

חידושים והערות למסכת קידושין*

פרק האשה ניקנית

• דף ב.

תוס' ד"ה האשה ניקנית. תוס' מקשה דכאן שנה התנא האשה בה', וכן מצינו בכמה מקומות בש"ס שהתנא נקט ה' כשמדבר באיש ואשה, כמו האשה שהלכה, האשה שנתארמלה, האשה שהלך בעלה, האיש מקדש, ולמה בכתובות תני בתולה נישאת בלא ה' הבתולה נישאת? ומתרץ תוס' דכיון דהתורה נקט כי יקח איש אשה יודעים כבר באיזה אשה מדבר המשנה, א"כ נכון הוא לכתוב האשה על האשה הידועה מהפסוק, משא"כ בבתולה שלא מוזכר בפסוק נקט התנא בתולה בלא ה', [ומבאר המהרש"ל דהיות שמצינו פעם אחת בהתורה 'אשה' נקט התנא בכל מקום שמדבר באשה בה' האשה]. ואח"כ מקשה תוס' דבמשנה השני כאן בקידושין (דף יד:) דתני עבד עברי נקנה בכסף ובשטר וכו' ולא קתני העבד עברי, והרי עבד עברי מבואר בקרא, ומתרץ תוס' דכיון דיש כמה מיני עבדים עבד עברי עבד כנעני, א"כ אינו מבורר בלשון העבד על איזה מין עבד מדבר, לזה נקט סתם סתם עבד עברי. ואח"כ מסיק תוס' "דהא גבי יבמה קתני היבמה".

ומהרש"ל ומהר"ם מקשים מה רצה התוס' להוסיף בזה, ומבארים דבתוס' כתובות (דף ב. בד"ה בתולה) מבאר תוס' טעם אחר בהא דנקט באשה ה', משום דהאשה מבוררת דמדברין באשה שכל איש הרי צריך לינשא לאשה, לזה נקט בה' הידועה. ולפי טעם התוס' דכתובות לא קשה למה לא נקט העבד עברי, דרק באשה שייך טעם זה, ובא תוס' כאן לאפוקי מטעם דתוס' בכתובות דהא גבי יבמה קתני ה'יבמה בה', ושם אי לאו הטעם דכתוב בהתורה לא הוה נקיט

* חידושים והערות הללו נצטברו קובץ על יד ע"י חברי כולל עיון וכולל מס' קידושין ומתיבתא במשך שנת תשע"ג, ורובם הופיעו בגליונות "קנה לך חבר" היו"ל ע"י מרכז הכוללים.

בה' דלא כל איש צריך לינשא ליבמה, וע"כ הטעם הוא רק משום שכתוב בתורה.

ואולי יש לבאר כוונה אחרת בדברי התוס', דהנה תוס' כאן בד"ה היבמה נקנית מבאר התוס' אמאי לא נקט התנא בעבד עברי מנין אלא נקט סתם עבד עברי נקנה בכסף ושטר ולא אמר בשני דרכים, משום דכיון דבסוף משנה הראשונה האשה ניקנית כתב סתם היבמה נקנית בביאה בלא מנין דהא יש רק קנין א', לזה ג"כ לא כתב במשנה השני' מנין.

ואולי זהו כונת תוס' הנ"ל, דלא תימא דלא נקט 'ה'עבד עברי דנמשך אחר משנה א', "דהא גבי יבמה קתני היבמה בה", וא"כ א"א לומר זה, אלא הטעם הוא כמו שמתרץ תוס' דיש כמה מיני עבדים. אהרן בירנהאק

תוד"ה היבמה ניקנית, בא"ד וי"ל דבחדא מילתא אין לשנות מנינא. וטעם דלא תני ביבמה וקונה את עצמה בשתי דרכים לכאורה דכיון דלא תני מנין ברישא לא תני בסיפא וכמו שתי' התוס' בעבד.

שם בא"ד ומאחר דלא תנא מנינא ביבמה לא חש לשנות מנינא בע"ע וכנעני, א"נ משום דלא איצטריך למיתני בהם מנינא למעוטי מידי. יל"ע דאי לא איצטריך למעוטי מידי מהו קושייתם כלל, ומפני מה הוצרכו לתי' הראשון?

עי' במהרש"א שהקשה על תי' זה דהא איכא למעוטי חליפין בע"ע דילפינן לקמן (ח, א) מכסף מקנתו דאין נקנה בחליפין. ותי' בעצמו"י ב' תירוצים אמאי אין צריכין למעט חליפין בע"ע עיי"ש, וע"ע בבירורי השיטות. ועכ"פ רואין מזה דבאמת יש למעוטי בע"ע חליפין, ולכן תי' בתוס' תי' הראשון, וכתבו בתי' שני דחליפין בע"ע אפשר א"צ למעט.

חנינא יודא יודל פרידמאן

מהרש"א על תוס' ד"ה פרוטה, בא"ד אבל לתירוץ שני וכו' לא ילפינן קידושין מע"ע וכו' וכן נראה מדבריהם לקמן. אפשר דהיינו דברי התוס' בסו"ד 'ולא יליף מנזיקין וע"ע', נקטו התוס' 'מנזיקין' וע"ע לא כקושיתם לעיל דילפינן מע"ע לבד.

בתוס' ד"ה וכתוב התם נתתי וכו' בת' התוס' וי"ל דלא שייך למיתני סיפא לשון ולוקחת עצמה בב' דרכים. בדרך אפשר י"ל דהפירוש הוא משום דלקיחה היינו שלוקחים מאחר א"כ לא שייך דהא לא לוקחת עצמה מאחר במיתת הבעל, אבל קנין שייך שפיר אפי' כשאין קונה מאחר כגון בהפקר.

בנימין זאב טויב

• דף ב:

בגמ' וליתני התם האיש קונה. הנה לעיל (בע"א) בקושית הגמ' מ"ש הכא דתני האשה ניקנית ומ"ש התם דתני האיש מקדש פירש"י דקושיית הגמ' הוא דליתני הכא האשה מתקדשת, וכמו שפי' הרשב"א שם דבכולא תלמודא תני לשון קידושין, ולפי"ז באמת לשון קידושין טוב יותר מלשון קנין, רק משום דקא בעי למיתני כסף וכו' תני לשון קנין, וא"כ צ"ע בקושית הגמ' כאן דליתני התם האיש קונה, והא באמת לשון קידושין הוא יותר טוב.

ופי' בחי' הרא"ה דלאחר תי' הגמ' דלישנא דאורייתא הוא לשון קנין הקשה דליתני נמי התם לשון קנין.

אבל עדיין צ"ע, דלשון קנין היינו בקנין כסף, וכמו שפי' בתוס' (ד"ה וכסף) והתם לא קתני כסף? ולכאורה צ"ל דהא דתי' הגמ' לעיל משום דקא בעי למיתני כסף אין הפי' דקתני במתני' כסף, רק דכיון דאחד מדרכי הקנינים בקידושין הוא בכסף, ונמצא דכשאומר האשה ניקנית היינו ע"י כסף לכן תני לשון קנין, וכמו"כ לקמן בפרק שני, דכיון דאחד מקניני קידושין הוא בכסף, נמצא כשאומר האיש מקדש בו ובשלוחו היינו ע"י כסף, א"כ ליתני לשון קידושין.

חנינא יודא יודל פרידמאן

הגמ' מבאר דבפרק הראשון תני האשה 'ניקנית' דהוא לשון תורה, ופרק שני תני האיש 'מקדש' דהוא לשון דרבנן דמרמזי בזה החומר דאיסור אשת איש דקידושין הוא לשון הקדש דאסר לה אכו"ע כהקדש. ולפי זה נמצא שאנו אומרים "הרי את מקודשת לי" הוא לישנא דרבנן, דלאורייתא הי' צריך לומר הרי את ניקנית לי, ואולי דהטעם הוא להראות כחן דחכמינו ז"ל ולכן אומרים דוקא לישנא

דרבנן. ואולי דלזה מסיימין הרי את מקודשת לי "כדת משה וישראל", דבזה שמזכיר לשון קידושין מראה גדולת חכמינו ז"ל ודת שלהם.

אהרן בירנהאק

• דף ג.

בתוס' ד"ה ואשה, וקשה לר"ת דא"כ פשטה ידה וקבלה תתקדש בפחות מש"פ ועוד כיון דתלי וכו'. לכאורה חילוק ב' קושיות התוס', דהנה באמת יש להקשות אהתם, דאמאי הקשו התם מבנתי' דר' ינאי ולא הקשו כן מבכל אשה, דאם פשטה ידה וקבלה ה"נ דלא הוי קידושין? והטעם דלא הקשו כן לכאורה משום דבסתם אשה היו יכולין לתרץ דכיון דסתם אשה לא מיקדשה בפחות מדינר אינה מקודשת אפי' בפשטה ידה דבטלה דעתה, אבל לומר דבנתי' דר"י בפחות מתקבא דדינרי אינה מקודשת אין זה סברא כלל, וע"ז תי' הגמ' דפשטה ידה וקיבלה לא קאמינא ואפי' בסתם אשה מקודשת בפשטה ידה.

ותוס' כאן הקשה קושיא א' 'לפי האמת' לפי המסקנא דהתם בפשטה ידה וקיבלה מקודשת תהא מקודשת כאן, אבל זה אין להקשות אמאי לא פריך הגמ' פשטה ידה וקבלה תהא מקודשת כנ"ל, ואח"כ הקשו אמאי 'לא פריך' מבנתי' דר"י. ובתוס' הרא"ש תי' על רש"י דלכן פשטה ידה וקבלה אינה מקודשת דבטלה דעתה. ולכאורה אינה לפי המסקנא דהתם, וצ"ע.

בתוד"ה מה ירק, בא"ד י"ל דהא דאזלינן בי' בתר חנטה לשביעית היינו לחומרא. לכאורה משום גזירה אטו שאר אילנות, והא דלא גזרינן נמי במעשר אפשר דבדרבנן לא גזרינן.

חנינא יודא יודל פרידמאן

רש"י ד"ה למעוטי חופה 'שאם מסרה אביה'. יש להעיר אמאי נקט 'אביה' ולא שמסרה עצמה, וצ"ע.

רש"י ד"ה ואשה בפחות, בא"ד טפי משטר שיש בו ש"פ דא"צ שיטתה השטר פרוטה. הפירוש אמאי חליפין עדיף משום דלמעשה דומה לכסף שמקדש בשו"פ, והיינו דומה לצורת כסף שנותן

דבר ומקבל נגדה ד"א, אבל כשמקדש בשטר מקדש בהכתיבה שבשטר.

ונראה לפרש עוד משום דבשטר שש"פ ואח"כ נתוודע שלא שו"פ אפשר דמקודשת משום שנתקדשה ע"י כתיבת השטר, משא"כ בחליפין שנתוודע שלא שו"פ אפשר דאינה מקודשת משום דעל דעת זאת לא היתה משעבדת נפשה, נמצא אכן דומה לכסף שאם הטעה אותה אינה מקודשת.

בנימין זאב טויב

• דף ג:

במהרש"א על תוס' ד"ה וכי תימא בא"ד משום דאיכא לפרושי דלא כפירש"י וכו'. קשה על פירוש זה אטו משום דיש בזיון 'נמי' לאב יקבל כל המעות. אבל אפשר להבין בזה חילוק בין קידושין דלא שייך כלל באב.

תוס' ד"ה וכי תימא נילף מבו"פ וכו'. לפי' התוס' קשה מהיכן ראה הגמרא שאם מקדשה ע"י עצמה שאביה מקבל הקידושין, הא אפשר שהמתני' של האב זכאי מדבר בקידשה אביה. ואפשר לתרץ דכיון שאינו מחלק בין קדשה עצמה לאבי' לכאו' קאי על כל מציאות שיהי'.

בגמרא אבל נערה דאית לה יד. קשה אמאי אומר 'לקבל קידושין' תקדיש וכו' הא עכשיו נתחדש זה והו"ל למימר דאית לה יד תקדיש איהי נפשה ותקבל קידושיה. ותירץ ידידי הרב יוסף מרדכי לונגער דברש"י ד"ה אבל נערה דאית לה יד אכן לא חשיב רש"י דאית לה יד לענין לקבל קידושין אלא שאר דברים, ומסיק רש"י איהי תקדיש נפשה.

והרב יודל שפיטצער תירץ דבתוס' משמע דסוגייתנו כריש לקיש דהיא ואביה מקבלין קידושיה, ולפ"ז יונח, דהגמרא אומר דאית לה יד א"כ תהיה המציאות כדלהלן "תקדיש איהי נפשה" וג"כ "תקבל קידושיה".

בנימין זאב טויב

• דף ז:

בגמרא ותנא מייתי וכו' והי' אם לא תמצא. מה שהוצרך להביא כל הפסוק, עי' ברש"י שבא לומר שבקיחה זה צריכין גט וא"כ מוכח שזהו קידושין כשרים.

בגמרא ותנא מייתי וכו'. קשה הא לא לומד תנא זו מגזירה שוה אלא ממשמעות לשון קיחה ומאי אומר הגמרא (לעיל בדף ב.) דילפינן ב'גזירה שוה' של קיחה קיחה.

במהרש"א על תוסד"ה מעיקרא דדינא פירכא בא"ד דאי מהיקשא וכו', ומהרש"א תירץ כרב נחמן דהיכן דמיפרך ק"ו לא אמרינן דיו. צ"ע דהא לא מיפרך לגמרי דהא למעשה ילפינן מינה כסף ורק דצריך ב' פרוטות, וצ"ע.

בנימין זאב טויב

• דף ה.

תוס' ד"ה שכן פודין וכו' בקושית התוס' מקרקע קשה כל זה אשים בק"ו. ולכאור' בפסוק של ויתן להם אביהם ערים בצורות (להלן דף כו.) על זה ג"כ קשה. ולזה כיון הגרעק"א בגליון הש"ס שמציין לתוס' ב"ק דף יב., דתוס' שם אומר דזה אינו אלא אסמכתא.

בגמרא אמר אביי וכו'. קשה הא 'אין משיבין על ההיקש', אבל באמת לא קשה, דפירוש של אין משיבין היינו שאומרים מה התם שיש חומרא וכו', אבל הכא אומרים דאין עושין בכלל היקש בענין זה.

תוס' ד"ה קאי בגירושין. לפי' התוס' היינו שבשלמא אם כתב הפסוק וכתב לה ואח"כ אם לא תמצא, אז הי' אפשר לומר דבא לומר וכתב - אימתי דווקא בגיטין כשלא תמצא וכו' אבל בקידושין לא, אבל עכשיו שהכתוב כתב קודם אם לא תמצא ואח"כ כתב מה שיעשה דהיינו וכתב, משמע שפיר דווקא זאת אבל לא ליתן כסף. והיינו דפי' התוס' דברי הגמרא דקאי כבר בגירושין, ולא בהלכות כתיבה, [דבלא זה קשה היאך אפשר לפלוג על דברי הגמרא שהבין דעדיף לומר קאי בגירושין מקאי בכתיבה].

בנימין זאב טויב

• דף ה:

בגמרא אלא ה"ק נתן הוא ואמר הוא וכו'. קשה דבתוס' ב"ק (דף מח: ד"ה אימא סיפא) מבואר דדוקא כשא"א לתרוץ 'תברא' אמרינן 'נעשה', וה"ה כאן הרי יש תירוץ אחר של ואב"א נתנה היא וכו' כמו שאומר הגמרא אח"כ, וצ"ע.

בגמרא תנא מילתא דכתיבא בהדיא קתני וכו'. קשה הא לעיל (דף ג.) רצה הגמרא למעט חליפין אע"פ שאינה כתובה. אבל באמת לא קשה דגזירה שוה ככתוב דמי, והראו לי הרב יודל שפיטצער והרב ימ"ל במהרש"א (דף טו: על תוס' ד"ה אמר קרא), דכשהיו לומדים שכיר שכיר כמי שנכתב דמי, וכן ברש"י בכתובות (דף ג. ד"ה שויהו רבנן לבעילתו).

בנימין זאב טויב

בגמרא, איבעיא להו מיוחדת לי מהו וכו'. ברש"י מביא פסוקים ללשונות הללו, שהם לשון קידושין. וצריכין להבין למה צריכין פסוק, הא מוקים לה לקמיה דמיירי במדבר עמה על עסקי גיטה וקידושיה, ומיירי דידעה שהוא לשם קידושין, ואם כן מה מעלה ומוריד אם יש פסוק על זה. ועוד שעל לשונות ארוסתי, שלי, ברשותי, וזקוקה לי, ליכא פסוק, ואעפ"כ הוי ודאי מקודשת. ויש לומר דבכל לשון קידושין צריך שהלשון עצמו יהי לשון קידושין, ובארוסתי שלי וכו' ידע בפשטות שהוא לשון קידושין, אבל באלו הלשונות אע"פ שהיא ידעה שהוא רוצה לקדשה, צריך שהלשון עצמו יהי לשון קידושין ולכן צריך שנמצא בפסוק שזה יש לו שייכות לקידושין.

ובתוס' ר"י הזקן מבאר יותר, שהרי קידושין צריכין עדים, שהם ראו שהאיש מקדש אשה, ואם הלשון אינו לשון ברור של קידושין, אע"פ ששניהם מודים שהם נתכוונו לקידושין, אבל העדים אינם יודעים שהיה כאן קידושין ממה שראו ושמעו מעצמם, אלא ממה שהאיש והאשה אומרים שכוונו לקידושין, ולכן צריך שיהיה הלשון מעצמו לשון קידושין. וכן הוא לגבי האיבעיא של הגמרא אם לקידושי קאמר לה או למלאכה, ואע"פ ששניהם מודים שלקידושין נתכוונו אינו קידושין שהרי העדים לא נתברר להם אמיתות הלשון בעת ששמעו.

בתוד"ה לא יהא, והר"ר עזריאל פי' שלא ידבר עם הנשים על עסקי קידושין לקדשם. לפי פי' הר"ר עזריאל קשה להבין מאי שואל אפי' לא שמיע ליה הא דרב הונא אמר שמואל, דאם לא שמיע ליה מהיכן יודע שאינו יודע בטיב גיטין וקידושין, הא הוא סבר שיודע הכל. דבשלמא לרש"י שפי' לא יהא דיין בדבר יש לפרש כמו שפי' תוס' (ד"ה אפי') שהשאלה הוא אם צריכין אנו להודיע, אבל להר"ר עזריאל מיירי בכל אדם שלא ידבר עם נשים לקדשם מהיכן יודע האיש שאינו בקי בטיב קידושין. ואכן בתוס' הרא"ש משום קושיא זה אינו לומד כמו הר"ר עזריאל אלא כמו רש"י.

משה ברוך ברזון

• דף ו:

בגמרא, אמר לה לאשתו הרי את לעצמך מהו. לכאורה לא ידע עכשיו מהברייטא דגופו של גט שחרור, דאם ידע לא היה מיבעי ליה, וא"כ כמו כן היה יכול לשאול אם אמר לעבדו הרי את לעצמך, ולמה שאל דווקא באשה. ויש לומר כיון דקאי בקידושין שואל על אשה.

בגמרא, דכתב ליה כשתברח ממנו אין לי עסק בך. צריכין להבין למי כותב זה, דאין לפרש שכותב להלוקח כשיברח העבד אין לך עלי תביעה שמעכשיו אין לי עסק בו, שא"כ היל"ל 'שיברח', ואם כותב לעבד, למה כתב לו כן. ופי' הרב ר' יעקב יוסף פאל שליט"א שהאדון רוצה שהעבד יסכים למכירה זו, אע"פ שנכנס לרשות גוי, שירא שאם יחזור אליו יהיה להלוקח תרעומות עליו, ולכן כותב לעבד שאם יברח יהיה משוחרר, ונותן לו בזה עצה שאחר זמן יברח ויהיה משוחרר, ולכן יסכים.

בגמרא, אמר לעבדו אין לי עסק בך מאי. באשה לא בעי מה יהיה באומר אין לי עסק בך, ובמושכל ראשון יש לומר דכ"ש שתהיה מגורשת בק"ו מעבד, כמו בהרי את לעצמך. אבל לכאורה בוודאי אינה מגורשת, שהרי כתיב ושלחה, ולא שישלח את עצמו, והכא שולח את עצמו.

ברש"י ד"ה יצא לחירות, ואע"ג דקיי"ל קונסין אותו לפדותו וכו'. מהו ואע"ג, מה הי' יכולין לטעות משם. יש לומר דאע"ג

דמשמע מהלשון 'לפדותו' שהוא לעצמו, אעפ"כ יצא לחירות. או י"ל דאע"ג דהטעם הוא מפני דאפקעיה ממצוות, הו"א שיכול לחזור לו ועי"ז ממילא לא יהיה מופקע ממצוות, אעפ"כ יצא לחירות.

ברש"י ד"ה וצריך גט שחרור, משום דעובד כוכבים גופו לא קני. יש לעיין ומה היה אם הי' קני. וי"ל לכאורה דאז היה העכו"ם כותב השחרור, או י"ל שזה עצמו שמכרו לו הי' שחרורו, או י"ל שלא היה מועיל כלל שחרור.

ברש"י ד"ה אלא אמר רב אשי, דאינו אלא אוחז בו ומחזירו. לכאורה משמע שרש"י לא למד כתוס' דרבנן גזרו, אלא כמו שאין אשה נקנית בחליפין דגנאי הוא לה כיון דשייך בפחות משוה פרוטה, כמו כן אינה נקנית במתנה על מנת להחזיר, דגנאי הוא לה. וכן מצאתי בחידושי הב"ח.

בתוד"ה לא החזירו, הא לא הוה תנאי כפול. קשה הא מצינו כמה משניות דתני תנאי ולא קתני דכפל (כגון דף נ. ס. ס. ס. ס. ג.), אלא ע"כ דסמך שנבין מעצמינו דכפל, ואם כן מה קשה כאן לתוספות. ויש לומר דכיון דכאן אמרה רבא, שהוא אמורא, היה צריך לפרש דבריו יותר מתנאים.

אולם מצאתי לקמן (דף מט.) מחלוקת בין חזקי' ור' יוחנן בעל מנת שאני שונה, ולא פירשו דמיירי בתנאי כפול, ויש לומר דשם לא אמרו שאלה בפנ"ע אלא דקאי על הבריייתא על מנת שאני קריינא, ולכן אי"צ לפרש. ועוד יש לומר דדווקא היכי דמיירי בהלכות תנאי, במה שמתנה עמה, צריך לפרש שהתנאי היה כפול, אבל שם לא בא אלא לפרש מהו פירושו של שונה, ולכך אי"צ לפרש.

שם בא"ד, דאיכא תנאי דלא בעי כפול. תוספות אינו מפרש מהו הגדר דאי"צ תנאי כפול, והוא מפורש היטב בדף מט: בתוד"ה דברים שבלב.

ועל הראיה שמביא תוספות מפרק מי שמת גבי שכיב מרע שאמר כמדומה אני שאשתי מעוברת וכו', דמשמע דשם צריך גילוי מילתא, יש להקשות דשם בתוס' מביא דבכותב כל נכסיו לאחרים ושמע שיש לו בן אי"צ אפילו גילוי מילתא. ויש לומר דעובר שאני שאין דעת האב קרובה כל כך לעובר כיון שלא בא לעולם וצריך גילוי

מילתא. אבל קשה דשם במי שמת (דף קמו: קמז.) איתא המעשה בין בבן ובין בעובר, וצ"ע.

שם בא"ד, היינו כששניהם סותרים זה את זה. פלא גדול הוא, דא"כ נמצא דאין זה תלוי בתנאי בני גד ובני ראובן, אלא כיון דהוי כמו שאומר אל תהא מגורשת עד שתחזיר לי הגט, ואם כן למה אמר כל תנאי מהיכן גמרינן לה וכו'. ועוד מה לא הי' טוב בתירוץ ראשון שצריך לת' שני, ועל זה יש לומר דעיי"ש שרק רב אשי לא נשאר בתירוץ זו, אבל רב אדא בר אהבה נשאר בתירוץ זו.

בתוד"ה לבר מאשה, ומדרבנן לא הוו קידושין וכו'. יש להעיר למה גזרו רק בקידושין ולא בפדיון הבן. ויש לומר דלא גזרו אלא בקידושין משום חומרא דאשת איש. וכן מצאתי במהרש"א ובחי' הב"ח.

משה ברוך ברוין

תוד"ה כשתברח ממנו כלומר מן העכו"ם וכו'. קשה, א' אמאי הי' הו"א שהפשט הוא לכשיברח מן הישראל, ועוד היאך שייך פירוש זה למה שכותב תוס' אח"כ 'אבל אינו רוצה לומר', דנראה כאילו אומרים התוס' דבר והיפוכו. ות' ידידי הרימ"ל שהתוס' לא מדברים מזה, רק אם נשתחרר למפרע או לא. ועי' עצמות יוסף.

תוס' ד"ה דארווח בא"ד ומה שפי' דרבית קצוצה לא הוה כיון שאין האשה נותנת לאיש כלום. קשה דיותר מבואר לשון רש"י דלא הוי קציצה בלא קץ לה מידי. ותירץ המשגיח הרב ר' יעקב יוסף פאל שליט"א בדרך אפשר דתוס' הביאו לשון זה לפי גירסתם ברש"י המובא לעיל בתוס' זה 'דלא קץ לה ולא מידי שקיל' וכו', אבל לפי גירסא דידן ברש"י (בד"ה לא צריכא) דלא קץ לה "מידי" ולא מידי שקיל וכו', אה"נ דשייך לפרש כפשטיה דלא הוי קציצה בלא קץ לה מידי, וליכא שום נפק"מ בין הב' דרכים רק בהלשון, ופשוט היא.

בנימין זאב טוב

• דף ז.

בגמ', הילך מנה ואקדש אני לך מקודשת מדין ערב וכו'. לכאז' יש ללמוד דזהו הנאה לאשה שפלוגי מהכל מנה ובהנאה זו

מיקדשא, דהא קידושין צריך שיתן לה דבר, ואכן יש ראשונים שלומדים כן בכל הגמ', אולם עי' ברש"י ד"ה מקודשת, שפירש "ואע"ג דלא מטי הנאה לידה", רואין שלמד שאינו בתורת הנאה, אלא שמחדש כאן שרואין בערב שיש אופן להשתעבד גם בלי קבלת דבר, ואם עשתה באופן זה הוי קידושין. ובאמת כשמעמיקים בסברא זו, אם לומדים שכאן הוא בתורת הנאה, א"כ למה ליה לומר מציאות כזו וכן לקמיה, הא בכל אופן שביקשה דבר ממנו ועשה לה והיא נהנית בשוה פרוטה כגון רקוד לפני שחוק לפני דמקודשת, ועוד למה ליה למילף מדין ערב הא פשיטא הוא, אלא צריכין לחלק מציאות דלפנינו ממציות דשחוק לפני רקוד לפני, דשם עכ"פ עשה הנאה ישרה לה, וכן לקמיה גבי אדם חשוב וכל כיוצ"ב, אבל כאן אין זה הנאה בעצם לה, אלא ההנאה שיש לומר כאן הוא שאמרה ונעשה רצונה, שנתן פרוטה לאחר, אבל אין לה הנאה בעצם, שאם תאמר שזה מיקרי הנאה לגבי קידושין, א"כ יהי' די באמרה לו תלך עד הכותל ותחזור ובזה ההנאה אקדש לך וכיו"ב, דבודאי אינו מיקרי הנאה, שאין זה אלא נחת רוח שאמרה ונעשה רצונה ובודאי זה אינו שוה פרוטה, וא"כ כאן ג"כ אין לה הנאה בעצם, ואין זה שוה פרוטה, אלא דמקודשת מדין ערב.

בגמ', אמר ליה רב אשי למר זוטרא אם כן הוי ליה נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות. צריכין להבין למה אמר בפשיטות 'א"כ הוי ליה נכסים וכו', מי אמר שהולך באופן אגב, דילמא באופן אחר, ותו דלמה לא נלמד מדין ערב ועבד כנעני, דערב לאו אע"ג דלא מטי הנאה לידה קמקני נפשיה האי אשה נמי, וכשתקשה שבעבד מי שקונה חסר ממונא, נאמר עבד כנעני יוכיח וכו', דמה שונה כאן מתן מנה לפלוני ואקדש אני לו, וכי משום שנתנה היא הממון זה יקלקל הדבר. וי"ל אין, דכיון שכאן נתנה היא הממון יש להקשות מי דמי לערב ועבד, דשם הך דקמקני אינו נותן ממון, אבל האי איתתא קמקניא נפשה ונותנת ממון, וא"כ הבין רב אשי, שבודאי אינו מדין ערב ועבד.

וי"ל יותר, שלכאורה יש כאן חסרון משום כי יקח ולא כי תקח, דעי' לעיל דף ה: דבנתן הוא ואמרה היא הוי ספק אם מקודשת, ועי' בתוס' (ד"ה הא נתן) הטעם למה לא הזכיר נתנה היא ואמר הוא, וביארנו לעיל מה יהי' ההלכה כן באופן זה דאולי בודאי לא יהי'

קידושין, דכיון שהיא עשתה המעשה של נתינה גרע טפי, דמיקרי יותר כי תקח, וא"כ כאן באדם חשוב האיך מקודשת, שאינו יכול להיות מדין ערב ועבד, דא"כ הוי כי תקח, והאופן היחידי שיכול להיות שלא יהי' כי תקח הוא שנאמר שהוא באופן אגב, שאז היא אינה לוקחת אותו, אלא הוא לוקח אותה אגב המנה שקיבל, ולכן אמר רב אשי למר זוטרא, "א"כ הוי נכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות", דאם אמר שמקודשת, האופן היחידי הוא ע"י אגב, וא"כ מוכרח שסבר אתה שנכסים שיש להם אחריות נקנין עם נכסים שאין להם אחריות, ואנן איפכא תנן.

בגמ' נכסים שאין להם אחריות נקנין עם נכסים שיש להם אחריות בכסף בשטר ובחזקה. לכאן' למה צריך להזכיר כאן קניני שדה במה נקנין, וגם ברש"י מאריך בזה (בד"ה ואנן) "שצריך לקנות הקרקע באחד מן הדרכים שהקרקע נקנית בהן כגון כסף או שטר או חזקה וכו' והמטלטלים נקנין אגבן". ונראה דבא לבאר הטעם דמטלטלין נקנין אגב קרקע ולא איפכא, שצריך לקנות הקרקע באחד מן הדרכים שקרקע נקנית בהן, שהם קנינים חזקים, כגון כסף או שטר או חזקה, וע"י קנינים חזקים אלו יכולין לקנות אגבן גם מטלטלין, אבל איפכא לעשות משיכה ועי"ז לקנות קרקע זה אין יכולין, שאין בכח משיכה לקנות קרקע.

בגמ' איתמר נמי משמיה דרבא וכן לענין ממונא. הלשון איתמר נמי קשה קצת, מהו נמי הא לא הביא זה השתא משם אחר, דבכל מקום פירושו שדבר זה הנשנה בשם אחד איתמר נמי משום אמורא אחר, וכאן צריך לפרש כמו ועוד שנינו בשם רבא, דלגבי ממון יהי' הדין כדלעיל.

בגמ' ואי אשמועינן ממונא משום דאתיהיב למחילה. קשה איזה ממון אתיהיב למחילה, דאי כסף הקנין, למה אתיהיב למחילה, האיך יעשה הקנין בלא כסף, ואי מיירי בכסף התשלומין לשדה, הא זה לא דמי לכסף קידושין, וגם בקידושין יכול למחול הנדון וכדו'.

וכעת מצאתי בקובץ שיעורים שמבאר ע"פ תוס' בכתובות (דף קב.), שבקנין בכסף הוי עיקר הקנין הגמירות דעת, ולכן מועיל כל נתינת כסף שיש בו גמירת דעת אע"פ שאינו באופן הרגיל.

בגמ' התם איתתא לבי תרי לא חזיא אלא גברא מי לא חזי לבי תרי.
 בפשטות אפשר לפרש דכיון דאיתתא לבי תרי לא חזיא לא
 כיוון כלל להשאיר מקום לאחר אלא לקדש חצי, וזה אין יכולין, אבל
 ברש"י משמע שגם בחציין מקודשת לי, כיוון להשאיר חצי לאחר,
 ואכן לכן אינו קידושין שזה אי אפשר להשאיר חצי אשה לאחר, דאי
 לא תימא הכי ברש"י, למה צריך רש"י לומר חצייה נשאר לאחר,
 הול"ל 'האי לא קידש אלא פלגא' ותו לא, אלא שרצה לפרש שכיוון
 להשאיר לאחר.

ברש"י ד"ה וכן לענין ממונא. רש"י אינו מבאר שגם במציאות שאמר
 הילך מנה ושדי מכורה לך קני באדם חשוב, דבקרקע לכאורה
 אין יכולין לקנות בשוה כסף, ואכן בעבד עברי לכאור' ג"כ יהי'
 השאלה, ויכולין לקנות, דהא עבד עברי נקנה בשוה כסף.

בגמ' אבל מקדיש דבר שהנשמה תלוי בו הוא כולה עולה. פי' וכאן
 הא הוי דבר שהנשמה תלוי בו. ונראה שאפי' אם נאמר שיכולין
 לקבוע איזה איברים נכנסים בחצי שאמר וא"כ נאמר שבחצי נכנסים
 הידים והרגלים וכו' ולא הראש והלב, אולי אעפ"כ כשנוטלים חצי
 האיברים בכל אופן אינו חי, או י"ל דכשאמר חצי יהי' פירושו ממש
 חצי הגוף בגובה או ברוחב, או מכל אבר החצי, ואז בודאי הנשמה
 תלוי בו.

**בתוד"ה ונפשטו, וגבי אשה לא כתיב קראי וא"כ מאי פריך הא לא
 דמו להדדי.** נראה פירושו דבאשה לא כתיב קראי בהדיא,
 וכי תימא נלמוד ממה מצינו, הא לא דמו להדדי. וצריך ביאור אמאי
 לא דמו להדדי, ואולי כיון דעולה הוא לשמים ממש, חמור טפי
 מאשה.

בא"ד על זה לא הי' מקשה ונפשטו קידושין בכולה לפירוש זה.
 אבל לפי' אחר הא מקשה על כל לשון קידושין, וצריכין להבין
 למה הבינו דוקא בקידושין יהי' דומה להקדש ויתפשט. וי"ל דאע"ג
 דהוא לא אמר לשון קידושין, אבל חכמים הבינו שקידושין הוא כמו
 הקדש דאסר לה אכולא עלמא כהקדש, שזה אינו תלוי בדיבורו דוקא,
 ועוד י"ל דאה"נ בכל איסורא צריך להתפשט אם שייך.

משה ברוך ברין

• דף ז:

בגמ' חציין בפרוטה וחציין בפרוטה מהו. נסתפקתי אם אמר חציין בפרוטה ונתן לה פרוטה, ואח"כ אמר חציין בפרוטה ונתן לה עוד פרוטה, אם יהי' ג"כ האיבעיא או ודאי לא יהי' קידושין, דהא מראה בהדיא דפסקה. וראיתי בבית שמואל שמביא בהדיא שאז בודאי אינה מקודשת.

בגמ' שני חציין בפרוטה מהו הכא ודאי בחד זימנא קאמר לה או דילמא אין אשה מתקדשת לחצאין כלל. יש לעיין אם איבעיא זו הולך בדרך את"ל מהאיבעיא הקודם, דאת"ל דלעיל אינה מקודשת, מה יהי' כאן שאמר שני חציין בפעם אחד, וכן משמע הלשון הכא 'ודאי' בחד זימנא קאמר לה, או דילמא אין אשה מתקדש לחצאין 'כלל', משמע שכאן יש בודאי סברא יותר שתהי' מקודשת או דילמא שבכל אופן ואפי' באופן היותר טוב כזו אין מתקדשת לחצאין. וא"כ צריך להבין למה לא אמר הגמ' בהדיא את"ל, וי"ל כיון דהוי את"ל בהיפך מלעיל שבב' את"ל דלעיל הולך בדרך את"ל דבאיבעיא הקודם מקודשת מה יהי' כאן, אבל בכאן הולך בדרך את"ל דבקודם אינה מקודשת מה יהי' כאן, ולכן אינו ממשיך לומר את"ל. ועוד י"ל דידוע קבלת הגאונים דבכל מקום שאמר הגמ' את"ל, פסקינן כמו שאמר באת"ל וכאן לא רצה לפסוק דבחציין בפרוטה היום וחציין למחר תהי' מקודשת, ולכן לא אמר את"ל.

ובאמת ברמב"ם אכן פסק בב' איבעיות הראשונות דמקודשת, ובאיבעיא הג' והד', וכן בשני בנותיך, ובבתך ופרתך וכו' פסק דספק קידושין הוא. אולם הר"ן לומד בהרמב"ם, שהוא למד שאינו הולך בדרך את"ל שאם הולך בדרך את"ל נמצא דבג' איבעיות הראשונות פסקינן דמקודשת, ואיבעיא הד' יש יותר צדדים שתהי' מקודשת שהרי הולך באת"ל דלעיל אינה מקודשת אולי כאן מקודשת, וכאן אומר הגמ' תיקו, ואם לעיל מקודשת האין שייך בכאן תיקו, אלא שאינו הולך כלל בדרך את"ל, שיכול להיות שבראשונות מקודשת וכאן לא, ומה שאמר הגמ' תיקו קאי על חציין בפרוטה היום, ועל שני חציין, ועל ב' הראשונות פסק דמקודשת ודאי מפני שאמר הגמ' את"ל. וכן לומדים הריטב"א והתוס' ר"י הזקן שאינו בדרך את"ל, דלעיל שייך מונה והולך וכאן לא, וכאן אולי גרע מלעיל.

אולם הרשב"א הרא"ש והראב"ד לומדים שאכן הולך בדרך את"ל. ובשו"ע נפסק על כל האיבעיות דספק קידושין הם.

בגמ' רב יוסף אמר צריכי שומא. יש להבין מה הפי' צריכי שומא, מי צריך לידע השויות. ורש"י פי' (בד"ה לא צריכי שומא) "שישומו אותן שמאים קודם שתקבלם", משמע שהעיקר הוא ששמאים ישומו אותן, ואפי' האשה א"צ לידע השויות. והנה ללישנא דבכל דהו פליגי אפשר להבין זאת דהעיקר הוא שיהי' קייץ, אבל ללישנא דחמשין דהעיקר הוא שהאשה תהי' סמכא דעתא, פלא הוא מה יועיל ששמאים ישומו אותן.

ברש"י ד"ה בכל דהו, התקדשי לי בהן כמו שהן. משמע דוקא אם אמר כמו שהן אז סובר רבה שא"צ שומא שהרי הסכימה לכל שהוא, אבל אם לא אמר כלום אולי מודה רבה שצריך שומא, וכן לומד העצמות יוסף. אולם הרשב"א לומד שבכל דהו פירושו גם כשלא אמר כלום.

בתוד"ה חציין בפרוטה היום וחציין בפרוטה למחר, כך אמר לה בפעם אחת. באמת גם לעיל בחציין בפרוטה וחציין בפרוטה צ"ל שאמר לה בפעם אחת, דאל"כ הרי פסק הבית שמואל דאינה מקודשת כמו שהבאתי לעיל, אלא שתוס' פי' זה כאן, שכאן יכולין יותר לטעות ולפרש שאמר היום חציין בפרוטה, ולמחר אמר עוה"פ חציין בפרוטה, ולכן פי' תוס' זה כאן.

בתוד"ה ורב יוסף, גבי התקדשי לי בשטר וכו' ואע"ג דמתחילה שומת הנייר לא היתה ידועה. צל"ד מה נכנס בגדר שיראי שצריך שומא, דאם נייר צריך שומא א"כ כל דבר צריך שומא, ולמה הי' השאלה דוקא בשיראי. וללישנא דכל דהו אפשר יותר להבין, דכל דבר צריך להיות קייץ, ואפי' ללשון זה ג"כ קצת קשה, דא"כ אפי' ממון ממדינה אחרת שאין ידועה כמה שוה כאן יהי' צריך שומא, וכ"ש ללישנא דחמשין דתלוי בסמיכות דעתה, האם בנייר לא סמכה דעתה, ולקמן (ט.) אומר תוס' (בד"ה והלכתא) דבאבנים טובות וכדו' שיכולין להיות שויין הרבה מודה רבה שצריך שומא, והמחלוקת הוא דוקא בדבר ששומתן ידוע קצת, וא"כ דוקא בדברים הרגילים הוא המחלוקת.

בתוד"ה שמע מינה, המפריש נקבה לפסחו וילדה זכר והוי קדושת דמים וכו' ולא הוי דיחוי מעיקרא שהרי הולד ראוי להקריב.
 בזרע יצחק מפרש דהאם הוי קדושת דמים, ואינו נקרא נדחה שהרי הולד ראוי להקריב, ולכן גם האם לא מיקרי נדחה שהרי חלק אחד ממנה ראוי להקריב. ויש קצת רא"י לפירושו מלשון התוס' שאומר שהרי הולד ראוי להקריב, ואם עד עכשיו מדבר מהאם הול"ל שהרי ראוי להקריבה.

אולם קשה מאוד להבין זה שמפני שבנה ראוי תהא מיקריא ראוי, ועוד דמצאתי במס' תמורה פ"ג מ"ג וז"ל המשנה, "המפריש נקבה לעולה וילדה זכר ירעה עד שיסתאב וימכר ויביא בדמיו עולה" עכ"ל, ולכאור' כן יהי' בפסח, רואין משם דאע"פ שהולד הוא קדושת דמים אין יכולין למכרו עד שירעה ויסתאב, הרי שאינו מיקרי נדחה מפני שהוא קדושת דמים אלא הם ב' ענינים נפרדים, וקדושת דמים אין נקרא כלל דיחוי, ורק מום או המיר דתו מיקרי דיחוי. וקושיית התוס' הוא שבכל פעם שבהמה הוא קדושת דמים נעשה זאת רק ע"י דיחוי, שהרי אם אדם מקדיש דבר הראוי למזבח לדמיו, נעשה מאליו קדושת הגוף, וא"כ האין שייך קדושת דמים בלא דיחוי, וע"ז תירץ תוס' והמציא מציאות א' שנעשה קדושת דמים גם בלא דיחוי והוא בולד פסח נקבה, שכיון שאמו הי' קדושת דמים שהרי אינו ראוי להקריב לקרבן פסח, גם הולד לא נעשה קדושה יותר מאמו, אבל אינו נקרא דיחוי כלל שהרי קדושת דמים אינו בעצם דיחוי, ואין לו מום שיהי' לו פסול, שהרי ראוי להקריב אלא שאינו קדוש כ"כ, ואח"כ המיר הבעלים דתו ל"ע, וזהו דיחוי על קדושת דמים, וא"כ מיירי תוס' בולד שהוא קדושת דמים ואח"כ נדחה, וזה רואין במשנה הנ"ל שהם ב' ענינים נפרדים, ששם צריך מום לפדות אע"פ שהוא קדושת הגוף, והטעם לכאור' מפני שאינו נדחה.

משה ברוך ברוין

בגמ' שתי בנותיך לשני בני וכו', עי' רש"י ד"ה לשני בני שמפרש
 והם גדולים ועשאוהו שליח לקדש עכ"ל. עי' להלן מה:
 דאמרינן דלא חציף איניש לשויי לאבוה שליח. ויכולים לתרץ כמו
 התם דארצויי ארצי קמי'.

יוסף ברוך זילבערמאן

בתוד"ה שתי בנותיך בסו"ד דאל"כ הוי קידושין שלא נמסרו לביאה.
קשה הא פסקינן כוותיה דאביי ביע"ל קג"ם וא"כ הילכתא
דאי"צ להיות נמסרין לביאה. אבל התירוף פשוט דכאן הרי בעי "רבא"
ודו"ק.

בנימין זאב טויב

• דף ה.

בתוס' ד"ה אף שוה כסף. קשה אמאי לא אמרו התוס' דלא הוי כרב
יוסף גם לדרך א', דכיון דמסופק אם שוה פרוטה אינה
מקודשת דלא סמכה דעתה, דדרך א' לא אמר דמקודשת בכל דהו
אלא אם ודאי יש בו שו"פ כברש"י ד"ה בכל דהו.

בנימין זאב טויב

בגמ' דתניא מכסף מקנתו בכסף הוא נקנה ואינו נקנה בתבואה
וכלים וכו', ואידך ה"ק בתורת כסף הוא נקנה ואין נקנה בתורת
תבו"כ ומאי נינהו חליפין. ובתוס' ד"ה ומאי ניהו חליפין, אין עבד
עברי נקנה בחליפין ולא קונה עצמו בחליפין וכו' אבל עבד כנעני
נקנה בחליפין וכו' עיי"ש.

"דברי התוס' בלתי נקשרות ושייכות בדברי הגמ' "[לשון העצמות
יוסף] - ר"ל דמאי היה קשה לתוס' שהוצרכו לומר אין עבד
עברי נקנה בחליפין, ומה ענין וקונה את עצמו לכאן, ועוד דאין כאן
מקום הוראת דין עבד כנעני **[חידושי הב"ח לש"ס]**. והמקנה הקשה
דתוס' מביא ראיה מגיטין לט: "משקל כומתא על 'וקונה את עצמו',
ואנן דנין על 'נקנה'. וי"ל דהדין שוה, אבל קשה דהו"ל להביא ראיה
מהברייתא דף כב: דמבואר 'בהדיא' ד'נקנה' בחליפין ובגיטין הוא רק
משמעות וגם לא איירי בנקנה, ע"כ.

ותגדל הפליאה לפי דברי המהרש"א שג"כ הקשה למה נקט תוס'
וקונה את עצמו, ותי' דנקט קונה את עצמו משום הראיה
שהביא מגיטין דג"כ איירי מקונה את עצמה. וקשה קושיא הנ"ל
דהו"ל להביא מהברייתא דדף כב: דאיירי 'מנקנה'.

ותי' בחידושי הב"ח דקשה ליה להתוס' דלמה צריך למעט עבד עברי
מחליפין מהי תיתי דנקנה עד דצריך קרא למעט [בסמוך יבואר

[יותר], וע"ז מפרש תוס' דמשו"ה איצטריך קרא דקיי"ל דעבד כנעני קונה את עצמו בחליפין כמו כסף, הו"א דה"ה עבד עברי קונה את עצמו בחליפין, ואי קונה את עצמו ה"ה דנקנה דהוי ככסף לכל דבר [בסמוך יבואר יותר], משו"ה צריך קרא למעט עבד עברי מחליפין, ע"כ. ורצ"ל דמשו"ה נקט תוס' וקונה את עצמו וכמו שכתב מהרש"א משום הראי' שהביא מגיטין דאיירי מקונה את עצמו, ותוס' בא לבאר מה היה ההו"א דנקנה בחליפין.

אבל לתרץ קושית המקנה למה לא מביא תוס' ראייה מהברייתא דף ¹²³⁴⁵⁶⁷כב: דאיירי 'מנקנה', צ"ל כפי שתירץ המקנה, דמדף כב: ליכא הו"א דיהני חליפין בעבד עברי דשם איירי כשקונה אחד מחבירו עבד כנעני, ובזה בוודאי מהני חליפין כמו דמהני בשדה דהא עבדו כחמורו, אלא מגיטין שפיר יש ראייה דשם נשתחרר העבד לחירות ע"י, א"כ הו"א דגם עבד עברי אע"פ דאינו ממונו כשדה נקנה בחליפין.

ולבאר יותר יש להביא דברי הר"ן לקמן דף כח. בגמ' עד היכן גלגול שבועה עד שיאמר לו עבדי אתה, ומפרש רבא דמשביע לו דלא נמכר לו לעבד עברי, והקשה הגמ' דטענת ממון מעלייתא הוא, ות"י הגמ' דרבא לטעמיה דעבד עברי גופו קנוי. ומפרש הר"ן דלאו דעל 'גוף' לא שייך שבועה, דהא דעבד כנעני אי לאו דהוקש לקרקע היו נשבעין עליו, ועבד עברי לא הוקש לקרקע, אלא רצ"ל דלא שייך שבועה אלא בעניני ממון דמזה איירי הפסוק, ועבד עברי הוי ענין של גוף ולא של ממון, משא"כ עבד כנעני אי לאו דהוקש לקרקע היו נשבעין עליו, דכששני בעלים דנים למי העבד אין הנידון אי גופו קנוי אי לא, אלא למי קנוי העבד, וזה הוא נידון של ממון דהא עבדו כשדהו.

ובזה מבואר דברי המקנה וחי' הב"ח, דתוס' בא לתרץ מה היה ההו"א דמהני חליפין בעבד עברי דבהפסוק מבואר רק בקניית שדה ולא בענין של 'גוף', ע"ז הביא תוס' ראי' מגיטין לט: דשם היה יוצא לחירות ע"י החליפין, וזה הוא ראי' דחליפין מהני גם לקנין גוף דעד השתא הי' גופו קנוי כחמורו ועתה נשתחרר לגמרי, א"כ הי' הו"א דגם עבד עברי 'נקנה' וקונה את עצמו בחליפין, דלא שייך לחלק דבין קונה ובין נקנה הוא ענין של גוף ואי קונה א"כ גם נקנה, משא"כ מדף כב: לא שייך להביא ראייה דשם איירי כשקונה אחד

עבד כנעני מחבירו, וזה הוא רק ענין של ממון דעבדו כשדהו וכמו שכתב המקנה.

ולכאורה תלוי זה במחלוקת הראשונים, דהרמב"ם ועוד ראשונים סברי דאין עבד כנעני יוצא ע"י חליפין לגמרי רק ממנו יוצא ולא גופו דחליפין אינו ממש ככסף, והשיגו הראב"ד דיוצא לגמרי, וא"כ לפי שי' הרמב"ם לא הי' שייך לפרש ההו"א בגמ' כתוס', דזה דעבד כנעני יוצא בחליפין הוא רק הממונות וא"כ בעבד עברי דליכא חלק הממון רק הגוף לא שייך חליפין בכלל, רק תוס' מפרש דהגמ' סבר דעבד כנעני יוצא אף גופו בחליפין כמבואר בגיטין לט: וכמו שמשיג הראב"ד על הרמב"ם דחליפין הוא ממש ככסף [וכן כתב בדבר יעקב], וא"כ הי' הו"א דאף עבד עברי יוצא גופו בחליפין, ומדויק לשון חי' הב"ח "דחליפין ככסף לכל דבר".

ולפ"ז אפשר לומר דזה הוא כוונת המהרש"א שמפרש דמשו"ה נקטו התוס' 'נקנה' בחליפין, משום הראיה שמביא מגיטין (לט:): דאיירי במה שהוא קונה את עצמו וה"ה לעבד עברי ודין 'קונה' ונקנה' שוין, ורצ"ל דהתוס' צריך להביא ראיה דווקא משם וכמו שמבאר המקנה.

שמואל שלמה זלמן ברייער

בגמ' בתורת כסף הוא נקנה ואין נקנה בתורת תבואה וכלים ומאי ניהו חליפין. רבה לומד מכאן שעבד עברי אינו נקנה בחליפין, ויל"ד לרב נחמן דלא דרש כן מהפסוק מהיכן ידע דין זה.

בגמ' התקדשי לי במנה ונתן לה דינר מקודשת וישראלים. הנה אם האיש רוצה לחזור מהקידושין בודאי יש לו עצה, שלא ישרים התנאי ולא ישרים לעולם עד מנה, וכיון שלא קיים התנאי בטל המעשה ואינה מקודשת, אבל אם האשה רוצית לחזור, אינה יכולה לומר שאינה מקבלת תשלום הכסף, אלא צריכה לקבל אם נותן לה, שאם לא כן נמצא שגם כאן יהי' ההלכה שאם רוצה אחד מהם לחזור הרשות בידו ולמה אמר כאן מקודשת, אלא ודאי שהיא אינה יכולה לחזור בשום אופן. אח"כ מצאתי בבית שמואל בשם הרא"ש והר"י דהאיש יכול לחזור בזה שאינו נותן השאר כמש"כ.

בגמ' דינר רע הרי זו מקודשת ויחליף. יש לעיין אם זה שאמר ויחליף הוי תנאי בקידושין, שאם לא החליף אינו קידושין, או דילמא שמקודשת בכל אופן אלא שצריך להשלים מטעם חוב. וז"ל הר"ן "דכיון דנפיק ע"י הדחק הרי זו מקודשת דמסתמא לא קפדא כל שהחליפו, ואפשר שאין הקידושין תלויין בכך ואע"פ שלא החליפו מקודשת אלא שצריך להחליפו לה מדין חוב בעלמא" עכ"ל. מלשוננו משמע שמסתפק בזה, ובשו"ע ובית שמואל מביאים בשם הר"ן שאומר בהדיא דאין הקידושין תלויין בכך.

בגמ' רב אשי אמר מונה והולך שאני דדעתה אכוליה. לכא' נראה שרב אשי לא רצה לתרץ בברייתא פרושי קמפרש, ולכן פי' דלעולם אינו פרושי קמפרש אלא דרישא במנה סתם וסיפא במנה זו, וכדי שלא תקשה על ר' אלעזר, תפרש שהברייתא מיירי במנה סתם אבל מונה והולך ולכן אינה מקודשת עד שישלים, וכן לומד לכא' הרי"ף לפי פי' הר"ן.

אולם הרא"ש למד שרב אשי נשאר בזה פרושי קמפרש, וכל הברייתא הלכה א' לדיד', אלא שמוסיף שגם במנה סתם במונה והולך יהי' ג"כ ההלכה כמו כל הברייתא ויכולין שניהם לחזור עד שישלים, וכן פוסק הרא"ש כרב אשי (ולכא' מפרש הרא"ש כן בהרי"ף) דבמנה סתם מקודשת לאלתר, ובמנה סתם מונה והולך או במנה זו שניהם יכולין לחזור, והרי"ף פוסק כלישנא קמא דאין חילוק בין מונה והולך ללא, אלא דבמנה סתם מקודשת מיד וישלים (ואפי' במונה והולך) ובמנה זו שניהם יכולין לחזור. ובטור פוסק כהרא"ש, וכן מביא הרמ"א, וברמב"ם ובשו"ע נקטו כהרי"ף.

בגמ' האי דינר של נחושת היכי דמי. באמת הי' יכול כמו"כ להקשות על ונמצא מנה חסר דינר, וצ"ע למה לא מקשה ע"ז שהרי זה קתני במתני' קודם, ובזה יהי' ג"כ הקושיא והתי' כמו בדינר של נחושת.

ברש"י ד"ה אלא לעולם, ואינו נקנה בתבואה וכלים דקאמר בדלית להו שוה פרוטה. פי' - אלא לעולם המילים "ואינו נקנה בתורת תבואה וכלים" דקאמר בברייתא מיירי בדלית בהו שוה פרוטה.

ברש"י ד"ה ונתן לה דינר מיד מקודשת וכו'. במבט הראשון נראה לפרש שהתיבה מיד קאי אלמעלה, שאמר מנה, ועכשיו נתן

רק דינר, אולם בר"ן שמביא את הרש"י רואין שפי' דקאי אלמטה שאומר ונתן לה דינר מקודשת - מיד.

ברש"י ד"ה כיצד דאמר לה במנה זו ונמצא חסר דינר אינה מקודשת,
והיינו דקאמר רצה א' לחזור הרשות בידו. רש"י פי' שאם נאמר פרושי קמפרש יהי' בכל הברייטא ההלכה שיכולין לחזור, אבל אם לא חזרו, מקודשת, ואפי' זה שאמר בסיפא אינה מקודשת יהי' הפי' כן. וטעמו של רש"י שפי' כן, מבואר בר"ן שהוא מפני קושיית התוס' בד"ה השתא, שאם תפרש ברישא שיכולין לחזור ובסיפא שאינה מקודשת כלל, א"כ יש חידוש בסיפא יותר מהרישא, ומה קאמר השתא במנה סתם וכו' במנה זו מיבעיא, ולכן פי' דגם בסיפא למד הגמ' שיכולין לחזור, ואם אין חוזרין מקודשת.

והר"ן מביא מקורו שרש"י סבר כן מד"ה במנה זו (הב') שפי' רש"י "במנה זו ונמצא חסר דינר דהשתא לא קבלה כולה מיבעיא דמצי הדרא", והא דלא הביא הר"ן ראייה מד"ה כיצד, כמו שהתחלנו, שהוא קודם, הוא פשוט שכל הסיבה שרש"י למד כן הוא מדלהלן, שיהי' שפיר מה שאמר דאי ס"ד וכו', ומזה רואין שהגמ' למד בהכרח שאכן פי' הברייטא הוא כן שאם אין חוזרין הוי קידושין, דאל"כ יכול לתרץ הברייטא דבסיפא יש חידוש שאין קידושין כלל.

והרמב"ן חולק על רש"י ולומד שבסיפא לא יהי' קידושין כלל אפי' בלא חזרה דהוה כמו חמשין ולא שוה חמשין, ובתוס' רואין שמקשו "דילמא הא קמ"ל דמנה זו אע"ג דלא חזרה בה לא הוי קידושין", ואין הכרח מזה שסוברים דלמסקנא אכן במנה זו אינו קידושין כלל כמו הרמב"ן, אלא שמקשים האיך יכול הגמ' להביא ראי' דרישא מיירי במנה סתם מפני שאם לא כן לא יהי' חידוש בסיפא, דילמא צריך ללמוד בסיפא דאין קידושין כלל, ותי' דאעפ"כ יש ראי', שהי' לו להבין מעצמו, אבל אפשר דלמעשה מודו תוס' לרש"י דבמנה זו אם אין חוזרין הוי קידושין.

והרי"ף פסק "אבל אם א"ל מנה זה והי' מונה והולך ורצה אחד מהן לחזור בו ואפי' בדינר האחרון הרשות בידו", מבואר לכאור' שלמד כרש"י דמנה זו יכולין לחזור, ואם אין חוזרין הוי קידושין ודלא כהרמב"ן, וכן פי' הר"ן שהרמב"ן חולק על הרי"ף. אולם באמת יש

לפרש שהרי"ף ג"כ מודה להרמב"ן, שהרי מוסיף בדבריו "והי' מונה והולך", וקשה הרי הרי"ף פוסק כלישנא קמא דגמ', ולמה ליה להוסיף והי' מונה והולך, הול"ל במנה זו סתם ותו לא, אלא שרצונו לומר שדוקא אם הי' מונה והולך והי' רוצה להשלים על אתר אז יכולין לחזור, אבל אם פסק ולא נתן כל המנה, אינו קידושין כלל, וא"צ חזרה.

ובבית שמואל (סי' כ"ט ס"ק י"ד) משמע שלא פי' כן, שבשו"ע (סעי' ז') [שהוא פסק כהרי"ף] כתוב "אבל אם פירש ואמר לה הרי את מקודשת לי בק' דינרין אלו והתחיל למנות לתוך ידה אינה מקודשת עד שישלים, ואפי' בדינר האחרון שניהם יכולין לחזור זה בזה", ועל התיבות "והתחיל למנות" פי' הב"ש "מיהו נראה אף לרמב"ם אין קפידא בזה אלא העיקר הוא במה שאמר ק' דינרים אלו, וכ"כ בח"מ" עכ"ל. נראה שהוקשה לו למה מוסיף והתחיל למנות וכו', ופי' שהוא לאו דוקא.

אולם בחלקת מחוקק אפשר שיש ללמוד שפי' ברי"ף כמו שביארנו, וז"ל החלק"מ "נמצא לדעת הרי"ף והרמב"ם העיקר תלוי באומר מנה זה, ומונה והולך דנקט משום דבעי למתני דשניהם יכולים לחזור בדינר האחרון" עכ"ל. ובפשטות לומדים פשט בדבריו שרצה לומר שיכולין לחזור, ומפני שיהי' שפיר הלשון אמר שהתחיל למנות, שבזה יש מציאות נאה, אבל יש לפרש בדבריו, שנקט מונה והולך, שרק אז יהי' ההלכה שיכולין לחזור, ואם לא חזרו הוי קידושין, אבל כשלא התחיל למנות אלא נתן לה דינר, או צ"ט ולא השלים על אתר, א"צ חזרה ואינו קידושין כלל.

בגמ' סברא איבדקיה להאי גברא אי רתחנא הוא או לא. קשה למה יכעוס האיש, הא כיון שנתן המנה לקידושין הרי הם שלה, ומאי איכפת ליה שמאבדתו, וי"ל שהאיש סובר דכיון שזרקתו אינו קידושין וא"כ הוא שלו, ובזה בדקתו. א"נ י"ל כמו שהק' הגמ' בדף לב. גבי כיבוד אב, דלמה יכעוס הבן אם הממון הוא של אב, ומתרץ בראוי ליורשו, וגם כאן הבעל ראוי לירש אשתו, ואדרבה יודע דהוי קידושין והוא ראוי ליורשה, ולכן שייך שיכעוס. א"נ י"ל דאה"נ אין לו סיבה באמת לכעוס, אלא רצה לבדוק אי רתחנא גדול הוא שכועס על כל דבר כגון שנותן דבר לאחד וההוא מאבדו בידים.

בגמ' תנא אבא להודיע כח דרישא תנא אביך להודיע כח דסיפא וכו', וצריכא דאי אשמועינן וכו'. באמת הצריכותא בין אבא לאביך והצריכותא שבין אבא ואביך לפלוני, הם דבר א' מכוון, וצריך להבין למה באבא ואביך אינו מסביר, אלא אומר סתם להודיעך כח וכו', ובאבא ואביך ופלוני מסביר באריכות מה הוה אמינא אם לא אומר, וצ"ע.

בגמ' דאי אשמועינן אבא ואביך וכו' דסמכה דעתה עלייהו סברה עבדין לי שליחותאי וכו', ואי אשמועינן פלוני וכו' דלא מקרבה דעתה לגביה למיתבה ליה במתנה. הגמ' אומרת צריכותא דפלוני דלא סמכה דעתה, וצריכותא דאבא ואביך דמקרבא דעתה, ובסך הכל הצריכותא של פלוני הוא דהו"א שלא יועיל בעל מנת וצריכותא של אבא ואביך דהו"א שיועיל בלא ע"מ, וא"כ קשה למה משנה הגמ' סברת החילוק, שהי' יכול לומר הכל על ענין סמיכות דעת, שיאמר "ואי אשמועינן פלוני הכא הוא דכי אמרה תנם לפלוני לא הוה קידושין דלא סמכה דעתה עלייהו סברה לא עבדין לי שליחותאי אבל אבא ואביך לא", וכן יכול לומר הכל על ענין קירוב הדעת שגם חידוש של פלוני יאמר דאבא ואביך מקרבה דעתה לגבייהו למיתבה להו במתנה אבל פלוני לא, דס"ה הם צריכותא שוה, וצ"ע.

בגמ' אפי' עני הסמוך עלה מאי טעמא אמרה ליה כי היכי דמחייבנא ביה אנא הכי מחייבת ביה את. לפ"ז יוקשה לכאור', א"כ כשאדם מקדש אשה ענייה בככר, לכאור' יכולה לומר דאת מחייבת למיזן לי, ולא יהי' קידושין, ולא מצינו כזה. וי"ל דכל זמן שלא אמרה כלום ושתקה, הוי קידושין בכל אופן, דמסתמא לשם קידושין קיבלתם, ולא תלינן למימר דברים רחוקים, אבל כל הנהו אופנים שמנה הגמ' דאינן קידושין הם כשאמרה דבר מה שיכולין לומר שמשטה היא בו, כגון תנהו לעני או תנם לפלוני או לכלב וכו', שיש קצת הוכחה שמשטית, אבל כששתקה וקיבלתם אע"פ שיש סברות לומר שקיבלתם לשם דברים אחרים לא יבטלו הקידושין בשביל זה.

ברש"י ד"ה בפריטי, על מנת לקבל פרוטות של נחושת. קשה דהפי' של זבון אמתא הוא שבני רב הונא לקחו שפחה, והם היו צריכין ליתן פרוטות, ולמה פי' רש"י ע"מ לקבל פרוטות. וצ"ל שרש"י קאי על המוכרים שהם מכרו ע"מ שהם יקבלו פרוטות של נחושת.

ברש"י ד"ה אינה מקודשת, ואינו דומה לתן מעות לפלוני ואקדש לך דשם איהי קאמרה ליה מעיקרא אבל כאן משטה היא בו כלומר תן מעותיך לאחרים. הנה בדברי רש"י מבואר ב' חילוקים משם לכאן, א' ששם התחילה הוא לדבר, ב' ששם הוסיפה לומר ואקדש לך, ויש לדון מהו עיקר החילוק שרש"י מחלק. ובתוס' רואין בהדיא שמביאים רק החילוק דהתם התחילה היא בדבר, אולם ברש"י מביא בתחילת דבריו ואינו דומה לתן מנה לפלוני "ואקדש לך". אבל באמת לכאן' גם רש"י רצונו לומר החילוק דהתם קאמרה איהי מעיקרא, דגם מלשוננו משמע כן, ולמה נאמר שחולק על תוס', אבל יש לידע מה יהי אם לא התחילה היא, אלא הוא אמר התקדשי לי במנה, והיא ענתה תנם לפלוני ואקדש לך, דלכאן' למה לא תהי מקודשת, וא"כ גם החילוק זה אמת. ואולי כוון רש"י לשניהם, וכל אחד מספיק שיהי קידושין.

משה ברוך ברוין

• דף י:

שלח ליה ר' יהודה בן בתירה לבן בג בג מוחזקני בן שאתה בקי בחדרי תורה. יש להשוות לכאן המשנה דאבות (סוף פ"ב) בן בג בג אומר הפוך בה והפוך בה דכולה בה ובה תחזי וסיב ובלה בה ומינה לא תזוע שאין לך מדה טובה הימנה, ובודאי שהיה בעצמו במדריגה זו, שלא תהא חכמתו מרובה וכו' ח"ו.

שם, עולא אומר שמא תשקה לאחיה ולאחותה. ודייק האברך הרב אהרן בירנהאק אמאי דווקא אחיה ואחותה ומאי עם אביה ואמה? ועוד כשהלך האב עמה אומר הגמ' להלן דליכא חשש, וצ"ל אמאי?

וחשבתי לתרץ ע"פ הגמ' במס' כתובות דף נז: דלקיט כהן היינו שכיר שהוא כהן בבית ישראל אוכל בתרומה, ולא חיישינן שיתן לנו ממאכלו, דהשתא אנן נותנין לו ואיהו יחזיר?! עיי"ש. לפי"ז יש לומר דבת בבית אביה דאביה זיין לה לא חיישינן שתחזיר לו, ורק לאחיה ולאחותה חיישינן.

יעקב יוסף (בר"ד) וואלאדארסקי

בגמ' ומה שפחה כנענית וכו'. יש לתמוה כאן בהק"ו משפחה כנענית דהא אין זה קולא אצלה מה שאין ביאתה מאכילתה, דהא אין קונה אצלה מפני שאין קנינה לשם אישות. עוד יש לעיין ברש"י ד"ה שאין ביאתה, והסביר לן רש"י דאין קידושין תופס, לכאו' צל"ע דהא אין כוונתו לקידושין.

ויש לתרצם בחדא מחתא, דתלוי זה בזה, דקל בשפחה כנענית דאפילו יכוון בביאה לשם קידושין אינה מאכילתה דאין קידושין תופס, אבל בזו מהני, ואין קושיא מקנינה לשום אישות. ברוך ראובן יוסף הלוי אוסטערליץ

• דף יב:

בגמ' דרב מנגיד וכו' ועל מאן דמבטל גיטא. ומבאר רש"י דנתן מכות למי שנתן גט לשליחו שיתנהו לאשתו והגיע בהשליח ואמר לו גט שנתתי לך בטל הוא, דחוששין שהשליח יתן הגט להאשה ויתיר אשת איש לשוק. ותוס' הקשה על רש"י אטו ברשיעי עסקינן, ואמאי צריכין לחוש שיתן הגט לאחר שביטלו בעל, ולכן מפר' תוס' פירוש אחר.

ואולי יש לומר דרש"י הולך לשיטתו בדף נט. דמבאר שם על מה שהגמ' אומר השולח גט לאשתו 'והגיע בשליח', דהוא לרבותא, דאע"פ שלא הלך להשליח בכונה כדי לבטל הגט אלא הלך לדרכו ומצא השליח וביטל הגט, אפ"ה הגט בטל, ולא אמרינן שבאמת לא ביטל הגט ולצעורה בעלמא קמכוון דהיינו שתמתין האשה לזמן ארוך כדי להיות מגורשת. ואולי זהו כונת רש"י כאן שכתב רש"י הלשון 'והגיע בשליח', ובאופן כזה אנו חוששין שהשליח יתן הגט להאשה אע"פ שביטל הבעל כיון דהשליח חשב בדעתו דהבעל לא ביטלו באמת, רק הוא רוצה לצער את אשתו כיון שהבעל לא בא כאן לבטל הגט אלא הגיעו בלא כוונה מקודם, א"כ צריכין אנו לחוש שהשליח יתן הגט להאשה ויתיר אשת איש לשוק.

אהרן בירנהאק

בגמ' (ע"א) ההוא גברא דקדיש באבנא דכוחלא יתיב רב חסדא וכו' אמרה ליה אימי' וכו' אמר לה לאו כל כמינך דאסרת ליה אבתרא לאו היינו דר' חייא וכו'.

לכאורה קשה שיש משנה מפורשת "אמר לאשה קידשתך והיא אומרת לא אלא קדשת את בתי הוא אסור בקרובות האשה והאשה והבת מותרין בקרוביו", א"כ קשה למה לא מביא ראיה ממשנה דהאם אינה נאמנת. והשיטה לא נודע וריטב"א מתרצים דשאני התם דבין האיש ובין הבת מכחישים האם דוודאי לא קידשה, משא"כ במעשה דרב חסדא הבת לא מכחשת א"כ מנא לך דהאם אינה נאמנת, לזה מייתי ראיה ממעשה דר' חייא דהאם אינה נאמנת אפילו אם הבת מודית לדבריה.

ולפי הנ"ל דמיירי דאשה מודית לכאורה קשה דשויה אנפשה חתיכא דאיסורא? והנה הנודע ביהודה (אבן העזר כ"ג) מביא מחלוקת אחרונים בהטעם של שויי' אנפשי' חתיכא דאיסורא, יש שלמדו הטעם דהוי כמו נדר, ומקשה הנודע ביהודה דהמשנה דראש השנה בתוך המעשה דב"ד וכו' ואמר גוזרני אליך שתבוא אצלי במקלך ומעותיך ביוה"כ שחל בחשבונך וכו', ואם הוא מדין נדר היאך יכול ר"ג לצוות לו לעבוד על נדרו, אלא מאי הטעם של שויא אנפשה משום דהוי כמו הודאת בע"ד כמאה עדים, דאדם נאמן על עצמו יותר ממאה איש, ממילא מובן דצוה לו לבוא אצלו ביוכ"פ לפי חשבונו, דאדם נאמן על עצמו זה בדבר שאפשר להיות אבל דבר שאי אפשר להיות כלל לא שייך להאמין.

נחזור לענין לכאורה קשה שוויא אנפשי'? ומתרץ התוס' רי"ד וכן בריטב"א דכאן לא שייך שוויא אנפשה כיון דאגידא בי' לבעל ולא שייך נאמנות לאסור אחר ממילא מותרת. והפני יהושע מתרץ משום הכי לא שייך שוויא אנפשה משום דהיא לא יודעה בעצמה רק מפי האם, ממילא לא שייך להאמין איש מפי איש. ומקשה הפנ"י דאם מאמינים לאחד מחויבים להאמין כבי תרי, ומתרץ דהי' אמתלא דמחמת צער לידה אמרה כן. ומקשה המקנה דא"כ במעשה דרב חסדא לא הי' אמתלא כלל למה לא האמינוה? ומתרץ דברות משה דודאי השתדלה האם אל הנשואין א"כ באולי הגידה בעצמה דלא קיבל אבי הבת קידושין, וה"ה ברב חסדא אם האשה פשטה ידה מראה בעצמה שאינה אסורה לראשון ולא שייך שוויא אנפשה חתיכא דאיסורא.

בגמ' ההוא גברא דקדיש בשוטיטא דאסא, שלחו ליה נגדיה כרב ואיצטריך גיטא כשמואל. עי' ריטב"א דוקא משום דאהנו

מעשיו וכדשמואל דשמה שו"פ לכן נגדיה, משא"כ אם לא סוברין כשמואל אז לא נגדיה דהוי כמעשה קוף בעלמא.

אולם עי' מהרש"ם (ח"ב סי' רכ"ו) דהוכיח דעל עצם מעשה הפריצות נגדיה ולא דוקא משום דחייש לדשמואל, וכן מבואר בעוד כמה ראשונים.

ואיצטריך גיטא כשמואל, יש להסתפק אם רב יוסף סובר כשמואל לדינא, או רק משום חשש הוצרך, ולכאורה יש לומר דרק משום חשש הוא, וצ"ב.

גמ' נגדיה כרב, בפשטות הכוונה מכות מרדות. ויש לברר מהו האיות והכמות של מכות מרדות דהיינו דרבנן, ומצינו בזה כמה דרכים;

א] הרמב"ם (הל' חמץ ומצה ו-יב) **והערוך** (ערך מרד) באוכל מצה בער"פ והיינו שמזהירין אותו דלא יאכל ואוכל, דמכין אותו עד שתצא נפשו [ולא עד בכלל], ובלא תעשה דרבנן חמור משל תורה דמלקין אותו עד שתצא נפשו, וסברו דהחמירו יותר בשל דבריהם משל תורה, אבל כשנמנע מלאכול מלקין אותו משום עונש פחות ממ' מלקות לפום מאי דחזו בי דינא, (והוא כפירוש ר' מנוח שם, גם הב"ח כתובות כ"כ לתרץ דברי הרמב"ם).

ב] רש"י (חולין קמא:) רידוי בתוכחה שלא ירגיל בזה, ואין לה קצבה אלא עד שיקבל עליו.

ג] הרמ"ה כותב שמכין אותו באומד ולהקל ממלקות של תורה, והר"ן סיים על דבריו וכן נראה. וזהו דווקא כשמלקין אותו בשביל עונש אבל אם מלקין אותו על עבירה הנמשכת מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיקבל עליו, וסיים הר"ן דמ"מ אין מדקדקין להכותו ברצועה של מלקות האמורה במס' מכות.

ד] תשובת הריב"ש (סי' צ') **בשם התוס'** שמספר מכות מרדות הם במספר כשל תורה, אלא שאין חזקות כמותן.

ה] הב"ח (בחי' מס' כתובות) ציין לשיטת מהרא"י, דבי"ג מכות היו יוצאין 'מכדי רשעתו' אלא שהתורה קנסתו בעוד כפליים, והחשבון הוא לפי השנה שנעשה בן עונשין לכן בא לו י"ג מכות,

ולכן בבי"ד של מעלה שמענישים בבן כ', לכן הוי מלקות דבי"ד של מעלה שיתין מכות וכדאשכחן בב"מ (פה:), לכן העובר על תקנת חכמים אין להם רשות להוסיף לקנוס יותר מכדי רשעתו, דקנס לקנס לא עבדינן.

על דמקדש בשוקא, יל"ע היאך אנו מקדשין כהיום בשוקא. בעזר מקודש (אהע"ז סי' כ"ו ס"ד) תירץ שהאיסור הוא רק כשמקדשין במקום אסיפת התגרין למשא ומתן ובעת אסיפתן, שאז נראה כאילו קנין אשה דומה לשאר משא ומתן שבשוק. ובספר המנהיג (לאחד מקדמוני הראשונים) תירץ שאכן זהו הטעם על פריסת הטלית למעלה שלא יהא משום מקדש בשוקא. אולם פשטות שאר שיטות הראשונים הוא שמשום יחוד עושין כן דזה הוה כמו הכנסתו לביתו. מחלוקת 1234567

גמ' על דמקדש בביאה, וקשה לדין דנקטינן ביאה אירוסין עושה וא"כ למה נגדיה רב משום פריצותא, והלא בלא זה אסור לבעול ארוסה דעדיין לא נכנסה לחופה וכלה בלא ברכה אסורה לבעלה כנדה. תירץ המקנה (קו"א סי' כ"ו ס"ד) דלא היה כח ביד חכמים לאסור קידושי ביאה כיון דכתובה בפירוש בהתורה, וכתב הטו"ז (יור"ד סי' קט"ז סק"א) שדבר שהותר בפירוש בתורה אין כח ביד חכמז"ל לאוסרו, ולכן נגדי' רק משום פריצות.

או י"ל דמיירי שהכניסה לביתו ושם קידשה, דכיון דעשה שניהם בבת אחת הוא גומר ואינו אסור משום כלה בלא ברכה. או הנ"מ ביבמה דחז"ל גזרו שצריכה גם מאמר ומה"ת גומר בביאה גרידא. ובספר תשובות יהודא תירץ שאין דברי הטו"ז אמורים אלא אם אינו מתנגד לקדושת עם ישראל אז אין כח ביד חכמים לעקור דבר מה"ת, אבל בדבר כזה משום פריצותא יכולים לעקור דבר מה"ת, והביא ראיה לדבריו מתקנת רבינו גרשום שאסר לאיש ב' נשים, דהא הוי כנגד פסוק מפורש בבן סורר כי תהיין לאיש שתי נשים, אלא משום פריצותא היה כח בידו לעקור דבר מה"ת.

גמ' על דמקדש בלא שידוכי, הגם שהאשה פשטה ידה וקיבלה דמשמע שנתרצית להתקדש אפ"ה אסור, וכמו שמצינו לקמן דלאו דינא גמירי ואינה יודעת כלל היאך להשמט מהאיש הנה, ואין כלל הוכחה שנתרצית לקבלו בתורת קידושין.

גמ' על דמבטיל גיטא, לר"ש הכוונה שביטל השליח וחיישינן שהשליח יתננו להאשה, והתוס' הקשו דאטו ברשיעי עסקינן, והר"ן הוסיף להקשות השליח חטא והבעל מנגיד. ולתרץ שיטת רש"י עיין פני יהושע שתירץ, דוודאי חיישינן בכה"ג לרשיעי ואין להאמין עד אחד בדבר שבערוה כלל משום דחיישינן דמשקר, וא"כ שפיר מצינן למימר דנגד להבעל שהניח הגט ביד השליח ואפשר דיבוא לידי מכשול. וע"ע בהמקנה שתירץ דכיון דביטול הגט תלוי בלשונות המדוייקים שצריכין לומר בשעת הביטול, ולכן חששו שמא יטעה השליח בהלשון ויסבור שהבעל לא ביטלו ויתננו להאשה, ולכן לא מיירי כלל מרשיעי אלא יטעה בהלשון, ולכן נגד הבעל שהוא עשה שלא כהוגן.

מנחם נחום אדלער

• דף יד.

בתוס' ד"ה אמר קרא כר"ה, וי"ל דסברא הוא. פירוש דהתורה אשמעינן דככה 'יעשה', אם יעשה בידי אדם תהי' 'ככה'.

בנימין זאב טויב

• דף יד:

גמ' אמר קרא וכי תשיג מוסיף על ענין ראשון וילמד עליון מתחתון. יש לדקדק למ"ד (ב"מ צה.) מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו הרי באמצע בין מוכר עצמו לישראל ומוכר עצמו לעכו"ם כתוב לקנות עבדים מעכו"ם. ותירץ הג"ר עקיבא טויב שליט"א עפי"ד רש"י בחומש שם (פסוק מד) דכיון דכתיב לא תרדה בו בפרך א"כ במי ישתמש כל צרכו, לזה אמר הגוים הם יהיו לך לעבדים, (ואמנם אין סתימה לפני קנין עבד עכו"ם) והכל ענין אחד.

גמ' מאי לאו בהא קמיפלגי דת"ק לא יליף שכיר שכיר וכו'. וק"ק דמ"מ ניליף במה מצינו במכרוהו בי"ד, ובשלמא שש, רציעה, ושפחה כנענית, חידושים הם אבל הענקה ניליף, וצ"ל כמש"כ המהרש"א לקמן (טו.) בגמ' אבל מכרוהו בי"ד בשם ת"י, דבמכרוהו בי"ד יש צד להקל משם דבע"כ נמכר, וא"כ י"ל דההענקה הוא לפייסו.

תוד"ה ואידך בא"ד מכאן מדקדקין דאין הלכה כר' נתן וכו' ור' אליעזר דשמותי הוא סבר כר' נתן והלכה כרבנן. המ"ל דמ"מ יחיד ורבים הלכה כרבים אלא דעדיפא מינה כתבו, ואחר שהביאו מרבא דפ' כל שעה ותירצו כל הקושיות לא חשו לתרץ הא דקיי"ל כיחיד, דהרי חזינן דנתפשט דעתו.

שם בא"ד ור"ת ור"י פי' דהלכה כר' נתן דהא וכו' אי אפשר לרבא ליישב אליבא דרב נחמן אלא כר' נתן וכו'. הנה הא דמוקמינן לעיל דכו"ע יליף שכיר שכיר והכא בקראי קמיפלגי רב טביומי משמי' דאביי אמרי', וכן הא דלקמן הא מני תוטאי הוא אביי אמרי', והנה כי כן היה מקום ליישב כל קושיות התוס' דאמנם רבא צריך לפסוק כר' נתן אבל אביי הוא לא ס"ל כר' נתן ולכך קאמר ככל דברי הסוגיא, ורבא לא ס"ל כדחיית אביי אלא דשפיר אשכחן מאן דלא יליף שכיר שכיר.

אבל אין לומר כן, חדא דאין לעשות מחלוקת בכדי, ועוד דלקמן (כ.) משמע דקיי"ל ג"ש דשכיר שכיר [כדברי פנ"י כאן בתוס'], וא"כ לדידן אם קי"ל כת"ק שפיר יש לדקדק דלא קי"ל כר' נתן, ועוד שמצאתי בכתובות (יט.) דמוקים אביי מימרא דאר"י א"ר כר' נתן וכתבו שם התוס' דמשמע דהלכה כר' נתן, וא"כ בע"כ צריכין ליישב לאביי.

דברי חסד

ומ"מ יש לדקדק דהו"ל להתוס' לאתויי הא דאביי דהתם להכריח דבע"כ קי"ל כר' נתן ובשוב כל הקושיות כמש"כ דאל"כ קשיא דאביי אדאביי, וי"ל דמשם אין הוכחה גמורה די"ל דאליבא דרב קאמר למילתי' ולי' לא ס"ל, ומש"כ שם התוס' דמשמע דהלכה כר' נתן הוא למסקנת דבריהם כאן.

שם בא"ד ומה שהבאתי דמדלית הלכתא כר"א בהא דרבו וכו'. יש לדייק בקריאה ובלא דקדוק, אם ברציעה הלכה כמותו, דא"כ קי"ל דלא דרשינן ה' כדאמרינן עבד העבד לא דריש, ובהוריות (ה.) אית לי' לר' יהודה דדרשינן ה' וקי"ל כוותי', דהלכה כר' יהודה לגבי ר"מ ור"ש יעו"ש. אמנם ראיתי בספרי (פ' ראה ס"ל סח סט) שאינו דורש ו' דאזננו, ועבד העבד דריש אחד עד שיאמר כשהוא עבד ואחד למעט אמה.

תוד"ה כי טוב לו עמך ה"ר אברהם גריס וכו' דאין זה ציווי אלא סיפור דברים בעלמא. קשה והא לעיל (יד:) דרשין לת"ק כי משנה שכר שכיר עבדך לך ולא ליורש ולא אמרין דאורחא דמילתא אמר קרא והשתא קיימין לת"ק, ועוד דכי טוב לו עמך נראה כמיותר לגמרי, דכיון דכתיב כי אהבך בודאי הוא זה כי טוב לו עמך, ועוד דלקמן (כב.) דרשין כמה הלכות מכי טוב לו עמך, וה' יאיר עינינו. מרדכי (בהרא"ה) טווערסקי

• דף טו.

לימא קרא און מאי און. אע"פ שאילו הי' נכתב ורצע אדוניו את 'און' במרצע לא הוה משתמע שפיר יכולים לדרוש כל חלק ממנו, משום דמיותר לגמרי כמ"ש ברד"ה און (יד:). (עי' להלן מא. בתוד"ה ושלחה).

יוסף ברוך זילבערמאן

• דף טו:

תוד"ה אמאי, בסו"ד דהאי סברא וכו' אינה כתובה. נב. משא"כ דעביד איסורא כתוב "ונמכר בגניבתו".

בתוד"ה אמר קרא, בא"ד ומהר"י תי' וכו'. כפי הנראה צ"ל דג"ש הוה כנכתב בפי' דהא מקשה הגמ' ואי ס"ד יליף ש"ש.

יוסף ברוך זילבערמאן

תוד"ה אמאי קאמר, בסו"ד וי"ל דהאי סברא שלא יטמע אינה כתובה ואין לסתור מהך סברא. ובריש מכילתין (ב.) דכתבו (בד"ה בפרוטה) דאי מרבין שוה כסף בעבד עברי לא הוי ילפינן בנזקין משום דהו"א דע"ע דין הוא שנקל עליו כדי שלא יטמע בין העכו"ם, אין ענין זה לזה, דהתם איירי דנילף דבר חדש משא"כ כאן דבג"ש ילפינן. מרדכי (ברא"ה) טווערסקי

• דף טז.

תוד"ה מיתה שמוציאה וכו' דאי חופה מוציאה מרשות אדון אין אדם מוכר בת חבירו. אין לפרש דא"כ ברור להם שיש דרשה

למעט חופה שאינה מוציאה, דל"ל קרא, ועוד דש"מ מקרא דשפיר יש לעשות הק"ו, אלא כתבו הסברא. ויש לציין מש"כ בב"ק (ה: בד"ה כי שדית) דשפיר פרכינן פירכא דלא שייר, דכה"ג פריך בהחובל גבי עבד ואשה מה לאשה שכן אינה במילה, ועין הרואה שם ידקדק למה לא פירשו כאן כלום. (ויעויין מש"כ בעז"ה בריש פירקין דף ג: בתוד"ה ואין).

מרדכי (ברא"ה) טווערסקי

• דף טז:

בתוד"ה והתנחלתם בסו"ד ולהכי איצטריך והתנחלתם. אפשר דמוהתנחלתם למידין כמו זה דאין אדם מוריש לבנו הזכות למכור את בתו.

יוסף ברוך זילבערמאן

גמ' מאי לאו הא דנפקא בסימנים והא דנפקא לה במיתת האב. קשה וכי מהיכן שמעת לי', ומה גם בתר דאידחי הא דר"ל, וי"ל דמדסתם ואמר ענק עבד עברי לעצמו וענק אמה העבריה לעצמה משמע דסתמא דמילתא דענקה לעצמה, וח"ו לומר כן דגברי בעי חיי והול"ל ענק אמה העבריה לאביה ואין לרבה וכו' ואם מת אביה ענקה לעצמה, אלא לאו דר"ל שיש שכל ענקה באתה לידה ע"י מיתת אביה, וזה חידוש כל הברייתא, ודחינן דאין רא' אלא בין בע"ע ובין באמה בכ"א יש בו חידוש.

תוד"ה מה לסימנים שכן נשתנה הגוף, בא"ד שאין זה הגוף שקנה. ואלולי דבריהם הייתי אומר בכוונת הגמ' ר"פ שסימנים שייכים בגופה משא"כ מיתת האב שאינה שייכת לגופה וממילא נתסלק, ולעולם קל יותר ליצא מרשות האדון (וכמו שהסברא נותנת), וה"פ הגמ' מה לסימנים שכן השינוי הוא בגופה תאמר במיתת האב שהשינוי אינה בגופה, והתוס' אינם הולכים בזה, והכ"נ מוכח מסו"ד שהקשו לעשות ק"ו ממיתת האדון שאינה מוציאה מרשות אב ומוציאה מרשות אדון מיתת האב לא כ"ש.

ובאמת שלפי דבריהם יש להקשות שמיתת האדון אמנם יוציא מרשות אב, דמה מיתת האב שאינה מוציאה מרשות אדון

מוציאה מרשות אב מיתת האדון שמוציאה מרשות אדון אינו דין שיוציא מרשות אב, והדבר אינו כן וכמש"כ, וצ"ע וה' יאיר עינינו.

מרדכי (בראי"ה) טווערסקי

• דף יז:

גמ' ת"ר אשר ברכך ה' אלקיך וכו' הכל לפי ברכה תן לו. יש לדקדק דמאשר ברכך ילפינן ג' דברים, הא' לר"מ ור"ש דבהג"ש ניליף המרובה, הב' כלל ופרט וכלל, הג' הכל לפי הברכה ולר"א בן עזריה נתברך בית בגללו מעניקין לו אי לא לא, [ומיהו לדידי' י"ל עכ"פ דס"ל כר' יהודה שאינו לומד אלא ב' דברים אבל מ"מ קשה מש"כ].

וי"ל דהנה אנן דרשינן מסיפא דקרא כלל ופרט וכלל, אמנם מדאפקי' רחמנא מלשון נתינה שהוא לשון כל התורה כולה וכתב זאת הברכה, לדרשא קאתי, ור' יהודה מדס"ל בעלמא דברה תורה כלשון בנ"א ידרוש כראב"ע נתברך בית וכו'.

ולר"מ ור"ש יש לפנייהם שני דרכים, א' למילף בהג"ש המרובה, וב' הכל לפי הברכה או נתברך בית וכו', ומסתבר יותר דרך הב' מלומר דכל הפסוק הוא לפרט של ג"ש, ומה גם דגבי ג"ש טוב יותר למילף מן הפחות דתפסת מרובה לא תפסת, ולר"ש סברא נוספת דעבד מעבד הו"ל למילף.

והנה אם נאמר הכל לפי הברכה תן לו, א"כ חזינן דנחית רחמנא לכלל הברכה, ולכן מעין אסמכתא ניליף בהג"ש את המרובה, [ויומתק למה לר"י ור"ש אין תופסין ג"ש מרובה מערכין (ויעויין תוס' ע"א ד"ה חדא)], דלדברינו אינו לימוד גמור, ואכתי סברת תפסת מרובה לא תפסת וסברת עבד מעבד הו"ל למילף במקומן עומדים].

אבל יש לדקדק דר"ש ס"ל (ב"מ לא:) דברה תורה כלשון בנ"א, וא"כ יאמר כראב"ע נתברך בית בגללו מעניקים ואם לא לא וא"כ אשר ברכך למעט בא ולא לרבות, ולמה נילף בהג"ש את המרובה שהוא נגד הסברא וכנ"ל. אמנם י"ל דמ"מ פשטי' דקרא משמע שברך ה' בצאן גרן ויקב, ואין מקרא יוצא מידי פשוטו, ושפיר איירי בכלל הברכה.

וי"ל עוד דר"ש יאמר באמת הכל לפי הברכה, דהנה כתבו התוס' בב"מ (שם) דדברה תורה כלשון בני"א לא אמרינן אלא כי מוכחי קראי הכי, והנה כאן כתוב הענק תעניק וכו' אשר ברכך ה' אלקיך תתן לו ולכא' תתן לו הוא מיותר, אבל אם נאמר דהענק תעניק ת"ל מ"מ ואשר ברכך ת"ל דהכל לפי הברכה א"ש, דהפסוק נחלק לשני חלקים, הא' אומר שנעניק לו ומרבינן דמ"מ, והב' אומר לנו דהכל לפי הברכה תתן לו, אבל לראב"ע נראה תתן לו כמיותר. וא"כ שפיר י"ל דר"ש יאמר כת"ק ולא יאמר כאן דברה תורה כלשון בני"א, [וכן אפשר ג"כ לומר לר' יהודה ולא כמש"כ לעיל].

ובמש"כ בעזהשי"ת, יומתק מה ששנינו בספרי (פ' ראה ס"י סו) כת"ק, ואנן קי"ל סתם ספרי ר"ש, ולפי מש"כ אף ר"ש ס"ל כת"ק. ואו"א יברכנו בברכה המשולשת בתורה, אמן.

מרדכי (ברא"ה) טווערסקי

• דף יח.

גמ' הא קתני אינה נמכרת ונשנית ומני ר"ש היא. וא"ש דהברייתא היא מספרי וסתם ספרי ר"ש.

מרדכי (ברא"ה) טווערסקי

• דף כ.

גמ' אמר אביי הריני כבן עזאי בשוקי טבריא. אולי שהגם שאמר הריני כבן עזאי דקדק להוסיף בשוקי טבריא, בהיותו בשוקי טבריא, שמ"מ גם שם היה מחשבתו דבוק לתוה"ק.

עוד י"ל עפ"י מאי דאמרינן (סנהדרין יז:) דנין לפני חכמים שמעון בן עזאי ושמעון בן זומא וכו', א"כ י"ל שבן עזאי לא היה מוכן להשיב לשואליו אלא בדרכו בשוקי טבריא, שכל היום כולו דן לפני חכמים.

ומאי דנקט בן עזאי כבר פירש"י ז"ל. ויומתק עוד דהנה תנן התם (סוטה מט.) משמת רבי בטלה ענוה ויראת חטא, ואיתא בגמ' (שם ע"ב) א"ל רב יוסף לתנא לא תיתני ענוה דאיכא אנא א"ל רב נחמן לתנא לא תיתני יראת חטא דאיכא אנא. וז"ל מראית העין

(להגה"ק החיד"א זללה"ה): נראה דח"ו דבאו להגיד מעלתם, אלא דחשו שאם יהיה שגור בפי התלמידים חלוקות אלו שמא תתבטל מהם מעלות אלו, ומפני היראה הוכרחו לומר כן ע"כ. וזה י"ל בדידן דכלפי מאי דתנן התם משמת בן עזאי בטלו השקדנים לזה הורגל לומר הריני כבן עזאי.

גמ' אמר רב יוסף דרשינהו רב נחמן להני קראי כסיני. אולי שרצה לרמז שאף הוא דרש כן, וע"ד דאמרינן (ברכות סד. ועוד) רב יוסף סיני, וכן מצאנו לאמוראים אחרים שהקפידו שיאמרו שמועה משמם, ויעויין בספה"ק ראש דוד (סו"פ חקת) בשם האלשיך הק' דבזה שאמר משמו מדביק ומשפיע החידוש ההוא אל הנשמה, יעו"ש. מרדכי (ברא"ה) טווערסקי

בגמ' תניא כי טוב לו עמך עמך במאכל ועמך במשתה, שלא תהא אתה אוכל פת נקיה והוא אוכל פת קיבר, אתה שותה יין ישן והוא שותה יין חדש, אתה ישן על גבי מוכין והוא ישן על גבי תבן, מכאן אמרו כל הקונה עבד עברי כקונה אדון לעצמו ע"כ.

מקשה בבן יהוידע אמאי לא אמר מתחילה ג"כ עמך במטה כמו באכילה ושתייה, ומתרץ דלשון "עמך" משמע בהשוואה אחת, והנה במאכל שיש לו פת נקיה ופת קיבר, ליתן לעבד הקיבר זה בודאי אסור משום כי טוב לו, וליתן הנקיה זה ג"כ לא צריך דעמך משמע בהשוואה אחת וזה לא בהשוואה, אלא מוכרח לחלק, החצי נקיה וחצי קיבר לבעל הבית והחצי הנשאר לעבד והוי שפיר עמך, אבל זה לא שייך אלא במאכל או במשתה, אבל במטה למשל שיש לו מוכים ותבן לא שייך לחלוק על חצי, ולתת התבן לעבד אסור משום כי טוב לו, אלא ודאי צריך לתת לו המוכין והאדון נוטל התבן. ובזה מתורץ אמאי לא נקיט מתחילה עמך במטה, דהתם לא אמרינן עמך בהשוואה אלא יותר מהאדון.

ובזה מיישב ג"כ לשון הברייטא בסופו, דאמר מכאן שקונה ע"ע, פי' "מכאן" דייקא ממה דסליק מיני' דהיי' מהמציאות של מוכין ותבן רואין שקונה אדון על עצמו, ע"כ.

ועיין בתוס' שמביא מירושלמי דאם אין לו אלא כר אחת צריך ליתן לעבד ומשום זה הוי העבד אדון, ע"כ. נמצא שיש ב' אופנים

שהעבד יותר מהאדון, א) מה שכתוב בתוס' שאין לו אלא כר אחת, (ב) כמו שכתב הבן יהודה שיש לו מוכים ותבן ולא שיך לחלק, נוטל העבד המוכים.

והנה על ירושלמי זה יש שמקשין מגמרא בבא מציעא דאמר ר' עקיבא חייך קודמים לשל חבירך. ותירץ המנחת חינוך שאכן מהאי טעמא לא הביא הרמב"ם זו הירושלמי, משום שאנן קיי"ל כר' עקיבא שחייך קודמים. והנה יכול להיות שהבן יהודה שהוא מבני הספרדים פסק כהרמב"ם ולא כירושלמי, כמו הספרדים, ולכן לא הביא המציאות של תוס', ויל"ע.

אברהם יושע העשיל קויפמאן

• דף ל.

בגמ' למה נקראו ראשונים סופרים שהיו סופרים כל האותיות שבתורה. שהיו סופרים האותיות בתנ"ך, והיו אומרים דה"ו מהפסוק כל הולך על גחו"ן (ויקרא יא, מב) הוא חציין של אותיות התורה, וכן אמרו דהפסוק דרש דרש משה (ויקרא י, טז) הוא חציין של תיבות התורה ('דרש' הראשון הוא מחצי הראשון של התורה ו'דרש' השני הוא מחצי השני של התורה), וכן אמרו דהפסוק והתגלח (ויקרא יג, לג) הוא חציין של פסוקי התורה, וכן אמרו דחציין של תהלים הוא ה'ע' דבפסוק יכרסמנה חזיר מי'ע'ר (תהלים פ, יד), וכן הפסוק והוא רחום יכפר עוון (תהלים עח, לח) הוא חציין של פסוקי תהלים.

הרש"ש כאן תמה, דהנה מבואר בגמ' דה'ע' די'ע'ר הוא חציין של תהלים, והגמ' שינה כאן הלשון בתהלים מהלשון דבתורה, דבתהלים אמר סתם דה'ע' הוא 'חציין של תהלים' ולא אמר 'חציין של תיבות בתהלים' או 'חציין של אותיות' בתהלים כדאמר גבי תורה, משמע מזה דה'ע' דיער הוא חציו של תהלים בין באותיות ובין בתיבות. וע"ז תמה הרש"ש תמיה עצומה דהוא בעצמו טרח ומנה כל התיבות של ספר תהלים, וראה בעיניו שיש בחצי הראשון של ספר תהלים עד הי'ע'ר קרוב לאלפים תיבות יותר מחצי האחרון של ספר תהלים, והרש"ש עמד בקושיא. אבל סיים דבעין יעקב אכן הגירסא דע' די'ע'ר הוא חציין של 'אותיות' של ספר תהלים.

והנה באמת ממ"נ קשה, דאי כגירסת העין יעקב שהוא חציין של אותיות א"כ למה אכן לא מנה הגמ' גם חציין של תיבות בתהלים כמו בתורה.

ומצאתי בשיטה לא נודע למי ביאור הענין שלפי"ז מתיישב הכל, דהשיטה לא נודע למי למד לפשטות כגירסת הע"י דהגמ' מיירי מחציין של אותיות דתהלים ולא בתיבות, ומבאר הטעם שהגמ' לא מנה חציין של תיבות בתהלים, משום דהגמ' בערבי פסחים [וכן בירושלמי (סוכה פ"ג ה"י)] מסתפק אם התיבה 'הללויה' שבתהלים הוא תיבה אחת או שני תיבות, ולכן משום ספק זה לא הי' אפשר להם למנות מנין התיבות שבתהלים.

אהרן בירנהאק

• דף לא:

בגמ' רב יוסף כי הוה שמע קל כרעא דאימיה אמר איקום מקמי שכינה דאתיא. הגמ' מדייק כי הוה "שמע" ולא אמר כי הוה "חזי" שאמו באה. אולי אפשר לומר דזה הלשון דוקא הוא, דהגמ' לעיל (עמוד א') אומר דרב יוסף הוה סומא, א"כ לא היה יכול לראות רק לשמוע, ולזה מדייק הגמ' כאשר שמע.

ואולי יש להוסיף דקאי גם לפני שנסתמא, והוא ע"פ הרמב"ן דמבאר (בעמוד א') דרב יוסף סימא בעצמו את עיניו, אחר שגדר על עצמו שלא יסתכל חוץ לד' אמות וראה שאי אפשר לו לקיימו סימא את עיניו. ולפ"ז מדויק ג"כ הלשון כאשר 'שמע' גם קודם שנסתמא, דאע"פ שיכול לראות לא הסתכל חוץ לד' אמות. והחידוש כאן באמו הוא, דאף קודם שבאה אמו בהד' אמות קם מפניה - תיכף כשהי' לו הידיעה שאמו תבא, דבד' אמות צריכין לקום גם לסתם זקן או לת"ח, והוא לא היה מסתכל חוץ לד' אמות לראות שבאה אמו לזה נקט הגמרא הלשון "כאשר שמע".

אהרן בירנהאק

רש"י ד"ה כגון אנא, שאני אהוב לאבי ויקיר לאמי עכ"ל. יש לומר דרש"י ראה זאת בלשון הגמ' דכתיב אבא מדלי לי כסא - דהוא

עבדות הנעשה מאהבה, ואימא מזגא לי כסא - דמזיגה הוא כבר חשיבות גדול כמו עבד מוזג כוס לרבו, וק"ל.

א' מן החברים

• דף לז:

תוד"ה בזמן וכו' ותוד"ה ממחרת וכו'. תוס' תי' דזהו מחלו' אם לומדים מבערב וגו' או מבכל מושבותיכם, ובתוס' הביא תי' דתרוייהו צריכי. ולכאו' קשה מה יעשו ב' האמוראים כל אחד בפסוק של חבירו? וי"ל דלפי תי' הב' מובן דכל אחד סובר דפסוק שלו מיירי "בזמן הזה", כמובן מפשטות לשון הגמ' 'בזמן' דליכא פסח ולא 'במקום' דליכא פסח, וזהו מחלוקת שלהם מה למדין ממה, וגמ' דידן סובר דמ'מושב' למדין על זמה"ז דליכא פסח ומבערב וגו' למדין על 'מקום' דליכא פסח.

דוד צימענד



פרק האיש מקדש

• דף מא.

בגמ' וכי איתמר דרב יוסף אסיפא איתמר וכו'. לכאורה קשה מהו המצוה על האשה דשייך לומר מצוה בה יותר מבשלוחה.

אבל לפי מה שכתב רש"י דבאופן שהאשה שלחה שליח עובר הבעל על האיסור לקדש עד שיראנה, וזהו רק מצדו ולא מצדה, וא"כ אפשר לכאורה לתרץ דהמצוה על האשה הוא דע"י שלא שלחה שליח אינו עובר הבעל, אבל לכאורה אין זה תי' בכלל, דמצוה בו יותר מבשלוחו הוי מצוה באופן דהמצוה נמי אפשר להעשות ע"י אדם אחר, אבל זה שלא להכשיל הבעל לא שייך אלא ע"י האשה.

אבל קשה דבאמת הרי יש לומר דדוקא במציאות זה בהמשנה שייך מצוה בה יותר מבשלוחה דאל"כ תעבור האשה על לפני עור לא תתן מכשול, אל אין ראיה לכל הש"ס דכאן שייך איסור אם שלחה שליח, ומהיכן לקח רב יוסף ראיה שלו. ואפשר לתרץ דלפני עור לא שייך אלא באופן בתרי עברי דנהרא, דלא הי' להנזיר יכולת ליקח היין

אלא אם האדם נותן לו בידו, משא"כ כאן יכול הבעל לעבור בעצמו ע"י שיתן בעצמו הקידושין להאשה, ולכן לא עברה האשה על לפני עור, וא"כ יכולין שפיר למילף מכאן מצוה בו יותר מבשלוחו בכל מקום, דכאן לא גרע מאופן אחר בכל הש"ס, והוי יותר מצוה בה שלא לסייע לבעל לעבור על האיסור. ועי' בר"ן.

בנימין סג"ל לעוויה - זאב לאפפלער

בגמ' אמר רב יוסף מצוה בה יותר מבשלוחה. וצריך הבנה מה מצוה ^{הח"מ 1234567} שייך באשה בזה להינשא לאיש? וכתב הר"ן דאע"ג שהאשה אינה מצווה בפריה ורביה מ"מ יש לה מצוה מפני שהיא מסייעת לבעל לקיים מצותו. וכ"ת גבי איסורא נמי איכא איסורא לגבי דידה שמסייעת לבעל? תירץ רש"י אה"נ מיהו מתני' איירי בדידה, ע"כ.

וקשה האין מחלק בין מצוה דבזה מדברים מ'דידה' ואמר' דיש לה מצוה, ובאיסורא לא אמרין דיש 'לה' איסורא? וי"ל (ע"פ חסידות) דאה"נ דהיא מסייעת לבעל ולא טוב עושה בזה, אבל לומר דהוא "איסור" לא נאמר כל כך מהר כמו לומר דיש לה "מצוה", דבמצוה אמר' שקל הקודש כפול ויש לה ממש חלק בהמצוה כמו הבעל, אבל האיסור אין אומרים כך מהר שיש לה ממש 'איסור', ותיאסר לשוי' שליח בזה מה שמסייעת לחוד.

^{אוצר החכמה}

מהרש"א על תוספות ד"ה וכי אתמר כו' דלמא מתני' איירי כו', בא"ד וק"ק בפשיטות ה"ל לתרוצי דאפילו מתוקמא בחדא לית לן לאוקמא במכירה דוקא דטפי אית לן לאוקמא הרישא באינו מכירה דאפילו איסורא איכא ביה, ואם כן לא שמעינן מיני' מילתא דרב יוסף וכו'. וצריך ביאור: אמאי העדיף המהרש"א להעמיד הרישא באיסורא מלהעמידה במצוה בו וכו', בשלמא בגמ' מובן שפיר למה אמרו דיותר רואין איסורא ממילתי' דרב יוסף, דהא שם ממילא "איכא איסורא" [דהרי לא ס"ד להגמ' לחלק בין מכירה ללא מכירה], ואם איכא איסורא א"כ מלת בו תו לא מיותרת ולא יכולין לראות מילתי' דרב יוסף, ובסיפא דליכא איסורא שפיר יכולין לומר מילתא דרב יוסף, אבל כאן שיש לנו הברירה לומר או זה או זה אם תוקמה במכירה תוכל לומר דמלת 'בו' מדגשת חידושו של רב יוסף, ואם תוקמה בלא מכירה תוכל לומר דמציין לחידושו של ר"י אמר רב, (ואין לומר דאנו אומרים דבר היותר פשוט, ומילתי' דר"י א"ר ידעינן מכבר ומילתי'

דרב יוסף שמעי' ממתנ"י, הא ליתא, דמילת' דר"י נמי יודעים גם בלא מתנ"י דזהו "סברא", וכמו שרואים בכמה מצוות ענין עדיפת עשיית המצוה בעצמו, ודברי רב יוסף אינו אלא רמז שמשנתנו מרמזת לזה הענין), ולמה בחר יותר באיסורא ממצוה בו?

וי"ל פשוט דמילת' דרב יהודה אמר רב מונח למעשה במצות עשה של התורה "ואהבת לרעך כמוך", וכל דבר שיכולים להניח בו מונח כמו כל דברי התוה"ק, וא"כ עדיף הוא ממילת' דרב יוסף דאינו אלא סברא, והגם שבלא המתנ"י נמי היינו יכולים לידע סברא זו כמו שרואין בשאר המצוות דגם שם מתאמרא כלל זה כמו בשבת וכדו', אבל במלת 'בו' תו לא מונח דבמקומו מונח שם מילת' דרב יהודה א"ר דהוא כעין 'דאורייתא'.

דוד צימענד

בגמ' מסייע ליה לרב דאמר רב יהודה אמר רב ואיתימא ר' אלעזר. קשה אם יש ספק מי שאמר הלכה זו למה אמר דהוה סיוע לרב, אפשר הוא סיוע לר' אלעזר? והי' צריך לומר מסייע לי' לרב או לר"א?

רש"י ד"ה דאמר ר"ל וכו', משל הוא וכו' שהוא טוב לשבת עם שני גופים משבת אלמנה. לכאורה הי' צריך לומר טוב לשבת שני גופים, ד"עם" שני גופים משמע דאומרת דרוצה לשבת עם עוד שני גופים.

ברש"י ד"ה דו, דאה"נ דאצל הבעל יש איסור אפי' בהסיפא של המשנה רק להאשה אין איסור. וזה מדויק בגמ' דכ' אבל בהא איסורא לית "בה" משמע דוקא בה. אבל קשה ע"ז דלעיל בגמ' כ' ג"כ גבי איכא דאמרי בהא איסורא נמי אית "בה"? אבל לגירסת רש"י בד"ה בהא איסורא נמי 'איכא' מתורץ, דכתיב "איכא".

תוד"ה ושלח ושלחה. ביאור על קושית ותירוץ התוס'; בהקושיא סברי התוס' דושלחה בתרא דורשין אותה מדלא כתוב וגירשה ולא משום יתור, וא"כ אינו יכול לפרש ב' מיני פירושים של שילוח במלה אחת, חד הוא לשון שילוחין דהיינו גירושין וחד הוא לשון שליחות דהיינו ששולח לעשות לו דבר, ובתירוצם סברי דדורשין

ושלחה בתרא משום יתור, ממילא יכול לפרש ב' פירושים על שילוח במלה אחת.

תוס' ד"ה ושלח ושלחה וכו' וי"ל דושלחה בתרא יש שתי דרשות.
לכאורה נראה דצ"ל דבושלחה בתרא וכו'.

מהר"ם ד"ה ושלח ושלחה וכו', עיי"ש דמפרש לשון הגמ' ושלח ושלחה לשיטת ר"ח. לכאורה מלשון התוס' משמע דלר"ח לא גורסין בכלל גירסא זו, וכמו כן מבואר בהרא"ש (סימן ב') דלומד ג"כ כר"ח, כדאומר שם הקרבן נתנאל (אות ג') "זהו גי' ר"ח", והוא ג"כ אינו גורס גירסא זו, וא"כ למה מפרשו המהר"ם, וצ"ע.

יוסף סמיט - דוד יודא (ברח"ש) ברוין

• דף מא:

בגמ' ס"ד אמינא עבד דלאו בר התירא הוא 'כלל' וכו'. הלשון "כלל" אינו מובן, ה"ה צריך לומר דלאו בר התירא משא"כ עובד כוכבים בר תרומה הוא, עיין ברש"י ד"ה לאו בר התירא הוא דאומר "גרסי", לכאורה בא לומר דלא גרסי כלל. ונראה דזהו רש"י לשיטתו, דלרש"י לת"ק חייב נכרי בתרומה בכל פעם, משא"כ להר"י דאומר דיכול להיות דת"ק סובר יש קנין וכו' ורק במציאות אחד חייב בתרומה, טוב גירסתינו דעבד לאו בר התירא כלל ונכרי חייב פעם אחד בתרומה.

בגמ' ולר"ש שפטור וכו' אתם גם אתם למה לי איצטריך סד"א וכו'. לכאורה למה למד הגמ' לעיל דא"צ למידרש שליחות, הא יש לר"ש טענה טובה, וי"ל בדרך פלפול דתלוי במחלוקת מה הכח של שלוחו של אדם כמותו, אם נעשה השליח כהמשלח ממש או השליח עושהו ונחשב כאילו עשאו המשלח, (ועיין בלקח טוב (להגר"י ענגיל) כלל א' בעניני שליחות), דהגמ' לעיל למד דשליח נעשה ממש כמותו וא"כ בודאי לא נתמעטו מאתם דהוה אתם, משא"כ ר"ש לומד דבעצם השליח עושהו ונחשב המעשה להמשלח, א"כ אפשר דממעטו מאתם, קמ"ל או דאעפ"כ מהני' או דאה"נ השליח נעשה ממש כהמשלח וא"כ מהניא.

רש"י ד"ה ותיתי מהנך. קשה למה צריך רש"י להתחיל ולומר מה קדשים שהן קודש וכו' והלא יכול ללמוד במה מצינו בלי קל וחומר. ועיין בב"ק (ה:) ברש"י ד"ה וכולהו כי שדית בור וכו' בא"ד, בכולן תחילת הדין כן מה וכו', שם ג"כ קשה למה צריך להתחיל בק"ו והלא יכול לעשות מה מצינו?

רש"י ד"ה איצטריך. קשה למה מפרש רש"י כל הברייתא ומשמט המציאות של שותפין?

תוד"ה עובד כוכבים וכו' בא"ד דמשמע דפליגי ביש קנין וכו'. כתוב במהר"ם (ב"ק סט. בד"ה מה חרסית וכו') דכל מקום שתוס' אומר 'משמע' אינו מפורש בהדיא. וכאן ניחא דלא מפורש ברש"י דבזה פליגי, דאצל ר"ש לא כתב מה הוא סובר אי יש קנין או לא. אבל בדף מב. בתוד"ה ודילמא וכו' בא"ד "משמע שאין לו שותפות בגדי", קשה למה אמר 'משמע' והא מפורש בהדיא דאית ליה שותפות, ועיין במהרש"א כאן (דף מב.) דאומר כן דמפורש בה?

יוסף סמיט - דוד יודא (ברח"ש) ברין

תוס' ד"ה העובד כוכבים וכו' בא"ד וקשה לפי דמשמע דפליגי ביש קנין וכו', לכך פי' ר"י דת"ק סבר אפי' יש קנין משכחת שפיר וכו'. ובמהרש"א: דודאי דאיכא לפרושי הכא דלא פליגי תנאי אלא במירווח אבל לכו"ע אין קנין לגוי, אלא דא"כ טפי תקשי למ"ד בפרק השולח דיש קנין לגוי וכו', ע"כ. לכאורה לפי מסקנת התוס' ג"כ יקשה למ"ד אין קנין שתירצו דלכ"ע יש קנין. ויש לומר פשוט דתירוצם של התוס' אינו מוכרח לומר כן דלכו"ע יש קנין, די"ל דאיכא לפרושי לפי כל אחד לשיטתו, דלמ"ד אין קנין נסבור כמו רש"י דלכו"ע אין קנין. וזה מונח ממש בלשונו של מהרש"א "ולכך הוצרך ר"י לפרש דאין זה מוכרח דאיכא למימר דכ"ע סבירא להו דיש קנין".

דוד צימענד

• דף מב.

גמ' שליח בקדשים מנא לי' מיני'. קשה מנ"ל לר' יוחנן דקרא אתי דכל ישראל יכולין להביא קרבן פסח אחד, וממילא יוצא מזה

חידוש שני דשייך שליחות בשותפות, דילמא קרא אתי רק לחידוש
זו ששייך שליחות [עכ"פ בשותפות], וצ"ע.

יחזקאל שרגא גאלדמאן - שלום ראובן ביסטאן

• דף מב:

**גמ' והא דתנן השולח את הבערה וכו' פיקח חייב ואמאי נימא שלוח
של אדם כמותו.** לכאו' אין מבואר בפירוש דעשאו שליח להזיק,
אמנם כתבו הפנ"י (ב"ק נו ע"א) ועוד אחרונים, דמקושיית הגמ' מוכח
דאכן עשאו שליח להזיק. וצ"ע מהיכי דייק לי' הש"ס? ותירץ הראה"כ
הרה"ג ר' חנינא יודא ביסטאן שליט"א דהול"ל הנותן את הבעירה,
ולמאי נפק"מ תנן השולח, אם לא ללמד דאף דעשאו שליח פטור.

• דף מג.

גמ' מ"ט דבי ר' שילא אילימא משום דלא א"ל הוי לי עד. הקשה
הראה"כ הרה"ג ר' חנינא יודא ביסטאן שליט"א, לההו"א דצ"ל
אתם עידי, הרי מן הסתם על השליח לעשות זאת, א"כ למה לא יוכל
לעשות את עצמו לעד. ואולי י"ל דאה"נ, רק דבי רבי שילא מיירי
כששכח השליח למנות עדים, והשאלה היא אם יכולין לחשבו לעד,
ובזה ניחא ג"כ הקשר בין אין שליח נעשה עד, לדין דאתם עידי.

• דף מג:

תוד"ה והשתא, וא"ת וכו' וי"ל וכו'. הנה, לכאו' תירצו התוס' רק
למה אינם נאמנים אחר השבועה, אבל אכתי צ"ע דלכאו'
כבר קודם השבועה נקבל עדותם כיון דאין להם נגיעה כיון דבין כך
ובין כך יצטרכו לישבע, א"כ הדרא דינא כמו קודם שבועת היסת.
שו"ר במהרש"ל שהק' כן, ותירצו צ"ע, עיי"ש.

ולבאר את דברי המהרש"ל, י"ל דיתכן דסובר המהרש"ל דדוקא קודם
שבועת היסת אמרינן דטפי הוה להו לומר אהדרינהו כיון
דבזה אינם עוברים א'לא תענה', אבל לאחר שבועת היסת, אם איתא
דמוכנים הם לישבע לשקר, אנשים כאלו אין מדקדקים עוד להינצל
מלעבור על איסור עדות שקר, ועיין בזה.

שו"ר בש"ך (סי' קכ"א סק"נ) הק' כן בשם **עיר שושן** (לבוש), והק' על תירוצו, והש"ך כ' דקושיא זו נתיישב ג"כ בתי' התוס', וגם זה קרינן ב' עד הצריך שבועה, אף דכבר קודם השבועה נאמנים הם כלפי הלוח. וצריך הסבר בדבר, (ועי' **חלקת מחוקק** סי' ל"ה סק"ג, ובבית שמואל שם סק"ה).

יעקב זאבנער - יעקב יוסף (ברח"ש) ברוין

• דף מה.

רשד"ה כיצד עיי"ש, ובתוס' ד"ה צריכה מיאון. יש להעיר בקושיית רש"י ותוס', דלכאו' אם היבם נשאה נשואין גמורין ושוב בא לגרשה, אזי חליצה ודאי לא צריך, אמנם מיאון צריך, דהן אמת דכאן אין לחוש שמא נתרצה לראשון ולא נתרצה לשני, דביאה אצל יבמה קונה בע"כ, ופשיטא דאם נתרצה גם לשני ודאי הוה נשואין גמורין ובאמת אין קדושין תופסין באחותה, וכל החשש שיצטרך מיאון הוא רק לצד שלא נתרצה לא לראשון ולא לשני דאז אין הנשואין כלום, ולפי"ז י"ל דלכן נקט הגמ' לא נתרצה לשניהם דטעם זה שייך גם אם נשאה.

אזהרין בירנהאק 1234567

גמ' הנהו בי תרי דהוו קא שתי חמרא 'תותי ציפי'. י"ל דהא דפרט זה דהמעשה אירע **תותי ציפי** הוא נחוץ להמעשה, דבלא"ה הרי פסקינן בע"ב דמקדש בשוקא לכו"ע אין חוששין שמא נתרצה. משה יוסף האפשטיין - דוד ניישטאדט

• דף מה:

גמ' שמא נתרצה הבן לא אמרינן וכו' - כל הסוגיא. יש להעיר דמוכח מהמשך הגמ' דקטנה שנתקדשה ע"י האב לא תקנו לה חכמים נשואין מדרבנן אפי' אם האב במדינת הים, דהרי חזינן דאם נשאת שלא לדעת אינו יורשה ואינו מיטמא לה וכמש"כ הרא"ש, אף דבנשואי דרבנן בקטנה יתומה יורשה ומיטמא לה, וכמו שכ' הר"ן בשם הגמ' יבמות פ"ט ע"ב. ולכאו' קשה מזה על השאלות וסיעתי' דבאבי' במדינת הים תקנו לה קדושין ונשואין, ולמה בנתקדשה לדעת לא תקנו לה נשואין. ויש לבאר בזה דהלא כל הטעם שתקנו לה

נשואין הוא כדי שישמרנה בעלה, וא"כ יתכן לומר דבנתקדשה לדעת א"כ אסורה כבר לעלמא באיסור מיתה ככל ארוסה וע"כ לא חששו עוד לזנות, משא"כ בנתקדשה שלא ע"י אבי' שבאמת ליכא שום חיוב על הבא עלי', בזה תקנו גם נשואין.

^{מסכת}מרדכי אברהם ברייער - אורי עזריאל ברוין

גמ' איתבי' רב הונא וכו' אם מאן ימאן, וס"ד דמיירי לשם אישות.
עי' תוס' הרי"ד דלכאו' לא הי' כאן שדיך, והוסיף שם, דבשדיך אין משלמים קנס. וביאר הרב יחזקאל שרגא גאלדמאן שליט"א די"ל דמיירי דנתרצה בפירוש, ובזה יתיישב ג"כ מה שהקשו דלכאו' הוה בדרך בזיון ואמרינן לעיל דבזה ודאי לא נתרצה האב, ולהנ"ל ניחא. אמנם לפי"ז ק"ק הלשון "ימאן" אבי', דהלא א"צ למאן, רק שלא להתרצות בפירוש.

• דף מח.

בגמ' איפלגו אמוראי במקדש בשכירות אי מתקדשת, ואחד מן האוקימתות הוא אי ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף והוי מלוה והמקדש במלוה אינה מקודשת, או אינה לשכירות אלא לבסוף ולא הוי מלוה ומתקדשת.

וז"ל תוס' רי"ד: ישנה לשכירות מתחילה ועד סוף והויא לה מלוה. אי קשיא התינח פרוטות הראשונות הויין מלוה, תתקדש מיתה בפרוטה אחרונה דאתיא עם גמר כלי, דליכא למימר דחצי פרוטה הראשון שבפרוטה האחרונה הוי מלוה ולא נשאר פרוטה עם גמר כלי, דכל פחות מפרוטה לא חשיב לאקרויי מלוה, ולעולם בפרוטה אחרונה תתקדש.

תשובה. גם פרוטה האחרונה הויא מלוה גבה עד שיגיע כלי לידה, דאע"ג דלא יהיב לה כלי, מכי גמרה אתחייבא ליה בההיא פרוטה, כי היכי דאיחייבא בפרוטות הראשונות ואע"פ שהכלי בידה. אבל למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף, אע"פ שגמר כל הכלי אינה מתחייבת לו כלום עד שיתן לה הכלי, והילכך לאו מלוה היא, עכ"ל.

וצ"ע ממס' ע"ז (דף יט:) שאם בנה בנין לע"ז והגיע לכיפה אסור לבנותו. ואם בנה שכרו מותר. משום דישנה לשכירות מתחילה

ועד סוף ומכוש אחרון לית ביה שוה פרוטה. וקשה, אה"נ דאין בה שו"פ, אבל לפי התוס' רי"ד הרי נתחייב אז על כל פרוטה האחרונה, וא"כ פרוטה אחרונה יהא אסור. ומצוה ליישב.

מרדכי הכהן ראזענגארטן

• דף נג.

בגמ' יכול לא יחלקו מנחות כנגד זבחים שלא קמו תחתיהן בדלות וכו'. הקשה חברי הרב **יושע** (בר"ר) גאלדמינצער שהרי מי שהוא עני גמור ואינו יכול להביא בהמה וגם עוף, הרי בזה העני ה"מנחה" קם אצלו מיד אחר בהמה ולא אצל עוף?

וחשבתי שי"ל דבמי שהוא עני אין אנו אומרים דמנחתו הוא קם "תחת" בהמה, או מי שהוא מביא עוף אין אנו אומרים שזהו "תחת" בהמה, רק לכל עני ועני זהו התחייבותו מה שצריך להביא, והכל כמו שהם הינם חשובים בשוה להקב"ה, וכמו שאחז"ל אחד המרבה וא' הממעט ובלבד שיכוון לבו לשמים [ועי' באוהחה"ק (ויקרא) שמאריך בזה הענין כאן בקרבן עולה ויורד] ואין אומרים כלל שקרבנו הוא בגדר פחות משהו מהעשיר, ואת"ל א"כ מה פשט בגמ' שכן קם **תחת** וכו' ולא קם **תחתיהן** וכו'? הפי' הוא דב'פסוק' נזכרים בסדר זה אחר זה: ואם לא תגיע ידו די שה והביא שתי תורים וגו' ואח"כ מנחה, אבל בעצם אין אנו אומרים "באמת" שזהו 'תחת' זה, אלא עכ"פ בכדי שנוכל להקשות דלא יחלקו רק מנחות נגד עופות - לזה יש להם שייכות!..

• דף נו.

תוס' ד"ה מתקיף לה ר' ירמי' והלא בהמה וכו', בא"ד והר"ר מאיר מפרש וכו' משום דזכות הוא לו וזכין וכו' ועד כאן לא מבעיא לי' התם אלא משום דאמר' ניחא לי' לאינש למיעבד מצוה בממוני' אבל היכא דשייך כי אם זכות כי הכא עבדינן זכותיה, ע"כ. לכאורה גם כאן גבי מעשר שייך לומר הכלל של ניחא ליה לאינש למיעבד מצוה בממוני', ולמה כאן פשיט שפיר דיכול ל"זכותו" בנטילת המעות לירושלים? ויש לומר דשאני מגבי תרומה בתרם משלו על חבירו, דהתם הרי חוטף ממנו מצות תרומה בהדיא, אבל כאן גבי מעשר שני המעשר כבר נתרם, ולא נשאר רק הבעיה: מי יטרח ויעלה לירושלים?

אבל בעצם אין מצוה ש'מזכהו' בזה, אדרבה כשיאכל כנגדן הוא 'מצילהו' מלבא לידי איסור, וכמו שפירש התוס' לעיל (בד"ה אבל וכו'), ולכן זכין לאדם שלא בפניו.

• דף נו:

רש"י ד"ה להיכא דסקלי' מיסקל, בסוף דבריו ובעל השור נקי לדרשא אחרינא אתא לחצי כופר ודמי ולדות כדלקמן, ע"כ.
לכא' צריך ביאור, למה נקט רש"י הלימוד של הני תנאי דוקא, דלומדים מ"בעל השור נקי" הפטור של חצי כופר ודמי ולדות, ולא כדרך הראשון בגמ' דלומדים איסור הנאת עורו? וי"ל דעכשיו בהו"א דגמרא דלומדים איסור הנאה (של השור הנסקל) מתיבות "לא יאכל" את בשרו, הרי ניתן ללמוד דרשת עורו מ"את" (כמו שיטת המ"ד לקמן בגמ'), ממילא שוב מיותר תיבות ובעל השור נקי, לכן כתב רש"י דנלמוד חצי כופר ודמי ולדות, אבל במסקנת הגמרא דאמרו דלומדים מ"את בשרו" - "אע"ג דשחטי' כעין בשר", הרי 'את בשרו' אינו מיותר עוד, לכן אמרו דלומדים מבעל השור נקי הנאת עורו.

תוס' ד"ה המקדש בערלה, וא"ת אמאי אינה מקודשת הא שרי ליהנות ממנו שלא כדרכה וכו', אי נמי י"ל דמיירי שפיר דאיכא ש"פ אף שלא כדרך הנאתו מ"מ כיון שהאשה סבורה שיש לה ליהנות דרך הנאתו וכו' והוי מקח טעות, ע"כ. לפי תירוצם הב' קשה מה שייך משנה זו כאן בין משניות הסדורות בדיני האיסורים (כגון משנה שלפניה: המקדש בחלקו בין קדשי קדשים וכו' במעשר שני וכו', וכן משנה שלאחריה: המקדש בתרומות ומעשרות וכו'), לכאורה מקומה היא בפרק הבא גבי דיני קידושי טעות, כמו על מנת שאני כהן ונמצא לוי לוי ונמצא כהן וכו', וצ"ע.

דוד צימענד



פרק האומר

• דף נח:

מתני', מעכשיו ולאחר שלשים יום וכו' מקודשת ואינה מקודשת, בת ישראל לכהן או בת כהן לישראל לא תאכל בתרומה.

לכאורה קשה, דבשלמא בת ישראל לכהן אשמועינן חידוש דאע"פ שקידשה לא תאכל בתרומה דאינן קידושין ודאי, אבל בת כהן לישראל היכן אשמועינן דאינן קידושי ודאי, דמאי חידוש הוא דלא תאכל אם שני המקדשים אינם כהנים מי יאכילנה תרומה. ואין לדחוק דהכל קאי רק על אשה אחת כגון שהמקדש הראשון הוא כהן והשני הוא ישראל, וקאמר דכיון שיש ספק אי הראשון הוי קידושין או השני לכן לא תאכל מפני השני, דגם קידושי שני הוה ספק, דאם כן למה נקט בת כהן, ועוד מאי 'או בת כהן לישראל'.

ויש לומר דרוצה לאשמועינן דעכ"פ ספק קידושין הוה, דלא תאמר דבכי האי גוונא בטל כל הקידושין ואינה מקודשת לשניהם בוודאי, ואם הי' בת כהן לישראל תאכל בתרומת בית אבי', אלא הוה ספק קידושין ולכן בת כהן לישראל לא תאכל. וניחא שפיר בלשון המשנה דקאמר מקודשת ואינה מקודשת, דהיינו שיש מקום שמחמירין שהיא מקודשת, ויש מקום שמחמירין דאינה מקודשת, ומפרש בת ישראל לכהן לא תאכל דדילמא אינה מקודשת, ובת כהן לישראל לא תאכל דדילמא מקודשת.

משה ברוך ברוין

• דף נט.

בתוס' ד"ה עני מהפך בחררה בסוה"ד, ומכאן נראה למהר"ר יצחק וכו'. לכאורה קאי על דברי הר"ת, ורש"י חולק על דין זה של מלמד, אבל על דין השני דבעה"ב מותר לשכור מלמד של אחרים אינו שום חידוש, דלרש"י ממילא מותר כיון שאינו הפקר, ולכאורה לא קאי דברי התוס' 'ומכאן נראה' רק על חלק הראשון דלרש"י מותר להשכיר עצמו אפי' יש מלמד בביתו באותו זמן, ולר"ת מותר.

• דף ס:

תוס' ד"ה איכא בינייהו בא"ד, כדפר"י בפרק מי שאחזו לכשתתן וכו'. היינו מהגמרא שם ליפלגו בע"מ, ואם הי' אומר דודאי אינו גט בע"מ ודאי דא"א לאשמועינן רק בע"מ ולא במהיום ולאחר מיתה, אלא ודאי דמסופק בגט ואינו גט. והי' יכול ג"כ להביא רא'י מזה בגמרא דהא הגמרא מביא זאת לקמן, אלא מביאים רא'י מגמרא

דין להלן (בד"ה אבל דכו"ע תנאה הוי), דשם מביאים ראי' מגמרא המוקדם ביותר כאן.

• דף ס:

במהרש"א על רש"י ד"ה אבל ארעא עיי"ש. לפי דברי המהרש"א קאי הצריכותא על המשנה, וכ"מ ג"כ בלשון הגמרא למה לי "למיתני". ולכאורה קשה היכן במתני' מיותר שום דבר לומר דמקודשת מספק באין לו. ואפשר לומר כיון דכל הבבא של 'ע"מ וכו' הרי זו מקודשת ויש לו' לכאורה מיותר, אם לא דפרשינן ליה כפי הגמרא דמקודשת 'בודאי', ומשמע מזה דבאין לו מקודשת מספק, נמצא דכל עצמו של בבא זו לא בא רק לומר דבאין לו מקודשת מספק, א"כ שפיר צריך הגמרא לחדש דבר בארעא ובזוזי.

אבל ברש"י לא משמע כן, דרש"י ז"ל אומר "מדתננהו גבי הדדי", אלא עי' בספר המקנה שפירשה לפי דברי רש"י מדתננהו גבי הדדי. ומוסיף המקנה וז"ל: ודוחק לומר דכולה תרי בבי אינו אלא משום דאתא לאשמעינן דיוקא דאין לו גבי קרקע שוה לאין לו גבי זוזי, עכ"ל. ואפשר דהיינו דוקא להשוות אין לו גבי קרקע לגבי זוזי, אבל כפי מה שכתבתי שבא לומר אין לו גבי זוזי בעצמו ואח"כ אין לו גבי קרקע בעצמו אולי דאפשר לומר, וצ"ע.

• דף סא:

בגמרא הא לא דמיא משל למתניתין. קשה אמאי לא מקשה זאת על דברי הגמרא עצמו, דהיינו לפני שמביא הברייתא והמשל בדברי הגמרא ונאחזו בתוכם בארץ גלעד הו"ל להקשות דהא קתני במתני' 'ארץ' בארץ 'כנען' דמשמע דבארץ גלעד ודאי לא. והתירוץ לזה הוא משום דשם זהו דברי הגמרא בעצמו ולא שאמר רחב"ג כן, ובודאי אין צריך לפרש כן במתני', אבל מברייתא על מתני' ודאי שייך להקשות סתירה, דהיינו כמו בכל גמרא רואים שהגמרא מסביר טעם שני שיטות ואומר 'ואידך' וכו', אין הפי' שהוא דברי התנא אלא הוא דברי הגמרא לפרש שיטת התנא, וכן בגמרא דידן אינו אומר דברי רחב"ג רק מסביר שיטתו, אבל מברייתא אכן משמע שזה דבריו ממש, (כו הסביר לי הגרשז"ב).

• דף סד.

בגמרא **אלא רישא רחמנא הימניה**. קשה הא התורה לא מדבר אלא להתירו ל'זה' דהיינו לאותו בעל ולא להימניה להתירה על כל העולם דהיינו 'גירשתיה', והיכן פסקינן במתני' דמהימן על גירשתיה, ועוד קשה הא שם כשאומר ה'זה' קאי בדבריו הראשונים של 'את בתי נתתי', וכאן כשאומר גירשתיה עוקר דבריו הראשונים של קידשתיה לגמרי. וברש"י לא משמע בהכרח דקאי הדרש של 'את בתי' על החלק של גירשתיה, וא"כ אפשר דרק על חלק של קידשתיה קאי, ועל כחלק של גירשתיה נוכל לומר דהוא פשוט דתוכ"ד נאמן אדם במיגו דבעי שתיק. אבל עיי' בתוס' ר"י הזקן דאומר בפירוש דקאי הדרש גם על גירשתיה שמתירה לכל העולם, וצל"ע כנ"ל היכן נשמע דין זה מהתורה.

בנימין זאב טויב

• דף סח:

תוס' ד"ה אמר קרא וכו' בא"ד מיהו קשה שהרי האי קרא לא מיירי בעובדי כוכבים דהא גבי ז' עממים הוא דכתיב וכו', לכך פי' ר"ת דגמרא דמייתי קרא לא תתחתן הוי כמו וגומר, ומסיפא דקרא דריש דכתיב בתך לא תתן וכו', ע"כ. וקשה הרי אם תחילת הפסוק איירי בגרים כדאוקימנא (ביבמות עו.) א"כ גם סיפיה מיירי כן, והאיך אפשר לומר דסיפא מדובר בגויים?! וי"ל דהתם לא שייך לומר בגרותן איירי, דהרי הכתוב נותן טעמא כי יסור את בנך מאחרי וגו', א"כ מוכרח דאיירי בגיותן וא"ש.

יושע (בר"ר) גאלדמינצער



פרק עשרה יוחסין

• דף עג.

בגמ' 'וחד [קהל] למישרי שתוקי בישראל', דמן התורה שתוקי מותר בישראל, ועיין ברש"י ד"ה וחד למישרי בא"ד, ודקתני מתני' שתוקי פסול הוא דרבנן כדלקמן שמא ישא אחותו מאביו עכ"ל.

ולכאו' קשה דבסוגיא לקמן דן הגמרא אמאי שתוקי אסור בישראל, ובהו"א אמר הגמ' משום שמא ישא אחותו מאביו והגמ' מקשה "אלא מעתה בת שתוקית יהא אסור בשתוקי, אלא מעלה עשו ביוחסין", ופשטות משמע מגמ' דהגמ' חזר מהטעם שמא ישא אחותו מאביו ומסיק הטעם משום מעלה עשו ביוחסין. וכן משמע ברמב"ם (פט"ו מאיסורי ביאה הל' כ"א) דהוא מעלה ביחוס ישראל לידע מי האב, ולא משום שישא אחותו מאביו. אבל מרש"י כאן משמע קצת דזה גופא המעלה עשו ביוחסין משום שמא ישא אחותו מאביו, דהיינו דמעיקרא דדינא אין צריך לחוש לזה ומשו"ה בת שתוקית מותר בשתוקי, ואלא משום מעלה ביוחסין החמירו בסתם שתוקי לחוש בזה ולא מעיקרא דדינא, ועיין.

משה אשר אנשיל שווארץ

ואפשר לומר דזה תלוי במחלוקת ראשונים בסוגיא דלקמן (דף עו.) הנושא אשה כהנת צריך לבדוק אחריה וכו', ועיין ברש"י ותוס' דלומדים דזה הדין בדיקה הוא דוקא בכהן, דמשום מעלה בכהונה הצריכו לבדוק משום חללה, וכיון שבדוק משום חללות בודק נמי משום ממזרות, וגורסין שם בגמרא "לויה וישראלית" היינו כשכהן בא לישא לויה וישראלית בודקין עוד יותר, אבל לוי וישראל אין צריך שום בדיקה. והראשונים חולקין, ויש בזה כמה דרכים עיי"ש, ויש שגורסין "לויים וישראלים" דהם נמי צריכין לבדוק משום ממזרות, ואה"נ כהן ג"כ צריך בדיקה משום ממזרות יותר מבדיקה מחללות, והכוונה בהמשנה הוא הבדיקה דעושין דוקא משום לויים וישראלים [דהיינו משום ממזרות] וזה שייך נמי בכהן.

נמצא דאיכא מחלוקת ראשונים, דרש"י ותוס' לומדים דדוקא בכהונה איכא הלכות בחששות דיחוס ולא בישראלים, ושאר ראשונים סברי דאף בישראל איכא הלכות ובדיקות ביחוס. ולפ"ז י"ל דמשו"ה למד רש"י דמעלה עשו ביוחסין הוא משום חשש שמא ישא בת אחותו, דסתם מעלה לידע יחוס בישראל ליכא הלכה כזה, דדוקא בכהן איכא הלכות לידע היחוס, ומשו"ה למד רש"י דמעלה עשו ביוחסין היינו שמא ישא אחותו, דזה אינו הלכה ביחוס, אלא דזה האשה פרטית אפשר דהיא אחותו, וזה החשש גופא אינו אלא משום מעלה. משא"כ הר"מ לומד בסוגיא דלקמן דאף בישראל איכא נמי

הלכות ובדיקות ביחוס, משו"ה מפרש כאן דמעלה עשו ביוחסין הוא מעלה ביחוס גופא לידע מי האב, דלשיטתו מצינו הלכות כזה ביחוס ישראל, נמצא דרש"י ור"מ הם לשיטתם בסוגיא דלקמן, ועיין בזה.

הרב אברהם דוד בלומינג שליט"א - ראש הכולל

• דף עד.

בגמ' נאמן דיין לומר לזה זכיתי ולזה חייבתי בד"א שבעלי דינים עומדים לפניו וכו'. ועיין ברש"י לעיל בסוגיא דנאמן מוכר לומר, דכתב רש"י "דרמי עליה למוכר למידכר למי מכר דקם ליה במי שפרע הילכך מידק דייק", והכא בדיין איתא ברש"י "רמי עליה למידכר שעדיין לא יצאו משם, ומשגמרו וכו' שאין בעלי דינים עומדין לפניו תו לא רמיא עליה למידכר. וקשה דבשלמא מוכר דרמי עליה דין מי שפרע צריך למידכר, אבל דיין למה צריך למידכר, הא כבר פסק, ולמה צריך למידכר. [ובאמת עיין ראשונים שלומדים שכל הנהו נאמנות הוא כח דרבנן כמו שנאמן חיה בסוגיא דלעיל, ועיי"ש].

מרדכי הכהן ראזענגארטן

יש לומר ההסבר ברש"י, דטעם נאמנות הדיין הוא משום דאין הדיין סתם 'מגיד שיעור', אלא כשעומדין לפניו צריך למסור הדין להבעלי דינים וצריך וחיוב עליו לראות שהם מבינים הדבר הלכה על בוריו ושיוכלו לבצע ולקיים הדין כמו שצריך, וכמו שצריך 'שופטים' ושוטרים' דאם אין שוטר אין שופט, דהתכלית הוא קיום הדין תורה במעשה, וזה הוא מה שרמי עליה לראות שהם קבלו הדין וכהוגן. [ובאמת עיין בש"ך וב"ח בשו"ע חו"מ שהחידוש הוא דלא רמי עליה לאחר שהלכו משם], ועכ"פ זה לכאורה כוונת רש"י דמשו"ה נאמן הדיין דרמי עליה לראות שיבינו ומשו"ה כל זמן שעומדין לפניו אית עליו זה העול שיבינו הדין, ומשו"ה נאמן, ואדרבה החידוש הוא שאחר שהלכו מלפניו שוב אין עליו למידכר, ומובן.

הרב אברהם דוד בלומינג שליט"א - ראש הכולל

