים למחות, דאם כן - שיכולים הם למחות - מה כח בית דין יפה!?

ניתן להעמיד, כי המחלוקת כיצד פוסק רב נחמן תלויה בסוג הטעות, האם יש בכך שתות ומעלה

ומקשינן: ומי אית ליה לרב נחמן [וכי אטו סובר הוא]: מה כח בית דין יפה!? והתנן: שום [גביית נכסי לוה למלוה נקראת ״שומא״] הדיינים, שכאשר העריכו את הנכסים שהגבו למלוה, פיחתו מערכם שתות [או יותר] והפסיד הלוה, או הותירו שתות [או יותר] על ערך הנכסים, והפסיד המלוה, הרי מכרן בטל, אבל אם טעו פחות משתות לכאן או לכאן, הרי שומתן קיימת.

רבן שמעון בן גמליאל אומר: אפילו טעו בשתות ויותר לכאן או לכאן, הרי מכרן קיים, שאם כן - כדעת האומר: מכרן בטל - מה כח בית דין יפה!? והרי אמר רב הונא בר חיננא אמר רב נחמן: הלכה כדברי חכמים, שאינם סוברים: ״אם כן מה כח בית דין יפה״, ותיקשי מדברי רב נחמן עצמו, שאמר: ״אם כן מה כח בית דין יפה״!? ומשנינן: לא קשיא הא - דסבירא ליה לרב נחמן כחכמים שאין אומרים ״אם כן מה כח בית דין יפה״ - היינו דוקא דטעו בית הדין, וכמחלוקת חכמים ורשב״ג העוסקת בטעות של בית הדין בהערכת הנכסים. הא - דאמר רב נחמן: הגדילו היתומים אין הם יכולים למחות בחלוקת האפוטרופסים, ומשום ש״אם כן מה כח בית דין יפה״ - היינו דוקא בכגון דלא טעו האפוטרופסים שנתמנו על ידי בית הדין.

מבארים כי היכולת למחות אינה על עצם המכירה, אלא על איזה חלק יבחרו

ומקשינן: אי דלא טעו האפוטרופסים, מאי הוא זה שאמר שמואל: ״הגדילו יכולים למחות״, והרי במה יש להם למחות!? ומשנינן: יכולים למחות ברוחות, שאם לא נוח ליתום הקרקע שניתנה לו ברוח פלונית, וכגון שעדיפה לו קרקע אחרת שהיא סמוכה לשאר שדותיו, כי אז יכול הוא - לדעת שמואל - לבטל את החלוקה, ולדרוש חלוקה מחדש; ועל מחאה זו נחלק רבי נחמן, וסובר: ״אם כן מה כח בית דין יפה״ היות ואין כאן טעות.

רב נחמן מעמיד כי במידה והטעות היתה פחות משתות – אין לה גדר של ״דין טעות״, ולא ניתן לבטל מעשה הבית דין

פירוש, דבפחות משתות, מודה רב נחמן, דשום הדיינים - מכרן קיים. דלא נחלקו חכמים על רבן שמעון בן גמליאל אלא בשתות ולא בפחות משתות. ומוכח כן, מדאמרינן בכתובות דרב נחמן סובר דשליח כדיינים, דמכרן קיים בפחות משתות, וחולק על המאן דאמר שסובר דשליח כאלמנה, דבטעות כל דהוא חוזר. ואם כן יכלה הגמ׳ לתרץ את הסתירה בדברי רב נחמן, דמה שאמר דיתומים שהגדילו אין יכולים למחות - היינו בטעו בפחות משתות. ומה שאמר דהלכה כחכמים, דמכרן בטל בטעו בשתות.

גדר המחאה ברוחות הינו גדר מחודש

ובכתובות שם הוסיפו התוספות, דהגמ׳ לא תירצה כן, משום שרצתה להשמיענו רבותא, דאפילו ברוחות - יכולין למחות. ובגיטין כתבו התוספות, דהגמ׳ לא תירצה כן, משום שלא מסתבר שיחלוק שמואל על רב נחמן, ויאמר שיכולין למחות בשביל טעות פחות משתות. דמודה שמואל שיש ליפות בכך כח בית דין, דהוי כמאן דלא טעו כלל. ואף על גב שיכולין למחות ברוחות, היינו משום דבזה אין ליפות כח בית דין, דאין זה תלוי בשומא, וכל שכן אם נפרש דבפחות משתות מכרן קיים ומחזיר אונאה, ואינו מפסיד כלום.

התוס' כאן הביאו שניתן להתנסח בהעמדה על טעות של שתות או לא

[התוס' יכולים להוסיף מקרה אחר, ולהרחיב את אופן התשובה. כי במקום לומר טעו כן או לא, גם ההעמדה שהטעות הינה רק בכמות, איננה סתם מידת הכמות, כי מאחר ופחות משתות שאדם רגיל למחול, אכן ניתן להתייחס אליה שאין זה נקרא כלל טעות, ולהגדירה כלא טעו. ומילות המפתח ״ה״ה דמצי למימר״ אכן מופיעות למעלה מעשר פעמים בתוס'. (ופעמים שזה מופיע בכתיב מלא ולעתים בראשי תיבות. ״והוא הדין דמצי למימר״ או ה״ה דמ״ל.]

אבל שויה שליח מצי אמר ליה לתקוני שדרתיך כו' -

וא"ת,
הא אמרינן
בפרק אלמנה ניזונת (כתובות דף ק. ושם),
שליח כמאן,
רבא אמר רב נחמן - שליח כדיינין,
משמע,
דפחות משתות - המקח קיים כדיינים,
ורבא גופיה קאמר הכא,
דאי שוייה שליח - מצי א"ל לתקוני שדרתיך כו',
משמע,
דהמקח - בטל אף בפחות משתות.

ואומר רשב"ם,
דהתם - **רבא משום דרב נחמן קאמר,**
וליה - לא ס"ל,
והכא - **משמיה** דנפשיה.

ור"ת מפרש,
דהתם - מיירי **בשליח הדיינין,**
דאלמוהו רבנן להיות כמותם,
והכא - מיירי **בשליח - דשויה הלוקח בעצמו.**

אי נמי י"ל,
דנהי דקאמר התם שליח כדיינין והמקח קיים,
האונאה - מיהא צריך להחזיר,
והכא נמי ה"ק,
לתקוני שדרתיך כו',
וצריך להחזיר האונאה,
ולא כשאר אדם, דפחות משתות - הויא מחילה.

שתי צורות בטעות של חלוקת הנכסים על ידי האחים

הגמרא מביאה שתי צורות חלוקה בין האחים בירושת אביהם, שהיתה בהם טעות. והמקרה הראשון עליו דן רב נחמן, שהם כלקוחות. ולכן אם היתה הטעות פחו משתות - הרי דרך האנשים למחול על טעות כה מזערית, ולכן המקח חל, ואין על זה "דין טעות". לעומת זאת, כאשר זה בדיוק ששית - גם כאן המקח חל, אלא שמחזיר את הטעות בממון. כיוון שיש כאן "דין הונאה". אבל אם היתה זו טעות גדולה יותר - אין לזה "דין מקח", והמקח כולו בטל.

המקרה השני עליו דן רבא, שלא ששני הם יחדיו חלקו, אלא האחד שלח את אחיו כשליח. וכאן אם השליח טועה, הוא מאבד את מציאותו כ"דין שליח", שהטענה החזקה הינה שלחתי אותך לתקן ולא לקלקל. "לתקוני שדרתיך ולא לעוותי". ואף בפחות משתות בטל המקח.

הגמרא בכתובות נותנת לשליח כח כדיינין, ובשתות המקח כן יהיה קיים

מעלים התוס' תמיהה רבתי, מרבא על דבריו, "והא רבא הוא דאמר", בכתובות שהשליח הוא כדיינין, שנשארים דיינין אף בטעות קטנה. וכמו שכאן אם אין שליח אין מקח. הרי אם יש דיינין - המקח יהיה קיים. וזו ממש סתירה לדין כאן.

והגמרא בכתובות מבארת את הטעם. רבא אמר רב נחמן: שליח הרי הוא כדיינין, שמכרן קיים עד שתות. ומבארת הגמרא את טעמו, ומה נקודת הדמיון ביניהם, שלכן השוו את הדין בשניהם. שאין הדיינים או השליח מחפשים את הרווח בעור עצמם. מה דיינין - לאו לדידהו, אף שליח נמי לאו לדידיה. ובתוס' שם פירשו את החילוק בין הסוגיה שם לכאן, והביאו את כלל דברי התוס' שנבאר בהמשך, אך הלכו למהלך אחר ומקורי.

מתרצים התוס', שעדיין הסברא לתקוני שדרתיך תהיה קיימת ויתקנה במעות, ולא בביטול המקח

התוס' בכתובות מעמידים, כי אכן הוא יכול לומר לו לתקוני שדרתיך, לא על מנת לבטל את כל המקח, אלא רק לעניין שלא יהיה לו הפסד מההונאה, ושיהיה ניתן לתקן בהחזרת המעות, אף בפחות משתות.

"אבל משוי שליח - מצי א"ל לתקוני שדרתיך, לענין זה שצריך להחזיר האונאה, ומ"מ - המקח קיים. והא דאמר ר"נ שליח כדיינים, היינו לענין הא דמקח קיים - אבל האונאה צריך מיהא להחזיר, וכן הדיינים, דאין כח ב"ד יפה כלל טפי מבשליח דעלמא."

הרשב"ם מתרץ סתירה בחילוק באופן אחד – רבא מצד דעת רבו ומצד דעתו

נכון שזה אותו רבא, אבל כל השאלה היא מתי זו דעתו האישית, ומתי זו העברת דברי רבו - רב נחמן. בכתובות מפורש, כי האמירה הינה "אמר רבא אמר רב נחמן", שהוא רק מוסר דברי רבו. כלומר, שעדיין יש לו את המקום לחלוק. ואילו כאן בקידושין הנוסח הוא "אמר רבא", שהוא בא מצד עצמו, ומבאר, כי יש לחלק את הדברים עם שליח שטועה. ואלו ממש דבריו שלו.

ר"ת מתרץ סתירה בחילוק באופן אחר

ואלו דברי התוס' בכתובות "ופי' ר"ת דהכא (בכתובות) מיירי בשליח דדיינים דאלים כחו טפי ומכרו קיים עד שתות." כלומר החילוק הוא מי השליח, כלומר מאיזה כוח הוא שואב. ואם הוא בא מצד שליח בית דין, העניקו לו תוקף כמותם. וכאן בקידושין כשאשר הלוקח עצמו ממנה את השליח, הרי זה רק לצורך שיעשה דבר מתוקן. וכן גם כאן מבארים את דברי התוס' שם. שהמקח יוכל להמשיך להתקיים, ועדיין גם בשליח רגיל ניתן יהיה לתקן את העיוות הממוני, כשיחזיר את האונאה.

חשיבה מחוץ לקופסא – אכן ביכולתו לטעון לשליח – והרי שלחתי אותך לתקן

[התוס' מתרצים עם היות והם משאירים את המחלוקת. אלא שאת הטענה על הטעות במקום לגרום לביטול המקח כליל, כפי שחשבנו בתחילה, הם ממירים

זאת לפיצוי ותיקון טעות האונאה בהשבת המעות, גם בהיותם פחות משתות. כי על עצמו יכול האדם למחול על טעויותיו. אבל כאשר שליח עושה זאת, יש לו טענה, ולפיכך יוחזרו המעות אונאה, והמקח ישאר על תילו.]

ה"ג בקונטרס הא דאמרן יתר משתות בטל מקח לא אמרן אלא דלא אמר נפלוג בשומא דבי דינא אבל אמר נפלוג בשומא דבי דינא לא -

כלומר,
המקח קיים.
ולפי גירסא זו,
מייתי ראיה מרשב"ג דאמר **מכרן קיים,**
ולא ס"ל לרבא,
הא דאמר רב נחמן לעיל דהלכה כחכמים.
והא דאמרן שתות - קנה ומחזיר אונאה,
לא אמרן אלא במטלטלים,
דהא כתוב בהן אונאה,
או קנה מיד עמיתך אל תונו,
דבר הנקנה מיד ליד.
עכ"ל.

וקשה לר"ת,
חדא,
מדנקט גבי שתות - אין אונאה לקרקעות,
משמע דביתר משתות - יש להן אונאה,
ובפרק המקבל (ב"מ דף קח.),
מסיק רב נחמן,
זבין שוה מאה במאתן - אין להם אונאה.

ועוד קשה,
דפירש דרבא - **לא ס"ל כרב נחמן,**
ודוחק הוא, דהא רב נחמן - רבו היה.

ועוד קשה,
דלפירוש הקונטרס,
גרסינן מעיקרא יתר משתות במילתיה,
ומייתי ראיה ממשנה,
דשום הדיינין שפחתו שתות או הותירו שתות כו',
ואמאי מייתי ראיה מינה,
הא משנה זו,
לא מיירי כלל ביתר משתות מה יהא דינן,
וא"כ לא הוי דומה בדומה.

לכך נראה לר"ת,
דגרסינן איפכא,
וכן גרס ר"ח,
וה"ג,
הא דאמר שתות קנה ומחזיר אונאה,
לא אמרן,
אלא דלא אמר נפלוג בשומא דבי דינא,
אבל אמר נפלוג בשומא דבי דינא - לא,
והוי המקח בטל,
והשתא **מייתי ראיה מחכמים.**
והא דאמר יתר משתות - בטל המקח,
לא אמרן אלא במטלטלי, **אבל במקרקעי** כו'.
והשתא ניחא שפיר זבין שוה מאה במאתן.

מיהו קשה,
דמשמע הכא לפירוש רבינו תם,
דבקרקעות - לא שייך ביטול מקח אליבא דרב נחמן,
ובפרק הזהב (ב"מ דף נז.) אמר רב נחמן,
הדר אמר רב חסא,
אונאה - אין להם, ביטול מקח - יש להם.

וי"ל,
דביטול מקח דהתם היינו מפלגא ויותר,
וה"נ איתא בירושלמי,
עד פלג - יש להם אונאה,
אבל בציר מפלג - לא הוי ביטול מקח.
וההוא דזבן מאה במאתן,
אי פלג דוקא,
לא הוי זבין מאה במאתן דוקא,
אלא פחות ממאתן פורתא;
ואי מאתן דוקא,
הא דקתני עד פלג - **לאו דוקא,**
אלא ר"ל יותר מפלג פורתא,
אבל פלג - המקח קיים.

חלוקת האחים – יכולה להתבצע בכמה אופנים

הגמרא מביאה את דעת רב נחמן, שאם האחים חלקו יכולות להיות שלוש סוגי טעות. טעות קטנה - עד שתות, ומאחר ורגילים אנשים למחול, גם כאן יש מחילה, והחלוקה מועילה. טעות בינונית - שתות בדיוק. כאן המקח מתקיים, אולם המפסיד מקבל את ערך הששית של הטעות. טעות גדולה, מעבר לשתות - המקח בטל, ונדרשים הם לחלוק מחדש.

אלא שרבא בא ומערער על כל אחד מהטעויות. אפילו על טעות קטנה, אם היה זה שליח, הוא יכול לומר לו - כי שלחתיך לבצע מעשה מתוקן, והנני מקפיד אף על טעות קטנה, והנני מושך ממך את התואר שליח, ומעשיך בטלים.

וכאן בתוס' מובאת ההתייחסות לטעות הגדולה, יתר על שתות. ואף כאן, חלוק רבא ולומד, כי אם היתה מלכתחילה החלוקה נעשית בשומא של בית דין, וכאילו היו כאן שלושה, והיה כאן מעשה בית דין, הרי למעשה בית דין יש תוקף אף בשעה שהם טועים. שאם לא כן, מה הכוח שנתת להם?

וכשיטת רבן שמעון בן גמליאל, מכרן קיים. ואז יוצא שרבא סובר בשיטת רבן שמעון בן גמליאל.

ועל הטעות הבינונית של שתות, גם חלוק רבא, ומצמצם שדין זה הוא רק שייך במטלטלים ולא בקרקע. מכיוון שרק בפרשה זו נאמרה דין אונאה.

התוס' מצטטים את רש"י לגבי שתי הטעויות, מעל שתות - פוסק כרשב"ג, ובשתות - מצמצם למטלטלי

"הא דאמר יתר על שתות - בטלה חלוקה לגמרי, לא אמרן אלא שלא התנו מתחילה להיות שומת הנכסים בשלשה שהן ב"ד, אבל קבלו עליהם להיות חלוקתם כדין שום הדיינין - אפילו יותר על שתות מכרן קיים. דקי"ל כרשב"ג דאמר מכרן קיים במסכת כתובות פרק אלמנה ניזונית (ד' צט:). ולא ס"ל לרבא הא דאמר רב נחמן לעיל הלכה כדברי חכמים." כלומר, עם היות ורשב"ג מדבר על מכירה, מאחר ואומר מכרן קיים, הרי זו ראייה שגם למעלה משתות יש כוח לבית הדין.

"שתות צריך להחזיר אונאה לא אמרו אלא במטלטלי - דאונאה כתיבה בהן או קנה מיד עמיתך - אל תונו, דבר הנקנה מיד ליד."

רבינו תם עורך סוללת קושיות על פירוש זה

מקשים התוס', קושיא ראשונה, שבכך שרבא צמצם את גדר האונאה רק בשתות למטלטלים, משמע כי מעל שתות כן יש אונאה, ואפילו בקרקעות, ודבר זה סותר את הכלל של רב נחמן הסובר במסכת בבא מציעא כי לקרקעות אין כלל אונאה, אף למעלה משתות. ואפילו מביאים דוגמא של מכירת קרקע בערך מאה, במחיר מופקע של מאתיים, עדיין המקח קיים, ואין בכך אונאה.

קושיא שניה - מכך שרבא סובר כרשב"ג ולא כרב נחמן, משמע שהוא חולק על רבו.

קושיא שלישית - לעניין יתר משתות ראייתו ממשנה, והקושי הוא דהא משנה זו לא מיירי כלל ביתר משתות מה יהא דינן וכו'.

כתב המהרש"א, דכוונת תוס' שרשב"ג לא מיירי בהדיא ביותר משתות, אבל יתכן שפליג גם ביתר משתות וכך רש"י יתרץ. ולכן קושית תוס' אינה קושיה חזקה, ולכן התוס' בכתו' ק ד"ה אמר לא הקשו על רש"י את הקושיה הזאת.

הקרני ראם והרש"ש כתבו דנראה מדברי מהרש"א שתוס' מסתפקים האם רשב"ג מיירי אף ביותר משתות. וקשה, דהוי ברייתא מפורשת בכתו' שם שרשב"ג חולק ביותר משתות.

היכולת לגרוס הפוך, נתמכת לא רק מסברא, שבכך מתורצות סדרת קושיות, אלא שיש מי שגרס זאת

[התוס' מדייקים היטב בגירסאות. וכאשר קיימת גירסא הפוכה הם מתייחסים אליה. "ואכן השורש של "גרס איפכא" מופיעים כמילות מפתח בתוס' למעלה משלושים פעמים. אלא שעל כך ניתן לומר לשני הכיוונים. או "ואין נראה/ ואינו מיושב" או כמו כאן שבגלל סוללת הקושיות, הרי הם מקבלים גירסא זו, ובפרט שהן רבינו חננאל והן בעל הלכות גדולות סוברים כך.

והחידוש הוא, שלא סתם משנים גירסא, ועוד מהפכים אותה, שהרי היפוך הוא כלי חזר ביותר. אלא שהתוס' זהירים ביותר, ולא היו מסתפקים בסברא, ולא בגירסא, אלמלא שיש כאן קושי כה רב בגירסת רש"י. כלומר רק השילוב של שניהם גורם "לכך נראה לר"ת". וכפי שהבאנו כי גם על סוללת קושיות עונים התוס' בצניעות לכך נראה, ולא בצורה חותכת.]

לפי ר"ת יש לקיים את גירסת ר"ח ובה"ג

ולפי גירסא זו, הא דנקט רבא שתות לפני יתר משתות ולא כסדר שנקט רב נחמן לעיל, כתבו ראשונים דליכא קפידא בהכי, דרבא - סדרא דענינא נקט פחות משתות ושתות ויותר משתות. וממילא יוצא שהוא פוסק כרבו רב נחמן, כי דבריו הינם בנושא שתות, ולא כפי שהיה נראה מגירסת רש"י שהם על יתר משתות.

וגם לגבי יתר משתות מצמצמים את הדיון רק מטלטלים ולא על קרקעות.

ההתייחסות לקרקעות ביותר משתות

ומקשים האם רב נחמן חלוק על רב חסא, לעניים שבקרקעות אמנם אין גדר אונאה, אבל יש ביטול מקח. והתוס' כאן מתרצים בחילוק, מה השיעור.

העצמות יוסף מביא ארבע שיטות מרבותינו הראשונים בדין אין אונאה לקרקעות.

השיטה הראשונה: הדעה הא' שהביא הרי"ף בבבא מציעא דאונאה - אין להם, ביטול מקח - יש להם ביותר משתות.

השיטה השניה דעת רבינו תם שהביא הטור - דאם מכר שוה מנה במאתים - בטל מקח, אבל בפחות מעט ממאתים - אין המקח בטל ואין להם אונאה.

השיטה השלישית דעת בעל המאור - דאם מכר שוה מנה במאתים - אין המקח בטל ואין להם אונאה. אבל במעט יותר ממאתים - המקח בטל.

השיטה הרביעית דעת הרי"ף והרמב"ם - דאין להם אונאה וביטול מקח כלל, ואפילו מכר שוה דינר באלף.

והתוספות כאן נסתפקו אם פלג האמור בירושלמי דיש להם אונאה הוא דוקא, ורב נחמן שנקט בפרק המקבל זבן מאה במאתן - אין להם אונאה, הוא לאו דוקא, אלא פחות ממאתן פורתא, וזה כשיטה השניה דלעיל, או דמאתן דנקט רב נחמן דוקא, ועד פלג דנקט הירושלמי שיש להם אונאה - לאו דוקא אלא יותר מפלג פורתא, וזה כשיטה השלישית דלעיל.

אמאי מעל נימא אין שליח לדבר עבירה -

תימה,

הא ע"כ מיירי בשוגג,

דאי במזיד - ליכא מעילה,

דאין מעילה במזיד,

אם כן יש שליח לדבר עבירה,

דלא שייך למימר,

דברי הרב ודברי תלמיד - דברי מי שומעים,

כיון שהוא שוגג.

דהכי נמי משמע בפרק מרובה (ב"ק דף עט.),
דקאמר,
הרי שגנב טלה מן העדר,
ואמר לבעל חובו, **טול טלה זה שהוא שלי,**
או נתנו לכהן לבכורות בנו,
והראה לו בטלה של חבירו,
ומסיק **דמיד שהוציאו הכהן** מרשות בעלים,
נתחייב הגנב במשיכת הכהן;

והקשה ר"י התם,
אמאי חייב הגנב,
נימא אין שליח לדבר עבירה,
ותירץ,
כיון שאין הכהן יודע שהוא בא מגניבה,
לא שייך למימר דברי מי שומעין.

ואומר ר"י,
דהכא מיירי,
אפילו דנזכר השליח - קאמר דמעל בעל הבית,
והשתא פריך - אמאי מעל,
נימא אין שליח לדבר עבירה,
דדברי הרב ודברי התלמיד - דברי מי שומעין.

ואף על גב דנזכר השליח - מעל בעל הבית,
כדמוכח במעילה (דף כא.),
דתני נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח,
השליח מעל,
נזכרו שניהם, חנוני מעל,
והטעם,
לפי דמעילה אינו אלא בשוגג, כדפרישית.
לפיכך - מעל אותו שלא נזכר,
ואותו שנזכר - מזיד הוא,
מ"מ דוקא אם **נזכרו שניהם,**
הא אם נזכר השליח לבד,
בעל הבית מעל.

גדרו של שליח לדבר עבירה וההבדל במעילה

כלל נקוט בידינו וסברתו עימו, שאין שליח לדבר עבירה. ועם היות ששלוחו של אדם כמותו, הרי מאחר ומדובר באדם פיקח, הרי אומרים אנו דברי הרב ודברי התלמיד - ומאחר והיה לו לשמוע את דברי הרב, הקב"ה שציווהו לא לעשות כן, הרי המשלח הוא בבחינת התלמיד.

שבה הגמרא לענין שליחות שהוא עיקר הסוגיא, ומקשה: והא דתנן: השולח את הבעירה ביד חרש שוטה וקטן, והבעירו והזיקו, הרי המשלח - פטור מדיני אדם, וחייב בדיני שמים. ואם שילח את הבעירה ביד פיקח, הרי הפיקח - חייב, והמשלח - פטור. ואמאי כששילח ביד פיקח חייב השליח ולא משלחו, נימא: "שלוחו של אדם כמותו", ויתחייב המשלח ולא השליח!? מתרצת הגמרא: שאני התם - גבי בעירה - דאין שליח חשוב להיות שליח לדבר עבירה אלא כמי שעושה מאליו ללא שליחות, ומשום דאמרינן: הרי דברי הרב [הקדוש ברוך הוא] ודברי התלמיד המשלח דברי מי שומעים!?

אלא שיש להבין את המשנה במעילה, כי שליח שמעל, בשעה שעשה את שליחותו של בעל הבית, הרי בעל הבית מעל, והיה לנו להקשות, כי אין שליח לדבר עבירה. ועל כך כעת יוצאים התוס' ומקשים.

לא ניתן להקשות כיצד הוא שליח לדבר עבירה, מאחר וכאן מדובר במעילה

מקשים התוס', שכל המציאות שיכול להיות שליח במעילה הוא דווקא בשוגג. שהרי הנהנה במזיד מן הקדשים בכלל עונשו הוא מלקות. ואינו משלם ואינו מביא קרבן. באשר הנהנה בשוגג מקדשי מזבח או בדק הבית - חייב לשלם להקדש את ערך ההנאה בתוספת של חמישית היינו עשרים אחוז. ובתוספת קרבן אשם כמו שכתוב (ויקרא ה טז) ואת אשר חטא מן הקדש ישלם ואת חמישתו יוסף עליו ונתן אתו לכהן והכהן יכפר עליו באיל האשם ונסלח לו'.

כי כל הסיבה לפטור שלא יהיה שליח, הוא כי היה על השליח לא לקיים את בקשת המשלח, מטעם דברי הרב ודברי התלמיד. אבל כאן במעילה המתבצעת בשוגג, שאינו יודע שמדובר שיש איסור מצד דברי הרב, הרי לכאורה, הוא כן יכול להיות שליח. וכל הגדרת השוגג שיש כאן חוסר ידיעה. ומאחר וזו ההגדרה היחידה של מעילה, נמצא כי תמיד יש שליח לדבר עבירה במעילה.

על מנת שלא יהיה שליח לדבר עבירה, הוא כשיש לו ידיעה שהיא עבירה, ולכן היה נמנע מהשליחות

מוכיחים התוס' את דבריהם, מגמרא ממסכת בבא קמא. ועפ"י התוס' שם מובן כי במצב בו נתנו הגנב לבכורות בנו - הוא עיקר דמתחייב הגנב במשיכת הני, ולא ניתן להקשות, ואמאי מחייב במשיכה? והא אין שליח לדבר עבירה. מאחר דהנהו לא ידעי דאתי לידיה באיסורא, אלא סבורין שהיה שלו. ואין כאן דברי הרב ודברי התלמיד, דברי מי שומעים? כך שהכהן הוא אכן שליח שלו, ועם היות ויש כאן עבירה, הרי לא היה עליו לידע. כלומר, פעולת המשיכה הינה גניבה, ויש בה עבירה, שהרי מושך טלה שאינו של הבעלים. אבל כל העניין של אין שליח לדבר עבירה, הוא שיש לו את שיקול הדעת, שלא לבצע שליחות של משימת השני, שאינה חוקית. וכאן שברור לו כי הוא מקבל את הטלה שלו, לא מעלה על הדעת כלל, כי זה בכלל מעשה גניבה, ורק בגלל זה הוא מבצע זאת.

הסוגיה במעילה – מה מועיל הזיכרון לשנות את הדין

שנינו במשנתנו: שלח ביד פקח, ונזכר עד שלא הגיע אצל חנוני - חנוני מעל לכשיוצא. הגמרא סברה שרק בעל הבית נזכר, והשליח לא נזכר ועושה שליחותו בשגגה - ולכן מקשינן: ואף על גב, דלא אידכר [נזכר] שליח?! ורמינהו, הרי ברייתא הבאה סותרת? שנינו: נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח, השליח מעל. בעל הבית פטור, כמבואר במשנה, מאחר שהוא מזיד,

ואין מעילה במזיד. והשליח חייב, משום שהוציא מעות קודש לחולין בשגגה.

[אין הכי נמי, כששניהם שוגגין, חייב השולח, משום שבמעילה "יש שליח לדבר עבירה". אבל כשהשולח פטור כיון שנזכר, מוטלת המעילה על השליח, כבכל דיני התורה "אין שליח לדבר עבירה" והעושה הוא החייב]. ומתרצינן: אמר רב ששת: מתניתין, משנתנו, אכן מדברת, כשנזכרו שניהם, השולח והשליח, וכיון שהם לא מעלו, מעל החנוני. כמבואר במשנה. וממילא מובן ביאור התוס׳.

יש חילוק מהותי במעילה מי הנזכר, והאם נזכר כיחיד או ביחד עם השני

[אחד הכללים החשובים שהתוס׳ מבהיר הוא הבנת המציאות. כי רק הבנת המציאות המדוייקת היא המאפשרת לנו לפסוק, ולכן כל שינוי קל במציאות מעבירה אותנו לדין שונה. "דהכא מיירי אפילו" והמקרה הראשון מדבר שהשליח הוא שנזכר, והפסק הוא שבעל הבית מעל. וכאן מגיעים למקרה השני "ואע"ג נזכר בעל הבית ולא נזכר שליח", ומביאים את המקרה השלישי "מכל מקום דוקא אם נזכרו שניהם". ומתוך כך חוזרים ומבהירים כי המקרה הראשון שהשליח נזכר הינו דווקא כאשר השליח נזכר לבד.]

[דף מג עמוד א]

מורד במלכות הוה דקאמר ליה ואדוני יואב כו׳ -

פירש בקונטרס,
דמורד היה,
מהא דקאמר אדוני יואב בפני המלך דוד,
ולא נהירא,
שהרי יואב - לא היה מורד במלכות.

ואומר רבינו מאיר אביו של ר״ת,
מה שאמר לו דוד שילך לביתו לאכול ולשתות,
והוא מיאן בדבר,
כדכתיב כל עבדי אדוני על פני השדה חונים,
ואני אבא אל ביתי לאכול וגו׳ **בתמיה,**
ולא היה לו לסרב.

וי״מ,
דהמרד היה,
שהקדים לומר אדוני יואב, **קודם** המלך דוד.

הגמרא מביאה מחלוקת האם נענש דוד על הרג אוריה החתי

הגמרא מביאה את דעת תנא קמא החולק על שמאי הזקן: משום דסבר: כך אמר רחמנא: הרי לך - הריגת אוריה - כחרב בני עמון שהרגו את ישראל, מה חרב בני עמון - אין אתה נענש עליו, שהרי כדין יצא עמם למלחמה, אף אוריה החתי - אין אתה נענש עליו, ואפילו בדיני שמים, ואף שגרמת לו למות.

ומאי טעמא אין דוד נענש עליו על כל פנים כגורם מיתה לחבירו, משום שאוריה מורד במלכות דוד הוה, דקאמר ליה אוריה לדוד: "ואדוני יואב, וכל עבדי אדוני על פני השדה חונים".

התוס׳ בתחילה חלוק על פירוש רש״י, שאין כאן כלל מרד

בתוספות בשבת כתבו וז״ל "ואין נראה, דאין זה מורד, שלא היה בלבו להמליכו, ולקרותו מלך. והתוספות הרא״ש כאן כתב וז״ל לא מסתבר דמקרי בהכי מורד, אם הוא מכבד אחד מעבדי המלך בפני המלך. ועוד מה מרד הוא זה, כיון דיואב עצמו לא היה מורד להחזיק עצמו מלך. ובמהרש״א בשבת שם כתב לקיים פרש״י דמכל מקום מיקרי מרידה, במה שהשווה כבוד עבד שהוא יואב לכבוד המלך שקרא שניהם אדונים בפני המלך. והריטב״א תירץ את הקושיא על פרש״י דזה כבודו של מלך שמכבדין עבדיו, דיש לומר שהיה לו לאוריה לומר ועבדך יואב אדוני, דאין לו לקרוא אדוני לפני שמקדים לקרוא לו עבדך.

בתירוץ השני, מנסים התוס׳ ליישב את שיטת רש״י

אביו של רבינו תם מפרש, כי החטא הוא בכלל מכיוון אחר, שלא היה לו לסרב לבקשת המלך ללכת לביתו. וכן למד הרמב״ם בכותבו בהלכות מלכים שכל המורד במלך ישראל, יש למלך רשות להורגו, ואפילו גזר המלך על אחד שילך למקום פלוני ולא הלך. אלא שיש לענות על כך, שמאחר ואסור לשמש את מטתו בשעה שכולם שרויים בצער, הרי בעניין של מצווה של לא תעשה,, שמדובר ממש לעבור על דברי תורה, אין שומעים למלך. ולכן יש בוחרים לפרש, כי הבעיה היתה לא על עצם התואר, אלא על סדר הדברים, שמורה על חשיבות, ובכך שהקדים את יואב לדוד - הוא עצמו גדר של מרידה. יש שהביא סעד לדבריהם ממדרש רבה, דאבנר נענש על שהקדים שמו לשם דוד המלך. וכך נכתב בירושלמי פאה פ״א ה״א.

גם במילות הדחייה יש לדקדק, מכיוון שאינן באותו העוצמה

[יש לדייק באיזה לשון התוס׳ שוללים פירוש. כי בתחילה הם מביאים את פירוש הקונטרס, ואז באות מילות המפתח "לא נהירא" שמופיעות בתוס׳ למעלה ממאתיים פעמים. ואכן מתוך קושי זה, מציעים התוס׳ דרך חדשה, אך עדיין הם כן חוזרים לאותו הפסוק, ומוצאים סיבה אחרת בו, שיש בה גדר מרידה. אלא שלא האמירה של אדוני יואב היא בו הבעיה, כפי שהציגו בתחילה כרש״י, אלא רק הקדמת וסידור הדברים. ונמצא כי עם היות ומדובר על לשון השוללת את הפירוש, אלא הדבר נאמר בסגנון לא חותך וחזק, כי בסופו של דבר, אכן כן ניתן לדחוק שעם היות וזה אינו נכון, אך לא לגמרי.]

שלא מצינו בכל התורה כולה זה נהנה וזה מתחייב -

וא"ת,
והא איכא מעילה,
שאם אמר הגזבר לשליח,
אכול ככר זה של הקדש,
והמשלח לא ידע שהוא של הקדש,
דחייב המשלח,
ואמאי - **זה נהנה וזה מתחייב הוא.**

וי"ל,
דמעילה - **לא מתחייב המשלח** ע"י הנאת השליח,
אלא ע"י הגבהה,
דשליח דמיד דאגבהיה שליח - קנייה,
וההיא שעתא - חייב משלח.

אמנם מסופק היה ר"י,
באומר לשליח,
הושט ידך לכד של שמן ותהנה מן הסיכה,
או שב על עורות של הקדש,
או התחמם בגיזי עולה,
והשליח לא ידע דהם של הקדש,
דהשתא לא עשאו שליח,
אלא מן ההנאה אם יתחייב המשלח,
כדאמרינן גבי מעילה,
או דילמא זה נהנה וזה מתחייב - לא אמרינן.

מאחר והשליח מבצע את העבירה ונהנה ממנה, הרי אינו יכול לזקוף זאת על המשלח

מודה שמאי הזקן באומר לשלוחו: "צא בעול את הערוה", ו"אכול את החלב", [או שאמר לשלוחו: "צא ואכול את החלב"], שהוא - השליח - חייב, ואילו שולחיו פטור, הואיל ונהנה שליח זה - ומשום שלא מצינו בכל התורה כולה, זה - השליח - נהנה מן הערוה והחלב, וזה - המשלח - מתחייב על ידי הנאת שלוחו.

מקשים התוס' על מצב בו בהקדש, השליח אכל ונהנה, ואעפ"כ מתחייב המשלח

מקשים התוס', כיצד ההגדרה הינה בכל התורה כולה. שלכאורה יש כן מציאות של זה נהנה וזה מתחייב במעילה. והבנת המציאות הינה הגזבר, האחראי על הקדשים, אומר לשליח, אכול ככר זה של הקדש. השליח אינו יודע כי מדובר בהקדש, והדין שכאן המשלח חייב, והרי מי שנהנה הוא לא הגזבר, שהרי לא הוא אכל, אלא השליח, ולפי זה, יש לנו קושיה על הדין, שהרי הוא נוגד את הכלל. (וזה בלי להיכנס שמעילה צריכה להיות בשגגה, אלא הדיון הוא על עצם זה נהנה וזה מתחייב).

בתוס' הרא"ש מביא שאלה כעין זה, ומתרץ באותו מהלך של התוס' כאן

וא"ת, הא תנן בפ' אלמנה ניזונת, אם אמר הגזבר לשליח, תן חתיכה לאורחים, ואמר להם טלו שתים שתים, ונטלו שלש שלש - כולם מעלו, אלמא מעלו הגזבר והשליח באכילת האורחים (ואע"פ שרק האורחים הם אלו שאכלו ונהנו), וי"ל דשאני התם דאתיא מעילתן קודם הנאת האורחים, דמדאגבהו בציווי השליח קנו והוציאום לחולין. (כלומר, מעשה הקניין שיצר את החיוב לא היה קשור למעשה האכילה, שנהיה לאחר מכן, ונמצא כי אכלו את מה שהם עצמם כבר הגביהו).

אבל היכא שלא קנאו קודם הנאה כגון אם אמר הגזבר לשליח לישב על מצעות של הקדש או לירד בתוך מים של הקדש לרחוץ בהם - לא מעל השולח אף על גב דעשה שליחותו, דלא מרבינן שליחות במעילה אלא כעין שליחות דתרומה שאין לתורם שום הנאה, אבל היכא דנהנה השליח - כה"ג לא נתרבה שליחות למעילה. (וזה היה הספק של ר"י אצלנו בתוס', וכאן היתה הכרעה ברורה).

יש לחלק בין פעולת ההגבהה ופעולת האכילה, מתי הוא נעשה שליח ומתי הוא נפרד בפני עצמו

דלכן לא מצינו זה נהנה וזה מתחייב לפי שכל דבר שיש לשליח הנאה ממנו, אז בשעת ההנאה אינו מתכוין עבור המשלח, אלא חושב על הנאת עצמו. אם כן כאן גם כן נאמר, אכן שהשליח מגביה הככר כדי לאוכלו א"כ אינו עושה את ההגבהה עביר המשלח, אלא מתכוין להנאת עצמו. ויש לתרץ דדוקא בשעת ההנאה אמרינן דאינו מתכוין עבור המשלח אלא רק מתכוין להנאת עצמו, דבשעת ההנאה - הרי הוא חושב רק על הנאתו, אבל לפני כן בשעה שלוקח הככר, הרי הוא לוקחו בגלל שהמשלח אמר לו.

אחד היסודות החשובים הוא לפרק לאירועים ולראות איזה אירוע פועל

[אף אני הופתעתי לראות כי מילות המפתח "ההיא שעתא" מופיעות למעלה מחמישים פעמים בתוס'. כי נגענו ביסוד חשוב, שאנו מנתחים את המצב לפי אירועים. ועצם זה שיכולנו לחלק שיש כאן בעצם שתי פעולות, לא רק אכילה, שעליה נסובה כל שאלת התוס', אלא הגבהה, שהתרחשה לפני, והרי על ההגבהה אין כל הנאה לשליח, והוא אינו עומד בפני עצמו, ורק על מעשה זה נוצר החיוב של המעילה. וכאן מחדשים התוס' שעל ההיא שעתה חייב המשלח. כי הצד שיבוא לפטור את המשלח על הנאת השליח, יתרחש רק בשלב מאוחר יותר.]

ולא אמר להם אתם עדי ה"נ דלא הוו קידושי -

ופשיטא - דהוו קידושין,
משמע,
דלא מצרכי לומר אתם עדיי,
כי אם בהודאה,
כדאמר בסנהדרין (דף כט.),

שאם אמר לחבירו אתה חייב לי מנה,
והודה בפני שנים,
אם לא אמר אחד מהם אתם עדיי,
יכול לומר לו היום או למחר,
משטה אני בך,
מיהו אי לא טעין לא טענינן ליה.

אבל **עשוי אדם שלא להשביע עצמו,**
כגון אם **הודה הלוה בפני שנים חייב אני לך,**
בלא תביעת המלוה,
טענינן ליה, אפילו כי לא טען.

הגמרא בבירור המחלוקת האם השליח נעשה עד, מבהירה מתי יש לו צורך להקדים ולומר, תהיו עדים שלי

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים לשיטת רב, שליח נעשה עד, ודבי רבי שילא אמרו כי השליח אינו נעשה עד. דנה הגמרא וכי חסרה האמירה ליצירת מציאות העד. ומביאה הגמרא בקושייתה דוגמא לקידושין, שעצם זה שקידש אשה בפני שניים - הרי ברור לנו כי על שאלת הגמרא וכי מאחר ולא אמר להם היו עדי, אין כאן קידושין. וכפי שמסכמים התוס', שברור ופשוט לנו הדבר כי הקידושין חלו. שהרי מציאות העדים, בפרט שכאן מדובר על עדי קיום - היא שיצרה את מעשה הקידושין, ואף ללא התניה או אמירה מקדימה.

מדגישים התוס', שלעומת זאת בהודאה ממונית - כן נדרשת אמירה תחילה אתם עדיי

המשנה בסנהדרין מדגישה כי התחייבות ממונית אינה מתרחשת מכך שאדם אומר לחבירו כי הוא חייב למישהו שלישי. אלא חייבת עדות שבפני שנים הודה שהוא חייב לו. הגמרא בסנהדרין מבארת זאת "

מסייע ליה לרב יהודה, דאמר רב יהודה אמר רב: צריך שיאמר אתם עדיי. איתמר נמי, אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מנה לי בידך? אמר לו: הן. למחר אמר לו: תנהו לי! אמר: משטה אני בך - פטור. תניא נמי הכי: מנה לי בידך, אמר לו: הן. למחר אמר לו: תנהו לי! - אמר לו: משטה אני בך - פטור.

ולא עוד אלא, אפילו הכמין לו עדים אחורי גדר, ואמר לו מנה לי בידך, אמר לו: הן. - רצונך שתודה בפני פלוני ופלוני? - אמר לו: מתיירא אני שמא תכפיני לדין. למחר אמר לו: תניהו לי! אמר לו: משטה אני בך - פטור.". ועם היות שביכולתו לטעון טענת הגנה של משטה הייתי בך, הרי טענה זו היא רק במידה הוא בוחר לומר.

החילוק מתי טוענים לו, שמא משטה הייתי בך

נמצא כי אמירת אתם עדי, מונעות ממנו לאחר מכן את יכולת טענה משטה הייתי בך. פרט לזה קיים גדר נוסף. שאדם לא רוצה שיחשבו שהוא עשיו, ואז הוא ממציא סיפורים, על שהוא בכלל בעל חוב לפלוני או לאלמוני מבלי שהיתה תביעה קודמת. ומאחר ויש רגילות בדבר, לכן כן מסייעים וטוענים בית הדין במקומו. אבל בהשטאה, יתכן שהוא באמת חייב. ומה עוד שהוא הודה בפני שניים, ורק היתה חסרה ההקדמה של אתם עדיי, בזה אין אנו טוענים לו.

יש לצמצם את קושיית הגמרא – אכן זה קיים, אלא שזה בקידושין ולא בממון

[התוס' כאן ביצעו העמדה. נכון שקושיית הגמרא שבקידושין אף שאינו אומר אתם עדי - הרי אם קידש בפני שני עדים מקודשת, וכאן מגיעה ההעמדה, שהיא מצמצמת, אלא שכאן מצמצמים את המקרה מכיוון המשלים. מתי כן נדרשת אמירה מקדימה לעדים אתם עדי. והלשון המצמצמת הינה "כי אם". שרק בהודאה, יש מטרה וכוח לאמירה אתם עדי. ומביאים על כך סיוע וראייה, שאם לא אמר - הרי הוא יכול לשטות בו, ובכך לא יתחייב על אמירתו ואף שהיו עדים.]

עד כאן לא פליגי אלא כו' -

תימה,
אמאי קאמר עד כאן לא פליגי,
כי נמי פליגי,
מי לא פריך שפיר ממילתיה דב"ה.

וי"ל,
היינו טעמא **דלא רצה למיפרך מב"ה,**
דהוה מצי לשנויי - איפוך,
כדמשני בסמוך.

הגמרא מקשה על דברי רב הסובר כי שליח נעשה עד מברייתא, הן לבית הלל והן לבית שמאי

הגמרא מביאה את מחלוקת רב ודבי רבי שילא האם השליח יכול להיות עד. לשיטת רב הוא יכול, ועל כן הקשו על דבריו מברייתא. המביאה מחלוקת בית שמאי ובית הלל. אחד האומר לשלושה צאו וקדשו לי אשה, הרי לשיטת בית שמאי, אכן השליח אינו מעשה עד, אבל השנים האחרים שאינם עושים את מעשה השליחות מתמנים להיות עדים. ובית הלל סוברים, כי לא ניתן לבצע חלוקה זו, אלא כולם שלוחים. ואין שליח נעשה עד.

ומדייקת הגמרא כי הקושי על דברי רב אינו רק מדברי בית הלל, אלא אפילו ניתן להוכיח זאת מדברי בית שמאי. שהרי מאחר והברייתא דנה על שלושה, הרי רק בכך היתה מחלוקתם, אבל שניהם מסכימים כי בשניים, דברי הכל, שאינם יכולים להיות עד.

מקשים התוס', והרי יכולנו להקשות כבר מדברי בית הלל לבד

הגמרא הביאה את הוכחתה בשני שלבים. בתחילה הקושי מבית הלל ברור הוא, שאומרים שכול השלושה הינם שליחים, ואין שליח נעשה עד. והשלב השני בו טרחנו להוכיח שגם קשה מבית שמאי. ובאים התוס' ומקשים ולכאורה מה צורך בשלב השני. הייתי יכול להסתפק כבר בשלב הראשון.

עקרון ההחסרה הינו כלל משמעותי בלמדנות

[מאחר ויש כאן שתי הוכחות, באים התוס' ומקשים, "אמאי קאמר" וכי מה צורך בהוכחה השניה. וכי הוכחה ראשונה לבדה אינה מספיק חזקה. "מי לא פריך שפיר".

ואז מחדשים לנו, על פי ידע נוסף, כי בעצם אין ההוכחה של בית שמאי ובית הלל שוות. ולמעשה עיקר ההוכחה היא רק מבית הלל, שהלכה כמותם.

אלא שכאן משתמשים ביסוד למדני נוסף, של "איפוך". שלעתים משתמשים אנו ביכולת ההיפוך, ולומר כי הגירסא שלנו אינה נכונה. ואז היינו נשארים רק עם ההוכחה מבית שמאי (שזה בית הלל ההוכחה הראשונה שהפכנו). ואין זו סברא דמיונית שניתן להפוך, שהרי ראינו שבהמשך סוגיא זו עצמה משתמשים בכלל זה.

ושוב אנו רואים כי בעצם יש לנו כאן ארבעה (או אפילו חמישה) כלים. "תימה אמאי קאמר .. מי לא פריך שפיר .. דלא רצה למיפרך .. דהווה מצי לשנויי איפוך .. כדמשני בסמוך".]

[דף מג עמוד ב]

וכן בדיני ממונות -

תימה,
דאמר בירושלמי וכן **בקדושין**,
הדא דתימא **בשטר**, **אבל בכסף - לא.**

וי"ל,
דההיא - **בתר דתקון רבנן שבועת היסת.**

דברי רבא על שליח שנעשה עד, הן לגבי קידושין, גירושין וממונות

פוסקת הגמרא הלכה ולמעשה: והלכתא: שליח נעשה עד! אמר רבא אמר רב נחמן: אמר לשנים: "צאו וקדשו לי את האשה", הן הן שלוחיו הן הן עדיו, כי "שליח נעשה עד", וכן הדין בגירושין אם שלח גט לאשתו על ידי שנים - וכן הוא הדין בדיני ממונות, שאם שלח הלוה חוב למלוה שלו על ידי שנים, הן הן שלוחיו והן הן עדיו. ומביאה הגמרא את הצריכותא לכל שלושת התחומים. כי בקידושין אין חשש שהוא משקר, שהרי הם באים לאוסרה. אבל בגירושין, אחד השליחים נתן את עיניו באשה, ולכן סילק תחילה את הקושי לשאתה, בכך שהעידו שגירשה. אבל מצד שני אם הייתי משמיע רק בגירושין, עדיין רק אחד יכול לשאתה, ולא היה השני שותף עימו בשקר. אבל בממון יכול הוא לחלוק איתו את הכסף, ושווה לו לשקר.

דברי הירושלמי לחלק בין שליחות לקידושין בשטר או בכסף

בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים אֵין הַשָּׁלִיחַ עוֹלֶה מִשֵּׁם עֵד אֶחָד שֶׁשָּׁלַח שליח לקדש לו אישה, אינו יכול להיות עד בדבר שאין שליח נעשה עד. ושואל הֵיךְ עָבְדָא? כיצד? ועונה שִׁילֵּחַ שְׁנַיִם אם הבעל שלח שנים מלבד השליח. עַל דַּעֲתּוּן דְּבֵית שַׁמַּאי שָׁלִיחַ וּשְׁנֵי עֵדִים לשיטת ב"ש צריך לומר להם שאחד יהיה שליח והשנים יהיו עדים. ואם אמר כולכם היו שלוחים, אין אחד מהם יכול להיות עד. עַל דַּעֲתּוּן דְּבֵית הִלֵּל לשיטת ב"ה ששליח נעשה עד שֶׁשְּׁלָשְׁתָּן שְׁלוּחִין וּשְׁלָשְׁתָּן עֵדִים ואם אמר כולכם היו שלוחים, יכולים להיות עדים.

אָמַר רַבִּי אִבּוֹן בַּר חִיָּיה, נִרְאִין דְּבָרִים מה שאמרנו ששליח נעשה עד, זה רק בְּשֶׁקִּידְּשָׁהּ שהשליח קידש בְּשִׁטָּר. אֲבָל אִם קִידְּשָׁהּ בְּכֶסֶף, נַעֲשָׂה כְּנוֹגֵעַ בְּעֵדוּתוֹ שאם האישה תכחיש שקבלה כסף קידושין, לא יהיה נאמן לומר שנתן לה כי הוא נוגע בדבר! אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, מִכַּיוָן שֶׁהֶאֱמִינָתוּ הַתּוֹרָה, אֲפִילּוּ קִידְּשָׁהּ בְּכֶסֶף אֵינוֹ כְּנוֹגֵעַ בְּעֵדוּתוֹ ואם האישה תאמר שלא קבלה את כסף הקידושין, מאמינים לו. אָמַר רַבִּי בָּא אַתָּא עוּבְדָא קוּמֵי בא מעשה לפני רַב, וְעָשָׂה שָׁלִיחַ עֵד.

קושיית התוס' מהירושלמי, ותירוצה

התוס' מקשים מהחלק הראשון, שלדעת הירושלמי שליחות בקידושין יכולה להיות רק אם זה בשטר. כלומר, כיצד אתה בכלל רוצה ולהרחיב על ממונות, והרי אפילו בקידושין זה יכול להיעשות, רק כשאין זה מתקשר לבעיית ממון.

התירוץ בחילוק הוא כפי שעושים ברוב הסתירות

[כלומר, מאחר והקושי מהירושלמי, הרי אין אנו דוחים ואומרים כי רק הבבלי צודק, והלכה כבבלי לעומת הירושלמי. אלא אנו גם אומרים שאכן הירושלמי צודק, אלא שכל אחד מדבר על עניין אחר. כי לאחר שחייבו חכמים שבועת היסת, זה עצמו מביא אותם להיות נוגעים בדבר, ולהיפסל לעדות.

כי אם לא יאמרו שמסרו לה את הכסף, הרי אחת מן השתיים, או שיצטרכו להחזיר את הכסף למשלח, שהוא המקדש, או שיצטרכו לטעון בשבועה שאכן החזירו לו. ואז כדי להיפטר מהשבועה נוח להם לטעון כי אכן קידשוה בכסף. ולכן בבבלי מדובר ללא שבועת היסת, כלומר קודם שתיקנו, אבל הירושלמי דן לאחר שתיקנו. וכל כוח העדות שעל פי שניים עדים יקום דבר, ולא שיזדקקו לשבועה על מנת לקיים את דבריהם.]

לעולם קסבר המלוה את חבירו בעדים א"צ לפורעו בעדים כו' -

תימה,
דמשמע דאי הוה אמרינן,
דצריך לפורעו בעדים - לא ניחא שפיר,
וליתא,
דאפילו למ"ד דצריך לפורעו בעדים,
ניחא שפיר דמהמני,
דהא קי"ל (שבועות דף מה:),
דאפילו למ"ד המלוה לחבירו בעדים,
צריך לפורעו בעדים,
המפקיד לחבירו בעדים - אין צריך להחזירו בעדים,
דנאמן הוא לומר החזרתיו לך,
במיגו דאי בעי אמר נאנסו,
והכא - איירי בפקדון,

דהא פקדון נינהו אצל העדים,
שהלוה מסר להני כדי להוליכו,
וא"כ נאמנים לומר פרענום,
מגו דיכולים לומר החזרנום ללוה.

וי"ל,
דמ"מ **אפילו גבי פקדון - אין נאמנים אלא בשבועה,**
כדאמר התם (ב"ב דף ע:),
אשו כי אמר נאנסו - מי לא שבועה בעי,
וכל עד שאינו נאמן בלא שבועה,
אין ממש בעדותו, כמו שאפרש בסמוך.

הגמרא חוקרת בדברי רבא, ומעמידה צד אחד

אלא לעולם קסבר רבא: המלוה את חבירו בעדים - אין צריך לפורעו בעדים, ולכן אין הם נוגעין בעדותם, ודקשיא לך: אם כן מה צורך יש ללוה בעדותם!? לא תיקשי, משום: דואי אמר הלוה: "אנא פרעתיך" הכי נמי, אילו היה הנידון באופן שהלוה טוען למלוה: "אני עצמי פרעתיך", אכן היה נאמן; אבל הכא, הרי במאי עסקינן באופן דאמר ליה הלוה למלוה: "פרעתיך על ידי שליח" שהרי ביד שליח שלחם, ואמטו להכי [ומשום כך] צריך הוא לעדים, שאכן מסר השליח את המעות למלוה.

מקשים התוס' שאפילו הסובר שהמלווה צריך לפורעו בעדים, כאן יש לומר שזה גדר של המפקיד, שאינו נדרש לעדים

מדייקים התוס', כי כאן בעצם אנו יוצאים מהגדר של המלווה את חברו בעדים, ומאחר ומינה שליח אנו עוברים למציאות של פיקדון. והרי השליחים לכאורה נאמנים לפטור עצמם בטענת אנוסים. שהרי יש להם מיגו שמסרנו ללוה, ולכן יכולה להיות טענת פרענום.

כל הכוח של טענת אנוסים בפיקדון אינו מחמת טענתם אלא מחמת שבועתם

הגמרא במסכת בבא בתרא דנה על מי שהפקיד אצל חבירו ורוצה להיפטר בטענת נאנסו, אלא שאין לו מיגו, מכיוון שהשני מחזיק בשטר. ורצו לנסות לפוטרו כמו כל שומר הרשאי להישבע את שבועת השומרים. אלא דוחה הגמרא. ומסכמת ואומרת "סוף סוף, כי אמר ליה הנפקד "נאנסו", לאו שבועה של שומרים בעי!? וכיון שבטענת נאנסו הוא חייב שבועה, כיצד ניתן לפוטרו בטענת החזרתים בלי להשבע שבועה, במיגו של טענת נאנסו, המחייבת שבועה!? אמר ליה רב חסדא: הכא נמי, בטוען החזרתים, מאי "נאמן" שאמרתי? - נאמן בשבועה.

ואף כאן, עם היות ובפקדון - אין צורך להחזירו בעדים, הרי מאחר ומחוייבים להישבע, נשללת מהם הזכות להיותם עדם, ומתבטלת טענתם.

נסיעה רק עם גלגלי עזר – אינה נחשבת יכולת נסיעה

[בתוס' הבא נאמר "דלכך אין נאמנים לאחר שנשבעו, משום דרחמנא אמר (דברים יט) על פי שנים עדים יקום דבר. דמשמע הנאמנים בדיבור בלבד. אבל העדים הטעונים לישבע קודם שיאמנו דבריהם - אין ממש בעדותם." כלומר, שבועה אינה כוח עצמי, בדוגמת עדות.

ונמצא כי יש לדמות זאת למי שנדרש לנסוע באופניים, ויכול לנסוע רק עם גלגלי עזר, שוודאי שאינו נקרא שמסוגל לרכב על אופניים. והוא בבחינת כל המוסיף גורע. שזו עצמה הוכחה על חיסרון בכוח דיבורו בעדות. ונמצא כי אנו איננו נשענים על דבריו כלל, אלא רק על שבועתו. ואם אין כוח לדיבורו, ממילא לא נקרא הדבר עדות כלל.]

והשתא דתקון רבנן שבועת היסת כו' -

וא"ת,
מ"מ למה לא יהיו העדים נאמנים,
לאחר שנשבעו לומר פרענום,
שהרי שוב אינם נוגעים בעדות.

ואומר ר"י,
דלכך אין נאמנים לאחר שנשבעו,
משום דרחמנא אמר,
(דברים יט) על פי שני עדים יקום דבר,
דמשמע הנאמנים בדיבור בלבד,
אבל העדים הטעונים לישבע קודם שיאמנו דבריהם,
אין ממש בעדותם.

ויש מקשים,
היאך אמרינן מגו דיכלי למימר אהדריה ללוה,
כיון דשנים הם,
הא אמר בפרק האשה שנתארמלה (כתובות דף יח:),
לא שנו אלא דאמרי אנוסים - היינו מחמת ממון,
אבל אמרו אנוסים מחמת נפשות - הרי אלו נאמנים.
ומקשה התם ר"י,
אמאי לא יהו נאמנים לומר,
אנוסים היינו מחמת ממון,
במיגו דאי בעי אמרו,
אנוסים היינו מחמת נפשות.
ומתרץ ר"י,
דבשני עדים - לא שייך לומר מגו,
שיהו נאמנים במגו,
לפי שאין האחד יודע מה בדעת חבירו לטעון,
א"כ הכא אמאי נאמנים במגו.

ואומר הר"ר יעקב מקוצי,
דבטענה שנפטרים בה מממון כי הכא,
בטוחים הם זה על זה שיאמרו דבר אחד,
ולכך אמרינן הכא - דנאמנים במגו,
אבל בההיא דפרק האשה שנתארמלה (שם),
דליכא דרא דממונא לגבי העדים,

התם - ודאי אין נאמנים במגו,
כי אין עד אחד יודע מה בדעת חבירו לטעון.

בדיני ממונות יכול אדם לשלוח על ידי שליחים את הממון, והם יעידו בעבורו, ואינם נוגעים בעדותם

אמר רבא אמר רב נחמן: אמר לשנים: "צאו וקדשו לי את האשה", הן הן שלוחיו הן הן עדיו, כי "שליח נעשה עד", וכן הדין בגירושין אם שלח גט לאשתו על ידי שנים - וכן הוא הדין בדיני ממונות, שאם שלח הלוה חוב למלוה שלו על ידי שנים, הן הן שלוחיו והן הן עדיו. ומבארת הגמרא את הצורך לשנות זאת גם בממונות? אבל ממונא, כשמעידים על פרעון המעות שהיו בידם למלוה, אימא: הני עדים לא מסרוהו למלוה ומיפלג פלגי [חושבים הם לחלוק במעות]. לפיכך צריכי, להשמיענו דין זה בכל אלו.

ומדייקת הגמרא בדעת רבא והיות וסובר רבא: המלוה את חבירו בעדים אין צריך לפורעו בעדים, הרי נמצא שעדים נמי אינם "נוגעים בעדותן", משום דמגו דיכלי למימר אהדרינהו ללוה [מתוך שיכולים הם לומר: "החזרנו את המעות ללוה"], משום כך יכולין הם לומר [להעיד]: "פרעניה למלוה".

הגמרא מבארת את שני הצדדים בצורך להשביע את העדים השלוחים שאכן שלמו בשבועת היסת

ומוסיפה הגמרא, דהשתא דתקון רבנן שבועת היסת, לכל מי שכופר בטענתו של חבירו, ונמצא, שאם לא יעידו שפרעו למלוה, כשיתבעם הלוה ויאמרו "החזרנו את המעות", ישביעם הלוה שבועת היסת על כך, אם כן נוגעים בעדותם הם, כי אפשר שבאמת לא פרעו למלוה, ומעידים הם שפרעו ללוה אף שלא פרעוהו, כי לא נוח להם לטעון החזרנו את הכסף למלוה, כי אינם רוצים לישבע לשקר, ונוח להם יותר להפסיד בשקר את המלוה, מאשר לישבע לשקר ללוה.

והיות שאין עדותם עדות, הרי דינם כדין המפורש במשנה בשבועות [מה א], גבי "חנוני על פנקסו"; דהיינו, שאם שלח אדם את פועליו לקבל את שכרם מחנוני, וטען החנוני ששילם להם ותובע את המעביד, ואילו הפועלים אומרים: "לא קבלנו", הרי שניהם נשבעים שבועה ונוטלים מהמעביד; ואף כאן: משתבעי הני עדים ללוה ד"יהיבנא ליה" [נשבעים העדים ללוה שפרעו את המעות למלוה]; וזקוקים הם לשבועה, כי הרי אין אנו מאמינים אותם בעדותם, והלוה עדיין חייב למלוה, ולכן זכותו של הלוה להשביעם שפרעו למלוה - ומאידך: משתבע מלוה ללוה דלא שקיל ליה [שלא נפרע את המעות], ופרע ליה לוה למלוה את ההלואה, שהרי אין לו עדות שפרע, ובטענה לבד אינו נאמן, כיון שאף הוא אינו אומר שפרע, אלא ששלח שליח לפורעו, ואין לו עדות על כך אלא מעדים ה"נוגעים בעדותן".

עולה השאלה, לכאורה השבועה נותנת נאמנות לעדים

לכאורה, לאחר שהם נשבעו על גוף הטענה, נאמין להם מתורת עדות, והם כבר אינם נוגעים בדבר. מ"מ למה לא יהיו העדים נאמנים לאחר שנשבעו? כוונת התוס' להקשות שיהיו נאמנים בתור עדים ויהי הלוה פטור, דהלא זה ודאי שהעדים נאמנים לומר שנתנו למלוה לפטור את עצמם, כדאיתא בגמרא. אבל התוס' מקשין, דכיון דעכשיו הם כבר לא נוגעין בעדותן א"כ שיהי להם נאמנות של עדים, ולא יצטרך הלוה לפרוע, ולמה אומרת הגמרא דהלוה צריך לפרוע למלוה?

מתרצים ביסוד מופלא – כי מאחר וכל דבריהם טעונים שבועה, אין לכך תוקף

העדות חייבת להיות ללא עזרה וכוחות חיצוניים. ואם אלמלא השבועה לא היה נאמן, הרי כוח העדים חסר ערך. ומדייק הר"י, שיש לדייק מהתורה, שעל פי שנים עדים יקום דבר, והכוונה מעצם דיבורם. אבל אם רק השבועה היא הנותנת נאמנות לדברים - הרי אין לכך כל תוקף.

דרחמנא אמר – דיוק של הדינים בהסתמך על לשון התורה

[הכלל של "דרחמנא אמר" הוא לקחת את לשון התורה, ולדייק מתוך כך דינים. ולמשל כל הדין של מפיהם ולא מפי כתבם בעדות, אף הוא מובא בתוס' ללימוד שנאסר. ומילות מפתח הללו מופיעות עשרות פעמים בתוספות.]

מעלים התוס' קושיה שיש בעיה מיגו של שניים

לכאורה קשה, אם אנחנו חושדים אותם ששניהם נדברו להגיד שקר, א"כ הרי הם יכולים להידבר שקר יותר טוב. וי"ל דאדם אחד יכול לומר כל שקר שרוצה, ולכן שייך אצלו הדין של מיגו, דאמרינן אם הוא שקרן - היה יכול לומר שקר יותר טוב. אבל שני בני אדם - אינם יכולים לומר כל שקר שרוצים, דהלא הב"ד חוקרין כל אחד, וצריך שלא יהי' סתירה בדבריהם. ואפי' אם ידברו ביניהם מקודם, מ"מ יכול להיות שהב"ד בזמן החקירה ישאלו אותם כאלו דברים, שלא עלתה על דעתם מקודם, ויהיה סתירה בדבריהם. ולכן הם צריכים לומר כזה שקר, שכל אחד יוכל לסמוך שהשני יאמר כמוהו, (כגון ששניהם ראו איזה מעשה אצל ראובן, אז הם יכולים להידבר ביניהם שיעידו שראו המעשה הזה אצל שמעון, וכל אחד יכול לסמוך שהשני יאמר כמוהו, כיון שבאמת הם ראו מעשה כזה) ומשום כך אצל שנים - אין דין מיגו, דיכול להיות שזה השקר היו יכולים לסמוך אחד על השני, אבל השקר השני - לא היו יכולים לסמוך אחד על השני ולא חששוהו לאומרו.

התועלת כיצד כאן הם נאמנים במיגו

התוס' מתרצים כהרגלם בחילוק, בין שני המקרים. דבטענה שנפטרים בה מממון כי הכא, בטוחים הם זה על וה, שיאמרו דבר אחד וכו'. ההסבר הוא דדוקא היכא שבאים להעיד לטובת אחר, אז לא אמרינן מיגו דבי תרי, דהם לא רוצים כ"כ להתאמץ ולכן הם אומרים את השקר שיכולים לומר בקלות. אבל אם זה נוגע בשבילם כדי להיפטר מממון, אז הם עושין כל המאמצים לומר את השקר היותר טוב, והם חושבים הרבה, שכל החקירות שהב"ד יחקרו אותם יתאימו, והם סומכים אחד על השני, שלא ישכח מה שנדברו, ולכן שייך שפיר מיגו.

תנן התם נערה המאורסה היא ואביה מקבלין גיטה -

פירש הקונטרס,
דוקא נערה,
אבל קטנה - דברי הכל אביה ולא היא,
ואף על גב דאמרינן בפרק התקבל (גיטין דף סה.),

ג' מדות בקטן,
וקאמר וכנגדו **בקטנה - מתגרשת בקידושי אביה,**
פיקוש שמקבלת גיטה,
צ"ל דמיירי ביתומה,
או בנשואה ואפילו יש לה אב,
אבל מן האירוסין - אביה ולא היא.

ומיהו קשה,
דלקמן בשמעתין קאמר,
קטנה שאמרה התקבל לי גיטי,
אינו גט עד שיגיע גיטה לידה,
משמע, אבל כשהגיע גט לידה - מגורשת.
ואף על גב דמוקי כשאין לה אב,
היינו משום דקשיא ליה דיוקא,
דהא נערה - הרי זה גט,
אבל מכל מקום מתחלה,
הוה סלקא דעתיה דמיירי בשיש לה אב,
ואפילו הכי משמע, כשיגיע גט לידה - מגורשת,
ש"מ קטנה - יש לה יד לקבל גיטה.

לכך פירש ר"י ברבי מאיר,
דנקט נערה **וה"ה קטנה,**
והא דנקט נערה **- להודיעך כחו דרבי יהודה,**
דאפילו בנערה - אביה ולא היא.

ושוב חזר בו רש"י,
והגיה בפירושו,
דנקט נערה וה"ה קטנה.
[וע"ע תוס' גיטין סד: ד"ה נערה].

מחלוקת תנאים מי יכול לקבל את הגט של נערה המאורסה

שנינו במשנה: האיש מקדש את בתו כשהיא נערה בו ובשלוחו: מביאה הגמרא דיון הקשור לכך. תנן התם שנינו במשנה בגיטין סד ב: נערה המאורסה, היא ואביה [או היא או אביה] מקבלין עבורה את גיטה מיד בעלה. והטעם שאביה מקבל את גיטה, הוא משום שהקישה התורה גירושין לקדושין במאמר הכתוב: "ויצאה [מביתו והלכה] והיתה [לאיש אחר]", והרי את בתו מקדש האב כמבואר במשנתנו.

אמר רבי יהודה: אין שתי ידים זוכות כאחד בגוף אחד, אלא אביה הוא שמקבל את גיטה, ולא היא.

וכל נערה שאינה יכולה לשמור את גיטה, כלומר שמגרשים אותה והיא חוזרת לבית בעלה, אין יכולה להתגרש בין על ידי עצמה ובין על ידי אביה, שהרי כשוטה היא, והתורה אמרה בפרשת גירושין: "ושלחה מביתו", ללמד שאינה מתגרשת אלא מי שמשלחה ואינה חוזרת.

ראשית יש דיון על קטנותה ומה מתרחש בהיותה נערה

מבארים זאת התוס' רא"ש: "בפרק התקבל (במסכת גיטין) פירש"י דוקא נערה, אבל קטנה - דברי הכל אביה ולא היא, כשיש לה אב, וגם בשמעתין פירש כן תחלה, והא דאמרינן בפרק התקבל, דרבנן סברי דיד יתירא זכי לה רחמנא, היינו דכשהיתה קטנה, לא היה לה כי אם יד האב, וכשנעשית נערה - ניתוסף לה יד עצמה עם אביה, רבי יהודה סבר במקום יד אביה - יד דידה לאו כלום הוא, אפילו בנערות, ושוב הגיה רש"י בפירושיו בשמעתין דה"ה לקטנה. והאי דפליגי בנערה, להודיעך כחו דרבי יהודה, וכן נראה עיקר." וסברא זו כתבו גם התוס' בגיטין.

וכאן הדגישו התוס', שיש שתי התייחסויות שונות. אם מדובר על יתומה, הרי היא אכן עומדת ברשות עצמה, וממילא יכולה לקבל. אבל כשיש לה אב, רק כאשר נישאה, ובכך השתחררה לחלוטין מאביה - גם יכולה לקבל. אבל כאן, כל עוד לא היו נישואין, אלא היא רק ארוסה, ועדיין אביה קיים, הרי אין הקטנה יכולה לקבל את גיטה. אמנם לאחר מכן שינה רש"י כאן בהמשך שאכן קטנה כן יכולה לקבל. אלא שאם כן הדין, עולה שאלה סמויה, מה טעם שנו את הסוגיה דווקא בנערה. ועונים שזה להודיע את כוחו של רבי יהודה. שלשיטתו אפילו בנערה רק אביה ולא היא.

מה שנקט את הפחות חידוש, הוא מצד סיבה אחרת, ולא מצד שאין זה נכון

[כאשר הלשון הינה דווקא על צד אחד, בשעה שיש גם את המקרה השני, הרי יש להבין מדוע הקפידו לנקוט דווקא את הלשון שיש בו פחות חידוש. ולכן יש צורך למצוא סיבה לכך. ואכן מילות המפתח "והא דנקט" מופיעות בתוס' כמאה וחמישים פעמים, אלא שהעיקר הוא לא רק והא דנקט, אלא להבין את ההמשך, שעם היו ואינו זהה במילים, אבל המשמעות יש בה דמיון. "והא דנקט .. משום/ לאשמועינן/ רבותא קמ"ל." ואחד המקומות הדברים מודגשים יותר "והא דנקט .. הוה הדין דהוה מצי למינקט" כלומר, אכן השאלה במקומה, אלא שיש חידוש מסויים, וכאן מדובר שלהורות את כוחו של רבי יהודה.]

וכל שאינה יכולה לשמור את גיטה אינה יכולה להתגרש -

פירש **בקונטרס,**
לא ע"י עצמה ולא ע"י אביה,
לפי שהיא כשוטה,
ושוטה ממעטינן בפרק חרש (יבמות דף קיג:),
ממשלחה ואינה חוזרת.
וא"כ לפי זה,
קטנה שאינה יודעת לשמור גיטה,
אינה מתגרשת לא ע"י אביה ולא על ידיה.

ור"ת פירש,
דקטנה - מתגרשת ע"י אביה,
ומביא ראיה מירושלמי.
דקאמר התם,
מה טעם שוטה אינה מתגרשת,

פליגי בה אמוראי,
חד אמר - משום גרירה,
פירוש שלא יהו נמשכים אחריה להפקירה,
וחד אמר - משום שאינה יכולה לשמור את גיטה,
פירוש שחוזרת.
ובעי מאי בינייהו,
איכא בינייהו תלת מילי,
עבר וגירש,
יש לה אב ויכול לשמור גיטה,
עתים שוטה ועתים חלומה.

ופירש רבינו תם,
עבר וגירש,
למ"ד משום גרירה - מגורשת,
דכיון דלא הוי האי איסורא דנגרת אלא מדרבנן, שרי בדיעבד;
למ"ד משום דמשלחה וחוזרת - אינה מגורשת,
דכיון דהוי האי איסורא דאורייתא,
אסור - אפילו בדיעבד.
יש לה אב ויכול לשמור גיטה,
למ"ד משום גרירה - **אסור** לגרשה **לכתחילה,**
ולמ"ד משום דמשלחה וחוזרת -
אפילו לכתחילה מתגרשת,
דזו אינה חוזרת,
לפי שאביה משמרה שלא תחזור.
עתים שוטה ועתים חלומה,
למ"ד משום גרירה - אסור לגרשה **לכתחילה,**
דילמא ינהגו בה מנהג הפקר;
למ"ד משום דמשלחה וחוזרת,
זו אינה חוזרת כשמגרשה כשהיא חלומה,
ויכול לגרשה כשהיא חלומה.
אם כן משמע מתוך הירושלמי,
דקטנה כשיש לה אב - יכולה להתגרש כדפרישית.
יש לה אב לשמור את גיטה,
למ"ד משום דמשלחה וחוזרת - **מתגרשת,**
דזו - אינה חוזרת,
שאביה משמרה שאינה חוזרת.

אף על גב דקאמר התם **דמשום גרירה - אסור, ה"מ בגדולה והיא שוטה,**
לפי **שיש לה תאוה,** ובני אדם - **להוטים אחריה,**
דנהי נמי **שאינה חוזרת,**
מ"מ **איכא למיחש** משום גרירה,
אבל בקטנה - **דלאו בת תאוה,**
ליכא למיחש כלל ומתגרשת.

בהגדרה שאינה יכולה לשמור גיטה, ושאינה יכולה להתגרש יש שלושה עניינים

המשנה בגיטין לומדת "וכל שאין יכולה לשמור את גיטה - אין יכולה להתגרש." ויש לעיין בשלושה עניינים, הראשון - טעם הדברים. העניין השני - שמירה על ידי אחר, כמו האב, האם זה מועיל. העניין השלישי, על מי כאן מדובר על נערה או קטנה. ושלושת העניינים מעט קשורים זה בזה.

התוס' מביאים את פירוש רש"י תחילה, שעל ידו מתבארים שלושת העניינים בדרך אחת

רש"י מבאר, כי הטעם לגירושין נלמד במסכת יבמות, תנא דבי רבי ישמעאל: כתיב בפרשת גירושין "ושלחה מביתו". מלמד הכתוב כי רק מי שמשלחה מביתו ואינה חוזרת אליו, הרי היא מתגרשת. יצתה שוטה זו, שאינה יודעת לשמור עצמה כגרושה, שמשלחה מביתו, וחוזרת אליו - ולכן אין גירושיה גירושין! הוא מתייחס כי גם שמירת אביה אינה מועלת לשם כך. שהרי החיסרון אינו רק בכך שאינה משמרת את גיטה, אלא מצד זה שהיא חוזרת לבעלה, כאילו לא קרה דבר. ומסכם שזה נאמר בקטנה.

ר"ת מבאר את המהלך באופן שונה

נביא את לשון התוס' ביבמות. "ואין נראה לר"ת. דהא ר' ינאי מפיק לה הכא מונתן בידה, מי שיש לה יד לגרש את עצמה, יצתה זו שאין לה יד. וכיון שיש לה אב - הרי יש לה יד. דאפילו נערה בין היא בין אביה מקבל גיטה, ולרבי יהודה אביה ולא היא. (כלומר יש כאן שני דגשים. הראשון, שבכלל עיקר הקבלה של הגט אינו על ידה, אלא על ידי אביה. וברגע שהאב קיים, הרי זה פותר את כל הבעיה של העדר יד בשל שהיא שוטה. וכשהאב עומד במקומה - הרי נקרא הדבר שכן יש לה יד).

ור' ישמעאל נמי, דדריש מושלחה, משמע דלא פליג ארבי ינאי, אלא דדריש מקרא אחרינא, וטעמא דיש לה אב - משלחה ואינה חוזרת היא, שאביה משמרה מלחזור." (כלומר, מחדש לנו רבינו תם, שמה שבא רבי ישמעאל ודרש, אינו בא לעקור את דברי רבי ינאי, אלא הוא לומד כעניין נוסף. ואז מה שהאב מבצע הוא שתי פעולות, לרבי ינאי, שהצריך לה יד - הרי כאן האב שומר לה את הגט. ולרבי ישמעאל שהצריך שלא תחזור, הרי האב ימנע ממנה לחזור, ובכך הוא מצויאה מגדר של משלחה ואינה חוזרת. כי האב פועל שלאחר שהיא מתגרשת המציאות אמנם בגללו, שאינה חוזרת, והגירושין חלים).

מהלך הירושלמי ביבמות שר"ת מסתייע בו בפירושו

עוד אמרו בעניין קנסות שקנסו חכמים, שם גזרו בענין שאם נִשְׂתַּטְּתָה - לא יוֹצִיא אינו מגרשה לעולם דְּבֵית ר' יַנַּאי אָמְרֵי מִפְּנֵי גְּרִירָה, לפי שאם יגרשה תהיה נגררת אחרי בני אדם שאינם מהוגנים וינהגו בה מנהג הפקר. ר' זְעִירָא וְרַ' אִילָא תְּרֵיהוֹן אָמְרִין שניהם אמרו שהשוטה אינה מגורשת מפני שֶׁאֵינָהּ יְכוֹלָה לִשְׁמוֹר אֶת גִּיטָהּ.

ר' נְחֶמְיָה בַּר מַר עוּקְבָן בְּרֵיהּ דְּרַבִּי יוֹסֵי אָמַר תְּלָתָא בג' דברים יש הבדל בין אם נאמר שהטעם משום גרירה או משום שאינה יכולה לשמור את גיטה. א. עָבַר וְגֵירֵשׁ אם גרש את אשתו שנשתטית מַאן דְּאָמַר מִפְּנֵי גְּרִירָה, גֵּירֵשׁ הגירושין תפסו

בדיעבד שהרי אין זו אלא תקנת חכמים שלא ינהגו בה מנהג הפקר, ובדרבנן אי עביד מהני. מַאן דְּאָמַר שֶׁאֵינָהּ יְכוֹלָה לִשְׁמוֹר אֶת גִּיטָּהּ, אָסוּר כי מהתורה אין זה גט. ב. יֵשׁ לָהּ בֵּן וְאָב וְאָח שיכולים לשמור את הגט מַאן דְּאָמַר מִפְּנֵי גְּרִירָה אָסוּר - אסור לגרשה שאם יגרשה, ינהגו בה מנהג הפקר. מַאן דְּאָמַר שֶׁאֵינָהּ יְכוֹלָה לִשְׁמוֹר אֶת גִּיטָּהּ, יֵשׁ לָהּ אָב וְיכוֹלָה הִיא לִשְׁמוֹר אֶת גִּיטָּהּ ולכן יהיה מותר לגרשה. ג. פְּעָמִים שׁוֹטָה פְּעָמִים חֲלוֹמָהּ פעמים חולה פעמים שפויה מַאן דְּאָמַר מִפְּנֵי גְּרִירָה - אָסוּר לגרשה, כי בזמן שהיא חולה ינהגו בה מנהג הפקר. מַאן דְּאָמַר שֶׁאֵינָהּ יְכוֹלָה לִשְׁמוֹר אֶת גִּיטָּהּ, יֵשׁ לָהּ עִיתִּים וְיכוֹלָה הִיא לִשְׁמוֹר אֶת גִּיטָּהּ, ואז יתפסו הגירושין.

ור״ת מפרט כאן את כל מהלך הירושלמי, ומסיק, כי לדעת הסובר כי השאלה הינה משום שמירת הגט - הרי יכולה לשמור את גיטה, וממילא גם אינה חוזרת. ואף שהאב או האח מסייעים לה בזה.

יש להעמיד שמדובר בקטנה, ובכך גם לסובר שיש בעיית גרירה, בקטנה - אין

מסיימים התוס׳, שלכאורה הרי הירושלמי אמר שאם יש כאן בעיית גרירה - לא ניתן לגרשה. אלא שר״ת יעמיד שמדובר בקטנה, שעדיין לא טעמה טעם תאווה, וממילא ניתן לשומרה בקלות יתירה על ידי האב. ולכן יכולה היא להתגרש. שהרי בתחילה תירצנו רק לפי מאן דאמר אחד, וכעת מבארים כי למאן דאמר השני, בקטנה ואביה משמרה - יכול לגרשה.

הבאת ראייה מירושלמי, מרחיבה את סל ההוכחות

[מבעלי התוס׳ מובא כעשרים פעמים שהביאו ראייה מירושלמי. כלומר לשון זה של מילות המפתח הקושרים הבאה עם ״ראיה מירושלמי״. ובכך גלגלו התוס׳ לא רק את הש״ס ככדור וכדברי המהרש״ל, אלא גם הכניסו את מהלכי הירושלמי. באשר סתם המילה ירושלמי מצויה למעלה מאלף פעמים בתוס׳, אלא הלשון של הבאת ראייה משם, הוא כבר מצומצם יותר.]

[דף מד עמוד א]

במאמר דבע״כ ורבי היא -

וא״ת,
א״כ מאי קאמר,
קטנה - אין עושין בה מאמר אלא מדעת אביה,
והנערה - מדעתה ומדעת אביה,
ואי כרבי,
הא לא בעינן - לא דעתה, ולא דעת אביה.

וי״ל,
דהכי קאמר,
צריך **להודיע** לה או לאביה,
ואח״כ יקדשנה **בעל כרחה.**

יש לנו להבין את שיטת רבי בעניין מאמר בעל כורחה

שנינו בברייתא שהעושה מאמר ביבמתו שלא מדעתה, יש כאן מחלוקת תנאים, רבי אומר קנה. וחכמים סוברים שלא קנה. ומבארת הגמרא את טעמם. רבי לומד ענייני יבמה מעניין אחר ביבמה. וכמו שהביאה היא בעל כורחה, שנקנית לו. הרי גם במאמר הוא קונה אותה. ואילו חכמים סוברים, שמאחר ומטרת המאמר הוא לקדשה, הרי יש לנו ללמוד זאת בהשוואה לענייני קידושין רגילים. וכמו שאינה יכולה להתקדש כי אם על ידי דעתה והסכמתה, כך במאמר.

לא ניתן לתרץ לבאר את מהלך הסוגיה אלא בשיטת רבי, שהמאמר הוא בעל כורחה

הגמרא הקשתה על סברת רבי יוסי ברבי חנינא, כי טעמו של רבי יוחנן אליבא דרבנו כי מאחר והיא ארוסה, הרי גירושין יחזירו אותה לרשות אביה, ולכן נוח לאביה שזה יקרה ולא רק הוא יכול אלא אף הוא מסכים שהיא תעשה זאת. אבל בקידושין שהיא מפקעת את עצמה מרשות אביה - רק אביה.

והקושי הוא במציאות שהיא יבמה שהתארסה ומת הארוס, וכעת על ידי מאמר היא נקנית. אלא שכאן יש תנועה שהיא כמו מתקדשת. ובכל זאת אמרו, שבנערה זה מדעתה. ולכן מתרצים שאנו בשיטת רבי, שגם המאמר הוא בעל כורחה.

הידיעה אינה בכמו בכל מקום הסכמה, אלא שהמעשה נפעל, ושמראש ישימו לב על כך

מקשים התוס׳, שאם אנו אומרים שזה בעל כורחה, הרי לא צריך לא את דעתה ולא את דעת אביה. ומתוך כך מתרצים, שיש כאן שתי פעולות שונות. אכן עצם הקידושין, שזה בעצם המאמר - הרי זה לבדו בעל כורחה. וכל מה שצריך את הדעת הוא רק כפעולה מקדימה, לידיעה.

לשיטת התוס׳ רא״ש הידיעה הוא על עצם קבלת הכסף קידושין, אלא שזה עצמו פועל את הקידושין בעל כורחה

״פירוש, דכיון דישנו בעל כורחה - אפילו מדעתה - נמי מתקדשת בלא דעת אביה, מידי דהוה אגירושין. מדעתה ומדעת אביה דקאמר - היינו בין שאביה מקבל הכסף בין שהיא מקבלת הכסף, דומיא דרישא קטנה מן האירוסין - אין עושין בה מאמר אלא מדעת אביה, היינו שיבוא הכסף ליד אביה. ואם זרק הכסף לרשותו - מתקדשת היא בעל כורחו.״

התוס׳ מהפכים את הכוונה מהקושיה לתירוץ

[כפי שראינו פעמים רבות מילות המפתח בתוס׳ בנויות משילוב של צמד. ״מאי קאמר .. דהכי קאמר״ כל אחד מהם בפני עצמו הוא מעל שלוש מאות פעם בתוס׳, אלא המהפך, הוא שאכן התשובה הינה חשיבה מחוץ לקופסא לגמרי. דעתה אינו כמו שחשבנו בתחילה שהוא הסכמתה, אלא רק הידיעה שהדבר כעת הולך להתרחש. כי אכן הפעולה עצמה נפעלת בלא הסכמתה.]

מאי שנא מאמר -

פירוש,
אמאי מחלק מאמר מגירושין,
אי משום דמאמר בע״כ,
גירושין - נמי בע״כ נינהו.

אנו בשיטת ריש לקיש, המבאר את דברי רבי יהודה הן לגירושין והן לקידושין

ריש לקיש העמיד את הברייתא, "קטנה מן האירוסין - אין עושים בה מאמר אלא מדעת אביה, והנערה - בין מדעת עצמה בין מדעת אביה (מה שאין כן בקידושין)!" לשיטת רבי יהודה, הסובר כי הן בקידושין והן בגירושין אין שתי ידיים זוכות כאחת. וכאן דנה הגמרא על הסיפא, מדוע אמר מה שאין כן בקידושין, היה לנו לומר מה שאין כן בגירושין, שעם היות וזה על כורחה, בכל זאת צריכים את דעת אביה ולא את דעתה כי אין שתי ידיים זוכות כאחד. ומתרצים, שאכן היה יכול לומר כך, והסיבה שבחר בקידושין כי מאמר דומה לקידושין. וכעת חוזרים ומקשים, מאי שנא מאמר ומבאר רש"י כיון שהוא חולק על גירושין וזה על כורחה, מדוע במאמר הוא מודה.

יש להבין מה הוסיפו התוס' לפירוש רש"י

וכעת יש להבין מה התוס' הוסיפו על רש"י, שגם הוא אמר ששניהם בעל כורחה. מובא בעצמות יוסף דלרש"י - עיקר הקושיא למאמר דמפני מה נשתנה מגירושין. ולתוס' עיקר הקושיא לגירושין דמפני מה נשתנה ממאמר. ולכן מילת המפתח כאן היא פירוש, שהם מבארים את העניין בסגנונם הם.

בתחילה הקשינו מקידושין, ודאי שאני מאמר דהוי בע"כ מקידושין דהוו מדעתה. לכך תירצו התוס' דקושיית הגמ' היא מאי שנא מאמר מגירושין ולא מקידושין, הא גירושין - נמי הוו בע"כ כמו מאמר, ואמאי בגירושין - דוקא אביה, ובמאמר - בין היא ובין אביה.

רבי יהודה אומר שבועה לא לך לא חייב על כל אחת -

כך גירסת הקונטרס,
ופירש, דבענין זה - הוי פרטא,
אבל אמר שבועה לא לך ולא לך - כללא הוי,
ואינו חייב אלא אחת,
דוי"ו מוסיף על ענין ראשון.

ור"ת גורס איפכא,
דאדרבה,
כשאומר ולא לך ולא לך,
משמע - שהוא נשבע לכל אחד;
אבל כשאומר לא לך לא לך,
אינו חייב אלא אחת.

הגמרא מנסה להראות שלא ניתן להעמיד את המשנה כרבי יהודה, כיוון שהסיפא כרבי שמעון

הגמרא הקשתה על ריש לקיש. "ומי מצית מוקמת לה כרבי יהודה? והקתני סיפא: האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו, ואמרינן: מאן תנא התקדשי התקדשי? ואמר רבה: ר"ש היא, דאמר: עד שיאמר שבועה לכל אחד ואחד! וכי תימא כולה ר' יהודה, ובפרטי סבר לה כר"ש, ומי סבר לה? והתניא, זה הכלל: כלל - אינו חייב אלא אחת, פרט - חייב על כל אחת ואחת, דברי ר"מ; רבי יהודה אומר: שבועה לא לך לא לך - חייב על כל אחת ואחת;"

יש להבין את העיקרון של הכלל והפרט. באשר בשעה שהוא כולל כמה כפירות ממון בשבועה אחת - הרי זה הופך ליחידה אחת, וממילא גם יש לו קרבן אחד. ואילו כאשר הוא מחלק ומפריד, כאילו הוא פורט כל אחד בפני עצמו. ולזה קראו פרט. ועיקרון זה קיים הן בשבועות והן לגבי הקידושין. וכל מה שנחלקו הוא על האופן בה כל אחד עומד בפני עצמו ומתי זה מתחבר כיחידה אחת.

ביאור התוס' לשיטת רש"י והיפוכה אצל ר"ת

מביאים התוס' את העיקרון של רש"י, כי האמירה לא לך ולאחר מכן שוב לא לך היא מפרידה ומחלקת, וכאילו אומר לכל אחד בנפרד. בניגוד לכך, כאשר הוא אומר עם ואו, הרי הכל הופך למיקשה אחת, מה שנקרא כללא. ובניגוד לכך סובר רבינו תם. דווקא כשהוא אומר ולא לך, הרי הוא סיים את העניין לגביו, וכעת כשהוא עובר לשני, הרי האמירה ולא לך, הוא עניין שלם העומד בפני עצמו. ונמצא כי לשיטתו הואו אינו ואו החיבור אלא ואו המחלקת. ולכן כשהוא אוא אומר לא לך ושוב ממשיך ואומר לא לך, הרי כאילו לא נסגרה עדיין אמירתו, והכל חיבור אחד ארוך, מה שנקרא בלשוננו - כללא.

אחד העקרונות המהותיים בלמדנות הינו ההיפוך

[חלק משמעותי בלמדנות הוא היכולת להציג סברות הפוכות, ולנמק כל אחת מהן. וגם כאן יש שתי מילות מפתח, שכל אחת מהן בפני עצמה קשורה בהיפוך, ומופיעה לבדה מאות פעמים. "איפכא" וגם "אדרבה". וכמו תמיד כאשר משלבים שתי מילות היפוך, הרי עם היות וזה נדור יותר, הרי הכוח עוצמתי. ומקבלים "דאדרבה איפכא מסתברא" או "דאדרבא איפכא הוה לן למימר" או "משמע איפכא, דאדרבא" או כמו כאן "ורבינו תם גורס "איפכא, דאדרבה".]

צווח ר"ל ויצאה והיתה -

ואף על גב **דאפילו ר"ל,**
לא מקיש הויה ליציאה,
שהרי בקטנה - היא מתגרשת **אף ע"י עצמה** לרבנן,
אם יש לה דעת לשמור גיטה,
ואינה מתקדשת **על ידי עצמה,**
מ"מ **יש לנו להשוותם, בכל מה שנוכל,**
מלשון ויצאה והיתה,
א"כ אין לנו לחלק בין קידושין לגירושין בנערה,
דנהי נמי דמחלקין גבי קטנה,
היינו משום שאין לה יד לקבל קידושין,
אבל לקבל גיטה - **יש לה יד כיון שנשאת.**

הדיון בבית המדרש בו צווח ריש לקיש, כי לא קיבלו את דבריו

הגמרא מספרת כיצד רב אסי שאל את רבי זירא מה היה בבית המדרש, שמסר לו את הדברים מכלי שני, רבי אבין

שהיה שם. ותיאר כי כל החבורות בבית המדרש פסקו כרבי יוחנן, שיש חילוק בין גירושין לקידושין, כי עם היות ויכולה הנערה לקבל את גיטה, אבל אינה יכולה להתקדש על ידי עצמה ובמקום אביה. וצווח ריש לקיש בבית המדרש כי כרוכיא [כמו עגור]: והרי "ויצאה והיתה" אמרה תורה, ואין לחלק בין גירושין לקידושין! ולית דאשגח ביה [ואין מי שישגיח בדבריו]. ולאחר ששאלו האם רבי אבין הינו בר סמכא, ענה לו כי הדברים נאמרו ממש עם צאתו מבית המדרש, כך שהם מדוייקים.

מקשים התוס' שריש לקיש עצמו יש פעמים שאינו מקיש, כגון בקטנה

התוס' פותחים בשאלת אע"ג, שהיא שאלה שאין בה קושי ממשי, ומלכתחילה ידוע כי יש עליה תשובה. והקושי שעם היות וריש לקיש רוצה לבצע היקש של הויה (קידושין) ליציאה (גירושין), שהרי הפסוק אומר ויצאה והיתה (וְיָצְאָה֙ וְהָיְתָ֣ה לְאִישׁ־אַחֵ֔ר). הרי כלל זה אף לשיטתו אינו בכל מצב, שהרי הוא מקבל כי בקטנה היודעת לשמור את גיטה, יכולה היא להתגרש על ידי עצמה, אף שאינה יכולה להתקדש על ידי עצמה.

תירוץ התוס' שריש לקיש סובר, שיש להשוותם בכל מה שנוכל

[התוס' משתמשים כדרכם בשני כלים בו זמנית, הן החיובי והן השלילי. בצד החיובי "יש לנו להשוותם בכל מה שנוכל". שהרי הכל בנוי על היקש של ויצאה והיתה. וכפי שכותבים במקום אחר "דסברא הוא להשוותם מקרא .. לכל מה שיוכל." ובצד השלילי "אין לנו לחלק", וכפי שמעירים התוס' במקום אחר שברגע שיש משהו כתוב (וכאן ההיקש הוא כאילו נכתב) הרי מסברא - אין לנו לחלק.

וכלל נוסף מביאים התוס', שמאחר והוא כל כך נגד לחלק, הוא מבאר מדוע בקטנה לא היה לו ברירה לחלק. כי לקבל קידושין - אין לקטנה יד, ולקבל את הגט, מאחר וכבר נשאת, כאן יש חילוק ויש לה יד.]

כמין ימא לטיגני -

פירש בקונטרס,
לא היתה שהות שכחה בנתים,
כמו **שולה** דגים מן הים,
והמחבת **נתונה על האור,**
לתתן בתוכה **בשמן לטגנן.**

ור"ח פירש,
דשני מקומות הם וקרובים זה לזה,
כלומר, אין אדם משקר כה"ג,
דכיון דמקום קרוב הוא,
סבר אי משקרנא,
אתי אינש אחרינא **ומכחישני,**
הילכך - לא משקר.

אמינותו של רבי אבין מצד הגברא, ונאמנות דבריו מצד החפצא

הגמרא מספרת את הכרעת בית המדרש כשיטת רבי יוחנן ולא כריש לקיש. רבי אסי לא היה בבית המדרש, והוא פוגש את רבי זירא, שאף הוא לא היה באותו היום בבית המדרש, אבל הוא שמע את דברי רבי אבין, שסיפר בצורה חיה את מהלך העניינים בבית המדרש, כל החברותא נמנו וגמרו כמו רבי יוחנן, וכנגדם עומד ריש לקיש וצווח את תמצית שיטתו, ויצאה והיתה, ולא השגיחו בו, כלומר לא קיבלו אותם.

אלא שכעת שואל רבי אסי את רבי זירא, רבי אבין בר סמכא הוא? כלומר, האם האיש נאמן. אלא שהוא עצמו עונה לו על תוכן הדברים, שלא היה לו זמן לשכוח, ומאחר והסגנון הוא צבעוני, הרי הביטוי הוא "כמין ימא לטיגנא", שהמשמעות היא שהאירוע של אמירת הדברים מזמן שנאמרו היה כה קצר, שכלל לא ניתן לשכוח זאת.

שתי שיטות של פירושים רש"י ורבינו חננאל

רש"י ביאר זאת ימא הוא הים. טיגני הוא טיגון. והחיבור הוא דבריו נאמרו סמוך ליציאתו מבית המדרש, ועד שלא עבר שיעור שהיית השולה דג מן הים עד שנותנה במחבת שהיא כבר נתונה על האש.

והתוספות פירשו משמו של רבנו חננאל, ש"ימא" ו"טיגני", שני מקומות הן הסמוכים זה לזה; וכך אמר לו רבי זירא לרבי אסי: רבי אבין אמר לי דבר זה במקום שהוא קרוב לבית המדרש בקירבת שתי המקומות האלו, ואין אדם משקר כי האי גוונא, כי היות ומקום קרוב הוא, הרי הוא אומר בלבו: "אם אשקר, יבוא אדם אחר ויכחישני". כלומר הפירוש הזה קשור ל"גברא" שאינו רוצה להישרף.

ניתוח צורך בהבאת שני פירושים

[הבאת שתי פירושים יכולה להיות באחת משתי אפשרויות. האפשרות האחת, שלא אמרו דברים סותרים, או שכל אחד מסר זאת בסגנונו שלו. ואז זה שבעצם יש כאן מטרה להראות שוודאי שכך האמת. ואילו יש גם גדר לראות מה התחדש בביאור השני, כלומר, מה הפריע הפירוש הראשון. ואז היה מקום לומר, שאמר דבר שאף שאינו אמת, כי הוא רצה לחזק את ההלכה כרבי יוחנן, ובפרט שהיה תלמידו, ולכן רצה לחתוך את הדברים. ולכן בפירוש השני, חייבים להראות, שאין לו כלל אפשרות לשקר.]

[דף מד עמוד ב]

קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה -

ונראה דה"ה בנערה,
איכא חידוש,
לר"ל - **אליבא דר' יהודה,**
ולרבי יוחנן - **אליבא דכ"ע;**
והא דנקיט קטנה,
משום דבנערה - לא שייך למימר צריכה מיאון,

דאין מיאון בנערה,
כדאמר (נדה דף נב.),
עד מתי הבת ממאנת, עד שתביא ב' שערות.

מחלוקת אמוראים בדין קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בעניין קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, שלשיטת שמואל, ואף רב סובר כך, נדרשת גם לגט וגם למיאון. אם האב שמע ונתרצה - הרי חלו הקידושין למפרע, ועל מנת לעקור קידושין נדרש גט. ומיאון שמא האב לא נתרצה, ואז גם לא היתה ארוסה מעולם, ועל כן לא ניתן יהיה לטעון שאין קידושין תופסים באחותה. ואילו עולא סובר שלא נדרשת לא לגט ואף לא למיאון.

הצד הראשון שיש בו חידוש הוא לשיטת ריש לקיש

לשיטת ריש לקיש כמחלוקת בגירושין כך יש מחלוקת בקידושין. ונמצא שלדעת תנא קמא: הן האב מקדש את בתו הנערה, והן היא מקדשת את עצמה ואפילו שלא מדעת אביה; ואילו לרבי יהודה: האב מקדש את בתו נערה, ואין היא מקדשת את עצמה. ואז לשיטה זו של רבי יהודה, שאינה יכולה להתקדש, אם היינו אומרים נערה, היה כאן חידוש גדול.

לכאורה גם בנערה יש חידוש, ומבארים התוס' רא"ש

"נראה, כיון דקי"ל הלכה כר' יוחנן דאמר מחלוקת לגירושין, אבל לקידושין - דברי הכל אביה ולא היא, דבנערה - נמי איכא לספוקי, שמא נתרצה או שמא לא נתרצה. ולמ"ד לקמן אפי' מיאון אינה צריכה ה"ה בנערה (שאינה יכולה לקבל קידושין בחיי אביה), ולא מסתבר לחלק, לפי שהיא בת דעת, שיש לחוש יותר שמא נתרצה האב."

התוס' מתייחסים לשני דברים הרחבה, ומדוע לא נאמרה הרחבה זו

[הגמרא דנה בקטנה. יכולת ההרחבה הוא לומר, לא רק קטנה אלא הוא הדין נערה. שאם היא התקדשה שלא לדעת אביה, אף היא. וכעת התוס' הולכים בכיוון ההפוך, שאם ניתן להרחיב, מדוע בכל זאת אנו נוקטים רק את המקרה המצומצם. ומילות המפתח הן "ונראה שהוא הדין .. והא דנקיט".]

ההתייחסות למיאון, שדווקא בהיותה קטנה

מפרשים, כי מיאון ניתן לומר רק על קטנה, שברגע שהביאה ב' שערות, הרי היא נערה, ולנערה - אין מציאות של מיאון (ועם היות שהגמרא בנידה דנה במי שאין לה אב, וקידשוה אמה ואחיה, ולכן צריכה למאן, ולכאורה כאן באב יכולה גם נערה למאן, הרי תקנו בכל המצבים שהמיאון יהיה רק לקטנה). ואילו שמואל רצה להשמיענו את החידוש על מיאון, שאותו ניתן לומר רק בקטנה.

מאן דמתני הא -

פירש בקונטרס,
מאן דמתני פלוגתא דעולא אדשמואל,
לא מתני אדשמואל האי פירושא,
דפריש בה ר"נ, והוא ששידכו,
אלא סבר דאמר שמואל בלא שידכו,
ומש"ה - פליג עלייהו.

איכא דאמרי אמר עולא,
אפילו מיאון אינה צריכה,
פירש בקונטרס,
ואפילו שידכו,
וזה דחקו לפרש כן,
דאי בלא שידכו **דוקא,**
מאי איכא בין איכא דאמרי, ללישנא קמא.

וקשה,
דאין זו סברא לומר,
שתהא חלוקה כל כך,
דהא לעיל פריך גמרא,
אף על גב דשידכו,
אלמא סבירא לגמרא שהדבר פשוט הוא,
דבשידכו - צריך מיאון,
והכא ללישנא דאיכא דאמרי,
אמרינן דלא צריך.

לכך נראה לר"י לפרש,
דלעולא - לא מיירי **אלא דוקא בלא שידכו,**
ויש חילוק בין איכא דאמרי ללישנא קמא,
דלישנא קמא פליג אדרב ושמואל,
כדפירש בקונטרס,
דמאן דמתני פלוגתא דעולא אדרב ושמואל כו',
ולכך איכא דאמרי,
דכ"ע סבירא דלא פליג אדשמואל,
ומילתא באפי נפשיה איתמר בלא שידכו,
ומר אמר חדא,
ומר אמר חדא, ולא פליגי.

גם כאשר חולקים על פירוש יש להבין מה טעם הוא בחר לפרש כך

[אחד הכללים בלמדנות, בשעה שהינך בא לחלוק על פירוש, הרי תחילה עליך להבין מה ההגיון של השני. ומאחר והתוס' סוברים שפירוש רש"י דחוק, ויש לפרש אחרת, אחד מהיסודות הוא להבין מה הקושי שהביא אותו לסבור כך, ואכן בעוד מקומות בתוס' מופיעים לשונות דומים. "פירש בקונטרס .. ובחנם דחק לפרש כן" או "פירש בקונטרס .. ודחק לפרש כן מפני". "דחקו לפרש כן משום", "ומשום קושיא זו דחק לפרש בקונטרס".

ולכן התוס' בנויים ממספר שלבים. השלב הראשון הבאת הפירוש "פירש בקונטרס". השלב השני מאחר ואנו הולכים להביא פירוש חדש, הרי יש להבין מדוע

הוא בחר כן. "וזה דחקו לפרש כן". השלב השלישי הקושיא והנימוק שבה "וקשה, דאין זו סברא לומר .. דהא .. אלמא" השלב הרביעי הבאת פירוש אחר "לכך נראה לר"י לפרש", והיפה הוא שגם הלשון היא מלאת ענוה (ולכך נראה לפרש). השלב החמישי נקודת הפירוש "ולכך איכא דאמרי .. ומילתא באפי נפשי איתמר".]

הצגת ביאורו של רש"י – מה כאן המשמעות של הלשון הראשונה והשנייה

בדברי שמאול לגבי קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה ניתן להבין את דברי שמואל האם מדובר שהאב שידך או לא. ההבנה הראשונה אומרת כשיטת רב נחמן שדברי שמואל נאמרו דווקא כאשר האב שידך. והדעה השניה אומרת ששמואל אומר בלא שידכו ולכן עולא בא לחלוק על שמואל.

וכאן מבארים מה דחק את רש"י לומר על הלשון של איכא דאמרי, ואפילו שידכו, כי בכך הוא יוצר הבדל בין הלשון הראשון ללשון השני של האיכא דאמרי.

אלא שקשה שאין זה סביר שעולא סובר שבשידכו - אינה צריכה אפילו מיאון. כי בלישנא קמא אחר שהשמיעו את דעת עולא 'אפילו מיאון אינה צריכה' מקשים 'אע"ג דשידכו?' משמע שהיה פשוט לבני הישיבה, שבשידכו - צריכה גט ומיאון, ולא סביר שעולא דחה מה שהיה פשוט לחבריו.

פירוש ר"י במה בדיוק נחלקו שמואל ועולא

ר"י מעמיד את דברי עולא באיכא דאמרי, שמדובר בלא שידכו. אלא שעדיין יש חילוק בין שתי הלשונות לשיטת עולא. בלישנא קמא לסוברים שעולא חולק על שמואל, שמואל חושש גם בלא שידכו, ועולא - אינו חושש בלא שידכו אלא בששידכו. ואיכא דאמרי אומר שאינם חולקים, כי שמואל כשאמר 'צריכה גט צריכה מיאון' התכוון לששידכו, ועולא כשאמר 'אפילו מיאון אינה צריכה' - התכוון ללא שידכו.

אלא דקידשה נפשה וקתני דבעיא מיאון -

ותיובתא דעולא,
דאמר **אפילו מיאון - אינה צריכה.**

וא"ת,
לשמואל מי ניחא,
והא איהו דאמר **דבעיא גט בהדי** מיאון,
והכא קאמר 'או מיאנו',
דמשמע **דלא בעיא גט.**

וי"ל,
בשלמא לשמואל - לא קשיה ליה מידי,
דאיכא למימר,
דלעיל - מיירי בשידך,
והכא - מיירי בדלא שידך,
ולהכי - לא מצריך **אלא מיאון,**
אלא לעולא קשה,
דאי מיירי בשידך,
גט ומיאון - בעי לפירוש ר"י ללישנא דאיכא דאמרי,
ולפירוש הקונטרס - **אפילו מיאון - לא צריך,**
ואי מיירי בדלא שידך,
אפילו מיאון - לא צריך,
בין לפירוש הקונטרס בין לפירוש ר"י.

מחלוקת אמוראים בקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה

קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, שמואל פוסק שצריכה גם גט וגם מיאון. והסברא היא מאחר שאם כן נתרצה האב בקידושין, הרי עליה לקבל גט על מנת להתירם. ומיאון שאם האב לא נתרצה, ואין אלו קידושין, ויאמרו מכיוון שקיבלה גט, הרי כנראה היתה ארוסה, ולכן אם ירצה לקדש את אחותה לא יוכל, ואין זה נכון. ואילו עולא אומר, שאפילו מיאון אינה צריכה, שאנו אומרים שכלל אין תוקף למעשיה.

אלא שאת דברי שמואל העמיד רב נחמן שהאב הוא ששידך אותם, וזה עצמו מוכיח כי אכן האב נתרצה וחלו הקידושין, ולכן הצריכו גט. וממשיכה הגמרא ואומרת שיש גירסא האומרת, וזה לשון איכא דאמרי, שהיא הלשון הקובעת והעיקרית, מכיוון שהיא הלשון האחרונה. כי עולא אמר את דבריו ללא קשר לשיטת שמואל.

קושיית רב כהנא מתחילת יבמות

וכאן בא רב כהנא והקשה, שהרי שנינו בתחילת יבמות על חמש עשרה נשים, שהן עריות, שאחת מהן היא בתו, שאחת מהן היא בתו, לא רק שפטורות מן היבום, אלא הן פוטרות את צרותיהן. אלא שדקדקו שם, שאם מתו לפני בעליהן או מיאנו, כגון שהיו קטנות, הרי צרותיהן מותרות. וכעת מדקדקים, הבת יכלה למאן דווקא בחיי האב, שהרי היא נופלת לפני אביה לייבום, ומדייקים מי היה זה שקידשה? אם נאמר שהאב קידשה, הרי הקידושין הם מהתורה, ומיאון לא מועיל דבר. אלא חייבים אנו לומר שהיא קידשה את עצמה, וכגון שלא הוא שידכם, ולכן ברור מדוע אין צורך בגט, שאין אנו חוששים שמא האב נתרצה, ואפילו במקרה כזה - הרי לפחות מיאון היא כן צריכה.

התוס' דנים - על מי שאלת רב כהנא?

מדייקים התוס' בתחילה שברור לנו, שיש כאן קושיא חזקה על עולא, שאומר שאינה צריכה מיאון, והרי במשנה ביבמות מובא שהיא צריכה מיאון, וכפי בדובר, הרי זה בקטנה שנתקדשה על ידי עצמה. אלא מדקדקים התוס', שעם היות וברור לנו כי אכן על עולא קשה, אלא שעולה כאן השאלה, שקושיית רב כהנא איננה רק לשיטת עולא. שהרי לשיטתו יש צורך גם בגט וגם במיאון, ואילו הלשון של המשנה ביבמות היא או מיאנו, ששולל את הצורך לגט.

אופן הניתוח בו אנו מקשים על עולא, ואופן הניתוח להראות כיצד ניתן להראות שאין קושי גם על שמואל

[אחת הקושיות הקשות ביותר הינן בסגנון בו אנו לוקחים ומנתחים שבין אם כן ובין אם לא - יש קושי. ובלשון התוס' "דאי מיירי .. ואי מיירי". אלא שהקושיא הינה חזקה ביותר, שיכול להיות רק אחד משני מצבים, או ששידך או שלא שידך. ואגב הגמרא עצמה

משתמשת בכלי זה בקושיית של היכי דמי, שלעתים היא מביאה שאלה בסגנון של ממה נפשך. ואז אכן הגמרא עונה על כך בדרך כלל בתשובה של לעולם, בו אנו בוחרים רק צד אחד, ומטפלים בקושי שהעלנו על צד זה.

ובחרתי בניתוח להציג זאת תחילה, כי על שמואל אנו כן יכולים לבצע חילוק ולומר, כי כל הקושיא על שמואל שהעמדנו במצב אחד. אלא אנו יכולים לבצע חילוק "בשלמא .. לא קשה ליה מידי .. לעיל מיירי בשידך, והכא מיירי בדלא שידך." ולאחר חילוק כזה, הרי מובן שבלא שידך הוא מצריך רק מיאון, ואז זה כן מתלבש עם המשנה ביבמות, ונמצא כי דברי רב כהנא אינם קושיה עליו.]

ביאור מהלך התוס', מדוע דברי רב כהנא הינם קושי על עולא

הנה לפי הר"י, אין נפק"מ בין הלישנא קמא ובין האיכא דאמרי אליביה דעולא, דלפי תרווייהו סובר עולא שבשידך - צריכה גט ומיאון. (וכל הנפק"מ הוא אליביה דשמואל, דלפי הלישנא קמא איירי שמואל בלא שידכו, ולפי הלישנא בתרא איירי שמואל בשידכו). ורק לפי רש"י איכא נפק"מ אליביה דעולא. דלפי האיכא דאמרי סובר עולא דאפילו בשדכו - אין צריך אפי מיאון. ולפי הלישנא קמא סובר עולא דצריכה גט ומיאון. והנה הא דכתבו התוס' רק לפי האיכא דאמרי משום דהלישנא בתרא הוא העיקר. וכל התירוץ של התוס' הוי רק לפי הלישנא בתרא, דלפי הלישנא קמא - קשה אף על שמואל.

[דף מה עמוד א]

אלא לאו דקידשה איהי נפשה וקרי לה אלמנה -

אלמא **בעי גט או מיאון,**
דאי לאו הכי - **לא קרי לה אלמנה.**

וקשה,
לעולא דאמר, **אפילו מיאון - לא צריכה.**

וא"ת,
אמאי לא משני **דמיירי כששידכו,**
להכי - קרי לה **אלמנה.**

וי"ל,
כיון דשידך היינו כמו שקידשה אביה,
וא"כ הדרא קושיא לדוכתיה,
ומי מצי מזבין לה,
והא אין אדם מוכר את בתו,
לשפחות אחר אישות,
אבל אליבא **דשמואל** ניחא,
דמוקי לה בלא שידכו,
וקרי לה אלמנה משום דבעי מיאון,
אלא לעולא קשיא.

וא"ת,
ומגרושה לכהן הדיוט - **נמי תיקשי,**
אפילו לרב ושמואל,
דהיכי משכחת לה גרושה לכהן הדיוט,
אי מיירי בשידכו - **מי מצי מזבן לה,**
הא אין אדם מזבן כו',
ואי מיירי בלא שידכו,
הא לא בעיא אלא מיאון,
והיכי קרי לה גרושה,
הא אינה אסורה לכהן.

וי"ל,
דלעולם מיירי בלא שידכו,
ומיירי **שכך אירע,**
שלא מיאנה אלא גירשה,
דאמת הוא שנפסלת לכהן באותו גט,
כיתומה שהשיאוה אחיה ואמה,
דאם מיאנה - לא נפסלה לכהן,
ואם גרשה - פסלה מן הכהונה,
אבל ודאי **פשיטא, דלא בעי אלא מיאון.**

קושיית רב המנונא על שיטת עולא שאינה צריכה מיאון

הגמרא הביאה משמו של רב המנונא תיובתא על דברי עולא, מברייתא. שהרי כל גדר הייעוד הוא שאם מוכרים אותה לאמה, הרי המטרה היא שיקדש אותה. ולכן לא ניתן למוכרה לקרובים, שלהם לא ניתן להפוך אותה לאשתו. וכך סובר תנא קמא בברייתא זו. ולרבי אליעזר אין זה מפריע.

אולם כן יש הסכמה ביניהם בנישואים שתוספים מהתורה, ורק יש בהם איסור לאו. ואז הביאו דוגמא של אלמנה לכהן גדול. וכעת עושה רב המנונא דיוק מהברייתא על מנת להקשות על עולא.

ומדייקים שבהכרח היה זה שהיא קידשה את עצמה בנישואיה הראשונים, שלא מדעתו, ומי שהיא בחרה להתקדש לו מת, ולכן יש עליה שם אלמנה, אמנם מאחר ולא האב קידשה, עדיין יש לו את הזכות למוכרה. ובכך יש קושי על עולא הסובר שאפילו מיאון איננה צריכה, ובהיותה נקראת אלמנה, אף שהיה זה שלא מדעת האב, הרי סימן שיש כאן כן גדר נישואין.

מקשים לשיטת עולא, שמאחר והיא אלמנה, וודאי שלא ניתן לומר שאינה נזקקת למיאון על מנת לנתק קשר זה

מדייקים התוס', כי מה שהיא נקראת אלמנה, הוא מאחר וקנתה את עצמה במיתת הבעל, אבל אם לא שהיה מת, הרי הדרך היחידה לנתק את הנישואין הוא דרך גט, או מאחר והיא קטנה שיהיה מיאון, אבל לא מובנת שיטת עולא שאפילו מיאון לא נדרש. שהרי עצם התואר אלמנה יכול להיות רק אם כן נוצר קשר כלשהו.

צורת ההוכחה של התוס' כקושיא על עולא

[ההוכחה דרך השלילה. למעשה יש לנו שני גדרים. גדר האחד שהיא נקראת אלמנה. והגדר השני להצריכה

גט או מיאון, אם אינה רוצה בקשר. התוס' פותחים במסקנה שהוא הגדר השני "שאכן היא חייבת גט או מיאון, וצורת הוכחתם הינה שלא לא כן הרי לא היה קורה הגדר הראשון. ולמעשה מבחינת ההגיון, דרך ההבנה היא ההפוכה. רק מאחר והיא נקראת אלמנה, מזה לומדים כי היא נדרשת לגט או מיאון. וצורת לימוד כמו התוס' השתמשה במילות המפתח "דאי לאו הכי", המופיעות קרוב למאתים פעמים בתוס'.]

מדייקים התוס' מדוע קושיא זו הינה רק לעולא אך לא לשמואל

ובשדכו - לא מצי לאוקמה, דכיון דצריכה גט, שמא נתרצה האב - הוי כאלו קדשה. ושוב - אינו מוכרה לשפחות אחר אישות. ולכן לשיטת שמואל שהעמיד שלא שידכה האב, הרי כל מה שנקראת לשיטתו אלמנה, הוא מצד שנדרש מיאון. אבל לעולא שאינו מצריך מיאון, הרי היא כבר אישה, ולא יכול האב למוכרה לאחר מכן.

מקשים התוס' על המהלך של גרושה לכהן הדיוט

קושיית התוס' היא ממה נפשך לשני הכיוונים. אם היה מדובר שהיה שידוך, הרי זה נקרא שמכרה לאישה, ושוב אינו יכול למוכרה לאמה. ואם נאמר שלא שידכו, הרי מלכתחילה אינה נזקקת לגט והיתה יכולה לצאת במיאון לשיטת רב ושמואל.

ומתרצים, במילת המפתח לעולם, שאכן מדובר בלא שידכו. כי אכן מעיקר הדברים כשלא שידכו - לא היתה נזקקת אלא למיאון, ובמיאון - אכן לא היתה נפסלת לכהן. אולם במקום שהיא תמאן, המקרה הפרטי שכך אירע שם, היה שהוא בחר לגרשה, ובגט - היא כבר כן נפסלת. ומצד שני יש להבין כיצד יכול האב למוכרה, ועונה על כך התוס' רא"ש "ומשום הכי יכול האב למוכרה, דכיון דהוה סגי לה במיאון - לא קרינא בה לשפחות אחר אישות."

צריכה מיאון שמא לא נתרצה לא לראשון ולא לשני -

פירש הקונטרס,
שמא לא נתרצה לראשון - כדי נסבה,
דאפילו נתרצה לראשון ולא נתרצה לשני,
קידושין - תופסין באחותה,
דאחות חלוצתו **דרבנן** כדאמרינן בסמוך,
והם יאמרו, דלא תפסי בה קידושין,
ויתירו אשת איש לעלמא בלא גט.

ורבינו שמשון מקוצי אומר,
דהא נמי כדי נסבה,
דאפילו נתרצה לראשון ולשני איכא למיחש להא,
שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה,
והרי הן תופסין באחותה מן התורה.
דאי משום נתרצה בקידושי ראשון,
אחות חלוצה - **אינה אלא מדרבנן;**
ואי משום מאמר של שני,
הא נמי - **אינו אלא מדרבנן,**
דמאמר ביבמה אינו דאורייתא.
וא"כ איכא **למיחש לשמא יאמרו,**
דאין קידושין תופסין באחותה **משום הגט,**
ולכך הצריכו מיאון.

וא"ת,
א"כ אמאי נקט לא נתרצה כלל.

ופירש ר"י,
דלא מיבעיא קאמר,
לא מיבעיא נתרצה לראשון דבעי מיאון,
לפי דכיון דנתרצה לראשון,
מעתה בין נתרצה לשני, בין לא נתרצה,
איכא למיחש **לשמא יאמרו,**
אין קידושין תופסין משום הגט,
ופשיטא דתופסין,
דאי לא נתרצה לשני,
אינה אלא אחות חלוצתו, ואחות חלוצתו **דרבנן,**
ואפילו נתרצה לשני,
נמי אין **המאמר שעשה השני אלא מדרבנן,**
אלא אפילו אמרת לא נתרצה לראשון,
דאז אם נתרצה לשני - אין קידושין תופסין באחותה,
שהרי קידושי שני הוו קידושין גמורין,
אפ"ה איכא למיחש דשמא לא נתרצה אף לשני,
ואז קידושין תופסין באחותה,
ויאמרו דאין כו',
ולהכי נקט לא נתרצה בשניהם.

וא"ת,
למה לי מיאון,
כיון דצריכה חליצה,
א"כ חיישינן שמא נתרצה לראשון,
וא"כ אפילו נתרצה נמי לשני,
קידושין תופסין באחותה כדפרישית,
דאחות חלוצתו דרבנן,
ואי משום מאמר השני אינו אלא מדרבנן,
וא"כ איך יטעו לומר,
אין קידושין תופסין באחותה,
ומיאון למה לי.

וי"ל,
דאי לא בעינן מיאון,
איכא למיחש שמא יאמרו - חליצה אינה הוכחה,
כי יעלה על דעת בני אדם לומר,
שכך האמת שנתרצה לשני ולא לראשון,
שהרי הראשון,

עשה שלא כהוגן שקדשה שלא לדעת אביה,
והילכך **איכא למימר דלא נתרצה לו,**
אבל השני,
שלא עשה כל כך שלא כהוגן כמו הראשון,
שהשני היה סבור שהיתה זקוקה לו,
והילכך איכא למימר שנתרצה לשני,
ומה שהצריכוה חליצה - **אינו אלא לרווחא דמילתא,**
משום בני אדם שאינם בעלי סברא,
ויעלה על דעתם שנתרצה לראשון,
לכך הצריכוה מיאון,
להודיעם **שאנו מסופקים,**
דשמא אינה אשתו של שני,
וקידושין - תופסין באחותה.

הצורך המשולש, גם גט, גם חליצה, וגם מיאון – בקטנה כשמת בעלה הראשון, בטרם שאביה התרצה, ואחיו עשה מאמר

דעת רב הונא אמר רב, כאשר נערה התקדשה בהיותה קטנה, שלא לדעת אביה, וכעת היא צריכה גט ומיאון, אלא שמת בעלה הראשון קודם לכן, ונפלה לפני אחיו ליבום, שהספיק לעשות בה מאמר. הרי היא צריכה גט, וצריכה גם חליצה, וצריכה גם מיאון - והטעם:

צריכה היא גט, שמא נתרצה האב בקידושי שני, ואז ממה נפשך צריכה היא גט, שאם לא נתרצה בקידושי ראשון ואם כן אין היא זקוקה ליבום, הרי היא מקודשת לשני מן התורה, וצריכה מן התורה גט כדי להתירה; ואם נתרצה בקידושי ראשון, ונמצא שאין זה אלא מאמר ביבמה, כי אז צריכה היא על כל פנים גט מדרבנן, כשאר מאמר שעושה היבם ביבמתו. [וכמובא במשנה ביבמות תחילת פרק ה, דף נ, א (לגבי מישהי שאין בה את כל הסיבוך של קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה) עשה מאמר ביבמתו, ונתן לה גט, הרי אני קורא בו [מדרבנן] "כיון שלא בנה, שוב לא יבנה", ולכן אסור לו לכונסה, אלא - צריכה הימנו חליצה.]

וצריכה גם חליצה, שמא נתרצה האב בקידושי ראשון, ואינה ניתרת לשוק בלי חליצה, כשאר אשה שעשו בה מאמר שטעונה עדיין חליצה.

וצריכה גם מיאון, שמא לא נתרצה האב לא בקידושי ראשון ולא בקידושי שני, ואינה גרושה גמורה מן התורה, ואילו האנשים יאמרו מאחר שהצרכנוה גט מן השני: אין קידושין תופסין לשני באחותה, שאחות גרושתו היא. וזה הוא שאמר רב: "ממאנת למאמרו";

התוס' דנים לגבי הצורך במיאון ומביאים תחילה את קושייתו של רש"י

הקשה רש"י: למה הוצרכה הגמרא לומר, שמא לא נתרצה האב בקדושי ראשון!? והרי העיקר תלוי במה שלא נתרצה האב בקדושי שני, שאז ממילא אינה אשתו ואינו אסור באחותה, ואילו האנשים יאמרו כי מאחר שהצרכנוה גט מן השני - הרי היא אחות גרושתו, אבל מה איכפת לן אם נתרצה האב בקדושי ראשון, והרי אף אם נתרצה האב בקדושי ראשון, הרי אינה כלפי שני אלא חלוצתו בלבד, וקדושין תופסין באחות חלוצה שאין איסורה אלא דרבנן; וכתב רש"י, שאכן "כדי נסבה".

בשם השר מקוצי הביאו את הצורך במיאון גם בציור בו התרצה האב גם לראשון וגם לשני

התוספות, בשם השר מקוצי, הוסיפו עוד לומר שצריכה היא מיאון, גם על הצד שנתרצה גם לראשון וגם לשני, שהרי אם נתרצה לראשון, נמצא שזקוקה היא ליבום לשני, ואם עשה בה מאמר הרי אינה אלא מקודשת לו אלא מדרבנן, וקדושין תופסין לו באחותה, ויש להצריכה מיאון.

מקשים התוס', מדוע מוזכר שלא נתרצה כלל

תירץ מהרש"א, דמיאון הוא ביטוי לאי רצון האב בקידושין, לפיכך ביטוי זה שייך רק בלא נתרצה לראשון ולא נתרצה לשני אבל בנתרצה לראשון כבר לא איכפת לנו שנתרצה לשני ותפסי קידושין באחותה ומדוע צריך מיאון אע"כ בלא נתרצה לשניהם דהמיאון מראה שלא נתרצה לשני, דבלעדיו היינו אומרים דנתרצה לשני.

כתב הרשב"א דעדיין קשה, מדוע הוצרך לכתוב חשש חדש לחייבה במיאון, שהרי מאותו חשש עצמו שהצריכה חליצה שמא נתרצה לראשון, מאותו חשש עצמו הצריכו גם מיאון שלא יאמרו מאחר שצריכה גט לא נתרצה לראשון אלא לשני, ואז קידושי השני קידושין, וממילא אין קידושין תופסים באחותה. ותירץ דהגמרא נקטה לרווחא דמילתא, חשש אחד לגט, חשש אחד לחליצה, וחשש אחד למיאון.

הכלל של דלא מיבעיא מאפשר לנו לנתח ריבוי מצבים שונים, ולהתייחס לצורך בכולם

[התוס' נוקטים כאן בשם ר"י, את הכלל שמכיל את מילות המפתח "דלא מיבעיא .. אלא אפילו", ולמעשה יש כאן הרחבה של כלל זה, וכפי שמופיע בעוד מקומות, בו אנו מרחיבים דלא מיבעיא מקרה ראשון ואפילו מקרה שני, אלא אפילו אמרת ומובא כאן מקרה שלישי. וכפי שמובא במקומות אחרים בתוס' "דלא מיבעיא (מקרה ראשון) .. אלא אפילו (מקרה שני) .. ולא מיבעיא (אותו המקרה השני) .. אלא אפילו (מקרה שלישי). .. אפילו הכי ..".

ומילות המפתח דלא מיבעיא מופיעות בתוס' קרוב לשלושים פעם, וכאר אנו מסתכלים רק על האמירה לא מיבעיא, שלפעמים היא חלק מדלא מיבעיא ארוך, אנו מגיעים למעלה ממאה פעמים בתוס'.]

ניתוחו של ר"י על הצורך בלא נתרצה בכל המצבים

ר"י מחלק את המקרים לשתי משפחות. נתרצה לראשון או לא נתרצה לראשון. אלא שגופא בנתרצה לראשון יש לחלקו לשתים, האם נתרצה גם לשני או לא נתרצה. וכעת החשבון.

המקרה הראשון - האב התרצה לראשון. הרי מאחר וכעת הנישואין לשני הם בגדר שנעשה בה מאמר, שהוא כעין הכנה לנישואין. וכל החשש הוא לגבי הנישואין באחותה. כי מאחר והיה כאן גם גט, ואסור לו לשאת את אחות אשתו, יסברו שהקידושין עם אחות אשתו פסולים הם, למרות שהם כן

תופסים. ולכן מבאר זאת לצד שהאב לא נתרצה לשני, הרי היא אחות חלוצתו, שהיא רק מדרבנן. ואם האב כן נתרצה לשני. גם כאן המאמר שעושה בה השני אינו אלא מדרבן, ולכן הנישואין עם אחותו תופסים.

המקרה השני - לא נתרצה לראשון. וממילא בטל כל הסיפור עם הראשון, וכעת יש לנו קידושין גמורים העומדים בפני עצמם. אלא שעדיין יכול להיות מצב בו גם לשני לא התרצה. וממילא אז האמת שכאן יתפסו הקידושין באחותה, כי באמת מאחר ולא התרצה, הכל התפרק, וכעת שמקדש את אחותה, מתחיל עניין חדש העומד בפני עצמו, ועלולים אחרים לחשבן את המקרה הראשון, ולסבור שהקידושין עם אחותה אינם תופסים.

ובמילים אחרות, כוונתו לומר דיש יותר חשש תקלה בנתרצה לראשון, שיוציאו אשת איש לשוק, מאשר בלא נתרצה לראשון. דבנתרצה לראשון אם קידשה השני יש שני אופנים דתפסו קידושיו. א׳ - בנתרצה גם לשני, ב׳ - בלא נתרצה לשני. אבל בלא נתרצה לראשון - יש רק אופן אחד דתפסי קידושיו, אם לא נתרצה גם לשני. אבל בנתרצה לשני - הויא אשתו מדאורייתא, ולא תפסו קידושיו בלאה אחותה, אע״פ שיש ספק תקלה, מ״מ גזרו לעשות מיאון, וזוהי הרבותא דלא נתרצה לשניהם.

התוס׳ הקשו שלכאורה המיאון הינה פעולת יתר

ונביא את הקושיא במילות התוס׳ הרא״ש. ״למה לי מיאון הכא? משום שמא יאמרו אין קידושין תופסין באחותה. בשלמא מן המקדש - דין הוא שתהא צריכה מיאון, שמא יאמרו, מאחר דצריכה גט - א״כ נתרצה האב, והוו קידושין מעליא, ולא תפסי קידושין באחותה, אבל הכא (כיון שאנו מדברים על השני) כיון דבין נתרצה האב בשניהם, בין לא נתרצה לא בזה ולא בזה - תפסי קדושין באחותה, למה יטעו לומר דלא נתרצה בראשון ונתרצה בשני ולא תפסי קידושין באחותה, ועוד כיון דחולצת - הכל יודעין דאחות חלוצה דרבנן, ואי אפשר לטעות ולומר דקידושי שני מדאורייתא, ודראשון - לאו דאורייתא, דא״כ חליצה למה לי.״

הטעם לכך שהצריכו מיאון

כאשר אנו באים לבאר מה הצורך במיאון עושים התוס׳ החסרה. בואו ונאמר שאינה צריכה מיאון, ונראה למה יגיעו הדברים. כל גדר החליצה הוא בעצם לדעת האנשים הוכחה שהאב התרצה בנישואין הראשונים, ולכן נדרש לבטל. אבל האנשים לא יסברו כך, ויש להם הגיון בסברתם המוטעית. הם יסברו שבאמת הראשון שקידשה ללא הסכמת האב, עשה שלא כהוגן, ועצם זה שעשה שלא כהוגן, כפי הנראה האב אכן לא התרצה לו. אבל השני, לא ידע שהראשון לא עשה כהוגן, ולכן בחושבו שהיא זקוקה לו לקח אותה. ויש לנו לסבור כי האב התרצה לשני, וכל מה שדרשו חליצה אינה מטעם האמת אלא רק לרווחא דמילתא, כדי למנוע את הטועים שיסברו שהאב התרצה לראשון. ולכן בא המיאון והראה, שמלכתחילה אין כאן קידושין עם השני, ולכן קידושין כן תופסים באחותה.

החשבון של הטעות כפי שמובא בתוס׳ הרא״ש

״דאה״נ יש פתח לדבר לטעות ולומר, דגט עיקר מדאורייתא. דבקידושי ראשון - לא נתרצה, שהרי לא ידע שנתקדשה לו, אבל בקידושי שני - ודאי נתרצה, שהרי כיון שנתקדשה לראשון, יש לו לאב לידע דמסתמא תתקדש גם ליבם, שהיא זקוקה לו ע״י קידושי אחיו, אם לא ימחה בידה, ואם היה מוחה בידה, כולי האי לא עבדא, שתתקדש בע״כ. וכיון שלא מיחה - א״כ נתרצה, הילכך טעו למימר, דקדושי שני דאוריתא, ומה שהצריכוה חליצה משום קדושי ראשון, דהוו קדושין דרבנן, אפי׳ אם לא נתרצה האב, ואם היה הראשון חי היתה צריכה מיאון, כדבעי רב כהנא לאוכוחי דהיכא דקידשה נפשה בלא דעת אביה צריכה מיאון, הילכך כשמת - צריכה חליצה מדרבנן, מחמת אותם קדושין דרבנן.״

הכל יודעים אחות חלוצה דרבנן דאמר ריש לקיש כאן שנה רבי אחות חלוצה דרבנן -

ששנינו ביבמות (דף מא.),
החולץ ליבמתו ונשא אחיו את אחותה ומת,
חולצת ולא מתייבמת.
המגרש את אשתו ונשא אחיו את אחותה ומת,
פטורה מן החליצה ומן היבום,
דהוה ליה אחות גרושתו,
שהיא ערוה לו בחייה,
ועל משנה זו קאמר ריש לקיש כאן שנה רבי כו׳.

וא״ת,
כי לא עשה בה מאמר - נמי תבעי מיאון,
דניחוש שמא יאמרו,
אין קידושין תופסין באביו או בבן אחיו,
כי יאמרו שנתרצה לראשון,
והויא כלתו של אב או דודתו של בן,
והיה לנו להצריכה מיאון,
להודיע שלא נתרצה אף לראשון,
וקידושי דאב או קידושין דבן תופסין בה.

וי״ל,
דמילתא דלא שכיחא היא שיקדשנה האב,
מאחר שהיה לה שום עסק עם בנו,
שאין אדם רגיל אצל כלתו,
להיות לבו עליה לקדשה,
אפילו היתה מותרת לו,
כי האי דלא נתרצה לא לזה ולא לזה,
לפי שכלתו אסורה לו אפילו אחר מיתה,
אבל אחות אשתו,
המותרת לאחר מיתה,
דעתו עליה ורגיל אצלה,
ולכך עשו חכמים תקנה בדבר, שמא יארע שיקדשנה.

הגמרא מנתחת כיצד משתחררת הנערה, כשלא נעשה בה מאמר

בגמרא הובאה מחלוקת אמוראים, ואנו נתמקד בצד הראשון בדעת רב הונא בשם רב. איתמר: קידש אדם אשה

קטנה שלא לדעת אביה, שהיא צריכה גט וצריכה מיאון, ומת בעלה קודם הגט והמיאון, ונפלה לפני אחיו ליבום, נחלקו אמוראים, כיצד ניתרת היא אם עשה בה האח מאמר, וכיצד ניתרת היא מזיקתה לאח:

אמר רב הונא אמר רב: ממאנת למאמרו, כלומר: אם עשה בה מאמר, הרי היא טעונה גם מיאון להיות ניתרת, ומפרש לה ואזיל. ואינה ממאנת לזיקתו, ואם עדיין לא עשה בה מאמר, אינה טעונה מיאון כדי להיות ניתרת, כדמפרש ואזיל. (והדיון שלנו יהיה על הצד השני).

ממשיכה הגמרא להוכיח שאין צורך להצריכה מיאון, אם לא עשה מאמר

ומה שאמר: "ואינה ממאנת לזיקתו", כיצד: אם לא עשה בה האח מאמר, אינה צריכה אלא חליצה בלבד. והטעם: כי מאי אמרת [מה יש לך לחוש ולומר]: תיבעי נמי מיאון, שמא יאמרו: מאחר שהצרכנוה חליצה - אין קידושין תופסין לו באחותה, שאחות חלוצתו היא, לזה אין לחוש, כי הכל יודעים: אחות חלוצה דרבנן, וקידושין תופסין לו בה - דהרי אמר ריש לקיש: כאן - במשנה ביבמות מא א - שנה לנו רבי [במשנה זו לימדנו רבי מסדר המשנה]: אחות גרושה - אסורה לו מדאורייתא, ואילו אחות חלוצה - אינה אסורה אלא מדברי סופרים, [וכפי שמתבאר בגמרא שם, ההוכחה לזה מהמשנה דשם].

המשנה ביבמות מביאה שני דינים, בו האח נושא את אחות יבמתו ובניגוד לכך את אחות גרושתו

הדין הראשון: החולץ ליבמתו, ונשא אחיו את אחותה של החלוצה, ומת האח - הרי היא חולצת ולא מתיבמת. מן התורה - בת ייבום היא, אך אינה מתייבמת מדרבנן, כי אסורה עליו משום אחות חלוצה, שהוא איסור דרבנן.

הדין השני - וכן המגרש את אשתו, ונשא אחיו את אחותה ומת - הרי זו פטורה לגמרי מן הייבום ומן החליצה. לפי שהיא אסורה עליו בערות אחות אשה מן התורה, שנוהג בה גם אחר שגירש את אשתו, כל עוד אשתו קיימת בחיים.

מעירים התוס', כי מה שאמר ריש לקיש, כי כאן שנה רבי את ההבדל בין אחות חלוצה, שאיסורה מדרבנן, בניגוד לאיסורה של אחות גרושה שהוא מהתורה. הכוונה למשנה זו ביבמות.

כלל לא ניתן לומר לגבי קידושי האב, ולהתייחס האם התרצנה לנישואיה הראשונים

מאחר ומדובר בנערה שעדיין כל קידושיה לראשון היו תלויים, היה לנו לכאורה מקום לחשוש למצב בו האב יקדשה, ואז היינו אומרים כי כלל לא נתקדשה, ולא נתרצה לראשון, ולכן הקידושין עם האב - כן תופסין בה. ובכך שהיא ממאנת, אנו מונעים מצב בו האב נתרצה, וכעת כל הקידושין פסולים מלמת שהיא כלתו. ועונים התוס', שמאחר ומדובר במישהי שבנו התעסק עמה וקידשה, אפילו שהיה הדבר תלוי בהסכמתו - הרי כבר מצב זה גורר הרחקה שלו באופן נפשי, מבלי קשר אם היא מותרת או לא. ולכן על מקרה כזה כלל לא היה צורך לבצע תקנת מיאון.

לגבי הגיס – כן היה מקום לחשוש

כל מה שחייבו מיאון אם עשה האח מאמר, כי מאחר ואמנם היא אחות אשתו, אלא שמאחר והיא מותרת לאחר מיתה, אין הוא פוסל אותה, כי הוא מדמיין מצב, בו כן יתכן שיהיה יחדיו, ולכן על כך כן תיקנו לחכמים.

החילוק בין שני המקרים קשור לסיכוי שהוא יתממש, והאם נדרש שחכמים יתערבו בתקנה או גזירה למונעה

[כל גדר תקנות או גזירות חכמים נועדו למנוע מצבים בעייתיים. וכפי שמדגישים כאן התוס', "לכך עשו חכמים תקנה בדבר, שמא יארע". אבל בשעה שמדובר על מקרה קצה, שכמעט ואינו מתרחש, לא נזקקו חכמים לבצע פעולת מנע על כך. ואכן מילות המפתח של "מילתא דלא שכיחא" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'.

ומבואר פעמים רבות כי במקרים כאלו לא גזרו רבנן. כי הגזירה נועדה להשוות גם את כלל המקרים, וכך הגזירה או התקנה תהיה כוללת ופשוטה. אבל כנגד זה, מאחר ומדובר במקרה קיצון, כלל לא נזקקו חכמים לכך.

וניתן דוגמא מהתוס' שבאו ואמרו, על מקרה מסוים, כי מקרה זה כל כך אינו הגיוני. "וכי אשה בעזרה להתקדש מנין? הרי אין רגילות שתכנס לשם כדי להתקדש, שהרי בזיון הוא ומילתא דלא שכיחא היא ולא איירי תנא מזה."]

[דף מה עמוד ב]

בפירוש אמר מר לא סבירא ליה להא דשמואל -

דקאמר לעיל,
חיישינן שמא נתרצה האב.

ופירש בקונטרס,
דהיינו רבינא דלא סבר לדשמואל.
ואף על גב דקאמר רבינא,
אפילו למ"ד דחיישינן שמא נתרצה האב,
לאו משום דס"ל הכי,
אלא לרווחא דמילתא נקטיה.

ופסק רב אלפס ובשאלתות דרב אחאי,
דהילכתא כרבינא,
דהוא בתראה וסוף הוראה היה,
ורבה בר שימי **נמי סבר כוותיה,**
ולא חיישינן שמא נתרצה האב,
ואין צריך לא גט ולא מיאון,
ואפילו שידכו.
ואף על גב דמתמה גמרא לעיל (דף מד:),
ואף על גב דשידכו,

מיהו איכא דאמרי אינו סובר כן.
ואם כן,
אין צריך לדחוק ולפרש מה שפירש ר"י לעיל,
אפילו מיאון אינה צריכה,
דוקא היכא דלא שידכו,
דאיכא למימר כמו שפירש בקונטרס,
דמיירי אפילו שידכו.
ואי משום דמתמה גמרא ואף על גב דשידכו,
איכא למימר דמאיכא דאמרי ואילך,
אית ליה סברא אחרת,
ומסתמא זו היא,
דאפילו בשידכו אינה צריכה מיאון,
שהרי כמו כן קאמר רבינא.

ועוד פסק בשאלתות דרב אחאי,
בקטנה שהלך אביה למדינת הים,
שהיא יכולה להתקדש מדרבנן,
כדין יתומה דאין לה אב,
דתקנו רבנן קידושין משום הפקר,
וזו שהלך אביה למדינת הים,
הרי היא כיתומה משום הפקר.

וה"ר מנחם מיונ"י - אינו מודה בדבר,
ומעשה אירע באחד שהלך לארץ רחוקה,
ולו בת קטנה ונתקדשה הבת,
ואסר ה"ר מנחם מיונ"י לקיימה,
ואמר **חיישינן שמא יקדשנה אביה,**
לאיש אחר במקום שהוא,
ונמצא בא זה עליה באיסור אשת איש,
ושלח לו רבינו תם,
לדבריך אם מת האב במד"ה,
היא תאסר לכל אדם לעולם,
שמא קידשה אביה במדינת הים,
ואין אנו יודעים למי,
והשיב רבינו מנחם,
דלהא - לא חיישינן,
שמא יקדש - אמרינן,
שמא קידש - לא אמרינן.
דכי האי גוונא אמר,
פרק כל הגט (גיטין דף כח:),
לשמא מת - לא חיישינן,
לשמא ימות - תנאי היא,
וקיימא לן כרבי יוסי דפליג עליה דרבי מאיר,
דאמר חיישינן לשמא ימות,
דר"מ ורבי יוסי הלכה כרבי יוסי.

ועל זה אמר ר"ת,
דהשתא דאתית להכי,
אף כשהיא קטנה - מותרת,
דכיון דלא חיישינן שמא קידש,
א"כ היא מותרת לעולם,
דכל שעה ושעה יש לנו לומר,
דעדיין לא קידש;
ואפילו חיישת שמא יקדש,
הואיל וכל שעה יש לומר - עדיין לא קידש,
מותרת היא אצלו,
ולא דמי לשמא ימות,
דהתם - מיירי **שאסר את אשתו בתרומה,**
כשהגט חל שעה אחת לפני מיתתו,
ואיכא למימר דמיד ימות,
נמצא דכל שעה אסורה לאכול בתרומה,
דאיכא למימר דמיד ימות,
אבל הכא,
דאינה אסורה עד שיחולו הקידושין שקידש אביה,
שם כל שעה איכא למימר,
עדיין לא חלו הקידושין, כדפירשתי.

והביא ר"ת ראיה מהלכות גדולות,
שפירש בהלכות קידושין,
קטנה דאיתא לאבוה במדינת הים,
ואנסיבתא אמה,
שאלתא הדא מלתא קמיה דרבנן,
ואמרו שפיר עבדת אמה,
דנישואין תקינו לקטנה,
אם איתיה לאב - מקדשה קידושין מן התורה,
ואי ליתיה - מינסבא בתיקון חכמים,
ולכי גדלה - גדלי נישואין בהדה,
ולכי אתי אב - לא צריך לקדשה.

מעשה הקידושין בו האב נתן כוס יין לחבירו ואמר שבתך תהיה מקודשת עבור בני

הגמרא מספרת על שניים שהיו ישובים תחת עץ הצפצפה, שהוא מין ערבה קטנה, ושותים יין יחדיו. נוטל אחד מהם כוס יין ונותן לחבירו ואומר לו, מאחר ויש לי בן גדול, ולך בת קטנה, שיהיה כוס יין שבתך תהיה מקודשת לבני. ואומר על כך רבינא שאין כלל חשש בקידושין הללו. ואפילו לדעת שמואל, הסובר שהאב יכול להתרצות, הרי זה רק עבור בתו, מצד שמשל הוא שנשים טוב להם בכל אחד שהוא. הרי יש לצמצם זה רק בשעה שהאב נתרצה עבור בתו, אך לא עבור בנו.

לפיכך הקשו עליו חכמים, ואולי עשאו הבן שליח. עונה להם רבינא, אין לחוש לכך, שהרי לא חציף אדם לשוות את אביו כשליח. עדיין המשיכו החכמים והקשו על רבינא, ואולי הבן רק גילה לו עד כמה הוא רוצה בת זאת, והאב מיוזמתו בחר לקדשה, שהרי זוכים לאדם אף שלא בפניו, במה שהוא רוצה? הפעם רב בר שימי אומר לאותם החכמים, שבפירוש

אמר מר, דלא סבר להא דרב ושמואל, שניתן לחוש לכך, אלא רק אם שמענו זאת.

יסוד הדברים הוא שלאב יש יכולת להתרצות ולתת תוקף למעשי הבת

התוס׳ מעירים, כי מה שאמר שאינו חושש לדעת שמואל, הוא לגבי הסוגיה בה קטנה התקדשה שלא לדעת אביה, כלומר, היא היתה היוזמת, אלא שמאחר והיא קטנה, ורק ביכולתו של אביה לקדשה, וכאן לא אמר לה האב צאי וקבלי קידושייך, הרי שמואל אמר כי חוששים אנו לכך שהאב נתרצה, ולכן מצריכים אותה גט על חשש זה. ומיאון אם לא נתרצה. על דברים אלו בא רב נחמן ומצמצם שזה שהיא צריכה גט, וחוששים אנו שמא נתרצה האב, הוא דווקא אם יש לנו לתלות במשהו, והוא ששידכו, כי מאחר והיה גם נתון נוסף, שהאב יזם את הקידושין, הרי אף שלא היה שותף לגוף מעשה הקידושין, אנו תולים לחשוש שמא נתרצה האב, וחלו הקידושין למפרע. ואילו עולא שם חולק, ואומר שאפילו מיאון אינה צריכה. אלא דווקא אם לא שידכו. והעמידה הגמרא, שמי שהביא את דעת עולא, לא הביא את דעת רב נחמן בצמוד לשמואל.

מבארים התוס׳ את דעת רש״י, שרבינא לא סבר כשמואל

כפי שהבאנו כי רבה בר שימי אמר לחכמים, כי רבינא לא סבר שיש לחוש לכך. אלא שיש לסלק שאלה קטנה, שלשיטתו אכן רבינא אינו סובר כך, ועם היות שרבינא אומר שאפילו למאן דאמר שחיישינן שמא נתרצה האב, שהיא דעת שמואל, מעירים התוס׳, שלא שהוא עצמו סבר כך, אלא אמר לתת תוקף לדבריו, שבכל מצב אין כאן קידושין, והוסיף ואמר, שאפילו לדעת שמואל, שאין אני סובר כמותו, עדיין כאן אפילו הוא אומר שאין כאן קידושין.

אין חובה שיסבור כפי הדעה שמביא אפילו למאן דאמר, אלא רק שאומר שזה אפילו לדבריו

[מילות המפתח "לאו משום דסבירא ליה" או בר״ת "לאו משום דס״ל", מופיעות שמונה פעמים בדברי התוס׳, בהם הם מביאים שעם היות ולכאורה היה לנו להבין כי אמורא המביא דעה מסויימת או מתרץ לשיטתו סובר כמותו, הרי אין הכרח לסבור כך. אלא ניתן לסבור אחרת. וכמו כאן שכל הדברים הללו נאמרו רק לרווחא דמילתא, ומילות המפתח הללו של תירוץ "לרווחא דמילתא" מופיעים בתוס׳ למעלה מעשרים פעמים.]

התוס׳ מביאים את דעת הרי״ף ובעל השאילתות לפסוק כרבינא, ודנים על כך

ראשית התוס׳ מביאים כי יש לפסוק כרבינא, בהיותו בדורות האמוראים האחרונים שהלכה כמותם, לאחר שראו את כל דעת קודמיהם. והרי רבינא ורב אשי הינם סוף ההוראה וההכרעה. ולא עוד שמחזקים את דבריהם, מדברי רבה בר שימי שאמר שלא חוששים שמא נתרצה האב. ואז פסק ההלכה, שאינה צריכה לא גט, שהרי אין אנו חוששים, ואף לא מיאון.

כעת התוס׳ דנים על המצב שבו האב שידך, והיה לנו לחשוש כאשר אנו רואים לא רק את דעת רב נחמן, שהעמיד כן, אלא את עצם קושיית הגמרא על עולא. אלא התוס׳ כאן מחלקים ואומרים כי מאחר ורואים אנו ממעשה שעליו דיבר רבינא שהיה בו שידוך, הרי הפסק לעיל הוא גם אם שידכו, ויש לחלק ולומר שאכן יש שם שתי דעות, וכאן אנו סוברים בדעת רבינא שאינו מקבל את דעת שמואל לחלוטין, כולל שאפילו אם שידכו.

התוס׳ מביאים את פסק השאילתות כי קטנה שאביה הלך למדינת הים ראויה להתקדש מדרבנן

לפי שלמעלה פסקו התוס׳ כרבינא, שאין אנו חוששין שנתרצה הרב. היה לנו מקום לסבור כי מי שהלך אביה למדינת הים ונתקדשה, וגם כאן הרי אין הסכמת האב, שלא יהיו קידושיה כלום. ולזה כתבו התוס׳, שעל מנת שלא ינהגו בה מנהג הפקר של חוסר צניעות, הרי עם היות ואביה ב״פועל״ קיים בעולם, אבל כאן כאילו הוא ב״כוח״ אינו קיים. ולשם כך תיקנו חכמים לתת לה את האפשרות להתקדש, בדומה ליתומה ב״פועל״ שממש אין לה אב.

התוס׳ מציגים דו שיח, לאחר שהובאה פסיקת שאילתות דרב אחאי, הרב מנחם מיוני החולק ור״ת החלוק על רבי מנחם

שיטת בעל השאילתות הוא לתת לקידושי הקטנה שאביה הלך למדינת הים תוקף. הרב מנחם חלוק עליו, וסובר שמאחר ויש לה אב, הרי אנו חוששים שמא קיבל עבורה קידושין. ואז היא באיסור אשת איש. עונה לו רבינו תם, שמדבריך מגיעים לידי גיחוך, שתיאסר לכל העולם כולו. עונה לו רבי מנחם, שהחשש הוא לא על מעשה שכבר נעשה, אלא על עצם היכולת לקדש. ומביא ראיה לדבריו, שכן עם היות שאין לחשוש שמא כבר מת, הרי על העתיד שמא ימות - לא רק שזו מחלוקת תנאים אלא שכך היא אף הכרעת ההלכה.

מכאן מחדש רבינו תם, שאפילו לדבריך, שכל החשש הוא רק על העתיד, ניתן לומר שבהווה טרם קידש, ולכן הבת הקטנה הועילה בקידושיה. ומבאר את החילוק בחשש שמא ימות. כי שם בנתן לה גט שעה אחת לפני מותו, עצם החשש כעת שימות אוסר מיידית מכאן ולהבא. אבל כאן, מאחר ואין לנו לחשוש שמא כבר קידשה, הרי היא כל העת בחזקת פנויה, ויכולה להתקדש.

מסיימים התוס׳ מפסק הבה״ג לגבי קטנה שאביה במדינת הים

ונכתוב זאת בלשון תוס׳ הרא״ש: ״וקטנה שהלך אביה למדינת הים והשיאתה אמה - נישואיה נישואין, דתקינו רבנן נישואין לקטנה, כי ליתיה לאב, וכי גדלה - גדלי נישואין דידה, וכד אתי אב - לא צריך לקדושה.״ כי חכמים דאגו לבת, במקום בו האב אינו יכול לבצע את קידושיה.

ונמצאת זרה למפרע -

נראה **דזרה דנקט,**
לא קאמר שתהא זרה דאורייתא,
שהרי מן התורה, ארוסה - אוכלת בתרומה,

אלא זרה **דרבנן קאמר**,
ואף על גב דלא שייך הכא,
לא משום סימפון ולא משום שמא ימזגו,
דכיון דנכנסת לחופה,
דוכתא מייחד לה ומבדק בדיק לה,
אפ"ה לא חילקו חכמים בין ארוסה לארוסה,
כלומר, כיון שאין חופתה חופה גמורה,
שהאב יכול למחות,
לא פלוג רבנן,
בין זו,
ללא נכנסה לחופה כלל.

התוס' הביאו את מחלוקת רב ורב אסי בקטנה, שאמנם נתקדשה לדעת אביה, אבל נישאת כבר מדעתה בלבד

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים: "נתקדשה לדעת אביה, והלך אביה למדינת הים ועמדה ונישאת, אמר רב: אוכלת בתרומה עד שיבא אביה וימחה; רב אסי אמר: אינה אוכלת, שמא יבוא אביה וימחה, ונמצאת זרה אוכלת בתרומה למפרע."

התוס' נעמדים בדברי רב אסי, על ההגדרה של זרה, שהרי מדובר בארוסה, המותרת באכילת תרומה מהתורה. ומחדשים שיש כאן גדר חדש, של זרה מדרבנן.

וביארו עוד התוספות, שאם כי הטעמים שאסרו חז"ל לארוסה בת ישראל לאכול בתרומה [או משום דכיון שהיא עדיין בבית אביה, יש לחוש שמא תשקה מתרומתה לאחיה ולאחותה, או משום שמא יימצא בה מום - "סימפון" - המבטל את הקידושין] אין שייך כאן, שהרי הם בינם לבין עצמם נישאו כשאר הנישאים ושוב אינה בבית אביה, וגם אין לחוש לסמפון, וכמו בנשואה, ומשום שבודק הוא אותה על ידי קרובותיו, מכל מקום "לא פלוג" רבנן, ואסרו את הארוסה עד שיהיו נישואיה נישואין גמורים.

והטעם שדווקא כאן לא פלוג, הוא שמקרה כזה הינו מקרה קיצוני ביותר, בהיותו לא שכיח כלל. ומאחר ואין בו את החששות, הרי באופן טבעי ירצו כן להאכילה בתרומה. ולכן העדיפו חכמים לא לחלק בתקנותיהם שארוסה לא תאכל בתרומה. כי מאחר וקיימת מציאות בה הנישואין יתבטלו, הרי עם היותה ארוסה ב"פועל", הרי ב"כוח" איננה נחשבת ארוסה, בפרט לדין של אי אכילת תרומה, לפחות מדרבנן.

מהות הכלל של לא פלוג

[הכלל של "לא פלוג רבנן" מופיע קרוב לשלושים פעמים בתוס'. והוא כלל חשוב בגדרי חילוק. כי בדרך כלל החילוק הוא להראות שמה שנראה כדבר אחד ויש בו סתירה, בכלל מדובר בשני דברים שונים ולדוגמא הא .. בעניין אחד, והא .. בעניין אחר. ואילו כאן בדיוק זו הלומדות בכיוון ההפוך, שעם היות והיה נראה לנו, כי יש כאן שני דברים שונים, הרי למרות זאת באו חכמים ונתנו להם דין אחד, מאחר ולא רצו לחלק. ובדרך כלל מה שלא רוצים לחלק, הוא על מנת שדברי החכמים יהיו אחידים, תוך שהם מוכנים לספוג את הפער במקרי הקיצון.]

הוה עובדא וחש לה רב להא דרב אסי -

נראה דהלכה כרב אסי,
דהא - **הדר ביה רב**,
אך ר"ת פסק **הילכתא כרב,**
שהרי רב אסי היה תלמידו,
ובכל מקום שהרב והתלמיד חולקין,
הלכה כדברי הרב באמוראי ראשונים עד אביי ורבא,
אבל מכאן ואילך - **פסקינן כבתראי,**
לפי שדקדקו יותר מן הראשונים,
להעמיד הלכה על בוריה.

ואף על גב דחש לה רב להא דרב אסי,
מש"ה **לא חזר בו,**
אלא חומרא בעלמא שהחמיר אנפשיה,
כמו שמצינו בפ"ק דמגילה (דף ה.),
אמר רב מגילה בזמנה - ביחיד, שלא בזמנה - בעשרה,
רב אסי אמר, אחד זה ואחד זה - בעשרה,
הוה עובדא וחש לה רב להא דרב אסי,
ואפ"ה קי"ל כרב,
דהא ר' יוחנן קאי כוותיה,
בפ"ב דמגילה (דף יט:),
דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן,
הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים - לא יצא,
ומחו ליה אמוחיה,
לא שנו **אלא בצבור מפני כבוד צבור,**
אבל יחיד - לא,
אלמא משמע, **דפעמים קורין אותה ביחיד,**
והיינו בזמנה כרב.

מחלוקת רב ורב אסי, ובפועל חשש רב לדעת רב אסי

אם נתקדשה הבת לכהן לדעת אביה, והלך אביה למדינת הים, ועמדה ונישאת לארוסה הכהן שלא מדעתו של האב: אמר רב: אוכלת בתרומה בהנחה שמרוצה האב בנישואין אלו, עד שיבא אביה וימחה ואז תפסיק לאכול בתרומה, כלומר: אין חוששין עתה שמא ימחה האב, עד שנראה בעינינו.

רב אסי אמר: אינה אוכלת בתרומה, ומשום דשמא יבוא אביה וימחה, ונמצאת זרה מדרבנן אוכלת בתרומה למפרע. ומספרת הגמרא: הוה עובדא, וחש לה רב להא דרב אסי, [מעשה היה כגון זה, ולא התיר לה רב לאכול בתרומה, משום שחשש לשיטתו של רב אסי].

בתוס' זה קיימים כללים מרתקים בפסיקה, של מעשה רב כנגד הכלל

[אחד הדברים המרתקים הוא ההבדל בין הכלל למקרה הפרטי. וכאן יש להתבונן בכמה נקודות, הנקודה הראשונה - האם מה שרב חזר בו, הוא שהוא

ביטל את דעתו, אף למי שהיה תלמידו, וממילא עלינו לפסוק כ"מעשה רב", שההלכה כרב אסי, כפי שלומדים התוס' בתחילה, או שהיה כאן מקרה ייחודי, שרק בו הוא הסכים.

נקודה שניה, גם ההשוואה לסוגיה במגילה, שאמנם יש כאן קו הדמיון שבו אותו רב מבטל דבריו לתלמידו, מטעם שהחמיר על עצמו, הרי גם יש למצוא את קו השוני, ולכן זה דורש הבנה מיוחדת למה בכל זאת, כאן שינה את דעתו לטובת דעת התלמיד. הנקודה השלישית - הבנת הכללים, ולכן מאחר והוא נהג שלא ככלל, הלכה כדברי הרב, באמוראים הראשונים - סימן שיש כאן מקרה פרטי, הדורש הבנה, ואף לא ניתן לנסח כלל נוסף של חומרא.]

הבנת שיטת רבינו תם

שיטת רבינו תם היא לפסוק שלמרות שרב חזר בו - הרי ההלכה היא כמותו. ומאחר ובכל מקום, בזמן האמוראים הראשונים ההלכה היא כרב ולא כתלמיד. ויש שהרחיבו כי אפילו לאחר מכן היכן המחלוקת היא בפניו - ההלכה היא כרב. ולאחר אביי ורבא, הרי תמצית הדיון ההלכתי הובא. והיו עסוקים בדורות המאוחרים יותר ללמוד לאסוקי הלכתא אליבא דהלכתא, הרי אנו מדקדקים כדבריהם. שכל מהותם היתה להעמיד ההלכה על בוריה. ונמצא כי הכללים נועדו לתת גדרים ברורים.

הבנת ראיית התוס' ממסכת מגילה

לשיטת רב ניתן לקרוא את המגילה ביחיד, למשל בזמנה. בניגוד לרב אסי שתמיד לומד שיש לקרותה בעשרה. ומדייקים שעם היות ורב חש לקרותה בעשרה, ואף שהיה זה בזמנה, הרי הוא לא חזר בו מהפסק, ואדרבא ההלכה היא כמותו, שהרי רבי יוחנן אמר שלקרותה בין הכתובים הוא ביזיון לציבור. אבל ניתן כן לקרותה ביחיד, ואז אנו מסלקים את החשש לפגיעה בציבור, וזה יכול להיות כרב, ביחיד ובזמנה.

ניתן לראות שמה שרב חזר כאן – היה בגלל מקרה צדדי

המרדכי הקשה מה שייך לומר שרב החמיר על עצמו, שהרי לאחרים החמיר כאן, וכיצד נקל אנו במקום שרב עצמו החמיר. ותירץ, שמה שרב החמיר, מדובר בענין בתו של אדם נכבד, שהתקדשה לאדם שאינו הגון, ובזה חשש רב, שכן יותר מסתבר שלא התרצה אביה בקידושיה. (כלומר, גם בחומרא יש לצלול לעומקם של דברים. ובמקרה המסויים הזה, שהוא שונה מכללים - כאן מצא לעצמו לסבור שאביה לא יתרצה, לא בגלל שבתו לא חיכתה לו, אלא שכאן הוא החשוב ומי שבחרה, היה ממש כנגד הגיון).

אוקי ממונא בחזקת מריה -

ואפילו הוא מוחזק בנכסי מלוג שלה,
אינו בחזקתו אלא בחזקת יורשי האשה,
דתפיסתו - שלא כדין היתה.
ואף על גב דשרי לה רב **לאכול בתרומה,**
היינו משום דמן התורה,
ארוסה בת ישראל **אוכלת בתרומה,**
כדפירש בקונטרס.

הגמרא בדעת רב כיצד יש לנהוג בנישואי קטנה לכהן

אם נתקדשה הבת לכהן לדעת אביה, והלך אביה למדינת הים, ועמדה ונישאת לארוסה הכהן שלא מדעתו של האב: אמר רב: אוכלת בתרומה בהנחה שמרוצה האב בנישואין אלו, עד שיבא אביה וימחה ואז תפסיק לאכול בתרומה, כלומר: אין חוששין עתה שמא ימחה האב, עד שנראה בעינינו.

רב אסי אמר: אינה אוכלת בתרומה, ומשום דשמא יבוא אביה וימחה, ונמצאת זרה מדרבנן אוכלת בתרומה למפרע. ומספרת הגמרא: הוה עובדא, וחש לה רב להא דרב אסי, [מעשה היה כגון זה, ולא התיר לה רב לאכול בתרומה, משום שחשש לשיטתו של רב אסי].

אמר רב שמואל בר רב יצחק:

ומודה רב - הסובר לגבי תרומה, שתולים אנו בריצוי האב - שאין זה אלא לענין תרומה, כי מן התורה אוכלת היא אפילו אם לא נישאת, אבל אם מתה אשתו שנישאת לו שלא מדעת האב, אינו יורשה, כי לענין ירושה שמן התורה אין לו קודם נישואין, הרי אנו מחזיקים את הדבר בספק, ואוקי ממונא בחזקת מריה [ונותרה הירושה בחזקת קרובי האשה].

התוס' מחדשים, כי אפילו הדבר כבר תחת ידו – הוא חוזר ליורשי האשה

[התוס' הולכים אל הקצה, כי מאחר ותפיסתו ב"פועל" היתה שלא כדין, דהוי תפיסה לאחר שנולד הספק. שהרי הספק האם נתרצה האב, היה כבר בזמן הנישואין. ואם לא היה מתרצה - לא היו שייכים הנכסים לו, וממילא אין לו חזקה בהם. הרי ב"כוח" אין לו דין שהם תחת ידו. ודוחים את נסיון הלימוד מהיתר תרומה, מכיוון שכל ההיתר לא היה מדין מוחזקות, אלא שכאן הנישואין לא היו מעלים או מורידים לעניים וזכותה לאכול בתור ארוסה, אף שלא נישאה.]

[דף מו עמוד א]

נראין דברי תלמיד -

משמע הכא,
דרב ירמיה - תלמידיה דרב הונא הוה.

וקשה,
דבפרק תפלת השחר (ברכות דף כז:),
משמע,
דתלמיד חבר דרב הוה,
דקאמר התם רב צלי של שבת בע"ש,
א"ל רב ירמיה בר אבא מי בדלת,
א"ל אין בדילנא,
ומדלא קאמר ליה רב ירמיה - מי בדיל מר,
שמע מינה, שהיה לו תלמיד חבר.

ונראה,
דתרי רב ירמיה הוו.

מאופן תשובת הגמרא – משמע כאן שרב ירמיה היה תלמיד של רב הונא

אם נתקדשה הבת לכהן לדעת אביה, וניסת לו שלא לדעת אביה, כלומר: נישאת בלי שהודיעתו תחילה, ואולם אביה כאן במקום הנישואין ויודע מהם, ושותק, יש כאן מחלוקת אמוראים.

רב הונא אומר שאינה אוכלת, ומפרש את שתיקת האב, שהוא כועס על הנישואין שנעשו שלא מרצונו. ורב ירמיה בן אבא, אומר כי היא אוכלת ומפרש את השתיקה כהסכמה.

ואז הגמרא מקשה על רב הונא בצורה חריפה הא דרב הונא קשה הוא כחומץ [שהוא מזיק] לשיניים וכעשן [שהוא מזיק] לעיניים, שהרי: השתא, ומה התם - כשנתקדשה לדעת אביה - דקידושי דאורייתא הם, וראויה היא לאכול בתרומה מן התורה, אמרת - אתה רב הונא - דלא אכלה משום שתולים אנו שאין האב מרוצה בנישואין, הכא - שקידושיה אינם ודאי קידושין דאורייתא - לא כל שכן שלא תאכל בתרומה!? ומתוך כך אומר שלפיכך: נראין דברי תלמיד הוא רב ירמיה בר אבא, שחלק על רבו ואמר: אינה אוכלת.

מסקנת הגמרא בברכות היא שרב ירמיה לא היה תלמידו של רב, אלא תלמיד חבר

הגמרא בברכות כז, א מספרת, כיצד התפללו שניים רב ורב ירמיה. רב איקלע לבי גניבא, וצלי ערבית של שבת בערב שבת מבעוד יום. והוי מצלי רבי ירמיה בר אבא תפלת מנחה של חול, לאחוריה דרב.

וסיים רב תפילתו של שבת, ולא פסקיה לצלותיה דרבי ירמיה. כלומר, לא עבר על פני רבי ירמיה להפסיק בינו לבין הכותל, בשביל לישב במקומו. אלא עמד על עמדו, והמתין עד שיסיים רבי ירמיה את תפלתו. ואחד הדברים שדייקא הגמרא מסיפור זה, שהתלמיד אכן מתפלל מאחורי רבו.

אלא שמקשה על כך הגמרא. כיצד רב ירמיה עשה כן. והאמר רב יהודה אמר רב: לעולם אל יתפלל אדם לא כנגד [ליד] רבו, משום שמראה בכך כאילו מעמדם שוה, וכן לא יתפלל אחורי רבו, כי גם בכך יש יוהרא, ויש מפרש, שנראה כמשתחוה לרבו. ואף מביאים מברייתא משמו של רבי אליעזר שמונה גם עניין זה שגורם לשכינה להסתלק מישראל.

מתרצת הגמרא: שאני רבי ירמיה בר אבא, דלא היה תלמיד גמור של רב, אלא תלמיד חבר דרב הוה, ולכן לא היה חייב לנהוג בו כבוד כתלמיד לרב. וכך מוכח: שהרי היינו דקאמר ליה רבי ירמיה בר אבא לרב לאחר שרב התפלל של שבת בערב שבת: מי בדלת מן המלאכה מבעוד יום, מאחר שקבלת עליך שבת בתפלתך?! ואמר ליה רב: אין, בדילנא מן המלאכה, על אף שעדיין ערב שבת הוא. ומדייקת הגמרא שרבי ירמיה שאל את רב "מי בדלת" בלשון נוכח, ולא אמר "מי בדיל מר", כדרך תלמיד לרבו, ובהכרח שהיה "תלמיד חבר" של רב.

התוס' מבארים בחילוק, שאם יש לכאורה סתירה בשם בעל המאמר, שהיו שניים עם אותו השם

[יש שמות אשר הם שם זהה לשני אנשים בתקופות שונות. ולא יתכן שאותו אדם פעם אחת הוא בתיאור של תלמיד, ופעם שניה הוא בדרגה של תלמיד חבר. ולכן החילוק של ההכפלה, שאכן אלו שני אנשים נפרדים - מסייע, ובכל אחת מהדוגמאות יש ביאור מדוע לא ניתן לומר על אותו אדם שני עניינים המנוגדים. ומילות המפתח "דתרי .. הוו", יש דוגמאות רבות: רב ירמיה, רב כהנא, שבנא, מרי בר איסק, שמעון בן יהוצדק, רב הונא, רב המנונא, רב אדא.]

בין היא בין אביה יכולין לעכב -

ואף על גב דאמר רב לעיל (דף מד:),
חיישינן שמא נתרצה האב,
היינו בסתמא ששמע ושתק,
אבל היכא דמיחה - גילה בדעתו.
ולא מיבעיא,
אם לא נתרצה האב - שיכולה היא לעכב,
אלא אפילו נתרצה האב - יכולה לעכב.

וא"ת,
מה יועיל שתעכב **אחרי** שיתרצה האב,
הא בידו לקדשה **בעל כרחה.**

וי"ל,
היינו דוקא בתחילת הקידושין,
אבל היכא דנתקדשה **שלא לדעת אביה,**
ואח"כ נתרצה האב,
ואתה רוצה לומר,
דמקודשת מטעם דזכות הוא לו,
אמרינן כיון דבתו מעכבת, דחוב הוא לו,
ולא היה מתרצה, אם היה יודע דמעכבה.

ומיהו,
לפירוש הקונטרס - לא קשיא מידי,
דפירש,
הואיל ובשעת קבלת הקידושין - לא נתרצה האב,
אם באתה לחזור,
קודם שיתרצה האב - חוזרת,
ולא מהני תו רצוי האב.

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים בקטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה

קטנה אינה יכולה להתקדש ללא הסכמת אביה. אלא שיכול להיות מצב בו היא קיבלה קידושין וכעת היא עומדת ותלויה בהסכמת האב. ועל כך נחלקו אמוראים, לשיטת רב, מאחר ולעת עתה אינה מקודשת כלל - הרי לא רק שאביה יכול

לעכב, אלא אף היא. ואילו רב אסי למד, שרק אביה יכול לעכב, אך היא אינה יכולה כעת לעכב.

התוס׳ מבארים את דעת רב, ביחס למה שאמר קודם בסוגיה, שאנו חוששים שהאב נתרצה. ולכאורה, כיצד היא יכולה למחות, והרי זה כמעשה עשוי. ולאחר שהיא כבר מקודשת הרי להפריד את החבילה נזקקים לגט. נכון שזה כאשר המקרה הוא וודאי, אבל מאחר ואין לנו ידיעה, לכאורה, יש מקום לחוש לכך. ואז מבארים התוס׳, שיש לנו שלושה מצבים, הסכמה (חיובי), אדישות, סתמא (ללא הכרעה) ומחאה (שלילה). וכל החשש שהשתיקה, היא אינה אדישות, אלא ניתן לפרש את השתיקה כהסכמה, מאחר ואין כאן התנגדות. ומחדשים התוס׳, שאכן אינה יכולה לסתור את הסכמת האב, אלא כך יש לפרשו (וכתוס׳ הרא״ש ״וא״כ אם מיחתה קודם [שמיעת] האב - לא אמרינן סתם אב ניחא ליה, כיון שעיכבה קודם שמיעתו.״ כלומר, אם הספיקה לעכב קודם, הרי אין בכוח האב לכפות עליה.

אנו בטוחים כי האב לא יכפה את דעתו כנגד רצונה

ולדברינו שיכולה למחות אף כשהאב רוצה, וכשהקדימה, הרי עדיין מתבקשת השאלה, ניחא, בשלב הזה הצלחת, אבל עכשיו אני יכול כן לקדשה בעל כורחה. ועל כך אומרים התוס׳, שאנן סהדי, שאם האב היה יודע בעת שנתרצה, שהיא אינה רוצה, לא היה מתרצה. ואפילו אם נתרצה, הרי אנו מתייחסים לכך כריצוי בטעות, שאין לו דין ריצוי. כיון שעיכבה הבת קודם שמיעת האב - לא חיישינן שמא נתרצה האב, ואפי׳ שתק כששמע - מסתמא לא ניחא ליה, כיון שכבר עכבה הבת.

היכולת לתת פירוש, אף על מקרה של ספק] הרי אנחנו נותנים את הפירוש

[יש לנו יכולת לפרש מעשה שכבר נעשה. ודווקא לתת לו משמעות. ואפילו על מה שהאב כבר נתרצה, ביכולתנו לומר, שאם היה יודע שהיא לא רצתה - האב לא היה מתרצה. ולכן אנו אומרים בוודאות, בבחינת "אנן סהדי" (דלא ניחא ליה). או כאן נאמר "אמרינן", שברורה לנו עובדה זו.]

מאחר והספיקה לחזור קודם שנתרצה – כבר לאחר מכן שוב האב לא יוכל להתרצות

ואח״כ כתבו התוס׳ דלפירוש רשי - לא קשה מידי. והיינו כמו שכתבתי בגמרא, דלפי רש״י סובר רב דהקידושין לא חלין - אלא כשנתרצה האב. ועד שנתרצה האב - יש כאן מעשה בלי חלות. ולכן אם חזרה בה בינתיים - נתבטל מעשה הקידושין, ותו לא מהני ריצוי האב.

קרא בעיא -

פירוש,
שלא תהא אשתו באותה ביאה.
פשיטא,
דהא אפילו לא ימאנו - אינה אשתו בהך ביאה,
כיון שפיתה שלא לשם אישות.
בשלמא אם פיתה לשם אישות,
אשמועינן חידוש,
דבין היא ובין אביה - יכולין לעכב,
אבל השתא, מאי חידוש אשמועינן.

וליכא למימר דקרא ה״ק,
שאם יבא אביה לקדשה לאותו מפתה,
שתוכל בתו למאן,
דפשיטא, **שיכול** לקדשה **בעל כרחה.**

ומשני,
לומר שמשלם קנס כמפותה,
פירוש,
לעולם מיירי שפיתה שלא לשם אישות,
ואפ״ה **אשמועינן רבותא,**
דכי מעכבא איהי שמשלם קנס,
דכמו דתלה הכתוב קנס דמפותה במיאון האב,
כך תלאו במיאון דידה,
והאי מיאון דידה,
ודאי אינו מועיל לענין שלא תינשא לו,
דכיון דאביה רוצה שתהא אשתו - אינה יכולה לעכב,
אלא מהני שמשלם קנס, כאילו האב ממאן.

א״נ,
נפקא מינה,
היכא דבא עליה **ואחר כך נתייתמה,**
דהשתא - מהני מיאון דידה,
לעכב שלא תהא אשתו.

העמדת רב את טענת רב אסי, שאינה יכולה למאן בפיתו אותה שלא לשם אישות

קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, נחלק רב אסי ואמר, שרק אביה יכול לעכב ולא היא. רב העמיד את המקרה שיהיה לרב אסי (החלוק עליו) טענה, במציאות בה פיתו אותה אך לא לשם אישות. ואז אכן היא יכולה למאן, אך אם נתרצתה לו בקידושין, כבר אינה יכולה לחזור בה. והקשתה הגמרא, וכי הפסוק של אם מאן ימאן אביה, והחידוש שכפל הלשון מאן ימאן בה לרבות אותה. מה צורך לאומרו כאן. שהרי מגיע שישלם קנס על הפיתוי.

דיוק התוס׳ הוא מה צורך בפסוק עבור המיאון, ובוודאי כשפיתה לא לשם אישות

מדייקים התוס׳, שמאחר ומעשה הביאה לא היה לשם אישות - וודאי שאינה אשתו ממעשה זה. ומה צורך בפסוק לצורך המיאון, שהרי פשיטא כיון שבא עליה שלא לשם אישות - היאך תתקדש באותה ביאה, וממילא מה מיאון שייך הכא. וכל החידוש שאפילו אם הוא פיתה לשם אישות יש הן לאביה והן לה יכולת לעכב.

גם למקרה ההפוך לא נדרש פסוק. שאם אביה ירצה לקדשה בעל כרחה לאותו המפתה, גם כאן יכולתה למאן נסתרת, מכוח האב לקדשה בעל כורחה.

עונים התוס' כיצד יש להעמיד את הסוגיה

אגב התוס' עונים כיש מפרשים המובא בתוס' הבא. אשר מתרצים לעולם, כלומר, אנו לא חוזרים מההעמדה שהעמיד בתחילה רב לטובת רב אסי שפיתה שלא לשם אישות, אלא שכעת אנו נדרשים רק להתמודד עם השאלה, מה בכל זאת החידוש שיש כאן. היא אכן יכולה לעכב, אך לא את עצם קידושיה כפי שהקשינו, אלא להכריח לשלם את הקנס. ואנו מרחיבים את דין מיאון האב, הגורם לקנס, שאף לה קיימת יכולת זאת.

ובתירוץ נוסף אנו מעמידים, שבשלב ההמתנה האב מת, ואז אין כבר את הכוח שמסוגל לעצור את הקידושין, ואז היא עצמה מקבלת לידיה את היכולת למאן גם על הקידושין, ולעכב שלא תהא אשתו.

היכולת לחזור למהלך הראשון למרות הדחייה

[התוס' משתמשים רבות באותן מילות המפתח של הגמרא. אמנם בגמרא הלשון הוא "לעולם" ואילו בתוס' הלשון הוא "לעולם/ דלעולם מיירי". ויש כאן קרוב לעשרים פעמים שזה מופיע בתוס'. ומשמעות הדברים, שאיננו נבהלים מהקושי שהצגת על כך, ונוכל לבאר בכל זאת, וכאן שפיתה שלא לשום אישות, ורק נבאר מהלך חדש, שהעיכוב שלה אינו על עצם הנישואין אלא רק על הקנס.]

אמר רב יוסף אי הכי -

בניחותא, וסייעתא היא.
וכן היה רב יוסף רגיל לומר,
כדאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת דף כח.),
אי הכי, היינו דמתרגמינן ססגונא.
אמר ליה אביי צריכה קידושין כו',
ולא תסייעיה מהא.

ויש מפרשים,
דרב נחמן בא ליישב,
לעולם, אימא לך שפיתה לשם אישות,
וגרסינן 'אלא אמר רב נחמן',
ולא תימא,
דתיקשי לרב אסי דאמר אביה ולא היא,
דהא דקאמר הכא **דיכולה למאן,**
אינו רוצה לומר דלא תהא אשתו,
כיון דרוצה אביה - אינה יכולה לעכב,
אלא רוצה לומר **שמשלם קנס כמפותה,**
כלומר **כדין שאר מפותות שהאב ממאן,**
כדפירש בקונטרס,
ופריך רב יוסף **בתמיה, אי הכי** כו'.

הדגשה על קביעת מילות המפתח "אי הכי האם מדובר בסגנון ניחותא וכסיוע, או בלשון תמיה וכהתקפה

[אחד הדברים החשובים לתוס' לבאר, אלה מילות המפתח של הגמרא, שהם בעצם תמרורים. כי במילה "אי הכי", אין רק לפרש את תרגום המילים אם כן, אלא לציין ולקבוע, האם מדובר כאן בקושיא או בתירוץ. האם הלשון כאן הוא בניחותא, וכהסכמה, או לשון דחייה והתקפה, בתמיהה.

ומאחר שבדרך כלל אנו מפרשי שזה תמרור של פתיחה לקושיה, לכן נעצרו התוס' להדגיש ולפרש, בתירוצם הראשון, כשיטת רש"י. כי כאן הלשון נאמרת בניחותא, ומשמעותה הינה סיוע ולא התקפה. ובהמשך הביאו בשיטת יש מפרשים, כי מדובר בסגנון של קושיה בתמיה.

אלא שאין להסתפק בביאור המילים, אלא התוס' אף מביאים ראיה, מרב יוסף, עצמו, שיש לו רגילות להשתמש במילים "אי הכי" כסיוע.

וגם כאן זה אינו מסתיים, אלא לאחר שאנו מציגים מה כוונת מילות המפתח "אי הכי", עלינו לנתח את כל מהלך הסוגיה, ובעצם לערוך שני הסברים, הראשון הוא על ביאור שזה בניחותא וכסיוע, והשני כיצד זאת שאלת תמיהה. ובחרתי לפתוח בעצם המושג, ורק לאחר מכן לחזור ולבאר את הסוגיה מתחילתה על פי שני האופנים.]

התוס' מזכיחים ממסכת שבת, שרב יוסף לאחר שהקשו עליו מהתחש, פושט שאכן גם היה טהור, וגם עם ריבוי גוונים, כשיטת רבי נחמיה במכסה העליון של המשכן

הגמרא בשבת דנה על יריעות המשכן. דכתיב "ונשאו את יריעות המשכן ואת אהל מועד. מכסהו, ומכסה התחש אשר עליו". [במשכן היו שלשה כיסויים, עשר יריעות עשויות שש משזר, ומעליהם אחד עשר יריעות עזים, ומכסה עליון מעור תחש]. גופא: בעי רבי אלעזר: עור של בהמה טמאה - מהו שיטמא טומאת אהלין?

והתקשינו על עצם השאלה, ומאי קמיבעיא ליה? הא רבי אלעזר גמר טומאת אהל בעור רק משום הקישא ממשכן, ושם היה הכיסוי עשוי מעור של בהמה טהורה דוקא. אמר רב אדא בר אהבה: היא גופא, תחש שהיה בימי משה - קמיבעיא ליה: האם מין טמא היה, או מין טהור היה? אמר רב יוסף: מאי תיבעי ליה לרבי אלעזר? הא תנינא בברייתא: לא הוכשרו למלאכת שמים אלא עור בהמה טהורה בלבד. ומכאן תפשוט שהתחש היה מין טהור.

מתיב רבי אבא על דברי רב יוסף: כתיב: "ועשית מכסה לאהל עורות אילים מאדמים. ומכסה עורות תחשים מלמעלה", ונחלקו בזה חכמים: רבי יהודה אומר: שני מכסאות היו. אחד של עורות אילים מאדמים, ואחד של עורות תחשים. רבי נחמיה אומר: מכסה אחד היה. והיה דומה כמין חיה הנקראת תלא אילן. ומקשה רבי אבא: והא תלא אילן - מין טמא הוא!? וכיצד אמרת שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא בהמה טהורה בלבד.

ומתרצים על כך, שאין לך לקחת את עצם התלא אילן, אלא רק את תכונת ריבי צבעיו: הכי קאמר: כמין תלא אילן הוא, בכך שיש בו [בעורו] גוונין הרבה. ולא תלא אילן ממש. דאילו התם מין טמא, והכא מין טהור. ולאחר שהדיון שרב יוסף שהקשו עליו מתעורר ומחזק דבריו, אמר רב יוסף כסיוע

לדבריו: אי הכי פירושו, שאין זה תלא אילן ממש אלא דומה לתלא אילן בריבוי גווניו, היינו דמתרגמינן: "תחשים" - ססגונא. כלומר, שהתחש שש, שמח ביופיו, בגוונין הרבה שיש בו.

מהלך הגמרא לפי הלשון שאי הכי של רב יוסף בא לסייע, ודחייתו על ידי אביי

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים לגבי קטנה שנתקדשה שלא לדעת אביה, ובעצם מאחר והאב הוא המחליט, לכן תלויה היא בריצוי והסכמת האב. אלא שהמחלוקת הוא על יכולת העיכוב, לשיטת רב אפילו היא יכולה לחזור בה ולבטלם, ובוודאי אביה, ולשיטת רב אסי, יכולת העיכוב תלויה רק באב. ומציגים כי אם הוא פיתה אותה שלא לשם אישות, היא יכולה למאן. אבל רב אסי יכול לומר, שאם פיתה אותה לשם אישות, הרי מאחר והיא עצמה נתרצתה לו בקידושין, שוב אינה יכולה לחזור בה. ואז רב נחמן אומר, כי אפילו שאביה יתרצה לתתו לאשה, עדיין ניתן לשלם את הקנס של החמישים. וכעת אנו מבארים את המהלך כפירוש זה של רש"י שרב יוסף בא לסייע.

אי הכי, כלומר, אם זה פירושך, שהכתוב עוסק בפיתוי שלא לשם אישות, אביא ראייה וסיוע מהברייתא, כתיב: "מהר ימהרנה לו לאשה", ללמד: שצריכה הימנו קידושין, והרי אם הפסוק עוסק כשפיתה לשום אישות, קידושין למה לי!? אלא בהכרח שפיתה שלא לשום אישות ועדיין פנויה היא.

אמר ליה אביי לרב יוסף: מכאן לא תסייע, כי יש לפרש, שהכתוב בא לומר שצריכה קידושין אחרים לדעת אביה, כי הפיתוי הראשון אף שהיה לשם קידושין, הרי היה שלא לדעת אביה.

מהלך הסוגיה על פי היש מפרשים, ואז דברי רב יוסף הינם כקושיא

ראינו כי רב מנסה לתמוך בשיטת רב אסי שנחלק עליו, ולומר כי ניתן לבאר את דברי רב אסי בפיתה שלא לשם אישות. המילה לעולם, היא חזרה המהלך הראשון, אף שיש בו קושי. ואז לפי פירוש היש מפרשים, רב נחמן חוזר ואומר, שכן ניתן להעמיד כפיתה לשום אישות. ואז הדיון אינו על עצם הקידושין, שאם אביה רוצה, על כך אינה יכולה לעכב, אלא כל המאבק הוא רק על הקנס. שאפילו שבדרך כלל התשלום הוא רק כשהאב ממאן, הרי כאן אף שהאב רוצה, היא יכולה למאן, ויכולה היא לחייב אותו בקנס. כי המיאון שלה אינו פוגע בעצם חלות הקידושין.

ועכשיו דברי רב יוסף הינם קושיא על כך. שאכן אם אנו מעמידים שפיתה אותה לשום אישות, מה צורך בקידושין? כלומר, אותה ברייתא שרב יוסף הביא בגירסה הראשונה לסיוע, כאן היא כהתקפה. ועל כך עונה לו אביי, שמאחר והמיאון אינו מעכב את עצם הקידושין, אלא רק את הצורך בתשלום נוסף של קידושין., כי הקידושים בביאה לא מועילים כמעה קידושין, באשר על זה לא היתה הסכמת האב.

ואפילו בקמייתא -

פירש בקונטרס,
אפילו הראשונה או השניה - שוה פרוטה,
אף על גב דאין באחרונה שוה פרוטה - מקודשת,
והא מלוה היא,
כיון דהקידושין לא נגמרו עד שתקבלם כולם,
והיא אכלה הראשונה והשניה,
כבר קודם שתקנה אותם בקידושין,
הויין מלוה גבה.

וא"ת,
כיון דבתורת קידושין אתו לידה,
היכי הוה מלוה,
הא אמרינן לקמן בפרק האומר (דף נט.),
האומר לאשה התקדשי לי **לאחר ל' יום,**
אפילו נתאכלו המעות - מקודשת,
אלמא - **לאו מלוה נינהו,**
היכא **דבתורת קידושין אתו לידה.**

וי"ל,
דיש לחלק,
דהתם - הרי **הדיבור נגמר קודם שנתאכלו,**
אבל הכא - **דלא נגמרו** הקידושין,
עד אחר מסירה אחרונה,
ובתוך כך אכלה הראשונה והשניה,
איכא למימר - **דמלוה הן אצלה.**

גדר הקידושין בתמרה או במספר תמרים יחדיו

העברת כסף או רכוש אחר כגון תמר, הרי אם הוא מיועד להלוואה, גדרה הוא שמילווה להוצאה ניתנה, כלומר לשימוש. נכון שהיא קיבלה את הכסף או התמרים, ונדרשת היא להחזירם. אולם כאשר אנחנו צובעים את הכסף, ואומרים שזה אינו סתם כסף - הרי זה מה שנקרא "כסף קידושין". אמנם על מנת שאם הוא מקדש בתמרה - הרי על מנת שיחולו הקידושין יש צורך שיהיה שווה ערך של פרוטה.

וכאן אנו דנים על צירוף. שהוא אומר לה התקדשי לי בזו ובזו, הרי אמירתו מחברת את שלושת התמרים. ונמצא כי ההסתכלות היא על שלושת התמרים כיחידה אחת. אלא שאם היא מתחילה לאכול, עד שהוא מסיים, הרי היא מפרידה את אמירתו, כי בשעה שהוא מנסה לצרף את שלושת התמרים - הרי כבר נשארה התמרה האחרונה.

ולכן כפי שמתאר רש"י מציאות מסויימת, אף שגם בראשונה וגם בשניה כל אחת מהן לבדה היתה ראוייה לקידושין, בהיותן בערך של שווה פרוטה, הרי מאחר ובאחרונה אין ערך של שווה פרוטה - ואכילתה היתה לפני שהיתה התייחסות של קידושין - הרי נוצרה כאן הלוואה.

החילוק מהתקדשי לי לאחר ל' יום ונתאכלו המעות

מקשים התוס', שהרי מאליה עולה השאלה מסוגיה בפרק הבא, לגבי מצב בו קיבלה כסף קידושין שיחולו רק לאחר שלושים יום, אלא שביום השלושים כבר לא היו, באשר בינתיים נתאכלו המעות, שהיא ביזבזה אותם. ונמצא כי בזמן חלות הקידושין אין את המעות, ועפ"כ הדין שהיא מקודשת.

והקושי הוא, שמאחר ובאו כ"כסף קידושין". אלא גם כאן כל הג' תמרות באו בתורת קידושין. ומדוע כאן אנו אומרים כי זה מילווה, והמקדש במילווה - אינה מקודשת. ואילו שם היא כן מקודשת.

הדיבור גומר את הקידושין רק בשעה שיש את המעות בעין, בשעת אמירתו

מה שקובע הוא שבשעת יצירת הקידושין יהיה גם את הכסף, וגם את אמירת הקידושין. ואז הכסף הגיע בתורת קידושין. אמנם החלות הקידושין הוא מישור אחר. ואכן מאחר ולא התקדשה, אם בינתיים תקבל קידושין ממישהו אחר - הם יתפסו. אך אם תמתין, הרי זה רק תנאי צדדי בזמן, ויש כאן מעשה קידושין גמור, שרק הוא מחכה להבשלה. ואילו כאן כשאוכלת את התמרה הראשונה והשניה, בעת אמירת הקידושין - כבר לא נשאר על מה לחול בעת מעשה הקידושין. ולכן הם הפכו להלוואה.

החילוק הוא הכלי לבאר סתירות מדומות

[התוס' כפרשן השוואתי מעל מאתיים פעמים מופיעות מילות המפתח "ויש לחלק" ובהרחבה הגדר הוא "דיש לחלק, דהתם .. אבל הכא". והחילוק הוא שיש כאן שני אירועים עם אמירת לשם קידושין והנתינה. במקרה בו היה זה תקין שהיתה אמירה ונתינה מלאה, אין בעובדה שבשעת חלות הקידושין כבר לא היו המעות, על מנת לקלקל את זה שמעשה הקידושין הושלם. ואילו כאן מאחר ובשעת גמר האמירה כבר לא היה הכסף, והיא אכלה את שתי התמרות - הרי בשעת האמירה נותרה תמרה בודדת שאין בה שווה פרוטה, וממילא אין כאן קידושין.]

[אימא גמרה ומקניא כו' -

אף על גב **דלא תלו בדידה,**
להתקדש בפחות משוה פרוטה,
כדאמרינן בפ"ק,
מיהו בקל עושה צריכותא],
ת"י.

מבנה המשנה הדנה על שלוש אפשרויות

המשנה דנה על שמקדש אותה במספר תמרים. ויש כאן שלושה שלבים הרישא הנותן לאשה שתי תמרות, ואומר לאשה: "התקדשי לי בתמרה זו, התקדשי לי בזו", הרי אלו שני מעשי קדושין, כל אחד בתמרה אחת, ולפיכך: אם יש באחת מהן לבדה שוה פרוטה, הרי היא מקודשת, ואם לאו - אפילו שבשתיהן כאחת יש שוה פרוטה - אינה מקודשת, כי בכל מעשה קידושין לא היה שוה פרוטה. ואז מגיע החלק האמצעי: "בזו ובזו ובזו, אם יש שוה פרוטה בכולן - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת." אלא שבסיפא דובר על אכילה "היתה אוכלת ראשונה ראשונה - אינה מקודשת, עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה". והגמרא הביאה את שיטת רב ושמואל בהכרעת השאלה על מה נאמר החלק האמצעי.

ביאור שיטת רב ושמואל, המעמידים שזה דן לגבי הרישא

רב ושמואל אמרי תרוייהו, אמרו שניהם לפרש את משנתנו: לעולם בבא זו ארישא קאי, כשאמר "התקדשי לי בזו התקדשי לי בזו", ודקשיא לך: אם כן למה לי אוכלת, והרי אפילו במנחת הדין הוא שאין היא מקודשת אלא אם יש באחת מהן שוה פרוטה!? לא תיקשי:

כי אין הכי נמי שאף במנחת הדין הוא כן, ו"לא מיבעיא" קאמר התנא, כלומר: לא בא התנא לומר "שדוקא" באוכלת הדין הוא כן, אלא אדרבה "שאפילו" באוכלת הדין הוא כן, והכי קאמר: לא מיבעיא מנחת, דאי איכא שוה פרוטה באחת מהן - אין, אכן היא מקודשת, ואי לא איכא באחת מהן שוה פרוטה - לא מקודשת, ומשום שכל תמרה קדושין בפני עצמן הן, ואי אפשר שתתקדש בפחות מפרוטה - אבל "אוכלת", הואיל ומיקרבא הנייתה [מוכנת היא הנייתה, וגילתה את דעתה שהיא חפיצה בהן] אימא: אפילו אם אין באחת מהן שוה פרוטה [ואף לא בכולן כאחת] נמי גמרה ומקניא נפשה [גומרת היא בדעתה, ומקנה לו את עצמה] בפחות משוה פרוטה.

מקשים התוספות ישנים על עצם יכולתה להקנות את עצמה, בפחות משווה פרוטה

התוס' ישנים שואלים שאלת הבהרה, שברור שיש לנו תשובה על כך, והרי אין ביכולתה להתקדש בפחות משווה פרוטה, וכפי שנאמר בתחילת המסכת, שאין אשה מקנה את עצמה בסכום כזה. ועונים על כך, שלא שהגמרא לא ידעה מראש מהי התשובה, אלא שבקלות הגמרא עושה את הצורך לבאר לנו את הדין הן לגבי מנחת והן לגבי אוכלת.

דרך הגמרא להתנסח באופן של צריכותא

[התוס' ישנים דנים שעם היות ואין כאן צריכותא ממשית - הרי זו דרכה של הגמרא לעשות כן. ולכל היותר יתורץ לאחר מכן. כלומר, לא כל צריכותא הינה חזקה. שהרי המסקנה הברורה, שאינה יכולה לגמור ולהקנות עצמה בפחות משווה פרוטה. אבל הצריכותא נועדה על מנת להבהיר את הדברים. ולכן הלשון של השאלה של התוס' הישנים היא רצף מילות המפתח "אף על גב .. מיהו". שבדרך כלל התירוץ הוא אע"ג .. מכל מקום. וכאן סגנון הדחייה מיהו, מראה שזה נדחה ביתר קלות.

לפיכך קא משמע לן התנא שאף באוכלת צריכה היא פרוטה, ומשום שלעולם אין קידושין בפחות מפרוטה, ושוב ממילא אינה מקודשת אלא כשיש באחת מהן שוה פרוטה, שהרי כל תמרה קדושין בפני עצמן הן.]

[דף מו עמוד ב]

ושמע מינה מעות בעלמא חוזרין -

פירוש,
אם אמר לה **התקדשי** בפרוטה **זו ובזו ובזו,**
ובעוד שלא נגמרו הקידושין, חזר בו מלקדשה,

לא אמרינן,
דליהוו המעות שמסר לה קודם החזרה - מתנה,
אלא פקדון הוא אצלה וחוזרין לו,
וה"נ אמרינן,
כשאמר לה התקדשי בתמרה זו ובזו ובזו,
ובעוד שלא גמר דיבורו,
אכלה הראשונה ושניה,
מה שאכלה - מלוה הן אצלה,
ולא יחולו - אלא על מה שהוא בעין,
ולכך צריך פרוטה באחרונה.

דאי אמרת מעות בעלמא - **מתנה,**
והיכא דלא נגמרו הקידושין,
הוו המעות הראשונים מתנה אצלה,
ולא בעיא לאהדורינהו,
היכא **דגמר דבריו לשם קידושין,**
כי הכא נ**ימא דיחולו הקידושין,**
אף על אותן תמרים שאינם בעולם,
וכי אכלה מדידה אכלה,
דבשלמא בעלמא לא הוו קידושין,
שהרי מתנה הן אצלה,
כי הדר ביה מקידושין,
אבל הכא - **שלא חזר מלקדשה,**
נהי נמי דכי אכלה הראשונה,
עדיין לא גמר כל הקידושין,
מקדשה נמי אף בקמייתא,
כיון דבתורת קידושין אתו לידה,
דהוו כמו נתאכלו המעות דלקמן (דף נט.),
דאמרינן דמקודשת,
כיון דבתורת קידושין אתי לידה,
אפילו **אין שוה פרוטה,**
אלא בקמייתא או בכולן - מקודשת.

ויכול להיות דבהא פליגי רב ושמואל ורבי אמי,
דרב ושמואל סברי, **מעות בעלמא - מתנה,**
ולא מיבעיא דלא בעינן שוה פרוטה באחרונה,
אלא אפילו **כולן מצטרפות,**
וא"כ היכי מצי קאי אסיפא,
והא קתני עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה,
אלא קאי אריש כדפרישית,
ורבי אמי סבר, מעות בעלמא - חוזרים, כדפרישית.

מאחר והמשנה מציינת מספר דברים הנראים כנוגדים – מקשה על כך רבי יוחנן בחריפות

המשנה מביאה מספר מציאויות, ואת ההלכה בכל אחד מהם. אלא שבאחת מהן התקשו להבינה. המקרה הראשון: "האומר לאשה התקדשי לי בתמרה זו התקדשי לי בזו, אם יש באחת מהן שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת." המקרה השלישי: "היתה אוכלת ראשונה ראשונה - אינה מקודשת עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה." והגמרא בשם רבי יוחנן שבאה להראות עד כמה אנו מתקשים בהבנת המקרה האמצעי והאן לדמותו לראשון או לאחרון נקט בלשון קיצונית. "הרי שלחן והרי בשר והרי סכין, ואין לנו פה לאכול." ואכן רב ושמואל דימו זאת לרישא, ורב אמי דימה זאת לסיפא.

התוס' בתחילה מבארים את מהלכו של רב אמי

רב אמי מדמה את המקרה האמצעי לסוף, ומבהיר כי הכוונה באחת מהן שווה פרוטה, הוא דווקא האחרונה. ורבא מדייק מדבריו, כי מעות בעלמא חוזרים. כשהוא נותן לה מעות הרי אם מדובר שהכסף נועד לשם קידושין, הרי הוא כביכול צובע את הכסף, ויש כאן "כסף קידושין", וזה כלל לא משנה לנו האם מדובר בפרוטות, שהן כסף ממשי או בתמר, שכאן יש לנו בכלל שאלה על ערך כל תמר בפני עצמו האם יש לו ערך של פרוטה, שיהיה כאן נתינה של קידושין.

ניתוח הפסקת מעשה הקידושין באמצע אמירתו בזו בזו ובזו, ומה הגדרת המעות הראשונות שכבר ניתנו

אלא שכעת יש מושג של רצף, ובאמירתו בזו בזו ובזו - הוא קושר את כל המעות כדבר אחד, וזה המקרה השני, שאם בכולם יש שווה פרוטה - הרי מאחר והמעות נכללו בהגדרת קידושין אחת. מעלים התוס' מה קורה אם הוא קוטע באמצע אמירתו את הרצף, ובהגדרתם, ובעוד שלא נגמרו הקידושין - חזר בו מלקדשה. וכעת המעות הראשונות וודאי שאינו יכולות להיות כסף קידושין, ומצד שני אין כאן גם נתינה, כי כל העת הם היו כסף קידושין על תנאי, ומאחר ואין כאן נתינה בפני עצמה, לכן הענקתם ללא כל תמורה שהן יהפכו לכסף קידושין הופכות אותם למילווה.

ההשוואה לאכילת התמרים, במהלך אמירתו התקדשי לי בזו ובזו ובזו

גם באירוע זה, אנו מתחילים לצבוע את התמרים ככסף קידושין, אלא על מה שכבר נאכל אין אנו מסוגלים לצבוע למפרע, כי מאחר והאמירה בזו ובזו ובזו טרם הסתיימה, הרי הוא לא יכול לצבוע למפרע, ונמצא כי התמרים הראשונות שאכלה, עדיין לא היו בבחינת כסף קידושין. ובכך יש לנו לחלק בין התמרים שכבר נאכלו, שהם כפיקדון, ומנותקים מהרצף, בשל אכילתה, ומצד שני מאחר וכן סיים את דבריו, ועדיין כן קיימת תמרה אחרונה, הרי על תמרה זו כן יכול לחול גדר קידושין, מצד מילותיו, אך על מנת שהקידושין יחולו חייב שיהיה ערך של פרוטה לתמרה זו. אמנם מאחר והן לא מתנה עבורה, הרי הן אינן עומדות בפני עצמן, אלא הם כן נכללות ברצף, שהרי מלכתחילה לא ניתנו לה אלא על דעת של קידושין. ומה שהיא אוכלת אין בכוחה לשבור את הרצף שלו. ולכן אז הדין יהיה שאפילו בתמרה הראשונה יש פרוטה או בכולן - ואמירתו קושרת את הכל גם למפרע - הרי היא מקודשת.

וכך מתרצים התוס', שרב ושמואל הלומדים כי המעות הראשונות הן מתנה, לכן לא ניתן לצרפן. אמנם מספיק שתהיה באחת מהן לבדה שווה פרוטה, על מנת שיחולו

הקידושין. ואילו רב אמי סובר כי המעות חוזרים, ועל כן הוא יסבור כי רק האחרונה יחול לחול עליה הקידושין.

השליפה לתלות את כל מהלך הויכוח על חזרת המעות, במחלוקת האמוראים הינו חידוש ענקי, ולכן מציגים אותו התוס' רק בשיכול להיות שכך יש לתלות וללמוד

[כאשר יש לנו מחלוקת בסיסית בכל הבנת הסוגיא מה דינם של המעות הראשונים, קיימת האפשרות לומר שבזה תלויה כל מחלוקת האמוראים של הסוגיא. אלא שיש כאן שני צמדים של מילות מפתח, האחד מחליש והאחד מחזק. העוצמתי הוא "דבהא פליגי", שמראה כי בזה טמון כל שורש הדיון כאן.

והגישה שמאחר ואין זה ברור, או שזה מצד ענוותם של בעלי התוספות "ויכול להיות" או "ויוכל להיות". וכרגיל אף שכל צמד מילות מפתח מופיע פעמים רבות לבד, הרי הייחודיות בתוס', שבבת אחת יש בו שני ביטויים שלא דווקא באים הרבה יחדיו.]

[וקסבר בעה"ב נתקנה עיסתו כו' -

מעיקרא,
אוקמא משום חורבא דכהן,
ולא אוקמא משום בעה"ב,
משום דכהן גופיה - ידע אי מחיל,
אבל בעה"ב - לא ידע דמחיל כהן],
ת"י.

על מנת להבין את הסוגיא בחלה, יש להקדים להבין את מחלוקת רב ושמואל במקדש את אחותו, מה נעשה עם המעות

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים בעניין מקדש אחותו. שמואל אמר שהמעות הינם מתנה, מאחר וברור לו כי אין אחותו מתקדשת במעות הללו, כך שוודאי שאין כאן כסף קידושין באמירתו. רב המדגיש את האיסור, ברור שיש כאן איסור לקדשה, ולכן היא צריכה להחזיר את המעות. ואילו שמואל שעניינו בדינים, נוחת הוא להבין את מחשבתם של בני האדם. אין הוא חולק על כך שהוא יודע שאין כל תועלת במעותיו לקדשה. ואם כן מאר ואעפ"כ נתנם לאחותו, בזמן שהקידושין היה רק סיפור מסגרת מעין אמתלא לתת לה צדקה, ולכן אינה צריכה להחזיר לו. כי דווקא מה שאינו יודע מוכיח כי הוא נתן לה אותם במתנה.

קושיית רבינא על שמואל מחלה

סוגיא דומה על ידיעה היא שמאחר ומפריש חלה מקמח - הרי זה ידוע לכל שאין בשלב מוקדם זה חיוב, והכהן מחוייב להחזיר את מה שקיבל. כי יש שלושה שלבים, השלב הראשון כמו כאן הוא בקמח, שהמשנה בחלה אומרת, שמאחר והטעם שהעיסה מתחייבת בחלה רק בשלב השלישי בשעת גלגול העיסה, (ואפילו השלב השני של נתינת המים אינה מחייבת אותו) והמפריש חלתו מן הקמח, אינו חלה, וגזל הוא ביד כהן, אם אינו מחזיר לבעלים.

ואם כן קשה על שמואל, מדוע לא נאמר שהוא נותן זאת לכהן מתנה? אלא מתרצים בשני שלבים. בתחילה תירצו שהחשש הוא משום הטורח של הכהן, ואז הכהן לעצמו יכול לומר, אני מוחל על טירחתי ובלבד לקבל בדיוק את הקמח שחסר לי. ואז בשלב הזה יהיה חורבן לכהן, שהרי הוא משתמש בזה וכך הוא מפרש לעצמו בצורה שגויה, את הטעם מדוע אין מפרישים לו חלה בשלב זה, מה שאינו נכון. ובשלב הזה, כל הידיעה הינה רק של הכהן, האם הוא בחר למחול או לא.

ומפרשים בהמשך שהחשש הוא על תקלת בעל הבית. שיחשוב כי מה שהפריש לכהן הוא חלה. ועם היות והוא יודע שבשלב כזה אין זה חלה. אלא שהוא תולה כי הכהן מחל. ועל כך מעירים התוס' הישנים, שיותר נכון מה שביארו בתחילה, כי רק הכהן שטועה לטובתו יודע האם מחל או לא, ואילו כאן בעל הבית התולה זאת במחילת הכהן, מהיכן לו לדעת מה עובר אצל הכהן.

יש להבין מה משמעות המילה "משום" בכל שלבי התוס', מכיוון שזה משתנה

[העמדה הרי באה לצמצם את המקרה, ומבארים התוס' הישנים, מה טעם בחרו להעמיד בצורה אחת (משום חורבא דכהן), ולא כפי הצורה שהגמרא העמידה בהמשך (משום בעל הבית). ונותנים על כך טעם "משום דכהן גופיה ידע אי מחיל." ונמצא כי עם היות והשתמשו במילה משום שלוש פעמים, רק בפעם השלישית מדובר על נתינת טעם.]

דאיתמר -

אית דגרסי 'איתמר' - בלא דל"ת.
והדין עמהם,
דלא שייך המחלוקת לכאן כלל,
דאפילו למ"ד דבאחותו **מעות חוזרין,**
היינו משום דאדם יודע כו',
וגמר ונתן לשם פקדון,
אבל היכא דאינו יודע אם יחולו אם לא,
שמא נתן לשם מתנה.

ועוד,
דאי גרסינן 'דאיתמר',
קשה רב אדרב,
דלעיל פרישית,
שלא רצה להעמידה כרבי אמי,
דמוקי לה אסיפא,
משום דסבר מעות מתנה,
והכא קאמר דחוזרין?!
לכך נראה, דגרסינן 'איתמר',
דמילתא באפיה נפשיה היא.

החילוק בין הגירסאות קשורה בהבנת הסוגיא הקודמת

בסוגיה הקודמת של מעות בעלמא חוזרים נחלקו רש"י ותוספות, וממילא זה משפיע האם הסוגיה הבאה הינה המשך לסוגיה הקודמת או עומדת בפני עצמה. לשיטת רש"י, זה רצף אחד, ולכן הוא גרס כאן בגמרא דאיתמר, כלומר ההוכחה

היא מהסוגיה השניה. ואילו התוס׳ סוברים כגירסת איתמר, שהיא מחלוקת עצמאית.

נקדים בביאור הסוגיא הנוכחית – המקדש אחותו, מחלוקת רב ושמואל מה דינם של מעות הקידושין

איתמר: המקדש אחותו, שאין קדושין תופסים בה, נחלקו רב ושמואל מה יהא דין המעות שקיבלה בתורת קידושין: רב אמר: המעות שקיבלה - חוזרים הם לאחיה המקדש. ושמואל אמר: המעות שבידה מתנה הם, ואינה צריכה להחזירם לאחיה.

ומבארת הגמרא את טעמיהם: רב אמר: מעות חוזרים: משום דסבירא ליה דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, וגמר המקדש ונתן לה את המעות לשום פקדון. ואי קשיא לך: לימא לה לשום פקדון [יאמר לה בפירוש שלכך נותנם לה] - זה אינו, כי סבר האח הבא ליתן לה את המעות כפיקדון ״לא מקבלה״, שאם ירצה האח ליתנה לה כטובה, הרי האשה, שהיא אחותו לא היתה מוכנה לקבל את המעות כפקדון, ולכן הוא היה נדרש לבצע הערמה בקידושין, שמלכתחילה לא יועילו, והתוצאה, שאז כן יחול פיקדון.

ושמואל סבר מעות מתנה: משום דסבירא ליה דאדם יודע שאין קידושין תופסין באחותו, וגמר המקדש ונתן לה את המעות לשום מתנה. ואי קשיא לך: נימא לה לשום מתנה, זה אינו, כי סבר הבעל: כסיפא לה מילתא [בושה היא לקבל מתנה]. וגם כאן, הוא רוצה להעביר לה מתנה, ורק מוצא את הדרך שתתגבר על אי רצונה במתנה

ומאחר והקידושין לא חלים, הרי רק צד האיסור לא חל, אבל ההעברה הממונית כן תופסת, וממילא התוצאה שתזכה בהם כמתנה. כי הוא לא יקבל תמורה על המעות שהעניק לה, ומה שצבע אותם ככסף קידושין - הם לא הצליחו לפעול.

כל שאלת התוס׳ האם סוגיה זו הינה עצמאית או עומדת בפני עצמה

בסוגיה הקודמת ראינו כי הוא אומר לה לגבי התמרים שהוא מעניק לה, התקדשי לי בזו ובזו ובזו, שלא חילוק את מעשי הקידושין, אלא הכליל את כולן באמירה אחת. אלא שהיא אוכלת את התמרים תוך כדי אמירתו, ומכריע רב אמי, כי על מנת שתתקדש, חייבת התמרה האחרונה שתהיה בת ערך של שווה פרוטה, על מנת שהקידושין יחולו. ואז אנו אומרים, כי התמרה הראשונה והשניה חשובות כמילווה, כי היות ואוכלת אותם, הרי כשהוא מסיים את אמירתו, כבר לא היו בעולם, ולכן היא נדרשת להחזיר לו, והרי הם כפיקדון עבורה.

ומבארים התוס׳, כי הדעה הראשונה שגרסה איתמר, שהיא פתיחה למחלוקת אמוראים, אומרת כי מחלוקתם של רב ושמואל, היא סוגיה עצמאית. שהרי אפילו לדעת רב שאומר כי המעות חוזרים, ושהם פיקדון, שזה בדומה לכאן, הרי יש הבדל תהומי. שהרי באחותו, כבר בשעת אמירתו ידע כי לא תהיה תועלת בהענקת המעות ככסף קידושין לאחותו, ומלכתחילה גמר ונתן עבור פיקדון. ואילו כאן שלא היתה לו ידיעה האם זה יועיל - לא גמר מלכתחילה להעניקם כפיקדון, ולכן אולי בחר לתתם כמתנה. ואין זה סתם ספק השווה אולי כך או אולי כך, אלא שבאחותו ברור לנו שאין זה לשם קידושין, ולכן לבטח אינם מתנה. אבל כאן עם התמרים, אפילו לא יצליח במעשה הנוכחי בתור קידושין, אם הוא נותן זאת לה, כן נוצרת קירבה והערכה, ושזה הכנה לנתינת קידושין מאוחרת יותר.

הוכחה נוספת הינה על דרך השלילה

כלומר, התוס׳ באים ואומרים, שאם בכוח תנסה לומר ששתי הסוגיות הן אחת, הרי יהיה לך קושי מההתחלה, בה רב דחה את דברי רב אמי, ולכן העמידם על הסיפא, דווקא מאחר והוא סבר כי מעות מתנה. וכאן אנו אומרים כי הוא סובר שהמעות הינם חוזרים.

ונציין את התוס׳ רא״ש האומר בפירוט את שתי הסברות. ״והך מעות חוזרים - לא דמי כלל למעות חוזרים דפלוגתא דרב ושמואל. ול״ג דאיתמר בדל״ת אלא איתמר בלא דל״ת, ומילתא באנפי נפשה היא, ורב אמי - מצי למיסבר כשמואל דאמר מעות מתנה, ורב - נמי דאמר במקדש אחותו מעות חוזרים סבירא ליה במתני׳ דמעות מתנה, כדפרישית לעיל. דלרב ושמואל אם אמר בזו ובזו ואכלה ראשונה - לא הוי מלוה.״

המשמעות לחבר סוגיות או להפרידם גופא משפיע על מילות המפתח של הגמרא

[פעמים רבות שתי סוגיות צמודות הינן כמיקשה אחת, ומצד שני גם יכול להיות מצב שהן נפרדות ומילות המפתח ״מילתא באפי נפשיה״ מופיעות למעלה מעשרים פעמים בתוס׳. ולעתים זה נאמר בסגנון חריף יותר ״אלא ודאי סיפא, מילתא באפי נפשיה הוא״. ״ולא קאי״. דבר זה יש לו משמעות הן בגירסאות, והן בסברות. וזה הדיון הן בצד השלילה ״דאי גרסינן דאיתמר - קשה״ (כלומר הלשון דאיתמר היא הלשון המחברת את שתיהן, שהסוגיה השניה באה כהוכחה לסוגיה הקודמת), והן בצד החיוב ״לכך נראה דגרסינן איתמר״. (כלומר, לשון המחלקת בין שתי הסוגיות, כי איתמר היא פתיחה לסוגיה חדשה).]

[מן הנקוב על שאינו נקוב תרומה -

לענין **שאין הכהן חייב להחזירה**,
וגם **אין הבעה״ב חייב,**
להפריש עוד משאינו נקוב,
דכיון דאין עליו חיוב תרומה אלא מדרבנן,
הם אמרו,
דאין צריך תיקון אחר לשאינו נקוב],
ת״י.

הבנת היסוד במשנה בדמאי של הפרשת נקוב על אינו נקוב

המשנה בדמאי מתייחסת לעציץ שאינו נקוב שהוא נבדל מן הארץ, ומהתורה אינו חייב בתרומה, ורק חכמים באו והחמירו עליו. וכאן אנחנו נכנסים לשני מצבים בו הוא תורם, המצב האחד מן הפטור (שאינו נקוב) על החיוב (הנקוב), שאז אין זה תרומה. אולם מאחר וכבר קראה בשם תרומה, הרי

על מנת שלא יזלזל בה, נותנה הוא לכהן, ולכן לא נדרש להוציא עליה תרומות ומעשרות. אבל כאשר מפריש מן החיוב על הפטור, הרי יש כאן טבל מהתורה, ולכן צריך לחזור ולהוציא עליה תרומות ומעשרות. (פרק ה משנה י) עָצִיץ נָקוּב, הֲרֵי זֶה כָּאָרֶץ. תָּרַם מֵהָאָרֶץ עַל עָצִיץ נָקוּב, מֵעָצִיץ נָקוּב עַל הָאָרֶץ, תְּרוּמָתוֹ תְּרוּמָה. מְשֻׁאֵינוֹ נָקוּב עַל הַנָּקוּב, תְּרוּמָה וְיַחֲזֹר וְיִתְרֹם. מִן הַנָּקוּב עַל שֶׁאֵינוֹ נָקוּב, תְּרוּמָה, וְלֹא תֹאכַל עַד שֶׁיּוֹצִיא עָלֶיהָ תְּרוּמוֹת וּמַעַשְׂרוֹת:

הקשר בו הובא דיון זה בגמרא כאן בקידושין

הגמרא הביאה מחלוקת אמוראים על המקדש אחותו, שהרי ברור שאין כאן מעשה קידושין, אלא שכל השאלה מה עושים כעת עם המעות שניתנו, שמאחר ולא ניתן לצייר אותם כמעות קידושין, הרי לשיטת רב היא מחזירה אותם, ולשיטת שמואל הם מתנה. כי אנו אומרים, שבוודאי ידע שלא ניתן לקרוא על המעות האלה תורת קידושין, ורק סובב את מעשה הטעות, כתירוץ להעניק מתנה לאחותו, שהיתה מתביישת לקבל מתנה. ולכן היה נדרש לבצע מעשה מחוכם.

מתוך כך עברה הגמרא למקרה נוסף, שנעשה מעשה, שברור לנו שהוא ידע שאין לו תוקף, אלא שוב יש לראות מה עושים עם התוצאה המיותרת. ועם מעשה זה אנו מקשים על שיטת שמואל. המקרה הוא ממסכת חלה, שחיוב חלה חל רק לאחר שיגלגל את העיסה, ולפני כן אם ינסה להפריש כבר בשלב היותה קמח - ברור לכולם, כולל למפריש, שאין לה גדר חלה, אלא שמוסיפה הגמרא שגזל היא ביד הכהן. אלא שאם נלך בקו של שמואל, הרי היינו יכולים לומר, שמכיוון שהמפריש יודע שאינה חלה, כפי הנראה העניק זאת לכהן לשם מתנה. ועונים על כך, שאין המקרה דומה, כי כאן ידיעתו אינה כה ברורה, אלא שהוא תולה זאת, שלסברתו העקומה, רק לא קראוהו חלה, בגלל טרחת הכהן, ויכולה לצאת מזה טעות, שהכהן הסובר כך, חושב שכבר חל על קמח זה שם חלה, ואני מוחל על טירחתי. ועלול הוא לאוכלה בשיתוף עם קמח אחר, שביחד יווצר חיוב חלה, ויאכלה בטעות, כי הוא חושב שעדיין אין שיעור.

וכעת עוברת הגמרא למקרה השלישי. כי לכאורה היינו יכולים לומר במקרה השני לכהן, שהיא חלה, רק שלא תיאכל לפני שיפריש ויוציא עליה חלה ממקום אחר. וכאן מתחיל הדיון על סוף המשנה בדמאי. התורם פירות שבאו מן העציץ הנקוב החייבים בתרומה מדאורייתא, על פירות שבאו מן העציץ שאינו נקוב שאינם חייבים אלא מדרבנן, שמעיקר הדין לא חל שם תרומה על הפירות, כי זה כמי שתורם מן החיוב על הפטור, שאין על מה שתרם שם תרומה, ועדיין טבול הוא לתרומה -

הרי פירות אלו תרומה ואין הכהן צריך להחזירם, ולא תיאכל תרומה זו שהיא טבל מן התורה, עד שיוציא עליה תרומה ומעשר ממקום אחר

מדייקים התוס' ישנים על המקרה השני מן הנקוב (החייב) על הפטור

ובאו התוספות ישנים, ולמדו כי אין כאן חיוב תרומה אפילו מדרבנן. ורק משום "הם אמרו והם אמרו" אינו צריך להפריש עוד משאינו נקוב. ואז מה שקראוהו תרומה, שהוא לשון הפרשה, הרי כאילו אנו אומרים שמאחר ובכסף קידושין כאילו נתפסו הקידושין, למרות שברור שזה לא, הרי הם אינם יכולים לחזור לבעל הבית, כי אין כל חיוב של גדר מתנה. ומאחר וכל מעשה הפרשה זו היה חסר ערך לחלוטין, גם בעל הבית אינו מחוייב לעשות תיקון על מעשה חסר ערך. כי האינו נקוב מלכתחילה לא היה נדרש לתקנו.

התוס' ישנים מדייקים על תואר שהוא נכון רק בהגבלה לעניין מסויים

[כפי שראינו במשנה, שמאחר והוא תורם על שאינו נקוב, שאין בו כל חיוב מהתורה. הרי יש לצמצם את הפסק שהוא תרומה, שהרי אף שתורם מן הנקוב, לא יוכל לעשות יש מאין, באשר הוא רוצה לקיים מצוות תרומה בדבר שאינו. וכאן מילת המפתח הינה "לענין". אכן הגדר האמיתי הוא שאינו תרומה כלל. אולם, הדבר עבר לחלוטין לכהן, ואינו נדרש להחזירה. בדיוק כפי ששמואל סובר באחות שיודעת שאין כאן מעשה קידושין, והמעות הפכו להיות לגמרי שלה, אמנם כמתנה. וכן לענין נוסף, שמאחר ומלכתחילה לא היה נדרש לתרום, הרי אם עשה טעות, אין צורך לתקן ולתרום מחדש, וכי טעות נוספת תסייע לתקן את טעותו הראשונה?

אגב, המילה לענין מופיעה בתוספות קרוב לאלפיים פעמים. והדבר הגיוני ביותר, כי בעצם זה שורש גדר הניתוח, שאין הדברים אחידים בכל המובנים, אלא לכל ענין יכולות להיות התייחסויות שונות.]

אם אינו קדוש נשיאות חטא למה -

למ"ד התם (תמורה דף ד:),
כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד,
אי עביד - מהני,
דאי לא מהני - אמאי לקי,
ניחא, מאי דקאמר,
דהתורם מן הרעה על היפה - תרומתו תרומה,
דאי אינו קדוש נשיאות - חטא למה,
אבל למ"ד התם,
דאי עביד - לא מהני,
והא דלקי משום דעבר אמילתא דקאמר רחמנא,
אם כן קשה, מאי קאמר הכא גמרא,
אם אינו קדוש נשיאות חטא למה,
דילמא לעולם **אימא לך דאינו קדוש,**
ואפ"ה איכא נשיאות חטא,
דעבר אמילתא דקאמר רחמנא.

ויש לומר,
דודאי בעלמא - לא

[דף מז עמוד א]

כמהני,
והכא - מהני,
והיינו דקאמר גמרא,
אם אינו קדוש - נשיאות חטא למה כתוב,
כלומר,

אי משום דעבר אמילתא דקאמר רחמנא,
כיון דבקרא כתיב בהרימכם את חלבו ממנו,
כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן,
דמשמע שיש לו לאדם לתרום מן היפה,
ואם לא הביא מחלבו - פשיטא דעבר,
א"כ למה כתיב האי קרא,
ולא תשאו עליו חטא בהרימכם את חלבו ממנו,
פשיטא,
אלא ש"מ דלהכי כתביה,
לומר לך דהתורם מן הרעה על היפה,
דאיכא שני חטאות,
חטא שעבר,
על מה דקאמר רחמנא **דיתרום מן היפה,**
וחטא על תרומתו דהויא **תרומה מן הרעה,**
והיינו דקאמר,
מכאן לתורם מן הרעה על היפה כו'.

דין תרומה מן הרעה על היפה

אומרת המשנה (תרומות פרק ג משנה א) הַתּוֹרֵם קִשּׁוּת וְנִמְצֵאת מָרָה, אֲבַטִּיחַ וְנִמְצָא סָרוּחַ - תְּרוּמָה, וְיַחֲזוֹר וְיִתְרוֹם. עם היות והלשון ונמצאת מעיד הדבר שנעשה בשוגג, אבל עדיין היה ביכולתו לטעום, כך שיש בו מרכיב שהוא קרוב למזיד, ולכן הצריכוהו לחזור ולתרום.

בתרומה יש דין מיוחד, וכפי שדייק רבי אילעא. שהוא מנתח מדוע תרומה כזאת נִקראת תרומה. שהפסוק אומר (קרח יח, לב) וְלֹא־תִשְׂאוּ עָלָיו חֵטְא בַּהֲרִימְכֶם אֶת־חֶלְבּוֹ מִמֶּנּוּ. אם מדובר על מעשה שאין לו כל תוקף, ואינו קדוש, לא שייכת כאן כלל נשיאות חטא. ואז מחדשים לנו, שאמנם התרומה חלה, והתקדש, אך יש כאן חטא. דרחמנא אמר בפרשת תרומת מעשר [במדבר יח] "תרימו את תרומת ה' מכל חלבו", ודרשינן, חלבו אין, מן היפה יתרום, ומן גירועין על היפה - לא יתרום -

והתורם מן הרע על היפה עבר על "לאו הבא מכלל עשה", ועבד מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. ומדייקים התוס' בתמורה משמו של רבינו שמשון משנ"ץ "בלאו הכי נמי ידעינן דיש בו נשיאות חטא, מדכתיב מכל חלבו, דמשמע: חלבו - אין, גירועין - לא."

התוס' מנתחים את דין התורם מן הרעה על היפה, כחלק מדיון כולל על דין העובר על ציווי התורה

במסכת תמורה יש ויכוח אמוראים כללי, שבין השאר מובא בו עניין זה, ואמרתו של רבי אילעא. "אמר אביי: כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד. אם עביד - מהני; דאי סלקא דעתך לא מהני, אמאי לקי? רבא אמר: לא מהני מידי, והאי דלקי - משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא." כלומר, רק מאחר ויש תוקף למעשיו, הרי עבר עבירה ומתחייב עליה מלקות, לשיטת אביי. רבא לעומת זאת חולק ואומר, שמאחר והתורה אמרה לו לא לעשות, אין כל תועלת במעשיו, והמלקות באות על כך שהוא מצידו לא הקשיב ועשה מעשה, גם אם התורה לא תתן לכך תועלת.

התוס' מנתחים את המעשה של התורה מן הרעה בשיטת אביי, שאכן הכל מובן. ואינו מובן לשיטת רבא, מדוע כאן הגמרא בחרה לומר שאם אינו קדוש, נשיאות חטא למה. שרבא הרי יכול לתרץ, שנשיאות החטא הוא על מה שהוא מצידו עבר על מה שציוותה אותו התורה. וכפי שהקשו התוס' אף בתמורה. "וא"ת נימא דנשיאות חטא הוי, משום דעבר אמימרא דרחמנא." וכפי שהגמרא בתמורה בהמשך אכן מסוגיה זו עצמה מקשה על שיטת רבא.

התוס' מתרצים בהכפלת האיסור

[אחד מהנשקים החזקים בלומדות הוא ההכפלה. יש כאן גם בחינת החיוב וגם בחינת השלילה. התורה ציוותה עליו לתרום מן היפה והמשובח, מצוות עשה. והוא לא קיים את המעשה החיובי שהתורה כה רצתה. וחטא נוסף, הוא עובר על כך שלא קיים את מצוות הלא תעשה. התורה גם אסרה עליו לתרום גרוע, וכאן עשה מעשה שלילי.]

לשון רש"י ה"ג בזו ובזו אם יש בכולן ש"פ כו' -

והאי דפלגינהו לתרי בבי,
רישא - **דקתני באלו,**
ומציעתא - דקתני **בזו ובזו,**
אף על גב דתנא בתרוייהו,
אם יש בכולן כו',
משום **דקבעי לפלוגי במציעתא,**
בין אוכלת למנחת כדמפרש ואזיל.

ביאור המשנה במקרה בו כלל את שלוש התמרות יחדיו, התקדשי לי בזו בזו ובזו

המשנה דיברה במקרה השני על אם נתן לה שלש תמרות, ואמר לה: "התקדשי לי בזו ובזו ובזו": אם יש שוה פרוטה בכולן כאחת - הרי זו מקודשת, ואם לאו - שאפילו בשלשת התמרות גם יחד אין שוה פרוטה - אינה מקודשת, ומשום שלשון זו אין בה "פירוט" מעשי הקידושין, אלא "הכללה", שכל מעשיו וכל דיבורו הוא מעשה אחד של קידושין.

התוס' הביאו את גירסת רש"י

רש"י מקשה, מה התועלת לשנות שתי לשונות נפרדים. הרישא הוא "באלו" - מה שכולל את הכל יחדיו, ומחבר את כל שלושת הדברים שביחד צריך להיות להם ערך פרוטה על מנת שיחולו הקידושין. ובאמצעיתא הלשון הוא בזו ובזו, והקושי שהרי הדין שווה בשניהם, שגם כאן זה הולך על כולם.

ומחדשים, כי הלשון אינו הדבר היחידי שקובע. ולמרות שאומר לה את אותו לשון במציעתא של בזו בזו ובזו, הרי היא עצמה יכולה לפצל את המעשה, כי אם היא מנחת את כולם, הרי היא כוללת אותם יחדיו. אבל אם היא אוכלת בינתיים כל דבר לחוד, הרי היא מפצלת, שכל אחד עומד בפני עצמו, ולכן הדין הוא שונה, שהפרוטה אינה נמדדת לפי

שלושתם ביחד, אלא נדרש שעל אחד ממעשי הקידוש הנפרדים יהי באחת מהן ערך פרוטה.

היכולת לפצל דבר שהוא נראה כיחידה אחת

[המדהים בתוס', שבתחילה נראה היה לנו, כי הן ברישא והן בסיפא - הרי זה מקשה אחת. שהרי בשני המקרים נאמר אותו הדין אם יש בכולן. אלא שהתוס' מראים לנו שהמציעתא אף שיש בו את אותו הלשון - הרי ניתן להסתכל עליו כשני עניינים נפרדים "קבעי לפלוגי". כי לא אמירתו לבדה היא הקובעת, אלא שיש כאן חילוק במעשיה שלה, האם היא מניחה או אוכלת ועל ידי כך מפצלת את המכלול, ושוברת אותו לפרטים.

ואגב חילוק זה הוא רק לגבי הלשון בזו בזו ובזו, כי רבא עצמו הדגיש "לא שנו אלא דאמר לה בזו ובזו ובזו, אבל אמר לה באלו - אפילו אוכלת נמי מקודשת, כי קא אכלה - מדנפשה קאכלה."]

לשון רש"י הניחא -

לאו לרבא פרכינן,
אלא לעיל קאי,
דמתרצינן דהיתה אוכלת,
דמתניתין לרב ושמואל - **קאי אריש**א,
ולרבי אמי - **אסיפא**.

הגמרא מסכמת את מסקנת הגמרא ומקשה הניחא וכו'

"רישא לא קא מפליג בין אוכלת למנחת, שמע מינה: כל היכא דאמר לה באלו, כי קא אכלה - מנפשה קא אכלה, שמע מינה." ונמצא כי הכרעת רבא, אכן הגמרא אומרת שמע מינה, כלומר מקבלת את דבריו. ואז הגמרא מקשה. "הניחא למאן דאמר אסיפא קאי, ומאי עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה? עד שיהא באחרונה שוה פרוטה, הכי נמי עד שיהא באחרונה שוה פרוטה; אלא לרב ושמואל דאמרי תרוייהו אריש קאי, ואוכלת איצטריכא ליה, הכא כללי קחשיב, פרטי לא קא חשיב!"

יש לשלול את ההבנה המוטעית כי הפירכא הולכת באופן טבעי לדברים שקדמו לה

[אחד הכללים החשובים שמופיע רבות בתוס' הוא לשלול שהדברים נאמרים למה שקדם להם, אלא שזה בכלל הולך על סוגיה שהיתה לפני. כי בדרך כלל הסדר הטבעי הינו שעל אמירה באה לאחר מכן קושיא או פירכא. ואחד היסודות החשובים ביותר בלימוד הש"ס הוא לקשר למה הדברים הללו נאמרים. ולכן המילות מפתח "לאו ל.. פרכינן, אלא לעיל קאי" הינם משמעותיות, ולעתים זה מופיע בקיצור יותר "לא קאי .. אלא". ומובן שמבארים על מה שזה כן הולך, כי המטרה אינה סתם לשלול, אלא ליתן ללומד את הדברים. ונמצא כי גם כאן יש הן את צד השלילה מה לא, והן את צד החיוב אלא, שמבאר מה כן. וגופא במילה אלא עצמה, יש גם שלילת ומחיקת העניין וביאור מה כן נכון. והתוס' הביאו כאן את לשון רש"י.]

התוס' מבארים על מה הגמרא אמרה הניחא

ומסקינן: אכן שמע מינה מברייתא זו כאשר אמר רבא. (וכמו שביארנו כי שמע מינה הוא סגירת מעגל, וכעת הקושיא אינו על מה שכבר סגרנו, אלא חוזר אחורה.

כאן שבה הגמרא למחלוקת שנתבארה לעיל [מו א] בפירוש משנתנו, ששנינו: "היתה אוכלת אחת אחת, אם יש באחת מהן שוה פרוטה - מקודשת"; ונאמרו בזה שתי שיטות:

רב ושמואל סוברים, שבבא זו מתייחסת לרישא שהוא "פרטי", כלומר: מעשה קדושין נפרד לכל פריט, ומשום שאם זה מתייחס לסיפא העוסקת ב"כללי" דהיינו מעשה קדושין אחד בכל הפריטים, הרי אי אפשר לומר, שאם יש באחת מהן שוה פרוטה - הרי היא מקודשת, כי לשון זה משמע, שאפילו אם היה בראשונה ובשניה שכבר אכלתם שוה פרוטה - הרי היא מקודשת, וזה הרי אינו, היות ואלו כבר נעשו מלוה בשעת גמר הקדושין, דהיינו כשגמר את דיבורו. ולכן סוברים הם, שבהכרח בבא זו אריש קאי, ואף שהדין האמור ב"אוכלת" נכון גם ב"מנחת", מכל מקום יש חידוש בדין אוכלת כפי שנתבאר לעיל.

רבי אמי סובר, שבבא זו מתייחסת לסיפא העוסקת ב"כללי", ואכן אין כוונת המשנה לומר, שאפילו אם יש בראשונה או בשניה שוה פרוטה - הרי היא מקודשת, אלא כוונת המשנה לומר: אם יש באחרונה שוה פרוטה. וכאן מקשה הגמרא על רב ושמואל מברייתא זו שהובאה כאן, שאף בה נאמר שאם היתה אוכלת, הרי היא מקודשת אם יש באחת מהן שוה פרוטה.

כי הניחא למאן דאמר, לרבי אמי שפירש את הבבא ד"אוכלת" במשנתנו דאסיפא - דהיינו ב"כללי" - קאי, ומאי "עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה" היינו: "עד שיהא באחרונה שוה פרוטה", אם כן ניחא אף הברייתא, דהכי נמי פירוש הברייתא הוא: "עד שיהא באחרונה שוה פרוטה".

אלא לרב ושמואל דאמרי תרוייהו, לפרש את הבבא ד"אוכלת" במשנתנו, דדוקא אריש**א** - העוסקת ב"פרטי" - קאי, היות ושנינו: "עד שיהא באחת מהן" דמשמע: אפילו בראשונה או בשניה, וביארו רב ושמואל שהוא הדין במנחת הדין כן, ו"אוכלת" ששנינו איצטריכא ליה לחדש, שאף האוכלת טעונה שוה פרוטה - לשיטתם תיקשי ברייתא זו, שאף בה שנינו: "בזו נטלתו ואכלתו, ועוד בזו, ועוד בזו, אינה מקודשת, עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה", ולשיטת רב ושמואל שבהכרח בבא זו א"פרטי" קאי, הלוא תיקשי: הרי הכא כללי קחשיב, פרטי לא קא חשיב, הרי אין בברייתא זו כלל "פרטי", שנוכל ליחס להם את הדין המבואר בברייתא, שאם יש אפילו בראשונה או בשניה שוה פרוטה הרי היא מקודשת!?

הא מני רבי היא דאמר ל"ש כזית כזית לא שנא כזית וכזית פרטא הוי -

והך סיפא דקתני 'בזו - נטלתו ואכלתו, ועוד בזו ועוד בזו' - הוה פרטא,

כמו התקדשי התקדשי,
ותנא אוכלת דבעינן שוה פרוטה, וה"ה מנחת,
ואוכלת - **איצטריכא ליה לאשמועינן,**
דאע"ג דמקרבא הנייתה,
לא מקדשה בפחות משוה פרוטה.

ולאו היינו ת"ק דמציעתא,
דתנא 'בזו ובזו,
אם יש בכולן שוה פרוטה - מקודשת',
דלרבי - פרטא הוה,
ובעינן ש"פ באחת מהן,
אלא תרי תנאי הוו,
ומי ששנה זו לא שנה זו.
מילתא דרבי בפ"ב דזבחים (דף ל:).

להקדים את תוכן הסוגיה בזבחים

המשנה בזבחים דנה על שני סוגי מחשבות שמבצע בעת ההקרבה. וכידוע יש ארבע עבודות שחיטה, קבלה הליכה וזריקה. ושיש שתי סוגי מחשבות שאינן כמצוותן, מחשבה אחת היא שחיטה חוץ למקומו, (כלומר, שהוא מכוון למשל על קדשי קודשים לאוכלם, אפילו כזית, מחוץ לעזרה, והרי חייב הוא לאוכלם רק בעזרה), שדינה פסול ואין בו כרת, ומחשבה שניה היא אכילה חוץ לזמנו (כלומר שיאכל כזית מהקורבן בשעה מאוחרת שאסורה לו, כגון אכילת חטאת לאחר יום ולילה) והיא הפיגול וחייבין עליה כרת.

אלא שעל מנת שיחול האיסור, חייבת להיות חשיבה מסוג אחד, כי אם יחשוב בשחיטה לדוגמא על אכילה חוץ למקומו, ולאחר מכן בקבלת הדם יחשוב על אכילה חוץ לזמנו, הרי אין כאן גדר פיגול, אלא נקרא הדבר עירוב מחשבות.

ועוד נקודה מעניינת יש כאן, לגבי סדר מחשבות הלא ראויות. שלרבי יהודה, הקדמת מחשבת הפיגול מועילה להופכו לפיגול, גם אם בתחילה יחשוב על אותו חלק פיגול, ועל זית אחר יחשוב מחשבת חוץ למקומו.

רבי סובר בדעת רבי יהודה, שהוא יכול לא לחשוב על כללות הקורבן מחשבת פיסול, אלא על כל זית בנפרד. ויש שתי צורות באמירת הדברים, הגורמות לו את ההפרדה בין כל זית בנפרד. ומחדש רבי בדעת רבי יהודה, לא שנא אם אמר לשון: "כזית כזית" ללא וי"ו החיבור, דהיינו שאמר: "הריני שוחט את הזבח על מנת לאכול "כזית" חוץ לזמנו "כזית" חוץ למקומו", ולא שנא "כזית וכזית", דהיינו שאמר: "הריני שוחט על מנת לאכול כזית חוץ לזמנו, וכזית [בוי"ו החיבור] חוץ למקומו", "פרטא" הוי, כלומר שתי מחשבות נפרדות, והרי זה פיגול, היות וקדמה מחשבת הפיגול למחשבת הפסול.

שילוב שיטת רבי לגבי סוגיית התקדשי לי בזו ובזו, או בזו בזו

והוא הדין שלשיטתו, אפילו האומר: "התקדשי לי בזו ובזו", או אפילו אמר: "התקדשי לי בזו ועוד בזו", הכל פרטי הוי, ולשיטתו נאמרה הסיפא של הברייתא; וכך הוא פירוש הברייתא:

"בזו ובזו ובזו אם יש בכולם שוה פרוטה, מקודשת", כי תנא קמא אינו סובר כרבי, ולשון זו "כללי הוי".

רבי אומר: "בזו נטלתו ואכלתו, ועוד בזו ועוד בזו אינה מקודשת, עד שיהא באחת מהן שוה פרוטה", ומשום שרבי סובר שלשון זו משמעה "פרטי", ואי אפשר לצרף כמה תמרות לקידושין, ואכן לאו דוקא "אוכלת", אלא הוא הדין "מנחת", ונקטה הברייתא לשון "אוכלת", להשמיענו דרך אגב, שגם באוכלת צריך שתהיה התמרה שוה פרוטה, ובפחות מזה אינה מתקדשת, ואף שהנייתה מזומנת לה.

ההבדל בין היא מנחת או אוכלת תלויה בדיון האם היא מתייחסת לכל אחד כדבר נפרד. וקיים הבדל בין אוכלת למנחת רק לדעת תנא קמא

הבנת עומק הלשונות באוכלת והוא הדין מנחת, ובו זמנית נאמר ואוכלת איצטריכא ליה

[התוס' מדגישים, כי עם היות והדין זהה לשיטת רבי, שבין אם היא אוכלת ובין אם היא מנחת - הרי לא ניתן לחבר את הכל בבת אחת, ואז הערך של שווה פרוטה מתייחס לגבי כל התמרות. אלא עצם התמרות מאחר והן פרטא, הרי הן מופרדות, ולא ישנה לנו המציאות האם תניח או תאכל.

אלא, שכעת עם היות "והוא הדין", הרי הטעם לכך ששניהם נאמרו, בא לסלק לנו חשיבה, כי יש בכוח האכילה להפריד, כי אם היא כל כך נהנית מצד תשוקתה לאכול, הרי אפילו בפחות משוה פרוטה יחולו הקידושין. ובכך יש לנו שני דברים משני כיוונים. כנגד "והוא הדין", מגיע "איצטריכא ליה לאשמועינן, דאף על גב", שעם היות ויש באחד הצדדים חידוש, אין בכוח זה לעקור את והוא הדין, שהוא העיקר, ששניהם מגיעים מיסוד אחד של פרטא.]

[דף מז עמוד ב]

אלא מלוה ברשות בעלים לחזרה איכא בינייהו -

פירוש,
דלת"ק דר"ש - אינה מקודשת,
משום דמלוה - ברשות לוה קיימא,
ור"ש בן אלעזר דאמר - מקודשת,
משום דמלוה - ברשות מלוה קיימא.

וא"ת,
אכתי נימא,
רב - כתנאי אמרה לשמעתיה,
דהא איהו דאמר 'המקדש במלוה - אינה מקודשת',
לא מצי סבר כר"ש בן אלעזר.

וי"ל,
דרב - נמי סבר כוותיה,
ולא תיקשי מידי,

דהא דאמר רב אינה מקודשת,
מיירי **במלוה שהתחיל להוציאה,**
ובהא קאמר דאינה מקודשת, אפילו נשתייר שוה פרוטה,
ור"ש בן אלעזר לא אייריי,
אלא במלוה שהיא עדיין בעין,
ואף על גב דאמר במילתיה דר"ש,
אם נשתייר ש"פ מקודשת,
דמשמע אף על פי שהתחיל להוציאה,
י"ל דר"ש בן אלעזר **מיירי,**
שנגנבו או שאבדו **שלא שלח בהן יד,**
אבל אם התחיל להוציאה - אינה מקודשת.

כיצד הגמרא העמידה בתחילה את מחלוקת ת"ק ור"ש בו אלעזר

המחלוקת בין ת"ק של רבי שמעון ורבי שמעון בן אעלעזר הינה בציור הבא שאם אומר לאשה התקדשי לי במצווה שיש לי בידך, אע"פ שלא נשתייר הימנו פרוטה לת"ק היא מקודשת, ואילו רבי שמעון בן אלעזר אומר משמו של רבי מאיר, שהמלווה הרי היא כפקדון, שאין היא מקודשת אלא אם יש עדיין בעין שוה פרוטה מן המעות שנתן לה.

הגמרא לאחר שהקשתה ביארה את מחלוקתם באופן שני

"התקדשי לי בפקדון שיש לי בידך, והלכה ומצאתו שנגנב או נאבד", והיא קיבלה על עצמה אחריות על כך: "אם נשתייר הימנו שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת", שהרי מלוה היא, והמקדש במלוה - שאינה בעין - אינה מקודשת לכולי עלמא. ובמלוה ממש, אף על פי שנשתייר הימנה שוה פרוטה - אינה מקודשת, משום ש"מלוה להוצאה ניתנה". רבי שמעון בן אלעזר אומר משום רבי מאיר: מלוה - הרי היא כפקדון, שאם נגנבו או נאבדו המעות שנתן לה, ונשתייר מהם שוה פרוטה - הרי היא מקודשת.

הגמרא ממשיכה בהעמדה החדשה לבאר את יסוד מחלוקתם

אמר רבה: אשכחתינהו לרבנן בבי רב [מצאתי את החכמים בבית המדרש], דיתבי וקאמרי [שהיו יושבים ואומרים] בביאור מחלוקתם: לעולם, אכן כולי עלמא סוברים שמלוה להוצאה ניתנה, ואילו כבר היה מתחיל הלווה להוציא מן המעות, הרי שלכולי עלמא - לא היתה מתקדשת בהם, כי בשימוש זה קנאתם; ואולם, הברייתא הרי עוסקת באופן שעדיין לא התחיל להוציא מן המעות כלל, אלא שמקצתם נגנבו או שאבדו, ובזה הוא שנחלקו; ויסוד מחלוקתם הוא:

בדין מלוה שלא התחיל להוציא ממנה כלום, אם היא עדיין ברשות בעלים לחזרה [שיוכל המלוה לחזור בו מן ההלואה], והוא הדין אם היא ברשותו לאונסין [שאם יאנסו המעות, אין הלוה חייב לשלם את ההלואה], הוא דקמיפלגי:

אכן התוס' פותחים ומבארים את שורש מחלוקתם

דמר תנא קמא סבר: מלוה מיד כשקיבלה הלוה, ואף על פי שלא הוציא מן המעות כלום, כבר ברשות לוה קיימא ואין הבעלים יכולים לחזור בהם, והוא הדין לאונסים שאין המלוה אחראי להם, אלא הלוה יפרע את ההלואה; ולכן אינה מקודשת אפילו שעדיין לא הוציא מהם, שהרי המעות כבר שלה הם.

ומר רבי מאיר סבר: מלוה - עד שלא התחיל להוציא ממנה - ברשות בעלים [המלוה] קיימא, והוא הדין לאונסים הם ברשות המלוה, ואין הלוה חייב לפרוע את ההלואה; והיות ושלו הם עדיין, על כן מקודשת היא, אם נשתייר בפקדון אחר הגניבה שוה פרוטה.

הוספת הפרט של ההוצאה תלויה האם הוא עשה בה מעשה

לעיל נאמרה דעתו של רב: "אמר רב: המקדש במלוה - אינה מקודשת, מלוה להוצאה ניתנה." ואם כן לכאורה כיצד הוא יכול לסבור כרבי שמעון בן אלעזר, האומר אינה מקודשת. ומתרצים התוס' בחילוק, באיזה אופן מדובר על ההלוואה. כי אם התחיל להוציאה, רק על זה אמר שאינה מקודשת. ואפילו נשתייר ממנה פרוטה. והחידוש שכל מה שנאמר שהתחיל להוציאה, מדובר שהוא עצמו לא שלח בה יד אלא נגנבו או אבדו. ואעפ"כ נשתיירו בה מעות, ועל זה אמר שהיא יכולה להתקדש. אבל אם אכן הוא עצמו כן הוציא - אינה יכולה להתקדש. ומדמים זאת לפיקדון. שאם שלח בה יד הלוה - תו לא מצי מלוה למיהדר, כמו בשואל קרדום מחבירו, דאם בקע בו - קנאו ולא מצי משאיל הדר ביה.

הוספת פרט חדש ונוסף משנה את התמונה

[כידוע העמדת הדברים היא כאשר מוסיפים פרט קטן, אשר משנה את כללות התמונה. ולכן האמרה הכללית של רב שאינה מקודשת המילווה, ממילא מוסיפים "מיירי שהתחיל להוציאה .. ובהא קאמר שאינה מקודשת אפילו ..". ומצד שני עם היות והעמדנו, כי רשב"א סובר מקודשת, הרי אנו גם כאן מעמידים "מיירי .. שלא שלח בהן יד" ומיד אם היתה מציאות אחרת "אבל אם התחיל להוציאה" מיד מתהפך הדין ואכן היא אינה מקודשת.]

אלא הא דאמר רב הונא השואל קודדום מחבירו ביקע בו קנאו -

לענין שלא יוכל המשאיל לחזור בו **קאמר,**
אבל לענין להתחייב באונסין,
כי לא ביקע בו - **נמי חייב באונסין,**
כדאמר בפרק השואל (ב"מ דף צט.),
דמשעת משיכה - חייב באונסיה.

היכולת לחזור בו ולבטל הלוואה כל עוד שלא השתמש במעות שנויה במחלוקת

אלא הכא, מלוה ברשות בעלים לחזרה בלבד, הוא דאיכא בינייהו: תנא קמא סבר: אין הבעלים יכולים לחזור בהם אף קודם שהתחיל להשתמש במעות, ואם כן שלה הם, ואין היא מתקדשת בהם.

ורבי מאיר סבר: עד שלא החל הלווה להשתמש במעות, יכול המלוה לחזור בו, ואם כן שלו הוא, ויכול לקדשה במעות אלו.

ומקשינן על מה שנתבאר שהתנאים בברייתא נחלקו, אם הלוה קונה את מעות המלוה על כל פנים לענין חזרה עד שלא החל להשתמש בהם:

ואלא - לפי מה שנתבאר - הא דאמר רב הונא: השואל קורדום מחבירו: אם כבר ביקע בו, קנאו היות והחל להשתמש בו, ושוב אין יכולים הבעלים לחזור בהם, אבל אם עדיין לא ביקע בו, לא קנאו, והבעלים יכולים לחזור בהם - לימא כתנאי אמרה לשמעתיה [האם נאמר שדבריו במחלוקת התנאים שבברייתא היא שנויה]!?

ומשנינן: לא תלוי דינו של רב הונא העוסק בשאלה, במחלוקת התנאים העוסקת במלוה: עד כאן לא פליגי התנאים בברייתא: אלא במלוה דלא הדרה בעינא [שאינה אמורה לחזור בעצמה], אבל בשאלה דהדרה בעינא [שאמורה היא לחזור בעצמה], דברי הכל: ביקע בו, אין [אכן קנה את הגרזן לשאילתו], לא ביקע בו, לא קנאו.

וכמובא בפרק השואל "אמר רב הונא: השואל קרדום מחבירו, בקע בו - קנאו. לא בקע בו - לא קנאו. למאי? אילימא לאונסין - מאי שנא פרה דמשעת שאילה? אלא לחזרה, בקע בו - לא מצי הדר ביה משאיל, לא בקע בו - מצי משאיל הדר ביה." ומביאים שם את דעתו, החלוקה על רב אמי ורבי אלעזר, אלא שהגמרא פירקה במפורש את שני העניינים.

ביקע בקרדום שהשאיל, מונע ממנו לבטל את ההשאלה, אבל החיוב כבר התרחש קודם

[התוס' מעירים, כי פעולת הביקוע רק גורמת לביטול יכולתו לחזור משאילתו. ובכך אנו רואים, כי אם ננתח את הדברים לפי האירועים. הרי כל אירוע גורר עניין אחר. אכן הבקיעה יוצרת מציאות חדשה, אלא שיש להגבילה, רק לעניין ביטול יכולתו לחזור מעצם ההשאלה. ולפני כן כבר חל אירוע אחר, והוא המשיכה, שהיא שפעלה את חיובו לעניין אונסים.

וממש מרתק היכולת של הפירוש לשני עניינים, ואכן מילות המפתח "אבל לענין", שמתייחסות לענין השני, מופיעות בתוס' למעלה ממאה פעמים. כי חילוק זה הוא הבנה יסודית בתוס', המצליחים לראות בדבר אחד שני עניינים, חיוב האונסים ויכולתו לחזור בו מההשאלה.]

לעולם שטר חוב דאחרים -

אבל שטר חוב דידה - אינה מקודשת.

וא"ת,
ומאי שנא,
והא אידי ואידי - מלוה היא.

וי"ל,
דודאי מלוה דידה - **שקנאתו כבר,**
ואינו נותן לה שום דבר חדש,
שהרי אותם המעות - **היו שלה קודם הקידושין,**
דין הוא דאינה מקודשת,
אבל כשנתן לה המלוה דאחרים,
נותן לה דבר חדש,
שלא היה בידה קודם,
אמר ר"מ דמקודשת,
דנהי דאין המלוה **בעין,**
מ"מ **זכות** הוא לו **כאילו היה בעין.**

ההבדל בשטר החוב שלה או של אחרים

כאן הגמרא שבה לדברי רב, שאמר: המקדש במלוה - אינה מקודשת, ואפילו המעות בעין, וכל שכן כשהמעות כבר אינם בעין, ושואלת: נימא דברי רב כתנאי [במחלוקת התנאים הבאה היא שנויה]: דתניא: האומר לאשה: "התקדשי לי בשטר חוב", או שהיה לו מלוה ביד אחרים והירשה אותה עליהם [שהיו אחרים חייבים לו כסף, וכתב לאשה הרשאה עליהם], כלומר: הקנה את המלוה לאשה:

רבי מאיר אומר: מקודשת. וחכמים אומרים: אינה מקודשת.

כאן הגמרא שואלת שאלת היכי דמי, שמשמעותה, שיש קושי בשני הצדדים, הן שלה והן של אחרים, ואז מאחר ואין יותר משתי האפשרויות הללו, חוזרת הגמרא ואומרת, כי התשובה יכולה להיות רק בשל אחרים.

מקשים התוס', ולכאורה מה ההבדל, שהרי שניהם מבוססים על מילווה. ומבארים כי אכן יש חילוק. במילוה שלה, אין בנתינת השטר חוב שלה מעשה קידושין ונתינה חדש. אבל שהוא מעביר לה מילווה של אחרים, הרי זה כסף שמעולם לא הגיע אליה. וכעת נוצר המעשה.

החידוש של התוס' הוא זמן אירוע הנתינה

[כידוע אחד מנושאי הדיון על חלות, הוא הזמן של יצירת הדבר. ומילות המפתח "דבר חדש" מצויות קרוב לעשרים פעמים בתוס'. ומחדשים התוס', שהמילוה שלה כבר חל בעבר, וכאילו נותן לה גפרור שכבר השתמשו בו. ואין בנתינה זו דבר חדש על מה לחול. בניגוד לכך, במילווה של אחרים, הרי עם היות ואין כאן נתינה ב"פועל", שאין המלוה בעין, אבל ב"כוח" יש כאן בהחלט נתינה ממשית. והגדרת הב"כוח" הינה כאילו היה בעין. ואכן גם ההגדרה של "כאילו היה" מצויה קרוב לעשרים פעמים בתוס'. ואחת הדוגמאות הוא טעם כעיקר. שמאחר ויש טעם בתערובת, הרי מתייחסים אנו כאילו היתה בעין.]

דכ"ע לית להו דרבי -

מכאן יש להוכיח,
דאין הלכה כרבי,
מדהוה מצי למימר דכ"ע אית להו דרבי,
דמסירת אותיות - לחודה מהני,
והכא גבי אשה נמי - **מיירי שמסר לה את השטר,**

והיינו טעמא דחכמים דאמרי - **אינה מקודשת, משום דקסברי, דצריך לומר בפה כשמוסר לו השטר, קני לך איהו וכל שיעבודיה, והוא לא אמר לה כך,**
ופליגי בדרב פפא דכי היכי דאמר רב פפא, **דבעי למיכתב ליה קני לך איהו וכל שיעבודיה, כמו כן צריך לומר הכי בפה,**
למ"ד אותיות במסירה נקנות, **ומדקאמר גמרא דכ"ע לית להו דרבי, שמע מינה, דלית הלכתא כוותיה דרבי.**

ובפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף עז.), יש ספרים חלוקין.
אית דגרסי, דהלכה - דאותיות נקנות במסירה, ואית דגרסי, דהלכה - דאין אותיות נקנות במסירה, **ומשמע הכא, כההיא גירסא דאין אותיות נקנות במסירה.**

הצעתה הראשונה של הגמרא – היא שמחלוקת רבי מאיר וחכמים בעניין שקידשה בשטר חוב שיש לו על מלווה של אחרים

הגמרא מנסה לבאר את מחלוקת התנאים בעניין מלוה על אחרים, שיש לו עליה שטר חוב (שהיו אחרים חייבים לו בשטר, ואת החוב הזה נתן לאשה לשם קידושין), בכמה אפשרויות. האפשרות הראשונה. בכגון שמסר לה את שטר החוב שבידו, ולא כתב שטר מכירה על החוב, ובפלוגתא דרבי ורבנן קמיפלגי! דתניא:

אותיות נקנות במסירה, כלומר: חוב שיש לאדם על חבירו בשטר, יכול הוא להקנותו על ידי מסירת שטר החוב לקונה, דברי רבי. וחכמים אומרים: בין שכתב שטר מכירה על מכירת החוב [ומסרה לו], ולא מסר את שטר החוב עצמו לקונה, ובין שמסר את שטר החוב לקונה, ולא כתב שטר מכירה על מכירת החוב ומסרה לו, לא קנה הלוקח, עד שיכתוב לו המלוה שטר מכירה וימסרנו לו, וימסור לו גם את שטר החוב. ובפלוגתת רבי וחכמים נחלקו התנאים במלוה בשטר שיש לו על אחרים שמסר אותו לאשה כדי להתקדש בו: מר (רבי מאיר) אית ליה דרבי, שבמסירה לבד קנתה את החוב, ולכן מקודשת היא. ומר (חכמים) - ליה דרבי, והיות שלא כתב לה שטר מכירה, היא אינה מקודשת.

מדייקים התוס', מכך שהגמרא עברה לנסיון אחר לבאר, תוך שאמרה שכולם אינם סוברים כרבי", שאכן אין הלכה כרבי

המשיכה הגמרא והציעה, שהתנאים חלוקים המה בדברי רב פפא, ולא בדברי רבי. ואיבעית אימא בביאור מחלוקתם במלוה בשטר: דכולי עלמא - בין רבי מאיר ובין חכמים - ליה להו דרבי, ובמסירה לבד לא קנה, והכא בברייתא עסקינן כגון שכתב לה גם שטר מכירה, שהיה כתוב בו: "קני לך שטר חוב זה" בלבד, ובדרב פפא - הסובר שנוסח זה אינו מספיק - קמיפלגי:

דאמר רב פפא: האי מאן דזבין שטרא לחבריה [המוכר לחבירו שטר חוב], צריך למיכתב ליה בשטר המכירה: "קני לך הוא וכל שעבודיה [קנה לך את שטר החוב ואת כל השעבוד שלו] ".

מר (חכמים) אית ליה דרב פפא, ולכן אינה מקודשת, שנוסח השטר שכתב לה - אינו מספיק, ולא קנתה את החוב שבשטר, ולכן היא אינה מקודשת. ומר (רבי מאיר) לית ליה דרב פפא, ודי בנוסח שכתב בשטר המכירה, כדי לקנות את שטר החוב, יחד עם מסירת שטר החוב עצמו.

עיקר החידוש של התוס' אינו על עצם האמירה שאולי אינם סוברים כרבי, אלא שהתוס' מציעים אופן אחר, שכולל את רעיונו של רב פפא, אלא שמה שרב פפא מצריך בכתיבה, הרי מאחר ואותיות נקנות לשיטת רבי, יכלו לציין זאת בנוסף באמירה. שבו היו יכולים לחלוק, גם ששניהם סוברים כרבי, ומשום כך שהגמרא לא נקטה כן - הרי זאת ההוכחה שלהם.

היכולת לדייק לא רק ממה שנאמר, אלא מעצם זה שיכלו לומר בדרך אחת ובחרו בדרך שניה

[זו בחינה מבריקה לדייק ממה שהגמרא בחרה לומר "דכולי עלמא לית להו דרבי", למרות שיכולנו להעמיד את מחלוקתם בדברי רב פפא באופן בו עדיין כולם סוברים כן כרבי - זה עצמה הוכחה "מדהוה מצי למימר דכולי עלמא אית ליה דרבי".]

התוס' מביאים גמרא ממסכת אחרת הכוללת את אותה מחלוקת, ומכריעה כי כאן זה כשיטה אחת

נושא זה של רבי הובא באריכות במסכת בבא בתרא, אלא ששם הוצגו שתי גירסאות. והתוס' הכריעו בדיוק כשיטת ר"ת שם, שאין אותיות נקנות במסירה.

לפי גירסת רשב"ם ורב יהודאי גאון המהלך שם הוא כך אמר אמימר: הלכתא - "אותיות" נקנות במסירה בלא שטר, כדברי רבי. אמר, שאל, ליה רב אשי לאמימר: דבר זה, שפסקת הלכה כדעת רבי, גמרא, קבלה היא מרבותיך היא, לפסוק כמותו, אף על פי שרבים נחלקו עליו, אבל אין בידך להוכיח כדעת רבי מסברא. או שמא סברא יש בידך, לפסוק כדעת רבי? אמר ליה אמימר לרב אשי: לא מסברא אני פוסק כמותו, אלא גמרא, כך קיבלתי מרבותי.

אמר רב אשי: סברא נמי הוא שאין שטר קנין מועיל מאומה בקניית שטר חוב, דהא מכירת "אותיות", אינה מכירת ממון ממש, אלא מילי נינהו, דברים הוא מוכר לו. ולפיכך, מסירת השטר, שהיא מעשה בידים, מועילה בקניינו של השטר. אבל שטר קניין, שהוא עצמו אינו מעשה בידים, אלא "מילי" - דברים בעלמא, אינה מועילה, כי "מילי" - שטר החוב, ב"מילי" - שטר קנין, לא מיקנין.

אלא שהתוס' שם לומדים ולר"ת ולר"י נראה דגרס אין אותיות נקנות במסירה כרבנן דהכי הלכתא. והמשך הסוגיא על פי ר"ת בגמרא כל הוא (לשון הרא"ש בבבא בתרא) " לפירוש ר"ת, הכי פירושו, מילי במילי - לא מקנו. דהא דא"ל קני לך שטר זה - היינו מילי, ואף על גב שמסר לו האותיות - לא חשיבא המסירה מעשה, אלא לגוף הנייר. ועיקר קניית השעבוד אינו אלא במאי דאמר ליה - קני לך איהו וכל שעבודיה. ואינו מועיל אלא אם כן כתב לו לשון זה. והיינו

מעשה, ואותיות דקרו ליה מילי - לגבי לוקח קרו ליה מילי, לפי שלא נכתב השטר על שמו, ולא נתחייב לו הלוה בשטר.״

[דף מח עמוד א]

המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו מחול -

י״מ **היינו טעמא** דמחלו - מחול,
משום דקנין שטר - אינו אלא מדרבנן,
ולא אלים להפקיע כח הראשון,
שלא יוכל למחול אותו.

וכן משמע בפרק מי שמת (ב״ב דף קמז:),
דקנין שטרות - **אינן אלא מדרבנן.**

הצגת היכולת למחול את שטר החוב, כבסיס להחלטה להתקדש בשטר חוב, או באם יממש את יכולתו

המוכר שטר חוב לחבירו, וחזר המלוה ומחלו לחוב, הרי זה מחול; ואפילו יורש של המלוה מוחל; ולסברא זו, אין האשה מקודשת בקבלת שטר חוב, כי אינה סומכת דעתה שלא ימחול, ואין בדעתה להתקדש; ובדינו של שמואל תלויה מחלוקתם: דמר - חכמים - אית ליה דשמואל, ולכן אינה מקודשת.

ומר - רבי מאיר - לית ליה דשמואל.

ואיבעית אימא לבאר את מחלוקת התנאים במלוה בשטר: דכולי עלמא אית להו דשמואל ויכול הוא למחול, והכא באשה של המקדש אם סומכת היא את דעתה שלא ימחול לה - קמיפלגי: מר רבי מאיר - סבר: אשה של המקדש סמכה דעתה, כי מימר אמרה האשה: ״לא שביק ליה לדידי ומחל ליה לאחריני״ [אומרת היא בלבה, ודאי לא יניחני, וילך למחול לאחרים על חשבוני]. ומר חכמים סבר: אשה נמי כשאר לקוחות לא סמכה דעתה.

מבארים התוס׳ מהיכן נלמד שיכול הוא למחול

מצד אחד אנו רואים שבקניין מכירת שטרות, הוא כן יכול למחול, שלא אלמוהו רבנן. ולכאורה שאין כוח לחכמים לבצע קניין כה חזק שהמלוה לא יוכל למחול. בניגוד לכך, שבקניין מעמד שלושתן שלקניין זה, כן נתנו לו חכמים כוח, ולמרות היותו מדרבנן, הוא אינו יכול למחול. כי כל תקנה זו באה מחמת תקנת השוק, ולכן היו חייבים למנוע אפשרות ביטול הקניין. ושלא יזדקק להסתבך בקניינים.דאם יוכל למחול, אף אחד לא ירצה לקבל את חוב חבירו בתור תשלום, מכיוון שיחשוש שהמלוה ימחול. והנה לפי ר״ת הטעם דבמעמד שלשתן אינו יכול למחול משום דבמעמד שלשתן אין הלוקח קונה שעבודו של הלוה מהמלוה אלא הלוה עצמו משתעבד ללוקח שעבוד הגוף ושעבוד נכסים, וברגע שהלוה משתעבד ללוקח - פקע השעבוד של המלוה ולכן שפיר זוכה הלוקח בשעבוד הגוף של הלוה ואין המלוה יכול למחול. וחלק מהתקנה היא שהלווה ישתעבד למלווה אפילו בעל כורחו.

מאחר וקניין שטרות אינו מהתורה, זה מאפשר לו את היכולת למחול

במסכת בבא בתרא מובאת ההתייחסות של מחילת שטרות, והחילוק בשעה שזו מתנת שכיב מרע ״אמר רב נחמן, אף על גב דאמר שמואל: המוכר שטר חוב לחבירו וחזר ומחלו - מחול, ואפילו יורש מוחל, מודה שמואל, שאם נתנו במתנת שכיב מרע דאינו יכול למוחלו; אי אמרת בשלמא דאורייתא, משום הכי אינו יכול למחול, אלא אי אמרת דרבנן היא, אמאי אינו יכול למחול? אינה של תורה ועשאוה כשל תורה.״ ויש באריכות בתוס׳ שם על גדר של מוכר שטר חוב. דלכן מן התורה א״א למכור שטר אע״פ דשטר הוי שעבוד קרקע, וקרקע נקנית בכסף שטר וחזקה, מ״מ כיון דהקרקעות של הלוה אינם ברשותו של המלוה, דמחוסרין גובייא - אינו יכול למוכרם, דאין אדם מקנה דבר שאינו ברשותו.

התוס׳ נדרשים גם לביאור הטעם

[היינו טעמא, דמאחר והוא מדרבנן הרי גם בתקנות חכמים - אין ביכולתם לעקור ולהפקיע כליל את כוח הראשון. אמנם מאחר ויש מקום לכאורה לדון על כך, לכן תמכו התוס׳ את דבריהם ״וכן משמע״. ועצם הצורך להביא ראייה, שאפילו כוחה היא שזו המשמעות הרי מילות המפתח הללו ״וכן משמע״ מצויות מאות רבות של פעמים בתוס׳.]

כי קאמר רב בפקדון אבל במלוה לא -

וא״ת,
אמאי לא קאמר,
דכ״ע כי קאמר **רב אפילו במלוה,**
והכא מיירי במעמד שלשתן,
וקמיפלגי בדשמואל,
דאמר, אפילו יורש - מוחל.
א״נ סברי כשמואל,
ובסמכה דעתה קא מיפלגי,
וכדאמר לעיל.

אלא מדלא קאמר הכי,
שמע מינה דאפילו שמואל מודה,
דהמקנה לחבירו במעמד שלשתן ומחלו - אינו מחול,
והא דקאמר לעיל המוכר שטר חוב לחבירו,
וחזר ומחלו - מחול,
היינו דוקא כשאין הלוה בפנינו,
בשעה שמכר לו את השטר.

מחלוקתם של חכמים ורבי מאיר לקדש במילווה בעל פה

הגמרא שבה לבאר את מחלוקתם של חכמים ורבי מאיר במלוה על פה שקידש בה: במלוה על פה במאי פליגי? אם ניתן להקנות מלוה על פה, ובדרב הונא אמר רב! דאמר רב הונא אמר רב: האומר לחבירו: ״מנה לי בידך, תנהו לפלוני״ ואמר כן במעמד שלשתן [המלוה הלוה והלוקח] - קנה הלוקח.

מר (חכמים) סבר: כי קאמר רב, הני מילי בפקדון, אבל במלוה - לא, ונמצא שאין אפשרות להקנות מלוה על פה כלל, ולכן אינה מקודשת. ומר (רבי מאיר) סבר: לא שנא מלוה ולא שנא פקדון ניתן להקנות במעמד שלשתן, ולכן אם קידשה במעמד הלוה, הרי היא מקודשת.

התוס' מוכיחים שאפילו לדעת שמואל, במעמד שלושתן אינו יכול למחול את שטר החוב ואפילו במילוה

התוס' דנים על יכולת לטעון טענה אחרת, שנאמר כי רב מסכים אפילו במילוה, ומאחר והכוח של מעמד שלושתן הינו כה חזק, לא יוכל לחזור ולמחול. וכן מעלים התוס' טענה אפשרית אחרת, שנתלה זאת במחלוקת אחרת, מה כוחה של האשה שהיא המכריעה, אם היא סומכת בדעתה שימחל או לא, כלומר שכן קיימת לו אפשרות מחילה, ובכך הוא לא נותן לה דבר, וממילא אין לקידושין על מה לחול. והתוס' שוללים אפשרות זאת, כי אחרת היה על הגמרא לאומרה בפירוש, ומתוך כך מסיקים, כי יש כוח למעמד שלושתן כה חזק, שאכן אינו יכול למחול, וממילא גם האשה לא יכולה לטעון שאינה סומכת בדעתה, אלא שהתוס' מגבילים זאת, שאי יכולתו למחול היא דווקא שכל השלושה היו כאן. ואם לא היה הלווה בשעת מכירת השטר, אכן יש מקום במפורש לחשוש שמא ימחול, מכיוון שאז הדבר בכוחו.

הוכחת התוס' מעניינת, ונלמדת מכך שלא השתמשו בטענה אפשרית

[הוכחת התוס' בנויה על מספר שלבים. השלב הראשון הוא הפלא על אי שימוש בטענה אפשרית "אמאי לא קאמר". וטענה זו הינה כה חזקה, עד שהיא מופיעה מאה פעמים בתוס'. השלב השני הוא הכפלת הטענה הראשונה, על ידי הבאת אפשרות טענה נוספת שלא נאמרה "א"נ". שניתן להעמיד כי המחלוקת בין חכמים ורבי מאיר הוא אפילו אם יסברו שיכול למחול, וגוף המחלוקת הוא על עניין אחר של עד כמה האשה סומכת בדעתה.

השלב השני היא הוצאת המסקנה עם שתי מילות מפתח חותכות "אלא" ו - "שמע מינה". וביחד "אלא מדלא קאמר הכי, שמע מינה דאפילו". והאפילו מתייחס לחיזוק הטענה הראשונה.

השלב השלישי היא התייחסות לטענה שכן נאמרה לעיל "והא דקאמר לעיל", בו מובאת כן אפשרות מחילה. השלב הרביעי - דחיית טענה זו על ידי אוקימתא "היינו דוקא כשאין הלוה בפנינו." כלומר במקרה של מעמד שלושתן הרי וודאי שהוא כן לפנינו, שזו גופא הגדרת מעמד שלושתן וחלק מהכוח שיש לו.]

אילימא בשטר חוב דאחרים קשיא דר"מ אדר"מ -

ואם תאמר,
ומאי קושיא,
לישני דלעיל מיירי,
דאמר ליה קני לך שטר **וכל שיעבודיה**,
והכא מיירי, **דלא אמר ליה.**

וי"ל,
שהיה תופס לדוחק,
מאחר שהלשונות שוים,
לומר שאינם בסיגנון אחד.

הגמרא ניסתה לתרץ את מחלוקת התנאים בדרך אחת, אלא שיש בזה קושי

בתחילה הובאה ברייתא שיש בה מחלוקת תנאים. דתניא: האומר לאשה "התקדשי לי בשטר", ומפרש לה ואזיל: רבי מאיר אומר: אינה מקודשת, ואפילו אם יש בנייר - שכתוב עליו השטר - שוה פרוטה. ורבי אלעזר אומר: מקודשת, ואפילו אין בנייר שוה פרוטה. וחכמים אומרים: שמין את הנייר שכתוב עליו השטר, אם יש בו שוה פרוטה, הרי זו מקודשת מחמת הנייר שהוא שוה כסף והאשה מתקדשת בו.

והרי האי שטר שקידשה בו היכי דמי: אילימא שטר חוב דאחרים [וכאחד הביאורים שנאמרו בברייתא הקודמת], הרי קשיא דרבי מאיר אדרבי מאיר, שהרי בברייתא שנזכרה לעיל מבואר שלדעת רבי מאיר - הרי היא מקודשת בשטר חוב דאחרים!?

מנסים התוס' לבצע חילוק בין הברייתות, אלא שכתבו התוספות, שמאחר שהלשונות שוים בשתי הברייתות, אין מסתבר לפרש שהברייתא הקודמת עוסקת כשלא כתב לה בשטר המכירה "קני לך הוא וכל שעבודיה", ובברייתא זו כתב לה, ולא תיקשי דרבי מאיר אדרבי מאיר.

חילוק לא בכל מצב

[הפתרון הטבעי גם בגמרא במידה ויש סתירה הוא החילוק. ולומר שכל אחד מדבר בעניין אחר. "לעיל מיירי .. והכא מיירי". אלא שמבארים לנו התוס', כי אכן הקושיא של הגמרא במקומה, ולא ניתן בכוח להעמיד כל ברייתא באופן אחר, שהרי הלשונות דומים. כלומר, הסברא נותנת שלמרות הרצון ליצור בכוח הבדל, זה ממש נוגד את הסברא.

וגם התוס' רא"ש שניסה להעמיד בתירוץ אחר, נשאר בתירוצו באותו סגנון, שהרי הברייתות נשנו בסתם, ונבוא ונהפוך אחת לקניין גמור והשניה לקניין גרוע? וזה לשונו: "אף על גב דאיכא למימר, דלעיל - בכתב ומסר מיירי, ומקודשת וסמכא דעתה. והכא - במסירה לחוד, וסבר אין אותיות נקנות במסירה, וי"ל כיון דסתם קתני בהך ברייתא ובההיא דלעיל - לא מסתבר ליה, לאוקומי הא דלעיל בקנין גמור, והא דהכא - בקנין גרוע."]

ורבנן מספקא להו כו' -

לפי זה - **לא גרסינן במילתייהו**,
'ואם לאו - אינה מקודשת',
דהא אפילו ליכא בנייר שוה פרוטה,
צריכה גט מספק,
דשמא עדי מסירה כרתי כר"א;
דאי אמרת דאין צריכה גט,
אם כן קאי כר"מ,

דאמר עדי חתימה כרתי - **מכל וכל,**
וא"כ מאי האי דקתני,
מספקא להו אי כר"מ אי כרבי אלעזר.

התוס' באים לתקן גירסא בגמרא, שאם לא כן נוצרת סתירה

נצטט תחילה את גירסת הגמרא: "א"ר נחמן בר יצחק: הכא במאי עסקינן - כגון שקדשה בשטר שאין עליו עדים, ור"מ לטעמיה, דאמר: עדי חתימה כרתי; ור' אלעזר לטעמי', דאמר: עדי מסירה כרתי; ורבנן מספקא להו אי כר"מ אי כרבי אלעזר, הלכך שמין את הנייר, אם יש בו שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת." התוס' באים למחוק את סוף הדברים, ואינם גורסים ואם לאו - אינה מקודשת, וכפי שנבאר.

ראינו כי רב נחמן בר יצחק מבאר את המחלוקת המשולשת, בין רבי מאיר, רבי אלעזר ורבנן. מאחר וכל אחד מהם סובר כי סוג עדים אחר מכריע, הרי גם כאן, רבי מאיר מושך לצד אחד ואומר כי אינה מקודשת כלל. שמאחר ואין כאן כלל עדים בגוף השטר, הרי אין כל תוקף לשטר, אף שכתוב בו התקדשי לי. כי התועלת הינה רק כשעדי החצימה מתוך השטר הם הפועלים בגט, ובאופן דומה בקידושין. ונמצא כי אם יכריעו חכמים שבשעה שאין שווה פרוטה - כלל אינה מקודשת, הרי אלו הם דבריו לחלוטין.

מצד שני לשיטת רבי אלעזר, רק עדי המסירה הם הפועלים, ואין כלל צורך שיהיו עדים בתוך השטר. ולכן היא מקודשת ללא קשר לערך הנייר.

באו חכמים והכניסו מימד חדש, שאם הנייר שווה פרוטה - הרי אנו מניחים בצד לגמרי את מחלוקתם, שמאחר ויש לנו ספק בזה, אלא הולכים אחר גדר חדש, של קידושי כסף, ערך הנייר. אלא שנמצא כי אם יפסקו חכמים, שכאשר אין לנייר ערך, על מנת שיועיל שהם אומרים שנסתפקו בין רבי מאיר ורבי אלעזר, הם נדרשים ליתן כוח לשני הצדדים. ואם לא תהיה מקודשת כלל - הרי הם כן הכריעו כרבי מאיר. אלא שאם נאמר שאם אין נייר שווה פרוטה היא מקודשת מספק, הרי יש כאן את שני הצדדים, כמו רבי מאיר שאינה מקודשת, אך גם כמו רבי אלעזר, שחייבת היא לקבל גט אם תרצה להתחתן עם אחר.

תיקון גירסא על ידי הוכחה בדרך השלילה

[מילות המפתח "דלא גרס/גרסי' במילתא/ במילתיה/ במילתייהו" מופיעות מספר פעמים בתוספות. כי התוס' עושים גם עבודת הגהה על הגמרא. בפרט שזה ממש מוכח. "אם כן קאי .. ואם כן מאי האי דקתני מספקא להוא". לא ניתן לתפוס את המקל משתי הקצוות. או שהם פוסקים בצורה חד משמעית רק כרבי מאיר במקרה זה, או שהם מסתפקים. ומאחר והעיקר שאכן לרבנן יש ספק, אכן יש להשמיט את סוף הדברים, ויש גם הגיון לטעות, שהיא אגב גררא, כי לפני דברי המקור בברייתא - כן הציגו שני צדדים. אבל בדברי רב נחמן בר יצחק לא ניתן לאומרם.]

שמין את הנייר -

ודוקא אליבא דרבנן, אמרינן דשמין את הנייר,
אבל לר"מ,
אפילו איכא בנייר שוה פרוטה - **אינה מקודשת,**
דאמר עדי חתימה כרתי הקידושין.

וא"ת,
לרבנן - **אמאי שמין** את הנייר,
אפילו כי ליכא בנייר שוה פרוטה - מקודשת מספק,
כרבי אלעזר דאמר עדי מסירה כרתי.

וי"ל,
דלזה מהני,
אם היה בו שוה פרוטה - מקודשת **קידושין גמורין,**
אבל אם אינו שוה פרוטה,
אינה מקודשת, כי אם מספק,
להצריכה גט אם נשאת לאחר.

הגמרא מביאה ברייתא עם מחלוקת משולשת, לדין של התקדשי לי בשטר

דתניא: האומר לאשה "התקדשי לי בשטר", ומפרש לה ואזיל: רבי מאיר אומר: אינה מקודשת, ואפילו אם יש בנייר - שכתוב עליו השטר - שוה פרוטה. ורבי אלעזר אומר: מקודשת, ואפילו אין בנייר שוה פרוטה. וחכמים אומרים: שמין את הנייר שכתוב עליו השטר, אם יש בו שוה פרוטה, הרי זו מקודשת מחמת הנייר שהוא שוה כסף, והאשה מתקדשת בו.

על מנת להבין את הסוגיא, יש להבין את שיטת רב נחמן בר יצחק

הגמרא בהמשך הביאה ביאור לדברים: אמר רבי נחמן בר יצחק: הברייתא אינה עוסקת במי שקידש בחוב שיש עליו שטר, אלא בקדושי שטר, דהיינו שכותב בשטר "הרי את מקודשת" ונותנו לה, והכא במאי עסקינן: כגון שקדשה בשטר קדושין שאין עליו עדים חתומים:

ורבי מאיר לטעמיה [לשיטתו], דאמר גבי גט: עדי חתימה כרתי [עושים את הגט ל"ספר כריתות"], והוא הדין לשטר קדושין שאינו שטר בלי עדי חתימה, ולכן לשיטתו אינה מקודשת משום "קדושי שטר"; ואפילו אם יש בניר שוה פרוטה אינה מקודשת מדין "קדושי כסף", היות ואין דעת האשה להתקדש בשווי הניר.

ורבי אלעזר לטעמיה, דאמר: עדי מסירה כרתי, ואף שאין עדים חתומים בו, והוא הדין לשטר קדושין; ולכן לשיטתו היא מקודשת בשטר זה, ואפילו כשאין בניר שוה פרוטה.

ורבנן [חכמים שבברייתא] מספקא להו, אי כרבי מאיר, אי כרבי אלעזר לענין "קדושי שטר"; הלכך:

שמין את הנייר, אם יש בו שוה פרוטה, מקודשת, ואם לאו - הרי היא ספק מקודשת; כלומר: אף שלא הכריעו חכמים בעיקר מחלוקתם, דהיינו מדין "קדושי שטר", מכל מקום חלוקים הם על רבי מאיר בדין "קדושי כסף", שהוא סובר:

אף אם השטר שוה פרוטה - אינה מקודשת, ומשום שאין דעת האשה על הניר; והם סוברים, שדעתה על הניר ומתקדשת בו.

התוס' מבארים תחילה את שיטת רבי מאיר

מאחר ולשיטתו ללא העדים - הרי השטר הוא בבחינת דבר ריק מתוכן. הרי לא ניתן לבוא ולומר כי אפילו כשיש מציאות, שבמידה ויש שווה פרוטה לנייר, הרי מאחר ויש לו כן שווה פרוטה שתתקדש בו, שהרי הוא לא ניתן ככסף קידושין. וכפי שהמהרש"ל אומר "אלא כלומר שסבר ר"מ, שבשום ענין - אין מתקדשת בשטר, אלא בעדי חתימה" וכן כתב "ר"מ סבר, דאין שמין את הנייר, משום דאין דעתה על הנייר, דסתמא קאמר אינה מקודשת, משמע דבשום עניין - אינה מקודשת".

שהרי בלשון המדוייקת של הברייתא, רק חכמים הכניסו מושג חדש של שווה פרוטה לגבי הנייר: "נימא כתנאי: התקדשי לי בשטר - ר"מ אומר: אינה מקודשת, ור' אלעזר אומר: מקודשת, וחכ"א: שמין את הנייר, אם יש בו שוה פרוטה - מקודשת, ואם לאו - אינה מקודשת."

הבנת שיטת חכמים, וקושיא על עצם הצורך בשומא של שווה פרוטה

מאחר וחכמים סוברים שבוודאות - כן ניתן לקדש בנייר שיש בו שווה פרוטה. הרי לצד של רבי אלעזר, העיקר אינו מה כתוב בשטר אלא עצם מסירתו לה. ונמצא כי אם הם הולכים לפי שיטת רבי אלעזר, גם ללא ערך שווה פרוטה הקידושין היו מועילים, ומה שהם מסתפקים, נכלול ונאמר, כי לפחות יש כאן קידושי ספק. ועונים על כך התוס', כי כל התועלת בקידושי ספק היא רק להצריכה גט, אם תרצה להינשא לאחר. כלומר, אין כאן פעולה חיובית, אלא שהחשש שאולי זה נכון, רק מכריח אותה לסלק זאת, במידה ותירצה להתחתן.

הבנת גדרו של הספק

[לכאורה, יש להבין מה עוצמת הספק. שהרי בשעה שיש מחלוקת כל צד מושך לכיוון אחר. ויש להבין מה תוקפה של אי הידיעה מה הנכון. האם מקודשת מספק, פירושו שהיא קצת מקודשת, כלומר מין החלשה בקידושין.

אלא שהתוס' מלמדים אותנו, כי מאחר ואין הכרעה, הרי אין כל כוח להביא שהיא בכלל תתקדש כלל, אלא רק למנוע מצב בו אולי זה כן היה נכון, שאכן היא כן התקדשה, ולכן על מנת להינשא מחדש ידרש גט על מנת לבטל את הדעה השניה, ולא כפי שחשבנו בתחילה כי אם אין שווה פרוטה בנייר, הרי כן יש כאן משהו, והיא מקודשת אלא מספק.]

דכ"ע ישנה לשכירות מתחלה ועד סוף -

אין לדקדק מכאן,
דהלכה דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף,
דהא לא הוה מצי למימר,
דכ"ע אינה לשכירות,
דא"כ מ"ט דמ"ד אינה מקודשת.

אך יש להביא ראיה,
דהלכה דישנה לשכירות מתחלה ועד סוף,
מההיא דפ"ק דמסכת ע"ז (דף יט:),
תנן **הגיע**

[דף מח עמוד ב]

לכיפה,
שמעמידים בה עבודת כוכבים - אסור לבנותה,
וקאמר רבי אלעזר בגמרא,
דאם בנה - שכרו מותר,
ומפרש התם טעמא,
משום דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף,
ואימת קמיתסר במכוש אחרון,
ובמכוש אחרון - **לית בה שוה פרוטה,**
ש"מ דהכי הילכתא, דליכא מאן דפליג.

ואין נפקותא לענין חזרה,
דהא דאמר רב (ב"מ דף עז.),
פועל יכול לחזור בו אפילו בחצי היום,
היינו **אפילו למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף,**
אבל **איכא נפקותא לענין קידושין,**
דאי ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף,
חשיב האי שכירות מלוה ואינה מקודשת.

ולענין עבודת כוכבים,
אם בנה - שכרו מותר,
ואף על גב דישנה לשכירות מתחילה ועד סוף,
מ"מ אינה משתלמת אלא לבסוף,
כדאמרינן בפרק איזהו נשך (ב"מ דף סה.),
כשכיר שנה בשנה,
שכירות של שנה זו,
אינה משתלמת אלא בשנה אחרת.

ביאור הגמרא לפי הנסיון לסבור, כי כולם סוברים שישנה לשכירות מתחילה ועד סוף

הגמרא מביאה ברייתא ובה מחלוקת תנאים: "דתניא: (קח זהב שלי) עשה לי שירים (אצעדה, צמיד של רגל) נזמים וטבעות ואקדש אני לך (בשכר פעולתך), כיון שעשאן - מקודשת, דברי רבי מאיר, וחכ"א: אינה מקודשת עד שיגיע ממון לידה."

ומבארת הגמרא בהתחלה, כי יש להניח ששניהם סוברים כי יש לשכירות מתחילה ועד סוף. שהרי יש שתי צורות תשלום, או לפי זמן, ואז אפילו שהמוצר אינו גמור - הרי כבר עבד חלק מהזמן ומגיע לו שכר, ויש לו במה לקדשה. והסובר שאין השכירות משתלמת אלא בסוף, הוא כעין עבודת קבלנות, כי רק כשסיים את עבודתו מגיע לו שכר.

כעת המציאות היא ששכר הפעולה הוא מלוה. שהרי בשעת חלות הקדושין דהיינו כשמחזיר הבעל לאשה את הנזמים כבר היתה האשה חייבת למקדש את שכר הפעולה, והוא מקדשה בחוב שהיא חייבת לו, והיינו מלוה. ומתוך כך

בני הישיבה בחרו להעמיד את מחלוקתם במקדש במילווה האם היא מקודשת או לא. דמר (רבי מאיר) סבר: המקדש במלוה - מקודשת. ומר (חכמים) סבר: המקדש במלוה - אינה מקודשת.

מדייקים התוס', שלא ניתן מכאן להכריע שכך היא ההלכה

אין לדקדק מכאן דהכי הלכתא. משום דלא הוה מצי למימר דלכ"ע אינה אלא לבסוף, דאם כן מאי טעמא דמ"ד אינה מקודשת. כלומר בהוכחה על דרך השלילה, שחייב מישהו שאומר שאינה מקודשת. ואז היה שואל, אם כן מאי טעמא דרבנן דאינה מקודשת, והלא אין כאן מילוה, כי השכירות הינה בסוף.

הדיון כאן הוא פסיקת הלכה, ומהיכן יש ללמוד זאת

[התוס' בתחילה מבהירים "אין לדקדק מכאן, דהלכה", ומבארים מה הקושי בכך. ומעניינת הלשון חיובית של הראיה. שבתוס' הרא"ש השתמש באותו הפועל "אבל יש לדקדק".

אולם הלשון שנקטו התוס', "יש להביא ראיה" מופיעה מעל שלושים פעמים בתוס'. עם מילות פתיחה שונות "ומכאן/ אך/ ועוד/ אבל/ וקצת" "יש להביא ראיה" וכאן הדיון הוא להלכה, ואכן מסכמים במילות המפתח "שמע מינה דהכי הילכתא, דליכא מאן דפליג". והלשון של מילות המפתח "הכי הילכתא" מופיע מעל ארבעים פעמים בתוס'.]

גוף ההוכחה ממסכת ע"ז, הוא על ידי החילוק בין המצד הממוני לאיסורי

מצד אחד יש איסור לבנות את הכיפה של עבודה זרה, וזה הצד האיסורי. אמנם צורת התשלום, המובאת ללא כל עוררין, שהרי אין אמורא החולק על דבריו, היא שהשכירות משתלמת מתחילתה ועד סופה. ונמצא כי תוצאת האיסור הינה רק בפעולת המכוש האחרון, שאין בה כלל ערך ממוני, בהיותה פחות משווה פרוטה. וזה הגורם הממוני להיתר. ולכן אף שמדובר בעבודה זרה, הרי יש חילוק בין ערך התשלום האיסורי, והאיסור הוא רק על המכוש האחרון, ולבין זמן התשלום של כללות רצף העבודה, שהוא על כל מה שעבד, שהוא מגיע בנקודת זמן אחת, רק לבסוף. כדדריש מקרא בפ' איזהו נשך כשכיר שנה בשנה.

נושאים אחרים שיש להם נגיעה בכלל ההלכתי של שכירות מתחילה ועד סוף

מעירים התוס', שאמנם ראינו את ההיתר, אלא שכל הדיון מקבל ערך רק לעניין קידושין, בהיותה מילווה ואינה יכולה להתקדש במילווה, לדעת הכל. וגם אין בסוגיה זו למנוע את יכולת חזרתו של הפועל אפילו בחצי היום. כי ברגע שהפועל יחצה את יומו, הרי החצי שעבד הופך להיות מלוא זמן עבודתו, ויהיה סוף שכירותו.

הא במיא -

פירש הקונטרס,
במיא שאינם חשובים,
אמרינן - בו **ולא במה שבתוכו.**
בחמרא דחשוב,
במה שבתוכו ולא בו.
ובציהרא,
פירש ציר דגים **שעשוי לימים רבים לטבל,**
והכוס - צריך לו לשומרו.
לשון אחר,
ציהרא - שמן כמו יצהר,
שצריך לכלי, שמשהין אותו לזמן גדול,
בו, ובמה שבתוכו.

וקשה לר"ת,
דאין זה סדר הברייתא שהביא.

לכן פירש ר"ת,
במיא - בו ובמה שבתוכו,
שהמים בטלים לגבי הכוס.
בחמרא - בו, ולא במה שבתוכו,
שהיין חשוב **ואינו בטל לגבי הכוס**,
ומ"מ **אינו חשוב כל כך,**
שנאמר דדעתה תהא על היין,
אבל בציהרא,
במה שבתוכו - **דחשוב יותר מן הכוס**,
אבל לא בו - **דהכוס אינו בטל לגבי ציהרא.**

ומיהו קושיא דר"ת - **לאו קושיא היא**,
שהרי מצינו בגמרא דאינו חושש לסדר הברייתא,
כדאמר בפרק הישן (סוכה כו.),
גבי לא יישן אדם בתפילין,
לא שינת קבע ולא עראי כו',
ודוק ותשכח.

המשנה דנה על קידושין הקשורים במילוי שונה המצוי בכוס

האומר לאשה: "התקדשי לי בכוס זה של יין", ונמצא של דבש שהוא חשוב מן היין; וכל שכן אם אמר לה: "התקדשי לי בכוס זה של דבש", ונמצא של יין שהוא פחות מן הדבש. בשני המקרים לתנא קמא - אינה מקודשת, ואילו לרבי שמעון הטעות לשבח - מועילה, ומתקדשת.

הגמרא מביאה ברייתא שמקדש אותה בכוס המכילה דבר מה – ומבארת מה כאן קובע, המעטפת או הפנים

הבאנו את הברייתא וביארנו אותה לפי פירוש רש"י, ואף התוס' פתחו והביאו את הברייתא בתחילה לפי פירושו. תנו רבנן: האומר לאשה: "התקדשי לי בכוס זה [ולא אמר מה יש בו] "- תני חדא ברייתא, שזכתה בו [בכוס עצמו] ובמה שבתוכו, והם מצטרפים לפרוטה. ותניא אידך, שלא זכתה אלא בו, ולא במה שבתוכו, ואין הוא מצטרף לפרוטה. ותניא אידך: זכתה במה שבתוכו ולא בו, ותחזיר הכוס למקדש.

ולא קשיא סתירת הברייתות זו לזו, כי: הא - ששנינו "בו ולא במה שבתוכו" - בכגון שהיה הכוס מלא במיא [מים]

שאינם חשובים, ולא היתה דעתה להתקדש בהם. הא ששנינו: "במה שבתוכו ולא בו", בכגון שהיה המילוי בחמרא [ביין], שדרך ליתן לשתותו על מנת להחזיר את הכוס. הא ששנינו: "בו ובמה שבתוכו", בכגון שהיה מלא בציהרא [ציר דגים], (ופירוש שני הוא יצהר, שמן, שאף לו יש חשיבות, ואינה יכולה לקבל רק את השמן ללא הכוס) שצריכה היא את הכוס לשמר בו את הציר, שזמן ארוך מטבלים בו.

מקשה ר"ת על הפתרון שאינו לפי סדר הברייתא, ומתוך כך מבאר אחרת

הברייתא מונה שלוש אפשרויות, בו ומה שבתוכו תחילה, אך כשאומרת לא קשיא היא פותחת במים, שאינם נוגעים לכלל זה. ולכן העדיף ר"ת לא רק להקשות כי אם לתרץ ולבאר את שלושת הכללים, באופן שיהיה לפי הסדר של מים, יין ושמן. ומאחר והכלל הראשון הוא בו ומה שבתוכו, הרי ניתן לבארו גם על מים, כי מאחר והמים בטלים לגמרי לכוס, הרי היא מקבלת חבילה הכוללת גם כוס עם המים שבה. הכלל השני שדן רק על הכוס, ולא על מה שבתוכו, והרי צריכים אנו לבאר זאת לגבי היין, הרי עם היות והיין חשוב, אבל וודאי שאינה מתקדשת רק על היין, ולכן יש לתלות שהכוס היא החשובה. ולכלל האחרון שרק מה שבתוכו הוא הקובע, שהרי הציר הוא העיקר, ועם היות והכוס מחזיקה אותו, הרי היא רק המסגרת. וכמו שמישהו מביא לקדש אשה טבעת יהלום בתוך אריזה. הרי ברור כי רק הטבעת היא המשמעותית, ועל זה דעתה בקידוש, ולא מחשיבה גם את האריזה החיצונית.

הסדר בגמרא בסוכה לענין היישן בתפילין, אינו בהכרח לפי סדר הברייתא

מבארת הגמרא במסכת סוכה כו א: תני חדא (בברייתא) ישן אדם בתפילין שינת עראי (כדי הילוך מאה אמה) אבל לא שינת קבע, ותניא אידך בין קבע בין עראי, ותניא אידך - לא קבע ולא עראי. והגמרא מסבירה, לא קשיא - הא (בברייתא השלישית - 'לא קבע ולא עראי'), דנקיט להן בידיה (ושמא תיפולנה), הא (ברייתא הראשונה 'שינת עראי אבל לא שינת קבעי') - דמנחי ברישיה (ושמא יפיח בתוך שינת קבע), הא (ברייתא השניה, שמתירה 'בין קבע בן עראי') דפרים סודרא עלויה (שחלץ את התפילין וכרכן בבגד, והניחן קרוב לראשו בשעה שישן). כלומר הסדר הינו שהברייתא השלישית מתפרשת ראשונה, וגם הסדר אינו עיקבי, אלא שלישית לאחריה הראשונה ולאחריה השניה.

אותו תירוץ שעליו בנה רבינו תם אינו הכרחי

[התוס' השתמשו בסיבה לשנות את הפירוש הראשון, מאחר וזה אינו מסתדר עם סדר הברייתא, ולכן בחר רבינו תם לפרש אחרת. שהרי בחינת הסדר הינה משמעותית. אלא שדוחים התוס', שכל היסוד עליו מונח השינוי אינו בהכרח, ועל מנת לסתור כלל, מספיקה עובדה אחת, "שהרי מצינו בגמרא דאינו חושש לסדר הברייתא". ואגב יש פרשנים שהביאו עוד דוגמאות לכך מהגמרא. ובפרט שרבינו תם לא מצא פגם בגוף פירושו של רש"י, אלא כל הבעיה היא בעיה צדדית, שלאו דווקא שכל כך מוכרחת.

וניתן לחדש, כי בכלל הסדר שהוא שונה בדוגמא מים, יין ושמן, הוא סדר עולה של החשיבות שביניהם, ולא חש לקשר זאת כלל עם הדיון על בו ומה שבתוכו.

אמנם רבינו תם יכול לענות, כי כאן כשיש שלושה כללים ויש לצורך להתאימם לשלוש דוגמאות - יש כן חשיבות להתאמה. ואילו בסוכה, יש כללים אחרים, כמו שבאר את האחרון עליו הוא מדבר.]

איכא דניחא ליה בכספא ולא ניחא ליה בדהבא -

פירוש,
כגון שצריכה כסף,
להשלים תכשיט של כסף שעושה.
ומיהו היכא שהטעה האשה **בממון**,
לא פליג רבי שמעון.

המשנה דנה לגבי טעויות ומחלוקת תנאים להטעה לשבח

המציע קידושין, אלא שאינו עומד בתנאו לדעת תנא קמא אינה מתקדשת. ונותנן תנא קמא שלש דוגמאות. "התקדשי לי בכוס זה של יין ונמצא של דבש, של דבש ונמצא של יין, בדינר זה של כסף ונמצא של זהב, של זהב ונמצא של כסף, על מנת שאני עשיר ונמצא עני, עני ונמצא עשיר - אינה מקודשת;" לעומתו סובר רבי שמעון, שאם הטעות הינה לשבח - הרי היא מקודשת.

הגמרא מכריעה כי השיקול אינו הערך הכספי, אלא ההעדפה האישית

הגמרא בהמשך מביאה קושיה על רבי שמעון ממקרה בו יין ונמצא חומץ חומץ ונמצא יין - שניהם יכולים לחזור בהם, מאחר ולכל אחד יש את ההעדפה שלו. ואם כן אף כאן, למרות שזה נראה פלא, שבדרך כלל הזהב עדיף על הכסף, אומרת הגמרא, שעדיין יכולה היא להעדיף כסף "איכא ניחא ליה בכספא ולא ניחא ליה בדהבא!"

מבארים התוס', כי הדיון הוא על חומר הגלם כסף, ולא על ערכו

[התוס' מסוגלים לבאר בהעמדה של מקרה צדדי. "ומילות המפתח הינן "כגון שצריכה .. להשלים". ומאחר ויש לה חיסרון בדבר, הרי עבורה הכסף הוא כעת חשוב יותר מזהב. שפעמים חסר לה מעט כסף להשלים מלאכת תכשיט אחד. כי להסתכל על הכסף כחומר גלם, ושבאופן זמני יש לה צורך בו, היא ראייה מחוץ לקופסא. וכמו כן יש פירושים שסוברים, כי אינה רוצה זהב, שהיא חוששת שהוא מזויף, או שכסף קל יותר למוכרו - גם אלו פירושים מחוץ לקופסא.]

טעות בממון – האם רבי שמעון אינו חלוק, אף שהטעה לשבח?

כאשר אנו מתרגמים את הכל למימד ממוני, הרי אנו יוצאים מעולם חומרי הגלם, ועוברים לשווי הממוני. ואם כן דווקא

כאן לא ברור מדוע אין אנו מקיימים את הבנת רבי שמעון. כי מדוע שתרצה בפחות? ואכן המהרש"ל מביא דיש גורסים דווקא רבנן, ומבאר דכוונת תוס' שאם אמר לאשה שמקדשה במנה ונתן לה שני מנים - מודים רבנן, דאין כאן טעות, דהרי נתן לה מנה, דבכלל מאתים - מנה. וכן פסק הב"ש סימן לח, מה. וכן כתב השלטי גיבורים. ומהר"מ ומהרש"א גורסים לא פליג אדר"ש, (כלומר הוסיפו א). וגם לגירסתם כוונת תוס' שרבנן מודים לרבי שמעון. ובאמת בהגהות עוז והדר הביא את שתי הגירסאות הללו. כלומר, להשאיר רבי שמעון כאן הוא דחוק.

דהוה צייר בבליתא -

פירש בקונטרס,
כשנתנו לשליח - היה צרור **בסמרטוט**,
וכשהגיע ליד האשה - מצאתו של **זהב**.

ולעיל כי פריך 'נמצא - מעיקרא נמי זהב היה',
לא מצי לשנויי,
מאי נמצא - דהוה צייר בבליתא,
דהא האשה עצמה מקבלת קידושין,
אם כן יודעת היא שהוא של **זהב**,
שאם היא סבורה שהוא של **כסף**,
הוי קשיא ליה - אמאי מקודשת,
והא איכא - דניחא ליה בכספא,
ולא ניחא ליה בדהבא,
וכל שכן שהשליח יודע כך,
דאם לא כן - טועה הוא, ואין הקידושין כלום,
ולא שייך התם טעמא, דמראה מקום היא לו,
אבל הכא - **שעשאתו שליח לקבל קידושין,**
שייך טעמא דמראה מקום היא לו.

האשה שלחה לקבל קידושיה, והיה הפרש בין מה שהיה נראה למציאות האמיתית

אלא אמר יישב רבא: אני והארי שבחבורה תרגימנא [פירשנו את משנתנו], ומנו - הארי שבחבורה - רבי חייא בר אבין: הכא במאי עסקינן: כגון שאמרה היא לשלוחה: "צא וקבל לי קדושי מפלוני, שאמר לי: התקדשי לי בדינר של כסף", והלך השליח ונתן לו המקדש דינר של זהב.

מר - תנא קמא - סבר: קפידא היא שמקפדת האשה שלא להתקדש אלא בדינר של כסף, כי יש מי שנוח לו כסף, ויש מי שנוח לו רק בזהב, והיא נוח לה רק בכסף.

ומר - רבי שמעון - סבר: מראה מקום היא לו, ואינה מקפדת אם יתן לבסוף הבעל דינר של זהב.

ודקשיא: מאי "נמצא", שהרי מתחילה קידשה האיש בדינר אחר מכפי רצונה!? לא תיקשי, כי הכא במאי עסקינן, בכגון דהוה הדינר כשמסרו הבעל לשליח - קא צייר בבליתא [צרור בסמרטוט], כשפתחוהו - נודע שלא היה הדינר כפי שדובר.

בציור של רבא, אכן יש כאן מראה מקום, ולא מפריעה לנו אי ידיעת השליח

התוס' מעירים, כי אכן על מקרה זה, זו התשובה, שהרי השליח הוא רק כרובוט המעביר לה את מה שקיבל. וידיעתו כלל איננה נחוצה, שהרי הוא רק שליח לקבלה. והיא שולחת אותו לבצע את ההעברה, וזה מה שהגמרא מכנה מראה מקום הוא לה. ומאחר והתוצאה הסופית היא החשובה, ולא מפריע לה להתקדש בזהב - הרי לשיטת רבי שמעון, היא אכן מתקדשת.

הסוגיא

אלא שהם הולכים איתנו לסוגית הגמרא הקודמת. אמר רב שימי בר אשי: אשכחתיה לאביי דיתיב וקמסבר ליה לבריה [מצאתי את אביי שהיה יושב ומסביר לבנו את טעמו של רבי שמעון]:

לעולם אם הוטעתה היא ואפילו לשבח, אין היא מקודשת, והכא במשנתנו במאי עסקינן: כגון שאמר לשלוחו: "הלויני דינר של כסף, ולך וקדש לי אשה פלונית", והלך השליח והלוה של זהב וקידשה בו.

מר - תנא קמא - סבר: קפידא הוא שמקפיד המשלח שלא יתן לה אלא דינר של כסף, וכיון שנתן לה דינר של זהב אינה מקודשת, כי אינו שלוחו לדבר זה.

ומר - רבי שמעון - סבר: כשאמר לו המשלח: "דינר של כסף" מראה מקום הוא לו, כלומר: אינו מקפיד אם יתן לה דינר של זהב, כי אדרבה חשיבות היא לו, אלא שכך נתכוין לומר לו: אם אינך יכול להלוות לי דינר של זהב, הלויני דינר של כסף.

הביאור מדוע לא ניתן להעמיד ששם היה הדינר עטוף ונסתר

ולשון התוס' רא"ש: "ולאביי דאוקמה לעיל, כגון שאמר לשלוחו הלוני דינר וכו', ופריך ונמצא מעיקרא של זהב הוה - לא הוה מצי לשנויי דהוה צייר בבליתא. דעל כרחך השליח והאשה - ידעו שהוא של זהב. דאם לא ידע השליח - היאך קנתה והלא לא נתכוון להקנות לה אלא של כסף, והאשה נמי, אם לא ידעה - אינה מקודשת כדאמרינן איכא דניחא ליה בכספא. הילכך לא שייך ביה למימר דצייר בבליתא."

הוכחת התוס' היא על דרך השלילה, אפילו אם ננסה בכוח להעמיד בסוגיה הקודמת שהיה צייר בבליתא – לא נצליח

[ראשית התוס' מבצעים השוואה בין שני המקרים. "ולעיל כי פריך". ואז הם מביאים במילות המפתח תחילה את המסקנה "לא מצי לשנויי", מסקנה זו מופיעה קרוב לשבעים פעמים בתוס'. וכאן מתחילה ההוכחה בשני השלבים, הן לגבי האשה, שכאן היא המקבלת, ולכן חייבת שתהיה לה ידיעה ברורה, וההוכחה על דרך השלילה "שאם היא סבורה .. הוי קשיה ליה". וכאשר אנו באים להוכחה על ידיעת השליח, הרי גם כאן יש הוכחה דרך השלילה. "וכל שכן שהשליח יודע .. דאם לא כן. .. ולא שייך התם טעמא." וגם כאן הלשון של הוכחה על דרך השלילה של "דאם לא כן" מופיע מעל שבעים פעמים בתוס'.]

מילות התוס' רא"ש בשפה פשוטה יותר

כוונת תוס' מבוארת יותר בתוספות הרא"ש. דלעיל - לא מצי לשנויי דהוה צייר בבליתא והשליח טעה ונתן לה של זהב, דאם כן - אינה מקודשת. משום שאם השליח לא ידע שהיה של זהב, ורצה ליתן של כסף - אם כן כל הנתינה, הוי מקח טעות. שהרי לא רצה לתת של זהב, וגם מצד האשה כיון שרצתה של כסף ונתן של זהב - אינה מקודשת, דהרי איכא דניחא ליה בכספא, דכשהיא עצמה מתקדשת - הוי קפידא.

[דף מט עמוד א]

שיכול לעשותו פשוט -

פירש בקונטרס,
אי משום שיש אויר בין שיטה לשיטה כשפושטו, אין לחוש,
שיש סופרים הרבה, **שאינם אומנים** לסדר כתיבתן, **ומניחין אויר בין השיטות.**

ונראה,
דאפילו יש חלק הרבה - אין לחוש.
ואף על גב דגט קרח - פסול,
לא מיקרי קרח,
אלא כשיש שיטות של חלק,
טפי מן העדים החתומים בו,
אבל אם יש עדים החתומים בו, כשיטות של חלק - לא מיקרי קרח.

צורת הגט המקושר וטעם תקנתו

תיקנו חכמים שיגרשו הכהנים בגט מיוחד, שיש טורח בעשייתו, והוא נקרא "גט מקושר"; וכל זה הוא עיקר התקנה, אבל מאחר שתיקנו כן, יש שני סוגי גיטין אפילו לישראל שיכול לעשות גט פשוט או גט מקושר, ואפילו בשטרי חוב יש שתי סוגי שטרות "שטר מקושר" ו"שטר פשוט", ועושה איזה מהן שירצה.

וכיצד הוא מעשהו: מניח שורה אחת חלקה, וכותב בשורה שלאחריה, ושוב מניח שורה חלקה, וכותב בשורה שלאחריה, וכך עד שלש או ארבע שורות, וכופל את השורה הראשונה החלקה על השורה הכתובה, ותופר, וחוזר וכופל את השורה השניה החלקה על השורה הכתובה, ותופר, וכל תפירה ותפירה קרויה קשר; והעדים חותמים מבחוץ על הכפלים בין קשר לקשר, ומספר העדים כמספר הקשרים, ולא פחות משלשה קשרים ועדים.

גט פשוט: עדיו חותמים מתוכו בסוף טופס השטר, וגט מקושר: עדיו מאחוריו על הכפלים בין קשר לקשר. גט [או שטר חוב] פשוט, שכתבו עדיו מאחוריו, וגט מקושר, שכתבו עדיו מתוכו, הרי שניהם פסולים, כיון שלא נעשו כתיקון חכמים.

רבי חנינא בן גמליאל אומר: מקושר שכתבו עדיו מתוכו, כשר, מפני שיכול לעשותו פשוט, כלומר: אם הניח שורות חלקות כדרך גט מקושר, וחתמו העדים מתוכו בסוף השטר, אין הוא נפסל בכך, מפני שיכול הוא שלא לתופרו, (או אפילו אם כבר תפרו, יכול הוא לפרום את התפירות, רשב"ם), ואף שיש בו שורות חלקות - אין בכך כלום; אבל חכמים סוברים, שאין יכול לעשותו פשוט, מפני שיש חילוק בזמן הכתוב בגט בין גט מקושר לגט פשוט, כי בגט מקושר כותבים את השנה שלאחרי הזמן שנחתם הגט.

התוס' דנים על שיטת רבי חנינא בן גמליאל

התוס' מבארים מהי ההווה אמינא לחשוש לפוסלו. אי משום שיש אויר בין שיטה לשיטה כשפושטו, ואם כן נאמר שפסול משום דבתורה כתיב ספר כריתות, ואם כן בעינן שיהא כמו ספר, ובספר - בדרך כלל אין אויר בין שיטה לשיטה. דוחים התוס', שמאחר והסופרים לא מדייקים, ונשאר אוויר בין השיטין, נמצא שאין גדר ברור, אלא כל אחד באופן כתיבתו. כלומר שאין שיעור לדבר, ואפילו אם מניח הרבה - עדיין זה כשר. אולם מצד שני יש גם גדר שנקרא גט קרח, והוא כאשר השיטות החלקות הינן מעבר למקום חתימת העדים. כי אז החשש שיהיה מקום לעוד עד לחתום.

החידוש שאפילו נמתח את המקרה, ועדיין אין מקום לחשוש

[אחד הכללים החשובים בחקירה היא בדיקת גבולות, ולנתח עד היכן ניתן למתוח את הדין. ומה בדיוק הגורם המשנה את הדין. ובניתוח כזה אנו עוברים מכמות לאיכות. ומילות המפתח הינן "דאפילו .. אין לחוש". כלומר קודם אנו אומרים את החידוש של אפי'/ ואפילו/ דאפילו, ואז מכריעים אנו שאין לחוש. ובגדרה כזאת יש קרוב לעשרים פעמים בתוס'. ובשפה המודרנית מכנים זאת "ניתוח רגישות", אלא שכבר כלי זה מודגם בתוס' בצורות שונות.]

מאי מגודלת גדלת -

פירש הקונטרס חשובה,
ומתוך שהיא חשובה בעיני האנשים - **דבריה מקובלים.**

ורבינו חננאל פירש,
מגדלת שער,
כמו מגדלא שער נשייא (חגיגה דף ד:),
ומתוך שהולכת מבית לבית לקלוע,
מספרת **כל הדברים ממנה.**

לא כל תכונה מזכן אדם להשתדך עימו, וגם אם יש לו שפחה ייחודית

במשנה ראינו כי יכולים להיות תנאים בקידושין. "עַל מְנָת שֶׁיֵּשׁ לִי בַּת אוֹ שִׁפְחָה גַּדֶלֶת וְאֵין לוֹ, אוֹ עַל מְנָת שֶׁאֵין לִי וְיֵשׁ לוֹ." לשיטת רבי שמעון טעות לטובה - היא כן מקודשת. וגם המשנה מציינת כי אף שאומרת כי בכל מקרה היה רצונה להתקדש - אין בכך כלום. ומאחר והמשנה ציינה הן דברים לשבח ממון, והן דברים לשבח יוחסין, חקרה הגמרא מה

משמעותה של מגודלת, וכמו בכל דבר שלא מספיק לציין מה פירוש המילה, אלא גם כיצד זה מתחבר עם התוכן.

יש לנתח הצורך של שני פירושים, ומה נדרש מפירוש תקין

[כלומר, כאן שני הפירושים תקינים. בכך שהם מבארים הן את המילה גדלת, והן את החשש. ונראה שיש כאן שלושה עקרונות. הראשון פירש. כלומר, כל פירוש שיענה על התנאים הללו - הרי הוא מקובל. הדבר השני הוא לקיחת התכונה "ומתוך שהיא או מתוך שהולכת". הדבר השלישי, מדוע יש היזק בדיבורה. "דבריה מקובלים או כל הדברים ממנה". כלומר, בין אם זה מצד הכמות שאני נחשפת לאוזני הכלל, ובין אם מצד האיכות, שאיני יכולה להתגונן מפניה, כי מחשיבים אותה.]

שיטת רש"י – דבריה חשובים, ולכן מחשיבים אותם, ואני ניזוקת מכך

מבאים התוס׳ בתחילה את פירוש רש"י. שאכן חילוק בפירושו, אחד להגדרת המילה גדלת - חשובה. ואחד למשמעות מדוע יכולה היא להיות לא נוחה לה. כי אותה שפחה "דשקלה מילי מינאי, ואזלא נדיא גבי שבבתאי, משום שהיא חשובה מצויה לספר עם שכינותיה, ותשמע ממני דברים, ותסדר אותם לפני שכינותי, ותתן אותי בפיהם ללעג וקלס." כלומר יוצא שהשפחה היא מסוגלת בגלל חשיבותה ללגלג עליה יותר. ואכן כך ביאר הברטנורא בפירושו השני. "דברנית ובעלת לשון, כמו שנאמר (יחזקאל ל"ה) ותגדילו עלי בפיכם:"

ומקשה המהרש"ל, דאם כן, למה נקרא שבח יוחסין? ואולי הכוונה למעמד חברתי. והמהרש"ל מסכים עם הר"ן שמפרש שפחה גדולה - כלומר חשובה, משום שנולדה מעבד עברי ולא מגוי או מעבד כנעני, ולכן מקובלת בחברה ולפי זה, ניחא דהוי יוחסין.

שיטת רבינו חננאל – היא קולעת שיער, ומרכלת עלי בכל העיר

פירוש נוסף מביאים התוס׳ בשם רבינו חננאל. גדלת לשון מגדלת. וכפי שכבר ראינו שהיתה אשה שהיתה מגדלת שיער נשים. כלומר קולעת אותן, כמסופר במסכת חגיגה, כיצד מלאך המוות לשליחו להביא את מרים מגדלת השיער והביא לו את מרים מגדלת דרדקי, מגדלת התינוקות. וגם כאן רק מאחר וזה מקצועה, שהניא כעין הפיאנית של ימינו, הרי היא הולכת בין הבתים ומרכלת גם עליה.

המתרגם פסוק כצורתו -

פירוש **כמשמעותו,**
כגון לא תענה על ריב,
מתרגם לא תסהיד על דינא,
הרי זה בדאי,
דאדרבה מצוה הוא להוציא הדין לאורה;
אלא הכי מתרגם,
לא תתמנע מלאלפא, למאן דמתבעי מינך בדינא.
והמוסיף עליו,
פירש בקונטרס,
שבא לומר,
הואיל וניתן רשות להוסיף,
אוסיף אני בכל מקום שארצה,
הרי זה מחרף,
פירוש, **מבזה את השם,**
משנה את דבריו.
ואונקלוס שהוסיף,
לא מדעתו הוסיף,
שהרי בסיני ניתן התרגום,
אלא שנשתכח וחזר ויסדו כדאמר במגילה (דף ג.).

ורבינו חננאל פירש,
המתרגם פסוק **כצורתו**,
כגון ויראו את אלהי ישראל (שמות כד),
דמתרגם וחזו ית אלהא דישראל,
הרי זה בדאי,
דשכינה ממש - לא ראו,
דכתיב (שם לג) כי לא יראני האדם וחי,
והמוסיף עליו,
דמתרגם וחזו ית מלאכא דאלהא,
הרי זה מחרף,
שתולה שבח המקום במלאך,
אלא הכי מתרגמינן,
וחזו ית יקרא דאלהא דישראל.

מה נדרש ממי שאומר כתנאי להתקדש, שהוא קורא בתורה

הגמרא מביאה בברייתא שהאומר לאשה, התקדשי לי על מנת שאני קריינא, די לו לקרוא שלושה פסוקים בבית הכנסת, והרי זו מקודשת. ואילו רבי יהודה דורש שגם יוסיף תרגום. ודקדקה הגמרא, וכי מה משמעות הדרישה לתרגום, שהרי התרגום מקובל אצלינו. ואם בא למעט ולצמצם את פירושו המילולי של הדברים, עלול להגיע לידי טעות מסוג אחד. ונקרא בדאי. ואם יוסיף, כלומר, ינצל את זה שגם התרגומים המקובלים אצלינו לא תרגמו מילולית, הרי גם הוא ישנה ויוסיף כרצונו, הרי בדבר זה הוא מחק. ומגדף, שהוא ממציא תורה מעצמו. אלא הוא צריך לשיטת רבי יהודה לתרגם כתרגום אונקלוס.

התוס׳ מביאים דוגמא לשגיאה הראשונה של תרגום, בו התרגום המילולי הינו היפך מהאמת

הפסוק במשפטים (כג, ב) לֹא־תִהְיֶה אַחֲרֵי־רַבִּים לְרָעֹת וְלֹא־תַעֲנֶה עַל־רִב לִנְטֹת אַחֲרֵי רַבִּים לְהַטֹּת: הוא פסוק שלא ניתן לתרגמו מילולית. ולכן כבר רש"י מביא, יש במקרא זה מדרשי חכמי ישראל, אבל אין לשון המקרא מיושב בהן על אופניו. ואונקלוס תרגם לא תתמנע מלאלפא מה דבעינך על דינא, ולשון העברי, לפי התרגום, כך הוא נדרש לא תענה על ריב לנטת אם ישאלך דבר למשפט, לא תענה לנטות לצד אחד

ולסלק עצמך מן הריב, אלא הוי דן אותו לאמיתו. ורש"י עצמו פירשו, ואם ישאל הנדון על אותו המשפט אל תעננו על הריב דבר הנוטה אחרי אותן רבים להטות את המשפט מאמתו אלא אמור את המשפט כאשר הוא, וקולר יהא תלוי בצואר הרבים: ואם כן, התרגום המילולי יהיה היפך משמעות התורה, ולכן אסור למתרגם דהראות שת שליטתו בשפה ויכולתו לתרגם, שהרי עלול הוא להגיע למצב מגוחך, ולכן הוא נקרא בדאי.

מאחר ואונקלוס הוסיף ושינה את לשון הכתוב, עלול הוא להגיע לטעות השניה

כאשר הוא מקבל כביכול יד חופשית לתרגם, ולהוסיף כרצונו, הרי זאת יכולה להיות יצירת מופת, אבל זה אינה התורה. (ידוע שהיה בדור הזה מתרגם, אשר תרגומין היו מוצלחים יותר מהמקור, באשר היתה לו שפה עשירה ומליצית, ואילו כאן המטרה להיות מדויק). כי התרגום הרי מפרש את הדברים, אלא שהוא מוגבל בתרגומו, ונדרש להידבק לתרגום אונקלוס.

וגם אונקלוס, לא המציא, אלא שהוא זכה לכוון למסורת שכבר היתה לפניו. וכפי שמקשה ומתרצת הגמרא בתחילת מסכת מגילה. "ותרגום של תורה אונקלוס הגר אמרו? והא אמר רב איקא בר אבין אמר רב חננאל אמר רב: מאי דכתיב ויקראו בספר תורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא. ויקראו בספר תורת האלהים - זה מקרא, מפרש - זה תרגום, ושום שכל - אלו הפסוקין, ויבינו במקרא - אלו פיסקי טעמים, ואמרי לה: אלו המסורת. - שכחום וחזרו ויסדום."

בתוס' רא"ש בשינוי מילים קלות, מבהיר את משמעות פירוש רבינו חננאל

"פר"ח, כגון ויראו את אלהי ישראל, דאי מתרגם כצורתו - הרי זה בדאי, שהשכינה ממש לא ראו, כדכתיב כי לא יראני האדם וחי. ואם מוסיף עליו, שאומר וחזו ית מלאכא דישראל - הרי זה מחרף ומגדף שקורא לשכינה מלאך - אלא כדמתרגמינן וחזו ית יקרא אלהא דישראל."

הבאת גם פירוש רש"י, וגם פירוש רבינו חננאל

[עם היות ופעמים רבות מקשים התוס' על פירוש רש"י, ואז הם מביאים את פירוש רבינו חננאל כסיוע. הרי כאן המקרה שונה הוא. שכל אחד פירש בכיוון אחר, ואין הכוונה להקשות על רש"י, אלא להביא הרחבה, שאף היא נכונה. והיו שדייקו מאחר ומעלת פירושו של רבינו חננאל, שהדגים את שתי הטעויות בפסוק אחד. לכו בחרו התוס' להביאו. ובכך גם מתורץ, מדוע תוס' הרא"ש בחר רק להתייחס מלכתחילה רק על חלק זה בתוס'.]

[דף מט עמוד ב]

לבנות לה בית -

פירש בקונטרס,
לבנות לה **ולא בנו,**
כמו **אז יבנה** שלמה במה לכמוש,
ואמרינן (שבת דף נו:) **ביקש לבנות ולא בנה.**

וי"מ,
מדכתיב לה ולא כתיב להן,
משמע דליכא אלא אחת והיינו חנופה,
ולא נהירא,
דהא בכל הפרשה קורא איפה לשון יחיד,
ועל זה שייך שפיר לבנות לה.

וי"מ,
מדכתיב לה בלא מפיק ה"א,
דכל לה שבמקרא מפיק ה"א,
בר משלשה וזה אחד מהם,
הוי כמו לא באל"ף,
ואשמועינן דלא נתקיים לה שם זה,
וכן פירש רש"י,
גבי ויקרא לה נובח בשמו (במדבר לב),
שהוא רפה **לפי שלא נתקיים לה מקום זה.**

הגמרא מתארת מי האומה שקיבלה את החנופה והגסות

הגמרא מדייקת, כיצד עשרה קבים גסות ירדו לעולם, תשעה נטלה עילם, ואחד כל העולם כולו. אלא שהקשתה הגמרא מנבואת זכריה. והכתיב בנבואת הנביא זכריה: "ויצא המלאך הדובר בי, ויאמר אלי, שא נא עיניך וראה מה היוצאת הזאת [מה הוא הדבר היוצא מבית קדשי הקדשים]. ואומר [אל המלאך] מה היא [מה הוא הדבר שאתה אומר לי לראותה], ויאמר [אלי המלאך] זאת האיפה היוצאת [תראה יוצאת כמין איפה שמודדים בה], ויאמר [אלי המלאך אחר שראיתיה] זאת [בזאת המדה ימדדו לאלה ש]עינם [עיניהם] בכל הארץ [לגזול ולעשוק]. [וארא עוד] והנה ככר עופרת נשאת [מעל הארץ לאויר], ו[וארא עוד] זאת: אשה אחת יושבת בתוך האיפה. ויאמר [אלי המלאך, על האשה]: זאת [היא] הרשעה [יצר הרע], וישלך אותה אל תוך האיפה, וישלך את אבן העופרת אל פיה.

ואשא עיני וארא, והנה שתים נשים יוצאות [מקודש הקדשים], ורוח בכנפיהם, ולהנה כנפים ככנפי החסידה, ותשאנה את האיפה בין הארץ ובין השמים, ואומר אל המלאך הדובר בי: אנה המה מוליכות את האיפה, ויאמר אלי, לבנות לה [לאשה הרשעה שבתוכה, היא יצר הרע] בית בארץ שנער" - ואמר רבי יוחנן לפרש מה היא האיפה: זו יצר הרע של חנופה (ונרמז בלשון "כנפי החסידה", שהיא עושה חסידות ומחלקת מזונותיה עם חברותיה) וגסות הרוח (ונרמז בלשון "ורוח בכנפיהם".) שנישאו ביד שתי הנשים, וירדו לבבל [ארץ שנער]; הרי שיש גסות הרוח בבבל.

מתרצת הגמרא: אין, אכן הגסות להכא נחית [לכאן, לבבל ירדה], ואשתרבובי הוא דאשתרבובי להתם [ונשתרבבה לה הגסות לשם, לעילם]. דיקא נמי שהחנופה לבדה נשארה בבבל, דכתיב: "לבנות לה בית בארץ שנער", ולא נאמר "לבנות להן בית", כי החנופה לבדה נשתקעה בבבל, ואילו גסות הרוח הלכה לה לעילם - שמע מינה!

התוס' מביא שלושה פירושים לדבר

הפירוש הראשון, באשר הנביא זכריה משתמש במילה לבנות שהיא מטרה שעתידה להיעשות. ומביאים על כך סיוע

מהכתוב לגבי שלמה המלך, אז יבנה שלמה, וכי מדוע בחרו לאומרו בלשון עתיד, אלא שהעתיד משמש עבור הכוונה והחלום, אבל לא על הביצוע בפועל, ואכן הוא לא בנה. ואם כי מסקנת הגמרא שונה, אלא אפילו על הוה אמינא, יש סברא כזאת. ורק בגלל הוכחה אחרת דחו זאת.

הפירוש השני, מדייק מהלשון שזה יחיד, ומקודם דיבר על שתי מידות, אלא שמקשים על כך, כי איפה היא לשון יחיד, ובאיפה עצמה יש את שתי המידות הרעות.

הפירוש השלישי, הוא החיסור במפיק. כי מאחר ואין כאן מפיק, ומאחר ולא נתקיים ויקרא לה נובח בשמה, ולכן הוא לשון רפה. ולפי זה גם החנופה לא התקיימה בבבל. ולכן המשמעות של לה הופך להיות לא.

הכרת ידיעות הדקדוק מסייעות לפירוש חכמינו

[הלשון מדכתיב מופיע פעמים רבות בתוס'. ויש סדרה שלימה של דיוקים. "אמא לא מוכח בהדיא מדכתיב", "מדכתיב .. משמע", "דייק מדכתיב". "ודריש לה מדכתיב", "נפקא לן מדכתיב". וכאן הדיוק הינו בשלושה אופנים, לשון עתיד, לשון יחיד ולא רבים, ושיש שינוי, ומאחר וכאן זה ללא מפיק".]

דברים שבלב אינם דברים -

משמע **דוקא משום שלא פירש דבריו,**
אבל אם פירש דבריו להדיא,
ואמר בשעת המכר,
שהוא מוכרם לפי שהוא רוצה ללכת לארץ ישראל,
הוה המכר בטל.

וקשה,
אמאי,
הא בעינן תנאי כפול,
והרי לא התנה,
שאם לא ילך - **לא יתקיים המקח.**

ורשב"ם פירש (סוכה דף מא:),
גבי אתרוג על מנת להחזיר,
אם החזירו - יצא,
לא החזירו - לא יצא,
ואף על גב דבעינן תנאי כפול,
הני מילי באיסור,
כגון התקדשי לי,
על מנת שתתני לי מאתים זוז,
וכן בגט - אתקין שמואל בגיטא דשכיב מרע,
אם לא מתי - **לא יהא גט,**
אם מתי - יהא גט כו',
אבל בממון - לא בעינן תנאי כפול,
ולא נהירא,
דהא כל תנאי ילפינן מבני גד ובני ראובן,
והתם - דבר שבממון.

ואומר ר"י,
דצריך לחלק ולומר,
דיש דברים **שאינם צריכין** תנאי כפול,
אלא גלוי מילתא,
דאנן סהדי דאדעתא דהכי עביד,
וגם יש דברים דאפילו גילוי מילתא - לא בעי,
כגון ההיא דהכותב כל נכסיו לאחרים,
ושמע שיש לו בן שהמתנה בטלה,
וכן הכותב כל נכסיו לאשתו,
לא עשאה אלא אפוטרופא,
לפי שאנו אומדין שלכך היה בדעתו,
וכמו כן **אנן סהדי דלא זבן,**
אלא אדעתא למיסק לארעא דישראל.

המקרה בו מכר נכסיו מאחר ורצה לעלות לארץ, אלא שלא התנה זאת בשעת המכירה

בהמשך למשנה בה הוא הטעה אותה, ולא היתה יכולה לומר, שבכל מצב היה בליבי להתקדש לו - אף על פי כן אינה מקודשת. מביאה הגמרא מקרה שהתרחש. "ההוא גברא דזבין לנכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, ובעידנא דזבין לא אמר ולא מידי; אמר רבא: הוי דברים שבלב, ודברים שבלב - אינם דברים."

מקשים, היאך המקח היה בטל, אם לא אמר כמשפטי כל התנאים

מדייקים התוס', שכל מה שאינו יכול לבטל את המכירה, הוא מאחר ולא התנה, אלא שאם כן היה מתנה - המכר היה בטל. אלא שמקשים התוס', שאין זה עומד במשפטי אמירת התנאי, שנדרש להוסיף גם את הצד השני, של ואם לא. ותוס' הרא"ש מקשים, שאפילו לשיטת רבנן שאינם מצריכים לומר תנאי כפול, הרי לפחות צריך לומר את התנאי, וכאן לא אמר בלשון תנאי.

לא ניתן לומר כי יש לחלק בין ממון לאיסור בעניין תנאי כפול, אלא ההערכה שלנו

לגבי אתרוג שמספיקה אמרה על מנת להחזיר בלי לכפול תנאו, יש לחלק שזה ממון ולא איסור. ובתוס' רא"ש קושר יחדיו את הקושיא שהרי בתנאי בני גד ובני ראובן היה זה על ממון. והתירוץ, שיש מושג של גילוי מילתא, שאנו מבינים דבר מתוך דבר, ואין אנו נדרשים לאמירה ברורה מפיו. "הני מילי לענין גיטין וקדושין - הוא דבעינן תנאי כפול, לכתחלה, לרווחא דמילתא, דילפינן מתנאי בני גד ובני ראובן. אבל לגבי ממון - לא בעינן תנאי כפול, אלא גלוי מילתא בעלמא. דהא אפילו לא פירש כלום, ואיכא למיתלי באומדן דעתא - אזלינן בתר אומדן דעתא."

עיקרון ההחסרה, שיש מצבים שלא רק שלא נדרש תנאי כפול, אלא אפילו גילוי מילתא אין בה צורך

[התוס' מונים לנו ארבעה מצבים. בתחילה, המקרה הראשון הינו של מצב של התנאי המושלם, שלא רק שאומר בפיו, אלא שיש כאן תנאי כפול. ואז

משתמשים התוס' בעיקרון ההחסרה. המקרה השני, שיש מצבים בהם מספיק שאומר על מנת להחזיר, ואין צורך לכפול דבריו. המקרה השלישי, אנן סהדי שעל דעת כן עשה.

וכאן מגיע המקרה הרביעי, שאפילו אין צורך בגילוי מילתא. שבעצם אנו אומרים כי כל אדם רגיל כך היה נוהג. וממילא אנו באים ומפרשים את מעשהו. כי כאשר נותן את כל נכסיו לאשתו, שהעניין מוכיח שכך היתה דעתו למנותה רק כאפוטרופוס, ולא להוציא את נכסיו מילדיו. ובתוס' רא"ש מאריך ונותן ריבוי דוגמאות על כך].

[דף נ עמוד א]

היה לו לומר מזיד הייתי -

דנהי דאין אנו מאמינים אותו,
לומר בלבי היה כך,
מכל מקום,
מזיד הייתי - הוי טענה מקובלת יותר,
ואין נראה כל כך רמאות.

והר"ם פירש,
ודאי מזיד הייתי - אנו **מאמינים לו יותר**,
כי הא דאמרינן בפ"ק דב"מ (דף ג:),
גבי אמרו לו שנים אכלת חלב,
והוא אומר לא אכלתי,
דחכמים פוטרים,
משעם **דאם ירצה** לומר **מזיד הייתי.**

מהיכן למדים את הכלל שדברים שבלב – אינם דברים

מביאה המשנה, כי כאשר אומר המועמד לקידושין "על מנת שאין לו בנים ויש לו, או על מנת שיש לו ואין לו, ובכולם אף על פי שאמרה בלבי היה להתקדש לו, אעפ"כ - אינה מקודשת. וכן היא שהטעתו." ומכאן מוכיח אביי, כי דברים שבלב - אינם דברים, שמחשבתה זו עדיין משאירה אותה במצב שאינה מקודשת.

הגמרא מביאה מעשה כזה, ורב חסדא הלך לבית מדרשו של רב הונא, ופשטו את הכרעת הסוגיה ממשנה במסכת מעילה. "האומר לשלוחו הבא לי מן החלון או מן הדלוסקמא והביא לו, אף על פי שאמר בעל הבית לא היה לי בלבי אלא על זה, כיון שהביא לו מזה - בעל הבית מעל." כלומר, אין אנו מאמינים לו. ומה שהתכוון לא הועיל לו דבר, מכיוון שדברים שבלב - אינם דברים.

ודוחים אפשרות לומר, שכל מה שהוא אומר הוא רק על מנת להיפטר מקורבן. כי אם כן היתה לו אפשרות לומד שהיה מזיד, ואין מעילה אלא בשוגג.

מנתחים התוס' את ההבדל בטענות

כל כלל המיגו קשור בטענה אפשרית והגיונית, שיש לו יכולת אמיתית לומר. ולכן מיגו דהעזה, אנו אומרים שאינו טוב, כי אין ביכולתו לומר שהייתי יכול לומר. וכל מטרת המיגו הוא שנאמין לו על דבר שאין אנו מאמינים, מכוח יכולתו לומר טענה מתקבלת. ומאחר וקיימת כן אפשרות של מזיד, לכן נחשבת היא טענה העדיפה מהדבר היה בליבי. דהכי דייק דאי למיפטר נפשיה מקרבן קאתי היה לו לומר אותם טענות שלא היה נראה בה כ"כ כמשקר כמו בטענה זו שאומר לא היה בלבי. ולכן יש לנו להאמינו יותר. אמנם הגמרא דוחה טענה זו של מזיד הייתי, מכיוון אחר, שאדם אינו רוצה לשוות נפשו כרשע, אלא שעדיין יש לו טענה אחרת.

טענה עדיפה מועלת למיגו

והרשב"א כתב להוכיח, דשייך מיגו גם בטענה שמקובלת יותר, ממה שאמרו בכתובות שלדעת רבן גמליאל נאמנת האשה לומר משארסתני נאנסתי, במיגו שיכלה לומר מוכת עץ אני, אף על פי שגם בטענת מוכת עץ אני אינה נאמנת לדעת רבי יהושע, אלא שזו טענה יפה יותר, שאינה פוסלת עצמה מן הכהונה. והרעיון כי יש כאן נאמנות, שלא טען את הטענה הטובה ביותר שהיה יכול לטעון.

מאחר וחכמים פטרו על עצם היכולת לומר מזיד הייתי – זו טענה טובה

הגמרא בריש בבא מציעא מביאה את המשנה בכריתות (יא, ב) המתייחסת למקרה בו שניים אומרים לו אכלת חלב בשוגג, והוא מכחיש אותם. הרי חכמים פוטרים אותו מקרבן כי היה לו מיגו שיכל היה לענות להם מזיד הייתי, ואין מביאים קרבן על מזיד. ומיגו זה כן נותן לו את הכוח שנאמין לדבריו שלא אכל (או לפחות לא אכל שוגג).

ויש שלושה אופנים להיתר, שנאמין לדבריו. א) דבחיוב של עצמו - אדם נאמן על עצמו, כדאיתא בכריתות י"א אליבא דרבנן. ואף ר"מ דהתם מודה, כשאינו נגד עדים. ב) מדין ע"א דכמו שנאמן לחייב קרבן כדאיתא בכריתות שם - הכי נמי לפטור מקרבן. והרי עד אחד נאמן אף כשהוא נגד בעל דין. ג) מדין ברי דמהני באיסורים.

ההתייחסות למה שאנו מאמינים למישהו

[התוס' בכמה מקומות יוצרים קשת של דרגות מה שאנו מאמינים לדבריו או מעשיו. הדרגה החיובית. "דמעשים בכל יום שאנו מאמינים לאשה ועבד על השחיטה ועל הניקור." טענה שיותר מתקבלת וכפי שכאן אומרים אנו "מכל מקום מזיד הייתי הוי טענה מקובלת יותר ואין נראה כל כך רמאות". ומה שכלל איננו מקבלים את דבריו. לא שאומרים אנו שהוא שקרן, אלא שמאחר ואין אנו מאמינים לדבריו, המשמעות הדינית שאין כלל תוקף למה שאומר. וכמובא כאן. "דאין אנו מאמינים אותו לומר, בלבי היה".]

דאיתיליד ליה אונסא באורחא -

ולעיל שהוצרך לומר,
דברים שבלב - אינן דברים,
צריך לומר,

דלישנא דאי בעי - לא סליק,
אתיליד ליה אונסא באורחא,
ולישנא דאי בעי - סליק,
צריך לומר דאיתיליד אונס,
שאפילו ע"י תיור - לא היה יכול לעלות.

המקרה הראשון שלא ביאר שהוא מעוניין לדור, אלא רק ציין שזה לעלות לארץ

הגמרא מביאה מקרה, עם שתי לשונות שונים בדברי רבא. האם אנו מסתכלים על המקרה המצומצם שמה שאמר לעלות לארץ הוא כפשוטו, והרי הוא עלה. או שנו מסתכלים באופן הרחב יותר. כי המטרה של ביצוע עליה, שהוא יצליח להשתקע בה.

"ההוא גברא דזבנינהו לניכסיה אדעתא למיסק לארעא דישראל, סליק ולא איתדר ליה; אמר רבא: כל דסליק אדעתא למידר הוא, והא לא איתדר ליה. איכא דאמרי: אדעתא למיסק, והא סליק ליה."

ומרתקים דברי החתם סופר חו"מ סי' ע' "נהי דדברים שבלב אינם דברים, מ"מ הרי קי"ל דיש דברים שאפילו אמירה לא בעינן דהוי גילוי דעת גמור ממילא, וא"כ כיון שכבר אמר בשעת מכירה שמוכר מפני שרוצה לעלות לארץ ישראל הוה דירה כדברים שא"צ אמירה, דכי ס"ד מפני שרוצה לעלות ולחזור ולירד קא מוכר נכסיו, בודאי לדור שם קא מכוין וה"ל כאילו אמר להדיא לדור שם, ונהי דבש"ס [קדושין נ' ע"א] לא הזכיר אלא ההוא גברא דזבין נכסיה למיסק לא"י ולא הזכיר רבותא אפילו אמר להדיא לדור, היינו משום דמעשה שהיה הכי הוה, אבל לעולם המובן ממנו הוא לדור שם, ומ"מ פליגי לישני בש"ס משום דמיירי שלא מצא דירה אלא בדוחק גדול, ופליגי לישני אי דירה כזו הוה בכלל דירה או לא, אבל לעולם ה"ה אפילו הוה מפרש להדיא לדור שם נמי הוה דינא הכי."

המקרה השני של עליה לארץ עם מצב שנולד אונס

הגמרא מביאה מקרה נוסף, והפעם הפרשנות הכפולה היא של רב אשי.

"ההוא גברא דזבנינהו לניכסיה אדעתא למיסק לארץ ישראל, לסוף - לא סליק; אמר רב אשי: אי בעי סליק. איכא דאמרי: אי בעי לא סליק. מאי בינייהו? איכא בינייהו, דאיתיליד אונסא באורחא."

מבארים התוס' את חילוק לשונו של רב אשי

המציאות של האונס גורמת למקח לחזור, אם לא שדברים שבלב אינם דברים. והאונס ששמע שיש לסטים בדרך. אלא שאעפ"כ קיימת מציאות של עלייה בסיוע תייר המראה להם את הדרך הבטוח מלסטים, וכמו הגמרא בהגוזל ומאכיל (ב"ק קטז, ב), לגבי בני שיירה, ששכרו תייר ההולך לפניהם.

ונמצא כי מה שנאמר לעיל על ידי רבא, שהמקח קיים, שם לא התנה דבר. וכאן שתי הלשונות דנות על עוצמת העיכוב. ללשון הראשונה, כל עיכוב מהווה סתירה ליכולתו לעלות לארץ, ואפילו שהיה יכול לשכור מורה דרך, אינו מחוייב לכך, והמכר בטל. וללשון השניה, רק בעיכוב שהוא ממש כוח עליון, שאפילו בדרכי הטבע שייקח מורה דרך האונס הוא כה גדול שלא היה מצליח לעלות - הרי זה מבטל את המכר.

מה שנולד אונס – אינו דבר אחיד וברור

[התוס' בעוד מקומות מראים, כי עם היות והמילה הינה אונס, הרי יש בזה דרגות שונות. שהרי כל מציאות אונס היא גדר שנקרא נולד, שהגיע דבר שלא היה צפוי. אלא שבתחילת כתובות מבואר בתוס' שיש שלוש דרגות שונות, הצד הקיצוני - אונס שלא שכיח כלל, הצד ההפוך - אונס שכיח. שעם היות והמילה אונס קשורה בו, הרי זה בגדר שניתן להתגבר עליו, והחילוק הוא על דרגות הביניים.

וכאן נקטו התוס' את שתי הקצוות. שהרי ברור שיש ליסטים במעבר ההליכה, ויש גם מקרים שהאונס הוא כה גדול, שזה אפילו מעל כוחו של המורה דרך המנוסה.].

[דף נ עמוד ב]

חוששין לסבלונות -

פירש בקונטרס,
ששידך האשה ונתרצית,
וקדם **קודם** הקידושין **ושלח סבלונות בעדים,**
חוששין **- שמא לשם קידושין שלח.**

משמע מתוך פירושו,
דחיישינן שמא מחמת קידושין הם,
ולכך נקט בלשונו שידך,
דאל"כ לא הוו קידושין,
דמנא ידעה,
כדאמר בפ"ק (לעיל דף ו.),
גבי נתן לה קידושין ולא פירש.

וקשה להר"ם,
וכי שידך **מאי הוי,**
והא בעינן שידבר מענין לענין ובאותו ענין.

לכך **נראה לפרש חוששין,**
כלומר, כיון ששלח לה סבלונות,
חיישינן **- שמא קידשה כבר,**
וכן משמע בסמוך,
דקאמר באתרא דמקדשי והדר כתבי כתובה חיישינן,
והתם - על כרחך צריך לומר,
דחיישינן **שמא קידש כבר,**
דלשון חיישינן שמא לשם קידושין שלח - לא שייך,
דהא פשיטא,
דלא שילח לה הכתובה **לשם קידושין.**

הגמרא מביאה כיצד נאמר, שיש אמוראים הסוברים, כי חוששין לסבלונות, לשיטת רש"י

איתמר, רב הונא אמר: חוששין לסבלונות; וכן אמר רבה: חוששין לסבלונות. אלא שיש להבין כיצד בדיוק היתה המציאות. שהרי סבלונות הינן מתנות ואינן כסף קידושין.

ורש״י העמיד שאכן היה כאן שידוך, ואף היתה הסכמה, בכך שנתרצתה לו. אלא שעדיין לא היה כאן מעשה קידושין. והסבלונות עצמן נשלחו בעדים, דבר הדומה למעשה קידושין.

והחשש לחומרא הינו מאחר והיתה הסכמה, הרי יש לנו לומר כי עצם ההתרצות הקודמת היא כבר הכנה לקידושין, ואנו נותנים לכך תוקף שכאילו היו כאן קידושין גמורים, והראייה שאם נתקדשה לאחר מכן לאדם שני, הרי היא צריכה גט מן הראשון. מכיוון שעם היות וכל זה אינו אלא חשש, עדיין זה מחייב אותה לקבל גט מהראשון.

מבארים התוס׳ את הדגשו של רש״י

מאחר ויש שלוש אפשרויות לקבל כסף. האחת שאם היא מקבלת כסף, וכלל אינה יודעת שזה לשם קידושין - הרי אין לכך כל תוקף. והגמרא בריש קידושין מעמידה שעל מנת שהיא תבין או שהוא צריך לפרש, או שלפחות הם עסוקים באותו העניין של הקידושין, או לכל הפחות מעניין לעניין באותו העניין. שבתחילה עסקו בענין הקידושין ממש, והפסיקו לעסוק בזה, ועברו לדבר בעניינים אחרים הקשורים לענין צרכי הנישואין. כגון, שהאיש שאל את האשה כמה נדוניא יש לך, או שהאשה שאלה את האיש כמה שדות יש לך להתפרנס מהם.

האפשרות השניה, וזה מה שביאר רש״י שהוא שידך, כלומר יש כאן מקום לקשר את נתינת הכסף, ולהחשיבו ככסף קידושין. והבחינה השלישית היא שמלכתחילה הוא נותן לה כסף קידושין. וכל גדר הסבלונות הוא כעין הדבר השני, שיש לנו לתלות סיבה צדדית, שהסבלונות אינם סתם מתנה, אלא מתנה לשם קידושין. ובפרט שהוא שלח זאת דווקא בשני עדים, מה שמוסיף לנו הבנה כי כנראה, הכוונה לקידושין. אולם מאחר ולא פירש - הרי אין כאן קידושין וודאים, ולכן הכל הוא רק בגדר חשש.

החשש אינו בגדר סברא רוחנית, אלא יש לה תוקף הלכתי

[מילות המפתח "חיישינן שמא" או "חוששין שמא" מופיעות בתוס׳ מאות פעמים. והרעיון הוא שעם היות ומדובר בחשש, הרי לדוגמא כאן ב"פועל" אין זה קידושין ברורים. אך בא החשש ומעלה את הכוח של המעשה כאילו ב"כוח" זה כן נחשב קידושין, לפחות לעניין שתצטרך גט מהראשון אם התקדשה לאחר.]

מחדשים התוס׳ כי מאחר וחסר הדיבור באותו העניין לא ניתן לומר שיש מקום לחשוש

מקשים על כך התוס׳, כי פעולת השידוך אין לה כל תוקף, מבלי שידברו באותו העניין, או לכל הפחות מעניין לעניין ובאותו העניין. ומחמת קושיה זו הם מציירים כי החשש הוא בכלל על מעשה אחר. שקודם כל קידשה, ורק לאחר מכן שלח לה את הסבלונות. ומביאים ראייה לדבריהם מסוגיה בהמשך ששם מקדשים ולאחר מכן כותבים כתובה. וברור כי כתובה אין בה כוח של מעשה קידושין. אלא שהחשש מתבטא בכך שאנו רואים רק את שליחת הכתובה, וללא מעשה קידושין, והחשש שלנו הינו שמא כבר הקדים וקידשה.

ולכן הגמרא היתה צריכה להשמיע לנו שהחידוש שעם היות ובדרך כלל הסדר שם הוא שקודם מקדשים ולאחר מכן שולחים כתובה, יתכן שהיה זה מקום ללא סופרים, והוא מצא סופר, וקפץ על המציאה, וכתב כתובה, עם היות ולא הספיק לקדשה תחילה. כי אין בשליחת הכתובה כל חשש לגוף מעשה הקידושין, שלא ניתן להתקדש על ידי כתובה, אלא החשש חייב להיות רק על מציאות אפשרית שקידשה קודם לכן.

ה״ג מקדשי והדר מסבלי פשיטא -

דמקודשת,
כלומר, היכא דשלח סבלונות קודם הקידושין,
פשיטא דמקודשת, דדלמא לשם קידושין שלח.

וי״מ,
פשיטא דמקודשת, **דאמרינן דקידשה כבר,**
והוי כמו שפירשתי.

ומשני,
לא צריכא,
דרובא - מקדשי והדר מסבלי,
ומיעוטא - מסבלי והדר מקדשי,
מהו דתימא ניחוש למיעוטא,
פירוש, ולא תהא מקודשת,
קמ״ל דאזלינן בתר רובא, ותהא מקודשת.

וקשה,
דהיכי קאמר **ניחוש למיעוטא והוי להקל.**
מיהו אין זו קושיא,
דה״נ אשכחן בכמה דוכתין.
(גיטין דף יט:) חיישינן שמא במי מילין כתבו,
והוי חששא להקל,
והוי גיטא מכל וכל.
וכן בגט פשוט (בבא בתרא דף קעא.),
שטר שכתוב בו זמנו,
בשבת או בעשרה בתשרי - **כשר,**
חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו.

ור״ח גרס איפכא,
לא צריכא,
דרובא מסבלי והדר מקדשי,
ומיעוט מקדשי והדר מסבלי,
מהו דתימא לא ניחוש למיעוטא,
פירוש,
שלא תהא מקודשת,
קמ״ל דחיישינן למיעוטא ותהא מקודשת,
והשתא ניחא דחיישינן למיעוטא,
משום חומר דאיסור אשת איש,
דאשכחן דחיישינן למיעוט, משום חומר דאשת איש,
גבי מים שאין להם סוף (יבמות קכא.).

והשתא הא דקאמר רב פפא,
באתרא דמקדשי והדר מסבלי,

היינו שמיעוטם מקדשי והדר מסבלי,
ואפ"ה חיישינן למיעוטא;
מסבלי והדר מקדשי,
היינו שכולם מסבלי והדר מקדשי.

אך ר"י מצא כתוב גירסא אחרת,
מסבלי והדר מקדשי,
פשיטא דלא חיישינן ואינה מקודשת,
לא צריכא,
דרובא - מסבלי והדר מקדשי,
ומיעוט - מקדשי והדר מסבלי,
מהו דתימא ניחוש למיעוטא ותהא מקודשת,
קמ"ל.

חלוקת רב פפא לגבי מקום בו מקדשים ולאחר מכן שולחים סבלונות, והאם במקום זה רק הרוב עושה כך

הגמרא מנסה להגיע להכרעה בעניין החשש לסבלונות ומביאה את דברי רב פפא, המחלק שאם מדובר על מקומות בהם קודם קידשו, ורק לאחר מכן שלחו סבלונות, מתנות - אכן יש לנו לחוש, כי סבלונות הללו הינם בגדר לשם קידושין. אולם לעומת זאת, אם המנהג הוא ששולחים סבלונות עוד קודם החתונה, אין לחשוש.

אלא שהגמרא מקשה, מקדשי והדר מסבלי - פשיטא. כלומר פשוט הדבר שיש לנו לתלות שלשם קידושין שלח, ומה היה צריך לחדש בזה. ומתוך כך מעמידה הגמרא שהחלוקה אינה נעשית בצורה חותכת, שכולם נוהגים כך, אלא שאכן יש רוב, אבל החידוש הוא שאין אנו חוששים למיעוט, ולומר שאין לנו לומר שהתכוון לשם קידושין. ואת זה משמיע לנו רב פפא, שאנו חוששים למרות המיעוט.

התוס' מבארים מה המשמעות לחוש למיעוט, ושלא תהיה מקודשת

מבארים התוס', כי החשש, שעם היות והוא לא קידש אותה, אלא שלח סבלונות קודם הקידושין - עדיין אנו תולים שזה לשם קידושין. ויש המפרשים זאת אחרת. שמה שאנו אומרים שהיא מקודשת, הוא מצד שאנו בכלל תולים שהקידושין התבצעו עוד קודם מתן הסבלונות. ואז מאחר ומדובר באיסור אשת איש החמור, הגמרא שואלת, כיצד הינך מסתמך על הרוב, ואדרבא יש לחוש למיעוט, ושלא תהיה מקודשת, ועל כך עונה הגמרא, שכן הולכים אחר הרוב, ויש לנו לסבור שהיא מקודשת.

התוס' מחדשים, שיכולה להיות גם מציאות של חשש למיעוט ולהקל

מקשים התוס', שברוב הפעמים בהם אנו חוששים למיעוט - הרי זה להחמיר. וכאן החשש למיעוט הוא להקל ולומר שאינה מקודשת, שהרי מי מבטיח לנו שהוא אינו מהמיעוט, ולא קידשה טרם ששלח את הסבלונות. ולכן התוס' ראשית מלמדים אותנו שיש כן מקום לחשוש, ומביאים על כך שתי ראיות מגמרות.

ראיה ממסכת גיטין לגבי כתיבה על מי מילין

ראייה ראשונה מגיטין. אמר שמואל: נתן לה - לאשתו נייר חלק, ואמר לה: הרי זה גיטך! הרי היא מגורשת. ומשום שחיישינן שמא במי מילין כתבו, ונבלעו מי העפצים בנייר, בלי להשאיר רישום הנראה לעין, ויש כאן גט בלתי נראה.

העדים לא ראו מה שכתוב בו בשעת הנתינה. וכעבור זמן הבחינו שהנייר ריק. שמואל פוסק שיש לחשוש שנכתב בדיו שנבלע בנייר, ובשעת הנתינה הכתב היה ניכר. והיא כעת לא במעמד של ספק מגורשת, היינו אם תתאלמן לא תהיה מותרת לכהן, ומאידך אינה מתייבמת אלא נחלצת - הרי כאן דוגמה של חשש לקולה. יש להעיר, כי הראיה של התוס' היא רק לפי הס"ד של הגמרא התם, דסבירא ליה דהוי ודאי גט, אבל לפי המסקנא - הוי באמת רק ספק.

ראייה משטר שכתוב בו תאריך בלתי אפשרי לכתיבה

אמנם התוס' שולחים לסנהדרין, שמדבר על שטר שמיטה, אבל שינינו לפי התוס' בסנהדרין לב, א. שהוא עצמו שולח להתיא דגט פשוט (ב"ב דף קעא. ושם) שטר שזמנו כתוב בו בשבת או בעשרה בתשרי שטר מאוחר הוא וכשר. ששם הלשון היא בדיוק כמו שהביאו כאן. ובמקום שיהיה כאן שטר פסול, הרי מצד הסברא אנו מקלים ואומרים שהוא מאוחר וכשר.

גירסת רבינו חננאל הפוכה, והיא מובנת מסברא לחשוש אף למיעוט, בשל שמדובר בעניין חמור

ונביא את הדברים לפי הרא"ש: "ורבינו חננאל גריס, מקדשי והדר מסבלי - פשיטא, לא צריכא! דרובא מסבלי והדר מקדשי, ומיעוטא - מקדשי והדר מסבלי. מהו דתימא לא ניחוש למיעוטא? קא משמע לן דחיישינן למיעוט להחמיר. ואין לתמוה אמאי חיישינן למיעוטא, דמצינו נמי בכי האי גוונא דלענין איסור אשת איש, זימנין דחיישינן למיעוטא, כגון גוסס שמגוייד דאין מעידין עליו, כדמוכח בהאשה בתרא (דף קכ ב). ואף על גב דרוב גוססין - למיתה. וכן מים שאין להן סוף (שם קכא א) דאשתו אסורה:"

גם כשיש מספר גירסאות ראוי לנסות ולקיים ולהבין מהלך כל גירסא

[התוס' הביאו כאן שלוש גירסאות עיקריות. ואחת המטרות היא לראות מה הנקודה בכל גירסא. כלומר, לאו דווקא להכריע מה הגירסא הנכונה, אלא להבין את המהלך של כל גירסא. שבאחת החשש הוא להקל ובשניה החשש הוא להחמיר. וגירסא שלישית הינה הפוכה מהראשונה. וכאן הביאוה משמו של ר"י.]

לא תקח -

פירש בקונטרס,
לא יהא לך **ליקוחין בה.**

תימה,
אם לא תקח **משמע שאין ליקוחים תופסים בה,**
א"כ אמאי תפסי קידושין בחייבי לאוין,

כגון אלמנה לכ״ג,
וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט,
הא כתיב בהן לא תקח.

וי״ל,
דלא ממשמעות דלא תקח דרשינן,
אלא משמע ליה דה״פ דקרא,
ואשה אל אחותה לא תקח.
בבת אחת,
פירוש,
לכל אחת ואחת - **יש דין אחות אשה ואסורה,**
ואחות אשה נפקא לן,
בפרק האומר (קדושין דף סז:),
דאין קידושין תופסין בה,
דחייבי כריתות היא.

המקדש אשה ובתה – הדין שאינן מקודשות, נלמד מלא תקח

אומרת המשנה: ״המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת - אינן מקודשות.״ שואלת הגמרא מה המקור בתורה לדין זה? ועונה. ״מנהני מילי? אמר רמי בר חמא, דאמר קרא: אשה אל אחותה לא תקח לצרור, התורה אמרה: בשעה שנעשו צרות זו לזו, לא יהא לו ליקוחים אפילו באחת מהם.״

מקשים התוס׳ כיצד בחייבי לאווין, גם משתמשים במילים לא יקח, אולם הקידושים חלים

ואכן מבארים התוס׳ כי הלשון לא תיקח אינו על איסור הפעולה של הלקיחה, אלא על איסור התוצאה, שאפילו אם הוא ינסה ליקח, הרי הדין הוא שהקידושין לא יתפסו. ומתוך כך מקשים, שאם הדיוק הינו מהמילה לא תקח, הרי מצינו כמה חייבי לאווין, כדוגמת אלמנה לכהן גדול וכן גרושה וחלוצה לכהן הדיוט. שבהם הפסוק גם משתמש במילה לא תקח. לכהן הדיוט (אמור כא, ז) אִשָּׁה זֹנָה וַחֲלָלָה לֹא יִקָּחוּ וְאִשָּׁה גְרוּשָׁה מֵאִישָׁהּ לֹא יִקָּחוּ כִּי־קָדֹשׁ הוּא לֵאלֹהָיו: ולכהן הגדול (יד) אַלְמָנָה וּגְרוּשָׁה וַחֲלָלָה זֹנָה אֶת־אֵלֶּה לֹא יִקָּח כִּי אִם־בְּתוּלָה מֵעַמָּיו יִקַּח אִשָּׁה:

מתרצים התוס׳, כי בכלל מדובר באיסור חמור יותר של חייבי כריתות

ניתן לבאר שלמדים ממשמעות הפסוק שלא נאמר ׳אחותה אל אשה׳, דהיינו שלוקח קודם את אשתו, ואחר כך לוקח את אחותה, אלא ׳ואשה אל אחותה׳ להורות שמדובר בבת אחת, דאז שתיהן שקולות.

הכלי שיש למצוא הבנה מחודשת בפסוק

[לאחר שהתוס׳ ביארו את שאלתם החזקה שהיא שאלת תימה, שאם עיקר הדרשה הינה מהפסוק לא תקח, כיצד יכולה להיות סתירה בין שני דינים המשתמשים באותו הפסוק. ועונים שיש להבין אחרת. ״דלא ממשמעות .. דרשינו, אלא משמע ליה שהכי פירושו דקרא״. כלומר, עלינו למצוא משהו חיובי אחר בפסוק. ולכן הוסיפו את מילת המפתח החיובית ״פירוש״, שבאה לא רק להסביר את מה שנכון, אלא גם לשלול הבנה לא נכונה. ולכן הלקיחה אינה בבודדת, אלא הצירוף הוא הבעייתי. ולכן אין הקידושין תופסים באף אחת. ואגב, מילת המפתח דה״פ מצויה כמאה וחמישים פעמים. שהתוס׳ יוצרים הבנה מחודשת, וממילא הקושיה סרה.]

אי הכי, היינו דכתיב ונכרתו הנפשות העושות, ואי קידושין לא תפסי בה כרת מי מחייב -

וקשה,
דאמרינן ביבמות פרק ארבעה אחין (דף כח:),
גבי שלשה אחים,
שנים מהם נשואים לב׳ אחיות,
דרבי שמעון פוטר בשתיהן מן החליצה ומן הייבום,
שנאמר אשה אל אחותה לא תקח לצרור,
בשעה שנעשו צרות זו לזו,
לא יהא לך ליקוחין אפילו באחת מהן,
אלמא משמע אף על גב דקידושין לא תפסי,
יש בהם כרת,
כיון שפוטר אותם מן החליצה ומן הייבום.

וי״ל,
דשאני התם,
דליכא למיפרך,
כדפריך הכא כרת מי מחייב,
דבלא הקידושין - נמי איכא כרת,
דקא פגע באשת אחיו שלא במקום מצוה.

באיזה אופן המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה אינן מקודשות, ומה המקור לכך?

למדה המשנה ״המקדש אשה ובתה או אשה ואחותה כאחת - אינן מקודשות.״ כדרכה מבררת הגמרא מה המקור לכך בתורה, ״מנא הני מילי?״, עונה הגמרא משמו של רמי בר חמא שהדבר נלמד מהפסוק (אחרי מות יח, יח) וְאִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ לֹא תִקָּח לִצְרֹר לְגַלּוֹת עֶרְוָתָהּ עָלֶיהָ בְּחַיֶּיהָ: ומדייקים כי אם הוא לוקח (לשון ליקוחין, קידושין) לצרור, שנהיות הן צרות זו לזו, הדין הוא שלא תקח נדרש באופן של לא יהיו לו ליקוחין, ואפילו לא באחת מהן.

אלא שאם זה היסוד מקשה רבא ממה שנאמר בסוף פרשת העריות ״כִּי כָּל־אֲשֶׁר יַעֲשֶׂה מִכֹּל הַתּוֹעֵבֹת הָאֵלֶּה וְנִכְרְתוּ הַנְּפָשׁוֹת הָעֹשֹׂת מִקֶּרֶב עַמָּם:״ לשון ונכרתו הוא לשון עונש כרת. ואם כדבריך, שאין בכך מלכתחילה ליקוחין, וקידושין אינם תופסין בה, כיצד יכול שיהיה בכך כרת? ומתוך כך מעמיד רבא, שהדבר לא התבצע בבת אחת, שזה אכן אינו אפשרי, אלא בזה אחר זה.

אלא אמר רבא: קרא לא מיירי כשקידשן בבת אחת, אלא כשקידשן בזה אחר זה, ובראשונה תפסו הקידושין, ואם בא

על השניה חייב כרת; וטעמא דמתניתין מסברא הוא, וכדרבה! דאמר רבה: כל שאינו בזה אחר זה - אפילו בבת אחת אינו, ולכן כשקידש אשה ואחותה כאחת, היות ואין הוא יכול לקדש את האחת אחר השניה, שאחות אשתו היא, וכן באשה ובתה, אין הוא יכול לקדש את האחת אחר השניה, שהרי או חמותו היא או בת אשתו, לכן, אף כשקידשן בבת אחת אין הקידושין חלים כלל.

מקשים התוס' על סברת רבא, ממקרה בו אכן אין ליקוחין, ואעפ"כ יש כרת

המשנה ביבמות מספרת על שלושה אחים. ששניים הם נשאו שתי נשים שאינן יכולות להיות נשואות בבת אחת למישהו, כגון שתי אחיות, או אשה ובתה, או אשה ובת בנה. ואם מתו שני האחים, וכעת הן נופלות כזוג בפני האח השלישי, כלומר כשיש רק יבם אחד בלבד.

מצינו מחלוקת תנאים. תנא קמא סובר, שניתן לחלוץ, שהרי אינו יכול לשאתן לנשים. וכאן רבי שמעון מחדש ומלכתחילה פוטר אפילו מהחליצה, וזאת שמאחר ונעשו צרות כבר בזיקה, הרי הן פטורות אפילו מהחליצה. ומביאה על כך הגמרא ברייתא "תניא: רבי שמעון פוטר בשתיהן מן החליצה ומן הייבום. שנאמר: [ויקרא יח] "ואשה אל אחותה לא תקח לצרור".

בשעה שנעשו שתי אחיות [או שתי בנות זוג אחרות, כמפורט במשנה], צרות זו לזו בשעת הזיקה, ששתיהן זקוקות ליבם - לא יהא לך ליקוחין אפילו באחת מהן.

ומדייקים התוס', כאן, שמה שרבי שמעון פוטר אפילו מהחליצה ומהייבום, למרות שהקידושין לא תופסים, הוא הוכחה שיש כאן כרת.

אלא שהמהרש"א מקשה, למה הוצרכו להביא ראיה שיש בהם כרת, מהא דפטורים מהחליצה והיבום. הרי מפורש בפסוק שיש כרת. ומתרץ המהרש"א, שאין כוונתם להביא ראיה שיש כרת, אלא להביא ראיה שלא תופס בהן קידושין. ונראה דהוצרכו להביא ראיה, משום שלפי ר"ש מיירי קרא בשתי אחיות יבמות שנפלו לפני יבם אחד, שפטורות מיבום וחליצה מדין אחות זקוקה, ולזה צריך ראיה, שגם אחות זקוקה - הוי כאחות אשתו, שלא תופס בה קידושין.

וכוונת התוס', כשם שהגמ' כאן אומרת שא"א להעמיד רישא דקרא באופן שקידש שתי אחיות, כיון שבכה"ג יהיה קשה למה בסיפא דקרא איכא חיוב כרת, ה"נ קשה לפי ר"ש שסובר שאחות זקוקה הוי בכלל קרא דאחות אשה. דבשלמא רישא דקרא נוכל להעמיד בשתי אחיות שיש בהן איסור דאחות זקוקה, ולכן מחמת האיסור מתבטלת הזיקה, ושתיהן אינן צריכות חליצה, אבל קשה מסיפא דקרא, שכתוב בו איסור כרת, ואם לא תופס קידושין ופטורה מהיבום, אם כן אינה אחות זקוקתו, והיאך יהיה חיוב כרת מצד אחות זקוקה? ומתרצים התוס', שבכזה מקרה כוונת התורה שיש חיוב כרת מצד אשת אח. ומשמעות הפסוק שיש כרת מדין אחות אשה, מיירי דוקא במקרה הרגיל של נושא אחות אשתו.

התוס' מבארים, כי רבא הקשה רק על רמי בר חמא כאן

התוס' מתרצים, שיש חילוק מהגמרא ביבמות למקרה כאן של קידושן בבת אחת שהביא רמי רב חמא. באשר רבא מודה לדברי רבי שמעון שהפסוק מלמד שאין זיקה בשתי אחיות הנשואות לשני אחיו בשעה שנעשות צרות זו לזו, משום שייתכן מימוש הפסוק ונכרתו הנפשות העושות, כי מאחר שהתורה מוציאן מכלל דיני ייבום, אם יבוא על אחת מהן, יעבור על איסור אשת אח שלא במקום מצוה. אבל רבא טוען שהפסוק לא בא בענין סתם אחיות בשעה שנעשות צרות זו לזו, כי לא ייתכן מימוש ונכרתו הנפשות העושות, בהיעדר כרת, במי שבא על שתי אחיות שלא במקום קידושין.

כל יכולתו להקשות ולפרוך כאן, מה שאינו יכול לעשות בשתי אחיות שנפלו לו, הוא ההבדל בין הסוגיות

[החילוק של "דשאני התם", מופיע למעלה ממאה פעמים. אלא שכאן התוס' באים להדגיש כי כאן רק המעשה קידושין שלו יוצא את הבעיה. שללא קידושין, אין כאן כל איסור. בעוד שבאח היבם, כבר בשלב הזיקה, ללא כל מעשה שלו - כבר קיימת הבעיה, בלא תפיסת קידושין וליקוחין איכא כרת בלא תפיסת קידושין וליקוחין איכא כרת, שאסור לו לפגוע באשת אחיו שלא במקום מצווה, שזה הבסיס לייבום. ונמצא שכל הקושיא של רבא של ההיתר, "כרת מי מחייב, היא קשורה במעשה שלו, ושם הבעיה נוצרה קודם למעשהו. ואכן מילות המפתח "דליכא למפרך" או דליכא למיפרך" מופיעות בתוס' למעלה מעשר פעמים.]

[דף נא עמוד א]

קידושין שאין מסורין לביאה רבא אמר לא הוו קידושין -

פירש בקונטרס,
דכתיב ובעלה, **דבעינן ראויין לביאה.**

וקשה,
דהא חייבי לאוין - **אינם ראוין לביאה, ותפסי** בהו קידושין.

לכך נראה לפרש,
קידושין שאין מסורין לביאה,
כלומר, **שאיסור הביאה ע"י קידושין**,
והיינו היכא דקידש אחת משתי אחיות בסתם,
שמקודם הקידושין - היתה כל אחת מהן מותרת,
ועכשיו ע"י הקידושין - נאסרו שתיהן,
אבל חייבי לאוין,
איסור הביאה - **לא באה ע"י הקידושין, שהרי מקודם לכן** נאסרו בביאה,
כמו אחר הקידושין.

הגמרא מביאה את מחלוקת האמוראים על קידושין שאין מסורין לביאה

איתמר: קידושין שאין מסורין לביאה, וכגון המקדש אחת משתי אחיות, שאינו יכול לבוא ולו על אחת מהן, שכל אחת

ספק אחות אשה היא - נחלקו בהן אביי ורבא: אביי אמר: הוו קידושין. רבא אמר: לא הוו קידושין.

התוס' מביאים את פירוש רש"י על הטעם המובא בגמרא מפסוק

בר אהינא אסברא לי - הביננו דבר זה, שיכולני להביא לו ראיה מן התורה. כי יקח איש - דהיינו קידושי כסף דגמרינן להו (לעיל /קידושין/ דף ב) קיחה קיחה, וכתיב ובעלה, דבעינן ראויה לביאה. כלומר, מטרת הקידושין היא על זה שהוא יכול לבעול אותה ולהעמיד ממנה ילדים. ואם זה אינו קיים, הרי העיקר חסר מהספר, ולכן אינה מוקדשת.

מקשים התוס' מחייבי לאווין

התוס' בעצם מחלקים שיש כאן שני שלבים, האם הקידושין ראויים לביאה, והאם הם תופסים. ונכון שאם כהן קידש גרושה, הרי עם היות והתורה אוסרת זאת, עדיין הקידושין כן חלים. ולכן התוס' מקשים רק על רבא, כי רבא הוא האומר שלא הוו קידושין. והנה כאן המציאות שכן נוצרו כאן קידושין, ומקושיה זו הם סוללים הבנה אחרת.

מתרצים התוס', כי פעולת הקידושין – היא היוצרת את האיסור

מתוך קושי זה יוצרים התוס' ביאור חדש. שתי אחיות כל אחת מותרת, אלא שכאשר נושא בבת אחת את שתיהן - נוצר כאן איסור ביאה. יוצא שהקידושין הם היוצרים את איסור הביאה.

ארבעת השלבים במציאת פירוש חדש

[כאשר התוס' יוצרים פירוש חדש, הרי הם לא רק נותנים הגדרה מדוע הוא מוצלח, אלא שמבארים לפי אותה ההגדרה מדוע הוא שונה מהתירוץ אותו הם באים לשלול. ונמצא כי ארבעת השלבים הם. השלב הראשון - הבאת הפירוש. "פירש בקונטרס". השלב השני - מקשים עליו, שהרי יש כאן סתירה. ומספיק להביא דוגמא אחת, שעומדת בתנאי של הפירוש, אלא שאיננה נכונה. השלב השלישי קביעת יסוד "לכך נראה לפרש". והצגת היסוד שהם מציעים. השלב הרביעי - איך עם היסוד החדש, אין כל קושיא מאותה הדוגמא. כי כאם לא הקידושין יצרו את איסור הביאה, אלא הוא קדם למעשה הקידושין. ואדרבא מה שמקדש ובכל זאת הוא מצליח, עדיין העבירה נשארת.]

[דף נא עמוד ב]

האחד חולץ לשתיהן -

פירוש, האח יחידי,
והשנים - אחד חולץ ואחד מייבם,
ודווקא מיחלץ והדר יבומי,
פירש"י שחלץ היחידי תחילה,
והדר יבומי א' מן השנים אחר חליצת אחיו,
דממה נפשך - מותר,
דאי חלץ אחיו לזקוקתו,
א"**כ מותר זה ליקח אחותה,**
כיון דחלץ אחיו - פקע הזיקה,
ואי לא חליץ לזקוקתו,
אם כן, **זה - ייבם זקוקתו.**

אבל יבומי אחד מן השנים תחלה,
אפילו לאחר חליצת אחיו,
שאין כאן אחות זקוקתו כדפירשתי,
לא מישתרי,
דכיון דלא חלץ היחידי לשתיהן,
איכא למיחש בזו שמתייבמת,
שמא זו יבמתו של יחיד,
ונמצא כונסה קפגע ביבמה לשוק בלא חליצה.

ולא מצינו לפרש,
דדוקא מיחלץ והדר יבומי - קאי אשנים,
אבל איפכא - לא,
משום דשמא פגע באחות זקוקתו,
דהא מרישא שמעינן.

הדיון בשנים שקידשו שתי אחיות, ולא ידוע להם את מי קידשו

הגמרא דנה על שניים שקידשו שתי אחיות, וכל אחד מהם אינו יודע את מי מהן קידש. ולכן כל אחד מהן נדרש ליתן שני גיטין. אולם בסיפא מובא אם מתו שניהם, כך הוא דינם: אם יש לזה אח, ולזה יש אח: זה - אחיו של האחד - חולץ לשתיהן שהרי כל אחת ספק זקוקתו היא, אבל לא ייבם, כי שמא אחותה היא הזקוקה לו, ונמצא פוגע באחות זקוקתו, ואף לאחר שחלץ לאחת - לא ייבם את השניה, כי היא אסורה עליו אף לאחר שחלץ לאחותה, וכן זה אחיו של השני - חולץ לשתיהן.

עיקר הדיון הוא על הציור שלאחד יש אח יחיד, ולשני שני אחים

ואם יש לזה אח אחד, ולזה יש אחים שנים: האח האחד [היחיד] - חולץ לשתיהן שכל אחת ספק זקוקתו היא, ולא ייבם אף אחת, כי שמא אחות זקוקתו היא, שאסורה עליו אף לאחר שחלץ לאחותה; והשנים: אחד מהם חולץ לאחת, ואחד אפילו מיבם אם ירצה את השניה [לאחר שחלץ היחיד, ולאחר חליצת אחיו], כי ממה נפשך מותרת היא לו, שאם יבמתו היא - מה טוב, ואם אחות יבמתו היא, הרי אחיה הוא שחלץ ליבמתו, ואין זו אסורה עליו.

מדייקים התוס', שיש לפרק את המקרים השונים

המקרה הראשון, בנוי לא רק מי עושה מה, אלא שאכן זה צריך להיות הסדר. פעולה ראשונה, האח היחיד חולץ (ויש לדייק שדווקא לשתיהן). וכעת אח אחד מהשניים חולץ, ואחיו השני מייבם. וכעת מבארים מה טעם באופן כזה. שיש לנו שתי אפשרויות, שאחת היא הנשואה האמיתית והשניה היא אשה רגילה מהעולם. וכעת אם האח חלץ לזקוקתו, כלומר

לאשה האמיתית של האח, הרי כעת אין כאן זיקה, כי אינה האשה האמיתית, ורשאי הוא להינשא לה. ואם האח חלץ לאשתן האמיתית, הרי מאחר והוא מייבם, אכן הוא מייבם את האשה האמיתית.

ממה נפשך הוא כלי להראות שבשתי האפשרויות – יש פיתרון

[מילות המפתח "ממה נפשך" מופיעות קרוב למאה פעמים בתוס'. ומאחר ולאחר שהאח האחד חולץ, יש שתי אפשרויות את מי הוא ייבם, הרי אנו מוכיחים, כי בכל מקרה - הרי הוא מותר.

כלומר, התוס' בתחילה הקפידו לציין מה בדיוק סדר האירועים שהתרחשו, ולאחר הגדרה זו, ביארו כיצד מצב זה אכן מתקן את המציאות שנוצרה, שיהיה היתר לאחיות שנישאות באופן המסויים.]

התוס' באים לשלול הבנה אחרת

אלא שאם האח האחד מתוך השנים היה חולץ רק לאחת, והאח השני היה מייבם את השניה, הרי אולי האח חלץ למי שאינה האשה האמיתית, אלא היא אשת היחיד. ורק אם היה חולץ לשתיהן היה ניתן לאחר מכן לייבם. והכוונה הינה שלא ניתן לתרץ תירוץ אחר, כפי שפירשו בתחילה.

ואכן הגמרא מדייקת, וקא משמע לן: דוקא מיחלץ האח היחיד והדר יבומי אחד מן השנים אחר חליצת אחיו, וכפי ששנינו: "האחד חולץ לשתיהן, והשנים אחד חולץ ואחד מייבם"; אבל יבומי האחד מן השנים והדר מיחלץ האחד היחיד - לא, ואפילו אם כנס יוציא, ומשום דקא פגע בשעת יבום ביבמה לשוק [שהיא אסורה עליו מדאורייתא], שהרי שמא זקוקה היא לאח היחיד, שעדיין לא חלץ לה.

[דף נב עמוד א]

והילכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם -

מעשה בא לפני ר"ת,
בבנו של הר"ר אושעיא הלוי,
שקידש בת עשיר אחד,
ואמר בתך מקודשת לי סתמא,
ולא פירש פלונית בתך,
ואמר ר"ת **דמקודשת,**
ולא מיבעיא,
אם שידך באחת מהם **בשם,**
ואח"כ קידשה סתם,
דאדעתא דהכי קידשה,
אלא אפילו - **לא שידך בשם,**
אלא שנתרצו בפה ואמר פלוניתא אתן לך,
יש לנו לומר - דאדעתא **דהכי קדיש,**
דשארית ישראל לא יעשו עולה,
ולא ידברו כזב.

ועוד,
אפילו לא פירש נמי,
אפילו בפה,
יש לנו לומר דקידש **הגדולה,**
משום דלא יעשה כן במקומנו,
לתת הצעירה לפני הבכירה.

והר"ר מנחם מיוני נחלק עליו ואמר,
דהא הוי נמי **כמי שקידש אחת משתי אחיות,**
ואי כדברי ר"ת,
דהגדולה מקודשת - משום דלא יעשה כן במקומנו,
זה אינו לא לרבא ולא לאביי,
דהא **אפילו לאביי** דאמר הוו קידושין,
לא אמרינן אלא להצריכה גט,
אם כן זה נמי צריך ליתן גט,
ואף ר"ת **חזר בו, ולא עבד עובדא.**

מחלוקת אביי ורבא בקידושין שלא נמסרו לביאה

הגמרא לעיל (נא, א) הביאה את מחלוקת אביי ורבא. איתמר: קידושין שאין מסורין לביאה, וכגון המקדש אחת משתי אחיות, שאינו יכול לבוא ולו על אחת מהן, שכל אחת ספק אחות אשה היא - נחלקו בהן אביי ורבא: אביי אמר: הוו קידושין. רבא אמר: לא הוו קידושין. ועם היות ורבא מביא ראיה כביכול מהפסוק, כי יקח איש אשה ובעלה. שללא התוצאה הסופית, שתהיה בעילה, אין כל תועלת במעשה הקידושין. הרי כאן הגמרא לא רק שמביאה ראייה לטובת אביי, אלא אף פוסקת כמותו, בתור אחד משש המקרים בהם הלכה כמותו כנגד רבא.

הוכחת המגרא שהלכה כאביי שקידושין אף שאינן מסורים לביאה – הינם קידושין

תא שמע ד"קידושין שאין מסורין לביאה הוו קידושין" מהא דתני טביומי ברייתא:

אם היה לזה [לאחד מן השוק] חמשה בנים שעשו אותו שליח לקדש להם אשה, ולזה [לאחר מן השוק] חמשה בנות, ואמר האחד לחבירו: "אחת מבנותיך מקודשת לאחד מבני": כל אחת ואחת מחמש הבנות, צריכה חמשה גיטין מכל אחד מחמשת הבנים, שהרי כל אחת מהן ספק מקודשת לכל אחד מן הבנים.

מת אחד מהם מחמשת הבנים, כל אחת ואחת מן הבנות צריכה ארבעה גיטין מארבעת האחים הנותרים, כי כל אחת היא ספק מקודשת לכל אחד מארבעה אלו, ועוד צריכה היא חליצה מאחד מהן, כי שמא אשת האח המת היא, וחליצת אחד האחים מתירתה.

ולרבא תיקשי: אמאי חלו הקידושין כלל!? והרי "קידושין שאין מסורין לביאה נינהו"!? וכי תימא, הכא נמי במאי עסקינן: כשהוכרו ולבסוף נתערבו; הרי אי אפשר ליישב כן, דהא "אחת מבנותיך לאחד מבני" קתני, ומשמע: כך היה הנוסח שאמר לאבי הבנות. ומסקינן: תיובתא דרבא - תיובתא!

והילכתא כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם, סימן הוא לשש הלכות, שנחלקו בהן אביי ורבא והלכה בהן כאביי, וזו אחת מהן: "קידושין שאין מסורין לביאה".

הסיפור עם הקידושין שר"ת פסק שהיא מקודשת

בתחילה מביאים את הסיפור באופן כללי, ולאחר מכן מבארים את כל האפשרויות. הוא קידש בת עשיר אחד ואמר בתך מקודשת לי סתמא, ואף שלא פירש ביתך פלונית מקודשת לי.

המהלך הראשון, הסיפור היה בשני שלבים. שלב ראשון היה מעשה שידוכים, מה שאנו קוראים שטר תנאים, ואז כן היה השם ברור וכתוב, אלא שבשלב השני של מעשה הקידושין, לא היה כתוב. ולכן אנו אומרים כי מאחר ועשה בתחילה שידוכים על הגדולה - הרי מעשה הקידושין היה על דעת המעשה הראשון, ונמצא כי אין כאן ספק, אלא האומדנא אומרת שהדבר היה מבורר.

המהלך השני, גם כאן היו שני שלבים אלא שהיה כאן חידוש, שרק דיברו בעל פה על הגדולה, ולא כתבו גם לא בשטר השידוכים, וברור שלא בשעת הקידושין. הרי גם כאן אנו אומרים כמנהג החסידים לעשות ווארט כי מילה יש לה כוח, וגם יש לכך מקור, מהפסוק ששארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב. ולכן לא יחזרו בהם מדיבורם.

[ואף דלעיל מה סובר רבא דחיישינן שחזר בו, ולא אומרים שלא ישנה, משום שארית ישראל לא יעשו עולה, אלא משום שאין אדם טורח בסעודה ומפסידה. י"ל דשאני התם, שהסכים נגד רצונו לכן חיישינן יותר שחזר בו.]

המהלך השלישי, כי הכלל של לא יעשה הדבר במקומנו, הוא דבר כה בסיסי, שאפילו בלא אמירה, ברור לנו כי לכך נתכוון. ומנהג המדינה הוא דבר כה יסודי וברור.

שיטת הרב מנחם מיוני שחלק

ר"ת למד שהוא קידש רק אחת, שהרי אמר בתך בלשון יחיד. ואילו לדברי רבי מנחם יותר מתאימה האמירה - אחת מבנותיך. שאז באמת דומה הדבר שקידש אחת משתי אחיות. ומקשים התוס', שאין בכוח הכלל של לא יעשה כן במקומנו על מנת להכריע את הספק. כי לשיטת רבא, אין כאן כלל קידושין בספק, ולשיטת אביי עם היו והקידושין תפסו, הרי זה רק על מנת להצריכה גט. ומתוך כך, לא עשה ר"ת מעשה.

החשיבות לנתח על פי מעשה אמיתי שהובא

[המעניין הוא לפסוק על פי מעשים. וכל הגמרא מלאה בההוא גברא, עם מקרים מעשיים. ומאחר והתוס' אף הם מנתחים בדרך הגמרא, הרי טבעי שיובאו מעשה להכרעה וניתוח. ויש כאן מספר שלבים, שמודגשים במילות המפתח. "מעשה בא לפני ר"ת .. ואמר ר"ת .. ולא מיבעיא .. אלא אפילו .. יש לנו לומר .. ועוד אפילו .. יש לנו לומר .. וה"ר .. נחלק עליו ואמר .. ואי כדברי ר"ת .. זה אינו לא ל.. ולא ל.. ואף ר"ת חזר בו ולא עבד עובדא.]

ביע"ל קג"ם -

למ"ד - פירש הקונטרס,
לחי העומד מאיליו.
ור"ת מפרש,
דהלמ"ד - היינו ימי לידה,
שאינה רואה בהן,
שאין עולים לספירת זיבתה.

ובני נרבונא מפרשים,
דהלמ"ד היינו פלוגתא,
דפרק כל שעה (פסחים דף כה:),
לא אפשר **ולא** קמכוין דהלכה כאביי.

ומכל מקום לא הוזכר יע"ל קג"ם,
אלא על יאוש שלא מדעת ועד זומם.

וא"ת,
אמאי לא חשיב נמי,
פשע בה ויצאת לאגם ומתה כדרכה,
אביי משמיה דרבה אמר - **חייב**,
ורבא משמיה דרבה אמר - פטור,
(ב"מ דף לו:) **והלכה כאביי,**
דהא מסקינן (שם דף מב.),
והלכתא תחילתו בפשיעה וסופו באונס - **חייב**
כדפר"ח,
ובספרים לא כתוב והלכתא בהך שמעתא,
אבל כתוב בהלכות גדולות,
וגם כתוב בספרים גבי המפקיד מעות אצל חבירו,
בעובדא דצריפא דאורבני.

ונראה לפרש,
דלכך לא נכתבה בכללא דיע"ל קג"ם,
דלאחר כך נפסקה הך הילכתא, ברבנן סבוראי.

הלכות יע"ל קג"ם לשיטת רש"י

במרבית ההלכות אנו פוסקים כרבא ולא כאביי. אולם שש הלכות נתייחדו, שבהם פוסקים אנו כאביי, ובאה הגמרא ונתנה בהם סימן על מנת שנזכור את ההלכות הללו בראשי תיבות. והתוס' כאן מביא בתחילה את שיטת רש"י במניית ההלכות הללו, ולאחר מכן מציג שיטות אחרות. וזה לשון רש"י.

"יע"ל קג"ם - סימני הלכות הן, שנחלקו בהם אביי ורבא, ובכל מקום הלכה כרבא, חוץ מאלו: יאוש שלא מדעת באלו מציאות (ב"מ דף כא:), ועד זומם, אביי אמר - למפרע הוא נפסל בפרק [זה בורר] (סנהדרין דף כז), לחי העומד מאיליו בפ"ק דעירובין (דף טו), קדושין שלא נמסרו לביאה בשמעתין, גילוי דעתא בגיטא בהשולח (גיטין דף לד) מומר אוכל נבילות להכעיס בפרק [זה בורר] /סנהדרין/ (דף כז).

דעות שונות על האות למ"ד

הגמרא לא ציינה בכל ששת המקומות הללו את הכלל שהלכה כאביי ביע"ל קג"ם, ולכן על האות למד קיימת מחלוקת על נושא ההלכה הנרמזת באות זאת. התוס' מביאים על האות למ"ד תחילה את פירוש רש"י, שמדובר על לחי העומד מאליו בעירובין. ומביאים משמו של רבנו ת"ם,

שמדובר בימי לידה. ויש שציינו כי עם היות והסימן כולל שש אותיות, הרי יש שמונים יותר סוגיות בהן ההלכה כאביי לעומת רבא, אלא שגם הסוגיות הללו נרמזות בזה הסימן. ויש האומרים כי עם היות ורש"י דייק שהאות תהיה האות הראשונה של שם הסוגיה, הרי גם כאן אין חובה, וכפי שנהג ר"ת. ועוד שמצד שני יש לצמצם סוגיות שעם היות והם דנו וחלקו, הרי הם דנו על שיטת רבם רבה, שיש האומרים שלא צריך להוסיף סוגיה זו למניין הסוגיות בהן אנו פוסקים כאביי כנגד רבא.

בני נרבונא למדים שזה בסוגיה של פסחים "איתמר, הנאה הבאה לו לאדם בעל כרחו. אביי אמר: מותרת, ורבא אמר: אסורה." ששורש מחלוקתם היא בלא אפשר ולא קמכווין, ששני הלא הן בלמד. אלא מעירים התוס', שמאחר והגמרא לא ציינה מפורשות את הכלל של הלכה כאביי ביעל קגם אלא בשני מקומות, בייאוש שלא מדעת ובעד זומם, לכן המקום לויכוח מהן המשמעות של האותיות הללו.

הדיון לגבי הכרעת ההלכה כרבנן סבוראי

כאשר פשע בשמירה ויצאה לאגם, אלא שמתה כדרכה, פוסק אביי בניגוד לרבא כי חייב. מוכח, שהוא צודק, מאחר ותחילתו בפשיעה וסופו באונס, הוכרע כי הוא חייב. וכל ההכרעה אומרים התוס', נקבעה על ידי רבנן סבוראי, שחיו מאוחר יותר, והם הוסיפו בגמרא, או שתלמיד שראה דברידהם. מצד אחד ניתן להתקשות, כיצד הם פסקו כנגד הכלל. מצד שני, כל סוגייתם היא לא על מחלוקת פרטית שלהם, אלא שכל אחד אמר משמו של רבו. ומאחר וכאן באים לצטט את רבו, היתה עדיפות לאביי, שדייק יותר, שמלבד שלימדו תורה, גדלו כבן ואף קרא לו אביי, לומר ששמו הוא כשם אביו. ומצד שלישי, רבנן סבוראי לא פסקו את ההלכה שם מצד הכרעת אביי, אלא בצירוף אמוראים אחרים.

שאלת התוס' אינו על מה שכן נאמר, אלא אף על מה שלא נאמר

[השאלה כאן "אמאי לא חשיב נמי", הינה שאלה על דבר שלכאורה הייתי סובר שהיה לגמרא לצרפו. או לפחות שאנו נצרף זאת. שהרי הגמרא מנתה את הכלל רק בשתי מקומות. והתוס' מתייחסים גם למה שלא נאמר, ויש לבאר אכן מדוע לא נאמר. ושאלה זו הינה כה משמעותית, עד שהיא חוזרת "אמאי לא חשיב" מעל ששים פעמים בתוס'.]

המקדש בפירות שביעית מקודשת -

פירש בקונטרס,
ולא אמרינן,
לאו ממונו הוא לקדש בו את האשה,
כיון דלא בא - **אלא מטעם זכיה,**
כיון דזכה בו - ממונו הוא לכל דבר.

אי נמי יש לפרש,
דאע"ג **דאסור** לקנות מהם חפץ,
כדכתיב לאכלה ולא לסחורה,
ה"מ **לכתחילה,**
אבל בדיעבד - המקח קיים,
וכן גבי אשה - **בדיעבד מקודשת,**
וכן משמע לקמן במתניתין (דף נו:),
דקתני מכרן וקידש בדמיהן - מקודשת.

ניתן לקדש אשה בפירות שביעית

התוס' מביאים את ביאור רש"י, המבאר כי מאחר וזכה בפירות שביעית, הרי הם הפכו להיות ממונו בכל עניין. וממילא יכול הוא לקדש בהם. ויש המבארים מה בא לשלול, ואמרו כי היה מקום לומר שהוא אוכל משולחן גבוה, מה שאומר שיש לו רק את זכות האכילה. ולכן משמיעים לנו כי פירות השביעית הינם הפקר גמור, והזוכה בהם - הרי זה נחשב ממונו המוחלט. ולא שנאמר שהם לעולם בגדר הפקר ואין בהם זכייה.

עם היות ומלכתחילה מטרת הפירות הינה לאכילה – הרי קידושין מועילים בהם

לפי התירוץ השני המובא ברש"י, הקושי הוא שהפירות נועדו לאכילה ולא לסחורה. אלא שכל זה הוא לכתחילה, אבל מאחר וקידש - הרי היא מקודשת. והתוס' בע"ז ביארו שניתן לקדש לכתחילה, ומשום מצוות פריה ורביה הקלו. ואופן אחר ניתן לבאר, כי קידוש האשה אינו נקרא\ מעשה וגדר של סחורה, ולכן ניתן לקדש עם הפירות שביעית את האשה. וגם לשון המשנה בהמשך מכרן וקידש בהן - מקודשת הוא בסגנון של דיעבד, אבל שאכן זה חל.

החילוק בין לכתחילה ודיעבד, מצליח לפתוח סתירה בין איסור ויכולת זכייה ממונית

[מילות המפתח "ה"מ לכתחילה אבל בדיעבד" מצויות בעוד כמה מקומות בתוס' או בסגנון של "היינו לכתחילה אבל בדיעבד." ונמצא כי צד הלכתחילה דן במישור האיסורי, אלא שאין בכוחו על מנת למנוע את המעשה הממוני של הקידושין.]

ואפילו במקום שנעשית לה צרה -

דנהי נמי,
דצרתה אינה נאמנת לומר מת בעלה,
דילמא מקלקלא לה,
הני מילי - עדות בלא מעשה,
אבל שליחות במעשה - מהני.

אי נמי י"ל,
דהחידוש הוי, מהא דאמר,
אשה נעשית שליח לחבירתה,
אפילו היכא דקיבלה הקידושין מסתמא.

ההלכות שנלמדות מהמשנה

שנינו במשנה: ומעשה בחמש נשים ובהן שתי אחיות, וליקט אדם אחד כלכלה של תאנים, ושלהן היתה, ושל שביעית היתה, ואמר: "הרי כולכם מקודשות לי בכלכלה זו",

וקיבלה אחת מהן על ידי כולן, ואמרו חכמים: אין אחיות מקודשות:

אמר רב: שמע מינה ממתניתין [ממשנתנו] ארבע הלכות - ההלכה השלישית הנלמדת הינה ושמע מינה ממה שנתקדשו שלש הנכריות על ידי קבלת אחת מהן: אשה נעשית שליח לחבירתה, ואפילו במקום שנעשית לה צרה.

מעירים התוס', שהבעיה עם צרה היא רק על חוסר נאמנות בעדות

אכן יש לנתק את מעשה קבלת סלסלת התאנים, שיוצר מציאות חדשה, ולבין עדות. באשר קבלת כלכלת התאנים דבמתני' איננה מעשה מיוחד בעד צרתה, אלא גם בעדה. ואולי עשתה המעשה רק לעצמה. י"ל כיון שארבע חמישיות מהתאנים אינם מגיעים לה, לכן חשיב כמעשה קבלה נפרד, המוכיח שהסכימה לשליחות, ולא תלינן שעשה כן רק כלפי חוץ, ובלבה אינה מסכימה. וזהו גם לשון רש"י שליחותה, כיון דעבדה - עבדה. פירוש, כיון שראינו שעשתה המעשה שליחות - תלינן שעשאתו בלב שלם. מה שכתבו תוס' לשון נאמנת, אין כוונתם שצריכה להעיד, אלא כוונתם שעשתה המעשה בנאמנות אמת ולא בשקר. גם מרש"י משמע שאינה צריכה להעיד, אלא תלינן בסתם שעשתה המעשה בשליחות.

מה שלא התנגדה אף שיכולה היא להתנגד – זו עצמה הסכמה

היכולת להתנגד קיימת. וכאשר אינה מפעילה אותה, הרי אין זה רק אי התנגדות, אלא זה נקרא ממש הסכמה. אפילו שהן אומרות לה קבלי עבורנו, והוא אומר לה קבלי עבור כולן, הרי אף שמקבלת בסתם, וללא כל אמירה, והתוצאה שנהיות צרות עבורה, אין בכך על מנת לקלקל את החידוש. ונמצא כי החידוש של אשה נעשית שליח לחבירתה, הוא כלשון התוס' הרא"ש "ואצטריך לאשמועינן אפי' כשקבלה סתם."

בדבר שנראה כברור – יש להבין מה כאן החידוש

[מה שנראה לנו ברור, באים ואומרים שלכאורה היה כאן כן חידוש. ומילות המפתח הינן "דנהי נמי .. הני מילי .. אבל". והמילים "נהי נמי" - מופיעות עשרות פעמים בתוס'. שאמנם ויש בעיה בצרה, אבל כאן מעשה השליחות אינו קשור כלל לגדרי עדות. וכן מילות המפתח בתירוץ השני, המדגישות מה כאן החידוש, וגם זה מופיע בעוד פעמים. "דהחידוש הוי .. אפילו", כלומר החידוש הוא על אופן ביצוע המעשה.]

והוא לא אמר והא אמר רבי יוחנן גזל כו' -

תימה,
מאי מתמה גמרא,
דלמא לא אמר רבי יוחנן מילתיה,
אלא בגזל דאחרים,
אבל בגזל דידה - פליג עליה דרב,
דאמר דאינה מקודשת,
דהא שמעינן בסמוך,
דבגזל דידה - מקודשת טפי מבגזל דעלמא.

וי"ל,
דהא דמהני גזל דידה **שפי** מגזל דעלמא,
הני מילי בדשדיך,
אבל בדלא שדיך,
אדרבה גרע גזל דידה מגזל דעלמא,
דמצי אמרה - אין שקלי, ודידי שקלי,
ורב הוה מיירי בדלא שדיך.

וא"ת,
מאי אתא רבי יוחנן לאשמועינן,
בהא דאמר דאינו יכול להקדישׁ,
פשיטא,
דהא אמרינן בכמה משניות ובריתות,
דגזל - אינו נקנה אלא בייאוש,
כגון ההיא דאלו מציאות (ב"מ ד' כב.),
שטף נהר קוריו עציו ואבניו,
אם נתייאשו הבעלים - הרי אלו שלו,
משמע, הא לא נתייאשו - **לא.**

וי"ל,
דמילתיה דרבי יוחנן **קא משמע לן,**
דאין הנגזל יכול להקדישׁן, לפי שאינן ברשותו,
אבל בגזלן - ליכא שום חידוש כדפרישית.

וא"ת,
לרב נמי,
דקאמר לעיל דקידשה בגזל - אינה מקודשת,
מאי אתא לאשמועינן,
הא מכח משנה שלימה היא,
דהיכא דלא נתייאשו הבעלים - **אינו שלו.**

ויש לומר,
מכל מקום אצטריך מילתיה דרב,
דאי מכח המשנה,
הוה אמינא,
דוקא בממונא הוא דלא קנה אלא ביאוש,
ויחייבוהו בית דין לשלם.
אבל לחומרא,
אף על גב דלא נתייאשו,
אמרינן שאם קידש אשה - מקודשת להצריכה גט,
לכך אצטריך מילתיה דרב,
לומר דאינה מקודשת.

והשתא ניחא שפיר דמתמה גמרא ממילתא דרבי יוחנן,

[דף נב עמוד ב]

'והוא לא אמר', כלומר וכי ר' יוחנן לא אמר כך,
והא איהו דאמר אינו יכול להקדיש,
לפי שאינו שלו,
ואפילו איסורא דרבנן - לית בה,
וכמו כן בקידושין - נמי לא נחמיר להצריכה גט,
והשתא מייתי שפיר גמרא מרבי יוחנן.

ביאור דברי רב, ותגובת רבי יוחנן

הגמרא מספרת כי כאשר עלה רב זירא מבבל לארץ ישראל ופגש את רבי יוחנן אמר לו את שמועתו של רב, שמדייק "קידשה בגזל - אינה מקודשת, אפילו בגזל דידה." תמה ואמר "מי אמר רב הכי." והקשתה הגמרא על רבי יוחנן. "והוא לא אמר? והאמר ר' יוחנן: גזל ולא נתייאשו הבעלים - שניהם אינם יכולים להקדיש, זה לפי שאינו שלו, וזה לפי שאינו ברשותו!" ומתוך כך העמידה שמשמעות השאלה היתה אחרת, ולא שבא להתפלא על דברי רב, אלא אמר לו "מי אמר רב כוותי?".

הגמרא הקשתה על דברי רב מברייתא, הקשתה על כך, ותירצה בחילוק

על מנת שנבין את התוס', נביא את המשך הסוגיא, בה הקשו מברייתא "קידשה בגזל בחמס ובגניבה, או שחטף סלע מידה וקדשה - מקודשת!" ממבט ראשון הברייתא דנה על שני מקרים, המקרה הראשון שהוא גזל מהעולם, וכעת הוא בא לקדש עם הדבר הגזול, והמקרה השני, שהוא גזל ממנה, ועם מה שגזל ממנה הוא בא לקדשה. והעמידה הגמרא שמדובר רק בגזל דידה, ושהרישא היא כעין כותרת כיצד יש כאן גזל, והסיפא אם כי נאמרה בלשון או, באה לבאר את הרישא כיצד היה הגזל. ועדיין תירוץ זה קשה על רב, הסובר כי ביאור המשנה עם כלכלת הפירות שביעית היתה שלהן, ואלמלא היה זה שביעית - לא היו מקודשות בגלל הגזל, ואף שהיה זה גזל משלהן.

מתרצת הגמרא בחילוק. הברייתא נאמרה, שהיו משודכים, ויש להקל ולתלות שקיבלתם לצורך קידושין, והמשנה ודברי רב הולכים על שלא היה שידוך תחילה, ואנו סומכים רק על גוף נתינת הגזל, שאף שגזל ממנה - לא תתקדש.

מקשים התוס', לכאורה קיים חילוק בין גזל של אחרים וגזל דידה

דברי רבי יוחנן נאמרו על מקרה בו גזל ולא נתייאשו בעלים, שאינו יכול להקדישו. אבל מאחר וגזל דידה הוא דבר פחות משמעותי, שהרי היא עומדת מולנו, ובכך שהיא מוכנה להתקדש בכך, הרי כאילו היא מוחלת לו, ומסלקת את הבעיה שאינה שלו. וכפי שאנו רואים שהגמרא העמידה את הברייתא דווקא בגזל דידה, ולא רצתה להשאיר בגזל של אחרים, סימן שזה מוכיח שיש כאן פחות בעייתיות. ואם כן מקשים התוס' מה יש לגמרא לתמוה, אולי יש לצמצם את דברי רבי יוחנן לגזל מאחרים, אולי כאן רבי יוחנן יסבור בניגוד לרב, שכאן היא כן מקודשת.

התוס' מראים כי כאשר לא שידך, המצב מוכיח בוודאות שאינה מתקדשת

[תירוץ התוס' הוא דוגמא להיפוך. נקודת המוצא היתה שיש לנו לסדר את החומרה, שבגזל דידה הוא עדיף, ומקודשת טפי מגזל אחרים. אולם כאשר כלל לא שודכו, הרי הוא חצוף ביותר, ומילת המפתח המהפכת הינה "אדרבה" וכאן שהוא בא לקדשה, הרי לקיחתה אינה מורה כלל על הסכמה, אלא בדיוק הפוך, תודה שהחזרת לי את מה שהיה שלי מלכתחילה.

וכלל זה הוא משמעותי ביותר, ולכן "דאדרבה, או אדרבא" מופיע למעלה מחמש מאות פעמים בתוס' (ברוב המקרים אדרבה הוא בסיומת הא). ופרט לכלל מבארים התוס', כי רב העמיד בלא שידוך, ולכן דיבר על גזל דידה, וממילא לא יכולים אנו לומר, כי רבי יוחנן המעמיד על גזל מאחרים - חלוק עליו.]

מקשים התוס', מאחר והעמיד רבי יוחנן בגזל אחרים – מה חידש בכך

כללו של רבי יוחנן ששניהם אינם יכולים להקדיש, מאחר וזה אינו שלו הוא ברור מאליו. כי גזל ללא ייאוש אינו נקנה לאדם. ונמצא כי ללא ייאוש וודאי שלא יוכל להקדישו. ועונים התוס', אכן בכך אין חידוש. והחידוש הוא שגם הנגזל אינו יכול להקדיש, למרות שזה עדיין שלו, אלא המניעה שאינו ברשותו, מונעת ממנו להקדיש.

לכאורה גם דברי רב שקידשה בגזל אינה מקודשת - אינם חידוש

גם כאן ברור לנו, ומשנה מפורשת היא, שמאחר ולא נתייאשו הבעלים - אינו שלו, ומה חידוש יש לומר שאינה מקודשת. ומתרצים, כי יש כאן בעצם שני דינים, הממוני, והאיסורי. ואמנם בצד הממוני אינה מקודשת, אלא שניתן לומר שהחמירו עליו. אבל מאחר וכן נתן לה ממון, היה מקום להחמיר גם בצד השני, ולומר שהיא מקודשת לעניין להצריכה גט, ומחדש רב, שאין כאן כלל שמץ מעשה קידושין.

ולאחר ביאור זה, חוזרים התוס' ומבארים, כי כעת דברי הגמרא מתבארים יותר. ואז נפרש מה שנאמר וכי רבי יוחנן לא אמר אותו דבר, אלא על הפשט, אלא שכמו שאינו יכול להקדיש שאין הדבר שלו, הרי גם אם יקדש, מאחר ואין הדבר שלו כלל, ברור לנו כי לא נחמיר להצריכה גו, בדיוק כמו רב. ונמצא כי משמעות דברי רבי יוחנן באו להוכיח לנו, שרב לא יצריך גט לחומרה.

אם נמצאו יפות מהן תרומתו תרומה -

התם (בב"מ דף כב.),
מוקי לה דשויה שליח.

וא"ת,
אם כן מאי קאמר **שלא** ברשות.

וי"ל,
דה"ק,

מה שתורם **מן היפה - שלא ברשות היה, וא"כ צריך לומר** גבי פרזומא - **דשויה שליח, דאי לאו הכי - מאי מייתי.**

קידושיו בשיכר אינן קידושין, ומה שאמר לו הבעלים קח טוב יותר – אינו אלא לגבי תרומה

הגמרא מספרת מעשה בההוא סרסיא דקדיש בפרומא דשיכרא, אתא מריה דשיכרא, אשכחיה, ואמר ליה: אמאי לא תיתיב מהאי חריפא!? אתא לקמיה דרבא:

[מעשה באריס שעבד במבשלת שכר העשוי מתמרים, ולקח מהתמרים הסחוטים של בעל המבשלת, וקידש בהם אשה; וכשבא בעל המבשלת, אמר לו לסריס: וכי למה לא תתן לה מהתמרים הטובים יותר, שיש להם מעט לחלולחית לתיתם במים אחרים ולעשות מהם שכר; ובא האריס לשאול את רבא מה יהא על קידושיו] -

ואילו לא היה אומר לו בעל הבית ליטול מן התמרים היפות יותר, ודאי שלא היתה מקודשת, ומשום שתמרים אלו לא היו עומדים לחלוקה, שהאריס נוטל את חלקו בשכר; ברם, כשאמר בעל הבית כן, הרי לכאורה גילה דעתו שנוח לו בנטילת האריס מתמריו.

אמר ליה רבא לאריס: לא אמרו שמועילה אמירתו של בעל הפירות לנוטל הפירות: "כלך אצל יפות", להיות גילוי דעת שניחא לבעל הפירות, אלא לענין תרומה - שתרם נוטל הפירות שלא מדעת בעל הבית - בלבד, ומשום שהפירות הרי עומדים לתרומה, אבל בנידון דידן - לא.

מוכיחה הגמרא מתי יש לחשוב, ואפילו בתרומה, כי בעל הבית אכן הסכים למעשיו

וכדתניא, שלגבי תרומה מועילה אמירת: "כלך אצל יפות": התורם פירותיו של חבירו שלא מדעתו, אין תרומתו תרומה, וכיצד אמרו: תורם שלא מדעת בעל הפירות תרומתו תרומה? הרי שירד לתוך שדה חבירו, וליקט ותרם שלא ברשות בעל השדה על פירותיו של בעל השדה - אם חושש התורם על תרומתו משום גזל, אין תרומתו תרומה, ואם לאו שאינו חושש משום גזל, תרומתו תרומה.

ומנין היה יודע אם חושש משום גזל, אם לאו? הרי שבא בעל הבית, ומצאו, ואמר לו: "כלך אצל יפות" מאלו, כלומר: וכי למה לא נטלת מהיפות יותר!? הרי שאם נמצאו יפות מהם - תרומתו תרומה, כי אכן נתכוין לומר לו שהיה לו לקחת מן היותר יפות, ויש כאן גילוי דעת שניחא לו בתרומתו.

ואם לאו שאין יפות מהן, אין תרומתו תרומה, שלא נתכוין אלא לקנתרו, ולומר לו: "אילו היו יותר יפות ממה שלקחת, אף אותן היית גוזל". ואם היו הבעלים עצמם מלקטים ומוסיפים, בין כך ובין כך - בין שיש יפות מהם ובין שאין יפות מהם - תרומתו תרומה.

ודין זה אינו אלא בתרומה, שהפירות עומדות לתרום, אבל הכא שאין התמרים עומדות לתיתם לאריס, שמן השכר היה נוטל את חלקו ולא מן התמרים הסחוטים, בודאי שמשום כיסופא הוא דעבד [משום בושה אמר כן בעל המבשלת], ואינה מקודשת.

התוס' משווים לסוגיית תרומה **יש לבאר, כי כל ההיתר בתרומה הוא מינוי השליחות, וגם בזה יש לראות שאין חריגה בתרומה באופן שכלל אינו מקובל**

על מנת שמישהו יקדש בדבר שלא שלו - הרי ברור שאינה מקודשת. ומה שבמסכת בבא מציעא מבואר שהועילו מעשי התורה, חייבים לדבר על שני עניינים משלימים. עצם היותו שליח, ואופן שליחותו. ולכן עם היו שהוא קיבל את האישור לשליחות, הרי הוא חרג בכך שלקח מאיכות גבוהה ביותר, שאין דרך בני אדם לתרום. וכל הטעות יכולה להיות על כמות, אך לא באיכות. וגם כאן ניתן הרי לפרש את דעת בעל הבית דשאומר לו בהגזמה, חבל שלא נתת יותר טובים. אלא אם כן הבעל הבית בעצמו אכן ממשיך ותורם עימו גם מהאיכותיים.

היכולת לקחת אוקימתא מסוגיא אחת, ולהלבישה בסוגיה אחרת

[מחדשים התוס' כאן מהלך. ומילות המפתח "התם מוקי לה דשויה שליח. .. ואם כן צריך לומר גבי .. דשויה שליח". כי בכך הם מתרצים, שאם מדובר בסוגיה כל כך שונה, לא היתה הגמרא יכולה להשוות מהם. ולכן חייבים לומר כי אותה העמדה בתרומה, הינה גם לגבי הפרזומא. ובפרט שיש מצווה לתרום, ויש רגילות למנות שליח על כך. ואילו הקידוש בשיכר, אין לבעלים כלל חובה, אלא הכל הוא במסגרת טובה. ויסוד ההשוואה הוא שאין למתוח את ההיתר שקיבל, וברור לנו שלא היה מתרצה לכך.]

המקדש בחלקו אינה מקודשת -

ואם תאמר,
מי גרע מהמקדש **על מנת שאדבר עליך לשלטון,**
(לקמן דף סג.) דמקודשת,
אף על פי **שלא נתן לה כלום,**
אלא **שעשה לה הנאה.**

ויש לומר,
דלא דמי,
דהתם - **יכול ליטול שכר מדיבורו,**
והוי כאילו נתן לה פרוטה,
אבל הכא - **הטובת הנאה אינה משלו,**
דהא ממון גבוה הוא,
ואינו יכול ליקח ממון מהנאה שעשה לה.

[אף על גב דאית ביה שוה פרוטה,
שיכול למוכרה לכהן,
מ"מ **כיון שהוא ממון גבוה** - אינה מקודשת,
ולא דמי לע"מ שאדבר עליך לשלטון,
ת"י].

המקדש בחלקו אינה מקודשת

הכלל שנפסק הוא, כי כהן שקידש בחלקו מקדשי קדשים או מקדשים קלים - אינה מקודשת, מפני שלא הותרו אלא

לאכילה בלבד. דכתיב בפרשת מתנות כהונה: "וזה יהיה לך [לאהרן] מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם"! וביאר רבי יוחנן את הסברא שלא לקדש. חלקך יהיה כחלק הניתן לאש המזבח, מה החלק הניתן לאש, לאכילה של המזבח הוא ניתן, אף הוא - חלק הכהנים - נמי לאכילה הוא ניתן, ולא לדבר אחר. והוסיף שכך היא ההלכה.

גדר הקידושין, ומה לכאורה חסר במקדש בחלקו, ולעומת זאת קיים באדבר עליך לשלטון

על מנת שיחולו קידושין צריכים שני כיוונים, הן הבעל נדרש לתת לאשה שווה פרוטה, והן האשה נדרשת לקבל זאת. ונמצא כי ההבנה שלנו, כי מאחר ומדובר בממון גבוה - הרי הבעל לא נתן דבר, שאינו דבר שלו, שהוא בר הענקה. והתוס' רא"ש הגדירו זאת בבירור. "משום דממון גבוה הוא, ולא מידי קא יהיב לה."

אלא שעולה השאלה, ממקרה דומה. הבעל מדבר לטובתה לשלטון, אשר בכך הוא מסייע לה, והדין שהיא כן מתקדשת לו בכך, אף שהוא לא נתן לה משהו ממשי, והטעם לכך שאנו מסתכלים שהיא כן קיבלה. ואם כן לכאורה מה ההבדל?

החילוק בין המקרים מבואר על פי יסוד של ב"כוח וב"פועל"

[תשובת התוס' מבוססת על עיקרון חשוב של ב"כוח וב"פועל". עם היות ובפועל" לא נתן לה דבר. הרי מאחר והיה יכול לתרגם את מעשו לממון, כמנהג העורכי דין. "דהתם - ראוי ליטול שכר על פעולה זו, הילכך הוי כאלו יהב לה שכר הפעולה.". והתוס' הגדירו זאת: "והוי כאילו נתן לה פרוטה". כלומר, בחינת יכול או ואינו יכול, ראוי או כאילו, הוא היכולת לממש את ה"בכוח" שיש לו חשיבות של נתינה ב"פועל".

ומה שאין כן במקרה כאן של הנסיון לתרגם את נתינת הממון גבוה. שחסרה כאן נתינה של דבר ממשי. "אבל הכא - כיון דאין מכר חל עליו, ולא מחייבא ליתן לו כלום, אף על גב דנהנית שוה פרוטה - לא מיקרי ממון, ולא יהיב לה מידי."]

ביאור שיטת התוס' ישנים, שכן ניתן למוכרה לכהן

התוס' ישנים סוברים, שעם היות שניתן לתרגם זאת לממון, עדיין חסרה כאן נתינה של משהו ממשי, וכל הזכות שיש לכהן היא רק זכות האכילה. ואפילו אם יעשה שלא כראוי וימכור לכהנים - הרי בעניין קידושין, אנו כל העת רואים כאן שזה ממון גבוה, וממילא גם לא ניתן לומר שבכוח יש כאן העברה ממשית.

וכי אשה בעזרה מנין -

פירש הקונטרס,
דאין אשה נכנסת בעזרה,
כדתנן פ"ק דכלים.

ולא דק,
דלא אשכחן בשום דוכתא,
דנשים אסורות ליכנס בעזרה,
שהרי בפרק קמא דכלים תנן,
החיל - מקודש הימנו, שאין טמא מת נכנס לשם,
למעלה הימנו עזרת ישראל,
שאין מחוסר כפורים נכנס לשם, וחייבים עליה חטאת,
למעלה הימנו עזרת כהנים,
שאין ישראלים נכנסים לשם,
אלא בשעת צרכיהם לסמיכה שחיטה תנופה,
ולא קתני נשים שאין נכנסות שם.

ועוד,
תנן בפרק כל הפסולין (זבחים דף לא:),
שהשחיטה כשרה בנשים,
אם כן יכולה ליכנס בעזרה.

ועוד,
הרי סוטה ונזירה - **נכנסות בעזרה להניף.**

לכך נראה לי,
וכי אשה בעזרה **להתקדש** מנין,
הרי אין רגילות שתכנס לשם כדי להתקדש,
שהרי בזיון הוא,
ומילתא דלא שכיחא היא,
ולא איירי תנא מזה.

בדיון של אשה שהתקדשה בעזרה

הגמרא מתארת, כיצד לאחר שנפטר רבי מאיר, אמר רבי יהודה לתלמידיו, שלא יכנסו תלמידיו, שהם קנטרנים, ולא באו אלא לקפחני בהלכות. סומכוס אכן דחק ונכנס, שהיה מתלמידי רבי מאיר. ואמר הלכה משמו של רבי מאיר רבו, שהמקדש בחלקו בין קדשי קדשים קדשים ובין קדשים קלים - לא קידש. רבי יהודה כעס ואמר שהנה אמרתי לכם, ולא ללמוד תורה באים הם, וכי אשה בעזרה מנין?

מחלוקת רש"י ותוספות בהבנת ביאור המשנה בתחילת מסכת כלים

התוס' מביאים את פירוש רש"י, שמאחר ונאמר קדשי קדשים, הרי הם נפסלים אם יצאו מהעזרה, ואפילו בעזרת נשים. ובתחילת מסכת כלים (פ"א מ"ח) ניתן לדייק שאין אשה נכנסת לשם. שהרי נאמר עֶזְרַת הַכֹּהֲנִים מְקֻדֶּשֶׁת מִמֶּנָּה, שֶׁאֵין יִשְׂרָאֵל נִכְנָסִים לְשָׁם אֶלָּא בְּשָׁעַת צָרְכֵיהֶם, לִסְמִיכָה לִשְׁחִיטָה וְלִתְנוּפָה: התוס' שוללים את פירושו, ואומרים כי לא דייק. שלא נאמר מפורשות איסור על נשים להיכנס.

אמנם בתוס' הרא"ש ביאר את סברת רש"י. "ורש"י פי', דבמסכת כלים תנן דאין אשה נכנסת בעזרת ישראל, סברתו היא כך. כיון דחשיב התם עזרת נשים ועזרת ישראל ועזרת כהנים. כמו שאין ישראל נכנס לעזרת כהנים אלא לצורך, ה"ה אשה נמי לעזרת ישראל, והא דלא חשיב אותה מעלה גבי עזרת ישראל, משום דאיכא מעלה אחרת שהיא מן התורה, דעזרת ישראל מקודשת מעזרת נשים, שאין מחוסר כפורים נכנס שם וחייבים עליה חטאת."

ראייה נוספת מביאים התוס׳ לקושייתם, מכך שנאמר בזבחים שהשחיטה כשרה בנשים. כלומר, שאם כך יכולה היא להיכנס לעזרה. וכן הסוטות והנזירות נכנסות על מנת להניף את הקרבן שלהן.

הגמרא מציעה כן תשובות כיצד אשה נכנסת בעזרה

אמר רבי יוסי, יאמרו מאיר שכב (כלומר נפטר), יהודה כעס ויוסי שתק, דברי תורה מה תהא עליה?! כלומר, בעדינות מבהיר מדוע הוא חייב לדבר. וכך מציע מספר תשובות בלשון תמיהה, וכי כל אחת משלושת התשובות הללו לא יכולה להתרחש?! התשובה הראשונה שהאדם עשוי לקבל קידושין לבתו. התשובה השניה, שהרי האשה יכולה לעשות לה שליח, והתשובה השלישית שהיא יכול לדחוק עצמה להיכנס לעזרה ולקבל בה את קידושיה.

הדרך של התוס׳ בביאור סוללת קושיות, סלילת מהלך חדש

[התוס׳ ידעו את המהלך של היכולת לדחוק ולהתקדש. אלא שזה עצמו אומר שני דברים הפוכים, עצם האפשרות קיימת, כלומר אנו אכן שוללים את צד האיסור שבדבר. וכפי שהתוס׳ הביאו סדרת הוכחות לכך. ומצד שני הדבר כלל אינו מצוי. ומתוך כך תירוצם שלך התוס׳ מובא בענווה "לכך נראה" המופיע מאות פעמים בתוס׳. מאחר ויש סוללת קושיות, וברור שחייבים לבאר את הדברים.

ואכן, כאן הוסיפו התוס׳ מילה אחת, שנותנת תשובה לשני הדברים, להתקדש. כלומר, שאלת התמיהה היא "וכי אשה בעזרה להתקדש מנין?" וכעת מאחר וזה מילתא שלא רק שאינה רגילה, אלא שיש כאן ביזיון להתקדש כך, הרי לא סביר לשנות משנה כזאת. ועם היות ויש תירוצים למשנה של רבי מאיר שסומכוס הביא, אבל אין דרכו של תנא לשנות על מקרה כה לא שכיח.]

ההשוואה לתוס׳ הרא״ש מעניינת ומשלימה

תוס׳ הרא״ש הביאו את התירוץ משמו של רבינו תם. אלא ששינו את סדר ההוכחה והסגנון. ונביא את תחילתו, כי את החלק לגבי תירוץ במסכת כלים הבאנו לעיל. ״פירש ר״ת, כלומר להתקדש, אבל פעמים שנכנסת, כגון סוטה ונזירה לענין תנופה, כדתנן לעיל בפ״ק. ותנן בפ׳ כל הפסולין שהשחיטה - כשרה בנשים.״ (אכן יש לבאר גם שיש לה אפשרות להיכנס שלא לצורך, תוך ההדגשה שאין רגילות בדבר) ״ואפילו שלא לצורך אין איסור אם נכנסת.״ .. ״ומ״מ שפיר קאמר אשה בעזרה מנין? משום דלא שכיח מילתא שתכנס כמו בבתי כנסיות ובבתי מדרשות, שמותר לזרוק שם צפרנים כדאיתא במועד קטן.״

[וזה יהיה לך מקדש וכו׳ -

קשה,
דלשתוק מלך,
דמשמע כל צרכיך,
ולא אצטריך לכתוב אש,
ת״י].

שנינו בברייתא כיצד מיישב רבי יוחנן מחלוקת תנאים מפסוק אחד

״תניא: רבי יהודה אומר: כהן המקדש בחלקו, הרי זו מקודשת. ורבי יוסי אומר: אינה מקודשת. אמר רבי יוחנן: שניהם מקרא אחד דרשו: דכתיב בפרשת מתנות כהונה: ״וזה יהיה לך [לאהרן] מקדש הקדשים מן האש כל קרבנם לכל מנחתם ולכל חטאתם״!

רבי יהודה סבר: ״לך״, ולכל צרכיך, ואפילו לקדש בו את האשה. ורבי יוסי סבר: חלקך יהיה כחלק הניתן לאש המזבח, מה החלק הניתן לאש, לאכילה של המזבח הוא ניתן, אף הוא - חלק הכהנים - נמי לאכילה הוא ניתן, ולא לדבר אחר.

מדייקים התוס׳ הישנים, שמעיקר הדין אף אם לא כתיב ״מן האש״, היה לנו לומר שאינו שלו לקדש בו את האשה, ורק משום שנאמר ״לך״ דמשמע שלך יהא, לכך הוצרך ״מן האש״ ללמד שאינו שלו; ולכן הקשו: לשתוק מ״לך״, ושוב אין צריך ״מן האש״.

בתוס׳ הרא״ש הדיבור המתחיל הוא על דברי רבי יוסי

״ור׳ יוסי סבר כאש. ולא איצטריך כאש, אלא לאפוקי מן לך. שלא תדרוש, לך - לכל צרכיך. תימה, לשתוק קרא מלך ומאש, ויש לומר דאיצטריך לך לשום דרשא.״

פעולת ההחסרה הינה אחת מכלי ה"לומדות"

[כל הצעת התוס׳ ישנים, שעד שאתה מגיע לדייק ממה שהפסוק נאמר אש, שכל עניינו הוא לשלול את מה שנאמר לך, הרי אם היינו מחסירים את שניהם, היינו נשארים בדיוק באותו מצב. שהרי הקרבנות נועדו לאכילה, ולא לקידושין. ומשולחן גבוה קא זכו, לא כממון עצמי, אלא רק את זכות האכילה. ומילות המפתח הינן השילוב "לשתוק .. ולא אצטריך". שנאמרו גם בסגנון דומה במקומות אחרים בתוס׳. "דאם כן לשתוק .. ותיפוק ליה מגזירה שוה". או "ולשתוק מתרוייהו".]

[דף נג עמוד א]

וסמיך ליה אם על תודה -

וא״ת,
והא מוקמינן לה כרבי יהודה,
ור׳ יהודה - לא דריש סמוכים,
אלא במשנה תורה, כדאיתא בריש יבמות (דף ד.).

וי״ל,
דלאו סמוכים ממש דריש,
אלא וי״ו - **מוסיף על ענין ראשון**,
דכתיב (ויקרא ז) ׳וזאת תורת זבח השלמים׳.

אביי מוכיח כי רבי יהודה אף הוא חזר בו, וכשיטת רבי יוחנן

אביי הביא את הברייתא להורות שרבי יהודה חזר בו והודה כי המקדש בחלקו, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים, לא קידש. וחלק מהברייתא הוא:

יכול לא יחלקו קרבן כנגד חבירו בקדשי הקדשים כמנחה, אבל יחלקו קרבן כנגד חבירו בקדשים קלים, כי נאמר שבאלו - יש לו זכיה, ויכול למכור חלקו בקרבן זה בשביל חלק בקרבן אחר - לפיכך תלמוד לומר: "וכל מנחה בלולה בשמן וחריבה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", וסמיך ליה: "אם על תודה" שהיא קדשים קלים, ללמד: כשם שאין חולקין קרבן כנגד חבירו במנחה שהיא קדשי הקדשים, כך אין חולקים קרבן כנגד חבירו בתודה שהיא קדשים קלים.

מאחר והעמדנו את הברייתא כרבי יהודה, להורות שחזר בו, כיצד יש כאן סמוכים בניגוד לשיטתו

התוס' מעלים שאלה, כיצד רבי יהודה שאינו דורש סמוכים בכל התורה, אלא רק בספר דברים, יכול לדרוש סמוכים. שהרי נאמר בתחילת יבמות "ואמר רב יוסף: אפילו למאן דלא דריש סמוכים בעלמא, במשנה תורה דריש, דהא ר' יהודה בעלמא לא דריש, ובמשנה תורה דריש."

התוס' מבארים כי אכן אין זה סמיכות רגילה, אלא מה שמחבר את שני החלקים הוא הואו

על מנת להבין את תירוץ התוס', יש לראות כי יש כאן שלושה פסוקים. הראשון הוא במנחה של קדשי הקדשים. ואז מגיע הפסוק השני, שהוא מקשר לפסוק הראשון בואו החיבור, שעליו עיקרה הדרשה, וואו החיבור גם רבי יהודה רשאי לדרוש בכל התורה כולה. ורק לאחר מכן מגיע הפסוק על אם תודה. והתוס' רי"ד כותב מפורשות שלכך סמך. (י) וְכָל־מִנְחָה בְלוּלָה־בַשָּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל־בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו: (יא) וְזֹאת תּוֹרַת זֶבַח הַשְּׁלָמִים אֲשֶׁר יַקְרִיב לַיהוָה: (יב) אִם עַל־תּוֹדָה יַקְרִיבֶנּוּ וְהִקְרִיבו עַל־זֶבַח הַתּוֹדָה חַלּוֹת מַצּוֹת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן וּרְקִיקֵי מַצּוֹת מְשָׁחִים בַּשָּׁמֶן וְסֹלֶת מֻרְבֶּכֶת חַלֹּת בְּלוּלֹת בַּשָּׁמֶן:

מה שנראה לנו בכלל אחד, יש לבארו שאין זה ממש

[התוס' השתמשו במילות המפתח "דלאו .. ממש", על מנת להוציא מתוך ההגדרה הבעייתית, של סמוכים לרבי יהודה שלא במשנה תורה, שכל מטרת הסמיכות הוא לימוד דין מעצם זה ששתי הפרשיות נכתבו אחת ליד השניה. אבל כאן יש חידוש, כשמגיעה ואו החיבור, הרי הואו מקשרת והופכת אותן לא לסתם שתי פרשיות הסמוכות, והואו היא קושרת אותם יחדיו, אלא שבעצם כאילו יש לנו מציאות של כעין פרשה אחת, שזה הרבה יותר מסתם יחסי שכנות של סמיכות. ולכן כאן יכול אפילו רבי יהודה לדרוש באופן כזה.]

איש חולק ואפי' בעל מום -

לאו מהכא נפקא,
אלא מקרא אחרינא,
דכתיב (ויקרא ו) 'כל זכר' - **לרבות בעל מום,**
ולא אצטריך להך דרשא דהכא,
אלא לומר לך, שאין כהן קטן חולק,
ואפילו תם.

מדייקים שכל הזכרים משתתפים בחלוקת האוכל, כולל בעלי המום

הגמרא הביאה את הכרעת רבי יוחנן "נמנו וגמרו: המקדש בחלקו, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים - לא קידש." ומאחר ורב אמר עדיין היא מחלוקת, הרי לאחר מכן הביא אביי ברייתא לדייק כשיטתו של רבי יוחנן. (צו ז, י) וְכָל־מִנְחָה בְלוּלָה־בַשָּׁמֶן וַחֲרֵבָה לְכָל־בְּנֵי אַהֲרֹן תִּהְיֶה אִישׁ כְּאָחִיו:

ומפסוק זה יש בברייתא שני דיוקים הדיוק הראשון: לפיכך תלמוד לומר: "וחרבה לכל בני אהרן תהיה איש כאחיו", "וחרבה" קרא יתירא הוא; והוא הדין שכל קרבן חולקים אותו הכהנים, ואין חולקים קרבן כנגד חבירו ואפילו אם זה וזה חטאת או שלמים. והדיוק השני "ולכך נאמר: "איש כאחיו": כדי ללמד: איש כהן חולק בקרבנות, ואפילו כהן בעל מום שאינו ראוי לעבודה, ואין הקטן שאינו איש חולק בקרבנות, ואפילו אם הוא תם. ומברייתא זו יש להוכיח כרבי יוחנן בדעת רבי יהודה, שאין מקדשין את האשה לא בקדשי קדשים ולא בקדשים קלים:

התוס' לא רק שבאים ושוללים מקור לימוד אחד, אלא מיד מציעים מקור אחר

מדייקים התוס', כי הלימוד לרבות בעל מום הוא ממקור אחר, מאותה הפרשה (צו ו, יא) כָּל־זָכָר בִּבְנֵי אַהֲרֹן יְאכְלֶנָּה חָק־עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם מֵאִשֵּׁי יְהוָה כָּל אֲשֶׁר־יִגַּע בָּהֶם יִקְדָּשׁ: והמילה כל, הרי היא באה לכלול ולרבות, כי כל זכר, מדבר שהריבוי הוא כנגד אפילו. כלומר, אפילו שהוא בעל מום, עדיין הוא נכלל בבני אהרן הזכרים הבוגרים. ולפיכך הם מעמידים את הדרשה כאן לחדש שאין לכלול את הקטן, וגם כאן יש חידוש, שאפילו הוא תם.

התורה שבעל פה מלמדת אותנו דינים, אך יש לדייק מהו המקור אליהם

[התוס' מדייקים בהבאת המקור של הלימוד מהתורה. ואכן מילות המפתח "לאו מהכא נפקא, אלא", מופיעות בעוד כמה פעמים בתוס'. ולעתים הלימוד יכול להיות מפסוק אחר, ולעתים מריבוי. ויש לשים לב שיש כאן בעצם שני כלים הבאים יחדיו, צד השלילה, לאו מהכא נפקא, וכן צד החיוב "אלא", ותמיד הם הובאו בצמידות, כי אינך יכול לשלול מקור מבלי שתביא הצעה אחרת.

גם התוס' אינם נשארים בהבאת מקור אחר לדרשה הנידונת, אלא לחזור ולנתח בכל זאת מה אכן החידוש בפסוק שאותו הם שוללים, ומה כן ניתן ללמוד ממנו "ולא אצטריך .. אלא לומר לך". וגם כאן יש שני מרכיבים, השלילי, שאין צורך בו לנושא שלמדנו, שהרי הבאנו מקור אחר. ומה בכל זאת החידוש שיש בפסוק זה., שזה המרכיב החיובי.]

וקאמר דלית בה דין חלוקה כלל -

פירוש,
שאינו יכול ליטול ממון אחר של חבירו,
כדמפרש בברייתא.

אבל אין לפרש,
אין דין חלוקה כלל,
אפילו מיניה וביה,
דהא אשכחן בכמה דוכתין **חלוקה גבי קדשים**,
כדתנן פרק שואל (שבת דף קמח:),
מטילין חלשים בקדשים,
ובפ"ק דפסחים (דף ג:) נמי **הגיעני** כפול,
וכיון דלית בה **דין חלוקה**,
אינו יכול לקדש בו אשה, דהא בהא תליא.

באכילת הקדשים יש דבר והיפוכו, מצד אחד הגרלה על חלקו, ומצד שני אין זה חלקו מבחינה ממונית

ההגדרה שמשולחן גבוה הם זוכים מורה על הזכות באכילה, אך לא בגוף הדבר. ומארח ויש ריבוי כהנים, נדרש לבצע חלוקת פשרה, על מנת שתסדיר את מניעת המריבות. ועדיין מה שהוא זוכה, אינו הופך להיות חלקו העצמי, אלא שזה מסלק את האחרים מלאכול חלק זה.

וגם מה שהיו עושים חלוקה מדעתם, שאני מסלק את עצמי כאן, ואתה סלק עצמך, הרי בסילוק זה אין כל גדר ממוני של נתינה. אלא זו הנהגת פשרה הגיון, ואין לזה כלל קשר למהות חלוקה, שחלק מסויים יהיה שלו. שחברו אינו חייב כלל ליתן לו. כך שאין לו כל זכות בממון חברו. ומאחר ואין לו חלק ממשי, וודאי שלא יוכל לקדש בו אשה. כי ההגרלה היא על חלוקת זכות האכילה.

ההגרלה היא על מנת לסלק את המריבה

במסכת שבת במשנה הובא ומטילין חלשין [גורלות] בין הכהנים על בשר הקדשים ביום טוב. אבל לא מטילין גורל על המנות. ובגמרא ביררו ואמרו כי הכוונה על מנות של היום הקודם ליום טוב. וכל חלוקה זו היא רק על זכות האכילה.

וכעין זה ביררו שם בתוס' ביחס לכאן "ואומר רבי דאין מועלת בהם חלוקה וגורל שיהא ממונו לקדש בו את האשה ולהוציאו בדיינים אבל מ"מ מטילין היו חלשין לתת לכל א' חלקו פן יריבו ביחד כדכתיב (הושע ד) ועמך כמריבי כהן."

הכמות המועטה, היא שיש כאן אכילה בבחינת איכות וסמל, על הזכות שלו לאכול מהקודשים, ולא מצד שביעה וההחזקה ממונית בדבר

בגמרא בפסחים המתארת את הכמות הקטנה שכל אחד היה מקבל, ואעפ"כ יש להתייחס לכך בלשון נקייה. הנהו תלתא כהני שהיו במקדש. חד אמר להו לחביריו: הגיעני מלחם הפנים לחלקי, כמות מועטת כפול. שהוא גרעין קטן. משמע, שאין צריך כזית באכילת קדשים. ורק באכילת פסח צריך כזית דוקא. והחילוק ביניהם הוא, שבאכילת פסח, המצוה היא על האדם שיאכל, ופחות מכזית לאו אכילה היא. אבל באכילת קדשים, המצוה היא שהקדשים יהיו נאכלין, ומי שיש לו בשר קודש, הרשות בידו ליתנו לאחר לאכלו, כי אין המצוה על אדם מיוחד שיאכלנו. ולכן גם בפחות מכזית מקיים המצוה.

קישור שני עניינים זה בזה – הוא עומק החקירה הלמדנית

[מילות המפתח "הא בהא תליא", המופיעות למעלה מחמישים פעמים בתוס', מלמדות אותנו מה מטרת החקירה הלמדנית. מצד אחד אין דין חלוקה, ומצד שני יש חלוקה ב"פועל". וכל הדיון הוא לבאר כי רק בדין חלוקה, הדבר מגדיר את זכותו הממונית, ומתוך כך שזה שלו - יוכל הוא לקדש. והחלוקה בפועל בקדשים היא רק הרחקת המריבה מהאחרים על חלק המנת בשר המסויימת.]

מאי חולקין חוטפין -

כלומר, **לעולם אין בו דין חלוקה,**
והאי חולקין - **חלקו המגיעו קאמר,**
וכשאינו מגיע לו **כי אם מעט,**
חוטף חלק חבירו ואוכלו,
כדקתני סיפא, מעשה באחד שחטף חלק חבירו.

וא"ת,
כיון שדרכן לחטוף,
אמאי קרו להוא חמצן טפי **מאחרים.**

וי"ל,
לפי שחטף חלק הגרגרן כמותו,
אבל האחרים - לא היו חוטפין,
אלא מחלק הצנועין כשמושכין ידיהם.

הובאה מחלוקת בגמרא, כיצד יש לפסוק, ורבי יוחנן הכריע שאינה מקודשת בחלקו אף בקדשים קלים

המשנה לומדת המקדש בחלקו, בין קדשי קדשים בין קדשים קלים - אינה מקודשת. ומשום שאין החלק שלו, אלא משולחן גבוה הוא אוכל. כלומר, יש לו רק זכות אכילה, אבל אין ממשות החלק בבעלותו. בגמרא מובאת מחלוקת רבי יוחנן ורב להלכה למעשה. רבי יוחנן סובר שעמדו החכמים ונמנו, ורבו האומרים אינה מקודשת, וחזרו בהם המועטים ובכללם רבי יהודה, וגמרו כולם לאמר: המקדש בחלקו, בין קדשי קדשים ובין קדשים קלים, לא קידש. ואילו רב אמר: עדיין היא מחלוקת, שלא נמנו, לא חזרו בהם המועטים, ולא גמרו את הדין.

רבא מנסה להביא הוכחה לשיטת רבי יהודה, שכן ניתן לקדש, והוא נדחה

אמר הקשה רבא: וכרב - הסובר שלא חזר בו רבי יהודה - מי לא תניא [האם לא שנינו ברייתא שיש להוכיח ממנה שרבי יהודה לא חזר בו]? והתניא גבי לחם הפנים: הכהנים הצנועים מושכין את ידיהם מליטול את חלקם בלחם הפנים, שהיה מגיע לכל אחד מעט [לאחר שנשתלחה בו מאירה אחר זמן שמעון הצדיק], ואילו הגרגרנים חולקים; וקא סלקא דעתין, שאין הכוונה לומר שהיו חולקים את לחם הפנים

ביניהם, כי אין לחלק קטן כזה ערך אף לגרגרנין, אלא שהיו "חולקין" באופן אחר, שהיה זה נוטל לחם הפנים, וזה נוטל דבר אחר כנגדו - ושיטה זו היא כדעת רבי יהודה קודם חזרה, הרי שלא חזר בו רבי יהודה!

כל מה שלקחו את חלקו כביכול, אינו מדין חלוקה, אלא מגדר חטיפה

ומשנינן: לא כאשר אתה סבור לפרש, שהיה נותן לחבירו את חלקו במקום אחר כנגד חלק חבירו בלחם הפנים, אלא מאי "חולקים"? חוטפים זה את חלקו של חבירו, כלומר: לעולם החלוקה האמורה כאן אינה חלוקת לחם הפנים כנגד דבר אחר, אלא שהיו חולקים את לחם הפנים בינם לבין עצמם, שמא תאמר: מה תועלת יש להם בחלק קטן כזה, לא תיקשי, כי היו חוטפים את חלק חבריהם.

וכדקתני סיפא שכך היו עושים: מעשה באחד שחטף חלקו וחלק חברו, והיו קוראין אותו: "בן חמצן [חמסן] "עד יום מותו. אמר פירש רבה בר רב שילא: מאי קראה ש"חמצן" הוא לשון "חמסן"? דכתיב: "אלהי פלטני מיד רשע, מכף מעול [מ"ם שבאית, עי"ן פתוחה, והוי"ו בצירי] וחומץ [חומס] ". רבה אמר מהכא יש ללמוד ש"חמצן" הוא לשון "חמסן": "למדו היטב, דרשו משפט, אשרו חמוץ [החזיקו יד הנגזל להצילו מיד עושקו] ".

ביאור אופן חלוקתם, הוא מצד הסכמה ביניהם

מאחר שכמות הלחם לכל אחד היתה מזערית, הרי היו שמשכו את ידיהם וכלל לא ניגשו לקחת חלק כה קטן. ואז באו חלק מהכהנים ועשו חלוקה ביניהם מדעתם, כלומר מהסכמתם, ולא כחלוקה של גורל. פעם אתה תקח מכאן ואת חלקך כאן אני אקח, ופעם אחרת אחזיר לך. ונמצא כי בחטיפה יש שני מצבים, האחד בו לוקח מה שהכהנים האחרים משכו את ידיהם, וכפי שאביי התגאה שהיה לוקח רק פעם בשנה, שידעו כי הוא כהן. והיה מצב בו שנים מהגרגרנים היו נאבקים, וכאשר הלשון חלוקה הופכת למחלוקת.

התוס' מבארים מה שנראה דבר והיפוכו

[ההגדרה "שדרכן" - הולכת על רבים, ומציינת דרך שעשו כולם. (ומילת המפתח שכדרכן" מופיעה עשרות פעמים). ומצד שני "קרו להוא טפי מאחרים", מדברת על יחיד. ונמצא כי אנו אכן מבארים שתי סוגי התנהגויות שונות, וכפי שביארו התוס'.]

[דף נג עמוד ב]

איהו לא ניחא ליה משום אונסא דאורחא -

פירש בקונטרס,
דעל כרחך אונסא דאורחא - עליה דידיה רמיא,
שהמעשר - אין כאן בו שוה פרוטה,
שלא ניתן להוציאו - אלא בירושלים,
שאפילו ימכרנו - דמיו נתפסין בקדושתו,
וקידושין - צריכין שיהו שוים שוה פרוטה,
הילכך, **אי הוה ידע מעיקרא דמעשר הוי,**
כיון דבעי לקבולי עליה אונסא דאורחא,
לא הוה מקדש לה ביה,
דשכיח לאיתנוסי גבי איתתא טפי מגברא.

משמע מתוך פירושו,
שלא יחולו הקידושין במזיד,
עד שיהו בירושלים.

וקשה,
דפריך בבכורות (דף ט:),
והרי מעשר,
שהקפידה תורה בכסף צורה,
פירוש,
כשפודה אותו צריך לפדותו בכסף שיש בו צורה,
וקאמר רבי יהודה, במזיד - קידש,
ומאי פריך,
והא איהו לא אמר,
שיגמרו עד שיהיה המעשר בירושלים,
ואירושלים - לא הקפידה תורה בכסף צורה,
דכתיב (דברים יד)
'ונתת הכסף - בכל אשר תאוה נפשך';
אלא ש"מ, מקודשת - אפילו בגבולין,
אם קבלה את המעשר.

לכן נ"ל כפירוש הקונטרס שני,
דפירש,
אי נמי,
אפילו דאין אחריות מוטל עליו,
לא ניחא ליה דתיהוי לה תרעומת עליה,
לומר לו, קדשתני בדבר שלא הועיל לי.

מיהו קשה,
דמשמע הכא, דמתניתין - איירי בגבולין,
ואפ"ה קאמר רבי יהודה, **דבמזיד - קידש,**
דמעשר - ממון הדיוט הוא.
וכן משמע לקמן (דף נד:),
דקאמר הפודה מעשר שני שלו - מוסיף חומש,
ומוקי לה כרבי יהודה,
וההיא - ע"כ בגבולין איירי,
דאי בירושלים - אין פודין בו מעשר שני,
אלמא משמע,
דמעשר שני ממון הדיוט הוא לרבי יהודה,
אפילו בגבולין.

וקשה,
מפרק חלק (סנהדרין דף קיב:),
דמשמע התם,
דבגבולין - כ"ע לא פליגי דממון גבוה הוא,
גבי עיסת מעשר שני,

ר"מ פוטר מן החלה וחכמים מחייבין,
ואמר רב חסדא,
מחלוקת - במעשר שני בירושלים,
דר"מ - סבר ממון גבוה הוא,
ורבנן - סברי ממון הדיוט הוא,
אבל בגבולין - דברי הכל פטורים.

וי"ל,
דאע"ג דלרבי יהודה,
ממון הדיוט הוא אפילו בגבולין,
מ"מ קאמר רב חסדא,
דלאו עיסה היא **להתחייב בחלה,**
הואיל ואין ראויה שם לאכול.

הבנת דברי רבי יעקב, שלבעל לא נוח לקדש במעשר שני, מחמת אונס הדרך – לפי פירושו הראשון של רש"י

הגמרא על פי פירושו הראשון של רש"י מבארת, כיצד יש לנו כאן מעשר שני, אלא שמכיוון שאין בו שווה פרוטה, הרי כאן לא ניתן לקדש את האשה. והקידושין יתפסו רק בירושלים. האשה - לא ניחא לה להתקדש בו משום טרחא דאורחא [טורח הדרך] להעלותו לירושלים לאכול שם את המעשר השני. ולבעל לשיטת רבי יעקב, הבעיה היא אחרת, ואף איהו לא ניחא ליה משום אונסא דאורחא [אונס שיקרה בדרך העלאת המעשר שני לירושלים]; כלומר: היות ואין המעשר השני שוה פרוטה חוץ לירושלים, שהרי לא ניתן להוציאו אלא בירושלים, ואפילו כשמוכרים אותו נתפסים הדמים בקדושת מעשר שני, ואילו קידושיה צריכים שיהיו שוה פרוטה;

אם כן מאחר והוא מלכתחילה יודע שמדובר במעשר - מוכרח הבעל לקבל עליו את האונס שיקרה בדרך, דהיינו שאם יהיה אונס - לא תהיה מקודשת, ואף לא תשלם לו, שהרי אנוסה היא; ואם כן אילו היה יודע שהוא מעשר שני - לא היה מקדש, כי האונס - שכיח יותר אצל האשה מאשר אצל האיש.

התוס' עושים סיכום ביניים, ועליו הם יקשו

מאחר וקיים קושי זה, והוא יודע שגם אינה מתקדשת אלא בירושלים מצד אחד, ומצד שני הוא זה שחייב להתחייב באונס הדרך. ומצד שלישי, קושי זה הוא ממשי ומשמעותי באשה. הרי אם הדבר היה ידוע, כלומר המציאות שהוא מעשר, לא היו חלין הקידושין במזיד אלא רק בירושלים.

מהסוגיה בבכורות עולה קושי, ולכן מעדיפים התוס' את פירושו השני של רש"י

בסוגיה בבכורות מובא, שיש להקשות ממעשר שני, שהקפידה עליו התורה בכסף שיש בו צורה, ולא חלק כאסימון, ואעפ"כ מבואר במסכת קידושין, כי רבי יהודה אומר, שאף שהיה כאן מזיד, ושניהם ידעו כי הוא מעשר שני, והיא מקודשת. מקשים על כך כאן התוס', שהרי לפי החשבון שלנו ראינו כי לרבי יהודה הקידושין יחולו רק בירושלים, ובירושלים כבר אין את הקפידא על כסף צורי. שהרי שם הוא יכול להוציא את הכסף בכל אשר תאבה נפשך. ולפי זה החשבון שלרבי יהודה היא כבר מתקדשת בגבולין, כלומר, לפני שהגיעה לירושלים.

ומתוך קושי זה בוחרים התוס' בפירושו השני של רש"י, שאפילו אין אחריות, שהוא גדר התחייבות ממונית, הרי בעוד רש"י מציג את הצער שלה, "פן תיעצב ותאמר לו, קידשתני בדבר שלא נהניתי בו." הרי התוס' בחרו להשתמש במילה שיש לה עליו תרעומת. וגדר התרעומת הוא כבר שלב ביניים, נכון שאין כאן התחייבות ממונית, אבל תרעומת זה דבר שיש להוציא כסף על מנת לסלק זאת, ושלא תהיה לו עליה תרעומת.

הקושי המוליד הבנה מחודשת

[לאחר קושיא יש למצוא פתרון, ואכן קיימות מילות מפתח "לכן נראה" או לכן נ"ל או "לכן נראה לי" שביחד הם מעל מאה פעמים בתוס'. ובפרט שלאחר שהקשו על רש"י, הרבה יותר קל לקבל את פירושו השני, ולא לדחותו כליל.]

התוס' בונים את קושייתם מה גדרו של מעשר שני בגבולין – ממון הדיוט ורשאי לקדש בו, או ממון גבוה

הקושיה בנויה משלושה חלקים. השלב הראשון הוא הנחת היסוד, שמשנתנו דנה בגבולין, ואעפ"כ דעת רבי יהודה שהיא מתקדשת במזיד. השלב השני הוא שהתוצאה משלב הראשון שהמעשר שני הינו ממון הדיוט, ומביאים ראייה על כך, שרבי יהודה לומד בהמשך הפרק, כי בשעה שפודה את המעשר - הרי הוא מוסיף חומש. ומאחר ופדיון מעשר לא חל בירושלים אלא בגבולין - הרי ההוכחה שהוא ממון הדיוט.

ואז מגיע הקושי בשלב השלישי, כי במסכת סנהדרין רואים אנו, כי לדעת הכל המעשר הינו ממון גבוה. מובאת שם ברייתא ממסכת פסחים האם על עיסה של מעשר שני יש צורך להפריש חלה. ורב חסדא ביאר, וצמצם מחלוקת רבי מאיר הפוטר וחכמים המחייבים, שמדובר רק על מה שנמצא בירושלים, שנחלקו רבי מאיר הסובר שהוא ממון גבוה, ולכן אין עליו חיוב חלה. ואילו רבנן הסוברים כי ממון הדיוט הוא, ולכן מאחר וזה שלו - עליו להפריש חלה. אבל מעשר שני שנמצא בגבולין, שאסור באכילה, וכל היתר אכילתו הוא רק לאחר שיפדה אותו, דברי הכל (רבנן ורבי מאיר) שהוא ממון גבוה, ופטור מהפרשת חלה.

מתרצים התוס', כי עם היות ולרבי יהודה הוא אכן ממון הדיוט בגבולין, אלא שהבעיה היא לא מצד ממון גבוה או הדיוט, אלא מצד שזה עיסה אינה ראויה לאכילה. ובמילות התוס' ר"ש לעיל. "הא דפטרי רבנן בגבולין - לאו משום דהוי ממון גבוה, אלא נהי דממון הדיוט הוי - לא קרינן ביה עריסותיכם בגבולין, כיון דמיתסר התם באכילה קודם פדייה"

אף במכר לא קנה -

ולא יצאו מעות לחולין.
ואין מעילה לר"מ - אלא באוכל הקדש,
אבל במוציא הקדש - אין לו מעילה,
דכל מקום שהוא - שם הקדש חל עליו,

דכל היכא דאיתא בי - גזא דרחמנא איתיה,
כיון דאי הוה ידע - לא הוה מפיק.

אבל במזיד - קידש,
דר"מ לטעמיה, דאמר הקדש במזיד - מתחלל,
ומפיק לה מקרא (או מעלה מעל),
ואין מעילה אלא בשינוי,
כלומר במזיד,
דאם ירצה לגוזלו - יקננו מיד,
וזה שינה היכא דקידש במזיד.
וראיה דמעלה מעל - הוי במזיד,
דכתיב (במדבר ה) גבי סוטה,
איש כי תשטה אשתו, ומעלה בו מעל,
והתם - על כרחך במזיד קאמר,
דודאי כשמזנה - מזידה היא.

וקרא דונתן הכסף וקם לו,
למצוה בעלמא,
דבלאו כסף - הוא מתחלל,
אם ירצה לגוזלו.

ומיהו במעשר קאמר רבי מאיר,
דבין בשוגג ובין במזיד - לא קידש,
דבמעילה - **הוא דגלי קרא דבמזיד מתחלל,**
אבל מעשר - **דכל היכא דאיתא, שם מעשר עליו.**
ורבי יהודה סבר - **ממון בעלים הוא,**
ולכך במזיד - קידש,
דממונא הוא,
אבל בשוגג - לא,
משום טירחא דאורחא.

אי היכולת להפוך את ההקדש לחולין על ידי מכירה

מביאה הגמרא חקירה. בעא מינה רב חייא בר אבין מרב חסדא: לדברי רבי מאיר, האומר שבשוגג - לא קידש, משום שאין הוא או הם רוצים שיתחלל הקדש על ידם, וממילא אין המעות מתחללין: במכר, מאי, כלומר: אם לקח חפץ בשוגג במעות הקדש, האם יצאו המעות לחולין? פשט ליה רב חסדא לרב חייא בר אבין: אף במכר - לא קנה, ולא יצאו מעות לחולין.

ויש לבאר שיטת רש"י, ולפי רבי מאיר לא תמצא מועל בהקדש דרך הוצאה, אלא באוכל אוכלין של הקדש; ובפשוטו, לאו דוקא אמר רש"י שאינו חייב אלא באוכל אוכלין של הקדש, כי הוא הדין בנהנה מן ההקדש, וכמו שכתב רש"י גופיה לקמן נד ב ד"ה לענין אכילה, ולא נקט רש"י לשון זה כאן, אלא משום שכן הוא לשון הגמרא לקמן נד ב "ולא אמרו הקדש בשוגג מתחלל אלא לענין אכילה בלבד".

התוס' מתרצים שתי סיבות הטעם הראשון, מצד שבכל מקום - הוא ברשות הקדש, והטעם השני שטעה וכלל לא כיוון להוציא. ועל כך הוא תירץ, שיש שתי סיבות לחילול, או מצד שכוונתו להוציא, ועל כך ענו שלא היתה לו כוונה. או שהחילול מתרחש בפועל, אף ללא כוונה, ועל כך ענו, שבכלל לא יצא בפועל כי כל העולם הוא רשות של הקדש.

ומבארים התוס', שאין לו מעילה. ביאור דבריהם דחיוב קרבן מעילה - הוי בשוגג. ובמוציא ממון הקדש בשוגג - ליכא מעילה, כיון שהוי מקח טעות, וממילא בטל הקנין. ומה שהעביר הקדש לאדם אחר - אינו הוצאה מרשות הקדש, דבכל מקום דאיתא בי גזא דרחמנא איתא.

החילוק בין רבי יהודה ורבי מאיר, האם המעילה היא רק בשוגג או גם במזיד

הפסוק אומר (ויקרא ה, טו) נֶפֶשׁ כִּי־תִמְעֹל מַעַל וְחָטְאָה בִּשְׁגָגָה מִקָּדְשֵׁי ה', מתפרש לשיטת רבי יהודה, שזה רק בשוגג, שהמילים וחטאה בשגגה מופרשות המה. ואילו רבי מאיר קורא את אותו הפסוק אחרת. הואו הוא ואו המחלקת, כמו "או". המילה מעל שנאמרת תחילה קשורה בשורש מעל שבהגדרתו הוא מזיד. שהרי על הסוטה המזנה תחת בעלה נאמר ומעלה בו מעל.

הפעל 'מעל' - פירושו שינוי במזיד, כפי שנאמר ב(דברי הימים א' ה, כו) וימעלו באלקי אבותיהם ויזנו אחרי אלהי עמי הארץ אשר השמיד אלוקים מפניהם' לאמור שינו מדרך ה', והלכו אחר אמונות שקר ור"מ לומד את הפסוק נפש כי תמעל מעל - שינה את רשות ההקדש, מתוך כוונה לגוזלו, או וחטאה בשגגה בשוגג השתמש בדבר של הקדש והוציאו מן העולם כגון שאכלו וגו'.

מביאים התוס' קושי ממקום בו אנו רואים, כי ניתן להוציא קרקע מההקדש על ידי פדיון

(בחקתי כז, יט) וְאִם־גָּאֹל יִגְאַל אֶת־הַשָּׂדֶה הַמַּקְדִּישׁ אֹתוֹ וְיָסַף חֲמִשִׁית כֶּסֶף־עֶרְכְּךָ עָלָיו וְקָם לוֹ: אלא שכאן מחדשים התוס' כי עם היות וניתן לגאול על ידי כסף, זה למצווה, מאחר שגם אם היה גוזל - הקרקע היתה יוצאה לחולין.

מחלוקת רבי מאיר ורבי יהודה במעשר

כאן לכל אחד יש שיטה. רבי מאיר סובר כי כל החידוש של מזיד המתחלל, נאמר רק לגבי מעילה. אבל הקדש אינו מתחלל אלא תמיד נשאר ממון גבוה. ומשום כך גם אם ישתמש בו לעצמו - אינו יכול לחללו. בעוד שרבי יהודה סובר, כי מעשר אינו ממון גבוה, אלא ממון בעלים הוא, ולכן הוא יכול לקדשה, כשהם יודעים שהוא מעשר, כי המזיד גורם לו להתחלל. אבל אם היא אינה יודעת, הרי מאחר ולא חישבנה בשעה שקיבלה זאת כקידושיה שנדרשת היא לטרוח ולהעלתו לירושלים - אינה מקודשת.

מאחר וכל שאלת הגמרא היא בשיטת רבי מאיר – יש לבאר מה טעמו

[אכן המילה "לטעמיה", מופיעה מאות פעמים בתוספות. כי התוס' באים והרחיבו כיצד למד רבי מאיר את הדברים באופן שלא נראה לנו ממבט ראשון לקוראו, ואדרבא, זו הסיבה שהיה רבי יהודה חלוק עליו. וכך ממשיכים התוס', לבאר כי עם היות ומחלוקתם זו היא במעילה, הם ממשיכים לבאר באופן שלהם את אופן מחלוקתם לגבי מעשר.]

[דף נד עמוד א]

בכתנות כהונה -

פירוש הקונטרס,
משנתינו דקתני לא קידש,
אלמא לא מתחלל,
במקדש בכתנות כהונה שלא בלו וראויין לעבודה,
וכל זמן שראויין לעבודה - אין מעילה בשגגתן,
שלכך הוקדשו בתחילה ליהנות בשגגתן,
בכל עת שלא יתכוין לחללם.
שלא ניתנה תורה למלאכי השרת,
שיהו הכהנים זריזים כמלאכי השרת,
להפשיטן בגמר העבודה,
ולא ישהום עליהם אחר עבודה כהרף עין.

וא"ת,
אם כן היכי קאמר רבי יהודה, דבשוגג - קידש,
וגם במזיד אליבא דר"מ,
הרי לא נתחללו,
דהא כלי שרת הן,
וכלי שרת אמרינן,
דיש מועל אחר מועל, ואין יוצאין לחולין.

וי"ל,
דאיירי, דאותן כתנות - **לא נתחנכו עדיין** לעבודה,
דאז אין קדושת כלי שרת עליהם,
אלא קדושת בדק הבית,
כדאמר פ"ק דסנהדרין (ד' טז:),
עבודתן מחנכתן.

הבנת שיטת רבי מאיר במשנה, שבשוגג - לא קידש, והעמדתו בכותנות כהונה

אמר רב, מה שאמר רבי מאיר במשנתנו שבשוגג - לא קידש, אין זה משום שרבי מאיר סובר שהקדש במעילת שוגג - אינו מתחלל, ומשום שאילו היה יודע שזה הקדש - לא היה מקדש בו או מוכרו [ודלא כרבי יוחנן המפרש כן], שהרי: חזרנו על כל צדדים של רבי מאיר, כלומר: בדקנו בכל מקום שדיבר רבי מאיר בדיני הקדש, ולא מצינו לו שיאמר: הקדש בשוגג - אין מתחלל, ורק במזיד הוא מתחלל.

ואם תאמר: אם כן למה אמר רבי מאיר במשנתנו שבשוגג - לא קידש, היינו טעמא: משום דמשנתינו בכגון שקידש בכתנות כהונה, וביאר רש"י את הטעם של [בגדי כהונה], שעדיין לא בלו וראויים לעבודה בהם, שאלו - אין מתחללין על ידי מעילת שוגג, והיות ולא נתחללו - לא קידש, שהרי לא זכתה בהקדש - והטעם שאלו לא מתחללים על ידי מעילת שוגג, הוא: הואיל וניתנו בגדי כהונה ליהנות בהן בשוגג, ובלבד שלא יתכוין לחללן, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת, ולא אמרה תורה שיהיו הכהנים זריזים כמלאכי השרת להפשיטם, מיד בשעת גמר העבודה, ולא ישהום עליהם לאחר העבודה ואפילו כהרף עין; והיות וניתנו ליהנות בהן בשוגג, אין הם מתחללים על ידי שקידש בהם, ולפיכך אינה מקודשת על ידם.

מאחר ובגדי כהונה דינם ככלי שרת – כיצד ניתן לקדש בהם, שהרי אינם יוצאים לחולין, ואינו מקדש בכספו שלו

על מנת להבין את קושיית התוס', יש להבין את גדר המעילה בכלל ובכלי שרת. גדרם של בגדי כהונה הוא ככלי שרת, ולכן לא ניתן כלל שיתחלל, שיצאו לחול, שהרי משנה היא במסכת מעילה (יט, ב), שאין מועל אחר מועל במוקדשין, כי כבר במעילה הראשונה נעשתה חולין. ורק כלי שרת, נשארים בקדושתם ואינם מתחללים, כלומר מלכתחילה לא ניתן לחלל אותם ולו פעם בודדה. ולכן גדר של מועל אחר מועל כן קיים בהם, שאף אם אחד ישתה בכוס זהב של המקדש - האי הוא מעל, ואם חבירו יחזור ויעשה זאת שוב עם אותה הכוס - הרי גם הוא מועל.

ומתוך כך עולה שאלה על רבי יהודה, שאצלו רק מזיד מתחלל, וכיצד יכול הוא לקדשה בהם, שאין כאן מזיד. שהרי רבי יהודה הוא הסובר, שהקדש בשוגג, דהיינו שלא ידע שהוא קודש, מתחלל ויוצא לחולין, ובמזיד - אינו מתחלל. והמשנה מדברת כשמעל בשוגג. והקושי לשיטת רש"י, כי אין מציאות שבגדי כהונה יתחללו. ואילו לרבי מאיר קשה ממזיד. כי בשוגג הוא יסבור כי מאחר והחפץ הוא בעין כמו כותנות כהונה, אבל הוא פסק, כי במזיד - כן קידש.

התוס' מפאת הקושי, מעמידים כתירוץ, שהיו בגדי כהונה לפני שימוש, שטרם נכנסו לגדר כלי שרת, שזה מתרחש רק בעודה, שלפני עבודתם אלו הם סתם בגדים, ורק לאחר שהשתמשו בהם נוצר אצלם בחינת "בגדי כהונה", שהוא ממש כלי.

התוס' אינם חלוקים בקושייתם מכלי שרת, אלא מנתחים את שלבי קבלת תואר זה

[בדרך כלל ההסתכלות הינה של כן ולא. האם הם בגדר כלי שרת או בקדושת בדק הבית. אלא שהתוס' מלמדים אותנו, כי שתי התשובות הינם נכונות, וכל החילוק הוא בזמן, ומה שקובע הוא תחילת עבודתם. כלומר, בציר הזמן בתחילה אינם כלי שרת, אלא רק בקודשי בדק הבית. והיכולת לראות שבו זמנית יש בבגדי הכהונה את שני הגדרים, גוררת להעמיד בשלב הראשון, שעדיין לא קיימת בו הבעיה שציינו בקושייתם על גדר כלי שרת. "דאיירי .. לא נתחנכו עדיין" .. דאז .. אין עליהם, אלא".]

מועלין בחדתין ואין מועלין בעתיקין כו' -

כך היה הענין של הבאת שקלים.
בא' באדר משמיעין על השקלים להביא,
וכל אותו חדש היו מביאין שקליהם בלשכה,
עד פרוס חג הפסח,
היינו אחד בניסן,
ותורמין מהן תרומה ראשונה,
שבג' פרקים בשנה תורמין,

בפרוס הפסח, ובפרוס עצרת, ובפרוס החג.
כלומר,
כל השקלים הבאים מאחד באדר עד אחד בניסן,
נותנין אותן תוך הלשכה,
ותורמין מהן תרומה ראשונה,
בשלש קופות של שלש סאין,
ומהן היו לוקחין כל קרבנות צבור,
עד פרוס עצרת, לפי הצורך.
ומן המותר של אותן קופות,
פליגי [תנאי] התם (בשקלים פ"ד מ"ד),
חד אומר שעושין מהן,
רקועי פחין צפוי לבית קדשי הקדשים,
וחד אומר לכלי שרת,
וחד אומר שעושין מהן קיץ למזבח.
והנשאר מן הלשכה לאחר שנתמלאו הקופות,
נעשו שיריים לחומת העיר ומגדלותיה.

ומניסן ואילך,
המביא שקלו - נותנו בתקלין חדתין.
פירוש,
שופרות הנקראים כך,
רחבים למטה וקצרים למעלה,
ועל שם שנותנין לתוכן שקלים חדשים משנה זו,
נקראים תקלין חדתין.
ומשמגיע אחד בסיון,
דהיינו פרוס עצרת,
תורמין תרומה שניה,
שנותנין שקלים שהובאו בתקלין חדתין,
לתוך אותן שלש קופות,
כדי להקריב קרבנות ציבור עד פרוס החג.

ומפרוס עצרת,
המביא שקלו, כמו כן נותנו עוד בתקלין חדתין,
עד אחד בתשרי,
דהיינו עד פרוס החג,
ואז תורמין תרומה ג',
להקריב קרבנות צבור עד א' בניסן.

ואם לא מספקא תרומה שלישית עד ניסן,
בהא פליגי התם (שם ו.),
תנא קמא סבר - יחזור ויתרום,
פירוש, מחדתין שבאו בין סוכות לפסח,
אבל מן השיריים שנשתיירו לאחר שנתמלאו הקופות,
אין תורמין לעולם,
ורבי מאיר סבר - יקח מן השיריים.
ומאותן שבאו אחר שכלו שלשה פרקי התרומה,
דהיינו בין סוכות לניסן,
לא משמע מתוך פירוש רש"י,
אם מועלין בהן או לא.

אמנם ר' יצחק בן אברהם פירש,
דמועלין בחדתי,
לרבי יהודה אף לאחר כל התרומה,
שמא יצטרכו להן לבסוף להקריב קרבנות.
והכי נמי תני במסכת שקלים (שם) גבי קופות,
דקאמר התם שלמה שלישית,
כלומר שכלו כל השלוש קופות,
חוזר לשניה;
שלמה שניה, חוזר לראשונה;
שלמו שלשתן יחזור ויתרום,
פירוש, מתקלין חדתין שהובאו אחר החג,
ואל יתרום משירי הלשכה.
רבי מאיר אומר יחזור לשיריים,
שהיה ר"מ אומר מועלין בשיריים,
שמא יצטרכו להם לבסוף.

והשתא סבר ת"ק כמאן דאמר, יחזור ויתרום,
ולכך מועלין בחדתין, שמא יצטרכו להם.
אבל לא בעתיקין,
פירוש,
דהיינו שופרות אחרים, וכתוב עליהם תקלין עתיקין,
דמי שלא שקל אשתקד,
מביאו לשנה הבאה, ונותנו לתוך שופר זה,
ואין מועלין בהן,
לפי שתורת שירי הלשכה עליהן,
ועושין מהן חומות העיר ומגדלותיה.

רבי מאיר אומר - מועלין אף בעתיקין,
שהיה רבי מאיר אומר מועלין בשירי הלשכה,
ורבי מאיר לטעמיה,
דאמר התם שלמו כולם - חוזר לשיריים;
ודומין זה לזה,
דכי היכי דחוזרים לשיריים,
הכי נמי חוזרים לעתיקין אם יצטרכו.

וא"ת,
והיכי מצי לתרום מעתיקין לקרבנות ציבור,
הא בעינן תרומה חדשה,
כדדרשינן בר"ה (דף ז.),
הבא מתרומה חדשה מעולת חדש בחדשו.

וי"ל,
דהיינו למצוה,
אבל היכא דלא אפשר - עבדינן.

א"נ י"ל,
כיון שבאו בשנה זו,
כלומר שלא היה שנה תמימה מן ההבאה,
שפיר קרינא ביה - תרומה חדשה.

ומתוך כך ניחא קושיא אחרת שמקשין העולם,
דבמסכת שקלים (דף ז.),
אמר אבני מזבח ועזרות וההיכל - מועלים בהם,
ופריך התם,
וכי יש מעילה בשיריים,
הרי משיריים נעשין,
וכי תימא ר"מ היא,
דאמר מועלין בשיריים,
כלום אמר ר"מ אלא בתוך שנתו,
ואנו חוץ לשנתו קיימינן,
שהרי מזבח והיכל - כמה שנים יש שנעשו.

וקשה,
דהא ר"מ אמר הכא,
מועלין בעתיקין אף על גב דעברו שנתן,
וא"כ מצינו לאוקמי כוותיה ההיא דמסכת שקלים,
ומאי פריך התם כלום אמר ר"מ.

ולפי מה דמתרצינן הכא,
דקרינן ביה תרומה חדשה,
מאחר שהובא בשנה זו - ניחא שפיר,
הא דלא מצינו לאוקמי ההיא דהתם כר"מ.

הגמרא מביאה קושיה נוספת על רב בהבנת דעת רבי מאיר

בבית המקדש היו שתי תיבות העשויות כמין שופר, האחד היה כתוב עליו "תקלין חדתין", ובו היו נותנים את שקלי שנה זו החל מאחד בניסן; והשני היה כתוב עליו "תקלין עתיקין", ובו היו נתונים שקלי השנה שעברה, שהביאו אותם אנשים שלא שקלו את שקליהם בשנה שעברה.

את השקלים שהיו ב"תקלין חדתין" היו מפנים הגזברים ל"לשכה", ומלשכה זו היו "תורמים" לתוך שלש קופות [בשיעור ידוע] שלש פעמים בשנה ["תרומת הלשכה"], ומהם היו קונים את קרבנות הציבור; והנותר בלשכה, היה נקרא "שירי הלשכה", וממנה היו לוקחים מעות לחומת העיר ירושלים ומגדלותיה, וכל תיקון העיר. את השקלים שהיו ב"תקלין עתיקין", היו מפנים הגזברים ל"שירי הלשכה" של השנה שעברה.

המחלוקת כיצד להעמיד את דעת הסובר שקיימת מעילה אף בעתיקים

מועלים בתקלין חדתין, כלומר: המוציא מעות שהיו בשופר שהיה כתוב עליו "תקלין חדתין" או הנהנה מהם בשוגג, חייב הוא קרבן מעילה, שהרי עומדים הם לקרבנות ציבור. ואין מועלים בתקלין עתיקים, כי תורת "שירי הלשכה" עליהם, וסובר תנא קמא, שאין מועלין ב"שיירי הלשכה".

רבי מאיר אומר: מועלין אף בעתיקים, שהיה רבי מאיר אומר: מועלין ב"שירי הלשכה". ומקשינן לרב הסובר אליבא דרבי מאיר שאין מועלין בשוגג בבגדי כהונה כלל, היות ובהכרח הותרה ההנאה לכהנים, שלא ניתנה תורה למלאכי השרת: ואמאי סבר רבי מאיר שמועלין בשיירי הלשכה!? נימא שאף בהם לא יהיה מעילה כלל, הואיל וניתנו ליהנות, לפי שלא ניתנה תורה למלאכי השרת -

דהא חומת העיר ומגדלותיה משירי הלשכה אתו [הרי חומת העיר ומגדלותיה היו באים משירי הלשכה], וכדתנן: חומת העיר ירושלים ומגדלותיה, וכל צרכי העיר, באין משירי הלשכה, ואי אפשר שלא יהנו מהם לישב בצילה ועליה, ואם כן - לסברת רב אליבא דרבי מאיר - שוב אין מעילה בשוגג ב"שירי הלשכה" כלל, היות ולכך עומדים המעות!?

אלא בהכרח שמודה רבי מאיר, שאם כי הותרה אותה הנאה של ישיבה בצל חומת העיר, אין זה מפקיע מהם תורת מעילה באופנים אחרים ואפילו בשוגג, ואם כן הוא הדין שיש לנו לומר כן בבגדי כהונה!? ואכן מחמת קושיא זו חוזרים ומעמידים דעה זו כרבי יהודה, ולא כרבי מאיר.

התוס' פותחים בתיאור של הבאת השקלים

מצוות נתינת חצאי השקלים היא מא' אדר עד א' ניסן. ומה שהיו אוספים לשנה החדשה, היו תורמים ללישכה. וכמו כן התבצעו עוד שתי התרמות. והתרומה הראשונה יועדה לקורבנות עד פרוס העצרת. וכל הדברים הללו שנויים במסכת שקלים.

השאלה המשמעותית היא מה קורה כשהתרומות אינן מספיקות

לאחר שתרמו ג' פעמים, והתרומה האחרונה היתה קרוב לסוכות, נשאלת השאלה מה יהיה כשלא יהיה די בתרומות. דעה אחת של תנא קמא, לבצע תרומה נוספת, ואילו רבי מאיר מתיר לחזור מהתרומה של תחילת השנה. אלא שיש לדעת כיצד להתייחס לתרומות שבאו לאחר ג' המועדים הקבועים.

וז"ל המהרש"ל, פירוש, לפי שאינו מריק כל הקופה הראשונה בפעם אחת, אלא אע"פ שיש בראשונה חוזר לשניה, וכן משניה לשלישית, והשלישית נוטל ממנה עד שתשלם כולה. והמהרש"א תמה על פירושו, למה חוזר מתחילה מקופה ראשונה לשניה ומשניה לשלישית, כיון שכולו מתרומה אחת. והביא גירסת הספרים כלומר שכלו 'כל השלש קופות' חוזר לשניה.

ופירש, כלומר שכלו כל שלש קופות שמתרומה שלישית, בתוך ששה חדשים שמתשרי עד ניסן, חוזר למה שנשאר בג' הקופות של תרומה שניה, כלו גם אלו - חוזר למה שנשאר מג' קופות של תרומה ראשונה, כלו גם אלו יחזור ויתרום מאותן שקלים שהביאו מתשרי עד ניסן.

בין האוסר ובין המתיר – יש עיקרון דומה

המעילה בחדתין היא לתנא קמא מאחר וקיימת סברא שישתמשו בהם. ועם אותו סברא, רבי מאיר אוסר בעתיקין, שלשיטתו במצב של אין ברירה ישתמשו אף בהם. ומה שת"ק אומר שלא מועילים בעתיקין, הוא מכיוון שאין סיכוי

שישתמשו לקרבנות, אלא אדרבא, לחמות העיר ומגדלותיה, שבזה אין מעילה.

כיצד ניתן להביא מעתיקין, והרי יש חיוב לתרומה חדשה

תנו רבנן באחד בניסן ראש השנה לתרומת שקלים לרכוש בהמות לקרבנות ציבור מכסף חדש שנתרם באדר, דאמר קרא במדבר כח יד 'זאת עלת חדש בחדשו לחדשי השנה', אמרה תורה - חדש והבא קרבן תרומה חדשה. וגמר שנה שנה מניסן דכתיב שמות יב ב 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה'. ומתרצים התוס' בשני אופנים. הראשון אכן לכתחילה למצווה, עדיף חדש, וכשאין ברירה - זה עדיף כלום.

יש לנתח את סגנון התירוצים, מה שמלמד אותנו כיצד ניתן לתרץ

[יש לראות את סוגי התירוצים. ואכן כעשרים וחמש פעמים מופיעות בתוס' מילות המפתח "היכא דלא אפשר". כלומר, נכון מה ששאלת, אבל זה רק לכתחילה, או כאן בלשון למצווה. ובדיעבד, הוא כעין היכא דלא אפשר, שהוא עוד יותר גרוע מדיעבד, אלא כעין במקרה חירום.

והתירוץ השני הוא "שפיר קרינא ביה", שלעתים מופיע דשפיר קרי ליה או באופן אחר של ביטוי קריאה. כלומר, עם היות ואין זה פשט המילים תרומה חדשה, אבל כל עוד מתקיים בו התנאי שלא עברה שנה מהבאתו - עדיין כן ניתן לקוראו כך. ושני התירוצים, שלמרות הקושי, זה כן אפשר לשימוש.]

התייחסות כיצד ניתן למעול באבני מזבח

הקושי הוא שמאחר ואבני המזבח נעשו מהשיירים, כיצד אמרו שמועלים בהם. ואפילו רבי מאיר לא אמר שמועלים בשיירים, אלא דווקא למה שהובא תוך שנתו. ומתרצים, כי עם היות ומתיר רבי מאיר שימוש בשקלים עתיקים, אבל יש לזה שתי כותרות, הם עתיקים ביחס לחדשים שכל העת מקריבים לאחר הפעם הראשונה, אבל הם גם חדשים תחת ההגדרה שאלו שקלים שהובאו בשנה זו.

אימא ר' יהודה -

מכאן משמע,
דלא גרסינן לעיל,
גבי אין מועלין בעתיקין - **דברי רבי יהודה,**
דאי גרס ליה, הוה ליה למימר - איפוך,
אלא ודאי - סתמא נשנית,
וגם ר"ת מחקו מספרו.

לאחר שהקשו על רב, הגמרא חוזרת בה ממה שאמרה שאלו דברי רבי מאיר

ומשנינן: לא תימא: רבי מאיר הוא שאמר: מועלין אף בעתיקים, אלא אימא: רבי יהודה אומר: מועלין אף בעתיקים. ורבי יהודה לשיטתו שהוא סובר במשנתנו, שאף בבגדי כהונה מועלין בהם, ומשום כך הרי נחלק ואמר, שהמקדש בהקדש בשוגג קידש.

מתוך כך מעירים התוס' על הגירסא לעיל

שהרי נאמר "ת"ש: מועלים בחדתין ואין מועלים בעתיקים, (דברי ר' יהודה:) ר' מאיר אומר: מועלין אף בעתיקים. ומוכיחים התוס' בדרך השלילה, שאם זו היתה הגירסא, לא היתה יכולה הגמרא לומר אימא, אלא איפוך.

התוס' על הגהה טורחים להביא ארבע הוכחות

[ידוע שלשנות גירסא הוא דבר שמשתדלים לברוח ממנו. אבל כאשר זו טעות דמוכח, יש לאומרה, וכן להביא על כך הוכחות. הוכחה ראשונה: "מכאן משמע". הוכחה שניה, בדרך השלילה שה יא הוכחת מחץ. "דאי גרס לי, הוה ליה למימר". ומאחר ולא נאמר איפוך, הרי זו עצמה הוכחה. הוכחה שלישית "אלא ודאי - סתמה נשנית" ומילות המפתח "אלא ודאי" - מופיעות קרוב לחמש מאות פעמים בתוס'. הוכחה רביעית "וגם רבינו תם מחקו מספרו".]

[דף נד עמוד ב]

תרי תנאי ואליבא דר' יהודה -

פ"ה,
איכא למ"ד ירושלים מקדשא,
שאם יטול מאבני החומה לבנותם בביתו - מעל,
ואיכא למ"ד - לא מקדשא.

מיהו קשה,
דבפרק שני דייני גזירות (כתובות דף קו:),
תני אבני מזבח וההיכל והעזרה - באין מבדק הבית,
חוץ לחומת העזרה **כגון חומת העיר,**
באין משירי לשכה.
ובמסכת שקלים (דף ז.) תניא,
אבני מזבח וההיכל והעזרות - משירי הלשכה,
חוץ לחומת העזרה **כגון חומת העיר,**
באים מלשכת בדק הבית.

וי"ל,
דבהא פליגי,
דההיא דשני דייני גזירות,
ס"ל - אין מועלין בשירים,
וכמאן דאמר ירושלים אינה קדושה,
והכי קאמר,
דאבני מזבח וההיכל והעזרות **דקדושים,**
באין מבדק הבית - דקדוש כמו כן,
וחומת העיר, דאינו קדוש - בא משירי הלשכה.
וההיא דמסכת שקלים,
דקאמר אבני מזבח וההיכל והעזרה,
באין משירי לשכה - **סבר דמועלין בשירי הלשכה,**
ולכך עושין מהן דבר קדושה,
וכ"ש מבדק הבית דקדיש טפי,

חוץ לחומת העזרה **כגון חומות העיר ומגדלותיה, באין מבדק הבית, כלומר, אף מבדק הבית דקדוש קדושה גדולה, דקסבר ירושלים קדשה.**

שתי דעות בשיטת מה רבי יהודה סבר על המתפיס בירושלים, קשור האם ירושלים קדשה

מצד אחד ראינו, כי המשנה בנדרים (י, ב) לומדת, כירושלים, כלומר כאומר הרי כיכר זה כירושלים - הרי זה נדר, שכל המתפיס איזה דבר בדבר שהוא קדוש על ידי אדם [״דבר הנדור״], הרי זה אסור.

רבי יהודה אומר: כל האומר ״ירושלים״ לא אמר כלום, ומשום שאין ירושלים קדושה; ואם כן האיך נאמר שסובר רבי יהודה: מועלין באבני ירושלים שנשרו!?

ומצד שני קיימת ברייתא רבי יהודה אומר: כל האומר ״כירושלים״ לא אמר כלום, עד שידור בדבר הקרב בירושלים; הרי שאם כי אמר ״כירושלים״ מכל מקום לא אמר כלום, ובהכרח טעמו הוא, משום שירושלים - לא קדשה. ומתרצת הגמרא תרי תנאי נינהו ונחלקו אליבא דרבי יהודה, אם ירושלים קדושה: התנא בנדרים סובר אליבא דרבי יהודה, שירושלים אינה קדושה; ורבי ישמעאל ברבי יצחק בברייתא, סובר אליבא דרבי יהודה, שירושלים קדושה.

הבאת שתי גמרות שונות שנחלקו על אבני ירושלים, האם התקדשו, כך שהלוקח מהם מועל

התוס׳ מביאים תחילה את פירוש רש״י: ״איכא למ״ד ירושלים מקדשא כהקדש, שאם יטול מאבני החומה לבנות בביתו - מעל, ואיכא למ״ד - לא מקדשא.״

ומקשים התוס׳ סתירה, מצד אחד נאמר בכתובות מזבח העולה הלשכות והעזרות - באין מקדשי בדק הבית. חוץ לחומת העזרה - באין משירי הלשכות. וזו היא ששנינו: חומת העיר ומגדלותיה וכל צרכי העיר - באין משירי הלשכה! ומוכח מהברייתא הזאת שכלי השרת אינן נעשים מתרומת הלשכה!

לעומת זאת נאמר במסכת שקלים מִזְבֵּחַ הַזָּהָב שהוא מיטלטל וְכֹל כְּלֵי שָׁרֵת בָּאִין מִמּוֹתַר נְסָכִים. מִזְבֵּחַ הָעוֹלָה שהוא בנין וְהַהֵיכָל וְהָעֲזָרוֹת כולם הם בנין בָּאִין מִשִּׁיָרֵי הַלִּשְׁכָּה. חוץ לָעֲזָרוֹת כל מה שהוא חוץ לעזרת ישראל כגון עזרת נשים והחיל וחומת העיר ומגדלותיה בָּאִין מִלִּשְׁכַּת בֶּדֶק הַבַּיִת שהיא הלשכה שבה נכנס הכסף שהקדישו סתם, או דברים שאינם ראוים להקרבה.

מנתחים התוס׳ כי הדיון הוא קשור במעילה בשיריים

לדעת מסכת כתובות, מאחר וחומות העיר באים משיירי הלשכה, לכן לא התקדשו, וממילא לא מועלים בשיירי הלשכה. ולדעת האומר במסכת שקלים, הרי חומת העיר באה מבדק הבית, שהוא קדוש קדושה רגילה - ולכן התקדשו.

מאחר והדינים הפוכים בשתי גמרא מבארים התוס׳ דבהאי פליגי – טעם מחלוקתם

[התוס׳ לא צריכים להכריע בין דעות סותרות בגמרות שונות, אולם העיקרון להבין את שורש מחלוקתם מזמין את מילות המפתח "בהא פליגי", המופיעות קרוב לחמישים פעמים בתוספות. ולכן די לנו להבין שיש מחלוקת, ומהי הסברא המנחה כל צד. כי המחלוקת האם ירושלים קדשה או לא מתבטאת בפרטים.]

קרבן מי מחייב -

דלא היה חייב בהוצאה,
אלא באכילה או בהנאת הגוף.

הבנת שיטת עולא בדברי רב פדא ודחייתה

הגמרא ביארה את שיטת רבי מאיר במשנה, שמעילה מתרחשת רק במזיד. ופירש עולא את דבריו שרק מתחייב בקורבן, אלא על כך הקשתה הגמרא, מאחר והמעילה לא חלה, כי כל חיובו הוא על חיול ההקדש, שכלל לא התרחש, כיצד בכלל יתחייב? ״אמר עולא משמיה דבר פדא, אומר היה ר״מ: הקדש, במזיד - מתחלל, בשוגג - אין מתחלל, ולא אמרו בשוגג מתחלל - אלא לענין קרבן בלבד. וכי מאחר דאין מתחלל, קרבן במאי מחייב?״

התוס׳ מבארים מדוע לא שייך כאן חיוב קרבן, בשעה שאין כלל מעילה

ומדייקים התוס׳, כי מאחר ורק מסר את הכסף לאשה, ולא היה זה עבור אכילה או הנאה, ונמצא כי לא יצא מגדר ההקדש. יש המדייקים שכן יכולה להיות מעילה אף שלא יצא לחולין, וכמו שיש מועל אחר מועל בכלי שרת. אלא ששם המעילה מתרחשת מעצם ההנאה של השימוש, שהיא הגורמת לחיוב קורבן.

יש לנתח מה כן גורם חיוב, ומה לא

[אחד הגורמים שהתוספות מדייקים הוא למצוא מהו הגורם לדבר. וכהרגלם יש גם את בחינת החיוב וגם את בחינת השלילה. ההוצאה אינה גורמת חיוב לקורבן, האכילה והנאת הגוף דווקא הן הגורמות את החיוב. "דלא .. אלא" הוא דבר החוזר בפעמים רבות ביותר בתוס׳. ומאחר וכאן יש שני גורמי חיוב הרי הלשון הינה "דלא היה חייב .. אלא .. או .."]

גמר קדש קדש ממעשר -

וא״ת,
אם כן ל״ל הלולים,
דדריש מיניה בפרק כיצד מברכין (ברכות דף לה.),
אחליה והדר אכליה,
תיפוק ליה מהך ג״ש.

וי״ל,
דאי מג״ש - **לא הוה ידעינן,**
דפדיון רבעי נוהג, **אלא בזמן שמעשר שני נוהג,**
ולא בשנה שלישית.

אי נמי,
ה״א **מאי חזית דגמר ממעשר,**

נילף משביעית שתופס דמיו ואינו יוצא לחולין, (אבל **מאחר דגמרי מהלולים, שאינו תופס דמיו - גמר ממעשר**).

מאחר ובית הלל לומדים בגזירה שווה נטע רבעי ומעשר שני ששניהם נקראים קודש, ממילא זה תומך בדעת רבי מאיר שאין האשה מתקדשת בממון גבוה זה

אמר רב נחמן אמר רב אדא בר אהבה: הלכה כרבי מאיר במעשר שני, שאין האשה מתקדשת בו, ומשום שמעשר שני - ממון גבוה הוא, הואיל וסתם לן תנא כותיה. דתנן במסכת מעשר שני [ה ג]: כרם רבעי [כרם בשנה הרביעית לנטיעתו] שהוא נאכל בירושלים, ואם ירחק ממנו המקום הרי הוא מחללו על מעות ומעלהו לירושלים, וכמו מעשר שני:

בית שמאי אומרים: אין לו חומש, אין דינו כמעשר שני להצריך את הבעלים להוסיף חומש, כשמחללים הם את הפירות על מעות להעלותם לירושלים, ואין לו ביעור, אין דינו כמעשר שני שהוא מתבער מן הבית בשנה שלישית ושישית של שמיטה, כי אסור להשהותו יותר, וצריך לעשות בו כדינו. ובית הלל אומרים: יש לו חומש ויש לו ביעור, וכמו מעשר שני.

ומבארת הגמרא את הטעם במחלוקת זו. מאי טעמא דבית הלל במחלוקתם הראשונה לענין חומש וביעור? משום דגמרי בית הלל בגזירה שוה: "קודש" ["ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הלולים לה'"] "קודש" ממעשר שני ["וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא קודש לה"]:

מה מעשר שני יש לו חומש, ויש לו ביעור, אף כרם רבעי, יש לו חומש ויש לו ביעור. ואילו בית שמאי לא גמרי "קודש קודש" ממעשר.

הסוגיא בברכות לכאורה העניין הראשון מיותר

מובא בברייתא בברכות לה א מה תלמוד לומר 'הלולים' ויקרא יט כד ובשנה הרביעת יהיה כל פריו [רבעי] קדש הלולים לה', מה פירוש 'הלולים' (ולמה היא מופיעה בלשון רבים). חד ('הלל' אחת) ללמד אחליה והדר אכליה. (האותיות ה"א וחי"ת מתחלפות וכאילו כתוב 'חלל', ללמד שהרוצה לאכול רבעי מחוץ לירושלים - חייב לפדותו). וחד ('הלל' השניה) ללמד שדבר הטעון שירה (יין, כי במקדש הלווים שרים בשעת ניסוך היין) - טעון חלול, ושאינו טעון שירה - אינו טעון חלול (רבעי נוהג בענבים ולא בפירות אחרים).

מקשים התוס', שיכולנו ללמוד שנטע רבעי קדוש מהגזירה השווה של מעשר, ולכאורה הדרשה הינה מיותרת. וגם בברכות התוס' שם מקשים: "תימה, למה לי קרא? הא בפ"ב דקדושין (ד' נד:) גמרינן קדש קדש ממעשר שני - אם כו נילף ממעשר שני."

החידוש בברכות נצרך, לשנים בהם אין מעשר שני נוהג (שלישית ושישית)

התירוץ הראשון כאן, הובא כתירוץ שני בברכות משמו של רבינו חיים כהן. "עוד פי' רבינו חיים כהן, אי מהתם - הוה אמינא כי מעשר שני ממש, ודוקא בזמן שמעשר שני נוהג, כמו בשנה ראשונה ושניה ורביעית וחמישית לשמטה - נוהג חלול. אבל שלישית ושישית, שמעשר עני דוקא - אימא לא. קמ"ל חלולים."

תירוץ שני לעניין שביעית, הוה ילפינן קדש קדש משביעית, שיהא כל דין שביעית נוהג בנטע רבעי

ובברכות בתוס' הובא כתירוץ ראשון. "אי לאו קרא דהלולים - הוה אמינא דאדרבה נילף לחומרא קדש משביעית, ואין לו פדיון."

אחד העקרונות בלמדנות הוא היכולת לבצע החסרה

[הביטוי "אם כן למה לי" מופיע הן בצורה ללא ראשי תיבות והן בצורה של א"כ ל"ל, או "דא"כ למה לי" למעלה מעשרים פעמים. והרעיון הוא שאנו מנסים למצוא האם נוכל להראות ייתור. וכמו שכאן הציעו ללמוד זאת באופן אחר של גזירה שווה. והתירוצים באו להראות שאם היינו מנסים לייתר זאת, אכן היינו עלולים לקבל שגיאות מכיוונים אחרים, וממילא אף שלעניין אחד חשבנו שזה מיותר, אך בסופו של דבר יש צורך בלימוד זה.]

לא אמרו אלא לענין אכילה -

הא דנקט אכילה - לאו דוקא,
דה"ה אם היה שמן דהקדש ,
והדליק בו הנר - **דמעל,**
שהרי כילה אותם מן העולם.

וא"ת,
א"כ אמאי מועלין בחדתין.

וי"ל,
דהתם נמי - איירי ששקל כנגדן משקולות,
שנהנה מגוף השקלים,
והוי כמו אכילה,
ולא אתא, אלא **למעוטי הוצאה.**

רבין מבאר את דברי רבי מאיר

מבארת הגמרא: אלא כי אתא רבין, פריש משמיה דבר פדא [פירש משמו של בר פדא] באופן אחר: אומר היה רבי מאיר: הקדש במזיד - מתחלל, בשוגג - אין מתחלל, ולא אמרו בשוגג מתחלל, אלא לענין אכילה בלבד, כלומר: אם מעל בהקדש דרך הוצאה שמכרו או שקידש בו, כי אז אינו מתחלל משום שטעות הוא; ובמה אמרו שבשוגג מתחלל ההקדש, וחייבים עליו קרבן מעילה, רק כשאכל את ההקדש.

אף שהלשון אלא אכילה, מראים התוס' כי זה כעין אכילה ובניגוד להוצאה

[מדייקים התוס', שעם היות והלשון הינה אלא, הבאה לשלול כל שאר הדברים, הרי יש כאן שתי תנועות. תנועת הצמצום ותנועת ההרחבה. הלשון "אלא" באה לצמצם. וכנגדה מדייקים התוס' תחילה בדרך השלילה על הצמצום "הא דנקט .. לאו דוקא".

וכן בצד החיובי של ההרחבה במילים "דהוא הדין". ומאחר ובכל זאת יש כאן כן תנועת צמצום, מבהירים התוס', שבאכילה יש שתי תכונות בניגוד להעברה. האחד שהוא מכלה אותו מהעולם. והשני שהוא נהנה ממנו.

ולאחר שיש את שתי העקרונות הללו, מבהירים זאת התוס' בשתי דוגמאות, שמן של הקדש שהוא מדליק את הנר, הרי הוא נהנה מגוף השמן, וגם הוא כדוגמת העולם כלה. וכן שקלים ששוקל כנגדן, הרי הוא נהנה מגוף הדבר. וכאן מילות המפתח "והוי כמו אכילה, ולא אתא אלא למעוטי". ומילות המפתח "הוי כמו" מופיעות בתוספות מאות פעמים, כי יש פעמים רבות שהדוגמא אינה בדיוק, אלא רק כעין.]

שילח ביד פיקח ונזכר כו' -

וא"ת,
אמאי לא מייתי מרישא,
דקאמר **שילח ביד חרש שוטה וקטן,**
עשו שליחותו - גזבר מעל,
לא עשו שליחותו - חנוני מעל,
אלמא היכא דהוי שוגג - חייב קרבן מעילה.

וי"ל,
דמההיא - **לא מוכח, אלא** דבשוגג - מתחלל,
אבל דבמזיד לא מתחלל - **לא שמעינן,**
ומהך דהכא - שמעינן תרי,
מדקאמר **נזכר עד שלא הגיע אצל חנוני,**
חנוני מעל ולא בעל הבית,
אלמא משמע, דבמזיד - אינו מתחלל,
ומדקאמר חנוני **מעל לכשיוציא,**
מכלל דבשוגג - מתחלל.

דיוק הגמרא להוכחה בדברי רבי מאיר, כי הקדש מתחלל רק בשוגג ולא במזיד

הגמרא מפרשת לגבי מה שאמרנו לעיל, דסתם לן תנא כוותיה דרבי יהודה בהקדש שהוא מתחלל בשוגג ולא במזיד - מאי היא? והביאה הוכחה דתנן במסכת מעילה [כא א]: שילח הגזבר פרוטה של הקדש ביד שליח פיקח לקנות בה אצל חנוני, ונזכר המשלח ונזכר גם השליח עד שלא הגיע אצל חנוני, הרי הם פטורים מן המעילה שאין מעילה במזיד, וחנוני הוא שמעל לכשיוציא את הפרוטה בהוצאה, כי הוא הרי שוגג. הרי למדנו שההקדש מתחלל על ידי הוצאה בשוגג, מדמעל החנוני - שהיה שוגג לכשיוציא; ולמדנו שבמזיד - אינו מתחלל, שאם לא כן, כבר נתחללה הפרוטה כשבאה ליד חנוני, שהרי מעלו בה במזיד.

מקשים התוס', מדוע לא למדנו מהרישא של המשנה, כי המעילה היא בשוגג

במשנה שבמעילה יש שני חלקים, שליחות על ידי חרש שוטה וקטן ושליחות ביד פיקח. והתוס' מקשים מדוע הלכנו להוכיח מהסיפא ולא מהרישא. באשר בחלק הראשון במשנה מובא. שלח בעל הבית מעות של הקדש, ביד חרש שוטה וקטן לקנות מן החנוני, אם עשו שליחותו - בעל הבית מעל, כדין שליח שעשה שליחותו. והגמרא מקשה: הלא חרש שוטה וקטן אינם בני שליחות.

ואם לא עשו שליחותו, חנווני מעל. לפי שבעל הבית לא מעל, שהרי לא נעשה שליחותו, והחרש שוטה וקטן לא מעלו, מפני שאינם בני מעילה. הילכך, המעות של הקדש עדיין לא יצאו לחולין עד שבאו לידי חנוני, נמצא שהחנוני מעל.

והגמרא מבארת כיצד הועילה שליחותם. רבי יוחנן אמר: מעשה החרש שוטה וקטן, הם כאותה ברייתא ששנינו: נתנו, את העירוב, על גבי הקוף, והוליכו הקוף, למקום שרוצה לקנות שביתה, או על גבי הפיל והוליכו, ועומד מרחוק ורואהו מניח שם את הפת, ואומר תיקנה לי שביתה במקום ההוא - הרי זה עירוב. אלמא, אף על גב שהפיל אינו בר שליחות, מכל מקום, קא עבדא שליחותיה, נעשתה שליחותו. הכי נמי, וכן הדבר לגבי מעילה, אף על גב שהוא חרש שוטה וקטן - איתעביד שליחותיה, נעשתה שליחותו. הלכך - מעל השולח.

ונמצא כי עם היות והשליח הוא כשוגג, שאינו מבין כלל את מעשיו, הרי מאחר והיתה תוצאה, הרי שמעות ההקדש הוצאו לחול, וברצונו הובאו לחנווני, אף על פי שכל המעשה הוא מצד השליח בשוגג.

התוס' מדייקים מה הטעם שבכל זאת למדה הגמרא מהסיפא

מדייקים התוס' שמהרישא אמנם לומדים על שוגג, אך מהסיפא מרוויחים גם לימוד שבמזיד אינו מתחלל. בסיפא של המשנה במעילה נאמר. שלח ביד פקח [כלומר, בר שליחות] ונזכר בעל הבית שהמעות הם של הקדש עד שלא הגיע אצל חנוני, ובגמרא יבואר שמדובר שגם השליח נזכר, נמצא ששניהם לא מעלו, הואיל והם מזידים, ואין מעילה אלא בשוגג, כדברי רבי יהודה [קידושין נד ב], הלכך: חנוני מעל, מאחר שהשגגה בידו היא, שלא ידע שהמעות הם של הקדש, אם כן הוא המועל, ולכשיוציא את המעות, מעל.

ומדייקים התוס' על שני הלימודים. הרי למדנו שההקדש מתחלל על ידי הוצאה בשוגג, מדמעל החנוני - שהיה שוגג לכשיוציא; ולמדנו שבמזיד אינו מתחלל, שאם לא כן, כבר נתחללה הפרוטה כשבאה ליד חנוני, שהרי מעלו בה במזיד.

היכולת לדייק מכל פרט בסוגיא

[מילת המפתח "מדקאמר" מופיעה לבדה קרוב לארבע מאות פעמים בתוס'. אולם כאן יש דיוק כפול. אלא שכאן כלל זה מובא בכפליים. וכאן מתחזקת אצלנו ההוכחה שיש לראות מהי הפעולה המדוייקת, הגורמת שינוי בדבר מסויים. וכל פרט בא לציין שלב אחר. וכאן מחדשים לנו התוס' כי מאחר ויש כאן שני

דינים להוציא מהמקרה השני, לכן העדיפו אותו. הן את הדין החיובי, שבשוגג - הוא אכן מתחלל, והן את הדין השלילי, שבמזיד - אינו מתחלל.]

[דף נה עמוד א]

אמר רב אושעיא בבא לחוב בדמיהן -

פירש בקונטרס,
איהי - ודאי לא מקרבה,
ומיירי בבא להתחייב בדמיהם,
פירוש,
אדם זה המוצאה,
קבל עליו לתקן כל הספק שעליה,
ורוצה להוציאה לחולין,
והכי קאמר,
חיישינן שמא עולות,
ויביא ב׳ בהמות או ב׳ דמים ויאמר,
אם זו עולה - תהא מחוללת על זו,
והאחרת - תהא שלמי נדבה;
ואם היתה זו שלמים - תהא מחוללת על זו,
והאחרת - תהא נדבת עולה,
ורבי מאיר היא דאמר הקדש כו׳.

משמע מתוך פירוש הקונטרס,
דצריך **שיחלל הקדושה שעל הבהמה,**
הנמצאת על אותה שהביא,
ובדרך חילול דוקא,
וקסבר ר׳ מאיר דנפדין תמימים.

וקשה,
שהרי לא מצינו,
דסבר רבי מאיר, דתמימים נפדין,
יותר משאר תנאים,
ולא שייך זה כלל,
בפלוגתא דידיה ורבי יהודה.

לכך פירש ר״י,
דלעולם קסבר בעלמא, דתמימים - אינם נפדין,
כגון דרך חילול,
והכא מיירי,
שנתכוון לגוזלה ולקנותה מיד המקדיש,
ולזכות בה ולשנות בה,
ובכה״ג - שרי,
ואחר שהוציאה לחולין,
עלה בדעתו לחוב בדמיהן כדפרישית.

ביאור שיטת רבי מאיר לגבי מוצא בהמה בסביבות ירושלים, ורוצה להתחייב ולתקנה

אמרה הגמרא, ששנינו במסכת שקלים לגבי בהמה - אם מוצאה בין ירושלים ובסביבות מגדל עדר, הרי אם מוצא זכרים, יקריבו עולות, ואם נקבות שלמים. אלא שמקשה הגמרא והרי גם הזכרים יכולים להיות עולות. ״תנן התם: בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר וכמדתה לכל רוח, זכרים - עולות, נקבות - זבחי שלמים; אלא זכרים - עולות הוא דהוו, זבחי שלמים לא הוו?״

מתרצת הגמרא משום דחיישינן, שמא מירושלים יצאת ורוב בהמות היוצאות ממנה זבחים הם ואיכא לספוקי בכל זבחים שהיא ראויה להם, הילכך זכר דחזי לעולה מספקא לעולה. ופירש רש״י את דברי רבי אושעיא שוודאי שהיא עצמה אינה קריבה. אלא אם בא אדם זה לעשות לה תקנה ובא לקבל על עצמו חוב כל דמיה שהוא בספק ולהוציאה לחולין ולהקדיש את דמיה אם זכר הוא נתחייב אף בדמי עולה דחיישינן שמא עולות הן.

ודבר זה הוא יכול לעשות לשיטת רבי מאיר, האומר במשנה לעיל הקדש במזיד מתחלל, ויכול זה להוציאן לחולין מזיד, ויתפסו הדמים בקדושתם. ועל ידי תנאי יביא שני דמים, אחד לעולה ואחד לשלמים, ויאמר אם עולה היא - הרי היא מתחלל על זו, והשני - יהא שלמי נדבה, ואם שלמים היא - הרי היא מחוללת על של שלמים, והשני - לנדבת עולה. ״אמר ר׳ אושעיא: הכא בבא לחוב בדמיהן עסקינן, והכי קאמר: חיישינן שמא עולות, ורבי מאיר היא, דאמר: הקדש - במזיד מתחלל.״

מביאים התוס׳ את פירוש רש״י ומדייקים ממנו

מעמידים התוס׳ שהוא מוציא לחולין דווקא באופן של חילול. ושיטת רבי מאיר שנפדין תמימים. דתהי בה ר׳ יוחנן, וכי אומרים לאדם חטא, שקושית ר״י שהוי חטא משום שאסור לפדות תמימים. ומקשים הראשונים דהיה צריך להקשות יותר, שלא חל פדיון כשפודה תמימים, דאפילו פודה בהמה עם מום עובר - אינו חל (מנחות קא) ק״ו אם פודה תמימים.

התוס׳ מבארים את כל המהלך באופן מחודש

ולא נהירא, דהא לא שייך מידי לפלוגתא דר״מ ור׳ יהודה, הילכך נראה לפרש, בבא לחוב בדמיהן היינו שבא לגזול בהמה זו מן ההקדש ולהוציאה מרשותו, כדי להתחייב להקדש כל מה שנוכל לספק שגזל, והשתא הוי כעין פלוגתא דר״מ ור׳ יהודה, דפליגי במתכוין לגזול מן ההקדש אם מתחלל או לא, ואתי נמי שפיר הא דפריך וקדושת הגוף מי מתחלא, והתנן אין מועל אחר מועל דמיירי שנתכוון להוציא הדבר מרשות בעליו. דבנהנה גרידא יש מועל אחר מועל, אפילו בקדושת דמים כדפרישית לעיל, וקסבר ר׳ אושעיא דאע״פ שמתכוין לגזול מן ההקדש, מ״מ שרי, כיון שמתכוין לשם שמים, כדי לעשות תקנה להקריב כל הספיקות. ולר׳ יוחנן - לא מסתבר ליה הכי, לפי שאין אומרים לאדם עמוד וחטוא בשביל שתזכה.

ויש שפירשו, ר״ל, דאחר שהוציאה לחולין מיד המקדיש ונתכוין לגוזלו, עלה בדעתו לחוב בדמיהן ולשלם לו בהמה אחרת לקרבן לקיים מצות השבת גזילה.

התירוץ בנוי על חילוק בזמן, ויצירת שני שלבים

[כאן אנו רואים כי התירוץ מתאר שני שלבים שונים. השלב הראשון "שנתכוון לגוזלה ולקנותה .. ולזכות בה ולשנות בה". ושלב זה הינו מותר, ובו אינו מדבר על פדיית תמימים. ואז מגיע השלב השני - "ואחר שהוציא ..עלה בדעתו."

דודאי אסור לגזול הקדש. מכל מקום - כאן התירו חכמים לגוזלה, כדי להוציאה מידי הקדש שלא יכשלו וימעלו בה. ומכיוון שלפירוש זה אין צורך להעמיד שבא לחוב בדמים שהרי בגוזלה מן הקדש - יצאה לחולין. לכן הוסיפו התוספות, דאחר שהוציאה לחולין על ידי גזילה, עלה בדעתו גם לחוב בדמים, כדי שיתכפרו הבעלים, ולצאת מן הספק אם היא עולה או שלמים.]

אין מועל אחר מועל -

פירש בקונטרס,
אין מעילה זו אחר זו,
בקרן אחד של הקדש,
דכיון שמעל בה הראשון - יוצא לחולין,
אלא בהמה וכלי שרת בלבד.

תימה,
דבתוספתא דמעילה (פ"ב) תניא,
קרדום של הקדש,
ביקע בו **ובא חבירו וביקע בו - כולן מעלו,**
נתנו לחבירו וחבירו לחבירו,
הוא מעל,
וחבירו - מותר לבקע בו לכתחילה,
והשתא היכי דמי,
אי האי קרדום - כלי שרת,
כי נתנו לחבירו - אמאי לא מעל חבירו,
הא אמרינן יש מועל אחר מועל בכלי שרת,
ואם - **אינה כלי שרת,**
אמאי אמר - כולן מעלו;
הא אין מועל אחר מועל,
אלא בהמה **וכלי שרת בלבד.**

ויש לומר,
דלעולם, מיירי בקרדום **שאינה כלי שרת,**
ולא קשה מידי,
דהא **דאמרינן הכא - דאין מועל אחר מועל,**
היינו היכא דנותנו לחבירו,
אי נמי כשהוא סבור שהכלי של חבירו,
ואז הוא מתכוין היכא דנתנו לחבירו,
לגוזלה כדין שליחות יד בפקדון,
דהיכא דמתכוין להוציאו מרשות לרשות,
נקרא גזלן על כל הפקדון,
אפילו לא הוציאן אלא מקצתן,
אבל האי דתוספתא,
דקאמר בא חבירו וביקע בו,
ובא חבירו וביקע בו דכולן מעלו,
מיירי דכל חד וחד יסבור שהוא שלו,
או דאינו מתכוין להוציאו מרשות לרשות,
אלא ליהנות ולהניחו אחר ההנאה,
ואז כשיהנה - לא ימעול,
אלא כפי טובת הנאה שיש לו במלאכה,
ומשום הכי אמרינן,
שלא יצא לחולין ומעלו כולן;
אבל נתנו לחבירו וחבירו לחבירו,
ולפיכך צ"ל,
בא חבירו ורכב עליו,
ובא חבירו ורכב עליו - כולן מעלו,
ואף על גב שנתכוין לגוזלו,
ולהוציאו מרשות לרשות,
דאם לא כן מאי אירייא בהמה וכלי שרת,
אפילו בקדשי בדק הבית,
יש מועל אחר מועל,
היכא דאינו מתכוין להוציאו מרשות לרשות,
אלא ליהנות ממנו ולהניח כדפרישית,
אלא לעולם מיירי, שמתכוין לגוזלה,
ואפילו הכי אמרינן, דכולן מעלו, כדפרישית.

וראיה לחלק,
בין נהנה מדבר שסבור שהוא שלו,
לדבר שהיה סבור שהוא של אחרים,
מההיא דאמרינן (מעילה דף כ.),
גבי נטל אבן או קורה של הקדש - לא מעל,
נתנה לחבירו - הוא מעל, וחבירו - לא מעל,
ופריך,
מכדי משקל שקלה,
מה לי שקלה הוא, מה לי שקלה חבירו,
ומוקי רישא דלא מעל,
באבנים מסורות לגזבר, שאינם יוצאים מרשות הקדש,
וגם הגזבר - לא נתכוון לגוזלם,
אלא ליהנות מהם, דסבור שהם שלו,
וסיפא דקתני הוא **מעל,**
מיירי שנתכוון להוציאם מרשות לרשות,
כדקתני נתנם לחבירו - הוא מעל.

ועוד ראיה,
מההיא דפרק אלו נערות (כתובות לד:),
דקאמר התם הניח להם אביהם פרה שאולה,
כסבורים הם דשל אביהם היא,

טבחוה ואכלוה - **משלמין דמי בשר בזול,**
אבל כסבורים **שהיא דפקדון וטבחוה ואכלוה,**
משלמין דמי בשר שלם,
אם כן מצינו חילוק בין סבור שהוא שלו,
לסבור שהוא של אחרים.

הגמרא מביאה את שיטת רבי מאיר במשנה, שאמר שהקדש במעילת מזיד מתחלל, ומקשה עליו ממשנה במעילה

שיטת רבי מאיר במשנה הוא שבהקדש אם קידש במזיד - הרי היא מקודשת. וטעמו של רבי מאיר, הוא מכיוון שעל ידי נתינת המעות, אף שזה במזיד - הרי הן נעשות חולין, ולכן יכול לקדש בה אשה. אלא שמקשה עליו הגמרא מהמשנה במעילה, כי כל יכולתו הוא רק לחלל דבר שבקדושת בדק הבית, אבל בהמה הקדושה בקדושת הגוף, כקדושת הקרבנות וכקדושת כלי שרת - אינה מתחללת בלי שיהיה בה מום. ועל כך הקשו עליו, שגם בהמה אינה מתחללת לא במעשה המעילה, כבמשנה, ולא על ידי חילול במעות.

מאחר והגמרא מביאה משנה ממסכת מעילה – נקדים את תוכנה

דברים של הקדש כגון קדשי בדק הבית, יוצאים לחולין, כי משמשות המילה מעילה, הינה שינוי, שמוציאו מקדושתן. ולכן מאחר והמעילה מתבצעת על דבר קדוש, הרי כמו גפרור שלאחר שהשתמשו בו אינו בר שימוש, כך כל דברי הקדש, ומכאן הדין שאין מעילה אחר מעילה, בדבר אחד של מוקדשין. ויש לכך שני יוצאים מן הכלל, אם הוא רוב על בהמה העומדת להקרבה, מאחר ואינה יוצאה לחולין על ידי פעולה זו, הרי אם יבוא חבירו ואף הוא ירכב עליה - כולן מעלו, מכיוון שהיא עדיין בקדושתה בעודה תמימה, והמעילה היא שימוש בדבר ששייך לקדושה. דוגמא שניה שמביאה המשנה הוא שתייה מכוס זהב שהוא כלי שרת, הרי גם אם חבירו ישוב וישתה מאותה הכוס - הרי כולם מעלו.

התוס' מביאים תחילה את שיטת רש"י על מנת לחלוק עליו

התוס' מביאים את שיטת רש"י שמה שקובע את המציאות שאין מעילה אחר מעילה הוא שכבר יצאה לחולין, וממילא השימוש של השני, אינו בדבר ששייך להקדש. פרט לבהמה ולכלי שרת, שנשארים קדושים, ולכן גם השני מבצע מעילה.

אלא שהם מקשים על כלי שרת מהתוספתא, המדברת על נטילת קרדום של הקדש. הדין הראשון בו הוא ביקע ומעל בכך, ואך חבירו ביקע ואף הוא מעל - הרי הוא מובן, מאחר ויש מעילה אחר מעילה בכלי שרת. אולם הדין השני המובא בתוספתא שאם הוא נתן לחבירו וחבירו העביר לחבירו - רק הוא הראשון מעל, ולחברו לכתחילה מותר לבקע בו. וכאן עולה השאלה, והרי מדובר בכלי שרת.

אלא שמתרצים התוס', שכאן בכלל מדובר בקרדום שאינו כלי שרת.

התוס' במעילה מביאים גם את הקושיא מהתוספתא, ועוזנים בדומה לכאן

"תימה, דתניא בתוספתא, [בקע] בקרדום של הקדש, [ובא חברו] ובקע בו, ובא חברו ובקע בו - כולם מעלו, וליכא למימר דבקרדום כלי שרת מיירי, דהא תני התם בסיפא, נתנה לחברו וחברו לחברו - הראשון מעל, והשני לא מעל, ובעולה כולם מעלו. ומפרש דהתם במאי עסקינן, כגון לאחר שבקע החזירו. דמה שהחזירו - הרי הוא של הקדש כאילו לא מעלו. ורבינו יצחק מפרש, דהתם בגזברין עסקינן, דלעולם לא יצאו לחולין בשום מעילה, עד שיוציאנה מרשותו."

ראיות התוס' כאן מבהירים את שלושת העקרונות הקובעים מעילה אחר מעילה או חוסר מעילה לגורם השני

התוס' מביאים ראייה על מה שאינו רוצה להוציא אלא רק להשתמש, שמה שנאמר שלא מעל בסוגיה בהמשך שנטל אבן או קורה של הקדש, שלא מעל, שיש כאן את שני טעמים, שהובאו התוס' במעילה. האחד מאחר וחשב שזה שלו, ורק רצה ליהנות מהם, ולכן לא נוצרה כאן מהות של מעילה. השני - שמלכתחילה מאחר ואלו הם אבנים המסורות לגזבר, אין בהם גדר מעילה. ומוסיפים את העיקרון השלישי, שמה שכן פועל מעילה היא הוצאת מרשות לרשות, ואפילו הנתינה היא לחבירו, שיש כאן את גדר הגזילה שהיא כשליחות יד בפיקדון. וראייה נוספת, שמה שקובע אינה המציאות האמיתית אלא כיצד היתומים סוברים. שאם הם סוברים שהפרה השאולה בכלל של אביהם - משלמים רק דמי בשר בזול, בעוד שאם ידעו שהיא פיקדון ואעפ"כ טבחוה - הרי הם משלמים דמי בשר שלם.

התוס' מאחר ואומרים חילוק תומכים את יתדותם בראיות

[וכאן מילות המפתח הינן "ראיה לחלק" שמאחר ויש חילוק, הרי זה מזמין לא להישאר בתחום הסברא, אלא לעבור לראיה. ולא רק ראיה בודדת אלא "ועוד ראיה" ומעניין כי "ועוד ראיה" מופיע למעלה משלושים פעמים בתוס'.]

קדשים קלים מי שמעת ליה -

אם היא של קדשים קלים,
מה תקנה נעשה לה,
אפילו נתכוון לגוזלה לא תצא לחולין,
כיון דליכא מעילה בהן,
דבשלמא קדשי קדשים כגון בדק הבית וחטאת,
דין הוא שיצאו לחולין,
על ידי מעילה שמועל בהן.

ואם תאמר,
מאי קשה ליה,
ולא יוציאנה לחולין, אלא יביא בהמה אחרת,
ויאמר אם זו עולה - הרי אני גוזלה,
וזו תהא עולה תחתיה,
ואם היא קדשים קלים כגון שלמים,

היא עצמה תהא שלמים,
ולא יקריב אלא היא ואחרת לעולת נדבה.

ויש לומר,
דאי אפשר למיעבד הכי,
שהרי יש לספק בבהמה זאת הנמצאת,
משום חששת בכור ומעשר,
דלא הושוו

[דף נה עמוד ב]

מתנותיהם,
ומתנות של שלמים,
דשלמים - טעונין שתי מתנות, ובכור ומעשר - מתנה אחת,
ולא יכול להקריבה,
אלא צריך להמתין עד שיתמומם,
ולא רצה לתרץ, שימתין לה עד שיתמומם,
ואז יאמר,
אם שלמים - תהא מחולל על מעות הללו,
דנהי דקדשים קלים - אינם מחוללים,
היינו כל זמן שהם תמימים,
משום דמשמע ליה לרבי אושעיא,
הא דקתני זכרים - עולות, ונקבות - זבחי שלמים,
הוי מיד שמצא הבהמה - מצי למיעבד הכי,
בלא המתנה עד שיתמומם.

הגמרא מקשה שאפילו לשיטת רבי מאיר המצליח לחלל הקדש, הרי מהיכן שגם בקדשים קלים זה אפשרי?

הגמרא הביאה את המשנה בשקלים, "בהמה שנמצאת מירושלים למגדל עדר וכמדתה לכל רוח, זכרים - עולות, נקבות - זבחי שלמים;" ומתוך הקושי שזכרים יכולים להיות לא רק עולות אלא אף שלמים, העמיד זאת ר' אושעיא: "הכא בבא לחוב בדמיהן עסקינן, והכי קאמר: חיישינן שמא עולות, ורבי מאיר היא, דאמר: הקדש - במזיד מתחלל." ובהמשך הקשתה הגמרא "אימר דשמעת ליה לרבי מאיר - בקדשי קדשים, בקדשים קלים - מי שמעת ליה?" כי מצד אחד מדובר על עולות שהן חייבות להיות קדש קדשים, וכולו לגבוה, ונשווה זאת לכל סוג זה של קדשי קדשים, אבל בקדשים קלים שאין כולו לגבוה אלא אף לבעלים יש בו חלק מי שמעת ליה דהקדש במזיד מתחלל, עד שאתה מפרש את המשנה בשקלים - העוסקת אף בשלמים שהם קדשים קלים - כרבי מאיר!?

רק בדבר ששייך כולו לגבוה הוא יכול לבצע מעילה ולהוציאו לחולין, ואין כאן אף שירצה לגזול מהאדם, כיצד יהפוך את החלק הקדוש לחולין?

מבארים התוס' את קושיית הגמרא. שהרי בקדשי קדשים הוא מתעסק רק עם גבוה, ובכך שהוא מבצע מעילה, הרי הוא כמוציא זאת מרשות גבוה, ועל כן הופכים הם לחולין. ואילו כאן יד אדם יש בהם, שהרי בקדשים קלים כמו למשל שלמים, חלק הולך לאכילת אדם. וממילא אינו יכול לבצע גזילה על ידי מעילה, שהיא רק כעין פעולת גזילת גבוה. ונמצא דכיון שיש לו חלק בהם - לא חשיב כמו מוציאו מרשות בעליו, ומכניסו לרשות אחרת.

לכאורה יש הצעה שהוא יכול לתת במקומן, באופן של נדבה, כולל שיכניס תנאי בדבריו לעניין עולה או שלמים

מעלים התוס' הצעה אחרת, שהוא לכאורה כן יכול להסתדר, כשיביא בהמה נוספת ויתנה וכך יוכל להוציא את הקודמת לחולין. וכך יוכל לומר, שאם היתה זו עולה, הרי כאן אין בעיה למעול, ולכן הוא יכול לגוזלה, וזו תהיה תחתיה. ואם היא קדשים קלים לדוגמא שלמים, הרי הוא כן רשאי להקריבה, ואת הנוספת יהפוך לעולת נדבה.

וביארו התוס' רא"ש. "וא"ת מאי קשיא ליה? אפילו אי קדושת הגוף - לא מיתחלא בקדשים קלים, מכל מקום יש תקנה לדבר. דזכרים שימצאו - יכולין ליקרב זבחי שלמים על תנאי. אם עולות הן - הרי הוא מתכוין לגזול, וחוזר ומשלם עולות אחרות תחתיהן, והם עצמן יהיו שלמי נדבה. ואם שלמים היו - הנך עולות יהיו נדבה".

מעלים התוס' שאכן בשאלת הגמרא יש קושי ממשי, אם היו בכורות ומעשר, שמתנותיהם שונות, ולכן לא היה יכול לחללן על ידי ההחלפה

התוס' רא"ש תירץ בסגנון שאכן בשל הבעיה של הבכור והמעשר, יצטרך להמתין עד שיהיה בהם מום ויצאו מקדושתם. ואילו התוס' תירצו שאין זה מתרץ את דברי ר' הושעיא, שהבנו בדבריו, כי יוכל לבצע מיידית את ההחלפה וללא כל ההמתנה עד שיהיה בהם מום.

ואלו דברי התוס' רא"ש: "ועוד תימה, ניחוש דילמא בכור ומעשר נינהו, דלא שייך בהו חילול. דבכור קדושתו מרחם ומעשר - נמי מאליו קדוש, וצ"ל דלהאי שינויא - נמי דבא לחוב בדמיהן לעולם צריך להמתין לבהמה עד שתומם, ותאכל בתורת בכור ומעשר. אלא דלהך שינוייא - יכול להפקיע כל ספק קדושה שעליה בלא מום, הילכך גם קדושת שלמים - צריך להפקיע ממנה."

למרות ההצעה העולה בואם תאמר, קיימת בעיה צדדית נוספת, שלא מאפשרת זאת

[התוס' הציעו בקושייתם דרך חדשה ומקורית, לפתור את הקושי. אלא שכאן עולה בעיה חדשה, שלא ניתן לבצע את הצעתם מחמת קושי צדדי אחר. ומילות המפתח הן "דאי אפשר למיעבד הכי .. משום חששת". ועם היות שגם על בעיה זו יש פתרון הכרוך בהמתנה ולחכות למצב בו יעלה בה מום. הרי מעלים התוס', כי אינו דומה פיתרון מיידי ועכשוי כעת, "ולא רצה לתרץ שימתין לה .. משום דמשמע ליה .. הוי מיד ש .. מצי למיעבד הכי."]

דמייתי נמי תודה -

וא"ת,
ואמאי צריך להביא בהמה אחרת לתודה,
באותה עצמה שיעשה זבחי שלמים,
יתנה ויאמר,
אם אינה שלמים - תהא תודה;
ואי משום **המתנות** - הוו **שוין;**

ואי משום **דלא שוו באכילתן**,
דשלמים - נאכלים לשני ימים ולילה אחד,
ותודה - ליום ולילה,
ואין מביאין קדשים לבית הפסול,
ע"כ האי תנא - קסבר דמביאין,
מדקתני בסמוך **פסח שלא בזמנו - שלמים,**
ואף על גב דפסח - אינו נאכל אלא ליום ולילה,
ושלמים - נאכלים לב' ימים ולילה,
אלמא - לא חייש מן האכילה.

וי"ל,
משום **דתודה - בעי לחם.**

וא"ת,
לייתי לחם ויתנה,
אם היא תודה - **הרי לחמה,**
ואם היא שלמים - **תהא הלחם נדבה.**

הא - אין לחם בא נדבה,
וחולין בעזרה הוא,
כדאמרינן בפרק התודה (מנחות דף פ:).

הבאת קרבן תודה, על מנת לצאת מהספק כשמוצא בהמה זכר באיזור ירושלים

בעמוד הקודם הובאה משנה ממסכת שקלים, ומצאנו בהמה בין ירושלים למרחק עד מגדל עדר, אנו תולים שהיא היתה קרבן, ורק מסתפקים אנו לאיזה קורבן הוקדשו. ואומרת המשנה, שאם זכרים נקריב עולות, ואם נקבות לזבחי שלמים. מקשה הגמרא, וכי לא ניתן להקריב לשלמים גם זכרים? וכאן מקשה הגמרא ואולי הזכר הינו קרבן תודה. ועונים גם על זה, שאכן בנוסף גם מביא תודה, או קרבן או דמי תודה. ואף מביא את הלחמים שקרבן התודה ראוי לכך.

מקשים התוס', ולכאורה יכול הוא להביא רק בהמה אחת, ויכול להתנות בה

התוס' מעלים שאלה אפשרית, והרי לכאורה מה צורך לו להביא בהמה נוספת. בשעה שהוא יכול להתנות על אותה הבהמה. ומלכתחילה דוחים שאין הבדל במתנות הקורבן. וגם אין בעיה בכך שזמני האכילה שונים, כי תודה הוא רק לזמן אכילה קצר יותר. ודוחים שמאחר ובהמשך נאמר שאם מצא פסח, הרי אין לחשוש שזה אינו בזמנו, כי אז הוא קרב שלמים. ולמרות שזמן אכילת הפסח קצר מזמן אכילת השלמים. ומכאן זו הוכחה שאינו חושש בעניין זה.

בדחיה הראשונה אנו מניחים בוודאות כי הבעיה של זמן האכילה – אינו בעייתי

[הוכחת התוס' הינה "על כרחך .. קסבר" שיכול לבוא גם כמו כאן בראשית תיבות "ע"כ". ועיקרון זה מופיע כעשרים פעמים בתוס'. בשעה שבאים לומר הוכחה ניצחת. שמאחר ולדוגמא בפסחים ושלמים עם היות ואין זמן אכילתן שווה, וזה אינו מפריע לו - לכן לא תהיה לו בעיה להתנות מצד זמן אכילת הקרבן.]

הבעיה בהתניה אינה מצד הקרבן, אלא קשורה בתודה

התוס' מבארים, כי הבעיה שאינו יכול להתנות על תודה, אינו בגלל התודה עצמה, אלא בגלל הלחם. ומנסים התוס' להכניס את הבעיה בגוף ההתניה, שיאמר שאם היא תודה, הרי זה הלחם, ואם היא שלמים - הרי הלחם הינו נדבה. ועונים על כך, שאינו יכול לעשות כן, כי לחם אינו יכול לבוא כנדבה, ואדרבא חולין הוא בעזרה. וכפי שביארו במסכת מנחות, על הצעה דומה.

ודילמא אשם הוא -

ואם תאמר,
ויתנה באותן של שלמים,
דהא שוו במתנות;
ואי משום סמיכה,
דשלמים - טעונין סמיכה, **ואשם - אין טעון סמיכה,**
הא סמיכה - לא מעכבא;
ואי משום אכילה,
הא קסבר דמביאים קדשים לבית הפסול.

ויש לומר,
דאין להתנות אשם בשלמים,
שהרי שלמים - טעונין נסכים, ואשם - אין טעון נסכים.

ואין לומר,
שיתנה לנסכים ויאמר,
אם היא שלמים - מוטב,
ואם לאו - יהו נסכי נדבה,
שהרי אין נסכי חובה ונסכי נדבה - שוין,
שנסכי חובה - לספלים,
ונסכי נדבה - מזלפן על גבי אישים.

ההצעה שניתן להתנות עם הבאת השלמים גם לאשם

הגמרא הביאה את המשנה ממסכת שקלים, כי אם מצא בהמה הקרובה לירושלים אם היא זכר, יש לה לתלות שהיא עולה. ושאלו וכי אינה יכולה להיות שלמים. בתוס' הקודם דנו על שאלת הגמרא והאם הינה תודה? ובנוסף שואלים ואם הוא אשם? אלא שהתוס' אומרים שלכאורה ניתן לכלול עם שלמים. וגם אין בעיה עם זה שעל שלמים יש סמיכה, ואילו כאן באשם אין, שהרי הסמיכה אינה מעכבת. כי הצורך בסמיכה הוא של הבעלים אותם איננו יודעים מי הם. והייתי חושב שמאחר והוא בא לכפרה, הרי ללא סמיכת הבעלים, לא יתכפר. ודוחים זאת התוס'. וגם על זמני האכילה השונים כבר הוכיחו בתוס' הקודם, שאין בעיה.

הסיבה שלא ניתן להתנות הינה מאחר ושונה סוג הנסכים בנסכי חובה ובנסכי נדבה

אלא שהבעיה הינה קשורה בנסכים. בשלמים יש נסכים. בניגוד לאשם. וגם לא ניתן להתנות על הנסכים שיהיו נסכי נדבה. כי הפעולה של נסכי החובה ונסכי הנדבה הינה שונה. דנסכים הבאים עם הקרבן הם לספלים והמתנדב נסכים מזלפן

על גבי האישים כדאיתא בזבחים בשילהי כל התדיר, כדעת שמואל.

גם תירוץ המתבקש, אלא שעתיד להידחות, מקדימים ואומרים שאין לומר, ואמנם כן אומרים אותו אלא שמיד מבארים למה אכן יש בעיה בתירוץ זה

[התוס' מלכתחילה מונעים תירוץ, בניסוח "ואין לומר", שנוסח של שלילת אפשרות הוא מופיע כארבע מאות פעמים בתוס'. כי כמו שניסו התוס' הקודם לומר, ואפילו שיש הבדל בלחם שהוא רק עבור תודה ולא עבור שלמים, הרי אנו יכולים לבצע החסרה, שיביא ויאמר שהרי הם נדבה. ושם דחינו כי כלל לא ניתן להביא נדבה, אלא עצם ההבאה הינה דבר עבירה, בהיותו הבאת חולין לעזרה. ואילו כאן מדוע שלא נביא ונתנה באותו סגנון. ואת זה מלכתחילה באים התוס' ואומרים שלא ניתן לומר, אלא שכאן אנו דוחים באופן אחר. מאחר ואפילו אם יביא, הרי אופן הניסוח של הנסכים הוא שונה בין חובה לנדבה.]

ודילמא אשם נזיר ואשם מצורע הוא -

ואם תאמר,
אשם מצורע - מיהא יתנה בשלמים,
שהרי שוין הן בנסכים.

ויש לומר,
דעיקר קושיא מאשם נזיר,
ואשם מצורע - נקט אגב אשם נזיר.

עוד י"ל,
דבאשם מצורע - איכא חששא אחרינא,
שצריך ליתן מדמו על **בהונות מצורע,**
והכא - ליכא מצורע.

עוד אמר ה"ר שמשון מקוצי,
דאין לומר שיתנה אשם בשלמים,
דשמא היום או למחר ידע בעל האשם,
שנאבד האשם ויביא אחר תחתיו,
ולא ידע שנמצא,
ויהיה אותו שיביא חולין לעזרה,
משום דהוי אשם שנתכפרו בעליו באחר,
(ולמיתה) [ולרעייה] אזלא.
והשתא - ניחא דלא מצי להקשות מידי.
אבל בעולה - ליכא למיחש להא,
אם יביא עולה אחרת,
שהרי עולה בא נדבה.

שואלים התוס', לכאורה, גם אם היה זה אשם, יכלו להתנות בהבאת השלמים?

הגמרא הביאה את המשנה ממסכת שקלים, כי אם מצא בהמה הקרובה לירושלים אם היא זכר, יש לה לתלות שהיא עולה. ושאלו וכי אינה יכולה להיות שלמים. ולאחר מכן שאלה הגמרא גם לגבי תודה, וכעת הגמרא שואלת ואולי הינה אשם מצורע או אשם נזיר? הגמרא אמנם מתרצת שאינם שכיחים, ולכן אין לתלות שהבהמה היתה מהם.

אולם התוס' דנים על עצם השאלה. ומנסים לומר כפי שהציעו קודם, שבשעה שיביאו שלמים יכולים הם להתנות שקרבן זה מיועד גם עבור האשם, ובפרט שהם שוים בנסכיהם.

מתרצים על כך התוס' בשלושה תירוצים.

תירוץ ראשון, אכן באמת ניתן להביא אשם מצורע, על ידי שמתנה בבהמת השלמים, ומאחר והשאלה לא התמקדה רק בו, אלא עיקר הקושיא היה באשם נזיר, הרי בלשון צירפו את שניהם.

תירוץ שני, אכן יש גם בעיה באשם המצורע, שחלק מהקרבת הקרבן אשם מצורע כולל שצריך ליתן מדמו על בהונות המצורע, ומאחר ואין אנו יודעים מה הקורבן ובוודאי מי הקריבו, לא ניתן להקריב אשם מצורע ללא המצורע.

תירוץ שלישי, משמו של השר מקוצי, דאין לומר שיתנה אשם בשלמים, דשמא היום או למחר ידע בעל האשם שנאבד האשם, ויביא אחר תחתיו, ולא ידע שנמצא, ויהיה אותו שיביא חולין לעזרה, משום דהוי אשם שנתכפרו בעליו באחר, ולרעייה אזלא. וכעת התוס' סוגרים חשבון עם קרבנות אחרים.

בעזלה אין בעיה להביא קרבן נוסף

והפירוש לא מצי להקשות מידי, הוא על התוס' הקודם על עצם האשם, כי תירוץ זה הוא גם לגביו. ובעולה, מאחר וכל מהותה היא נדבה, לא קיימת בעיה זו. שאפילו אם מישהו התחייב על עולה - הרי מה שמביא אינו חולין לעזרה, כי תמיד קיימת אפשרות להקריב עולה, בניגוד לאשם, שאם אין חוטא - אין קרבן. ומאחר וכבר הביאו תחתיו כבר אין חוטא, כי החטא התכפר.

המעניין כי כל תירוץ הוא באופן אחר לגמרי

[כאשר התוס' הביאו שלושה תירוצים, הרי מעניין לא רק להביא מה התירוץ, אלא להתעכב מה סגנון התירוץ. התירוץ הראשון, שכאן באשם המצורע אכן באמת אין בכלל שאלה, ורק מאחר ודנו על שני דברים דומים, בשיגרת הלשון מנו את שניהם. ומילות המפתח "נקט אגב". התירוץ השני - אכן יש בעיה פרטית בעצם ההקרבה. ומילות המפתח "איכא חששא אחרינא".

התירוץ השלישי בכלל אינו קשור במעשה ההקרבה, אלא שמצורע המתכפר, שעלול להביא קרבן אחר, ומאחר וכבר הקרבנו בעבורו, הרי חטאו נמחק, ואינו יכול להביא פעם נוספת.]

שלא בזמנו הוי שלמים -

וא"ת,
כיון דמזהר זהירי בפסח,
איך יבא לידי פסח שלא בזמנו.

וי"ל,
דלפעמים **הפסח חולה, ומפריש אחר.**

או שמא מיירי,
בפסח שנטמאו בעליו.

אי נמי,
כגון שהפריש שני פסחים לאחריות,
שעכשיו לא נקרב אלא אחד מהן,
ונשאר אחר זמנו.

הגמרא אומרת שאולי הקרבן שמצאוהו הוא פסחים, ועונה שתי תשובות שונות לחילוק על זמן המציאה, בזמנו ולאחר זמנו

הגמרא הביאה את המשנה ממסכת שקלים, כי אם מצא בהמה הקרובה לירושלים אם היא זכר, יש לה לתלות שהיא עולה. ושאלו על עוד סוגי קרבנות שיכולים להיות זכרים, וכעת שאלה הגמרא על פסחים. ובתשובתה חילקה הגמרא לשתיים. אם היה זה בזמנו, זהירים האנשים בקרבן זה, ואין חשש שיאבד. ואם הפסח שלא בזמנו, כלומר עבר זמנו - הרי הפסח הינו מסוג של שלמים, ובשעה שהתנה על שלמים, כבר התנה גם עליו. ויש שתירצו, כי מאחר והם זריזים, הרי הם ירדפו אחריו, ולכן לבטח ישמעו עליו. ורק לאחר הפסח יש לחוש שמא רדפו אחריו ולא מצאוהו, ואז הוא קרב כשלמים.

כיצד יכול להיות פסח שלא בזמנו, והרי בזריזותם וודאי הקריבוהו

מקשים התוס׳ על הצד הראשון. מאחר ואמרת כי אנשים זהירים בו, הרי יכולה להיות רק האפשרות של פסח שלא בזמנו. וגם כאן עונים התוס׳ מספר תירוצים. התירוץ הראשון, שיכול להיות מצב פרטי, שאכן בדרך כלל אינו קורה, אבל הוא אפשרי. אם הפסח חולה, הרי עושים שכפול, ומביאים אחר במקומו, ונמצא כי מה שהלך לאיבוד הוא החולה. תירוץ שני שהפסח הרי נשחט למנויו, אבל אם נטמאו בעליו, ממילא אין על מי להקריב אותו. התירוץ השלישי, שמלכתחילה הביאו שני פסחים, והשני היה לאחריות. והמציאות מדוע היו צריכים להביא שני יכולה להיות באופן שנאבד להם הפסח, וחיפשוהו מעט ולא מצאוהו, ואז הפרישו אחר תחתיו, ולא נזהרו בו לאחר זמנו. או שמלכתחילה הוא אומר ששניהם יהיו פסח, ואחר הפסח איזה שתישאר יקריבה כשלמים.

ניתוח גוף התירוצים

[מאחר ושאלת התוס׳ מלכתחילה היתה על מצב שעומד בסתירה לכך שמזהר זהירי ביה, הרי שאלת התוס׳ כיצד זה קרה, הינה שאלה חזקה על המציאות. ולכן כל השלושת תשובות דנות במקרי קצה, שאמנם הם אפשריים, אלא שהם צדדיים, ובמבט ראשון אינם מתרחשים.

כי כל שלושת התירוצים אכן אפשריים, אלא שכולם דחוקים. שהרי מבקרים ארבעה ימים את הפסח, והיותו חולה, הוא מקרה אפשרי אך דחוק. כמו כן, הם הרי רוצים להיטהר עם הפסח, ואכן זהירים לא להיטמא, אך גם מציאות כזו יכולה לחול. וגם היה כמה אפשרויות מדוע בכלל הפריש שני פסחים, שהרי אין זה מצוי. ולכן גם הסגנון בתשובה קיימות מילים ""דלפעמים, "שמא מיירי", "כגון".]

אשתכח בת שנתה מאי -

אבל לעיל גבי אשם,
לא מצי למיבעי אשתכח בן שתי שנים מאי,
לפי שנוכל לומר, שיהיה תקנה ברעייה,
דכל שבחטאת מתה, באשם - רועה,
ואם כן ירעה עד שיסתאב,
והדמים - יהיו לקייץ המזבח,
אבל בחטאת - אין בה תקנה כלל,
ומשום הכי בעי גמרא ומאי תקנתיה.

וא״ת,
לעיל דקאמר זכרים עולות,
ליחוש דילמא שעירי רגלים וראשי חדשים,
שהם חטאות צבור והם זכרים,
ואם כן, **אמאי לא בעי גמרא לעיל כי הכא.**
דילמא חטאות,
צריך לומר **דלהא - ליכא למיחש,**
דהא **לב ב״ד מתנה עליהם,**
שאם נאבדו יהיו חולין.

דיון הגמרא לגבי נמצאה בהמה נקבה, ומאחר וחוששים אנו להיותה חטאת, תלוי הדבר בגיל הבהמה שנמצאה

הגמרא מביאה משנה ממסכת שקלים לגבי בהמה שנמצאה סמוך לירושלים, שאנו תולים שהיתה בהמת קרבן שאבדה. והמשנה למדה, שאם היתה זו נקבה, הרי אנו תולים שמדובר בזבחי שלמים. ומקשה הגמרא, ואולי היא חטאת. ומאחר ויש חילוק בגיל הקרבן, כי החטאת באה מבהמה בת שנתה, וכאן נמצאה בהמה זקנה יותר בת שתי שנים, וממילא הבהמה שנמצאה לא היתה מיועדת לחטאת. אבל אם בכל זאת נמצאה בת שנתה, חוזרת השאלה, מה ראוי לעשות בה.

התוס׳ דנים לגבי מצב דומה של פער בשנים, לגבי בהמת זכר שנמצאה, שחששנו להיותה אשם

לעיל כאשר היה מדובר על שנמצאה בהמה זכר, שאלה הגמרא ואולי מדובר על אשם, שאינו יכול לבטר כנדבה, שהרי אשם צמוד לחוטא. ותירצה הגמרא, כי אשם (גזילות, מעילות, שפחה חרופה) בא מן האיל שהוא בן שנתיים, וכאן הבהמה שנמצאה היתה בת שנה. אלא ששם הגמרא לא המשיכה ושאלה, ואם הוא אכן מצא בן שנתיים. ומדוע השאלה היא רק כאן לגבי החטאת?

והתוס׳ נוקטים לכתחילה כאן בלשון, שאת השאלה הזאת אכן לא היה יכול לשאול כאן, ורק מבארים מה הטעם. כי אז יכולנו לענות שיש לה תקנה, שתראה עד שיהיה בה מום, ואז הדמים ילכו לקיץ המזבח. מה שאין בחטאת שלא ניתן לתקן, לכן כאן כן שואלים.

התוס' מנתחים מדוע שאלה המתבקשת, ואכן כדוגמתה נשאלה קודם, לא מופיעה בשלב זה

[התוס' מלכתחילה מונעים את יכולת שאלה אפשרית שיכולה להישאל, ולא נשאלה. ומילות המפתח "לא מצי למיבעי" אכן מופיעות בתוס' קרוב לעשר פעמים.

ועוד שאלה שמתבקשת שמאחר וכאן כן שואלים לגבי חטאת, הרי עם היות וקורבן חטאת ליחיד הוא רק נקבה, בבחינת תבוא האם ותקנח צואת בנה. הרי יש כן חטאות נקיבות, שהן חטאות ציבור, וממילא עולה השאלה מתבקשת מדוע לא שואלת הגמרא כמו כאן. וגם השאלה על זה שלא נשאלה השאלה "אמאי לא בעי" מופיעה בתוס' מעל עשר פעמים. שיכולה לבוא או כסתם שאלה המתבקשת כמו כאן "ואם תאמר" או אפילו באופן חזק יותר "ותימה" או "ויש לתמוה אמאי לא בעי".

ועונה הגמרא "ליכא למיחש", שמילות המפתח הללו מופיעות למעלה ממאה פעמים בתוס'. ומבארים את הטעם, שמאחר והוא קרבן ציבור, הרי בעיית האבדון הולך על הציבור, וכאן בית דין מתנה עליהם מלכתחילה, שאם אכן יאבדו יהיו חולין.]

אין לוקחין בהמה במעשר שני -

פירש בקונטרס,
חוץ לירושלים,
משום דכתיב (דברים יד) **וצרת הכסף בידך,**
דהתורה הקפידה בכסף צורה.
ועוד,
שמא תכחש בטורח הדרך.

ולא נהירא,
דהא דבעינן כסף צורה - היינו דוקא דרך חילול,
כגון לקנות דבר שאינו אוכל,
שאז צריך לחזור ולמכור,
אבל במקח בהמה להוליך **ולאוכלה בירושלים,**
שרי ולא בעינא כסף צורה.

והכי נמי אמר בהגוזל קמא (ב"ק דף צז:),
מי שיש לו מעות בבבל, **שאינם יוצאין בירושלים**,
זבין בהמה בבבל **וממטי לה בירושלים**;
אלמא לא בעינן כסף צורה.

מיהו ללישנא דשמא תכחיש,
לא קשה כולי האי,
דאיכא למימר,
דיותר טוב לקנות בהמה ולהעלותה לירושלים,
ואף על גב שמתכחשת מטורח הדרך,
מלהביא המעות של בבל, שאינם יוצאים בירושלים.
אבל ללישנא דכסף צורה - קשה טובא כדפרישית.

לכך נראה לר"י לפרש,
דהיינו טעמא דאין לוקחין בהמות כו',
גזירה שמא יגדל עדרים עדרים.
והכי נמי אמרינן,
בפרק לולב הגזול (סוכה דף מ:),
דקאמר התם,
מעות מעשר שני - מתחללין על בהמה חיה ועוף,
בין חיים בין שחוטים דברי ר' מאיר,
וחכמים אומרים:
על שחוטים - מתחללין, על חיין - אין מתחללין,
ומסיק מחלוקת בזכרים,
אבל בנקבות, דברי הכל - אין מתחללין על חיין,
שמא יגדל מהם עדרים,
ובזכרים - פליגי,
אי גזרינן זכרים אטו נקבות - אי לא,
דרבי מאיר - לא גזר, ורבנן - גזרי,
והכא דקאמר אין לוקחין - גזירה זכרים אטו נקבות.

ואם תאמר,
כיון דטעמא הוי משום גזירה,
אמאי קאמר התם לשון מתחללין,
דמשמע אפילו דיעבד - לא מהני,
והא אמר בכל דוכתי,
דכל דבר שהוא דרבנן - בדיעבד מהני,
ואם כן - מחללין מיבעי ליה,
דכוותיה אמרינן בפרק הזהב (ב"מ דף מה:),
דקאמר התם **אלא מאי דרבנן אין מתחללין,**
אין מחללין מיבעי ליה.

ויש לומר,
כיון דבההיא דלולב הגזול,
יש תקנה לעשות, לומר יחזרו דמים למקומן,
כדקאמר הכא,
משום הכי קאמר, דאפילו דיעבד - לא מהני,
דאי אמרינן - מהני כך לי דיעבד,
כמו שהיה עושה אותו בתחלה.

הגמרא דנה לגבי גדרו של מעשר שני, ועל כך שאין לוקחים בהמה במעשר שני

מאחר וראינו במשנה, כי לשיטת רבי יהודה (החלוק על רבי מאיר) במעות מעשר שני - במזיד קידש. מובאת הברייתא המסתיימת אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים - במתכוין ולקח תחילה לשם שלמים, אבל במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין, בין שוגג בין מזיד - יחזרו דמים למקומם. הרי יש לדון בתחילת הברייתא "תנו רבנן: אין לוקחים בהמה

במעות מעשר שני, ואם לקח, בשוגג - יחזרו דמים למקומם, במזיד - תעלה ותאכל במקום;"

התוס' מביאים שני טעמים מרש"י על איסור לקיחת בהמה במעות מעשר שני, וצרת הכסף, יש להביא כסף דווקא, ועוד שהבהמה עלולה להיות מוכחשת

מביאים התוס' תחילה את פירוש רש"י. המביא שני טעמים על איסור לקיחת בהמות במעות מעשר שני. שהרי כל מעשר שני הוא על פירות. ובפסוק (ראה יד, כה) וְנָתַתָּה בַּכֶּסֶף וְצַרְתָּ הַכֶּסֶף בְּיָדֶךָ וְהָלַכְתָּ אֶל־הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה' אֱלֹהֶיךָ בּוֹ: כלומר, הדגש שנאמר וצרת הכסף בידך, כלומר שהתורה הקפידה בכסף צורה. מה עוד שאם הוא יביא בהמה, הרי מאחר ועתיד הוא להעלותה לירושלים, בינתיים מחמת טורח הדרך, עלולה היא להיות מוכחשת.

מקשים התוס', שיכולה להיות מציאות בה הוא כן לוקח מעות מעשר שני וקונה בהמה

התוס' מביאים, כי כל מטרת הכסף צורה, היא על מנת למנוע ממנו מצב בו אינו משתמש בו לאכילה בירושלים. אבל כאן כאשר הוא לוקח את הבהמה מלכתחילה על מנת לאוכלה שלמים - אנו מסלקים את הבעיה. ואז נאמר שהכסף הוא למצווה ולכתחילה, ולא שאם עושה אחרת, הרי יש כאן איסור, שזה נאמר לעכב. ומביאים ראייה על כך, מפרק הגוזל קמא, שיש לו בעיה, שהוא בבבל והמעות אינן יוצאות בירושלים, הרי הוא קונה בהמה בבבל ומעלה לירושלים.

ולשיטת רש"י יש לומר, שיש דרגות בדיעבד. שאם קנה - לא מבטלים המקח עבור כך. ומאחר ויש בודדים שכן מצליחים להשתמש עם כסף זה בירושלים, הרי לא אפשרו לקנות עמו בהמה, מאחר ולכתחילה עליו כן להביא כסף. וכפי שהגמרא שם מביאה, שיש מציאות שיוצאות על ידי הדחק, וכן שמלכתחילה כל עוד לא היו המלכויות מקפידות זו על זו, תיקנו שיצאו כל המעות בירושלים.

אלא שאז הקושי המשמעותי הוא רק עצם הבאת בהמה במקום מעות, ואז החשש של הכחשה בדרך, פחות משמעותי, לעומת החשש שלא יהיה לו מה לעשות עם המעות בירושלים, ולא יוכל לאכול בה.

התוס' מביאים את הטעם שחכמים לא רצו שיחול חילול המעות מעשר על מנת שלא יגדל מהם עדרים

מאחר ומטרת המעשר שני הוא על מנת לאוכלו בירושלים, ולא על מנת שירבה את ממונו, בכך שייקח מהם ויגדל עדרים. ולכן באו חכמים וגזרו כי חילול המעות אינו תופס בבעלי חיים. ולא נחלקו גבי הנקיבות שאין חילול, שבזה אף רבי מאיר קיבל. אלא שחכמים גזרו גם על הזכרים מחמת חשש זה. וכפי שמובא במסכת סוכה. והלשון כאן נאמרה בשיטת חכמים שאין לוקחים, מצד גזירה בין בזכרים ובין בנקיבות.

אמנם דנים התוס' בלשון מתחללין, שהרי כאן נאמר בגדר של גזירה

אלא שמעירים התוס' שלשון אין מתחללין - משמעו שיש כאן איסור, שהוא ממש מהתורה שאפילו בדיעבד אינו מועיל. בניגוד לאין מחללין, שזה רק מדרבנן לכתחילה אסור, אבל בדיעבד חל החילול. ומביאים על כך הוכחה מפרק הזהב. " בשלמא להך לישנא דאמרת דמדאורייתא משרא שרי, ורבנן הוא דגזרו ביה - היינו דקתני יעשה ולא יעשה. אלא להך לישנא דאמרת דמדאורייתא פליגי, מתחללינן ואין מתחללינן מבעי ליה." וכפי שהתוס' בסוכה אומרים על כך "משמע, דמשום גזרה דרבנן - לא אמרינן אין מתחללין, דיעבד."

כל מהות השאלה של התוס', שכלל נקוט בידינו, כי מדרבנן - מועיל בדיעבד

[מדייקים התוס'. "והא אמר בכל דוכתי, דכל דבר שהוא דרבנן - בדיעבד מהני." הוא כלל המופיע בכל מקום. ואכן הלשון "דאמרינן בכל דוכתא/ דוכתי" המופיע עשרות פעמים בתוס', מוכיח כי כלל זה הוא אכן יציב נכון וניתן להסתמך עליו. ולכן מאחר וזאת המציאות, זה הסיבה שניתן להקשות ולדייק בלשונות.]

אם ניתן לבטל – הרי הוא יכול לעשות בדיעבד ולהישאר עם זה

כוונת התוס' דדיעבד הוי - היכא דאי אפשר להחזיר הנעשה. ועם המצב הזה יש לנו להכריע האם הועיל או לא. אבל כאן כיון שגם אם עבר וחילל, יש תקנה להחזיר המעות למקומם הוי - בדיעבד כמו לכתחילה. ואם נאמר שאם חילל בדיעבד - מהני, הוי כמו שנאמר שמהני לכתחילה. שהוא בוחר להישאר עם הבעיה.

[דף נו עמוד א]

ואם לקח בשוגג יחזרו דמים למקומם -

פירש בקונטרס,
דכופין המוכר להחזיר הדמים,
דמקח טעות הוא,
דאם היה יודע שמעות מעשר הן,
לא היה לוקחה,
דטריחא ליה מילתא להוליכה לירושלים,
והמעות - הוה ניחא ליה לאמטויינהו.

וא"ת,
מה קנס הוא למוכר בהך,
אדרבה - ריוח הוא לו, שיפטר לעלות לירושלים,
כי המעות של מעשר שני - אינן בידו,
כיון דאמרינן **יחזרו למקומם.**

וי"ל,
דודאי קנס הוא לו,
מה שאנו אומרים יחזרו דמים למקומם,
דבלאו חזרת המקח,
יכולים לפוטרו מלהעלות המעות לירושלים,
שהיינו **מצריכים הלוקח,**
לחלל קדושת מעות המעשר שביד המוכר,
מאחר שהמוכר לפנינו,

והיה הלוקח מעלן לירושלים.
והיינו דפריך,
ליקנסיה ללוקח - שיאכל כנגדן בירושלים,
ויחלל עליהם קדושת מעות המעשר שביד המוכר.

מאחר והמעות של המעשר שני ניתנו למוכר בטעות, והיה נדרש להעלותם לירושלים – לכאורה מה כאן הצורך לכפותו להחזירם, שהרי הוא מרוצה מכך

מאחר והמשנה הביאה מחלוקת תנאים לגבי המקדש במעות מעשר שני. שלשיטת רבי מאיר, אינה מקודשת, בין שוגג ובין מזיד, ואילו רבי יהודה סבור כי בשוגג אמנם לא קידש, אך במזיד קידש. ולכן הביאו דיון על מכירת בהמה במעות מעשר שני. שנינו בברייתא: "תנו רבנן: אין לוקחים בהמה במעות מעשר שני, ואם לקח, בשוגג - יחזרו דמים למקומם, במזיד - תעלה ותאכל במקום;" כלומר, הלוקח הוא מי שלקח אליו את הבהמה, והוא אשר שילם בטעות מעות של מעשר שני, שהרי אנו כעת עסוקים בשוגג. והמוכר הוא נפטר מהבהמה, אלא שיש בידו כעת מעות מעשר שני. וזה היה המצב לפני שכעת אנו אומרים שצריך לשנות זאת.

מביאים התוס' את פירוש רש"י, כי בשוגג, כופין את המוכר להחזיר את הדמים (של המעשר השני שקיבל מצד טעות לוקח הבהמה), דמקח טעות הוא. שאילו היה יודע המוכר שהן מעות מעשר שני, והיה נדרש להעלותם לירושלים, היה הדבר טורח בעבורו.

אלא שמדייק המהר"ם, שבמילה כופין, סימן שאנו מפרשים שלא נוח למוכר להחזירם. והרי כעת שיש בידו את מעות המעשר שני, היה נדרש לטרוח ולהעלותם לירושלים, ונמצא כי הוא מרוויח מכך שמכריחים אותו להחזיר את הדמים. ובפרט שלוקח הבהמה, לא שילם לו בדווקא דמי מעשר שני, על מנת שיתחללו על הבהמה, ולכן המעות כן נשארו בקדושתן. והרי הוא כן ישמח מביטול המקח, בכך שהוא מחזיר לו את המעות.

לומדים התוס', שהיה פתרון אחר, שבו היה המוכר ממש שמח

מציעים התוס', פיתרון אחר. שהלקוח מאחר ונתן בטעות דמי מקח לא ראויים, יצטרך לישא באחריות, והיה נדרש לחלל את המעות שביד המוכר. וכך המוכר היה מרוויח, שגם מכר את הבהמה, וגם לא יידרש להעלות את המעות לירושלים. אלא היינו אומרים שהלוקח יעלה לירושלים ויאכל כנגד אותן המעות, ובכך יחלל את קדושת המעות שביד המוכר.

התוס' כאן מבצעים היפוך, ממצב בו סברנו שהמוכר מרוויח, התחוור לנו שאכן יש כאן עבורו הפסד

[התוס' מבצעים עבורנו מהפך בחשיבה. וממצב של "מה קנס, אדרבא - רווח הוא לו" הרי אנו מגיעים למסקנה שאכן "דודאי קנס הוא לו". והיינו משאירים בידו גם כסף, ומכריחים את הלוקח לתקן את מה שנתן מעות מעשר שני בשוגג. והחזרת המצב הוא עבור הלוקח, כי המוכר אם היינו קונסים אותו להעלות את הדמים - לא היה רוצה בכך. ויש אפשרות ללוקח לתקן את המעשה, עם היות ונעשה בשוגג.]

במזיד תעלה ותאכל במקום -

וקשה,
כמאן אתיא הך ברייתא,
אי כרבנן,
הא אמרי - **אין מתחללין אפילו דיעבד,**
ואי כרבי מאיר,
אפילו לכתחילה - מחללין,
דהכי איתא בתוספתא דמסכת שביעית (פ"ו),
דקתני אחד שביעית ואחד מעשר שני,
מחללין על חיה ועוף, ועל הבהמה בעלת מום,
והא דנקט לעיל מתחללין,
במלתיה דרבי מאיר,
דמשמע דיעבד,
משום רבותא **דרבנן נקטה,**
לאשמועינן, דאפילו דיעבד - אין מתחללין.

ואומר ר"י,
דאתיא כרבנן,
ולכך מתחלל הכא על בהמה,
דמיירי בתמימה דחזיא לשלמים,
ויביא אותה לירושלים ויאכלה בתורת שלמים,
והתם - **מיירי בבעלת מום,**
דלא חזיא לשלמים,
ולכך אין מתחלל בדיעבד,
גזירה שמא יגדל עדרים עדרים.

והכי נמי איתא בתוספתא דמעשר שני,
בהך ברייתא,
דקתני במילתיה דרבי יהודה,
אם היתה בעלת מום,
או שהיו פירותיו טמאין,
בין בשוגג בין במזיד - יחזרו דמים למקומם.

וההיא דהגוזל קמא (ב"ק דף צז:),
דקאמר זבין בהמה וממטי לה,
התם - **שמא אתיא כרבי מאיר,**
דאמר מותר לחלל לכתחילה,
אי נמי **כרבנן,**
ואפילו לכתחילה,
ומשום תקנת מעות בבל,
שאינם יוצאים להדיא בירושלים.

הלוקח בהמה ושילם עליה במעות מעשר שני במזיד – יצטרך להעלות את הבהמה ולאוכלה בירושלים

הברייתא לומדת כי אין לוקחים בהמה במעות מעשר שני, ודנה על המקרה בו עבר ולקח. וכאן אין אנו דנים על שוגג,

בו מחזירים דמים למקומם, אלא על החלק השני שהיה זה במזיד, שהלוקח לקח בהמה חוץ לירושלים, למרות שהיה צריך להשתמש עם המעות מעשר שני על מנת לנצלם לאכול בקדושה בירושלים. הרי אנו אומרים כי בדיעבד המעות מעשר שני נתחללו על הבהמה, וכעת היא קדושה, והוא שנתן את המעות מעשר שני, וקיבל את הבנה, כעת יצטרך להעלותה ולאוכלה בירושלים.

מדייקים התוס' שקשה כיצד להעמיד ברייתא זו, שלא ניתן להעמידה לא כרבי מאיר ולא כרבנן

כאן אנו רואים שיש לנו תוצאה בה המעות של הקדושה נתחללו על הבהמה. והרי לשיטת רבנן, אין לחלל אפילו לא בדיעבד, כלומר, אין מועילה פעולת החילול, בניגוד שכאן זה הועיל. ואף כרבי מאיר לא ניתן להעמיד, כי כאן מדובר על מצב של בדיעבד, ואילו רבי מאיר מתיר שיתחלל אף לכתחילה. ומביאים על כך הוכחה מהתוספתא במסכת שביעית. ומעירים התוס', שעם היות ולשונו של רבי מאיר משמע לעיל מתחללין, שהוא לשון רק של בדיעבד, הרי זה לא נאמר עבור ללמוד את שיטתו, אלא כמשקל נגד לרבנן, שנלמד מכך כי שיטתם הוא שאפילו בדיעבד אין מתחללים.

מתרצים התוס' בשם ר"י, שאכן זה כרבנן, אלא מכיוון שהיא תמימה לכן מתחלל

מבאר ר"י שהברייתא היא כרבנן. כי כאן מדובר על בהמה תמימה, שיש לה תקנה להעלותה לירושלים ולאוכלה שלמים. אבל מה שנשנה הברייתא במסכת סוכה, וחכמים אומרים על שחוטים מתחללין על חיין - אין מתחללין. וגזירה שמא יגדל מהם עדרים. ואף שהוא מדרבנן הגזירה, הרי יש תקנה לעשות לומר יחזרו דמים למקומן, משום הכי קאמר דאפילו דיעבד - לא מהני. ואכן בתוספתא של מעשר שני מובא שאם היתה בעלת מום יחזרו דמים למקומם.

מביאים התוס' כיצד בהמה רשאי הוא לקנות ממעות מעשר שני שיש לו בבבל

עונים התוס', או שנאמר שאנו בשיטת רבי מאיר המתיר לכתחילה לחלל את המעות ולקנות בהמה, אף מחוץ לירושלים. או מצד רבנן, שדווקא כאן שיש בעיה להשתמש במעות הללו בירושלים, וכל המטרה הוא לאכול בקדושה בירושלים, לכן במקרה חריג זה אף הם התירו לו לחלל על הבהמה, שמביא אותה לירושלים.

היכולת לחזור ולומר שלמרות הקושי להעמיד כרבנן מסתדר, כשיש חילוק בין במה בעלת מום או תמימה

[אף שרבנן אומרים שלא לחלל מעות מעשר שני על בהמה, ולכן מכך הקשו התוס' שלא ניתן להעמיד את הברייתא כדבריהם. "הא אמרי אין מתחללין אפילו דיעבד". מחלקים התוס', שכאן מותר, בהיותה תמימה, וראויה לאכילה בירושלים. כלומר, החילוק בו אנו בעצם אומרים, כי יש שני מקרים שונים, תמימה כנגד בעלת מום, ולכן גם הדינים בהם הפוכים. "דאתיא כרבנן, ולכך מתחלל הכא .. דמיירי בתמימה .. והתם מיירי בבעלת מום". וכמו שהראו כי ניתן להעמיד את הסוגיא בבבא קמא גם כרבנן, בשעה שיש חריג, מתוך הבעיה בשימוש במעות מעשר שני של בבל להשתמש בירושלים.]

אבל במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין -

פירש בקונטרס,
שלקחה לאוכלה חוץ לירושלים.

בין שוגג,
לאו אמתכוין להוציא לחולין קאי,
דאם כן - לאו שוגג הוא,
והאי מתכוין דקתני - אמזיד קאי,
והכי קאמר,
אבל לקחה לשם חולין,
דמזיד דידיה - מכוין להוציא מעשר לחולין הוא,
בין שוגג בין מזיד - יחזרו דמים למקומם,
שוגג - משום דמקח טעות הוא,
ומזיד - דקנסינן ליה למוכר,
כדאמרינן לקמן 'לאו עכברא גנב - אלא חורא גנב'.
ופריך,
והאנן תנן, רבי יהודה אומר במזיד - קידש, פירוש,
כיון דטעות ליכא,
משום קנסא, לא אמרו רבנן - דליבטל,
כי הכא,
דאמרינן - יחזרו דמים למקומם.

אמר רבי אלעזר,
מתניתין - ליכא למיקנסיה כלל,
דאשה יודעת כו' **ולא נתכוונה להוציאו לחולין;**
אבל מוכר זה - **יודע שהמעות מתחללות על הבהמה, וחולין הן בידו,**
ועובר על לפני עור לא תתן מכשול,
שהרי יודע הוא, שהלוקח מתכוין לאוכלה בעירו.
כך פירש הקונטרס.

וקשה טובא,
חדא,
דאטו ברשיעי עסקינן,
שפירש, שהלוקח - **מתכוין לאכלה חוץ** לירושלים.

ועוד קשה,
מאי 'לפני עור לא תתן מכשול' - איכא הכא?
הלא אם לא יקח ממנו - יקח מאדם אחר,
ולא שייך לפני עור,
אלא דוקא דקאי בתרי עברי דנהרא,
כגון מושיט כוס יין לנזיר,

ואבר מן החי לבני נח,
כדאמרינן פ"ק דמסכת ע"ז (דף ו:).

ועוד קשה,
דמשמע מתוך פירושו,
שהבהמה נתפסת בקדושה והמעות נתחללו,
וכי משום קנס נאמר יחזרו דמים למקומם,
והמוכר יאכל הבהמה חוץ לירושלים,
וליכא למימר,
שיחזור ויחלל לוקח קדושת הבהמה על מעותיו,
דהא - ארבי יהודה קיימא,
דסבר, לקוח בכסף מעשר - אינו נפדה,
דלא אלים למתפס פדיונו.

ועוד קשה,
מאי פריך,
והאנן תנן, **רבי יהודה אומר - קידש,**
הא לא דמיא כלל,
דהכא - לוקח **אמר בפירוש, שלא יוליכנה לירושלים,**
אבל הכא - האשה **אומרת שתוליכנו לירושלים.**

לכך פירש ר"י,
אבל במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין,
כלומר,
שהתנה עם המוכר,
שלא תחול קדושת המעות על הבהמה,
אלא המעות יהו בקדושה,
ועל המוכר להעלותן לירושלים,
והיינו מתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין,
שהקדושה - לא תחול על בהמתו,
יחזרו דמים למקומם,
דחיישינן, שמא יאכלם המוכר חוץ לירושלים,
שיהא סבור המוכר,
דפקע מינייהו קדושת מעשר שני,
ואף על גב שפירש לו הלוקח,
קסבר,
שאין ללוקח להתנות, שלא להפקיע קדושת המעות,
כיון שמכר לו דבר הראוי להתחלל,
והשתא פריך שפיר,
והא תנן, במזיד - קידש,
ומעות לא נתחללו,
ושבקינן להו ביד האשה,
וסמכינן עלה שתעלם לירושלים,
הכא נמי - למה המכר בטל?
יעלם המוכר לירושלים ויאכלם בקדושת מעשר.
ומשני,
אשה יודעת כו',
אבל הכא, המוכר - אינו יודע,
לפי שמוכר לו דבר הראוי להתחלל עליו,
וקסבר,
שלא הועיל תנאי של לוקח ויצאו לחולין,
ואם נאמר לו שיוליכם - לא יאמין לנו.

הבנת שיטת רבי יהודה, בלוקח בהמה במעות מעשר שני, ומה ההבדל שהמקדש במזיד במעות מעשר שני - מתקדשת

הגמרא כאן מחולקת לשלושה שלבים ויש להבין אותם. השלב הראשון הוא הברייתא, הכוללת את דעת רבי יהודה. "תנו רבנן: אין לוקחים בהמה במעות מעשר שני, ואם לקח, בשוגג - יחזרו דמים למקומם, במזיד - תעלה ותאכל במקום; אמר רבי יהודה: במה דברים אמורים - במתכוין ולקח תחילה לשם שלמים, אבל במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין, בין שוגג בין מזיד - יחזרו דמים למקומם." השלב השני היא קושיית הגמרא על דעת רבי יהודה, ממשנתנו. "והאנן תנן, רבי יהודה אומר: במזיד - קידש!" השלב השלישי - תירוץ הגמרא, מה ההבדל בין שני המקרים: "אמר רבי אלעזר: אשה יודעת שאין מעות מעשר שני מתחללין על ידה, ועולה ואוכלתו בירושלים."

התוס' מביאים את מהלך רש"י בהבנת שלבי הסוגיא, מקשים עליו ארבע קושיות, ומבארים את הסוגיה מחדש משמו של ר"י

[התוס' בשעה שמתקשים בפירוש רש"י. הרי אין זה כי הם מלכתחילה, רוצים לפרש אחרת את מהלך הסוגיה, אלא רק לאחר שמביאים את פירושו, ומערימים על כך סוללת קושיות, נאלצים לבאר באופן מחודש, על מנת שיסורו כל השאלות. ורואים את חלוקת דבריהם לפי מילות המפתח. "פירש בקונטרס .. וקשה טובא. חדא.. ועוד קשה.. ועוד קשה .. ועוד קשה .. לכך פירש ר"י."

ומתוך כך מבארים, שינוי בסיסי בכל הבנת הסוגיה. כיצד כל הגדר של המתכוון להוציא מעות מעשר שני לחולין - אינו שהקדושה תחול על הבהמה, אלא המעות יהיו בקדושה. ומתוך כך יש להבין מדוע פסקו שיחזרו דמים למקומם, והמכר בטל? והרי אצל אשה כן אנו מאפשרים את מעשה הקידושין, למרות שמדובר במעות מעשר שני, ואז מבארים מה ההבדל בין שני המקרים, כי כאן האשה יודעת, ובניגוד לכך, המוכר לא יודע, כי אפילו שהלקוח אומר לו, אינו מקבל את דבריו, ולא מאמין לדברי הלוקח, וכפי שנבאר בפירוט בהמשך.]

ביאור רש"י לשלבי הסוגיה

התוס' מבארים, בדברי רבי יהודה במחלק ואומר במה דברים אמורים. במתכוון שלקח לשם שלמים. אבל במתכוון להוציא מעות מעשר שני בירושלים, יסודו של רש"י הוא כי הלוקח נתן מעות מעשר שני, ולקח את הבהמה על מנת לאוכלה לכתחילה מחוץ לירושלים. ומבהיר דבריו, שלא ניתן לומר, כי כוונתו הינה להוציא את המעות לחולין, אלא את

הבהמה. וזה ממש מזיד, ולא ניתן לומר כי הוא שוגג, ומתוך קושי זה מבאר רש"י, כי המזיד שלו קשור על עצם הוצאת המעות מעשר שני לחולין. ואם היה שוגג מחזירים את הטעות, אבל אם היה מזיד קונסים אנו את המוכר, שהוא הגורם להוצאת המעות לחולין בכך שנתן לו את הבהמה, ועל כך שואלת הגמרא, והרי רבי יהודה בעניין קידושי אשה על מעות מעשר שני אנו אומרים שהם כן חלים, ומשמעותו שאין אנו קונסים לבטל את הקידושין, כמו שכאן אנו מבטלים את המכר.

ואז מגיע רבי אליעזר ואומר, שהאשה יודעת כי הם מעשר שני, ומבחינתו לא שיקר עליה, והיא ממשיכה להשתמש בהם כמעות מעשר שני, ותעלה ותאכל עימם בירושלים. ואילו כאן המוכר מבין, כי הקדושה עוברת מהמעות אל הבהמה. ונמצא כי הוא היה שותף להוצאת המעות הללו מקדושתן לחולין. ומאחר ויודע הוא שלמרות שמבחינתו עברה הקדושה לבהמה, אלא שהלוקח לא ישתמש בה בקדושתה ויאכלה בירושלים, שהרי יודע הוא שהוא מתכוון לאוכלה בעירו, ולכן כאן ביטלו את המכר.

התוס' מקשים ארבע קושיות על מהלכו של רש"י

הקושיה הראשונה. הנחת היסוד שהלוקח מלכתחילה רצה להיפטר ממעות הקדושה שלו, והשתמש בהם לא בקדושה, מנוגדת לכלל שאין אנו מחזיקים בני אדם כרשעים. וכי מדובר ברשע שלוקח בהמה במעות מעשר שני, על מנת לאוכלה חוץ לירושלים?

הקושיא השניה, חלוקה על ביאורו של רש"י שיש כאן בחינה שהמוכר הוא מכשיל את הקונה, בכך שנתן לו את הבהמה, ביודעו כי לא יאכלה בירושלים. והרי קיים בתחילת מסכת עבודה זרה ביאור מהו גדרו של לפני עיוור, שהוא כלל לא המקרה שלנו. ששם מדובר על מכירת בהמה לעובד עבודה זרה, בשלושה ימים לפני אידיהן, שברור לו כי הוא ישתמש עימה לעבודה זרה שלו. ואמרים משמו של רבי נתן כי כל האיסור הוא שאלמלא המושיט כוס יין לנזיר, לא היה הנזיר יכול לעשות זאת מעצמו, וכמו שהיין הוא בקצה השני של הנהר, וההושטה היתה באופן שהעביר עבורו את היין מגדה אחת לשניה, מה שלא היה בכוחו של הנזיר ללא צירוף מעשהו. וכן בהושטת אבר מן החי לבני נח. אבל כאן שהלוקח היה יכול לקנות את אותה בהמה בעצמו אף ממישהו אחר, אין בזה את הגדר של משום עיוור לא תתן מכשול, כי לא הוא יצר את המכשול במכירה, וכי חסרות בהמות לקנייה, אלא אנו משאירים את הבעיה רק אצל הקונה.

הקושיה השלישית, שמתוך הפירוש משמע, כי הוא מצליח לחלל את המעות, וכך התוצאה מחמת המכירה היא שהבהמה מתקדשת, כלומר נתפסת בה הקדושה של המעות, והמעות נעשים חולין. ואם ביטלנו המקח, כיצד יכול המוכר לאוכלה מחוץ לירושלים. ולא ניתן לומר כי הלוקח יחזור ויחלל קדושת הבהמה על מעותיו, כלומר, יעשה פעולה הפוכה מתקנת, שהרי אנו בשיטת רבי יהודה, שלא ניתן לחזור ולפדות. ושהמעות החדשות שאיתן הוא רוצה להעביר להם מחדש את הקדושה, שכבר קיימת בבהמה.

הקושיה הרביעית, הוא בהשוואה לאשה, שבה מועילי נתינת מעות מעשר שני על מנת לקדשה אליו. שלכאורה, אלו הם שני מצבים שאינם בני השוואה. כי כאן הלוקח אומר מפורשות כי אינו מתכוון להעלות את הבהמה לירושלים. ואילו האשה אומרת שתוליכה לירושלים, ואפילו מאחר ואינה שוללת זאת, הרי ניתן להסיק כי זו כוונתה. ולכן אין לקונסה, ולבטל את קידושיה.

מתוך כך סוללים התוס' בשם ר"י הבנה חדשה

ונביא את לשון התוס' רא"ש "הילכך נראה לפרש, במתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין, כגון שהתנה עמו שלא תחול קדושת המעות על הבהמה. (אלא המעות יהיו בקדושה, ויצטרך המוכר להעלותם לירושלים). וקרי ליה מתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין, לפי שהמוכר סבור דפקע מינייהו קדושת מעשר, ויבוא לאכלן חוץ לירושלם. (כך שהתוצאה תהיה שאכן היו אלו מעות בקדושת מעשר שני, והתוצאה, עם היות שהיא מטעות של המוכר, אלא שיאכלם למרות קדושתן מחוץ לירושלים). ואף על פי שהתנה (הלוקח), סלקא דעתיה (של המוכר), כיון שנתן לו בהמה תחת המעות - אין במעות קדושת מעשר.

והשתא, ניחא דקנסינן למוכר, משום דלאו עכברא גנב - אלא חורא גנב, וניחא נמי הא דפריך מבמזיד קידש ולא חיישינן שמא תאכלם האשה חוץ לירושלם, ומשני אשה יודעת וכו', דבהא - ליכא למיטעי שיתחלל מעשר שני על האשה, אבל מוכר - טעי, כיון דנתן לו בהמה, דחזיא למיכל תחת המעות, סלקא דעתי' דיצאו לחולין, אף על פי שהתנה." כלומר, המוכר אינו מתייחס לדיבורים של הלקוח, אלא למעשים. ומשום כך הוא אומר, שהבהמה שנתן לו הפקיעה את הקדושה.

מתקיף לה ר' ירמיה והלא בהמה טמאה -

שאינה ראויה להתחלל עליה מעות,
ואפילו הכי קאמר - **יאכל כנגדן,**
ולא אמרינן אדם יודע,
ואם כן גבי אשה,
נמי **הוה ליה למימר,**
דבעל יאכל כנגדן בירושלים,
ופירש בקונטרס,
דיאכל כנגדן רוצה לומר,
דהלוקח - יקח מעות משלו ויאמר,
כל מקום שהמעות ביד המוכר,
יהו מחוללים על מעות אלו,
ויעלם ויאכלם בירושלים.

והקשה רבי יצחק בן אברהם,
הא מוקמא לה בסמוך **כשברח המוכר,**
ואם כן היאך הוא יכול לחללם,
והרי אין אדם מחלל דבר שאין ברשותו,
כדאמר בפרק מרובה (ב"ק דף סט.),
בשמעתא דצנועין,
דפריך לרבי יוחנן,
דאמר גזל ולא נתייאשו הבעלים,

שניהם - אינם יכולין להקדיש,
זה - לפי שאינו שלו, וזה - לפי שאינו ברשותו,
ופריך מהאי דצנועין שהיו אומרים,
כל הנלקט מזה - יהו מחוללין על מעות הללו,
ומשני - כל המתלקט, אלמא דמשוה חלול להקדש.

ופירש ריב"א,
דאין זה **אלא קנסא** דקנסוהו ללוקח,
אבל לעולם, המעות קדושים ביד המוכר.

והרב רבינו מאיר מפרש,
שאני הכא,
שהלוקח יכול לחלל המעשר ביד המוכר,
משום דזכות הוא לו למוכר,
וזכין לו לאדם שלא בפניו,
דהא זכייה מטעם שליחות, והוי כמו שליח.

והכי נמי אמרינן בנדרים (דף לו:),
דבעי התם,
התורם משלו על חבירו,
צריך דעת בעלים או לא,
מי אמרינן, זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו,
או דילמא,
ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה;

ועד כאן לא מיבעיא ליה התם,
אלא משום דאמר,
ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוניה,
אבל היכא דלא שייך,
כי אם זכות כי הכא - עבדינן זכותיה.

אבל בההיא דצנועים - ליכא למימר הכי,
שהרי הגזלנים עצמם,
אינם יכולים לתקן כלום מה שבידם,
שהרי אינו שלהם, והוי גזל ולא נתייאשו,
וכיון דאינהו - לא מצי עבדי,
שלוחייהו - נמי לא מצי עבדי.

והשתא ניחא,
שכשהמעות ביד המוכר - יצא לחולין,
אם יאכל הלוקח כנגדו,
אף על פי שאין בידו,
דכיון שהוא זכות למוכר,
יעשה לוקח שלוחו ויחללנו.

ההבדל בין מכירה כנגד מעות מעשר שני, ולבין קידושין במעות מעשר שני

הגמרא לומדת, שבמכירה קנסו לבטל את המכירה, מכיוון שרצו לבטל דין מעשר שני, שרצו לחלל את הבהמה במעות המכירה. אבל אשה, עם היות וקיבלה מעות מעשר שני, אין לנו לקנוס ולומר שהוא מתכוון להוציא מעות נעשר שני לחולין, מאחר והאשה מבינה גם שאלו מעות מעשר שני, וגם מבינה כי המעות לא נתחללו במעשה הקידושין, ולכן מלכתחילה קיבלה אותם על מנת שתאכל אותם בירושלים. בניגוד למוכר המתכוון להכשיל את הקונה שלא יאכלם בירושלים, ואז מלכתחילה באו חכמים וביטלו את כל המקח.

וכאן מגיע רבי ירמיה ומתקיף, כי אם הוא קונה במעות מעשר שני בהמה טמאה עבדים וקרקעות חוץ לירושלים, הרי הוא יודע שלא היה ניתן שיתחללו במכירה זו, ולכן אף הוא מעלה אותם לירושלים. והקושי הוא שלמרות ידיעתו שנינו שאסור ליקח בהמה טמאה עבדים וקרקעות במעות מעשר שני, ואפילו בירושלים, אולם אם לקח, יאכל הלוקח כנגדן. כלומר, המעות מעשר שני המצויות אצל המוכר, יתחללו על מעות של הלוקח, אשר הוא עצמו יאכלם בירושלים. ומתוך כך דוחה רבי ירמיה את הכלל של אדם יודע. אלא אנו מעמידים שזו אשה מיוחדת בבחינת אשה חבירה, שאנו סומכים עליה, שלא יצא נזק ממעשה המכירה, בניגוד לסתם מוכר, שאינו חבר וממילא אינו יודע.

התוס' מקשים, שלא ניתן לחלל את המעות המצויות אצל המוכר, שהרי מדובר שברח

התוס' מביאים תחילה את פירוש הקונטרס שביארנו, שבעצם הלוקח יכול לחלל את המעות המצויות אצל המוכר, ועל המעות הללו שחילל, הוא מעלה ואוכלם בירושלים.

מקשים התוס' בשם רבי יצחק בן אברהם, שאינו יכול לבצע את מעשה החילול, כי כאן מדובר שהמוכר ברח. ודומה הדבר לגזלן, שיש לו מעות שהבעלים טרם התייאשו. ומאחר ולא הגזלן ולא הבעלים אין להם בעלות שלימה, לא יכולים הם להקדיש. ובדומה לכך, גם כאן אינו יכול לחלל את המעות שברשותו.

ומביאה הגמרא בפרק מרובה על הצנועים, שהם החסידים שרצו לסלק את כל בני האדם מהעבירה. שנטלו בלא רשות. ועם היות שנראה שהשוו, הרי נוסח הגמרא אינו יכול לתקן על אחורה, אלא אומרים כל המתלקט, כלומר עתיד להתלקט.

ביאור הריב"א – מאחר והמוכר אינו לפנינו – קנסו את הלוקח

מאחר ולקח את מעות מעשר שני, ואינו יכול לבטל את המכירה, כי המוכר אינו מצוי, כגון שברח או מת, גלגלו זאת על הלוקח מצד קנס, שעליו לקחת מכספו ולאוכלו בתורה מעשר שני בירושלים. כלומר, הוא עצמו אינו יכול לתקן את המעות שביד המוכר, שנשארו קדושים. ונמצא כי בכך שעליו להוציא כנגד זה מעות ולאוכלם, הוא אינו פותר את הבעיה עבור המוכר, אלא זה קנס עבורו, ולא כשיטת רש"י, שהוא מצליח לחלל את המעות.

שיטת רבי מאיר – פעולת החילול כן מצליחה, והוא כשליח עבור המוכר

בתחילה מביאים התוס' כי החוקח מצליח במה שהוא מחלל מכספו, לסייע למוכר למרות שהוא נעלם. וזה מצד שזכים לאדם אף שלא בפניו. ומביאים על כך את חקירת הגמרא במסכת נדרים, שמי שתורם משלו עבור חבירו, האם נדרש שחבירו ידע על כך. והצד שכן יכול הוא מאחר ועל

קבלת זכות לא נדרשת ידיעתו. או שחבירו ממש מתנגד לכך, באשר הוא רוצה לקיים בעצמו את המצווה.

אלא שכל הסיבה שהדבר לא יחשב, הוא רק מאחר וקיימת סיבה המונעת. אבל כאן כשאין כל סיבה מונעת, וודאי שזכות היא לו. אבל בגזלנים, לא ניתן לומר שיועיל כלל זה. כי על מנת שתהיה שליחות, הרי גם הראשון שבאים מכוחו היה יכול לבצע מעשה זה ב"כוח", ורק שאנו ב"פועל" מבצעים זאת עבורו ולטובתו.

ומסכמים התוס', שכאן שלא היה גזל, כן תועיל פעולת הלקוח בכך שהוא לוקח מעות משלו כנגד זה ואוכל, כי בכך יש זכות למוכר, ואז הוא כן יכול להיות שלוחו, והחילול חל.

ראיית התוס' היא מהבאת גמרא, שאנו מפרשים שכל הראיה היא מאחר ויש שוני

[בשיטה של תירוצו של רבי מאיר, שאומר את מילות המפתח "שאני הכא", מובאת ראייה מחקירת הגמרא בנדרים. שאנו באים ואומרים כי יש לצמצם שכל החקירה היא רק שם, מאחר ויש סיבה צדדית לומר שיש משמעות לצד השני של החקירה. אבל כאן שאין מניעה זו, שהאדם רוצה בעצמו לקיים את המצווה, כן הוא יכול בוודאות לזכות עבורו מדין שליחות.]

[דף נו עמוד ב]

כשברח -

פירוש,
ההיא דאין לוקחין עבדים.

איסור קנייה עם מעשר שני הוא גם לבהמה טהורה

המכירה הרגילה בה הקונה את הבהמה, הלוקח, משלם ממעות מעשר שני הינה אסורה. שהרי לכתחילה, הלוקח נדרש לקחת את מעות המעשר שני ולהעלותם ולאוכלם בירושלים בקדושה. אלא שיש שתי דרכים, האחת, שזה לא עוזר לו, והמכירה חלה, וקדושת מעשר שני תפסה בבהמה, אלא שכעת במקום מעות הוא יאלץ להעלות את הבהמה הטהורה לירושלים ולאוכלה שם כשלמים. הדרך השני בה אנו מבטלים את המכירה, והמעות חוזרות למקומן, ללוקח.

איסור קניית עבדים, במעות מעשר שני הוא בדומה לבהמה טמאה

אולם אם הוא קונה בהמה טמאה עבדים או קרקעות, הרי בהם המעות הקדושות לא יכולות לקדש את מה שקנה. אלא שנשארה עליו החובה, להעלות את אותן המעות שנתן למוכר לאוכלם בירושלים. ואם אין לו יכולת להשיג את המעות מהמוכר, הרי קיימת אפשרות אחרת, שיאכל כנגדן. ופירוש הדברים הוא שהלוקח יאכל כנגדן של המעות שבידי המוכר, כלומר: יחלל הלוקח את המעות שבידי המוכר על מעות שלו, ויאכל את המעות בירושלים.

על כך מביאה הגמרא אמר מר במשנה במעשר שני: אין לוקחין בהמה טמאה עבדים וקרקעות במעות מעשר שני אפילו בירושלים, ואם לקח יאכל כנגדן: ומקשינן: ואמאי יאכל הלוקח כנגדן!? יחזרו דמיו למקומם, כי היכי דאמרינן התם גבי לוקח במזיד בהמה טהורה חוץ לירושלים, שחוזרים הדמים למקומם!? אמר תירץ שמואל: אכן מעיקר הדין, היה לנו לומר שיתבטל המכר, אלא דהכא במשנה במעשר שני במאי עסקינן: כשברח המוכר שהדמים בידו.

יש לדקדק על מה נאמר הדין של ברח

ומבארים התוס', כי מאחר ומכר לו עבד, וכעת אין נמצאים המעות, וכעת לא ניתן לבטל את המכירה.

יש הרוצים לקשר את שני התוס', והוא דבור אחד עם הדיבור הבא הא לא ברח וכו'. דלכאורה משמע דכל דיוקא דגמרא טעמא דברח, הא לא ברח - קנסינן למוכר, הוא מהמשנה דאין לוקחין שהוזכרה לפני כן. וקשיא לתוס' אם כן היכי דייק טעמא דברח, הא לא ברח - קנסינן למוכר שיחזרו דמים למקומם, דילמא הכי הוה לן לדיוקי טעמא דברח אז אמרינן לקונה שיאכל כנגדן, ואי לא ברח - אמרינן למוכר שיעלה ויאכלם בירושלים. ואין זה קנסא כלל, אלא כך הוא הדין, כיון שמעות שבידו מעות מעשר שני הם - צריך לעלות ולאכלם בירושלים. לכך פירשו התוס' שדיוק הגמ' הוא משני המקורות שהובאו לעיל, טעמא דברח - אז יאכל כנגדן כי ההיא דאין לוקחין עבדים. הא לא ברח - קנסינן למוכר כמו ההוא דלעיל דאמר יחזרו דמים למקומם.

יש תמיד להדגיש לאיזה עניין יש לקשר הדברים

[אחד הכללים היסודיים בלימוד הגמרא, הוא לקשר כל חלק, ולומר לאיזה חלק הוא מדבר. ומתוך כך מבארים התוס', על איזה מקרה מדברים על תירוצו של שמואל שהעמיד בברח. ומילת המפתח הינה "ההיא", כלומר, יש לקשר את דבריו לא למכירה הרגילה שניתן להעלות את הבהמה לירושלים, אלא למכירת עבדים,, בה אין לו מעות ולא ניתן גם להודיע למוכר.]

הא לא ברח קנסינן למוכר -

כמו ההוא דלעיל,
דאמר יחזרו דמים למקומם,
שהוא קנסא למוכר,
שרוצה למכור בהמתו **חוץ לירושלים,**
דקנס הוא כשתחזור לו.

ניתוח המקרה בו היתה מכירה של בהמה טהורה מחוץ לירושלים, והלוקח רצה לא לאוכלה בקדושה, אלא להיפטר ממעות המעשר שני שלו

הגמרא בתחילה ניתחה באריכות את מכירת בהמה, במעות מעשר שני, ואפילו שהיא טהורה מחוץ לירושלים. יש כאן שני צדדים המרוויחים מהמכירה, מצד אחד המוכר, כי מחיר הבהמה מחוץ לירושלים גבוה יותר, כי בירושלים יגיעו בהמות רבות, והמחיר יצנח. מצד שני אם הלוקח רצה להיפטר ממעות המעשר השני שהוא אינו רוצה לטרוח ולהעלותן לירושלים. ואז קונסים את הלוקח, הרוצה להיפטר ממעותיו הקדושות, ומבטלים את המקח, ומחזירים לו את המעות.

אכילת המעות איננה קנס, אלא שכעת אין ברירה, שלא ניתן לבטל את המקח

אכן מכר שהיה לא תקין, כגון מכירת בהמה טמאה במעות מעשר שני, ואפילו בירושלים. מעיקר הדין היה שיתבטל. אלא שאם לקח, הרי הלוקח יאכל כנגדן. ואז הוא יצטרך להעלותם לירושלים ולהשתמש בהם, באכילה בירושלים. ומבארים כי המכירה היתה באופן בו המוכר ברח עם הדמים, ולכן לא ניתן להחזיר לו את המעות. ואין לומר שמלכתחילה אם היה המוכר כאן, נקנוס אותו שיאכל את המעות בירושלים, דלא מסתבר שהלוקח יהיה נשכר, שתשאר הבהמה אצלו. והא דאמרינן דבאופן שהמוכר ברח צריך הלוקח לאכול כנגדן, אף על פי שיוצא שהוא חוטא נשכר, היינו משום ששם אין לנו עצה אחרת, כיון שהמוכר ברח, ואי אפשר להחזיר הדמים למקומם.

התוס' מבארים מדוע זה קנס למוכר

מקשה הגמרא, שהרי זה מצד האין ברירה, ונמצא כי אם כן היה כאן, היינו קונסים דווקא את המוכר. ומבארים התוס' מדוע זה קנס למוכר. מאחר והוא מעוניין למכור מחוץ לירושלים, ששם אין בהמות בשפע, ולכן המחיר אינו זול כמו ההיצף שכולם מעלים את בהמותיהם לירושלים, והמחיר צונח.

היכולת להבין מושג הינו דרך השוואה לסוגיה אחרת

[רק לאחר שביארנו את מושג הקנס בביטול המכירה, והחזרת הדמים ללוקח, הרי עם היות שבמקום לעיל היה זה בבהמה טהורה, וכאן בטמאה - הרי העיקרון נשאר זהה בשני המקרים. ומילות המפתח הינן "כמו ההוא" או כמו לעיל או כמו לקמן. שמבחינת ההסבר, רק לאחר שחזרנו לסוגיה הקודמת יכולנו ביתר קלות לבאר את הדברים.]

ונקנסיה ללוקח -

פירוש,
שיאכל כנגדו בירושלים **ולא יתבטל.**

ולפירוש רבנו מאיר - פריך שפיר,
שהמעות שביד המוכר - **יוצאין לחולין על ידי הלוקח.**

אבל לפירוש ריב"א,
קשה, מאי פריך,
אדרבה,
מוטב לקנוס המוכר להוציא איסור מידו,
מלקנוס הלוקח וישאר האיסור ביד המוכר,
כלומר המעות שלא נתחללו,
ושמא יאכלם חוץ לירושלים דכסבור נתחללו.

וי"ל,
דלדידיה - הכי פריך,
וליקנסיה ללוקח,
שילך לבית המוכר, ויאמר לו,
המעות שהן קדושין בידך,
תהא קדושתן על אלו, **ואז יצאו לחולין.**

הגדר של לקנוס את הקונה, לאחר שהמוכר ברח

הגמרא לעיל הביאה את המשנה במסכת מעשר שני: "אין לוקחים בהמה טמאה עבדים וקרקעות במעות מעשר שני, אפילו בירושלים, ואם לקח - יאכל כנגדן!" ושאלה על כך הגמרא, מאחר ואין לוקחים, הרי ניתן לבטל את המקח, בבחינת יחזרו דמים למקומם. ועל כך תירץ שמואל, שמעיקר הדין שאלתך במקומה, אבל כאן המוכר ברח והדמים בידו. וגם על כך מקשים, מדוע אין לנו מה לעשות. וניתן להציע מדוע לא קונסים אנו את הלוקח.

ואמנם הגמרא ביארה, כי הקנס צריך להיות על מיקום המעות, אלא שהתוס' כאן מבארים מהי אותה סברת הקנס. שאם הלוקח נדרש להוציא כסף חדש משלו, ולהעלותו ולאוכלו בירושלים - לא הרוויח דבר מקניית הבהמה. שהרי הוא שילם עליה כפול.

מבארים התוס', שלפי פירוש רבי מאיר בתוס' לעיל - קנס זה מועיל גם עבור המוכר

התוס' הקודם הביאו שני פירושים, ולפי פירוש רבי מאיר, תוצאת החילול כן מועילה. שלמרות שהמוכר ברח, הרי מגדר של זכין לאדם, בפעולה זו גם הוא מרויח, ומעותיו התחללו, בשל קנס זה ללוקח. שאינו יכול להחזיר את המכירה.

מקשים התוס', לפירוש הריב"א מה היתה כאן המטרה?

בתוס' הקודם הובאה שיטת הריב"א, שקנס זה אינו מועיל דבר למוכר, שמעותיו נשארות קדושות, ואם כן יש להבין מה תועלת יש לקנוס את הלוקח? שהרי האיסור הוא אצל המוכר, ועדיף לגרום שיגיע לכך תיקון. ויתירה מזו, המוכר שאינו יודע שפעולתו לא הועילה עלול לאוכלם מחוץ ירושלים, בסוברו כי נתחללו. ומתוך קושיא זו מבארים התוס', כי נדרשת פעולה כפולה, הן שיחלל את המעות, והן שיודיע גם למוכר שמעותיו שהיו קדושות התחללו על אלו. ובכך ימנע את החשש.

מאחר ולשיטת הריב"א קיים קושי, זה מכריח למצוא הבנה חדשה שתפטור אותה

[לאחר שהתוס' שאלו כל כך חזק, שאדרבא, אין זה נכון לקנוס את הלוקח, כי הבעיה לא נפתרה. כי לשיטת הריב"א המעות נשארו אצל המוכר בקדושתן. הרי אין הם מתעלמים משאלתם, אלא מצריכים פעולה נוספת של הודעה מהלוקח למוכר. וכך יצליח לחלל אותם שהם חזרו להיות ממש ברשותו.]

מסתברא כל היכא דאיכא איסור קנסינן ליה -

פירוש,
והיינו המוכר.

שהרי המעות דמעשר - **ברשותו הוי קיימא, ולפיכך קנסו ליה, שיחזרו דמים למקומם, והיינו שלא מכר בהמתו.**

וזה דוחק לפירוש ריב"א,
דפירש,
דלעולם **המעות שביד המוכר קדושים, בקדושת מעשר,**
וצריך להעלותן לירושלים,
א"כ אדרבה זכות הוא לו,
בהא דאמרן יחזרו דמים למקומם,
דטוב לו שיחזור לו בהמתו, מלהעלות דמיו בירושלים.
אבל לפירוש הר"ם - ניחא.

אך זה קשה לפירוש הקונטרס לעיל,
דפירש גבי,
אבל מתכוין להוציא מעות מעשר שני לחולין,
דהמעות - יצאו לחולין, והבהמה קדושה,
ועלה קאמר יחזרו דמים למקומם,
ואם כן לפי סברא זו,
הוי ליה למקנסיה ללוקח,
למימר דיאכל כנגדו בירושלים,
שהרי האיסור הוא ביד דהיינו בהמה.

אבל לפירוש [ר"י] - ניחא,
שהרי האיסור הוא ביד המוכר.

ואם תאמר,
לעיל דקאמר גמרא **נקנסיה ללוקח ויאכל כנגדן, מאי קנס הוא זה,**
כי נמי אמר יחזרו דמים למקומם,
צריך הלוקח להעלות המעות לירושלים.

וי"ל,
דהקנס הוי מזה,
דמסתמא לקח הבהמה ביוקר ממעות מעשר שני, ליפטר עצמו מלעלות לירושלים,
וכשנאמר לו שיאכל כנגדו בירושלים,
והמקח יהיה שלו,
יהיה לו הפסד גדול בלקיחת הבהמה שלקח.

הקנס הוא למוכר, שהמכירה מתבטלת

מדובר כאן על מכירת בהמה טמאה במעות של מעשר שני, והמוכר מצוי לפנינו. והכלל הוא לקנוס בכל מקום בו מצויה הבעיה. והרי מעות המעשר שני כעת הם אצל המוכר, ומה שאנו קונסים אותו, הוא על ביטול המקח. וזה קנס עבורו, כי לא הצליח בביצוע המכירה. ומאחר והמוכר הוא תגר, הרי הוא בזבז זמן ולא הצליח במשימה.

לכאורה לפירוש הריב"א קיימת בעיה, שזה אפילו טוב למוכר

כאשר קונסים אנו יש להתייחס לשני עניינים. מה רצה והתכוון, ואז זה אמנם קנס, שלא הצליח למכור. אך גם ניתן לבדוק את המצב הנוכחי. ולפירוש הריב"א תקוע המוכר עם מעות קדושות, ועליו להעלותם לירושלים. ונמצא כי דווקא זה נוח לו שהמכירה תתבטל, מאשר שיצטרך להעלות את המעות לירושלים.

אמנם אם הבהמה כן מתחללת, וחלה על הבהמה קדושת מעשר שני, הרי לפי הכלל שקונסים היכן שמצוי האיסור, הרי האיסור שהוא כרגע הבהמה, שצריך לאוכלה בירושלים, מצויה אצל הלוקח ולא אצל המוכר. אלא מאחר ואנו אומרים כי הבהמה לא נתחללה, והבהמה נשארה חולין. כי ר"י לעיל פירש שמדובר שהתנה עם המוכר שהמעות יישארו בקדושתם, ויצטרך להעלותם לירושלים, אכן המעות אצל המוכר.

מקשים התוס', מה הרווח בקנס שלעיל, בלוקח בהמה טמאה, שנאמר שהקנס ללוקח שיאכל בירושלים כנגדן סכום השווה, והרי גם בביטול המקח הוא חייב לאוכלם בירושלים. שהרי הדמים חזרו למקומם? עונים התוס' שמאחר והיה ללוקח מעות מעשר שני, והוא ממש רצה להיפטר מהם, הרי על מנת שתחול המכירה הוא הסכים לשלם מעבר לשוויה, כי בכך רצה לפטור את עצמו מלהעלותם לירושלים. וכעת הוא ממילא לא הרוויח דבר במכירה זו.

ובאיילת השחר העיר "הנה ודאי אסור לשלם ממעות מע"ש יותר מהמחיר, אם אפשר להשיג בפחות מהמחיר הזה, ואם הכונה דקונה בהמה שבאמת היא שוה הרבה, אבל לולא שזה ממעות מע"ש - לא הי' קונה בהמה שדמיה ביוקר, והי' מסתפק לאכילתו במאכלים זולים יותר, א"כ הא יכול למוכרה בחזרה למי שרוצה לקנות בהמה כזאת, כיון שזהו מחירה באמת."

הגדר של הבנת המציאות

[מחדשים התוס', בחידוש של סברא. "דמסתמא". כלומר יורדים אנו להבין את נפש האדם, וכפי שהבאנו בהבנת איילת השחר. ומאחר וסברא כזאת של כפי הנראה היא משמעותית, אכן מילת מפתח זו מצויה בתוס' קרוב למאתיים פעמים. שעלינו לדייק לא רק בגוף הדינים אלא לצלול ולהבין מה באמת מתרחש אצל הנפשות הפועלות, אף מבלי שיבארו לנו על כך.]

המקדש בערלה כו' אינה מקודשת -

פירוש,
לפי **שאיסור** הנאה.

וא"ת,
אמאי אינה מקודשת,
הא שרי ליהנות ממנו, שלא כדרך הנאתו,
כדאמר בפרק כל שעה (פסחים דף כד:).

ויש לומר,
בכאן מיירי **דליכא שוה פרוטה,**
אלא כדרך הנאתו.

אי נמי יש לומר,
דמיירי **שפיר דאיכא שוה פרוטה,**
אף שלא כדרך הנאתו,
מ"מ כיון **שהאשה סבורה,**
שיש לה ליהנות דרך הנאתן, ואינו כן,
לא סמכה דעתה, **והוי מקח טעות.**

ואם תאמר,
ואמאי לא חשיב בהך מתניתין פיגול ונותר וטמא.

ויש לומר,
דבקדשים - **לא קא מיירי.**

והא דלא חשיב חמץ בפסח,
משום דקסבר כרבי יוסי הגלילי **דשרי בהנאה,**
בפרק כל שעה (שם דף כג.).

והא דלא חשיב עבודת כוכבים,
משום דלא שייך למיתני ביה,
מכרן וקידש בדמיהן - מקודשת,
שהרי עבודת כוכבים תופסת דמיה,
ושביעית - אחר הביעור.

הגמרא מביאה את המקור לאיסור ההנאה שיש בעורלה

לומדת המשנה, כי המקדש בעורלה [פירות אילן בשלש שנותיו הראשונות] - אינה מקודשת. ומבארת הגמרא את המקור לכך מברייתא 'ערלים - לא יאכל', אין לי אלא איסור אכילה, הנאה מנין, שלא יהנה ממנו, ולא יצבע בו, ולא ידליק בו את הנר? ת"ל: וערלתם (את) ערלתו, לרבות את כולם. כלומר הפסוק (קדושים יט, כא) וְכִי־תָבֹאוּ אֶל־הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל־עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת־פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: יש בו שני חלקים, מהסוף שבו לומדים את הדין הראשון של איסור האכילה, ומהרישא שיש לנו כאן כפל וערלתם ערלתו לומדים את איסור ההנאה.

מקשים התוס', לכאורה יכולנו לקדש בעורלה באופן שלא דרך הנאתן

התוס' מבארים, שהטעם שלא ניתן לקדש עם עורלה, הינו מכיוון שאסורין בהנאה, אלא שמיד מקשה, שלכאורה יש דרך לעקוף זאת שלא דרך הנאתן, שהרי הגמרא בפסחים מביאה את הכלל לגבי איסורי הנאה, שיש לצמצם את האיסור רק בשעה שהוא דרך הנאתן. "איכא דאמרי, אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן: כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן." וממשיכה שם הגמרא ומביאה דוגמא לכך "איתמר נמי, אמר רב אחא בר עויה אמר רב אסי אמר רבי יוחנן: הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו - פטור, לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהם אלא דרך הנאתן."

בהמשך מביאה הגמרא דוגמא לשימוש שלא כדרך הנאתן שהועיל לרפואה למניעת צמרמורת. מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה [משח את בתו בזיתי בוסר של ערלה] לרפואה. אמר ליה מר בר רב אשי: אימור, הא דאמור רבנן "בכל איסורי הנאה מתרפאין", בשעת הסכנה אמרו כן, ומשום פיקוח נפש. אבל שלא בשעת הסכנה מי אמור כן? והרי הרפואה דרך הנאה היא. אמר ליה רבינא: האי אישתא צמירתא [חום, צמרמורת] שחלתה בה בתי, נמי כשעת הסכנה דמי. איכא דאמרי: אמר ליה רבינא: מידי דרך הנאה קעבידנא?! והרי אין דרך למשוח את הזיתים, אלא לאחר שנתבשלו ויצא שמנן בבית הבד.

מתרצים התוס' בשני אופנים, ביחס לערך ההנאה

תירוץ ראשון, אומרים התוס', שאפילו אם נאמר שניתן להשתמש בעורלה שלא כהנאתן, הרי בכל זאת, ניתן לצמצם ולהעמיד שבמקרה שלנו, לא יהיה הדבר בכך ערך ממוני של שווה פרוטה, שהוא השיעור המחוייב לצורך הקידושין. כלומר, מה שעקפת את צד האיסור לא הועיל לך, כי צריך להיות ערך ממוני בסיסי. ואם מלכתחילה נותן לה שיעור מצומצם של שווה פרוטה רק באופן של כדרך הנאתו, הרי שלא כשרך הנאתה , הערך יהיה עוד פחות.

תירוץ שני, אפילו נאמר שגם באופן שלא דרך הנאתו יהיה את הערך הממוני של פרוטה. אלא שהאשה כלל אינה מכירה את דרך מעקף זו, וחושבת שניתן רק להשתמש כדרך הנאתו, ולכן אינה סומכת על העורלה, ואם כן מבחינתה זה מקח טעות. ומדובר שלא הסביר לה שהחפץ בכלל אסור בהנאה, ולא היתה יכולה להתקדש בכך.

הדיון לגבי סוגים אחרים שלא ניתן לקדש בהם, שלא נשנו במשנה

קושי נוסף שמעלים התוס' הוא מדוע המשנה לא הביאה סוגים אחרים של איסור בהם ניתן לקדש, כגון פיגול, נותר וטמא. שפיגול הוא שחיטת הדבר על מנת שמלכתחילה יאכלו לאחר הזמן שמותר. ונותר הוא שהקרבן עבר את זמן היתר אכילתו. וטמא שבשר הקרבן אמנם קיים, אלא שיש סיבה שרוכבת עליו שמונעת את אכילתו. ועונים על כך התוס', שבקדשים אין המשנה מדברת, שיש עוד מקרים בהם אין מדברים על קדשים. ולא נכנסו לאיסורי הנאה של הקדש.

ממשיכים התוס' להתייחס לעוד איסורים שלא נאמרו בעניין קידוש האשה. אחד מהם הוא חמץ בפסח. אלא שעל כך ניתן לדחות שלשיטת רבי יוסי הגלילי הלומד כי החמץ בפסח מותר בהנאה, דאמר ביה קרא, "ולא יראה לך שאור". ומדכתיב "לך" משמע, שלך יהא ליהנות בו. והוא גם לומד שיש פעמיים בכתוב לך, האחד להיתר הנאה והשני שניתן לראות חמץ של גבוה או של אחרים. וממילא רצתה המשנה להביא ככל הדעות.

ועוד על שני איסורים דנים התוס', עבודה זרה ושביעית לאחר הביעור. אלא שכאן מדובר שאם ימכור אותם יהפוך אותם לערך ממוני, הרי האיסור ימשיך וידבק גם בדמי הדבר, ולכן לא ניתן לקדש בהם. כי אפילו אם מכרן וקידש בהם, אינה יכולה להיות מקודשת. וכלל זה הוא גם לגבי שביעית לאחר הביעור.

ויש לראות כיצד הוסיפו על כך תוס' הרא"ש "הא דלא חשיב ע"ז, משום דבעי למיתני סיפא, אם מכרן וקדש בדמיהן - מקודשת, וע"ז - תופסת דמיה, ופיגול ונותר וטמא - הם בכלל קדשים דלעיל, וחטאות המתות וקדשים שהפילו דתנן בסוף תמורה - לא חש לשנות, דבקדשים - לא קא מיירי, ועוד י"ל תנא ושייר, ולהכי לא תנן חמץ בפסח דתנן בסוף תמורה, ועוד דילמא ר' יוסי הגלילי היא, דאמר חמץ בפסח - שרי בהנאה, אבל אין לומר דלא תני ליה משום דבפלוגתא לא קא מיירי, דהא תני בשר בחלב אף על גב דהוי פלוגתא."

למרות שלכאורה הדיון הוא על איסור, אלא שכאן מתרגמים התוס' את האיסור גם לשאלה ממונית

[אחד הכלים הלמדניים שמדגימים לנו כאן התוס', הוא היכולת לדלג משאלה הנוגעת לאיסור, וכאן זה איסור הנאה, לצד הממוני. שאפילו אם נעקוף את האיסור, וכגון שנשתמש באופן שלא כדרך הנאתן, הרי אנו יכולים לעמוד מול שאלה ממונית של חוסר שיעור ממוני או מקח טעות, שהם מעולם הממונות. ובפרט שמה שהצלחת לעקוף גרם להפחתת ערך ממוני, שלא יהיה בה כדי דמי קידוש הבסיסיים של שווה פרוטה.]

מנין שלא יצבע בו -

אף על גב דאמרינן,
לא יהנה,
אצטריך לאשמועינן שלא יצבע,
דס"ד **דשרי, משום דחזותא - לאו מילתא היא,**
ואיצטריך לאשמועינן שלא ידליק,
דסלקא דעתך **דשרי משום דמכלה אותו,**
קמ"ל **דאסור בכל ענין,**
וכדרך הנאתו,
אבל שלא כדרך הנאתו - שרי.

[וע"ע היטב תוס' ב"ק קא. ד"ה ולא יצבע].

הגמרא הרחיבה שמעורלה לא רק שאסור ליהנות, אלא הוסיפה שגם לא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר

ובתוס' הרא"ש הרחיב בסגנון אחר ד"ה ולא יצבע בו ולא ידליק בו את הנר - "אף על גב דאתרבו שאר הנאות, איצטריך לרבויי הני, צביעה - משום דצביעא - חזותא בעלמא הוא כדאמרי' בהגוזל קמא, והדלקה - משום שכלה האיסור בהדלקה." ובפרק הגוזל עצים מובא דיון שלם, האם הפסוק בא גם לאסור שלא כדרך הנאתן.

מושג הצריכותא, הוא בשעה שהיה מקום לסבור להיפך, ומחדשים לנו שלא כך הדין

[אחד היסודות החשובים הינו הצריכותא. ובפרט שלכאורה היה מקום לא לומר זאת, אלא ללמוד את העניין מהכלל, שכאן הוא "לא יהנה", וכאן יש דיוק מדוע כל פרט ופרט לכאורה היה מקום לא לאומרו, ואדרבא, כאן הייתי סובר הפוך. שעם היות ובכלל יש איסור, הרי בפרט זה יש חידוש להתירו. ועל כך אומרים לא כן, ולכן על מנת לסלק את הסברות הללו, הוא הובא גם כן.

ומילות המפתח "אצטריך לאשמועינן" מופיעות קרוב לשלושים פעמים בתוס'. ולמעשה כהרגלם יש כאן שילוב של כלל נוסף "דסלקא דעתך .. קא משמע לן" או בראשי תיבות דס"ד .. קמ"ל. שזה כלל בסיסי ביותר. (ואגב מרבית הפעמים קרוב לשלוש מאות נאמר דס"ד בראשי תיבות ולא באופן הפתוח "דסלקא דעתך" שהוא פחות מחמישים).]

[דף נז עמוד א]

כפרה כתיב בה כקדשים -

דכתיב (דברים כא) כפר לעמך ישראל,
וקדשים - **אסורין בהנאה, שהרי מועלין בהן.**

תימה,
דבכריתות (דף ו.),
מפיק ליה מוערפו שם, שם תהא קבורתה.

וי"ל,
דתרוייהו צריכי,
דאי משום כפרה,
ה"א דוקא מחיים אסורה בהנאה כמו קדשים,
אבל לאחר עריפה - מותרת,
כיון שנעשית מצותה,
להכי אצטריך וערפו שם,
ואי מוערפו שם **לחוד,**
ה"א דוקא לאחר עריפה - אסורה בהנאה,
אבל מחיים - **לא,**
להכי אצטריך כפרה.

אי נמי יש לומר,
דהא דקאמר הכא כפרה כתיב בה,
לא עיקר דרשא היא,
דהא איצטריך לדרשה אחריתי,
כדאמרינן בפרק קמא דחולין (דף יא.),
דילמא טריפה היא,
וכי תימא מאי נפקא לן מינה,
כפרה כתיב בה כקדשים,
אלא עיקר דרשה דהכא הוי מוערפו שם.

הגמרא לומדת, כי המקור שלא ניתן להשתמש בעגלה הערופה לקדש, מאחר וכתובה בה כפרה

המשנה לומדת כי המקדש בעגלה ערופה אינה מקודשת. הגמרא מחפשת לכך מקור בתורה, ומשמם של דבי רבי ינאי אומרים כי כפרה כתיב בה כקדשים (קרבנות). שנאמר בפרשת עגלה ערופה [דברים כא]: "כי ימצא חלל... לא נודע מי הכהו... והיה העיר הקרובה אל החלל, ולקחו זקני העיר ההיא עגלת

בקר... והורידו זקני העיר ההיא את העגלה אל נחל איתן אשר לא יעבד בו ולא יזרע, וערפו שם את העגלה בנחל... וכל זקני העיר ההיא הקרובים אל החלל, ירחצו את ידיהם על העגלה הערופה בנחל. וענו ואמרו... "כפר" לעמך ישראל אשר פדית ה'", ולפיכך אסורה היא בהנאה כמו הקדשים.

מאחר וקדשים מועלים בהם – הרי הם אסורים בהנאה, ולכן לא נותן לה שווה פרוטה

מדייקים התוס' מהפסוק (שופטים כא, ח) כַּפֶּר לְעַמְּךָ יִשְׂרָאֵל. שיש לעגלה ערופה גדר של כפרה. תכלית ענינה לכפר כמו שקרבנות קדשים מכפרין, ולכן מדמינן לה לקדשים לכמה דברים. ואחת התכונות בקדשים שהם אסורים בהנאה, וזאת הסיבה שמועלים בהם. כי מעילה הוא שימוש לעצמך בדבר ששייך לגבוה. וכל הנסיון להפוך זאת לממון שלך נכשל. ואם כן, בשעה שהאשה מקבלת זאת, הרי כאילו קיבלה דבר ללא כל ערך ממוני, וממילא אין על מה שיחולו קידושין.

העריפה אינה סתם הריגה, אלא באה ללמד דין נוסף, שיקברוה שם, ואם כן לא יהיה ניתן להשתמש בה

מקשים התוס', שבמסכת כריתות יש פסוק אחר המלמד שלא ניתן להשתמש בעגלה ערופה. שהרי אם קוברים את העגלה - ודאי שלא ניתן להשתמש בה לצרכיך. עגלה ערופה - מאי היא? דתניא: כתיב (דברים כא ד) " וְעָרְפוּ־שָׁם אֶת־הָעֶגְלָה בַּנָּחַל:" - שם תהא קבורתה.

מתרצים התוס' שכל פסוק משלים לזמן אחר, בהיותה בחיים ולאחר מיתתה

השוואת העגלה ערופה לקדשים, שבאה דרך המילים כפר לעמך ישראל, דנה בשעה שהעגלה ערופה טרם נערפה, שהרי כל הלימוד הוא שכמו שמקדשים לא מועלים. וכל החשש במעילה הוא כמובן מחיים. ואז היינו יכולים לומר, וכי מה אכפת לנו כעת, להשתמש עם העגלה הערופה, שסיימה את מצוותה. ולשם כך מגיע הפסוק השני האומר שכאן תהא קבורתה, שלא ניתן להשתמש בה לאחר שערפו אותה.

אבל קיים גם צד שני, אם היינו מביאים רק את הפסוק של ורפו, הרי לא היינו יודעים את האיסור הנאה לפני העריפה.

עם היות וגדר הצריכותא כבר קיים בגמרא, הרי זה כלי למדני וחיוני, שמופיע רבות בתוס'

[צריכותא הינה אחד הכלים המשמעותיים למצב בו יש שתי הוכחות. והצריכותא מראה מדוע יש צורך בשניהם. ויש מהלך ברור, שאנו מתעסקים עם העניין הראשון תחילה ואז דוחים אם היה לבדו, ולכן יש צורך בשני. ואז עוברים לעניין השני, רואים איזה בעיה היתה אם היה רק הוא לבדו, ומשום כך גם הראשון נדרש.

ויש לכך מילות מפתח מעט שונות, אך העיקרון זהה. פותחים עם הכלל של "תרוייהו צריכי". "דאי אשמועינן .. אימא לא, ואי אשמועינן .. אבל .. - לא" או בסגנון שונה דאי אתמר ההיא .. הוה אמינא .. קא משמע לן. .. ואי אתמר ההיא .. משני הוה אמינא" או "דאי לא כתב אלא חד הוה אמינא הני מילי היכא .. אבל .. אימא .. להכי איצטריך".

ואף כאן "פותח בכותרת ובהכרזה: דתרוייהו צריכי" וכעת מתחיל בכיוון אחד, בפסוק הראשון "דאי משום .. הוה אמינא דוקא .. אבל .. להכי איצטריך .."". וועכשיו עובר לפסוק השני "ואי .. לחוד, הוה אמינא דוקא .. אבל .. לא, להכי איצטריך .. ".]

התוס' מוכיחים מחולין כי הפסוק של כפר, בא ללמדנו דין של טריפה

הגמרא בחולין לומדת כיצד נלמד דין רוב מעגלה ערופה. ומדייקים מלשון הפסוק הערופה - שצריכה היא להיות שלימה. אלא שמאחר והיא חייבת להישאר שלימה, לא ניתן לבדוק שמא היא טריפה. ולומדים כי מאחר ודבי רבי ינאי למדים עגלה ערופה אסורה בהנאה, משום ד"כפרה" כתיב בה בעגלה ערופה, כמו בקדשים. שנאמר בה "כפר לעמך ישראל וגו' ונכפר להם הדם". והוא הדין דאית לן למילף לענין טריפה. דכשם שטריפה פסולה למזבח, כן פסולה ב"עגלה ערופה". ובהכרח, משום דסמכינן ארובא - לא חיישינן להכי. ושפיר מוכח מהכא דין רוב. וממילא הדין לכאן הוא נלמד דוקא מוערפו שם, שהוא עיקר הדרשה.

שתי דרכים שונות לתרץ קושי מה הפסוק הבא ללמדנו שעגלה ערופה אסורה בהנאה

[התוס' כאן מלמדים אותנו דרך מרתקת בלמדנות. נקודת המוצא כאן בגמרא הוא לימוד שלא ניתן לקדש בעגלה ערופה מהפסוק כפר לעמך ישראל. מקשים התוס' בקושיית תימה חזקה, שהדבר נלמד מפסוק אחר.

וכאן מגיע החידוש. שהתוס' מראים לנו שתי דרכים מקבילות. האחת, אכן צריכים את שני הפסוקים. והדרך השניה, אכן קושייתך צודקת, ונדרש רק ההוכחה שהבאת, והוא עיקר הדרשה. ובכלל הדרשה כאן נזקקת לעניין אחר.]

משעת שחיטה -

פירוש,
ומשולחת - **נמי מתאסרא,**
משחיטת חבירתה עד השילוח.
ואין לפרש,
משעת שחיטה - בשחוטה,
ובמשולחת - ליכא איסור כלל,
דהא תנא **צפורי** מצורע, **דמשמע תרוייהו.**

הגמרא מבארת מה טעם שאינה מקודשת בציפורי מצורע

שנינו במשנה: המקדש... בציפורי מצורע... אינה מקודשת: ויש להבין את מהלך טהרת המצורע. המצורע שנרפא מצרעתו, מביא שתי צפורים במקום מושבו מחוץ למחנה, בדם האחת (של הציפור השחוטה) - מטביל הכהן עץ ארז ושני תולעת ואזוב עם הצפור החיה, ומזה בהם הכהן על המצורע,

ולאחר מכן משלח הכהן את הצפור החיה על פני השדה (וזאת הציפור המשולחת), והמצורע מגלח תגלחת ראשונה וטובל ומותר להכנס למחנה, שהמצורע משולח חוץ לשלש מחנות; וסופר המצורע שבעת ימים [״ימי ספרו״ או ״ימי גמרו״], ומגלח תגלחת שניה ביום השביעי, ומביא ביום השמיני כבש אחד לאשם ולוג שמן, ומזה מדם האשם ומלוג השמן על תנוך ובוהני המצורע, ומביא עוד כבשה לחטאת וכבש לעולה, ומשהביא קרבנותיו מותר המצורע לאכול בקדשים.

לאחר שהגמרא מפרשת מנלן שציפורי מצורע אסורים בהנאה? היא מביאה מחלוקת אמוראים מאימתי הן אסורות בהנאה. רבי יוחנן לומד משעת שחיטה, שהרי השחיטה היא האוסרת אותה. ואילו ריש לקיש לומד משעת לקיחה.

התוס׳ מבארים את שיטת רבי יוחנן – מה כן ראוי לפרש, וכיצד לא ראוי

[כאן התוס׳ ישר פותחים בדרך הפירוש הראויה שלהם, ורק לאחר מכן מציינים ואין לפרש, ומביאים את פירוש רש״י, מבלי לציין את שמו, ולבסוף, מוסיפים טעם לשיטתם. שהרי לכאורה מעשה השחיטה הוא היוצר את האיסור.

אלא מחדשים התוס׳, שלא תאמר שיש לצמצם זאת רק לשחוטה, ואפילו לומר, כי כל האיסור הוא רק על השחוטה, אלא יש לחדש שגם המשולחת נאסרת, עד מעשה השילוח, שהוא משחרר אותה. והוכחת התוס׳, הוא הלשון צפורי מצורע, שמשמע מהדיוק הלשוני, שלשתיהן אותו הדין.]

מי אית ליה גבול אחרינא -

דאין לומר,
הבאת ציפורים - כמו הורדת עגלה ערופה.
דהא - הורדת עגלה ערופה **כתיב בפרשה** (דברים כא),
והורידו זקני העיר את העגלה,
אבל הבאת ציפורים - לא כתיב,
אבל לקיחה - כתיבה,
דכתיב (ויקרא יד) **ולקח למטהר.**

הגמרא מבארת את הוכחת ריש לקיש, הסובר כי הציפורים נאסרות בהנאה משעת לקיחה

ריש לקיש לומד בגזירה שוה של קיחה קיחה, מעגלה ערופה (אם כי לאחר מכן זה יהיה נלמד בדרך אחרת). מה עגלה ערופה שנאמר בה: ״ולקחו זקני העיר ההיא עגלת בקר״, אסורה היא בהנאה מחיים, אף ציפורי מצורע שנאמר בהם: ״ולקח למטהר שתי צפרים חיות טהורות״, אסורים הם בהנאה מחיים, והיינו משעת לקיחה.

הגמרא מבררת מהו הזמן של האיסור בעגלה ערופה. וסברו התלמידים כי ירידה לנחל איתן היא האוסרת, אלא שאז זה, לכאורה, מבטל את הגזירה שווה. אלא אומרים כי לא שייך למצוא גבול אחר בציפורי המצורע ושיהיה בחיים, אם לא פעולת הלקיחה.

התוס׳ דוחים ניסיון למצוא נקודה אחרת, שבה יאסרו הציפורי מצורע

התוס׳ מבארים שלא ניתן לומר שהבאת הציפורים הוא בדוגמת הורדת העגלה הערופה, כי ההורדה חגבי העגלה הוא פסוק מפורש. ואילו הבאה הוא פעולה טכנית, שאולי יש לו, ואז זו פעולה מיותרת. או שהמוכר יכול להביא אותם ליד המצורע המצוי חוץ לעיר, ולכן הנכון הוא פעולת ההפרשה. שאף היא פעולה המחוייבת לטהרה, וגם היא כתובה בתורה.

והדברים כדרכם מתבארים היטב בתוס׳ הרא״ש ״ דאין שייך למימר הבאת ציפורים כנגד הורדת העגלה. דהורדת העגלה - כתיבא בקרא - ׳והורידו זקני העיר את העגלה׳, ויש בה מצות הורדה. אבל הבאת ציפורים - לא כתיבא. ומי לא עסקינן שהם כבר אצלו, ולקיחה דכתיב בקרא ׳ולקח למיטהר׳ - היינו הפרשה. כדאמרינן אין הקינין מתפרשין - אלא בלקיחת בעלים או בעשיית כהן.״

יש להבין כיצד יש להשוות שני עניינים שונים

[כאן אנו מדברים בביאור של ריש לקיש המשווה פעולת העגלה הערופה וציפורי המצורע. וכאן מילות המפתח כמובא פעמים רבות בתוס׳ הן גם לשלילה וגם לחיוב. ״דאין לומר״ בהרחבותיו מצוי מאות פעמים בתוס׳. שהוא צד השלילה. והראיה כי הבאה לא נכתב ולקיחה כן נכתבה. ופרט שהתוס׳ רא״ש ביארו כי הבאה היא פעולה שאינה מחוייבת, שניתן לומר שהם כבר אצלו.

מצד שני יש את החיוב, שלא רק שהמילה כתיב היא הן לגבי עגלה ערופה וכן לקיחה בציפורים. אלא שלא סתם היא נכתבה, אלא שהיא יוצרת מציאות דינית וכפי שהדגיש בתוס׳ הרא״ש שהקינין מתפרשין על ידי לקיחת בעלים.]

וזה אשר לא תאכלו לרבות השחוטה -

וא״ת,
להך תנא,
איסור הנאה - מנא ליה אליבא דחזקיה,
דאמר לא תאכלו - **לא משמע איסור הנאה.**

וי״ל,
דגמרי איסור משולחת **משחוטה,**
מה שחוטה - אסורה, אף משולחת - אסורה,
ואיסור דמשולחת - הנאה הוא,
דמחיים - לא שייך אכילה.

קושיית רבי יוחנן על ריש לקיש, הסובר כי הציפורי מצורע נאסרו כבר מחיים, בעת הלקיחה

איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש הסובר שציפורי מצורע נאסרים מחיים, מהא דתניא: כתיב: ״כל צפור טהורה תאכלו״,

ולכך אמר הכתוב: "כל" כדי לרבות את ציפור המצורע המשולחת, שהיא מותרת אף באכילה. וכתיב עוד: "וזה אשר לא תאכלו מהם, הנשר והפרס והעזניה", ולכך אמר הכתוב "אשר" כדי לרבות את ציפור המצורע השחוטה שהיא אסורה.

ואי סלקא דעתך ששתי הצפרים אסורות מחיים, אם כן ריבוי זה למה!? שאם ללמדנו שלאחר שחיטה היא אסורה, הרי מילתא דפשיטא היא, שאם מחיים היא כבר אסורה, לאחר שחיטה מיבעיא!?

מקשים התוס' שזה רק לדעת הסובר שלא תאכלו הוא רק לגבי איסור אכילה

ואם תאמר: למדנו איסור אכילה, איסור הנאה מנין!? והניחא לרבי אבהו [לעיל נו ב] שאמר: "כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל ולא תאכלו, אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע", ניחא; אבל חזקיה [בפסחים כא ב] הרי אינו סובר כרבי אבהו, ולשיטתו תיקשי!?

שהרי בפסחים הובאה מחלוקתם: "אמר חזקיה: מנין לחמץ בפסח שאסור בהנאה - שנאמר לא יאכל חמץ - לא יהא בו היתר אכילה. טעמא דכתב רחמנא לא יאכל חמץ, הא לא כתב לא יאכל - הוה אמינא איסור אכילה - משמע, איסור הנאה - לא משמע. ופליגא דרבי אבהו, דאמר רבי אבהו: כל מקום שנאמר לא יאכל לא תאכל לא תאכלו - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה [במשמע], עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה."

יש ללמוד זאת לא מצד גדרה של השחוטה, אלא מההשוואה למשולחת

"יש לתרץ, דהאי קרא דלא תאכלו - משמע איסור הנאה. דהא דרשינן מיניה שחוטה ומשולחת, מדכתיב לשון רבים לא תאכלו מהם. ועוד מדאיצטריך כל צפור טהורה להתיר משולחת, היינו משום שכבר נאסרה מקרא דלא תאכלו מהם. וה"נ אמרינן במתניתין, דתרווייהו אסירי, ואיסור דמשולחת מחיים - היינו הנאה, הילכך לא תאכלו - משמע ליה איסור הנאה."

לעתים אנו מתמקדים רק בעניין אחד, ולא רואים את העניין השני

[מדייקים התוס', כי אם השאלה הינה רק על עצם לא תאכלו - הרי אמנם יש ללמוד מכך רק איסור אכילה ולא הנאה (לשיטת חזקיה). אבל כאשר אנו מרחיבים, ורואים שמדובר ברבים, הרי עם היות ודנים אנו כעת רק על השחוטה, הרי מאחר ולא תאכלו הוא על רבים, יש כאן היקש ללמוד מהתכונה של המשולחת, שמאחר והיא נשארת חיה, אין מקום לאוסרה אלא בהנאה.]

שחטה ונמצאת טריפה -

פירש בקונטרס,
דקס"ד כשבדק בסימנין, **נמצאת שנטרפה בשחיטה, כגון שנקב הוושט,**
דאי נטרפה מעיקרא, כגון ניקב קרום של מוח,
או נחתכו רגליה,
לא שייך למיתני נמצאת,
והיינו דקאמר גמרא אמאי מותרת בהנאה,
כלומר, איסור שבה - היכן הלך,
ומשני,
שנמצאת טריפה בבני מעים,
ולא חל בשעת שחיטה ולא מקודם שחיטה,
ולהכי מוקי לה בטרפות דבני מעיים,
דאי הוה מוקי לה בטרפות שבחוץ וקודם שחיטה, לא הוה קרי ליה נמצאת,
אלא השוחט טריפה,
אבל בטרפות דבני מעיים,
נקרא שפיר נמצאת, שהרי אינו נראה.

וקשה,
כי נמי נמצאת טריפה שנקבו הדקין,
שמא הטרפות בא אחר הלקיחה,
וא"כ אמאי מותרת תאסר מספק.

לכן נראה לפרש,
דמעיקרא סלקא דעתיה שוחט ונמצאת טריפה,
כגון שנקבו הדקין,
ופריך אמאי מותרת שמא אחר לקיחה היה,
ומשני,
שנמצאת טריפה בבני מעיים,
כגון שניטל הכבד או טרפות אחרת,
שודאי היה משנולד.

רבי יוחנן מקשה על ריש לקיש, הסובר שנאסרו צפורי המצורע משעת לקיחה, משחטה ונמצאת טריפה

עוד קושיה, איתיביה רבי יוחנן לריש לקיש - הסובר: משעת לקיחה נאסרו שתי צפורי מצורע - מהא דתנן במסכת נגעים [יד ה]: שחטה לציפור האחת ונמצאת טריפה, יקח זוג לשניה החיה, ואינו צריך להביא שתי צפרים אחרות, אלא אחת בלבד במקום זו שנמצאת טריפה, והראשונה שנמצאת טריפה - מותרת בהנאה.

וקא סלקא דעתין לפרש, שבדק בסימנים, ונמצא שנטרפה רק בשחיטתה, וכגון שניקב הושט, דהכי משמע לשון "ונמצאת טריפה", שלא היתה טריפה מקודם על ידי נקב קרום של מוח או שנחתכו רגליה, (כך העמיד רש"י והביאו התוס') ולפיכך תמהינן:

ואי סלקא דעתך כבר מחיים היא אסורה, אם כן הראשונה אמאי מותרת בהנאה; כי הניחא אם השחיטה אוסרתה, הרי בשעת שחיטה - היתה טריפה, אבל אם הלקיחה אוסרתה, שמא בשעת לקיחה עדיין לא היתה טריפה!?

אמר ליה ריש לקיש לרבי יוחנן: הכא במשנה זו במאי עסקינן: כגון שנמצאת טריפה בבני מעיה, ולכך שנינו "ונמצאת" שהוא דבר שאינו ניכר ויוכל לראותו קודם שחיטה, דלא חל עלה קדושה כלל, שהרי משעת לקיחה - טריפה היתה.

מקשים התוס' על פירוש רש"י, שניתן לבאר נמצאת גם על מה שקרה אחר הלקיחה

במציאות של טריפה באותו מקום בו ניקבו הדקין, עדיין יש לנו לחשוש, שמה הטריפה התרחשה לאחר הלקיחה. ואין לנו אפשרות להעמיד בחזקת כשרות, שכך רוב בעלי החיים אינם טריפה, מאחר וכעת טריפה לפנינו. ואנו נשארים בספק מתי זה התרחש, ואין לנו לומר בוודאות כי זה קרה רק עכשיו.

מתרצים התוס' שיש עוד כל מיני טריפות המוכיחות כי היה זה עוד בשעת הלקיחה, ועדיין ניתן לקרותן נמצאת

טרפות אחרת שודאי היה משנולד. יש מהראשונים שפירשו דהיינו שנמצא יותרת בבני מעיים, דבידוע דקודם לקיחה הוה ביה, ומאי נמצא - שהיה מום נסתר, שלא היה ניכר עד לאחר שחיטה. ויש שפירשו דמשכחת שנמצא מחט בבני מעיים והוגלד פי המכה דאז ברור הוא שנעשה ג' ימים לפני השחיטה ולקחה תוך ג' ימים אלו, ולכן ודאי שקודם לקיחה נטרפה. עוד יש שפירש באונא יתירה.

אחד הגורמים בלמדנות הוא מה היה המצב בנקודת זמן

[לכן כל כך חשוב לתוס' להבהיר את גדר הנמצאת. כי הדין של שעת הפיכתה לטריפה מהפך את גדר זמן כשרות הציפור. ולכן מבארים כיצד רש"י סבר מלכתחילה, וכיצד בכל זאת ניתן לבאר את דבריו למרות הקושי. כי עלינו למצוא מצב של טריפה שבוודאות היתה קודם הלקיחה.]

תנאי היא נאמר מכשיר כו' אף מכשיר האמור בחוץ עשה בו מכשיר כמכפר -

פירש בקונטרס,
מכשיר - היינו ציפורי מצורע,
ומכפר - עגלה ערופה.

תימה,
דהכא משמע,
דילפינן ציפורים דאסורים בהנאה **מעגלה ערופה,**
ובכריתות (דף כה.) **משמע,**
דילפינן עגלה ערופה מציפורים.

ויש לומר,
דמעיקרא, צריך למילף ציפורים מעגלה ערופה,
דמה עגלה ערופה - אסורה לכל הפחות משעת עריפה,
אף ציפור דמשולחת,
אסורה לכל הפחות איסור דשייך בה,
והיינו על כרחך מחיים קודם שנשתלחה,
וכיון דאשכחן איסור מחיים במשולחת,
אם כן שפיר יליף התם,
עגלה ערופה דנאסרת מחיים מציפור המשולחת,
ואחר כך ילפינן ציפור השחוטה דנאסרה אף מחיים,
דהיינו משעת לקיחה,
מעגלה ערופה.

מקור הלימוד של איסור ההנאה בעגלה הערופה ובציפורי המצורע, וממילא לא ניתן לקדש בהם

המשנה דנה על כמה פרטים שהם אסורים בהנאה, ולכן לא ניתן לקדש בהם, ואף אם קידש בם - אינה מקודשת. אבל אם מכר אותם ואז קידש בדמיהן הרי היא מקודשת. שני פרטים המובאים בסמיכות הינם עגלה ערופה וציפורי המצורע. בתחילה למדה הגמרא מדבי רבי ינאי, כי מאחר ובעגלה הערופה כפרה כתובה בה, ולפיכך היא אסורה בהנאה כמו קדשים.

ומקור הלימוד של ציפורי המצורע הובא משמו של תנא דברי רבי ישמעאל. יש בתורה גדר של קרבן המכשיר ויש קרבן המכפר. ונאמר שכל אחד מהם יכול להיות גם בפנים (העזרה) וגם בחוץ. ומדייקים כי מה המכשיר ומכפר העשוי בפנים, עשה בו מכשיר כמכפר, אף המכשיר ומכפר בחוץ, עשה בו מכשיר כמכפר.

ויש כאן שני דברים. אשם המצורע מכשיר את המצורע לאכול בקדשים, והוא נעשה בפנים, הרי שאר הקורבנות הינם המכפרים, וגם הם נעשים בפנים. וכמו כן יש אותו דבר בחוץ. ציפורי המצורע מכשירים את המצורע לבוא אל המחנה, ומעשיהן בחוץ. וגם העגלה הערופה מכפרת כקדשים ומעשיה בחוץ. ונמצא כי לשיטת רש"י, המכשיר - אלו ציפורי המצורע, והמכפר היא העגלה הערופה. ובשניהם נלמד על איסור ההנאה. והתוס' הביאו את פירושו בתחילה. ומסיקים כי כאן אנו רואים שהלימוד הוא מהעגלה ערופה לציפורי המצורע.

מאחר והתוס' מקשים מסתירה מהגמרא בכריתות, שכיוון הלימוד הינו הפוך, יש להביא אותה

הלימוד בכריתות הוא על זמן איסורה של העגלה הערופה. האם נאסרת בחיים בעת ירידתה לנחל איתן, או רק בעת שחיטתה. וכאן תנא דבי ישמעאל לומד את סדר הלימוד הפוך, שהעגלה הערופה היא באה ללמוד מציפורי המצורע. נאמר "מכשיר", אשם מצורע, המוציאו מכלל "מחוסר כיפורים" ומכשירו להכנס למקדש, ונאמר "מכפר", שאר חטאות ואשמות הבאים לכפר על חטא, בפנים העזרה. וכמו כן נאמר גם "מכשיר", ציפורי מצורע המכשירים אותו להכנס למחנה ישראל, ו"מכפר", שעיר המשתלח ועגלה ערופה, בחוץ.

מה "מכשיר" ו"מכפר" האמור בפנים - עשה בו הכתוב מכשיר כמכפר, שדין אשם מצורע שוה לדין שאר חטאות ואשמות, אף מכשיר ומכפר האמור בחוץ, [מכשיר - ציפורי מצורע. מכפר - שעיר המשתלח ועגלה ערופה], עשה בהם הכתוב מכשיר כמכפר שכולם נאסרים מחיים.

החידוש בלימוד של התוס' הוא המעבר מגישה של "או" לגישה של "גם"

[התוס' כאן מציגים אופן למדני מבריק. כל שאלת התימה היא סתירה, והבסיס לכך הוא שיש רק כיוון אחד של לימוד. ואם כן, מה שנלמד כאן כיוון אחד, בו ההבחינה של איסור הנאה של ציפורי המצורע נלמדות מהעגלה הערופה. ובניגוד לכך, בכריתות הכיוון הוא הפוך - העגלה הערופה היא זו שלומדת מציפורי המצורע - הרי זה סתירה.

ומחדשים התוס' בהכפלה, שאכן יש שני שלבים בסוגיא "מעיקרא - צריך למילף" וזה לימוד אחד, אולם לאחר מכן "ואחר כן - ילפינן" וזה הלימוד השני. ואכן כיוון הלימוד הוא שונה בכל שלב.]

ביאור שלבי הלימוד

דרשת דבי רבי ישמעאל מורכבת מהשוואות בין עגלה ערופה וציפורי מצורע. בשלב א' משווים ציפורים לעגלה ערופה. שעגלה ערופה - אסורה לכל הפחות משעת עריפה, וגם הציפור שתישלח - אסורה לכל הפחות איסור ששייך בה, שלפי ריש לקיש הוא משעת קנייה, כי לאחר השילוח - היא מותרת. ובשלב ב' משנים כיוון. וכאן משווים עגלה ערופה לציפורים. שכשם שציפורים - אסורות מחיים, גם עגלה ערופה אסורה מחיים. כי עם היות ויש לנו כאן שתי ציפורים שונות, האחת המשולחת והשניה היא השחוטה, הרי לא ניתן ללמוד את השחוטה מהמשולחת, קודם שחיטת השחוטה, כי אם רק מעגלה ערופה.

[דף נז עמוד ב]

הרי רובע ונרבע בעדים דבעלי חיים נינהו ואסירי -

להכי **נקט עדים,**
דאי על פי עד אחד או על פי בעלים,
אינם אסורין להדיוט.

ואם תאמר,
לפירוש ר"ת,
דמפרש,
דשור הנסקל - **שרי בהנאה,**
כל זמן שהוא חי, עד אחר הסקילה,
וכן נמי קאמר ברובע ונרבע,
אם כן **קשה מהכא,**
דמאי קאמר דבעלי חיים **אסירי,**
דמשמע אסורין בהנאה אף מחיים.
ולפי שיטתו, לא נזכר כאן הנאה מחיים כלל,
אלא ה"פ,
לא מצינו בעלי חיים דאסירי,
כלומר **שהזהיר הכתוב,**
שלא לשוחטו כדי לאכול הבשר.
ופריך, הרי רובע ונרבע דבעלי חיים נינהו,
ולא הזהיר הכתוב,
אלא שלא לשוחטן, כדי לאכול הבשר,
אבל ליהנות מהם כל זמן שהם חיים - ודאי מותר.

רק שני העדים יוצרים את חיוב הסקילה, בניגוד לעד יחיד או על פי הבעלים

הגמרא דנה, כי שור שרובע את האשה, ושור שנרבע על ידי האיש, הרי בשעה שיש שני עדים - נגמר דינם לסקילה, והם בעלי חיים, ולא רק שאסורים לגבוה, להעלות לקרבן, אלא גם להדיוט לאכילה והנאה, ואין להם היתר לעולם. מדייקים התוס', כי דווקא חלות האיסור נובע משני העדים, אשר יוצרים את חיוב הסקילה. כי בעד אחד או על פי הבעלים הם נאסרים רק לגבוה, ואין הם נסקלים.

התוס' מנסים ליצור הפרדה בין זמן החיים עד לאחר הסקילה

[כאשר אנו יוצרים חילוק, הרי אחד החילוקים הוא לפי הזמן. ואז אכן ניתן לחלק לשתי תקופות. נכון שדינו לסקילה, אבל מה שעתיד הוא להיסקל, איננו מונע את האפשרות ליהנות ממנו קודם לכן.

ומאחר ור"ת כתב כן לגבי הסקילה, הרי יש גם חילוק נוסף, בין איסור אכילה ולבין איסור הנאה, דזה הלשון של בעלי חיים האסורים. ובתירוץ זה מתהפך, שהאיסור הוא רק על שחיטה על מנת לאכול בשרם, אבל לא על הנאה מהם בהיותם בחיים.]

מהלך הסוגיה של התוס' הוא ההשוואה בין שור הנסקל לרובע ונרבע

התוס' מציגים, כי שור הנסקל לשיטת ר"ת מותר בהנאה בחייו, והתוס' מדגישים כי הנרבע והרובע - אף הם באותו הדין. אלא מאחר והלשון אסירי מורה על איסור הנאה אף בחיים, וזה לכאורה סתירה, הרי התוס' לומדים שהכוונה היא רק לצמצם לאיסור שחיטה לצורך אכילת הבשר, אבל רק ליהנות בהם בעודם בחיים, אף שעתידים הם להיסקל - לא נאסרו.

כל שעומד תוך העיר ויזרקנה חוץ לחומה -

פירש הקונטרס,
דבשדה - לא מהני שילוח,
דבעינן, ושלח - על פני השדה.

וקשה,
שהרי מצורע היה, **ונטהר - חוץ לעיר,**
שהרי אסור ליכנס לפנים מן החומה.

וי"ל,
דשמא **אחר כפרה, היה הכהן נושאה,**
או הוא או שלוחו לעיר,
ומשלחה חוץ לעיר.

הגמרא דנה בהיתר המשולחת

הגמרא מביאה משמו של תנא דבי רבי ישמעאל מקור להיתר המשולחת. (מצורע יד, ז) וְהִזָּה עָלָ֣ה הַמִּטַּהֵ֗ר מִן־הַצָּרַעַת֮ שֶׁ֣בַע פְּעָמִים֒ וְטִהֲרֹ֔ו וְשִׁלַּ֥ח אֶת־הַצִּפֹּ֖ר הַחַיָּ֑ה עַל־פְּנֵ֖י הַשָּׂדֶֽה׃ ומדייקים בצורך של הפסוק לומר על פני השדה, אלא שזה בא ללמד אותנו את הדין שכמו שהשדה מותרת, כך הציפור המשולחת מותרת.

אלא שמקשים, וכי זה הטעם שכתוב השדה, אלא ללמד אותנו דין אחר הוא בא. וכפי שמובא בברייתא "שדה - שלא

יעמוד ביפו ויזרקנה לים (שהרי חומתה על הים), בגבת ויזרקנה למדבר (שהרי חומתה על המדבר, והתורה אמרה שדה), ושלא יעמוד חוץ לעיר ויזרקנה בתוך העיר, אלא כל שעומד בעיר ויזרקנה חוץ לחומה". אלא שהוא יענה שמאחר ולא נכתב סתם שדה, אלא הוסיפו בו את האות הא לריבוי, השדה, על מנת ללמדנו את שני הדינים.

התוס' מביאים את שיטת רש"י ומקשים עליו

נביא בתחילה את לשון רש"י ד"ה שעומד בתוך העיר ויזרקנה חוץ לחומה - מדכתיב ושלח את הצפור החיה אל מחוץ לעיר מכלל דעומד בעיר ומשלחה אל החוץ דאי בעומד חוץ לעיר מאי ושלח אל מחוץ לעיר איכא הא מעיקרא קודם שילוח נמי התם קיימא.

ומכאן דייקו התוס' שבגוף השדה אינו מועיל שילוח ומתבאר שהמשמעות של ושילח על פני השגה הוא מחוץ לשדה. ויש שלמדו כי מרש"י נראה שגורס: ויזרקנה חוץ לעיר, וביאר את הטעם, מדכתיב: ושלח את הצפור החיה אל מחוץ לעיר [כלומר, דכתיב: "על פני השדה"], מכלל דעומד בעיר ומשלחה אל החוץ, דאי בעומד חוץ לעיר מאי "ושלח אל מחוץ לעיר" איכא, הרי אף מתחילה קודם שילוח היתה הצפור מחוץ לעיר.

מקשים התוס' שהרי מאחר והיה מצורע וכל טהרתו הינה חוץ לעיר, שהרי אינו רשאי להיכנס לתוך חומת העיר ירושלים. סימן שגם אותה הציפור המשולחת היתה בעת טהרתו מחוץ לעיר, ואם כן כיצד משלחה חוץ לעיר.

תירוץ התוס', שניתן לתרץ את הקושי על ידי פירוק לשלושה שלבים

[בקושיית התוס', רואים אנו כי המצורע וכן הציפור המשולחת היו מחוץ לעיר. שהרי קיים איסור למצורע להיכנס אל תוך החומה. ואם כן כיצד ניתן לשלח מחוץ לעיר דבר שהוא כבר מתחילה קיים מחוץ לעיר. שזאת סתירה מהמציאות.

ומתרצים התוס', מסברא, ולכן מילת המפתח הינה "שמא". שאכן בשלב הראשון - בעת הכפרה היה חוץ לעיר, ולאחר מכן בשלב השני - הכניסו את הציפור אל העיר (או הוא עצמו או שלוחו). וההכנסה היא על מנת שיוכל לבצע בה את השילוח. ובשלב השלישי, שזו פעולת השילוח, מוציאים את הציפור מהעיר לחוץ לעיר. והפסוק מדבר רק על השלב השלישי, כי היא עיקר פעולת השילוח.]

בתוס' הרא"ש הביאו שלוש אפשרויות לתרץ את המציאות, והאחרונה שבהם היא כדוגמת התוס' כאן

"וצריך לומר, לאו דוקא שהוא עומד בתוך העיר, שלא היה עוסק בטהרת מצורע לפנים מן החומה, דמצורע משולח חוץ לשלש מחנות, אלא בצד העיר היה עומד, וזורק כלפי חוץ, לאפוקי שלא יזרקנה לצד החומה, ורש"י פירש שעומד בתוך העיר וזורקו חוץ לחומה. ולפירושו צריך לומר, שהכהן היה עומד בפנים והמצורע בחוץ, א"נ לאחר הזאה - היה הכהן נכנס לעיר וזורקו חוץ לחומה, משום דקרא הכי משמע, דכתיב ושלח על פני השדה, מכלל דקאי בעיר ומשלח בחוץ."

מה שלי בשלך אסור -

פירש בקונטרס, אסור בהנאה,
לפי שאין להם מי יתירם,
דכיון דהוקדשו - **אינן יכולין להיות מותרים,**
אלא ע"י זריקה דמתרת בקדשים,
ואלו שנשחטו בחוץ - **אין נזרקין.**

והקשה הר"מ,
דכמו כן **מצינו, שזריקה - מוציאה מידי מעילה,**
ואפילו הכי אמרינן (מעילה דף יב.),
קדשים שמתו - יצאו מידי מעילה,
ואף על גב שלא נזרק הדם,
וכמו כן נאמר,
שהשחיטה - **תוציא מידי איסור אבר מן החי,**
ויהיו מותרים באכילה.

לפיכך פירש הר"ם,
מה שלי בשלך - **אסור,**
ואין להם תורת קדשים,
לעלות למזבח לפטור הבעלים,
אף שלך בשלי - לא היה להם תורת חולין,
ולא חזו להתרה דשייך בהו, דהיינו אכילה.

הגמרא מביאה מקור לכך שחולין שנשחטו בעזרה – הרי הם אסורים בהנאה, וממילא לא יוכל לקדש בהם אשה

המשנה למדה, כי חולין שנשחטו בעזרה הם עוד אחד מאיסורי הנאה. ולכן אינו יכול לקדש בהם. כי באיסור הנאה הינך לוקח את הערך הממוני של הדבר. ושאלה הגמרא מהו המקור לכך. והתשובה על השאלה "מנא הני מילי", חייבת להיות פסוק. אלא שההשוואה מבוססת על פסוק הן לשחיטת פנים של קדשים, והן על שחיטת חוץ של חולין. וההשוואה היא שעל מנת שיהיה היתר לקדשים, נדרשת זריקת הדמים על המזבח, כלומר הקדשים שהם שלי, של הקב"ה, מיקום שחיטתו הוא בפנים. ואם נשחטו בחוץ, שזה בשטח כביכול שלך - הרי הם פסולים בהנאה. כי כל ההיתר מבוסס על זריקת הדם. הרי כמו כן שלך החולין, אם אתה לוקח ושוחטם במקום הלא נכון, כלומר בשלי בפנים - הרי גם הם אסורים בהנאה. כי מאחר ואין להם זריקה - אין להם היתר.

ומביאה הגמרא אמר רבי יוחנן משום רבי מאיר. אמרה תורה: שחוט את שלי בשלי [שחוט את זבחי בחצירי] - (כדכתיב (ויקרא א) ושחט את בן הבקר וגו'.) ואמרה תורה: שחוט את שלך בשלך [חולין, בשר היתר שלך בחצירך] - (כדכתיב (דברים יב) וזבחת מבקרך ומצאנך, וסיפיה דקרא בשעריך.)

התוס' מביאים את קושיית הר"מ, שלכאורה יש כן דרך להיתר על ידי השחיטה

ונביא את לשון המהר"ם שלומד עד שהינך בא ללמדנו את האיסור, ניתן ללמוד גם את הכיוון ההפוך, דווקא את ההיתר. כי כמו שהזריקה הינה פעולת היתר, הרי גם מיתה מוציאה

מאיסור מעילה (ועם היות ועדיין יש בהם איסור נבילה, הרי לשם כך השחיטה מתירה זאת, וכפי שממשיך ואומר). וכמו כן שניתן יהיה ללמוד שהשחיטה תועיל, להוציאם מאיסור אבר מן החי.

"פירוש קושייתו כך הוא. והאיך מצי למילף - מה שלי בשלך אסור וכו', אדרבה, נילף מיניה שריותא, ונאמר מה שלי בשלך, דהיינו קדשים בחוץ - אותה שחיטה מוציאו מידי מעילה, אף על גב שאין נזרק, דהא לא גרע מקדשים שמתו, שיצאו מידי מעילה. וכמו כן נאמר בשלך בשלי, דהיינו כששוחט חולין בעזרה, אותה שחיטה - מוציאה מידי האיסור שהיה בה קודם זה, דהיינו איסור אבר מן החי, ולשתרי אפילו באכילה, וכל שכן בהנאה. ועיין בריש מעילה, דמשמע שם, דשוחט קדשים שלא במקומם - כמו דחנקינהו דמי ואין בהן מעילה. אבל מכל מקום, נראה לי, דאסירי ליהנות מהם, דאיסורא דהקדש - לא פקע מינייהו, אלא שאין בהן מעילה."

מביאים התוס' את תשובת הר"מ, מה כן ההשוואה

תורת קדשים הינה שיקריבו אותם על גבי המזבח, ובכך יפטרו הבעלים מחובתם. ותורת חולין הוא היתר האכילה. וכך הלימוד. מה שלי בשלך - אסור. כלומר, כמו שלא ניתן לקחת חולין ולקבל בזה תורת קדשים, לפטור הבעלים, כך שלך בשלי, בהביאך לכאן אין להם היתר לאכילה, שהיא תורת חולין. שההתרה של חולין הוא עצם היכולת לאוכלם על ידי השחיטה. ועם היות ומדובר רק על איסור אכילה, הרי לאחר מכן אנו מעמידים את היתור של לכלב תשליכון אותו, לאיסור הנאה, וממילא לא ניתן יהיה לקדש בהם.

התוס' הביאו את אותו הר"ם את גוף הקושי וכיצד מהפכו

[הלשון "והקשה הר"ם .. לפיכך פירש הר"מ" מורה כי פעמים רבות עצם הקושי, מוליד בהכרח הבנה מחודשת, אשר מסלקת את הקושי שהועלה.]

תלמוד לומר ושחטו ושחט אותו ושחט אותו -

פירש בקונטרס,
דתלתי קראי צריכי,
חד - לחיה,
וחד - לעופות,
וחד - לאיסור אכילה בדיעבד,
כדמפרש גמרא,
אם אינו ענין לשחיטה - תניהו לאכילה,
דלבעלי מומין - לא איצטריך קרא אף לשחיטה,
כדמפרש טעמא,
שהרי הוא מין הכשר,
והספר רוצה להביאו מסברא, ולא צריך קרא.

אף על גב דבחיה נמי קאמר,
מרבה אני את החיה,
שישנה בשחיטה כבהמה,
משמע, דבלאו קרא מייתי לה.

יש לומר,
דה"ק,
מרבה אני את החיה **בדוחק, אי לאו קרא,**
אבל כיון דאיכא קרא - נוקי בה קרא;
אבל בעלי מומין - יותר שוין,
שהן מין הכשר וישנו בשחיטה.

עוד י"ל,
ת"ל ושחטו ושחט אותו ושחט אותו,
דמשמע דמצריך ג' קראי,
חד - לבעלי מומין, וחד - לחיה, וחד - לעופות,
ואיסור אכילה בדיעבד - נפקי לה מקרא דתמימים,
דכי היכי דנפקא לן דאסירי לאכול תמימים,
מוזבחת ואכלת,
כמו כן - נמי אסור הני,
מאחר דנפקא לן דאסור לשוחטן בעזרה,
נאמר דקרא **דמה שאתה זובח - קאי אכולהו.**

מקור הדין שחולין שנשחטו בעזרה הרי הם באיסור הנאה ואינה מקודשת

הגמרא ניסתה להביא הוכחה על כך ודחתה אותו, ועל כן הביאה הוכחה מחדש משמו של אביי. ומביאה הברייתא על כך שלושה פסוקים. הפסוק הראשון בזבח שלמים נאמר ושחט אותו פתח אוהל מועד, וזה בא למעט שלא תשחט חולין. הפסוק השני ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים, וגם כאן נאמר ושחט אותו לפני אוהל מועד, וגם בפסוק השלישי על עז לשלמים נכתב ושחט אותו לפני אהל מועד, ולא חולין. והרי גם אם היה נאמר ושחט, היינו יודעים שלא ישחט חולין בעזרה. אלו שלשה מיעוטין, דמשמע מכולהו, זה - נשחט בעזרה, ולא אחר.

עונה הברייתא מה הטעם לכל המיעוטים הללו

התוס' מביאים את תשובת רש"י לצורך של הייתור. "חד - לחיה, וחד - לעופות, וחד - לאיסור אכילה בדיעבד." וזה לשון התוס' רא"ש "פירש רש"י, חד לחיה וחד לעופות וחד לאיסור אכילה, דאם אינו ענין לאיסור שחיטה - תנהו ענין לאיסור אכילה. אף על גב דקתני מרבה אני את החיה, ה"ק, אי לא כתיב קרא - איכא לרבויי בדוחק. אבל לרבות בעלי מומין - לא צריך קרא כלל, כיון שהם ממין הכשר."

התוס' מבארים כיצד ניתן לומר כביכול דבר והיפוכו

[מצד אחד, אנו רואים כי את הלימוד על חיה למדים מהפסוק המיותר. מצד שני, כן ניתן לרבות את החיה בדוחק אף ללא פסוק. ועל סתירה מדומה זו עונים התוס', במילת המפתח "דה"ק" ולפעמים משתמשים באופן הפתוח ללא ראשי תיבות "דהכי קאמר", ובשניהם זה מאות פעמים. כלומר, כך היא כוונת הדברים. מה שנאמר שהוא מרבה מפסוק - אכן זה נכון. וגם זה שהיה יכול ללמוד ללא הפסוק גם זה נכון. "אבל כיון דאיקא קרא - נוקי אקרא". וכל לימוד זה

הוא רק לחיה, אבל בבעלי מומין מעצם היותם ממין הכשר, אך לפסוק אין כלל צורך.]

החלק השני בתוס' היא גירסא אחרת והבנה אחרת

וכאן הלימוד של אביי מוריד את אכילה בדיעבד ומוסיף את בעלי מומין. וגם כאן נביא את לשון התוס' רא"ש: "וטפי נראה כגירסת הספרים, דגרסינן ת"ל ושחטו ושחט אותו ושחט אותו, יכול לא ישחוט, ואם שחט - יהא מותר באכילה? ת"ל כי ירחק ממך המקום וזבחת. מה שאתה זובח ברחוק מקום (כלומר לא בעזרה) - אתה אוכל, ואי אתה אוכל מה שאתה זובח בקרוב מקום (כלומר בעזרה). מכאן לחולין שנשחטו בעזרה - שלא יאכלו, השתא אתו תלתא קראי לאיסור שחיטה, חד - לבעלי מומין, וחד - לחיה, וחד - לעופות."

[דף נח עמוד א]

אלמא חולין שנשחטו בעזרה לאו דאורייתא -

וא"ת,
הא משמע דאיכא איסורא דרבנן,
דהכי משמע לישנא,
ואם כן היאך מקדש בהן,
והאמר רב בפ"ק דפסחים (דף ז.),
דהמקדש מו' שעות ולמעלה,
ואפילו בחיטי קרדנייתא,
דאינם אסורים אלא מדרבנן - אין חוששין לקדושין.

וי"ל,
דהתם - איכא מיהא **שעות דאורייתא,**
לפי מה שפירש ר"ת התם,
אבל הכא - **ליכא אלא איסורא דרבנן.**

ולפירוש הקונטרס - **נמי לא קשה מידי למסקנא,**
דהא אפילו לר"ש - **אינה מקודשת.**

גדר חולין שנשחטו בעזרה, לרבי שמעון אין איסורם מהתורה

הגמרא למדה, כי חולין שנשחטו בעזרה לשיטת רבי שמעון אין איסורם מהתורה, ורשאי לקדש בהם. "אשכחינהו מר יהודה לרב יוסף ולרב שמואל בריה דרבה בר בר חנה דהוו קיימי אפיתחא דבי רבה, אמר להו, תניא: המקדש בפטר חמור, בבשר בחלב, ובחולין שנשחטו בעזרה - ר' שמעון אומר: מקודשת, וחכ"א: אינה מקודשת; אלמא, חולין שנשחטו בעזרה לרבי שמעון - לאו דאורייתא;"

סתירה בין שתי סוגיות של איסור דרבנן האם ניתן לקדש בהם אשה

מדייקים התוס', שמשמע מכך שמה שמדגישים שאינם אסורים מהתורה, הרי יש כן דבר שהם אסורים בו, ונמצא כי הם כן אסורים מדרבנן, ואעפ"כ מקדשים בהם לשיטת רבי שמעון. ומביאים סוגיא נוספת, שלכאורה קיימת סתירה. בה לא ניתן לקדש באיסור דרבנן.

הצגת סתירה היא בשתי לשנות כאן ובניגוד לכך

[מילות המפתח כאן המורות על סתירה, הינם "היאך .. והאמר", שהם מצויות בעוד מקומות בתוס'. וסתירה מצויה בתוס' כקושיא בריבוי מקרים, אך גם הלשונות אינם שווים. אבל העיקרון הוא דומה. היאך כאן, ובניגוד לכך והאמר.]

איסור קידושי אשה בפסחים באיסור מדרבנן

מדובר על דברי רב, דאמר רב גידל אמר רבי חייא בר יוסף אמר רב: המקדש משש שעות ולמעלה, אפילו בחיטי קורדניתא - אין חוששין לקידושין. שמאחר והחמץ נאסר בהנאה ואפילו שזה רק מדרבנן, כאילו הדבר אינו ברשותו ואינו יכול לקדש בו אשה. ואפילו מדובר על חטין קשות מאוד שאינן מחמיצות בקלות, ובאו עליהם מים ויש חשש חימוץ - אינו יכול לקדש בהם.

אין קושי מקידושין ששם אמנם החטין חימוצן מדרבנן, אבל מדובר שהשעות כבר מהתורה

מתרצים התוס' ששם מדובר שעם היות והחימוץ של חיטין אלו איסורו רק מדרבנן, אבל הזמן הוא כבר מהתורה. ומתבאר היטב בלשון התוס' רא"ש. "והתם נמי פעמים שמתקדשת כגון בחמץ דרבנן ושעות דרבנן כמו שמפרש ר"ת דדוקא בחיטי קרדינייתא משש שעות ולמעלה - אין חוששין לקדושיו, דאע"ג דחיטי קרדינייתא קשין וחמוצן דרבנן, דמשש שעות ולמעלה, היינו מסוף שש שעות - דהוי מדאורייתא.

התוס' דנים גם הציור שרש"י אומר שאין זה לאחר שש שעות אלא בתחילתם

דעת התוס', כי בציור של רש"י אינה מקודשת. "וכי הא דאמר רב גידל המקדש משש שעות ולמעלה וכו' הכי מייתי ראיה מדרב גידל כי היכי דבשעות דאוריתא וחמץ דרבנן אין חוששין לקידושיו הכי נמי בחמץ דאוריתא ושעות דרבנן, אבל אי הוו תרווייהו דרבנן - חוששין לקידושיו."

אלא שהגמרא העמידה בדעת רבי שמעון כי כאן מדובר על מקרה מיוחד, שמאחר ושחט טריפה, הרי אינה נכנסת לגדר של שחיטה, כי פעולת השחיטה היא להתיר את האיסור אכילה. וממילא אין כאן כלל לשיטתו חולין שנשחטו בעזרה. אבל בחולין שכן נשחטו בעזרה, גם לדבריו אינה מקודשת.

וכן חיה שנשחטה בעזרה -

וע"כ דאורייתא - נשרפים,
כדמוכח פרק כיסוי הדם (חולין דף פה:),
דקאמר התם,
אי אמרת בשלמא דחולין שנשחטו בעזרה - **דאורייתא,**
היינו דגזרינן חיה **אטו בהמה,**
וניחא מה דקאמר **וכן חיה,**
אלא אי אמרת - לאו דאורייתא,
מאי וכן חיה?
היא גופה - אינה אלא דרבנן, **ואנן נגזור?!**

הגמרא הביאה סתירה לכאורה בדברי רבי שמעון

הגמרא מספרת על אופן שהקשו סתירה בין שתי ברייתות. אשכחינהו מר יהודה לרב יוסף ולרב שמואל בריה דרבה בר

בר חנה דהוו קיימי אפיתחא דבי רבה, מצד אחד רואים אנו כי רבי שמעון מתיר לקדש מחולין שנשחטו בעזרה, ואם כן וודאי שאין איסורם מהתורה. ומצד שני "ר"ש אומר: חולין שנשחטו בעזרה ישרפו, וכן חיה שנשחטה בעזרה!"

מבארים התוס' את אופן השאלה

אם הם אסורים בהנאה מהתורה, הרי יכולים חכמים לגזור ולשורפם, ולא להסתפק בקבורה, כשאר איסורי התורה שלא היה ציווי לשורפם. וכפי שהגמרא מקשה בחולין "אי אמרת בשלמא דאורייתא - היינו דגזרינן חיה אטו בהמה, אלא אי אמרת דרבנן - בהמה מאי טעמא - דילמא אתי למיכל קדשים בחוץ, (שיטעו ויחשבו שהבהמה של חולין שנשחטה בעזרה היא קדשים. והרי טעם זה לא שייך בחיה, שהכל יודעים שהיא חולין, ואי לומר שאיסורה משום שגזרו "גזירה חיה אטו בהמה"), היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה?"

ממשיכים התוס' בשאלה כאן. שלא ניתן לומר שהחיה אינה מהתורה, כי אותו עיקרון שלא ניתן לבצע גזירה על גזירה יקרה אף כאן. ומבאר זאת התוס' רא"ש "מיהו איכא לפרושי הכי אי אמרת בשלמא דאורייתא היינו דגזרינן שריפת חיה אטו שריפת בהמה אלא אי אמרת דרבנן אפי' איסורא לא הוה לן למיגזר בחיה."

אופן הלימוד הנחת יסוד, שהיא הגיונית, והוכחה כשמנסים להעמיד באופן לא הגיוני ומגיעים למבוי סתום

[אכן יכולים להיות שני מצבים, האחד נוח והגיוני, אלא שלשני יהיה כאן קושי. "אי אמרת בשלמא .. היינו .. וניחא. .. אלא אי אמרת .. מאי?" ולעתים זה מגיע בראשי תיבות, כפי שהיה כאן במקור "אא"ב ..הילכך .. אלא כיון שאמרת .. אלמה". או "אא"ב .. ניחא דהשתא נקט .. אא"א היכי קתני" או "אא"ב .. אתי שפיר .. אלא אי אמרת .. אמאי."]

ושני כתובים הבאים כאחד אין מלמדין -

תימה,
היכי הוו ב' כתובים הבאים **כאחד**,
הא לא אתי שביעית מעבודת כוכבים,
דאיכא למיפרך,
מה לעבודת כוכבים, **שכן אסורה בהנאה.**

וי"ל,
מ"מ נכתוב שביעית, **וניתי עבודת כוכבים מינה,**
וכהאי גוונא - מיקרי שפיר,
ב' כתובים הבאין כאחד בכמה דוכתי,
ולא בעינן שיהא כל אחד יכול ללמוד.

וא"ת,
אכתי אי לא כתיב עבודת כוכבים,
לא הוה ידעינן דינא דעבודת כוכבים משביעית,
שהרי אינם שוים,
דשביעית - אחרון אחרון נתפס, **והראשונים - יוצאים לחולין,**
ובעבודת כוכבים (ע"ז דף נד:),
איכא למאן דאמר חליפין וחליפי חליפין - **אסורין,**
ואפילו למאן דאמר חליפי חליפין - מותרים,
אכתי לא הוי כשביעית שהאחרון נתפס.

וי"ל,
מדכתיב (דברים ז) כי חרם הוא,
דמשמע מינה דלדרשא אתא,
לומר דעבודת כוכבים ושביעית,
הוו ב' כתובים הבאים כאחד,
דליכא למימר דאיצטריך לגופיה,
לאשמועינן דחליפי חליפין - **מותרים,**
דהא ידעינן מדכתיב (שם) **כמוהו,**
דמשמע שאינו עושה כיוצא בו,
אלא פעם אחת.

למרות כל רשימת האיסורים לקדש, הרי בשעה שמכרן, יכול הוא להשתמש במעות ולקדש

לומדת המשנה "הַמְקַדֵּשׁ בָּעֲרָלָה, בְּכִלְאֵי הַכֶּרֶם, בְּשׂוֹר הַנִּסְקָל, וּבְעֶגְלָה עֲרוּפָה, בְּצִפֳּרֵי מְצוֹרָע, וּבִשְׂעַר נָזִיר, וּבְפֶטֶר חֲמוֹר, וּבְבָשָׂר בֶּחָלָב, וּבְחֻלִּין שֶׁנִּשְׁחֲטוּ בָעֲזָרָה, אֵינָהּ מְקֻדֶּשֶׁת. מְכָרָן וְקִדֵּשׁ בִּדְמֵיהֶן - מְקֻדֶּשֶׁת:"

ומיד שואלת הגמרא מהו המקור לדין זה? ועונה שהדבר נלמד מעבודה זרה, מדגלי רחמנא, היות וגילתה התורה בעבודת כוכבים: "פסילי אלהיהם תשרפון באש... ולא תביא תועבה אל ביתך והיית חרם כמוהו", וללמד: כל שאתה מהייה הימנה [מן התועבה היא עבודה זרה], כגון שמכרה וקיבל דמיה, הרי הוא כמוהו ליאסר בהנאה, הרי למדנו: מכלל דכל איסורים שבתורה שנאסרו בהנאה שרו דמיהם.

כלומר, הלימוד הוא מה שבעבודה זרה הוא בא למעט שרק שם הדמים תופסים. ולכאורה היה מקום לומר להיפך, לאסור גם בשאר המקומות. עונה הגמרא, כי דבר זה הינו גם בשביעית, שהדבר האחרון שהפך אותו דמיו נתפסים בקדושת שביעית. ומאחר ויש כאן לימוד משני מקומות, הרי אנו נכנסים לכלל של שני כתובים הבאים כאחד אין מלמדים לגבי מקומות אחרים.

עם היות ושביעית אינה נלמדת מע"ז החמורה שיש בה איסור הנאה, הרי מאחר ויש לימוד הפוך – הרי זה תקין

התוס' כאן פתחו בשאלה חזקה של תימה, שאין זה מצב של שני כתובים הבאים כאחר, מאחר ושביעית אינה נלמדת מע"ז, החמורה. ותירצו שמאחר ובכיוון השני השביעית כן יכולה להיות המלמד עבור ע"ז, הרי זה כן נחשב. שמספיק צד אחד של האחד בא מהשני.

בתוס' הרא"ש הקטינו את עוצמת השאלה לאע"ג ומכל מקום, ואף הביאו ראייה על כך. "אף על גב דשביעית לא ילפינן מע"ז דמה לע"ז שכן אסורה בהנאה מ"מ כיון דע"ז אתיא משביעית חשוב שני כתובים הבאים כאחד כדאמרינן לעיל בפ"ק נכתוב רחמנא בהקהל ולא בעי מצה."

מקשים התוס', שיש קושי אחר, שמהות האיסור אינו שווה בשניהם

ושוב נביא את לשון התוס' רא"ש: "ועוד קשה, דלא דמו ע"ז ושביעית אהדדי. דשביעית - אחרון אחרון נתפס (כלומר

רק האחרון יש בו קדושה, וכל שלפניו מותרים), ובע"ז, חליפי חליפין - מותרים, כדאמרינן בע"ז פ' ר' ישמעאל, ולמ"ד נמי התם חליפי חליפין - אסורים, אכתי לא דמו. דשביעית - אותו שלפני אחרון - מותר, וע"ז - כולם אסורין. (כלומר גם האוסר בע"ז הרי הכל נאסרים, בעוד שבשביעית רק האחרון נאסר)."

מבארים התוס' שיש כאן שני לימודים נפרדים, האחד והיית חרם, והשני כמוהו

והיית חרם - משמע, כל שאתה מהיה ממנו - הרי הוא כמוהו, דהיינו חליפי חליפין. וכמוהו - משמע, חליפין ראשונים משמע הנחלף בו יהיה כמותו, אלמא, בשאר איסורין - אפי' חליפין מותרין. ועל פי עיקרון זה היה יכול לכתוב בע"ז רק והיית חרם, שאפילו חליפי חליפין אסורים, ואז לא היינו צריכים ללמוד ולכתוב כמוהו.

יש הגדרה ברורה של שני כתובים הבאים כאחד ואינם מלמדים, והתוס' דנים האם כאן נכנסים להגדרה זו

[התוס' מגדירים ומבארים מושג של "שני כתובים הבאים כאחד" ומזכירים זאת למעלה מארבעים פעמים בתוס'. וודאי שהמושג ידוע וקיים, אלא כל השאלה היא לנתח דברים שממבט ראשון נראים כך, אבל בעיון, רואים שיש כאן בעיה להתייחס אליהם בהגדרה זו. כי כל החקירה מה גדרם, זה חלק ממה שהתוס' מנתחים.]

[דף נח עמוד ב]

מימיו מי מערה -

פירש בקונטרס, מים סרוחים.

ובחנם דחק לפרש כן,

דמצי לפרש מי מערה ממש,

כלומר מכונסים ואינן מים חיים,

ואנן - מים חיים בעינן.

ואפרו אפר מקלה,

פירוש,

שעבד על דברי תורה,

דכתיב (דברים ד) ראה למדתי אתכם חוקים ומשפטים וגו',

מה אני בחנם - אף אתם בחנם,

וזה שעשה בשכר,

עבר על דברי תורה,

ומקרא ממש - לא נפק ליה,

דהא לא שמעינן מיניה,

היכא דעבד בשכר- דלא מהני,

אלא אסמכתא בעלמא הוא,

דלא מהני - אפילו דיעבד.

הגמרא מתרץ סתירה ממשנתנו למשנה בבכורות, שיכול לקדשה על שכר ההבאה

הגמרא מביאה סתירה מצד אחד שנינו במשנתנו: המקדש בתרומות ובמעשרות ובמתנות ובמי חטאת ובאפר פרה, הרי זו מקודשת, ואפילו ישראל: ובתחילה הקא סלקא דעתין שהוא מקדש אותה בשכר עירוב המים והאפר, ולפיכך מקשה הגמרא: ורמינהו מהא דתנן במסכת בכורות: הנוטל שכר לדון: דיניו בטלים. והנוטל שכר להעיד: עדותו בטילה. והנוטל שכר להזות מי חטאת על הטמא, ולקדש אותם [עירוב האפר במים, נקרא "קידוש"]: מימיו כמו מי מערה הם, שהם סרוחים (כך פירש רש"י), ואפרו - אפר מקלה, כאילו היה סתם אפר הבא מן הדבר הקלוי באש, כלומר: אין הזאתו - הזאה, ואין קידושו - קידוש. ואם כן מבואר, שאינו יכול ליטול שכר, ואם כן במה מקדשה!?

ומתרץ אביי את הסתירה. אמר אביי: לא קשיא! כאן - במשנתנו - הוא מקדשה בשכר הבאה של האפר ממקום למקום, ובשכר מילוי המים. כאן במשנה בבכורות ששנינו שאסור הוא ליטול שכר, היינו בשכר הזאה וקידוש האפר במים.

התוס' דוחים את פירושו של רש"י לגבי מי מערה

בתוס' רא"ש מבאר יותר "פרש"י סרוחים, ולא משמע הכי, דסתם מי מערה - אינן סרוחים, מדאיצטריך לפרושי בפ"ק דשבת, שהיו טובלים במי מערות סרוחים. (ועל כן לשיטתו סתם מי מערה אינם סרוחים). ועוד אמרינן בתענית, גשמי ברכה שאלתי גשמי בורות שיחין ומערות וכו', אלא מי מערה - פסולין למי חטאת, דבעינן מים חיים, ומי מערה - מים מכונסין." כלומר, כל הרעיון הוא שמי מערה אין להם ערך כאן. ולכן התוס' אומרים שבחינם דחק לפרש כן. ועם היות שמים סרוחים פסולים הם למי חטאת. אלא שאפילו מי מערה הרגילים ממש, אף שלא הסריחו עדיין הינם פסולים למי חטאת, וממילא התוצאה שאין להם ערך היא זהה.

קיימים פעמים שיוצאים על מי שדוחק להעמיד באופן מסויים, "ובחנם דחק"

[תירוצים רבים יכולים להתבצע על ידי העמדה. משמעות ההעמדה היא לצמצם שלא כל המי מערה, אלא רק המים הסרוחים. ועל כך התוס' אומרים כי להעמיד שזה דווקא כך, זה לדחוק את המציאות. ומעניין כי מילות המפתח "בחנם דחק" מופיעות קרוב לחמישים פעמים בתוס'. כלומר שאין לנו צורך בכך.]

רש"י מבאר את החילוק של אביי

ד"ה בשכר הבאה - האפר ממקום למקום ושכר מילוי המים, דמילתא דטירחא היא, ורחמנא לא רמיא עליה, ושרי למשקל אגרא, ומקודשת. ומתניתין דבכורות בשכר הזאה וקידוש - דליכא טירחא. ושכר לימוד מצוה הוא נוטל, והתורה אמרה (דברים ד) ראה למדתי אתכם וגו' כאשר צוני וגו' מה אני בחנם אף אתם בחנם (נדרים דף לז).

התוס' מבארים מה כאן הבעיה בלימוד, ושלא יוכל ליקח שכר אף בדיעבד

כי עם היות ואכן יש איסור על לקיחת דמים, הרי מהפסוק עצמו כלל לא ניתן לדעת שאף אם עשה בדיעבד שלא יועיל. ולכן זה שבדיעבד לא יועיל הינו חידוש שקנסוהו חכמים על כך. והחידוש שחידשו חכמים לא שאין זו דרשה גמורה, אלא שבאו חכמים וסמכו על כך, בשעה שהם קנסו אותו, ואמרו שאף בדיעבד לא יועיל.